

nismus des Verfassers). Was die Quellenfrage anbelangt, so würde ich vermuten, dass es keine einfache Lösung gibt – man müsste wohl fragen, nicht nur ob der Verfasser des Opus Imperfectum die Werke des Hieronymus und des Origenes (auf Latein? auf Griechisch?) direkt benutzte, sondern auch, ob er mit Hieronymus gemeinsame Quellen zur Verfügung hatte, die ihrerseits wiederum von Origenes abhängig waren (meines Erachtens wären z.B. die auf S. 195 und 203 zitierten Parallelen, die teils Hieronymus (mentitus est/mentitur, hora tertia usw.), teils Origenes (accipio et quasi uera/ ὡς συγκαταθέμενος (quasi consentiens), Adam, et qui cum eo fuerunt/ Adam ... et eos qui fuerunt in tempore illo) näher sind, wenn nicht durch eine gleichzeitige Abhängigkeit von beiden Quellen, dann eventuell auf diese Weise zu erklären). Es werden auch manche Gedanken des Origenes zum Allgemeingut der griechischen exegetischen Tradition geworden sein, sodaß sie auch auf indirektem Wege in die späteren Kommentare hineinfließen konnten.

Wenn man auch nicht mit allen Ergebnissen Malis übereinstimmen kann, so ist dies verhältnismässig unwichtig. Die Hauptleistung seiner Arbeit besteht in dem Aufsuchen und Zusammenstellen der vielen Parallelen, die dem Leser ein eigenes Urteil ermöglichen. Dafür jedenfalls muß man ihm sehr dankbar sein.

Cambridge Caroline Bammel

*Klaus Koschorke: Spuren der Alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea (= Paradosis 32), Freiburg/Schweiz 1991 (Universitätsverlag), 403 S., geb., ISBN 3-7278-0771-7.*

Basilius ist nicht nur deshalb besonders interessant, weil seine „kirchenkritischen Äußerungen zu den schärfsten zählen, die aus dem Bereich der Alten Kirche erhalten sind“ (S. 8), sondern auch deshalb, weil er seine Aufmerksamkeit nicht, wie fast alle anderen „reichskirchlichen Theologen“ (S. 29) – auch die beiden anderen großen Kappadokier (S. 31, Anm. 3) – auf die objektive, übergeschichtliche Heiligkeit der Kirche richtet, die sich durch allegorisch-ekkesiologische Exegese erfassen läßt, sondern auf die Urgemeinde, in welcher „die Kirche so, wie Gott sie gewollt hat, Wirklichkeit gewesen ist“ (S. 31). Dadurch bekommt die Ekkesiologie des Basilius einen stark nostalgischen Zug, wie man heute sagen würde; jeden-

falls hält er der Kirche stets „im Spiegel idealer (oder vielleicht doch eher idealisierter) Vergangenheit ihren Soll-Zustand“ vor Augen (S. 30); er will die „Bande der alten Liebe erneuern“ (Ep 70,1; S. 30), oder doch wenigstens im Kontakt mit den Kollegen die „Spuren der alten Liebe“ finden (Ep 190,3; S. 35). So erklärt sich auch der Haupttitel des Buches. Daß Basilius aber einen „Bußruf“ an die *vollkommene* Christenheit gerichtet haben soll (S. 30), ist mir unerklärlich; und in seinen praktischen Maßnahmen, um „die Kanones der Väter zu erneuern“, hat er „irregulär geweihte Landkleriker“ wohl nicht „vom Dienst *dispensiert*“ (ebda.), sondern suspendiert, bzw. ihre Weihe für ungültig erklärt; auf Seite 220 spricht Koschorke dann tatsächlich korrekt von der „Suspendierung“; allerdings identifiziert er dort ohne weitere Begründung die „Dienenden“ (hyperetountes) bzw. Diener (hyperetai) mit Subdiakonen, obwohl Basilius den Titel „hypodiakonos“ kennt und verwendet (z.B. Ep 219,2). Die Praxis zeigt sich auch in der Betonung und Deutung der Märtyrerfeste, welche die Väter „eben zu dem Zweck eingerichtet haben, um der mit der Zeit durch die räumliche Trennung entstehenden Entfremdung (allotriosis) entgegenzuwirken“ (S. 36). Die „von Basilius für erforderlich und erfahrbar gehaltene Kontinuität zur Urgemeinde setzt“ aber „ein Charismenverständnis voraus, welches das Mirakulöse ausscheidet bzw. an den Rand rückt“ (S. 37, Anm. 37). Ja, Basilius verzichtet darauf, „die Verbindung mit der apostolischen Urzeit durch eine formalisierte Sukzessions- und Traditionstheorie herzustellen“ (S. 38).

