

in den Fokus gerückt. Mit der Betonung der Auferstehung Christi als zentrales theologisches Motiv wollte Marcion nach Vf. die Autorität des Paulus stützen. Auch die Gegner Marcions griffen dieses Motiv in der Auseinandersetzung mit ihm auf.

Der Durchgang durch die einzelnen Schriften des zweiten Jahrhunderts bietet tatsächlich einen faszinierenden Einblick in den Umgang mit der Auferstehung Christi in dieser Zeit. Das Ergebnis von Vf. ist aber doch sehr monistisch und wirkt nach der vorangegangenen Destruktion einer durchgängigen urchristlichen Auferstehungsvorstellung eher konstruiert. Im Wesentlichen sei es nur die Beschäftigung mit Marcion gewesen, wodurch das Motiv der Auferstehung Christi ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts prominent geworden sei (178). Wer dagegen sich nicht polemisch mit Marcion auseinandergesetzt habe, lasse kaum Kenntnis oder Interesse an der Auferstehung Christi erkennen (ebd.). Zu den einzelnen Schriften wären manche historische Einzelfragen zu diskutieren. Werden die unterschiedlichen Anspielungen auf die Auferstehung Christi nur mit Blick auf eine mögliche Auseinandersetzung mit Marcion erklärt, verlieren die einzelnen Entwürfe an Eigengewicht, Marcion wird zur Ursache der Entwicklung des Motivs der Auferstehung Christi überhöht.

Im abschließenden dritten Kapitel „Celebrating Life and Death“ (193–226) versucht Vf., die Geschichte des Sonntags und seine Verbindung mit dem Motiv der Auferstehung Christi nachzuzeichnen. Auch hier sei der Befund negativ. Zum einen sei die Feier des Sonntags erst spät nachzuweisen, zum anderen lege sich eine Verbindung mit der Auferstehung Christi ursprünglich gar nicht nahe. Die frühen Christen hätten überhaupt eher im Anschluss an das Passa des Judentums soteriologische Vorstellungen mit dem rettenden Opfer verbunden (215).

Auch in seinem letzten Kapitel trennt Vf. entscheidende christologische und soteriologische Motive, die in den neutestamentlichen Schriften eng und unauflöslich sachlich miteinander verbunden sind. Aber das sind ja nach Vf. weitgehend nachmarcionitische Verknüpfungen. Das Buch ist überaus gelehrt; allerdings fehlt die hinreichende Auseinandersetzung sowohl mit den neutestamentlichen Texten wie auch die argumentative Tiefe zur Begründung seiner Anordnungen in der Entwicklung des neutestamentlichen Kanons. Die Darstellung des gebotenen Materials ist spannend, die grundlegenden Thesen von Vf. bleiben strittig.

Tübingen

Christof Landmesser

Heinz-Günther Nesselrath u. a. (Hg.): *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz*. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (SAPERE 18), 276 S., brosch., ISBN 978-3-161-51002-1.

Die Entwicklung des Christentums von einer gnadenlos verfolgten Religionsgemeinschaft hin zum privilegierten, von den Kaisern demonstrativ bevorzugten Glauben während des 4. Jahrhunderts gehört zu den spannendsten, am intensivsten diskutierten Gegenständen der aktuellen Spätantike-Forschung. Dabei ist zuletzt auch wieder die ‚Gegenseite‘ stärker in den Fokus gerückt (vgl. A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011), deren Perspektive im hier anzuzeigenden Band ebenfalls im Zentrum steht, aber behutsam in einen größeren Kontext eingebettet wird. Dem mittlerweile bewährten Konzept der Reihe SAPERE folgend, wird die 30. Rede des altgläubigen antiochenischen Rhetors Libanios in Text und Übersetzung präsentiert, kommentiert und durch weiterführende Essays erschlossen und eingeordnet.

Einen umfassenden Überblick über Leben und Werk des Autors gibt zunächst Heinz-Günther Nesselrath (3–40), der mehrfach die ungeheure und lange übersehene Bedeutung des Libanios als Rhetor und Zeitzeuge hervorhebt – eine Persönlichkeit, deren Rang selbst christliche Autoren zu Stellungnahmen zwang und die in byzantinischer Zeit hohes Ansehen genoss (vgl. 24–26). Nesselraths Hinführung mündet in eine Einleitung in die Rede *Pro Templis*, für die sowohl ein Gliederungsschema als auch ein Datierungsvorschlag (im Anschluss an die Überlegungen H.-U. Wiemers) präsentiert werden (zwischen 384 und 391, möglicherweise 385–387); wichtig ist dabei der Umstand, dass die Rede sicherlich nie so gehalten wurde, wie der Autor es imaginiert (28–38).

