

nien seines theologischen Denkens und seines pastoralen Bemühens“, den entsprechenden Kommentar des Tertullian bezeichnet sie dagegen als eine „Einführung in das christliche Leben“. Indem Origenes in seinem Kommentar des Vaterunser eher assoziativ voranschreitet, macht er es seinen Bearbeitern nicht leicht, einen Durch- oder Überblick über die von ihm behandelten Fragen und Probleme zu geben. Vf. verbindet mit den Textabschnitten des Vaterunser folgende 7 Themen und Fragestellungen: mit der Gebetsanrede „Vater unser“ eine „Erklärung der Sohnschaft“, mit der ersten Bitte eine „Erörterung über das Wesen Gottes“, mit der zweiten Ausführungen über die sog. eschatologische Spannung, mit der dritten „eine Aufforderung zur Nachfolge Christi“, mit der vierten Ausführungen über Christus den „göttlichen Logos als das wahre Brot“ und über die allegorische Deutung des biblischen Zeitbegriffs, ferner Erläuterungen der Vokabel *epiousios*, mit der fünften „eine Darstellung des Pflichtenkanons und der kirchlichen Bußdisziplin“, mit der sechsten schließlich „eine Darlegung der Gefahren der Versuchung und des Sieges der göttlichen Heilspädagogik“. – Vf. behauptet zwar, daß die Vaterunsererklärung des Origenes „von ihrer Konzeption wie von ihrem Inhalt her die späteren Kommentare nachhaltig beeinflusste“ (3), bleibt den Nachweis für diese Behauptung aber schuldig. Nur ein Pendant zu der Arbeit von K. B. Schnur, Hören und handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunser in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert, Freiburg 1985 (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 62, 1987, 274), also eine umfassende Arbeit zu griechischen Auslegungen des Vaterunser, könnte diesen Nachweis liefern. Hier liegt, so will uns scheinen, immer noch eine zu schließende Lücke in der Erforschung der Vaterunserkommentare der Väter.

H. J. SIEBEN S. J.

PICARD, JEAN-CHARLES, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 268). Paris/Padua: Boccard/Bottega d'Erasmus 1988. 819 S. 60 Abbildungen.

Zu den soziologisch greifbaren Veränderungen, die der Übergang der heidnischspätantiken zur christlichen Zivilisation mit sich brachte, gehört der Wandel der Bestattungsbräuche. Ziel vorliegender sehr umfangreicher Untersuchung ist es, diesen Wandel in einem genau umgrenzten Territorium (Norditalien) und einem ebenso genau umgrenzten Zeitabschnitt (früheste feststellbare Anfänge bis zum 10. Jahrhundert), möglichst exakt zu beobachten und in seinen verschiedenen Aspekten zu beschreiben. Daß die Wahl gerade auf die Bestattungsbräuche der Bischöfe und nicht einer anderen Gruppe der Führungsschicht fällt, ist durch die Quellenlage bedingt: für keine andere Gruppe sind die, vor allem, literarischen Zeugnisse über den Ort und die nähere Art der Bestattung so vielseitig und zahlreich wie für die Bischöfe. – Bekanntlich verbot das alte römische Zwölftafelgesetz die Beerdigung innerhalb der Stadtmauern. An dieses Verbot hielt man sich zunächst auch bei der Beerdigung der christlichen Bischöfe, sie wurden auf den für die Allgemeinheit bestimmten Friedhöfen, den Nekropolen, bisweilen in Mausoleen, jedenfalls außerhalb der Stadtmauern, beigesetzt. Im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts kam dann der Brauch auf, *ad sanctos*, d. h. in der Nähe von Märtyrergäbern, zu bestatten, die sich ihrerseits ebenfalls außerhalb der Stadtmauern befanden. Hier handelte es sich zunächst wohl um die nicht sehr zahlreichen Gräber „einheimischer“ Märtyrer. Aber noch im vierten Jahrhundert begann man mit dem „Import“ von ausländischen Märtyrerreliquien, was die Möglichkeit einer Bestattung in der Nähe eines Märtyrergabes nicht unerheblich vergrößerte. Um die Städte herum bildeten sich ganze Kränze von Märtyrerheiligtümern, in denen, durch ein Epitaph gekennzeichnet, auch die Bischöfe ihre letzte Ruhestätte finden. Offensichtlich als eine Folge der Christianisierung entsteht mit der Zeit jedoch ein Wandel in der Haltung gegenüber den Toten. Das Gefühl mit ihnen in Gemeinschaft zu stehen, überwiegt gegenüber dem Bedürfnis, Distanz von ihnen zu halten. Man versteht immer weniger, warum die Toten außerhalb der Mauern der Städte begraben werden müssen. Staatliche Verordnungen, die das alte Gesetz der Bestattung innerhalb des *pomoerium* neu einzuschärfen versuchen, sind nur ein Zeugnis für den Wandel der Mentalität.

