

plarischer Weise das Arbeiten der genannten Theologen beleuchten, geht hervor, dass die Aufmerksamkeit auf die Einsichten und Anliegen der großen Kirchenväter des ersten Jahrtausends für die Fortentwicklung der christlichen Theologie im zweiten Jahrtausend von erheblicher Prägekraft war. Und die systematisch entfaltete Theologie, wie sie uns heutigen Theologen begegnet, trägt dieses Erbe – offen oder verborgen – nach wie vor in sich.

Die dritte Gruppe der im vorliegenden Buch gesammelten Aufsätze gilt den Werken einiger Theologen, die zu ihrer Zeit in ekklesiologisch relevante, in der Regel, aber nicht immer konziliare Bemühungen eingegriffen haben. Hier ist vor allem an den Beitrag von P. Wilhelm Wilmers SJ zum I. Vatikanum und an Carl Josef von Hefele, der die Geschichte des I. Vatikanums festgehalten hat, zu denken. Aber auch das ekklesiologische Denken des Johannes von Segovia, das im 15. Jhd. für die Ausbildung einer systematischen Ekklesiologie von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist, gehört hierher.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Aufsätze des vorliegenden Bds. gebührend zu würdigen. Sie sind allesamt Beiträge zum wissenschaftlichen Gespräch der Theologie- und Kirchenhistoriker und werden ihr entsprechendes Echo finden. Von daher hat sich die bewundernswerte Mühe, mit der die drei Herausgeber den Bd. gestaltet haben, rundum gelohnt.

Es sei noch eine in Frageform gehaltene Nachbemerkung angefügt: Kürzlich ist aus der Feder von Thomas Söding eine Darstellung der Ursprünge der christlichen Kirche im Leben und Wirken Jesu von Nazareth erschienen (Jesus und die Kirche, Freiburg im Breisgau 2007). Sie lässt in überzeugender Weise erkennen, dass die Kirche durch Jesus von Nazareth als Gottes neues Volk aus Juden und Heiden begründet wurde. Wenn dies die Kirche im Ursprung gewesen ist, – wie lässt sich das in den Beiträgen des vorliegenden Buches zutage tretende ekklesiologische Denken als aktualisierende Interpretation des neutestamentlichen Ausgangsbefunds erweisen? W. LÖSER S. J.

JAKAB, ATTILA, *Ecclesia alexandrina*. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin. 2^e édition corrigée (II^e et III^e siècles) (Christianismes anciens; 1). Bern [u. a.]: Peter Lang 2004. XIV/374 S., ISBN 3-03910-097-1.

„Die empfindlichste Lücke in unserem Wissen von der ältesten Kirchengeschichte ist unsere vollständige Unkenntnis der Geschichte des Christentums in Alexandria und Ägypten bis zum Jahre c. 180“: so Adolf Harnack in seinem Werk *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, 448. In der 2. Auflage (Leipzig 1906, Bd. 2, 132) modifiziert er: „fast vollständige Unkenntnis“. Wie die hier zu besprechende Monographie – ohne Rückgriff auf Harnacks Ausführungen – deutlich macht, liegen die Ursprünge der Kirche von Alexandria noch immer weitgehend im Dunkeln. Umso verdienstvoller ist der Versuch, vorhandene Quellen und Sekundärliteratur für die Zeit vom Ende des 1. Jhdts. bis zum Todesjahr des Bischofs Dionysius (264 n. Chr.) möglichst umfassend zu sichten und neu zu bewerten.

Der vorliegende Bd. – der erste einer von Alexandre Faivre und dem Autor Attila Jakab (= J.) selbst herausgegebenen Reihe, die sich der Geschichte des frühen Christentums speziell in sozial- und institutionsgeschichtlicher Hinsicht widmet – beruht auf einer Straßburger Thèse de doctorat, die 1998 unter dem Titel „Chrétiens d’Alexandrie. Richesse et pauvreté aux premiers temps du christianisme (1^{er}-3^e siècles). Essai d’histoire sociale“ eingereicht und 1999 in zwei Bdn. (insgesamt 1036 Seiten, davon 417 Bibliographie!) publiziert wurde. Gekürzt und für größere Leserkreise bearbeitet erschien die Studie erstmals 2001, in zweiter, korrigierter Auflage 2004.

