

scher Hintergrund für Euseb in Betracht (*J. Ulrich*, 135–140). Wie Origenes sich mit einem Ausgleich zwischen dem den atl. Heiligen schon geschenkten, vollen Heil und der Notwendigkeit der Menschwerdung des Logos überworfen hat, macht *J. S. O'Leary* in einem Vergleich mit Augustin klar (605–622): das ‚unsichtbare‘ Werk des Sohnes trage bei Origenes sowohl vor wie nach der Erscheinung im Fleisch den eigentlichen Heilswert.

2) Auch im trinitarischen Erbe des Origenes hat das 4. Jh. Korrekturen und Verschiebungen gebracht. Das fängt mit Euseb an, der laut *H. Strutwolf* eine selbständige Position zwischen dem von ihm verehrten Origenes und dem von ihm unterstützten Arius einnahm. Euseb habe die Komponente des Gotteswillens zur Hervorbringung des Sohnes betont und damit die naturhafte Koexistenz, wie im Bild von Sonne und Strahlen, ersetzt: der Sohn bildet somit eine eigenständige Hypostase, und der Vater ist seine unabhängige Ursache. Dennoch ist dieser Wille Gottes Ausdruck seiner Güte, also in seiner Natur verankert (141–148). Obwohl die von Origenes introduzierte, und von Euseb pointierte, Unterscheidung von *theologia* und *oikonomia* daraufhin zielte, Ewigkeit und Zeit, den Logos-für sich und den Logos-für uns aus Respekt vor Gottes Unantastbarkeit gewissermaßen zu trennen, mußte andererseits Gottes Mitleiden mit der Welt zu seinem Wesen selbst gehören: „Die *oikonomia* der Liebe hat letztlich ihren Ursprung also in der *theologia* der ewigen Liebe“ – so B. Studer zum *mysterium caritatis* bei Ambrosius, der eben hier die Linien des Origenes fortsetzte, der ja die Sohnesqualität fest mit seiner „liebenden Hinwendung zum Vater“ verband (585f.). – *K. Anatolios* nach habe sich Athanasius stark an Origenes' Argumentation für die ewige Existenz der Schöpfung angelehnt und diese zum Beweis für die ewige Dreifaltigkeit im Wesen Gottes umgeformt. Der Gedanke: wenn es eine Weisheit Gottes gibt, muß es auch eine Außenwelt geben, sei von Athanasius auf Gottes unabänderliches Wesen, wofür das Verhältnis von Vater und Sohn konstitutiv sei, angewendet worden (165–172). So wurde die Trinität immer wieder als Urbild und Quelle der göttliche Bezogenheit zur Welt gesehen, und hat Origenes dafür die Elemente geliefert.

3) Aufbauend auf der schönen Leistung *S. Rubensons* über den origenesischen Gehalt der Antoniusbriefe und des frühen ägyptischen Mönchtums überhaupt, versucht *M. O'Laughlin* die Lücke zwischen

Antonius und Evagrius zu schließen. Daraus wird eher ein Vergleich als eine Überbrückung, denn nach Antonius klappt nach wie vor eine Lücke (345–354). Rubenson selber weiß den Leser zu überzeugen, daß es das ganze 4. Jh. hindurch in Ägypten keine antiorigenistische Stimmung gegeben hat: die mönchische Landschaft sei bis zum Ausbruch des Streites, 393, fortdauernd ‚hellenistischer Art‘ gewesen; die Apophthegmata seien in bezug auf den Streit ‚neutral‘. Der ihn auslösende Antiorigenismus komme aus Palästina, und sein Grund sei die Autoritätsfrage: Asket oder Bischof? gewesen (319–338). – Der Synergismus, eine Symmetrie zwischen dem freien menschlichen Willen und Gottes Gnaden (der auch durch das Gesetz wirksam ist), und die heilsame Einwirkung auf Menschen in Form der Überredung, verbinden Pelagius und das westliche Mönchtum aufs engste mit Origenes – so schließt *G. Bostock* (381–396) die höchstinteressante Sektion IV. ab. – Ich mußte vieles unerwähnt lassen. *Origeniana Septima* ist eine wertvolle Fundgrube für die richtige Einschätzung der mannigfachen, unentrinnbaren Nachwirkung des differenzierten origenesischen Gedankengutes im bewegten 4. Jh. Der verdiente Organisator des Kolloquiums, der Marburger *W. A. Bienert*, und *L. Perrone* (Pisa) haben jeder dem eindrucksvollen Band eine Übersicht von der aktuellen Lage der Origenes-Forschung vorangeschickt.

