

ständnis und auch die Gegnerfrage sein kann, hat zuletzt M. Vinzent zu einer ebenfalls von Ue. behandelten Textstelle gezeigt („Ich bin kein körperloses Geistwesen“). Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, „Doctrina Petri“, διδασκαλία Πέτρου und IgnSm 3, in: R. M. Hübner, *Der paradox Eine = Suppl. VigChr. 50* [Leiden, Boston, Köln] 241–286; e) Parallelen aus der übrigen Literatur des 2. Jh.s, welche die einzelnen Begriffe, Themen und Motive der Ignatianen erläutern könnten. Ich nenne nur als Beispiel das Valentin-Fragment bei Clem. Alex., Str. III 59,3, das sich wie die von Ue. besprochene Textstelle Ign., Trall. 9 ebenfalls mit dem Essen und Trinken Jesu beschäftigt; Vgl. dazu den Kommentar von Marksches mit dem Exkurs II: Essen von Göttern in jüdischen und hellenistischen Texten, einem Exkurs, den man bei Ue. vergeblich sucht (Valentinus Gnosticus? = WUNT 69 [Tübingen 1992] 83–117).

Doch selbst ohne diese Methoden der Texterschließung wäre es möglich gewesen, einzelne Texte angemessener zu beurteilen. Beispiel: Ignatianischer Epheserbrief. Vf. interpretiert die Aussagen des Eph. als Zeugnis gegen einen monophysitischen Doketismus, obwohl Vf. in der Glaubensformel Eph. 7,2 einen Text sieht, der sich gegen einen dyophysitischen Doketismus richten könnte, wenn er nicht innerhalb des Eph. und der anderen Briefe isoliert da stehen würde. Tatsache ist aber, dass sich bereits die folgende Glaubensformel Eph. 18,2 wiederum gegen eine Trennung in zwei Erlöserfiguren wendet (vgl. dazu meine Analyse in *Ignatius adversus Valentinianos?* = Suppl. VigChr. 47 [Leiden u.a. 1999] 150–219), denn weshalb sollte sonst die Taufe des Erlösers – nach unterschiedlichen gnostischen Theorien das christologische Datum schlechthin für die Vereinigung der verschiedenen Erlöserfiguren – innerhalb einer Glaubensformel erwähnt werden?

Die Gegnerfrage lässt sich wohl doch nicht so glatt lösen, wie dies von Ue. vorgeschlagen wurde. Dies gilt im übrigen nicht nur für die Ignatianen, sondern auch für die johanneische Literatur. Der Versuch des Vf.s, alle antidoketistischen Aussagen auf einen monophysitischen Doketismus zu beziehen, bringt z.T. kuriose Interpretationen hervor wie etwa die Analyse zu den „alten Bekenntnisformeln“ 1 Joh 2,22 und 4,15. Da sich die Texte nicht mit der These des Vf. harmonisieren lassen, stellt er fest: „Angesichts der gnostisch-doketistischen Gefahr scheinen die Autoren der johanneischen Schule nicht nur neuere Bekenntnissätze hervorgebracht und formuliert zu haben,

sondern an einigen Stellen des ersten Johannesbriefes auch auf altes, bekenntnishaftes Traditionsgut zurückgegriffen zu haben, das aber einer anderen Sachlage entspringt, andere Verhältnisse vor Augen hat und im Konflikt mit dem Doketismus letztlich sein Ziel verfehlt“ (135). Ähnliches könnte man auch über die vorliegende Arbeit sagen: In der Auseinandersetzung mit dem Doketismus des 2. Jh.s hat Vf. sein Ziel verfehlt.

München

Thomas Lechner

*Just, Patricia: Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)* (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 8), Stuttgart (Steiner Verlag) 2003, 251 S., geb., ISBN 3-515-08247-6.