Verf. befaßt sich auch mit der berühmten Abschaffung des Bußpriesteramtes in Konstantinopel im Jahre 391, obwohl die längst nicht mehr in die Lebenszeit des Basilius fällt, und findet, „die Wiedergabe dieses Ereignisses bei Vorglimmer“ (Buße und Krankensalbung = Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg 1978, IV,3 S. 72) und in meinem „Coetus Sanctorum“ (Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche, Bonn 1968, S. 208f.) gehe „an der Quellenanalyse durch E. Schwartz (Gesammelte Schriften V, 354 ff.) vorbei“, und behauptet weiter, „auch das Bekenntnis vor dem Bußpriester“ sei „ein öffentlicher, kein privater Akt“ gewesen (S. 178 Anm. 93). E. Schwartz behauptet nicht nur dies tatsächlich, sondern auch, schon der Historiker Sozomenos habe „die Erzählung von der vornehmen Dame, die durch ei-

nen Diakon verführt wurde, nicht mehr verstanden, sondern das vor dem Bußpriester abzulegende Bekenntnis als ein *privates* und nicht als ein *öffentliches* aufgefaßt; „so schnell“ sei „in etwa einem Menschenalter die Erinnerung an die Exhomologese geschwunden“ (355 f.). Schwartz hat allerdings hier keine weiteren Untersuchungen und auch keine eingehenderen Textanalysen angestellt, sondern sich auf Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive*, Paris 1902, I, 150–160) berufen, dessen Untersuchung aber offenbar nicht zu Ende gelesen, sondern sich nur seinem ablehnenden Urteil über die Darstellung des Sozomenos angeschlossen. Für Batiffol ist es aber ausgemacht, daß sich in den Texten „seit dem zweiten Jahrhundert keine Spur“ eines öffentlichen Sündenbekenntnisses findet (S. 153). Auch die Darstellung des Sokrates lasse erkennen, daß das Bekenntnis der vornehmen Dame für sie keine nachteiligen Folgen hatte; ihre Schuld sei also nicht öffentlich bekannt geworden. Außerdem bescheinigt Batiffol dem Sozomenos, dessen Darstellung des Ereignisses er nicht akzeptiert, dann doch in dieser Frage einen weiteren Horizont und nimmt seinen Hinweis, von Anfang an sei es nicht im Sinne der Bischöfe gewesen, daß die Sünden öffentlich „wie in einem Theater“ bekannt würden, als die zutreffende Beurteilung der frühen Bußdisziplin.

Koschorke geht natürlich nicht nur den Ideen und Gedankengängen des Basilius nach, sondern stellt auch ein Gutteil seiner Biographie und seiner kirchenpolitischen Tätigkeit dar. Man kann Basilius tatsächlich nur richtig einschätzen, wenn man seine kurze Schrift über das Gericht Gottes ernst nimmt, die Koschorke sicher zu Recht mit der Mehrheit der Forscher als eine der frühesten Schriften ansieht (S. 43 ff.). Basilius faßt da seine Erfahrungen vieler Reisen zusammen; während alle anderen Bereiche der Gesellschaft gut zusammenspielen, herrsche in der Kirche Verwirrung und Zwietracht; die Christenheit stelle sich dar wie Israel, als es noch keinen König hatte. Alles, was Basilius dann geschrieben hat, vor allem seine *Moralia*, und alles, was er kirchenpolitisch unternommen hat, dient der Überwindung dieses Kirchenjammers. Vor allem im Kapitel VIII, „Einheit der Kirche“ (239–283), schreibt Koschorke sozusagen Kirchengeschichte der Basiliuszeit. Vielleicht wäre es gut gewesen, noch hinzusetzen, daß Euseb, der vermutliche Präsident der Synode von Tyana 367, Bischof von Caesarea in Kappadokien war (S. 246). Auf

