

chengeschichte (XVII–XXVII) und eine Darstellung des Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte durch den Herausgeber (1–3) sowie eine Anschriftenliste der Deutschen Diözesan-Kirchen-

geschichtsvereine (259–260) sowie ein Personenregister (261–262).

Heidelberg

Volker Herrmann

Alte Kirche

Speyer, Wolfgang: *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*. Kleine Schriften II (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 116). Tübingen (Mohr Siebeck), 1999, X, 303 S., geb., ISBN 3-16-147051-6.

In diesem Buch bietet Wolfgang Speyer nach den Aufsatzsammlungen „Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Tübingen 1989“ und „Religionsgeschichtliche Studien, Hildesheim 1995“ eine dritte Sammlung seiner Aufsätze, die – der erste ist ein Neusatz – seit 1989 erschienen sind (vgl. 287 / 8); sie werden durch Nachträge (281–286) ergänzt. Als Ziel stand dem Verfasser (Vorwort) vor Augen, die Detailforschung der historischen Disziplinen „in einer anderen, höheren Dimension“ – d.h. in den religionsphilosophischen und anthropologischen Fragen, der Theologie und Philosophie – eingebettet zu sehen.

Die Einleitung (1–13) *Die Grundlagen des geistigen Europa ...* ist zunächst durch die Frage nach dem Verhältnis von „Antike und Christentum“ strukturiert (4). Den Göttern der Heiden als Beherrschern bestimmter Bereiche der Welt wird (4–8) der jüdisch-christliche, der eine transzendente Schöpfer-Gott gegenübergestellt. Doch dann (9 / 10) fragt S. nach dem Gemeinsamen, nach einem allgemein menschlichen religiösen Bewußtsein. Entsprechend charakterisiert er seine jüngsten Aufsätze als religionsphilosophische, spricht von notwendiger „Besinnung auf das Beharrende in allem Wechsel ...“, das als das Mythische, Symbolische, Archetypische und Idealtypische aufgeleuchtet und Zeichencharakter für die Gegenwart Gottes besitzt.“ – Hier liegt für mich ein Problem: Für welchen Gottes Gegenwart bietet das Mythische etc. Zeichen?

Dieses Problem wird schon am ersten Beitrag (15–49) *Töten als Ritus des Lebens* deutlich: S. fragt nach der „ursprünglichen Bedeutung des Opfers“ in der magisch-religiösen Kultur der Jäger und Sammler, lehnt dabei den psychologisch-soziologischen Ansatz von R. Girard, wie den evolutionistisch-ethologischen von

W. Burkert ab, hat vielmehr eine „Ontologie des religiösen Opfers“ (26) im Blick und geht von der allgemeinen Überlegung aus, daß der Mensch zum Wirklichkeitsganzen gehöre und fähig sei, „das Weltganze zu verstehen und es symbolisch-bildlich in der Religion, d.h. in Mythos und Kultur zu spiegeln“ (27 unten). Das Opfer, das ganz besonders auf „den Urgrund der Wirklichkeit aufmerksam“ macht (28 oben), verdichtet das Grundphänomen der Natur selbst: „in ihr scheinen Leben und Tod so miteinander verknüpft zu sein, daß nur das eine anwesend sein kann, wenn auch das andere mitanwesend ist“ (29 unten). S. spricht von der Uneindeutigkeit von Leben und Tod, wo das „Gesetz des Paradoxes und zugleich auch der Komplementarität“ gilt (35). Den Sinn des Opfers erkennt S. „in den Urmythen“ (30 unten), in denen ein Chaosungeheuer vom Himmelsherrn, dem Vertreter des Kosmos, getötet wird. In den rituellen Tötungsformen des magisch-religiösen Zeitalters scheint der tödende Mensch die Tötung des Chaosungeheuers zu wiederholen (31 oben). Durch dieses Töten wird das „in sich kreisende Wirklichkeitsganze ... in seinem immerwährenden Schwung erhalten“ (35 unten). – Diesen religionsgeschichtlich-anthropologischen Ansatz des ersten Beitrags, der doch nur Postulat sein kann – traut S. doch dem Jäger und Sammler ein umfassendes Abstraktionsvermögen zu –, bringt S. auch in anderen Beiträgen (so z. B. in Nr. 12) als erwiesenen Sachverhalt. – Der späteren Ackerbaukultur schreibt S. dann das „Erwachen zur Individualität“ (38) zu, das zu einem Überdenken des Opfers und zu seiner Rechtfertigung in der Spannung zwischen sittlich Gut und Böse führte (39 unten). Dem schließt er aber überraschenderweise als Zeugnisse für das Wandlungsritual Tod-Leben, das doch eigentlich zu S.s erster Periode gehörte, Hinweise auf das Entstehen von Pflanzen aus dem Blut eines Getöteten (z. B. Narkissos) an (41–45). Merkwürdigerweise folgt (46–48) noch ein „Ausblick auf das ‚eine‘ Opfer Jesu Christi“: Hier findet S., daß „die innere Struktur des Kreuzesopfers dem zuvor skizzierten

