

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 „*homoousios*“ 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-*

siastica Eusebs von Caesarea und der Werke Tertullians für die Exkurse des Hieronymus zu früheren Häretikern. Zu Recht verweist J. auf den exegetischen und polemischen Kontext der „doctrines hérétiques“ des Hieronymus und „son manque d'exhaustivité et sa tendance à l'amalgame“ (270). – Das dritte Kapitel ist einzelnen Elementen des hieronymianischen Häresiebegriffes gewidmet, untersucht den antihäretischen Sprach- und Motivschatz und geht Inhalten und Formen der hieronymianischen Polemik nach (273–360). Gerne wird man J. darin zustimmen, daß „le portrait moral de l'hérétique où se combinent obstination, hypocrisie, débauche, cupidité et orgueil n'est pas une invention de Jérôme qui l'hérite en grande partie de ses prédécesseurs“ (359). – Das vierte Kapitel schließlich analysiert die Strategien, die Hieronymus anwandte, um häretische Vorstellungen und Lehren zu bekämpfen (360–431). Auch hier gelingt J. der Nachweis, daß Hieronymus aus der häresiologischen Tradition schöpfte, wenn er etwa häretische Positionen schematisierte, die Irrlehren als Fortsetzung heidnischer philosophischer Konstruktionen oder satanischer Inspiration denunzierte, theologische Aussagen mit den Äußerungen früherer „Ketzer“ identifizierte und das falsche Verständnis der Heiligen Schrift bei den *haeretici* anprangerte. Ausführlich diskutiert J. in diesem Abschnitt die Bekämpfung des Pelagianismus (387–431). – Eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (433–437), verschiedene Schaubilder über die Häufigkeit der Nennung einzelner Häresien und Häretiker in den einzelnen biographischen Phasen zugeordneten Schriften des Hieronymus (439–446), eine Bibliographie (447–456) und ausführliche Indizes (457–484) beschließen dieses Buch, das reich an Textzitate und Paraphrasen ist und dem Spezialisten ohne jede Frage hilfreiche Dienste leisten wird.

Allein, es erheben sich gewisse grundsätzliche Einwände gegen die hier anzugebende Darstellung. Man wird es J. sicher nachsehen, daß er die schwierigen theologisch-kirchengeschichtlichen Diskussionen um Rechtgläubigkeit und Irrlehre in der Alten Kirche nicht in allen Verästelungen nachzeichnet; aber eine „étude de l'héresiologie hiéronymienne“ sollte sich nicht mit einigen allgemeinen Bemerkungen, die knapp eine Seite in der Einleitung (11f.) füllen, und dem Hinweis auf die „guides méthodologiques sûrs“ (12), die sich in der bedeutenden Studie

„La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e – III^e siècles“ (Paris 1985) von A. Le Boulluc finden, von der Reflexion der methodologischen Problematik des Häresiebegriffes dispensieren. Die eng an den Quellen orientierte Untersuchung schreibt letztlich das seit W. Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934 [2¹⁹⁶⁴]) nicht mehr ohne weiteres rezipierbare altchristliche Modell von der Priorität der Orthodoxie und deren nachträglicher Depravation durch die Häresie fort. Es ist keineswegs überraschend, daß Hieronymus in seiner häresiologischen Polemik Schematisierungen und Typisierungen benutzte, zeitgenössische Heterodoxe durch Aufnahme in „Ketzerkataloge“ diskreditierte, sie sowohl intellektuell als auch moralisch in Verruf brachte und ihnen Positionen unterstellte, die sie nicht vertraten (zu dieser „l'induction arbitraire“ vgl. schon P. Nautin, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris 1968). Die neuere Forschung, die J. – wie schon ein Blick in die Bibliographie zeigt – nur sehr selektiv zur Kenntnis genommen hat, konnte aufzeigen, daß ein anachronistischer Orthodoxie- und Häresiebegriff, den Hieronymus ebenso wie seine Zeitgenossen benutzte, ein theologisch probates und rhetorisch wirksames Instrument war, um bestimmte exegetische, dogmatische, sozialethische und kirchenpolitische Optionen in den Auseinandersetzungen um die *recta fides* zu legitimieren.

Da sich J. über weite Strecken mit der Deskription der hieronymianischen Terminologie und Argumentation (und ihrer Vorbilder) begnügt, vernachlässigt er (kirchen)politische, ökonomische und soziale Motive, die neben theologischen Beweggründen ebenfalls die Häresiologie des streitbaren Kirchenvaters beeinflusst haben. Drei Beispiele mögen genügen, dies zu verdeutlichen: (1) Die Fortsetzung der eusebianischen Chronik wollte den Bedürfnissen gebildeter westlicher Christen genügen, die die Position der nizänischen Orthodoxie verfochten und sich dem asketischen Ideal geöffnet hatten. Hieronymus kanonisierte daher Bischöfe, die die von ihm verfochtene Rechtgläubigkeit und Askese unterstützten, während deren Gegner als Abtrünnige stigmatisiert wurden. (2) Die Verunglimpfung anti-asketischer Gegner als Häretiker in einzelnen Streitschriften hatte durchaus einen apologetischen Impetus: Hieronymus wollte hierdurch seine literarisch propagierte Verbindung von asketischem *propositum* und *studia scripturarum* vertei-

digen und sich das Wohlwollen und die finanzielle Unterstützung reicher römischer Damen sichern. (3) Der schnell eskalierende Streit um die Rechtgläubigkeit des Origenes schließlich zeigt eindrucksvoll, daß Hieronymus selbst in das Sperrfeuer der Kritik geriet und der Häresie verdächtigt wurde. Der Häresievorwurf war austauschbar und ein wohlfeiles Mittel der Marginalisierung innerkirchlicher Gegner.