Die Untersuchung gliedert sich in elf Kap. In der einführenden Vorstellung des antiken Alexandria (Kap. I, 5–34: „Alexandrie la Grande“) referiert J. Forschungsergebnisse zu Gründung, Gestalt, Name, Topographie und Bevölkerungsgruppen dieser „intellektuellen und kulturellen Hauptstadt der hellenistischen Welt“ (1). Anschließend werden Spuren der Entstehung einer christlichen Gemeinde im zuvor beschriebenen Milieu aufgezeigt (Kap. II, 35–61: „Emergence d’une communauté chrétienne“). Im nächsten Kap. geht J. den Strömungen nach, die in dieser Gemeinde koexistierten (63–89: „Une communauté plurielle“). Viel Raum nimmt die Behandlung des seit Jahrzehnten diskutierten

Problems einer ‚Schule‘ von Alexandria und ihrer ‚Lehrer‘ ein (Kap. IV bis VII, 91–106: „L'‚école‘ d'Alexandrie“; 107–115: „Le premier ‚maître‘: Pantène“; 117–139: „Clément, le pédagogue des riches chrétiens d'Alexandrie“; 141–173: „Origène, un maître chrétien de renom“). In Kap. VIII und IX sammelt und analysiert J. schriftliche Zeugnisse – vor allem von Eusebius, Clemens und Origenes –, die die innere Organisation der Kirche von Alexandria um 190–264 n. Chr. betreffen, insbesondere die Konsolidierung des Bischofsamtes (175–214: „De la communauté chrétienne à une église institutionnelle“; 215–255: „L'‚Eglise‘ d'Alexandrie“). Aus dem *Paidagogos* des Clemens von Alexandria werden Hinweise auf zahlreiche Facetten des Alltagslebens wohlhabender Christen seiner Stadt ‚extrahiert‘ (Kap. X, 257–292: „La ‚vie‘ des riches chrétiens [ne]s à Alexandrie“). Im elften und letzten Kap. trägt J. Informationen zur konkreten religiösen und gottesdienstlichen Praxis der alexandrinischen Christen im 2. und 3. Jhd. zusammen (293–307: „La vie ecclésiastique des chrétiens d'Alexandrie“). Nach einem resümierenden „Epilog“ (309–315) und einer Auswahlbibliographie (317–322: Quellen; 323–330: Studien) bilden Indices (331–368) zu Schriftstellen, sonstigen Quellen, Personen der Antike bzw. Neuzeit, modernen Autoren, griechischen und lateinischen Termini sowie eine Zeittafel (369–373) zu den wichtigsten Ereignissen a) in Alexandria, b) im Christentum, c) im historischen und religiösen Umfeld, die die Jahre 331 v. Chr. (Gründung der Stadt durch Alexander d. Großen) bis 268 n. Chr. (Synode von Antiochia) umfasst, den Abschluss des Bds.

Aus der Fülle der angebotenen Informationen und Deutungen können nur einige exemplarisch herausgegriffen werden. Ein besonderes Augenmerk J.s gilt zunächst den Juden von Alexandria, die bis zu einem Drittel der Bevölkerung ausgemacht haben können (23). Ihre soziale Lage war einerseits bestimmt von Privilegien (noch in augusteischer Zeit z. B. innere Autonomie der Gemeinde und weitgehende religiöse Freiheit; 28), andererseits von zunehmender Abstufung ihres Status (so nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Erhebung des *fiscus iudaicus*, der in Alexandria die Juden aller Schichten traf). Maßnahmen, die zu ihrem faktischen Ausschluss aus der Bürgerschaft führten, förderten gleichzeitig die Ausbildung einer eigenen ethnischen Identität. Nach der Niederschlagung der Revolte von 115–117 n. Chr. seien sie faktisch aus dem Stadtbild verschwunden (33 f.).

