

## Rezensionen und Kurzanzeigen

Fabian Z o g g, *Lust am Lesen. Literarische Anspielungen im Frieden des Aristophanes*. München: C. H. Beck Verlag 2014. 308 S. (Zetemata. 147.) ISBN 978-3-406-65972-0

Dieses interessante Buch, die Überarbeitung einer Züricher Dissertation, behandelt schon reichlich beachteten Grund: die literarischen Anspielungen in den Komödien des Aristophanes (ich erwähne nur das grundlegende Werk von Peter Rau, *Paratragodia. Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*, München 1967, das zur Grundlage einer Fülle weiterer Arbeiten wurde). Z.s Arbeit ist ein Novum, da alle literarischen Anspielungen in e i n e r Komödie im Detail untersucht werden. Dafür bietet sich der ‚Friede‘ insofern an, als er besonders viele literarische Anspielungen auf andere Autoren aufweist (Bezüge auf andere Stücke des Aristophanes sind im Wesentlichen ausgespart).

Nach einer Einleitung zur Terminologie (13) werden die Anspielungen im ‚Frieden‘, so weit Z. sie anerkennt, nach Autoren alphabetisch geordnet besprochen (38), von Achaios bis Stesichoros. Im Anhang (216) findet sich eine Tabelle mit den Referenztexten sowie eine weitere mit jenen Bezugstexten, die als zweifelhaft von Z. abgelehnt und in einem eigenen Kapitel abgehandelt werden. Ein Stellenregister (260) und eine reichhaltige Bibliographie beschließen das wertvolle Buch.

Methodisch ist einmal die Beschränkung auf die literarischen Anspielungen im viel weiteren Bereich der Intertextualität von Bedeutung: andere Formen (z. B. Bezüge auf kulturelle oder politische Ereignisse) werden aber einbezogen, wenn sie für das Verständnis der literarischen Anspielungen vonnöten sind. Weiter liegt der Schwerpunkt auf den Einzelreferenzen (‚Parodie‘) gegenüber Systemreferenzen (‚Paratragodie‘), letztere ohne klar feststellbare Beziehung zu einem speziellen Text. Eindeutig positioniert sich der Verf. in der umstrittenen Frage, ob wir bei den aristophanischen Komödien wie den euripideischen Tragödien mit Lesetexten rechnen können. Z. geht hier relativ weit, meiner Meinung nach zu weit, und setzt zumindest beim gebildeten Publikum Kenntnis auch durch Lesen voraus. Organisierter Buchhandel ist freilich für den frühen Aristophanes nur beschränkt nachweisbar; Z. argumentiert jedoch, dass manche der Euripides-Parodien (die oft längere, fast wörtliche Zitate enthalten) ohne die Vorlage der Texte kaum vorstellbar seien und auch vom Publikum nur bei einer Lektüre wirklich goutiert werden können, denn das Spektrum geht vom deutlichen, manchmal wörtlichen Zitat bis hin zu einer gerade noch erkennbaren Anspielung. Im Text werden intertextuelle Bezüge – wenn man von den wörtlichen Zitaten absieht – insbesondere durch Inkongruenzen im stilistischen oder auch im metrischen Bereich identifiziert.

Eine besonders interessante Sequenz mit Anspielungen auf Euripides soll kurz vorgestellt werden. Es handelt sich dabei um die zwei Tragödien aus dem Bereich des Bellerophon-Mythos, die ‚Stheneboia‘ und den ‚Bellerophon‘. Eur. fr. 306 (aus dem ‚Bellerophon‘) spricht der Held sein Reittier, den Pegasos, an: ὦ ... Πηγάσου ... ταχὺ πτερόν; Das übernimmt Trygaios bei der Anrede an seinen Mistkäfer (Kantharos) vom Άтна: ὦ Πηγάσιον ... γενναῖον

πτερόν. Die Wortwahl ist hier eindeutig tragisch (Intertextualitätssignal); es ergibt sich die Analogie Trygaios/Bellerophon ebenso wie die des Mistkäfers mit dem Flügelpferd, und in beiden Dramen werden die Protagonisten mittels des Bühnenkrans als fliegend dargestellt. Nach einem Zitat aus dem ‚Aiolos‘ folgt in den Versen 124–126 eine deutliche Anspielung auf die ‚Stheneboia‘ (fr. 669 Kannicht), als es um die Wahl des ‚Verkehrsmittels‘ für den Himmelsflug geht: ναυσθλώσομαι (dies bei Euripides allerdings nur eine sehr wahrscheinliche Konjekture aufgrund der Aristophanes-Stelle) ist hier ein deutliches stilistisches Signal. Die Frage stellt dort die verräterische Königin, hier sind es die Töchter des Trygaios; wieder wird der Kantharos mit Pegasos verglichen. In beiden Stücken werden die Fragenden bestraft: Stheneboia wird ins Meer geworfen, den Mädchen werden Ohrfeigen angedroht. Und weiter: Friede 135–139 spielt neuerlich auf Eur. fr. 306 an (Πηγάσου ... πτερόν hier wie dort); 140–149 auf ein Adespoton (fr. 60 Kannicht), das vielleicht aus der ‚Stheneboia‘ stammt; 150–156 bezieht sich auf fr. 307 aus dem Bellerophon (mit dem seltenen Adjektiv χρυσογάλιος); es enthält die Aufforderung an das Reittier zum Start. Dann, nach einer langen Pause, geht es in den Versen 720–724 um das weitere Schicksal des Reittieres, das hier wie im Bellerophon die Blitze des Zeus befördern (und sich im ‚Frieden‘ vom Ambrosia-Kot Ganymeds ernähren) soll. Besonders hübsch ist schließlich die ausführliche Behandlung der äsopischen Fabel von Adler und Mistkäfer, die sich als Analogie zum ‚Frieden‘ anbietet (S. 70–89).

Eine detaillierte Kritik der reichhaltigen und großteils überzeugenden Interpretationen kann hier nicht erfolgen; es seien aber noch einige Bemerkungen angeführt. S. 24: Homerverse wie Ilias 9, 63f. kannte jeder griechische Hörer; sie sind kein glückliches Beispiel für ein Intertextualitätssignal. – S. 42 Anm. 210: Laetitia Parker ist eine bekannte Forscherin. – S. 65: dass Archilochos in der Schule gelesen wurde, erscheint doch sehr fraglich. – S. 107 Anm. 597 mit stilistischem Irrtum. – S. 111: „Trygaios macht seine Töchter zu Stheneboia“ ist sehr pointiert formuliert, ebenso S. 113 der „Vergleich“ der Mädchen mit Bellerophon selbst. – S. 129 (letzter Absatz) ist ein inhaltliches Missgeschick passiert. – S. 146: Wichtige Rekonstruktion von Partien der pseudo-homerischen Epigonoï. – S. 182 Anm. 1056: Hexameter und Anapaeste sind metrisch grundsätzlich verschieden, da in ersteren die Longae ἄλογοι sind, sich also im Gegensatz zu Anapaesten einem ‚Takt‘ widersetzen. – S. 200: Die Anspielung auf Hipp. 375f. ist sicher richtig erkannt.

Walter Stockert

Francesco Aronadio, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*. Napoli: Bibliopolis 2016. 269 S. (Elenchos. 63.) ISBN 978-88-7088-640-5

Das Buch befasst sich mit der Verknüpfung von Argumentationsformen und dem Konzept der αἴσθησις im Theaitetos. Es werden einige wenige, vor allem weniger beachtete, Passagen dieses Dialogs ausgewählt und gründlich erläutert. Ein Grundduktus der Arbeit besteht darin, an den einzelnen Textstellen unterschiedliche Argumentationsebenen aufzuzeigen. Eine immer wieder bemühte Unterscheidung betrifft einerseits die Ebene der Dialog-Dramaturgie und ihrer Widerlegungen und andererseits diejenige der tiefgreifenden philosophischen Argumentation mit ihrer Aufdeckung eines ontologischen Referenzrahmens.

Zunächst werden manche LeserInnen des Bandes vielleicht die in der Einleitung getätigte Aussage problematisch finden, dass Platon von einer tiefgreifend realistischen Annahme ausgehe und die οὐσία eine von der Erkenntnis unabhängige Größe sei (17). Im Laufe der weiteren Ausführungen wird diese zunächst nicht näher begründete Behauptung jedoch verständ-

lich im Zusammenhang etwa mit den Darlegungen zum ersten Definitionsversuch von ἐπιστήμη. Dessen Widerlegung durch Sokrates sei nur verständlich im Rückgriff auf einen ontologischen Bezugsrahmen. Sehr subtil zeigt der Verf. bei der peniblen Nachverfolgung der Argumentationsgänge die ironischen Elemente in den diversen Gesprächskontexten auf, zum Beispiel bei Sokrates' scheinbarer Gleichsetzung mit Protagoras (30ff.) – der Unterschied beider Figuren zeige sich, wenn man die unterschiedlichen Bereiche beachte, in denen ihre auf die Sprache bezogene Argumentation ablaufe: Während Protagoras die Richtigkeit der Namen befrage, argumentiere Sokrates auf propositionaler Ebene (38) und aufbauend auf einer außersprachlichen Wirklichkeit (z. B. 49). Im Zuge dieser Nachzeichnung des Gesprächsgangs finden sich interessante Beobachtungen zur Figur des Theodoros und seiner Wegbewegung von den φιλοὶ λόγοι (56ff.).

Das zweite Kapitel geht der Formulierung ἔλκειν τὰ ὀνόματα in 168b und den Verbindungen dieser Stelle zu anderen Dialogen nach. Es soll ersichtlich werden, inwiefern Platon es für gerechtfertigt hält, für theoretische Zwecke die Sprache ‚zurechtzubiegen‘. Der Verf. arbeitet – vor allem durch Bezugnahme auf den Phaidros – heraus, dass bei der Bemühung um das Auffinden richtiger Namen das Umgrenzen eines Wissensgebiets für Platon Vorrang vor dem Festlegen einer genauen Nomenklatur habe (76f.). A. erinnert daran, dass das ἔλκειν von Wörtern oder Sätzen auch Übungscharakter haben und für die Vorbereitung auf die Dialektik von Nutzen sein könne. Mitunter mögen die Ausführungen zu anderen Dialogen – wo sie Anerkanntes referieren – als zu lang geraten erscheinen. Sehr schön wird jedoch herausgestellt, dass im Theaitetos anhand der letztlich nicht einer Lösung zugeführten Frage nach dem Was der ἐπιστήμη die Begrenztheit des Vorgehens mit einem rein sprachlich-logischen Instrumentarium aufgezeigt wird (101).

Das dritte Kapitel widmet sich der Formulierung ὡς ἐπιστήμη οὔσα (152c), die sich gegen Ende der ersten Definitionsunternehmung des Theaitetos findet. Ausgehend von einem Aufsatz von F. C. White aus dem Jahr 1972, in dem eine Athetese dieser Worte vorgeschlagen wird (F. C. White, Ὡς ἐπιστήμη οὔσα: A Passage of Some Elegance in the Theaetetus, *Phronesis* 17 [1972], 219–226), fragt der Verf. nach dem Sinn dieser Fügung und ihrer Funktion in dem Dialogkontext. Sie zeigten nicht den Abschluss des ersten Argumentationsganges an, sondern seien der Ausgangspunkt für die Widerlegung der ersten Definition von Wissen. Der Autor fügt dabei eine aufschlussreiche Analyse des mehrfachen Sinnes von ὡς ein, das auf dramaturgischer Ebene die Fortführung von Theaitetos' Definitionsversuch anzeige: Die Wahrnehmung sei untrüglich, wie (ὡς) man das von der ἐπιστήμη annimmt. Zugleich deute der subjektive Gehalt des ὡς einen Hintergedanken des Sokrates am Weg zur Widerlegung der Wissens-Bestimmung an.

Das vierte Kapitel untersucht den Ausdruck μέτρον und mit ihm verwandte Begriffe. Zunächst geht A. dem selten vorkommenden und vielleicht von Platon geprägten Wort παραμετρεῖσθαι nach. Es könne von Platon bewusst zur Widerlegung der protagoreischen ἄνθρωπος-μέτρον-Formel geformt worden sein; das würde dann deutlich, wenn man es passivisch auffasst: Wonach wir gemessen werden, entzieht sich unserer Tätigkeit – der Mensch wäre somit nicht mehr das Zentrum der Erkenntnis. A. hält diese Deutung jedoch für unwahrscheinlich (135). Er favorisiert eine mediale Deutung – wir nehmen uns etwas als Maß und orientieren uns danach. Damit sei der Grundstein zur Widerlegung des Homo-Mensura-Satzes gelegt. Bevor er diese nachzeichnet, gibt er erneut eine Zusammenfassung seiner Ansicht, dass Platon eine starke Ontologie forcieren, ohne die eine Epistemologie unmöglich sei (140ff.). Danach setzt er mit der Erläuterung zum παραμετρεῖσθαι fort und erweitert sie um

Überlegungen zum Terminus *σύμμετρον*, der vordergründig gut die Position eines radikalen Mobilismus zum Ausdruck bringe. Erst im Werden einer Relation (für die der Ausdruck *σύμμετρον* kennzeichnend sei) ließen sich Relata voneinander abscheiden. Im Hintergrund stehe jedoch wieder Sokrates' Argumentationsabsicht, aufgrund dieser Relation zumindest eine Minimalform von ontologischem Bezugsrahmen in die Diskussion zu bringen.