Diese in Augsburg angefertigte althistorische Dissertation hat sich zum Ziel gesetzt, vor dem Hintergrund des arianischen Streits „das individuelle Verhalten zwischen Bischof und Kaiser zu analysieren“ und zwar in der Weise, dass gefragt wird, „in welchem Umfang das jeweilige Verhalten aus theologischen Überzeugungen, aus pragmatischer Anpassung an tagespolitische Notwendigkeiten oder aus rein personenspezifischen Stellungen resultierte“ (15). Daraus erklärt sich die doppelte Vorgehensweise, indem zunächst „die Ebene der Bischöfe“ behandelt wird, unterteilt in „Haupt- und Nebenfiguren“, sodann in umgekehrter Form „die Ebene der Kaiser“, wo etwas mechanisch und mit manchen Wiederholungen erneut die gleiche Unterscheidung getroffen wird. Schon bei der zeitlichen Ausdehnung des behandelten Zeitraums wird man stutzig, haben doch die Auseinandersetzungen zwischen dem Bischof Ambrosius von Mailand und Kaiser Theodosius I., so wie es die Vf. in darstellt, mit dem arianischen Streit, auch mit dessen Beendigung, nichts mehr zu tun.

Die einzelnen Kapitel beginnen mit einem kurzen Blick auf die Ausgangslage, wo angeblich der jeweilige Forschungsstand resümiert wird, dessen Behandlung sich jedoch zumeist auf kurze Bemerkungen aus ganz unterschiedlichen Darstellungen beschränkt. Überblickt man die beiden Teile insgesamt, die sich schwerpunktmäßig mit den Kaisern Constantinus und Constantius II., mit Valens und Theodosius, auf der anderen Seite mit Eusebius von Caesarea und Eusebius von Nikomedien, mit Athanasius und Ossius, Ursacius und Valens, Liberius und Lucifer, Hilarius

und Basilius von Caesarea befassen, so ist es ohne Zweifel zutreffend, dass persönliche Machtkämpfe gegenüber dogmatischen Fragen dominieren, so dass man nicht mehr wie in der früheren speziell kirchengeschichtlichen Forschung von einem durchgehenden Kampf der Bischöfe für das nicänische Bekenntnis oder die Freiheit der Kirche sprechen kann. Jedoch wird dieser pragmatische Gesichtspunkt allzu sehr und vor allem allzu schematisch in den Mittelpunkt gerückt; denn es genügt nicht, auf der anderen Seite immer nur von Vertretern der nicänischen und der subordinationistischen Richtung zu sprechen, ohne dass z. B. das Wort *Homousios* überhaupt eingeführt wird, von den verschiedenen Glaubensformeln etwa auf der Kirchweihsynode von Antiochia (341) oder den unterschiedlichen Bekenntnissen der Synoden von Sirmium, von Seleucia bzw. Ariminum und Konstantinopel (360) ganz zu schweigen, von denen nirgends in differenzierter Form die Rede ist. Hatte sich nicht Constantius zeit seines Lebens dagegen gewehrt, als Arianer bezeichnet zu werden? Auch die Frage einer Verteidigung der Kirchenfreiheit, wie sie von Athanasius und seinen Anhängern erstmals klar formuliert, freilich zumeist in recht eigennützigter Weise in der Praxis verwendet wird, sollte nicht völlig ausgeklammert werden. Gab es nicht das von Athanasius überlieferte selbstbewusste Wort des Constantius, dass sein Wille als kirchlicher Kanon zu gelten habe (hist. Ar. 33, 7)? Hierauf könnte man z. B. bei dem römischen Bischof Liberius in dem berühmten Streitgespräch mit Constantius zu sprechen kommen, wohl die sympathischste Bischofsgestalt in diesen langwierigen Auseinandersetzungen, aber auch anlässlich unmissverständlicher Formulierungen bei Hosius oder dem „Vermittler“ Hilarius von Poitiers. Diese allzu einseitige Betrachtungsweise führt die Vf. in bisweilen zu überzogenen Formulierungen und Feststellungen, so etwa dass in Nicaea für Constantianer der Streit um Arius nur ein sekundäres Anliegen war, dass Eusebius von Nikomedien dort vom Kaiser in erster Linie wegen seines früheren Eintretens für Licinius verbannt wurde, dass für Constantius die Rückkehr des Athanasius 337 „den Inbegriff der Unterlegenheit“ gegenüber seinem älteren Bruder Constantian II bedeutete, dass die Tatsache der erneuten Rückkehr des Alexandriners nach der Synode von Serdica „eine personalisierte Niederlage“ des Ostkaisers darstellte, der dadurch von seinem Bruder in die Knie gezwungen worden sei. Wollte der jüngere Kaiser damit eine Oberhoheit über das Ostreich erreichen?