Sinn des Opfers“ (der Kosmoswerdung; 47 unten) „parallel läuft“. M.E. existiert diese behauptete Parallele aus der magisch-religiösen Periode zu dem im NT überlieferten christlichen Verständnis von Jesu Kreuzestod nicht.

Der zweite Beitrag (51–68) ist *Fluchmächte und Dämonen* überschrieben. Nach S. ist die religiöse Erfahrung von Segen und Fluch in den Volksreligionen ambivalent, indem in der Gottheit und auch im Menschen selbst ungeschieden dämonisch-Fluchhaltiges und Göttlich-Segenhaltiges wohnen (55–60, bes. 57 unten). – Den Leser stört, daß S. im Zusammenhang mit dem magisch-religiösen Zeitalter und den Volksreligionen den Begriff „Dämonen“ rein negativ verwendet, wie das erst bei den Christen geschieht. Zuvor waren die ‚daimones‘ positive und negative Vermittler zwischen Göttern und Menschen (vgl. S. I. Johnston, *Der Neue Pauly* s.v. Dämonen V, B). Deshalb ist auch S.s Argumentation in den folgenden Abschnitten schief, die dem „Überwiegen des Fluchaspektes im Weltbild der Griechen“ und der „Spaltung der Segensvon der Fluchmacht und damit des Gottes vom Dämon innerhalb der griechischen Religionsgeschichte“ gewidmet sind (60–67). Dabei muß S. „die magisch-religiöse Vorstellung“ ‚Fluch‘ (61 Mitte) sehr dehnen, wenn er aus Homer, Herodot und Tragikern die Verblendung (Ate) anführt, wo doch beim rivalisierenden Nebeneinander von „göttlicher und menschlicher Motivation“ (62 mit Anm. 43; vgl. Albin Lesky, nicht Bruno Snell) die moralische Verantwortung des Menschen erhalten bleibt. – In diesem Beitrag spannt S. Heterogenes in dem Bestreben zusammen, in einer anthropologischen Aussage gleiche Mentalitäten trotz aller historischen Unterschiede zu erkennen.

Das Gleiche findet sich auch im dritten Beitrag *Dekadenzempfinden und Sehnsucht nach den für machtvoll gehaltenen Anfängen: Zu einem romantischen Charakterzug in der Antike* (69–87). Es werden hier einander zwar ähnelnde, aber doch unterschiedliche Phänomene zusammengespannt: Romantik ist ein weiter und schwer zu definierender Begriff. Neuzeitliche Romantiker bejahen m.E. auch die von ihnen traurig-innig-schmerzhaft-schön empfundene Welt. Hesiod, den S. anführt, dagegen wäre gern auf keinen Fall einer vom fünften, schlechtesten Menschen-Geschlecht; er bejaht nicht, sondern weist zurück. Die Hochschätzung der Römer für ihre Altertümer und ihr Achthaben auf die *mores maiorum* (81) ist nichts Romantisches, sondern entspringt einem Orientierungsbedürfnis an diesen *exempla*. Die Propa-

gierung der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters in der römischen Kaiserzeit ist gezielte Propaganda, die Untertanen sollten dabei keine romantischen Stimmungen entwickeln, sondern auf Besserung ihrer konkreten Situation hoffen.

Im vierten Beitrag *Der Dichter in der Einsamkeit* (89–101) geht S. von modernen Aussagen über die Bedeutung der Einsamkeit für den Künstler aus und vergleicht sie mit verwandten Stimmen aus dem Altertum, wo er die ursprüngliche Situation der Einsamkeit findet, in der ein Mensch sich vom Profanen lossagt und dem Heiligen, Göttlichen in der Natur begegnet. – Das Betonen der ursprünglichen religiösen Erfahrung ist eine wichtige Erinnerung angesichts der üblichen nur literarisch-motivgeschichtlichen Fragestellung.