Der Mangel an Informationen über ein alexandrinisches Christentum vor 180 n. Chr. erklärt sich nach J. nicht dadurch, dass ein gnostischer Ursprung bewusst verschwiegen werden sollte (39 u. 58–61; gegen W. Bauer). Zu einfach sei auch die Erklärung, die Christen seien innerhalb der jüdischen Gemeinde noch nicht als eigene Größe wahrnehmbar gewesen (40). Eher sei anzunehmen, dass Alexandria in apostolischer Zeit kein Ziel expliziter Missionsreisen war (36–38, 42, 44 f.; zur ‚Markus-Tradition‘ 45–49) – möglicherweise mitbedingt durch die angespannte politische Lage (s. das Verbot jüdischer Immigration durch den Brief des Claudius an die Alexandriner 41 n. Chr.; 37, 43–45). Auch später sei weniger mit gezielter Mission als mit „infiltration“ zu rechnen, und zwar – angesichts kultureller Beziehungen – wahrscheinlich aus Palästina (49–52). Die ersten Christen Alexandrias stammten vermutlich aus hellenistisch orientierten Kreisen innerhalb der jüdischen Gemeinde (53 f.).

Unter den alexandrinischen Christen der 2. Hälfte des 2. Jhdts. macht J. keine unterschiedlichen Gruppierungen mit je eigener Organisation aus (65, 68), wohl aber eine gnostische und eine nicht-gnostische Strömung. Für erstere stehen die einzigen namentlich bekannten Christen, für die ein Aufenthalt in Alexandria in dieser Phase historisch einigermaßen gesichert ist: die beiden wichtigsten Leiter gnostischer Schulen Basilides (69–71) und Valentinus (74–76). Durch die *Sentenzen des Sextus* sowie Zeugnisse bei Irenäus und Justinus sieht J. die zweite Strömung belegt (83–86). Ihre Vertreter, Anhänger einer stark spiritualisierten Religiosität, seien nicht selten wohlhabend und gebildet gewesen (86–89). Als Indizien für eine zunächst friedliche Koexistenz der Christen unterschiedlicher Richtungen führt J. an (66, Anm. 17), dass Origenes nach Eusebius' Aussage zeitweise mit dem häretischen Lehrer Paulus – allerdings ohne Gebetsgemeinschaft – unter einem Dach wohnte oder dass Clemens von Alexandria in Stromateis, VII, 102, 2 auch „die Leute von den Sekten“ als Adressaten seiner Abhandlung betrachtet. (Genau genommen äußert Clemens den Wunsch, auch die „Häretiker“ möchten sich durch

seine Ausführungen belehren lassen.) Dass die nicht-christliche Umwelt je zwischen den verschiedenen „Empfindungsweisen“ (*sensibilités*) innerhalb des Christentums unterschieden hätte, hält J. zumindest im Blick auf das 2. Jhd. für „sehr wenig wahrscheinlich“ (66). Nicht weiter diskutiert wird hier die zweimal (68, Anm. 28; 73, Anm. 75) erwähnte Passage aus dem im 2. oder 3. Jhd. entstandenen *Alethes Logos* des Mittelplatonikers Celsus, in der dieser christliche Sekten aufzählt und gegen innerchristliche Streitigkeiten polemisiert (Fragmente V, 61–64). Wenn einige der Schriften aus Nag Hammadi alexandrinischen Ursprungs sind, bezeugen sie nach J. weniger einen gnostischen als einen philosophischen Charakter des Christentums von Alexandria um 200 n. Chr. (82).

Für den Begriff der ‚Schule von Alexandria‘ schlägt J. ein komplexes und evolutives Erklärungsmodell vor: Man solle darunter a) den „Ideenstrom“ alexandrinischer Theologie, b) die privaten Schulen unter Lehrern wie Pantaenus oder Clemens von Alexandria und c) die spätere ‚offizielle‘ Schule unter einem vom Bischof eingesetzten Leiter wie Origenes, Heraclas und Dionysius verstehen (96f.). Im Blick auf Clemens von Alexandria analysiert J. einerseits dessen maßvolle und flexible Haltung gegenüber Hörern und Hörerinnen (!) aus höheren Schichten (123–129), andererseits seinen Konflikt mit den später so genannten *simpliciores*, der sich an seiner stark intellektuellen Vorgehensweise entzündet hatte (133–139). Im Kap. über Origenes werden außer dessen Leben, seiner Lehrtätigkeit und der Auseinandersetzung mit Bischof Demetrius auch soziale Umstrukturierungen der christlichen Gemeinde von Alexandria behandelt (v.a. 161f.). Nun lassen sich neben *honestiores* auch verstärkt *humiliores* nachweisen – etwa anhand der unterschiedlichen Arten und Umstände von Todesurteilen während der Christenverfolgung unter Präfekt Aquila ca. 206/7 n. Chr. (153–156; vgl. 237f. zu Martyrien unter Decius 249/250 n. Chr.).

