

Thomas Seungeon Lee

Die Tauftheologie
der kappadokischen
Kirchenväter
im Kontext
der Etablierung
einer christlichen
Romanitas

DIE TAUFTHEOLOGIE DER
KAPPADOKISCHEN KIRCHENVÄTER
IM KONTEXT DER ETABLIERUNG
EINER CHRISTLICHEN ROMANITAS

Thomas Seungeon Lee

Die Tauftheologie der
kappadokischen Kirchenväter
im Kontext der Etablierung
einer christlichen Romanitas



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons
Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.en>
oder wenden Sie sich brieflich an

Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf dem Repositorium
der Universität Tübingen frei verfügbar (Open Access).

<http://hdl.handle.net/10900/149356>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1493569>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-90696>

Tübingen Library Publishing 2024
Universitätsbibliothek Tübingen
Wilhelmstraße 32
72074 Tübingen
druckdienste@ub.uni-tuebingen.de
<https://tlp.uni-tuebingen.de>

ISBN (Softcover): 978-3-946552-95-6

ISBN (PDF): 978-3-946552-96-3

Umschlaggestaltung: Susanne Schmid, Universitätsbibliothek Tübingen
Satz: Cornelia True, Universitätsbibliothek Tübingen
Herstellung: BoD – Books on Demand, Norderstedt
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis.....	9
1. Einleitung.....	11
1.1 Forschungsfrage und -gegenstand	13
1.2 Forschungsstand	18
1.2.1 Der Zusammenhang von Taufe und christlicher Identität	18
1.2.2 Forschungsstand zu Basilius' und Gregors Quellen	30
1.3 Forschungsmethode.....	47
1.3.1 Sozionarrativer Approach	48
1.3.2 Intertextualität von Julia Kristeva	53
2. Textanalyse I: Homilie XIII des Basilius von Cäsarea:.....	59
2.1 Aufbau der Homilie.....	60
2.1.1 Inhaltliche Struktur.....	61
2.1.2 Rhetorische Techniken und die Strukturierung des Textes.....	81
2.2 Das semiotische Zeichensystem in der Homilie des Basilius	87
2.2.1 Allegorische Artikulationen des theologisch- philosophischen Gedankenguts	91
2.2.2 Die biblischen Exemplare im Rahmen der basilianischen Typologie	140
2.2.3 Allegorische Artikulationen bezüglich der gesellschaftlichen Dimension	183
2.3 Drei theologische Aspekte der basilianischen Tauflehre.....	201
2.3.1 Die liturgischen Aspekte.....	204
2.3.2 Die dogmatischen Aspekte.....	212
2.3.3 Pastorale Aspekte.....	233

3. Textanalyse II: Homilie des Gregor von Nyssa: Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα.....	241
3.1 Aufbau der Homilie	242
3.1.1 Inhaltliche Struktur.....	243
3.1.2 Rhetorische Techniken und die Restrukturierung des Textes	262
3.2 Das semiotische Zeichensystem in der Homilie Gregors.....	274
3.2.1 Die allegorischen Artikulationen bezüglich des theologisch-philosophischen Gedankenguts	275
3.2.2 Die biblischen Vorbilder	303
3.2.3 Allegorische Artikulationen bezüglich der gesellschaftlichen Dimension	317
3.3 Drei theologische Aspekte der nyssenischen Tauflehre.....	332
3.3.1 Die liturgischen Aspekte.....	333
3.3.2 Die dogmatischen Aspekte	345
3.3.3 Die pastoralen Aspekte.....	353
4. Spätantike christliche Romanitas im Licht der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter	361
4.1 Bestimmung der spätantiken Tauflehre als Theologie.....	362
4.1.1 Begriffliche Bestimmung der Theologie	364
4.1.2 Die Bestimmung der Tauf(lehr)e als Theologie im Kontext der spätantiken Ausbreitung des Christentums.....	382
4.2 Beiträge der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter zur Etablierung einer spätantiken christlichen Romanitas.....	405
4.2.1 Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter im Horizont des offenen Theologiebegriffs	406
4.2.2 Die Interaktion der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter mit dem gesellschaftlichen Normierungsprozess	419
4.2.3 Die Etablierung der spätantiken christlichen Romanitas im Licht der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter.....	429

5. Resümee	449
5.1 Die Anwendbarkeit der Intertextualität Julia Kristevas in der patristischen Literaturforschung	449
5.2 Die Textanalysen der beiden Homilien.....	451
5.3 Die Bestimmung der spätantiken Tauflehre als Theologie.....	455
5.4 Ausblick: Von der spätantiken christlichen Romanitas zur christlichen Identitätskonstruktion unserer Zeit – ein unendliches Spiel 459	
6. Literaturverzeichnis	463
6.1 Primärquellen	463
Kirchenväter.....	463
Jüdische und griechisch-römische Autoren	470
6.2 Sekundärliteratur.....	471

Abkürzungsverzeichnis

BGL	Bibliothek der griechischen Literatur
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
CBR	Currents in Biblical Research
FC	Fontes Christiani
GNO	Gregorii Nysseni Opera
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JEAC	Journal of Ethics in Antiquity and Christianity
JECS	Journal of Early Christian Studies
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NDPAC	Nouvo dizionario patristico e di antichità cristiane
OWÜ	Origenes – Werke mit deutscher Übersetzung
PG	Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, kurz: Patrologia Graeca
PTS	Patristische Texte und Studien
PPS	Popular Patristics Series
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
SC	Sources Chrétiennes
TRE	Theologische Realenzyklopädie

1. Einleitung

Wann ist man Christ:in?¹ Der Gedanke, der sich mit großer Wahrscheinlichkeit zuerst aufdrängt, ist: nach dem Empfang der Taufe. Dennoch bleibt diese Antwort unvollständig. Über das reine Initiations sakrament hinaus gehörten (und gehören) zum Christsein auch eine gewandelte innere Einstellung und eine ihr entsprechende äußere Lebensführung. Das Christwerden durch die Taufe bedeutet also nicht nur die Verleihung einer christlichen „Erkennungsmarke“, sondern fordert eine christliche Lebensführung, die im Laufe der Christentumsgeschichte vielfältig entwickelt wurde.²

¹ Obwohl die Verwendung genderneutraler Termini wünschenswert erscheint, lässt sich der Gender-Doppelpunkt bei einer den Regeln der deutschen Sprache verpflichteten Schreibweise nur dann setzen, wenn die entstehenden Formen vor dem Gender-Doppelpunkt auch für sich allein genommen grammatisch richtig sind. Gerade bei „Adressat:innen“, „Anphabet:innen“ oder „Christ:innen“ ist dies jedoch nicht der Fall, sodass hier auf die Doppelnennung beider Geschlechter „Christinnen und Christen“, „Anphabetinnen und Anphabeten“ bzw. „Adressatinnen und Adressaten“ zurückgegriffen wird. Ich werde den Ausdruck „Christen“ (als generisches Maskulinum) nutzen, wenn der Terminus in einem direkten Zitat oder im Titel oder als ein theologischer Fachbegriff mit einem Zusatzwort (wie Heiden-Christen) steht oder biologisch nur Männer oder nur Frauen (in dem Fall: Christinnen) bezeichnet. Diese Bestimmung des Wortgebrauchs gilt auch bei der Verwendung der anderen Termini (wie Römer:innen oder Schauspieler:innen).

² Christoph Marksches stellt sich diesbezüglich einige konkrete Fragen: „Was verbindet die Taufe mit bzw. was unterscheidet die Taufe von anderen Initiationsriten? Welche Rolle spielt der bzw. die Einzelne, der/die getauft wird, welche Rolle die konkrete Gemeinde, in die sie oder er hineingetauft wird? Was grenzt die Taufe als rituelle Handlung genau von Magie ab, wenn die Taufe eine Versiegelung des Lebens vor lebensbedrohlichen Gefahren impliziert, welchen Stellenwert haben Mythen in dieser rituellen Handlung, wie wirkt sie auf Individuen, Gruppen, eine Kultur, wie kann man die Mehrdeutigkeit ihrer Symbolwelten wie die symbolische Reserve (den jeweils nicht ausgeschöpften symbolischen Mehrwert) beschreiben?“ MARKSCHIES, CHRISTOPH: Einführung, in: HELLHOLM, DAVID/VEGGE, TOR/NORDERVAL, ØYVIND/HELLHOLM,

Diese Vielfalt, wie Christsein in Einstellung und Lebensführung seine jeweilige historische Ausprägung fand, fußte auf einer Interaktion zwischen der überlieferten christlichen Traditionsbildung und den zeitgenössischen gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Kontexten. Christsein im Sinne einer christlichen Identität entstand und entsteht somit nicht allein durch eine Form überzeitlicher sakramentaler Initiation, sondern insbesondere auch durch ein bestimmtes Verhalten, bestimmte Formen der Praxis in konkreten zeitbedingten Umständen. Aufgrund der genannten Zeitbedingtheit ergibt sich auch, dass christliche Identität, die sich in Lebensführung ausdrückt, dynamisch ist: Je nach Zeit und Kontext bestehen unterschiedliche Schwerpunkte und Ausgestaltungen dessen, wie ein:e Christ:in sich verhalten soll, um als Christ:in zu gelten.

Aus theologischer Perspektive blieb (und bleibt) die Taufe als sakramentaler Akt dennoch der Angelpunkt, um den herum sich die Fragen der Lebensführung kristallisieren. Dementsprechend kann die Taufvorbereitung nicht nur als rein theologische Katechese für den sakramentalen Empfang der Taufe verstanden werden, sondern auch als umfassende Einführung in das Christsein und das, was in theoretischer und praktischer Hinsicht eine christliche Identität ausmacht. Dies gilt ebenso für die kirchenhistorische Perspektive: Die Tauf-Katechese der (spät-)antiken Kirchenväter behandelte nicht nur das Mysterium der Taufliturgie, sondern auch Fragen der christlichen Ethik und Moral und damit die geforderte Lebensweise der Christinnen und Christen.³ Dazu mussten sich die Prediger ihrer zeitgenössischen Gedankenwelten bedienen, um ihre Inhalte für ihre Katechumenen anschlussfähig kommunizieren zu können. Dieses notwendige Aufgreifen geistesgeschichtlicher Bilder und Kontexte führte mit ebensolcher Notwendigkeit dazu, dass die Formen des Christseins bzw. der

CHRISTER (ed.): *Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, Berlin 2011, 1.

³ Vgl. FERGUSON, EVERETT: *Catechesis and Initiation*, in: DERS.: *The Early Church at Work and Worship. Catechesis, Baptism, Eschatology and Martyrdom*, Vol. 2., Eugene (Oregon) 2014, 18–51.

christlichen Identität auch Ideen und Konzepte aus den Gesellschaften aufnahmen, innerhalb derer sie sich entwickelten.⁴ Für die Spätantike bedeutet dies: Romanitas und Christianitas traten bei der Etablierung christlicher Identitäten im Bereich des *Imperium Romanum* u. a. im Rahmen von Taufkatechesen in einen Austausch.

Um in die vorliegende Untersuchung einzuführen, gibt die Einleitung im Weiteren zunächst einen Überblick zu Forschungsfrage und -gegenstand (1.1), dem bisherigen Forschungsstand zum Zusammenhang von Taufe und christlicher Identität (1.2.1) und den zugrunde gelegten Quellen (1.2.2) sowie zu der angewandten Methodik (1.3).

1.1 Forschungsfrage und -gegenstand

Die Frage nach der kontextbedingten Etablierung einer christlichen Identität bildet den Mittelpunkt dieser Untersuchung. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen dabei Formen gesellschaftlicher Interaktion von Christinnen und Christen mit ihrer Umwelt, da sich die Entwicklung christlicher sozialer Identitäten stets komplexen Prozessen verdankt, die durch vielfältige soziale Faktoren bestimmt sind.⁵ Wie aber kann diese Vielfältigkeit sozialer Faktoren, die im Rahmen solcher Entwicklungsprozesse christlicher Identitätskonstruktionen wirken, analysiert werden? Im Rahmen ihrer Untersuchung zu christlichen Identitätsbildungen in der griechisch-römischen

⁴ Die christliche Tauf(lehr)e ist daher ein zeitlos gegenwärtiges Thema, wenn Christinnen und Christen ihre pluralen Identitäten angesichts des zeitgenössischen Milieus neu zum Ausdruck bringen. Da die Vielfältigkeit der theologischen Entwicklung im Lauf der Christentumsgeschichte nicht isoliert von der Welt blieb, sondern durch Interaktionen mit der zeitgenössischen Gesellschaft vorantgetrieben wird. Die Frage nach der christlichen Identitätsbildung im Rahmen der patristischen Forschung ist daher nur scheinbar rein auf die Vergangenheit bezogen. Denn sie verweist auf ein überzeitliches Thema, das auch unsere Zeit mit neuen Perspektiven aus der Vergangenheit bereichert.

⁵ "Identity formation is a complex process that is shaped by various social factors." BAKER, COLEMAN A.: Early Christian Identity Formation: From Ethnicity and Theology to Socio-Narrative Criticism, in: CBR 9(2), 232.

Welt verweist Judith Margaret Lieu auf die zentrale Rolle der Textualität für die besagten Prozesse:

Texts construct a world; they do this out of the multiple worlds, including textual ones, that they and their authors and readers already inhabit and experience as “reality”; that new world itself becomes part of subsequent ‘reality’ within and out of which new constructions may be made. Yet this is not a self-generating system: constructions and worlds interact and clash with others, whether they are seen as congenial or as alien. It is the dynamic process that constitutes the field of our explorations in what follows, yet always at its edges will hover the elusive question of how, if at all, such textual knowledge becomes embodied, constructing Christians.⁶

Baker nimmt diese Überlegungen Lieus auf und entwickelt sie weiter, indem er einige Kernaspekte bisheriger Forschungszugänge zusammenfasst und die relevanten Punkte künftiger Untersuchungen heraushebt:

The earliest approaches served to highlight the importance of ethnic markers such as food and meal customs and circumcision but failed to recognize other social factors that were involved. Social-scientific approaches address the larger social phenomena but neglect the role of narratives in identity formation. Recent works that highlight the role of narrative have identified several helpful elements of narrative that help shape identity but so focus on the text they neglect the social process. What is needed is an approach to studying early Christian identity formation that takes seriously both the social context and the role of narratives. Over the past twenty years, a small handful of scholars have been combining these perspectives in what has sometimes been called a socio-narrative approach.⁷

⁶ LIEU, JUDITH MARGARET: *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004, 61.

⁷ BAKER, *Early Christian*, 235.

Die zwei zentralen Punkte sind laut Baker „the social context and the role of narratives“ (der soziale Kontext *und* die Rolle von Narrativen). Demnach muss es diesem Ansatz zufolge darum gehen, die am Grund der Identitätsbildungen liegenden Interaktionen zwischen christlichen und paganen Kulturen vor dem Hintergrund *sowohl* der entsprechenden christlichen wie paganen Narrative *als auch* der sozialen Kontexte (insbesondere der paganen) zu analysieren.

In diesem Zusammenhang stehen auch bereits die Texte bzw. Narrationen, die als Repräsentanten einer pluralen Welt angesehen werden können, in dynamischen Prozessen der Interaktion. Dabei verkörpern die Texte und die in ihnen erhaltenen Narrative einerseits die (subjektiv empfundene) Struktur der empirischen Realität. Andererseits sind Texte bzw. Narrative zugleich immer auch Teil von Neustrukturierungen von Realität, indem sie durch ihr Entstehen (im Rahmen von Interaktionen) und durch ihre Verbreitung die bestehenden Realitäten beeinflussen. Für die Konzeption einer durch textliche Narrative und soziale Kontexte geprägten christlichen Identität bedeutet dies: Es ist nicht möglich, solche Identitäten – etwa im Fall der hier untersuchten spätantiken christlichen Romanitas – als starre Konzepte festzuschreiben oder als überzeitliche *Analysekategorien* anzulegen.⁸ Stattdessen gilt es, christliche Identität als einen *Analysegegenstand* zu betrachten, der sich in einem dynamischen Entwicklungsprozess befindet.

Mit der damit einhergehenden Pluralität und gesellschaftlichen Bedingtheit christlicher Identitäten geht – aus einer historisch-theologischen Perspektive – auch eine Erweiterung des Begriffs von „Theologie“ einher. Denn dieser Terminus bestand (und besteht nicht nur) in einer spekulativen Gedankenwelt, sondern offenbart und verwirklicht sich in der

⁸ “‘Identity’ is a key term in the vernacular idiom of contemporary politics, and social analysis must take account of this fact. But this does not require us to use ‘identity’ as a category of analysis or to conceptualize ‘identities’ as something that all people have, seek, construct and negotiate.” BRUBAKER/COOPER / Beyond, in: *Theoria and Society* 29 (2000), 2.

dynamischen Interaktion mit der je zeitgenössischer Lebenswelt. Jan Assmann sieht darin einen entscheidenden Punkt für das Verständnis des Theologiebegriffs und fasst diesen mit zwei Dimensionen des Theologisierens zusammen.⁹ Die erste Dimension bezieht sich auf die zunehmenden Explikationsversuche, die sich in Form einer Lehre (wie Taufkatechese) entfalten. Die zweite Dimension bezieht sich auf die institutionelle Systematisierung, die für den gesellschaftlichen Wandel eine handlungsleitende und kommunikationssteuernde Rolle spielt.¹⁰ Die beiden Dimensionen sind untrennbar miteinander verbunden und liegen seiner Begriffserweiterung der Theologie zugrunde.¹¹ Die christliche Identitätsbildung im Rahmen der christlichen Taufkatechese wird (wie diese Untersuchung zeigen wird) das Zusammenspiel der beiden Dimensionen des Assmann'schen Theologiebegriffs verdeutlichen.

Wie eingangs bereits angedeutet, steht die Etablierung einer christlichen Identität in engem Zusammenhang mit der Taufe und insbesondere mit der Taufkatechese. Es liegt daher für spätantike christliche Identitätsbildungen nahe, den eben erörterten Forschungszugang, der christliche Identitätsbildungen im Zusammenhang textlich gefasster Narrative und sozialer Kontexte analysiert, für spätantike Tauftheologien konkretisiert zu untersuchen.

⁹ Vgl. ASSMANN, JAN: *Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1991, 21–23.

¹⁰ Basilios erläutert die christliche Praxeologie, die nicht in den Schriften besteht. Diese erläutert die institutionelle Handlung der Kirche nach der nichtschriftlichen Tradition: „Da es also so viel Nichtschriftliches gibt, das eine so große Bedeutung für das Geheimnis des Glaubens hat, werden sie uns dann den einen Ausdruck, der doch von den Vätern auf uns gekommen ist, nicht zugestehen können? Wir haben jedenfalls festgestellt, dass er in den Kirchen, die nicht nach der einen oder anderen Seite abgewichen sind, aufgrund einer ganz natürlichen Gewohnheit vorhanden geblieben ist. Der Ausdruck ist ferner wohl begründet und leistet einen bedeutsamen Beitrag zur Stärkung des Geheimnisses.“ BAS., *De Spiritu sancto* 27,67 (= FC 12, 282–283).

¹¹ Vgl. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie*, Tübingen 2009, 15.

Für spätantike Entwicklungen christlicher Tauflehren weist Andreas Müller darauf hin, dass im 4. und 5. Jahrhundert „mehr Quellen für die Theologie bzw. das Verständnis von Taufe“¹² vorliegen als in den Jahrhunderten zuvor. Dabei erwähnt er prominente Kirchenväter des Ostens, etwa Kyrill von Jerusalem, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia. Laut Müller lässt sich überdies grundsätzlich „eine noch stärkere Adaption von paganen Vorstellungen, insbesondere in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, in den besagten Tauftheologie beobachten“¹³. Auf dieser Grundlage können die christlichen Tauflehren ab dieser Zeit als Formen der „Theologie“ angesehen werden, die in besonderer Weise als „Orte“ fungieren, an denen die durch Reziprozität geprägten Interaktionen zwischen christlichen und paganen Narrativen und den dazugehörigen sozialen Kontexten stattfinden und analysierbar werden.

In diesem Zusammenhang konzentriert sich die vorliegende Untersuchung auf die beiden Kappadokier Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa und auf deren Predigten zur Taufe.¹⁴ Anhand der Tauflehren dieser beiden Kirchenväter wird in vorliegender Arbeit exemplarisch herausgearbeitet, wie sich die Konzeption einer Identität im Sinne einer christlichen Romanitas im Kontext der Interaktion zwischen christlichen und paganen Narrativen und ihren sozialen Kontexten herausbildet. Konkret soll dabei den folgenden Forschungsfragen nachgegangen werden:

Wie wird die christliche Romanitas in der Spätantike, die sich in komplexen sozial-politischen und narrativen Vernetzungen herausbildet, im Licht der Tauflehre der kappadokischen Kirchenväter verkörpert? Aus dem Kontext eines erweiterten Theologiebegriffs stellt sich dazu als zweite Frage:

¹² MÜLLER, ANDREAS: Tauftheologie und Taufpraxis vom 2. bis zum 19. Jahrhundert, in: ÖHLER, MARKUS (Hg.): Taufe, Tübingen 2012, 90.

¹³ Ebd.

¹⁴ Gemäß der Nummerierung der Patrologia Graeca wird die Homilie des Basilius in der vorliegenden Untersuchung nach der Mauriner-Ausgabe (Nr. 13) bezeichnet, d. h. Homilie XIII. Bas., Hom. XIII, 1–8, (PG 31, 424A8-444C8) und GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C1-432A11 = GNO 10/2, 357–370).

Inwiefern kann die Tauflehre der kappadokischen Kirchenväter als eine Form der „Theologie“ im oben beschriebenen Sinn bestimmt werden? Zusammengefasst liegt dieser Untersuchung daher die Frage zugrunde, inwiefern die Tauflehre der kappadokischen Kirchenväter als eine Form der „Theologie“ bestimmt werden kann, die sich als konstitutiv für die Bildung und Konzeption einer spezifischen Form der christlichen Romanitas in der Spätantike erweist.

1.2 Forschungsstand

1.2.1 Der Zusammenhang von Taufe und christlicher Identität

Die Betrachtung der kappadokischen Tauftheologie im Kontext der Etablierung einer christlichen Romanitas erfordert, bestehende kirchenhistorische Zugangsweisen und Methoden zu reflektieren – und teilweise auch, diese Zugänge zu modifizieren und konzeptionell neu auszurichten. Um darzulegen, weshalb dies notwendig ist, sollen im Folgenden kurz einige Aspekte zu den entsprechenden wissenschaftlichen Hintergründen skizziert werden.

Ein erster Aspekt thematisiert eine gewisse Inflexibilität bestimmter traditioneller Zugangsweisen, wenn es um die Interpretation theologischer Entwicklungsphasen geht. In diesem Kontext werden wichtige Entwicklungen benachbarter Disziplinen wie der Literaturwissenschaften, der Philologien oder auch der Soziologie und bestimmter gesellschaftlicher Atmosphären außer Acht gelassen. Dies ist insofern problematisch, als solche fachlichen Entwicklungen zentral für die Auslegung wesentlicher Gesichtspunkte der besagten theologischen Entwicklungsphasen sind. Ein Beispiel dafür bietet die Betrachtung zu den Denotationen ¹⁵ bestimmter

¹⁵ Die Denotation ist in diesem Zusammenhang die kontext- und situationsunabhängige Grundbedeutung eines Lexems (λέξις, Wort). Vgl. REHBOCK, HELMUT:

theologisch relevanter Termini, die vielfach lediglich aus theologischen bzw. theologiegeschichtlichen Perspektiven analysiert werden. So gibt es bereits eine ganze Reihe von Abhandlungen, die die christliche Taufe als ein historisch-theologisches Thema aufnehmen und von ihrer Entstehung bis zu ihrer spätantiken Entwicklungsphase behandeln.¹⁶ Allerdings nehmen diese Analysen wenig Rücksicht auf kontextuelle Entwicklungsphasen, denen es sich nicht allein theologisch, sondern auch interdisziplinär anzunähern gilt. Beispiele für interdisziplinäre Forschungsansätze, die besonders die Entstehung von Formen der christlichen Taufe in ihren (spät-)antiken Kontexten thematisieren, gibt es nur wenige. Diese konzentrieren sich auf terminologische Wurzeln, insbesondere bei der Frage nach der Benennung der Taufhandlung, wobei hier die ersten Signifikanten (terminologische Wurzel: βαπτ-) der christlichen Taufe im Vordergrund stehen. In diesem Zusammenhang rückt etwa Alfons Fürst das Neue des christlich-terminologischen Gebrauchs des Terminus in den Fokus, indem er das Wort βάπτισμα von der maskulinen Form βαπτισμός unterscheidet. Ihm zufolge war das Neutrum (βάπτισμα) in der antiken pagan-hellenistischen Welt nicht gebräuchlich und folglich typisch christlich.¹⁷ Die terminologische Änderung (von βάπτω zu βαπτίζω) sieht Fürst als einen Prozess des christlichen verbalen Intensivums.¹⁸ Ferguson rekonstruiert den Prozess dieser terminologischen Änderung ausführlich und schließt aus seiner Untersuchung, dass diese terminologische Modifikation die semantische Entwicklung (von Färbung oder Befeuchtung zur existenziellen Wandlung

„Denotation“, in: GLÜCK, HELMUT/RÖDEL, MICHAEL (Hg.): Metzler Lexikon Sprache, 2. Auflage, Stuttgart 2000, 141–142.

¹⁶ Vgl. HAUSCHILD, WOLF-DIETER/DRECOLL, VOLKER HENNING: Alte Kirche und Mittelalter, Bd. 1, 5., vollständig überarbeitete Neuauflage, Gütersloh 2016, 178–186; FÜRST, ALFONS: Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster 2008, 99–218; HEISER, LOTHAR: Die Taufe in der Orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter, Trier 1987; FERGUSON, EVERETT: Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries, Michigan 2009.

¹⁷ Vgl. FÜRST, Die Liturgie, 102.

¹⁸ Vgl. ebd.

durch das Untertauchen) nachweist.¹⁹ Diese terminologischen Untersuchungen bilden die theologische Grundlage für die unendliche Semiose der „Taufartikulationen“ (*Terminus technicus*²⁰). Denn die christliche Taufe

¹⁹ Vgl. FERGUSON, Baptism, 47 und 853.

²⁰ „Taufartikulation“ oder „Artikulation“ verwende ich als *Terminus technicus*, um direkte oder indirekte Schilderungen der christlichen Tauf(lehr)e der Kirchenväter zu bezeichnen. Der Begriff „Artikulation“ klingt nach einer solch phonetischen Sprache von ihrer Grundbedeutung her. Das ist jedoch ein entscheidender Punkt, warum ich in dieser vorliegenden Untersuchung den Begriff als *Terminus technicus* verwenden möchte. In der (Spät-)Antike waren viele Menschen Analphabetinnen und Analphabeten. Sie verwendeten in ihrem Alltag die phonetische Sprache, die nur mündlich verwendet wurde. Solche katechetischen Reden (Homilien), die von Kirchenvätern gehalten wurden, waren daher in erster Linie eine gesprochene Sprache. Diese Reden bedingten alle Mitmenschen unabhängig von ihrem sozialen Status als Adressatinnen und Adressaten. Deswegen sollten die Ausdrücke, die christliche Tauf(lehr)e erläutern, phonetisch deutlich und verständlich sein. Das heißt, diese gesprochenen Ausdrücke, die von den Leuten (richtig oder falsch) gehört wurden, können in ihrem jeweiligen Alltag verschiedene Ausdrucksweisen reproduzieren und sich dadurch erweitern. In diesem Zusammenhang gibt es noch einen wichtigen Hinweis der Tübinger Platonschule, in der die mündliche Lehrtätigkeit Platons (ungeschriebene Lehren, ἄγραφα δόγματα) schwerpunktmäßig erforscht wird. Sie versucht, diese platonische Lehrtätigkeit, die in den Nachschriften der von seinen Schülern stammenden Zeugnisse verborgen ist, herauszuarbeiten. Diese Lehrtätigkeit liegt nach der Tübinger Platonschule den Dialogen Platons zugrunde (vgl. GAISER, KONRAD: Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1968, 3–8). Da eine Redekunst in der (Spät-)Antike auch eine wichtige Komponente der christlichen Lehre ist, schafft „(Tauf-)Artikulation“ einen breiten Gedankenraum für die patristische Literaturforschung. Denn das Eruieren mündlicher Lehrtätigkeiten der Kirchenväter in ihren geschriebenen Werken reflektiert ihre ursprüngliche Intention und den Kernpunkt der Tauflehre, also die Etablierung einer christlichen Romanitas (vgl. Anm. 10). Unabhängig von diesem gedanklichen Hintergrund gibt es in unserer Zeit unzählige neue „Wortbildungen“, die sich schnell ausbreiten. Dies bewirkt prinzipiell einen terminologischen Ausbau (für die ausführliche Erläuterung siehe den zitierten Text von Anm. 151), der nach dem Begriff der Intertextualität von Julia Kristeva als unendliche Semiose kategorial aufzugreifen ist. Deswegen ist es sinnvoll, den Terminus „(Tauf-)Artikulation“ für eine poststrukturelle Forschungsmethode zu verwenden. Zwei Punkte sind für die Leseführung notwendig: 1) Ich werde den Terminus „(Tauf-)Artikulation“ synonym mit

bedeutete von ihrem terminologischen Ursprung her nicht nur eine religiöse Initiation, sondern auch eine Transformation hin zu einem christlichen Lebenswandel.²¹ Als solche weist die Frage nach dem christlichen Lebenswandel auch eine enge Verbindung zum Thema christlicher Identitätsbildungen auf; bedeutete doch die Teilhabe am Heilsgeschehen Jesu Christi durch die Taufe schon nach der paulinischen Lehrtradition (Mimesis-Lehre) – zumindest dem Anspruch nach – immer auch eine tiefgreifende Veränderung der gelebten Praxis. Die christliche Taufe konzeptionierte sich daher in ihrer soteriologischen und lebensnahen Entstehungsgeschichte nicht nur durch die sakramentale Unwiederholbarkeit des Initiationsritus. Vielmehr war hier auch ein starker Fokus auf Fragen ethischer und moralischer Verantwortung prägend, die ihrerseits in einem engen Bezug zu gesellschaftlichen und sozialen Entwicklungen standen und die immer auch prägend für die Lebenspraxis der Christinnen und Christen waren.²² Dementsprechend versuchten viele (spät-)antike Kirchenväter, die das Christwerden im Rahmen der paulinischen Tauflehre reflektierten, ihre Vorstellungen davon, was christliche Identität in Theorie und Praxis ausmache, auch in ihren aktuellen gesellschaftlichen Kontexten zu denken und zu etablieren.²³ So wurden verschiedene theologische Konnotationen des Begriffes der christlichen Taufe in Form einer terminologischen Transformation reproduziert. Damit liegt es auch aus dieser Perspektive betrachtet nahe, dass die (spät-)antiken Anpassungen der christlichen Tauflehre auch

den in der vorliegenden Untersuchung verwendeten Begriffen für die Taufe verwenden. 2) Für die Betonung der „*Taufartikulation*“ der kappadokischen Kirchenväter werde ich in den Kapiteln („2.2. Das semiotische Zeichensystem in der Homilie des Basilius“ und „3.2. Das semiotische Zeichensystem in der Homilie des Gregor“) die Wörter, die die Tauf(lehr)e der kappadokischen Kirchenväter bezeichnen, *kursiv* schreiben.

²¹ Vgl. KOSCHORKE, KLAUS: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea, Freiburg, Schweiz 1991, 107–119.

²² Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, Alte Kirche, 179–183.

²³ Vgl. FERGUSON, The Early Church, 18.

ein relevantes Thema im Rahmen sich wandelnder gesellschaftlich-kultureller Identitätskonstruktion²⁴ darstellten.

Insofern viele der kirchenväterlichen Homilien, die sich mit den besagten identitätsbildenden Aspekten christlicher Tauflehren beschäftigten, ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Themenbereiche umfassen, gilt es, sich diesen methodisch interdisziplinär anzunähern. In diesem Kontext konzentrierten sich sehr viele Untersuchungen bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die Thematik „Orthodoxie und Häresie“.²⁵ Als Reaktion auf diese recht einseitig erscheinende Untersuchungstendenz haben sich neue Forschungsrichtungen herausgebildet, die neue Perspektiven auf

²⁴ „Tatsächlich wird narrative Identität in der psychologischen, sozial- und kulturwissenschaftlichen Literatur oft als Konstruktion bestimmt. Den epistemischen Objektivsten provoziert diese Redeweise unter anderem deshalb, weil Konstruktionen weder wahr noch falsch, sondern allenfalls funktionstüchtig oder funktionslos, relevant oder irrelevant oder in andersartiger Weise qualifiziert oder disqualifiziert sein können. Man gewinnt den Eindruck, dass in weiten Teilen der Literatur die traditionelle Konzeption der Konstitution von Subjektivität durch Modelle ersetzt werden, in denen die Individuen ihren Selbstbezug durch Bezugnahme auf sprachliche und kulturelle Muster herstellen und sich dadurch eine Identität konstruieren.“ TEICHERT, DIETER: Narrative Identitäten. Zur Konzeption einer textuellen Konstitution des Selbst, in: DEMMERLING, CHRISTOPH/FERRAN, INGRID VENDRELL (Hg.): Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur, Berlin 2014, 324.

²⁵ Walter Bauer ist ein Pionier, insofern er einen wissenschaftlichen Umbruch zur Schaffung einer Übergangsbrücke von der zementierten alten Perspektive (Orthodoxie und Häresie) zur Historizität der theologischen Gedankenentwicklung konstatiert: „Wie man die ‚Geschichte‘ in den Dienst der Rechtgläubigkeit stellt, offenbaren nicht nur die nachkanonischen Erzählungen über Jesus und die Apostel, sondern in schmerzlicher Weise die Art wie man über hervorragende Anhänger der neuen Bewegung redet, über ihr Leben und Sterben, und noch nicht einmal vor ihren Märtyrern Halt macht. Die Verunglimpfung des Gegners spielt in diesen Kreisen eine größere Rolle als etwa der Schriftbeweis. Hat sich später einmal das Neue Testament als Schriftsammlung durchgesetzt, die Kenntnis des Alten Testaments erweitert und die antiketzzerische Handlung beider einigermaßen ausgebildet, dann wird das Verhältnis ein gesünderes werden.“ BAUER, WALTER: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, zweite durch gesehene Auflage mit einem Nachtrag hg. von STRECKER, GEORG, Tübingen 1964, 149.

die Frage der Häresie (Häresiologien) zu entwickeln suchen. Wesentlich ist in diesem Zusammenhang, dass auch historisch als häretisch verurteilte Konzeptionen als Grundlagen für die wissenschaftlichen Untersuchungen dienen können. Der Kernpunkt dieser zumindest wissenschaftlichen Rehabilitation liegt darin, dass die christliche Theologiegeschichte vielfältige Aspekte auch als häretisch verurteilter christlicher Lehren (Häresien) integriert hat und so die entsprechende Pluralität an doktrinären Ansätzen auch weiterhin repräsentiert. Dass Häresie und Orthodoxie, „das altdominante Thema“²⁶, dabei grundsätzlich als identitätsstiftende Kategorien anzusehen sind, die von Theologen dazu verwendet wurden, die Bildung eines Gefühls Gruppenzusammengehörigkeit („groupness“) zu befördern, hat u. a. Thomas Jürgasch im Anschluss an die Ansätze Eric Rébillards und Rogers Brubakers herausgearbeitet. Wie Jürgasch betont, waren diese Versuche allerdings insofern nicht von Erfolg gekrönt, als sich so keine Formen feststehender, uniformer christlicher Identitäten bilden ließen.²⁷

²⁶ Eduard Iricinski und Holger M. Zellentin haben beispielsweise zum Beginn ihres Aufsatzes thematisiert, dass der Konnex von Häresie und Identität lange Zeit hinweg als das dominante akademische Paradigma betrachtet wurde. Vgl. IRICINSCHI, EDUARD/ZELLENTIN, HOLGER M.: Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies, in: DERS. (ed.): Heresy and Identity in Late Antiquity, Tübingen 2008, 1.

²⁷ Das ist ein wichtiger wissenschaftlicher Beitrag in der patristischen Literaturforschung, denn seine Untersuchung weist die These Anthony Giddens' nach: "There is a universally experienced world of external reality, but it is not directly reflected in the meaningful components of the conventions in terms of which actors organise their behaviour. Meaning is not built up through descriptions of external reality, nor does it consist in semiotic codes ordered independently of our encounters with that reality" (GIDDENS, ANTHONY: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991). Seine Untersuchung eröffnet eine weitere Denkmöglichkeit in der Untersuchung, die nicht von den konkreten Gruppen (orthodox oder häretisch) zur christlichen Identitätsforschung ausgeht, sondern ein theologisches Konzept als Zugang zur patristischen Literaturforschung erzeugt. Vgl. JÜRGASCH, THOMAS: Häresie und Orthodoxie als identitätsstiftende Kategorien in der Alten Kirche, in: KOPP, STEFAN/WAHLE, STEPHAN (Hg.): *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer: Liturgie – Identität – Partizipation, Kirche in Zeiten der Veränderung*, Bd. 7, Freiburg im Breisgau 2021, 160–178.

Dass ein interdisziplinärer Zugang für die Frage nach (spät-)antiken Prozessen christlicher Identitätsbildung wichtig ist, zeigen vor allem auch die Arbeiten des gerade bereits erwähnten Soziologen Rogers Brubaker. Hier ist insbesondere Brubakers Hinweis auf die Ambiguität des Identitätsbegriffes wichtig. Klassischerweise wird Identität im philosophischen Sinn als „ein fundamentaler logischer Begriff“²⁸ aufgefasst, der „als Selbigkeit oder als eine Art der Gleichheit, nämlich als absolute oder vollkommene Gleichheit bestimmt [wird]“²⁹. Aus Brubakers sozialwissenschaftlicher Perspektive stellt sich dieses Verständnis jedoch als problematisch dar, was er wie folgt zum Ausdruck bringt:³⁰

If identity is everywhere, it is nowhere. If it is fluid, how can we understand the ways in which self-understandings may harden, congeal, and crystallize? If it is constructed, how do we understand the terrible singularity that is often striven for – and sometimes realized – by politicians seeking to transform mere categories into unitary and exclusive groups? How can we understand the power and pathos of identity politics?³¹

Die von Brubaker thematisierte Ambiguität des Identitätsbegriffs bezieht sich vor allem auf *narrative* Identitäten. Für diesen Aspekt von Identität weist Dieter Teichert auf das Problem des terminologischen Gebrauchs hin:

Die Rede von einer narrativen Identität stößt bei Philosophen oft auf Ablehnung. Diese Ablehnung ist häufig durch zwei Meinungen bedingt. Zum einen sind die Redeweisen über narrative Identität in der Philosophie, in den Literatur-, Sozial- und Kulturwissenschaften unübersichtlich, sie haben keinen deutlichen erkennbaren begrifflichen Zusammenhang und sie beziehen sich bei ihren unterschiedlichen Fragestellungen auf keinen gemeinsamen Rahmen.

²⁸ TEICHERT, *Narrative*, 316.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. BRUBAKER, ROGERS: *Ethnicity without Groups*, Harvard 2004, 28.

³¹ Ebd., 29.

Die Konzeption narrativer Identität wird daher oft von vornherein als philosophisch irrelevant abgetan.³²

Diese Problematisierung hat weitreichende Konsequenzen für die patristische Forschung zum Thema christlicher Identitätsbildungen. Dabei ergibt sich aus der Voraussetzung des von Teichert skizzierten philosophischen Identitätsbegriffs u. a. eine Trennung zwischen den Bereichen wissenschaftlich-philosophischer Argumentations- und Betrachtungsweisen auf der einen und des menschlichen Alltagserlebens auf der anderen Seite; auf der Grundlage eines so gefassten Identitätsverständnisses wird die gesellschaftliche Komplexität im theologischen und soziopolitischen Sinne nicht angemessen gewürdigt. Des Weiteren ergibt sich aus der Zugrundelegung einer solchen philosophisch-klaren Begrifflichkeit der Identität für die so operierende Forschung zur Identität u. a. die Annahme konkreter Gruppierungen, etwa der „christlichen Orthodoxie“, der „Häresie“ bzw. der „Häretiker:innen“, „der Paganen“ etc. Dabei gehen derartige Forschungsansätze allgemein von konkreten und fest definierten Gruppen wie den eben genannten aus, die unter der Prämisse einer entgegengesetzten, zweiwertigen Logik (entweder Orthodoxie oder Häresie/Christentum oder Paganentum) konzipiert werden. Um solche einseitigen Distinktionen und die damit verbundenen analytischen Schwächen zu vermeiden, entwickeln Forschende derzeit neue Ansätze, die soziologische und literaturwissenschaftliche Konzeptionen stärker rezipieren. So greift etwa Éric Rebillard Rogers Brubakers Begriff der „groupness“ (als „group-making process“) auf,³³ der die Prozesse christlicher Identitätsbildungen auch mit Blick auf die alltägliche Erfahrungsebene aufzugreifen sucht, indem z. B. Homilien und Briefe des Augustinus auf diese Thematik hin analysiert werden.³⁴

³² TEICHERT, *Narrative*, 315.