Der fünfte Beitrag *Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche* (103–123) hat deutlich apologetischen Charakter. Mit Recht arbeitet S. heraus (104), daß Toleranz – sogar in der Demokratie – auf eine gewisse Intoleranz angewiesen ist, um die Aufhebung der Identität der jeweiligen politischen Institution zu vermeiden (105 / 6). – Sicherlich ist richtig, daß der Absolutheitsanspruch der Alten Kirche sich nicht in Toleranz auflösen konnte (122). Das Enttäuschende an dieser Intoleranz ist m.E. aber ihr Widerspruch zum christlichen Liebesgebot; das ist das eigentliche, die Christen betreffende Problem, das von S. noch deutlicher hätte hervorgehoben werden können.

In viel behandelten Problembereichen, vor allem dem des Mönchtums, bewegt sich die historische These des sechsten Beitrages *Das christliche Ideal der geschlechtlichen Askese in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum* (125–150). S. bietet eine kundige, sehr gelehrte – die Anmerkungen bersten vor Sekundärliteratur (z. B. 129) – und zuverlässige Kurzdarstellung des Mönchtums. Die geschlechtliche Enthaltsamkeit wurde auch in den höheren Schichten, so dem Kaiserhaus geübt, Beispiel ist Petros der Iberer (138–141). Wegen des großen Anteils der Mönche an der Bevölkerungszahl, der auch wahrscheinlich gemacht wird (144–146) – freilich aber nicht bewiesen werden kann –, und des dadurch bedingten Sinkens der Geburtenzahl wurde die Verteidigung des Reiches gegen die Bedrohungen seit dem 4. Jh. entscheidend geschwächt.

Der siebente Beitrag *Der christliche Heilige als religiöses Leitbild in der Kirchengeschichte* (151–180) ist eine sehr instruktive Zusammenfassung von Kapiteln eines geplanten Buches über den „religiösen Aus-

nahmemenschen in Antike und Christentum“ (151). Der kirchliche Heilige wird als „Nachfolger der alttestamentlichen und früh-jüdischen heiligen Menschen und zum anderen“ als „Nachfolger der numinosen oder göttlichen Menschen des antiken Heidentums“ (151) dargestellt. Die Unterschiede zwischen diesen Ausnahmemenschen werden eindringlich herausgearbeitet; dabei wird allerdings der christliche (und auch der jüdische) Heilige nicht religions-phänomenologisch vom heidnischen göttlichen Menschen abgesetzt, sondern theologisch, gestützt auf die jüdisch-christliche Lehre der von Gott verliehenen Heiligkeit. Es erscheinen mit den Aposteln beginnend die „Typen des kirchlichen Heiligen in geschichtlicher Abfolge“ mit ihren Aufgabebereichen (162–179). Im Schlußwort (179 / 180) wechselt S. allerdings seine Bewertungsebene: Im Hinblick auf unsere Gegenwart „stehen sich bisweilen – phänomenologisch betrachtet (S. spricht jetzt als Religionswissenschaftler) – die Theurgen, die Zauberer und die christlichen Heiligen sehr nahe, näher jedenfalls als es die theologisch-dogmatische Betrachtung zugeben konnte“, die aber hat auch S. zuvor vertreten.

Zwei Beiträge, der achte und neunte, haben den *Bibeldichter Dracontius* zum Thema, einmal *als Exeget des Sechstageswerkes Gottes* (181–206); dann werden die *Vorzeichen im Bibelgedicht* untersucht (207–219). Dracontius habe es „nicht immer verstanden ..., Antikes und Jüdisch / Christliches überzeugend in Beziehung zu setzen“ (186). Was S. in seiner Interpretation der Verse 1, 1–555 von ‚De laudibus dei‘ als Zeichen für epigonenhaftes Verhaftetsein des Dichters in der paganen Dichtungstradition hervorhebt, ist jedoch nicht eindeutig. Die aus der paganen Dichtersprache stammende Benennung Gottes als ‚Tonans‘ ist nicht als „sehr außerchristlich“ (186, Anm. 19) zu bewerten; in der Bibel wird öfters (u. a. Hiob 26,14; 37,2; Ps. 77,19; 104,7; Jes. 29,6; Offb. 4,5) von Gottes Donner gesprochen. Die Darstellung der Schöpfungstage, die S. vom Rest des ersten Buches abgetrennt untersucht, ist bei Dracontius nicht Selbstzweck, sondern Hinführung zu seinen ausführlichen Aussagen über den sündigen Menschen vor dem zornigen, aber auch milden Gott, wie das die Thema-Angabe in den Versen 1, 1–2 ankündigt. Wie S. schreibt, wollte Dracontius missionierend wirken, dem dient seine Argumentation, er wollte gar nicht ästhetisch mit der Erhabenheit der biblischen Vorlage (205) rivalisieren, was S. ihm unterstellt. – Im anderen Beitrag ordnet S. religions-

