

Abschließend darf auf einige Druckfehler und kleinere Versehen hingewiesen werden. S. 30, Anm. 8: Die *κανονικαὶ ἐπιστολαὶ* der Synode von Antiochien stehen can. 8, nicht can. 7. — S. 33, Anm. 29: Der von L. unter Caspar, Papsttum I, 287 ff. zitierte Sachverhalt findet sich erst S. 345—348. Handelt es sich hier um ein Versehen, oder soll das ff. bis zu diesen Seiten reichen? — S. 35, Anm. 42: MG Epp. 3, 7—9 statt 3, 67 ff. — S. 46, Anm. 82: Das Wort „temporaliter“ findet sich nicht in MG Epp. 3, 20 f., nr. 13. — S. 113: Der älteste der Chlodwig-Söhne wird einmal Theuderich, sonst immer Theoderich geschrieben. — S. 112: Der Sieg über Syagrius 486 statt 586. — S. 127, Anm. 11: DThC statt LThC. — S. 161, Zeile 6 des 2. Abschnitts: Diesem statt Diesen.

Ernst Dassmann

Paulo P. V. van Moorsel, Rotswonder of Doortocht door de Rode Zee. De rol en betekenis van beide in de vroegchristelijke letteren en kunst. Dissertatio ad Lauream in Facultate Historiae Ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianaе, 's-Gravenhage 1965, 129 Seiten, 25 Abbildungen.

In einer kurzen Einleitung gibt v. M. zunächst einen Überblick über die Deutungen, die das Quellwunder und der Durchzug durch das Rote Meer (im folgenden abgekürzt: Q. und D.) bislang in der Ikonologie der frühchristlichen Kunst gefunden haben. Die Zahl der von ihm genannten Forscher, die noch um einige Namen vermehrt werden könnte, ist zwar ein wenig größer als die Zahl der vorgetragenen Deutungen, trotzdem von dem bekannten „quot capita tot sensus“ nicht sehr weit entfernt. Für Q. stehen Taufe, das lebendige Wasser der Gnade, die himmlische Lehre, Machterweis Gottes, Refrigerium oder Rettung allgemein als symbolischer Bildinhalt zur Auswahl, für D. ebenfalls Taufe und Rettung, daneben Übergang ins Jenseits und der Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke. Allein für die Ablösung des Moses durch Petrus in Quellwunderszenen des 4. Jh. herrscht Übereinstimmung; Ursache dieser Ablösung und die Bedeutung des Petrus sind dagegen wieder kontrovers. Man ist geneigt, v. M. zuzustimmen, wenn er meint, daß eine Behebung der mit der Vielfalt der Interpretationen gegebenen Unsicherheit in der Deutung der beiden Bilder eine neue, eingehende Studie erforderlich mache. Wenn diese Studie aber nur von dem Bildbestand ausgehen kann, der bekannt und schon mehrfach besprochen worden ist, fragt man sich, ob am Ende nicht nur eine neue Deutung zusätzlich zu den früheren geboten wird oder ein weiterer Verfassersname zu der einen oder anderen Gruppe früherer Autoren hinzukommt.

Die Befürchtung, daß alte Argumente wiederholt und nur ihre Gewichte neu verteilt werden, trifft jedoch nicht zu. v. M. geht auf die meisten früheren Deutungen überhaupt nicht ein, sondern versucht, da ihm neues Bildmaterial nicht zur Verfügung steht, seine Interpretation auf ein breiteres Fundament zu stellen, indem er die patristische Auslegung des Q. und des D. so vollständig in seine Untersuchung einbezieht, wie es bisher noch nicht geschehen ist. Nach seiner eigenen Aus-