Das für die weiteren Abschnitte zentrale fünfte Kapitel setzt sich mit den im Theaitetos angesprochenen *κοινά* auseinander und legt diese als etwas aus, das in engem Zusammenhang mit der *αἴσθησις* stehe und sich auf vorprädikativer Ebene bewege (und nicht, wie mitunter von Theaitetos-Interpreten vertreten, auf Ideenhaftes vorausweise). Es handle sich bei den *κοινά* nicht um einen gänzlichen Neuansatz, mit dem etwa plötzlich etwas Neues, Positives gegenüber dem zuvor Widerlegten eingeführt würde. Vielmehr ließen sich von den bisherigen Dialogpartien Argumentationslinien hierher ziehen und dieselben weiter fortsetzen in Richtung der immer stärker ins Zentrum des Gesprächs tretenden *δόξα* – später werden die *κοινά* ein zentrales Element in A.s Interpretation des Wachsblock-Bildes sein. Wesentlich für diese Deutung ist es zu betonen, dass die Aufnahme der *κοινά* in der Seele sich auf vorprädikativer Ebene abspiele (z. B. 196) und sie ein bestimmtes Seiendes anzeigten, wenngleich nicht in Form von wahrheitsfähigen Sätzen. Hierzu bemüht A. die Darlegungen Charles Kahns über die Unabtrennbarkeit der kopulativen und existentiellen Bedeutung des *εἶναι*, womit er gut den engen Zusammenhang von Sein, Wahrheit und Erkenntnis anhand der Entwicklung der Seelentätigkeit auf dem Weg zur *ἐπιστήμη* aufweisen kann. Hilfreich wäre in diesem Zusammenhang vielleicht ein Ausblick auf Aristoteles' Beschreibung der Seelenaktivitäten, in der den *κοινά* ebenso ein wichtiger Stellenwert zukommt (vgl. zum Beispiel *De anima* B, 6). Dieser Vergleich könnte als Unterstützung von A.s Argumentationslinie dienen.

Der Wachsblock-Vergleich steht im Zentrum des vorletzten Kapitels, in dem der Verf. erneut die zentrale Rolle der *αἴσθησις* für den gesamten Argumentationsverlauf des Dialogs aufzeigt. Erwogen wird die partielle Richtigkeit des Wachsblock-Vergleichs – er werde nur deshalb abgelehnt, weil er zu wenig umfassend sei. Dergleichen Überlegungen hält A. entgegen, dass sich der Vergleich als inadäquat erweise, weil ihm ein zu einfaches Verständnis von *αἴσθησις* zugrunde liege. Missachtet würde dabei die Tätigkeit der Seele auf der Ebene der vorprädikativen *κοινά*, die am Rechenbeispiel und der daran aufgezeigten Fehlermöglichkeit ersichtlich sei und eine empiristische Auffassung von Erkenntnis ausschließe.

Das als Epilog konzipierte Schlusskapitel diskutiert den Gerichts-Vergleich. Nochmals betrachtet A. die Rolle der *αἴσθησις* auf kompositorischer und argumentativer Ebene. Der Verf. argumentiert erneut mit der doppelten Lesbarkeit des in Frage stehenden Passus. Vordergründig werde im Handlungsduktus des Dialogs einfach die Nichtgleichsetzbarkeit von wahrer Meinung mit der *ἐπιστήμη* zum Ausdruck gebracht. Auf tieferer Ebene könnte das im Vergleich bemühte Tribunal und seine Akteure (Zeugen, Richter) mit der Seele und ihrem inneren *λόγος* verglichen werden. Insgesamt zeige sich auch hier wieder die Wichtigkeit der *αἴσθησις*, die unabdingbar sei für jegliche Seelentätigkeit und die somit – dies das Schlussplädoyer des Buches – in dem betrachteten Dialog eine Sublimierung erfahre. Verwunderlich erscheint mir, dass in diesem Schlussabschnitt der Verf. nicht deutlicher auf den von ihm wiederholt erwähnten ontologischen Bezugsrahmen eingeht, was eine Klärung des Unterschieds der wahren Meinung und der *ἐπιστήμη* auch anhand ihrer unterschiedlichen Entsprechungen auf ontologischer Ebene erleichtern könnte, zumal in anderen Dialogen wie dem *Timaios*, auf die der Autor in früheren Kapiteln ausführlich zu sprechen kommt, auf den unterschiedlichen Seinsgrad der Inhalte von *δόξα* und *ἐπιστήμη* eingegangen wird (zum Beispiel *Tim.* 37b–c).

Insgesamt lässt sich sagen, dass dieses Buch ausgezeichnete Detailbeobachtungen zu bisher wenig beachteten Formulierungen und Konzepten vereint und somit einige Lücken in der Interpretation des Theaitetos zu schließen hilft.

*Alfred Dunshirn*

Andrew Hofer, O. P., *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*. Oxford: Oxford University Press 2013. 270 S. ISBN 978-0-19-968194-5

Die Publikation ist die überarbeitete Dissertation des Verf., die an der University of Notre Dame eingereicht wurde. Die Arbeit wird durch eine kurze Einleitung (Introduction: 1–10) eröffnet, in der der Verf. deutlich macht, dass er einen neuen Zugang zur Christologie des Gregor von Nazianz wählt (5): „In this monograph, I will argue that this phenomenon of Gregory’s rhetorical blend of Christ and himself is so comprehensive and penetrating that Gregory’s teachings on Christ could be called an ‘autobiographical Christology.’“ Einleitend ist anzumerken, dass H. oftmals sehr große Linien zieht und dabei den Blick für das Detail verliert. Dies gilt auch für seine philologischen Analysen. So reicht es nicht aus, die Problematik der unterschiedlichen exegetischen Methoden, die traditionell als antiochenische und alexandrinische Schule bezeichnet werden, mit zwei Sätzen zu ‚transzendieren‘ (36): „When studying Gregory’s hermeneutics, scholars have had trouble in placing him according to the poles of Alexandria and Antioch. [...] However, the practice of dividing preachers and commentators between Alexandria and Antioch, as the most telling distinction for understanding patristic exegesis, has outlived its usefulness.“ Bei aller Problematik derartiger Einordnungen gilt doch, dass alexandrinische und antiochenische Exegese so weit in ihrem Zugang verschieden waren, dass diese Orte zu einer ersten Einordnung von Exegeten und ihrer jeweiligen Methode der Interpretation des heiligen Texts tauglich sind. Was die Sekundärliteratur anbetrifft, so beschränkt sich der Verf. offensichtlich in einigen Fällen darauf, auf Informationen zweiter Hand zurückzugreifen (161 Anm. 43): „In her 2008 study, Harrison recognizes Susan Roll as the most recent scholar who has studied the date of Christmas. Roll does not solve the problem. See Susan K. Roll, *Towards the Origins of Christmas* (Kampen, The Netherlands: Kok Pharos 1995), 192.“ Gerade weil die Chronologie der vom Verfasser behandelten Predigten und ihr genauer Sitz im Leben für die Interpretation von Interesse sind, wäre es von Vorteil gewesen, die entsprechende Diskussion auch tatsächlich zu rezipieren. Darüber hinaus sind noch zahlreiche Publikationen nach der Veröffentlichung von Susan K. Roll aus dem Jahr 1995 erschienen. (Vgl. auch Hans Förster, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphania. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen*, Tübingen: Mohr [Siebeck] 2007 [STAC 46] und die dort angegebene Literatur.)

Grundsätzliche Kritik ist an einigen Stellen, an denen eine Überprüfung anhand der wenigen abgedruckten griechischen Sätze möglich war, aus philologischer Sicht zu äußern. Der Verf. zitiert fast immer nur eine englische Übersetzung der Texte des Kirchenvaters. Immerhin sollte nicht übersehen werden, dass – gerade in der Auseinandersetzung mit Kaiser Julian, die sich ja bei Gregor von Nazianz findet (hierauf weist H. auch zu Recht hin [33]) – der christliche Begriff der *φιλοπρωχία* dem philosophischen Begriff *φιλανθρωπία* bei Julian entspricht. (Vgl. dazu jetzt grundsätzlich Th. Nesselrath, *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband Kleine Reihe 9, Münster 2013, 168–184.) Die *φιλοπρωχία* stellt jedoch gleichzeitig eine pointiert christliche Umdeutung des griechischen Konzepts der *φιλανθρωπία* dar, da es ja

gerade um Wohltaten gegenüber den Armen geht. „Words on love of the poor“ scheint im Kontext dieser Auseinandersetzung eine sehr oberflächliche Übertragung, die man durchaus auch als „Argumentation für die Liebe zu den Armen“ übersetzen kann und auf den Bezug zum philosophischen Konzept unbedingt hinweisen sollte.

Noch problematischer ist es, wenn beispielsweise „Christ the King“ als Übersetzung von Χριστὲ ἄναξ angegeben wird (55). Es sollte evident sein, dass die Wiedergabe von ἄναξ mit ‚king‘ gerade deshalb problematisch ist, weil ἄναξ weder in der Septuaginta noch im Neuen Testament belegt ist. Dort wird für ‚König‘ immer βασιλεύς verwendet; ‚Lord‘, ‚master‘ o. ä. wäre besser gewesen. Aufgrund der eher freien Übersetzungen wäre es auch wünschenswert, alle zitierten Texte des Kirchenvaters im Original und nicht nur in Übersetzung mitgeteilt zu erhalten. Dass dies unterlassen wurde, mindert den wissenschaftlichen Wert des Werkes.

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, wie Gregor von Nazianz Christus als das ‚Wort‘ Gottes versteht (Gregory’s Theology of the Word: 11–54). Der Verf. analysiert in diesem Kapitel unterschiedliche Verwendungen des Begriffs ‚Wort‘ (*logos*) und die Verwendung dieses Begriffs im Bezug auf das Leben (*bios*) des Gregor von Nazianz. Auffällig ist, wie beiläufig der Verf. das Verhältnis von ‚Wort‘ und ‚Vernunft‘ berührt (34): „[...] Gregory recounts how Julian charged that Christianity is *alogos* (without reason, speech, or education).“ Es sollte offensichtlich sein, dass der Vorwurf der Irrationalität gegenüber dem Christentum vom rhetorisch gebildeten Kaiser Julian gerade mit einem Wortspiel vorgenommen wird. Es muss offen bleiben, da diese Frage auch vom Verf. nicht beantwortet wird, ob Gregor nicht gerade in seiner Verwendung von λόγος für die zweite Person der Trinität und seiner gleichzeitigen Verwendung dieses Begriffs für ‚rationale Darlegungen‘ implizit dem Kaiser und seiner Argumentation etwas entgegensetzen wollte.

Das zweite Kapitel zeichnet Bezüge nach, die Gregor von Nazianz zwischen sich selbst und Christus herstellt (Gregory’s Christomorphic Autobiography: 55–90). Das Kapitel zeichnet die Grundzüge des Werkes nach und schließt mit einer detaillierten Analyse des Gedichts *De rebus suis*. Nach der Analyse des Verf. ist – aus der Sicht Gregors – keine Trennung zwischen dem Leben Gregors und Christus’ möglich (89). Das dritte Kapitel setzt diesen Zugang fort (Autobiographical Christology I: The Mixtures of Gregory and Christ: 91–121) und geht stärker in eine strikt theologische Richtung. Gregor verwendet häufig die Begriffe μῖξις und κρᾶσις, um die Inkarnation Jesu und das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur zu beschreiben. Für ein besseres Verständnis der Begriffe greift H. dann auf die philosophischen Traditionen seit Aristoteles zurück (96ff.).

Im vierten Kapitel (Autobiographical Christology II: Ep. 101 in the Christological Controversy: 123–151) wird ein dogmengeschichtlich wichtiger Brief (Ep. 101) diskutiert. Auch hier würde man sich wiederum ausführlichere griechische Zitate wünschen. Entweder muss man zur Edition greifen, um tatsächlich zu verstehen, was Gregor im Griechischen sagt, oder der Übersetzung vertrauen – und dies ist, wie eingangs gezeigt wurde, nicht unproblematisch. H. sieht den Apollinarismus als die theologische Richtung, mit der sich Gregor in diesem Brief auseinandersetzt.

Das fünfte Kapitel (Autobiographical Christology III: The Mysteries of Christ: 153–193) wendet sich den ‚Mysterien‘, den christlichen Feiertagen zu und behandelt die Festpredigten Gregors. Auf die mangelnde Berücksichtigung der Sekundärliteratur bezüglich der Predigten Or. 38–40 ist bereits eingangs hingewiesen worden.

Das sechste Kapitel (Gregory’s Christomorphic Ministry: 195–225) behandelt die Frage, wie die Theologie Gregors sich auch auf sein Verständnis von Laien und Priestern auswirkt

(224): „As we have seen, Gregory’s mind does not segregate into neat compartments his life, his doctrine, and his ministry. His ministry is not something extrinsic to his autobiographical Christology, but expresses it for the salvation of others.“

Ein kurzer Epilog (227/228) rundet das Werk ab. Es folgt die Bibliographie (229–248), ein Index der zitierten Werke Gregors von Nazianz (249–255) und ein „Subject Index“ (256–270), in dem – neben Schlagworten – auch antike und moderne Autoren versammelt sind.