wissenschaftlich die heidnischen Vorzeichen dem Fluchaspekt der heiligen Macht (209) zu und hebt dann theologisch mit Recht die Umdeutung des römischen Prodigenglaubens durch Dracontius als Warnungen des barmherzigen Christengottes (218) hervor.

Mit dem zehnten Beitrag (221–230) *Über die Uneindeutigkeit des Barbarischen* hat S. das – bekannte – Nebeneinander des fremdenfeindlichen Bildes vom sittlich niederstehenden Barbaren (221) und des positiven vom edlen Wilden (227) im Blick und erklärt es mit einer anthropologischen Reflexion (vgl. den ersten Beitrag) als ein Paar, das nach dem Gesetz der Komplementarität aneinander gebunden ist. Vor der Natur (= Gesamtwirklichkeit) seien Kultur und Kosmos und andererseits Barbarei und Chaos keine fundamentalen Gegensätze, sondern aufeinander bezogene Spiegelungen der Gesamtwirklichkeit, die aneinander teilhaben müssen (223) und in den Hochkulturen sich gegenseitig stützen. In den verschiedenen Kulturepochen erfahren die Barbaren freilich eine unterschiedliche Bewertung (227 / 8). – Ich meine, es liegt eine Schwäche der S.schen Systematik darin, daß er seinen Aussagen über entfaltete Kulturen Charakteristika der magisch-religiösen Jäger-Sammler-Epoche (im ersten Beitrag = Frühkultur) als entscheidende Merkmale beigesellt (223, Anm. 7).

Im elften Beitrag (231–243) *Die Griechen und die Fremdvölker* mit dem Untertitel: *Kulturbegegnungen und Wege zur gegenseitigen Verständigung* werden in Grundzügen die Griechen bei ihrem verschiedenartigen Zusammentreffen mit Hoch- und Primivkulturen (241 / 2), in ihrer Wißbegier (235), ihrer Auffassung von der Zusammengehörigkeit aller Menschen (237) generell als Vorbilder der Weltoffenheit (236) dargestellt.

Unter der Überschrift *Kulturwandel und Wanderungen in Europa* stellt S. im zwölften Beitrag (245–260) die Frage, ob sich heute, da wir „an einer seelisch-geistigen Zeitenwende stehen“, diese „sich so folgenreich herausstellen wird wie die Wende von der Jäger- und Sammlerkultur zur Ackerbaukultur, der Grundlage der mediterranen Hochkulturen“. Zur Beantwortung führt S. die Entwicklung von den Hochkulturen Babylons und Ägyptens über die des Mittelmeerraumes (die griechisch-römische und die mittelalterliche) bis zur europäischen des frühen 20. Jh.s (248), versteht Kulturen in ihrem Werden und Vergehen wie Individuen (249 / 50). Angesichts des nachweisbaren Phänomens, daß einer neuen Hochkultur

Auflösung und Zerfall der alten vorausgeht, scheint für S. ein Gesetz zu wirken (245), das er im ersten Beitrag dem mythenbildenden Bewußtsein im religiös-magischen Zeitalter zugeschrieben hatte, jetzt aber selber wirksam sieht: „Leben kann nur auf dem Hintergrund des Todes bestehen und auch entstehen“ (259). Darauf hofft S. angesichts des gegenwärtigen Zerfalls der europäischen Hochkultur, fürchtet andererseits als Alternative ein postkulturelles und posthumanes Zeitalter. – Diese Furcht teilen alle Gebildeten mit S., ob sie aber mit S. ihre Hoffnung auf den mythischen Gedanken der Jäger und Sammler vom Miteinander von Vergehen und Werden gründen, steht dahin.