Und so kommt es denn um die Mitte des 6. Jhs. zur Bestattung von Bischöfen in ihren Kathedralen, innerhalb der Stadtmauern also. Allgemeiner Brauch wird diese Form der Beerdigung innerhalb der Bischofskirche aber nicht vor dem 8. oder 9. Jh. Die Entwicklung ist nicht überall gleichmäßig, denn es gibt zur gleichen Zeit auch eine gegenläufige Tendenz. Die damals aufkommende Verehrung der Lokalheiligen, die ihre Gräber in den außerhalb der Stadt gelegenen Friedhöfen hatten, hat nämlich wiederum zur Folge, sich in ihrer Nähe bestatten zu lassen. Aber im 10. Jh. ist dann schließlich die Kathedrale der Hauptbestattungsort des Bischofs. Verbunden mit der Bestattung in der Kathedrale entsteht ein neuer Brauch, nämlich auf den Epitaphen um die Fürbitte der Gläubigen zu bitten. Ein sichereres Mittel, sich des Fürbittgebets zu versichern, sind die jetzt immer mehr aufkommenden frommen Stiftungen, in denen Kleriker, später auch Mönche, zum Gebet für das Seelenheil des betreffenden Bischofs verpflichtet werden. – In engem Zusammenhang nun mit den Bestattungsbräuchen der Bischöfe steht ein anderes Phänomen, dem unser Autor seine Aufmerksamkeit zuwendet: die Verehrung einiger der bestatteten Bischöfe als Heilige, zunächst als Patrone der Kirche, dann als Schutzheilige der Stadt als solcher. Die Verehrung einiger der verstorbenen Bischöfe als Heilige schält sich dabei allmählich aus ihrer einfachen Kommemorierung heraus. Die einzelnen Bischofskirchen stellen die Listen ihrer verstorbenen Bischöfe zusammen, nicht eigentlich wie im Osten mit dem Ziel ihrer Verwendung in der Liturgie, sondern, wie der Autor betont, aus „historischem“ Interesse. Es geht darum zu dokumentieren: das kirchliche Amt hat, ähnlich dem staatlichen, seine Fasten, seine Jahrbücher. Der Grund, weswegen aus einem bloß kommemorierten Bischof schließlich ein heiliger, ein als Heiliger verehrter wird, ist oft nicht leicht zu erkennen. In nicht wenigen Fällen erfolgte die „Promotion“ jedenfalls wegen des sozialen Prestiges einer Stadt. Man konnte es sich angesichts der Ausstattung von Nachbarstädten mit Heiligen nicht leisten, keinen eigenen heiligen Bischof zu haben. Die Wahl fiel dabei oft auf Bischöfe, die in heroischen, d. h. in relativ frühen Zeiten lebten, entweder noch in Zeiten der Verfolgung, oder zumindest in Zeiten, in denen der betreffende Bischof sich im Ringen mit dem Arianismus hat bewähren können. M. a. W. der Grund der beginnenden Verehrung des Bischofs als Heiliger waren nicht sichere Nachrichten über heldenmütige Verteidigung des wahren Glaubens, sondern die chronologisch richtige Stelle in der Bischofsliste, verbunden mit der Vermutung, daß wer im goldenen Zeitalter der Kirche gelebt, sich wohl auch entsprechend als Zeuge des wahren Glaubens bewährt haben wird. Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Verehrung heiliger Bischöfe ist dabei die Rivalität nicht nur zwischen den großen Metropolen Norditaliens, sondern vor allem mit Rom. Auf Einzelheiten kann leider hier nicht eingegangen werden. Hingewiesen sei nur noch auf eine neue Kategorie von Literatur, die im Zusammenhang der sich ausbreitenden Verehrung der heiligen Bischöfe einer Stadt entsteht, die betreffenden *Vitae*. Ohne daß irgendwelche gesicherten Nachrichten vorliegen, wird der Bischof als derjenige vorgestellt, der die betreffende Stadt zum Glauben bekehrt und missioniert hat. Im 10. Jh. tritt das genannte Motiv dann in veränderter Gestalt auf: der heilige Kirchengründer verwandelt sich entsprechend den Bedürfnissen der Zeit in einen Reformbischof. Er wird zum Vorbild einer Rückkehr zu den Ursprüngen. – Der Verf., der auf den 819 Seiten seines Werkes eine kolossale Fülle von Material verarbeitet, hat seiner Untersuchung folgenden Aufbau gegeben: Im ersten Teil untersucht er am Beispiel von vier Städten, Mailand, Ravenna, Pavia und Brescia, die Veränderungen und den Wandel der Bestattungsbräuche der betreffenden Bischöfe jeweils von den Anfängen bis zum 10. Jh. Für Mailand und Ravenna ist dabei die Quellenlage besonders günstig, es gibt hier literarische Zeugnisse mit genauer Angabe des Ortes, an dem die betreffenden Bischöfe bestattet sind. Im zweiten Teil ordnet Verf. einschlägige Zeugnisse aus den übrigen norditalienischen Städten in die Entwicklungslinie ein, wie sie sich aufgrund der Analysen des ersten Teils ergeben haben. Der dritte Teil ist einem Gegenstand gewidmet, der eng mit dem vorausgehenden zusammenhängt. In der Tat, die Erinnerung an die vorausgegangenen Bischöfe wird in Bischofslisten festgehalten, handgeschriebenen sowohl als figurativen. Die handschriftlichen Bischofslisten werden in der alphabetischen Reihenfolge der Städte, wo solche Listen überliefert sind, behandelt. Der

