

mer historisch zueinander passen, und erfundenen Figuren und Ortschaften den fiktiven Charakter der Erzählung deutlich. Entsprechend bestimmen die beiden Kommentatoren die Gattung des Juditbuchs als eine „*romanhafte theologische Lehrerzählung*“ (61). Ihre Datierung „um das Jahr 105 v. Chr.“ (62) gelingt aufgrund religionsgeschichtlicher Parallelen (Jdt 4,3; 1Makk 4,36–59; 2Makk 10,1–10), des in Jdt 4–16 umrissenen Siedlungsgebiets Israels, der judäischen Verfassung (Jdt 4,8; 11,14; 15,8) und „Bezugnahmen auf die ältere griechische Übersetzung (Old Greek) des *Danielbuchs*“ (63) außergewöhnlich präzise.

Die theologische Auswertung (63–66) der Juditerzählung ist von einer ausgeprägten Ambivalenz gekennzeichnet. Einerseits bezeugt sie ein hochstehendes Ethos und Gottesbild: Dem sich selbst vergottenden Nabuchodonosor und seinem Ausführungsorgan Holofernes, die sich auf militärische Macht stützen, steht Gottes Option für die Schwachen gegenüber. Im Kontrast zu den Potentaten lebt Judit ganz aus dem Vertrauen auf Gott. Inwieweit sich Israel an dieses Vorbild hält, entscheidet über Wohl und Wehe des Volkes. „Wie Abweichungen von der Gesetzestreue dem Volk Kriege, Exil und Tempelzerstörung brachten, so wird Gott, wenn sie sich ihm vorbehaltlos anvertrauen, ihr unüberwindbarer Schild gegen jede Macht der Welt sein (Jdt 5,17–21; 11,10–15)“ (66). Zur Faszination des Juditbuchs tragen auch „die Umkehrung von Gender-Erwartungen, die Verflüssigung der Geschlechterrollen in der Darstellung der Hauptfiguren Holofernes und Judit“ (66; vgl. 328) bei. „Andererseits haben viele Leser das Buch häufig mit gemischten Gefühlen, wenn nicht sogar mit moralischer Entrüstung betrachtet [...]. Werden hier nicht Täuschung durch doppeldeutige Aussagen und die direkt beabsichtigte Tötung eines Menschen als gottgewollte Mittel zur Rettung des Volkes gepriesen?“ (67). B. Schmitz und H. Engel relativieren das nicht allein durch den Vergleich mit ähnlichen biblischen Erzählungen; sie geben dem Tyrannenmord auch moralische den Vorzug vor der Kriegsführung. „Der Bezug auf die damals zeitgenössische Diskussion über die Tyrannentötung zeigt, dass die Juditerzählung für das Problem eine hohe Sensibilität entwickelt hat und eine entschiedene Antwort gibt“ (67).

Die theologische Einschätzung des Juditbuchs hängt unmittelbar mit ihrer Ursprungssprache und ihrem literarischen Referenzrahmen, nämlich der griechischen Bibel, zusammen. Die griechische Originalsprache (40–43) ergibt sich überzeugend aus dem gehobenen Griechisch der Erzählung, ihren Bezügen auf antike Autoren und ihrer Rezeption der Septuaginta. Insbesondere Septuagintazitate, die vom MT erheblich abweichen (vgl. u. a. Jdt 9,7f.; 16,2 // Ex 15,3; Jdt 8,16 // Num 23,19; Jdt 9,2 // Gen 34,7), belegen diesen sprachlichen Hintergrund. Theologisch ist es Ex 15 in der Septuagintafassung, „die die Juditerzählung wesentlich inspiriert hat“ (289). Und aus diesem Kapitel ist es wiederum der griechische V3 (vgl. Jdt 9,7f.; 16,2), der „die theologische Leitidee“ (398), „die Grundidee des Buches Judit“ (42) abgibt: „der Herr zerschlägt Kriege, Herr [ist] sein Name“. B. Schmitz und H. Engel stellen so das gesamte Juditbuch in „eine antimilitärische Deutungstradition von Ex 15,3^{MT}“ (289); und „die ganz unmilitärisch erreichte Tötung des für Unglück, Ruin und Ermordung vieler Unschuldiger Verantwortlichen“ (67), die nur geschieht, um Schlimmeres zu verhindern, setzen die beiden Ausleger in Gegensatz zu Krieg und militärischer Verteidigung. Doch ist bei dieser fast pazifistischen Einschätzung des Juditbuchs das Massaker der Israeliten am assyrischen Heer (Jdt 15) nicht unterbewertet? Und schwelgt – mit Martin Zimmermann (Gewalt. Die dunkle Seite der Antike, München 2013) – die detailliert ausgemalte Bluttat, wie sie Jdt 13 vorliegt, nicht weitaus mehr in Gewaltphantasien als der eher nüchtern konstatierte militärische Sieg von Jdt 15, sodass man Jdt 13 sogar als Spitze des Eisbergs Jdt 15 zu lesen hat? Die Probe aufs Exempel am Einzeltext entscheidet über eine zentrale Hypothese dieses ausgezeichneten Kommentars.

