

und noch alles andere als abgeschlossen ist. – Das 1. und 2. Kap. des „Erarbeitung der trinitarischen Formel im Osten (362–383)“ überschriebenen 2. Teils der Untersuchung erweitert die Textbasis und behandelt zunächst die Entwicklung der fraglichen Begriffe auf der allgemein kirchlichen Ebene von der Synode von Alexandrien 362 bis zum Konzil von Konstantinopel 382, dann die persönliche Entwicklung bei B. selber von der oben erwähnten Skepsis bis zum „Kampf“ für das *homoousios* und die drei Hypostasen. Relativ kurz kommen nach B. selbst noch die beiden anderen Kappadokier, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, und das 1. Konzil von Konstantinopel samt dem eingangs erwähnten *Tomus* von 382 bezüglich ihrer Verwendung der Formel zur Sprache. Im Unterschied zu B., bei dem die Formel als solche gar nicht vorkommt, aber in Gestalt der Gegenüberstellung der einen ‚ousia‘ und den drei *hypostaseis* seiner gesamten Argumentation zugrunde liegt, sind die beiden anderen Kappadokier eifrige Propagandisten der Formel selber. Das 10. und letzte Kap. charakterisiert den Beitrag des B. zur Entstehung der trinitarischen Formel näherhin als „acte théologique“, d. h. als ein durch die damalige kirchliche Situation ihm abverlangte Tat, die für spätere Situationen, auch die heutige ökumenische, durchaus Vorbildcharakter hat. – B. berücksichtigt nicht mehr die 1996 erschienene Studie von Volker Henning Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen, FKDG 66, so daß jetzt zwei unabhängig voneinander entstandene Arbeiten praktisch zum selben Gegenstand, der Entstehung der Trinitätslehre des Basilius, vorliegen. Wie nicht anders zu erwarten, unterscheiden sich die beiden Studien in zahlreichen Details, auf die im Rahmen dieser Rez. – mit einer Ausnahme – nicht eingegangen werden kann. Festzuhalten ist jedoch vor allem, daß beide Autoren in zwei zentralen Fragen zu einem sehr ähnlichen Ergebnis kommen. Erstens, die entscheidende gedanklich-begriffliche Erarbeitung der Trinitätslehre findet schon in der Auseinandersetzung mit Eunomius statt. Eine zweite wichtige Gemeinsamkeit besteht in der Annahme, „daß Basilius nicht von einer Drei-Hypostasen-Theologie herkommt, sondern vom Ansatz her dem athanasianischen Denken ziemlich nahe steht: Das Ergebnis des arianischen Streiters ist deshalb nicht als Aufweichung der nizänisch-athanasianischen Position, sondern als begriffliche Präzisierung derselben anzusehen“ (Drecoll 340), eine Einschätzung, die sich von derjenigen Harnacks deutlich distanziert. Nicht übereinkommen die beiden Studien in der Zuschreibung von Ep. 38. Während S. sie Gregor von Nyssa attribuiert, sieht Drecoll in ihr einen Text, in dem Basilius selber seine Theologie in „einer ungeheuer konzentrierten Art und Weise“ bündelt. „Die große inhaltliche Nähe wie die Übereinstimmung im Wortschatz machen es wahrscheinlich, daß Basilius selbst diese Kulmination seines Denkens verfaßt hat“ (329). Wenn der Deutsche mit dieser Zuschreibung recht hat, ist eine Reihe von Aussagen in dem hier vorzustellenden Werk des Franzosen zu revidieren.

H. J. SIEBEN S. J.

STUDER, BASIL, *Schola christiana*. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451), Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998. V/335 S.

