

die ägyptische Denkwelt integriert wurde. Insgesamt lässt sich feststellen, dass er als legitimer Herrscher präsentiert wurde, der allerdings – mit Rücksicht auf Rom und die Position der anderen Gebiete des Imperiums – kein Thronritual durchgeführt hatte. So erhielt er u. a. verschiedene altherwürdige Thronnamen; zudem übernahm er die für den Pharao so wichtige Aufgabe des Tempelbauers. All dies lässt sich als ein Kompromiss zwischen römischen und ägyptischen Vorstellungen verstehen. Die Römerherrschaft wurde in Ägypten damit nicht als Rückfall in das Chaos interpretiert, sondern als Fortbestand der Weltordnung.

Frances Young von der Universität Birmingham („Self and Cosmos Transformed: The Significance of the Idea of Creation for Christianity's Counter-Cultural Image“, 161–175) konzentriert sich in seinem Beitrag auf die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts, wie sie ab dem frühen Christentum vertreten wurde. Der Gedanke eines Anfangs der Welt korrespondiert dabei mit der Vorstellung ihres Endes; Protologie und Eschatologie bedingen sich gegenseitig. Zwischen Anfang und Ende der Schöpfung lebt der Mensch, der von der heilvollen Begleitung Gottes abhängig ist und immer wieder der Neuschöpfung unterliegt, und zwar einer solchen, die erst im Eschaton vollendet sein wird. Kosmologie und Anthropologie stehen so in einer engen Beziehung zueinander.

Die letzten beiden Beiträge sind dem Islam gewidmet. Todd Lawson von der University of Toronto („Coherent Chaos and Chaotic Cosmos. The Qur'an“, 177–193) legt auf der Basis des Koran dar, dass die Vorstellung eines primordialen Chaos hier völlig irrelevant zu sein scheint; eine universale Ordnung kann vielmehr dann hergestellt werden, wenn alle Menschen nach dem Koran und damit in Frieden miteinander leben können. Die Bindung an andere Religionen dagegen ist Quelle der Unordnung. „Kosmos“ und „Chaos“ erscheinen somit nicht in kosmologischer Perspektive, sondern im Bereich der Lebenswelt.

Schließlich widmet sich Maria E. Subtelny („Templificatio hominis: Kaba, Cosmos, and Man in the Isalmic Mystical Tradition“, 195–222), die ebenfalls in Toronto lehrt, dem Bereich der islamischen Mystik. Sie kann zeigen, wie islamische Tempeltheologie, die wiederum eng mit kosmologischen Schöpfungsvorstellungen zusammenhängt, in der Vorstellungswelt der islamischen Mystik (so u. a. bei Rumi) aufgenommen und transformiert wird. Nun reist das menschliche Herz in einem spirituellen Aufstieg zu jener Kaaba, die der Tempel einer visionären Kontemplation darstellt und die weder durch Raum noch Zeit

begrenzt ist. Der wahre Tempel ist der Tempel, den das menschliche Herz durch seine spirituelle Reise durch die Betrachtung der un-sichtbaren Form des Göttlichen erreicht.

Der Band schließt mit einem Quellenregister und einem Register der modernen Autoren (226–242).

Wie häufig bei Sammelbänden stellt sich die Frage nach dem konzisen Zusammenspiel der einzelnen Darlegungen. Die einzelnen Autorinnen und Autoren verwenden die Termini „Kosmos“ und „Chaos“ recht unterschiedlich und manchmal auch eher assoziativ. Dies hat seinen Grund wohl auch in der Tatsache, dass diese Begriffe eigensprachlich häufig gar nicht belegt sind. Ein Teil der Beiträge verbindet die Thematik mit Schöpfungsvorstellungen im weitesten Sinne, andere wiederum beziehen sich auf Ordnungs- bzw. Unordnungsstrukturen des Sozialgefüges einer Gesellschaft oder assoziieren den Begriff „Chaos“ mit der Unterwelt oder der Herrschaftsideologie. Der Antagonismus zwischen Chaos und Kosmos, wie er durch die Zusammenstellung der beiden Begriffe aufscheint, wird in den Beiträgen nur zum Teil aufgegriffen, ebenso der Bezug zu einer „Topographie“. Oft machen die Beiträge auch nur implizit deutlich, wie sie sich auf die vorgegeben Fragestellung beziehen. Eine theoretische religionswissenschaftliche Einführung wäre sicherlich hilfreich gewesen, um die Thematik, welche die Herausgeber als „Frage nach der Konstruktion von Welt(en) und nach der Zuordnung von Chaos und Kosmos, irdischem und himmlischem Bereich, Toten- und Lebenswelt sowie nach dem Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie in Bezug auf Gott“ beschreiben, aus dem Additiven und Assoziativen ins Konzise und Stringente zu führen. Dass hier eine Anzahl hochinteressanter und gehaltvoller Einzelstudien versammelt sind, die im Kontext der jeweiligen Fachwissenschaften mit Interesse gelesen werden dürften, steht aber außer Frage, und so kann man den Herausgebern nur zustimmen, dass „eine weitere Bearbeitung dieser Fragen im interdisziplinären Gespräch als aussichtsreich“ (IX) erscheint.