sage (S. 2) hat er ungefähr alle Väter vor 350 und wichtige Stellen aus der Zeit von 350 bis um 400 untersucht. Er hat seine Arbeit so aufgebaut, daß dem jeweiligen ikonographischen Kapitel ein patristisches vorangestellt wird, so daß die literarischen Ergebnisse bei der Untersuchung der Monumente verwertet werden können. Mit diesem Aufbau und mit seiner Untersuchungsmethode hat v. M. eine wichtige Vorentscheidung gefällt, die nicht unwidersprochen bleiben wird; denn die Frage, ob die Vätertexte geeignet seien, Sinn und Bedeutung der frühchristlichen Bilder zu erhellen, wird durchaus nicht einhellig bejaht. Die Bedenken, die man gegen diese Methode vorbringt, brauchen hier nicht aufgezählt zu werden. Jedenfalls verdient v. Ms. Untersuchung besondere Beachtung nicht nur wegen ihrer Ergebnisse, sondern auch wegen des Weges, auf dem er sie zu finden sucht. Schon in der Einleitung (S. 2) gibt v. M. ebenfalls zu erkennen, daß er Q. und D. als Taufvorbilder betrachtet. Das wird keine weitere Vorentscheidung sein, sondern die Vorwegnahme des Untersuchungsergebnisses. Da v. M. sich aber darauf beschränkt, die Argumente anzuführen, die auf eine Taufauslegung der beiden Szenen hinweisen, wird darauf zu achten sein, ob andere patristische Auslegungen ein solches Gewicht haben, daß sie die Taufauslegung zu überdecken vermögen.

Über die Stellen bei Tertullian, Cyprian, Hieronymus und Eusebius hinaus, die E. Hennecke, *Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur* (Leipzig 1896) 214, für die patristische Taufauslegung des Q. erwähnt, kann v. M. noch weitere anführen aus Barnabas, Justin, Irenäus, Ambrosius, Origenes und Ephräm. Allerdings verbinden Barnabas, Justin und Irenäus Q. und Taufe nicht direkt. Es muß daher aus dem Zusammenhang bzw. aus der Kombination verschiedener Texte geschlossen werden, daß die Erinnerung an Ex. 17 und Num. 20 die Aussagen über die Taufe mitgeformt hat. Bei Barnabas 11, 1/3 z. B. hängt die Beweiskraft des Textes an der Auswechslung von Sion durch Sinai (= Berg des Quellwunders) in dem von Barnabas verwendeten Isaiaszitat 16, 1b (S. 12/15). Selbst wenn man die von Hennecke und v. M. angegebenen Stellen auf diese Weise noch durch einige andere ergänzen könnte (vgl. etwa Justin, *Dial.* 86, 1 u. 6), bleibt die patristische Basis für die Taufauslegung des Q. recht schmal. Dazu kommt, daß die paulinische Verbindung des Q. mit der Eucharistie in 1 Kor 10, 4 ebenfalls in der Patristik nicht übersehen worden ist und sich bei den Vätern andere, allgemeinere Auslegungen des Q. auf den Glauben, die himmlische Lehre, die Machtführung Gottes finden, die die sakramentale Deutung an Zahl sogar übertreffen. Vgl. Hennecke, 213/215; E. Becker, *Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst* (Straßburg 1909) 115. Auch hier sind Ergänzungen möglich, vgl. etwa Ps.-Maximus, *Hom.* 29 (PL 57, 292 A), der Q. mit dem Kanawunder verbindet.

Ganz abgesehen von den unterschiedlichen Deutungen der Väter stellt sich aber die Frage, ob die Taufauslegung des Q. der Grund sein kann für die starke Verbreitung dieser Szene im altchristlich sepulkralen Bilderkreis. Bei Tertullian ist Q. nicht das Vorbild der Taufe,

