

Symbol, aber auch keine frei formulierte und in der Form noch fließende Vorform des Bekenntnisses ..., sondern ... zentrale kirchliche Normbegriffe jener Zeit, unter denen in der innerchristlichen Auseinandersetzung um die Wahrheit des Evangeliums in Fragen von konstitutiver Bedeutung für die Einheit der Kirche Aussagen zum christlichen Bekenntnis, zur christlichen Lebensführung und zur kirchlichen Ordnung formuliert werden“ (572). Dabei steht, wie dann auch Klemens, Origenes und Novatian nochmals zeigen (eine Verschiebung findet sich jedoch bezeichnenderweise bei Rufin), das normativ-unterscheidende Antilogische, nicht die positive Aussage, im Vordergrund.

Der zweite Hauptteil fragt nach der „Verwendung der Begriffe ‚Kanon‘ und ‚regula‘ in kirchlichen Konflikten und Entscheidungen der ersten drei Jahrhunderte“ mit den Stationen I. Klem, Osterfeststreit, Dionysios von Korinth, Ketzerfeststreit, Dionysios von Alexandrien, Gregor Thaumaturgos, Petrus von Alexandrien und den antimontanistischen Synoden des 2./3. Jh.s bis zur Synode von Neocaesarea im J. 315/319 (243–337). Vf. kommt zu einer Negativfeststellung: Keine Autoren oder Synoden haben für ihre Beschlüsse die Termini *regula* oder *κανών* benutzt; „für den lateinischen Sprachraum ist es vielmehr eine der römischen Rechtssprache entstammende spezifische Synodalterminologie ..., im Osten ist es der Begriff *Horos*“ (337).

Im dritten und letzten Hauptteil geht es um den „kirchlichen Kanon-Begriff nach der ‚Konstantinischen Wende‘“ mit dem weitspannenden Bogen vom Donatistenstreit über Nizäa, Antiochia (d. J. 324/325 und ca. 330), Gangra, Laodicea, Serdika, die afrikanischen Synoden zwischen d. J. 345 und 525, die „Kanonnes der Apostel“ und andere Kirchenordnungen, Konstantinopel (d. J. 381) bis hin zu einer Gegenprobe in den Schriften des Basilius (543–569). Vf. entlarvt Harnacks Deutung des Befundes im Ketzerfeststreit als „unzutreffende Prämisse ... , dass diese zentrale Größe ‚κανών ἐκκλησιαστικῶς‘ ihrer Substanz nach ein Produkt von Synodalbeschlüssen ist“ (576). Seine überzeugende Gegenthese lautet: „Als solche sind allein die kirchlichen Horoi anzusprechen“ (ebd.). Im Westen gilt bis Serdika, in Afrika bis ins 6. Jh., „daß als Bezeichnung für ihre (Synodal-)Beschlüsse die Termini *κανών* und *regula* keine Rolle spielen“ (ebd.). „Das Kanonisch-Maßgebliche konstituiert sich demnach nicht im Synodalbeschluss als solchem, sondern inso-

fern darin das ἔθος παλαιόν bestätigt wird“ (577). Auch im Osten sind die Beschlüsse von Synoden „als situativ bestimmte, auf konkrete Herausforderungen antwortende synodale Fixierungen des in der Kirche gültigen ‚Kanon‘ zu verstehen“ (ebd.). Die Bezeichnung von Synodalhoroi als Kanones begegnet erstmals in Antiochien (ca. 330), auch wenn sich eine solche Praxis – das Beispiel Basilius belegt dies – noch lange nicht einbürgert.