*Groningen*

*Johannes Roldanus*

*Zachhuber, Johannes: Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance (= Supplements to Vigiliae Christianae 46), Leiden u.a. (Brill) 2000, XII, 271 S., geb., ISBN 90-04-11530-7.*

Die in Oxford eingereichte Dissertation von Johannes Zachhuber (= Z.) hat sich ein Thema gewählt, das zu den schwierigsten der patristischen Theologiegeschichte gehört, nämlich die Frage nach Gregors Auffassung der „menschlichen Natur“. Hintergrund ist die Diskussion um die sog. „physische Erlösungslehre“ seit dem 19. Jh., also die Behauptung, es gebe in der Alten Kirche eine Tradition, derzufolge die menschliche Natur als ganze durch die Inkarnation erlöst sei, eben weil Christus die menschliche *physis* als solche (und nicht einen individuellen Menschen) angenommen habe. Für Gregor wurde dabei vor allem ein platonischer

Begriff von *physis* behauptet. Diese Diskussion hat vor mittlerweile 30 Jahren Reinhard M. Hübner in seiner Dissertation („Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa“) auf eine neue Basis gestellt. Hübner konnte zeigen, daß Gregor keineswegs über ein geschlossenes platonisches Konzept der menschlichen *physis* verfügt, das sich gleichförmig durch Trinitätslehre, Kosmologie und Soteriologie hindurchzieht. Vielmehr sind besonders für die Soteriologie die jeweiligen Kontexte der in der Diskussion relevanten Texte zu berücksichtigen, also vor allem die Auseinandersetzungen mit Eunomius und Apollinaris.

Zachhuber will diese Diskussion dadurch fortsetzen, daß er gezielter nach einem Konzept der menschlichen „Natur“ bzw. *physis* bei Gregor fragt. Dazu geht er in zwei Teilen vor: In einem ersten Teil (15–122) beschäftigt er sich mit dem Hintergrund für Gregors Aussagen über die menschliche *physis* im trinitätstheologischen Kontext. Zachhuber geht dabei zunächst ausführlich auf die Bedeutung und Verwendung des Begriffes „*homouosios*“ ab den 50er Jahren ein. Er stellt dabei die These auf, daß die Diskussion um den Begriff „*homouosios*“ von Anfang an auf die strikte Koordination ziele, was durch die Anwendung im anthropologischen Kontext deutlich werde (mehrere Menschen sind einander *homouosioi*) (19–42). Zachhuber analysiert dann Basilius, ep. 38 (ohne die umstrittene Verfasserfrage zu klären) und versteht das dort entwickelte Konzept von *physis*, *ousia* und *hypostasis* als Koordination verschiedener, zu einer Species gehörender Mitglieder sowie ihre Gesamtheit. Dieses Konzept („The Cappadocian Teaching“) ordnet Zachhuber als „aristotelisch“ ein (43–93). Erst ab S. 93 geht es explizit um Gregor von Nyssa: Das in ep. 38 sichtbare Konzept finde sich nicht nur in Gregors *Contra Eunomium* wieder, sondern liege auch den verschiedenen trinitätstheologischen *Opera minora* zugrunde (94–122).

Im zweiten Teil beschäftigt sich Z. mit Gregors Auffassung von der menschlichen Natur in der Kosmologie, Soteriologie und Eschatologie. Dazu stellt er zunächst durch einen Vergleich mit der Konzeption des Apollinaris, die Z. als „interpretation of humanity as a derivative *ousia*“ versteht, die Frage, wie Gregor in den verschiedenen theologischen Feldern den Begriff der menschlichen *physis* gebraucht (123–144). Z. kommt zu dem Ergebnis, daß sich das Verständnis der menschlichen *physis* noch am ehesten in