sondern eines unter dreizehn; in den Ambrosiusschriften *De sacramentis* u. *De mysteriis* (auf die Echtheitsfrage braucht hier nicht eingegangen zu werden) wird es unter zahlreichen anderen Taufvorbildern nicht erwähnt. Muß nicht nach einer viel verbreiteteren, volkstümlichen, sepulkral bestimmten Vorstellung gesucht werden, wie sie etwa mit dem *Refrigerium*-gedanken (so Becker, 121/131; J. Kollwitz, *Das Christusbild des 3. Jh.* [Münster 1953] 36) oder dem noch allgemeineren Rettungsgedanken (neben Wilpert und Kaufmann neuerdings wieder von A. Stuiber, *Refrigerium interim* [Bonn 1957] 182 f. vertreten) gegeben ist, um die zahlreichen Q.-Bilder erklären zu können? Leider geht v. M. auf diese Überlegungen seiner Vorgänger nicht ein, bemüht sich aber ebenfalls darum, Q. in eine wesentlich breitere Vorstellungsschicht hineinzustellen, als sie mit den oben erwähnten patristischen Stellen gegeben ist. Er geht von der Frage aus, warum trotz der eindeutigen Beziehung, die von Paulus zwischen Q. und Eucharistie hergestellt worden ist, nicht wenige Väter Ex. 17 auf die Taufe gedeutet haben, und sucht nach dem Antitypos, der das Q. zum Taufitypos gemacht hat. Auf dem Laubhüttenfest, auf dem Ex. 17 verlesen wurde, verhielt Jesus „lebendiges Wasser“, das nach der vororigeneischen Interpunktion (die von H. Rahner, *Flumina de ventre Christi: Symbole der Kirche* [Salzburg 1964] 206/235, als die ursprüngliche erwiesen worden ist) aus seinem eigenen Leibe strömen soll. Die Verheißung erfüllte sich am Kreuz, als mit Blut und Wasser aus der geöffneten Seite des Herrn der Heilige Geist gegeben wurde. Da nun etliche Väter das Wasser aus der Seite Christi und einige Väter auch das am Laubhüttenfest verheißene Wasser und die damit verbundene Geistgabe auf die Taufe gedeutet, andererseits das Geschehen am Kreuz mit dem Q. über die paulinische Gleichsetzung Christus = Fels verknüpft haben, lag es nahe, auch das Taufwasser aus der Seite Christi (bzw. vom Laubhüttenfest) mit dem Felswasser des Q. zu verbinden. Ex. 17, 6, Jo 7, 37/39 und Jo 19, 33 f. werden auf diese Weise so aufeinander bezogen, daß die patristische Exegese dieser Johannesverse für die Sinndeutung des Q. wichtig wird. Ob die Verbindung der Stellen von der ntl. Exegese her gerechtfertigt ist, ist ohne Belang; die Väter haben sie gezogen. H. Rahner hat in dem eben erwähnten Aufsatz ausgeführt, wie stark diese Gedanken in der kleinasiatischen Tradition, bei Justin, Irenäus, Hippolyt, weiterwirkend in Nordafrika bei Tertullian und Cyprian und bis ins 4. Jh. hinein lebendig gewesen sind. „Christus ist der ‚geistige Fels‘, aus dessen durchbohrter *κοιλία* das lebendige Wasser strömt, der Messias, der an sich zur Erfüllung bringt, was einst Moses vorausdeutend vollzog: Wasser des Lebens aus dem Fels seines getöteten Menschenleibes zu spenden“ (Rahner, 217). Ist es möglich, daß diese Gedanken, die im 3. Jh. eine erhebliche Vorstellungsbreite gehabt haben, der Grund gewesen sind für die starke Verbreitung des Q.? Es bliebe ein Rettungsbild, wie Stuiber und andere es gedeutet wissen wollen, aber angefüllt mit präzisen soteriologischen Hinweisen auf Kreuzestod und Geistwirken, die sich im Taufgeschehen bleibend konkretisieren.

Eine bejahende Antwort hängt davon ab, ob man lediglich allgemein religiöse Vorstellungen oder auch solche mit spezifisch christlichem Inhalt für fähig hält, Ursache frühchristlicher Bildrezeption zu werden.