Gegenüber dem gediegenen Erkenntnisfortschritt sind die Einwände marginal. Inhaltlich fällt auf, dass Vf. dem häresiologischen Urteil folgt und im Ketzerfeststreit die Position der Unterlegenen wiederholt und kritiklos als Anabaptismus bezeichnet (279, Anm. heißt es eben auf der Synode von 256 „... Ideo venientes ad ecclesiam haereticos integro et catholico baptisate baptizari debere manifestum est“, und nicht „anabaptizari“, was im Haupttext als „Forderung der Wiedertaufe“ missinterpretiert wird; gleichsam wird anachronistischerweise auf S. 291; 300; 350 die erst von Augustinus stammende Differenzierung zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe in den Ketzerfeststreit hineingetragen). Gern hätte man etwas über gnostische Texte und deren evtl. (Nicht?)Benutzung des Begriffes „Kanon“ gelesen. Ob mit den Beschlüssen von 360 das Bekenntnis von Nizäa lediglich faktisch, nicht aber explizit abgeschafft wurde (so 529), müsste anhand der Formulierung aus Chalcedon (Μὴ ἄθετεῖσθαι τὴν πίστιν μηδὲ τὸν κανόνα ...) nochmals überprüft werden (cf. 540). Formal stört die inkonsistente, varierende und unklare Benutzung der Zeichensetzung beim Zitieren (Auslassungspunkte, Endzeichen usw.), Schreibfehler (v.a. bei griechischen Akzenten) sind nicht selten; eine wörtliche Dublette hätte vermieden werden können („Wäre es nicht angemessener ... ausgetauscht worden“ 528/541).

Birmingham

Markus Vinzent

Ernesti, Jörg: *Principes christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen* (= Paderborner theologische Studien 25), Paderborn – München – Wien – Zürich (Schöningh) 1998, 507 S., kt., ISBN 3-506-76275-3.

Die umfangreiche Studie untersucht angesichts der Etablierung der christlichen Kirche in römischem Staat und römischer Gesellschaft gegen Ende des

4. Jh. unter Kaiser Theodosius I. (379–395), wie sich der Kaiser unter Berücksichtigung seiner eigenen Einstellung zum Christentum gegenüber den Bevölkerungsgruppen verhielt und wie diese – Christen und Heiden – auf die Veränderungen antworteten. Die Lösung liefert im Grunde bereits der Titel: Theodosius war nicht so sehr *princeps christianus*, daß er nur für die Interessen der christlichen Klientel ansprechbar war, sondern zugleich auch Kaiser derjenigen Römer, die den althergebrachten Kult vorzogen. Zur Entfaltung des Themas analysiert Ernesti in drei gleich langen Teilen das Theodosiusbild der zeitgenössischen Zeugnisse: das Selbstverständnis des Kaisers, die Stellungnahmen der Christen und die der Heiden – umfangreiche Grundlagen für ein abgesichertes Ergebnis.

Im ersten Teil über das Selbstverständnis des christlichen Kaisers Theodosius dient E. für die Religionspolitik, d.h. die Maßnahmen gegenüber Häretikern und Heiden, die theodosianische Gesetzgebung als wichtigste Quelle. Das programmatische Edikt *Cunctos populos* (CTh XVI 1,2) ist für E. weniger die Einführung des Christentums als Staatsreligion denn ein auf Kircheneinheit und Kirchenfrieden gerichtetes Edikt, ohne alle Bürger zum katholischen Christentum zu verpflichten, auch wenn Theodosius damit die eigene religiöse Überzeugung im Reich durchsetzen wollte. In der Häretiker- und der Heidengesetzgebung sieht E. Theodosius in Kontinuität zu seinen Vorgängern, bemerkt aber zugleich eine graduelle Verschärfung in der Vorgehensweise. Theodosius förderte viele Heiden in ihrer Laufbahn (Personalreserve, Beschäftigung der Nichtchristen). Die antiheidnische Gesetzgebung nahm erst mit der Usurpation des Eugenius an Schärfe zu. Aus den Quellen ergibt sich so „ein schillerndes und uneindeutiges Bild“ (87) hinsichtlich der kaiserlichen Maßnahmen gegen Häretiker und Heiden, die von der persönlichen Einstellung des Theodosius geprägt sind. Trotz des Vorranges der Politik suchte Theodosius politische Bedürfnisse mit der Religion in Einklang zu bringen. So spielte er auf dem Konzil von Konstantinopel seine autoritäre Amtsauffassung aus und nahm „aus dem Bewußtsein einer besonderen Gottesnähe“ (58) genuin bischöfliche Aufgaben wahr, etwa im Umgang mit dem Erbe des Nicaenum.