Schlußabschnitt dieses dritten Teils geht näher auf die „Historiographie“ dieser Bischofslisten ein. Der vierte Hauptteil schließlich befaßt sich mit denjenigen Bischöfen, die als Heilige verehrt werden. Es beginnt mit einer Zusammenstellung, wiederum in alphabetischer Reihenfolge, der betreffenden Städte; die drei folgenden Kapitel unterscheiden drei Phasen der Entwicklung des genannten Kultes. Dem Band sind neben zahlreichen Tabellen mit Bischofslisten der untersuchten Städte und verschiedenen Registern 60 Abbildungen beigegeben: Stadtpläne, Grundrisse von Kirchen, zahlreiche Photographien von erhaltenen Grabstätten usw. Der ideengeschichtlich arbeitende Theologe wird auf den ersten Blick vielleicht die beiden hier verknüpften Themen, Bestattungsbräuche und Heiligenverehrung, für eher disparat halten, er wird aus der hier vorliegenden, sehr sorgfältig gearbeiteten und hervorragend dokumentierten Untersuchung jedoch lernen, daß ein wirklicher Zusammenhang zwischen ihnen besteht.

H. J. SIEBEN S. J.

MARC LE MOINE, *Traité spirituels et théologiques*. Introduction par Monseigneur *Kallistos Ware* évêque de Diokleia. Traduction française, Notes et index par Sœur *Claire-Agnès Zirnheld* O. C. S. O. (Spiritualité Orientale 41). Bégrolles-en-Mauges (Maine-&-Loire): Editions Monastique Abbaye de Bellefontaine 1985. LI/288 S.

