

Großen in der *Bibliothèque* des Photios“ (23–34), konzentriert sich auf diesen wichtigen Text des 9. Jahrhunderts, in dem die Geschichte des Heiligen von eventuellen Sympathien des Kaisers für den Arianismus gereinigt wird.

Grundlegend hinsichtlich der Breite des untersuchten Zeitraums, der Fülle der behandelten Quellenzeugnisse und der Dichte der Argumentation ist der Beitrag von Jürgen Miethke, „Die ‘Konstantinische Schenkung’ in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte“ (35–108). Es ging bei dieser Diskussion nicht um eine verformte Erinnerung, sondern darum, die vorliegende Tradition auf die eigene Situation hin zu befragen. Wir haben es mit der Geschichte einer Rezeption zu tun, „die stets neue Aktivität und Spontanität der Rezipierenden voraussetzt, nicht mit einer schlichten Kette von Traditionen“ (72). Dieses Fazit Miethkes gilt sicherlich auch für andere Themen und andere Zeitläufte, auch wenn es nicht immer so klar formuliert wird wie von ihm. Den mittelalterlichen Teil runden die Studien von

Heike Johanna Mierau, „Karl IV. Im Zeichen des ‘wahren’ Kreuzes. Konstantin als Vorbild für einen spätmittelalterlichen Kaiser“ (109–138) und Paul Dräger, „Die ‘Historie über Herkunft und Jugend Constantins des Großen und seine Mutter Helena’. Zur Wirkungsgeschichte einer Legende“ (139–160), ab. Mierau verortet die Wurzeln der Konstantin-Stilisierung des luxemburgischen Herrschers in Trier. Erneut wird Konstantins heilsgeschichtliche Bedeutung mit dem Kreuz in Zusammenhang gebracht. Karl IV. verehrte das Kreuz und sah den Zugang zum göttlichen Heil bei den Kaisern, die dieses Symbol ihres Gottesgnadentums ebenso hüteten, wie die Päpste die Konstantinische Schenkung. Paul Dräger stellt eine Legende vor, die vielleicht im 12. bis 14. Jahrhundert entstanden ist (dazu seine gleichnamige Monographie, Trier 2005).

Rolf Quednau, „Ein römischer Kabinettsschrank mit Szenen Konstantins des Großen für Kaiser Leopold I. in Wien. Zum Nachleben Konstantins d.Gr. im Bild“ (161–210), leitet mit seinem Beitrag über ein Möbelstück der Zeit um 1660 den neuhistorischen Teil ein. Imperiale Sieghaftigkeit und christliche Frömmigkeit verbinden die beiden Kaiser miteinander. Heinrich Schlange-Schöningh, „Der Bösewicht im Räuberstaat“. Grundzüge der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte Konstantins des Großen“ (211–262), behandelt Konstantin bei Voltaire, Schlözer, Gibbon, Wagner, Grillparzer, Burckhardt (dazu auch Hartmut Leppin, Konstantin der Große und das Christentum bei Jacob Burckhardt [263–276]),

Ranke und Mommsen, um anschließend kurz auf das 1913, 1.600 Jahre „Mailänder Edikt“, einzugehen, das für Papst Pius X. Anlaß für einen Jubiläumsablaß war. Die Vorbereitungen für 2013 sind im übrigen bereits im Gange. Schlange-Schöningh ergänzt damit seinem Beitrag „Das Bild Konstantins in der französischen Aufklärung“ in dem oben genannten Sammelband Girardets (163–175). Den vorliegenden Band beschließt Andreas Goltz, „Der ‘mediale’ Konstantin. Zur Rezeption des ersten christlichen Kaisers in den modernen Medien“ (277–308). Auch hier verweise ich auf den Sammelband von Girardet (193–204), in dem Goltz darlegte, warum der Kaiser „(K)ein Held für Kino und Fernsehen“ war. Da für die Medien wie den Film der Erfolg wesentlich auf einer emotionalen Bindung und Identifikation des Rezipienten mit der Hauptfigur beruht, stellt dies ein Handicap für die Beschäftigung mit Konstantin dar, der als Mörder seiner Frau und seines Sohnes in heutigen wissenschaftlichen und populären Darstellungen weit von einem Sympathieträger entfernt ist.

Die Tatsache, daß alle Beiträge Anmerkungen und eine ausführliche Bibliographie enthalten, macht den Sammelband zu einem wichtigen Arbeitsinstrument. Und mit dem Beitrag von Miethke enthält er eine Musterstudie für zukünftige vergleichbare Arbeiten.

