

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 individuelle ethische Fragestellung, während in den Schriften für die Fortgeschrittenen nur

noch elitäre Formen der Selbstbeziehung zum Tragen kommen, die in die zwei Themenkomplexe Seelenheil durch Affektsteuerung und Körperbeherrschung durch Askese zusammengefasst werden.

L. demonstriert unvoreingenommen, dass die christliche Ethik sich zumeist nicht vor dem paganen Hintergrund abhebt. Selbst der Glaube an ein belohntes Leben nach dem Tod (41.59–63) oder an Gott als allgemeinen Vater (55–56) und die Kirche als Familie sind nicht geeignet, zwischen Ethik und christlicher Identität ein Kausalverhältnis zu begründen. Dennoch löst sich L. von der üblich gewordenen Ansicht der Indifferenz christlicher und paganer sozialetischer Vorstellungen und stellt zwei spezifische Merkmale christlichen Sozialverhaltens heraus: Fürsorgendes Interesse an Armen und Kranken ist allgemeine Verpflichtung, auch für Mittellose, und die Armen und Kranken werden spirituell aufgewertet zum Medium der Gotteserfahrung, werden von Verstoßenen zu Gesegneten, zum „Schatz der Kirche“ (68–75). Christliche Solidarität ist somit durch die Integration der Ausgeschlossenen gekennzeichnet (139). Dies sind zunächst nur ideale Merkmale, die aber vielleicht doch dazu geführt haben, dass die kirchliche Wohltätigkeit gegenüber dem traditionellen Patronatssystem und der Philanthropie effektiver wurde. Dabei scheint Gregor ohne den praktischen Erfolg seines Bruders geblieben zu sein. L. zeichnet den Bischof von Nyssa als jemanden, der sich gegenüber einem korrupten Verwaltungsapparat eher resignierend verhält und sich auf Appelle an individuelle Verantwortung in einem Staat beschränkte, den er als unbeflussbares „fernes Monster“ (97) wahrnahm, eine Schlussfolgerung, die sich nicht völlig einsichtig ergibt. Denn zugleich wird Gregors Engagement für sozial bedeutungslose Menschen wie für einen Synesius in einem Brief an den Präfekten Hierius beschrieben (95–100), und besonders am Beispiel der Sklaverei vermag die Autorin zu zeigen, wie Gregor „soziale Gegebenheiten“ verändern wollte, auch wenn er nicht als „sozialpolitischer Revolutionär“ (111) auftreten konnte. Seine Entschlossenheit wird daran deutlich, dass er anders als Gregor von Nazianz, der „als christlicher Bischof Sklavenbesitzer“ (101) war, das Recht auf Sklaverei grundsätzlich bestritt.

Bei der Behandlung individualetischer Fragen in Gemeindepredigten, betreffend die Sexualmoral und die Ernährung, steht Gregor auf humanistisch aufgeklärtem Boden und meidet extreme Lösungen. Die individualetischen Maximen sind inhaltlich nicht spezifisch christlich, werden aber mit christlichen Vorstellungen wie Gottesebenbildlichkeit plausibel gemacht.

Auch in der Ethik „für Fortgeschrittene“, die L. in Tugendethik (171–315) und Aszetik (316–351) unterscheidet, zeigt sich Gregor als gemäßigter, aber entschiedener Geist, sogar dort, wo Berührungen mit extremistischen Enkratiten festzustellen sind (341). Er vertritt nicht eine Pflichten- und Gesetzesethik, sondern eine Gesinnungsethik. Als ein christliches Spezifikum gegenüber dem paganen Tugendkanon benennt L. hier das Demutsideal, das von Gregor allerdings bereits spiritualisiert worden sei (205–208). In der Regel bildet aber auch in der fortgeschrittenen Tugendethik nicht der Inhalt, sondern nur die Verwurzelung der ethischen Normierung in der Heilsgeschichte als der „Sinnvermittlung“ (284) den spezifisch christlichen Kontext. Denn gerade gegenüber strenger Askese, die allgemein als höchste spezifisch christliche Lebensform galt (330), verhält sich der Tugendlehrer zurückhaltend und fällt durch „kritische Evaluierung“ (334) des Virginitätsideals auf. Der Leser erhält den Eindruck, dass das Verhältnis von Ethik und christlicher Identität bei Gregor von Nyssa vornehmlich in der Legitimierung von philanthropischer Philosophie aus christlicher Literaturtradition besteht.

Als Zentrum von Gregors anthropologischer Grundlegung sieht L. die sich vom Platonismus unterscheidende körperlich-seelisch-geistige Einheit. Da L. keinen Vergleich mit theologischer Soteriologie unternimmt, stellt sie Gregors Anthropozentrik nicht in Frage. Diese konzentriert sich in der von Gregor ohne Rücksicht auf die Gefahr eunomanischer Begriffsontologie aufgestellte und im Platonismus schwierige Definition Gottes als vollkommener Tugend, wozu auch die Apathie gehört. L. sieht in dieser jedoch eine Eigenschaft Gottes und nicht ein menschliches Lebensziel. Dass der Sinn der Ethik trotzdem in der Gottebenbildlichkeit besteht, bleibt der paradoxe Tenor ihrer Ausführungen.