Im Verlauf des 4. Jh. wendet sich die sakramentale Deutung des Q. immer mehr der eucharistischen Auslegung zu, und D. übernimmt die Rolle eines Tauf Vorbildes. Besinnung auf die paulinische Tauftheologie und liturgische Rücksichten sind nach v. M. der Grund für diesen Umschwung (S. 92 f.). Wiederum ist auffallend, daß trotz der klaren Taufbeziehung, die D. schon durch Paulus erfahren hat, die paulinische Interpretation im 3. Jh. von den Vätern so gut wie gar nicht aufgegriffen wird. Klemens von Rom, Justin, Melito von Sardes und Irenäus benutzen D. zu ethischen Vergleichen, Irenäus auch zu dem Schluß, der Gott des AT sei derselbe wie der Gott der Apostel (vgl. A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle* [Paris 1953] 219). Erst Tertullian, *De bapt.* 9 und Cyprian, *Ep.* 69, 15 verbinden D. mit der Taufe. Noch im 4. Jh., in dem die Tauftypologie des D. dann allgemein bekannt ist, wird die mystisch-ethische Deutung nicht ganz aufgegeben: vgl. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église* (Leipzig - Uppsala 1942) 117/119. Im Osten erwähnt Origenes im 3. Jh. den baptismalen Aspekt des D. in seinen Exodushomilien, zieht aber den Durchzug durch den Jordan dem Durchzug durch das Rote Meer als Taufbild vor. Zudem ist die mystisch-ethische Verwendung des D. bei ihm stärker als die baptismale. Vgl. allein in den Hoheliedschriften: *Comment.* in *Cant. Prol.* (GCS VIII, 80, 19—81, 5); *ibid.* II (150/153); *Hom.* in *Cant.* I, 1 (GCS VIII, 27, 20—28, 2); *ibid.* I, 10 (41, 6/16); ebenfalls: *Hom.* in *Gen.* V, 5 (GCS VI, 63, 11/15). Im 4. Jh. hat sich dann auch im Osten die Taufdeutung des D. durchgesetzt (S. 59/63). Sie wird noch verstärkt durch die seit Tertullian bekannte und sich bald sehr stark verbreitende Typologie Pharaos = Satan. v. M.s Unterscheidung, D. stelle mit dem Versinken Pharaos ins Meer = Vernichtung des Bösen den negativen, Q. dagegen den positiven Aspekt der Taufe dar, trifft jedoch nicht allgemein zu, da viele Väter mit der Christus-Fels-Wasser-Typologie nicht nur die Wiedergeburt, sondern auch die Reinigung von den Sünden verbinden. Schließlich stärken noch die von einigen Vätern hergestellten Beziehungen zwischen Moses - Christus; Wolke - Hl. Geist; Stab des Moses - Kreuz die Tauftypologie des D., die im 4. Jh. so deutlich ist, daß sie die anderen bildhaft-allegorischen Anwendungen überdeckt (S. 63 bis 69). Daß die Tauftypologie des D. trotzdem im 4. Jh. nicht den entsprechenden Niederschlag in der Ikonographie gefunden hat, während Q. sich weiterhin in der Kunst auffallender Beliebtheit erfreut, obwohl seine Taufauslegung in der Patristik dieser Zeit fast ganz aufhört, wirft für die Beziehung zwischen Texten und Bildern wichtige Fragen auf, denen v. M. in einem eigenen Kapitel nachgeht. Bevor sein Lösungsversuch vorgetragen werden kann, muß noch kurz auf die ikonographischen Argumente eingegangen werden, die v. M. für die Taufbedeutung von Q. und D. anführt.

Für Q. beruft sich v. M. auf die Häufigkeit dieser Szene, ihre

Plazierung in den alten Grabkammern und den ikonographischen Kontext. Bis um 400 kommt das Q. vor auf 75 Fresken, 138 Sarkophagen bzw. Sarkophagfragmenten, 25 Goldgläsern und 2 Graffiti. Seinen Platz hat es gerade in den ältesten Kammern (so in 2 Sakramentskammern von S. Callisto, in der Capella Graeca, in 4 alten Kammern von SS. Pietro e Marcellino und in einer Kammer des 3. Jh. im Coemiterium Maius) in der Nähe des Eingangs und ist damit ein Hinweis auf die Taufe als Initialsakrament. Später verliert es seinen festen Platz, bis sich durch die wiederholte Anbringung am äußeren Rand der Arkosoliumfassade, zuweilen mit der Lazarusszene als Pendant, eine neue Regelmäßigkeit ergibt, vielleicht in Anlehnung an die Plazierung von Q. und Lazarus als Eckszenen auf den Sarkophagen. Schließlich sieht v. M. die Taufbedeutung des Q. bestätigt durch die ebenfalls auf die Taufe hindeutenden Nachbarszenen, die Taufe Jesu, den Fischer und Noe. Auch das Lazarusbild gilt ihm als Taufhinweis aufgrund der johanneischen Deutung der Taufe als Wiedergeburt (S. 36/40). Alle diese Argumente sind natürlich nicht zwingend. Daß die große Zahl der Q.-Bilder auch den entgegengesetzten Schluß zuläßt, wurde schon erwähnt. Der Anbringung in der Nähe des Eingangs stehen viele abweichende Plazierungen gegenüber. Dazu kommt die Unsicherheit in der Datierung der ältesten Kammern. Was die benachbarten Szenen angeht, so setzt v. M. ihren Taufcharakter voraus, was für den Fischer und Noe oft genug bestritten worden ist. Die Stützung des Q. als Taufbild durch die Lazarusszene beruht auf einer theologischen Überlegung, die aber immerhin besser ist als Beckers Vermutung einer Lazarusverwechslung. Mögen die Argumente einzeln genommen auch nicht sehr viel Beweiskraft haben, so können sie zusammengenommen den patristischen Befund doch stützen. Jedenfalls enthält die Prüfung der Monumente nichts, was eine Taufauslegung des Q. unmöglich machen würde. Die vor allem in der Plastik anzutreffende Ablösung des Moses durch Petrus wird von v. M. ebenfalls zur Stützung seiner Taufinterpretation herangezogen, da es sich beim Petrus-Q. um eine Taufszene handelt (S. 40/48).