³³ Vgl. REBILLARD, ÉRIC: *Late Antique Limits of Christianness. North Africa in the Age of Augustine*, in: REBILLARD, ÉRIC/RÜPKE, JÖRG (ed.): *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington D. C. 2015, 294.

³⁴ Rebillard weist mit den Beispielen von Augustinus darauf hin, dass das Christsein in der Spätantike (bzw. in Nordafrika) zunächst keine exoterische

Rebillard weist nach, wie solche Texte bestimmte Konzeptionen einer „christian-membership“ erarbeiten, die auf die Bildung eines christlichen Gruppenzusammengehörigkeitsgefühls (groupness) abzielen, ohne dass es allerdings in den von ihm untersuchten Kontexten tatsächlich feststehende, separate und in sich homogene Gruppen von Christinnen und Christen gegeben hätte. Die Konflikte, die das Heidentum als eine dem Christentum gegenüberstehende Gegenachse verstehen lassen, bedeuten keine Konkurrenz oder Trennung von Gruppierungen in der Gesellschaft, sondern einen Prozess der Etablierung christlicher Romanitas. Eine Aufnahme der Ansätze Rebillards und Brubakers ist bei Jürgasch zu erkennen, der die eben genannte groupness-Konzeption für die Frage nach dem Verhältnis christlicher Orthodoxie und Häresie in der Spätantike produktiv macht. In diesem Kontext fragt Jürgasch, „inwiefern und in welchem Sinne die Annahme von Gruppen [wie z. B. orthodoxen oder häretischen] problematisch ist“³⁵. In einem ersten Schritt erläutert er, ausgehend von Brubaker und Rebillard, inwiefern sich solche „Gruppe[n] der spätantiken Christ(inn)en als kein festes, dauerhaft bestehendes und stabiles Gebilde erweis[en]“³⁶. Statt von konkreten Gruppen auszugehen, versucht er, Rebillards Vorschlag aufgreifend, die Prozesse der individuellen Sinngene und Gruppenbildung zu analysieren. In einem zweiten Schritt nimmt er auf dieser Grundlage eine alternative Sichtweise von Orthodoxie und Häresie ein, um sie nicht mehr als Bezeichnung von Gruppen, sondern als Kategorie im Kontext sinnstiftender und gruppenbildender Prozesse zu betrachten. Im letzten, dritten Schritt zeigt er die Konsequenzen auf, die sich aus der Fokussierung auf die frühchristlichen Identitätsbildungen ergeben: Sie sind „Formen einer niemals abgeschlossenen Bildung von Identitäten, die

Alltagserfahrung war. Manche Christinnen und Christen hatten in ihrer Alltagserfahrung Gelegenheiten – bzw. je nach ihren verschiedenen Zugehörigkeiten –, pagane Kultur zu erfahren. Eine wichtige Rolle in diesem Zusammenhang spielt, in der Identitätskonstruktion die starke Ausprägung der lateralen Kategorien der Mitgliedschaft zu beweisen. Vgl. ebd., 293–317, bes. 300–314.

³⁵ JÜRGASCH, Häresie, 162.

³⁶ Ebd., 168.

ebenfalls in einer grundlegenden Prozesshaftigkeit erscheinen und daher nicht als Form des Gebildet-Seins von Identität aufzufassen sind³⁷. Jürgasch weist nach, dass es „kein Fundament für die Herausbildung einer beständigen und klar definierten orthodoxen Identität oder ihres Gegenstückes im Sinne einer häretischen Identität“³⁸ gibt.

Die skizzierten wissenschaftlichen Hintergründe geben einige Hinweise darauf, welche Aspekte zentral für die hier geplante Erforschung spätantiker Taufkonzeption im Kontext christlicher Identitätsbildungen sind. Ein erster wichtiger Punkt besteht dabei darin, theologiegeschichtlich genau wahrzunehmen, dass Untersuchungen in der Vergangenheit eine starke Tendenz dazu hatten, die Tauflehren im Zusammenhang von Entgegensetzungen zwischen Orthodoxie und Häresie aufzunehmen. Hier wurden interdisziplinäre Forschungsperspektiven nicht ausreichend berücksichtigt und die Taufe – quasi rein theologisch – auf die Vorstellung eines „Markers“ reduziert, der die Aufnahme von Menschen in (orthodoxe) christliche Gruppierungen anzeigt.³⁹ Die christliche Taufe wurde in diesem Zusammenhang genauer als eine Funktion, ein Identitätsmarker der christlichen Orthodoxie oder ein Teil der Liturgiegeschichte betrachtet. Aus diesem Grund erscheint es als relevant, eine grundlegende Frage dieser Forschung aufzuwerfen: Was bedeutet die spätantike Tauf(lehr)e in der christlichen Lebenspraxis (Praxeologie)?

Es gibt unterschiedliche Themenbereiche, die für die christliche Taufe zu behandeln sind. In der Antike und Spätantike gab es jedoch mit dem Taufaufschub eine anschauliche Gemeinsamkeit, die verschiedene Aspekte miteinander zu verbinden vermag. Damals wurde der Taufaufschub aus

³⁷ Ebd., 175.

³⁸ Ebd.

³⁹ Walter Bauer erläutert die Bedeutsamkeit der kirchengeschichtliche Perspektive folgendermaßen, um die Zementierung der altdogmatischen Perspektive zu überwinden: „Nein, Orthodoxie und Ketzerei sollen auch in diesem Buch das bedeuten, was man herkömmlicherweise und gemeinhin darunter versteht. Nur freilich wollen wir über beides nicht die Kirche, d. h. die eine Partei, reden hören, sondern die Geschichte.“ BAUER, *Rechtgläubigkeit*, 2–3.

religiösen Gründen (Betonung der Taufvorbereitungszeit) zunächst von vielen Kirchenvätern meistens empfohlen, weil „in der vorkonstantinischen Zeit der Eintritt in den Katechumenenstand den entscheidenden Schritt darstellt, der den Bruch mit der alten Welt und die Zugehörigkeit zum Gottesvolk begründet“.⁴⁰ Mit der sogenannten Konstantinischen Wende änderten sich jedoch die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen des Christseins grundlegend und damit auch die Haltung vieler Menschen zur Frage des Taufaufschubs, und zwar sehr oft aus praktischen Gründen.⁴¹ Spätantike Römer:innen wollten ihre Taufe aufschieben und im Stand der Katechumenen bleiben, um ihre Kultur (z. B. römische Spectacula) genießen und in aus christlicher Sicht unerlaubten Berufsfeldern⁴² ihren Lebensunterhalt weiter gewährleisten zu können.⁴³ Ein gutes Beispiel gibt in diesem Zusammenhang die kaiserliche Gesetzgebung (vgl. Codex Theod. 15.7.1.), die die Art und Weise der Taufspendung des Priesters gesetzlich definiert. Wichtig war in diesem Kontext u. a. die den Priestern auferlegte Pflicht, den weiteren Lebenswandel der Täuflinge sorgfältig zu prüfen. So durften beispielsweise Schauspieler:innen aufgrund gesetzlich geregelter Beschränkungen der Berufsfelder nach ihrer Taufe nicht auf die Bühne zurückkehren. Wurden sie jedoch aufgrund einer schweren, möglicherweise zum Tod führenden Krankheit getauft, daraufhin aber wieder gesund, zog dies Schwierigkeiten für die weitere Sicherung ihres Lebensunterhalts nach sich. Demnach stand der Taufaufschub zwar offenbar als theologisches Thema in chronologischer Kontinuität zur Antike, bedeutete in der Spätantike jedoch für die soziale Lage etwas völlig anderes.⁴⁴

⁴⁰ KOSCHORKE, Spuren, 138.

⁴¹ HAUSCHILD/DRECOLL, Alte Kirche, 183.

⁴² Koschorke erwähnt die konkreten Beispiele dazu: „Denn bereits mit diesem Schritt war der Bruch mit der heidnischen Welt vollzogen und oftmals auch die Aufgabe des bisherigen Berufs verbunden – sofern dieser (wie im Fall von Soldaten, obrigkeitlichen Ämtern, Schauspielern oder Lehrern) als mit dem Christentum unvereinbar beurteilt wurde.“ KOSCHORKE, Spuren, 127.

⁴³ Vgl. ebd., 138–139.

⁴⁴ Vgl. MÜLLER, Tauftheologie, 100.

Verschiedene spätantike Kirchenväter reagierten auf diesen gedanklichen und sozialen Wandel und verfassten Homilien, um den wahren Sinn der christlichen Taufe vorzustellen.⁴⁵ In der vorliegenden Untersuchung werden diese Überlegungen zum Sinn der Taufe exemplarisch anhand der beiden oben genannten Predigten der kappadokischen Kirchenväter (Homilie des Basilius: *Προτρεπτική εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*; Homilie des Gregor: *Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα*) analysiert. Sie liegen zeitlich zwischen den kaiserlichen Gesetzgebungen, die sich auf die christliche Taufe beziehen (Codex Theod. 15.7.1. und 15.7.4.), und behandeln direkt das Thema des Taufaufschubs. Schwerpunktmäßig wird dabei auch die wechselseitige Bezogenheit zwischen der soziopolitischen Lage in der Spätantike einerseits und den theologischen Tauflehren der kappadokischen Kirchenväter andererseits zu betrachten sein. Darin spiegelt sich der Sinn der christlichen Taufe als ein relevanter Bestandteil der Theologiegeschichtsforschung und als ein interdisziplinäres Untersuchungsfeld, was – zusammengenommen – auf wichtige Gesichtspunkte des kontinuierlichen Etablierungsprozesses einer spätantiken christlichen Romanitas hinweist. Aus dieser Analyse zurückblickend, wird überdies der Begriff der Theologie zu erweitern sein, der in der theologisch-historischen Forschung nicht im Rahmen einer dogmatisch-doktrinären Betrachtung einzuschränken, sondern angesichts des gesellschaftspolitischen Wandels immerwährend zu „verheutigen“ ist (*aggiornamento*). Im Rückgriff auf Walter Bauer weist Baker in diesem Zusammenhang darauf hin, dass christliche Identitätskonstruktionen und ihre ursprüngliche Vielfältigkeit auch unter dem Aspekt untersucht werden sollten, wie Theologie verstanden wurde.⁴⁶

Die begriffliche Problematisierung des Identitätsbegriffs eröffnet in der patristischen Forschung vielfältige neue Perspektiven⁴⁷, die – wie erläutert – etwa über die Annahme fest definierter und stabiler Gruppen (z. B.

⁴⁵ Vgl. MARKSCHIES, CHRISTOPH: *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München ³2016, 83.

⁴⁶ Vgl. BAKER, *Early Christian*, 231.

⁴⁷ Vgl. BRUBAKER/COOPER, *Beyond*, 34–36.

der Orthodoxen und Häretiker:innen) hinausgehen; machen es doch solche „gruppistischen“ Annahmen (Brubaker) schwierig, die verschiedenen Aspekte menschlicher Identitäten als konkret-nachvollziehbar zu diskutieren. Statt von konkreten Gruppen auszugehen, erscheint es als relevant, von einem bestimmten Konzept (Taufe) auszugehen, um die sinnstiftenden und gruppenbildenden Prozesse und die damit verbundenen Formen der „groupness – hier im Sinne einer möglichen christlichen Romanitas – in der Spätantike“ analysieren zu können.

1.2.2 Forschungsstand zu Basilius' und Gregors Quellen

Die Ambiguität des Gebrauchs des Identitätsbegriffes, auf die Rogers Brubaker hingewiesen hat, und die patristischen Beiträge der Theologen Rebillard und Jürgasch eröffnen weitere Untersuchungsfelder, wobei die hier in den Fokus gerückte kappadokische Tauftheologie als Ausgangspunkt unserer Forschung zu den Entwicklungen einer spätantiken christlichen Romanitas dienen wird. Im Folgenden wird dabei zunächst der Forschungsstand zu den beiden genannten Homilien des Basilius und Gregors dargestellt werden, um auf der Grundlage bisheriger Studien ein adäquates Untersuchungskonzept zu erarbeiten. In diesem Kapitel werden die wissenschaftlichen Beiträge der vorangegangenen Untersuchungen in zwei klassischen Kategorien vorgestellt. Bei der ersten Kategorie handelt es sich um Forschungen zu den Inhalten der Homilien, bei der zweiten Kategorie um einen Überblick zu den Sammlungen der Manuskripte und die Vorstellung der kritischen Editionen. Diese zweite Kategorie zeigt quellenkritisch, welcher Text in dieser vorliegenden Untersuchung als Grundlage verwendet wird. Diese klassischen Kategorien führen zu den ausgewählten Homilien der kappadokischen Kirchenväter hin, aber andererseits erläutern sie auch den methodischen Aufbau der vorliegenden Untersuchung.

1.2.2.1 *Die Homilie des Basilius von Cäsarea: Προτρεπτική εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*

Zur Homilie des Basilius gibt es zwei relevante Untersuchungen⁴⁸, die den Text theologisch analysieren und strukturell einteilen. Sie bilden damit wichtige wissenschaftliche Grundlagen für die hier zu entwickelnde Textanalyse. Darüber hinaus gibt es verschiedene Editionen und Übersetzungen in modernen Sprachen. Diese werden im Folgenden als eine kurze Hinführung zum Text des Basilius vorgestellt.⁴⁹

Jean Gribomonts Untersuchung

Eine erste bedeutende Analyse zu Basilius' Text wurde von Jean Gribomont vorgelegt. Sein Fokus liegt auf einer theologischen Textanalyse, in der die Fragen nach Gattung, Einteilung und Datierung des Texts sowie nach besonderen Merkmalen des Inhalts beantwortet werden. Für ihn ist der Titel dieser Homilie ein markanter Hinweis auf ihre Gattung, denn die Exhortation (Προτρεπτική) bezeichnet die inhaltliche Charakterisierung. Gleichzeitig wirft er in dem Zusammenhang das Problem auf, dass es in dieser Homilie keine konkrete Zielgruppenbezeichnung gebe, denn Basilius adressiert die Hörerschaft in der 2. P. Sg.⁵⁰ Hier liegt ein wichtiger Hinweis für die Bestimmung der möglichen Gattung dieser Homilie. Zur Einteilung des Textes gibt Gribomont einen Maßstab an, wobei er ein theologisches Motiv (wie κατῶς) für die Gestaltung eines theologischen Rahmens gegeben sieht.⁵¹ Ein bemerkenswerter Punkt seiner Forschung liegt darin, dass er ein Signalwort (bzw. einen Satz wie κηρῶσων τὸ

⁴⁸ Vgl. GRIBOMONT, JEAN: Le Protrepique au Baptême, in: BÉKÉS, GERARDO J./FARNEDI, GIUSTINO: *Lex Orandi Lex Credendi. Miscellanea in onore die P. Cipriano Vagaggini*, Roma 1980, 71–92; FERGUSON, EVERETT: *Basil's Protrepic to Baptism*, in: PETRUCCIONE, JOHN (ed.): *Nova & Vetera. Patristic Studies in Honor of Thomas Patric Halton*, Washington 1998, 71–83.

⁴⁹ Durch die Vorstellung verschiedener Editionen und Übersetzungen der Homilie Basilius zeige ich, welche Quelle in dieser Untersuchung verwendet wird.

⁵⁰ Vgl. GRIBOMONT, Le Protrepique, 73.

⁵¹ Vgl. ebd.

σωτήριον κήρυγμα) für die Einteilung der Homilie des Basilius als notwendig erachtet. Gribomont sieht zum Beispiel in diesem Signalwort den inhaltlichen Beginn des ersten Hauptteils (Narratio).⁵² Gribomont erwähnt dazu für die Einteilung des Textes drei Argumentationsweisen des Basilius, die weitere Hauptteile (jeweils „Exemplar und Hypothese“, „Widerlegung“ und „Konsequenz und Bestätigung“) konstruieren. Darauf folgt die Konklusion der Homilie.⁵³ Zur Datierung der Homilie versucht er, den Text inhaltlich mit dem Traktat *De Spiritu sancto* zu vergleichen, da dieses Werk inhaltlich die Grundbegriffe der Tauftheologie des Basilius enthält (Taufe Jesu Christi, Taufe des Johannes und die alttestamentliche Typologie: Rotes Meer). Für Gribomont bilden die tauftheologischen Elemente des Basilius, der Dialog mit Eustathius von Sebaste, den historischen Hintergrund. Deswegen übernimmt Gribomont die These von Hermann Dörries⁵⁴ und datiert die Homilie in den Zeitraum zwischen 371 und 373.⁵⁵ Zur Bestärkung dieser Datierung weist er des Weiteren nach, dass und inwiefern die Homilie wesentliche Aspekte der Amtszeit des Basilius als Bischof reflektiert. Dazu fokussiert er sich auf die Termini, die nach Basilius den idealen Christenstatus bezeichnen („Soldaten Christi“, „fromme Athleten“ und „himmlische Bürgerschaft“). Diese erläutern keine monastische Bruderschaft, sondern spiegeln eine universal-kirchliche Gemeinschaft wider.⁵⁶ Gribomont sieht allgemein die terminologischen Gegenüberstellungen zwischen Christentum und Hellenismus als einen wichtigen Beweis dafür, dass der Text in Basilius' Bischofszeit zu datieren sei. Für die inhaltliche Charakterisierung erwähnt Gribomont drei Komponenten: Er ist der

⁵² Vgl. ebd., 75.

⁵³ Vgl. ebd., 77–86.

⁵⁴ Vgl. DÖRRIES, HERMANN: *De Spiritu Sancto*. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956, 81–93.

⁵⁵ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protrepétique*, 87; Paul Jonathan Fedwick übernimmt die These des Bernardi zur Datierung der Homilie (am 6.1.371). Vgl. FEDWICK, PAUL JONATHAN: *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, in: DERS. (ed.): *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto 1981, 9 (bes. Anm. 33).

⁵⁶ Vgl. ebd.

Meinung, dass der Text rigoristisch, aber liturgisch evangeliumsgemäß zu charakterisieren sei. In dieser rigoristischen Charakterisierung sieht Gribomont einen lokal-kirchlichen Wandel, der nicht nur von Basilius, sondern auch von Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz berücksichtigt worden sei. Die drei ähnlichen Homilien der kappadokischen Kirchenväter⁵⁷ reflektieren daher den situativen Bedarf der Erneuerung des christlichen Status durch den Diskurs über den unbefristeten Katechumenat.⁵⁸ Die Liturgie und das Evangelium sind laut Gribomont für Basilius entscheidend, da Basilius die heilbringende Wirkung des Heiligen Geistes im Leben der Christinnen und Christen als einen der wichtigsten Inhalte der sakramentalen Geheimnisse ansieht.⁵⁹ Das zeigt einen entscheidenden Unterschied zwischen dem stoisch-philosophischen und dem christlichen Lebensideal. Denn Basilius sieht den Kernpunkt der christlichen Taufe nicht nur in der ethisch-moralischen Bekehrung, sondern im Glauben an Gott.⁶⁰ Dies stellt einen wichtigen Hintergrund dar, vor dem die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter als eine kirchliche Lehre zur Stiftung der christlichen Identitätskonstruktion dient.

Everett Fergusons Untersuchung

Ein weiterer zentraler Forschungsbeitrag zur Homilie des Basilius ist von Everett Ferguson geleistet worden. Zu Beginn seines Beitrags weist Ferguson darauf hin, dass die Homilie des Basilius bisher selten zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung geworden sei. In diesem Zusammenhang erwähnt er die Untersuchung Gribomonts, der sich bis dahin als einziger Patrologe dieser Homilie gewidmet hatte.⁶¹ Auf Gribomonts Analyse aufbauend, stellt Ferguson die zentralen Elemente der Homilie vor. Als

⁵⁷ Bas., Hom. XIII, 1–8, (PG 31, 424A8-444C8); GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C1-432A11 = GNO 10/2, 357-370); GREG., Or. XL (= PG 36, 360B1-425D4).

⁵⁸ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protrepétique*, 88–90.

⁵⁹ Vgl. ebd., 90.

⁶⁰ Vgl. ebd., 91.

⁶¹ Vgl. FERGUSON, *Basil's Protrepetic*, 70.

relevant erachtet er die rhetorische Form, die Verwendungsweise der Heiligen Schrift, die Erwähnung zeitgenössischer Liturgie und die doktrinären moralischen Themen. Zur Datierungsfrage äußert sich Ferguson dahin gehend, dass er die von Basilius gesetzten inhaltlichen Schwerpunkte (Betonung des Paschas und Ermutigung zum Taufempfang für die Katechumenen) als Merkmale dafür betrachtet, dass der Text in einer relativ frühen Phase des Basilius'schen Episkopats entstanden sei (Zeitraum 371–373). Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den Untersuchungen Fergusons und Gribomonts besteht darin, dass Ferguson die Homilie des Basilius nicht mit dessen *De spiritu sancto*, sondern mit Basilius' *De Baptismo* und mit den Homilien Gregors von Nyssa und Gregors von Nazianz vergleicht, die dasselbe Thema in den Fokus stellen. Dabei konzentriert Ferguson sich zunächst auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Werken (Homilie XIII und *De Baptismo*). Als Ähnlichkeiten schätzt er die umfangreiche Verwendung der Heiligen Schrift, die Basilius „evangeliumsgemäß“ (κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον) darstellt, sowie die thematische Fokussierung (Ermahnung zum Taufempfang). Der Akzent, der auf der Unterweisung der Katechumenen zur Vorbereitung auf die Taufe liegt, verdeutlicht den gemeinsamen Schwerpunkt beider Texte.⁶² Unterschiede zeigen sich allerdings in der Auslegung der Taufe des Moses, des Johannes und Jesu Christi. *De Baptismo* versteht alle tauftheologischen Motive im Rahmen dazugehöriger Prozesse, das heißt die Taufe des Mose und des Johannes als Reinigung von Sünden und die Taufe Jesu Christi als die Vollendung der Taufgnade durch den Heiligen Geist.⁶³ Für die tauftheologischen Motive weist Homilie XIII inhaltlich die deutlichsten Unterschiede auf. Die Taufe des Mose bedeutet die typologische Prophetie für die Vollendung des Christus-Geschehens (Taufe und Eucharistie). Die Taufe des Johannes dient der Reinigung von den Sünden, die Taufe Jesu Christi jedoch ist die Taufe zur Gotteskindschaft (βάπτισμα υἰοθεσίας) und zur Vereinigung mit Gott

⁶² Vgl. ebd., 79.

⁶³ Vgl. BAS. Bapt. 1.2 (= PG 31, 1532C-1533C).

(οἰκείωσις πρὸς Θεόν).⁶⁴ Der Vergleich mit den beiden Homilien Gregors von Nyssa und Gregors von Nazianz veranschaulicht, wie unterschiedlich die Argumentationen für denselben Anlass (Taufaufschub) gestaltet sind, der die situative Lage der spätantiken Provinz reflektiert. Ferguson schließt daraus, dass die Lage der Kirche jeweils in enger Verbindung mit Facetten gesellschaftlichen Wandels zu betrachten sei. Er weist insbesondere darauf hin, dass die Exhortation als ein Genre der patristischen Literatur unterschiedliche Themen behandle. Laut Ferguson gab es im dritten Jahrhundert viele kirchenväterliche Exhortationen zum Thema des christlichen Martyriums, im vierten Jahrhundert dann jedoch vermehrt solche zum Taufempfang. Das ist eine thematische Umsetzung, in der sich die Frage nach der christlichen Identitätskonstruktion unveränderlich weiterstellt.⁶⁵

Texte (Manuskripte und Versionen in verschiedenen Alt Sprachen), Editionen (in Publikationsformen) und Übersetzungen in moder- nen Sprachen

Paul Jonathan Fedwick klassifiziert in seinem Werk (*Bibliotheca Basiliana Vniversalis* II, 1 und 2) die unterschiedlichen Manuskripte, Editionen und Übersetzungen der Homilien (*Homiliae morales* und *Hexaameron*) und Briefe des Basilios.⁶⁶ Er wollte das interne und externe Kriterium zur Klassifikation unterschiedlicher Manuskripte durch seine eigene Methode

⁶⁴ Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425A6-11); BAS., Hom. XIII, 2 (= PG 31, 428A15-C3).

⁶⁵ Vgl. FERGUSON, Basil's Protreptic, 83.

⁶⁶ Vgl. FEDWICK, PAUL JONATHAN: *Bibliotheca Basiliana Vniversalis* II, 1. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea, II. The *Homiliae Morales*, *Hexaameron*, *De Litteris*, with Additional Coverage of the Letters, Part One: Manuscripts, Turnhout 1996; vgl. FEDWICK, PAUL JONATHAN: *Bibliotheca Basiliana Vniversalis* II, 2. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea, II. The *Homiliae Morales*, *Hexaameron*, *De Litteris*, with Additional Coverage of the Letters, Part Two: Editions, Translation, Turnhout 1996.

verbinden.⁶⁷ Dabei organisiert er die 222 Manuskripte der Homilie des Basilius in Textgruppen (Textfamilie d, e, m, u und x). Laut Fedwick bildet die Textfamilie „d“ das älteste Manuskript, insofern sie eine ziemlich vollkommene Textstruktur (Corpus von Basilius' Homilien) aufzeigt.⁶⁸ Textfamilie „e“ ist ähnlich der Textfamilie d. Der Unterschied zwischen den beiden Textfamilien liegt nur darin, dass Homiliae in psalmos bei der Textfamilie „e“ in drei Sektionen aufgeteilt sind.⁶⁹ Textfamilie „m“ (= miscellaneous) besteht aus 65 Manuskripten.⁷⁰ Textfamilie „u“ (= „uulgata“) erschien als eine spezifische Rezension dank Mönchen des Studitenordens⁷¹ im 9. Jahrhundert, wobei die photianische Renaissance verbreitet war.⁷² Diese

⁶⁷ Das interne Kriterium ist die Klassifikationsweise des Stig Yngve Rudberg, der die gleichen Textfamilien in die bestimmte Reihenfolge (Kategorie) bringt. Das Problem dieser Klassifikation liegt darin, dass diese Methode für die Homilien des Basilius nicht anwendbar ist, denn sie kann nicht die textuellen Filiationen beweisen. Das externe Kriterium ergänzt in dem Zusammenhang die wissenschaftliche Schwachheit der internen Klassifikationsweise, indem es die Manuskripte nach alphabetischer Reihenfolge unterschiedlicher Bibliotheken anordnet. Das Arrangement nach der externen Klassifikation verdeutlicht die textuelle Identifikation der Basilius-Homilien. Fedwick wollte deswegen diese beiden Klassifikationsweisen kombinieren. Vgl. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana Vniversalis* II, 1, 1–2.

⁶⁸ Vgl. ebd., 3–6.

⁶⁹ Vgl. ebd., 7–8.

⁷⁰ Vgl. ebd., 8–9.

⁷¹ Der Studitenorden (MSU: Monaci Studiti Ucraini) geht gemäß der östlichen Klostertradition auf Theodor Studites zurück, der im 8. Jahrhundert als großer Kämpfer und Bekenner im Streit für die heiligen Bilder und Reformatoren des griechischen Mönchtums gilt. Er trat im Jahr 790 ins Kloster Studiu in Konstantinopel ein. Seine Grundidee über die monastische Reformation bezieht sich auf „die Grundzüge der Organisation und der Lebensform des von ihm gegründeten (oder wiedererweckten) rein zönotischen Mönchtums“. Diese Idee findet sich in der byzantinischen Epigrammatik, den sogenannten Klostergedichten des Theodoros Studites. Vgl. LEROY, JULIEN: *Studitisches Mönchtum, Spiritualität und Lebensform*, Graz 1969, 7–8.

⁷² Die photianische Renaissance bezieht sich auf das Schisma zwischen West- und Ostkirche im 9. Jahrhundert. Der Sachverhalt in dieser Zeit war kompliziert, insofern dieses Schisma sich auf die kirchenpolitischen Machtpositionen der fünf Patriarchate (Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem)

populäre Rezension (Vulgata) wurde daher als lesefreundlicher Text veröffentlicht.⁷³ Die Textfamilie „x“ ist die kleinste Sammlung, sie besteht lediglich aus 40 Manuskripten.⁷⁴ Basilius' Homilie XIII besteht nach diesem Klassifizierungskriterium in den Textkörpern von *Homiliae morales*.⁷⁵ Neben diesen griechischen Manuskripten befinden sich die unterschiedlichen Versionen in acht Alt Sprachen (Arabisch, Armenisch, Koptisch, Äthiopisch, Georgisch, Latein, Altslawisch und Syrisch). Fedwick stellt im dritten Kapitel seines ersten Buches (*Bibliotheca Basiliana Vniversalis II*, 1) die verschiedenen Versionen⁷⁶ und in den folgenden Kapiteln (4.–10. Kap.) 6000 Manuskripte in diesen Alt Sprachen vor.⁷⁷ Das macht deutlich, wie schwierig eine kritische Edition der Homilie des Basilius zu bewerkstelligen

bezieht, und zwar vor folgendem Hintergrund: Rom und Konstantinopel sind die Kaiserstädte. Alexandria, Antiochia und Jerusalem waren religionsgeschichtlich bedeutsam. Das Konzil von Chalcedon (451) legte die fünf Patriarchate fest. Die Rolle des Kaisers war besonders notwendig, denn seit der Konstantinischen Wende wurde der römische Kaiser „in römischer Tradition als Pontifex maximus aller Kulte und in der Tradition Konstantins des Großen als oberster Schutzherr und Hüter der christlichen Kirche“ begriffen. Rom hatte in diesem Zusammenhang keinerlei Jurisdiktionsgewalt über die anderen Patriarchate. Fragen, die die gesamte Kirche betrafen, konnten in dieser Zeit nur „vom ökumenischen Konzil unter aller Beteiligung aller Patriarchen geklärt werden“. Der Kaiser hatte das Recht, dieses Konzil einzuberufen und die Beschlüsse zu unterschreiben. Die Absetzung des Photius durch den damaligen Papst Nikolaus I. auf einer Synode (863) war deswegen sehr problematisch. Die Reaktion des Photius auf diese päpstliche Entscheidung (Konflikt) folgte dem Verständnis der patriarchalen Machtpositionen. Das war ein wichtiger Anlass zu einer Art „Renaissance“, also zur Rücksicht auf die Texte der Kirchenväter oder die spätantiken konziliaren Entscheidungen. Vgl. PRATSCH, THOMAS: Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge (9.–11. Jahrhundert), in: KOLOVOU, FOTEINI (Hg.): *Byzanzrezeption in Europa. Spurensuche über das Mittelalter und die Renaissance bis in die Gegenwart*, Berlin 2012, 15–26.

⁷³ Vgl. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana Vniversalis II*, 1, 9–10.

⁷⁴ Vgl. ebd., 10.

⁷⁵ Vgl. ebd., 11–125.

⁷⁶ Vgl. ebd., 167–244.

⁷⁷ Vgl. ebd., 245–817.

ist. Als Editionen definiert Fedwick publikationsartige Veröffentlichungen, die nach seiner Klassifizierung seit dem 15. Jahrhundert möglich waren. Er bezeichnet diese Veröffentlichungen als die „*editio princeps*“ und verwendet sie als einen konkreten Maßstab – insgesamt gibt es neun Editionen der Basilius’schen Homilien.⁷⁸

(i) Maffei 1515 (reprints: Bade 1520 1523a 1523b 1523c 1531). (ii) Erasmus 1532. (iii) Hahnpol 1540. (iv) Müsli 1540, vol. 1 (reprints: Müsli 1565+ 1569+ 1571+). (v) Tilmann 1547, vol. 1. (reprints: Tilmann 1550, Gillot 1566a+ 1566b+ 1566c+ 1568+ 1569+ 1570+ 1603+, Schott 1616 1617, DuDuc-Morel 1618 1638). (vi) Hahnpol Fumani 1548. (vii) Hahnpol 1511. (viii) Hahnpol 1552 (reprints: Hahnpol 1566). (ix) DuDuc-Morel 1618 (reprints: DuDuc-Morel 1638).⁷⁹

Laut Fedwick können diese neun Editionen in sechs Kategorien zusammengefasst werden: „(1) Maffei 1515. (2) Erasmus 1532. (3) Hahnpol 1540. (4) Müsli 1540. (5) Tilmann 1547. (6) DuDuc-Moral 1618.“⁸⁰ Im Hintergrund dieser neuen Kategorisierung steht die Zusammenlegung der gleichen Texte und Übersetzungen. Für die ausführliche Listenführung stellt er diese Editionen mit der Nummerierung der Texte in einer Tabelle zusammen.⁸¹ Ein Problem liegt noch in den komplexen internen Beziehungen zwischen den Editionen. Laut Fedwick beruhen die meisten Editionen (griechisch) auf der Edition von Erasmus und die Übersetzungen auf dem Beitrag von Maffei.⁸² Alle Editionen der Homilie XIII des Basilius listet Fedwick im 13. Kapitel.⁸³ Ebenso stellt er die Übersetzungen in moderne Sprachen vor: Italienisch: Ricci 1731. Spanisch: Duarte 1796. Russisch:

⁷⁸ Vgl. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliiana Vniversalis* II, 2, 819 (bes. Anm. 4).

⁷⁹ Ebd., 999.

⁸⁰ Ebd., 1000.

⁸¹ Vgl. ebd., 1000–1001.

⁸² Vgl. ebd., 1001–1002.

⁸³ Vgl. ebd., 1047–1050.

a. Xp-1832. b. Moskva 1845–1848, 1853–1860, 1891b, Troitska Lavra 1900–1909. c. Sankt Petersburg 1911. Deutsch: a. Schweichhart 1591. b. Weissmann 1838–1842. c. Gröne 1879-1881. d. Winter 1892. e. Stegmann 1925. Englisch: Kenrick 1843. Ukrainisch: Chepilé 1935; Glen Cove 1954. Rumänisch: a. Cornitescu 1978. b. Fecioru 1979b. Dänisch: Oftedal 1890. Französisch: Rouillard 1956.⁸⁴ Zusätzlich gibt es neu erschienene Übersetzungen: Italienisch: Francesco Trisoglio und Vito Limone 2017.⁸⁵ Englisch: Susan R. Holman und Mark DelCogliano 2013.⁸⁶ In der kommenden Textanalyse (2. Kapitel: Textanalyse I) werden die lateinisch-griechische Edition von Migne 1885 (= PG 31, 424A6–444C8) und die letzte deutsche Übersetzung von Stegmann 1925 (= BKV 47, 300–317) verwendet.

Die Forschungsgeschichte zur Homilie des Basilios verdeutlicht den weiteren Untersuchungsbedarf in der patristischen Textarbeit, denn zu seiner Homilie hat man sich bisher nur mit den inhaltlich-thematischen Schwerpunkten beschäftigt. Basilios gibt zur Einteilung des Textes seine eigene rhetorische Struktur, die auch einen wichtigen Betrachtungspunkt bildet. Dazu gibt es bisher keine Untersuchung, die sich mit der sozio-narrativen Struktur der Homilie (Intertextualität) beschäftigen würde, obwohl die zahlreichen Manuskript- und Editionsinformationen beweisen, dass diese Homilie von vielen Leuten gelesen wurde. Das ist insofern ein wichtiger Ausgangspunkt für die Bearbeitung der Fragestellung, die in dieser patristischen Literaturforschung behandelt wird.

⁸⁴ Vgl. ebd., 1050–1051.

⁸⁵ Vgl. BASILIO DI CESAREA, *Omèlie sull'Esamerone e di Argomento vario*, Testo greco a fronte A cura di TRISOGLIO, FRANCESCO, *Revisione dei testi greci, indici e bibliografia* di LIMONE, VITO, Milano 2017.

⁸⁶ Vgl. BASIL THE GREAT, *On Fasting and Feasts*, translated by HOLMAN, SUSAN R. and DELCOGLIANO, MARK, *Introduction* by HOLMAN, SUSAN R. New York 2013 (= PPS 50).

1.2.2.2 Die Homilie des Gregor von Nyssa:

Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα

Bisher gibt es keine Untersuchungen, die sich ausschließlich mit dem Inhalt der Homilie befassen würden. Es gibt lediglich Forschungen, in denen einige theologische Punkte⁸⁷, ein spezifisches Thema (Datierungsfrage)⁸⁸ oder die inhaltliche Struktur zur kurzen Einführung des Textes⁸⁹ thematisiert wurden. Allerdings liegt eine kritische Edition der Homilie Gregors (GNO 10/2) vor. Es ist daher sinnvoll, diesen Beitrag der Textkritik in diesem Kapitel vorzustellen. Da bisher nur wenige Untersuchungen existieren, die die Homilie auch nur partiell behandelt haben, werden diese zunächst in einem Unterkapitel kurz erläutert. Danach wird die kritische Edition von Hilda Polack (= GNO 10/2) präsentiert.⁹⁰

Verschiedene Untersuchungen

Jochen Rexer stellt die Homilie im Zuge seiner Analyse der Festtheologie Gregors von Nyssa vor, indem er zunächst eine mögliche Einteilung des Textes darlegt. Er sieht in der Homilie Gregors vier Aspekte, die er jeweils in das Proömium, den ersten, paränetischen Hauptteil, den zweiten, kerygmatischen Hauptteil und eine Peroratio unterteilt.⁹¹ Danach erläutert er den inhaltlichen Schwerpunkt in einer kurzen Zusammenfassung. Seine Einteilung des Textes erfolgt jedoch ohne wissenschaftliche Erläuterung.

⁸⁷ Vgl. FERGUSON, *Baptism*, 603–616.

⁸⁸ Vgl. DANIELOU, JEAN: *Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 4/29 (1955), 353; vgl. BERNARDI, JEAN: *La prédication des pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, 298.

⁸⁹ Vgl. REXER, JOCHEN: *Die Festtheologie Gregors von Nyssa. Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie*, Frankfurt am Main 2002, 102–105; GREGOIRE DE NYSSE, *Lettre canonique, Lettre sur la Pythonisse et Six Homélies pastorales*, *Texte grec* (= GNO III,2; III,5; IX; X, 2), *Introduction, traduction et notes par Maraval, Pierre*, Paris 2017 (= SC 588), 24–27.

⁹⁰ *Gregorii nysseni opera, auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt WERNERUS JAEGER/HERMANNUS LANGERBECK/HENRICUS DÖRRIE*, *Volume X, Tomus 2*, Leiden 1996 (= GNO 10/2).

⁹¹ Vgl. REXER, *Die Festtheologie*, 103.