Hans Förster

\* \* \*

Giuseppe Pezzini, *Terence and the Verb ‘To Be’ in Latin*. Oxford: Oxford University Press 2015. XVIII, 355 S. (Oxford Classical Monographs.) ISBN 978-0-19-873624-0

Dieses sehr selbstständige und vielseitige Buch stellt sich die Aufgabe, Verbreitung und Funktion ‚kontrahierter Formen‘, die sonst mit den Begriffen ‚Prodelision‘ oder ‚Aphaeresis‘ bezeichnet werden (z. B. *bonast* = *bona est*; *indignust* = *indignus est*) in der lateinischen Sprache und in der Literatur zu beschreiben. Das Phänomen ist vor allem in der Überlieferung der alten Komödiendichter Plautus und Terenz allgegenwärtig, was doch für absichtliche Setzung durch diese Autoren spricht, findet sich aber auch bei Lukrez recht häufig, während es später zurücktritt. P. erklärt die Erscheinung – im Gegensatz zur Elision, wo ein Sandhi-Phänomen vorliegt – mit der Enklise (Anlehnung) von *(est) / (es)* an das vorangehende Wort. Ganz richtig wird betont, dass man der Überlieferung in den Handschriften nicht immer trauen kann, vielmehr eher mit der Entfernung (oder einer Korruptel) der ungewohnten Formen durch die Schreiber rechnen muss (das kann man, wie P. zeigt, anhand von charakteristischen Irrtümern belegen). Die Hauptaufgabe der Arbeit ist es, das Material als Fundament zur Weiterarbeit vorzulegen („Collection of Evidence“, 27ff.), also der Typen Vokal + *est / es*; Silben auf *-m + est / es* und insbesondere von kurzer Silbe vor *-s + est*. Zentral ist dabei die handschriftliche Überlieferung, und hier bespricht P. auch die Belege bei späteren Autoren nach Plautus, Terenz, Lukrez (Vergil, Gellius, Cicero, de or.). Auf sicherstem Grund befindet man sich bei der Kontraktion von *-us (-is) + est / es* (50ff.). Viele originale Kontraktionen kann man hier aus metrischen Fehlern in der Überlieferung rekonstruieren; typische Fehler werden aufgezeigt und Überlieferungsvarianten mit einschlägigen Missverständnissen erklärt: z. B. Plaut. Men. 366 (*tibist* B<sup>pc</sup> : *tibi si* B<sup>ac</sup>: *tibis* CD). Belege in Inschriften (nicht sehr zahlreich) sichern diese Hypothese ab. Ausführlich bespricht P. die Behandlung des Phänomens bei lateinischen Grammatikern (z. B. Marius Victorinus: 75ff.); es folgen (90ff.) die weit weniger häufig vorliegenden Kontraktionen von *es* (z. B. Plaut. Rud. 467 *accepturas* CD : *acceptura* B: *acceptura es* cett.). Weiters versucht P. eine ‚Phonological Analysis‘ (99ff.) und kommt zu dem Schluss, dass es sich bei der Kontraktion nicht um ein Analogon zur Elision (diese würde *bonest* ergeben), sondern um eine Art von Enklisis handelt (*bonast* ist in der Überlieferung weit häufiger als *bonest*). Speziell wird die strittige Kontraktion von *-is + est* behandelt (108): z. B. Ter. Haut. 1019 *consimilest* statt *-is est* (!), und P. hält die Kontraktionsform *similist* für korrekt, allerdings sollte man sich in Editionen eher an die Überlieferung halten, also *-est* schreiben, wenn dies eindeutig überliefert ist. Eine Präsentation des Phänomens der Kontraktion in der lateinischen Literatur beschließt dieses Kapitel (123ff.). Im vierten Abschnitt untersucht P. die kontrahierten und nicht-kontrahierten Formen

speziell bei Terenz, vornehmlich *-s + es(t)*, und fragt nach dem Grund einer Variatio in kurzem Abstand (z. B. Ter. Andr. 954f. *vinctus est / vinctust*); die Position im Vers/Satz wird neben der metrischen Situation dafür verantwortlich gemacht, aber auch semantische Faktoren (speziell betonte vs. unbetonte Verwendung von *est*: „the standard pattern of contraction in Terence is clause-final *est / es* following a non-initial host word“; 163). Es folgen (176ff.) die Besprechung der Situation von *est* nach Vokal oder *-m*, die im Einzelnen natürlich nicht so leicht zu beweisen ist, und weiters (18ff.) „limits of contraction“ (z. B. Monosyllaba; syntaktische Pausen).

Als eine Art Parergon, das aber durchaus in einem Zusammenhang mit der Kontraktion steht, bietet P. (199ff.) zudem ein umfangreiches Kapitel zur „Sigmatic Echthipsis“ (fakultativer Ausfall des finalen *-s* vor Konsonant). Aufgrund von umfangreichen Materialsammlungen diskutiert P. die Frage, ob diese Echthipsis tatsächlich so allgegenwärtig ist wie in der Edition von Lindsay-Kauer angenommen und spricht sich gegen den dortigen Usus, überall, wo es metrisch möglich ist, eine Schwäche des *-s* (also *bonu'* für *bonus*) anzunehmen. Im Kapitel „The Metrical Evidence“ gibt P. eine genaue Analyse des Phänomens. Bei den (hypothetischen) Beispielen (210) fallen metrische Fehler auf: ein Text *gr̄|uis ma|ter* wäre im Jambus nicht möglich; gegen *potius* besteht ein strenges Verbot wie gegen *agere* (z. B. Questa, Metrica 219). In einer Reihe von Appendices bietet P. das gesamte Material vor allem in den Hss. des Terenz, geordnet nach der Stellung der betreffenden Elemente im Vers (Longa, Anceps etc.).

Das Buch, das insgesamt sorgfältig gearbeitet und zumeist frei von Druckfehlern ist, weist eine reiche Bibliographie und einen *Index Locorum Potiorum* auf. Es behandelt ein komplexes Thema und ist vor allem an der Metrik interessierten Lesern zu empfehlen.

Walter Stockert

Philip H a a s, Livius, Dionysios, Augustus, Machiavelli. Ein diskursanalytischer Vergleich der römischen Frühgeschichte bei Livius und Dionysios von Halikarnassos und die Rezeption ihrer livianischen Darstellung im Werk des Niccolò Machiavelli. Wiesbaden: Harrassowitz 2015. IX, 297 S. (Philippika. 88.) ISBN 978-3-447-10436-4 ISSN 1613-5628

Der Verf. hat sich das Ziel gesetzt, für die viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis des Livius zu Augustus und zum augusteischen Prinzipat mit Hilfe eines methodischen Neuansatzes eine gegenüber der neueren Forschung – die größtenteils keinen „affirmativen Bezug“ des Livius zu Augustus erkennen will – besser fundierte Antwort zu finden. Während bisher nur mit einer beschränkten Zahl von Einzelstellen argumentiert wurde, unterzieht H. die gesamte erste Pentade einer breit angelegten Analyse, um nähere Aufschlüsse über Livius' Stellung innerhalb der augusteischen Literatur und gegenüber der Gesamtheit augusteischer Diskurse zu gewinnen. Dazu dienen auch die durchlaufenden Vergleiche mit Dionysios von Halikarnassos, der nach H. weitgehend „außerhalb der augusteischen Restriktion des Diskurses“ steht.

Im Rahmen seiner „Vorbemerkungen“ sammelt H. Indizien für eine Nähe des Livius zu Augustus (dazu gehören auch die Parallelen von *Ab urbe condita* zu Vergils Aeneis und den horazischen Oden), um dann nach narrativen Bezügen des Geschichtswerks zu Diskursen der augusteischen Zeit zu fragen. Grundlegende Aufschlüsse findet er in der Praefatio und in der Torquatus-Episode (7,9/10), für die mit Claudius Quadrigarius (bei Gellius 9,13) ein Ver-



gleichstext zur Verfügung steht. Hier sieht H. einen entscheidenden Unterschied in der Aufwertung des Diktators bei Livius, in dessen Schilderung Manlius (anders als bei Claudius) das Kollektiv eines römischen Soldaten repräsentiert und seine Leistung betont unter der Führung des ‚Prinzeps‘ erbringt. In den Worten des Diktators stellt *macte virtute ac pietate in patrem patriamque* ebenso eine Beziehung zu den Ansprüchen des Augustus her, wie *nomen Romanum invictum iuvantibus dis praesta* an dessen religiöse Erneuerungsbestrebungen erinnern soll. Mit den einleitenden Reflexionen zur römischen Frühgeschichte präsentiert Livius sein Werk schon in der Praefatio „als Teil des augusteischen *renovatio*-Diskurses“. Folgerichtig sieht H. in §7 *augustiora* – auch im Hinblick auf Suet. Aug. 7,2 – (forschungs-geschichtlich: wieder) einen Bezug auf Augustus. Dasselbe gilt für §9 *per quos viros ... auctum imperium sit*, wo ebenfalls die Bedeutung führender Einzelpersönlichkeiten hervorgehoben ist. Mit der Bemerkung, dass seine eigene Zeit nicht einmal ihre *remedia* ertragen kann, übt Livius – im Sinn eines augusteischen Diskurses – nur insofern Gegenwarts kritik, als er die „Heilmittel“ des Prinzipats zu wenig akzeptiert sieht. Mit diesen und weiteren Beobachtungen zeigt H. einen engeren Konnex zwischen *Ab urbe condita* und Augustus als zuletzt in weiten Teilen der Forschung anerkannt wurde. – Problematisch bleibt im Einzelnen die Abgrenzung zwischen augusteisch und römisch: H. entscheidet sich generell für das Erstere, da er die römische Geschichtsschreibung vor Livius weniger ‚national‘ als gentilisch geprägt sieht, so dass die Betonung des Römischen erst zum Merkmal augusteischer Diskurse wird. (In diesem Sinn hebt H. an den referierten Stellen die Bedeutung führender Persönlichkeiten hervor, übergeht aber die Funktion des Manlius als *exemplum* römischer *disciplina* und deren zentrale Rolle in Praef. 9.)

Mit H.s sorgfältig (und terminologiereich) argumentierten „Vorbemerkungen“ ist letztlich schon das Ergebnis der folgenden Analysen in seinen Grundzügen vorweggenommen; aus dem ‚ob‘ ist ein ‚wie‘ geworden, und die ‚Forschungsfrage‘ lautet (S. 52): „Wie gestaltet Livius die römische Frühgeschichte als diskursiven Beitrag zur *renovatio* des Augustus und der augusteischen Selbstinszenierung?“ – In den folgenden Abschnitten versucht H. zahlreiche narrative Bezüge zwischen den Büchern 1–5 und augusteischen Diskursen nachzuweisen, wobei viele der angeführten Stellen im Einzelnen anfechtbar sind, in ihrer Gesamtheit aber durchaus beweiskräftig erscheinen. Im Vergleich mit Dionysios ortet H. bei Livius eine wesentlich positivere Darstellung der römischen Könige, was speziell für die Gründergestalten Romulus und Numa gilt, deren Wirken von Augustus im politischen und sakralen Bereich wieder aufgenommen wird. (So liest H. *a.u.c.* 1, 15, 6–16 durchgehend als geradezu panegyrische Würdigung des ersten römischen Königs. Bei den 300 *Celeres*, die Romulus auch im Frieden bewachen und daher der Leibgarde eines Tyrannen gleichen, vermutet er dennoch einen Bezug auf die von Augustus 27 v. Chr. gegründete Prätorianergarde.) Bei allen Königen bis einschließlich Servius Tullius findet H. viele Parallelen zu bzw. Vorverweise auf die Taten des Prinzeps, während die Regierung des Tarquinius Superbus „eine nicht eingetretene Negativvariante der augusteischen“ Herrschaft darstellt. Die livianische Lucretia erweist sich als Musterbild einer römischen Frau im augusteischen Sinn, die Verletzung ihrer *pudicitia* wird zum Hauptgrund für die Vertreibung der Könige: Die Erneuerung der Sitten war auch ein zentrales politisches Anliegen des Augustus, der 26 v. Chr. Heiligtümer der *Pudicitia* restaurieren ließ.

Ab dem zweiten Buch legt H. seinen Interpretationen ein „aspektgeleitetes Vorgehen“ zugrunde. Aus der Menge seiner Beobachtungen können hier nur einige hervorgehoben werden: Ein zentraler Aspekt ist die *libertas* (RGDA 1 *rem publicam ... in libertatem vindicavi*), für

die Livius eine „Minimaldefinition“ impliziert, nach der *libertas* schon durch den geordneten Ablauf von Ämtervergaben und den Schutz vor Willkür gegeben ist, keinesfalls aber republikanisch-antiaugusteische Züge aufweist. In seiner Darstellung der Ständekämpfe steht Livius nicht durchwegs auf Seiten der *patres*, sondern favorisiert den Ausgleich, wie er nicht selten durch ‚Oberbeamte‘ erreicht wird, deren Geschicklichkeit die – im augusteischen Wertekanon zentrale – *concordia* herstellt. Da es immer wieder auf Einzelleistungen ankommt, die so manches kollektive Versagen kompensieren, hat die Diktatur bei Livius einen hohen Stellenwert, während sie bei Dionysios als Druckmittel der *patres* gegen die *plebs* dient. Der „diskursive Kulminationspunkt“ der ersten Pentade ist mit Camillus erreicht, der, selbst von Größen wie Cincinnatus und T. Quinctius (bei H. meist *Tiberius Quinctius*) präfiguriert, von Livius unter mehreren Aspekten als Präfiguration des Augustus gestaltet ist. Anders als in der Parallelüberlieferung ist es bei Livius vor allem die individuelle Leistung des Camillus, die Rom vor den Galliern rettet. Vollends präsentiert ihn seine „*pietas*-Rede“, die alle (von H. thematisierten) Diskurse der 1. Pentade rekapituliert, als *alter Augustus*. Nicht zuletzt fungiert Camillus (signifikant 6, 1, 4 *M. Furio principe*) auch als Bindeglied zu den folgenden Büchern, wo u. a. sein dreifacher Triumph über die Latiner an den dreifachen Triumph des zukünftigen Augustus im Jahr 29 v. Chr. erinnert.