L. ist über den Forschungsstand gut informiert und schöpft großenteils aus den Quellen. Der Leser sollte jedoch ihren Griechisch- und Literaturkenntnissen nicht vorbehaltlos trauen; schon das Eröffnungszitat (1) ist fehlerhaft übersetzt; die englische Schreibung „Alcinous“ ist unnötig; von Gregor gibt es keine „Hexaemeron-Predigten“ (153), um nur drei Irritationen zu vermerken. In der Darstellung neigt L. zur unwesentlich variierenden, zuweilen gar entleerenden Wiederholung, was ihren Text in einen etwas nebelhaft weichen Fluss taucht. Mit ein wenig mehr Mut zur Abstraktion hätte die Argumentation klarer umrissen werden können. Die begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, besonders jene über *kakia* und *ἀμαρτία* (175f) oder

über εὐδαιμονία und μακαριότης (202f), hätte man sich eindringlicher gewünscht. Störend wirkt es, dass die Diskussion häufig in die Anmerkungen verlagert wird. Eine umfangreiche Bibliographie und mehrere Register,

zusammen sechzig Seiten, machen das reichhaltige Buch zu einem nützlichen Hilfsmittel für die Selbstvergewisserung moderner Christen.

Berlin

Franz Xaver Risch

Mittelalter

Wilfried Hartmann/Klaus Herbers (Hrsg.): *Die Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu Regesta Imperii 28), Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2008, 213 S., Geb., ISBN 978-3-412-20220-0.

Der anzuzeigende Band versammelt neben dem Wiederabdruck einer Abhandlung des Jubilars die Beiträge eines Kolloquiums zum 80. Geburtstag von Harald Zimmermann. Den Band eröffnet ein Wiederabdruck der Tübinger Antrittsvorlesung von Harald Zimmermann, Von der Faszination der Papstgeschichte besonders bei Protestanten. Gregor VII. und J. F. Gaab, S. 11–27, bei dem die Paginierung des ursprünglichen Drucks kenntlich gemacht wurde. Achim Thomas Hack, Karl der Große, Hadrian I. und die Muslime in Spanien. Weshalb man einen Krieg führt und wie man ihn legitimiert, S. 29–54, arbeitet heraus, dass es vermutlich der Gewinn aus den hoch entwickelten Gebieten gewesen sein dürfte, der die Franken zum Spanienfeldzug motiviert haben dürfte. Zugleich betont er, dass Hadrian I. der erste Papst war, der die Sarazenen dezidiert als Muslime kennzeichnete (S. 46). Die Ergebnisse werden in zehn Thesen zusammengefasst (S. 53f.). Klaus Herbers, Rom und Byzanz im Konflikt. Die Jahre 869/870 in der Perspektive der Hadriansvita des Liber Pontificalis, S. 55–69, geht dem Photianischen Schisma und seinen unmittelbaren Folgen nach, untersucht die Darstellung des Liber Pontificalis auf mögliche „Fehlleistungen des Gedächtnisses“ (S. 68) hin und betont die Verformung der lateinischen Überlieferung zu den Ereignissen. Wilfried Hartmann, War Papst Johannes X. ein Kenner des Kirchenrechts?, S. 71–80, verdeutlicht, dass die Rechtskenntnisse dieses Papstes (914–928) und seines Umfeldes differenziert zu bewerten sind. Während Rechtsauskünfte bisweilen offenbar von den Petenten vorformuliert wurden, wusste man in Rom um die Rechte der Kathedra Petri offenbar auch in dem von Baronius als *saeculum obscurum* bezeichneten Zeitalter bestens bescheid. Ernst-Dieter Hehl, Zwischen

Ansehen und Bedrängnis. Das Papsttum im zehnten Jahrhundert, S. 81–95, geht dem Spannungsbogen zwischen dem Ansehen des Papsttums und der Eignung einzelner Päpste im 10. Jahrhundert nach, der Frage, was die Zeitgenossen von einem Papst dieser Epoche erwarteten, vor allem an den Päpsten Johannes XII. und Johannes XIII. Als entscheidender Kritikpunkt erweist sich dabei immer wieder die fehlende *scientia*, das Wissen um die kirchliche Tradition und damit um ein „Corpus von Texten, die von der alten Kirche bis in die karolingische Epoche reichen“ (S. 94). Herbert Zielinski, Der Weg nach Rom. Otto der Große und die Anfänge der ottonischen Italienpolitik, S. 98–107, trägt die Vielfalt der transalpinen Kontakte seit ca. 940 bis zum Vorabend der Kaiserkrönung Ottos I. zusammen und betont, dass die Italienpolitik Ottos nicht ohne die Interessen des Ottonen in Burgund verstanden werden können. Doch der zukünftige Kaiser musste gemäß den Erwartungen der Zeitgenossen „in Demut von der Kaiserkrönung überrascht“ werden (S. 107). So sei es zu erklären, dass sich keine Nachweise für eine aktive Kaiserpolitik Ottos I. erbringen ließen. Karl Augustin Frech, Die vielen Tode Papst Gregors VI. Zur Entstehung einer Legende durch Verformung geschichtlicher Fakten, S. 109–132, geht auf eine bei Wilhelm von Malmesbury in seinen *Gesta Regum Anglorum* überlieferte Legende zu Leben und Tod Papst Gregors VI. ein, die ihr Vorbild offensichtlich im realen Pontifikat Leos IX. hat. Der Aufsatz mit der größten Breitenwirkung ist zweifelsohne derjenige von Johannes Fried, Der Pakt von Canossa. Schritte zur Wirklichkeit durch Erinnerungsanalyse, S. 133–197, der bereits zu einer Rundfunksendung im SWR geführt hat. Fried weist darauf hin, dass die erste Quelle zu den Ereignissen von Canossa Arnulf von Mailand ist. Fried betont bei seiner Interpretation der Ereignisse den Willen beider Parteien zu einer Einigung, die über den Tag hinaus Bestand haben sollte, und – wie bereits Teile der älteren Forschung – dass Heinrich IV. für Gregor VII. nach Canossa wieder als König galt, was auch in der Bezeichnung Heinrichs als *rex* zum