Das nicht so ganz eindeutige Bild des kaiserlichen Selbstverständnisses klärt auch nicht der Befund der Inschriften, Münzen und Bilder, für die sich E. auf For-

schungsergebnisse anderer stützt. Auf allen drei Gebieten erweist sich die Dominanz überkommener imperialer Ideologie gegenüber christlichen Einflüssen; freilich wäre E. hier zu fragen, ob in dieser Zeit nicht längst der Prozeß der Adaption der entsprechenden Terminologie und Bildersprache durch das Christentum in Gang gekommen ist, wie er es gelegentlich an Einzelbeispielen namhaft macht, aber nicht zum Gesamtbild verdichtet. Gegen die vorherrschenden traditionellen Schemata in Numismatik und Ikonographie sucht E. nach Akzentuierungen, die etwas vom neuen Selbstverständnis des Theodosius verraten: etwa dem Streben nach größerer Selbständigkeit, nach Freiraum und Vorherrschaft gegenüber den Westkaisern. Zeitentsprechend ist die Unpersönlichkeit der Münzporträts, die den Kaiser unnahbar erscheinen läßt und ihn ins Übermenschliche erhöht, was auch feierliche Repräsentationsbilder im „paganen Tenor“ (142) wie das Missorium von Madrid und die Basis des Obelisken im Hippodrom von Konstantinopel bestätigen. E. sieht im überkommenen Selbstverständnis des Kaisers nach dem Gesamtbefund „seine im ganzen konziliante Haltung gegenüber den Heiden bis zum Jahr 391“ (142) repräsentiert.

Der zweite Teil ist dem Bild des Kaisers Theodosius bei christlichen Schriftstellern seiner Zeit gewidmet. E. erarbeitet den bedeutenden Anteil des Ambrosius an der Herausbildung der christlichen Herrscherideologie der Spätantike und der Christianisierung des Reiches. Dem Bischof dienten die Affäre um die Synagoge von Kallinikon und das Massaker von Thessalonike mit der anschließenden Kirchenbuße des Theodosius als Mittel, spezifisch christliche Aspekte im Auftreten des Kaisers als Bestandteile der Herrschaftsauffassung zu verankern. Mit Hilfe der einschlägigen Quellen stellt E. das Verhältnis von christlichem Kaiser und Priester in der Auffassung des Ambrosius dar, von kaiserlichem und göttlichem Willen, das christliche Verständnis überlieferter „römischer“ Herrschertugenden, die Abkehr vom alten Exempla-Kanon und die Herausstellung des Königs David als Vorbild, insbesondere die Schlüsselrolle der *humilitas* für den Kaiser im Zusammenhang mit der Kirchenbuße und die Eingliederung dieser Tugend in das christliche Herrscherideal. E. betont, nach christlichem Verständnis und in der Auffassung des Ambrosius sei der Kaiser ein fehlerbarer Mensch, der nicht an menschliche, wohl an göttliche Gesetze gebunden sei; wenn