In der Ikonographie taucht D. erst im 4. Jh. auf, zuerst in der knappen Darstellung des mit seinem Gespann ins Meer stürzenden Pharaos und des das Meer wieder schließenden Moses. Beide Hauptfiguren sind nur von wenigen Nebenfiguren umgeben. Wenig später wird die Szene ausgeweitet zu einer die ganze Vorderseite einfriesiger Sarkophage einnehmenden Komposition. Nach Häufigkeit und Zeitdauer ist D. jedoch weit weniger bezeugt als Q. Etwa 30 Sarkophage und 2 Fresken in der Katakomba an der Via Latina sind bekannt; die knappe Darstellung findet sich von etwa 320—350, die ausgebildete Komposition anschließend bis etwa 400 (S. 81 f.).

Bei der Suche nach ikonographischen Anhaltspunkten für die Taufbedeutung des D. verweist v. M. zunächst auf die auffallende Koinzidenz zwischen Patristik und Ikonographie. 20 von den 30 mit dem D. geschmückten Sarkophagen sind in die Zeit von 375—400 zu datieren,

in der auch in Italien, Spanien, Südfrankreich und Afrika die paulinische Tauftheologie voll zur Entfaltung kommt. Bei den Sarkophagen mit der knappen Darstellung verweist v. M. wiederum auf die Taufbedeutung der Nachbarszenen. Während Noe nur einmal anzutreffen ist, sind Lazarus und Q. mehrmals mit dem D. ikonographisch verbunden. Doch nicht nur die Szene als Ganzes, auch einzelne ihrer Figuren sind Träger der Tauftypologie. Die einhellige patristische Deutung Ägyptens als Bereich der Sünde und Pharaos als Satan korrespondiert mit der betont herausgestellten Figur Pharaos in der Ikonographie. Das Meer aber, in dem Pharao versinkt, ist das Taufwasser, denn nur im Taufwasser stirbt Satan. Auch Moses trägt in der D.-Szene eine deutlicher ausgeprägte Physiognomie als beim Q. Er ist immer bartlos und mit Tunika und Pallium bekleidet. Er vertritt das zweite Moment paulinischer Tauftheologie, das Getauftwerden εἰς τὸν Μωϋσῆν = εἰς Χριστόν. Es versteht sich von selbst, daß v. M. die Beckersche Interpretation vom D. als Bild für den Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke ablehnt. Den Rettungsgedanken kann D. zwar ausdrücken, aber nur als Teilaspekt einer umfassenderen Tauftypologie (82/86).

Natürlich bleiben auch bei der Taufinterpretation des D. ähnliche Fragen offen, wie sie im Zusammenhang mit Q. gestellt wurden. Darüber hinaus stehen den Übereinstimmungen zwischen Patristik und Ikonographie im 4. Jh. ebenso große Verschiedenheiten gegenüber. In der Patristik verdrängt D. mehr und mehr Q. als Tauftypos, in der Ikonographie dagegen bleibt Q. nicht nur weiterhin das vorherrschende Taufbild, sondern versperrt D. geradezu das Vordringen in die Katakomben. Selbst in der Sarkophagplastik bleibt D. verhältnismäßig selten und kurzlebig. v. M. selbst empfindet diesen Befund als „beklemmend“ (S. 86) und versucht ihn in einem letzten Kapitel zu erklären.