1956 legte der Verf. vorliegenden Werkes eine Studie zur „theologischen Arbeitsweise des Johannes von Damaskus“ vor. Inzwischen sind aus seiner Feder weitere wichtige Monographien und zahlreiche Artikel zu patristischen Themen erschienen. Mit der hier vorzustellenden Neuerscheinung kommt er noch einmal auf die Fragestellung seiner Erstveröffentlichung zurück, wendet sie freilich nicht auf einen einzelnen Autor, sondern auf das Autorenkollektiv des goldenen Zeitalters der Patristik, die von ihm so genannten „Theologen der Reichskirche“ (325–351) an. Gegenstand der Untersuchung sind also nicht, wie man den Untertitel des Werkes auch verstehen könnte, die von den „Theologen der Reichskirche“ behandelten theologischen Inhalte, also z. B. Fragen der Christologie oder Trinitätslehre, sondern „die Geschichte der Art und Weise, die christliche Theologie zu betreiben“ (11). Es geht um die von den Theologen des genannten Zeitabschnitts praktizierte „Arbeitsweise“, die Methode, mit der sie Theologie treiben. Näherhin schwebt dem Verf. eine Synthese vor Augen, „in welche alle von der Forschung der letzten dreißig Jahre gewonnenen Ergebnisse eingearbeitet sind“ (ebd.). – Es ist dem Autor ohne Zweifel gelungen, dieser Synthese sowohl eine überzeugende innere

Einheit zu geben als auch die überwältigende Stofffülle übersichtlich zu gliedern. Ihre innere Einheit hat sie von dem zweifelsohne richtigen Axiom, daß alle „theologische Arbeit“ sich im letzten auf die Auslegung der Heiligen Schrift bezieht. Die durchsichtige Gliederung der Stofffülle gelingt durch eine Reihe überzeugender Unterscheidungen. Da ist zunächst die zwischen den „Grundzügen der theologischen Arbeit“ (2. Teil) und dem „historischen Umfeld der reichskirchlichen Theologie“ (1. Teil). Als „Grundzüge der theologischen Arbeit“ kommen zur Sprache der Vorgang der Schriftauslegung selber (5. Kap.: „eine biblisch fundierte Theologie“), die Faktoren, die näherhin bei dieser Auslegung mit eine Rolle spielen als da sind neben der Heiligen Schrift der Taufglaube, die rechtgläubigen Konzilien, die Kirchenväter und die „Anfänge der Lehrautorität der sedes Apostolica“ (6. Kap.: „Gebrauch der Bibel in der Kirche“), das Verhältnis von Glaube und Vernunft im Geschäft der Auslegung (7. Kap.: „eine rationale Erkenntnis der Bibel“) und als Ergebnis dieser Arbeit an der Heiligen Schrift schließlich eine gewisse Einheit und Kohärenz der Auslegung (8. Kap.: „Ansätze zu einer Synthese des biblischen Erbes“). – Zur Transparenz der Studie trägt, zweitens, besonders die überzeugende Gliederung des Stoffes des 1. Teiles („das historische Umfeld der christlichen Theologie“) bei. Hier unterscheidet St. nach Ausführungen über die „kirchliche Situation“ (1. Kap.: die äußere und innere Lage der christlichen Kirchen; die pastoralen und spirituellen Anliegen) zwischen den *instituta veterum* (2. Kap.), der *eruditio veterum* (3. Kap.) und der *sapientia veterum* (4. Kap.). Das Stichwort *instituta veterum* steht dabei für die sozio-politischen Traditionen als da sind Gewohnheit und Recht, Kaisertum und sonstige „konservative Kräfte“, schließlich die damit eng zusammenhängende griechisch-römische Geschichtsschreibung. Mit *eruditio veterum* bezieht sich St. auf die literarischen Überlieferungen der von ihm analysierten Kultur. Im einzelnen geht es hier nicht nur um die literarische Kultur im allgemeinen, sondern um die verschiedenen Redegattungen, das Briefformular, die Lehrschriften, eben all das, was zum weiten Bereich der antiken Rhetorik gehört. Mit dem Stichwort *sapientia veterum* hebt der Verf. schließlich auf die philosophischen Traditionen des antiken Kulturbetriebs ab. Im einzelnen werden hier Fragen wie die Lage der antiken Philosophie im 4. und 5. Jh., die Haltung der Christen gegenüber der Philosophie, die Rezeption literarischer, in der Philosophie üblicher Gattungen (zetemata, quaestiones, Kommentar, Dialog, Traktat usw.), die Rezeption systematischer Grundsätze, der dialektischen, der theologischen Methode usw. behandelt. – Die Originalität dieses 1. Teiles besteht nun vor allem darin, daß das inhaltlich unter den genannten drei Stichworten Behandelte sich in etwa mit den drei Bereichen deckt, in die sich, u. a. nach dem Zeugnis des Augustinus (De civ. Dei 4,27), die heidnische Theologie ihrem eigenen Selbstverständnis nach gliedert (*theologia civilis* oder *politica*, *theologia mythica* oder *poetica*, *theologia naturalis* oder *allegorica*). Was vielleicht auf den ersten Blick als allzu kühne Hypothese erscheint, erweist sich bei näherem Zusehen indes als ein sehr fruchtbarer Ansatz. In der Tat, das „Umfeld“ der christlichen Theologie nach dem dreigliedrigen Schema dieser sog. *theologia tripartita* in den Blick zu nehmen, bringt gleich mehrere beachtliche Vorteile: Erstens, es wird nicht mit einem fremden, der Zeit übergestülpten Begriffsinstrumentarium analysiert, sondern mit einer Kategorie, mit deren Hilfe seit der Zeit der hellenistischen Philosophie Vordenker wie Varro „die durch Gesetz, Mythos und Spekulation vermittelte religiöse Wirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit und Verschiedenartigkeit besser zu erfassen suchen“ (G. Lieberg, in: ANRW I, 4; 107). Zweitens bedeutet eine Analyse unter dem Leitstern der *theologia tripartita*, daß gerade die religiöse Komponente des heidnischen Kulturbetriebs als entscheidende Voraussetzung, als wichtiger „Rahmen“, als „Umfeld“ der christlichen theologischen Arbeit erkannt und bestimmt wird. Drittens, insofern die *theologia tripartita* eine Einheit gliedert, gewinnen die mit ihrer Hilfe unternommenen Analysen eine große innere Geschlossenheit. – Mit der vorliegenden Veröffentlichung macht St. deutschen Lesern den aus seiner Feder stammenden Abschnitt „La teologia nella chiesa imperiale“ in der zusammen mit A. di Berardino von ihm 1993 herausgegebenen „Storia della teologia. I. Epoca patristica“ (307–507) in erweiterter, überarbeiteter Fassung zugänglich. – Nach Auskunft des Vorwortes basiert die Veröffentlichung auf Vorlesungen, die der Verf. während mehrerer Jahre am *Institutum Patristicum* in Rom zur vorliegenden Thematik gehalten hat. Gewisse Unebenheiten der Arbeit hängen viel-