Im letzten Abschnitt des Buches behandelt H. „Livius als Ideenfundus zu Machiavelli“. Im Gegensatz zu der älteren Ansicht, dass Machiavelli seine vorgefassten politischen Ideen in den Liviuustext hineintrage, findet H. bei dem Florentiner Politologen eine umfassende Rezeption von Leitideen der ersten Dekade. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wie für Livius, so ist auch für Machiavelli die Vormachtstellung eines ‚starken Mannes‘ nicht unvereinbar mit der republikanischen Staatsform; vielmehr hängt das Wohlergehen des Staates weitgehend von der Leistung einzelner *principes* ab. Parallelen in der Konzeption von *fortuna*, *virtus*, *libertas* u. a. zeigen, dass Machiavellis politische Maximen in höherem Maß auf Livius beruhen als bisher angenommen.

H. hat mit seinen umfassenden diskursanalytischen Beobachtungen neue Beweise für Livius' Nähe zu Augustus erbracht, die sich freilich nicht in Form von panegyrischen oder propagandistischen Tendenzen manifestiert. Vielmehr zeigt sich Livius voll integriert in die literarischen, kulturellen und politischen Diskurse des augusteischen Prinzipats, die in *Ab urbe condita* einen positiven Widerhall finden. Viele von H.s Beobachtungen und Einzelinterpretationen, wie etwa zur ständigen Präsenz des augusteischen Wertekanon, tragen überzeugend zum Gesamtbild der Untersuchung bei, einige gehen an die Grenze des Nachweisbaren. (So soll Livius den von Numa eingerichteten und von Dionysios breit dargestellten Kult des Terminus schon deshalb verschwiegen haben, weil er an die Landenteignungen Octavians erinnern könnte.) Allen zitierten Textstellen ist eine manchmal leicht paraphrasierende, aber fast immer korrekte Übersetzung beigegeben. (1,38,7 kann *ad aedem ... Iovis* nicht ‚beim Tempel des Jupiter‘ bedeuten, da dieser erst erbaut werden soll, sondern nur ‚für den Tempel‘.) – Leider stehen der anspruchsvollen Diktion und Argumentation des Buches störende Flüchtigkeiten in größerer Zahl gegenüber. Diese betreffen Druckfehler wie Zeilsetzung oder Konfussion (wohl auditiv verursacht Reverenzpunkt, Gradwanderung, das Konsulat begleitet), Namen (Aföldy für Alföldy, Varrus für Varro), Satzbau („Während diese Amplituden ... zu sehen ist, ...“) und Verwechslungen (Scipio *Aemilianus* für den Älteren Scipio). Die primäre Bezugsstelle für den ‚*metus hostilis*-Diskurs‘ Sallusts ist nicht Hist. fr. 2 (so H. für richtig 12) *remoto metu Punico*, sondern Iug. 41,2 *metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat*. – Bei Machiavellis Livius-Zitaten gibt H. nur die entsprechende Stelle der *Discorsi*

etc., nicht aber die von *a.u.c.* an. So entsteht (S. 262) der Eindruck, dass der von Machiavelli aufgegriffene Ratschlag, unterworfenen Gegner entweder völlig zu vernichten oder in das eigene Gemeinwesen (als Steuerzahler) einzugliedern, von Livius dem bekannten Camillus in den Mund gelegt wird. (Passt das zu einem Proto-Augustus?) Tatsächlich spricht *a.u.c.* 8, 13, 11ff. aber dessen gleichnamiger Enkel.

Ungeachtet derartiger Details kann abschließend noch einmal das Wesentliche an H.s. Buch festgehalten werden: Es hat Livius und Augustus auf methodisch neuen Wegen wieder in größere Nähe zu einander gebracht.

*Franz Römer*

Kathrin Winter, *Artificia mali: Das Böse als Kunstwerk in Senecas Rachetragödien*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2014. 340 S. (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. 145.) ISBN 978-3-82-536351-2

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung der (von Jürgen Paul Schwindt betreuten) Dissertation von W., welche 2011 von der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen wurde. Der inhaltliche Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Analyse der beiden Rachetragödien Thyestes und Medea. Tragfähig wird von W. anhand der beiden Stücke dargelegt, auf welche Weise das Böse/die Rache – und in diesem Konnex die extreme und exzessive Gewalt – gestaltet und wie diese Form der Gestaltung innerhalb der Dramen reflektiert und dabei die strukturelle Form und ästhetische Machart der beiden dramatischen Kunstwerke beeinflusst werden.

Das Einleitungskapitel (9–39) ist in fünf Punkte unterteilt. Neben Vorstellung und Ziel des Projekts (9–12 und 38/39) wird u. a. die literaturwissenschaftliche Situation zur senecanischen Tragödienforschung skizziert (12–20), welche W. mit der Arbeit von Otto Regenbogen zu „Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas“ (1930/1962) beginnen lässt, in der zum ersten Mal die Darstellung der Affekte in emotionalen Krisensituationen behandelt wurde. Im Zuge des Forschungsüberblicks hebt die Verf. überdies die Bedeutung der Studie „The Passions of Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama“ von Alessandro Schiesaro (2003) hervor, auf dessen Lesart und Überlegungen – „... wie Leidenschaften im Thyestes dargestellt werden und welche Auswirkungen sie auf die Dichtung haben“ – sie sich in ihren Interpretationen stützt (15/16). Des Weiteren geht sie auf das kulturspezifische Phänomen der Rache sowie auf den Begriff des Metadramas ein, wobei sie die beiden von ihr behandelten Tragödien – insbesondere da das Meta-Konzept in der Literaturtheorie zumeist unscharf verwendet wird – nicht dieser Gattungskategorie zugeordnet sehen möchte (20–38). Zusätzlich zu dieser literaturtheoretischen Begriffserläuterung hätte sich der Rez. in diesem Zusammenhang und aufgrund der spezifischen Fragestellung der vorliegenden Arbeit eine tiefere Stellungnahme zu der Frage gewünscht, ob die Dramen des Seneca szenisch – ganz oder in Teilen – umgesetzt oder nur gelesen bzw. rezipiert wurden (115f.). So hält es z. B. M. Fuhrmann (Seneca und Kaiser Nero, Berlin 1997, 222) für möglich, dass Seneca und Nero vor geladenen Gästen als Darsteller Szenen aus den Dramen zum Besten gaben. Vornehmlich in der Beschäftigung mit dramatischen Stoffen und ihrer Konzeption lassen sich die Bereiche (Theater-)Praxis und (Dramen-)Theorie kaum trennen, da sich beide Anwendungskompetenzen – zumal in ihrer ästhetischen Ausdrucksgestaltung – gegenseitig bedingen und gerade in der dramatischen Kunst der Antike das Prinzip von „Form ist gleich Inhalt und Inhalt ist gleich Form“ weit über eine Redensart hinausgeht. Dies gilt im erweiterten Sinne

selbstverständlich auch für Stücke, die ihrem Wesen nach ausschließlich zur Rezitation gedacht waren/sind, da ein Autor beim Schreiben auch hier die vorherrschenden Bühnenbegebenheiten vor Augen haben muss, um seinen skizzierten Handlungsverlauf auch dramaturgisch folgerichtig komponieren zu können.

Der interpretatorische Teil des Buches faltet sich in folgende Kapitel auf: (2) *Atreus artifex* (41–67); (3) *Medea malorum machinatrix* (69–113); (4) *Libet videre* – Mechanismen des Zusehens (115–179) und (5) Das Böse und die Kunst (181–275). Während W. in Abschnitt (2) und (3) den „Produktionsprozess und die Kriterien“ (41) der Rache durch die beiden protagonistisch agierenden *dramatis personae* untersucht, widmet sie sich im vierten Abschnitt ihres Buches ganz der Wirkung, die die geplanten und vollzogenen Racheaktionen so wie das grausam Gezeigte auf die Zuseher hat. Dabei meint W. weniger eine bühnenkonforme, bildliche Umsetzung der Verbrechen, die visuell auf ein Auditorium wirken könnten, als vielmehr das Zusehen und die Reaktion darauf von – direkt oder indirekt – (szenisch) beteiligten Figuren. Abgerundet werden die drei Hauptkapitel mit einem Blick auf die generelle Methodik zur Darstellung des Bösen in den beiden Tragödien (181ff.). Eine Zusammenfassung (277–282), ein Ausblick zur „Ideengeschichtlichen Genealogie der Darstellung des Bösen“ (283–311) sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis (313–333) und ein Register (335–340) komplettieren den Band.

Für Kapitel (2) und (3) lässt sich festhalten: Das gestalterische Prinzip von Atreus' Tat im Thyestes wird von W. in einem dreistufigen Verfahren, bestehend aus „Wiederholung“ (57ff.), „Steigerung“ (59ff.) und „Paradoxie“ (62ff.) dem Leser nahe gebracht, während im Unterschied dazu in der Medea die Stufen „Wiederholung“ (97ff.), „Symmetrie“ (103ff.) und „Steigerung“ (111ff.) festgestellt werden können. Mit einem guten Blick für das Detail arbeitet W. auf der einen Seite die inhaltlichen und emotionalen Unterschiede zwischen den beiden Verbrechenentwicklungen und -gestaltungen heraus (z. B. dass Medea gegenüber Atreus viel spontaner und improvisierter agiert und auf keine klaren Vorbilder für ihre Handlungen zurückgreifen kann) und macht anhand der jeweiligen drei Darstellungsebenen anschaulich, wie in den Dramen sich die individuelle Form der Rachegestaltung stetig in den Vordergrund drängt und durch Überblendung inklusive Mechanismen und Wirkungsweisen aus einer „Darstellung der Rache“ eine „Darstellung eines Kunstwerks“ resultiert. Auf der anderen Seite erweist sich dabei als Manko ihre rein poetologische Herangehensweise und Argumentation, und dass in diesem Zusammenhang (mögliche) anzudekende dramaturgische Aspekte weitestgehend ausgeblendet bleiben und nicht mit in die Interpretation einbezogen sind.

In Kapitel (4) widmet sich W. den „Mechanismen des Zusehens“ und deren figürlicher Reflexion. So vertritt sie u. a. die Auffassung, dass das Racheopfer sowohl die *spectator*-Position als auch die *spectaculum*-Position im Stück, in einem Szenenabschnitt, innehaben kann. W. spricht hier jeweils vom Opfer- bzw. Täterblick. Obwohl es gut gelingt, sinnfällige Beobachtungen herauszuarbeiten (z. B. 136–142), scheint uns der eine oder andere von ihr skizzierte Befund unter einer allzu sehr bemühten szenischen Interpretation zu leiden, da z. B. das „figürliche Beobachten einer Handlung oder Situation“ respektive der „Statuswechsel“ einer *dramatis persona* innerhalb einer Szene als ein gängiges Werkzeug der Dramaturgie für den Spannungsaufbau angesehen werden kann. Ist doch der Unterschied, was eine dramatische Figur sagt und auch meint und anschließend auch tut, das, was in einem Drama respektive in einem dramatischen Text die ausschlaggebende Differenz markiert. So gelegen ist der Befund nicht verwunderlich, dass „die Positionen von Betrachter und Objekt des Blickes viel-

fach aufgefächert werden, sich die verschiedenen Standpunkte häufig umkehren oder zusammenfallen und einander bedingen“ (280).

In ihrem abschließenden Kapitel (5) „Das Böse und die Kunst“ arbeitet W. in einem ersten Schritt die ambivalenten Zeitabläufe/Zeitaspekte (*mora*) heraus, mit welchen die Rachehandlung von Atreus und Medea geplant und umgesetzt wird. Kann sich auch Atreus, aufgrund seines Herrscherstatus, dabei Zeit lassen so viel er will, ist Medeas Rache aufgrund ihrer Ausweisung aus Korinth von vorne herein einer engen zeitlichen Begrenzung unterworfen. Darin ist auch – neben ihrer deutlich sichtbaren figürlich-charakterlichen Wildheit – der tiefere (dramaturgische) Grund zu suchen, dass Medea bei ihrer Rachegestaltung viel planloser und ungestümmer agiert als der König von Mykene. Anschaulich erläutert W. hier, wie die *mora* einerseits die zu erzählende Handlung vorantreiben oder aber diese auch unterbinden kann (182–186).

Im letzten Abschnitt ihrer Arbeit (244–275) versucht W. das Phänomen der Paradoxie in den beiden Tragödien näher zu analysieren. Dies macht sie insbesondere an den *dramatis personae* fest, die oftmals Opfer und Täter zugleich sind. Dieser Befund darf uns aber insofern nicht überraschen, da die Opfer-Täter-Position ein kennzeichnendes Merkmal einer antiken Tragödie ist und die *dramatis personae* von Beginn weg „ihre Katastrophe“ in sich tragen. Und ob es in diesem Geflecht ein immer wiederkehrendes Paradoxon ist, dass alles Handeln in den beiden Rachetragödien der absoluten Vernichtung dient, muss unseres Erachtens dahingestellt bleiben, da in beiden Dramen nicht unwesentlich das Element der moralischen Stärke zum Wieder-Aufstehen der Opfer/Täter-Figur(en) berührt wird. Dies wird umso deutlicher, wenn man sich z. B. die Aussage Senecas in De Ira 3,5 *ultio doloris confessio est* vergegenwärtigt und als Grundaussage den beiden Rachetragödien voranstellt.

W. hat ein brauchbares Arbeitsinstrument und eine gültige literaturtheoretische Arbeit vorgelegt, die anschaulich die Gestaltung der Rachehandlung in den beiden Tragödien zeigt. Dennoch kann man sich nicht ganz des Eindrucks erwehren, dass die Verf. ab und an dem alten Problem der klassischen Literaturtheorie im Umgang mit dramatischen Texten aufgesessen ist und in ihrer Interpretationskette „das geschriebene zu sehr über das gesprochene Wort“ gestellt hat. Was im Epos, in der Lyrik oder bei Prosatexten eine geeignete philologische Herangehensweise darstellt, ist in der Beschäftigung mit der „besonderen Literaturform Drama“ nicht immer erste Wahl.

