

dings entsprechende Primärtexte und durchaus reichlich vorhandene Sekundärliteratur zu dieser Thematik nicht hinreichend aus. In der Biographieliteratur der Antike spielt die Charakterzeichnung eines Protagonisten anhand der Darstellung von Wohnort, Ernährung und Kleidung (vor allem auch in dieser Verbindung) eine zentrale Rolle (vgl. z. B. die Viten des Plutarch), worauf auch in der exegetischen Literatur zum NT – insbesondere im Blick auf Johannes (den Täufer) – wiederholt aufmerksam gemacht wurde.

K.s Studie wird durch einen „Epilog“ (195–205) abgeschlossen, in dem noch einmal die wichtigsten Ergebnisse der vorausgehenden fünf Großkapitel festgehalten, offene Fragen der Forschung benannt (205) und zentrale Perspektiven des methodischen Vorgehens hervorgehoben werden. Dem Textteil folgen Literaturverzeichnis (207–234), Stellenregister (235–248), ein „Index of Modern Authors“ (249–254) sowie ein „Index of Subjects“ (255–256).

In seinem Epilog konstatiert K.: „The more one knows about life, religion and literary expressions in antiquity, the more likely one is to understand an early Christian writing as an ancient audience would have construed it“ (200). So sehr dem zuzustimmen ist, so deutlich muss allerdings auch angemerkt werden, dass ein solcher Ansatz von K. selbst hinsichtlich der biographischen Literatur der Antike hätte ausgewertet werden können, nicht nur bei der Analyse patristischer Literatur, sondern vor allem auch in der Beschreibung der Täuferbilder der synoptischen Evangelien. So bleibt bei, aber auch nach der Lektüre von K.s Arbeit mit seinen Worten festzuhalten (34f): „It is thus hoped that the readers's appetite is whetted to learn more about John's diet“.

Fulda

Christoph G. Müller

Corti, Giuseppe: *Lucifero di Cagliari*. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo, *Studia Patristica Mediolanensia* 24, Milano, Vita e Pensiero, 2004, 302 S., Kart., 88-343-1989-3.

Hätte der streitbare Bischof Lucifer von Cagliari geschwiegen, wenn Kaiser Constantius nicht Arianer, sondern Anhänger des Nicaenums gewesen wäre? Oder hätte er in diesem Fall statt der fünf Invektiven fünf Panegyrici verfasst, die anstelle der Schimpfkanonaden Lobeshymnen auf den rechtgläubigen Kaiser angestimmt hätten? Käme in ihnen unverstellter zum Ausdruck, wie er sich das Verhältnis von Staat und Kirche wünschte, während wir jetzt sein Wunschbild eher e

*contrario* erschließen müssen? Und wie sähe das Gegenbild aus? Blicke Kaiser Constantius der *episcopus episcoporum*, dem seine „Mitbischöfe“ zu gehorchen hätten? Oder würde der Staat zum frühen Verteidiger der *libertas ecclesiae*, einer Kirche, die erkannt hat, dass ihr die sogenannte Konstantinische Wende nicht nur Vorteile gebracht, sondern ihr auch Fesseln, goldene und weniger goldene, angelegt hat? Unterließe es Lucifers Idealherrscher, sich in Glaubensdinge einzumischen in der Überzeugung, dass Synoden zwar des Heiligen Geistes, aber keiner Staatsgewalt bedürften, um die Bibel richtig auszulegen und die entsprechenden Beschlüsse für das Leben der Kirche zu fassen?

Die Antworten auf diese Fragen sind unterschiedlich ausgefallen. H. Berkhof vertrat 1947 in seinem bekannten Werk „Kirche und Kaiser“ die Auffassung, Lucifer sehe „Konstantius nicht als eine Macht außerhalb der Kirche, welche als solche die Kirche beherrschen dürfe oder freilassen müsste, sondern der Kaiser ist vor allen Dingen ein Glied der Kirche und also als solches der legitimen Autorität der Bischöfe Gehorsam schuldig“ (S. 155).

Zustimmend zitiert Corti Berkhof: Lucifer sei „die erste eindeutig theokratische Stimme“ gewesen (S. 247). Mit Berkhofs Lieblingsbegriff „theokratisch“ wendet er sich gegen diejenigen, die aus Lucifers Kritik an Constantius im Umkehrschluss folgern, auch einen orthodoxen Kaiser hätte der Sarde als *episcopus episcoporum* anerkannt. Denn nirgends in seinen Schriften habe er eine „theologische, disziplinarische und juristische Unterordnung der Kirche durchscheinen lassen“ (S. 246). Der Satz richtet sich gegen eine Auffassung, die in der jüngeren Forschung u. a. Brennecke und Girardet vertreten haben.