Im Folgenden wird die Rede im griechischen Originaltext (auf Grundlage der Edition A. F. Normans, die wiederum auf der Teubner-Ausgabe R. Foersters basiert; Abweichungen davon sind S. 40 verzeichnet) und – erstmals – in deutscher Übersetzung geboten (42–75). Der anschließende, ebenfalls von Heinz-Günther Nesselrath erarbeitete Kommentar („Anmerkungen zur Übersetzung“, 76–91) stellt in seiner Verbindung philologischer und historischer Erklärungen ein nützliches Hilfsmittel für die Erschließung der Rede dar, insbesondere aufgrund der verzeichneten antiken Referenzstellen.

Fünf Essays ergänzen die Präsentation des Textes, die einführenden und die erläuternden Bemerkungen: Zunächst behandelt der Jurist

Okko Behrends „Libanios' Rede *Pro Templis* in rechtshistorischer Sicht“ (95–126). Seiner Wahrnehmung zufolge manifestiert sich in Libanios' Worten ein „beeindruckendes Maß an Realitätsverweigerung“ (103) bzw. „ein reines Wunschbild“ (96), eine These, die anhand eines Überblicks über das Verhältnis von Jurisprudenz und klassischer Bildung seit der Konstantinischen Wende erläutert wird: Seit Konstantin seien die alten, traditionellen Normen und Werten verpflichteten Eliten zunehmend zurückgedrängt worden. „Die Ersetzung des gebildeten Rhetors, dessen Kultur ihn vielfältig mit der paganen Religion verband, durch den Juristen, dessen erste Loyalität das positive Recht ist und dessen Studium den Aufstieg aus einfachen, nicht selten bereits christlichen Kreisen begünstigte, war [...] eine machtpolitisch einleuchtende Folge der Auswechslung der die Kaisermacht legitimierenden Religion“ (107). Nicht zuletzt damit seien die grundsätzlichen Vorbehalte des Libanios gegenüber der Rechtskunde erklärbar. In der Rede *Pro Templis* habe dieser – beginnend mit der angeblichen Redesituation über seine vermeintliche Stellung als Ratgeber des Kaisers bis hin zur behaupteten grundsätzlich aufgeschlossenen Haltung des Theodosius gegenüber den vorgetragenen Anliegen – eine „Gegenwelt“ (125) konstruiert, die den tatsächlichen Verhältnissen jedoch keineswegs entsprochen habe: Entgegen der Aussage des Libanios habe Theodosius sicherlich pagane Heiligtümer geschlossen und wohl kaum Wehrauchopfer erlaubt (124). Dass man sich die Situation der Altgläubigen ausgesprochen schwierig vorstellen müsse, ergebe sich bereits aus der Dynamik der von Konstantin eingeleiteten Religionspolitik (114 f.).

Behrends' pointierte Ausführungen sind erhellend für die Frage nach den Rahmenbedingungen, unter denen pagane Kulte sich in der christlichen Spätantike zu behaupten hatten. Freilich würde ich ihm nicht in allen Aspekten zustimmen, mit denen er sein generelles Bild vom spätrömischen Reich zeichnet, so etwa der Vorstellung von der Verankerung des Christentums vor allem in sozial niedrigen Milieus (107) oder auch vom spätantiken „Zwangsstaat“ (etwa 33, 105, 118, 125).