Bochum

Beate Ego

*Eutropius: Trostbriefe.* Lateinisch/deutsch. Ediert, übersetzt und eingeleitet von Hugo S. Eymann OSB, Berlin/ Münster: Lit 2010 (Beuroner Schriften und Studien zu Theologie, Spiritualität, Geschichte und Kunst 2), 356 S., ISBN 978-3-643-10532-5.

Das vorliegende Buch ist eine als *editio minor* gedachte kritische Ausgabe dreier Werke des Eutropius (E.) (ca. 400) mit Einleitung,

deutscher Übersetzung und Fußnotenkommentar: *De testamento Gerontii*, *De vera circumcissione* und *De perfecto homine*. Eymann hat außerdem ein viertes Werk des E. aufgenommen, *De similitudine carnis peccati*, dessen Text er von G. Morin (PLS 1,529–556) übernommen hat. Die Einleitung beschreibt im ersten Kapitel die Geschichte der Identifikation der genannten vier Werke, die unter dem Namen des Hieronymus überliefert sind, als Schriften des Eutropius. Das folgende Kapitel beschäftigt sich sodann mit dem Thema „Autor und Abfassungszeit, Adressaten und literarische Eigenart“. Eutropius war Zeitgenosse und vielleicht Landsmann (Aquitainen) des Paulinus von Nola, dessen Konversion zu einer asketischen Lebensform er bewunderte. Die Adressatin seiner Werke war die vornehme Christin Cerasia, „wahrscheinlich eine Verwandte der Frau des Paulinus“, die wohl in Spanien beheimatet war, wo sie unter den im Jahre 409 eingedrungenen Sueben „eifrigste Missionsarbeit“ (18) leistete. Sie verband ein asketisches Lebensideal mit Dienst am Nächsten. Zwischen E. und Cerasia habe ein geistliches Verhältnis bestanden. Es sei E.s Anliegen gewesen, Trost zu spenden, wobei zunächst nicht ersichtlich ist, was der Anlass dieses Bemühens ist. Das folgende dritte Kapitel („Kirchen- und theologiegeschichtlicher Raum des Eutropius“) benennt als Kontext seiner Werke den Priszillianismus Spaniens, die aquitanische Rhetorenschule und – unter der Überschrift „Das Gesamt der Alten Kirche“ – die trinitäts- und gnadentheologischen Diskussionen an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. Das vierte Kapitel ist der Inhaltsanalyse und Struktur der Werke gewidmet. Anlass von *De testamento Gerontii* ist die Enterbung Cerasias und ihrer Schwester durch ihren Vater Gerontius wegen ihrer asketischen Lebensform. Dieser Enterbung stellt E. als tröstlichen Gedanken entgegen, dass der Christ als „Miterbe Christi“ (Röm 8,17) einen anderen Erbesitz erhalten hat. E. wollte mit dieser Schrift – so Eymann – „ungerecht Enterbte trösten“ (26). *De vera circumcissione* setzt ein bereits in *De testamento Gerontii* angeklungenes Thema fort: die allegorisch Deutung der Beschneidung als Verzicht auf Überflüssiges. Den Schluss bildet eine Einladung zur Askese. *De perfecto homine* ist E.s Antwort auf seine eigene Erkrankung. In dieser Situation komme es auf den vollkommenen („inneren“) Menschen an, der „die Ursachen der Dinge zu erkennen“ vermag (Vergil, *georg.* 2,490), d. h. Gott als Schöpfer und Lenker der Geschichte. Das Werk enthält einen Exkurs zur mariologischen und christologischen Bedeutung von Gen 3,15, der E. zu