leicht mit dieser Entstehungsgeschichte zusammen und hätten bei der Überarbeitung vielleicht doch noch beseitigt werden können. Dazu gehören manche Wiederholungen, die im mündlichen Vortrag notwendig waren und allzu schematische Hinweise auf Quellen oder Literatur. Überhaupt hätte man sich etwas mehr Sorgfalt bei der Durchsicht des Textes gewünscht. So ist so mancher Druckfehler stehen geblieben (vgl. S. 15: einen; S. 19: Glaube von Nizäa; S. 25: theologisch; S. 190: aphela; S. 273. A. 35: sancta; S. 188: poseidonische) und eine Reihe von Zitaten nicht korrekt wiedergegeben. Z. B. fehlt S. 160 in dem großartigen *ama intellectum* des Augustinus (Ep. 120 [nicht 118!], 3, 13) das doch für den genannten Kirchenvater so bezeichnende *valde* (richtig dagegen S. 234, 273 und 281). Das Zitat, S. 30: *Sacra scriptura est historia quae Christum narrat et dilectionem monet* steht so nicht bei Augustinus, cat., rud. 4, 8. Der S. 117, A. 250 gegebene Verweis auf Athanasius, Ep. ad Marcel. 30 ist irreführend. Etwas ratlos steht der Leser auch vor der Tatsache, daß auf die im einleitenden Abschnitt angekündigte (33) und in der Zusammenfassung ausdrücklich erwähnte *theologia tripartita* (314–317) in Kap. 4 selber dann doch kein ausdrücklicher Bezug genommen wird. Ist die Überarbeitung hier vielleicht nicht mit der notwendigen Konsequenz durchgeführt worden? Weiter: An sich sind die den einzelnen Abschnitten vorausgeschickten Literaturangaben, vor allem wegen der zahlreichen Hinweise auf sonst leicht übersehene italienische Literatur, sehr hilfreich und verdienstvoll, aber auch hier bleiben einige Wünsche unerfüllt. So fragt man sich z. B., warum zu „I. Marrou, Augustin et la fin de la culture antique“ der deutsche Leser nicht auf die 1981 erschienene Übersetzung dieses Klassikers, ebenfalls bei Schönigh herausgekommen, hingewiesen wird. Doch dies sind alles in allem kleine Schönheitsfehler an einem Werk, das aufgrund seiner wichtigen Fragestellung, seiner originellen Konzeption und seines Materialreichtums auf den Arbeitstisch nicht nur des Patrologen, sondern jedes an der Patristik interessierten Lesers gehört.