er gegen diese verstoße, „dann betrifft das nicht nur seine Person, sondern es fallen auch Schatten auf sein Amt“ (181), und hierin zeige sich „deutlich die Unterschiedenheit des christlichen Kaiserbildes vom heidnischen Gottkaisertum“ (182). Gelegentlich (z.B. 142, 214) scheint E. hiermit eine christliche Selbstbescheidung gegenüber der traditionellen Herrscherideologie zu betonen, ohne auf den Transformationsprozeß der Christianisierung paganer Elemente zu sehen. Die Eingliederung der ganz unrömischen *humilitas* in das christliche Herrscherbild durch Ambrosius stärkte jedoch die *maiestas* des Kaisers mehr, als es die Fortentwicklung althergebrachter Kaisertugenden vermocht hätte (vgl. H. Bellen, *Christianissimus imperator*. Zur Christianisierung der römischen Kaiserideologie von Constantin bis Theodosius, in: Ders., *Politik – Recht – Gesellschaft. Studien zur Alten Geschichte*, Stuttgart 1997, 151–166, hier 164–166). In der Interpretation der Leichenrede des Ambrosius auf Theodosius weist E. sehr wohl auf verchristlichte heidnische Herrschaftsideologie hin, so in Anlehnung an W. Enßlin auf die Entwicklung vom Gottkaisertum zum Gottesgnadentum, die Christianisierung der Kaiserapotheose, vor allem aber die christliche Legitimierung der *adoratio* des Kaisers durch den in das kaiserliche Diadem eingearbeiteten Kreuzesnagel als „Symbol der Weltherrschaft Christi, die dieser durch die christlichen Kaiser ausübt“ (223).

Mit dem Eingehen auf die anderen christlichen Schriftsteller erweitert E. das zeitgenössische Theodosiusbild noch um einige Facetten. Der Dichter Prudentius kleidet traditionelle Elemente des römischen Selbstverständnisses christlich ein und sieht in dieser Fundierung von Kaiser- und Reichsideologie (Theodosius als „neuer Konstantin“) die römische Weltherrschaft garantiert. Rufin stilisiert den Kaiser zum endgültigen Sieger über das Heidentum und projiziert so Entwicklungen des 5. in das 4. Jh. Der von heidnischer Bildung geprägte Ausonius ergänzt das Herrscherbild des Theodosius um den traditionellen Aspekt des Kaisers als *litteratus*. Das Theodosiusbild des Johannes Chrysostomos entwickelt E. aus dessen „Säulenhomilien“ im Anschluß an den antiochenischen Aufruhr des Jahres 387. Johannes deutet die Ereignisse in Antiochia und die Reaktion des Kaisers – sicher nicht zuletzt aufgrund der Frontstellung von Heiden (Libanios) und Christen in dieser Stadt – religiös; er sieht Theodosius als „Instrument in der Hand Gottes“

(266). Einerseits relativiert er so die kaiserliche Herrschaft, andererseits unterwirft er sich ihr als Christ, so daß Vergehen gegen den Kaiser in seinen Augen Gotteslästerung sind. Wie Ambrosius setzt Johannes die Unterordnung des Kaisers unter den Priester in geistlichen Dingen voraus, sein christliches Handeln („der Imperator solle Gott nachahmen“, 287) diene dem Staat. Eine religiöse Überhöhung des Kaisers über die Menschen sei bei Johannes nicht festzustellen; er sei „kein Vordenker des späteren byzantinischen Staatskirchentums“ (297), und dennoch führt auch von seinem Denken – dem Appell an die Milde des Kaisers aus christlichen Motiven, um einen Gnaderweis zu erreichen, den Theodosius huldreich gewährt – ein Weg zur Machtbetonung und Überhöhung des Kaisertums, doch das thematisiert E. nicht.

Im dritten Teil geht es um das Urteil über Theodosius in den Werken heidnischer Autoren; auch hier analysiert E. das Theodosiusbild von fünf Personen, deren Eigenarten und Argumente durch den Vergleich mit Facetten des ambrosianischen Kaiserbildes gut hervortreten. Pacatus ist ein Vertreter traditioneller Panegyrik, hinter deren Aufbau, Themen und Worten – Propaganda ebenso wie „Fürstenspiegel“ – das alte römische Herrscherideal hervortritt, ohne daß das christliche Bekenntnis des Kaisers eine nennenswerte Rolle spielt. Religiösen Fragen nehmen monotheistische Formulierungen die Eindeutigkeit, heidnische Mythologie, Aussagen zu Kaiserkult und religiöser Verehrung des Kaisers bewegen sich großenteils in den Formen der panegyrischen Konvention, sind aber auch „teilweise neu formuliert“ (344); das Verdikt über die Verfolgung der Priszillianisten ist aus religiösem Toleranzdenken unter gebildeten Heiden dieser Zeit zu erklären, die auf den Kaiser übertragen möchten, wovon sie selber zu profitieren hoffen. Nach dem ersten Zusammenstoß des Kaisers mit Ambrosius wegen der Synagoge von Kallinikon wirbt Pacatus 389 mit dem Panegyricus für Theodosius um die römische Senatsaristokratie.

