

rononymus den Briefwechsel mit Damasus, dem „Bischof der Bischöfe“, um den Eindruck erwecken, seine höchst umstrittene Art der Schriftauslegung werde – anders als die des Ambrosiaster – vom Papst selbst gut geheißt und gefördert.

Die letzten beiden Kapitel vertiefen zwei bereits angesprochene Bereiche, für die Hieronymus Autorität für sich einforderte, zugleich jedoch auch mit einer Reihe von Gegenspielern rechnen musste: als asketische Leitungsfigur („The embattled ascetic sage“, 129–167) und als Experte für die Schriftauslegung („The exegetical letters“, 168–196). Wie sehr sich Hieronymus auch nach seiner Vertreibung als „Wächter der römischen Christenheit“ (137) verstand, zeigt seine Streitschrift gegen Jovinian, die ihm jedoch den Vorwurf einbrachte, seine darin geäußerte Ablehnung der Ehe sei nichts anderes als Manichäismus. Selbst seine römischen Anhänger baten ihn um Mäßigung, was seiner angeschlagenen Reputation nicht eben förderlich war. Nichtsdestoweniger präsentierte sich Hieronymus weiterhin als anerkannter Wüstenasket und erfahrener spiritueller Ratgeber, etwa auch in Abgrenzung zu Ambrosius, Sulpicius Severus und Pelagius. Um diese Abgrenzungen nun auch aus den Briefen nachzuweisen, analysiert C. exemplarisch drei Schreiben: ep. 52 als eine spirituelle Unterweisung des in Norditalien ansässigen Klerikers Nepotian, ep. 125 an den gallischen Mönch Rusticus und schließlich ep. 130 an die der römischen Aristokratie entstammenden Jungfrau Demetrias. Dass Hieronymus in ep. 52 sein eigenes Leben in der Wüste gegen Ambrosius ins Spiel bringt, der zu Beginn von *De officiis* offen zugibt, vor der Übernahme seines Amtes völlig unerfahren gewesen zu sein, ist zwar eine immer wieder erwogene Möglichkeit, doch beweisen lässt sie sich nicht. Auffälligerweise stilisiert sich Hieronymus in ep. 125 sogar als ein ägyptischer Wüstenasket, was durch die nicht nur C. aufgefallene Spitze gegen den Martin von Tours des Sulpicius Severus in ep. 125,9 noch verstärkt wird. Fast noch außergewöhnlicher als die Selbstdarstellung als ägyptischer Wüstenasket wirkt die in ep. 130 explizit gegen Pelagius verwendete Charakterisierung seiner eigenen Person als ein neuer Mose, der Demetrias durch die Wüste ins gelobte Land führen will. Leider untersucht C. an dieser Stelle nur die von Hieronymus gezielt eingesetzte Wüstenerfahrung, die er all seinen westlichen Konkurrenten voraus hat.

Im letzten Kapitel knüpft C. an das zweite und vierte Kapitel an und kann zeigen, dass Hieronymus auch von Bethlehem aus nicht aufgehört hat, seine spezifische Weise der Schriftfläuterung im römischen Kontext nun-

mehr über Fabiola (ep. 64; 77 und 78) zu propagieren und es gleichzeitig verstanden hat, sich südgalischen Christen als Autorität in exegetischen Fragen zu empfehlen, wie insbesondere die *praefationes* zu den langen Abhandlungen von ep. 120 und 121 deutlich machen.

Von erheblicher Bedeutung sind auch die drei Appendices (207–228), die C. seiner Untersuchung beigegeben hat. Der erste schlägt eine Einteilung der 123 bei Hilberg (CSEL 54–56) edierten Briefe nebst den beiden inzwischen ebenfalls zum Corpus gehörenden (ep. 18* und 27*) nicht nach modern dogmatischen Gesichtspunkten, sondern nach den Konventionen der antiken Epistolographie vor, die eher nach der Funktion bzw. dem Anlaß eines Briefes fragt. Im zweiten äußert er sich zu den verlorenen Briefen und gibt im dritten überaus wichtige Hinweise zur handschriftlichen Überlieferung der Briefe des Hieronymus, deren Erforschung im Unterschied zu den Briefcorpora seiner Zeitgenossen und/oder Widersacher noch kaum begonnen ist.

Die großen Linien des hier besprochenen Werks hätte man zwar in den bislang publizierten Aufsätzen des Verfassers nachlesen können, doch bündelt der vorliegende Band die bisher erzielten Ergebnisse und zeichnet auch vom Briefeschreiber Hieronymus ein überaus plastisches Bild als eines *homo novus*, der sich in der Tradition des Origenes stehend sah und in all seinen Schriften beständig darum bemüht war, sich einflussreichen Gönnern zu empfehlen und potentielle oder wirkliche Konkurrenten aus dem Feld zu schlagen.

Die Monographie zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie ansprechend geschrieben ist und auch die Leserschaft, die mit den vielfältigen und sich überlagernden Kontroversen des vierten und fünften Jahrhunderts nicht sehr vertraut ist, jederzeit sicher zu leiten vermag. Darüberhinaus sollte noch erwähnt werden, dass C. in guter patristischer Tradition selbstverständlich nicht allein die englische Sekundärliteratur zur Kenntnis genommen hat, sondern gleichermaßen auch mit den deutschen, italienischen und französischen Veröffentlichungen vertraut ist.

Bochum

Katharina Greschat

Maria Cramer u. Martin Krause: Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967) herausgegeben und übersetzt, Münster 2008 (Jerusalem Theologisches Forum 12), 388 S.