Theokratie oder Subordination? Beide Positionen gehen zu weit. An einer der wenigen Stellen, wo Lucifer selbst einmal die Frage stellt, was wäre, wenn Constantius den rechten Glauben hätte, antwortet er dem Kaiser (De Athanasio 1,7, p. 13,27–28, Diercks CCL VIII): „Gott hätte beschlossen, dass du Partner der Bischöfe bei der Führung seines Volkes wirst“ (*te participem censuisset deus sacerdotibus fieri ad gerendum populum eius*). Jetzt dagegen liege der Häretiker auf dem Thron den rechtgläubigen Bischöfen zu Füßen, urteilt Lucifer in einem hyperthrophen, die geistige Überlegenheit der Orthodoxie beschwörenden Bild (De regibus apostaticis 1, p. 138,104–106; Morien-dum esse pro Dei filio 4, p. 272,1–3.). Mit diesem Bild will er aber gewiss nicht sagen, dass die Bischöfe in Zukunft einem Kaiser, wäre er nur rechtgläubig, tatsächlich zu Füßen liegen würden. Denn nichts würde sich ja daran

ändern, dass sie die von Gott bestellten Hirten der Herde Christi sind (De Athanasio 2,26, p. 120,1–3; 30,125,1–2). Kein weltlicher Herrscher kann folglich einen Bischof absetzen und einen Nachfolger ernennen. Bei Gott allein liegt es, ob er jemanden durch seine Diener, die katholischen Bischöfe, ins Bischofsamt berufen will (De Athanasio 1,9, p. 16,18–23).

Die Bibel, das Wort Gottes, ist die Grundlage der Partnerschaft von Thron und Altar. Corti verweist auf W. Tietze, der in seiner Tübinger Dissertation („Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II.“, 1976) herausgearbeitet hat, wie stark Lucifer sein Herrscherideal an den Königen des Alten Testaments ausrichtet. Das habe ihn dazu geführt, „die bischöfliche Suprematie in Sachen des Glaubens und der Kirchen zu unterstreichen“ (S. 246). Doch selbst dabei scheint Lucifer eher ein brüderliches Miteinander von Bischöfen und Kaiser im Sinn gehabt zu haben. Denn in De Athanasio 1,7, wo er vom Kaiser als *particeps* spricht, fügt er ein Zitat aus Deuteronomium 17,18–20 an, das den Herrscher mahnt, *ut non extollatur cor eius a fratribus eius* (p. 13,33–34).

Nach dem Zitat richtet Lucifer an Constantius die Frage: „Findet sich bei dir nicht durchgehend das Gegenteil, nicht alles, was das Haus Gottes bekämpft?“ (p. 14,36–37). Wenigstens an dieser Stelle verrät der Verfasser, dass er bei seiner Kritik am Arianer Constantius das Ideal eines orthodoxen Kaisers mitbedacht hat. Das dürfte auch für eine spätere Stelle gelten, wo Lucifer die Gemeinschaft des Constantius mit seinen bischöflichen Gesinnungsgenossen schildert (43, p. 73,4–7): „Deine Brüder schätzt du, weil sie dir, wie du siehst, besonders nahe stehen; sie liebst du mit außergewöhnlicher Zuneigung; ihnen erweist du allen Ruhm deiner Herrschaft; sie hast du als Genossen und Partner (*socios atque participes*) in deiner Herrschaft“ und das *ad dei delendam hereditatem*, also nicht, wie oben verlangt, *ad gerendum populum eius*.

Zu den Geboten einer im Nicaenum einigen *societas* von Kaiser und Bischöfen würde natürlich gehören, was Lucifer in den programmatischen Titeln zweier seiner Schriften forderte: *De non conveniendo cum haereticis* und *De non parcendo in Deum delinquentibus*. Erledigen würde sich dagegen das Gerundium der dritten Schrift: *Moriendum esse pro Dei filio*. Dass über die Frage, ob ein Bischof Häretiker sei, nicht der Kaiser, sondern eine Synode zu entscheiden habe, steht in *De non conveniendo cum haereticis* hinter dem Vorwurf gegen Constantius, eine Synode diene ihm lediglich dazu, „damit du jegliche Autorität der Heiligen Schrift durch die Autorität

deiner Herrschaft auflöst, damit jegliche Wahrheit begraben werden kann und damit die Lügen eurer verabscheuungswürdigen Auffassung als wahr erscheinen können“ (5, p. 172,32–173,1; Corti S. 196). Aufgabe der Bischöfe innerhalb der Partnerschaft ist es, dem Kaiser, der jetzt von Pseudobischöfen falsch unterrichtet wird, die Wahrheit zu lehren (De Athanasio, 1,9, p. 16,14–15; 27, p. 46,17–19; 29, p. 49,10–11).

