

stellung und damit die Suche nach gewichtigen Argumenten gegen die Schauspiele bedingt sind. So bezieht sich ein großer Teil der Nachrichten auf die Verbindung zwischen Theater und Götterkult (S. 175–183; S. 179 scheint mir die Stelle Aug. civ. 2, 26 nicht hinreichend bewisskräftig für die Annahme einer engen Verbindung oder sogar Identität von Caelestisfest und Floralia; ungenau die Angabe über den sog. Filocalus-Kalender S. 182, dessen uns bekannte Ausgabe des J. 354 zwar von einem Christen redigiert, in einzelnen Teilen aber rein „heidnisch“ ist, besonders das hier interessierende Festkalendarium). Gut informiert zeigen sich die Kirchenväter auch über die Leitung und Finanzierung der Schauspiele (S. 183–191) sowie über Zusammensetzung und Verhalten des Publikums (S. 191–198). Diese Bereiche (Kult, Geld, Publikum) sind von J. sachlich abgehandelt, bei Weismann (bes. S. 72 ff.) findet man dazu die Verwendung der Kenntnisse in der Polemik. Sehr knapp bei J. der Abschnitt über Theateranlagen (S. 199–204): hier müßte eigentlich die Auswertung archäologischer Zeugnisse (auch aus den römischen Provinzen des Nordens) und vorhandener Literatur über Römerstädte noch weitere Erkenntnisse liefern. Nach Zusammenstellung der Nachrichten über die Schauspieler und die Aufführungen bespricht J. in einem sehr interessanten Schlußabschnitt (S. 221–245) „Die einzelnen Gattungen der dramatischen Aufführungen“. Ungeklärt bleibt, was man unter dem von Augustin verfaßten und im Rahmen eines karthagischen Agons preisgekrönten ‚theatricum carmen‘ (conf. 3, 5; vgl. 1, 1; 2, 3) zu verstehen hat. Während Weismann in diesem ‚carmen‘ „eher die Textvorlage für einen tragischen Sänger oder einen Pantomimen“ sehen möchte (vgl. zuletzt Jahrb. f. Antike u. Christent. 15, 1972, 198), versteht J. darunter wohl eine richtige Tragödie (vgl. z. B. „Augustins eigene dramatische Dichtung“ S. 45, „Augustin, der in seinen jungen Jahren wohl noch Tragödien im Theater gesehen und selbst ein solches Drama verfaßt hat“ S. 55, „Drama, das zur Aufführung gelangte“ S. 174, „Augustins Drama“ S. 222 Anm. 1). Vielleicht ist hier die zurückhaltendere Beurteilung Weismanns richtiger; im übrigen ist jedoch gegen Weismann wohl der optimistischere Auffassung zuzustimmen, die J. (S. 222–228) über die Häufigkeit von Tragödienaufführungen in nachkonstantinischer Zeit vertritt.

J. hat ein auf das unbedingt Notwendige begrenztes, vor allem durch die Fülle der Dokumentation wertvolles und durch die Exaktheit der Darstellung beeindruckendes „Handbuch“ zu einem Teilbereich der antiken Theatergeschichte geschrieben. Seine Untersuchung, welche beste Vertrautheit mit der befragten christlichen Literatur bezeugt, stellt einen höchst willkommenen Beitrag auch zum Zusammenwirken von Klassischer Philologie und patristischer Theologie dar, freilich mit deutlichem Schwerpunkt in der kulturgeschichtlichen, speziell literaturgeschichtlichen Auswertung patristischer Literatur. Bleibt zum Schluß die Frage, warum J. den klingenden, aber sachlich nicht ganz gerechtfertigten Titel „Pompa Diaboli“ gewählt hat; denn eben dieser Titel suggeriert eher eine Behandlung des Themas „Theater“ unter Weismanns Fragestellung, wofür J. aber eigentlich erst den Grund legen will.

Köln

Gerhard Binder

Hermann Goltz: *Hiera Mesiteia*. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum (= Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 4). Erlangen (Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens) 1974. 357 S., kart.

Fast gleichzeitig, jedoch voneinander unabhängig sind zwei Arbeiten zur hierarchischen Gesellschaftstheorie des Areopagiten erschienen: Während Stephan Otto, Ordinarius für Philosophie und Geistesgeschichte des Humanismus in München, darin die Reaktion auf die platonische Esoterik des Evagrius Pontikos erkennen will,¹ betrachtet die vorliegende Dissertation (Lehrstuhl für Geschichte und

¹ Der hierarchische Platonismus des Ps-Dionysios Areopagites, in: ders., *Die Antike im Umbruch*. Polit. Denken zw. hellenist. Tradition u. christl. Offenbarung, München 1974, 83–107. Vgl. meine Rez. in: *Byz. Zeitschr.* 68 (1975), 101 f.

