

Schwaiger, Georg, Heim, Manfred: *Kleines Lexikon der Päpste* (Beck'sche Reihe 1615), Verlag C. H. Beck (München 2005), 134 S. brosch. ISBN 3-406-51134-1.

Es ist erstaunlich, wie viel dieses „kleine Lexikon“ an Informationen bringt, wie viel es aber auch schuldig bleibt und bleiben muss. Nach einer achtseitigen Darstellung der freilich von ihrer eigentlichen Problematik, der Entwicklung zum Universalepiskopat freigehaltenen Papstgeschichte werden die römischen Bischöfe und (späteren) Päpste von Petrus bis zu Johannes Paul II. in 273 alphabetisch geordneten Kurzbiographien abgehandelt. Darauf folgen eine chronologische Papstliste sowie nur dreieinhalb Seiten „Quellen und Literatur“, wobei freilich für die Quellen auf Angaben in den Darstellungen verwiesen wird; nicht einmal der sog. „Liber pontificalis“, die gleichsam offizielle Papstgeschichte des Mittelalters, wird genannt. Dass hervorragende Kenner am Werke waren, zeigt sich bei aller Kürze in jedem Artikel. Georg Schwaiger ist als Autor einer mehrbändigen Papstgeschichte bekannt, konnte also aus dem Vollen schöpfen; Manfred Heim hat Erfahrung mit Lexika. Ungleichmäßigkeiten bei der Darstellung der Pontifikate waren wohl unvermeidlich. So bekommen auch ziemlich unbedeutende Päpste, zu deren Porträt aus Nachrichtenmangel das zeitgenössische Weltgeschehen angesprochen werden musste, manchmal fast ebenso viel Raum wie die großen Hierarchen.

Gleichwohl wird beim Leser viel an Kenntnissen vorausgesetzt, wenn z. B. Regalienstreit und Jansenismus im 17. Jahrhundert nirgendwo erklärt oder Alberich II. im 10. Jahrhundert nicht in allen ihn nennenden Artikeln als römischer Fürst vorgestellt wird. Es fehlt nicht an positiver oder negativer Beurteilung der Päpste und Pontifikate, obzwar sich das meist auf Epitheta und Attribute beschränkt. Eine Fehlentscheidung war sicher die Kennzeichnung von Gegenpäpsten durch ein Sternchen vor dem Namen. Abgesehen davon, dass man über das Wertungsprinzip nichts erfährt, begegnet man manchen Unstimmigkeiten. Die avignonesischen Päpste im Großen Schisma (1378–1433?) gelten bis Konstanz als legitim, dann nicht mehr; Anaklet II. (1130–1138) hat trotz seiner Qualifikation als Gegenpapst einige historische Bedeutung, Konstantin II. (767–768) bekommt kein Sternchen, obwohl nach seiner Absetzung sein ganzer Pontifikat als ungültig erklärt wurde. Bei den Felix-Päpsten bringt die Ablehnung Felix II. (355–358) alle nachfolgenden Zählungen in Unordnung. Ob manche Päpste für ihr Amt geeignet waren, wird kaum problematisiert. Man hätte das Urteil über Papst oder Gegenpapst dem lieben Gott überlassen sollen – und jetzt zunächst dem Benutzer des „Kleinen Lexikons“.

Tübingen

Harald Zimmermann

## Alte Kirche

Lieu, Judith M.: *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004, X, 370, ISBN 0-19-926289-6.

Mit ihrer Untersuchung über die christliche Identität im Rahmen der jüdischen und der griechisch-römischen Welt legte Judith Lieu eine Zusammenfassung ihrer langjährigen Studien zur Identitätsfrage im frühen Christentum vor.

Lieu unterrichtet seit 1999 als Professorin für Neues Testament am King's College in London. Sie kann als eine der weltweit führenden Forscherinnen zum „Frühjudentum“ und zu den Anfängen des Christentums gelten. Dabei interessiert sie besonders der Prozess der Trennung des Christentums vom Judentum. Aus eben diesem Interesse heraus ist die vorliegende Studie verfasst worden. In deren

Focus steht die Entwicklung einer eigenständigen christlichen Identität vornehmlich in den ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderten (23).