Hans-Ulrich Wiemer gibt einen gelungenen Überblick über „Kaiser und Kaisertum bei Libanios“ (127–158), indem er zunächst das Verhältnis des Rhetors zu den einzelnen Kaisern, unter denen er wirkte, nachzeichnet: Der Kontakt zum Hof des Constantius II. war anfangs gut, verschlechterte sich jedoch 360/61 massiv (132 f.); immerhin zeige der Panegyricus auf Constantius (or. 59), „wie weit Libanios bereit war, sich den Vorgaben anzupassen, die damals für das Sprechen über den

Kaiser galten“ (130). Die Herrschaft Julians schildert der Redner selbst „als den Höhepunkt seines Lebens“ (133), wohingegen er Jovian verachtete (und dennoch um seine Gunst warb, 137) und zu Valens und seiner Umgebung keinen Zugang fand (138). Theodosius hingegen behandelte den Antiochener ehrenvoll (wenngleich er ihn nicht, wie früher vermutet, als *praefectus praetorio* in die Reichselite erhob, vgl. 140–142); möglicherweise kannte er auch einige seiner Reden, doch traf er nie mit ihm zusammen (139). Komplizierter erscheint die von Libanios propagierte Konzeption des Kaisertums: Das in or. 12 (vgl. auch or. 18) am Beispiel Julians vertretene „Idealbild eines priesterlichen Kaisertums“ (145) war unter dessen christlichen Nachfolgern nicht mehr vermittelbar; umso mehr versuchte Libanios nun, das Kaisertum auf Werte und Normen zu verpflichten, die sowohl für Christen als auch für Altgläubige Gültigkeit beanspruchen konnten, und setzte sich dementsprechend für eine religiöse Neutralisierung des Kaisertums ein, denn seiner Auffassung nach konnte „ein guter Kaiser niemals Christ sein“ (146). Mit diesem Konzept eines religiös neutralen Kaisers stellte sich Libanios gegen die christliche Deutung des Kaisertums, wie sie v. a. seit Eusebios von Kaisareia geläufig war (157), und definierte die zentralen Aufgaben des Herrschers aus seiner Perspektive davon abweichend (151 f.).

Martin Wallraff plädiert in seiner Untersuchung über „Rabiater Diener Gottes? Das spätantike Mönchtum und seine Rolle bei der Zurückdrängung paganer Kulte“ (159–177) zu Recht für einen differenzierenden Blick. Während in der christlichen Historiographie (mit Blick auf Syrien und Kleinasien) Mönche nicht aktiv in Auseinandersetzungen oder Tempelzerstörungen verwickelt erscheinen (die Initiative ging zumeist von den lokalen Bischöfen aus, 164–166), treten sie in der Hagiographie häufiger als Akteure in innerchristlichen Auseinandersetzungen auf, weniger hingegen im Kampf gegen Altgläubige (166–172). Erst die pagane Polemik entwickelt das auch heute vertraute Bild von den marodierenden Mönchshorden und ihrem zerstörerischen Treiben; doch auch in diesen Texten lassen sich Unterschiede zwischen einzelnen Autoren ausmachen: „[...] mit der Zuschreibung der Hauptrolle bei Tempelzerstörungen an Mönche steht [...] Libanios weitgehend allein“ (174). Die sich daraus ergebende Notwendigkeit, beim Thema ‚Tempelzerstörungen‘ stärker zu differenzieren und Pauschalurteile – auch gegenüber einzelnen Gruppen wie den Mönchen – zu vermeiden, wird auch durch den archäologischen Befund bestätigt, den Klaus Stefan Freyber-

ger in seinem wohl dokumentierten Beitrag „Zur Nachnutzung heidnischer Heiligtümer aus Nord- und Südsyrien in spätantiker Zeit“ (179–226) vorstellt: Nicht nur, dass der christliche Umgang mit Tempelbauten sich weitaus behutsamer darstellt, als Libanios es in seiner Rede *Pro Templis* zeichnet; auch die Formen der Nachnutzung weisen erhebliche regionale Unterschiede auf: „Würde in Nordsyrien ein neues architektonisches Rahmenwerk für die Kirchenbauten konzipiert, das die Verwendung älterer Bausubstanzen aus römischer Zeit nur als Baumaterial zuließ, so behielten die südsyrischen Kirchen weitgehend die antike Formensprache bei“ (201).