der Kosmologie als einheitliches Konzept verstehen lasse, während in der Soteriologie und Eschatologie verschiedene Konzepte miteinander konkurrieren, ohne zu einem systematischen Ausgleich gebracht zu werden. *Physis* meine dabei in der Kosmologie ebenso wie in den trinitätstheologischen Schriften eine Gesamtheit, also sowohl die gesamte Menschheit als auch die Summe der spezifischen Eigenschaften, die sich durch alle Mitglieder der Menschheit hindurchzieht (145–162). In diesem Sinne versteht Z. besonders auch *De hominis opificio* 16 (163–174). Der *physis*-Begriff Gregors lasse eine grundsätzliche Einbeziehung in eine Lehre vom Fall (174–186), die Soteriologie oder die Ekklesiologie nicht zu (175–200). Die Passagen, die in der bisherigen Forschung als Beleg für eine physische Erlösungslehre angesehen wurden, finden sich Z. zufolge allesamt in Schriften aus einem begrenzten Zeitraum (ca. 380–383) und sind aufgrund des Kontextes zu interpretieren. Dabei zeige sich, daß Gregor Gedanken des Origenes, Apollinaris und Athanasius aufgreift und sie für seinen Ansatz einer universalistischen Erlösung gebraucht, ohne dabei ein umfassendes Konzept der menschlichen *physis* entwickeln zu wollen (200–237).

Die Fragestellung von Z.s Arbeit ist insofern verdientvoll, als Hübner in seiner Arbeit den Gedanken des Leibes Christi in den Vordergrund gestellt hatte und daher die Frage nach dem Begriff der *physis* nur am Rande behandeln konnte. Auch die Frage, ob auf dem Hintergrund von Gregors Anthropologie und *physis*-Begriff die u. a. von Stead geäußerte Kritik an Gregors Trinitätslehre angemessen sei, ist berechtigt und bedarf m.E. einer neuen Antwort. Freilich leistet Z.s Arbeit für beide Forschungsdesiderate kaum einen Beitrag. Bei einer Dissertation über die „*physis*“ bei Gregor von Nyssa wäre eine gründliche philologische Analyse von Gregors Gebrauch dieses Begriffs zu erwarten gewesen, auch wenn das die Sichtung und Analyse von über 3.000 Belegen bedeutet hätte (wie eine philologische Begriffsanalyse aussehen kann, zeigt jetzt das von Friedhelm Mann erarbeitete „Lexicon Gregorianum“, Vol. I, 1999; Vol. II, 2000). Eine solche umfassende Sichtung hätte auch das Bedenken auffangen können, daß sich von der Interpretation weniger ausgewählter Texte aus kaum Rückschlüsse auf Gregors Denken insgesamt ziehen lassen. Für die Klärung und Einordnung der einschlägigen Passagen bringen Z.s Analysen zudem gegenüber dem

in der bisherigen Forschung diskutierten keine wirklichen neuen Impulse. Eine Diskussion der Sekundärliteratur unterbleibt über weite Passagen des Buches fast ganz. Im einzelnen ist kritisch zu bemerken:

– Eine Analyse der theologischen Diskussionslage in den 50er Jahren des 4. Jh.s und der „Homöusianer“ ohne Berücksichtigung der eusebianischen Tradition ist unsachgemäß; dies gilt besonders für Euseb von Cäsarea selbst (De ecclesiastica theologia oder Praep. ev. XI werden nicht einmal zitiert). Nur so scheint mir die Behauptung möglich zu sein, daß die Ablehnung des Begriffs „homöousios“ durch die sog. Mittelpartei nicht durch die Abwehr von Markell bestimmt war. Die Front gegen Markell und die Abwehr Photins ab den 50er Jahren ist für die Ausbildung der Homöusianer ebenso heranzuziehen wie die Entstehung des Neuarrianismus, der ja nicht mit Eunomius' Apologie nach 360 beginnt, sondern mit Aëtius (der wiederum bei Z. unberücksichtigt bleibt), also bereits in den fünfziger Jahren.

– Die Frage, ob Basilius von Cäsarea Homöusianer war oder nicht (50–55), läßt sich nicht ohne die Heranziehung von dessen ep.9 diskutieren, denn ep.9 ist der eigentliche Hauptbeleg für eine Nähe des frühen Basilius zur homöusianischen Position. Nur die Anfrage an Apollinaris aus ep.361 heranzuziehen, ist unzureichend. Z.s. These, daß Basilius niemals Homöusianer war, läßt sich daher nicht aufrechterhalten (hier rächt sich, daß auch zitierte Sekundärliteratur nur sehr selektiv zur Kenntnis genommen worden ist). Für Z.s. Bearbeitung von Basilius bleibt unverständlich, wieso Z. für Adv. Eun. die Migneedition und nicht die Ausgabe von Sesboué heranzieht; für De spiritu sancto bedürfte die Edition durch Pruche immerhin ebenso der Erwähnung wie für ep.38 die durch Forlin Patrucco).