Das Buch gliedert sich in zehn Kapitel. Besonders das Einführungs- und das Schlusskapitel sind programmatisch. Sie sollen daher ausführlicher vorgestellt werden als die übrigen. Den Ausgangspunkt für Lieus Untersuchung frühchristlicher Identität bildet Polykarps unkommentiertes Bekenntnis bei seinem Martyrium Mitte des 2. Jahrhunderts, dass er Christ sei. Das Bekenntnis führt zunächst zu der zentralen und stark umstrittenen Frage, wann und wo es innerhalb des Christentums zu solchen Feststellungen gekommen ist (2). Das Ereignis ist auf den ersten Blick als eine Separierung der Christen vom Judentum zu verstehen. Um aber

die Identität des frühen Christentums zu begreifen, sind die sozialen, politischen und ideologischen Kräfte der Zeit zu berücksichtigen.

Einen ersten Ansatz zur distinkten christlichen Identität sieht Lieu in Gal. 3,28, also in der Mitte des ersten Jahrhunderts. Nach den Auslegern dieser Formel in der Alten Kirche ist mit dem Einssein in Christus Pluralität nicht ausgeschaltet. Daher ist es notwendig zu fragen, was eigentlich genau mit „Christsein“ gemeint ist bzw. in welcher Form eine kohesive christliche Identität überhaupt artikuliert werden kann (7). Beachtenswert ist grundsätzlich, dass Identitätsbekundungen wie die des Polykarp lediglich in literarischer Form tradiert sind (7). Dementsprechend wendet sich Lieu der textlichen Konstruktion christlicher Identität zu. Texte müssen freilich gegen den Strich gelesen werden, um u. a. die hinter ihnen stehenden sozialen Erfahrungen zu entdecken (9). Es ist dementsprechend zu untersuchen, wie sich die Konstruktion christlicher Identität durch Texte zur Pluralität distinkter Identitäten im Erfahrungskontext verhält.

Lieu definiert Identität zunächst einmal so, „that it involves ideas of boundedness, of sameness and difference, of continuity, perhaps of a degree of homogeneity, and of recognition by self and by others.“ (12) Identität ist dementsprechend sozial konstruiert (13). Die entstehende christliche Identität ist in den Kontext griechisch-römischer und auch jüdischer Identitätsbildung einzuordnen (20). Die griechisch-römische und die jüdische Welt bilden daher in den folgenden Kapiteln immer wieder den Rahmen für Lieus Darstellung.

Ein Problem ergibt sich aus der Divergenz zwischen verschiedenartigen lokal inkulturierten christlichen Gemeinden und der christlichen Identität per se. Ein einfacher postmoderner Zugang zu diesem Problem hilft nicht weiter. Schon paulinische Texte lassen das Bemühen um eine universelle christliche Identität deutlich werden (22). Ziel von Lieus Untersuchung ist es, die kreative Rolle der meisten frühchristlichen Texte als Texte bei der Formierung frühchristlicher Identität herauszuarbeiten (25). Letztlich geht es Lieu somit – in Anknüpfung an A. v. Harnack – um die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Christentums in der Frühen Kirche (26).

Im zweiten Kapitel widmet sich Lieu allgemein der Konstruktion von Identität durch Texte. Dabei steht die Schriftexegese im Vordergrund. Ausgangspunkt sind für Lieu die Beobachtungen von Averil Cameron, die feststellte, dass sich

Christen durch Texte eine neue Realität konstruierten. Nach Joshua Friedmann sei ferner die Objektivierung des eigenen Wesens durch die Textualisierung von Identität erreichbar. Bereits im Judentum seien Texte zur Explikation des eigenen Selbstverständnisses herangezogen worden. Jüdische Texte wurden zum Prüfstein der Differenz zwischen Judentum und Christentum, wie der Streit um die Septuaginta deutlich gemacht hat. Über die „korrekte Interpretation“ jüdischer Texte ist die Entwicklung der christlichen Identität jedenfalls gewaltig angestoßen worden. Darüber hinaus kam es bereits früh zur eigenständigen Produktion von Texten, bei der Pseudonymität eine starke Rolle spielte. Die Begrenzung zentraler Texte zur Erhebung der Identität stellen Akte von Macht dar (53). Zunächst überschritten sich aber die identitätsstiftenden Textcorpora gewaltig, so dass Leser oder Hörer christlicher Literatur sich auch in der sie umgebenden Welt gleichzeitig zuhause und fremd fühlen konnten (58).