Im dreizehnten Beitrag *Zur Identität des Menschen* geht es um die zentrale Lebensorientierung. In der Suche nach Identität strebt die Seele – so S. ganz platonisch (262) – danach, „das vollkommen Wahre, Gute, Schöne und Heilige zu erreichen“. Platonisch-stoisch argumentiert S. (264, Anm. 12): Der Mensch hat ein Empfinden seiner Identität, indem er „seine Übereinstimmung mit der Gesamtwirklichkeit“ (Natur bzw. Schöpfung) erfaßt. Wenn S. dann (266) von einer „aufsteigenden Kette von Wirklichem“ spricht, die über den Menschen hinaus in einem absoluten Geist gründet, so ist das unbestreitbar neuplatonisch. – Als Klassischen Philologen freut es mich, daß S. uneingeschüchtert durch moderne philosophischen Richtungen antike Gedanken lebendig sein läßt.

Konnte man im vorangehenden Beitrag das spezifisch Christliche vermissen, so kommt es im letzten, vierzehnten (271–279) *Das einzige Entweder-Oder* deutlich zur Sprache. Wie der Untertitel verrät, geht es um die *Neuheit der jüdischen und christlichen Offenbarung*. Stark systematisiert, fast wie in einer Predigt vereinfacht wird gesagt: Für die Menschen der antiken Kulturen gab es kein Ja oder Nein der inneren Entscheidung gegenüber dem Weltganzen, man erlebte die Heiligkeit der Welt und ihr Gefügtsein aus sinnvoller Ordnung (273). Das Verhältnis zur Welt änderte sich infolge der Offenbarung (274/5). „Der weltunabhängige Schöpfergott und die Schöpfung, deren Teil auch der Mensch ist, treten auseinander, um in einer personal verantworteten Entscheidung ... zum Glauben oder zum Unglauben wieder zueinander zu finden“ (275). – Register der Stellen aus dem Alten und Neuen Testament sowie der Personen und Sachen (289–303) erschließen zuverlässig die Beiträge.

Die hier versammelten kleinen Schriften S.s sind alle wegen der in sie einge-

gangenen bewundernswert großen Gelehrsamkeit – S. kann auch auf seine zahlreichen Artikel im RAC zurückgreifen – und Bildung eingehender Lektüre wert. Gut sind auch die Versuche S.s, Gesamtdeutungen zu bieten. Auch wenn man mit der Begrifflichkeit und der Systematik, mit denen dabei die Gedanken entwickelt werden (S.s höherer Dimension), nicht immer einverstanden sein kann, lohnt sich die Lektüre auch deshalb, weil sie den kritischen Leser zu eigenen Versuchen, größere Zusammenhänge zu erkennen, anregt.

Hirschberg

Hans Armin Gärtner

Hoffmann, Andreas: *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago* (= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft), Paderborn (Schöningh) 2000, 345 S., kt., ISBN 3-506-73393-1.

Pontius, der Diakon und Biograph Cyprians von Karthago, berichtet, durch die Hinrichtung des Bischofs habe der den Prozess führende *iudex* die *disciplina* wiederherstellen wollen, und so sei es auch gekommen, denn Cyprians Tod habe die *disciplina martyrum* wieder in Kraft gesetzt (Vita Cypriani 17). Pontius sprach damit einen der Leitbegriffe des Bischofs von Karthago an: Sein Amtsbewusstsein, sein aus der Erfahrung aktueller Konflikte noch verstärktes Suchen nach klaren kirchlichen Strukturen und nicht zuletzt sein weniger theologisch geprägter und um so mehr auf *disciplina*, *lex* etc. zielender Wortschatz haben bleibenden Eindruck hinterlassen. Diese grundlegenden Aspekte der Amtsführung Cyprians lassen danach fragen, ob hier nicht Abhängigkeiten von römischen Rechtsvorstellungen vorliegen. Der Vf. hat sich mit einer in Bochum bei Wilhelm Geerlings entstandenen Habilitationsschrift dieser Herausforderung gestellt. In gewisser Weise ist damit die fruchtlose Frage „War Tertullian Jurist?“ an den nächsten nordafrikanischen Kirchenvater gestellt worden. Auch für Cyprian läßt sich diese Frage nicht eindeutig beantworten, doch ist bei ihm eine gewisse Vertrautheit mit rechtlichen Kategorien voraussetzen, und bei ihm läßt sich diese Frage auch differenzierter und ertragreicher beantworten.

In erster Linie ist die vorliegende Untersuchung eine gewissenhafte Fleißarbeit – was wäre an der Schnittstelle verschiedener Disziplinen angemessener –, die manche ältere Frage und Vermutung (man vgl. den Forschungsüberblick) beantwortet. Wer Cyprian kennt und ihn als theolo-