Hennef

Manfred Claus

*Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie*, hg. von Jürgen Dummer/Meinolf Vielberg (Altertumswissenschaftliches Kolloquium, Bd. 19), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2008, kart., 178 S., ISBN 978-3-515-09241-8

Das Jenaer DFG-Graduiertenkolleg „Leitbilder in der Spätantike“ produziert seit 1999 in schöner Regelmäßigkeit Sammelbände mit Vorträgen, die im Rahmen des Kollegs als Gastvorträge gehalten wurden – leider dürfte der vorliegende Band zu den letzten gehören, ist das Graduiertenkolleg nach Erreichen der Höchstförderdauer 2008 doch ausgelaufen. Sechs Aufsätze unterschiedlichen Zuschnitts bietet der anzuzeigende Band, wobei nur vier Beiträge tatsächlich mit Orthodoxie und Heterodoxie zu tun haben. Kurioserweise spricht die Einleitung der Herausgeber nicht, wie der Buchtitel, von Heterodoxie, sondern von Häresie und Häretikern, und zwar im Gegensatz zu dem, „was die Kirche orthodoxer Observanz in ihrem im Laufe der Zeit gewachsenen und immer wieder verteidigten Verständnis von Bekenntnis und Lehre für richtig erachtete“ (S. 7). Tatsächlich bestand

von Anfang an nicht *eine* orthodoxe Kirche, sondern eine Pluralität von Kirchen, die zwar gegen gemeinsame Feinde (Häretiker), aber eben auch miteinander über ihre Orthodoxie herzhafte stritten, so dass die frühe Kirche durchaus als Konglomerat von Heterodoxien beschrieben werden könnte.

Dies zu behaupten heißt zugleich, mit Judith M. Lieu („Gedächtnis und Identität: Die frühchristliche Entdeckung einer Vergangenheit“, S. 157–170) nach der Konstruktion von Identität(en) und Orthodoxie(n) zu fragen und diese nicht – wie die Quellen es tun – als gegeben hinzunehmen. Lieu zeigt anhand ausgewählter Beispiele (Melito von Sardes, Theophilus von Antiochien, Justin), wie antike Christen Identität durch Aneignung von Herkunftsgeschichten (und gezieltes Vergessen von Alternativen) erzeugten – Geschichten, deren Pointe darin besteht, dass die Christen gerade nicht von Christus herrühren, sondern viel älter und damit ehrwürdiger als konkurrierende pagane Religionssysteme sind. Für dieses „fortgesetzte Modell von Schreibung und Neu-Schreibung, von ‚Neu-Erinnerung‘“ (S. 163) spielt Jesus keine Rolle, „zumindest nicht als eine Quelle für das ‚was wir sind‘ und woher unsere Identität geformt ist“ (S. 167): Wichtiger ist die hellenistisch-römische und/oder jüdische Vor-Geschichte.

Mit Ausnahme von Günther Christian Hansen („Herakles am Scheideweg: Der Kyriker als Leitbild in der Spätantike“, S. 101–117), der die Traditions-geschichte dieser von Xenophon verschriftlichten Parabel über Philo und Dion von Prusa bis zu Themistius und – ausblicksartig – zu Basilius von Caesarea verfolgt, widmen sich die übrigen Beiträge nun tatsächlich Häretikern und ihren orthodoxen Kritikern. Hanns Christof Brennecke („Marcion oder das philosophische Gottesbild in der Spannung zwischen Orthodoxie und Häresie“, S. 11–28) zeigt, ausgehend von der Brüchigkeit lange vorherrschender Marcion-Bilder, dass dessen Ablehnung des Alten Testaments als Norm des christlichen Glaubens offensichtlich auf Zustimmung stieß und erst so eine positive Verhältnisbestimmung beider Testamente durch frühchristliche Theologen provozierte – aber auch den christlichen Antijudaismus beförderte. Das „Problem einer christlichen Vereinnahmung des Alten Testaments im Sinne einer Enteignung des Judentums“ (S. 28) sieht Brennecke auch heute als noch nicht gelöst an – sicher zu Recht.