Raimund Merker

Kai Brodersen (ed.), Solinus. New Studies. Heidelberg: Verlag Antike e. K. 2014. 224 S. ISBN 978-3-938032-86-2

B. versammelt elf Beiträge zu Solin (zehn in englischer, einen in spanischer Sprache) und eine Appendix mit (a) einem Inhaltsverzeichnis von Solins Werk, (b) einer Übersicht über die Handschriften und (c) einer Bibliographie nebst Index. Das Nachwort des Hg. spiegelt Solins *Praefatio*, die dem Band anstelle eines modernen Vorwortes vorgeschaltet ist. (Folgerichtig erscheint Solin auch in der BeiträgerInnenliste!) Die englische Übersetzung der *Praefatio* hat Z w e d e r von M a r t e l s besorgt, der auch für den ersten Beitrag verantwortlich zeichnet („Turning the Tables on Solinus’ Critics: The Unity of Contents and Form of the *Polyhistor*“). Der Verf. widmet sich Solins Popularität im 15. und 16. Jh. (mit Schwerpunkt auf Piccolomini und Rezeptionsbelegen) und seiner Stilistik und literarischen Technik in der *Praefatio*. Aus der Häufung von Bezugnahmen auf Solin ab Ammian und Solins Aussagen zur Verbreitung seines Werks hält er eine Lebens- und Schaffenszeit im 4. Jh. für wahrscheinlich

und präferiert überdies den Werktitel *Polyhistor*. – Barbara P a v l o c k (Paradox and the Journey in the Dedicatory Preface of Solinus' *Collectanea*) rückt die Bildsprache der *Praefatio* in den Fokus, v. a. die Wegmetapher, deren Vorbilder sie (wenngleich in anderer Intensität) bei Plinius maior und Juvenal sieht. Rom ist Solins Ausgangs- und Mittelpunkt; sein Weg ist historisch (beginnend bei der Frühzeit) und geographisch (vom Zentrum an die Peripherie).

Arwen A p p s („Source Citation and Authority in Solinus“) und Tom H i l l a r d („Propopographia shared by Pliny and Solinus: The Question of Solinus' Source(s)“) widmen sich den Quellen: A. weist nach, dass Solin seine Autoritäten nicht selten über Zwischenquellen zitiert, die ihm als Vehikel oder Medium dienen, aber unerwähnt bleiben. H. untersucht mit vielen und umfangreichen Textbeispielen Parallelen zwischen Plinius und Solin und kommt aufgrund von (z. T. signifikanten) Unterschieden zum Ergebnis, dass Solin oft eine andere (ältere) Vorlage als die *Naturalis historia* benützt hat, seine Abhängigkeit von der Enzyklopädie (Schlagwort: ‚Pliny's ape‘) also geringer ist als angenommen.

Frank E. R o m e r zeigt in „Reading the Myth(s) of Empire: Paradoxography and Geographic Writing in the *Collectanea*“, welche Darstellungsstrategien Solin in ideologisch-mythisch aufgeladenen Abschnitten anwendet: Anders als Pomponius Mela oder Plinius stellt Solin Rom als *caput orbis* in den Mittelpunkt und macht die Hauptstadt zum vergleichenden Prüfstein für die *oikumene*. Diverse *ambiguitates* und Lücken, die jeder Leser gemäß seinen Interessen und seinem Wissensstand füllen kann, prägen die *Collectanea*. In der Schilderung der *Parilia* fehlt das blutige Opfer (entsprechend dem Wandel, den das alte Fest im Lauf der Jh. genommen hat). Der reformierte Sonnenkalender markiert die Grenze zwischen Republik und Prinzipat: Augustus perfektionierte Caesars Reform. Solins mathematisch-astronomisches System hinter dem Kalender folgt einem Prinzip, das vergleichbar ist mit der *mental map*, die der geographischen Deskription zugrunde liegt. (Reale Karten haben in der Mehrzahl der Ausgaben – analog zu Pomponius Mela und Plinius – wohl gefehlt.) Die Diskussion über die *beatitudo* des Augustus oder die *felicitas* des Sulla oder Agrippa ist vor dem krisengeschüttelten 3. Jh. zu sehen: Triumphstimmung à la Plinius wäre aus der Zeit gefallen.

Francisco Javier F e r n á n d e z N i e t o („Incidentes de una corrección geográfica de Solino a Plinio: La isla de Cos“) und Caroline B e l a n g e r („Solinus' Macrobian: A Roman Literary Account of the Axumite Empire“) beschäftigen sich mit den Tücken geographischer Lokalisierung bzw. ethnographischer Präzisierung. Die Ähnlichkeit zwischen Kos (Coos) und Kea (Ceos) führte zu einiger Verwirrung bei antiken Autoren (Varro, Pomponius Mela, Plinius, Solin), wobei Solin das Problem erkannte und dergestalt korrigierte, dass er Kea aus den Kykladen an die Küste Attikas transferierte, in derselben Aufzählung aber – unter Berufung auf Varro – Kos in Verbindung mit den koischen Gewändern nennt. – Die Makrobier sind für Solin am positiv besetzten Ende der Skala der Nicht-Römer angesiedelt, was ihre Parallelisierung mit Axum nahelegt, zu dem Rom in der Spätantike wichtige Handelsbeziehungen unterhielt. B. schildert in zahlreichen Facetten und unter Nennung einer Vielzahl von Autoren Reisen in fremde Länder und zu exotischen Völkern. Axum wird namentlich nicht genannt, wohl aber die ‚langlebigen‘ Äthiopier. Weder Pomponius Mela noch Plinius vollziehen die Gleichsetzung mit Axum; Solin scheint der Erste zu sein.

Die den Band beschließenden vier Beiträge setzen sich mit der Rezeption Solins in der Spätantike und im 16. Jh. auseinander. David P a n i a g u a („*Isidem fere uerbis Solini saepe sunt sententias mutuati*: Solinus and late Antique Christian literature from Ambrose to Augustine – An old assumption re-examined“) ist bestrebt nachzuweisen, dass entgegen Johannes

Camers und mit Theodor Mommsen Ambrosius und Hieronymus Solin nicht rezipiert haben. Augustinus hingegen hat sich den Paradoxographen angeeignet und damit den Weg zu einer langen und erfolgreichen Rezeptionsgeschichte geebnet: P. kann aufzeigen, dass die Reihenfolge der Präsentation in der *Civitas Dei* und den *Collectanea* bis auf einen kleinen Vorgriff dieselbe ist. Der Beitrag besticht durch präzise Arbeit am (Vergleichs)text. – Ganz auf Augustinus fokussiert ist Karin Schlabach („Solinus’ *Collectanea rerum memorabilium* and Augustine’s *curiosa historia*“). Zum verbindenden Element wird die *curiositas*, wobei S. die Begriffsgeschichte vor dem Hintergrund der Literaturgeschichte beleuchtet (Plautus, beide Plinii, Quintilian, Seneca, Gellius, Ammian, Historia Augusta). – Wissensvermittlung ist auch für Félix Racine („Teaching with Solinus: Martianus and Priscian“) das zentrale Thema. Er zeigt Solins Popularität an *De nuptiis Mercurii et Philologiae* und an der *Periegesis* und den *Institutiones grammaticae*. Martianus Capella schätzte Solin als Spezialist für den Osten und interessierte sich für Mythen und Legenden, Priscian erkannte die grammatisch-stilistischen Qualitäten und konzentrierte sich auf Naturkunde. Dazu kommt als nicht unwesentliches *movens* für Rezeption, dass Menander Rhetor i. W. die Darstellungstechnik empfahl, die Solins *Collectanea* zugrunde liegt.

Paul Döcker („How Heinrich Bullinger read his Solinus: Reading Ancient Geography in 16<sup>th</sup>-century Switzerland“) hakt Solins Popularität im Mittelalter in weniger als fünf Zeilen ab und wendet sich dann dem 15. und 16. Jh. zu. Die große Anzahl an Inkunabeln belegt das Interesse an ihm. Die erste Quartoedition wurde 1473 (!) gedruckt. Der Züricher Humanist Heinrich Bullinger ist ein Musterbeispiel für Lesepraxis in der ersten Hälfte des 16. Jh.s. D. schildert Bullingers Bildungsgang und die Dichte, in der er in seiner Ausgabe Marginalien gesetzt hat. Fachterminologie interessiert ihn besonders, dazu treten Querbezüge zu und Verweise auf andere Autoren, die neben breiter Belesenheit die entwickelte Technik des Vergleichs verschiedener Editionen zeigen und Einblick in die ‚Werkstatt‘ eines Philologen geben. D. setzt diese Arbeitstechnik in Parallele zu Gelehrten wie Barbaro oder Vadian; er zeigt damit die internationale Vernetzung und den gelehrten Standard in der zeitgenössischen *scientific community* – beredete Momentaufnahmen aus einer Zeit, die Solin noch nicht aus überzogenem Kritikerstern der Vergessenheit anheim fallen ließ, und ein nachgerade idealer Abschluss für ein Buch, das Solin (erneut) seinen berechtigten Platz in der Literaturgeschichte zuweisen möchte.

Sonja M. Schreiner

Christof Müller (Herausgeber/Editor), in Zusammenarbeit mit/in cooperation with Robert D’Oro and Allan D. Fitzgerald, Kampf oder Dialog? *Conflict/Dialogue?* – Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins «De ciuitate dei» / *Augustine’s Engagement with Cultures in «De ciuitate dei»* – Internationales Symposium/*International Symposium* Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 25.–29. September 2012. Würzburg: Echter Verlag 2015. 584 S. (Cassiciacum. 39/11. Res et Signa, Augustinus-Studien. 11.) ISBN 978-3-429-04188-5

Die (nicht allzu bibliographien-freundliche) Titelkaskade dieses eindrucksvollen Sammelbandes betrifft eine vom Zentrum für Augustinus-Forschung an der Universität Würzburg (Christof Müller) und vom Augustinianum in Rom als der patristischen Abteilung der Late-

ran-Universität (R. Dodaro) mit Hilfe der Villanova University, Penns. (A.D. Fitzgerald, P.M. Donohue), und des Augustinus-Lexikons organisierte und im (frisch erneuerten großen Auditorium des) Augustinianum im Herbst 2012 veranstaltete Tagung (vgl. die Widmung des Bandes an den Würzburger Bürgermeister A. Bauer, Mitbegründer und Vorsitzenden des genannten Zentrums, und die vielfache Danksagung von Christof Müller im Vorwort). Dem wesentlichen Anteil der genannten Würzburger Institutionen verdankt dieser Band auch die für eine römische Tagung nicht übliche, für eine deutschsprachige Leserschaft bei der Komplexität augustinischer Gedanken und deren Ausführungen wohl nicht unwillkommene größere Zahl deutschsprachiger Beiträge.

Dass ‚Begegnung von Kulturen‘, heute vielfach in erschreckend barbarischer Ausprägung, zum nahezu alltäglichen Problem geworden ist, lehren uns die täglichen Nachrichten; den dringenden Bedarf einer ergänzenden Fundierung der in vielen geisteswissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Diskursen präsenten Thematik um diese Begegnung, um Kulturkampf und Kulturendialog von Seiten der Spätantike, nicht zuletzt auch ihrer Zentralgestalt Augustinus und seiner *Civitas Dei*, betont Christof Müller in seinem Vorwort (11ff.). Als kennzeichnend für die Tagung und den Band nennt er daher Internationalität und Interdisziplinarität in Geschichts- und Literaturwissenschaft, Altphilologie, Philosophie, Theologie und Pädagogik; nur im Dialog unterschiedlicher Sprach- und Wissenschaftskulturen lasse sich der Kosmos augustinischen Denkens und seiner Wirkungsgeschichte annähernd adäquat erschließen. Die Reihenfolge der zum Teil stark überarbeiteten und erweiterten Referate bewege sich in „einer sanften Organik“ von der Erhellung historischer und hermeneutischer Hintergründe über Analysen kultureller Begegnungen innerhalb paganer, zwischen paganer und christlicher und innerhalb christlicher Traditionen bis zu Schlaglichtern auf die Wirkungsgeschichte der Thematik durch die Jahrhunderte. Wir nennen die Beiträge vollständig der Reihe nach, da jede subjektive Auswahl oder Wertung Sinn und Zweck des Bandes verfehle.

