

haben es im 2. Cl mit der ältesten uns erhaltenen Auseinandersetzung mit dem Valentinianismus zu tun. Die diesbezüglichen Kontroversen des Irenäus finden mehrere Jahrzehnte später statt. „Die sonst erhaltenen Quellschriften haben alle eine Distanz zu dem Kampf, und sei es nur die, daß sich der jeweilige Autor an seinen Schreibtisch zurückzog. Hier aber sind die Valentinianer ‚unter uns‘ . . . wie die im Stenogramm festgehaltenen Worte des Predigers lauten, und der Kampf ist im Gange.“ Zweitens, „durch diese Predigt gewinnt man umfassenden Einblick in eine zum Katholizismus wachsende Gemeinde, die mitten in der Auseinandersetzung zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei steht, und man lernt den führenden Repräsentanten dieser Gemeinde, einen der Presbyter kennen, der den Kampf als ein Kind seiner Zeit und Verhältnisse aufgenommen hat und als ‚Apostolischer Vater‘ besteht. Der Prediger will den christlichen Glauben und die Geschichte – und die Eindeutigkeit der Sprache – nicht durch Mythos und Mystik der Valentinianer aushöhlen lassen“. (Es folgen weitere Charakterisierungen des für den Brief bezeichnenden Katholizismus). Drittens, „der 2. Cl ist in Ägypten entstanden und wirft einiges Licht auf die kirchengeschichtliche Entwicklung in dieser Provinz“. Die Rede ist ein wichtiges Zeugnis gegen die von der Forschung lange festgehaltene These von der Vor- oder gar Alleinherrschaft eines häretischen, nämlich gnostischen Christentums in Ägypten. Die Leute, auf die sich später ein Demetrius stützen konnte, „sind vom Schläge des 2. Cl“. Viertens, „der Liturgie- und Kanongeschichte bietet der 2. Cl, der die Sakramente der Valentinianischen Gegner attackiert und zugleich die eigenen Sakramente und Riten verteidigt . . . ein reiches und bedeutendes Material“ (95–102).

Der Verf. erhebt den Anspruch, die genannten Thesen tatsächlich auch beweisen zu können. Als „Generalschlüssel“ dienen ihm die zahllosen Zitate und Anspielungen, die der Text enthält: „Die Zitate sind nicht nur die einzigen, zu allermeist keinem Zweifel ausgesetzten Realien des Textes, von denen her sich z. B. die Frage der Lokalisierung entscheidet; sie sind auch, eben als Realien, überall ein sicheres Gelände für die Interpretation des Textes, dessen volles Verständnis weit schwerer fällt, als es zunächst scheint“ (162). Der „notgedrungenen mikroskopischen Analyse“ dieser Zitate und Anspielungen sind denn auch die langen Kapitel VI–VIII gewidmet (162–593). Die übrigen Kap. haben zum Gegenstand die Präliminarien (Titel und Text) (Kap. 1), die bisherige Erforschung von 2. Cl (Kap. 2), das auf Grund der hier gebotenen Analysen gewonnene „Neue Panorama“ (Kap. 3), die „Gliederung und den Verlauf der symbuleutische Rede“ (Kap. 4), den „sekundären Schluß“ (Kap. 5), einen Anhang und eine Zusammenfassung (Kap. 9 und 10).

H. J. SIEBEN S. J.

GREGOR VON NAZIANZ: *Über die Bischöfe* (Carmen 2, 1, 12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von *Beno Meier* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge, 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, 7. Bd.). Paderborn: Schöningh 1989. 174 S.