Theologie des christlichen Ostens) das immer noch der Identifikation seines Autors harrende Corpus als in sich geschlossenes System, das freilich den unerschwerlichen Bedürfnissen seiner Zeit genauestens entgegenkommt. Beiden Arbeiten liegt die gemeinsame Auffassung zugrunde, daß die bisherige Forschung nicht nur einen entscheidenden, sondern zugleich auch aktuellen Aspekt dieser Schriften übersehen hat.

Nachdem Vf. seinen methodischen Ansatz (im Anschluß an Max Webers „Soziologie der Herrschaft“) gegenüber früheren, seiner Meinung nach ungenügenden Fragestellungen (Roques, Völker, Vanneste, Ivanka) begründet und abgehoben hat (5–36), entwickelt er seine eigene Deutung in drei Kapiteln: Exemplarische Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchientwurf als Idealtypus rational-legaler Hierokratie (37–87); Spezielle Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchientwurf als ideologisches System des monarchischen Episkopats (88–146), Theologische Konsequenzen der hierarchischen Ästhetik (147–199). Die Titel umschreiben zutreffend den Inhalt des Buches, das sich im wesentlichen als Nachzeichnung eines unverrückbaren, zwischen Gott und Welt aufgerichteten Hierarchiekonzepts darbietet.

Zwar macht Vf. schon in der Einleitung (7 f.) darauf aufmerksam, daß seine Terminologie bewußt den Rahmen des in der patristischen Literatur Üblichen verläßt, doch rechtfertigt diese Absicht m. E. nicht den oft manierten Gebrauch von Fremdwörtern.² Ebenfalls angekündigt wird die notwendige „korrigierende Rückkopplung von der Sache zum begrifflichen Element“ (9). Der einzige vage Anknüpfungspunkt für zeitgeschichtliche Herrschaftsstrukturen im areopagitischen Werk selbst liegt jedoch in Ep. VIII ad Demophilum (136–141: Spuren des realen Konflikts zwischen Klerus und Mönchtum in ep. VIII ad Demophilum). Dieses weder prosopographisch noch chronologisch zu fixierende Detail reicht aber bei weitem nicht aus, ein Pauschalurteil wie das folgende zu legitimieren: „Das CD entsprach damals (sc. nach dem Konzil von Chalkedon-Rez.) dem wichtigen Bedürfnis, die Herrschaftsansprüche des Klerus ideologisch zu begründen.“ (125, vgl. 114–126). Denn allein die überzeugende historische Einbettung könnte diese mit soziologischem Vokabular eruierte Theorie aus dem Status einer Hypothese in den Rang einer hierarchischen Ästhetik mit theologischen Konsequenzen erheben. Möglicherweise ist Vf. in seiner Konzeption derselben Tendenz erlegen, die ein Werk der von ihm – in diesem Fall unkritisch – zitierten Sekundärliteratur kennzeichnet.³

Bedauerlicherweise ist die photomechanische Wiedergabe des Manuskripts nicht immer gut leserlich; im Rezensionsexemplar fehlen zudem die Seiten 13 und 14.

Zusammenfassend wird man das Anliegen des Vf. unter seinem theoretischen Gesichtspunkt zu würdigen wissen; eine definitive Aburteilung der areopagitischen Theologie, gerade im Hinblick auf das Verhältnis von Hierarchie und Mönchtum, wie sie Vf. in seinem *Résumé* (200–204) vornimmt, muß jedoch angesichts der ungeklärten Autorschaft und des damit weder vom Vf. bestimmten noch bestimmbareren Hintergrundes als unzulässig gelten.

Frankfurt

G. Podskalsky

² Bsp. 47: systemkorrekt (gemeint: systemkonform?); 75: akribisch; 94: Jesajas *rencontre* (sic!) mit einem Engel; 111: epistemische Fähigkeit *vice versa* usw.

³ Zu D. Savramis, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums* (vgl. Anm. 439–441) wären unbedingt die seinerzeit durchweg kritischen Rezensionen zu nennen gewesen (vgl. Bibliographie (III. Abt.) der *Byz. Ztschr.* 1963 ff.).