Einem einleitenden Grußwort des Bischofs von Würzburg, F. Hofmann, folgen die Beiträge von:

J.M. Rist, Can the City of God Help Us Deconstruct Multiculturalism? – Chr. Tornau, Rhetorik – Philosophie – Exegese, Argumentationstechnik in *civ.*, bes. 11/12; – Therese Fuhrer, Augustins Genesis-Exegese in *civ.* 11–14; – Chr. Müller, Polemik oder Protreptik? Apologetische Ansätze in *civ.* und einigen korrespondierenden *epistulae*; – J.J. O’Donnell, Augustine – Cicero ‘Redivivus’; – A. Demandt, Kulturkontakte zwischen Römern und Germanen in der Spätantike; – H.A. Gärtner, *Gloria humana* und *concordia* im *imperium Romanum* (*civ.* 5, 17) und die Vorläufigkeit der Kulturen (*civ.* 19, 17); – K. Vössing, Das Verhältnis *religio – superstitio* und Augustins *De civ. dei*; – G. Catapano, L’uso del termine *philosophus* nel *De civ. dei*; – J. Wetzel, *Nulli nobis quam isti propius accesserunt* (*civ.* 8, 5): Augustin’s Inside Adversaries; – Chr. Horn, Augustinus’ Philosophie der Sprache in *civ.* 16, 6; – N. Cipriani, Il *De philosophia* di Varrone e l’escatologia del *De civ. dei*; – M. Erler, *Imitari potius quam inuocare* (*civ.* 10, 26): Augustinus, Sokrates, Porphyrios und der pagane Polytheismus; – E. Rebillard, Dialogue or Conflict? Augustine on Roman Religion; – Paula Fredriksen, Jews, Judaism, and St. Stephen in Aug.’s City of God; – Isabelle Bochet, Augustine, Porphyry, and the Jews, Ps. 72 (73) in the City of God; – V. Grossi, L’antropologia delle *passiones* nella costruzione delle *civitates* (*civ.* 14). Per nuovi rapporti tra cristiani, romani e barbari; – V.H. Drecoll, Augustin und Pelagius – Vergleich zweier Mentalitäten; *civ.* 11–14 auf dem Hintergrund des Pelagianischen Streits; – G. Lettieri, Teologia politica ed escatologia politica nel *De civ. dei*. Il dispositivo apocalittico-paolino matrice decostruttiva del pensiero e



del politico occidentali; – M. Hollingworth, The Intellectual Conscience in Religion and Thought. St. Augustin's Depiction of Western Culture in *De ciu. dei*; – D. Burkard, Konfessionsspezifische Rezeptionskulturen? Zur frühneuzeitlichen Aneignung von Augustins *De ciu. dei*; – W. Böhm, Le due città di Sant'Agostino come provocazione per le culture pedagogiche; – W. Hübner, Parigi – Roma – Parigi. Gli dèi speciali varroniani da Agostino e Michel Butor; – L. Schick, Der *Gottesstaat* Augustins – Maßgabe für heutige Staaten? – Es folgen Abkürzungsverzeichnisse (Augustins Werke und kritische Editionen und Bücher der Bibel, nach den Konventionen des Augustinus-Lexikons) und ein Register der Augustinus-Stellen.

Zusammengefasst ein reichhaltiger, empfehlenswerter Band, in welchem eine wohl nicht allzu eng zu fassende Leserschaft jeweils etwas ihren Interessen und Erwartungen Entsprechendes finden wird; auch über die eigenen Fachgrenzen hinaus. *Klaus Zelzer*

Eucherio, Elogio dell'Eremo. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Salvatore Pricoco. Bologna: Edizioni Dehoniane 2014. 362 S. (Biblioteca Patristica.) ISBN 978-8-81-042065-2

In diesem auch äußerlich sehr ansprechenden Band (in etwas größerem Taschenbuchformat 205 x 130; ein ernster Vorbehalt s. u.) führt P., einer der ‚großen alten Männer‘ der italienischen Philologie und Patristik in Catania, bestens ausgewiesen durch seine zahlreichen Arbeiten zur Geistesgeschichte des Lériner Mönchtums und seiner Vertreter (vgl. Bibliografia, 28–32), mit der zweisprachigen, ausführlich eingeleiteten und kommentierten Edition der Schrift *De laude eremi* des Eucherius von Lyon ein altes Projekt zur Vollendung. Dieses bedeutende Dokument zur Geschichte der südgalischen Klosterinsel Lérins, die nach Gründung durch den (vermutlich nordgalischen) Adligen Honoratus zu Beginn des 5. Jh. rasch zu einem der Grundpfeiler westlichen koinobitischen Klosterwesens wurde, war bereits 1965 unter didaktischen Texten der Universität Catania in provisorischer Form erschienen, doch rieten neue Kollationen auf Grund besserer Reproduktionen der Textzeugen zum Ersatz eines bisher dreisträngigen Traditionsmodells durch den Ansatz zweier von einem Subarchetypus ausgehender Textfamilien. Das biographische und intellektuelle Profil des Eucherius habe sich gegenüber früheren Beiträgen des Hg. (*L'isola dei santi*, 1978, und der Edition seiner Schrift *De contemptu mundi*, 1990; vgl. Bibliografia, 14. 29) trotz umfangreicher jüngerer Literatur zum frühen Lériner Mönchtum kaum verändert; ein bedeutender Beitrag zu dessen Ambiente sei erschienen mit der Zuweisung der lange Zeit ‚herrenlosen‘ fünf kurzen *Regulae Patrum* an die Frühgeschichte der Lériner Gründung in der Edition von A. de Vogüé, Paris 1982 (vgl. Premessa, 9f.; Bibliografia, 19; Introduzione, 44ff.; vgl. auch K. Zelzer, *WSt* 97, 1984, 244ff.).

Der Text selbst, aus der Jahreswende 428/429, führt in Form eines Briefes (*Domino sancto et meritis beatissimo et in Christo gloriosissimo Hilario Eucherius* bzw. *Vale in Christo Iesu domino nostro*, 134. 186) auf einen konkreten Anlass. Berufen auf den durch Unruhen in gröbere Verwirrung geratenen Bischofsstuhl von Arles ließ sich Honoratus, Gründer von Lérins, von seinem jungen Verwandten und Schüler Hilarius begleiten, der aber bald dem Ruf des asketischen Lebens folgend nach Lérins zurückkehrte. Ein paar Monate später von Honoratus in den letzten Monaten seines Lebens wieder nach Arles gerufen, wurde er nach dessen Tode sein Nachfolger, zu Beginn eines zwanzigjährigen bedeutenden Episkopats, und schrieb dann selbst einen *Sermo de vita s. Honorati*, eine weitere wichtige Quelle für die Frühzeit des Inselklosters (man lasse sich nicht verwirren durch die später ihm gewid-

mete, nicht minder bedeutende *Vita S. Hilarii episcopi Arelatensis* des Honoratus von Marseille; vgl. 47–51). Die vorläufige Rückkehr des Hilarius auf die Klosterinsel bot Eucherius, mit seiner Familie Bewohner einer Nachbarinsel und gut zehn Jahre später Bischof von Lyon, den Anlass, in *De laude eremi* die Abkehr von der Welt zu predigen und das Leben der asketischen Gemeinschaft von Lérins als Zuflucht vor weltlichen Mühen, Sorgen und Versuchungen in all seinen Aspekten zu preisen. Als Leitfaden ergab sich dafür die Bibel, mit einer dichten Auswahl von Stellen und Episoden; von Genesis und Exodus über die Bücher des AT und die Evangelien bis zu Paulus, stets in Hinblick auf besondere Situationen zurückgezogenen Lebens in Einsamkeit und Wüste (vgl. etwa 58–64, Übersicht 63f.). Soweit kurz Ambiente und äußere Umstände des Werkes.

All dies und noch viel mehr bietet P. in einer umfangreichen historisch-literarisch-geistesgeschichtlichen, dann auch sprachlich-texthistorischen, immer wieder durch Originalzitate unterlegten Einleitung (37–129: *L'autore e il suo ambiente, Data di composizione, Struttura e contenuto dell'opera, Qualità e caratteri della scrittura, Fonti letterarie, Prima diffusione della Laus e sua fortuna nei secoli, Tradizione manoscritta, Edizioni*). Einer Übersicht über Lesarten(gruppen) und Textklassen (Stemma 125f.) und über frühere Editionen (114–129) folgt dann der Text der *Laus eremi* selbst mit krit. App., erstellt aus den neun vollständigen der unter *Tradizione manoscritta* (107ff.) vorgestellten elf Zeugen des 12. bis 16. Jh. (eine der beiden Excerpten-Hss., 15. Jh., findet sich in Zwettl), gegenüber die Übersetzung mit Bibelstellen-App.; beides in 44 jeweils in durchschnittlich 2 bis 5 Perioden gegliederten Kapitelen schön und übersichtlich arrangiert (133–187).

Es folgt, mit 139 Seiten einen Gutteil des Bandes umfassend, ein reichhaltig-gehaltvoller Kommentar, von meist kurzen Textstellen oder Einzelworten in die Weite möglicher Interpretationen ausschwingend (189–328): weniger sprachlich (dazu manches in der Einleitung) als sachlich ausführlich: historisch, literarisch, geistesgeschichtlich, stets Bibel und verschiedenste Texte (Anreger, Vorgänger, Quellen, Parallelen) zitierend und mehrfach in längeren Abhandlungen darauf eingehend; bei der jahrzehntelangen Vertrautheit des Verf. mit der Materie in all ihren Aspekten wahrhaft eine Fundgrube. Jedoch – und dies betrifft das einzige Bedauern dem Band (bzw. Verlag) gegenüber – eine Grube, aus der man schwer wieder herausfindet: die ganze Reichhaltigkeit in sehr kleiner Schrift jeweils in continuo mit kaum einer inneren Gliederung auch über ganze Seiten hinweg ausgegossen, wahrhaftig ein optisches *pnigos* (vgl. etwa 238–247, 271–275, 280f. 284–289, 295–298), dem man kaum anders als mit einem Plexiglaslineal zu Leibe rücken kann – was der Lesbarkeit und Auffassungsgabe, besonders für nicht-italienische Leser, nicht unmittelbar entgegenkommt ... (hier dürfte sich, auch für Liebhaber gedruckter Bücher, eine on-line-Version empfehlen, die man auf dem Bildschirm nach eigenem Bedarf vergrößern kann!). Im Übrigen aber, und besonders für Personen mit scharfen Augen, erscheint der sonst sorgfältig gestaltete reichhaltige Band durchaus empfehlenswert. – Zwei drucktechnische Kleinigkeiten: eine Haplographie (Arcavata statt richtig Arcavacata di Rende, unter Pricoco 1995) und die Formulierung Vogüé (de) ib. 35 (nach persönlicher Mitteilung von Vogüé setze man ‚de‘ nur in Verbindung mit Vorname oder Titel : A. de V., Père de V., nicht aber bei Zitat des Familiennamens allein).

Klaus Zelzer

Andrej Petrovic and Ivana Petrovic, *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Vol. I: Early Religion*. Oxford: Oxford University Press 2016. XVI, 337 S. ISBN 978-0-19-876804-3

Die Forschung stellte immer wieder die Frage nach einem ‚echten Glauben‘ der Griechen an ihre Götter, denn bekanntlich haben die alten Griechen kein allgemein gültiges theologisches System, keine systematischen Dogmen und keine *confessio* entwickelt. Eine Reihe von Religionswissenschaftlern der letzten beiden Jahrzehnte zog daraus den Schluss, griechische Religion habe mehr oder weniger nur in Kultbegehungen bestanden, also im bloßen Ausführen von Riten ohne innere Beteiligung der Adoranten. Diese Betonung eines rein ‚formalen‘ Aspekts der griechischen Religiosität stellen die beiden Verf. in der ausführlichen ‚Introduction‘ in Frage und führen deren Entstehung auf Gelehrte mit zumeist protestantischem Hintergrund zurück, die – beeinflusst durch die lange protestantische Tradition der Ablehnung von (besonders in der Katholischen Kirche gepflegten) religiösen Riten als bloße Äußerlichkeit mit antik-paganen Wurzeln – dem entsprechenden Vorwurf der frühen Christen gegen die zeitgenössischen Heiden zu sehr vertraut haben. Selbst Walter Burkert sah in „‚belief‘ a concept which hardly exists in practical Greek religion“ (Greek Poleis and Civic Cults, 1995, 205). Eine Ausnahme unter diesen protestantischen Gelehrten war Ulrich von Wilamowitz, der in seinem programmatischen Werk ‚Der Glaube der Hellenen‘ (1931) betonte, dass „das gläubige Herz und das freie Handeln gemäß diesem Glauben“ (13) die Grundlage der griechischen Religion gewesen ist. Daran anknüpfend versuchen nun die Verf., die Rolle, die der ‚Glaube‘ bei den Griechen gespielt hat, durch einen neuen Ansatz sichtbar zu machen und greifen auf eine weit verbreitete Gemeinsamkeit griechischer Religion zurück: auf das Konzept der Reinheit im Kult. Ihre Untersuchung konzentriert sich auf die Frage, wann das Postulat der inneren – neben der äußeren – Reinheit im Umgang mit den Göttern sowie im Kontext ritueller Handlungen entstanden ist und ob bzw. wie es sich im Verlauf der Zeiten weiterentwickelt hat. Der vorliegende erste Band untersucht eine Stelle in Hesiods Erga, geht auf „Inner Purity and Pollution“ in vorplatonischer Tradition (Pythagoras, Heraklit, Empedokles), in Symposiontexten (Xenophanes, Theognidea) sowie im Drama (Aischylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes) ein und behandelt schließlich einige ‚orphische‘ Goldblättchen. Die Verf. stellen die entsprechenden Texte und die Sekundärliteratur jeweils sehr präzise vor, diskutieren die unterschiedlichen Interpretationen problematischer Stellen so knapp wie angemessen und knüpfen daran ihre eigene Sichtweise, verbunden mit Lösungsvorschlägen, die sorgfältig argumentiert werden. Zu dieser Sorgfalt passt, dass P. & P. dem Buch ein Verzeichnis der „most important and most common terms associated with purity and pollution“ (mit Übersetzungsmöglichkeiten ins Englische) vorangestellt haben („Glossary“, XVf.). Das Verständnis dieser Termini wird in der ‚Einleitung‘ vertieft durch genaue Definition von ritueller und innerer Reinheit sowie von μίασμα (Introd., 25–37); dies ermöglicht es den Verf., im Hauptteil bei Bedarf darauf zurückzuverweisen.