– Die These, daß „die Kappadozier“ von einer strikten Koordination der drei Hypostasen ausgehen, wird von Z. nicht nachgewiesen, sondern nur immer wieder behauptet (43, 121 u.ö.). Eine solche umfassende These kann nicht auf der Basis von ep.38 und der selektiven Heranziehung einzelner Briefpassagen bei Basilius aufgestellt werden, vielmehr sind auch die beiden Hauptwerke des Basilius, Adv.Eun. und *De spiritu sancto* heranzuziehen. M.E. ist die Ansicht, „die Kappadozier“ faßten die Trinität als strenge Koordination auf, zumindest für Basilius unzutreffend, da sich dann weder der Gebrauch von *hypostasis* bei Basilius noch sei-

ne Schwierigkeiten bei der Bewältigung der pneumatologischen Frage erklären ließen. Dies ist für die These der Arbeit deswegen relevant, weil sich Z.s. Einordnung des *ousia*-Begriffes in ep.38 als aristotelisch mit der Behauptung dieser strikten Koordination verbindet.

– Die Erhellung des philosophischen Hintergrundes ist größtenteils zu pauschal. So wird das Konzept, daß die Abbildhaftigkeit im Menschen erhalten bleibt und durch menschliches Bemühen wieder entdeckt werden kann (176–178), als „Neoplatonic pattern“ qualifiziert, ohne daß die entsprechende Konzeption bei Plotin oder einem anderen Neuplatoniker nachgewiesen wird, ganz abgesehen davon, daß mit dem genannten Gedanken ein spezifisch neuplatonischer Punkt noch gar nicht berührt ist. Die Behauptung in der Einleitung, daß die Kappadozier sicher mehr Quellen gekannt haben als bisher traditionellerweise angenommen (8–12), wird im Verlauf der Untersuchung kaum durch weitere Indizien bestärkt. Eine Diskussion der jeweiligen Quellenkenntnis wird, wenn überhaupt, nur aufgrund inhaltlicher Überlegungen geführt (vgl. auch die pauschalisierende Anmerkung 71 Anm.81).

– Der Begriff „humanistic solution/approach“ (190 u.ö.) ist problematisch, da hier die Bezeichnung einer späteren Geistesströmung für einen in der Alten Kirche weit verbreiteten Gedanken herangezogen wird (nämlich für die Vorstellung, daß sich der Mensch durch Unterweisung und Erkenntnis dessen besinnen kann, daß er das „Bild Gottes“ in sich trägt und sich deswegen frei entscheiden kann, vgl. 190), ein spezifisch humanistisches Thema ist damit genausowenig angesprochen wie beispielsweise ein spezifisch pelagianisches oder scholastisches. Außerdem ist fraglich, ob sich dieser Gedanke wirklich nicht bei Origenes nachweisen läßt und ob er sich von dem von Z. als „Neoplatonic pattern“ qualifizierten Gedanken unterscheidet.

– Die Diskussion um den Hintergrund und Kontext von Gregors Theologie läßt sich ohne Berücksichtigung von Markell nicht führen. Dies gilt insbesondere angesichts der Ergebnisse von Hübner. Spätestens bei der Diskussion der Soteriologie zeigt sich, daß Hübners Herangehensweise, den „Leib Christi“ als Vorstellungsmodell zu untersuchen, für die Klärung der Frage einer „physischen Erlösungslehre“ unumgänglich ist. Das biblische Fundament von Gregors Denken kommt bei Z. dagegen nur am Rande in den Blick. Auch

hier wäre eine gründlichere Beachtung der Sekundärliteratur wünschenswert gewesen.

– Eine Betrachtung der Kappadozier als eines Typs Theologie (vgl. 18f.) ist dann wenig sinnvoll, wenn es um Gregor von Nyssa und Basilius geht, Gregor von Nazianz aber fast ganz ausgeblendet bleibt. Bekanntlich unterscheiden sich die Kappadokier gerade in der Anwendung des Begriffs „*homouosios*“ auf den Geist erheblich. Damit ist aber einer der Punkte angesprochen, auf dem Z. seine Analyse aufbaut.