In ihrem dritten Kapitel schildert Lieu, dass insbesondere das Ineinandergreifen von Abgrenzung und Anlehnung an fremde Geschichten das besondere des christlichen Geschichtsverständnisses ausmache. Ohne Kontinuität durch Zeit und Raum, gäbe es nämlich keine Identität (62). Der selektive Umgang mit Geschichte, der ebenfalls einen Akt von Machtausübung darstellt, dient immer auch dem Ausschluss anderer (64f.). Das Christentum partizipierte an dem Wiedererinnern und nochmaligem Schreiben von Geschichte im Judentum (75). Christen sahen die Geschichte allerdings immer – auch unter Rückgriff auf die Typologie – im Licht der zentralen Rolle, die Christus in ihr spielt (77), und unterschieden sich zumindest dadurch von ihrer Umwelt. Dementsprechend kam es zu vielfältigen Wegen der Erinnerung, wurde die Konstruktion von Identität auf sogar widersprüchliche Weise durch Texte ermöglicht (88). Zunehmend geht es bei dem Wiedererzählen von Texten gar nicht mehr um die Abgrenzung vom Judentum, sondern um Grenzziehungen innerhalb des Christentums.

Lieu wendet sich dementsprechend im vierten Kapitel dem Thema der Abgrenzung zu. Grenzziehungen sind nämlich unabdingbar für die Vorstellung von Identität (98). Solche Grenzen sind in erster Linie metaphorisch zu verstehen, wie z. B. nach den Perserkriegen der „Barbar“ im griechischen Raum der archetypische „Andere“ wurde (105). Durch Grenzziehungen entsteht freilich eine interne Identität (111). Im frühen Christentum

sind klare Grenzziehungen nur einer abgesteckten Front gegenüber nicht zu erkennen. Grenzen waren hier vielmehr ständig in Konstruktion (141). Die Grenzen zu den Juden waren für Außenstehende nur schwer zu ziehen (144). Da die Christen weder eine eigene Kultur noch eine ethnische Einheit bildeten, mussten sie – in Anlehnung an Guy Stroumsa – nach neuen Parametern einer eigenen Identität suchen (145).

Im fünften Kapitel fragt Lieu danach, was innerhalb des abgegrenzten Raumes die gemeinsame Identität der frühen Christen ausmachte. Sie verweist dabei auf verbindende Symbole bzw. Praktiken. „A mask of similarity“ konnte in Symbolen, in der Praxis und in Interpretationsmustern – auch unbewusst – entstehen. Leander Keck hat diesbezüglich z. B. auf den Bereich des Ethos als einem bestimmten habitus einer Gruppe verwiesen. Nach A. P. Cohen ist der Triumph einer gemeinsamen Sprache geteilter Symbole und Praktiken wichtiger als die unterschiedlichen Bedeutungen, die die Individuen ihnen geben (149). Individuen werden jedenfalls durch den Blick auf eine gemeinsame Praxis verbunden, wenn diese auch unterschiedlich verstanden werden kann. Texte haben zu einem Paradigma des Ideals geführt, das im frühen Christentum in der Dialektik von Imperativ und Indikativ präsent war. Insbesondere die Jesus-Geschichte wurde ein Symbol für gemeinsames Leben durch die Wiedererinnerung. Der Bezug auf die jüdische Praxis ist im frühen Christentum hingegen äußerst unterschiedlich gestaltet worden: Symbole wurden dabei häufig um- und neugedeutet (161). Ein Satz von normativen Werten hat das frühe Christentum offensichtlich stärker zusammengebunden. Freilich gilt auch dabei, dass präskriptive Texte nicht auch immer zugleich deskriptive darstellen (168). In der Praxis dürfte die Abgrenzung des frühen Christentums von seiner Umwelt keineswegs so radikal ausgesehen haben wie in der Theorie. Selbst den Trend hin zum Monotheismus und die Suche nach Mediation zwischen Göttlichem und Menschlichem teilte das frühe Christentum mit seiner Umwelt. Keith Hopkins hat wohl zu recht die „Christliche Revolution“ als „Revolution in erster Linie auf symbolischer und ideologischer Ebene“ beschrieben (177). Festzuhalten bleibt jedenfalls, dass die Rhetorik des Unterschiedes nicht über tatsächliche Kontinuitäten in der Praxis hinwegtäuschen darf. Auf der anderen Seite dürfen diese Kontinuitäten nicht darüber hinwegtäuschen, dass

mit dem Christentum ein neuer „Plan“ („map“) der Welt vorlag.