Schließlich führten die wüsten Attacken des Lucifer von Calaris gegen Constantius für diesen angeblich geradezu dazu, „einen Triumph (?) aus dem Ärmel“ gegen Athanasius zu ziehen, obwohl dieser den Eiferer doch völlig ignorierte. Zielte die Gewinnung des Liberius wirklich allein darauf ab, ein „Zugpferd“ gegen den „Hochverräter“ Athanasius zu haben? Um diese Linie durchzuhalten, stellt die Vf. in immer wieder eigene Thesen auf, die jeweils auf ein lineares Zurechtbiegen der Bischöfe in ihrem Sinn hinauslaufen, z. B. beim Umschwenken von Ossius, Liberius, Hilarius usw. Weiterhin: Hat Basilius von Caesarea wirklich die Aufteilung der Provinz Kappadokien „in absolutem Gehorsam“ hingenommen (vgl. dagegen ep. 74 – 76 und Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XXII, 2001, 719 – 736)?

Am eklatantesten offenbart sich der zu enge Interpretationsansatz dort, wo das Verhältnis zwischen Ambrosius und Theodosius behandelt wird: Ein ständig gespanntes Kräfteressen sei es gewesen, eine durchgehende Machtprobe, „in keinster Weise freundschaftlich“ (sic S. 126). Natürlich hat die Vf. in dabei die Affäre um die Synagoge von Kallinikum und den Bußakt von Mailand im Auge, wo es dem Bischof jedoch um die Frage des rechten Glaubens, wie er ihn verstand, bzw. um „den Sieg der Bußgewalt über den reuigen Sünder“ (Enßlin) ging. Von einer Infragestellung der kaiserlichen Würde des Theodosius konnte in beiden Fällen keine Rede sein; denn die entsprechenden Briefe zeigen uneingeschränkt den Respekt des Bischofs vor dem frömmsten Kaiser (ep. extr. coll. 1a) bzw. dem *pietatis inauditae exemplum* (ep. 41,1), womit jeweils Theodosius persönlich gemeint ist (vgl. H. Bellen: *Christianissimus imperator* ..., in: *E fontibus haurire*, FS H. Chantraine, 1994, 15 ff.). Bereits im Jahre 381 wird der Kaiser von dem Mailänder Oberhirten als *fidelissimus imperator* gerühmt (ep. 14,1), lag der das Nicaenum bzw. das christliche Bekenntnis auf dem Wege einer scharfen Gesetzgebung gegen Häretiker bzw. Juden und Heiden durchsetzende Herrscher doch damit ganz auf der Linie des Bischofs. Von Invektiven des Ambrosius sollte man auf keinen Fall sprechen (199, 201), da es sich bei den entsprechenden Briefen um alles andere als Schmähschriften handelt (es wird auch nirgendwo daraus zitiert). Wenn von einer durchgehend negativen Beziehung auszugehen wäre, wäre der Panegyricus des Ambrosius auf den toten Kaiser mit dem ergreifenden *dilexi* völlig unverständlich (vgl. auch J. Ernesti: Prin-

ceps Christianus und Kaiser aller Römer, 1998, 202 ff.).

Leider gibt es auch formale Mängel: Das einzige längere griechische Zitat (143) weist einschließlich eines griechischen Wortes in der folgenden deutschen Zeile allein 4 Akzentfehler auf. Der Satz ist auch nicht vollständig zitiert und so unverständlich. Gibt es eine „Interessenskongruenz“ (sic S. 67)? Was soll die Schreibweise „subsummieren“ (sic S. 126 u. 184)? Was hat man sich unter einer „moralisch-ethischen“ Ebene vorzustellen (201)? – Insgesamt ist es schade, dass ein richtiger Ansatz (Vorrang der Machtpolitik vor dogmatischen Problemen) durch Einseitigkeit und mangelnde Differenzierung, wenig überlegte Thesenfreudigkeit sowie ungenügende Beschäftigung mit den Quellen nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt hat.