Gerade die origenistische Kontroverse offenbart zudem, daß der öffentliche Diskurs über Häresie und Orthodoxie über die Netzwerke der jeweiligen Protagonisten geführt wurde: hier Hieronymus und seine römische Clique, dort Rufin und seine Entourage. Auch in der pelagianischen Kontroverse ging es nicht allein um Rechtgläubigkeit und Irrlehre, sondern um die Verteilung ökonomischer Ressourcen und sozialer Patronage. All dies hätte J. nachlesen können in den Arbeiten von P. Brown (*Pelagius and his Supporters: Aims and Environment* [1968], in: id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1977, 183–207; id., *The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy between East and West* [1970], in: *ibid.* 208–226), E.A. Clark (*The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992) und H. Inglebert (*Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'antiquité tardive*, Paris 1996). Sie wurden nicht herangezogen.

J. hat sich durch einen methodisch nicht ausreichend reflektierten Häresiebegriff der Möglichkeit beraubt, weitergehende Fragestellungen zu verfolgen, die sowohl den Kirchen- wie den Profanhistoriker interessieren. Auch Hieronymus rezipierte und instrumentalisierte das durch die Tradition vorgegebene Konzept der Häresie; die Folge war die „Perpetuierung u[nd] Verstärkung der Differenzen“ innerhalb der Christenheit, „während die Konsensbildung nur innerhalb der ohnehin bestehenden Richtungen Fortschritte machte“ (N. Brox, s.v. Häresie, *RAC* 13, 1986, 295). Die Begriffe Häresie und Orthodoxie sind darüber hinaus geeignet, den Einfluß außertheologischer Faktoren, will sagen sozialer Gruppen, patronaler Strukturen, machtpolitischer Strategien und wirtschaftlicher Überlegungen auf die kirchliche Struktur- und Traditionsbildung nachzuweisen. Hieronymus bietet hierfür reichhaltiges Material, das erst in Ansätzen ausgewertet ist.

Mannheim

Stefan Rebenich

Kirsten Groß-Albenhausen: Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus (= Frankfurter Althistorische Beiträge 3), Frankfurt am Main (Verlag Marthe Claus) 1999, 223 S., geb., ISBN 3-934040-00-4.

„Die im Westen entwickelte Theokratie bedeutet die Herrschaft Gottes über das öffentliche Leben, der Staat dient Gottes Heilsplan, der östliche Byzantinismus dagegen eine unkritische, gehorsame und segnende Haltung der Kirche dem Staat gegenüber, die Kirche dient dem Staatsplan.“ Von dieser Position H. Berkhofs (Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung zur Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Zürich 1947) über die Entstehung unterschiedlicher Auffassungen des Verhältnisses von Kirche und Staat im Westen und im Osten des Römischen Reiches während des 4. Jh. geht Frau Groß-Albenhausen (13) aus und entfaltet das Bild des „allerchristlichsten Kaisers“ in den Äußerungen des Ambrosius als des Vertreters der Westhälfte des Römischen Reiches und des Johannes Chrysostomus als Beispiel für den Osten, um zum Schluß Berkhofs Ergebnis für die von ihr untersuchten Schriften der beiden Kirchenführer im wesentlichen zu bestätigen (vgl. 204).

Dazwischen liegen knapp 200 Seiten gründlicher historisch-philologischer Untersuchung der einschlägigen Hinterlassenschaften des Ambrosius und des Johannes Chrysostomus, wobei angesichts des auszuwertenden Materials der Ambrosiusteil doppelt so lang ausfällt wie das Kapitel über Johannes Chrysostomus. G.-A. sucht gängigen Schemata der Ambrosius-Interpretation zu enttrinnen und verfolgt die ambrosiuskritische Richtung, die in der Vergangenheit z.B. F. Kolb, *Der Bußakt von Mailand. Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike*, in: H. Boockmann u.a. (Hg.), *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für K. D. Erdmann*, Neumünster 1980, 41–74, vertreten und jüngst N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994, eingeschlagen hat; sie unterzieht die Ambrosius wohlwollende Interpretation, die vorzugsweise von den Darstellungstendenzen in dessen eigenen Schriften ausgeht und machtpolitische Motive für sein Handeln vernachlässigt, einer genauen Überprüfung. In diesem Zusammenhang behandelt sie das Verhältnis des Ambrosius zu Kaiser Gratian, den Streit um den Victoria-Altar, den Mai-