H. J. SIEBEN S. J.

DODEL, FRANZ, *Das Sitzen der Wüstenväter*. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur 42). Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1997. X/193 S.

Ganz am Anfang des Gerontikons, der alphabetischen Sammlung der Worte der Wüstenväter, heißt es von dem in großer geistlicher Bedrängnis in der Wüste „Sitzenden“ Antonios, er sei (aus seiner Höhle?) herausgegangen und habe jemanden „wie sich selbst gesehen, der *sitzt* und arbeitet, dann von der Arbeit aufsteht und betet und sich wieder *setzt* und das Seil flicht und dann wieder zum Gebet aufsteht. Das aber war ein Engel des Herrn ... Und er hörte den Engel sagen: ‚Mach es so, und du wirst gerettet.‘“ In welche Elemente oder Rhythmen gliedert sich nach diesem zentralen Apophthegma das Leben des Wüstenvaters? Bloß in die zwei: Beten und Arbeiten? So sieht es die Mehrzahl der bisherigen Interpreten. Es stellt sich jedoch die Frage, ob in dieser Reduktion auf bloß zwei Elemente nicht die bekannte Devise des westlichen Mönchtums *ora et labora* den Blick einengt, und ob dem mehrmals erwähnten Sitzen nicht vielleicht doch eine eigene Bedeutung neben dem Beten und Arbeiten zukommt, und wenn ja, welche? Diese Frage beschäftigt den Autor vorliegender Studie, und sie stellt sich mit um so größerer Berechtigung als sowohl im hesychastischen Mönchtum als auch im derzeitigen koptischen ganz offensichtlich das Sitzen als solches eine eigene geistliche Übung darstellt. Sollte diese spätere Tradition des Sitzens als geistliche Übung nicht vielleicht doch schon in dem von den Apophthegmata Patrum bezeugten frühen Mönchtum greifbar sein? – Die genauere philologische Analyse des zitierten Antonios-Apophthegmas selber führt zu keinem eindeutigen und sicheren Ergebnis; deswegen untersucht D. das in den Apophthegmata bezeugte Sitzen in seinen verschiedenen Kontexten, also vor allem das Sitzen im Kellion, dann das Sitzen in weiteren Sitz-Orten wie Höhle, Berg, Wüste, ferner das mit bestimmten leiblichen Reaktionen wie Schreien, Seufzen, Weinen, Fasten, Schlafen verbundene Sitzen, weiter das Sitzen im Zusammenhang von Arbeit und Beten, schließlich das Sitzen im Blick auf die Welt der Vorstellungen und Bilder, d. h. im Dämonenkampf, in Todesvorstellungen, in Entrückungen und Visionen. Als Ergebnis der Analyse der verschiedenen Stellen, an denen vom Sitzen in