Lehnte Lucifer auch die von Constantin und Constantius geübte Praxis ab, Synoden einzuberufen? Fast ist man geneigt, diesen Schluss zu ziehen, wenn man den tadelnden Vordersatz des Zitats liest: „Um eine Synode handelt es sich nur, wenn du sie mit großem Aufwand und allen Mitteln deiner Herrschaft zusammenzubringen gewohnt bist“ (p. 172,31–32). Doch warum sollte ein rechtgläubiger Kaiser nicht die Bischöfe einberufen, wenn er Gefahr für das Nicaenum heraufziehen sah? Das hieß ja auch, dass sie sich zusammen mit den sie begleitenden Priestern und Dienern der kaiserlichen Post bedienen durften (Eusebius, *Historia ecclesiastica* 10,5,23; Ammianus Marcellinus 21,16,18). Lucifer spiele nirgends auf das Recht des Kaisers an, Synoden zu veranstalten, somit erkenne er es implizit an, meint Corti (S. 196): *lucus a non lucendo*.

Eindeutig leitete Lucifer aus Moses' auf *mandata divina* beruhendem Verhalten das Gebot ab: *ut ... iudicia sacerdotis maneant inviolata* (De Athanasio 1,6, p. 12,57–58). Im Verfahren gegen Athanasius hatte sich Constantius darüber hinweggesetzt, und Lucifer fuhr ihn deswegen an: „Beweise, dass du über uns als Richter gesetzt bist, beweise, dass du deswegen zum Kaiser bestellt bist, um uns dahin zu bringen, jeglichen Wunsch deines Freundes, des Teufels, zu erfüllen“ (De Athanasio 1,7, p. 12,2–5; Corti S. 187–188). Die Aufgabe, die der rechtgläubige Kaiser als *particeps* der Bischöfe zu erfüllen hatte, war nicht die des Richters, sondern er sollte gemäß *De non conveniendo cum haereticis* das Urteil der Synode vollstrecken und den Verurteilten durch seine Beamten in die Verbannung schicken. So hatte es schon Constantin in Nicaea gehalten: Nachdem alle Bischöfe das Symbolum unterschrieben hatten, legte es der Magister officiorum Photinus im Auftrag des Kaisers dem Arius und seinen Anhängern vor. Sie verweigerten die Unterschrift und gingen lieber in die Verbannung (Philostorgius 1,9). Die Bischöfe hätten gar keine Möglichkeit gehabt, die Bestrafung durchzuführen. Diesen Dienst leistete der Kaiser der Kirche.

Auf die zentrale, bisher erörterte Frage, wie sich Lucifer das Verhältnis von Kaiser und Kirche vorgestellt hat, geht Corti erst im fünften und letzten Kapitel seines Buches