Ein wesentlicher Punkt bleibt allerdings fraglich: Ist die Forderung auf innere Reinheit im Kult schon bei Hesiod zu finden? Es geht um Hesiods Erga 724–751 – eine vieldiskutierte Stelle, die eine Reihe von mehr oder weniger assoziativ aneinander gereihten, zuweilen befremdlich wirkenden Reinheitsvorschriften für das Alltagsleben und für religiöse Belange enthält. Den Fokus legen P. & P. dabei auf die Verse 737–741, in denen es um rituelle Reinheit beim Durchqueren von Flüssen geht: Sie wird, wie es zunächst heißt, erreicht durch ein Gebet „mit Blick auf die schönen Fluten“ (ιδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα, 738), also durch ein

Gebet an den Gott des Flusses, sowie durch das Waschen der Hände in dessen Fluten (739). Das Folgende aber enthält eine gravierende Schwierigkeit (740f.): „Wer einen Fluss durchschreiten will κακότητ' ἰδὲ χειρᾶς ἄνπιτος“, dem werden die Götter es „übelnehmen“ (νεμεσῶσι); „mit ungewaschenen Händen“ entspricht der bereits genannten Vorschrift, doch was meint κακότητα ἄνπιτος? Die Verf. fügen an ihre neutral belassene Übersetzung („Whoever should cross the river with badness and hands unwashed ...“) eine breit ausholende Interpretation (43–52) an, in der sie zunächst den zweifellos zutreffenden Hinweis geben „*aniptos*, ‘unwashed’, relating to *kakotes* is to be taken figuratively“ und in dieser Wendung einen (negativ formulierten) Bezug auf das zuvor (738) geforderte Gebet sehen. Dann jedoch wird es spekulativ: P. & P. folgern aus einer Reihe anderer Hesiod-Stellen, κακότης sei auch hier als „moral ‘badness’“ zu verstehen („*ta adika* which consist of *hubris* and *scheltia erga*, bad deeds“), wovon das Gebet an den Flussgott temporär, also für die Dauer des Ritus, befreien soll (48). Ist mit einem solchen Text die Forderung nach innerer Reinheit schon in dieser Frühzeit tatsächlich bewiesen? Und eine weitere Frage: Kann – im Kontext betrachtet – der Inhalt eines solchen Gebets nicht ein ganz anderer gewesen sein? Walter Marg weist in seiner Hesiod-Übersetzung (<sup>2</sup>1984) darauf hin, dass vom Flussgott, weil er beim Durchschreiten seiner Fluten ja berührt wird, die Zustimmung dafür erbeten werden musste – ein kaum schlagbares Argument! Und Marg dürfte auch nicht falsch liegen, wenn er mit einigem Zögern (aber ohne Erklärung) vorschlägt, den betreffenden Vers so aufzufassen: „Wer einen Fluss durchwaten in übler Verfassung (?) und mit ungewaschenen Händen, ...“; auch dies naheliegend: Ist der Betende gleichsam gefangen in „übler Verfassung“, abgelenkt durch Übel, Leiden (etc.), also durch κακότης, so wird er die Bitte an die Gottheit um Zustimmung entweder nicht oder nicht korrekt sprechen – er ist, poetisch ausgedrückt, nicht imstande, seinen „Blick auf die schönen Fluten“ zu fokussieren. Das Waschen der Hände und die mentale Konzentration auf die Gottheit, die in der Bitte um Gewährung des Durchquerens ihren Ausdruck findet, ist hier wohl die Intention des Dichters gewesen.

Auch wenn das Eine oder Andere zweifelhaft bleibt, so bietet dieses lesenswerte Buch, das zweifellos eine nützliche Weiterführung von Robert Parkers ‚Miasma‘ (1983) ist, zahlreiche Einsichten, neue Blickwinkel und willkommene Anregungen, manches mehrfach zu überdenken.

*Christine Harrauer*

Hedvig von Ehrenheim, Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times. Liège: Centre International d'Étude de la Religion grecque Antique. Presses Universitaires de Liège 2015. (Kernos. Supplément. 29.) 282 S. ISBN 978-2-87562-085-9

Ein im antiken Griechenland weitverbreitetes religiöses Phänomen war die ἐγκοίμησις, der rituelle Schlaf in einem Heiligtum, verbunden mit der Epiphanie des betreffenden Gottes, der dem Hilfesuchenden im Traum erschien und ihm – zumeist auf wunderbare Weise – Heilung von Krankheit verschaffte. Zu den diesen Schlaf begleitenden Riten gibt es eine Reihe von Studien, die jedoch nur einzelne Heiligtümer und Gottheiten berücksichtigen. Die Verf. hingegen versammelt und analysiert in diesem Buch – einer Überarbeitung ihrer (unter der Leitung von Gunnel Kroth 2011 fertiggestellten) Dissertation – alle aus der griechischen Welt erhaltenen literarischen und epigraphischen Texte zum Thema bis in die Zeit um Christi Geburt, eine Beschränkung, die methodisch gut begründet ist in der Vorsicht gegenüber späteren Zeugnissen, die Riten aus weit zurückliegenden Zeiten beschreiben. Der

erfreulich neue Ansatz einer Gesamtschau der Testimonia (unter Einschluss der archäologischen Gegebenheiten) eröffnet E. nicht nur die Möglichkeit, einen objektiven Einblick in die Varianten und Entwicklungen ritueller Gepflogenheiten, die mit dem Glauben an den Heilschlaf in einem Heiligtum verbunden waren, zu erarbeiten, sondern gibt auch Gelegenheit, die bisher in der Forschung entwickelten theoretischen Modelle zu Struktur und Funktion der Inkubation überprüfen zu können. Mit der sorgfältigen Untersuchung der einzelnen Riten, bei denen E. drei Stadien beachtet (Vorbereitung, Riten im Schlafräum, Danksagung), können frühere Forschungsergebnisse zurechtgerückt oder korrigiert werden. Hier die Zusammenfassung der Ergebnisse:

Abgesehen von der Praxis des kollektiven Schlafens auf heiligem Boden, gab es zahlreiche Varianten der Rituale. E. zeigt, dass etliche Handlungen, die man früher als spezifisch zum Inkubationsritual gehörig angesehen hat, in Wahrheit zu einem ganz bestimmten Heiligtum und dessen generellen Verhaltensweisen und Regeln zu rechnen sind. Bei Verbreitung haben sich die verschiedenen Inkubationskulte offensichtlich jeweils dem vorgefundenen lokalen Kultkontext angepasst. Das ist besonders gut an den zahlreichen Asklepieia zu erkennen, bei denen man weitgehende Uniformität der Inkubationsrituale erwarten würde: Das Gegenteil ist jedoch der Fall, ja es finden sich gelegentlich sogar in ein und demselben Heiligtum verschiedene Optionen der Inkubation. Das beweist, dass eine Art von allgemein gültigem ‚Standard-Muster‘ des Inkubationsrituals, wie bisher vielfach angenommen, nie existierte. – Weiters geht aus E.s detaillierten Untersuchungen hervor, dass Inkubationsrituale nicht als chthonisch zu interpretieren sind, sie weisen auch keine Nähe zu ‚rites de passage‘ auf, ebenso wenig zur Initiation in Mysterienkulte. – Und schließlich: Inkubation geht nicht, wie öfter behauptet, auf mesopotamischen oder ägyptischen Ursprung zurück, auch nicht auf Erdkulte und Nekromantie, sondern entwickelte sich aus der griechischen Orakeltechnik der archaischen Zeit. E. zeigt auch, dass wegen der wachsenden Anzahl an Menschen, die einen Heros oder Gott mittels Inkubation befragen wollten, Riten und Regeln aus praktischen Gründen zunehmend simplifiziert wurden – im Unterschied zur (komplex bleibenden) Technik der Orakelpriester. Den Verfechtern von Erklärungen, wie etwa „that unusual rites engendered or responded to unusual, or high-intensity, experiences“, entgegnet E. mit ihrem eigenen Erklärungsmodell: Das Inkubationsritual „could be seen as a cluster of ‘low intensity rites’ performed in a ‘high intensity context’.“

Zum bequemen Nachlesen enthält eine ‚Appendix‘ (207–237) die öfter im Text diskutierten Stellen im Original mit jeweils englischen Übersetzungen. Abgerundet ist das Buch mit den Nachweisen für die 10 Abbildungen im Text (239), einer ausführlichen Bibliographie (241–265) und Indices (267–282).  
*Christine Harrauer*

**Christian Meier - Paul Veyne, Kannten die Griechen die Demokratie?**  
Zwei Studien. 3., überarbeitete Auflage. Stuttgart: Franz Steiner Verlag  
2015. 125 S. ISBN 978-3-515-11139-3

Der „wissenschaftliche Dialog“ zwischen Christian Meier und Paul Veyne, in dieser Fassung zuerst 1988 bei Klaus Wagenbach in Berlin erschienen, hat selbst zu Dialogen und Diskussionen geführt und war (und ist) in Literaturlisten verzeichnet, die sich mit der Politik und der Kulturgeschichte Griechenlands beschäftigen. Der Essay von Paul Veyne, ursprünglich 1983 erschienen, wendet die damals neue, von Michel Foucault und Anderen begründete direktere, ‚revolutionäre‘ Sicht der historischen Ereignisse auf die Verhältnisse in Athen an

(dazu Paul Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*. Foucault revolutioniert die Geschichte, Berlin: Merve Verlag 1981) und legt den Focus sehr genau auf die Realität der Unfreiheit, die die Freiheit den Griechen und vor Allem den Athenern brachte, denn die Forderung nach aktiver Teilnahme an der Politik, nach aktiver Teilnahme an den religiösen und kultischen Veranstaltungen der Polis lässt dem Einzelnen tatsächlich keine Freiräume und macht auch eine Trennung zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ nicht möglich. „Wir vereinigen in uns die Sorge um unser Haus zugleich und unsere Stadt, und verschiedenen Tätigkeiten zugewandt ist doch keiner hinsichtlich der Politik ohne Urteil: Denn nur wir nennen einen, der daran gar keinen Anteil nimmt, nicht einen untätigen Bürger, sondern einen nutzlosen“ (ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γνῶναι· μόνοι γάρ τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ’ ἀχρεῖον νομίζομεν): Die Sätze des Thukydides aus der Gefallenrede des Perikles (hist. 2, 40, 2) sind, wenn auch ein gewisser Stolz durchklingt, nicht bloß die Beschreibung eines Zustands, sie postulieren eine Norm. Paul Veyne hat dies als „Militanz“ („le militantisme“) bezeichnet, und das französische Wort gibt besser die mitschwingende Drohung wieder als der von Christian Meier geprägte umfassendere, die tatsächliche Stellung des Einzelnen im Staatsganzen genauer bezeichnende Begriff der ‚Bürger-Identität‘. Und wenn Sokrates sagt: „Weil ich so sehr damit beschäftigt war, einen Weisen zu suchen, damit ich endlich erkennen kann, was eigentlich ein Weiser ist, habe ich keine Zeit gehabt, weder in den Angelegenheiten des Staates etwas Nennenswertes zu vollbringen noch in meinem privaten Bereich“ (οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξαι μοι σχολή γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, Platon, *Apologie* 23b), dann ist das aus dem Munde eines athenischen Bürgers bei einem Gerichtsverfahren „wegen Religionsfrevels“ (περὶ ἄσεβειας) im Jahre 399 v. Chr. dermaßen provokant gegenüber allen anderen, insbesondere den 501 Bürgern, die denselben Bestimmungen der Polis unterliegen und die ein Urteil über ihn abgeben sollen, dass der Ausgang der Abstimmung wenig verwunderlich ist. Jeder hatte Anteil an der Politik und nur sehr eingeschränkte Möglichkeiten, Eigeninteressen zu verfolgen. Und es gab nicht den Defaitismus der eigenen Ohnmacht gegenüber dem Staat, denn jeder war unmittelbar an allen Entscheidungen beteiligt, an solchen, die ihn persönlich betrafen, über die Gerichte, an solchen die den Staat betrafen, über die Volksversammlung und alle anderen Gremien des Staates. All dies ist Gegenstand der beiden Beiträge, deren Zusammenstellung sehr genau die sachlichen Details und die praktische Auswirkung der Errungenschaften zeigt: Im einen Fall (Paul Veyne) mehr im Hinblick auf die fehlende Bewegungsfreiheit der Einzelnen, im anderen Fall (Christian Meier) mehr mit dem Blick auf die Errungenschaften und die Eigensicht der Griechen: ‚Militanz‘ vs. ‚Bürger-Identität‘. Der erste Beitrag beschreibt den Zustand, in dem sich die Polis und ihre Bürger vor und nach 400 v. Chr. befanden, die Haltung der Einzelnen und die Normen, die allgemeine Sicht auf die Bürgerpflicht. Beherrscht wird die Zeit – wie auch schon die Zeit davor – von den steten Bemühungen zu verhindern, dass eine Gruppe zu mächtig würde im Staat. Zumeist sind damit die Eupatriden gemeint, die Adelligen Athens, denen immer, oft zu Recht, oft auch zu Unrecht, unterstellt wurde, eine Oligarchenherrschaft anzustreben. Es erklären sich Vorkommnisse, die schwer nachvollziehbar erscheinen, insbesondere das wechselhafte Wirken eines Mannes wie Alkibiades, dessen Beurteilung sehr typisch ist für diese Haltung der Athener: Es zählte nur, ob jemand für die Allgemeinheit von Nutzen war – auch wenn das mit Vorteilen für ihn selbst verbunden war – oder ob er der Gesamtheit Schaden zufügte. – Der zweite Beitrag ist systematischer aufgebaut und bewegt sich entlang den Linien der historischen Entwicklung. Besonders die auf Solon aufbauenden Veränderungen der „Zuge-

hörigkeitsstruktur“ der Bevölkerung durch die Reformen des Kleisthenes werden als wegweisend gesehen: Isonomie und ‚Durchmischung‘ der Bevölkerung sind die Voraussetzungen dafür, dass Alle erfasst werden und ein Sich-Ausschließen kaum möglich ist. Die historischen Voraussetzungen für das Bürger-Engagement der Griechen sind gegeben durch die vom Anfang der Staatswesen an praktizierte Entscheidungsfindung in Gruppen oder Beiräten, wie sie schon in der Homerischen Gesellschaft in den Ratsversammlungen der Fürsten und ihrer Verwandten gegeben war: die Entscheidungsfindung verlagert sich, vereinfacht gesagt, von einem kleinen Gremium auf immer größere Gruppen und schließlich auf die Gesamtheit der Bürger. „Anthropologische Dispositionen der Griechen zum politischen Engagement breiter Schichten“ (92) waren also von Anfang an gegeben. „Die Kraft der Bürger-Identität“ (105) führt schließlich dazu, dass ‚Demokratie‘ in Athen radikale Demokratie bedeutet, unmittelbares Mitbestimmen und Mittragen der Beschlüsse. Demokratisch im geläufigen Sinn aber ist das ebenso wenig wie die repräsentative Demokratie der Neuzeit, und so gesehen ist der provokante Titel des Buches gerechtfertigt und beantwortet sich selbst. *Herbert Bannert*