der Synode im karischen Antiochien (hier präzisiert Koschorke) kamen nicht 34 arianische (S. 247), sondern asianische Bischöfe zusammen; jedenfalls erklärt Sozomenos (H.e. VI, 12,4 f.), diese Bischöfe aus der Asia hätten sich zwar immer noch gegen das *Homoousios* gesperrt, aber die Synodalen von Tyana gelobt, welche das *Nizänum* angenommen hatten; Arianer hätten das sicher nicht getan.

Koschorke kommt erwartungsgemäß auch auf die theologischen Bemühungen des Basilius zur Durchsetzung des *Nizänums* im Osten zu sprechen, wobei der Briefwechsel mit Apollinaris von Laodicea eine besondere Rolle spielte; Koschorke hält mit Prestige, Riedmatten, Hübner und anderen den Briefwechsel trotz der früheren Einwände von Lietzmann und Schwartz und der neueren Bedenken von Fedwick für echt (S. 242). Mit der großen Abhandlung von R. Weijenborg „De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum“ (*Antonianum* 1958, 197–240; 371–414 und 1959, 245–298; vgl. dazu meine Bemerkungen „Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris“: *ThQ* 175, 1995, S. 46–60) hat Koschorke sich nicht befaßt, obwohl sie in der Basilius-Ausgabe der Bibliothek Helikon Pateron, auf die er für mehrere Werke verweist (S. 351 ff.), zu Brief 361 ff. angegeben und mehrfach berücksichtigt wird.

Besonders interessant ist tatsächlich das Verhältnis des Basilius zum Westen, mit dem er über Athanasius in Verbindung zu treten versuchte; aber der hatte kein Interesse daran, dem Westen die Anerkennung des Meletios, den er in seinem *Tomus ad Antiochenos* nicht einmal genannt hatte, zu empfehlen, wie Basilius wünschte (Ep 69,1). Koschorke analysiert sehr sorgfältig den Brief 70, der keine Anrede enthält, vielleicht nur ein Entwurf war, jedenfalls nie in Rom angekommen ist (S. 271–273). Die überaus interessante und wohl auch gewichtige Stelle im Brief an Athanasius (69,1), wo Basilius sagt, was er vom römischen Bischof erwartet, läßt Koschorke bei Seite. Basilius schreibt: „Es ist uns aber folgerichtig erschienen, dem Bischof von Rom zu schreiben, er solle die Verhältnisse hier (d.h. im Osten, besonders in Kleinasien) untersuchen (*episkepsasthai*) und sein Urteil abgeben (*dounai gnomen*); da es schwierig ist, aufgrund gemeinsamen Synodalbeschlusses einige (Bischöfe) von dort (also aus dem Westen) abzuschicken, soll er (der Bischof von Rom) in eigener Vollmacht über die

Sache entscheiden (authenthesai peri to pragma) und Männer auswählen, die ... im Stande sind, diejenigen zurechtzuweisen, die hier bei uns verdreht sind ... sie sollen alles mitbringen, was nach (der Synode von) Rimini geschehen ist, zur Auflösung dessen, was dort (nur) unter Druck beschlossen worden war ...". Die Gesandten des Papstes sollen also Dokumente mitbringen, die es im Osten nicht gibt, also offenbar römische Entscheidungen gegen die Synode von Rimini, die dann auch im Osten gegen die Parallel-Synode von Seleukia geltend gemacht werden können (vgl. dazu meine Rezension von „Basilius von Caesarea. Briefe. Eingel., übers. und erl. von Wolf-Dieter Hauschild, Teil I. 1990, Teil III, 1993, in der ThQ 175, 1995, S. 67–70, bes. S. 69). Überschreitet das, was Basilius da vom römischen Bischof erwartet, wirklich „nicht die Grenzen solidarischer Hilfe, wie sie... zwischen Gliedern des Leibes Christi üblich sein sollte“ (S. 272)? Koschorke bezieht sich mehrfach auf M. Wojtowytch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (Stuttgart 1981), macht aber keinen Versuch, Basilius gegen dessen ungerechtfertigten Vorwurf in Schutz zu nehmen, er habe genau gewußt, was Eustathios in Rom unterzeichnet hatte, das aber trotzdem abgestritten (vgl. dazu meine Rezension in ThQ 1984, S. 223–225).