Gegen Kummer gibt es verschiedene Mittel, eines besteht darin, sich den Kummer und den Ärger von der Seele zu schreiben. Ist , der da Linderung des Schmerzes im Schreiben sucht, ein Dichter, kann er es in Versen versuchen. Gregor von Nazianz ist ein Dichter, er hat neben seinen zahlreichen Reden und Briefen viele Tausend Verse geschrieben, über theologische Gegenstände, über Fragen der Moral, vor allem aber auch über sich selbst. Zu den oft umfangreichen Gedichten der Sektion *De se ipso* gehört auch *carmen 2, 1, 12 De se ipso et de episcopis*. Was sich der „ebenso empfindsame wie empfindliche“ (15) Gregor mit den 836 Jamben dieses Gedichtes von der Seele zu schreiben versuchte, war sein Kummer, seine Empörung über den Undank seiner Bischofskollegen. Nur mit äußerstem Widerwillen hatte er sich auf ihr Drängen hin zum Bischof der Reichshauptstadt machen lassen. Seine Versuche, die fast hoffnungslos zerstrittenen Parteien miteinander zu versöhnen, waren nicht ohne Erfolg geblieben. Als er aber mit dem Rücktritt drohte, um weitere auf Versöhnung zielende Vorschläge durchzusetzen, nahm man kurzerhand seinen Rücktritt an, was Gregor offensichtlich überraschte und tief verletzte. Im vorliegenden Gedicht rechnet er mit den Bischöfen ab, die ihn zu Fall gebracht haben. Ohne freilich Namen zu nennen, schildert er seine



Bischofskollegen in den dunkelsten Farben: sie sind nicht nur theologische Nullen, sondern auch menschlich erbärmliche Figuren. Nur eine Kostprobe der zahlreichen Invektiven des Gedichts: „So ist es also um diese (nämlich die theologischen Ignoranten unter den Bischöfen) bestellt; indessen sind sie noch das kleinere Übel. Denn Nichtwissen ist zwar ein Übel, aber doch das kleinere. Was soll man aber sagen, wenn man erst an die Schlechten denkt? Denn es gibt Elendere, ja es gibt sie: unselige, abscheuliche Produkte des Würfelspiels des Lebens, die, zweideutig im Glauben, sich an den Zeitgeist, nicht die Gesetze Gottes halten; hin- und herwogend in ihrer Rede wie Ebbe und Flut oder wie schwankende Zweige. Schmeichler der Frauen, süßes Gift; den Niedrigen gegenüber Löwen, doch vor den Mächtigen Hunde; Leute, die mit feinem Spürsinn jede Mahlzeit wittern, die die Klinken der Mächtigen putzen, nicht die der Weisen; die das, was den andern angenehm ist, hochhalten, nicht das Förderliche, um auch ihre Nächsten zu verderben“ (49). Das Bischofsamt ist so wichtig, daß dafür nur die besten in Frage kommen sollten, tatsächlich wird derzeit jeder Wichtigtuer, jeder Karrierist, in dieses Amt eingesetzt. Nicht einmal die Taufe ist die unabdingbare Voraussetzung für das Bischofsamt. Tatsächlich wurde zu seinem Nachfolger als Bischof von Konstantinopel der noch nicht getaufte Jurist Nectarios gewählt! In Gregors beißender Kritik an den kirchlichen Zuständen seiner Zeit, vor allem der Einsetzung unwürdiger Männer zu Bischöfen, kommt