B. HERR

SCHWAB, ANDREAS, *Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur*. Darstellungen seiner Figur und seiner Ideen in den griechischen und lateinischen Textzeugnissen christlicher Autoren der Kaiserzeit und Spätantike (Studia Praesocratica; Band 3). Berlin [u. a.]: de Gruyter 2012. 406 S., ISBN 978–3–11–024598–1.

Augustinus behauptet, Thales von Milet habe „Bücher“ hinterlassen, die seine Lehren enthielten (*De civitate Dei* 18,25). Skeptischer ist Eusebius von Caesarea: Nach einhelliger

Meinung habe Thales „nur wenig geschrieben“, und selbst dieses Wenige halte man „kaum für authentisch“ (*Praeparatio evangelica* 10,7,10). Wie dem auch sei: Erhalten hat sich kein Fragment einer Schrift des Naturphilosophen. Wer sich der Person und der Lehre des Philosophen nähern möchte, ist also auf Rezipienten angewiesen. Schon die Autoren der überlieferten antiken Zeugnisse über Thales sind „nicht Leser eines Buches oder Textes von Thales selbst, sondern vielmehr Leser von Texten über Thales und seine Ideen, von Handbüchern und Placita-Werken, aus denen sie schöpfen“ (347).

A. Schwabs (= S.) Untersuchung zur Geschichte der Darstellungen des Thales und seiner Ideen entstand – als Dissertation in klassischer Philologie – in engem Zusammenhang mit E. Wöhrles 2009 erschienener Edition der erhaltenen Textzeugnisse über Thales „aus der griechischen, lateinischen und arabischen Tradition vom 6. Jhd. v. Chr. bis zum Mittelalter in chronologischer Reihenfolge mit deutscher Übersetzung“ (20). Wie Wöhrle sucht S. ganz bewusst einen anderen Zugang zu den Zeugnissen als H. Diels in seiner berühmten Textsammlung „Die Fragmente der Vorsokratiker“ (1. Auflage 1903). Dieser wählte, in der Absicht, ein möglichst authentisches Bild der vorsokratischen Philosophen zu gewinnen, aus den antiken biographischen und doxographischen Quellen nach eigenen Worten „das Wesentliche und Alte“ aus, um „nur die Ähren in die Scheune zu fahren, das Stroh aber draußen zu lassen, selbst auf die Gefahr hin, dass hier und da ein gutes Korn darin bliebe“ (18; Zitat aus dem Vorwort zur zweiten Auflage von 1906). Wöhrle dagegen hat das Ziel, durch möglichst vollständige Wiedergabe der erhaltenen Textzeugnisse den „Blick auf die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte zu ermöglichen“ (20). Auch S. untersucht die auf Thales Bezug nehmenden Zeugnisse – wie Wöhrle vermeidet er die Rede von „Thales-Fragmenten“ – nicht mit der Absicht, „die ‚originale‘ Lehre des Thales näher zu bestimmen oder zumindest gewisse Elemente davon zu rekonstruieren“ (21 f.). Die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr „auf die über Thales schreibenden Autoren, ihr Interesse, ihre Haltung gegenüber ihm und seiner ‚Lehre‘ sowie im Besonderen auf die verschiedenen textinternen Kontexte, in denen die Bezugnahmen auf den Milesier stehen“ (22). Ermittelt werden soll, in welcher Weise und aus welchen Gründen Thales „zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen Texten und Kontexten erscheint“ (ebd.). Dieser „Perspektivenwechsel“ (21) verdient umso mehr Beachtung, als Diels’ Auswahl maßgeblichen Einfluss auf die Thales-Forschung hatte und „damit auch das Thalesbild in den letzten hundert Jahren wirksam prägte, wenn nicht gar ‚normierte“ (18).