Lieus drittem Forschungsschwerpunkt – der feministischen Analyse biblischer und frühchristlicher Texte – entspricht, dass sie im sechsten Kapitel den Zusammenhang von Identität und Körperlichkeit bzw. der Geschlechterfrage analysiert. Die zentrale Frage ist dabei, ob mit der christlichen Identität ein neues Verhältnis zur Körperlichkeit entstanden ist bzw. wie stark ein solches überhaupt durch Literatur konstruiert worden sein kann. Eine Differenz zwischen dem Christentum und der antiken Welt ist in und durch den Körper nach Lieus Einschätzung nicht gezeichnet worden, da das Christentum auch hier in die Dynamik der Umwelt eingebunden war (210).

In vielen Fällen wird Identität, gerade ethnische Identität, mit einer örtlichen Begrenzung in Verbindung gebracht. Das Christentum war örtlich aber nicht begrenzt, sondern lebte innerhalb des gesamten römischen Reiches. Im siebten Kapitel untersucht Lieu dementsprechend das Verhältnis von Identität und räumlicher Eingrenzung im Christentum. Sie unterscheidet dabei „space“ und „place“. Wenn Raum (space) zu einem konkreten Ort (place) wird, liegt ebenfalls ein Akt von Konstruktion vor. Derartige Phänomene lassen sich im antiken Rom ebenso beobachten wie im Judentum und im frühen Christentum. Eine imaginierte Geographie in literarischer Reflexion entsprach freilich gerade im Judentum häufig nicht der gesellschaftlichen Erfahrung (221). Lieus Grundthese, dass zwischen Konstruktion einer Identität und der realen Umsetzung zu unterscheiden ist, lässt sich auch im Blick auf den Umgang mit dem Raum deutlich beobachten. Im frühen Christentum wurde die Verbindung von christlicher Identität mit einem bestimmten Land zunächst in erster Linie eschatologisch bzw. spiritualisiert vorgenommen. Erst mit dem verstärkten Aufkommen des Pilgerwesens im vierten Jahrhundert wurde christliche Identität auch an sichtbare Orte gebunden und so eine Kontinuität zwischen biblischer und christlicher Erfahrung hergestellt (228). Prägend war zuvor eher der Begriff der „Fremde“, in der sich Identität als Alternative entwickelte (236).

Im achten Kapitel behandelt Lieu schließlich die Vorstellung von einer christlichen „Rasse“. Sie steigt dabei mit der Frage ein, um was für eine Sorte Label es sich bei „Christsein“ überhaupt handelt. Der Terminus „Jude“ macht deutlich, dass dieser durchaus durch bestimmte Bräuche und keineswegs zwingend durch die na-

türliche Zugehörigkeit zu einem Volk definiert sein muss. Die Christen werden bereits im 1. Clemensbrief ebenfalls nicht nur im Sinne des Volks-Begriffes, sondern auch der „Herde Christi“ oder der *ekklesia* definiert. Schon bei Ignatius von Antiochien dient dann der Begriff „Christentum“ zur Absetzung vom „Judentum“ und somit zur Selbstdefinition (252). Auch in den Märtyrerakten wird der Bericht im Sinne einer Opposition verwendet und nicht politisch-ethnisch. Bei den Apologeten wird er schließlich zu einem Terminus zur Bezeichnung einer philosophischen Schulrichtung. Allerdings wird bei Aristides der Begriff auch im Sinne von „genos“ benutzt, was hier wohl die „Art“ meinen dürfte. Auch wenn Christen als „dritte Rasse“ oder sogar als einzig wahre „Rasse“ im Philippus-Evangelium gekennzeichnet werden, so geht es dabei doch immer um die Konstruktion einer neuen Identität durch Textproduktion.

Im neunten Kapitel schließlich wird, den vorhergehenden Bemerkungen entsprechend, Identität im Gegenüber zum anderen thematisiert. Beim Blick auf sich selbst erscheint zugleich immer auch der andere zumindest schemenhaft (269). Dabei muss der andere nicht immer automatisch in der negativen Gegenüberstellung wahrgenommen werden. Nach Paul Gilroy bleibt festzuhalten, dass Differenz nie absolut ist. Vielmehr wird die Andersheit erst unter bestimmten Umständen auch bedrohlich. Unterschiedenheit liegt sogar häufig in einem selbst, und wird erst von dort nach außen als Andersheit projiziert (271). Dies macht Lieu sowohl im römisch-griechischen als auch im jüdischen Umfeld deutlich. Sie prägt dabei den Begriff der „selektiven Andersheit“, die zugleich immer der Selbstdefinition durch Ausscheidung des Andersartigen dient. Dies gilt z. B. für den Begriff „Heide“ bei Paulus (288). Andersheit wurde keineswegs immer mit den gleichen Begriffen (vgl. z. B. den Wandel der Beurteilung von „Griechen“) und auch nicht immer in gleichem Maße negativ bewertet. Sie kann in jedem Fall auch als literarische Konstruktion verstanden werden, die selbst in Gottesdienst und Homilie ihren Platz fand (297).