Darunter fällt auch die ausführliche Analyse des Inhalts des Textes. In diesem Kontext übernimmt er lediglich die These Jean Bernardis und klassifiziert damit die Homilie Gregors als Epiphanienvorrede, die mit dem besonderen Anliegen, sich gegen den Taufaufschub zu wenden, verfasst worden sei.⁹²

Die Forschungen Jean Daniélous und Jean Bernardis befassen sich mit der Datierung der Homilie Gregors. Daniélou erwähnt zunächst die inhaltliche Ähnlichkeit zu den anderen Kirchenvätern (Basilios von Cäsarea, Ambrosius von Mailand und Gregor von Nazianz)⁹³ und versucht, die Historizität eines Ereignisses, das in der Homilie von Gregor direkt erwähnt wird, nachzuweisen, um damit seine These zur Datierung und Ortsangabe (Cäsarea) der Homilie zu beweisen.⁹⁴ Daniélou beginnt mit einer allgemeinen Überlegung zum Anlass dieser Homilie, der mit dem Tag der Epiphanie des Herrn zusammenhängt, weil die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts an diesem Tag die Katechumenen zum Empfang der Taufe motivierten. An diesem Tag riefen die Kirchenväter zur Registrierung der Namen auf, was den ersten Schritt zur Vorbereitung auf die Taufe bedeutete. Daniélou weist mit dem inhaltlichen Zusammenhang darauf hin, dass Gregor in dieser Homilie besonders auf die Taufe Christi im Jordan eingehe. Er sieht darin einen wichtigen kontextuellen Anhaltspunkt für die Datierung der Homilie, denn in der patristischen Zeit wurde die Taufe Jesu Christi am Tag der Epiphanie gefeiert.⁹⁵ Die Frage nach dem Entstehungsjahr beantwortet Daniélou, indem er einige historische Unwahrscheinlichkeiten ausschließt. Er berücksichtigt insbesondere die Möglichkeit der Anwesenheit Gregors in der benachbarten Stadt Comane, da er die Erwähnung des Krieges als eine Erinnerung an das vergangene Ereignis (376–380) sieht, und

⁹² Vgl. ebd., 102.

⁹³ Vgl. DANIELOU, *Chronologie*, 353.

⁹⁴ Vgl. ebd., 354–355.

⁹⁵ Das Fest „Taufe Jesu“ feierte man in der Spätantike am Tag der Epiphanie. Vgl. DANIELOU, JEAN: *Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 4/29 (1955), 353.

datiert die Homilie auf den Tag des Lichtes (Epiphanie, 7.1.381).⁹⁶ Bernardi übernimmt die These Daniélous und argumentiert vor demselben Hintergrund (ähnliche inhaltliche Schwerpunkte wie die anderen Kirchenväter).⁹⁷ Bernardi liefert dabei einen interessanten Hinweis. Er behauptet, dass es zwischen den kappadokischen Kirchenvätern wesentliche Unterschiede gebe, da Gregor von Nyssa in seiner Homilie nicht den trinitarischen Glauben betone. Bernardi erläutert diesen Hintergrund dahingehend, dass diese Betonung des trinitarischen Glaubens in Cäsarea zu diesem Zeitpunkt noch nicht bekannt gewesen sei.⁹⁸ Allerdings ist diese Erklärung nicht nachvollziehbar, da Basilius als Bischof von Cäsarea in seiner Amtszeit die Wichtigkeit des trinitarischen Glaubens im Rahmen seiner Pneumatologie stark betonte. Zu den beiden chronologischen Untersuchungen gibt es eine Gegenthese: Pierre Maraval, der den Text der Homilie ins Französische übersetzt und eine kurze Einführung verfasst hat (*Sources Chrétiennes* 588)⁹⁹, sieht in dieser Erinnerung an den Krieg eine Art nysseischer Rhetorik¹⁰⁰. Für Maraval ist Daniélous These zur Datierung (Zeit und Ort) nicht ganz nachvollziehbar, weil die These die komplexen Beziehungen der regionalen Bischöfe nicht berücksichtigt.¹⁰¹ Die These Daniélous ist daher für Maraval angesichts dieser situativen Komplexität nicht zu teilen, da sie schließlich nicht nachgewiesen werden könne. Stattdessen konzentriert er sich zunächst auf den Inhalt der Homilie. Dabei

⁹⁶ Vgl. ebd., 354–355.

⁹⁷ Vgl. BERNARDI, *La prédication*, 298.

⁹⁸ Vgl. ebd., 299.

⁹⁹ Das ist die einzige Übersetzung in moderne Sprache. Maraval sieht das Werk als eine der sechs pastoralen Homilien Gregors. Vgl. SC 588.

¹⁰⁰ Thomas R. Langley erwähnt auch diese ähnliche Geschichtserzählung Gregors in seinem Aufsatz. Er weist darauf hin, dass Gregor in seiner Trauerrede ein historisches Ereignis an das Martyrium (Märtyrer Theodor unter Kaiser Maximian 286–305) anknüpfe. Das war auch der Kampf zwischen den Römer:innen und Barbaren (Skythen). Das befürwortet die Gegenthese Maravals. Vgl. LANGLEY, THOMAS R.: *Local and Universal Citizenship in Works of the Cappadocian Fathers*, in: *Al-Masāq* 1/32 (2020), 48.

¹⁰¹ Vgl. SC 588, 26.

schließt er sich teilweise der Meinung Daniélous und Bernardis an, insofern die drei expliziten Formulierungen (Gotteskindschaft/Teilhabe an der Gnade/Reinigung der Seele) bei den spätantiken Kirchenvätern am Tag der Epiphanie verkündet wurden.¹⁰² Das heißt, Maraval sieht in der These zur Datierung seitens Daniélous nur den Tag der Epiphanie als plausibel an.

Ferguson geht in seiner Studie auf den inhaltlichen Schwerpunkt der Homilie ein, indem er sie als eine Ermahnung versteht. Zudem vergleicht und untersucht er die Homilie Gregors mit dessen anderen Werken. Für die Liturgiewissenschaft und die Tauftheologie vergleicht Ferguson zwei Homilien¹⁰³ und eine Katechese¹⁰⁴ Gregors miteinander. In Bezug auf die Taufliturgie fokussiert er sich auf zwei Punkte: Der erste Punkt ist die Notwendigkeit der Taufvorbereitung, die in der Homilie mit der Namensregistrierung stufenweise vorgestellt wurde. Der zweite Punkt bezieht sich auf die Komponenten der Taufliturgie (Wasser, Mysterium, Glaubensbekenntnis und Trishagion). Die Erläuterung zum Wasser begegnet in der Homilie zur neutestamentlichen Episode (äthiopischer Eunuch).¹⁰⁵ Laut Ferguson ist das Wasser im liturgischen Sinn bei der Taufhandlung bedeutsam, da es als Element der Taufe mit der sakramentalen Handlung zusammenhänge. Das Mysterium ist ein wichtiges Thema im nyssenischen Denken. Im Zusammenhang der Taufliturgie erwähnt Gregor einen weiteren Verknüpfungspunkt mit der Bedeutsamkeit der Teilnahme an der Eucharistie¹⁰⁶, während die anderen Komponenten allerdings nicht explizit in seiner Homilie vorkommen. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass das Glaubensbekenntnis und das Trishagion in der spätantiken Taufliturgie gesprochen wurden, da sie entscheidende Elemente der Taufliturgie bildeten.¹⁰⁷

¹⁰² Vgl. SC 588, 115 (Anm. 2).

¹⁰³ Die zwei Homilien sind GNO 9 und GNO 10/2.

¹⁰⁴ Gregorii nysseni oprea, auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt WERNERUS JAEGER/HERMANNUS LANGERBECK/HENRICUS DÖRRIE, Volumen III, Pars IV, Leiden 1996 (= GNO 3/4).

¹⁰⁵ Vgl. FERGUSON, *Baptism*, 607.

¹⁰⁶ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 421C6-9/= GNO 10/2, 362, 18–20).

¹⁰⁷ Vgl. FERGUSON, *Baptism*, 606.

Im Zusammenhang der Tauftheologie erwähnt Ferguson den gemeinsamen Schwerpunkt des Bads der Wiedergeburt (τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν).¹⁰⁸ Er verweist darauf, dass Gregor in seiner Homilie *In diem luminum* die beiden „Artikulationen“ abwechselnd verwende, in seiner Homilie Eos diff. Bapt. nur παλιγγενεσία, um zwei theologische Bedeutungen auszudrücken (Bad der Wiedergeburt, τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν/Gnade der Wiedergeburt, τῆ χάριτι τῆς παλιγγενεσίας). Diese tauftheologischen Punkte knüpft er allgemein an die Gnadenlehre an, die Gregor durch die Unterscheidung zwischen Erleuchteten (φωτισθῶμεν) und nicht Erleuchteten erläutert. Die Taufe ist die Teilnahme an der göttlichen Gnade.¹⁰⁹ Dafür entwickelt Gregor die paulinische Identitätslehre (Christus angezogen, Χριστὸν ἐνεδύσασθε) durch die Betonung der christlichen Lebenspraxis (Reinigung der Sünden, τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἀπελούσασθε, und Ausübung der Nächstenliebe, ἐπειδὴ κατωρθώσατε τὴν ἀγάπην) weiter.¹¹⁰ Dabei handelt es sich darum, der säkularen Lebensweise zu entsagen und in die himmlische Bürgerschaft einzutreten.¹¹¹ Für den Taufaufschub stellt Ferguson dazu die verschiedenen Werke der Kirchenväter (Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Markianos von Kyrrhos, Epiphanius von Salamis und Sokrates Scholastikos) vor.¹¹² In dieser Vorstellung stellt er zunächst den inhaltlichen Schwerpunkt einer hypothetischen Argumentationsweise gegen den Taufaufschub pointiert heraus.¹¹³ Daraufhin setzt er sich mit der Ambiguität des Ausdrucks „das heilbringende Wort“ auseinander. Er hebt besonders die Rolle des Priesters hervor und schließt daraus, dass dieses Wort wahrscheinlich die Gültigmachung der Taufe sei.¹¹⁴

¹⁰⁸ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429C2/= GNO 10/2, 369, 22).

¹⁰⁹ Vgl. FERGUSON, Baptism, 613 und 616.

¹¹⁰ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429D6-8/= GNO 10/2, 370, 11–14).

¹¹¹ Vgl. FERGUSON, Baptism, 615.

¹¹² Vgl. ebd., 617–626.

¹¹³ Vgl. ebd., 621.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 622.

Die kritische Edition Hilda Polacks und die Übersetzung in moderner Sprache

Auf Hilda Polack geht die kritische Edition der Homilie Gregors zurück. Sie stellt zunächst die folgenden elf Manuskripte vor: Athous Lavras B, fol. 177v–181v, membr. Saec. XIV; Athous Vatopediu 128, fol. 374–379v, membr. Saec. XIV; Lugdunensis Batavorum Gronovianus 12, 211v–217, chart. Saec. XVI; Mediolanensis Ambrosianus gr. Q 14 sup, fol. 230–237vm, chart. Annis 1487–1489 scriptus; Monacensis gr. 47, fol. 204–209v, chart. Anno 1551 scriptus; Parisinus suppl. Gr. 399, fol. 81–86v, chart. Inter annos 1590 et 1606 scriptus; Vaticanus gr. 445, fol. 26–29, chart. Saec. XVI; Vaticanus gr. 1433, fol. 117v–122, membr. Saec. XIII; Vaticanus gr. 1907, fol. 292v–293, chart. Saec. XII; Vaticanus Pii II gr. 4, fol. 61–68v, membr. Saec. XI; Venetus Marcianus gr. 68, fol. 228v–236, membr. Saec. XII.¹¹⁵ Im Hinblick auf die Quellenkritik verwendet sie vier Manuskripte: Vaticanus Pius II gr. 4 (= P), Lugdenensis Batavorum Gronovianus 12 (= L), Venetus Marcianus gr. 68 (= A), Vaticanus gr. 1907 (= S). Viele Manuskripte gehören dabei zu einer Klassifikation und insofern zu einer Familie, die vier genannten Manuskripte (P, L, A und S) hängen allerdings von keinem bis in unsere Zeit erhaltenen Buch ab.¹¹⁶ Manuskript A und S stammen aus derselben Quelle, es gibt nur einige handschriftliche Fehler.¹¹⁷ Manuskript P und L weisen keine gemeinsamen Fehler auf. Aber da bestimmte Fehler in der Kopie von Manuskript A und S auch in den Manuskripten P und L gefunden wurden, schließt Polack daraus, dass alle vier Manuskripte auf eine Quelle (a) zurückzuführen seien.¹¹⁸ Sie rekonstruiert den Quellentext (Codex Arsenii)¹¹⁹ mit dem Ergebnis ihrer quellenkritischen Untersuchung. Dazu stellt sie die lateinischen Übersetzungen und die publizierten Editionen im Rahmen der Überlieferungsgeschichte

¹¹⁵ Vgl. GNO 10/2, 334.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 335.

¹¹⁷ Die Beispiele erwähnt Hilda Polack dazu. Vgl. ebd.

¹¹⁸ Alle quellenkritischen Beispiele und die Charakteristika der Manuskripte (P, L, A und S) erläutert Hilda Polack in ihrer Untersuchung. Vgl. ebd., 335–343.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 345.

nebeneinander. Die erste publizierte lateinische Übersetzung ist die Edition von Nivelles, die in Paris 1573 veröffentlicht wurde. Diese Edition enthält keinen griechischen Text (Manuskript P wurde verwendet), nur die lateinische Übersetzung, die Gentianus Hervetus erstellt hatte. Diese lateinische Version von Hervetus befindet sich in allen auffindbaren Ausgaben (Parisiis 1605, 1615, Köln 1617 und Parisii 1638). Nebenbei gibt es auch eine lateinische Edition (Parisiis apud Claudium Morellum 1618), die den anderen griechischen Text (Manuskript A) grundsätzlich verwendet. Diese Edition wurde durch das Supplement (Parismus suppl. 399) ergänzt und beinhaltet auch einen Beitrag zur Veröffentlichung der Edition Parisii 1638. Die Ausgabe von Migne (Parisiis 1858) übernimmt diese lateinische Edition. Ein wichtiger Beitrag Polacks liegt darin, dass sie durch die übernommenen Übersetzungsfehler, die in dem griechischen Text ursprünglich verursacht wurden, den Quellentext rekonstruiert. So wurde schließlich die Überlieferungsgeschichte vereinfacht.¹²⁰ Polack stellt diese Überlieferungsgeschichte in einem Tabellenmodell dar.¹²¹ Mit dieser kritischen Edition lässt sich der Text in moderne Sprachen übersetzen. Maraval übersetzte den griechischen Text aus der kritischen Edition Polacks ins Französische¹²², womit er die einzige Übersetzung in moderner Sprache lieferte. Er notierte im griechischen Text zwei Zeichen (M und P), die sich jeweils auf die Edition Mignes und auf die Edition Polacks beziehen. In dieser Untersuchung werden die beiden Editionen bei der Übersetzung (ins Deutsche) und Zitation des griechischen Textes (wie Maraval) verwendet.¹²³ Maraval paragrafiert den Text anhand von Nummerierungen, die er aber ohne ausführliche Erläuterung hinzugefügt hat. Seine Aufteilungsweise wird in dieser vorliegenden Untersuchung nicht übernommen.

¹²⁰ Vgl. ebd., 346-352.

¹²¹ Vgl. ebd. 353.

¹²² Vgl. SC 588, 114–145.

¹²³ Dies dient dazu, dass die Leser:innen dieser vorliegenden Untersuchung einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Editionen (Griechisch) und die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Beiträge Polacks (die Herstellung der kritischen Edition) erkennen.

Die Forschungsgeschichte der Homilie Gregors bezeugt den weiteren Bedarf an patristischer Textarbeit. Die Einteilung der Homilie soll auf wissenschaftlichen Gründen beruhen. Darauf aufbauend, folgt die intertextuelle Textanalyse. In den folgenden Kapiteln werden Forschungsfrage und -methode mit dem Forschungsstand zu den beiden Homilien der kappadokischen Kirchenväter Basilius und Gregor von Nyssa erörtert.

1.3 Forschungsmethode

Wie angesprochen, soll der Zusammenhang zwischen den kappadokischen Tauflehren und der Etablierung einer christlich-römischen Identität vor dem Hintergrund derzeitiger Forschungstrends (etwa des sozionarrativen Zugangs) erörtert werden. Im Folgenden werden einige Dimensionen der entsprechend gestalteten, hier eingesetzten Forschungsmethode vorgestellt. Eine erste Dimension bezieht sich auf das Forschungskonzept selbst, das von der Fragestellung Bakers ausgeht. Dabei handelt es sich um die Bestimmung des „sozionarrativen Approachs“, der aus soziologischer, moralphilosophischer und hermeneutischer Perspektive interdisziplinär aufgenommen wird. Die zweite Dimension betrifft die Anwendungsweise des angesprochenen Forschungskonzepts. An dieser Stelle spielt Julia Kristevas Begriff der Intertextualität eine zentrale Rolle, der in diesem Forschungskonzept (sozionarrativer Approach) als „Grammatik zur Sprache“¹²⁴ (Prinzip) eine wichtige Rolle spielt. Die nun anzustellenden Überlegungen zur

¹²⁴ Diesen Ausdruck verwendet Jan Assmann, um seinen offenen Theologiebegriff zu erläutern. Er ist der Meinung, dass die Theologie zwei Untersuchungsdimensionen habe. Die erste beziehe sich auf das Prinzip, das er als implizite Theologie benennt. Die zweite beziehe sich auf die externen Erscheinungsformen (explizite Theologie). Die beiden Dimensionen des offenen Theologiebegriffs sind untrennbar, denn solche institutionellen Erscheinungsformen benötigen eine bestimmte Konstruktion, die als Prinzip vorstellbar ist. In dieser vorliegenden Untersuchung spielt der Intertextualitätsbegriff von Julia Kristeva als Prinzip des Forschungskonzepts eine wichtige Rolle. Vgl. ASSMANN, Ägypten, 21–23.

Forschungsmethode erläutern, wie die Untersuchungsanliegen der Textanalyse und des Ausbaus des Theologiebegriffs durch die Anwendung des Forschungskonzepts stufenweise bearbeitet werden.

1.3.1 Sozionarrativer Approach

Am Ende seines bereits zitierten Aufsatzes erläutert Baker das Ziel seines sozionarrativen Zugangs: „What remains, however, is for this method to be clearly defined and delineated so that it may take its place alongside other interdisciplinary interpretative methods.“¹²⁵ Die Bestimmung der Begrifflichkeiten dieses sozionarrativen Zugangs liegt zunächst in der Klärung der zwei aufeinander bezogenen Adjektive „sozial“ und „narrativ“. So erläutert Bernhard Schäfers den Begriff des Adjektivs „sozial“, indem er ihn im Horizont des grundlegenden Bereichs der Soziologie (das soziale Handeln) definiert.¹²⁶ Laut Schäfers geht das Adjektiv „sozial“ auf das lateinische Wort „socius“ (Gefährte) zurück. Daher gehören zum sozialen Handeln „der unmittelbare Austausch mit anderen Personen ebenso wie die über Gruppen und Organisationen, Institutionen und die Gesellschaft vorstrukturierten Beziehungsmuster“¹²⁷. Schäfers weist in dem Zusammenhang auf das alltagsbezogene und regelhafte Charakteristikum des sozialen Handelns hin:

Damit ist der in alltäglichen, öffentlichen und privaten Situationen zu beobachtende Tatbestand gemeint, dass das soziale Handeln der Menschen nach bestimmten Regeln und in bestimmten Formen abläuft und dass dies eine gewisse Konstanz erfordern. Diese

¹²⁵ BAKER, Early Christian, 235.

¹²⁶ Vgl. SCHÄFERS, BERNHARD: Soziales Handeln und seine Grundlagen: Normen, Werte, Sinn, in: KORTE, HERMANN/SCHÄFERS, BERNHARD: Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie, 9., überarbeitete und aktualisierte Auflage, Wiesbaden 2016, 24.

¹²⁷ Ebd.

Zusammenhänge sind für jedes Individuum einsichtig, da praktisch erfahrbar und kognitiv nachvollziehbar.¹²⁸

Schäfers betont aber noch einen weiteren Schwerpunkt soziologischer Untersuchungen. Die Soziologie fragt des Weiteren „nach den Grundlagen der wechselseitigen Orientierung des Verhaltens und den Bedingungen seiner Kontinuität“¹²⁹. Das ist einer der Kernpunkte der im Folgenden vorzunehmenden interdisziplinären Untersuchung aus der soziologischen Perspektive, denn ein solch soziales Handeln umfasst ganz unterschiedliche Aspekte (Kultur, Politik, Religion, Gesellschaft usw.) des menschlichen Lebens. Überdies verdeutlicht Schäfers in diesem Zusammenhang auch die Komplexität des Gegenstands des „sozialen Handelns“, indem er erklärt, „dass in alle[n] Aussagen hierzu Annahmen (bzw. Erklärungen) über die Natur des Menschen und seine Organausstattung wie über die Struktur der Psyche eingehen“¹³⁰. Diese anthropologische Grundlage knüpft er an „die Bedeutung von Norm, Wert und Sinn für das soziale Handeln“¹³¹.

Teichert setzt sich mit dem Begriff der Narration auseinander, indem er diesen Begriff aus moralphilosophischer Perspektive mit einem bestimmten Verständnis menschlichen Handelns verknüpft.¹³² Dabei geht er von den Untersuchungen Alasdair MacIntyres aus und erklärt: „Es gibt keine klare Trennung der Ebene des Handelns und der Ebene des Erzählens. Es gibt kein Handeln ohne Erzählung. Das Handeln ist nicht vorgängig und wird erst nachträglich im Erzählen dargestellt.“¹³³ Diese Perspektive verdankt sich u. a. auch einer Einschätzung des alltäglichen Lebensvollzugs, „weil wir alle in unserem Leben Erzählungen ausleben und

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd., 25.

¹³¹ Ebd.

¹³² Vgl. TEICHERT, Narrative, 325.

¹³³ Ebd.

unser Leben mit Hilfe der Erzählungen, die wir ausleben, verstehen“¹³⁴, daher „eignet sich die Form der Erzählung dazu, die Handlungen anderer zu verstehen“¹³⁵. Aus dieser Perspektive werden vergangene erlebte Ereignisse bereits als Narration gedeutet, bevor diese zum Ausdruck gebracht und weitergegeben werden. Darüber hinaus liegen Narration und soziales Handeln in diesem Zusammenhang gesellschaftlichen Identitätsstiftungen zugrunde, insofern verschiedene Ausdrücke, die im Laufe der Zeit reproduziert werden, auf komplexen Interaktionen der Menschen beruhen.¹³⁶ Dies hat auch weitreichende geschichtsphilosophische Konsequenzen, die sich u. a. in der folgenden Perspektive äußern:

So it seems truer to say that Narrative qualities are transferred from art to life. We could learn to tell stories of our lives from nursery rhymes, or from culture-myths if we had any, but it is from history and fiction that we learn how to tell and to understand complex stories, and how it is that stories answer questions.¹³⁷

Louis O. Mink unterscheidet das narrative Charakteristikum (die Darstellung der äußerlichen Handlung des Menschen) von der Begrifflichkeit (Narrativ) und sieht hier einen komplexen Prozess am Werk. Laut Mink fungieren die Geschichte und die Fiktionen als Grundlage für das Lernen der Art und Weise, wie man die komplexen Narrationen versteht und davon

¹³⁴ MACINTYRE, ALASDAIR: Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart, aus dem Englischen übers. Von RHEL, WOLFGANG, Frankfurt am Main 1987, 283.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Nach dieser Auffassung handelt es sich bei Identität um einen ständigen Interaktionsprozess, wobei die Identität durch die psychophysische Interaktion als eine prästabilisierte Harmonie betrachtet wird. Diese Interaktion geschieht in den unterschiedlichen Alltagserfahrungen, in denen „ich als ein aktives Subjekt“ und „mir oder mich als ein passives Objekt“ vorliegen. Diese beiden Positionen funktionieren wechselseitig in allen kommunikativen Lebenserfahrungen als ein Prinzip. Vgl. GLOY, KAREN: Identität I, in: TRE 16, 27–28.

¹³⁷ MINK, LOUIS O.: History and Fiction as Modes of Comprehension, in: COHEN, RALPH (ed.): New Directions in Literary History London 1974, 124.

spricht. An dieser Stelle zeigt sich eine wesentliche Facette des Mechanismus des menschlichen Lebens, in dem die narrative Identität etabliert wird. Teichert geht hier auf Paul Ricœurs Konzept der narrativen Identität ein, indem er sich mit den Thesen MacIntyres und Minks auseinandersetzt und sie in das Gedankenmodell Ricœurs integriert.¹³⁸ Dabei unterscheidet Ricœur drei Ebenen zur Etablierung narrativer Identität: Die erste Ebene ist die der Präfiguration. Sie bezieht sich auf den Sachverhalt, dass die alltägliche Erfahrungsebene vorgeformt ist. Denn Menschen erleben „die Handlungswelt nicht als ein Feld einer Menge von isolierten, ungeordneten Einzelereignissen, sondern als einen Bereich, in dem bestimmte Formen des Verhaltens als Handeln interpretiert werden“¹³⁹. Das bedeutet, dass der Mensch nicht nur ein, sondern zugleich mehrere Ereignisse auffasst und diese in die gesamte Einheit integriert. Hierbei handelt es sich um ein prozesshaftes Geschehen, das sich auf die Bestimmung im „Zusammenhang mit Zielen, Motiven, Absichten, Rahmenbedingungen und Folgen“¹⁴⁰ bezieht. Die einzelnen Subjekte sind deswegen begreifbar als „Urheber[n] der Handlung“¹⁴¹. Daraus ergibt sich insgesamt ein Begriffsnetz, das als eine „strukturelle Voraussetzung auf einer späteren Stufe in die Bildung expliziter Narrationen“¹⁴² eingeht. Freilich ist die Präfiguration auf der alltäglichen menschlichen Erfahrungsebene (Handlung) bewegungslos und daher nicht als eine erkennbare Sinngestalt aufzufassen. Deswegen ist die Auffassung eines Textes erforderlich für die nächste Stufe: Konfiguration. Diese ist allerdings nicht im Sinne einer Abbildung der vorgegebenen erfahrbaren Handlungsebene zu verstehen, sondern „als kreative Gestaltung, als Synthese, die in einer Darstellung der Welt des Textes resultiert“¹⁴³. In diesem narrativen Konfigurationsrahmen unterscheidet Ricœur drei funktionale Dimensionen voneinander („Funktionen des den Text produzierenden

¹³⁸ Vgl. TEICHERT, *Narrative*, 326.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd., 327.

Autors und der dem Text immanenten Instanz des Erzählers und durch die im Medium des Textes gegebenen Formen der Modellierung von Zeiterfahrung¹⁴⁴). Die dritte Ebene ist die der Refiguration. Sie umfasst das Lesen und die Rezeption des Textes. Von diesem gedanklichen Konzept ausgehend, „greift Ricœur auch das in der Hermeneutik thematisierte Moment der Applikation auf“.¹⁴⁵ Demnach bietet die Welt des Textes nicht ein Abbild der Alltagswelt, sondern eine mögliche Welt, „in der Ereignisse und Formen der Erfahrung zur Sprache kommen, die vom Leser auf seine Lebenswelt bezogen werden können“¹⁴⁶. Daraus ergibt sich, dass der Text auf das menschliche Leben einwirkt, „etwa in Form der Veränderung von Einstellungen, normativen Unterscheidungen oder umfassenden Orientierungen“¹⁴⁷. Laut Teichert ist hier das entscheidende Moment für die Etablierung narrativer Identität zu erkennen.¹⁴⁸

Beide Adjektive (sozial und narrativ) sind wegen ihrer anthropologischen Zusammenhänge (die menschliche Handlungswelt und ihre Ausdrucksweise als Ausgangspunkt) voneinander untrennbar. Dabei wird der für die vorliegende Untersuchung gewählte sozionarrative Zugang genauer wie folgt definiert: Er markiert den Versuch, eine erzählerische Struktur zu etablieren, die durch eine Untersuchung der Prä-, Kon- und Refiguration eines Textes die Gesamtübersicht über die prozesshafte Komplexität der menschlichen Identitätsbildung in Rücksicht auf den kontextuellen gesellschaftlichen Sachverhalt präsentiert. Auf der Grundlage dieses sozionarrativen Zugangs wird eine Relektüre der beiden Homilien der kappadokischen Kirchenväter vorgenommen. Dabei handelt es sich zunächst um die Analyse des theologischen Gedankenspektrums der kappadokischen Kirchenväter. Davon ausgehend, werden sodann alltägliche Lebenserfahrungen, die kulturellen Hintergründe spätantiker Römer:innen und

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd., 327–328.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 328.

Vermittlungsversuche zur Etablierung einer christlichen Romanitas, wie sie von den beiden kappadokischen Kirchenvätern erarbeitet werden, thematisiert. Diese Faktoren bilden wesentliche Grundlagen der hier gewählten Forschungsmethode.

1.3.2 Intertextualität von Julia Kristeva

Wie aber lassen sich diese gedanklichen und begrifflichen Grundlagen methodisch produktiv machen? Wie Baker erklärt, ist es in diesem Zusammenhang in einem ersten Schritt erforderlich zu klären, welches interpretative und interdisziplinär zu bearbeitende Forschungsfeld zugrunde gelegt wird. Dabei werden die beiden Homilien der kappadokischen Kirchenväter in der vorliegenden Untersuchung als „Transpositionsfeld verschiedener Zeichensysteme (Intertextualität)“¹⁴⁹ neu gelesen. Dies bedeutet, dass in der Untersuchung verschiedene „*Taufartikulationen*“ auf ihre vielfältigen Konnotationen hin untersucht werden. Die damit verbundenen Äußerungen entsprechen in diesem Kontext nicht nur jeweils *einer* Hauptbedeutung, vielmehr beinhalten sie unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten, insofern sich menschliche Sprachen im Prozess vielfältiger sozialer Faktoren entwickeln. Darin spiegelt sich der Kernpunkt des hier gewählten methodischen Aufbaus, wobei sich Kristevas Begriff der Intertextualität am besten dazu eignet, die skizzierten Anliegen zu verfolgen.

Kristevas Begriff der „Intertextualität“ ist seit den 1970er-Jahren zu einem Zentralkonzept der literaturwissenschaftlichen Narratologie-Forschung geworden. Eine Besonderheit der gedanklichen Grundlage von Kristevas Konzeption erläutert Noëlle McAfee:

¹⁴⁹ KRISTEVA, JULIA: Die Revolution der poetischen Sprache, aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von WERNER, REINOLD, Frankfurt am Main 1978, 69.

Julia Kristeva is one of the most original thinkers of our time. She is one of very few philosophers for whom the speaking being becomes a crucial constellation for understanding oral and written literature, politics and national identity, sexuality, culture, and nature. Where other thinkers might see these fields as separate domains, ... Kristeva's work shows how what we call subjectivity is always a tenuous accomplishment, a dynamic process never completed.¹⁵⁰

Aus der Perspektive dieses neuen Forschungskonzepts können die Texte verschiedener Kirchenväter als ein interdisziplinäres Forschungsfeld betrachtet werden, in dem sich die Komplexität spätantiker Konstellationen widerspiegelt. Dies zeigt sich noch deutlicher vor dem Hintergrund dessen, wie Kristeva den Begriff „Intertextualität“ definiert:

Der Terminus Intertextualität bezeichnet eine solche Transposition eines Zeichensystems (oder mehrerer) in ein anderes; doch wurde der Terminus häufig in dem banalen Sinne von Quellenkritik verstanden, weswegen wir ihm den der Transposition vorziehen; er hat den Vorteil, dass er die Dringlichkeit einer Neuartikulation des thetischen beim Übergang von einem Zeichensystem zu einem anderen unterstreicht. Wenn man einmal davon ausgeht, dass jede signifikante Praxis das Transpositionsfeld verschiedener Zeichensysteme (Intertextualität) ist, dann versteht man auch, dass ihr Aussage ‚Ort‘ und ihr denotierter ‚Gegenstand‘ nie einzig, erfüllt und identisch mit sich selbst sind, sondern pluralisch, aufgesplittert und Tabellenmodellen zugänglich. Die Polysemie erscheint so auch als Folge semiotischer Polyvalenz, das heißt der Zugehörigkeit zu verschiedenen semiotischen Systemen.¹⁵¹

Die vorliegende Untersuchung legt genau diesen Begriff der Intertextualität zugrunde. Infolgedessen werden die analysierten christlichen Tauf(lehr)en als ein Ort der unendlichen Erweiterung der Denotation

¹⁵⁰ MCAFEE, NOËLLE: Julia Kristeva, New York 2004, 1.

¹⁵¹ KRISTEVA, Die Revolution, 69.

aufgefasst, die durch den Prozess der Sinngebung¹⁵² erneuert und ihre römisch christliche Reziprozität in verschiedenen semiotischen Zeichensystemen vorstellbar wird. Kristeva erläutert den Gesamtprozess der terminologischen Transformation und ihre plurale Zugänglichkeit anhand der Begriffe des Genotexts und des Phänotexts:¹⁵³

Das, was wir früher schon Genotext genannt haben, umschließt alle semiotischen Vorgänge (Triebe, ihre Dispositionen, den Zuschnitt, den sie dem Körper aufprägen, und das ökologische und gesellschaftliche System, das den Organismus umgibt: die Umweltobjekte, die präödiptalen Beziehungen zu den Eltern), aber auch die Heraufkunft des Symbolischen (Auftauchen von Objekt und

¹⁵² „Wir bezeichnen als Sinngebung (signifiante) jene Arbeit der Differenzierung, Schichtung und Gegenüberstellung, die in der Sprache (langue) praktiziert wird und die auf der Linie des sprechenden Subjekts eine kommunikative und grammatikalisch strukturierte Signifikantenkette deponiert.“ Es ist diese Bewegung der Sinngebung, diese Arbeit, die der Text als außerordentliche Praxis aufdeckt und vollzieht, indem er das Material jener Arbeit in seiner Unendlichkeit und Bedeutungslosigkeit freilegt. [...], was wir als Sinngebung kennzeichnen, ist eben jene unbegrenzte und nie abgeschlossene Erzeugung, jenes unaufhaltbare Funktionieren der Triebe auf die Sprache zu, in ihr und durch sie hindurch, auf den Austausch und seine Protagonisten, das heißt auf das Subjekt und die Institutionen zu, in ihnen und durch sie hindurch. Dieser heterogene Prozess ist weder anarchische Zerstückelung noch schizophrene Blockierung, sondern eine Praxis des Strukturierens und Destrukturierens, er ist Vorstoß hin zu den subjektiven und gesellschaftlichen Grenzen, und nur unter dieser Voraussetzung ist er Lusterleben und Revolution.“ Ebd., 11–31.

¹⁵³ „In der ersten, der Zeit des Genotextes, findet die oben bezeichnete Arbeit der Oberflächenersetzung statt, die das ‚Eintauchen‘ in die Kommunikationssprache und die Bearbeitung des signifikanten Materials ermöglicht. In einer zweiten Zeit, der des Phänotextes, führt der Text die Resultate seiner Arbeit auf die Ebene der Bedeutung – ‚der ausgesagte und mitgeteilte Sinn des Textes [des strukturierten Phänotextes] spricht und repräsentiert jene revolutionäre Handlung, welche die Sinngebung aufführt [...]. Da, wo er bedeutet, in der hier und jetzt verschobenen Wirkung, wo er repräsentiert, nimmt er teil an der Bewegtheit seiner Nicht-Geschlossenheit erfaßt wird. Mit anderen Worten: ohne ein unbewegliches Reales auf sich zu ziehen, vorzutauschen, konstruiert er das bewegliche Theater seiner Bewegung, an der er mitwirkt und deren Attribut er ist.“ Ebd., 12.

Subjekt, Konstituierung von Sinnkernen, die auf eine Kategorialität verweisen: semantische und kategorielle Felder). ... Phänotext ist eine Struktur, die man im Sinne der generativen Grammatik generieren kann; er gehorcht den Kommunikationsregeln und setzt ein Subjekt des Aussagens bzw. einen Empfänger voraus.¹⁵⁴

Für die Textanalysen wird der Zusammenhang beider dieser Begriffe, des Genotexts und des Phänotexts, berücksichtigt. Dabei sind drei Aspekte wesentlich: Der erste Aspekt bezieht sich auf den Phänotext, der durch die Strukturforschung inhaltlich und rhetorisch erläutert wird. Die Strukturierung ist der relevante Schritt im Fall der Analyse des semiotischen Zeichensystems der beiden Homilien. Dabei handelt es sich um die Frage nach den Adressatinnen und Adressaten und den inhaltlichen Komponenten (bzw. „*Taufartikulationen*“), die sich auf die Intention des Autors beziehen (Präfiguration). So werden die beiden Homilien der kappadokischen Kirchenväter als kommunikativ-logisch strukturierte Texte herausgestellt. Der zweite Aspekt betrifft die Analyse des semiotischen Zeichensystems, das aus semantischen und kategoriellen Feldern (Genotext) besteht. Dabei handelt es sich um die verschiedenen „*Taufartikulationen*“, die ein breites Spektrum theologischer Auseinandersetzungen und die zeitgenössischen Beiträge zur Etablierung einer christlichen Romanitas (Sinnegebungsprozess¹⁵⁵) aufzeigen (Konfiguration). Der dritte Aspekt bezieht sich auf die theologischen Grundgedanken, die das prä- und konfigurative theologische Setting der beiden Homilien bestimmen. Diese fassen die kategoriellen Felder des semiotischen Zeichensystems zusammen und deuten die theologische Grundlage der konstituierten Tauflehre der kappadokischen Kirchenväter aus. Allerdings hat bereits Julia Kristeva darauf hingewiesen, dass „der Text (...) die Tendenz [hat], vom politischen und gesellschaftlichen Signifikat zu

¹⁵⁴ Ebd., 95–96.

¹⁵⁵ „Der Prozess der Sinngebung umfasst demnach den Genotext ebenso wie den Phänotext, denn nur in der Sprache kann sich eine signifikante Funktionsweise verwirklichen (selbst wenn diese Verwirklichung nicht das Material der Sprache benutzt), und allein von der Sprache aus kann der theoretische Versuch unternommen werden, in ihn einzudringen.“ Ebd., 96.

abstrahieren“¹⁵⁶. Deshalb werden die Tauflehren der kappadokischen Väter als Grundlage dafür verwendet werden, den entsprechenden Theologiebegriff im Rückgriff auf verschiedene Interaktionen mit politisch-gesellschaftlichen Faktoren neu zu betrachten (Refiguration).¹⁵⁷ Zu diesem Zweck wird auf die von Christoph Marksches herausgearbeitete spätantike Erweiterung des Theologiebegriffes eingegangen werden; hat Marksches doch im Anhalt an den Theologiebegriff Jan Assmanns neue Perspektiven auf verschiedene Facetten altkirchengeschichtlichen Forschung eröffnen können.¹⁵⁸ Im letzten Hauptkapitel vorliegenden Untersuchung wird die Tauflehre der kappadokischen Kirchenväter als eine Form der Theologie bestimmt, indem die impliziten und expliziten Dimensionen (die christliche Tauflehre als Prinzipienlehre für die christliche Identitätsbildung und ihre Institutionalität) ihrer Tauftheologie als wichtige Beiträge zur Etablierung einer christlichen Romanitas herausgestellt werden.¹⁵⁹ In diesen

¹⁵⁶ Ebd., 97.

¹⁵⁷ „Der Text ist in zweierlei Hinsicht ein Grenzfall: er ist als Praxis unendlich. Das heißt zunächst einmal, seine Praxis wird durch keinerlei *proton* gemäßregelt; sie kann nicht aufgehoben werden durch ein positives, mimetisch erreichbares Vorbild, allenfalls kann sie sich in der Bewegung des ‚Eintauchens‘ an einer Stelle aufhalten (in der doppelten Wortbedeutung), die im Phänotext dann als ‚subjektivistische Phantasmatik‘ (s. o.) identifizierbar wäre; in diesem Fall hätte sie sich an einer Stelle festgemacht, an der Ideologeme und Sinn noch beständig sind. Doch andererseits könnte der Text weitergehen – es ging dann um die Erforschung der Sprachmaterialität als Grenze des gesellschaftlichen Subjekts, um die vorangetriebene Differenzierung semantisch-syntaktischer Möglichkeiten bis hin zum unaussprechlichen als der Wegmarke sprachlicher und gesellschaftlicher Tabus. Wittgenstein erkannte ein solches Unaussprechliches an, allerdings im Mystischen, wo es sich nur noch zeigt. Kristeva dagegen schreibt dem Text die Fähigkeit zu, dieses Unsagbare einzuholen, und zwar im laufenden historisch-gesellschaftlichen Prozess.“ Ebd., 14.

¹⁵⁸ Die beiden Bücher sind die folgenden: ASSMANN, JAN: Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1991; MARKSCHIES, CHRISTOPH: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2009.