Er kann dazu auf ein wichtiges Moment aufmerksam machen, das die im 3. Jh. beginnende und im 4. Jh. vollständig vollzogene Rückkehr zur paulinischen Tauftheologie zu begründen vermag. Auf einer Studie von Chr. Mohrmann, *Pascha, Passio, Transitus = Ephemerides Liturgicae* 66 (1952) 37/52, fußend, zeigt er, wie im Verlauf einer liturgischen Ausgestaltung des Osterfestes der Paschagedanke einen neuen Sinn bekommt. Hatte man zuvor Pascha von *πάσχειν* abgeleitet, so setzt sich im 4. Jh. eine neue Ableitung durch, die Pascha mit *διάβασις* bzw. *transitus* übersetzt. Da Ostern der Haupttaufstag des Jahres war, bedurfte es nur eines Schrittes, nun auch die Taufe selbst mit dem *transitus* zu verbinden und in der paulinischen Deutung des D. in 1 Kor 10, 1/4 den historischen Hintergrund des Pascha-Taufgeschehens zu sehen. Zahlreiche Väter und liturgische Texte (vgl. *Exsultet*) nennen Pascha, Ostern, D. und Taufe in einem Atemzug. Ikonologisch folgert v. M. daraus, daß die D.-Szene, insbesondere die des späteren, ausgestalteten Typs, nicht nur auf die Taufe, sondern auf die Osternachtstaufe verweist (90/99). Um und nach 400 verschwindet darum auch Q. immer

mehr aus dem Bilderkreis. Die neue, eucharistische Deutung, die die Väter des späten 4. Jh. ihm gegeben haben, hat es ikonographisch nicht mehr aufgenommen, da inzwischen andere Eucharistiebilder (Manna-segen, Abel-, Melchisedechopfer) zur Verfügung standen (S. 90/100).

So wichtig diese Beobachtungen sind, insofern sie den Weg zeigen, auf dem der Umschwung in der patristischen Tauftheologie und damit -typologie im 4. Jh. vor sich gegangen ist, sie beantworten nicht die Fragen, die v. M. sich gestellt hatte, erklären weder das Weiterbestehen des Q.-Bildes im 4. Jh. noch das Fehlen des D. in den Katakomben. Hat Q., in seiner Taufbedeutung bekannt und seit langem angewandt, die patristische Neuorientierung nicht sofort aufgegriffen und sich in seiner alten Bedeutung noch einige Jahrzehnte gehalten, während umgekehrt das neue Taufbild des D. in der Ikonographie nur langsam aufgegriffen wurde (bezeichnenderweise fast ausschließlich in der reflexeren Kunst der Plastik, nicht aber in der schlichten Katakombenkunst)? Man müßte dann von einem verzögerten Einfluß der Patristik auf die Ikonographie sprechen, die Taufbedeutung von Q. und D. immer vorausgesetzt. Vielleicht ist es aber nicht notwendig, solch scharfe Grenzen zu ziehen, da, wie v. M. bei der Sammlung der Q. betreffenden Texte zu zeigen bemüht war, die Taufauslegung des Q. in der Patristik des 4. Jh. durchaus nicht aufhört, sondern an Zahl hinter der eucharistischen Deutung des Q. gar nicht und hinter der Taufauslegung des D. nur wenig zurückbleibt.

Am Ende des Buches gibt v. M. in fünf Tabellen einen Überblick über das von ihm gefundene und verwertete patristische und ikonographische Material. Vergleicht man die Tabellen mit dem ausgeführten Text, dann zeigt sich, daß v. M. mit seiner Studie weit mehr als eine Materialsammlung geboten hat. Er vermeidet Spekulationen, scheut sich jedoch nicht, den doppelten Befund aus Patristik und Ikonographie zu verknüpfen und eindeutige Folgerungen daraus zu ziehen. Aufgrund sorgfältigen Studiums der patristischen Quellen und mit Hilfe neuerer patristischer Forschungsergebnisse vermag er den theologischen Hintergrund aufzuzeigen, auf dem die Aufnahme von Q. und D. als Hinweise auf die Taufe und die damit verbundene Vergebung der Sünden und Rettung in den frühchristlichen Bilderkreis geschehen sein kann. Daß das, was geschehen sein kann, auch geschehen sein muß, läßt sich — und nicht nur in diesem Fall — kaum beweisen. Man wird die Ergebnisse v. M.s nicht isoliert sehen dürfen. Untersuchungen über weitere Bildszenen — für das Noebild vgl. J. Fink, Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst (Münster - Köln 1955) — werden vielleicht erhärten können, daß die frühchristlichen Bilder zwar nicht Illustrierung einiger Vätertexte sind, jedoch nur aus dem Umkreis der religiösen Fragen, Hoffnungen und Erwartungen, die zu einer bestimmten Zeit lebendig gewesen sind und in ihrer ganzen Breite aus den überkommenen literarischen Zeugnissen erkannt werden müssen, in ihrem spezifisch christlichen Sinn zu verstehen sind. Hierzu hat v. M. mit seiner Studie einen wichtigen Beitrag geleistet.