In Wöhrles Edition werden insgesamt 592 Zeugnisse berücksichtigt (22). S. konzentriert sich auf die relevanten Texte christlicher Autoren der ersten sieben Jahrhunderte (7). In einer „ungefähren chronologischen Anordnung“ (350) kommen zur Sprache: aus dem 2. und 3. Jhd. Irenäus, Tatian, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Hippolytos von Rom, Tertullian, Minucius Felix, Hermias; aus dem 4. Jhd. Laktanz, Arnobius, Eusebius von Cäsarea, Pseudo-Justin, Epiphanius von Salamis, Hieronymus, Ambrosius, Tyrannios Rufinos; aus dem 5.–7. Jhd. Augustinus, Nemesios von Emesa, Theodoret, Kyrill von Alexandrien, Sidonius Apollinaris, Aponius, Johannes Malalas, Isidor von Sevilla.

Die insgesamt 111 Bezugnahmen der genannten Autoren auf Thales – 73 griechischen Zeugnissen stehen 38 lateinische gegenüber – werden von S. einzeln und nach einem fast durchgängig gleichbleibenden Schema vorgestellt (27): Nach Kurzinformationen zum jeweiligen Autor und einer knappen allgemeinen Hinführung zu demjenigen Werk, dem ein Zeugnis entnommen ist, wird zunächst der nähere Kontext der Bezugnahme bestimmt und analysiert. Es folgt der relevante Textabschnitt in griechischer oder lateinischer Sprache und in deutscher Übersetzung. Die Originaltexte und bis auf einzelne Ausnahmen die Übersetzungen sowie die Nummerierung der Zeugnisse sind der Edition Wöhrles entnommen. An die Textwiedergabe schließt sich jeweils eine stichwortartige Auflistung der „Elemente oder Motive“ an, die Thales zugeschrieben werden (24). Diese „Attribute“ „entsprechen den in der Edition angezeigten Similien“ (ebd.). Sie finden sich in einer „tabellarische[n] Gesamtübersicht“ im Anhang (375–385) wieder, die den Vergleich der einzelnen Zeugnisse erheblich erleichtert. Ein jeweils abschließender Kommentar zu jeder Bezugnahme auf Thales ist ihrer „argumentativen Funktion“ (26) innerhalb des gegebenen Kontexts gewidmet.

S.s Zusammenstellung zeigt, dass die Anspielungen der frühen christlichen Theologen auf Thales eine erhebliche Bandbreite aufweisen und einander sogar widersprechen

können: Ist Thales' Gott nach Minucius Felix ein schöpferischer Geist (121: *Oct.* 19,4 f.), so kritisiert Eusebius, dass die Naturphilosophen „die Ursachen des Universums“ nicht einem Schöpfer zuschrieben, sondern „nur der unvernünftigen Bewegung [...] und dem selbsttätigen Impuls“ (160: *P. e.* 1,8,13). Nach Augustinus wird erst in der dritten Philosophen-Generation nach Thales, nämlich von Anaxagoras, angenommen, dass „ein göttlicher Geist der Bewirker aller Dinge, die wir sehen, sei“ (234: *civ.* 8,2).

Die kommentierte Textsammlung zeigt auch, dass ein Thales zugeschriebenes Motiv in höchst unterschiedlicher Weise argumentativ genutzt werden kann: Minucius Felix stellt fest, die Meinung des „Vaters der Philosophie“, dass „das Wasser das Prinzip aller Dinge sei, Gott aber der Geist, der aus Wasser alles gebildet habe“, stehe „ganz mit der unsrigen in Einklang“ (121: *Oct.* 19,4 f.). Dies unterstreicht die Aussage, man „könnte meinen, die Christen wären die Philosophen von heute oder die Philosophen wären schon damals Christen gewesen“ (124: *Oct.* 20,1). Eusebius führt Thales' Lehre vom Wasser als Urprinzip neben den anderslautenden Aussagen seiner Nachfolger an, um unter Berufung auf (Pseudo-)Plutarch als nicht-christliche Autorität die „Differenzen und Unstimmigkeiten“ zwischen den griechischen Prinzipienlehren aufzuweisen, die bloßen „Vermutungen und nicht klarem Verständnis entspringen“ (159: *P. e.* 1,7,16–8,2). Ambrosius schließlich greift Thales' Satz vom Urprinzip auf, um die Aussageabsicht der ersten Worte des Buches Genesis zu erhellen (219f.: *Hexaëmeron* 1,2,5f.): Der „heilige Mose“ glaubte, auch wenn er selbst seinen Namen „vom Wasser empfangen hatte“ (vgl. die volksetymologische Ableitung von ägypt. *môy* [bzw. *mô*] = „Wasser“), „doch nicht sagen zu müssen, dass alles aus Wasser besteht, wie Thales es behauptet“. Vielmehr habe Mose den Satz „in principio fecit Deus caelum et terram“ an den Anfang seines Berichtes gestellt, weil er die Irrtümer der Philosophen hinsichtlich der Prinzipien „divino spiritu“ vorhersah. Ein weiteres Beispiel: Die in Platons *Theaitetos* (174a) erzählte Episode vom Sturz des nach den Sternen schauenden Thales in einen Brunnen und vom Spott einer thrakischen Magd wird von Eusebius zitiert (180: *P. e.* 12,29,4) und von Theodoret von Kyrrhos aufgegriffen (267: *Graecarum affectionum curatio* 1,37). Obwohl Theodoret das Zitat möglicherweise aus Eusebius schöpft (267 f.), sind Kontext und Aussageabsicht unterschiedlich: Während Eusebius den Milesier, der „die Dinge ἐν οὐρανῷ zu erkennen begehre“ – gemeint sein dürfte nicht nur „am Himmel“ (so S.), sondern „im Himmel“ als dem göttlichen Bereich –, als Beispiel für einen „rein (καθαρῶς) Philosophierenden“ anführt (179; vgl. 268), will Theodoret in ihm ein Beispiel für diejenigen Menschen sehen, „denen, obwohl sie den gesamten Bildungsgang durchlaufen haben, die Erkenntnis von Wahrheit und Gerechtigkeit fehlt“.