natürlich auch etwas anderes zum Vorschein, nämlich eine ideale Vorstellung, wie die Kirche sein mußte, wie die Männer sein mußten, die die Herde Gottes weiden. Ob er es selber gemerkt hat? Das Bild des Bischofs nach dem Herzen Gregors, das er hier zeichnet, ist im Grunde er selber oder besser gesagt, der er sein möchte: „Eine einzige Aufgabe soll der Priester haben und nur die allein: die Seelen zu läutern durch Leben und Wort, sie emportragend mit gotterfüllten Regungen – heiter und hochgesinnt, geprägt allein von den makellosen göttlichen Bildern, wie ein Spiegel im Innern von ihren Gestalten erfüllt – und reine Opfergaben darzubringen für seine Kinder, bis er diese selbst als Opfer bereit hat. Die anderen Dinge aber sollen denen überlassen sein, die dazu geeigneter sind“ (751–760). Das Gedicht läßt nicht nur einen tiefen Blick tun in die Seele, die tief verletzte Seele eines sensiblen Menschen, sondern auch in die Kirche der damaligen Zeit. Welche Gegensätze zwischen dem Priester- und Bischofsbild eines Gregor und dem der „Praktiker“, die die Macht hatten und mit Leuten wie Gregor verständlicher Weise nicht viel anfangen konnten. Darüber hinaus gibt es gerade auch für den Dogmengeschichtler und Kirchenhistoriker höchst interessante Passagen nicht nur über das bischöfliche Amt, die Bischofsweihe, das Priestertum, sondern auch über Gregors Vorstellungen über Taufe und Buße, Verhältnis von *vita activa* und *contemplativa*, sein theologisches Bildungsideal und viele andere Details. Der vorliegende Band bietet nach einer relativ knappen Einleitung über Anlaß, Form und Datierung des Gedichtes, über seine Prosodie und Metrik (unter Berücksichtigung der Sprachsituation seiner Zeit „steht Gregors Verskunst – verglichen etwa mit jener der Byzantiner – sogar recht gut da“ [18]), über die zur Edition herangezogenen sieben Handschriften und die bisherigen Ausgaben des Gedichtes (15–29) die kritische Edition des griechischen Originals mit einer sehr flüssigen und gut zu lesenden, übrigens ersten deutschen Übersetzung auf der gegenüberliegenden Seite (32–73). Der äußerst hilfreiche Kommentar (77–166) informiert über sprachlich-stilistische Besonderheiten und gibt sachliche Erklärungen mit guten Literaturverweisen. Gregor zitiert sich oft selbst, besonders aus seinen Predigten. Auch darauf wird im Kommentar verwiesen. Text und Übersetzung des langen Gedichtes ist nicht weiter gegliedert, die Sinnabschnitte sind lediglich durch einen leichten Abstand gekennzeichnet. Sehr glücklich war deswegen die Idee, den inhaltlichen Aufbau des Textes durch entsprechende zusammenfassende Überschriften im Rahmen des Kommentars deutlich zu machen. Vier Register erschließen den Text und seinen Kommentar: Namen im Text, Wörter und Wendungen, die im Kommentar behandelt sind, sprachliche und stilistische Erscheinungen, Namen und Sachen im Kommentar.