Zum Schluß seien einige Hinweise zur formalen Seite des Buches gestattet. In den Anmerkungen fällt die willkürliche Verwendung von Abkürzungen und Interpunktionen auf. Johannes Chrysostomos, Joh. Chrysostomos, J. Chrysostomos, Joh. Chrys. werden nach Belieben variiert (vgl. S. 26; 32 f.). Ähnliches gilt für Theodor von Mopsvestia, Hippolyt u. a. m. — Die Abkürzungen im Abkürzungsverzeichnis stimmen mit denen in den Anmerkungen nicht immer überein. Vgl. S. 25, Anm. 16 u. 20: Th. W. Z. N. T. mit S. 110: T. W. Z. N. T. — Die Abkürzung W. Z. N. T. (vgl. S. 24, Anm. 4 u. 9) fehlt im Abkürzungsverzeichnis. — Als Beispiel für die unterschiedliche Zeichensetzung vgl. S. 25, Anm. 25: Barn.: 5; S. 28, Anm. 63: Barn., 11; S. 28, Anm. 65: Barn. 11. — S. 74, Anm. 43: Comment. in Cant., 1, 2 ist 1 zu streichen. Der Wert der Arbeit wird durch diese und weitere kleine Unebenheiten, auf die nicht weiter eingegangen zu werden braucht, nicht gemindert. Es sind aber Schönheitsfehler in dem im übrigen sehr ansprechend gestalteten Buch.

Ernst Dassmann

Winfried Heide, Das Martyrium der hl. Theodula (Forschungen zur Volkskunde, begr. von G. Schreiber, hrsg. von B. Kötting und A. Schröer, H. 40), Münster (Verlag Regensburg) o. J. (1965), 90 Seiten.

Die „Forschungen zur Volkskunde“ sollen nach dem Willen der neuen Herausgeber eine Erweiterung ihres Rahmens erfahren, und zwar in dem Sinne, „als in Zukunft stärker als bisher das religiöse Leben der frühen christlichen Jahrhunderte einbezogen werden soll“ (Vorwort). Die Dissertation von W. Heide über das Martyrium der hl. Theodula bildet den ersten Schritt in eine Region, nämlich Kilikien, für die eine systematische Bearbeitung der dort lokalisierten Märtyrerelegenden in Aussicht gestellt wird.

Da bislang nur ein kurzer Bericht über diese Heilige und ihr Martyrium in den Acta Sanctorum zugänglich war, legt der Verfasser zwei Textfassungen einer ausführlicheren Beschreibung vor, die auf den Codices Messanensis 30, Vaticanus graec. 1941 und Ottobonianus graec. 54 gründen; letzterer bietet eine Kurzversion. Mit der Bereitstellung des Textes — das εὐλόγισον δέσποτα des Titels (S. 11) entspricht wohl dem lateinischen: Jube, domne, benedicere — ist die Grundlage für weitere Untersuchungen geschaffen. Im Hinblick darauf wünschte man freilich, daß die allgemeinen Regeln der Editionstechnik durchgängig befolgt worden wären. Die nachfolgenden Anmerkungen gehen auf Probleme der Sprache und des Stiles ein, wobei eine Untersuchung einzelner Kola den Gebrauch verschiedener Kadenzten aufzeigt (S. 24 ff.). Der Hinweis (S. 20) bezüglich der Ausdrücke *οσιομάτορος* und *ιερομάτος* scheint die Differenz nicht zu beachten, auf die H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, S. 108, Anm. 1, schon aufmerksam gemacht hat.

An die Darbietung des Textes schließt sich ein Vergleich der Überlieferung und der Handschriften; einschlägige Notizen aus Synaxaren