Je nach zugeschriebener Lehre ist auch Thales' Reputation bei den einzelnen christlichen Autoren sehr unterschiedlich: Kyrill etwa rechnet ihn zu denen, die über den alltranszendenten Gott nur „dummes Zeug geschwätzt haben“ (vgl. 306: *Contra Iulianum* 1,40). Anders Aponius: Die „Rehe und Hirschkühe“ in Hld 2,7 und 3,5, die zwar nicht Gott geopfert, aber doch gegessen werden dürfen, da sie nicht unrein sind, seien „die personifizierten Philosophien des Thales und des Pherekydes“; im Unterschied zu anderen philosophischen Lehren sei die des Thales „nicht durch Ungerechtigkeiten gegenüber dem Schöpfer unrein“ (329: *In canticum canticorum expositio* 5,22 f.).

Trotz aller Unterschiede im Einzelnen erkennt S. mehrere „Diskursfelder“ – etwa ein apologetisches, ein chronologisches oder ein häresiologisches –, in deren Rahmen die Textbeispiele sich vergleichen lassen (346 f.). Hier ist, wie er selbst feststellt, weitere Forschung möglich (350). In der vorliegenden Arbeit werden synchrone oder diachrone Vergleiche zwischen Textzeugnissen ausdrücklich nur „in besonders interessanten Fällen durchgeführt“ (25). Für zukünftige Untersuchungen der von S. vorgestellten und der bei Wöhrle zusätzlich erscheinenden Bezugnahmen auf Thales stellen sich m. E. nicht zuletzt folgende Fragen: Lassen Gemeinsamkeiten zwischen den relevanten Texten verschiedener Autoren auf bisher unbekannte Quellen schließen? Inwiefern unterscheidet die christliche Thales-Rezeption sich von der nicht-christlichen? Wie ist es zu erklären, dass in den überlieferten Zeugnissen christlicher Autoren der ersten sieben Jahrhunderte bestimmte Attribute des Thales fehlen, auch wenn sie aus der Literatur bekannt gewesen sein dürften (z. B. die Aussage „Alles ist voll von Göttern“; vgl. Aristoteles, *De anima* 1,411a)?