Ernst Dassmann, einer der besten Ambrosius-Kenner der Gegenwart, zeichnet den Protagonisten in das Spannungsfeld religiöser Optionen im Mailand der 380er Jahre ein („Ambrosius von Mailand [339/40 – 397]. Ein frühchristlicher Bischof im Kampf für Kir-

chenfreiheit und Glaubensreinheit“, S. 29–46). Während die Heiden für Ambrosius „weder eine religiöse noch eine pastorale Herausforderung“ sind (S. 30) und auch die Juden, wie etwa beim Streit um den Wiederaufbau der Synagoge in Kallinikum, für ihn „mehr ein kirchenpolitisches denn ein theologisches Problem“ darstellen (S. 37), nimmt der Kampf gegen die Homöer seine Aufmerksamkeit voll in Anspruch, wobei im Streit um die Basiliken der Kaiserresidenz die fundamentale Frage aufbricht: „Welches Recht hat der Kaiser auf kirchliche Gebäude und damit letztlich auf die Kirche selbst?“ (S. 40). Nach Dassmann ist Ambrosius' Verteidigung der Freiheit der Kirche gegen den Kaiser paradigmatisch für die abendländische Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat; ihm sei es zu verdanken, „dass der sogenannte oströmisch-byzantinische Cäsaropapismus der Kirche im Westen erspart geblieben ist“ (S. 42). Theologisch bedeutsam ist, dass für Ambrosius nicht der heidnische Polytheismus, sondern das monotheistische Dissidententum in den eigenen Reihen das Hauptproblem gewesen sei (S. 43). Toleranz war für den Bischof (noch) kein denkbare Konzept, weshalb Dassmann schließt: „Auch Leitfiguren haben ihre Grenzen“ (S. 46).

Materialreich beschreibt Michael Durst die Rezeption von „Hilarius von Poitiers als ‚orthodoxes Leitbild‘ in der Spätantike“ (S. 47–99), die bereits im 4. Jahrhundert – trotz Kritik seitens strikter Nizäner wie Lucifer von Calaris (S. 58f.) – anhebt, aber mit Ausnahme der griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret auf den lateinischen Bereich beschränkt bleibt (S. 67). Mit der Herausbildung eines Väterbeweises rückt Hilarius als „rechtgläubige kirchliche Lehrautorität“ (S. 82) in den Blick, an der nur noch vereinzelt (Claudianus Mamertus) und dann sehr verklausuliert Kritik geübt werden kann (S. 85f.). Es erstaunt nicht, dass afrikanische Theologen unter der Vandalenherrschaft in Hilarius ein Leitbild der Abgrenzung gegen Häretiker sehen; auch im Drei-Kapitel-Streit dient er Facundus von Hermiane als Vorbild einer Aufkündigung der Eucharistiegemeinschaft mit denen, die versuchen, „die Beschlüsse eines allgemeinen Konzils umzustürzen bzw. im Frieden mit der Kirche entschlafene Männer nachträglich zu verurteilen“ (S. 91). Im späten 6. Jahrhundert setzt schließlich die „Hagiographisierung“ des Hilarius ein (S. 95): Gregor von Tours und Venantius Fortunatus entdecken den Wundertäter und nähern ihn Martin von Tours an, mit dem Hilarius – historisch gesehen – wenig gemeinsam hat.

Ganz in den christlichen Osten und in ein religionsgeschichtlich höchst unübersichtliches

Gebiet führt schließlich der Beitrag von Thomas Kremer: „Ephräm versus Bardaisan. Das Ringen der syrischen Christenheit mit dem Erbe parthischer Kosmologie“ (S. 119–155). Kremer kann zeigen, dass sich der von Ephräm postum erbittert bekämpfte Bardaisan „selbst als christlicher Denker verstanden hat“ (S. 121), jedoch einer „heterodoxen (!) Strömung innerhalb des Christentums“ zuzuordnen sei (S. 125f.) und sich als „Zeuge einer facettenreichen Kulturbegegnung“ erweise (S. 127). Belegt wird dies an der Kosmologie des Bardaisan (einschließlich der anthropologischen Frage nach der Willensfreiheit des Menschen) und damit nach dem Ursprung des Bösen), die sich traditionsgeschichtlich als „autochthon iranisches Substrat des parthischen Denkens und der parthischen Religion“ darstelle (S. 137 u. ö.), bei dem sich der hellenistische Einschlag – gegen H.J.W. Drijvers – als „äußeres Rahmenkonzept“ entpuppt (S. 140). Bardaisan lehrt keinen Dualismus (den wenig später der Manichäismus aus der selben Tradition entwickeln sollte) und steht „im dialektischen Dialog mit der Gnosis“ (S. 144, mit A. Camplani). Kremer sieht Bardaisan als einen Denker der Harmonie: „Er will die Widersprüche [sc. der Traditionen, auf die er zugreift] versöhnen, indem er zugleich Christ und ‚hellenisierter Magier‘ ist. Im Kern ist er aber wohl Orientale geblieben“ (S. 149). Ephrāms „Prosarefutationen“ attackieren ganz bewusst die altiranischen Versatzstücke in Bardaisans Kosmologie. Die Auseinandersetzung des orthodoxen Theologen mit dem spekulativen christlichen Philosophen erscheint von hier aus als „genuin innerkirchlicher Streit“ (S. 155) um das Erbe der vorchristlichen, in Syrien beheimateten Religionen.