¹⁵⁹ Im Hinblick auf die Effektivität der Homilien der kappadokischen Kirchenväter ist die Ricœur’sche Erläuterung zur narrativen Identität notwendig: „Der Begriff der narrativen Identität zeigt eine Fruchtbarkeit weiter darin, dass er

theologischen Beiträgen spiegeln sich die unterschiedlichen Interaktionen mit zeitgenössischem philosophischem Gedankengut und der römischen Kultur als ein fortschreitender Prozess einer komplexen gesellschaftlichen Konstruktion wider.

Kristevas Begriff der Intertextualität bildet die methodische Grundlage dieser Untersuchung. Die methodische Anwendung wird überdies im Rahmen der Definition des sozionarrativen Zugangs durchgeführt. Dabei handelt es sich um die Prä-, Kon- und Refiguration des Textes im zeitgenössischen Kontext. Dies erzeugt erstens den hermeneutischen Rahmen der Textanalyse, in der sich die Struktur des Textes, die kategorialen Felder der „*Taufartikulationen*“ und die theologische Grundlage zu den beiden Homilien widerspiegeln, und verdeutlicht die theologischen Beiträge der Tauflehre der kappadokischen Kirchenväter (Ausbau des Theologiebegriffs und Etablierung einer spätantiken christlichen Romanitas).¹⁶⁰

nicht bloß aufs Individuum, sondern auch auf die Gemeinschaft anwendbar ist. Genauso gut wie wir soeben von der Ipseität eines individuellen Subjekts sprachen, kann man von der einer Gemeinschaft sprechen: Individuum und Gemeinschaft konstituieren sich in ihrer Identität dadurch, dass sie bestimmte Erzählungen rezipieren, die dann für beide zu ihrer tatsächlichen Geschichte werden.“ RICŒUR, PAUL: *Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit*, Band III., aus dem Französischen von KNOP, ANDREAS, München 1991, 396.

¹⁶⁰ „Der Text bringt zur Sprache, überträgt in die gesellschaftliche Sprache (langage) u. a. auch jene historischen Umbrüche der Sinnggebung und/oder jene Sprach- und Stillbrüche (in der Literatur z. B.), die durch den Wissenschaftsdiskurs mitgeprägt wurden. „Eine solche Übertragung ließe sich nicht ausführen – bzw. bleibe brüchig und in ihrer sinnlichen und subjektivistischen Distanz befangen –, würde sich die textliche Formulierung nicht auf gesellschaftliche und politische Praxis stützen, also auf die Ideologie der progressiven Klasse einer Epoche.“ KRISTEVA, *Die Revolution*, 15.

2. Textanalyse I: Homilie XIII des Basilius von Cäsarea: Προτρεπτικὴ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα

Im Rahmen der Textanalyse I wird der gesamte (Kon-)Text der Homilie XIII des Basilius von Cäsarea ausführlich behandelt. Da diese Analyse nach Kristevas Konzept der Intertextualität durchgeführt wird, ist es notwendig, den Text zunächst als einen Phänotext wahrzunehmen. Dies markiert den ersten Zugang zum Text, da ein solcher Text eine logisch-kommunikative Struktur enthält, in der sich die Intention des Autors (inhaltliche Schwerpunkte) und die rhetorische Strategie (Reflexion des zeitgenössischen Umfelds) widerspiegeln (2.1. Aufbau der Homilie). Der Kernpunkt der Strukturanalyse ist die Herausarbeitung der verschiedenen kategoriellen Felder der „*Taufartikulationen*“, die in der Basilius'schen Homilie verborgen sind (2.2. Semiotisches Zeichensystem). Sie zeigen den komplexen Prozess der Absorption und Transformation zeitgenössischen Gedankenguts im Rahmen des zugrunde gelegten Forschungskonzepts des sozionarrativen Zugangs, insofern die verschiedenen „*Artikulationen*“ nicht in Isolation von den damals vorherrschenden gesellschaftlichen Umständen entstanden. Die verschiedenen „*Taufartikulationen*“, die in der vorliegenden Untersuchung analysiert werden, sind kontextgebunden und verknüpfen sich mit den tauftheologischen Schwerpunkten (2.3. Drei theologische Aspekte der basilianischen Tauflehre). Dieser Prozess bezieht

sich aus zwei Gründen auf die spätantike römisch-christliche Identitätsbildung: Erstens ist die christliche Taufe grundsätzlich als eine religiöse Initiation charakterisiert. Zweitens achten die römischen Kaiser nach der Konstantinischen Wende auf ihre hegemoniale Kompetenz für die christlichen Lehren, um so die innere und äußere Stabilität ihres Reiches zu gewährleisten.¹⁶¹ Die Kirche übernimmt in diesem Zusammenhang langsam die ethisch-moralische Identitätsbildungsrolle im Rahmen der christlichen Identitätslehre. In der Textanalyse wird dieser Aspekt der christlichen Tauflehre (christlich-römische Identitätsbildung) genauer erörtert.

2.1 Aufbau der Homilie

Die Strukturanalyse erzeugt zunächst einen Gesamtüberblick über den (Kon-)text der Werke der Kirchenväter.¹⁶² Das ist auch für die Analyse der Basilius-Homilie ein wichtiger Ausgangspunkt, denn das semiotische Zeichensystem, das die Tauflehre des Basilius konstruiert, wird erst mit der Betrachtung der Textstruktur greifbar. In dieser Hinsicht wird der Aufbau des Textes mit den beiden Konzepten der Strukturanalyse als vorbereitende Phase für die gesamte Textanalyse erforscht. Das erste Konzept betrifft die Inhaltsstruktur. Unter dem klassischen Einteilungsmodell des Textes werden die thematischen Schwerpunkte der Homilie des Basilius dargestellt. Dies dient dazu, die verschiedenen „*Artikulationen*“ herauszuarbeiten, die als Bestandteil der basilianischen Tauflehre die fundamentalen Inhalte der

¹⁶¹ Eine interessante Tendenz hängt im Laufe der Zeit damit zusammen, dass die ordentliche römische Bürgerschaft nach der Konstantinischen Wende von dem ordentlichen Christenstatus nicht getrennt betrachtet wurde. Ein gutes Beispiel dafür ist das Edikt (Cod. Theod. XVI, 1, 2pr et XVI, 1, 2.). Vgl. MÜHLSTEIGER, JOHANNES: Kirchenordnung. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung, in: Kanonistische Studien und Texte, Band 50, Berlin 2006, 167.

¹⁶² Die Berücksichtigung der Textstruktur ermöglicht einen Gesamtüberblick über den Text und die ausreichende Distanz zur nüchtern-rationalen Betrachtung. Vgl. PITZ-KLAUSER, PASCAL: Analysieren, Interpretieren, Argumentieren. Grundlagen der Textarbeit fürs Studium, Tübingen 2019, 59–60

Homilie konstituieren. Das zweite Konzept adressiert die rhetorische Struktur, die den Schreibstil und die Sprechweise des Basilios widerspiegelt. Dies betrifft auch seine thematischen Schwerpunkte, denn der Aufbau einer (spät-)antiken Homilie ist in der Regel mit dem Inhalt verbunden. Die rhetorische Struktur setzt somit die theologische Intention des Autors in den Kontext der inhaltlichen Struktur ein. Das Herausarbeiten dieser von Basilios intendierten Schwerpunkte bildet den Kernpunkt der zweiten Vorbereitungsphase. Das Zusammenwirken der beiden Konzepte der Strukturanalyse dient dazu, den Phänotext zu gestalten, der laut Kristeva als kommunikativ-logisch strukturierter Text (vorstellbarer äußerer Rahmen) die Interaktivität zwischen Autor und Leserschaft ermöglicht. Die verschiedenen „*Artikulationen*“, die bei der Textanalyse zur Bezeichnung der christlichen Taufe auftauchen, werden systematisch in diesen äußeren Rahmen eingeordnet. In diesem Zusammenhang ist das Hauptanliegen dieses Kapitels, den Phänotext zu rekonstruieren, d. h. insgesamt eine vorbereitende Phase, um das semiotische Zeichensystem der Homilie des Basilios einzuordnen.

2.1.1 Inhaltliche Struktur

Was die Untersuchung der inhaltlichen Struktur angeht, sind zwei jeweils unterschiedliche Wege zur Analyse der Textstruktur maßgeblich. Grimbomont versucht in seinem Aufsatz, die Struktur der Basilios-Homilie mit dem klassischen Einteilungsmodell des Textes darzustellen.¹⁶³ Dazu gehört die geordnete Darstellung der verschiedenen Abschnitte des Textes: Sie sind jeweils als Einleitung (Exorde: = PG 31, 424A8–425A1), Erzählung (Narratio: = PG 31, 425A1–438A15), Argumentationen (Arg. I. Exempla et Hypothesis: = PG 31, 428A15–433B1/Arg. II. Widerlegung: = PG 31, 433B1–440A6/Arg. III. Conclusions et Confirmatio: = PG 31, 440A6–

¹⁶³ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 71–92.

444B7) und Schlussfolgerung (Péroraison: = PG 31, 444B7–C8) in die systematische Struktur eingeordnet. Demgegenüber versucht Ferguson, den Inhalt der Homilie thematisch zu ordnen.¹⁶⁴ Er verweist auf fünf Aspekte (Rhetorik, Bibelanwendung, Liturgie, Lehre und Moral) der Basilius-Homilie, indem er die verschiedenen „*Artikulationen*“ der Homilie als Maßstab der Textanalyse behandelt. In diesem Kapitel wird versucht, beide Modelle zu synthetisieren. Das heißt, in die Form des klassischen Einteilungsmodells wird die thematische Inhaltsvorstellung integriert, um den theologischen Rahmen des Basilius deutlich werden zu lassen. Das klassische Strukturforschungsmodell mit seinen Teilen (Einleitung: = PG 31, 424A8–425C7, 4 Hauptteile: typologische Exegesen: = PG 31, 425C7–429A10, Hypothetische Argumentation: = PG 31, 429A10–433B1, Bildsprachliche Argumentation: = PG 31, 433B1–440A6, Analogische Argumentation: = PG 31, 440A6–444B11 und Fazit: = PG 31, 444B11–C8) dient dabei als Grundlage. Auf dieser Basis werden die verschiedenen inhaltlichen Aspekte der Basilius-Homilie beleuchtet. Dies zielt auf die Analyse der unterschiedlichen „*Artikulationen*“ ab, die die christliche Taufe bezeichnen. Mit dieser synthetischen Strukturanalyse werden die verschiedenen „*Artikulationen*“ des Basilius herausgearbeitet und aufgezeigt, wie sie seine Tauflehre konstruieren und sich sein Denkmuster im synthetischen Aufbau widerspiegelt. Bei diesem Denkmuster handelt es sich um die christliche Identitätsbildung, die insbesondere auf der Grundlage der Etablierung einer christlichen Romanitas basiert.

Einleitung (= PG 31, 424A8–425C7)

Die bisherige Forschung zur Struktur der Basilius-Homilie orientiert sich am Taufaufschub und deutet diesen als eine vorherrschende Tendenz in der Spätantike. Dies entspricht dem Inhalt der Homilie, denn Basilius versucht, die spätantiken Katechumenen, die ihre Taufe aufgeschoben hatten, beziehungsweise aufschieben wollten, zum Empfang der Taufe zu

¹⁶⁴ Vgl. FERGUSON, Basil's Protreptic, 71–83.

motivieren.¹⁶⁵ Nebenbei gibt es jedoch noch eine weitere inhaltliche Komponente. Neben der Praxis des Taufaufschubs werden auch intellektuelle Lehrinhalte behandelt, die die theologisch-philosophische Betrachtung über den wertvollen Sinn der Taufe erläutern. In der Einleitung der Homilie wird diese theologisch-reflektierende Lehre grundgelegt. Diese intellektuelle Grundlage zeigt die Interaktion zwischen den christlichen und römischen Werten, die im Rahmen der Tauflehre harmonisiert werden. Darin spiegelt sich die theologische Intention des Basilius wider, die den komplexen Hintergrund dieser Homilie bestimmt und die inhaltlichen Aspekte strukturiert.

In der Einleitung zu dieser Homilie befindet sich ein Einschub, der einen neuen Blick auf die Gattung der Homilie erzeugen kann: „All das ist ja heute in [der Vorlesung] dem Vortrag¹⁶⁶ zusammengetroffen (= BKV 47, 303).“¹⁶⁷ Vor diesem Einschub ist in der Homilie keine Rede vom Aufschub der Taufe, sondern Basilius spricht von den theologischen Inhalten der Taufe, die eine wichtige Rolle dabei spielen, sowohl die Rechtgläubigkeit in Bezug auf die innerkirchlichen dogmatischen Spaltungen zu begründen¹⁶⁸ als auch eine Prokatechese für die „in die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe eintretenden Katechumenen zur rechten Motivation, inneren und äußeren Haltung“¹⁶⁹ zu formulieren. Die theologischen Themen, die für die Tauflehre relevant sind, werden von Basilius in diesem Textabschnitt

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 71.

¹⁶⁶ Das griechische Wort ἀνάγνωσις kann im Kontext der katechetischen Unterweisung als Vortrag übersetzt werden. Das scheint besser für die Lesefreundlichkeit, denn „Vorlesung“ klingt in unserer Zeit nach einem Lehrbetrieb wie Universität.

¹⁶⁷ ταῦτα γὰρ πάντα σήμερον συνέδραμε πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν. Bas., Hom. XIII, 1, (PG 31, 425B7-8). Alfons Fürst weist darauf hin, dass die prokatechetische Unterweisung am Vormittag von den Klerikern oder Bischöfen außer samstags gehalten worden sei. Vgl. FÜRST, Alfons: Die Liturgie, 117.

¹⁶⁸ Vgl. Bas., Ep. 188,1 (= Lettres II, 121 = BGL 3, 100).

¹⁶⁹ DROBNER, HUBERTUS R.: Lehrbuch der Patrologie, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage, Frankfurt am Main 2004, 312.

zusammengefasst.¹⁷⁰ Es handelt sich insofern um eine Wiederholung des Inhalts des Vortrags, den Basilius an demselben Tag gehalten hat. Dieser Satz ist in der literarischen Textanalyse ein wichtiges Signal, das die Authentizität des Autors nachweist. Mit einem linguistischen Grundbegriff wird dieses Signal als „innerer Monolog“ bezeichnet.¹⁷¹ Indem er sich zu Beginn der Homilie auf den theologischen Inhalt der Tauflehre konzentriert, weist er auf die prokatechetische Grundmotivation (Entfaltung der wahren Tauflehre) dieser Homilie hin.

Gribomont betrachtet die Einleitung (= PG 31, 424A8–425A1), die mit dem Konjunktiv-Adhortativ (ὕποδεξώμεθα) abschließt,¹⁷² unter der theologischen Komponente der Zeit (καιρός)¹⁷³. Die Zeit als theologische Komponente spielt hier eine wichtige Rolle, insofern sie dem basilianischen Leitmotiv seiner Tauflehre (die geistige Wiedergeburt) zugrunde liegt. So steht am Anfang der Homilie beiläufig eine rhetorische Frage, die den theologischen Zusammenhang zwischen dem Leitmotiv (Zeit, καιρός) und der Absicht des Basilius widerspiegelt: „Weshalb diese Versetzung der Worte (= BKV 47, 301–302)?“¹⁷⁴ Diese rhetorische Frage stellt eine Abwandlung

¹⁷⁰ Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424A8-425B7).

¹⁷¹ Der in eine Klammer eingesetzte Satz (All das ist ja heute in [der Vorlesung] dem Vortrag zusammengetroffen) ist ein innerer Monolog. Dominique Maingueneau erläutert, warum ein Autor diese literarische Formulierung verwendet: „Der Unterschied besteht nicht darin, dass der traditionelle Monolog weniger persönliche Gedanken ausdrückt als der innere Monolog, sondern darin, dass er sie miteinander verbindet, ihre logische Verknüpfung aufzeigt. Diese Forderung nach einer psychologischen Wahrheit darf jedoch nicht über einige Dinge hinwegtäuschen. Auch wenn die Autoren die Authentizität des Bewußtseins im Gespräch mit sich selbst erreichen wollen, so richtet sich ihr Text dennoch an einen Leserkreis und muß für diesen verständlich, ein Teil der Literatur sein, so daß die inneren Monologe letztlich denselben Grad an Authentizität aufweisen wie die klassischen Bühnenmonologe.“ MAINGUENEAU, DOMINIQUE: Linguistische Grundbegriffe zur Analyse literarischer Texte, übersetzt und für deutsche Leser bearbeitet von ALBRECHT, JÖRN, Tübingen 2000, 128.

¹⁷² Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425A1).

¹⁷³ Vgl. GRIBOMONT, Le Protreptique, 73–75.

¹⁷⁴ Τις δὲ ὁ λόγος τῆς ἐναλλαγῆς; BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424B1-2).

von Salomos Ausspruch „Ich aber will von der geistigen Wiedergeburt reden; deshalb stelle ich den Tod vor das Leben (= BKV 47, 302)“¹⁷⁵ dar. Basilius wollte mit dieser Frage seine Logik verständlicher machen, die nicht naturgemäß argumentiert (die Reihenfolge des Lebendigen: erst Geburt und dann Tod), sondern auf der philosophisch-theologischen Metaebene geistgemäß. Die Reihenfolge der geistigen Wiedergeburt lautet also: erst der Tod, dann die Geburt. Basilius bringt in diesem Zusammenhang eine weitere theologische Komponente ein, die die Rezeption der paulinischen Tauflehre von der Mimesis Christi (ἡ Χριστοῦ μίμησις) betrifft. Dies ist der Anknüpfungspunkt für den folgenden Textabschnitt, in dem er den Tag der Auferstehung als den geeignetsten Tag für den Empfang der Taufe bestimmt. Er nennt die Taufe „Kraft zur Auferstehung (= BKV 47, 302), δύναμις [ἐστὶ] πρὸς τὴν ἀνάστασιν“¹⁷⁶ und lädt die Katechumenen zur Taufe ein, indem er sagt: „Lasst uns daher am Auferstehungstag die Auferstehungsgnade empfangen (= BKV 47, 302).“¹⁷⁷ Bemerkenswert ist der folgende Textabschnitt, in dem er den Auftrag der Kirche zur Taufe erläutert, die von Anfang an in der Tradition vorhanden war. Basilius erwähnt in diesem Zusammenhang die Beispiele (Psalmen, Propheten, Johannes, Jesus Christus und Apostel), die theologisch mit der christlichen Tauflehre verbunden sind.¹⁷⁸ Dies ist in erster Linie eine kompakte Zusammenfassung der theologischen Komponenten (= PG31, 425A6–425B7), die in dieser Homilie weiterbehandelt werden. Da Basilius diesen Teil mit dem Taufauftrag der Kirche in Verbindung bringen will, zeigt er seine Absicht, nicht nur die Katechumenen zu motivieren, sondern auch die offizielle Aufgabe der Kirche herauszustellen. Die kirchlichen Ämter können diese Homilie als Blaupause für ihre jeweilige pastorale Ordnung verwenden. So ist Basilius’ Homilie XIII nach seinem Tod von einem lokalen Bischof dieser Zeit

¹⁷⁵ ἐγὼ δὲ, περὶ τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως τὸν λόγον ποιεῖσθαι μέλλων, τὸν θάνατον προτιθῆμι τῆς ζωῆς. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424B6-8).

¹⁷⁶ BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424D4-5).

¹⁷⁷ Ἐν τοίνυν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως τὴν χάριν ὑποδεξώμεθα. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424D5-425A1).

¹⁷⁸ Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425A6-425B7 = BKV 47, 303).

ins Syrisch-Aramäische übersetzt worden.¹⁷⁹ Dies deutet darauf hin, dass die Datierung der Homilie höchstwahrscheinlich nach seiner Bischofsweihe anzusetzen ist,¹⁸⁰ denn der gesamte Inhalt dieser Einführung richtet sich nicht nur an eine einzelne Gemeinde, sondern an die kappadokische Kirchenprovinz und sehr wahrscheinlich an die gesamte Christenheit.¹⁸¹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Basilius in der Einleitung (= PG 31, 424A8–425C7) versucht, seine Intentionen darzustellen. Es handelt sich zunächst um die Verdeutlichung seiner Logik, die nicht naturgemäß, sondern auf der philosophisch-theologischen Metaebene geistgemäß denkt. In diesem Zusammenhang fasst Basilius kompakt die theologischen Komponenten zusammen, die er wegen der innerkirchlichen Spaltungen (Häresien, Schismen und Parasyntagogen) als notwendig erachtet. Dies spiegelt aber zugleich seine zweite Intention wider, mit der prokatechetische Tauflehre die Katechumenen in der unmittelbaren Taufvorbereitung zur

¹⁷⁹ Otto Bardenhewer weist darauf hin, dass diese Homilie auch armenisch unter dem Namen des Bischofs Severian von Gabala überliefert worden sei. Allerdings hält Bardenhewer es für sehr unwahrscheinlich, dass Severian der Verfasser dieser Homilie ist. Er befürwortet die Autorschaft des Basilius: „Doch hat Basilius entschieden besser beglaubigte Ansprüche als Severian.“ Es gibt nebenbei eine lateinische Übersetzung von Rufinus, der diese Homilie im Namen des Basilius überliefert hat. In dem Zusammenhang lässt sich vermuten, dass die Homilie wahrscheinlich von Severian ins Syrisch-Aramäisch übersetzt und sein Name nicht als Verfasser, sondern als Übersetzer eingetragen worden ist. Vgl. BARDENHEWER, OTTO: *Geschichte der altkirchlichen Literatur – 3: Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge*, Nachdr. d. 2., unveränd. u. mit Nachtr. Vers. Aufl. Freiburg im Breisgau 1923, Darmstadt 1962, 153.

¹⁸⁰ Gribomont sieht die adäquate Datierung im Zeitraum (371–373) im inhaltlichen Vergleich zum dogmatischen Werk des Basilius (*De Spiritu sancto*). Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 87–88; Marksches meint aber hingegen, dass Basilius noch als Presbyter diese Homilie für seine Gemeinde verfasst habe. MARKSCHIES, *Das antike Christentum*, 83.

¹⁸¹ Es fehlt in dieser Homilie insbesondere eine direkte Erwähnung der Adressaten. Vielmehr stellt Basilius die Adressaten indirekt durch seine verschiedenen Argumentationspunkte dar. Das zeigt, dass er diese Homilie nicht nur für eine konkrete Zielgruppe, sondern für die gesamten Christen abgefasst hat. Die Frage nach der Datierung wird in Abschnitt 4.2.2.1. weitererörtert.

rechten Motivation und zum rechten Glauben (ὁρθότητα πίστεως) zu führen.¹⁸² Die prokatechetische Charakterisierung der Basilius-Homilie steht im Zusammenhang mit der kirchlichen Aufgabe, eine Vorbereitungszeit auf den Empfang der rechtgläubigen Taufe zu gestalten. Dies soll dazu beitragen, dass die Adressatinnen und Adressaten dieser Homilie zu Beginn der Vorbereitungszeit zur Erkenntnis des rechten Glaubens gelangen und davon absehen, den Zeitpunkt der Taufe weiter aufzuschieben.¹⁸³ Diese Intentionen des Basilius strukturieren in der Folge die vier Hauptteile der Homilie, in denen einerseits die Ermahnung zur Taufe, andererseits aber auch die identitätsstiftende Funktion der christlichen Lehre thematisiert werden.

¹⁸² Jürgasch erläutert die historischen Beweise der Anwendung des Begriffs der Orthodoxie, der im Laufe der Zeit von den Kirchenvätern vielfältig zum Ausdruck gebracht wurde. Er sieht die entsprechenden Begrifflichkeiten der Orthodoxie von den unterschiedlichen Kirchenvätern (Ignatius von Antiochia, in seinem Epheserbrief) verwendet. Vgl. IGN., Eph. 1, 1; Justin in seiner Rede von ὁρθὸς λόγος. JUSTIN, Dial. 3, 3; Clemens von Alexandrien zur Bestimmung der ὁρθότης der Lehre). Die erste wörtliche Verwendung des Begriffs (ὁρθοδοξίᾳ) kommt in der Kirchengeschichte (vgl. VI, 33, 2) des Eusebius von Cäsarea vor. Vgl. JÜRGASCH, THOMAS: Häeresie und Orthodoxie als identitätsstiftende Kategorien in der Alten Kirche, in: KOPP, STEFAN/WAHLE, STEPHAN (Hg.): Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer: Liturgie – Identität – Partizipation, Kirche in Zeiten der Veränderung, Bd. 7, Freiburg im Breisgau 2021, 168 (Anm. 19). Basilius verwendet den Begriff ὁρθότητα πίστεως im Kontext der Streitigkeiten mit den (Semi-)Arianern, um von der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) zu reden. Bas., Ep. 240, 3 (= Lettres III, 63); Hausschild übersetzt das Wort als Orthodoxie. Bas., Ep. 240, 3 (= BGL 37, 81). In der Homilie XIII verwendet Basilius einen anderen Begriff für diese Rechtgläubigkeit, also Glauben an die Dreifaltigkeit (εἰς τὴν Τριᾶδα πίστεως). Das ist eine interessante Ausdrucksweise. Denn Basilius stellt seine Intention mit der biblischen Szene (vgl. 1 Kön 18,1-46), wobei Elija gegen die Propheten des Baal für den wahren Glauben Israels kämpft, in Zusammenhang. Das ist eine typologische „Artikulation“ für die christliche Taufe, die den Gläubigen den wahren Glauben schenkt. Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425B8-C7 = BKV 47, 303–304).

¹⁸³ Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425B8-C7 = BKV 47, 303–304).

Hauptteil 1. Typologische Exegesen (= PG 31, 425C7–429A10)

Im ersten Hauptteil legt Basilius die verschiedenen Bibelstellen aus, die als die vier typologischen Exegesen des Basilius bezeichnet werden. Ferguson weist in seinem Aufsatz mit Recht darauf hin, dass die Homilie XIII von Anfang an wie andere Werke des Basilius mit verschiedenen Bibelziten und Anspielungen aufgebaut ist.¹⁸⁴ In den typologischen Exegesen dieser Homilie steckt Basilius' Grundgedanke, der seine die christliche Identität stiftende Lehre widerspiegelt. Diese Lehre bildet den Inhalt des ersten Hauptteils. In diesem Kapitel werden die vier typologischen „*Artikulationen*“ vorgestellt und ihre theologischen Aspekte analysiert. Dies verdeutlicht die identitätsstiftende Funktion der typologischen „*Artikulationen*“ und den entsprechenden theologischen Rahmen der Homilie.

Für die erste typologische Exegese nimmt Basilius einen Terminus Joch, ζυγόν, als Anknüpfungspunkt zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Basilius drückt den Grund für die Notwendigkeit der christlichen Taufe dadurch aus, dass er den Terminus allegorisiert. Ephraim als Kuh, die noch kein Joch getragen hat, nimmt Basilius als Typus, der sich nicht unter das Gesetz Gottes stellen will (Joch des Gesetzes, τὸν τοῦ νόμου ζυγόν). Aber dieses Joch ist nach den Worten Jesu süß und leicht (vgl. Mt 11,30). Basilius lädt die Katechumenen zum Empfang der Taufe ein, indem er sagt: „Werde ein Jochtier Christi, damit du nicht, ohne Joch und ungebunden im Leben, eine leichte Beute der wilden Tiere werdest (= BKV 47, 304).“¹⁸⁵ Mit dieser typologischen Exegese erklärt Basilius das Christsein als ein Leben unter dem Gesetz Gottes, das nicht mit Götzendienst wie bei Ephraim, sondern mit wahren Glauben verbunden ist.

Für die zweite typologische Exegese nimmt Basilius Bezug auf das jüdische Ritual der Beschneidung, die mehrmals im Alten Testament zugunsten der jüdischen Identitätsbildung (vgl. Gen 17,14: vgl. Ex 4,24-26; vgl.

¹⁸⁴ Vgl. FERGUSON, Basil's Protreptic, 73.

¹⁸⁵ Im Wortlaut: γενοῦ ὑποζύγιον τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μὴ, ἀφει μένος τῆς ζεύγλης, μηδὲ ἐλευθεριάζων τῷ βίω, εὐεπι χείρητος ἦς τοῖς θηρίοις. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425C15-D1).

Jos 5,9) vorkommt. Die jüdische Beschneidung wurde in der christlichen Rezeptionsgeschichte zum entscheidenden Typus der christlichen Taufe. Ferguson sieht in diesem Vergleich die traditionelle Sichtweise auf die jüdische Beschneidung, die im christlichen Sinne als das Wirken des Heiligen Geistes interpretiert wird.¹⁸⁶ Dies aufnehmend, argumentiert Basilius gegen den Aufschub der Taufe, die anders als die jüdische Beschneidung keine Schmerzen und Wunden verursache, sondern Tau der Seele und Heilung der Wunde des Herzens bedeute.¹⁸⁷

Die dritte typologische Exegese bezieht sich auf die Exodus-Erfahrung der Israeliten. Gribomont sieht in dieser Exegese den theologischen Kontext der Osterpredigt, die den Einzug in das Land der Verheißung thematisiert¹⁸⁸ und theologisch auch im Zusammenhang mit dem dogmatischen Werk des Basilius *De Spiritu sancto* steht.¹⁸⁹ Ferguson konzentriert sich in seiner Exegese ebenfalls auf den dogmatischen Aspekt beziehungsweise auf die pneumatologische Taufe in Wolken und Meer für die Israeliten,¹⁹⁰ wobei er sein Augenmerk ebenfalls auf *De Spiritu sancto* richtet.¹⁹¹ Da die Exodus-Episode zudem das himmlische Manna-Geschehen in der Wüste enthält, sieht er in der Typologie des Basilius den gesamtliturgischen Aspekt, der auf die im Rahmen des Taufrituals empfangene Eucharistie (Taufeucharistie) hinweist.¹⁹²

In der vierten typologischen Exegese konzentriert sich Basilius auf die ausführliche Schilderung der Geschichte Elijas, der im Wettstreit mit den Baalspriestern trotz des Wassers ein Brandopfer für Gott darbringt (vgl. 1 Kön 18,21-40). Dies unterstreicht die Kraft der Taufe (τοῦ βαπτίσματος τὴν ἰσχὺν), in der die gegensätzlichen Entitäten (Wasser und Feuer) in Einklang gebracht werden. Basilius schildert diese Szene so: „Damals aber, als

¹⁸⁶ Vgl. FERGUSON, *Basil's Protreptic*, 77.

¹⁸⁷ Vgl. BAS., *Hom. XIII*, 2 (= PG 31, 428A9-11 = BKV 47, 304).

¹⁸⁸ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 77.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. 80.

¹⁹⁰ Vgl. FERGUSON, *Basil's Protreptic*, 76.

¹⁹¹ Vgl. BAS., *De Spiritu sancto* 14, 31–33 (=FC 12, 162–171).

¹⁹² Vgl. FERGUSON, *Basil's Protreptic*, 75.

das Wasser geheimnisvoll dreimal auf den Altar gegossen wurde, entzündete es Feuer und nährte wie Öl die Flamme (= BKV 47, 305–306).¹⁹³ Gribomont sieht in dieser geheimnisvollen Szene der Geschichte Elias einen pneumatologischen Aspekt, da er der Meinung ist, dass der Heilige Geist im Wasser wirke.¹⁹⁴ Ferguson sieht in dieser Schilderung der biblischen Szene einen liturgischen Aspekt, indem er das dreimalige Gießen des Wassers auf den Altar mit dem Akt der Taufe vergleicht. Er glaubt, dass dieser Aspekt mit dem trinitarischen Glauben zusammenhänge.¹⁹⁵

Zusammenfassend gibt es im ersten Hauptteil also vier typologische Exegesen, die verschiedene Aspekte des Initiationsritus widerspiegeln. Der Kernpunkt der christlichen Initiation ist die Lehre vom Christsein, die durch die liturgischen Handlungen sichtbar wird. Die verschiedenen Typologien spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle als Bildsprache, die sowohl den Sinn der Schrift als auch die dramatischen Szenen der Bibel erfahrbar machen. Die Belehrung durch die typologische Exegese dient in diesem Zusammenhang auch dazu, unter den Adressatinnen und Adressaten der Predigt ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu erzeugen, denn die dramatische Darstellung der Bibelepisoden wird beim feierlichen liturgischen Empfang der Taufe noch einmal in Erinnerung gebracht. Die Bedeutung der Teilnahme am Christus-Geschehen (paulinische Mimesislehre) wird in diesem Moment erfahren, und das wirkt sich auf den christlichen Lebenswandel aus. Daraus ergibt sich der identitätsstiftende Aspekt der christlichen Lehre, die nicht nur eine paränetische Charakterisierung der Homilie beinhaltet, sondern auch ein prokatechetisches Anliegen des Basilius.

¹⁹³ BAS., Hom. XIII, 3 (= PG 31, 428D6-A3).

¹⁹⁴ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 78.

¹⁹⁵ Vgl. FERGUSON, *Basil's Protreptic*, 75.

Hauptteil 2. Hypothetische Argumentation (= PG 31, 429A10–433B1)

Im zweiten Hauptteil stellt Basilius hypothetische Beispiele vor, die verschiedene Fälle des Taufaufschubs zeigen. Er geht auf verschiedene Begründungen ein, die für den Taufaufschub gegeben werden, zieht allerdings den Schluss, dass diese Begründungen im Letzten auf der menschlichen Lust beruhen würden. Er betont die Vergänglichkeit der Lust und stellt sie als solche der christlichen Taufe gegenüber: „Was wird bei dir siegen, die Lust des Fleisches oder die Heilung der Seele (= BKV 47, 308)?“¹⁹⁶ Dieser Satz spiegelt als Maßstab den Kontrast der verschiedenen Begründungen für den Taufaufschub und die „*Taufartikulationen*“ wider. Die hypothetischen Argumentationen zeigen insbesondere den rhetorischen Stil des Basilius und seine Absicht (Aufruf zum baldigen Taufempfang).

Gribomont stellt die Argumentation des Basilius im Rahmen einer Gegenüberstellung der Lust des Fleisches auf der einen und der Heilung der Seele auf der anderen Seite ausführlicher dar.¹⁹⁷ Dabei erläutert Basilius die vier Hypothesen für den Taufaufschub mit unterschiedlichen Vorstellungen: die Verteilung des Goldes in der Kirche, ein Versprechen der Freiheit der Sklaven, eine Amnestie der Buße und eine Medizin, die die Verjüngung ermöglichen kann.¹⁹⁸ Des Weiteren gibt die Homilie des Basilius neun Definitionen der Taufe:

Die Taufe ist für Gefangene ein Lösegeld, der Schulden Vergebung, der Sünde Tod, Wiedergeburt des Geistes, ein liches Gewand, ein unzerstörbares Siegel, ein Fahrzeug zum Himmel, Vermittlerin des Reiches, das Gnadengeschenk der Kindschaft Gottes (= BKV 47, 309).¹⁹⁹

¹⁹⁶ Τὶ παρὰ σοὶ νικήσει; ἡδονὴ σαρκὸς, ἢ ἁγιασμὸς ψυχῆς; BAS., Hom. XIII, 4 (= PG 31, 432B7-8).

¹⁹⁷ Vgl. GRIBOMONT, *Le Proteptique*, 78–79.

¹⁹⁸ BAS., Hom. XIII, 3–5 (= PG 31, 429A10–433A12).

¹⁹⁹ BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 433A11–B1).

Laut Gribomont fasst Basilius mit diesen neun Definitionen seine bisherige Tauflehre zusammen: Die ersten beiden Definitionen Lösegeld (λύτρον) und Vergebung der Sünden (ὀφλημάτων ἄφεσις) erinnern an den Auszug der Israeliten aus Ägypten (dritte Typologie, s. o.) und die Beschneidung (zweite Typologie, s. o.), insofern der Auszug aus Ägypten den Bund der Israeliten als Volk Gottes bestätigt (Bund der Beschneidung, מִלֵּה בְרִית). Der Tod der Sünde (θάνατος ἁμαρτίας) und die Wiedergeburt des Geistes (παλιγγενεσία ψυχῆς) beziehen sich auf die in der Einleitung vorgestellte Tauflehre (die geistige Wiedergeburt und die paulinische Mimesis-Lehre). Ein helles Gewand wird theologisch mit dem Paradies in Verbindung gebracht, da es ein irreales Symbol darstellt. Ein unzerstörbares Siegel verweist ebenfalls auf das Paradiesmotiv, weil dies durch den Heiligen Geist erlangt werden kann. Der Weg in den Himmel und der Vermittler des Reiches Gottes erinnern an die Episode des Elias (vierte Typologie, s. o.). Die Gabe der Gotteskindschaft verweist auf die Wiedergeburt der Freiheit, die das Leben der Engel und die Erhebung zum Kind Gottes durch Gnade betrifft (= PG31, 429B13–14).²⁰⁰

Gribomont sieht in diesen „*Artikulationen*“ (neun Definitionen) eine Synthese, denn Basilius erinnert dadurch seine Leserschaft an die vorangegangenen „*Taufartikulationen*“ (die geistige Wiedergeburt, paulinische Mimesislehre und typologische „*Artikulationen*“). J. M. Campbell betrachtet den sich hier zeigenden rhetorischen Stil des Basilius als redundant, der Einsatz eines solchen Stils können jedoch durch eine Rücksichtnahme auf die Hörerschaft erklärt werden.²⁰¹ Die vier hypothetischen Argumentationen und die verschiedenen „*Taufartikulationen*“ bilden in ihren jeweiligen Nebeneinanderstellungen eine Struktur, die den Kernpunkt der Taufe rhetorisch wiederholt und zusammenfasst.

²⁰⁰ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 80–81.

²⁰¹ Vgl. CAMPBELL, J. M.: *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Washington 1922, 31.

Hauptteil 3. Bildsprachliche Argumentation (= PG 31, 433B1–440A6)

Im dritten Hauptteil versucht Basilius, verschiedene Gleichnisse (Allegorien) zu erklären. Inhalt dieses Abschnitts ist die Argumentation, die sich mit verschiedenen Begründungen für den Taufaufschub befasst. Hier geht es um den Gegensatz, der einerseits die Neigung zur menschlichen Lust (ἡδονή), andererseits die Möglichkeit ihrer Überwindung durch die Vernunft (λόγῳ) darstellt.²⁰² Basilius hebt besonders die christliche Tugend (ἀρετή) hervor, durch die man das Böse (κακόν) überwindet und das Gute (ἀγαθόν) tut.²⁰³ „Solang du Kraft hast, beherrsche die Sünde durch die Vernunft! Denn die Tugend besteht darin, dass man das Böse unterlässt und das Gute tut (= BKV 47, 311).“²⁰⁴ Dies ist eine Kernaussage des Basilius in seiner Argumentation gegen die Begründungen für den Taufaufschub, wobei er unterschiedliche Bildsprachen verwendet. Die erste bildsprachliche Darstellung umfasst den ganzen Prozess der Neigung zur menschlichen Lust:

Das Schiff ist so lang sichtbar, als es die Last der Ladung zu tragen vermag; wird es überladen, so sinkt es unter. Hüte dich, dass es dir nicht ähnlich ergeht und du vor Erreichung des erhofften Hafens Schiffbruch erleidest, wenn du nämlich unverzeihliche Sünden begehst (= BKV 47, 309–310).²⁰⁵

²⁰² Vgl. BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 436B13).

²⁰³ Vgl. BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 436B14–15).

²⁰⁴ Ἔως ἔστι σοι δύναμις, λόγῳ κράτει τῆς ἀμαρτίας. Τοῦτο γάρ ἐστιν ἀρετή· ἔκκλησις ἀπο κακοῦ, καὶ ποιησις ἀγαθοῦ. BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 436B12–15).

²⁰⁵ Φαίνεται ἡ ναῦς μέχρι τίνος τὸ βάρος τῶν ἀγωγίμων ὑφίσταται, τὸ δὲ ὑπὲρ τοῦτο καταβαπτίζει. Φοβήθητι μὴ καὶ σὺ τὰ παραπλήσια πάθῃς, καὶ μείζονα τῆς ἀφέσεως ποιήσας τὰ ἀμαρτήματα, πρὸ τῶν ἐλπισθέντων λιμένων ὑποστῆς τὸ ναυάγιον. BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 433C1–6).