Für die Anfangsphase der christlichen Gemeinde von Alexandria vermutet J. eher kollegiale Leitungs-Strukturen mit einem ‚Ehrevorsitz‘ des Episkopos (178f., 183f.), seit Bischof Demetrius († ca. 233 n. Chr.) dann eine zunehmende Institutionalisierung (S. 202, 206, 215), ‚Sazerdotalisierung‘ (206; vgl. 185 und 210f.) und die Ausprägung des Monepiskopats. Indizien für eine Entwicklung von Amts- und Gemeindestrukturen spürt J. auch in sprachlichen Veränderungen und selbst in allegorischen Aussagen auf: Bischof Dionysius spricht im Blick auf die Übertragung des Amtes an seinen Vorgänger Heraclas (ca. 233–248 n. Chr.) noch von einer *katástasis* („Einsetzung“), im Blick auf die eigene von einer *cheirotonia* („Handauflegung“ – hinzuzufügen wäre: „und Erwählung“) (227). Origenes deutet die Laien-Abgrenzung im Jerusalemer Tempel als Grenze zwischen denen, die ein kirchliches Amt bekleiden, und den übrigen Gliedern der Kirche. Frühere Autoren wie Heracleon und ähnlich Clemens von Alexandria sahen darin noch die Grenze zwischen Christen und Nichtchristen (187f. und 195). Deutlich ist der wachsende Einfluss des Bischofs. War Demetrius nach J. der eigentliche historisch bezugte „organisator-fondateur“ der Kirche von Alexandria (222), so Dionysius der erste ‚Patriarch‘ mit anerkannter Vorrangstellung vor den ägyptischen Nachbarbischofen (254: in der ‚sabellianischen Kontroverse‘ wendet sich Bischof Dionysius von Rom direkt an ihn). Als erster Bischof von Alexandria versucht er, zugunsten der Universalisierung und Vereinheitlichung von Lehre und Institution der verschiedenen Kirchen auch überregional Einfluss zu nehmen (242). Speziell untersucht wird die Lage des Dionysius und seiner Gemeinde angesichts der Verfolgungen unter Decius (z. B. 233 zu Kontakt-Möglichkeiten trotz Exil des Bischofs, organisierter Hilfe für Betroffene, Zusammenhalt der Gemeinde durch Presbyter und Diakone), unter Valerian (z. B. 247: bischöfliche Evangelisierung am Ort der Verbannung in Libyen, Ausbleiben von Martyrien in Alexandria) sowie in den jeweils folgenden Zeiten (240f.: zu den ‚lapsi‘; 249 und 252: zum Recht der Christen auf Besitz und eigene Orte für den Gottesdienst unter Gallienus).

Das Alltagsleben der Christen in Alexandria bis zum Jahr 300 lässt sich anhand der erhaltenen schriftlichen Quellen nicht umfassend rekonstruieren (258). Hinweise auf exquise Speisen (263–265) und Weine (266), Schmuck (280) oder Parfums (272f.) sowie Empfehlungen für den Umgang mit Sklaven (289f.) und mit Gütern (290–292) in Clemens’ *Paidagogos* (II und III) beziehen sich speziell auf das Milieu der Reichen und Kultivierten, deren gewohnte Lebensweise der Autor nicht radikal zu verändern, sondern

durch maßvolle Empfehlungen an das Evangelium anzupassen sucht. Das kirchliche Leben in seinen gottesdienstlichen Vollzügen ist ebenfalls nur in Ansätzen erkennbar: Weiß man aus den *Johannes-Akten*, von Clemens, Origenes und Dionysius, dass in Alexandria im 2. oder spätestens 3. Jhd. Taufe, Eucharistie und speziell das Paschafest gefeiert, Fastenzeiten und Sündenvergebung praktiziert wurden, so verraten die Quellen sehr wenig über die konkreten Abläufe (293–307).