An einem Sammelband wie dem vorliegenden mangelnde innere Kohärenz oder das Fehlen einer sich durchziehenden These zu kritisieren hieße, Anlass und Eigenart der Aufsätze zu verkennen. Für sich genommen bieten die vier mit der Leitfrage des Bandes befassten Beiträge gute Einblicke in paradigmatische Konfliktkonstellationen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie bzw. Häresie. Ein „Leitbild“ wird am ehesten an Hilarius erkennbar, mit Marcion immerhin *en via negationis* extrem wirkmächtiges Leitbild. Mit Judith Lieu wäre freilich methodologisch zu überlegen, ob der Band nicht auch die Grenzen des Leitbildkonzepts zeigt, nicht nur hinsichtlich der Ambivalenzen mancher Leitfiguren, sondern auch durch die Einsicht in die soziale Konstruktion von Identität, in der einzelne Personen nur Paradigmata eines größeren, oft diffusen Konzepts von Identität sein können. Denn es dürfte kaum Zufall sein, dass, wie sich die frühe Kirche für das „quadriforme evangelium“ (Irenäus von Lyon) entschied, so auch

später – in Ost und West in unterschiedlicher personaler Besetzung – ein je viergestaltiges Leitbild von maßgeblichen Theologen gepflegt wurde. Eine Antwort auf diese und weitere Fragen sollte freilich nicht nur in Jena gesucht und gegeben werden.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Sandra Leuenberger-Wenger: *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 49, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 426 S., Broschur, 79,00 Euro, ISBN 978-3-16-149677-6

Im ersten pseudathanasianischen *dialogus de sancta trinitate*, einer wohl nach Gregors Lebenszeit entstandenen antieunomianischen Schulschrift, wird die Frage gestellt: „Wer ist ein Christ?“ Die Antwort lautet: „Wer das Homouosios bekennt.“ Ebenso eindeutig und nachprüfbar wie ein formelhaftes Bekenntnis könnte das Sakrament der Taufe die Zugehörigkeit zum Christentum entscheiden. Die Autorin der hier vorliegenden Arbeit, einer in Zürich anerkannten theologischen Dissertation, bringt die christliche Identität mit einem sehr viel schwieriger zu erfassenden Kriterium in Verbindung. Sie legt ihrer Abhandlung die brisante und anspruchsvolle Vermutung zu Grunde, dass der Christ ethisch definierbar sei. Im Vordergrund steht allerdings nicht die philosophische Frage, ob überhaupt eine Ethik mit spezifisch christlichen Inhalten möglich sei und ob die christliche Identität eben durch diese Ethik und nicht durch Taufe und Bekenntnis konstituiert sein solle, sondern der historische Nachweis, dass Christen sich durch eine ethische Haltung definieren konnten. Auf der Basis einer deskriptiven Darstellung der moralischen und asketischen Überzeugungen Gregors von Nyssa, die in ein ausgedehntes Referat seiner anthropologischen Grundlagen eingebettet werden, gelingt es Leuenberger-Wenger (L.) überzeugend, trotz des kulturellen Transformationsprozesses in der Spätantike spezifische christliche Merkmale ethischer Postulate und Begründungen herauszuarbeiten.

L. unterscheidet zwei Gruppen von Gregors Adressaten: „durchschnittliche Christen“ (26), deren Bild aus Gemeindepredigten gewonnen wird, und fortgeschrittene Einzelpersonen, an die sich Gregor in Briefen und Traktaten wendet. Bemerkenswert ist dabei die unterschiedliche Kategorialisierung der Ethik. In den Predigten erkennt L. eine sozialetische und individualethische Fragestellung, während in den Schriften für die Fortgeschrittenen nur