Etwas anders nimmt sich der Blick auf den Kaiser bei Claudian aus, dessen Verspanegyrici mit einer Ausnahme nach dem Tode des Theodosius entstanden sind und im Dienste des Reichsverwesers Stilicho dem Vermächtnis des Verstorbenen und dem Gedanken an die Reichseinheit dienen. Bei diesem Vertreter des „Kulturheidentums“ (356) spielt das Christentum in der Versepik keine Rolle, doch macht E. in

guten Einzelinterpretationen glaubhaft, daß sich Claudian intensiv mit der Leichenrede des Ambrosius auseinandergesetzt hat. Als Sprachrohr Stilichos stellt Claudian in den Panegyrici auf die Konsulate des Kinderkaisers Honorius dessen Vater in den Mittelpunkt und argumentiert, um Sohn und Reich auf die Wahrung des theodosianischen Erbes zu verpflichten, mit profanen, zuweilen betont heidnischen gattungstypischen Kategorien, z.B. dem Jupiter-Gebet des Theodosius, dem „Schutzgeist“ Honorius als Schlachtenhelfer seines Vaters, der Apotheose des Kaisers, seinem Tugendkanon.

Im Libanios-Kapitel steht als „wichtigste zeitgenössische Stellungnahme eines Heiden zur Religionspolitik des Kaisers Theodosius“ (403) die Rede *Pro templis* (or. 30) im Mittelpunkt. Der Text plädiert unbefangen für religiöse Toleranz, indem er mit rechtlichen Argumenten und Gründen der Staatsraison zur Erhaltung von Tempeln und Duldung heidnischer Praktiken aufruft und den Kaiser als neutrale Oberinstanz mit betont bescheidenen Forderungen gegen Übergriffe seines Personals zu vereinnahmen sucht. Vom Bewußtsein gegenseitiger Wertschätzung getragen sind auch die anderen Reden an den Kaiser, nicht zuletzt die in Konkurrenz zu Johannes Chrysostomos entstandenen Reden im Zusammenhang mit dem antiochenischen Aufstand 387 (or. 19f.). E. stellt als Besonderheit heraus, „daß gerade der Kaiser, der das Heidentum ... verbieten sollte, ... von einem der profiliertesten Heiden seiner Zeit so gelobt wird“ (442). Daraus zieht er den Schluß, daß Theodosius „von der Bevölkerung des Reiches doch nicht in dem Maße als *princeps christianus* angesehen wurde, wie das die Äußerungen der Kirchenväter suggerieren, und daß er seinerseits eine allzu deutliche Vereinnahmung durch die christliche Partei zu vermeiden wußte“ (442f.). Gewissermaßen bestätigt wird diese Einschätzung nicht nur durch die Ergebnisse des ersten Teils, auch durch die Panegyrik des Themistios, der als Heide zwischen Christentum und eigener Weltanschauung zu vermitteln sucht, im Kaiser als Philosophen und Friedensfürsten dessen *φιλανθρωπία* z.B. in der Gotenpolitik feiert und von Theodosius zum Prinzenzieher und Stadtpräfekten gemacht wird; so weist er Wege, wie das gebildete Heidentum in der Gegenwart zurecht kommen kann. Als abweichend stellt E. zum Schluß das Theodosiusbild des Geschichtsschreibers Eunap vor, dessen „Historien“ mit Theodosius enden und „eine

scharf antichristliche Position“ (469) erkennen lassen, die in diesem Kaiser den Zerstörer des Römischen Reiches sieht.