Schließlich fasst Lieu in ihrem zehnten Kapitel mit einem Zitat aus Tertullians Apologie (18.4) zusammen, dass christliche Identität gemacht und keinesfalls angeboren sei. Selbst die Möglichkeit zur Selbstdefinition von Christsein wurde demnach durch Texte konstruiert. Pluralismus ist insbesondere im Blick auf die Definition von Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu beobachten, wenn auch

letztlich eine kohärente Selbst-Definition dominiert.

Um die Verbindung zwischen den Texten und den sozialen Realitäten herzustellen, sind diese z. B. in ihren breiteren zeitgenössischen Kontext zu setzen. Die christlichen Gemeinden sind als „textual communities“ zu verstehen, die sich durch die Interpretation bestimmter Texte Gestalt geben (300f.). Freilich räumt Lieu auch ein, dass nicht alle Texte zur Produktion eines Selbstverständnisses geführt haben. Eine rein existentialistische Interpretation der Texte wie bei Bultmann ist gewiss nicht möglich (vgl. Leander Keck).

In ihrer Untersuchung hat Lieu nicht versucht, die Ursprünge des Christentums herauszuarbeiten. Insbesondere die Dynamik der Konversion ist nicht reflektiert worden, zumal sie sehr schwer zu erfassen ist. Kontinuität hat eine starke Rolle bei solchen Konversionsprozessen gespielt. Lieu verwendet das Bild von Peter Brown, nach dem man sich das Aufkommen des Christentums wie eine Landnahme durch Verschiebung der großen tektonischen Platten vorzustellen habe (304). Daneben besteht auch die Vorstellung von Revolution oder Krisis. Solche Modelle gelten allerdings in der Regel eher für das 4. als für das 2. Jahrhundert. Die Pole von Identitätsbestimmung und Abgrenzung liegen hier nämlich sehr eng zusammen.

Eine zentrale Rolle bei der Identitätsfindung spielt die Separierung des Christentums vom Judentum. Die Beurteilung des wann, wie und warum der Trennung ist schwer zu erheben. Dies gilt insbesondere auch deswegen, weil die beiden Kulturen reziprok exklusiv sind. Zum Teil ist bei der Attribuierung von Jude, Christ, Grieche oder Römer eine Hierarchie der Identitäten denkbar (310).

Beim Herausarbeiten von Identität wurde keineswegs immer einfach eine bestimmte Essenz betont. Zentrale doktrinaire Formeln fehlen nach Lieu in der frühen Christenheit (311). Lediglich die Person Jesu spielte eine unumstößliche Rolle in ihr.

Identität entstand im frühen Christentum u. a. durch das Erzählen. Die Dialektik zwischen Kontinuität bzw. Nacherzählen und Neuinterpretation ist dabei kennzeichnend. Ein einfach narrativ-theologischer Zugang zur Identitätsgewinnung reicht aber nicht aus – Erzählen führt vielmehr zu zahlreichen Geschichten (313). Die Frage stellt sich also, welche Formen vom Nacherzählen zu einer zwingend notwendigen Identität führen. Die Evangelien machen deutlich, dass die Unterschiedlichkeit ein Stück weit Teil der Normativität ist.

Wenn von der Erfahrung einer bestimmten Essenz die Rede ist, so geht es um eine Erzählung von Andersheit, um eine Geschichte der Separierung (315). Dazu ist noch einmal auf Gal. 3,28 hinzuweisen. Hier fließen die Erinnerungen des Ausgeschlossenenseins und des Ausschließens zusammen (316). Ohne den anderen ist eine solche Feststellung überhaupt nicht möglich. Textueller oder institutioneller Fundamentalismus sind durch eine solche Bezogenheit aufeinander ausgeschlossen. Insofern das Christentum seine Identität als Teil der Gesellschaft in Abgrenzung entdeckt hat, wird es auch Teil derselben bleiben. Lieu schließt also ihre Untersuchung über das Gewinnen christlicher Identität in der Antike mit der beeindruckenden Bemerkung ab, dass sich die konstruierte Identität letztlich nur in der erfahrenen Relationalität entwickeln konnte. Gerade darin liegt der besondere Nutzen der historischen Untersuchungen Lieus für moderne Debatten um Identität. Gelegentlich stellt sich dem Leser allerdings die Frage, ob solch ein Beitrag zur modernen Debatte nicht das eigentliche Leitmotiv für Lieus Ausführungen darstellt. Dieser Verdacht vermag freilich den Wert ihrer sehr substantiellen Äußerungen nicht zu mindern.