Weiterführend ist J.s kritische Auseinandersetzung mit unbewiesenen Thesen (z. B. zur Person des Pantaenus, 107–115) und immer weiter tradierten ‚Selbstverständlichkeiten‘ (wie die Annahme einer Entstehung von Celsus’ *Alethes Logos* in Alexandria: „elle n’a pas de chances de se confirmer“, 191). An einzelnen Stellen könnte man fragen, ob J. selbst sich zu früh festgelegt hat: Muss der Gegensatz zwischen Bischof Demetrius und Origenes in erster Linie auf gegensätzlichen Konzeptionen der christlichen Gemeinschaft beruht haben („institutioneller Pragmatismus“ gegenüber einer eher „geistlichen Vision“, so 218, vgl. 222)?

Für die vorliegende zweite Edition wurde der Text stilistisch überarbeitet und orthographisch verbessert, der Inhalt an sehr wenigen Stellen und meist nur in Nuancen verändert. Die erheblichsten Abwandlungen: Statt von der *idée* des Presbyterium nach Clemens von Alexandria, *Strom.*, VI, 106f., ist nun von seiner *conception* die Rede (184). In der ersten Auflage (203f.) hieß es, „der Bischof, der Presbyter und der Diakon“ seien bei Origenes, „abgesehen von (*à part*) der Würde und dem Ehrenplatz, den sie in der Kirche innehaben, noch nicht das christliche Synonym (*synonyme*) des Hohenpriesters, der Priester und der Leviten“ bei den Juden. In der Neufassung (203) sind sie „trotz“ (*malgré*) Würde und Ehrenplatz noch nicht die jeweilige christliche „Entsprechung“ (*correspondants*) zu den jüdischen Amtsträgern. Hieß es ursprünglich vom zukünftigen christlichen Klerus, dass er bestimmte „Anforderungen und Zulassungsbedingungen erheben“ werde, „um sich zu schützen“ (209: „le futur ‚klêros‘ qui imposera des exigences et des conditions d’admission, afin de se protéger“), so wird im überarbeiteten Text nur noch festgestellt, dass man dem Klerus bestimmte Anforderungen und Zulassungsbedingungen auferlegen werde („le futur ‚klêros‘ auquel on imposera des exigences et des conditions d’admission“).

Neuere Forschungsergebnisse sind nicht mehr eingearbeitet worden (s. z. B. Origeniana octava: Origen and the Alexandrian tradition; papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001, ed. L. Perrone, Leuven [u. a.] 2003, darin auch von J. selbst – auf der Basis seiner Thèse – der Beitrag „Alexandrie et sa communauté chrétienne à l’époque d’Origène“, 93–104). Wünschenswert gewesen wären Antworten auf Anfragen der Rez. der ersten Auflage, konkret nach der Beweisbarkeit z. B. des angenommenen „Verschwindens“ (34: „disparition“) der Juden aus Alexandria 117 n. Chr. (W. Wischmeyer: ThLZ 128 [2003] 776), der Krise der Gesellschaft zur Zeit Clemens’ von Alexandria, die J. zunächst (287) für möglich hält, später (305) voraussetzt (vgl. J.-M. Prieur: RHPhR 82 [2002] 344), oder der Anwesenheit von Frauen in Clemens’ Unterricht (Prieur, 343). Grundsätzlich bleibt die Frage, inwieweit sich das alltägliche Leben einer Bevölkerungsgruppe anhand von theologischen bzw. paränetischen Texten rekonstruieren lässt, die außer realitätsnahen Beispielen auch literarische Topoi enthalten können (vgl. A. van den Hoek: Adamantius 9 [2003] 428).

Die Literaturangaben wurden erweitert um die neue Edition des *Kerygma Petri* von M. Cambe in CCSA 15, Turnhout 2003 (56, Anm. 93) und A. Faivre, *Les premiers laïcs*, Strasbourg 1999 (324). Zusätzliche nicht-französischsprachige Literatur wurde – trotz schon erfolgter Kritik (Wischmeyer, 775f.) – nicht berücksichtigt. Mancher Beitrag hätte nicht unwesentliche Ergänzungen geboten, so z. B. zur jüdischen Gemeinde (24–34) C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997, 91–127; zur Stellung Alexandrias innerhalb der Pentarchie (47–49) F. Gahbauer, *Die Pentarchietheorie: ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 1993, passim; zum Charakter der ‚Schule‘ von Alexandria (91–106) C. Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule*, in: JAC 38 (1995) 16–37; zu Origenes als Zeugen der Entstehung einer „kirchlichen Institution“ (188–214) bereits H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln-Wien 1974, v. a. 3–80 („Die Hierarchie“) und 81–117 („Die Gläubigen“).