ein. In den beiden ersten Kapiteln untersucht er zunächst die Religionspolitik Constantins und der Constantinssöhne. Leitfaden ist die Auseinandersetzung um das Nicaenum. Lucifer erscheint erstmals im Vorfeld der Synode von Mailand 355 als Gesandter des Papstes Liberius, der die Verurteilung des Athanasius auf der Synode von Arles 353 revidieren will. Die Mailänder Synode, die mit Lucifers Verbannung endet, ist der Fixpunkt seiner Biographie. Mit ihr setzt sich der Bischof – ohne Mediolanum zu erwähnen – vor allem in *De non conveniendo cum haereticis* auseinander. Man sah daher die Schrift häufig als die früheste seiner Polemiken an und vermutete, er habe sie bereits im Jahr 356 an seinem ersten Verbannungsort, Germanicia in Kommagene, abgefasst. Corti will sie eher ins Jahr 358 verlegen (S. 192). Wenn Lucifer einmal von einem *decretum*, das andere Mal von einem *edictum* des Constantius spricht und Sulpicius Severus eine *epistula* im Namen des Kaisers erwähnt (Corti S. 69; 77–78), so handelt es sich stets um denselben kaiserlichen Erlass, der die Verurteilung des Athanasius bestätigte. Für die in literarischen Texten nicht überraschende terminologische Variation findet sich in den Institutionen des Gaius eine Rechtfertigung, der *decretum, edictum* und *epistula* unter dem Begriff *constitutio principis* zusammenfasst (1,1,5). H. Chr. Brennecke hat in einer sorgfältigen Analyse nachgewiesen, dass in Mailand mit dem kaiserlichen Erlass keine theologische Formel verbunden war (Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II., Berlin 1984, S. 184–192). Corti ist ebenfalls dieser Meinung (S. 81) und hellt das dunkle Bild auf, das die nicaenische Opposition im Verein mit dem paganen Historiker Ammianus Marcellinus von Constantius gezeichnet und das die ältere Forschung bestimmt hat. Der jüngst verstorbene Althistoriker R. Klein ist Corti bei der Revision vorangegangen (Constantius II. und die christliche Kirche, Darmstadt 1977). Corti bemerkt dazu noch, dass der Kaiser Lucifers Bischofsstuhl in Cagliari und den seines ebenfalls verbannten Mitstreiters Eusebius von Vercelli nicht mit Gegnern des Nicaenums besetzt habe. Daher konnten sie nach der Heimkehr, die ihnen Kaiser Julian Anfang 361 erlaubte, ihre Gemeinden sofort wieder übernehmen. Nachfolger des verbannten Paulinus in der Residenzstadt Trier wurde 358, offensichtlich mit Constantius' Einverständnis, sogar der Presbyter Bonosus, *lui pure niceno* (S. 83). Ein Grund scheint mir zu sein, dass der Kaiser auf jeden Fall Unruhen in den Gemeinden vermeiden wollte. Geschmeidig hatte er 355 in Mailand die Synode in den Palast verlegt, als das Volk gegen das Dekret protestierte, das

Athanasius' Verbannung bestätigte (Sulpicius Severus, *Chronica* 2,39,4–5). Wo Gemeinden das Nicaenum weniger streng verteidigten, zögerte Constantius nicht, ihm gleichgesinnte Bischöfe einzusetzen. Denn sonst hätte sich Julians Bestimmung erübrigt, die Verbannten dürften „nicht in ihre Kirchen, sondern nur in ihre Heimat“ zurückkehren (Brief 110, 398 d Bidez). Die Zahl der Bischöfe wuchs, die Constantius auf den Synoden, die der Mailänder Synode folgten, mit Verbannung bestrafte. Corti behandelt diese Kette von Kirchenversammlungen im Überblick („Il conflitto teologico nel quadriennio 357–360“) und wendet sich im Schlussteil des zweiten Kapitels Lucifers Verbannung zu. Das dritte Kapitel widmet er dann dem Konzil von Alexandria 362 sowie Lucifers Eingreifen in Antiochia und seinem dürftig bezeugten letzten Lebensabschnitt in Cagliari. Die Unnachgiebigkeit, mit welcher der Bischof weiterhin jede vermeintliche Abweichung vom Nicaenum bekämpfte, führte schließlich zum sogenannten luciferianischen Schisma.

Die Religionspolitik des Apostaten Julian habe, so Corti, den Vorteil gehabt, dass sich die theologischen Debatten beruhigten und sich nach den staatlichen Eingriffen der letzten dreißig Jahre „ein Gefühl der Erleichterung bemerkbar machte“ (S. 150). Die Zuversicht verflög jedoch in kürzester Zeit. Denn Julian schürte die theologischen Zwistigkeiten, um sein Ziel zu fördern: Er wollte nichts weniger als die Vernichtung des Christentums (K. Rosen, Julian, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006, 233–236). Lucifer starb um 370, und die Luciferianer überlebten ihn nur um etwa eineinhalb Jahrzehnte.

Nach den drei großen historischen Kapiteln behandelt Corti im vierten Kapitel Lucifers fünf polemische Schriften, die er, wie schon ausgeführt, im fünften Kapitel („Temi nell' opera dei Lucifero“) zusammenfassend auswertet. Ein Appendix gibt einen Abriss über die Handschriften, die Editionen und die Chronologie der Schriften Lucifers, gefolgt von einer Bibliographie, einer Zeittafel, einem Index der Bibelzitate sowie einem Index „dei nomi e degli argomenti“. Doch „argomenti“ habe ich dort nur vereinzelt gefunden. Dabei wäre gerade bei Lucifers Arbeitsweise ein ausführlicher Sach- und Themenindex eine große Hilfe. Sein Fehlen zwingt, Cortis Buch systematisch durcharbeiten. Man tut es mit Gewinn.

Bonn

Klaus Rosen

*Melodos, Romanos: Die Hymnen*, übersetzt und erläutert von Johannes Koder (= *Bibliothek der Griechischen Literatur* 62 u. 64) Stuttgart (Hiersemann) 2005–2006, 2