der Schlussfolgerung führt, dass der „Anfang unseres Lebens“ die Hoffnung sei (40). Der Anlass von *De similitudine carnis peccati* ist die Krankheit der vorbildlichen Christin Cerasia. Die „allen Menschen gemeinsame Natur“ (Stoa) ist das „Sündenfleisch“, in dem E. „etwas vom Sinn des Krankseins zu entdecken versucht“ (41). Die Gestalt dieses Sündenfleisches (Röm 8,3) hat Christus als „*exemplum* und *magister vitae*“ (42), dem der Christ nachzueifern hat, angenommen. Das literarische Genus des Werks sei ein theologischer Traktat mit brieflichem Rahmen bzw. eine briefliche *consolatio* (47). Die beiden letzten Kapitel der Einleitung besprechen die für die Rekonstruktion des Textes der *editio minor* benutzten vier Textzeugen sowie die bei der Anfertigung der Übersetzung beachteten Grundsätze, u. a. ihre Quellsprachenorientierung. Den Hauptteil des Buches nehmen lateinischer Text (mit kritischem Apparat) und deutsche Übersetzung mit knappem Fußnotenkommentar ein. Das Ende bildet ein Anhang mit Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Register.

Die Einleitung erschließt insgesamt Wesentliches für das Verständnis des Textes. Unbefriedigend bleibt jedoch die theologie- und kirchengeschichtliche Einordnung im dritten Kapitel. Hier hätte man erwartet, dass nicht nur die entsprechenden Kontexte benannt werden, sondern dass (wenigstens in Umrissen) herausgearbeitet wird, wie und wo sie auf die Werke des E. einwirken. In der vorliegenden Form sind die Erklärungen wertlos. Bisweilen bleibt auch die Beschreibung der Kontexte oberflächlich und floskelhaft: Die Formulierung „enthusiastische Strenge Priszillians“ (20) und der Hinweis, Paulinus von Nola sei des „unentschiedenen Christentums überdrüssig“ gewesen (20) treffen den Sachverhalt nicht. Inwiefern kommen Paulinus' Briefe als „Verstehenshorizont“ (21) für E. in Frage? Wenn Eymann die Rhetorik des 4./5. Jahrhunderts mit Begriffen wie „Schwulst“, „Geschraubtheit“, „Zierlichkeit“ und „Pathos“ charakterisiert (21), benutzt er eine philologisch unangemessene wertende Methodik, die heute überholt ist. In den gattungsgeschichtlichen Erklärungen (z. B. 46–48) hätte sich der Leser gewünscht zu erfahren, wie und wo E. die rhetorischen Formkonstanten von Brief, Trostschrift, Traktat und Mahnschrift rezipiert und miteinander kombiniert, um ein bestimmtes Aussageziel zu erreichen. In diesem Zusammenhang vermisst man einen Hinweis auf das spätantike Phänomen der „Gattungsmischung“. Was Eymann (zu *De similitudine carnis peccati* 29) als thematische Wende und Auslösen eines Zitats beschreibt und als „rhetorisch wohl einmalige[s]“ Phänomen ge-

wichtet (41), ist die bei vielen Autoren des 4./5. Jahrhunderts anzutreffende assoziativ „gleitende“ Argumentationstechnik, die gut in der rhetorischen Tradition verwurzelt ist (vgl. I. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, 37f., 125f. u. ö.). Der lateinische Text ist überzeugend rekonstruiert und mit einem klaren kritischen Apparat versehen. Die Übersetzung ist erfreulich präzise und am lateinischen Text orientiert, dessen Verständnis sie erleichtert; lediglich der Fußnotenkommentar könnte etwas ausführlicher sein. Auch in formaler Hinsicht ist das vorliegende Buch grundsätzlich sorgfältig gearbeitet; allerdings hätte Vergil nach der kritischen Ausgabe von Mynors (Oxford) zitiert werden müssen, nicht nach einer Reclam- oder Tusculumausgabe; für Cicero, *Scaur.*, wäre die Ausgabe von Olechowska (1984; Teubner) zu benutzen gewesen, nicht eine eher abseitige Ausgabe aus dem Jahr 1826; für Cicero, *Tusc.*, liegt eine neuere Ausgabe von Giusta vor (1984), die diejenige von Pohlenz (1918) ersetzt. Trotz der genannten Defizite entspricht das Buch insgesamt den an eine *editio minor* zu richtenden Erwartungen.