– M.E. kann Gregors Theologie ohne Berücksichtigung der pneumatologischen Kontroverse nicht behandelt werden. Dies gilt für den Zeitraum von 380–383 ganz besonders im Hinblick auf das Konzil von Konstantinopel von 381. Für Gregor von Nyssa insgesamt wäre wohl auch zu überlegen, ob Gregors Verhältnis zu den Messalianern sein Verständnis der menschlichen *physis* und ihrer Erlösung beeinflusst hat (der Beitrag von Staats zur „*Epistola magna*“ wird nicht einmal zitiert).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Z.s Arbeit für die Frage nach der „*physischen Erlösungslehre*“ wenig Neues austrägt, für den philosophischen Hintergrund kaum präzise Beobachtungen liefert und die theologische Bedeutung des *physis*-Begriffes nur unzureichend erhellt. Letzteres gilt besonders, weil der theologiegeschichtliche Kontext (Euseb, Markell, Basilius, pneumatologische Diskussion) nur in unzureichender Weise herangezogen wird und die entsprechende philologische Basis (die Untersuchung von Gregors Verwendung von „*physis*“) fehlt. Daß zwischen dem Verständnis der menschlichen *physis* im trinitätstheologischen und kosmologischen Kontext einerseits und im soteriologischen Kontext andererseits zu unterscheiden ist, ist gegenüber Hübners Arbeit keine neue Erkenntnis.

Münster Volker Henning Drecoll

Jeanjean, Benoît: *Saint Jérôme et l'hérésie* (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 161), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1999, 490 S., kt., ISBN 2-85121-172-2.

„Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben.“ Die zahlreichen patristischen Variationen dieses bekannten Verses aus dem ersten Johannesbrief (2,19) unter-

streichen eindrücklich, daß sich das frühe Christentum intensiv mit der Häresieproblematik befaßt hat. Um so mehr überrascht, daß die Forschung den Häresiebegriff des Hieronymus, der sich bekanntlich über Jahrzehnte hinweg als unerbittlicher Streiter wider Irrlehre und Ketzertum inszenierte, bisher nicht näher analysiert hat. Diese Lücke will die Monographie von Benoît Jeanjean (= J.) füllen, der in vier umfangreichen Kapiteln die *hérésiologie hiéronymienne* zu erfassen versucht.

Zunächst fragt J. nach dem „Sitz im Leben“ der Häresie bei Hieronymus (15–125), indem er das „persönliche Engagement“ des Kirchenvaters im antihäretischen Kampf untersucht und einschlägige Schriften gegen arianische resp. arianisierende Theologen, gegen Opponenten der asketischen Bewegung, gegen Origenes und Pelagius auswertet. Eine detaillierte Analyse der Begriffe *haereticus* und *haeresis*, die auf dem CD-Rom Index der Cetedoc Library of Christian Texts (Brepols) basiert, schließt sich an, in der nicht nur die Omnipräsenz des Häresiebegriffes im hieronymianischen Schrifttum nachgewiesen wird, sondern auch die Intensität und Frequenz des Häresievorwurfes mit verschiedenen Phasen der hieronymianischen Biographie und der zeitgenössischen theologischen Diskussion korreliert werden. J. zeigt, daß Hieronymus besonders in Briefen, die aktuelle kirchliche Debatten aufgreifen, dazu neigt, seine Gegner der Häresie zu verdächtigen, während er sich in seinen „*travaux scripturaires*“ mehr Zurückhaltung auferlegte. Unter den häufig genannten Häresien nehmen der Arianismus und der Montanismus einen prominenten Platz ein, während im Zusammenhang mit der origenistischen Kontroverse der alexandrinische Theologe oft genannt wird, dem Hieronymus allerdings seine Kenntnisse früherer, vor allem gnostischer Häretiker verdankt. – Im zweiten Kapitel traktiert J. *in extenso* die hieronymianischen Kenntnisse unterschiedlicher Häresien, nämlich des Origenismus, des Arianismus, des Monarchianismus und Adoptianismus, der „*hérésies judéo-chrétiennes*“ und des Gnostizismus (127–271). Besonderes Augenmerk gilt hier den Quellen des Hieronymus. J. warnt davor, den Einfluß des Bischofs Epiphanius von Salamis überzubewerten, der gemeinsam mit Hieronymus im origenistischen Streit gegen Origenes agitierte und in seinem Hauptwerk, *Panarion*, 80 pagane, jüdische und christliche „*Irrlehren*“ zu widerlegen trachtete. Statt dessen betont J. die Bedeutung der *Historia eccle-*