Nach der 1953 von H. M. Werhahn besorgten Edition der *comparatio vitarum* (1, 2, 8), dem 1972 von A. Knecht herausgegebenen und übersetzten Gedicht gegen die Putzsucht der Frauen (1, 2, 29), dem 1974 von Ch. Jungck edierten und übersetzten *De vita sua* (2, 1, 1), den 1985 von R. Palla herausgegebenen und von M. Kertsch übersetzten



carmina de virtute 1 a/1 b liegt hiermit also ein weiterer Band mit Gedichten des großen Kappadokiers vor. Ein Blick in die Gesamtausgabe der carmina Gregorii bei Migne (Bd. 37, 398–1600) zeigt, wie unendlich viel noch zu tun bleibt, um das poetische Werk des Gregor dem modernen Leser voll zu erschließen. Dem Autor des vorliegenden Bandes gebührt großer Dank für seine gewiß mühevollen Arbeit!

H. J. SIEBENS S. J.

JACOB, CHRISTOPH, „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie*. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand (Theophaneia 32). Frankfurt/M.: Hain 1990. 299 S.

Unter der Leitung des inzwischen verstorbenen Löwener Professors Piet Fransen hat J. in Löwen begonnen, das für die frühchristliche Zeit lange angenommene Phänomen der sog. Arkandisziplin neu zu untersuchen. Zu diesem Zweck überprüfte er zuerst die Legitimität der Annahme dieser Schweigepflicht, und zwar als einer kirchlichen Ordnung (1. Hauptteil: Die Entstehung der „Arkandisziplin“) (43–117). Anzuerkennen ist, daß es Geheimhaltung und Ermahnungen dazu in der Kirche gab (so gern im Anschluß an Mt 7, 6) (45–47). Die Interpretation dieser mehr oder minder richtig festgestellten Tatsachen und die Ausbildung einer „Theorie“ zu ihrer Deutung bis hin zu einer „Lehre von der Arkandisziplin“ ist für ihn mit Recht eine andere Sache. J. macht mit P. Batiffol darauf aufmerksam, daß ein „pauschales Heranziehen“ einer solchen Theorie erst gegen Ende des 17. Jhs. eingesetzt hat (47). Dieser Prozeß wurde beschleunigt durch die Beweisnot der kath. Theologie zur Zeit der Diskussion um die katholische Transsubstantiationslehre, um die Siebenzahl der Sakramente und die mündliche Tradition als Quelle und Norm der Verkündigung (61–64). Ein erster Angriff auf die katholische Berufung auf die Arkandisziplin erfolgte 1683 durch W. E. Tenzel in einer Wittenberger Streitschrift. Ein neues Element brachte der Reformierte Casaubonus herein: die Geheimdisziplin der Alten Kirche wird als frühe Realität anerkannt, aber nur als übernommen aus dem hellenistischen Mysterienwesen („Hellenisierung der christlichen Sakramentenlehre“). Von nun an waren also katholische und protestantische Theologen aus je verschiedenen Motiven am Ausbau der Vorstellungen der Arkandisziplin interessiert. Die Forcierung der Geheimhaltung im Sinn eines strengen Schweigegesetzes bestimmte nun besonders protestantische Theologen, nach der „Arkandisziplin der Alten Kirche“ zu forschen (72). Sie fanden darin einen „Geschichtsbeweis“ für ihre Vorstellung von einem einfachen, an der Wortverkündigung ausgerichteten Christentum, das dann bis zu Luther hin von einem magisch-theurgischen Sakramentalismus korrumpiert worden sei (91–96). Die Positionen schienen festgemauert zu sein. Einen Wandel an der bisherigen Entwicklung leitete – wenn auch unter Widerspruch – die Kritik P. Batiffols ein (Art. Arcane: DThC 1 [1903] 1738–58, bes. 1747–52; vgl. J., p. 100 die Bemerkungen zu G. Bardy). Aber neuere nun entstehende Lösungsvorschläge und Kompromißformeln sind nach J. abzulehnen, weil sie sich noch zu sehr auf die mit der Vorstellung einer Arkandisziplin gegebene Perspektive einlassen und dadurch in Widersprüche verwickeln (97–108). Die neue Richtung, in die J. weist, besagt: „Geheimhaltung“ in der Alten Kirche bleibt zwar gültig, muß aber neu untersucht werden ohne den Begriff „Arkandisziplin“ als Leitvorstellung (113–117).

Im 2. Hauptteil „Allegorische Allegorese und Mystagogie“ (121–283) tut nun J. selber einen entschiedenen Schritt in diese Richtung. Er untersucht das „Phänomen der Geheimhaltung“ bei Ambrosius von Mailand, das in einem Doppelten besteht: (1) in der Diskretion des Redens und Schweigens bei der Belehrung der Gläubigen zu rechter Zeit nach Kol 3, 7, vor allem aber in einer besonderen „Art und Weise“ zu reden, nämlich in „allegorischer“ Sprache (121–138). Zwar war beides schon entdeckt, v. a. auch durch den neuen Doktorvater von J., E. Dassmann (Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand [1965]) u. a. Doch war die Chance versäumt worden, von der ambrosianischen Allegorese als solcher aus eine neue Sicht für das Problem der „Arkandisziplin“ zu gewinnen und v. a. eine Hermeneutik der ambrosianischen Allegorese zu erarbeiten (147–150). Hier liegt die eigentliche Entdeckung von J. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist für Ambrosius wichtig, da seine Allegorese und sein ganzes theologisches Arbeiten einer nachteiligen Fehleinschätzung deshalb unterlag, weil seine Schriftauslegung sogleich am eigentlichen Sinn der Schrift gemessen – und abgeurteilt wurde. Dabei rechnete man nicht mit der Möglichkeit, daß der Kirchenlehrer „allegorisch – verschlüsselt“ reden und einen unaus-