Dieses Bild spiegelt zunächst den Vorgang der Überlastung durch die Sünde wider, die einen geistlichen Schiffbruch verursacht. Basilius erklärt den Grund für diese Überlastung in Anlehnung an Röm 6,13:

Nichts anderes ruft der Aufschub als dies: „Zuerst soll in mir die Sünde herrschen, später einmal mag auch der Herr herrschen. Meine Glieder will ich zu ruchlosen Werkzeugen der Sünde machen (vgl. Röm 6, 13)“ (= BKV 47, 310).²⁰⁶

Darin spiegelt sich ein funktionales Verständnis der Taufe wider, mit dem der Aufschub der Taufe gerechtfertigt wird. Basilius argumentiert entlang dieser Logik anhand dreier Beispiele. Das erste Beispiel ist das Opfer Kains, zu dem Basilius darlegt, wie Kain Gott sein Opfer darbrachte: „In dieser Gesinnung brachte auch Kain seine Opfer dar. Die ersten galten seinem Genuss, der nachfolgende Gott, dem Schöpfer und Spender (= BKV 47, 310).“²⁰⁷ Das zweite Beispiel ist das hohe Alter, in dem der Wille sich nicht mehr vollständig durchsetzen kann (Ἡ ἐν γήρα σωφροσύνη οὐ σωφροσύνη). Basilius ist der Ansicht, dass man im hohen Alter nur noch wenig über menschliche Triebe verfüge. Die Entscheidung zur Enthaltbarkeit im hohen Alter erkennt er daher nicht als Willen zur christlichen Askese an. Das dritte Beispiel ist die Unbestimmtheit der Grenze des Lebens. Nach Basilius gibt es keine feste Frist für ein Leben. Er sieht eine Gefahr darin, mit schwerer Krankheit auf dem Sterbebett zu sterben, ohne das rettende Wort

²⁰⁶ Οὐδὲν ἄλλο βοᾷ ἢ ὑπέροθεσις ἢ ταῦτα· βασιλευσάτω ἐν ἐμοὶ πρῶτον ἡ ἁμαρτία, εἶτα βασιλεύσει ποτὲ καὶ ὁ Κύριος. Παραστήσω μου τὰ μέλη ὄπλα ἀδικίας τῆ ἀνομία· εἶτα παραστήσω ποτὲ καὶ ὄπλα δικαιοσύνης αὐτὰ τῷ Θεῷ. BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 436A13–B2).

²⁰⁷ Οὕτω καὶ Κάϊν προσέφερε τὰς θυσίας· τὰ πρῶτα τῆ ἀπολαύσει τῆ εἰαυτοῦ, τὰ δεύτερα τῷ κτίσαντι καὶ δωρησαμένῳ Θεῷ. BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 436B3–5). Das ist eine Interpretation, die sich in der Bibel nicht in dieser Ausführlichkeit findet. Gribomont ist der Meinung, es gebe in der Bibel einen kleinen Hinweis auf den Grund der Ablehnung (vgl. Gen 4,3), denn Kain hat das Opfer nicht unmittelbar nach der Ernte, sondern erst Tage später dargebracht. Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 82.

(τὰ σωτήρια ῥήματα) aussprechen oder hören zu können.²⁰⁸ Er erwähnt nicht genau, was er mit diesem rettenden Wort meint, wahrscheinlich aber die trinitarische Taufformel, die den Taufritus gültig setzt. Es könnte in diesem Zusammenhang jedoch sogar das trinitarische Glaubensbekenntnis sein, denn Basilius erwähnt in der Elija-Episode ausdrücklich die Trinität (Τριτάδα).²⁰⁹ Im Anschluss an die dritte Argumentation beginnt er mit der Darstellung der exemplarischen Beispiele. Als ein erstes Beispiel empfiehlt er, dem Eunuchen zu folgen, der die Wahrheit gelehrt bekommt und den wahren Glauben in sein Herz aufnimmt. Basilius ist der Ansicht, dieser (wie der äthiopische Eunuch in Apg 8,28-39) schiebe die Versiegelung mit dem Heiligen Geist nicht auf.²¹⁰ Für das andere Beispiel zitiert er aus den Psalmen: „Deshalb will der Herr seine verderblichen Ränke vereiteln und sagt: Heute, wenn ihr meine Stimme höret“ (LXX Ps. 94,8).²¹¹ Basilius betont beim Taufempfang zwei Schwerpunkte (den menschlichen Willen und die Gnade Gottes). Zuletzt führt er das Beispiel eines schlaun Vogels an, das sich bereits bei Aristoteles als Beispiel findet (in seinem Werk²¹²: Aristo., hist. Anim. Lib. IX, c. 8):

Eine ähnliche Arglist beobachtete ich einmal bei einem schlaun Vogel. Da nämlich seine Jungen wegen ihres zarten Alters leicht

²⁰⁸ Im Sinne des Aussprechens und Hörens gibt es zwei Möglichkeiten. Die erste ist die Taufformel, die vom Spender der Taufe ausgesprochen wird. Das ist in erster Linie notwendig, dass man den Moment des Taufempfangs wahrnehmen kann. Das zweite ist das Glaubensbekenntnis, das vom Taufkandidaten gesprochen werden soll. Im Notfall könnte es mit den Anwesenden zusammen gesprochen werden. In dem Sinn ist es auch ein wichtiges Zeichen, dass man seinen Willen zur Taufe äußert. Es ist insofern kein Zufall, dass die Taufe in den Inhalt des großen Glaubensbekenntnisses integriert wird.

²⁰⁹ Vgl. BAS., Hom. XIII, 3 (= PG 31, 429A9).

²¹⁰ Vgl. BAS., Hom. XIII, 6 (= PG 31, 437A6–12 = BKV 47, 311–312).

²¹¹ Διὰ τοῦτο ὁ Κύριος, ἀναλύων αὐτοῦ τὰς πονηρὰς συμβουλίας, Σήμερον, φησὶν, εἰάν τῆς φωνῆς μου ἀκούσητε. BAS., Hom. XIII, 6 (= PG 31, 437B10–12 = BKV 47, 312).

²¹² Vgl. ARISTOTELES, *Historia animalium* Buch VIII und IX, übers. u. erläutert v. SCHNIEDERS, STEFAN, Berlin 2019, 53–54.

gefangen werden konnten, bot er sich selbst als leichte Beute an und flatterte vor den Händen der Vogelfänger hin und her, ohne sich jedoch von den Jägern gleich fangen zu lassen, noch ihnen die Hoffnung zu nehmen, seiner habhaft zu werden. Während er aber die Jäger verschiedentlich durch Hoffnungen hinhielt und auf sich lenkte, gab er seinen Jungen Gelegenheit, zu entweichen, und flog dann endlich selbst davon (= BKV 47, 312–313).²¹³

Mit dieser Episode möchte Basilius die Logik des Aufschubs der Taufe bis ins hohe Alter noch einmal zusammenfassen und widerlegen.²¹⁴

Wie gezeigt wurde, präsentiert Basilius im dritten Hauptteil seiner Homilie verschiedene bildsprachliche Beispiele. Im Kern dieser Darstellungen liegen die Widerlegungen des Basilius, die einerseits die komplexen Begründungen für den Taufaufschub widerspiegeln, andererseits aber auch die Argumentation dieser Begründungen unterstreichen. Diese inhaltliche Struktur zeigt anschaulich den Sachverhalt der spätantiken Problematisierung des Taufaufschubs durch unbefristete Katechumenen in der Spätantike und deren funktionales Verständnis der Taufe.

Hauptteil 4. Analogische Argumentation (= PG 31, 440A6–444B11)

Im vierten Hauptteil finden sich analoge „*Artikulationen*“ über das Christsein im Rahmen der Allegorie. Im Vergleich zum sozialen System argumentieren „*diese Artikulationen*“ für die Notwendigkeit der christlichen Taufe. Basilius erwähnt zunächst die drei Status der Römer:innen (Soldat, στρατιώτης, Athlet, ἀθλητής, und Bürger, δημότης), um sie im christlichen

²¹³ Τοιαύτην εἶδον ἐγὼ ποτε πανουργίαν ὄρνιθος εὐμηχάνου. Εὐαλώτων γὰρ αὐτῆ τῶν νεοτῶν ὑπάρχοντων δι' ἀπαλότητα, ἐαυτὴν προβαλλομένη ὡς ἔτοιμον θήραμα, καὶ ταῖς χερσὶ τῶν ἀγρευόντων ἐνστρεφομένη, οὔτε ἀλώσιμος ἦν ἐκ τοῦ προχείρου τοῖς θηρευταῖς, οὔτε ἀπόγνωσιν αὐτοῖς ἐνεποίει τῆς ἄγρας· ἀλλὰ ταῖς ἐλπίσιν αὐτοῦς ποικίλως παρακατέχουσα, τῆ περὶ ἐαυτὴν ἀσχολία, τοῖς νεοσσοῖς τὴν ἄδειαν τῆς φυγῆς προεξένησεν, εἶτα τὸ τελευταῖον καὶ αὐτὴ συναπέπτη. BAS., Hom. XIII, 7 (= PG 31, 437C14–440A4).

²¹⁴ Gribomont ist der Meinung, das letzte Beispiel fungiert literarisch als eine Schlussfolgerung, die den gesamten Textabschnitt (Teil 3.) zusammenfasst. Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 84.

Sinn umzudeuten, indem er sie jeweils als Soldaten Christi (στρατιώτης Χριστοῦ), als geistliche Athleten (ἀθλητῆς εὐσεβείας) und als Bürger des Himmels (τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς) darstellt.²¹⁵ Zu dieser christlichen Deutung des himmlischen Bürgerrechts fügt er einen weiteren wichtigen Aspekt des Christseins hinzu, nämlich die Gestaltung des Lebens gemäß dem Evangelium: „Lerne, lass dich das evangelische Bürgerrecht lehren (= BKV 47, 313).“²¹⁶ Die folgenden Beispiele beziehen sich auf dieses Anliegen, das von einem Thema, nämlich der Überwindung aller Widerstände, beherrscht wird. Um diese Überwindung zu erreichen, empfiehlt Basilius den Katechumenen eine christliche Askese (bestehend aus Gebet [προσευχὴν], Fasten [νηστείαν] und Psalmensingen [ψαλμοφθιάν]), die er als Helfer (συνεργοὺς) bezeichnet.²¹⁷ In diesem Zusammenhang betont er die Entscheidung zum Taufempfang, damit die Katechumenen durch den Taufaufschub die Gelegenheit des Heils nicht verpassen. Das Beispiel der Jungfrauen aus der Bibel (vgl. Mt 25,1-13) dient der exemplarischen Ergänzung seines Gedankens.²¹⁸ Das biblische Gleichnis erklärt die Notwendigkeit einer Taufvorbereitung, die nicht nur die äußere Bedingung der Taufe erfüllt, sondern auch die innere Bereitschaft für den nicht vorhersehbaren Tag des Todes einschließt. Mit diesem Gedanken beginnt Basilius die letzte Ermahnung: Die Furcht vor der Hölle und der Gerechtigkeit Gottes als christliche Tugend lassen einen Taufaufschub nicht mehr zu.²¹⁹

Im letzten Hauptteil erklärt Basilius in einer abschließenden Argumentation die Notwendigkeit der Taufe. Darin spiegelt sich der Konnex zwischen dem gesellschaftlichen System und der christlichen Tauflehre wider. Die Taufvorbereitung betrifft nicht nur die äußere Beschaffenheit, sondern auch die innere Selbstbestimmung für das Christwerden. Basilius

²¹⁵ Vgl. BAS., Hom. XIII, 7 (= PG 31, 440A12–13).

²¹⁶ Μάθε, διδάχθητι εὐαγγελικὴν πολιτείαν. Vgl. BAS., Hom. XIII, 7 (= PG 31, 440A15).

²¹⁷ Vgl. BAS., Hom. XIII, 7 (= PG 31, 440D3–5).

²¹⁸ Vgl. BAS., Hom. XIII, 7 (= PG 31, 441B1–C4 = BKV 47, 315).

²¹⁹ Vgl. BAS., Hom. XIII, 8 (= PG 31, 444A15–B11 = BKV 47, 316).

verwendet in dem Zusammenhang die biblische Episode der Jungfrau (vgl. Mt 25,1-13), die einen theologischen Hintergrund für die Verwendung der Kerzen bei der Tauf liturgie nachweist. Inhaltlich betont diese biblische Episodenerzählung die Wichtigkeit der Bereitschaft beim Taufempfang. Die Erwähnung der Furcht vor der Hölle und der Gerechtigkeit Gottes ergänzt die Argumentation zum Abschluss; sollen diese Erwähnungen doch die Getauften dazu motivieren, die tugendhafte Haltung in ihrem Leben zu bewahren. Dies fungiert auch im Sinn einer gedanklichen Vermittlung hin zum Schluss, an dem sich noch das Paradiesmotiv thematisiert findet.

Schluss (= PG 31, 444B11–C8)

Zum Schluss stellt Basilius das Himmelreich vor und äußert seinen Wunsch für die Adressatinnen und Adressaten der Homilie, nämlich ihre Aufnahme in den Himmel durch die Besiegelung in der Taufe (συναρτιθμηθηναί).²²⁰ Er bezeichnet diese Taufe mit den drei theologischen „Artikulationen“: abgewaschen (ἀπολουσάμενος), geheiligt (ἁγιασθεῖς) und Geschenk Christi (δωρεᾶν τοῦ Χριστοῦ).²²¹ Die ersten beiden „Artikulationen“ betonen den Status der Getauften, die der Aufnahme in den Himmel würdig sind. Die letzte „Artikulation“ unterstreicht die Bedeutung der Taufe selbst, denn die Taufe erfolgt nicht allein nach dem Willen der Getauften, sondern im Rahmen eines interaktiven Prozesses zwischen Gott und Mensch.

Ermahnung und Gebet sind die inhaltlichen Bestandteile des Schlusses. Sie beziehen sich wechselseitig auf eine wesentliche kirchliche Aufgabe (Heilslehre, σωτήριον κήρυγμα). Die Ermahnung soll die verschiedenen Gründe für den Aufschub der Taufe entkräften und verweist auf das kirchliche Handeln, das auf der praktischen Ebene mit Homilien und Katechesen die unentschlossenen Katechumenen zum Empfang der Taufe einlädt. Das Gebet (Fürbitte) fasst die theologischen Aspekte der christlichen Taufe

²²⁰ Vgl. BAS., Hom. XIII, 8 (= PG 31, 444C5).

²²¹ Vgl. BAS., Hom. XIII, 8 (= PG 31, 444C6–7).

(Christsein und Taufakt²²²) zusammen und bildet den Abschluss der Homilie. Am Ende steht ein rhetorischer Ausdruck, der die Gattung dieser Schrift aufzeigt: Basilius beendet seine prokatechetische Rede (Homilie) mit einer christologischen Doxologie, was als Hinweis darauf betrachtet werden kann, dass er die Schrift als Homilie für einen liturgischen Rahmen entworfen hat. Interessanterweise steht eine solche Doxologie auch am Ende der Prokatechese des Cyrill von Jerusalem.²²³ Dabei beinhaltet diese Prokatechese einen bemerkenswerten Aspekt, und zwar den, dass Cyrill ausdrücklich erwähnt, wer die Adressatinnen und Adressaten der Katechese sind. Fürst versucht, diese Erwähnung im Kontext der Arkandisziplin zu verstehen. Er ordnet diese Erwähnung als eine Form der Fiktion ein,²²⁴ allerdings gibt es im Textabschnitt „Ad lectorem“ (= PG 33, 365C11–15) eine klare Bezeichnung des Christenstatus. Cyrill bezeichnet die Christinnen und Christen als Erleuchtete (φωτιζόμενοι) und unterscheidet sie von den Katechumenen (κατηχούμενοι), die im unbefristeten Status der Vorbereitung auf die Taufe stehen. Diese Gruppe, die die Position des Taufaufschubs vertrat, wollte Cyrill an dieser Stelle klar vom christlichen Status abgrenzen. Die Adressatinnen und Adressaten dieser Prokatechese und Katechese sind die Getauften (φωτιζόμενοι) und die Gläubigen (πιστοί). Dass Cyrill hier den Ausdruck der πιστοί verwendet, ist dabei insofern interessant, als er die Adressatinnen und Adressaten nicht als Christinnen

²²² Gribomont weist darauf hin, dass Basilius diese „Artikulationen“ (Abgewaschen und Geheiligt) aus der Bibelstelle (vgl. 1 Kor 6,11) übernehme. Vgl. GRIBOMONT, Le Protrepétique, 86.

²²³ Zum Ende der Prokatechese fügt Cyrill von Jerusalem einen Absatz hinzu, um auszudeuten, wer die Adressatinnen und Adressaten der Prokatechese sind: „Diese Katechese für die Täuflinge lasse diejenigen lesen, welche zur Taufe kommen, und die bereits getauften Gläubigen! Keineswegs aber darfst du sie den Katechumenen geben oder sonst jemandem, der nicht Christ ist“ (= BKV 41, 28). Τὰς τῶν φωτιζομένων κατηγήσεις ταύτας, τοῖς μὲν τῷ βαπτίσματι προσερχομένοις, καὶ τοῖς τὸ λουτρὸν ἔχουσιν ἤδη πιστοῖς, εἰς ἀνάγνωσιν παρεχόμενος, μὴ δὲ τὸ σύνολον μῆτε κατηχοῦμενοις, μῆτε ἄλλοις τίσι τοῖς μὴ οὖσι Χριστιανοῖς· CYRILL, Procatechesis, Ad lectorem (= PG 33, 365C11–15).

²²⁴ Vgl. FÜRST, Die Liturgie, 120–121.

und Christen (Χριστιανοί), sondern eben dezidiert als „Gläubige“ (πιστοί) bezeichnet. Damit nimmt er eine klare Unterscheidung innerhalb seiner Zuhörerschaft vor, nachdem er zusätzlich erwähnt hat, wen er als weitere Adressatinnen und Adressaten seiner (Pro-)Katechese sieht. Dies lässt den Gedanken zu, dass Cyrill eine weitere Gruppe innerhalb seines Publikums vor Augen hatte, die als andere Christinnen und Christen (Häresien, Schismen und Parasynagogen) bezeichnet wurden.²²⁵ Diese Gruppen könnten im Rahmen der Rezeption eine potenzielle Gruppe von Adressatinnen und Adressaten sein, die zu den gläubigen Adressatinnen und Adressaten der Prokatechese und Katechese gezählt werden.²²⁶ Das heißt, die Prokatechese und die Katechese bilden eine liturgisch geprägte Rede (Oration wie Homilie), die von Kirchenvätern wie Cyrill und Basilius seit der Spätantike mit der klaren Intention des wahren Christseins oder Christwerdens verfasst wurden.²²⁷

Die im Schlussteil verwendeten inhaltlichen Komponenten weisen zudem darauf hin, welcher Gattung dieser Schrift zuzurechnen ist. Die erste Komponente zeigt die paränetische Intention, in der der Taufaufschub als ein dominantes Phänomen der Spätantike reflektiert wird. Die zweite Komponente zeigt die prokatechetische Charakterisierung der Homilie, mit der Basilius das wahre Christsein lehrt und gegen verschiedene Begründungen für einen Taufaufschub argumentiert. Im Prozess der Argumentation bleibt die traditionelle Lehre über die christliche Taufe bestehen. Das wird aber durch den synthetischen Gedankengang des Basilius – im Hinblick auf das zeitgenössische Denken – transformiert. In diesem Zusammenhang gibt die inhaltliche Struktur einen Überblick über die christliche Tauflehre als identitätsstiftende Lehre. Was allerdings mit Blick auf die Homilie

²²⁵ Vgl. Bas., Ep. 188,1 (= Lettres II, 121 = BGL 3, 100).

²²⁶ Vgl. FÜRST, Die Liturgie, 211–218.

²²⁷ Alfons Fürst weist darauf hin, dass die Prokatechese besonders in Antiochia im Rahmen des Wortgottesdienstes gehalten worden sei. Das bedeutet, dass die Katechumenen und Taufbewerber mit einem Gebet oder einem Segen vor der Eucharistie entlassen worden sind. Diese Schlussform scheint auch ähnlich. Vgl. ebd., 118.

offenbleibt, ist der angesprochene Adressatenkreis. Aus diesem Grund ist es sehr spannend zu erforschen, wen Basilius möglicherweise als Adressatinnen und Adressaten seiner Homilie gesehen haben könnte, da es sich dabei einerseits um im doppeldeutigen Status bleibende Personen (pagan und christlich) oder andererseits um alle Mitchristinnen und -christen handeln könnte.

2.1.2 Rhetorische Techniken und die Strukturierung des Textes

Die Homilie ist ein Genre, in dem verschiedene Redeweisen miteinander verbunden und strategisch in den Textkörper integriert sind. Campbell weist in seiner Untersuchung zu den Basilius-Homilien darauf hin, dass diese verschiedenen rhetorischen Merkmale aufweisen. Dies spiegelt den damaligen Kontext der zweiten Sophistik²²⁸, von der die Texte des Kirchenvaters stark beeinflusst sind, wider. In diesem Kapitel werden einige

²²⁸ “The Sophist is one of the cultural icons of Greco-Roman civilization, just like the Philosopher. In every period, sophists existed, in the sense, defined above, of professor of rhetoric, orator, lecturer, and civic figure. But in certain, particularly brilliant and well-documented eras, the figure of the Sophist took on special importance and prominence: so in late classical Greece, or during the High Empire. This phenomenon can be compared, *mutatis mutandis*, with that of Neoplatonism: Platonism and Platonists existed throughout antiquity, but the third to sixth centuries CE were a special time. Likewise, in the case of sophistic, the period of the High Empire witnessed the development of a new, or renewed, style of public figure, designated by the quite ancient name of ‘sophist,’ but endowed with novel importance and influence and characterized by political activity, especially at the local level, and by social success based on rhetorical teaching and oratorical ability. This evolution gave the sophist of the Second Sophistic a rhetorical and political stature all their own.” PERNOT, LAURENT: Greek and Latin Rhetorical Culture, in: RICHTER, DANIEL S./JOHNSON, WILLIAM A. (ed.): *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, New York 2017, 213.

rhetorische Merkmale der Homilien des Basilius erörtert, die für seine Absicht in dieser Homilie relevant sind.

2.1.2.1 *Inhaltliche Wiederholungen*

Campbell sieht ein Charakteristikum der Homilien des Basilius in einer redundanten Wiederholung des Inhalts.²²⁹ Genauer sieht er darin eine Rücksichtnahme auf die Adressatinnen und Adressaten,²³⁰ damit diese nicht den roten Faden verlieren. Der Kernpunkt dieser inhaltlichen Wiederholung ist die rhetorische Betonung, denn die Homilie wird in erster Linie nicht schriftlich gelesen, sondern laut vorgelesen. Dies lässt u. a. Rückschlüsse auf die rhetorische Struktur der Homilie zu, da Basilius offensichtlich den Inhalt zusammenfasst, um die Kernaussage noch einmal in Erinnerung zu rufen. Überdies zeigt sich darin auch die Intention der Homilie noch einmal deutlicher, sofern sie mit der Situation beziehungsweise Problematik der Zeit in Verbindung steht. Die Wiederholung des Inhalts scheint überflüssig, wenn die Homilie nur in schriftlicher Form gelesen wird. Als gesprochenes Wort jedoch braucht der Text die inhaltliche Wiederholung, die die Kernaussage noch einmal unterstreicht. Dies bildet vorrangig die relevante Struktur der Homilie des Basilius.

2.1.2.2 *Rhetorisches „Du“*

Wie bereits erwähnt, geht aus der Homilie nicht klar hervor, wer ihre Adressatinnen und Adressaten sind. Das typische Charakteristikum der basilianischen Homilie ist das rhetorische „Du“, das durch das Fehlen einer konkreten Zielgruppe begründet werden kann.²³¹ Da die Homilie in der

²²⁹ Ferguson zitiert in seinem Aufsatz Campbells Hinweis, indem er die redundante Wiederholung des Inhalts in Basilius' Homilien erwähnt. Vgl. FERGUSON, Basil's Protreptic, 72.

²³⁰ Vgl. CAMPBELL, The Influence, 31.

²³¹ Vgl. GRIBOMONT, Le Protreptique, 73; vgl. FERGUSON, Basil's Protreptic, 72.

(Spät-)Antike als Rede, die je nach Intention unterschiedlich gestaltet werden konnte, meistens öffentlich gehalten wurde, gibt es unter dem Publikum unterschiedliche Adressatinnen und Adressaten, was eine konkrete Bestimmung der Zielgruppe erschwert. Das rhetorische „Du“ spielt in diesem Kontext (Äußerungssituation) eine wichtige Rolle, insofern eine solche Homilie mit einem konkreten Thema verbunden ist.²³² Das rhetorische „Du“ vertritt dabei jeweils die konkrete Lebenssituation der anwesenden Mitchristinnen und -christen, die durch das Hören der Homilie in Betracht gezogen werden. Das im Text eingeführte Subjekt (Verfasser:in oder Sprecher:in/Leser:in oder Hörer:in) wechselt im Prozess der Betrachtung zwischen „Ich“ und „Du“.²³³ In dieser Hinsicht enthält die Homilie XIII des Basilius eine starke Intention: Sie argumentiert inhaltlich gegen einen

²³² „Zwar leuchtet der Begriff der Äußerungssituation nicht unmittelbar ein, wenn es sich nicht um einen normalen sprachlichen Kommunikationsaustausch handelt, bei dem die Gesprächspartner am gleichen Ort sind, sondern um literarische Texte; doch gelten auch in diesem Fall dieselben Regeln, weil auch die literarische Äußerung eine Form der Äußerung ist. Von besonderem Interesse ist hierbei, wie der literarische Diskurs mit einer nicht zu umgehenden Gegebenheit umgeht: der Gestalt des Autors. Dieser kann nicht auf die Rolle eines gewöhnlichen Sprechers reduziert, aber auch nicht ganz von einem solchen getrennt werden.“ MAINGUENEAU, *Linguistische Grundbegriffe*, 15.

²³³ Grammatikalisch bezeichnet ICH und DU die Personalpronomen. Das ist eine Art der Klassifizierung für den Lernmechanismus der Konjugation. Maingueneau deutet aber hingegen den literarischen Sinn des Paares ICH und DU aus: „Bei der Abgrenzung der Kategorie der Zeigewörter dagegen wird das Paar ICH/DU, genauer gesagt die tatsächlichen Dialogpartner, von ER getrennt, einem Für-Wort im buchstäblichen Sinn, das Benveniste zur Kategorie der *Nicht-Personen* [Hervorhebung im Original] rechnet, den Gegenständen also, die nicht der ICH/DU-Sphäre angehören. Zwar haben auch die Objekte, über die ICH und DU sich unterhalten, in gewisser Weise Anteil an der Äußerung, allerdings auf eine andere Art als die Personen. ICH und Du basieren auf untrennbaren und umkehrbaren Rollen, der des Sprechers und der des Angesprochenen. Im sprachlichen ‚Austausch‘ ist jedes ICH ein potenzielles DU, jedes DU ein potenzielles ICH. Zudem schlägt sich in der Äußerung auf mannigfaltige Weise die implizierte oder ausdrückliche Anwesenheit des Adressaten nieder, der darin eine aktive Rolle spielt. Aus diesem Grund bezeichnen manche Linguisten nach A. Culioli den Adressaten oder Empfänger lieber als ‚Mit-Sprecher‘ (*co-énonciateur*) [Hervorhebung im Original].“ Ebd., 19–20.

Taufaufschub und betont grundsätzlich das wahre Christentum im Rahmen der Tauflehre.

Die Betonung des aus ihrer Sicht wahren Christentums ist eine wichtige Aufgabe der christlichen Rhetoriker. Das rhetorische „Du“ kann daher funktional mit Blick auf die Seelsorge (Selbstsorge und Fürsorge aufgrund der Wechselseitigkeit im Betrachtungsprozess) verstanden werden, die ein Prediger gegenüber seinen Mitchristinnen und -christen ausüben sollte, d. h., das rhetorische „Du“ sorgt für eine rhetorische Spannung bei den Zuhörerinnen und Zuhörern, die sich dadurch besser auf den Inhalt der Homilie konzentrieren können.

2.1.2.3 *Syntaktische Struktur*

In der Homilie verwendet Basilius auch eine Syntax, die eine rhetorische Spannung erzeugt, was sich anhand einiger bemerkenswerter syntaktischer Satzstrukturen veranschaulichen lässt. Mit Blick auf diese Thematik stellt Ferguson in seinem Aufsatz die beiden Studien Gribomonts und Campbells vor und fasst sie zusammen. Diese Zusammenfassung hebt den Unterschied zwischen den beiden Studien hervor und reflektiert die paränetischen Funktionen der syntaktischen Satzstrukturen.²³⁴ Gribomont sieht in Bezug auf das rhetorische „Du“ (2. Ps. Sg.) die drei Satzstrukturen der rhetorischen Frage, des Imperativs und des Konjunktivs (Klage), mit denen Basilius die paränetische Intention dieser Homilie unterstreicht.²³⁵ Zudem weist er auf die unterschiedlichen Zählungen der besagten Fragen in den beiden Studien hin: Gribomont zählt alle Interrogative (76) als rhetorische Fragen,²³⁶ Campbell hingegen zählt, da er methodisch anders vorgeht, die rhetorischen Fragen mit einem anderen Maßstab. Er unterscheidet

²³⁴ Vgl. FERGUSON, *Basil's Protreptic*, 71–73.

²³⁵ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 73.

²³⁶ In der Tat gibt es nicht 76, sondern 73 Fragezeichen (;) in dieser Homilie nach dem Maßstab des Gribomont. Aber Campbell sieht nicht alle Fragezeichen (;) als Fragestellung. Er rechnet nur insgesamt 64 Fragestellungen als rhetorisch. Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 73; vgl. CAMPBELL, *The Influence*, 52.

zwischen einzelnen Fragen und aufeinanderfolgenden Fragen. Diese aufeinanderfolgenden Fragen betrachtet er als eine Gruppe²³⁷ und zählt sie als eine Fragestellung.²³⁸ Seine Studie verdeutlicht den rhetorischen Schwerpunkt des Basilius. Statt einer genauen Zählung der rhetorischen Fragen scheint es notwendiger zu sein, ihre Funktion zu klären. Die aufeinanderfolgenden Fragestellungen beziehen sich vor allem auf die Ermahnungen zum Taufaufschub. Es gibt aber auch mehrere Einzelfragen, die in dieser Homilie nicht nur paränetische, sondern darüber hinaus auch andere Funktionen haben. Basilius nutzt die Fragen, um seine These voranzutreiben. Zum Beispiel stellt er sich zu Beginn der Homilie die Frage: „Weshalb diese Versetzung der Worte (= BKV 47, 301–302)?“²³⁹ Damit möchte er seine Absicht und die Logik seiner Absicht erklären: „Ich aber will von der geistigen Wiedergeburt reden; deshalb stelle ich den Tod vor das Leben (= BKV 47, 302).“²⁴⁰ Dies zeigt eine rhetorische Strategie, die eine logische Struktur der Homilie ausweist. Außerdem finden sich in der Homilie 50 Imperativformulierungen²⁴¹, die wiederum verschiedene Intentionen ausdrücken. Einige Imperativformulierungen sind Bibelzitate, die sich auf die christliche Lehre der Taufe beziehen. Genauer verweisen diese Formulierungen jedoch auf die Grundintention der Motivation zum

²³⁷ Campbell sieht in der Hom. XIII 22 Fälle einzeln stehender Fragen, 5 Fälle zweier aufeinanderfolgender Fragen, 3 Fälle dreier aufeinanderfolgender Fragen, 2 Fälle vierer aufeinanderfolgender Fragen und 3 Fälle fünfer aufeinanderfolgender Fragen. Vgl. CAMPBELL, *The Influence*, 52.

²³⁸ Ferguson weist darauf hin, dass Campbell 35 Fragestellungen als rhetorisch sehe. Vgl. FERGUSON, *Basil's Protreptic*, 72 (Anm. 14); vgl. CAMPBELL, *The Influence*, 52.

²³⁹ Τίς δὲ ὁ λόγος τῆς ἐναλλαγῆς; BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424B1–2).

²⁴⁰ Im Wortlaut: ἐγὼ δὲ, περὶ τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως τὸν λόγον ποιῆσθαι μέλλων, τὸν θάνατον προτιθῆμι τῆς ζωῆς. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424B6–8).

²⁴¹ Es begegnet nicht nur der direkte Imperativ, sondern auch der Konjunktiv Adhortativ, der einen Vorschlag oder eine Motivierung bezeichnet. Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 73.

Taufempfang. Zudem gibt es in dieser Homilie zwölf Wehklagen²⁴², die Campbell funktional als rhetorische Fragen betrachtet, die dazu dienen, die Absicht des Basilius zu unterstreichen.²⁴³

Die rhetorische Struktur spielt als Teil der Homilie eine wichtige Rolle. Sie macht die Absicht des Basilius deutlicher und erzeugt für die Adressatinnen und Adressaten der Homilie eine rhetorische Spannung. Campbell sieht in dieser rhetorischen Struktur einen wichtigen Beleg für die Integration verschiedener zeitgenössischer Gedanken, wobei Basilius als christlicher Rhetoriker sein römisch-christliches Denken in einem argumentativen Diskurs entfaltet.²⁴⁴ Das heißt, die rhetorische Struktur spiegelt die Homilie des Basilius als einen Ort interaktiver Reziprozität wider, an dem die mit der heidnischen Kultur gebildete Denk- und Redeweise durch die christliche Verkleidung des Inhalts transformiert wird. Dies ist ein bemerkenswerter Punkt der Intertextualität, die das zeitgenössische allumfassende Denken mit der Transposition des semiotischen Zeichensystems konzeptionell neu darstellt. Durch die logische kommunikative Strukturierung des Textes schafft Basilius einen Zugang zu seinem Text. Dies ist die Funktion des Phänotextes, in dem die Adressatinnen und Adressaten durch die Homilie die Wechselwirkung zwischen christlicher Lehre und dem normalen Alltag als Römer:innen erfahren. Die funktionale Dimension der christlichen Homilie zeigt, warum die Verbindung von rhetorischer und inhaltlicher Struktur für die Rekonstruktion des Phänotextes notwendig ist. Die Homilie des Basilius, der selbst ein christlicher Römer ist, spiegelt seine eigene christliche Romanitas wider. Das bedeutet aber keine ungeordnete Vermischung von Christlichem und Römischem, sondern eine christliche, also christianisierte Romanitas, die sich im Lichte des entwickelnden

²⁴² Gribomont weist auf die zwei Wörter (ὦ und Αἶ με), die sich Wehklagen des Basilius bezeichnen. Vgl. ebd.

²⁴³ Vgl. CAMPBELL, *The Influence*, 53.

²⁴⁴ Vgl. ebd. 64.

Gedankenguts systematisch entfaltet.²⁴⁵ Das semiotische Zeichensystem zeigt diesen Prozess noch deutlicher auf.

2.2 Das semiotische Zeichensystem in der Homilie des Basilius

Basilius' semiotisches Zeichensystem zur Taufe stellt sich als ein großes Gebilde dar, in dem verschiedene „*Artikulationen*“ aufeinander bezogen sind. Daher ist es zunächst notwendig, die verschiedenen „*Artikulationsfelder*“ in der Tauflehre des Basilius thematisch einzuordnen, um die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen „*Artikulationen*“ sichtbar zu machen. Aus diesem Grund werden in diesem Kapitel vor allem die drei wichtigen „*Artikulationsfelder*“ des Basilius vorgestellt.

Das erste Feld ist die allegorische „*Artikulation*“, die das theologisch-philosophische Denken betrifft und die intellektuellen Perspektiven des Basilius zur christlichen Taufe widerspiegelt. Die biblische „*Artikulation*“ ist ein relevanter Bestandteil der christlichen Allegorese, insofern Basilius wie andere Kirchenväter seine philosophische Betrachtung mit der Bibel verbindet.²⁴⁶ Gleichzeitig wählt er für diese Verknüpfung jedoch eine

²⁴⁵ „Identität entwickelt sich in einem Interaktions- und Kommunikationsprozess mit unterschiedlichen Gegenüberstellungen, die zur Abgrenzung beitragen oder dazu auffordern, sich des eigenen Profils bewusst zu werden. Die Ausbildung von Identität ist ein kommunikativer Prozess, welcher in der Auseinandersetzung mit einem Gegenüber und in Abgrenzung zu diesem das Bild dessen entstehen lässt, wie und als was jemand sich versteht und wie andere ihn, sie oder es wahrnehmen.“ LEUENBERGER-WENGER, SANDRA: Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa, Tübingen 2008, 13.

²⁴⁶ Die Allegorese (Allegorie) als eine Hermeneutik in der Frühen Kirche knüpft an Methoden des hellenistischen Judentums an. Es geht um die heiligen Texte und Traditionen in der zeitgenössischen Philosophie und in ethischen Diskussionen, wobei nach dem Vorbild der stoischen Mytheninterpretation die Erfindung des tieferen Sinns als zentrale Aufgabe wahrgenommen wird. Bezüglich der Auslegung des Christusgeschehens wurde das Alte Testament verwendet. Die Typologie ist ein gutes Beispiel dafür. Origenes von Alexandria nimmt in dem Zusammenhang eine hervorragende Stellung ein, insofern

eigene Regelung, um den ursprünglichen Sinn der Schrift nicht zu beschädigen. Was die biblisch-allegorischen „*Artikulationen*“ betrifft, erläutert Basilius in seiner Homilie (Hexameron) seine Methode, indem er seine eigene allegorische Auslegung von der eines anderen Kirchenvaters, nämlich Origenes, unterscheidet:

Bezüglich der Scheidung der Wasser müssen wir aber auch etwas gegen die kirchlichen Autoren sagen, die unter dem Vorwand einer anagogischen Auslegung und höherer Bedeutungen zu Allegorien ihre Zuflucht nahmen und behaupten, die Wasser bedeuteten in sinnbildlicher Weise geistige und unkörperliche Mächte.²⁴⁷

Ich kenne die Gesetze der Allegorie, obwohl ich sie nicht selbst erfunden habe, sondern in den Arbeiten anderer auf sie gestoßen bin. Welche die Schriftworte nicht in ihrem gewöhnlichen Sinn auffassen, behaupten, das Wasser sei kein Wasser, sondern ein anderes Wesen; Pflanzen und Fisch deuten sie nach ihrem Gutdünken; die Entstehung der Reptilien und wilden Tiere legen sie so aus, dass sie dieses ihren eigenen Mutmaßungen anpassen, wie die Traumdeuter die Auslegung der Traumbilder ganz nach ihrem eigenen Sinn vornehmen.²⁴⁸

er als der erste christliche Theologe die Heilige Schrift als Werk des göttlichen Logos betrachtet. Laut Origenes übernimmt der Exeget die Aufgabe, nach dem geistlichen Sinn der Heiligen Schrift zu forschen. Hingegen gibt es aber eine andere Position. Theodor von Mopsuestia betont den historischen Schriftsinn und grenzt ihn von dem Schriftsinn des Origenes ab, indem er die origeneische Allegorese kritisiert, die die Heilige Schrift analogisch in dreifachem Sinn (körperlich, seelisch und geistlich) auslegt. Vgl. BIENERT, WOLFGANG A.: Allegorie/Allegorese (IV. Kirchengeschichtlich), in ⁴RGG 1, 306–307.

²⁴⁷ Ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἐστὶ τις λόγος περὶ τῶν διακριθέντων ὑδάτων, οἳ προφάσει ἀναγωγῆς, καὶ νοημάτων ὑψηλοτέρων, εἰς ἀλληγορίας κατέφυγον, δυνάμεις λέγοντες πνευματικὰς καὶ ἀσωμάτους τροπικῶς ἐκ τῶν ὑδάτων σημαίνεσθαι· BAS. Hex. 3,9 (= SC 26, 234.236); FIEDROWICZ, MICHAEL: Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche, Bern 1998, 109.