Wendelstein

Richard Klein

*Graumann, Thomas: Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431) (= Beiträge zur historischen Theologie 118), Tübingen (Mohr Siebeck) 2002, IX, 500 S., geb., ISBN 3-16-147549-6.*

Entscheidend für das Verständnis der Thematik, um die es in dem hier anzudeutenden umfangreichen Buch geht, ist die grundsätzliche Frage, ob man einen begriffsgeschichtlichen oder einen sach- bzw. problemorientierten Zugang wählt. Darauf hat mit aller wünschenswerten Klarheit N. Brox, Zur Berufung auf „Väter“ des Glaubens, in: Th. Michels (Hg.), Heuresis. Festschrift für A. Rohracher, Salzburg 1969, 42–67, erneut in: ders., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hg. von F. Dünzl / A. Fürst / F.R. Prostmeier, Freiburg u.a. 2000, 271–296, hingewiesen: Die Verwendung des Begriffs „Vater“ in der (spät-)antiken Philosophie und im jüdischen Rabinat (auch schon in den Prophetenschulen Altisraels) im Kontext von Lehrer-Schüler-Beziehungen sei für die Bedeutung des christlichen „Väter“-Begriffs „relativ belanglos“ (ebd. 273). Dagegen hat neuerdings C. Markschi, Normierungen durch „Väter“ bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich, in: ders. / J. van Oort (Hg.), Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 6), Leuven 2002, 1–30, eingewandt, dass sich gerade in den letzten Jahrhunderten der Antike

entsprechende Parallelen zwischen heidnischer Philosophie (etwa Proklos) und christlicher Theologie (etwa Dionysios Areopagites) finden (ebd. 25f.). Nun lassen sich gewiss interessante Einzelbeobachtungen zum Sprachgebrauch hüben und drüben machen. Deren Vergleich miteinander bleibt jedoch unscharf, und für die Sache scheint wenig gewonnen. Es geht nicht in erster Linie um das Wort „Vater“ und die in ihm schwingenden Assoziationen und emotionalen Komponenten, sondern um das, was „Überlieferung“, „Tradition“ heißt (*παράδοσις, traditio*). In diesen sachlichen Zusammenhang gehört der Begriff „Vater“ bzw. „Kirchenvater“, und zwar auch dort, wo der Begriff nicht verwendet wird, die Sache aber da ist. Ein begriffsgeschichtlicher Zugang greift letztlich zu kurz. – Wie steht es diesbezüglich in der mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis (437–462) und den üblichen Registern zu Stellen, Personen, Autoren, Sachen und Begriffen (463–500) ausgestatteten, von einer Einleitung (1–15) und einem Ertrag und Ausblick (421–435) gerahmten Habilitationsschrift von Thomas Graumann, die im Wintersemester 1999/2000 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen worden ist?

(1) G. schlägt eine Erweiterung der Perspektive vor, nämlich in Richtung Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Statt das Väterzitat von vorneherein in seiner inhaltlichen Funktion als Argument im theologischen Diskurs zu untersuchen, stellt G. es in den größeren Kontext der Bezugnahme auf Autoritäten – ein in Wissenschaft und Bildung der Spätantike speziell in Kommentaren, Doxographien und Epitomen übliches Verfahren. G. ordnet den christlichen Rekurs auf „Väter“ in diese Kultur- und Denkform, allgemeiner: in das „geistige Zeitklima“ ein, ohne ihn daraus direkt ableiten zu wollen (5). Es geht um „kommunikative Mechanismen“ (10) und um den Rekurs auf „Väter“ als Aspekt der Konstituierung kirchlicher Identität. Mit diesem kulturgeschichtlichen Ansatz (vgl. 11) – G. spricht vom „Interesse an einer bündigen und handhabbaren Form eines kulturellen Herrschaftswissens“ (5) – geht G. das „Väter“-Argument von seiner formalen Seite her an.

(2) Im 1. Teil (17–253) arbeitet G. tiefgehend den theologiegeschichtlichen „Wurzelboden“ für die Herausbildung des „Väter“-Arguments im Kontext der trinitätstheologischen Streitigkeiten des 4. Jhs heraus. In detailreichen Analysen der teilweise hoch komplizierten Überlieferung – G. geht souverän mit den zahl-