E. liefert viele gute Einzelinterpretationen. Er beobachtet genau, seziiert die Quellen unter seiner Fragestellung gründlich, ist manchmal allerdings vor Überinterpretationen nicht gefeit. Symptomatisch hierfür sind die gelegentlich in Überschriften formulierten „falschen Alternativen“. So geht es nicht um „Kontinuität oder Verschärfung“ (Teil I, Kap. 1.1.4.6 und 1.2.3.5) in der Kirchenpolitik des Theodosius, sondern um die Vereinbarung beider Prinzipien, wie E. es auch ausführt; es kommt bei der Kirchenbuße nicht darauf an, ob Ambrosius den Kaiser als normalen Christen oder nach religiösem Sonderrecht behandelt (vgl. 183), sondern beide Aspekte spielen eine Rolle. Zu Recht ist der Titel des Buches umfassend und nicht alternativ angelegt. Was dem Buch nicht in den Einzelheiten, wohl aber in der Gesamtperspektive ein wenig fehlt, ist die Thematisierung der spannungsgeladenen Dialektik in der Entwicklung des Verhältnisses von Heidentum und Christentum im Römischen Reich des Theodosius: Diese Frage beeinflusst alle Äußerungsformen der um die Gunst des Kaisers buhlenden heidnischen und ihn selbstbewußt und zukunftsgezielt vereinnahmenden christlichen, in scharfer Konkurrenz zueinander stehenden Zeitgenossen. Die Bekundungen der Heiden werden unmittelbar vor dem Hintergrund des Christentums gesehen und zu wenig aus ihren eigenen Traditionen heraus verstanden, bei christlichen Äußerungen dagegen fehlt gelegentlich der Bezug zum römischen Erbe. Daher wirkt der bei Christen wie Heiden aus reiner Konkurrenz in hohem Ansehen stehende Theodosius auf E. so „schillernd“ und seine Zeit so „verwirrend“ (vgl. 468, ähnlich 87). Vielleicht wäre er bei Berücksichtigung von Prämissen der kaiserlichen Politik wie der Notwendigkeit, das Zusammengehörigkeitsgefühl im Reich zu stärken, zu einem eindeutigeren, einheitlicheren Urteil gekommen.

E. wundert sich, daß das Urteil der Heiden unter den Zeitgenossen des Theodosius so positiv ausfällt (s.o. zu Libanios). Dem von ihm des öfteren herangezogenen J. Straub hätte er entnehmen können, es sei „ein literarisches Gesetz, daß die Gegenwart nur in panegyrischer Form geschildert werden dürfe“ (Vom Herrscherideal in der Spätantike, Stuttgart 1939, 153). Aus diesem Grunde kann er bei Autoren, die über den lebenden Theodosius schreiben, gar nichts offen Negati-