²⁴⁸ Οἶδα νόμους ἀλληγορίας, εἰ καὶ μὴ παρ' ἐμαυτοῦ ἐξευρών, ἀλλὰ τοῖς παρ' ἐτέρων πεπονημένων ἐννοίας, τὸ ὕδωρ οὐχ ὕδωρ λέγουσιν, ἀλλὰ τινα ἄλλη

Darauf Bezug nehmend, weist Michael Fiedrowicz darauf hin, dass Basilius zumindest in der Homilie „Hexameron“ seine allegorische Bibelauslegung von derjenigen des Origenes abgrenzt,²⁴⁹ was aber nicht bedeutet, dass er diese ablehnen würde. Stattdessen will er einen eigenen Maßstab für eine allegorische Bibelauslegung aufstellen, um seine Betrachtungsgrenze zu verdeutlichen. Frances Young erklärt den Grund für die Abgrenzung noch deutlicher, indem sie die theologische Absicht des Basilius einordnet. Nach Young nutzt Basilius seine Auslegungsmethode in einigen Fällen, um eine christliche Sittenlehre zu fordern.²⁵⁰ Jean-François Racine ergänzt und entwickelt ihre These weiter, indem er einen Brief des Basilius an Gregor von Nazianz zitiert.²⁵¹ Er ist der Ansicht, dass Basilius vor allem durch seine eigene Bibelforschung die Bedeutung der asketisch-monastischen Lebensweise entdeckt habe, die untrennbar mit der christlichen Sittenlehre verbunden ist. Für Basilius ist ein allegorischer Text nicht reine Fiktion (im Sinne von ahistorisch), sondern enthält die narrativ-historische Bedeutung an sich.²⁵² Dies ist eine wichtige These in der Basilius-Forschung, weil sie

φύσιν, καὶ φυτὸν καὶ ἰχθὺν πρὸς τὸ ἑαυτοῖς δοκοῦν ἐρμηνεύουσι, καὶ ἐρπετῶν γένεσιν καὶ θηρίων ἐπὶ τὰς οἰκείας ὑπονοίας παρατρέψαντες ἐξηγοῦνται, ὥσπερ οἱ ὄνειροκριταὶ τῶν φανέντων ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις πρὸς τὸν οἰκείον σκοπὸν τὰς ἐξηγήσεις ποιοῦμενοι. BAS. Hex. 9,1 (= SC 26, 478); FIEDROWICZ, Prinzipien, 109.111.

²⁴⁹ Vgl. FIEDROWICZ, Prinzipien, XVI.

²⁵⁰ YOUNG, FRANCES: *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia 1983, 120.

²⁵¹ Racine meint hier den Brief (Ep. 2, 3: nach Mauriner-Ausgabe Nr. 2) und den folgenden Textabschnitt: „Der vornehmlichste Weg aber, den Pflichtenkreis kennen zu lernen, ist gerade die Betrachtung der göttlich inspirierten Schriften. ... so muss auch derjenige, der nach Vollkommenheit in all den Einzeltugenden strebt, auf das Leben der Heiligen wie auflebende und handelnde Bilder sehen und das Gute an ihnen durch Nachahmung sich zu eigen machen“ (= BKV 46, 14–15); vgl. RACINE, JEAN-FRANÇOIS: *The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea*, Atlanta 2004, 21.

²⁵² “Clement, Origen, and Eusebius had attempted to demonstrate that Christianity could dialogue with Greek culture, particularly philosophical systems. They had used allegory for the purpose of this demonstration. However, as Christianity became a mainstream religion during the 4th century, Julian the Apostate

seine Absicht und Anwendung der Bibelauslegung verdeutlicht und den Prozess der Sinngebung aufzeigt, der eng mit den verschiedenen Perspektiven des Basilius verbunden ist. Insbesondere ist dies ein wichtiger Bestandteil der Konstruktion des semiotischen Zeichensystems.

Das zweite „*Artikulationsfeld*“ bezieht sich auf die typologische Bibelauslegung, die ein gutes Beispiel für die Allegorese bietet und die Übergangsphase des prochristlichen Denkens des Basilius und die betreffende Lehre beschreibt. Dies ist ein wichtiger Ausgangspunkt für die Erweiterung des Zeichensystems, das heißt für den Übergang von der theoretischen Tauflehre an sich hin zur christlichen Identitätslehre. Darin offenbart sich zugleich die theologische Intention des Basilius, in der er versucht, die christliche Identitätskonstruktion auf die zeitgenössischen Herausforderungen hin neu auszurichten. In diesem Zusammenhang stellen die typologischen „*Artikulationen*“ eine christliche Grundlage dar, die sich deutlich von ihren römischen Vorläufern unterscheidet. Edward J. Yarnold weist darauf hin, dass die Tauftypologie in der patristischen Periode als eine figurative Sprache wahrgenommen werden könne.²⁵³ Laut Yarnold bietet die bildliche Sprache einen katechetischen Anhaltspunkt für die Tauflehre, der von den spätantiken Kirchenvätern gegenüber der römischen Kultur in einem neuen Interpretationsrahmen geführt wurde. Dies wird als *Mystagogie* bezeichnet, die eine Begegnung zwischen christlichen Riten und griechisch-

(361–363) used allegory precisely to demonstrate the possible dialogue between Christianity and paganism. Thus, Julian allegorized the myths of the creation story in Genesis in order perhaps to assimilate parts of the Judaeo-Christian tradition into his revived Hellenism. According to Sigountos, Basil became aware of Julian’s method of allegorization and consequently rejected one type of allegory, the ahistorical one (that is, the allegorical method assuming that the text is fiction) and continued to use only the historical method of allegory (which assumes that the text has a historical meaning of its own). One may nevertheless wonder whether Basil had Julian in mind when he wrote the *Hexaemeron*.” RACINE, *The Text*, ebd.

²⁵³ Vgl. YARNOLD, EDWARD, J.: *Taufe III*, in: TRE 32, 692.

römischen Mythen offenbart. Yarnold sieht diese Begegnung als musterbildend für die rituelle Zelebration an.²⁵⁴

Das dritte „*Artikulationsfeld*“ bilden allegorische „*Artikulationen*“ bezüglich der gesellschaftlichen Dimension. Hier spiegelt sich das pastorale Anliegen des Basilius wider, das sich vor allem auf den Sinn des Christseins (auf die christliche Identität stiftende Lehre) bezieht. In dieser Hinsicht ist es verständlich, dass Basilius den Empfang der Taufe betont, der nicht mehr aufgeschoben werden dürfe.

Diese drei „*Artikulationsfelder*“ bilden das gesamte Zeichensystem der basilianischen Tauflehre, das mit der besonderen Sorge um die Anpassung der christlichen Identitätsbildung in seiner Gegenwart verbunden ist.

2.2.1 Allegorische Artikulationen des theologisch-philosophischen Gedankenguts

Die allegorischen „*Artikulationen*“ des theologisch-philosophischen Gedankenguts bilden einen wichtigen Anhaltspunkt für die zeitgenössische Tauflehre, die einerseits die kollektiv überlieferten christlichen Lehrtraditionen zusammenführt (Absorption), sich aber andererseits durch die Begegnungen mit zeitgenössischem nicht christlichen Gedankengut und mit neuen „*Artikulationen*“ anreichert (Transformation).²⁵⁵ Diese aus der traditionellen Lehre stammende Kollektivität wird von Basilius als semiotische Polyvalenz angeboten, die in diesem Kapitel zunächst als Rekapitulation der traditionellen Tauflehre betrachtet wird. Ein bemerkenswerter Punkt dieser semiotischen Polyvalenz beruht auf dem Selbstbewusstsein des Basilius (als christlicher Römer) als Subjekt, das verschiedene „*Artikulationen*“ – sowohl römische als auch christliche – über die Taufe zum Ausdruck bringt. Die „*Artikulationen*“ spiegeln zwei Prozesse der Gedankenführung des Basilius wider. Der erste Prozess ist der Identifizierungsprozess, bei dem

²⁵⁴ Vgl. ebd., 693.

²⁵⁵ Vgl. YOUNG, From Nicaea, 102.

Basilius als christlicher Philosoph das zeitgenössische Denken in seine Tauflehre integriert. Der zweite Prozess ist der Differenzierungsprozess, bei dem er es als Diener des Christentums nicht zulässt, dass die traditionelle christliche Tauflehre mit äußeren Einflüssen vermischt wird.²⁵⁶ Es ist denkbar, dass er in seiner Homilie rhetorisch verschiedene kontrastierende Bilder präsentiert, um über die wahre Bedeutung der christlichen Taufe zu belehren und zudem darauf die christlich-römische Identitätskonstruktion aufzubauen. Die beiden Prozesse (Identifizierung und Differenzierung) sind die wichtigsten Zeugnisse christlicher sozialer Interaktionen, durch die verschiedene Aspekte biblischer Zitate und ihre „Artikulationen“ in Basilius’ Homilie sichtbar werden. Da es zahlreiche allegorische Zitate in der Homilie gibt, ist es sinnvoll, die relevanten Beispiele herauszugreifen und in den Mittelpunkt zu stellen. Daher werden in diesem Kapitel nicht alle, aber einige relevante Beispiele erörtert, die die intellektuellen Perspektiven des Basilius zur christlichen Taufe als Grundlage seiner theologischen Motivation widerspiegeln.

2.2.1.1 Über die geistige Wiedergeburt

(περὶ τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως)

Die *geistige Wiedergeburt* stellt den ersten biblischen Hinweis auf die christliche Taufe in dieser Homilie dar. Sie ist jedoch nicht ausschließlich eine biblische Erwähnung aus dem Johannesevangelium (vgl. Joh 3, 3–5), sondern ein eigenständiges philosophisches Thema, mit dem sich (neu-)platonische und spätere Philosophen (z. B. in der Frage nach der menschlichen Freiheit) intensiv beschäftigt haben. Im antiken philosophischen Sinne stellt die *geistige Wiedergeburt* eine radikale Veränderung des Lebens dar.²⁵⁷ Diese philosophische Perspektive wird von den alten Kirchenvätern (Justin

²⁵⁶ Vgl. LEUENBERGER-WENGER, Ethik, 14.

²⁵⁷ Vgl. KOBUSCH, THEO: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006, 135.

der Märtyrer und Clemens von Alexandrien) wiederentdeckt,²⁵⁸ wobei diese die christliche Taufe als Neuschöpfung des Menschen nach dem Bild Gottes (*imago Dei*) verstehen. Dieser Gedanke entwickelt sich analog zur *geistigen Wiedergeburt* (Schöpfung) durch den Verzicht auf die Sünde und durch die Teilnahme am christlichen Leben. Insofern kann *diese geistige Wiedergeburt* mit dem christlichen Lebenswandel nach dem Abbild Jesu Christi gleichgesetzt werden.²⁵⁹ Da Basilius diese „*Taufartikulation*“ in seiner Homilie äußert, ist zu fragen, woher er sie nimmt (Quellenkritik) und welche Perspektiven mit dieser „*Artikulation*“ verbunden sind. Aus diesen Fragen ergeben sich zwei weitere Punkte. Der erste ist der Prozess der Sinngebung, in dem die Realisierung des Zeichensystems durch die Begegnung mit dem zeitgenössischen allumfassenden Gedankengut (Kultur) erfolgt. Der zweite Punkt liegt in den persönlichen Erfahrungen des Basilius, die dieser als Bischof sammelte und die die Grundlage für seinen Umgang mit den Herausforderungen und Konfrontationen seiner Zeit bildeten.

Philosophische Perspektive

Basilius ist in seiner Zeit als begabter und gut ausgebildeter Rhetoriker bekannt, der seine „*Taufartikulation*“ (*die geistige Wiedergeburt*) strategisch zum Ausdruck bringt. Dieser Ausdruck bezieht sich vor allem auf ein philosophisches Motiv, das Basilius u. a. mit einem Ausspruch Salomos zum Ausdruck bringt (vgl. Koh 3,1-2): Die Zeit (*καίρòς*) stellt dabei ein wichtiges Leitmotiv dar, das in dieser Homilie häufig vorkommt. Dieses Leitmotiv bezieht sich auf die erste Äußerung des Basilius, auf die er seine verschiedenen Perspektiven stützt. Das Zitat aus dem Buch Kohelet macht die Sterblichkeit aller Lebewesen und damit auch die Dimension ihrer zeitlichen Begrenztheit deutlich:

Der weise Salomon, der die Vorgänge des Lebens auf bestimmte Zeiten verteilt und jeder Betätigung die geeignete Zeit anweist, sagt:

²⁵⁸ Vgl. YARNOLD, Taufe III, 675–677.

²⁵⁹ Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, Alte Kirche, 180–181.

„Alles hat seine Zeit, und jedes Ding hat seine Zeit; es gibt eine Zeit der Geburt und eine Zeit des Todes“ (= BKV 47, 301).²⁶⁰

Indem Basilius den Spruch Salomos wörtlich zitiert, stellt er zunächst den Zeitpunkt der Geburt und des Todes des Menschen als naturgemäß dar, wobei er mit dem Ausspruch nicht gänzlich zufrieden ist und ihn deshalb abändert:

Ich möchte aber den Ausspruch des Weisen etwas abändern und euch als Verkündiger der Heilslehre sagen: „Es gibt eine Zeit des Todes und eine Zeit der Geburt [Koh 3,1-2].“ ... Salomon sprach vom Entstehen und Vergehen der Dinge, hielt sich an den Naturlauf der Körperwelt und setzte daher die Geburt vor den Tod; unmöglich kann ja jemand des Todes sterben, der nicht zuvor geboren worden. Ich aber will von der geistigen Wiedergeburt reden; deshalb stelle ich den Tod vor das Leben (= BKV 47, 301–302).²⁶¹

Ein bemerkenswerter Punkt dieses Textabschnittes ist die hier offensichtlich von Basilius verfolgte Absicht. Es handelt sich um die Überwindung des physischen Naturgesetzes, das in der antiken Philosophie eine wichtige Rolle einnahm. Indem Basilius das Buch Kohelet zitiert, bringt er das Thema der geistigen Wiedergeburt auf eine Ebene der Auseinandersetzung, auf der ein christlicher Rückgriff auf das philosophische Thema stattfindet. Die christliche

²⁶⁰ Ὁ μὲν σοφὸς Σολομῶν, τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων τοὺς καιροὺς διαιρῶν, καὶ ἐκάστῳ τῶν γινομένων τὸν ἐπιτήδειον ἀφορίζων, ἔφη· Τοῖς πᾶσιν ὁ χρόνος, καὶ καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι· καιρὸς τοῦ τεκεῖν, καὶ καιρὸς τοῦ ἀποθανεῖν· BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424A10–14).

²⁶¹ Im Wortlaut: ἐγὼ δὲ, μικρὸν τοῦ σοφοῦ τὴν ἀπόφασιν ὑπαλλάξας, εἶπομι ἄν κηρύσσωσιν ὑμῖν τὸ σωτήριον κήρυγμα, ὅτι καιρὸς τοῦ ἀποθανεῖν, καὶ καιρὸς τοῦ γεννηθῆναι. ... Ὅτι ὁ μὲν περὶ τῶν ἐν γῆ νέσει καὶ φθορᾷ διαλεγόμενος, τῇ σωματικῇ ἐπόμενος φύσει, τὴν γένεσιν προέταξε τοῦ θανάτου (ἀδύνατον γὰρ θανάτου πεῖραν λαβεῖν τὸν μὴ πρότερον γεννηθέντα). ἐγὼ δὲ, περὶ τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως τὸν λόγον ποιεῖσθαι μέλλων, τὸν θάνατον προτιθήμι τῆς ζωῆς. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424A14–B9).

Umsetzung des aus der philosophischen Tradition bekannten Themas verdeutlicht die Intention des Basilius, der im Rahmen seiner Aufnahme sowohl christlichen als auch römisch-paganen Gedankengutes auf eine Harmonisierung der unterschiedlichen Positionen abzielt. Der Anknüpfungspunkt der biblisch-philosophischen „Artikulation“ besteht daher darin, dass Basilius in der Abwandlung des salomonischen Ausspruchs die geistige Wiedergeburt als Zugang zu einer Metaebene versteht bzw. einen philosophischen Bezug zur christlichen Taufe herstellt. Dies zeigt deutlich, aus welcher Perspektive Basilius die Bibel interpretiert. Die Herkunft dieser „Artikulation“ ist ein wichtiger Ansatzpunkt für die Analyse der unterschiedlichen Perspektiven, die Basilius auf die christliche Taufe einnimmt, denn die Subjektivität des Autors spielt bei einer solchen „Artikulation“ eine wichtige Rolle.²⁶²

In diesem Zusammenhang kann man sich fragen, ob Basilius diese philosophische „Artikulation“ (oder die Auslegung der Bibelstelle Koh 3,1-2) von einem anderen Kirchenvater übernommen hat, wozu Gribomont eine interessante These vertritt: Er meint, dass die Zitierung der Bibelstelle (Koh 3,1-2) auf den Einfluss des Werkes (*catecheses mystagogicae* = c. m.) des Cyrill von Jerusalem zurückzuführen ist. Diese These wird von Ferguson unterstützt, da auch er hier einen theologischen Zusammenhang zwischen Basilius' Homilie und Cyrills Mystagogischen Katechesen zu erkennen meint.²⁶³ Beide sind der Meinung, dass das Zitat zum ersten Mal in Cyrills Text

²⁶² „Ein solches Subjekt muss nicht in idealer Distanz bleiben, weil es etwa auf die stete Rekonstruktion der ‚in den sprachlichen Tätigkeiten tatsächlich verwendeten Verfahren‘ eingeschworen wäre. Vielmehr schließt die Bestimmung von Sprache als Materie und/oder als gesellschaftliche Natur mit ein, dass ein Subjekt – wie das des Textes – seine Materie (Sprache) als Material angeht und damit an sich (an ihr) bearbeiten kann, ohne seine geschichtliche und gesellschaftliche Vermittlung deswegen verleugnen zu müssen.“ KRISTEVA, *Die Revolution*, 13.

²⁶³ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 74; vgl. FERGUSON, *Basil's Protreptic*, 73.

vorkomme. Allerdings ist dies grundsätzlich aus zwei Gründen sehr unwahrscheinlich: Erstens berücksichtigt die These nicht die Frage nach der Autorschaft dieses Werkes (c. m.), die jedoch seit Langem kontrovers diskutiert wird und eng mit dem Problem der Datierung des Werkes zusammenhängt.²⁶⁴ Einige Forschende plädieren in diesem Zusammenhang dafür, dass das Werk auf Cyrills Nachfolger Johannes (Amtszeit 387–417) zurückgehe.²⁶⁵ Diese These bezieht sich auf die Datierung des Werkes und auf dessen theologisch-liturgischen Inhalt. Daraus ergibt sich die Konsequenz, dass das Werk, ungeachtet der offenen Autorenschaft, höchstwahrscheinlich Ende des 4. Jahrhunderts geschrieben wurde, d. h. entweder am Ende der Amtszeit Cyrills, und zwar mit einem theologischen Beitrag des Johannes,²⁶⁶ oder während Johannes' Amtszeit.²⁶⁷ Aus dieser Perspektive betrachtet, wäre das besagte Bibelzitat aus Koh 3,1-3 zuerst von Basilius aufgegriffen und erst später vom Autor der Mystagogischen Katechesen übernommen worden. Zweitens bietet die Anwendungsweise der Bibelstellen einen wichtigen Anhaltspunkt für das Vorgehen des Basilius. Er zitiert die Bibelstelle ausgiebig, um nicht nur auf Salomos Erläuterung des Naturgesetzes einzugehen, sondern auch seine theologische Begründung für seine erste „Artikulation“ darzustellen. In dieser Weise tritt die theologische Konzeption, die sich mit dem Begriff des *κατ'ὄρος* verbindet, klar und deutlich hervor. Im Werk c. m. wird Koh 3,1-2 allerdings nur kurz zitiert. Das Zitat steht nicht

²⁶⁴ Alexis James Doval ist der Meinung, dass die Beweise, die die Autorschaft des Johannes befürworten, den theologischen Beitrag des Johannes zeigen würden, aber nicht die endgültige Schlussfolgerung der Autorschaft bedeuten. Vgl. DOVAL, ALEXIS JAMES: *Cyril of Jerusalem, Mystagogue. The Authorship of the Mystagogic Catecheses*, in: LIENHARD, JOSEPH T. (ed.): *North American Patristic Society Patristic Monograph Series vol. 17*, Washington D. C. 2001, 239–243.

²⁶⁵ Vgl. CYRILL, *Mystagogicae catecheses*, Einleitung (= FC 7, 14–15).

²⁶⁶ Vgl. DOVAL, *Cyril of Jerusalem*, 78–79; vgl. YARNOLD, EDWARD, J.: *Cyril of Jerusalem*, London 2000, 21–26, bes. 26.

²⁶⁷ Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 182.

im Kontext einer theologischen Argumentation, sondern dient lediglich in Form eines Kurzzitats als Erläuterung des betreffenden Lehrinhaltes, sodass sich die Getauften in die Lehre vom Geheimnis der Taufe vertiefen können. Dies zeigt, dass das Zitat der Bibelstelle wahrscheinlich keine eigenständige theologische Überlegung des Autors des Werkes c. m. ist, sondern eine Rezeption des theologischen Denkens eines anderen Kirchenvaters, vermutlich des Basilius. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass Basilius diese Bibelstelle (Koh 3,1-3) in seiner Homilie zum ersten Mal theologisch deutet. Demnach ist die skizzierte These zum Einfluss des Werkes c. m. auf die Begründung der philosophischen Perspektive, die Basilius im Kontext seiner Tauflehre anlegt, vermutlich nicht zu halten. Allerdings ist es im Rahmen der Rezeptionsgeschichte denkbar, die besagte These für ein früheres Werk Cyrills (*Procatechesis et Catecheses ad illuminando* = P. C. I.) zu halten, da dieses Werk vor der Homilie des Basilius verfasst wurde und ebenfalls für die Liturgiegeschichte der Spätantike bedeutsam war. Ob P. C. I. die Homilie des Basilius theologisch beeinflusste, soll im Rahmen dieses Kapitels und im Kontext der sozionarrativen Perspektive auf die christliche Taufe ²⁶⁸ (vgl. Abschnitt 4.2.2.1.) noch genauer untersucht werden.

Zur Rezeptions- bzw. Entstehungsgeschichte der angesprochenen philosophischen Sichtweise weist Theo Kobusch darauf hin, dass die Bibel von vielen Kirchenvätern (z. B. Origenes, Kappadoziern und anderen) grundsätzlich als philosophische Wahrheitsquelle wahrgenommen worden sei. Die drei Bücher Salomos (Sprüche, Kohelet und Hohelied) stellen nach Basilius' Ansicht jeweils die Disziplinen Ethik, Physik und Metaphysik dar, wobei er diesen

²⁶⁸ Abschnitt 4.2.2.1. zeigt aus der sozionarrativen Perspektive einen weiteren möglichen Anlass, die Homilie des Basilius als eine Reaktion auf die kaiserliche Gesetzgebung aufzufassen. Dies wird neben dem reintheologischen Hintergrund die Interaktivität der Texte der Kirchenväter mit der römischen Gesellschaft nachweisen und den Grund der Erwähnung des salomonischen Naturgesetzes (vgl. Koh 3,1-3) erläutern.

Standpunkt von Origenes übernimmt.²⁶⁹ Dessen Sichtweise entwickelt Basilius in seiner Betrachtung weiter und zieht den Schluss, dass der salomonische Spruch zu ändern sei. Die theologische Begründung findet Basilius in einer anderen Bibelstelle: „Wenn wir nämlich dem Fleische nach sterben, werden wir dem Geiste nach geboren, wie ja auch der Herr sagt: ‚Ich werde töten und lebendig machen‘ (= BKV 47, 302).“²⁷⁰ Im Hintergrund steht hier vor allem das dualistische Menschenbild des Basilius, das sich jedoch nicht auf die antike Philosophie stützt, sondern in erster Linie auf das Buch Deuteronomium (vgl. Dtn 32,39). Hier zeigt sich eine der wichtigsten biblischen Auslegungsmethoden des Basilius.²⁷¹ die im Rückgriff auf philosophische Überlegungen eine neue Auslegung der Bibelstelle ermöglicht und zusätzlich einen weiteren Zugang zur Betrachtung anderer Bibelstellen gibt, die Basilius ebenfalls zur Untermauerung seiner These heranzieht. Kobusch entfaltet in diesem Zusammenhang die These, dass diese philosophische Begriffsbildung zum Verständnis des Menschen im Laufe der Geschichte auf zwei Arten geprägt worden sei. Die erste Konzeption verdankt sich demnach einem dualistischen Menschenbild: Der Mensch ist mit Leib und Seele geschaffen.²⁷² Der Körper des Menschen wird als das physische Wesen bezeichnet, das auf den Tod ausgerichtet ist. Das menschliche Leben ist in diesem Zusammenhang die Einübung des Sterbens (oder des Sterbenlernens, lateinisch *ars moriendi*). Die Seele bildet die Struktur

²⁶⁹ Vgl. KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, 60–61.

²⁷⁰ Διὰ γὰρ τοῦ ἀποθανεῖν τῆ σαρκὶ περιγίνεται ἡμῖν τὸ γεννηθῆναι τῷ πνεύματι, καθά φησι καὶ ὁ Κύριος· Ἐγὼ ἀποκτενῶ, καὶ ζῆν ποιήσω. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424B9–11).

²⁷¹ Das bezeichnet sich seine biblische Auslegungsmethode. Basilius erwähnt explizit sie in seinem Werk: Σύνηθες γὰρ τῷ Κυρίῳ τὰ ὀριστικῶς ποῦ προσταχθέντα διὰ τῶν ἐν ἄλλοις τόποις εἰρημένων σαφῶς παραδιδόναι· „Denn der Herr hat die Gewohnheit, das, was in irgendeiner Stelle bündig geboten ist, durch das, was an anderen Orten gesagt wird, [zu erhellen].“ Vgl. Bas., *de bapt.* I. 1 (= SC 357, 84 = PG 31, 1516A14–B1).

²⁷² Vgl. KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, 137.

des inneren Menschen, in der der Wille des Menschen eine wichtige Rolle spielt. Die antike christliche Philosophie, die stark von einem solchen platonischen Dualismus beeinflusst ist, betrachtet in der Folge den Tod vor dem Hintergrund dieses philosophischen Hintergrundes und unter Aufnahme theologischer Grundsätze als eine geistige Wiedergeburt. Dabei steht hier nicht mehr der körperliche Tod (ars moriendi) im Vordergrund, sondern die neue Lebensführung (ars vivendi). Daher kann der Tod nach einem solchen philosophischen Verständnis nur willensmäßig definiert werden (θάνατος προαιρετικός).²⁷³ Im christlichen Sinne meint der Ausdruck die Erneuerung des Willens und eine christliche Neuprägung (ἀναγέννησις): Derselbe Wortgebrauch durch das Bad der Wiedergeburt (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας) findet sich im Neuen Testament (Tit 3, 5). Auch bei Basilius findet sich ein solcher Wortgebrauch, nämlich mit Blick auf den Sinn des Geistes (φρόνημα τοῦ πνεύματος).²⁷⁴ Der Grundgedanke dieser altchristlich-philosophischen Darstellungen bezieht sich auf die ethisch-moralische Vollkommenheit des Menschen.²⁷⁵ Die Kirchenväter, die die christliche Taufe auf der philosophischen Ebene der Kontemplation betrachteten, sahen insbesondere in der Taufe die theologische Begründung der ethisch-moralischen Vollkommenheit der Christinnen und Christen. Die sittlich-spirituelle Lebensweise ist mit der Taufgnade verbunden.²⁷⁶ Ein

²⁷³ Vgl. KOBUSCH, THEO: Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne, Tübingen 2018, 88.

²⁷⁴ Dieser Begriff zeigt die platonische Prägung des basilianischen Wortgebrauchs. Der Begriff φρόνησις (die vernünftige Einsicht) findet sich etwa im *Phaidon*. Es geht dabei um die Befreiung von dem unvernünftigen Leib. Das ist der sogenannte Weg der Philosophen, die nach der reinen Wahrheit streben. Vgl. RICHERT, FRIEDEMANN: Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testament, Darmstadt 2012, 132.

²⁷⁵ Vgl. KOBUSCH, Christliche Philosophie, 134–135.

²⁷⁶ Dieser Gedanke findet sich auch im Werk des Cyrill von Jerusalem: Cyrill stellt Johannes der Täufer als vorbildliche Figur des Spenders der Taufgnade vor,

gutes Beispiel dafür findet sich in den Überlegungen des Clemens von Alexandrien, der sich damit von gnostischen (Miss-)Verständnissen der christlichen Taufe abgrenzen will. Bei Origenes ist diese Abgrenzung noch deutlicher, da er sich strikt von allen magischen oder gnostischen Interpretationen der Taufe durch pagane Denker distanziert. Sein Ziel ist es dabei, dass die aus paganen Hintergründen stammenden Menschen das Geheimnis (Sakrament) fruchtbar empfangen können. Dieser thematische Hintergrund spielt eine wichtige Rolle für die Klärung des stufenweisen Ablaufs der Taufe, nämlich insofern, als die gültige Vorbereitung auf die Taufe nicht allein durch die Äußerung eines entsprechenden Wunsches (Bekehrung) zu vollziehen ist. Vielmehr ist überdies ein Nachweis der christlichen Transformation des Lebenswandels und der entsprechenden Verurteilung der Sünde (Flucht aus der Tyrannei Satans) erforderlich. Darüber hinaus stellt Basilius hier auch einen biblischen Bezug zu der von Johannes dem Täufer verkündeten Taufe der Buße (βάπτισμα μετανοίας) her. Eine zweite, in diesem Zusammenhang zentrale Konzeption stellt die neuplatonische Rückbesinnung auf das oberste Prinzip (Henologie) dar. In der Homilie des Basilius begegnet ein Denkmuster, das primär als Sinn des Geistes (φρόνημα τοῦ πνεύματος) vorgestellt, aber zugleich vom Sinn des Fleisches (τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς) unterschieden wird. In diesem Kontext ist die Freiheit des Menschen ein wichtiges Anliegen, mit dem Basilius die soteriologische Vorstellung der Taufe verknüpft.²⁷⁷ Die geistige Wiedergeburt ist im philosophischen Sinne eine Rückkehr zum Urzustand des Menschen, die durch die Tötung (oder den Sinn des

indem er Johannes als einen Propheten zeichnet, der Jesus im Geist erkannt habe. Vgl. CYRILL, Catechesis III. 6 (= PG 33, 436B8–12 = BKV 41, 53).

²⁷⁷ Hauschild weist mit Recht darauf hin, dass „die so ermöglichte Freiheit durch das Wirken des Hl. Geistes, grundlegend in der Taufe durch die Geistgabe, die aktualisiert wird durch ein geistgemäßes Leben, [zugeeignet wird].“ Vgl. HAUSCHILD, WOLF-DIETER: Basilius, in: TRE 5, 309.

Fleisches, τὸ φρόνημα τῆς σαρκός) erreicht werden kann.²⁷⁸ Dieser Gedanke lässt sich auch in der Homilie des Basilius auffinden:

Lasst uns also sterben, damit wir leben! Lasst uns ertönen den Sinn des Fleisches, der sich dem Gesetze Gottes nicht unterordnen kann, damit der Sinn des Geistes, durch den Leben und Friede kommen, in uns erstarke (= BKV 47, 302).²⁷⁹

Seine Überlegung dehnt die philosophische Perspektive auf das christliche Leben aus, das für Basilius *dem Gesetz Gottes (τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ)* untergeordnet werden soll. Dies ist der entscheidende Integrationspunkt, der zeigt, weshalb die geistige Wiedergeburt nicht nur semiotisch, sondern auch semantisch einen starken Bezug zur christlichen Tauflehre herstellt.

Diese biblisch-philosophische „*Artikulation*“ über die Taufe (*die geistige Wiedergeburt*) spiegelt das Grundanliegen des Basilius wider, der als christlicher Philosoph versucht, das zeitgenössische hellenistische Denken auf neue Weise in das Christentum zu integrieren. Das bedeutet, dass das philosophische Lebensideal nicht unabhängig vom christlichen Lebensideal ist, das auch durch die Auslegung der Bibel in vielerlei Hinsicht neu entdeckt wird. Dies ist ein wichtiger Beleg dafür, dass Basilius sich als christlicher Philosoph verstand und die Bibel entsprechend auslegte.

Die christliche Taufe als Ort der römisch-christlichen Interaktion

Allein aus der Perspektive der christlichen Taufe auf die philosophische Entwicklung der menschlichen Vollkommenheit lässt sich der Grund für

²⁷⁸ Wenn wir nämlich dem Fleische nach sterben, werden wir dem Geiste nach geboren, wie ja auch der Herr sagt: „Ich werde töten und lebendig machen“ (= BKV 47, 302); *Διὰ γὰρ τοῦ ἀποθανεῖν τῆ σαρκὶ περιγίνεται ἡμῖν τὸ γεννηθῆναι τῷ πνεύματι, καθὰ φησι καὶ ὁ Κύριος: Ἐγὼ ἀποκτενῶ, καὶ ζῆν ποιήσω.* BAS., Hom. XIII, 1, (= PG 31, 424B9–11).

²⁷⁹ *Ἀποθάνωμεν οὖν, ἵνα ζήσωμεν. Ἀποκτείνωμεν τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, τὸ μὴ δυνάμενον ὑποταγῆναι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ἰσχυρὸν ἡμῖν ἐγγένηται, δι' οὗ ζωὴ καὶ εἰρήνη περιγίνεσθαι πέφυκε.* BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424B11–C1).

die pastorale Motivation zum Empfang der Taufe nicht eindeutig erklären. Denn viele antike Kirchenväter, die eine solche philosophische Perspektive auf die christliche Taufe entwickelt haben, sprachen sich bis zum 3. Jahrhundert für den Aufschub der Taufe aus, damit sich die Katechumenen genügend Zeit für die Vorbereitung für die Taufe nehmen könnten. Hätte Basilius die christliche Taufe allein aus dieser philosophischen Perspektive betrachtet, hätte er den Katechumenen wahrscheinlich ebenfalls erlaubt, sich mehr Zeit für die Vorbereitung zur Taufe zu nehmen. Die sozionarrative Perspektive der christlichen Taufe kann in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielen, denn sie ergänzt die kontextuellen Erklärungen für ein konkretes Phänomen: den Aufschub der Taufe. Daher ist es sinnvoll, mit dieser Perspektive in die patristische Forschung einzusteigen.

Im Rahmen der spätantiken Rezeptionsgeschichte gibt es eine einflussreiche Lehrtradition²⁸⁰, die den Grund der ersten „*Artikulation*“ des Basilius besser verständlich machen kann. In der Jerusalemer Tauf liturgie findet sich eine starke Betonung der Wiedergeburt, die im Werk des Cyrill (*Procatechesis et Catecheses ad illuminando*) vielfältig dargestellt wurde.²⁸¹ Da Jerusalem nach der konstantinischen Wende aufgrund seiner topografischen Besonderheiten und der kaiserlichen Religionspolitik zu einem Zentrum religiöser Diversität wurde,²⁸² ist eine unmittelbare Auswirkung auf

²⁸⁰ Vgl. YOUNG, *From Niceae*, 123.

²⁸¹ Περί τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας (über das Bad [Taufe] der Wiedergeburt). CYRILL, *Procatechesis* 11 (= PG 33, 352A9–10); παλιγγενεσία ψυχῆς (die Wiedergeburt der Seele). CYRILL, *Procatechesis* 16 (= PG 33, 360A12); εἰς τὴν ἐλευθέρου τῆς υἰοθεσίας ἀναγέννησιν (Wiedergeburt der Kindschaft zur Freiheit). CYRILL, *Catechesis* 1, 2 (= PG 33, 372B1–2); Ἀναγέννησιν δὲ οὐ σωματῶν λέγω, ἀλλὰ ψυχῆς τὴν πνευματικὴν ἀναγεννησιν (Ich sage nicht von der Wiedergeburt des Fleisches, sondern die geistige Wiedergeburt der Seele). CYRILL, *Catechesis* 1, CYRILL, *Catechesis* 1, 2 (= PG 33, 372C5–6); διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας (durch das Bad [Taufe] der Wiedergeburt). CYRILL, *Catechesis* 18, 32 (= PG 33, 1053B5); διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας (durch Bad [Taufe] der Wiedergeburt). CYRILL, *Catechesis* 18, 35 (= PG 33, 1060A5–6).

²⁸² Vgl. DRIJVERS, JAN WILLEM: *Cyrill of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden 2004, 29–30.

die „*Artikulation*“ des Basilius (*die geistige Wiedergeburt*) denkbar. Jan Willem Drijvers weist in diesem Kontext darauf hin, dass die Stadt Jerusalem nicht allein aufgrund des Reiseberichts der Egeria als Zentrum des Christentums dargestellt werden dürfe.²⁸³ Dies ist zweifellos ein wichtiger historischer Aspekt, da der Reisebericht die Entwicklung der christlichen Liturgie widerspiegelt. Gleichzeitig kann auf dieser Grundlage nicht die Gesamtheit der spätantiken gesellschaftlichen Verhältnisse in Jerusalem in den Blick genommen werden. Das heißt, dass der Reisebericht verschiedene Perspektive eröffnet: Zum einen weist die Popularität der Pilgerfahrt auf die wirtschaftliche Entwicklung der Stadt hin, in deren Folge es allerdings zur Säkularisierung Jerusalems anstelle einer Christianisierung kam. Zum anderen ist es daher paradoxerweise verständlich, dass die Systematisierung der Jerusalemer Katechese in der Ausbreitung des Christentums beschleunigt wurde, da die säkulare Attraktivität der Stadt an sich, aufgrund der wirtschaftlichen Entwicklung und der religiösen Vielfalt in Jerusalem, vom örtlichen Bischof (Cyrill von Jerusalem) als Herausforderung empfunden wurde.²⁸⁴ Drijvers führt noch weiter aus, dass es viele Belege dafür gebe, etwa die Mystagogische Katechese des Cyrill von Jerusalem, in der der Polytheismus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Jerusalem beschrieben wird. Die polytheistische Situation der Spätantike veranlasst zur Abfassung unterschiedlicher kirchenväterlicher Werke, die die Notwendigkeit der Einführung der christlichen Katechese und ihrer Liturgie betonen.²⁸⁵ Drijvers weist überdies darauf hin, dass die konstantinische Bautätigkeit die Stadt Jerusalem nicht vollständig christlich umstrukturiert, sondern die christlichen Bauwerke in den früheren Stadtplan Hadrians integriert habe, wie das Beispiel der Gestalt der Grabeskirche zeige.²⁸⁶ Laut Drijvers unterscheidet sich Jerusalem zu dieser Zeit nicht von anderen Städten im Römischen Reich der Spätantike. Aus liturgischer Perspektive

²⁸³ Vgl. ebd., 28.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 29.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 29.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 28.

nimmt Jerusalem allerdings eine besondere Rolle ein, da die Stadt in ihrem Zentrum die sichtbaren biblischen Gedenkstätten birgt.²⁸⁷ Dieser Hinweis verleiht seiner These Nachdruck, Uta Heil baut sie allerdings noch weiter aus, indem sie das mögliche Nachspiel Kaiser Konstantins erläutert. Heil ist der Ansicht, das konstantinische Bauprojekt in Jerusalem (Grabeskirche), am Ölberg (Eleona-Kirche) und in Bethlehem (Geburtskirche) trage zweifellos zum Wiederaufbau der christlichen Heiligtümer bei, wodurch auch die Systematisierung des christlichen Initiationssakraments erst ermöglicht werde. Denn die Heiligtümer, die an die Passion Christi erinnern, dienen nach Heil selbst liturgischen Funktionen, die es erlauben, christliches Leben mit sakramentalen Handlungen zu verbinden.²⁸⁸ Die sozionarrative Perspektive ergänzt den praktischen Hintergrund, sofern die „*Taufartikulation*“ namens *geistliche Wiedergeburt* sowohl von Cyrill von Jerusalem als auch von Basilius weiterhin als notwendig erachtet wurde.

Die sozionarrative Perspektive kann bei der Untersuchung des Phänomens des Taufaufschubs ebenfalls eine wichtige Rolle spielen. Für eine wissenschaftliche Annäherung an das Phänomen ist es notwendig, einen weiteren Blick auf den Zusammenhang mit der „*Taufartikulation*“ *die geistliche Wiedergeburt* zu werfen, die mit der zeitgenössischen Situation des Basilius neu interpretiert werden kann.²⁸⁹ Mit dem Verständnis der religiösen Funktion der christlichen Taufe sind zwei Varianten verbunden, die sich hinsichtlich des Taufverständnisses bei den zeitgenössischen Römerinnen und Römern eingepägt haben:

1) Die Römer:innen verstanden die Taufe nicht als ein Mysterium, sondern funktional als eine reine Initiation, die ihnen einen gültigen Bürgerstatus garantierte. Deshalb gab es zunächst nach der Konstantinischen

²⁸⁷ Vgl. ebd., 29–30.