In der „Tabelle zu den verwendeten Attributen“ (375–385) vermisst der Leser bei Nr. 210 einen Hinweis auf die von Hippolyt überlieferte angebliche Thales-Aussage, alles bewege sich auf dem Wasser (79: *Refutatio omnium haeresium* 1,1). Die vergleichbare bei Hermias erscheinende Aussage, die Erde bewege sich auf dem Wasser (126: *Irrisio gentilium philosophorum* 10), wird in der Tabelle zwar berücksichtigt. Im Vermerk „Erde ruht auf dem Wasser“ (s. Nr. 230) bleibt der Aspekt der Bewegung ebenso ausgeklammert wie in der (alternativen) Übersetzung des Hippolyt-Zitats, alle Dinge seien auf dem Wasser „platziert“ (78, für ἐπιφέρεσθαι). Gerade bei Hippolyt legt der Kontext nahe, dass an ein Getragen- und Bewegt-Werden aller Dinge durch das fließende und seine Aggregatzustände wechselnde Wasser gedacht ist. Uneinheitliche Übersetzungen können auch an anderen Stellen ein wenig irritieren (z. B. „Sternschwätzer“ [267] oder „Himmelsgaffer“ [ebd.] für die μετεωρολέσχει, von denen Theodoret im Zusammenhang mit der Episode von Thales’ Brunnenfall spricht; „de[r] gesamte[] Bildungsgang“ [267] oder „eine alles betreffende Bildung“ [268] für πάση παιδεία in Theodoret, *cur.* 1,36 f.; [das Wasser als] „rohes“ [318] oder „unnützes Prinzip“ [319] für „inutile principium“ bei Sidonius Apollinaris, *Carmen* 15,81 f.). Auf die Hyperaktivität einer automatischen Rechtschreibkorrektur dürften einzelne sinnstörende Druckfehler zurückzuführen sein (7: „Tier“ [richtig: „Trier“]; 291: „äußert“ [„äußerst“]; 342: „Origenes“ [„Origenes“: gemeint sind die „Etymologiae“ des Isidor von Sevilla]). Nicht bei „25 christlichen Autoren“ (345; vgl. auch 22) finden sich die untersuchten Zeugnisse zu Thales, sondern bei 24 (s. Inhaltsverzeichnis [11 f.]). Augustinus behandelt den „Ausgang“ von *civitas Dei* und *civitas terrena* in *civ.* 19–22 (nicht nur „19–20“ [239]). Kyrills Aussage „Thales aus Milet behauptet, dass Gott der Geist des Kosmos ist“ (302: *Contra Iulianum* 1,38), unterscheidet sich von der entsprechenden Aussage bei Pseudo-Plutarch (*Placita* 1,7: Θαλής νοῦν τοῦ κόσμου θεόν) „durch die Verwendung des bestimmten Artikels τόν“ vor θεόν (nicht „vor κόσμον“ [304]).

Fazit: S.s Untersuchung rückt zahlreiche in der Thales-Forschung bisher übersehene Texte ins Bewusstsein und lässt die Abhängigkeit der Bezugnahmen früher christlicher Autoren auf Thales von ihrem jeweiligen Kontext und ihrer Funktion klar erkennen. Dass die von S. kommentierten Textzeugnisse infolgedessen mehr über die Denk- und Argumentationsweise christlicher Autoren offenbaren als über den historischen Thales, ist ebenso evident wie nachvollziehbar. In den gegebenen Kontexten wäre es auch dann nicht das wichtigste Anliegen dieser Autoren gewesen, historisch gesicherte Kenntnisse über Person und Lehre des Philosophen Thales weiterzugeben, wenn sie selbst darüber verfügt hätten. Deutlich wird aber auch, dass die von S. kommentierten Beispiele der Thales-Rezeption durch frühe christliche Autoren reizvolle Einblicke in die Geschichte des Verhältnisses von christlicher Theologie und paganer Philosophie bieten und interessante Fragen aufgeben, die längst nicht alle beantwortet sind. Für ihre weitere Erforschung stellt die vorliegende Arbeit ein sehr nützliches Hilfsmittel dar. J. ARNOLD

JUNG, FRANZ, *Hilarius von Arles*. Leben des hl. Honoratus. Eine Textstudie zu Mönchtum und Bischofswesen im spätantiken Gallien mit lateinisch-deutschem Text des Sermo sowie zweier Predigten über den hl. Honoratus von *Faustus von Riez* und *Caesarius von Arles*. Fohren-Linden: Carthusianus-Verlag 2013. 240 S., ISBN 978-3-941862-13-5.

Der *Sermo de Vita S. Honorati episcopi Arelatensis* ist ein wichtiger Quellentext für verschiedene historische Disziplinen. Sowohl die *Vita*-Forschung allgemein als auch speziell die Erforschung der frühen Bischofs- und Mönchsviten, die Forschungen über das frühe Mönchtum, insbesondere das Leriner, die Recherchen zur Entwicklung des bischöflichen Amtes, vor allem in Gallien usw. – sie alle haben sich mehr oder weniger intensiv mit verschiedenen Details der *Vita S. Honorati* befasst und damit umfangreiche Kenntnisse über den genannten Quellentext angesammelt. Nennen wir nur zwei Beispiele aus dem deutschsprachigen Bereich: die grundlegende Arbeit zur *Vita*-Forschung von W. Berschin (1986) und die Studie von C. Kasper über die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins (1991; vgl. unsere Besprechung in *ThPh* 67 [1992] 588–590). Was jedoch bisher fehlte, war eine Monographie zur *Vita S. Honorati*. Sie liegt hier nun vor und besteht aus zwei,