ves finden. Wenn er hofft, aufgrund unterschiedlicher Glaubenszugehörigkeit unter den Zeitgenossen auf unterschiedliche Theodosius-Beurteilungen zu treffen, mißachtet er eine Grundbedingung literarischen Schaffens in der Antike. Der beste Beweis für die Gültigkeit des „literarischen Gesetzes“ ist das Geschichtswerk Eunaps, der über Vergangenes schreibt und Theodosius ohne Rücksicht auf den *stilus maior* beurteilen kann. Allein aufgrund des Typus seiner Reden an Theodosius ist klar, „daß Libanios bei allem Respekt die devote und schmeichlerische Haltung des Panegyrikers fehlt“ (405); er muß sich zwar nach dem „literarischen Gesetz“ richten, hält aber eben keinen Panegyricus auf Theodosius. Bei der Interpretation von Versatzstücken der Panegyrik zeigt E. nicht immer ein sicheres Urteil: Aus der *refutatio imperii* darf man keineswegs schließen, Theodosius habe „seine Stellung alles andere als angestrebt“ (345). Bei den militärischen Leistungen eines Kaisers zählen im Sinne des römischen Weltherrschaftsanspruchs verbal die Unterwerfungserfolge, weniger Bündnisverträge (vgl. 367, 379). Mag dies auch „unrealistisch“ (388, vgl. auch 368) sein – danach fragt die Panegyrik nicht. Der von ihr verwendete Kanon an *exempla virtutis* enthält in der Tat überwiegend Beispiele aus der römischen Republik. Dieser „anachronistische Zug“ (389) wohnt dem Römertum als solchem inne und kann nicht primär mit der „Abwehr der neuen christlich gefärbten Wertewelt“ (ebd.) begründet werden. Daß Theodosius selbst die besten der römischen Kaiser vor ihm übertrifft, ist kein Charakteristikum des Herrscherbildes des Themistios (vgl. 467 f.), sondern gängige panegyrische Topik. Auch ist die Bezeichnung des Theodosius als *θειότατος βασιλεύς* (Lib. ep. 901, 1; vgl. 442) nicht ungewöhnlich, sondern durchaus übliche Kaisertitulatur. Dies sind indes Marginalien, die den Blick auf das Gesamtwerk E.s mit seiner umfassenden Fragestellung, seinem groß angelegten Untersuchungsgang, seinen respektablen Ergebnissen in Einzelfragen wie in der Gesamtdeutung nicht verstellen dürfen, selbst wenn eine andere Akzentuierung der Fragestellung zu einer vielleicht ganzheitlicheren Sicht auf den Kaiser und seine Zeit hätte führen können.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Westerhoff, Matthias: *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“* (= *Orientalia Biblica et Christiana* 11), Wiesbaden (Harrassowitz) 1999, XVI, 396 S., Ln., ISBN 3-447-04090-4.

Das koptische „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“, meist als „*Liber Bartholomaei*“ (LB) bezeichnet, ist ein wenig bekannter und in doppelter Weise schwer zugänglicher Text. Einerseits ist es nur in den verstreuten Fragmenten dreier Manuskripte überliefert, die bis jetzt nur an verschiedenen Stellen ediert waren und noch dazu drei unterschiedliche Rezensionen einer möglichen Urfassung des Werkes bieten. Andererseits bewegt sich der LB in den faszinierenden, aber auch fremden Vorstellungswelten des ägyptisch-monophysitischen Christentums. Es handelt sich um eine Nach- und Fortzählung der Passions- und Ostergeschichte aus Motiven der Bibel und apokrypher Legenden, erweitert u.a. durch Reden des Todes an den Leichnam Christi, die Sprengung der Unterwelt durch Christus, das Totengericht über Judas, die Vision des Bartholomäus von Christi himmlischer Erhöhung und der Wiederherstellung der Ureltern Adam und Eva (von dieser Vision kommt der Name „Buch des Bartholomäus“) und die Jenseitsreise Siophanes', des Sohnes des ungläubigen Thomas.

Matthias Westerhoff will in seiner Halenser Dissertation den Zugang zu diesem Werk erleichtern, zum einen durch die erste kritische Gesamtedition der vorhandenen Textstücke mit deutscher Übersetzung, zum anderen durch Untersuchungen zur Lehre des LB über Jenseits, Auferstehung und Eschatologie. Der LB ist nach Westerhoff eine Art Monographie zum Thema Auferstehung aus koptischer Sicht, bestimmt eher für den privaten als für den kirchlichen oder gar liturgischen Gebrauch, ohne eigentlichen Sitz im Leben, nicht ohne weiteres einer bekannten kirchlichen Gruppe in Ägypten wie den Meletianern zuzuordnen, in Gebrauch aber eher bei einer Gruppe am Rande der Großkirche. Dem Offenbarungsempfänger und Visionär Bartholomäus ordne der LB als Gegenfigur den Bischof und Amtsträger Petrus zu, beide entsprächen als Repräsentanten des ägyptischen Christentums dem Paar Antonius und Athanasius. Der Anspruch des LB, auch visionäre Offenbarung zu vermitteln, sei ein literarischer Topos, die Bartholomäusvision nur eine der im LB zusammengetragenen Möglichkeiten der Darstellung und Aus-