²⁸⁸ Vgl. HEIL, UTA: Konstantin und Jerusalem, in: HEIL, UTA/ULRICH, JÜRIG (Hg.): Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike. Festschrift für Hanns Christof Brennecke zum 70. Geburtstag, Berlin 2017, 225–230.242–248; vgl. CYRILL, Catechesis 18,33 (= PG 33, 1056A4–B11 = BKV 41, 357–358).

²⁸⁹ Vgl. BENOÎT, Die Taufe, LIV–LV.

Wende eine explodierende Zahl von Taufbewerberinnen und -bewerbern,²⁹⁰ die sich trotz mangelhafter Kenntnisse über den Vorgang der Taufe taufen lassen wollten. Dies zerstörte in weiten Teilen das überkommene christliche Katechumenensystem und zog eine Veränderung der Taufpraxis nach sich. Dies zeigt sich etwa am Beginn der Verwendung des Badebeckens, der in eins fällt mit dem Anstieg der Anzahl der Taufkandidatinnen und -kandidaten nach der Konstantinischen Wende.²⁹¹ Fürst sieht in dieser Beobachtung einen wichtigen Hinweis auf die beschleunigte Systematisierung der Jerusalemer Prokatechese und Katechese für die Taufbewerber:innen, was diesen einen schrittweisen, aber schnellen Zugang zur Taufe ermöglichen sollte. Nachdem die Römer:innen jedoch von dem unklar definierten Christenstatus wussten und von der anderen Möglichkeit eines einfachen christlichen Bürgerstatus (Katechumenen) erfuhren, kam es in der Folge sofort zum Phänomen des sogenannten „Taufaufschubs“.²⁹² Dies ist auch der Grund dafür, weshalb die theologisch-spirituelle Dimension der christlichen Taufe im Zuge der Konstantinischen Wende nach und nach zunächst an Bedeutung und Einfluss verlor; muss es doch als fragwürdig erscheinen, ob die Römer:innen tatsächlich aus tiefstem Herzen Christinnen und Christen werden wollten oder sich lediglich aufgrund der veränderten Religionspolitik als Christ:in (Katechumene) eintragen ließen, um das einfache Bürgerrecht zu erhalten.²⁹³ Die christliche Taufpflicht wurde erst im 6. Jahrhundert eingeführt.²⁹⁴ Vor dem Edikt des

²⁹⁰ Vgl. HEISER, *Die Taufe*, 96.

²⁹¹ Vgl. MÜLLER, *Tauftheologie*, 106.

²⁹² Alfons Fürst weist auch noch darauf hin, dass der Taufaufschub Kaiser Konstantins als Vorbild für viele Römer:innen eine wichtige Rolle gespielt habe. Vgl. FÜRST, *Die Liturgie*, 114–116.

²⁹³ Vgl. NOETHLICH, KARL LEO: *The Legal Framework of Religious Identity in the Roman Empire*, in: REBILLARD, ÉRIC/RÜPKE, JÖRG: *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington D. C. 2015, 22.

²⁹⁴ Ein wichtiger Hinweis auf die religionspolitische Verpflichtung zur christlichen Taufe erläutert Frank R. Trombley in seinem Aufsatz, dass die christliche Taufverpflichtung zum ordentlichen Bürgerrecht um 529 unter Kaiser Justinian der Große sanktioniert worden sei. Vgl. TROMBLEY, FRANK R.:

Kaisers Theodosius I. (380) war das Christsein noch nicht im ganzen Reich durch die verbindliche trinitarische Glaubensformel verankert,²⁹⁵ was multireligiöse Zugehörigkeiten ermöglichte, bei denen man sich zwar offiziell als Christ (Katechumene) einschrieb, aber in der Praxis weiterhin die heidnischen Tempel besuchte. Dies ist ein entscheidender Grund, warum die Religiosität der römischen Zeit ambivalent und nicht leicht aufzufassen ist.²⁹⁶ Es ist sehr gut möglich, dass ein Großteil der Römer:innen zu dieser Zeit den Empfang der christlichen Taufe nicht ernst nahm.

2) Es gab jedoch einige Katechumenen, die ihre Taufe zwar ernst nahmen, den Taufempfang dennoch aufschieben wollten. Diese Tendenz ist seit dem 3. Jahrhundert bekannt und stellt die Folge einer Form christlicher Frömmigkeit dar, durch die der Taufaufschub gerechtfertigt wurde.

Christianity and paganism, II: Asia Minor, in: CASIDAY, AUGUSTINE/NORRIS, FREDERICK W.: *The Cambridge History of Christianity*, vol. II, Cambridge 2007, 201–202.

²⁹⁵ „Alle Völker, die seine Milde regiert, in jenem Glauben leben, welchen Petrus, der Apostel Gottes, den Römern überliefert hat, wie es bis zum heutigen Tag der von ihm gepflanzte Glaube offenbart, den Papst Damasus und Bischof Petrus von Alexandria bekennen, das ist der Glaube an die eine Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes bei gleicher Majestät und heiliger Dreifaltigkeit. Jene, die dies bekennen, sollen den Namen „katholische Christen“ tragen, die anderen seien mit der Infamie der Häresie belastet, dürfen ihre Konventikel nicht „Kirchen“ nennen und hätten außer göttliche auch kaiserliche Strafen zu gewärtigen.“ *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus; Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons. (380 febr. 27). (Cod.Theod. XVI, 1, 2pr et XVI, 1, 2.); MÜHLSTEIGER, *Kirchenordnung*, 167.*

²⁹⁶ Vgl. NOETHLICH, *The Legal Framework*, 14.

Theologisch wurden in diesem Zusammenhang die vollkommene Aneignung und die vollständige persönliche Bindung an Christus betont. Die Menschen aus dieser durchaus als fromm zu betrachtenden Gruppe verfügten über ein tieferes Verständnis dessen, was die einmalig zu empfangende christliche Taufe bedeutet und wie sehr der Mensch zur Sünde neigt. Aus diesem Grund wollten diese Taufbewerber:innen ihre Taufe aufschieben, weil sie nach der einmaligen Taufe, die ihnen ihre Sünden vergibt, keine Sünden mehr begehen wollten. Wie Fürst feststellt, ist der Wunsch nach einem Taufaufschub bis zum Lebensende gut nachvollziehbar, weil die meisten Frommen kein Risiko eingehen wollten, sondern in Anbetracht ihrer Heilsnotwendigkeit in Sicherheit sterben und daher die Taufe erst kurz vor dem Tod empfangen wollten.²⁹⁷ Wolf-Dieter Hauschild und Volker Henning Drecoll sehen in diesem Phänomen die Einmaligkeit der christlichen Taufe als „die in der Alten Kirche entwickelte[n] Grundüberlegung[en] zur Theologie der Taufe“²⁹⁸. Wie hier deutlich wird, ermöglicht die sozionarrative Perspektive eine wissenschaftliche Annäherung an Aspekte historischer Wirklichkeiten, die aus der philosophischen oder theologischen Perspektive allein nicht verstanden werden können. Denn die sozionarrative Perspektive lässt wichtige Hintergründe der philosophisch-theologischen Reflexion erkennen und ergänzt so die bisherigen Ansätze patristischer Forschung, indem sie die Komplexität kirchengeschichtlicher Phänomene besser begreifbar macht.

Zusammenfassung

Die geistige Wiedergeburt ist als Leitmotiv dieser Homilie aus den verschiedenen Perspektiven neu zu verstehen. Die philosophische Sicht auf die besagte Bibelstelle reflektiert zunächst den Grundgedanken, der von Basilius zur Vertiefung der traditionellen Lehre entwickelt wird. Aus der sozionarrativen Perspektive kommen die zeitgenössischen Herausforderungen (Missverständnis der christlichen Taufe als funktionale rituelle Initiation)

²⁹⁷ Vgl. FÜRST, *Die Liturgie*, 114–115.

²⁹⁸ HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 179.

in den Blick, die von den Kirchenvätern schwerpunktmäßig thematisiert werden. Der Angelpunkt dieser Homilie besteht in diesem Zusammenhang in der Verbindung zwischen der Übernahme der traditionellen christlichen Lehre und ihrer Transformation angesichts der zeitgenössischen sozialen, religiösen und philosophischen Konfrontationen.²⁹⁹ Bei Basilius hat *die geistige Wiedergeburt* keinen rein funktionellen Charakter, sondern betont die Rückkehr des Menschen in einen Urzustand. Dies wird in diesem Kontext als *Neugeburt* (*Auferstehung, ἀνάστασις*) formuliert. Die Konsequenz daraus ist die Bereicherung der christlichen Tauflehre durch die Wechselwirkungen, die in sich wiederum bei der theologischen Betrachtung verschiedene Aspekte transformieren und reintegrieren. Die geistliche Wiedergeburt bildet als das entscheidende Leitmotiv dieser Homilie die Grundlage der basilianischen Tauflehre.

2.2.1.2 *Die Taufe ist Kraft zur Auferstehung* (βάπτισμα δύναμις ἐστὶ πρὸς τὴν ἀνάστασιν)

Die weitere allegorische „*Artikulation*“ *Die Taufe ist Kraft zur Auferstehung*³⁰⁰ stützt sich auf die paulinische Tauflehre, die das Ideal des christlichen Lebens bezeichnet (Röm 6,3-5). Paulus interpretiert *die Kraft zur Auferstehung* noch deutlicher im Philipperbrief (3,9-11). Diese Stelle zitiert Basilius auch in seiner anderen Homilie (Über die Demut), wo er sie als Grundlage für seine Betrachtung der paulinischen Mimesis-Lehre verwendet.³⁰¹ Die

²⁹⁹ Young weist darauf hin, dass die weitere Perspektive auf das christliche Phänomen für das Verständnis der Textbeweise der Kirchenväter sehr notwendig sei. Vgl. YOUNG, *From Nicaea*, 123.

³⁰⁰ Diese „*Artikulation*“ kommt auch in *De Spiritu sancto* von Basilius als „Eine Kraft der Erneuerung“ (δύναμιν [ἡμῶν] ἀνακαινώδεως) vor. Er kombiniert hier diese Kraft mit dem Taufritus (ἐν μυστηρίῳ).

³⁰¹ „Auch rühmt sich Paulus, er hätte seine eigene Gerechtigkeit verachtet und suche sie durch Christus, die Gerechtigkeit aus Gott durch den Glauben: dass er ihn erkennt und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, indem er ihm ähnlich wird im Tode, um zur Auferstehung von den Toten zu gelangen“ (= BKV 47, 335). Καὶ καυχᾶται Παῦλος ἐπὶ τῷ

Rezeption der paulinischen Tauflehre weist auf die Erweiterung des Zeichensystems des Basilius hin, wobei die Neuinterpretation der paulinischen Tauflehre im Rückgriff auf die (neu)platonische Philosophie erfolgt.³⁰² Dies ist ein wichtiger theologischer Versuch des Basilius, die traditionelle Lehre an seine Zeit anzupassen. Daher werden in diesem Kapitel zwei Aspekte, nämlich die Rezeption und die Sinngebung der „*Taufartikulation*“ *Die Taufe ist Kraft zur Auferstehung*, untersucht.

Die paulinische Mimesis-Lehre als Grundlage der basilianischen Tauflehre

Rhetorisch beginnt Basilius mit der paulinischen Tauflehre, die den Kernpunkt der Mimesis-Lehre zusammenfasst: „Lasst uns begraben werden mit Christus, der für uns gestorben ist, damit wir mitauferstehen mit ihm, der uns die Auferstehung erwirkt hat (= BKV 47, 302)!“³⁰³ Dieser Satz bildet den Ausgangspunkt für die Erweiterung des basilianischen Zeichensystems, insofern er die paulinische Konzeptualisierung der christlichen Taufe (christliche Mimesis-Lehre) in eine Verbindung mit der ersten „*Artikulation*“ (*der geistigen Wiedergeburt*) bringt. Dieser theologische Entwurf wird in der christlichen Tradition mit dem Begriff der „Nachahmung Christi“ (ἡ Χριστοῦ μιμησις)³⁰⁴ vorgestellt.

καταφρηνῆσαι τῆς ἐαυτοῦ δικαιοσύνης, ζητεῖν δὲ τὴν διὰ Χριστοῦ, τῆν ἐαυτοῦ δικαιοσύνης, ζητεῖν δὲ τὴν διὰ Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴ πως καταντήσῃ εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. BAS., Hom. XX. 3 (= PG 31, 529C11–532A1).

³⁰² Hauschild weist darauf hin, dass Basilius besonders in Athen für seine philosophische Bildung den Neuplatonismus kennengelernt habe. Vgl. HAUSCHILD, Basilius, 302.

³⁰³ Συνταφώμεν τῷ Χριστῷ τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι, ἵνα καὶ συναναστῶμεν τῷ ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν προξενήσαντι. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424C1–3).

³⁰⁴ Für Basilius ist besonders der Begriff ἡ Χριστοῦ μιμησις nicht unabhängig von ἡ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις (Verähnlichung mit Gott). Vgl. Bas., De Spiritu sancto 9, 23 (= FC 12, 142–143). Dieser Gedanke ist verbunden mit seinem

Das paulinische Leitbild der christlichen Taufe beschreibt den theologischen Ausgangspunkt, der von der Nachfolge Christi grundlegend zu unterscheiden ist. Otto Merk sieht in dieser Differenz einen theologischen Sinngebungsprozess, indem er Hans Dieter Betz' These berücksichtigt.³⁰⁵ Er ist der Meinung, die Nachahmung Christi orientiere sich bei Paulus gar nicht am ethisch-moralischen Vorbild des historischen Jesus (Nachfolge).³⁰⁶ Für Merk besteht die Nachahmung bei Paulus in der *geistigen Teilhabe am Christusgeschehen* (Präexistenz, Inkarnation und die existenzielle Überwindung des Kreuzesgeschehens Jesu), die sich für die Christuskgläubigen aus Tod und Auferstehung Jesu Christi ergibt. Otto Merks These steht in einem Bezug zu Hans Dieter Betz' Überlegungen, die entscheidend dazu beitragen, den paulinischen Mimesis-Begriff zu deuten. Nach Betz bedeutet dies nicht, dass Paulus absichtlich hellenistisches Gedankengut in sein Werk eingebracht habe, sondern dass die hellenistische Terminologie der „Nachahmung“ an die Stelle des jüdisch-palästinischen Begriffs der

Paradiesbild, wobei der erste Mensch eine entscheidende Episode mit dem Baum der Erkenntnis erlebt hat.

³⁰⁵ Betz' These zur paulinischen Theologie stellt wichtige Aspekte der Hellenisierung der antiken christlichen Gemeinde heraus, insbesondere angesichts unterschiedlicher semiotischer Termini aus dem hellenistischen Gedankengut. Betz argumentiert für seine These, indem er die Briefe des Paulus auf den Wortgebrauch hin (Nachahmung, μιμεῖσθαι) analysiert. Ein interessanter Aspekt seiner Analyse zeigt einen semiotischen Unterschied zwischen den Evangelien und den Paulusbriefen, wobei Letztere etwa das Wort Nachfolge, ἀκολουθεῖν, nicht verwenden. Die Evangelien wissen aber umgekehrt nichts von dem Begriff des Nachahmens (μιμεῖσθαι). Das ist ein wichtiger Argumentationspunkt, der zeigt, wie die unterschiedlichen Vorstellungen auseinander-treten. In diesem Kontext schlussfolgert Betz: „Insofern hat bei Paulus gegenüber der auf dem Boden des palästinensischen Judentums beheimateten Vorstellung von der Nachfolge Jesu eine Hellenisierung stattgefunden.“ vgl. BETZ, H. D.: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, in: BHTh 37, 1967, 137–189, bes. 186.

³⁰⁶ Vgl. MERK, OTTO: Nachahmung Christi, in: GEBAUER, ROLAND/KARRER, MARTIN/MEISER, MARTIN (Hg.): Wissenschaftsgeschichte und Exegese. Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag, Berlin 1998, 333; vgl. BETZ, Nachfolge, 152.

„Nachfolge“ getreten ist.³⁰⁷ Deshalb unterscheidet Betz die beiden Varianten der paulinischen Nachahmungslehre voneinander. Die erste Variante wird durch das indikativische Prädikat zum Ausdruck gebracht, mit dem Paulus das Christusereignis (Inkarnation, Tod und Auferstehung Christi) theologisiert. Mit dieser ersten Ausdrucksweise nähert sich Paulus nach Betz analog dem sakramentalen Geschehen, das durch die Sichtbarmachung des göttlichen Geheimnisses gültig wird. Insofern ist der Taufritus selbst kein Mysteriendrama, sondern die geistliche Vergegenwärtigung des Todes Christi. Als die zweite Variante fordert das imperative (paränetische) Prädikat der Mimesis bei Paulus in erster Linie den Gehorsam des Glaubens (Röm 1,5). Paulus drückt diesen Gedanken wiederum mit der Formulierung „Sklave Christi“ (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ) aus. Dieser Ausdruck weist insofern auf die soteriologische Perspektive der Heilsgeschichte Jesu hin, als die Inkarnation Jesu mit dem Ungehorsam des Gottesvolkes zusammenhängt. Diese Perspektive zeigt einen Qualitätsunterschied zwischen den Begrifflichkeiten der Mimesis und der Nachahmung, denn nach Rudolf Bultmann ist die Mimesis von der künstlichen Darstellung (im Sinne der Imitation) zu unterscheiden.³⁰⁸ Dies ist ein zentraler Punkt der

³⁰⁷ Betz sieht die Nachfolge (als Imitation) Jesu Christi als eine Art der Frömmigkeit, die mit dem 1. Petrusbrief beginnt. Diese Frömmigkeit geht laut Betz vor allem auf Polykarp zurück, der den Märtyrertod als ein Muster der christlichen Tradition (dem Evangelium nach) beschreibt. Vgl. BETZ, Nachfolge, 181–182.186.

³⁰⁸ Bultmann erläutert, was die Auferstehung Jesu Christi für die paulinische Mimesis-Lehre bedeutet: „Es ist schon da; denn Christi Auferweckung ist nicht gedacht nur als der erste Fall von Totenerweckung überhaupt, sondern als der Ursprung des Auferstehungslebens aller Glaubenden, das notwendig ihm entspringt und also im Ursprung schon als gegenwärtig gelten kann. Auch 1 Kor 15,12-16 ist die Logik nicht die, dass mit einem Fall von Auferstehung, wie er sich mit Christus nachweislich ereignet hat, die Möglichkeit von Auferstehung überhaupt bewiesen wäre; vielmehr ist in der Auferstehung Christi die aller Glaubenden als in ihrem Ursprung einbegriffen, wie v. 21 f. deutlich zeigt.“ BULTMANN, RUDOLF: Theologie des Neuen Testaments, 6. durchgesehene Auflage, Tübingen 1968, 348–349.

Mimesis-Lehre, wobei Paulus mit dem Begriff der Mimesis auf historisch reale Erfahrungen abzielt.³⁰⁹

Die Rezeption der paulinischen Mimesis-Lehre im Licht der (neu)platonischen Philosophie

Das tauftheologische Modell des Paulus ist eine wichtige Grundlage für die Betrachtung der Neukonzeption des Basilius. Es ist interessant zu sehen, unter welchem Gesichtspunkt Basilius in seiner Homilie die paulinische Tauflehre rekapituliert. Sprachlich verwendet er in der Homilie nicht den Begriff ἀκολουθεῖν (nachfolgen). Er verwendet μιμεῖσθαι (nachahmen, oder in dieser Homilie μιμησαι) nur einmal, und zwar im Sinne der parännetischen Nachfolge ἀκολουθεῖν. Das heißt, Basilius hat in dieser Homilie keinen semiotischen Unterschied zwischen den beiden Wörtern im theologischen Sinn berücksichtigt.³¹⁰ Er verwendet stattdessen andere Begriffe (Partizipation: κοινωνὸς/μετουσίαν), mit denen er die paulinische Mimesis-Lehre (Teilhabe am Christusgeschehen) im Lichte der (neu)platonischen Perspektive rezipiert. Dabei wählt er zunächst ein theologisches Motiv, das einerseits das historische Ereignis in liturgischer Form in Erinnerung ruft, andererseits aber die spirituelle Dimension der christlichen Tauflehre integriert. Um seinen Gedanken zu verdeutlichen, wirft er zunächst einen Blick auf den Tag der Auferstehung, der theologisch eng mit dem Christusereignis verbunden ist. Er entfaltet seinen Gedanken sorgfältig, indem er die theologische Bedeutung des Ostertages hervorhebt:

³⁰⁹ Vgl. BETZ, Nachfolge, 169–185

³¹⁰ Das heißt aber nicht, dass Basilius den Begriff (Μιμησις) in allen seinen Werken übersähe. Basilius verwendet den Begriff (ἡ Χριστοῦ μιμησις) im soteriologischen Sinn zur Teilnahme am Christus-Geschehen in seinem dogmatischen Werk (De spiritu sancto). Das zeigt das breite begriffliche Verwendungsspektrum des Basilius, der jeweils nach den Adressaten in seiner Schrift unterschiedliche „Artikulationen“ zum Ausdruck bringt. Vgl. BAS., De Spiritu sancto 15, 35 (= FC 12, 172–173).

Jede Zeit ist also wohlgelegen, um die Taufgnade zu empfangen, sei es Tag, sei es Nacht, jedwede Stunde, der kürzeste Augenblick. Was steht aber mit der Taufe in innigerem Zusammenhang als der Ostertag? (...) Dieser Tag dient je zur Erinnerung an die Auferstehung; die Taufe aber ist die Kraft zur Auferstehung (= BKV 47, 303).³¹¹

Die Zeit (*καιρός*) bildet in dem Textabschnitt wiederum eine wichtige Komponente, mit der Basilius seine theologische Argumentation an die erste biblische „*Artikulation*“ (die geistliche Wiedergeburt) verknüpft. Der Zeitbegriff (*καιρός*) gewinnt in dieser Hinsicht eine neue Qualität in der christlichen Tauflehre, in deren Rahmen die Taufe nicht als irdisch betrachtet wird, sondern als ein christliches Mysterium, das die Erinnerung an die Auferstehung hervorruft. Diese Erinnerung (Anamnese) an die Auferstehung verdeutlicht den Konnex zwischen der basilianischen und der paulinischen Tauflehre, die „die Nachahmung Christi“ (ἡ Χριστοῦ μιμησις) als Teilhabe am Christusereignis betrachtet. Allerdings entsteht durch die gedankliche Weiterführung des Basilius eine neue Variante, die durch die Verwendung der Worte „Vereinigung“ (*σύμφυτος*) und „Teilhabe“ (*κοινωνός*) deutlicher wird:

Nun dann lass dich auch mit ihm in der Taufe begraben! Bist du nicht mit ihm vereint in der Ähnlichkeit des Todes, wie wirst du dann an seiner Auferstehung teilnehmen (= BKV 47, 304)?³¹²

³¹¹ Πᾶς μὲν οὖν χρόνος εὐκαιρίαν ἔχει πρὸς τὴν διὰ τοῦ βαπτίσματος σωτηρίαν· κἂν νύκτα εἴπῃς, κἂν ἡμέραν, κἂν ὄραν, κἂν στιγμὴν χρόνου, κἂν τι βραχυτάτον. (...) Τί δ' ἂν γένοιτο τῆς ἡμέρας τοῦ Πάσχα συγγενέστερον πρὸς τὸ βάπτισμα; Ἡ μὲν γὰρ ἡμέρα μνημόσυνόν ἐστιν ἀναστάσεως· τὸ δὲ βάπτισμα δύναμις ἐστὶ πρὸς τὴν ἀνάστασιν. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424C11–14).

³¹² Οὐκοῦν κατὰδεξαὶ αὐτῷ συνταφῆναι διὰ τοῦ βαπτίσματος. Ἐὰν μὴ σύμφυτος γένη τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, πῶς κοινωνός γενήσῃ τῆς ἀναστάσεως; BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A12–15); vgl. BAS., De Spiritu sancto 15, 35 (= FC 12, 174–175).

Diese Textpassage enthält eine Adaption eines Verses aus dem Römerbrief (vgl. Röm 6,5), was darauf hinweist, dass und wie Basilius theologische Motive des Paulus rezipiert und in die Kontexte seiner eigenen Tauflehre integriert. Da es in der patristischen Zeit nur handschriftliche Überlieferungen der Bibeltexte gab, die im Laufe der Zeit durch Redaktion oder unerwartete Fälschungen nicht vereinheitlicht werden konnten, ist es sehr schwierig zu sagen, in welcher konkreten Form die Bibeltexte den Kirchenvätern vorgelegen haben mochten. Basilius selbst zitiert eher nicht wörtlich aus der Schrift, weshalb es sinnvoll ist, die Unterschiede zwischen dem Paulusbrief (Röm 6, 5) und dem Zitat, wie es sich bei Basilius findet, zu analysieren:

Paulus (Röm 6,5)	Basilius (Homilie XIII)
<p>εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα·</p>	<p>Ἐὰν μὴ σύμφυτος γένη τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, πῶς κοινωνὸς γενήσῃ τῆς ἀναστάσεως;</p>

Im ersten Teil des Satzes findet keine semantische Änderung statt. Das heißt, Basilius wollte ursprünglich die paulinische Tauflehre aufnehmen, indem er nur eine grammatikalische Änderung zugunsten seiner Adressatin bzw. seines Adressaten (per rhetorisches Du) vornimmt. Ein bemerkenswerter Punkt findet sich in der Tatsache, dass ein Begriff nach dem folgenden Satz eine neue Bedeutung erlangt. Das Adjektiv σύμφυτος (in Röm 6, 5: σύμφυτοι) eröffnet mehrere Interpretationsmöglichkeiten. Es kommt vom Verb συμ-φύω, wobei φύω „produzieren, wachsen, schaffen, erschaffen usw.“ bedeutet. Mit der Vorsilbe συμ (συν) erhält das Wort weitere Bedeutungen (zusammenwachsen lassen, vereinigen, verbinden etc.). Bauer erklärt, dass der Begriff σύμφυτος „von den Menschen der Urzeit in ihrem

Verhältnis zur Gottheit³¹³ handle. Dieser Wortgebrauch findet sich auch beim jüdisch-hellenistischen Historiker und Zeitgenossen des Paulus Flavius Josephus (37/38 bis ca. 100),³¹⁴ wobei sich der Begriff auch bei Josephus auf die angeborene Natur des Menschen bezieht. Die paulinische Tauflehre, in der vor allem die Mimesis-Lehre als Teilhabe am Christusgeschehen zentral ist, basiert auf ebendiesem semantischen Wortgebrauch. Bei Basilius hingegen zeigt sich eine theologische Entwicklung, die sich in seiner Modifikation des Pauluszitats ausdrückt. Dabei reformuliert er den zweiten Teil des Zitats durch die Hinzufügung des Begriffs *κοινωνός*, was ein weiteres Indiz für die (neu-)platonische Prägung des theologischen Wortgebrauchs des Basilius darstellt. *Κοινωνός* stammt vom Verb *κοινῶω* (V. 1. P. Sg. Präs. Act.) ab, das grundsätzlich zweierlei bedeuten kann: „jmdm. etw. mitteilen oder ihn teilnehmen lassen“³¹⁵.

Diese beiden Bedeutungsdimensionen des Terminus haben insofern Konsequenzen für die tauftheologische Begründung der Teilhabe (*κοινωνός*) an der Auferstehung Jesu, als sie darauf hinweisen, dass hier ein sich in zwei Richtungen vollziehender Prozess zu erkennen ist: Gott teilt durch die Taufe seine Gnade mit (nach Basilius: Auferstehungsgnade, *τῆς ἀναστάσεως τὴν χάριν*), die zugleich den Getauften an der Auferstehung teilhaben lässt. Hier ist ein wichtiges tauftheologisches Fundament kirchenväterlicher Theologie zu erkennen, die das Taufverfahren nicht

³¹³ Vgl. BAUER, WALTER: *σύμφυτος*, in: ALAND, KURT/ALAND, BARBARA: Griechisch-Deutsches Wörterbuch. zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin 1988, 1558.

³¹⁴ Josephus Flavius verwendet den Begriff (*σύμφυτος*) im Sinne der menschlichen Naturanlage, die von der Geburt des Menschen zusammenverbunden und zusammenwachsen ist: *ἐλύπησαν δὲ σφόδρα τὸν Σαμουῆλον οἱ λόγοι διὰ τὴν σύμφυτον δικαιοσύνην καὶ τὸ πρὸς τοὺς βασιλέας μῖσος*. JOSEPHUS, *rerum judaicarum testis omnium optimus* 6, 36 (THACKERAY/MARCUS, *Jewish Antiquities*, 184). „Diese Reden beunruhigten und ängstigten den Samuel sehr, da er bei seiner angeborenen Gerechtigkeitsliebe gegen die Königsherrschaft eingenommen war.“ Vgl. JOSEPHUS, *rerum judaicarum testis omnium optimus* (Clemenz, *Jüdische Altertümer*, 324).

³¹⁵ BAUER, *κοινῶω*, Griechisch, 891.

monologisch, sondern als eine Interaktion zwischen Gott und Mensch betrachtet. Die Taufe nimmt eine Vermittlungsposition ein, die eine Gemeinschaft (Partnerschaft) mit Gott im platonischen Sinne herstellt. Die platonische Prägung dieser Konzeption zeigt sich z. B. schon in Platons *Politeia* (1,333b), in der er nach einer besseren Gemeinschaftsform fragt und auf die Partnerschaft (κοινωνός) zu sprechen kommt:

Für welche Gemeinschaft ist nun also der Gerechte ein besserer Partner als der Bauverständige und der Zitherspieler, und zwar in dem Sinne ein besserer Partner wie der Zitherspieler es im Vergleich mit dem Gerechten ist, wenn es sich um das Schlagen der Zither handelt?³¹⁶

Der Terminus „vereinigt“ (σύμφυτος) erhält einen klaren Sinn durch die weitere Konnotation mit dem Wort (κοινωνός), das die ursprüngliche Beziehung einer Person zur Gottheit im Rahmen einer Partnerschaft oder die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott bedeuten kann.³¹⁷ Dies entspricht dem theologisch reflektierten Wortgebrauch des Basilius, mit dem er die Taufe als prozesshaftes Geheimnis beschreibt. Das heißt, die Vereinigung mit dem Christusgeschehen ist für die Christinnen und Christen kein einmaliges bzw. vorübergehendes Ereignis, sondern eine prozesshafte *Teilhabe an der Gottheit Christi bzw. an seiner Auferstehung* (κοινωνός γενήσῃ τῆς ἀναστάσεως) zur Herstellung der Gemeinschaft mit Gott, die nicht im Moment der Taufverleihung abgeschlossen ist, sondern in der persönlichen Lebensgeschichte durch den Glauben an Gott wirksam wird. In diesem Zusammenhang ist die Taufe ein entscheidendes Moment, das nicht nur einen Grundstein für die Konstruktion der christlichen Identität legt, sondern auch die Kraft verleiht, die die Christgläubigen zur „*Vereinigung mit*

³¹⁶ KERSTING, WOLFGANG: Platons ›Staat‹, Darmstadt 1999, 24–25; Ἄλλ’ εἰς τίνα δὴ κοινωνίαν ὁ δίκαιος ἀμείνων κοινωνὸς τοῦ οἰκοδομικοῦ τε καὶ κιθαρῆστου, ὥσπερ ὁ κιθαρῆστος τοῦ δικαίου εἰς κρουμάτων; Plat. *Politeia* I 333b, (ANDREAE, Platons Staatschriften, 20).

³¹⁷ Vgl. MÜLLER, Tauftheologie, 90.

Gott“ (*οἰκείωσις πρὸς Θεόν*)³¹⁸ führt. Dieses Motiv wird in anderer Form wiederholt: „Zum Leben rufen wir dich, o Mensch. Warum folgst du dem Ruf nicht zur *Teilnahme an den Gütern?* (= BKV 47, 303)“³¹⁹ Ein bemerkenswerter Punkt dieses Textes ist die Parallelisierung der „*Artikulationen*“ von Auferstehung und Gütern mit dem synonymen Ersatzbegriff der „*Teilhabe*“ (*κοινωνὸς* und *μετουσίᾳ*). Basilius versucht damit, den Text zu durchdringen. Die Teilnahme (das Beiwohnen, *μετουσίᾳ*) ist ein wichtiger Begriff für die neuplatonische Ontologie. So verwendet z. B. Plotin den Begriff *μετουσίᾳ*, um den Grund der Unterscheidung der Seienden, die trotz ihrer anschaulichen Unterschiede unter eine Gattung (Kategorie) gestellt werden können, in Bezug auf die Idee fassbar zu machen:

Wie nun, wenn der eine hässlich ist und der andere hässlicher, durch Beiwohnen derselben Idee? (*εἶδους τοῦ αὐτοῦ μετουσίᾳ*) Nun, sind sie ganz und gar hässlich, so sind sie gleich durch Abwesenheit der Idee; findet sich aber bei dem einen ein höherer Grad von Hässlichkeit und bei dem anderen ein geringerer, so ist der weniger Hässliche dies vermöge Teilhabe an einer Idee, welche nicht zur Obmacht gelangt; oder aber man mag ihre Gegenüberstellung sich nach der Privation zurechtlegen, welche gleichsam Idee ist.³²⁰

Wie hier deutlich wird, stellt *μετουσίᾳ* einen für Plotin zentralen Begriff dar, der das Verhältnis voneinander unterschiedener Seiender zu einer Idee erklärt. Plotin deutet so die unterschiedlichen Proportionen der Seienden, von denen sich ein jedes nach seiner eigenen Teilhabe an der Idee definiert. Im Rückgriff auf die platonische Ideenlehre versucht er dabei, die rationale

³¹⁸ BAS., HOM. XIII, 1 (= PG 31, 425A11 = BKV 47, 303).

³¹⁹ Ἐπὶ ζωῆν σε καλοῦμεν, ἄνθρωπε· τί ἀποφεύγεις τὴν κληΐσιν; ἐπ' ἀγαθῶν μετουσίαν. BAS., HOM. XIII, 1 (= PG 31, 425C2–4).

³²⁰ Τί οὖν, εἰ ὁ μὲν παντάπασιν αἰσχιων εἶδους τοῦ αὐτοῦ μετουσίᾳ; ἢ, εἰ μὲν παντάπασιν αἰσχροί, ἴσοι εἶδους ἀπουσίᾳ· εἰ δ' ἐν τῷ μὲν τὸ μᾶλλον, τῷ δὲ τὸ ἥττον, μεταλήψει ἔτι μᾶλλον οὐ κρατοῦντος ὁ ἥττον αἰσχρός, ὁ δὲ μᾶλλον ἔτι μᾶλλον οὐ κρατοῦντος· ἢ τῇ στερήσει εἴ τις βούλοιο τὴν παραβολὴν ἔχειν, οἷον εἶδους αὐτοῖς ὄντος. Plot., Enneade VI 1, 9 (HARDER, Plotins Schriften, 74).

Form der Teilhabe der verschiedenen Dinge an derselben Idee zu erklären. Hier zeigt sich jedoch eine interessante Begriffsverschiebung, denn Plotin verwendet den Begriff der *μετουσία* anstelle des von Platon verwendeten Begriffs der *μέθεξις*. *Μέθεξις* ist ein wichtiger Begriff in der platonischen Philosophie, der zur Bestimmung der empirisch wahrnehmbaren Dinge im Verhältnis zu den Ideen verwendet wird. Bei der Betonung gibt es einen deutlichen Unterschied zwischen Platon und Plotin. Platon versucht in seinem Text, die Idee als ein unvordenkliches Erkenntnisprinzip auszudeuten, wobei er diese Gedankenführung mit dem Begriff der *μέθεξις* zu entfalten sucht.³²¹ Plotin betrachtet die Idee an sich auch als transzendentes Absolutes (die ganze Einheit) für die menschliche Erkenntnis³²², aber er konzentriert sich dabei auf den Prozess der menschlichen Erkenntnis und unterscheidet zwei Dimensionen: Die erste Dimension ist der Akt des Handelns und die ihn bestimmende rationale Form. Die zweite Dimension ist die Teilnahme an einer Idee und ihrer entsprechenden rationalen Form, denn alle Menschen sehen grundsätzlich alle Dinge nicht geistig, sondern körperlich.³²³ Plotin knüpft seine Betrachtung dabei neu an das platonische

³²¹ Jürgasch weist in dem Zusammenhang auf einen wichtigen Punkt hin: „Die Teilhabe stellt vielmehr eine Form der Entsprechung dar, die je nach Qualität des teilhabenden Einzelgegenstandes mehr oder weniger groß ausfällt.“ JÜR-GASCH, THOMAS: *Theoria versus Praxis. Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin 2013, 109.

³²² Plotin bringt den Satz zum Ausdruck: „Alles Seiende ist durch das Eine seiend (Plot., *Enneade VI 9, 1, 1*). Mit diesen Worten beginnt Plotin seine Schrift über das Gute“ (HALFWASSEN, JENS: *Auf den Spuren des Einen*, Tübingen 2015, 91). Laut Plotin ist der Satz die mögliche Weise einer Philosophie, die für ihn als Metaphysik des Einen verstanden wird.

³²³ „Denn müsste man nun die seienden Dingen als Körper ansehen, so hätte man diese Verhältnisse, die das Zuetwas ausmachen sollen, als nichtseiend zu bezeichnen; wenn wir aber noch den unkörperlichen Dingen und den rationalen Formen den entscheidenden Platz zugestehen, wobei wir die Verhältnisse als rationale Formen und Teilhabe an Ideen und Ursachen bestimmen; denn dafür, dass ein Ding doppelt ist, ist die Idee des Doppelten Ursache, und für das andere Ding die Idee des Halben. Und zwar sind die Dinge das, als was sie angesprochen werden, teils vermöge entgegengesetzter; gleichzeitig tritt nur in das eine Ding das Doppelte ein und in das andere das Halbe, in das eine die

Prinzip der Erkenntnis (Idee) an, indem er die existenzielle Grenze (seine Körperlichkeit) des Menschen berücksichtigt. In diesem Zusammenhang braucht Plotin einen Begriff, der sich zumindest scheinbar von dem Begriff der μέθεξις unterscheidet und gleichzeitig seine Intention – die verschiedenen Dimensionen des menschlichen Erkenntnisprozesses zu klassifizieren – anzeigt.³²⁴ Dies ist eine Transposition des Zeichensystems vom einen zum anderen (Intertextualitätskonzept von Kristeva).³²⁵ In Basilius' Text

Großheit und in das andere die Kleinheit; oder beide Ideen sind in einem einzelnen Ding, die Gleichartigkeit und die Ungleichartigkeit und allgemein das Selbige und das Andere; daher denn auch dasselbe Ding gleichartig und ungleichartig sein kann, selbig und anders“ Καὶ γὰρ, εἰ μὲν σώματα ἔδει τὰ ὄντα εἶναι, οὐδὲν ἔδει λέγειν εἶναι ταύτας τὰς τοῦ πρὸς τι λεγομένας σχέσεις· εἰ δε γε ἄσωμάτοις διδομεν τὴν κυρίαν χώραν καὶ τοῖς λόγοις, λόγους λέγοντες τὰς σχέσεις καὶ εἰδῶν μεταλήψεις <καὶ> αἰτίας· τοῦ γὰρ διπλάσιον εἶναι τὸ διπλάσιον αὐτὸ αἴτιον, τῷ δὲ τὸ ἥμισυ· καὶ τὰ μὲν τῷ αὐτῷ εἶδει, τὰ δὲ τοῖς ἀντικειμένοις εἶναι ἅ λέγεται· ἅμα οὖν τῷδε μὲν προσῆλθε τὸ διπλάσιον, ἄλλω δὲ τὸ ἥμισυ, καὶ τῷδε μὲν τὸ μέγεθος, τῷδε δὲ ἡ μικρότης, ἡ ἀμφοτέρω ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ, καὶ ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης καὶ ὅλως ταῦτόν καὶ θάτερον· διὸ καὶ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον τὸ αὐτὸ καὶ ταῦτόν καὶ θάτερον. Plot., Enneade VI 1,9 (HARDER, Plotins Schriften, 117).