Diese wichtige und auch wertvolle Veröffentlichung des koptischen Antiphonars hat

einen langen Anlauf nehmen müssen, wie M. Krause im Vorwort berichtet. Im großen Ganzen 1978 von M. Cramer bis auf die Einleitung und Indices abgeschlossen, dauerte es nach dem Tod von M. Cramer (1898–1978) noch viele Jahre bis diese Edition und Übersetzung des koptischen Antiphonars dann endlich erscheinen konnte. Dabei handelt es sich um die erstmalige Veröffentlichung des koptischen Antiphonars nach der einzigen vollständig erhaltenen Handschrift (M 575) aus dem Jahre 897. Das koptische Antiphonar als Vorläufer des „Difnar“ in arabischer Sprache, während das arabische Synaxar lediglich stellenweise eine Verwandtschaft mit dem koptischen Antiphonar zeigt. Die einleitenden Kapitel (1–12) geben in Kap. 1–4 einen generellen Einblick in die Handschriften; Kap. 5 widmet sich mit 9 Unterkapiteln dem Inhalt des Antiphonars, die trotz der wichtigen Informationen erkennen lassen, dass man sich mit der liturgiewissenschaftlichen Einordnung des Inhalts schwer getan hat. Das Kap. 6 gilt dem Ort und dem Zeitpunkt der Abfassung des vorliegenden Antiphonars, während die beiden nachfolgenden Kapitel Auskunft über das in mehreren Handschriften überlieferte Difnar und Synaxar geben. Hier wird ersichtlich, dass die Kopten den byzantinischen Typus des Synaxar übernommen und die heimischen Heiligen dazugesellt haben, worüber das 8. Kap. näheres berichtet. In den Kap. 9–10 wird das Verhältnis zwischen Antiphonar, Difnar und Synaxar besprochen und wie das Antiphonar im Difnar und Synaxar weiterlebt. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Untersuchungen früherer Jahre durch M. Cramer (1968–1978), H. Quecke (1970) und G. Gabra (1989–1999) verwiesen. Besonders wichtig ist zudem das 11. Kapitel, in dem mit 3 Unterkapiteln die künftigen Aufgaben näher benannt werden. Einen detaillierten Überblick über die relevanten Quellen und die Literatur für die weitere Untersuchung des Antiphonars bietet das 12. Kapitel. An diese Einleitung (pp. 13–54) schließt sich dann die Edition und die deutsche Übersetzung des Antiphonars an (pp. 55–335), das die Bezeichnung trägt: „Das heilige Antiphonen-Buch der Märtyrer und die Festtage der Heiligen haben wir nacheinander aufgeschrieben, wie die Lehre der Kirche sie festgelegt haben“. Hervorgehoben zu werden verdient der ausführliche Index über die griechischen Wörter (pp. 337–361). Abgeschlossen wurde die empfehlenswerte Publikation (1) mit einem Lebenslauf von M. Cramer (1898–1978) einschließlich ihres Schriftenverzeichnisses, und (2) mit einem Literaturverzeichnis. Der liturgiewissenschaftliche Kommentar steht noch aus. Nicht nur wäre künftig eine Gliederung des Inhalts

und des Textes nach liturgiewissenschaftlichen Gepflogenheiten zu erwarten, sondern es sind natürlich eine ganze Reihe von Aussagen in diesem Antiphonar von großer liturgiewissenschaftlicher Bedeutung, wozu auch sehr viele Bruchstücke aus den Glaubensbekenntnissen zu zählen sind, denen anhand früherer Untersuchungen systematisch nachzugehen wäre. Darüber und über einige Eigentümlichkeiten bei mehreren Passagen in diesem koptischen Antiphonar, die mit anderen christlich-orientalischen Quellen zu vergleichen sind, bin ich in einem ausführlicheren Kommentar mit Angabe der jeweiligen Quellen im Original im *Oriens Christianus* näher eingegangen. Die Edition und Übersetzung verdanken wir M. Cramer, M. Krause kommt der Verdienst zu, die gesamte Einleitung verfasst zu haben, zudem den Index und die Herausgabe dieses wichtigen Zeugen der koptischen Liturgie in die Hand genommen zu haben.

Tübingen

Gabriele Winkler

Benjamin Gleede: Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos, Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Das aus einer Dissertation an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen hervorgegangene Buch enthält einen sehr eingehenden Kommentar zu den 18 Argumenten, die Proklos für die Ewigkeit der Welt vorgetragen hat (425 Seiten), davor steht eine *Einleitung* (36 Seiten), danach drei Seiten *Schluss*, es folgen *Bibliographie* und *Register*. Zur Bequemlichkeit des Lesers ist der ganze Text nochmals griechisch (21 Seiten) ohne Apparat mit einer eigenständigen Übersetzung als Anhang abgedruckt. In einem Nachtrag geht G. kurz auf die nach Fertigstellung seiner Arbeit erschienene Ausgabe mit Übersetzung und Einleitung der Schrift *De Aeternitate Mundi* des Johannes Philoponos von Clemens Scholten ein (*Fontes Christiani*, Bd. 64, Brepols, Tournhout 2009), denn Proklos' Text ist nur in diesem Buch des Philoponos auf uns gekommen, das bei diesem fehlende Argument I nur in arabischer Fassung. Proklos schöpft seine Argumente grundsätzlich aus Platons neuplatonisch interpretierten *Timaios*, dazu kommen Bezugnahmen auf verschiedene Schriften des Aristoteles. Proklos argumentiert beispielsweise mit der Aussage des *Timaios*, dass der die Welt erschaffende Gott gut war, dass das Paradigma ewig sei, dass der Demiurg ewig tätig sei usw.

G. gliedert seinen Kommentar zu den einzelnen Argumenten (ausser bei Argument X)