Rom

Matthias Skeb OSB

Oleksandr Petrynko, *Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus*. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar, Münster 2010 (Jerusalem Theologisches Forum 15), 400 S., ISBN 978-3-402-11022.

Die drei unter dem Namen des Johannes von Damaskus überlieferten jambischen Kanones sind eine einzigartige Kombination liturgischer und nichtliturgischer poetischer Formen. Sie folgen einerseits den prosodischen und akzentuierenden metrischen Regeln des byzantinischen Zwölfsilbers, andererseits der strophischen Struktur der liturgischen Kanonesdichtung. Darüber hinaus bilden die ersten Buchstaben jedes Verses eine Akrostichis in zwei elegischen Disticha. Die Sprache der Kanones ist ungewöhnlich für die byzantinische liturgische Dichtung; der Wortschatz ist poetisch – auch im Sinne der Verwendung von Wörtern aus der antiken epischen und dramatischen Dichtung – und die Syntax oft gekünstelt. Die feierliche, dichterische Art, mit der der Autor die Bedeutung der biblischen Ereignisse für die Gläubigen zum Ausdruck bringt, hat wohl zur raschen Verbreitung und zum bis heute ununterbrochenen Gebrauch der jambischen Kanones geführt. Außerdem wurden sie sprachlich und inhaltlich kommentiert, und auch für den Unterricht verwendet,

wie ihre Aufnahme in philologische Handschriften zeigt.

Eine moderne kritische Edition der jambischen Kanones gehörte zu den Desiderata der Forschung. Zwar standen, neben den liturgischen Büchern unterschiedlicher Qualität, auch die Ausgaben von W. Christ – M. Paronikas (Leipzig 1871) und A. Nauck (St. Petersburg 1894) zur Verfügung; in diesen fehlt aber eine systematische und nachvollziehbare Auswertung einer sinnvollen Auswahl von Überlieferungsträgern. Was den Weihnachtskanon betrifft, schließt die vorliegende Ausgabe diese Lücke.

Die ersten drei Kapitel der Einführung bieten einen Überblick zum Stand der Forschung; sie betreffen Themen, die für das Verständnis des Kanons in seinem Kontext von Bedeutung sind: 1. Die biblischen Cantica im Sonn- und Festtagsoffizium Jerusalems von den Anfängen bis zu den Kanones des Johannes von Damaskus (S. 21–50); 2. Das Leben des Johannes von Damaskus im Licht seiner Umwelt (S. 51–83); 3. Das poetische Werk des Johannes von Damaskus unter besonderer Berücksichtigung des jambischen Weihnachtskanons (S. 85–106; hier wird auch die Verfasserfrage behandelt). Die Betrachtung des Johannes von Damaskus als Vertreters einer langen palästinischen Tradition findet ihren Niederschlag auch in der editorischen Vorgangsweise Petrynkos: die früheren Codices aus Jerusalem und vom Sinai (der Sinai gehörte auch zum Patriarchat von Jerusalem) werden bevorzugt.

Das größte Verdienst Petrynkos besteht darin, dass er die reiche Überlieferungsgeschichte des jambischen Weihnachtskanons bis in die Neuzeit untersucht und nach Möglichkeit in Familien (Klassen) geordnet hat (Kapitel 4.2). Für einen Text mit einer so großen und anhaltenden Verbreitung ist es freilich weder erstrebenswert noch durchführbar, jeden einzelnen Überlieferungsträger zu untersuchen. Petrynko zieht 14 Handschriften vom Sinai, aus Jerusalem, dem Vatikan, Grottaferrata, St. Petersburg und München heran; diese stammen aus der Zeit vom 10. bis zum 13./14. Jh. Weiters werden die früheren liturgischen und nichtliturgischen Ausgaben des Kanons untersucht. Petrynko versucht soweit wie möglich, die Handschriften zu identifizieren, die den früheren Editoren als Basis gedient haben. Die Varianten der früheren Ausgaben werden im kritischen Apparat notiert, weil sie u. a. als Zeugen von Handschriften betrachtet werden, die von Petrynko nicht untersucht wurden. Das kompensiert teilweise die Tatsache, dass die geographische Verteilung der herangezogenen Codices einseitig ist. Schließlich verwendet Petrynko die