Erst in den letzten Jahrzehnten hat das asketische und dogmatische Schrifttum Markus des Eremiten (oder einfach: des „Mönches“) wieder die patristische Wissenschaft beschäftigt, vor allem seit der Untersuchung von *H. Chadwick*, *The Identity and Date of Mark the Monk*, in: *ECR* 4 (1972) 125–130, und der dadurch ausgelösten Diskussion (siehe den Überblick im vorliegenden Band von *B. Kallistos Ware*, p. XLIV–XLV). Da im gleichen Jahr mit der franz. Übersetzung durch *O. Hesse* im Hiersemann-Verlag, Stuttgart, auch eine deutsche Übertragung erschienen ist (Markus Eremita, *Asketische und Dogmatische Schriften* [BGrL 19]), ist eine breitere Beschäftigung mit diesen Schriften ermöglicht, die in der Väterzeit und in der Reformationszeit die Spiritualität anregen bzw. die Polemik anheizen konnten (vgl. *G.-M. de Durand*, *Études sur Marc le Moine III. Marc et les controverses occidentales*, in: *BLE* 87/3 [1986] 163–188). Die allgemein als echt angenommenen Werke sind verzeichnet in CPG 6090–6102. Diese Liste liegt den beiden hier angeführten Übersetzungen zugrunde. Nur für *Opusculum V* (CPG 6094: *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria*) erhebt *G.-M. de Durand* Zweifel bez. seiner Echtheit (*Études sur Marc le Moine I. L'Épître à Nicolas*, in: *BLE* 85/4 [1984] 259–278). Dieser Artikel erschien gerade zum Abschluß der vorliegenden französ. Übersetzung und konnte so lediglich vermerkt, aber nicht berücksichtigt werden. Die Forschung wird sich mit den Argumenten *G.-M. de Durand*s noch auseinandersetzen müssen. Diese werden wohl auch in der von ihm zu erwartenden Neu-Edition der Markus-Schriften zum Ausdruck kommen. An der Erstellung eines kritischen Textes hat aber schon *B. Kallistos Ware* auf der Basis von 19 Handschriften für die *Opuscula I–X* gearbeitet. Er hat den gegenüber den früheren Ausgaben vielfach verbesserten Text im Manuskript für die vorliegende französ. Übersetzung zur Verfügung gestellt und das Ergebnis überprüft. Leider ist dieser griech. Text oder die Ausgabe in den SC noch nicht erschienen. So ist unsererseits eine Bewertung der Übersetzung noch nicht möglich. Dankbar begrüßt man die kompetente Einführung von *B. K. Ware* (p. IX–LI), wie auch die reichhaltigen und sachkundigen Anmerkungen der Übersetzerin. *B. Ware* bespricht in seiner Introduction die verschiedenen Aspekte der asketischen Theologie des Mönchs (p. XV–XLIII) und stellt auch drei neuere Theorien bezüglich der Person des Markus, seiner Werke und ihrer Entstehungszeit vor, bes. was Op. XI anbetrifft. Der Herausgeber von Op. XI (CPG 6101), *J. Kunze*, wollte dieses auf die Zeit des Konzils von Ephesus verlegen, Markus zum zeitweiligen Oberen einer Mönchsgemeinschaft in der Nähe von Ancyra in Kleinasien und schließlich zum Eremiten in der Wüste von Juda machen. Im Jahr 1972 versuchte dagegen *H. Chadwick* nachzuweisen, daß unser Eremit identisch sei mit dem „frommen Priester und Mönch Markus“, dem Oberen eines Klosters in der Nähe von Tarsus, den Severus, der antichalcedonische Patriarch von Antiochien (512–518), in zwei Briefen dieser Zeit erwähnte. Der Patriarch ist darüber besorgt, daß sein Adressat „Markus“