Die Analysen Lieus basieren fast ausschließlich auf Texten. Diese bieten den Hauptzugang zum frühen Christentum. Archäologie spielt aus verständlichen Gründen bei der Untersuchung desselben kaum eine Rolle. Dennoch hätten Aspekte wie z. B. die Formierung von liturgischen Formen und Formeln zur Förderung von Identitäten im frühen Christentum stärker berücksichtigt werden können. Gerade liturgisches Beten kann als Quelle eines Prozesses religiöser Selbstbestimmung verstanden werden, der auf Tradition und Neuschöpfung aufbaut. Einen ersten wegweisenden Versuch in diese Richtung bietet der Tagungsband von A. Gehards, A. Doeker und P. Ebenbauer (ed.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn u. a. 2003, der bei Lieu noch keine Berücksichtigung gefunden hat. Ähnliches wie für das Gebet gilt für religiöse Riten allgemein. Die identitätsstiftende Rolle neuer Riten hätte noch stärker beleuchtet werden können. Lieu deutet diese Dimension von Identitätsbildung allenfalls an (63).

Trotz kleiner Druckfehler (z. B. Stühlmacher [57 Anm. 87], inventio statt invenio [70]; S. 72 liegt der Akut bei patrios fälschlich auf der vorletzten Silbe; S. 294 liegt der Akut bei paradoxos versehentlich auf der letzten Silbe) ist auch die redak-

tionelle Gestaltung des Textes sehr überzeugend.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Lektüre der Ausführungen Lieus bei der Beschäftigung mit der Ausbildung christlicher Identität im griechisch-römischen und jüdischen Umfeld zukünftig unerlässlich ist.

Minden

Andreas Müller

*Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz. Das zweite Rom.* Berlin, Siedler 2003. 576 S. Zahlreiche Abb. und Karten, kart., ISBN 3-88680-693-6.

Lilie präsentiert mit dem vorliegenden Buch die erste umfangreiche Darstellung zur byzantinischen Geschichte in deutscher Sprache seit dem Standardwerk von Georg Ostrogorsky (*Geschichte des Byzantinischen Staates*, 3. durchgearbeitete Aufl., München 1963). In besonderer Weise werden, was aus dem Titel nicht ersichtlich ist, die politischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Westen berücksichtigt, die allerdings für Byzanz nur für die Zeit seit den Kreuzzügen durchgängig von Wichtigkeit waren. Das an einen breiteren Leserkreis gerichtete Werk ist in einer nüchternen, bisweilen wenig eleganten Sprache verfasst und gefällt durch eine reichhaltige Bebilderung, die gerade dem Laien, der noch nie etwas von Byzanz erfahren hat, das Phänomen Byzanz verdeutlicht.

Die ca. 1100 Jahre byzantinischer Geschichte (324–1453) werden mit dem Schwerpunkt auf der mittelbyzantinischen Zeit (für Lilie die Jahre von 602 bis 1204) behandelt, wobei aber immer wieder zu erkennen ist, dass Lilie als Leitfaden das anfangs genannte Werk von Ostrogorsky dient. In seiner Darstellung, die nicht frei von Redundanzen ist, relativiert er, wohl zu Recht, die Bedeutung der Kaiser Herakleios (610–641) und Basileios II. (976–1025), die in der älteren Forschung als die bedeutendsten byzantinischen Herrscher gelten. Lilie betont die unterschiedlichen Ziele des Reiches und von Byzanz in Süditalien. Er überschätzt aber im Gesamten die Bedeutung des „Zweikaiserproblems“ für die Beziehungen zwischen den beiden Reichen.

Lilie bietet keine zusammenhängende Darstellung der Kirchengeschichte, doch werden im Rahmen seiner ereignisgeschichtlichen Ausführungen die wichtigsten Stationen der häufig spannungsreichen Beziehungen zwischen dem Papst und Byzanz behandelt. Während der Rezensent den ersten Kreuzzug (1096–1099) als entscheidend für das Entstehen des