Tübingen

Hermann J. Vogt

*Gregor von Nyssa: In Canticum Cantorum Homiliae. Homilien zum Hohelied, 3 Teilbände, Übersetzt und eingeleitet v. Franz Dünzl (= Fontes Christiani 16/1–3), Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1994, 875 S., kt., (ISBN 3-451-22123-3, 3-451-22124-1, 3-451-22116-0).*

F. Dünzl, der bereits zu den Canticum-Homilien Gregors eine umfangreiche Monographie vorgelegt hat (Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993), erschließt den Text Gregors durch eine gut strukturierte Einleitung, eine flüssig lesbare Übersetzung sowie zahlreiche Anmerkungen im Übersetzungsteil. Damit wird eine zentrale Schrift Gregors einem breiteren Publikum zugänglich gemacht und somit ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Theologiegeschichte des vier-ten Jahrhunderts geliefert.

Im folgenden seien vor allem die wichtigsten Ergebnisse dargestellt: F. Dünzl be-

tont zu Recht, daß die Homilien zum Hohelied ein Spätwerk Gregors sind, das dieser kurz vor seinem Tod verfaßt hat. Die gesamte Schrift läßt jedoch im einzelnen keine konkreten Rückschlüsse auf die zeitgeschichtliche Situation zu (7). Um sich dem geschichtlichen Kontext zu nähern, zeichnet der Verf. in wenigen Strichen biographische Daten nach (8–17), worunter er aber nicht nur die lebensgeschichtliche Situation faßt, sondern auch die Entwicklung der Theologie seit Arius und Nizäa einschließlich der Bedeutung der drei kappadokischen Väter für die Ausformulierung der Trinitätstheologie (13–17).

Für den zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund der Canticum-Homilien verweist F. Dünzl in einem weiteren Schritt auf Gregors literarische Kontroversen (17–22). Während die Auseinandersetzungen mit Apolinarius und dessen Anhängern sowie die Herausbildung der Lehre von der Gottheit des Geistes in den Canticum-Homilien kaum Spuren hinterlassen hätten (21f.), dürfe man für die zentralen Aussagen der Unfaßbarkeit Gottes, seiner Unendlichkeit usw. nicht übersehen, daß diese Konzeptionen in der Kontroverse mit Eunomius entstanden seien, auch wenn die trinitätstheologischen Erörterungen in den Homilien zum Canticum keine Rolle mehr spielten (21). Aufgrund dieser Zuordnung stellt der Verf. einige Grundzüge der eunomianischen Theologie und Gregors Reaktionen darauf dar (18–21).

Nach den Überlegungen zu den zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergründen wendet sich F. Dünzl den näheren Umständen der Canticum-Homilien zu. In übersichtlichen Bemerkungen stellt er den Adressatenkreis des Werkes heraus (die Dame Olympias aus einer vornehmen Familie Konstantinopels; 22–25). Die Adressaten sind nicht etwa in asketischen Eliten zu suchen, sondern es sind durchschnittliche Christen, die sich in ihrem geistlichen Fortschritt durchaus unterscheiden. In seinen Homilien verbindet Gregor die verschiedenen, im Hohelied auftretenden Personen mit diesen geistlich unterschiedlich „reifen“ Christen (25–28). Die Auslegung des Canticum steht dabei ganz unter dem Vorzeichen der Allegorese, die zu einem tieferen Sinn und damit zu einem größeren Nutzen für die Leser führen soll (28–31). Darüber hinaus betont der Verf., daß die Canticum-Homilien aus Predigten entstanden sind, die aufgezeichnet und z.T. überarbeitet wurden; sie sind vermutlich nicht in Kon-