Auch wenn möglicherweise der Umfang des Bds. in der korrigierten Fassung nicht verändert werden sollte, ist nicht ganz nachvollziehbar, warum die Chance einer ‚Aktualisierung‘ kaum genutzt wurde – zumal sich der Seitenumbruch bereits verschoben hat. Dessen ungeachtet bietet J. eine detailreiche und die weitere Forschung anregende Übersicht und Diskussion literarischer Spuren eines Bereichs der frühesten Kirchengeschichte, der noch immer schwer fassbar ist.

J. ARNOLD

GRILLMEIER, ALOIS, *Fragmente zur Christologie*. Studien zum altkirchlichen Christusbild, herausgegeben von *Theresia Hainthaler*. Freiburg im Breisgau [u. a.]: Herder 1997. XII/484 S., ISBN 3-451-26411-0.

The name ‚Grillmeier‘ has become almost synonymous with his great work on the Christology of the early centuries of the Church, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, which grew from an article originally published in the three-volume commemorative work he edited with H. Bacht, published on the 1500th anniversary of the Council of Chalcedon, into a series of large volumes, still incomplete on his death in 1998. Despite the size and scope of this his major work, Alois Grillmeier published a great deal else. Some of this – articles and lectures – was collected together in a volume, *Mit ihm und in ihm*, published in 1975, and a further selection is to be found in the volume under review, published to commemorate the sixtieth anniversary of his ordination to the priesthood – just a year before his death. Most of the pieces collected here are, as the title suggests, ‚fragments‘ of the research that went into the great monument to his scholarship. The most important of these is an important article on the term *κυριακός άνθρωπος* applied to Christ. With characteristic care and learning, Grillmeier traces the different contexts in which the term is used, demonstrating how widespread its use in fact is, not in the least confined to ‚Antiochene‘ Christologies, and the different ways in which the adjective *κυριακός* has come to be attached to the substantive: as a way of representing the genitive *τοῦ κυρίου*, and as a way of expressing a Christology of glorification, both a biblical Christology of exaltation and a way of understanding the implications for Christ’s human nature of the hypostatic union. Another detailed paper concerns the different linguistic models that both might be called ‚God-man‘: the *θεός-άνθρωπος* model and the *θεός-άνηρ* model. Yet another paper concerns Leontios of Byzantium and his use of Porphyry and Nemesios of Emesa, which, though ‚durchgesehen‘, makes no reference to Andrew Smith’s critical edition of the *Symmikta Zetemata* nor to Morani’s indispensable edition of Nemesios, which had already appeared when the original article was published. There are a number of articles that relate to the question of Origenism: an article on Mark the Monk’s attack on Origenist Christology in his *opus* 11, and on Shenoute and Dioskoros’ encounter with what is presumed to be fifth-century Origenism. Grillmeier’s analysis of what an Origenist Christology might entail was characteristically careful, but there still seem to me many problems about what Evagrius’ Christology might amount to, especially if one is sceptical about reading back into his thought the condemned propositions of 553. Nor is it clear to me that Shenoute’s ‚Jesus prayer‘ is obviously anti-Origenist: Origen’s own position is not stable, as Grillmeier notes, and Evagrius’ understanding of pure prayer seems to me just as likely to be a foundation for such a prayer as the ‚Jesus prayer‘, as something to which the practice of the Jesus prayer was opposed. (There is also need for more explicit clarity over what one means by the ‚Jesus prayer‘, which is, nonetheless, a prayer *to* Jesus, despite the contrast Grillmeier draws.) Alongside this engagement with Egyptian Christology, there is a paper on the place of baptism in the theology of the Syrian Philoxenos of Mabbug. A very interesting paper on Manichaean denial of communion from the Eucharistic chalice adds further detail to Grillmeier’s original and convincing discussion of Pope Leo’s understanding of the Manichaean threat, and there is a brief note on Eutyches’ possible visit to Jerusalem and encounter with Hesychios there. In addition to these Christological studies, there are what are called ‚Christological perspectives‘. These are mostly short notes concerned with particular points: whether the human is revealed or concealed in Christ, which is tantalizingly brief and very suggestive; reflections on the issue of the ‚Hellenization‘ of the Gospel, exploring this issue briefly as background to the first Council of Nicaea; re-