Christian Meier, Die Ohnmacht des allmächtigen Diktators Caesar. Drei biographische Skizzen. 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2015. 274 S. ISBN 978-3-51-511019-8

Es ist nicht ganz leicht, ein Buch zu besprechen, das seit deutlich mehr als drei Jahrzehnten – die erste Auflage erschien 1980 – sozusagen zu unserem festen Wissensbestand gehört und, vielleicht ein wenig überraschend, schon damals keine ausführliche Behandlung gefunden zu haben scheint (jedenfalls verzeichnet die *Année philologique* nur zwei kurze Anzeigen, Dieter Nörr in der ZRG 99, 1982, 556 und im Rahmen anderer, damit thematisch verbundener Arbeiten Robin Seager, JRS 74, 1984, 209–212). Noch immer ist ihm anzumerken, dass es aus einer profunden Vorlesungs- und vor allem Vortragstätigkeit herausgewachsen ist, nicht nur wegen des Fehlens eines Quellen- und sonstigen Anmerkungsapparates – ein Mangel (wenn es denn einer ist), der gewiss nicht als solcher empfunden wird, weil er durch die ungestörte Möglichkeit der Konzentration auf den eigentlichen Text aufgewogen wird. Der Fachmann wird auch den gleichsam entschuldigenden Hinweis in der Einleitung nicht brauchen, dass die Quellen zu Caesar in der monumentalen Biographie von Matthias Gelzer aufgearbeitet seien, für Cicero in dessen Cicero-Buch (und anderswo), und für Augustus herrscht, jetzt nach dem zweiten ‚bimillenario‘, an einschlägigen Arbeiten gewiss kein Mangel. Erwartet (und vermisst) man in den Anmerkungen aber eine argumentative Auseinandersetzung mit den vorgetragenen Thesen, so wird das mehr als ersetzt durch einen fast immer einleuchtenden Vortrag, und selbst wenn man geneigt ist, der einen oder anderen dieser Thesen nicht uneingeschränkt zuzustimmen, kann der Sichtweise des Autors eine gewisse Berechtigung nirgendwo abgesprochen werden. Dazu kommen Formulierungen, die ohne einen Quellenbeleg unmittelbar einleuchten und eine bestimmte Situation mit geradezu psychologischem Einfühlungsvermögen besser erklären als viele Worte: „Andererseits liefen in Rom Gerüchte um, nach denen Caesar sich auf seine Soldaten nicht verlassen könne, und viele Senatoren konnten sich das gut (und vor allem gern) vorstellen“ (60, zur Situation in Rom vor dem Rubico 50/49 v. Chr.).

Die Arbeit will die kritische Endphase der römischen Republik – wobei unsere Gegenwart mitunter durchaus reizvoll im Hintergrund präsent ist –, die *res publica amissa* (so M. selbst nach Cicero dann in einem kanonisch gewordenen Buch 1982) am Beispiel dreier handelnder

Personen, Caesars, Ciceros und Augustus' darstellen, wobei hervorzuheben ist, dass ‚Biographie‘, auch und gerade politische Biographie, in der so gerne theorielastigen deutschen Geschichtswissenschaft damals (und mit Restbeständen bis heute) wegen dem damit unvermeidlich verbundenen positivistischen Aspekt als unzeitgemäß, um nicht zu sagen als ‚unwissenschaftlich‘ gegolten hat. Dennoch: wenn wir verstehen wollen, was am Ende der römischen Republik die handelnden Personen gedacht oder gewollt haben oder haben *könnten*, kann das nur über eine Annäherung an eben diese uns nicht nur zufällig am besten bekannten Personen geschehen.

Der erste Abschnitt mit seiner bezeichnenden *contradictio* im Titel, der dann programmatisch zum Titel des gesamten Buches wurde, ist folgerichtig Caesar gewidmet, seinem politischen Aufstieg als eine Art Außenseiter (zu wenig wird hier vielleicht dem Umstand beigegeben, dass Caesar seit Marius hier in einer Familientradition stand und die populare ‚Partei-führung‘ sozusagen vakant war), seiner Statthalterschaft in Gallien, die er in beispielloser Kompetenzüberschreitung als Instrument dafür verwendet, sich eine Machtbasis zu verschaffen, den Bürgerkriegen gegen Pompeius und die letzten ‚Republikaner‘ (wobei uns wie in Gallien die kriegerischen Ereignisse selbst erspart bleiben), und schließlich den immer mehr sich übersteigernden Kompetenzen und Ehrungen. M. glaubt nicht, dass Caesar den Königstitel gewollt hat – einleuchtend seine Bemerkung, dass sich andernfalls bei den Luperkalien im Februar 44 v. Chr. schon der notwendige Beifall hätte inszenieren lassen (91). Was er damals hatte, war eine unglaubliche Machtstellung innerhalb der gegebenen Verhältnisse. Die Macht – oder den Willen oder vielleicht auch nur die Einsicht –, diese Verhältnisse zu ändern, hatte er nicht. Vielleicht war er auch nur müde geworden, wofür es einige Indizien gibt, und vielleicht war der Partherfeldzug wirklich nicht mehr als eine Art Realitätsflucht aus den Problemen der Hauptstadt. Dass dies, nämlich die Änderung der Verhältnisse, die Reform des Staates im Inneren, dann nur sechzehn Jahre später seinem Großneffen und Adoptivsohn gelang, erklärt sich – vielleicht – aus der Tatsache, dass diese Jahre mit erneuten Bürgerkriegen angefüllt waren (wie Caesar es vorausgesagt hatte) und inzwischen eine neue Politiker-generati-on herangewachsen war (105). Das hat jedenfalls auch schon Tacitus (ann. 1, 3, 7) so gesehen.

Der zweite Abschnitt mit einem ebenso provokanten Oxymoron („Das erfolgreiche Scheitern eines Neulings in der alten Republik“) wendet sich nun folgerichtig Cicero zu und setzt gleichsam wie mit einem Paukenschlag mit dem Abend des 5. Dezember 63 v. Chr. ein, als der Konsul die verhafteten Catilinarier im Tullianum erdrosseln lässt. Wieder bewundern wir die Darstellungskunst des Autors, wie er uns den schweigenden Zug der Delinquenten aus ihren jeweiligen Internierungsstätten zum Hinrichtungsort bedrückend miterleben lässt (111). Ciceros Fehler in der Folgezeit aber war es, dass er nach diesem zweifellosen Erfolg, der Festigung der Senatsherrschaft in der überkommenen Form, die Herrschaft der *boni* mit seiner eigenen *dignitas* gleichsetzte – wer ihn angriff, war ein Feind der überkommenen Ordnung, war ein Feind des Staates (116). Ausführlich behandelt M. die Voraussetzungen, unter denen ein *homo novus* wie Cicero damals überhaupt in die Ämterlaufbahn und gar bis zum Konsulat gelangen konnte, wie das ganze Buch eigentlich weniger (wenn aber natürlich durchaus auch) Faktenwissen vermitteln als zum Verständnis der Hintergründe beitragen will. Ein kleines, wohl nur einer verkürzten Ausdrucksweise geschuldetes Detail darf hier angemerkt werden: ein „Gesetzgebungsrecht der Volkstribunen“ (133) hatte es nie gegeben (und konnte nach Sulla daher auch nicht 70 v. Chr. wiederhergestellt werden), sondern es ist deren nun wieder uneingeschränktes Recht, Gesetzesanträge vor die Volksversammlung zu bringen (wo die



tatsächliche Gesetzgebung durch den souveränen *populus* erfolgt). Ausführlich kommt – nach der Catilina-Affäre – das Scheitern von Ciceros Politik seiner *concordia ordinum* zur Sprache, die so, wie er sie geschmiedet zu haben glaubte, wohl nie bestanden hat („Er verwechselte die Ausnahme mit der Regel“, 151). Als der Senat in einer fast unbegreiflichen Borniertheit – hier darf sich Cato wieder einmal eine besondere Feder an den Hut stecken – die Ratifizierung von Pompeius' Maßnahmen im Osten (und vor allem die Versorgung seiner Veteranen!) verweigerte, zögerte Cicero in seiner nur auf den Senat und die *boni* fixierten Vorstellung zu lange, zumal ein Kompromiss hier auch gar nicht möglich war (155). Damit trieb er Pompeius Caesar in die Arme und sich selbst, auf dem Umweg über Clodius, in die Verbannung – ein Ereignis, das der ‚Vater des Vaterlandes‘ nie verwunden hat. Nach seiner Rückkehr scheitern alle Versuche, auch mit einer Annäherung an Pompeius eine neue Koalition der *boni* zustande zu bringen, nicht zuletzt, weil Cicero die damaligen Verhältnisse und latenten Strömungen der römischen Innenpolitik einfach nicht verstehen konnte und wollte – und Caesar hier, wie immer, schneller war. Die ‚Konferenz von Lucca‘ machte auch aus Cicero ein Werkzeug der Machthaber (176ff.). Er hatte seine *dignitas* verloren, und alle konnten es sehen. Da bleibt ihm nur mehr die Philosophie und das theoretische Konzept vom idealen Staatsmann, der er so gerne gewesen wäre (183). So war auch sein letzter großer Erfolg, sein eindeutiger Vorrang innerhalb des Senats, den er nach der Ermordung Caesars endlich erreicht zu haben glaubte, „nur der Auftakt eines Scheiterns“ – weil er sich, wieder einmal, in der Beurteilung einer politischen Situation gründlich getäuscht hatte (207).

Auch der dritte Abschnitt über den Abschluss dieser Entwicklung ist mit einem allerdings nur modern als solches verständlichen Paradoxon überschrieben: „Augustus. Die Begründung der Monarchie als Wiederherstellung der Republik“. Ich erspare mir hier, die ersten Schritte, Überlegungen, Ratschläge des Neunzehnjährigen nachzuzeichnen, der offenbar von Anfang an wusste, was er wollte und, mitunter, auch für ihn glückliche Umstände zu nutzen verstand. Dem Jahr 36 v. Chr. schreibt M. eine besondere Bedeutung zu, weil der junge Caesar sich damals anschickt, in seine neue Rolle, in die des Staatsmannes hineinzuwachsen. Das ist auch deswegen von Bedeutung, weil wir nur zu leicht geneigt sind, historische Personen aus unserem weiten Abstand als eine Einheit zu sehen und (wie manchmal nachträglich auch bei uns selbst) davon auszugehen, dass eine Entwicklung, ein Lernprozess, ein Wachsen an Herausforderungen einfach nicht stattgefunden hätte. Er verspricht, die *res publica* wieder herzustellen. Aber „er blieb höchst machtbewusst, an der Kälte seines Durchsetzungswillens wird sich kaum etwas geändert haben. Man muss ihn übrigens auch keinesweg mögen“ (234). Ein für einen Historiker geradezu schockierender Satz: dürfen wir denn unseren Objekten gegenüber überhaupt emotionell Stellung beziehen? (Dass wir, bewusst oder unbewusst, es gelegentlich tun, steht auf einem anderen Blatt.) Wie Augustus dann zum *princeps* geworden und ab 27 v. Chr. sein Versprechen aus dem Jahr 36 wahrgemacht hat, die *res publica* wieder herzustellen, indem gleichzeitig den ‚Ständen‘ eine neue Funktion zugeteilt wurde, kann hier nicht im Einzelnen dargelegt werden. Wieder freuen wir uns über manchmal fast nebenbei gemachte Bemerkungen, die das tiefe Verständnis des Autors zeigen, wie dass die Senats-sitzung vom 13. Jänner 27 v. Chr. sorgfältig inszeniert war (250) oder dass später Tiberius bei der Übernahme der Herrschaft im Senat in dieser Rolle kläglich scheiterte: „Er war echt, er schien die *res publica* wörtlich zu nehmen“ (274).

Was M. uns an Faktenwissen bietet, ist wohl nicht wirklich neu. Aber wir verstehen jetzt Manches besser, und insgesamt bleibt eine überaus anregende Lektüre, die nicht zuletzt Studienanfängern aller altertumswissenschaftlichen Fächer, die an dieser entscheidenden

historischen Phase interessiert sind (oder sein sollten), nur dringend empfohlen werden kann. Die uns vorliegende zweite Auflage ist, wie angemerkt, ergänzt und überarbeitet worden. Es wäre – vielleicht – meine Aufgabe gewesen, diesen Änderungen im Einzelnen nachzuspüren (offenkundig die Erwähnung des neu aufgetauchten Münzzeugnisses *leges et iura restituit*, 249), um eine geänderte Sicht, eine Entwicklung auch beim Autor darzutun. Ich habe es mir versagt, um dieser eindrucksvollen Arbeit jetzt so, wie sie uns vorliegt, gerecht zu werden. Dass nicht auch durchgehend die neue Rechtschreibung berücksichtigt wurde, ist eigentlich unverständlich.

*Ekkehard Weber*