Johannes Hahn befasst sich mit „Gewaltanwendung *ad maiorem dei*? Religiöse Intoleranz in der Spätantike“ (227–251). Ausgehend von der These, dass die in den Gesetzen hervorscheinende kaiserliche Rhetorik (die wiederum auf der christlichen, aus der Apologetik entwickelten antipaganen Polemik beruhe) mit zu einem Klima religiöser Intoleranz beigetragen habe („Sprache der Intoleranz“ [230], „Klima der Intoleranz“ [231]), das sich besonders im Kampf gegen ‚Häresien‘ manifestiere, zeigt der Verf. „einen fundamentalen Umbruch des religiösen Klimas im Imperium“ in den 380er Jahren auf, „der weit über die von Libanios beklagte Bedrohung der heidnischen Tempel im Umland Antiocheias hinausgeht“ (249). Damit wird ein weiterer wichtiger Aspekt des Rahmenthemas angeschnitten: Die z. T. eruptiven Gewalteskalationen und ihre möglichen Hintergründe (z. B. anlässlich der Zerstörung des Serapeums in Alexandria 392, vgl. 241 ff.).

Der Sammelband stellt eine gelungene und höchst willkommene Einführung in ein wichtiges Feld der aktuellen Spätantike-Forschung dar und verbindet dies mit der Aufarbeitung eines dafür zentralen Textdokuments. Insbesondere die unterschiedlichen Bewertungen, Gewichtungen und Perspektiven, die in den Essays deutlich werden, weisen dabei die Richtungen zukünftiger Forschungen auf.

Tübingen

Mischa Meier

Lance Jenott: *The Gospel of Judas*. Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the „Betrayers Gospel“. Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 64). X, 256 S. ISBN 978-3-161-50978-0.

Lance Jenott präsentiert eine Arbeit, die auf seiner von Elaine Pagels betreuten und im Herbst 2010 an der Princeton University eingereichten Dissertation basiert. An dieser

führt schon deshalb für jeden, der sich gründlicher mit dem Judasevangelium beschäftigen möchte, kein Weg vorbei, weil der Autor umfangreiche neue Textfragmente in seine Arbeit integrierte, die in früheren Ausgaben nicht berücksichtigt wurden (Einzelheiten bei Gesine Schenke Robinson, An Update on the Gospel of Judas, ZNW 102/2011, 110–129). Allerdings liegt der Schwerpunkt des Buches nicht auf der eigentlichen Textausgabe, sondern auf der Diskussion inhaltlicher Fragen.

Da es sich hier um ein Erstlingswerk handelt, wäre der Rezensent gern geneigt gewesen, über kleinere Lapsus hinwegzusehen. Allerdings war das EvJud im letzten Jahrzehnt sehr häufig Gegenstand aufgeregter wissenschaftlicher Diskussionen. Aufgrund der sukzessiven Veröffentlichung immer neuer Fragmente in längeren Zeitabständen wird sich daran sicherlich auch in den nächsten zehn Jahren wenig ändern. Der Text wird weiterhin im Fokus des Interesses von Theologen und Religionswissenschaftlern bleiben. Darum scheint eine etwas gründlichere Auseinandersetzung auch mit Schwächen und Devisierten von J.s Buch geboten.

In der Einleitung (1–6) gibt der Autor einen kurzen Einblick in die Forschungsgeschichte, keinen Überblick, wie man es bei einer Dissertation erwartet, sondern er weist auf einige grundsätzliche Standpunkte hin, mit denen er sich in der Folge auseinandersetzt. Außerdem fasst er den Inhalt der folgenden Kapitel zusammen und erklärt seine Vorgehensweise: „Methodologically, I analyze the Gospel of Judas as a Christian Gospel without relying on Gnosticism as a heuristic device.“ (1). Dieser Ansatz erweist sich als nicht unproblematisch, trennt J. doch in den folgenden Kapiteln die christliche (oder christianisierte) Gnosis von religiösen Anschauungen, die später orthodox werden sollten, um das EvJud hauptsächlich vor dem Hintergrund der letzteren zu analysieren. Und auch dort, wo er zu durchaus richtigen Ergebnissen kommt, bleiben zahlreiche Fragen in Bezug auf die Verbindung des Textes zu Schriften aus einer ähnlichen Gedankenwelt offen.

Im ersten Kapitel mit der Überschrift: „Jesus' Sacrifice for the Salvation of Humanity“ (7–36) diskutiert J. das EvJud unter verschiedenen christologischen Gesichtspunkten. Dabei kommt er zu überraschenden Ergebnissen: „... Jesus had two natures, divine and human, and ... the suffering of his human nature alone effected salvation“, und: „... Judas assumes that those who receive baptism in the name of Jesus can also participate in this liberating victory.“ (36)