³²⁴ Plotin verwendet in seinem Werk (VI 1,9) den Begriff (Teilnahme, Beiwohnen μετουσιῶ), um das Prinzip der Partizipation der Einzeldinge an der Idee zu erklären. Er unterscheidet die beiden unterschiedlichen Dimensionen (die Entsprechung des Wirkungsaktes mit dessen waltender rationalen Form/der Teilnahme an einer Idee mit deren rationaler Form) der menschlichen Erkenntnis. Die erste Dimension ist die körperliche Wahrnehmung des Menschen, wobei das kausale Verhältnis zwischen dem Subjekt als Wahrnehmendem und dem Objekt als Wahrgenommenem in rationaler Form erfassbar sein wird. An dem Punkt stellt sich die Frage nach der zweiten Dimension (Teilnahme an einer Idee und ihrer rationalen Form). Das Verhältnis zwischen den beiden Seienden, die sich wechselseitig als Subjekt und Objekt verhalten, ist dasjenige einer Entgegensetzung, insofern sie sich nicht im parmenideisch-ontologischen Grundsatz (Seiendes und Nichtseiendes), sondern unter der allgemeinen Kategorie der Seienden befinden. Vgl. Plot., Enneade VI 1,9 (HARDER, Plotins Schriften, 116–121).

³²⁵ Jens Halfwassen weist darauf hin, dass nicht Plotin, sondern Platon der erste Denker sei, der die einheitsmetaphysische oder henologische Tradition im ontologischen oder seinsmetaphysischen Umfang thematisiert habe. Halfwassen ist der Meinung, dass Platon die Grundfrage nicht nach dem Sein oder

erscheinen diese Transposition und ihre Folgen noch deutlicher. Semantisch verwendet er grundsätzlich die drei Begriffe (μετουσία, μέθεξις und κοινωνός) synonym, allerdings macht er einen kleinen Unterschied im jeweiligen Gebrauch der Begrifflichkeiten. Er verwendet den Begriff μέθεξις ausschließlich für die Teilnahme an der Eucharistie³²⁶ (Empfang der Kommunion), die begrifflich die Teilnahme an der Gottheit bezeichnet.³²⁷ Das heißt, Basilius beschränkt das Wort μέθεξις in seinem Gebrauch nur auf den Status der vollkommenen Vereinigung mit Gott. Der Hintergrund, der diesen ausdifferenzierten Wortgebrauch des Basilius bedingt, liegt in der Regelung der Teilnahme an der Eucharistie, in der es unterschiedliche Zustände gab, die vor allem mit der Buße für die Getauften zusammenhingen. Deshalb gab es in der (Spät-)Antike Getaufte, die je nach ihrer Bußpflicht unterschieden waren. Sie wurden in der (Spät-)Antike je nach dem Grad ihrer Vergehen und den damit einhergehenden Bußpflichten unterschiedlich in der Teilnahme der Eucharistie eingeschränkt (Zulassung, δεκτός oder Würdigsein, καταξιούσθαι). Demzufolge konnten sie von der ganzen Eucharistiefeyer oder nur vom Kommunionempfang ausgeschlossen werden. Dieser Hintergrund des basilianischen Wortgebrauchs spiegelt die begriffliche Abgrenzung wider, in der der Begriff μέθεξις nur für den einzigen Bezug auf das höchste Prinzip (Gott) angeordnet ist. Für den Begriff κοινωνός legt Basilius hingegen ein erweitertes Verständnis zugrunde. Er verwendet den Begriff für alle sakramentalen Handlungen (Taufe und Eucharistie ohne Kommunion, Gebete usw.), die alle *der gemeinschaftlichen*

Seienden, sondern nach dem absoluten Einen stelle. Er erwähnt den Beweis ohne Text: PLOTIN, Enneade V 1, 8; vgl. HALFWASSEN, Auf den Spuren, 91–92.

³²⁶ „Wenn diese Jahre vorbei sind, kann er wieder am Sakrament teilhaben.“ Πληρωθέντων δὲ τούτων μεθέξει τῶν ἁγιασμάτων. Bas., Ep. 217, 56 (= Lettres II, 210 = BGL 37, 36).

³²⁷ „Denn nicht dem Verderben zu unterliegen bedeutet, an Gott teilzuhaben“ τὸ γὰρ μὴ φθείρεσθαι Θεοῦ μετέχειν ἐστίν. Bas., Ep. 366 (= Lettres III, 228 = BGL 37, 181).

Teilhabe an der Gottheit dienen.³²⁸ Das heißt, Basilius verwendet den Begriff *κοινωνός* für sein allgemeines Verständnis der Mysterien, in denen sich ein

³²⁸ Dafür finden sich zahlreiche Beispiele in seinen beiden letzten kanonischen Briefen an Amphilocheus, wobei Basilius den Begriff *κοινωνός* mit *μέθεξις* synonym zum Empfang der Eucharistie verwendet. Im zweiten kanonischen Brief verwendet Basilius den Begriff *κοινωνία* immer mit *τοῦ ἀγαθοῦ*, also im Sinne der Teilnahme am Guten (an der Eucharistie): „Dann aber soll ihnen die Teilnahme am Guten gewährt werden“ (= BKV 46, 208). *Ἔϊτα αὐτοὺς ἐπιτρέπεσθαι τὴν κοινωνίαν τοῦ ἀγαθοῦ*. BAS., Ep. 199, 24 (= Lettres II, 158). „Eine Witwe aber, die schon sechzig Jahre alt ist und noch einmal mit einem Manne zusammenwohnen will, darf der Teilnahme am Gute nicht eher gewürdigt werden, als bis sie von ihrer unreinen Leidenschaft lässt“ (= BKV 46, 208). *Ἡ μέντοι χήρα, ἐξηκονταετῆς γεγονῆα, ἐὰν ἔλθῃ πάλιν ἀνδρὶ συνοικεῖν, οὐ καταξιωθήσεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίας, ἕως ἂν τοῦ πάθους τῆς ἀκαθαρσίας παύσῃται*. BAS., Ep. 199, 24 (= Lettres II, 159).

Im letzten kanonischen Brief zeigt sich noch ein weiteres Spektrum des Wortgebrauchs. Er differenziert die Begriffe für die Teilnahmeregelung aus. Im Sinne des Ausschlusses von der Teilnahme an der Eucharistie (Empfang des Leibes Christi) verwendet er die beiden Begriffe (*μέθεξις* und *κοινωνός*) mit *τοῦ ἀγαθοῦ* oder *τοῖς ἀγιάσμασι*. Aber im Sinne des Ausschlusses von der Teilnahme am ganzen eucharistischen Ritus (Bezeichnung für den gesamten Rahmen der Eucharistiefeier) verwendet er den Begriff Teilnahme am Gebet, *κοινωνίαν τῆς προσευχῆς*, statt Darbringung der Opfer, *προσφορᾶς*. Das heißt, Basilius verwendet die Begriffe (*μέθεξις* und *κοινωνός*), wenn die Teilnahme einen direkten Bezug auf die Präsenz Gottes bedeutet. Basilius verwendet den Begriff *κοινωνία* auch im Sinne der Gemeinschaft (bzw. Gebetsgemeinschaft, *κοινωνίαν τῆς προσευχῆς*). Die Beispiele sind die folgende: „Diejenigen, die gegen Räuber ausziehen, sollen, wenn sie Laien sind, von der Teilnahme [am Gute] ausgeschlossen“ (= BKV 46, 248). *Οἱ τοῖς λησταῖς ἀντεπεξιόντες, ἔξω μὲν ὄντες τῆς κοινωνίας εἴργονται τοῦ ἀγαθοῦ*; BAS., Ep. 217, 55 (= Lettres II, 210). „Wer vorsätzlich gemordet, nachher aber es bereut hat, soll zwanzig Jahre an den hl. Geheimnissen nicht teilnehmen“ (= BKV 46, 248). *Ὁ ἐκουσίως φονεύσας, μετὰ δὲ τοῦτο μεταμεληθεὶς, εἴκοσιν ἔτεσιν ἀκοινωνήτος ἔσται τοῖς ἀγιάσμασι*; BAS., Ep. 217, 56 (= Lettres II, 210). „Vier Jahre soll er nur mit den Gläubigen zusammenstehen, ohne am Opfer teilzunehmen. Nach Verlauf dieser Jahre soll er wieder an den Geheimnissen teilnehmen“ (= BKV 46, 249). *Ἐν τέσσαρσι συστήσεται μόνον τοῖς πιστοῖς, προσφορᾶς δὲ οὐ μεταλήψεται*. Πληρωθέντων δὲ τούτων μεθέξει τῶν ἀγιασμάτων. BAS., Ep. 217, 57 (= Lettres II, 211). „Wer ohne Vorsatz einen getötet hat, soll zehn Jahre an den hl. Geheimnissen nicht teilnehmen“ (= BKV 46, 249). *ὁ ἀκουσίως*

φονείσας ἐν δέκα ἔτεσιν ἀκοινώνητος ἔσται τῶν ἁγιασμάτων. BAS., Ep. 217, 58 (= Lettres II, 211). „Wer die Ehe gebrochen hat, soll fünfzehn Jahre lang an den hl. Geheimnissen nicht teilnehmen: Vier Jahre soll er weinen, fünf Jahre hören, vier Jahre knien, zwei Jahre ohne Teilnahme [am Abendmahl] unter den Stehenden sein“ (= BKV 46, 249). Ὁ μοιχεύσας ἐν δέκα καὶ πέντε ἔτεσιν ἀκοινώνητος ἔσται τῶν ἁγιασμάτων· ἐν τέσσαρσι μὲν προσκλαίων ἔτεσιν, ἐν πέντε δὲ ἀκροώμενος, ἐν τέσσαρσιν ὑποπίπτων, ἐν δυσὶ συνεστώσ ἄνευ κοινωνίας. BAS., Ep. 217, 58 (= Lettres II, 211). „Der Hurer soll sieben Jahre an den hl. Geheimnissen nicht teilnehmen“ (= BKV 46, 249). Ὁ πόρνος ἐν ἐπτὰ ἔτεσιν ἀκοινώνητος ἔσται τῶν ἁγιασμάτων· BAS., Ep. 217, 59 (= Lettres II, 211). „Wer gestohlen hat, seine Sünde aber aus freiem Antrieb bereut und sich anklagt, soll nur ein Jahr von der Teilnahme an den Geheimnissen abgehalten werden“ (= BKV 46, 250). Ὁ κλέψας, εἰ μὲν ἄφ' ἑαυτοῦ μεταμεληθεὶς κατηγορήσειεν ἑαυτοῦ, ἐνιαυτὸν κωλυθήσεται μόνον τῆς κοινωνίας τῶν ἁγιασμάτων· BAS., Ep. 217, 61 (= Lettres II, 211–212). „Hat er dann so würdige Früchte der Buße gezeigt, soll er im zehnten Jahre zum Gebet der Gläubigen zugelassen werden – jedoch ohne Teilnahme am Opfer. Und hat er zwei Jahre mit den Gläubigen beim Gebet zusammengestanden, so soll er nunmehr der Teilnahme am Gute gewürdigt werden“ (= BKV 46, 252). Καὶ οὕτως, ἐπειδὴν τοὺς καρποὺς τῆς μετανοίας ἀξιόους ἐπιδείξεται, τῷ δεκάτῳ ἔτει εἰς τὴν τῶν πιστῶν εὐχὴν τοῖς πιστοῖς, οὕτω λοιπὸν καταξιούσθω τῆς τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίας. BAS., Ep. 217, 75 (= Lettres II, 214). „(...) dann der Teilnahme am Opfer gewürdigt werden, wenn sie mit Tränen Buße getan haben“ (= BKV 46, 253). Καὶ οὕτω τῆς προσφορᾶς καταξιούσθαι, ἐὰν μετὰ δακρῶν μετανοήσωσιν. BAS., Ep. 217, 77 (= Lettres II, 214). „Solche aber, die ohne harten Zwang ihren Gottesglauben preisgegeben, den Tisch der Dämonen berührt und heidnische Eide geschworen haben, sollen drei Jahre ausgeschlossen sein, zwei Jahre hören, drei Jahre mit den Knienden beten, weitere drei Jahre mit den Gläubigen beim Gebete stehen und dann zur Teilnahme am Gute zugelassen werden“ (= BKV 46, 254). Οἱ δὲ ἄνευ ἀνάγκης μεγάλης προδόντες τὴν εἰς Θεὸν πίστιν καὶ ἐν δυσὶν ἀκροῦσθαι, ἐν ὑποπτῶνους ἐν τρισὶν ἔτεσι, καὶ ἐν ἄλλοις τρισὶ συστάντας τοῖς πιστοῖς εἰς τὴν δέησιν, οὕτω δεκτοὺς εἶναι τῇ τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίᾳ. BAS., Ep. 217, 81 (= Lettres II, 215). „Haben sie aber ohne Zwang ihren Glauben verraten, so sollen sie zwei Jahre weinen, zwei Jahre zuhören, fünf Jahre auf den Knien beten, weitere zwei Jahre ohne Teilnahme am Opfer in die Gebetsgemeinschaft aufgenommen und dann endlich nach würdiger Buße zur Teilnahme am Leibe Christi wieder zugelassen werden“ (= BKV 46, 254). Εἰ δὲ ἄνευ ἀνάγκης προδόντες τὴν ἑαυτῶν πίστιν, ἐν δυσὶν ἔτεσι προσκλαύσαντες, καὶ ἐν δυσὶν ἄλλοις ἄνευ προσφορᾶς εἰς τὴν κοινωνίαν τῆς προσευχῆς παραδεχθέντες, οὕτω τελευταῖον ἀξιόλογου, δηλαδὴ, τὴν μετάνοιαν

Bezug zu Gott findet. Er sieht aber auch einen detaillierten theologischen Unterschied zwischen den beiden Sakramenten, dem Basilius die unterschiedliche Verwendung des Terminus entspricht. Dies hängt mit der theologischen Begründung dafür zusammen, weshalb die Taufe nur einmalig empfangen werden kann, die Eucharistie jedoch mehrfach. Deutlicher wird dies im Vergleich mit dem Gebrauch des Begriffs *μετουσία*. Basilius sieht in dem Begriff zwei Bezüge, die einander gegenübergestellt werden. Der erste Bezug ist gleichbedeutend mit dem Begriff *μέθεξις* bzw. *κοινωνός*, der das Verhältnis des Menschen zur Gottheit erklärt. In diesem Zusammenhang spricht Basilius von der Frucht Gottes (Folge der Taufe), die ihm zufolge *die vollkommene Gemeinschaft mit Gott* bedeutet.³²⁹ Im selben Abschnitt

ἐπιδειξάμενοι ἀποκατασταθῆσονται εἰς τὴν κοινωνίαν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. BAS., Ep. 217, 82 (= Lettres II, 215–216).

³²⁹ „Seine Frucht ist die Teilnahme an der Göttlichkeit.“ Im Wortlaut: ἔστιν οὖν ὁ καρπὸς αὐτῆς Θεοῦ μετουσία. Bas., Ep. 366, (= Lettres III, 228). Hinsichtlich des Briefs 366 gibt es eine These, die sich auf die Frage nach der Autorschaft dieses Briefs bezieht. Walther Völker argumentiert mit der textkritischen Methode in der Frage nach der Autorschaft. Seine erste Argumentation gilt der Autorschaft des Clemens von Alexandrien, insofern die inhaltlichen Punkte mit dem Werk von Clemens (mit den Stromata bzw. mit den Valentin-Fragmenten) verbunden ist. Aber Völker sieht im Vergleich mit den anderen Sätzen (bzw. PG 32, 1112C) eine theologische Betrachtung des Autors über die Enthaltsamkeit in der Freundschaft. Dieser Gedanke ist sehr gut vorstellbar, insofern Basilius die christliche Askese unter dem Aspekt der Nächstenliebe betrachtet. Völker sieht auch eine Tendenz der Systematisierung in diesem Brief, die Gott, Christus und Vollkommensein als Besitzer der Tugend (Enthaltsamkeit) bezeichnet. Völker sieht diesen Gedanken als eine Zusammenfassung der exzerpierten Sammelwerke, die einen Beweis für die späte Verfassungszeit darstelle. Das ist allerdings sehr unwahrscheinlich, insofern Basilius lebenslang versucht hat, die evangeliumsgemäße Lehre und deren Lebensweise für die Gesellschaft seiner Zeit zu systematisieren. Sein Gedankengang ist grundsätzlich sehr systematisch und stufenweise strukturiert. Das Problem dieser These liegt darin, dass Völker keinen konkreten Beweis weder für noch gegen die Autorschaft des Basilius erbringt. Vgl. VÖLKER, WALTHER: Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, in: *Vigiliae Christianae* (1/1953), 23–26.

erklärt Basilius aber auch die Beziehung des Menschen zur Weltlichkeit.³³⁰ Das heißt, Basilius ordnet den Begriff *μετουσίᾳ* dem dynamischen Wortgebrauch zu, mit dem er den ganzen Vorgang der christlichen Taufe (Wechselwirkungen zwischen dem himmlischen Gott und dem irdischen Menschen) erklären kann. Dies zeigt einen wichtigen Ansatzpunkt der basilianischen Tauflehre. Die Katechumenen stehen, soweit sie die Taufe noch nicht empfangen haben, in einer Zeit, die die Übergangsphase vom Weltlichen zum Himmlischen darstellt. Der Empfang der Taufe aber bringt die Katechumenen zur *Teilhabe an den Gütern* (*ἐπ' ἀγαθῶν μετουσίᾳν*), die nicht im Augenblick (Spendung der Taufe) vollzogen wird, sondern prozessual zu verstehen ist (schon, aber noch nicht, iam et nondum). Für die „Artikulation“ der *Teilhabe an der Gottheit Christi* braucht die christliche Taufe einen Begriff, der diese beiden Bezüge (irdisch/himmlisch) umfassen kann. Dies ist für Basilius der Begriff *μετουσίᾳ* (Berücksichtigung der menschlichen Grenze wie bei Plotin). Der Begriff *κοινωνός* kann im Vergleich zum Begriff der *μετουσίᾳ* einen theologischen Sinn gewinnen, weshalb – wie oben erwähnt – der Begriff *κοινωνός* von seiner Grundbedeutung her den wechselseitigen Vorgang (Heilshandeln Gottes in der Taufe und Gnadenempfang des Menschen) besser vorstellbar macht.³³¹ Diese Wechselseitigkeit kann den Übergang vom Irdischen zum Himmlischen theologisch deutlicher darstellen. Dieser Vorgang muss nur einmal vollzogen werden, da das Heil Gottes durch den einmaligen Akt der Spendung der Taufe hinreichend vermittelt ist.³³² Daran schließen sich erst die weiteren Interaktionen zwischen Gott und den Erlösten (Getauften oder Miterlösten) im

³³⁰ „Wie dem Verderben zu unterliegen Anteil am Leben bedeutet“ (= BGL 37, 181): ὡςπερ τὸ φθείρεσθαι βίου μετουσίᾳ. Bas., Ep. 366 (= Lettres III, 228).

³³¹ Im Wortgebrauch der Taufhandlung spiegelt sich diese Interaktion: Man kann sich selbst nicht taufen, sondern nur sich taufen lassen.

³³² Dieser theologische Gedanke ist entscheidend für alle theologisch-synodalen Entscheidungen über die christliche Taufe. Die Einmaligkeit der Taufe beruht auf diesem Hintergrund. Es ist deswegen in der Spätantike besonders wichtig, ob die Taufe nach dem ordentlichen christlichen Ritual gespendet wurde, das heißt im Namen des trinitarischen Gottes (vgl. Mt 28,19).

Rahmen der Eucharistie (nach Basilius: Engelsbrot, ἄρτον ἀγγέλων) an. Das strenge Gebot der christlichen Sitte und der Lebenswandel der Getauften können nur mit diesem theologischen Gedanken verstanden werden. Die begriffliche Parallelisierung (*κοινωνῶς γενήσῃ τῆς ἀναστάσεως* und *ἐπ' ἀγαθῶν μετουσίαν*) ist ein gutes Beispiel für die Rhetorik des Basilius, die noch einmal an die soteriologische Intention seiner Tauflehre erinnert: „Ich würde euch diese Heilsbotschaft verkünden.“³³³ Basilius nutzt diesen theologischen Hintergrund weiter, um rhetorische Fragen zu stellen, die die Katechumenen motivieren sollen:

Du säumst, überlegst, zögerst? Du, von Kindheit an im Glauben unterrichtet, stimmst der Wahrheit noch nicht bei? Immer lerntest du und bist noch nicht zur Erkenntnis gekommen? Du prüfst dein ganzes Leben lang, forschest bis zum Greisenalter; wann wirst du ein Christ werden? Wann dürfen wir dich als den Unsrigen begrüßen? Im Vorjahr hast du den gegenwärtigen Zeitpunkt abgewartet; jetzt willst du wieder auf das nächste Jahr warten. Sieh zu, dass du nicht Versprechungen machst über dein Leben hinaus! „Du weißt nicht, was der kommende Tag bringt.“ Versprich nicht, was nicht dein ist! Zum Leben rufen wir dich, o Mensch. Warum folgst du dem Ruf nicht zur Teilnahme an den Gütern (= BKV 47, 303)?³³⁴

³³³ Im Wortlaut: εἴποιμι ἂν κηρύσσω ὑμῖν τὸ σωτήριον κήρυγμα. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424A15–B1). Michael Vollstädt beschäftigt sich in seiner Dissertation mit den griechischen Begriffen der Muße (*σχολή*) und Kontemplation (*θεωρία*). Für das öffentliche Wirken des Basilius weist Vollstädt darauf hin, dass das Ziel der Predigt des Basilius auf die christliche Heilslehre ausgerichtet sei. Insbesondere sieht Vollstädt hier einen Zusammenhang zwischen der Heiligen Schrift und den Adressatinnen und Adressaten (Zuhörerschaft). Dabei versucht er auch, die Relation zwischen der aktiven Zuwendung der Zuhörerschaft (mit dem Begriff „*scholè*, *σχολή*“) und der Zuwendung zur geistigen Betrachtung (*πνευματικὴ θεωρία*) zu veranschaulichen. Vgl. VOLLSTÄDT, MICHAEL: Muße und Kontemplation im östlichen Mönchtum. Eine Studie zu Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa, Freiburg im Breisgau 2018, 37–38.

³³⁴ Im Wortlaut: ὄκνεῖς καὶ βουλευῆ καὶ διαμέλλεις; Ἐκ νηπίου τὸν λόγον κατηχούμενος, οὐπω συνέθου τῇ ἀληθείᾳ; Πάντοτε μανθάνων, οὐδέπω ἤλθες πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν; Πειραστῆς διὰ βίου, κατάσκοπος μέχρι γήρωος, πότε γενήσῃ

Mit solchen rhetorischen Fragen erklärt Basilius, warum der Empfang der Taufe dringend notwendig ist. Ein zentrales Argument gegen den Taufaufschub bezieht sich auf die Ungewissheit, die bezüglich der zukünftigen Lebenssituation eines Menschen herrscht und die zugleich einen wichtigen Hintergrund für den *Aufruf zum Leben* (*Ἐπὶ ζωὴν σε καλοῦμεν*) darstellt. Dieser Aufruf lädt die Katechumenen ferner zur *Teilhabe an den Gütern* (*Ἐπ' ἀγαθῶν μετουσίαν*) ein, was im Lichte der (neu)platonischen Ideenlehre die christliche Tauflehre theoretisch ergänzt.³³⁵ Das platonische Gute ist nicht das Beurteilungskriterium für das tugendhafte Wesen, sondern „die anfängliche Bestimmung dessen, was man gut nennt als dasjenige, was zuträglich ist“³³⁶. Dies bezieht sich auf eine wichtige platonische Perspektive: auf die Prägung des inneren Menschseins auf der menschlichen Handlungsebene, die sogenannte Sorge um die Seele (*τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν*), die Basilius vor allem auf der pastoralen Praxisebene aufgreift.³³⁷ Ein interessantes

Χριστιανός; πότε γνωρισόμεν σε ὡς ἡμέτερον; Πέρουσι τὸν παρόντα καιρὸν ἐξεδέχου, νῦν πάλιν ἀναμένεις τὸν ἐπιόντα. Ὅρα μὴ εὐρεθῆς μακροῦ τέρας τῆς ζωῆς τὰς ὑποσχέσεις ποιούμενος. Οὐκ οἶδας τί τέξεται ἢ ἐπιούσα· μὴ ἐπαγγέλλου τὰ μὴ σά. Ἐπὶ ζωὴν σε καλοῦμεν, ἄνθρωπε· τί ἀποφεύγεις τὴν κλήσιν; Ἐπ' ἀγαθῶν μετουσίαν· Bas., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425B8–C4).

³³⁵ Das ist der entscheidende Punkt der basilianischen Integration der platonischen Lehre in die christliche Tauflehre. Richert weist auf die Bedeutsamkeit der Güte hin: „Zur Bestimmung des Guts des Lebens bedenkt Platon zunächst den Gedanken der Güte des Lebens, die am ethischen Tugendbegriff der Ehre (*τιμῆ*) messbar ist“ (RICHERT, Platon, 133); es ist deswegen kein Zufall, dass Basilius in seinem Werk bzw. *De Spiritu Sancto* weiterhin den Begriff Ehre (*τιμῆ*) für seine pneumatologische Trinitätslehre verwendet. Er sieht in der Dreifaltigkeit die höchste christliche Tugend, der die gleiche Ehre (*ὁμότιμος*) gebührt. Das heißt, Basilius ist einer der wichtigsten Kirchenväter, die platonisch-christlich geprägt sind. Vgl. Bas., *De Spiritu sancto* 5, 15 (= FC 12, 112–113).

³³⁶ SCHÖNBERGER, ROLF: Gute, das (*agathon*), in: Schäfer, Christian (Hg.): *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2007, 145.

³³⁷ Die sogenannte Sorge um die Seele ist bei Platon die philosophische Selbstsorge, die den entscheidenden Zugang zum guten Leben bietet. Basilius knüpft diesen Gedanken an die pastorale Praxis bzw. den Lebenswandel der Christen durch die Taufe an. Vgl. RICHERT, Platon, 128.

Phänomen bei Basilius ist, dass er den theologischen Begriff ἀγιασμάτων (Allerheiligstes oder heilige Kommunion) mehrfach durch ἀγαθῶν (Güter) ersetzt.³³⁸ Das heißt, das platonische Gute ist als oberstes Prinzip bei Basilius das Allerheiligste (Eucharistie), in dem die Existenz Jesu Christi erscheint. Dies ist ein wichtiger Beleg für die sich in der Spätantike entwickelnden Theologien des Abendmahls, die in der Antike nicht besonders betont wurden. Georg Kretschmar weist genau darauf hin, wenn er schreibt: „Der für Theologie und Frömmigkeit der frühen Kirche zentrale Gottesdienst war nicht das Abendmahl, sondern die Taufe, zu der allerdings die Eucharistie als integraler Bestandteil gehörte.“³³⁹ Die Entwicklung der spätantiken Abendmahlstheologie stiftet eine neue Qualität der Beziehung zu Gott, die nicht nur die ontologische Differenz zwischen Gott und Mensch betont, sondern auch die Grundlage der Gemeinschaft zwischen beiden definiert. Die „Artikulation“ οἰκειώσεις πρὸς Θεόν ist in dieser Hinsicht ein wichtiger Begriff für Basilius. Der Begriff οἰκειώσεις stammt vom Verb οἰκειόω, das übersetzt werden kann mit „sich jemanden zu eigen machen“, „jemanden zum Freund oder Vertrauten machen“ (aktiv) und „mit jemandem vertraut oder befreundet werden“ (passiv).³⁴⁰ Dieses Verb hat einen nominalen Bezug zu dem Wort οἶκος, das semantisch „Haus“, „Wirtschaft“, „Familie“ und „Heim“ bedeutet.³⁴¹ Der Begriff οἰκειώσεις ist seit der Antike von verschiedenen Autoren unterschiedlich verwendet worden. Cassius Dio verwendet ihn im dritten Jahrhundert im Sinne von politischer Freundschaft,³⁴² Flavius Josephus ebenfalls mit der Bedeutung von

³³⁸ Basilius verwendet mehrmals in seinem letzten kanonischen Brief an Amphiloichius die beiden Begriffe (ἀγιασμάτων und ἀγαθῶν) synonym. BAS., Ep. 217, 55–59.61.75.81, 210–210.215).

³³⁹ KRETSCHMAR, GEORG: Abendmahl III/1, in: TRE 1, 1977, 60.

³⁴⁰ Vgl. GEMOLL, W./VRETSKA, K.: οἰκειόω, in: Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, zehnte, völlig neu bearbeitete Auflage, Wien 2021, 567.

³⁴¹ Vgl. ebd., 568.

³⁴² „Da es ihm aber schwierig schien, einen ob seiner Redekunst im Staate überaus einflussreichen Mann zu stürzen, machte er sich daran, nicht nur die Masse, sondern auch die Ritter und Senatoren, bei denen Cicero im höchsten Ansehen

Vertrautheit in Bezug auf die politische Machthandlung.³⁴³ Bei Marcus Aurelius erscheint der Begriff mit der Bedeutung von „Verbundenheit“.³⁴⁴ Der Wortgebrauch der verschiedenen Autoren spiegelt den semantischen Bezug zum verbalen Stamm (οἰκειόω) wider. Im christlichen Kontext kommt der Begriff auch für die Beziehung einer Person zu Gott vor. Clemens von Alexandrien etwa verwendet den Terminus in seinem *Liber Quis dives Salvetur* zweimal im Sinne der „Gotteserkenntnis“ (Aneignung) und „Freundschaft mit Gott“.³⁴⁵ Basilius benutzt ihn synonym im Sinne von Vereinigung und Freundschaft mit Gott, sowohl in dieser Homilie als auch in seinen anderen Werken.³⁴⁶ Das heißt, der Begriff *οἰκειώσεις πρὸς Θεόν*

stand, auf seine Seite zu ziehen“ (πρὸς οἰκειώσιν). DIO, *Historiae Romanae* 38, 12 (OTTO, 113).

³⁴³ „Als der Caesar die Schriftstücke sowie die Briefe des Varus und des Sabinus gelesen, sich von dem Nachlasse des Herodes und den jährlichen Einkünften Kenntnis verschafft und auch den Brief des Antipas, in welchem dieser sich um die Herrschaft bewarb, erhalten hatte, berief er seine Vertrauten (οἰκειώσει τῆς βασιλείας) zusammen, um deren Meinungsäußerungen entgegenzunehmen.“ JOSEPHUS, *rerum judaicarum testis omnium optimus* 17, 229 (= Clemenz, 478–479).

³⁴⁴ „Diese verspricht Unvoreiligkeit (im Urteil) und das Gefühl der Verbundenheit den Menschen gegenüber (πρὸς ἀνθρώπους οἰκειώσιν) und Nachfolge der Götter. MARC AUREL, *Ad se Ipsum* 3, 9 (= WILLY, 64–65).

³⁴⁵ „Denn Gott nicht zu kennen, ist der Tod, während ihn zu erkennen und ihn sich anzueignen und ihn zu lieben und ihm ähnlich zu werden, allein Leben ist“ (= BKV 8, 236): ἡ μὲν γὰρ τοῦτου ἄγνοια θάνατός ἐστιν, ἡ δὲ ἐπίγνωσις αὐτοῦ καὶ οἰκειώσεις καὶ ἡ πρὸς αὐτὸν ἀγάπη καὶ ἐξομοίωσις μόνη ζωή. CLEMENS, *Quis dives salvetur* 7, 3 (= STÄHLIN, 164). „Wie kann nun ein Mensch solche Gaben gewähren? Weil Gott die Gaben gewährt wegen seiner Wertschätzung jenes Menschen und wegen seines Wohlwollens gegen ihn und seiner nahen Freundschaft zu ihm“ (= BKV 8, 264). Πῶς οὖν ὁ ἄνθρωπος ταῦτα δίδωσιν; ὅτι διὰ τὴν ἐκείνου τιμὴν καὶ εὐνοίαν καὶ οἰκειώσιν ὁ κύριος δίδωσι. CLEMENS, *Quis dives salvetur* 33, 1 (= STÄHLIN, 181).

³⁴⁶ „Doch die Erkenntnis ist, wie gesagt, mannigfaltig. Wir erkennen nämlich Gott, wenn wir unsern Schöpfer kennen, wenn wir seine Wunder betrachten, wenn wir seine Gebote beachten, und wenn wir uns mit ihm vereinigen“ (= BKV 46, 287). Ἀλλὰ πολλαχῶς ἡ γνῶσις, ὡς ἔφαμεν. Ἦ τε γὰρ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς σύνεσις καὶ ἡ τῶν θαυμασίων αὐτοῦ κατανόησις καὶ ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν καὶ ἡ οἰκειώσεις ἡ πρὸς αὐτόν. *Lettres* III, 46. „Und der Ausdruck: ‚Gott wird vom

erhält im christlichen Kontext einen breiteren theologischen Sinn, der nicht nur eine formale Gemeinschaft, sondern eine geistige Gemeinschaft bedeutet, die das Erkennen voraussetzt. Die Erkenntnis Gottes im weiteren Sinne ist die Voraussetzung für die Spendung der Taufe, die für den Empfang des Engelsbrottes (Kommunion) notwendig ist. Gemeint ist die himmlische Mahlgemeinschaft, die semantisch auf den nominellen Stamm (οἶκος) des Begriffs οἰκειωσις zurückverweist, wobei sich die theologische Interaktion zwischen Gott und Mensch im Rahmen des gemeinsamen sakramentalen Heilsaktes vollzieht. Dies ist der Kernpunkt der basilianischen Ekklesiologie, mit der sein pastorales Anliegen bezüglich seiner Tauflehre eng verbunden ist.³⁴⁷

Zusammenfassung

Die paulinische „Artikulation“ *Taufe als Kraft zur Auferstehung* erweitert Basilius im Licht der (neu)platonischen Perspektive auf das Gute. Die „Artikulation“ *Teilnahme am Christus-Geschehen* prägt sich in der christlichen Tradition als wichtige Grundlage der christlichen Tauflehre ein, in der das theologische Konzept der „Nachahmung Christi“ (ἡ Χριστοῦ μιμησις) eine zentrale Bedeutung erlangt. Basilius fasst dieses Konzept durch die parallele Verwendung der beiden „Artikulationen“ *Wie wirst du dann an seiner Auferstehung teilnehmen* (πῶς κοινωνοῦς γενήσῃ τῆς ἀναστάσεως;) und *Teilnahme an den Gütern*

Gnaden throne aus erkannt werden‘ will sagen: „Gott wird sich seinen Dienern offenbaren.“ Und die Stelle: ‚Es kennt der Herr die Seinigen‘ will sagen: Er hat sie wegen ihrer guten Werke in seine Freundschaft aufgenommen“ (= BKV 46, 287–288). Καὶ τὸ ἔγνω ἐπὶ τῶν γραμικῶν συμπλοικῶν ἔθος τῆ Γραφῆ ὀνομάζειν; Καὶ τὸ „ἔγνω Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ“ τουτέστιν ἐδέξατο αὐτοὺς διὰ τῶν ἀγαθῶν ἔργων εἰς τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκειωσιν. Bas., Ep. 235, 3 (= Lettres III, 47).

³⁴⁷ Basilius erwähnt in dem Zusammenhang die Aufgabe der Kirche, indem er auf ihre Praxis eingeht, die darin besteht, sich der ihr anvertrauten Pfleglinge anzunehmen: „Deshalb ruft die Kirche ihre Pfleglinge mit lauter Stimme von fern her zusammen“ (= BKV 47, 303). Διὰ τοῦτο πόρρωθεν ἡ Ἐκκλησία τοὺς εἰσαυτῆς τροφίμους ὑψηλῶ κηρύγματι συγκαλεῖ. BAS., HOM. XIII, 1 (= PG 31, 425A1–3).

(*Ἐπ' ἀγαθῶν μετουσίαν*) zusammen, um die philosophische Perspektive der Vollkommenheit des Menschen in Bezug auf die Gemeinschaft mit Gott weiterzudenken. Die paulinische Tauflehre, die von Basilius durch verschiedene konzeptionelle Parallelisierungen rekapituliert wird,³⁴⁸ fungiert als ein wichtiger Baustein für die christliche Identitätskonstruktion. Diese theologische Konzeption des christlichen Lebensideals liegt deshalb der Tauflehre der Kirchenväter zugrunde.³⁴⁹ Die Tauflehre des Basilius gewinnt auf dieser theologischen Betrachtungsebene verschiedene Denkmöglichkeiten, die

³⁴⁸ Diese theologische Ergänzung kommt im Werk des Basilius (*De Spiritu sancto*) explizit vor: „Was ist das für ein Begrabenwerden? Und welchen Nutzen haben wir aus dieser Nachahmung? Zunächst ist notwendig, das frühere Leben nicht einfach weitergehen zu lassen, sondern abubrechen. Möglich ist das nach dem Wort des Herrn nur durch eine ‚Wiedergeburt von oben‘ (Joh 3,3). Denn die Wiedergeburt ist, wie das schon der Name sagt, der Anfang eines zweiten Lebens. Um aber das zweite beginnen zu können, muss man zunächst dem vorausgehenden ein Ende machen. Wie bei denen, die auf der Doppelbahn im Stadion umwenden, ein kurzes Einhalten und Ruhen die entgegengesetzten Bewegungen trennt, so steht auch notwendigerweise an der Wende des Lebens offenbar ein Tod zwischen den Leben, der das vorangehende endigt und dem folgenden den Anfang gibt. Wie nun vollziehen wir den Abstieg zur Unterwelt? Indem wir die Grablegung Christi durch die Taufe nachahmen.“ Bas., *De Spiritu sancto* 15, 35 (= FC 12, 174–175).

³⁴⁹ Diese theologische Betrachtung des Basilius findet sich auch in seinem dogmatischen Werk (*De Spiritu sancto*), wobei er die zwei Ziele der Taufe bereits hier darstellt. Basilius erwähnt in diesem Werk die Auferstehung durch den evangeliumsgemäßen Lebenswandel: „Da die Taufe auf zwei Ziele ausgerichtet ist, einerseits den Leib der Sünde zu vernichten (vgl. Röm 6,6), so dass er für den Tod keine Frucht mehr bringt (vgl. Röm 7, 5), andererseits vom Geist zu leben und in Heiligkeit Frucht zu bringen (vgl. Röm 6,22), enthält das Wasser das Bild des Todes, da es den Leib wie in ein Grab aufnimmt. Der Geist hingegen flößt die lebenspendende Kraft ein, indem er unsere Seelen vom Totsein aufgrund der Sünde zum Leben aus dem Ursprung erneuert. Das ist es, was mit dem Geborenwerden von oben aus dem Wasser und dem Geist gemeint ist, nämlich dass das Sterben sich im Wasser vollzogen, damit sowohl das Bild des Todes erleuchtet werde durch die Überlieferung der Gotteserkenntnis. ... Um uns für ein Leben aus der Auferstehung zu rüsten, hat uns der Herr einen evangeliumsgemäßen Lebenswandel vor Augen gestellt und angeordnet, nicht zu zürnen, langmütig zu sein, uns nicht durch Vergnügungssucht zu beflecken, nicht nach Geld zu gieren“ BAS., *De Spiritu sancto* 15, 35 (= FC 12, 176–179).

sich im Blick auf die neu entstehenden Konfrontationen weiterentwickeln. Bemerkenswert ist, dass Basilius *die Taufe als Auferstehungskraft* (*βάπτισμα δύναμις ἔστι πρὸς τὴν ἀνάστασιν*) artikuliert, die nicht als abgeschlossener Akt, sondern als mögliche theologische Bereicherung der wahren Christianitas (Christsein und Christwerden) verstanden wird.

2.2.1.3 Exkurs: Die Rekapitulation der tradierten Tauflehre

Im ersten Teil dieser Homilie versucht Basilius, die traditionelle Lehre im Licht der (neu-)platonischen Philosophie zu rekapitulieren. Dabei gilt es vor allem zwei wichtige Aspekte hervorzuheben. Der erste Aspekt liegt auf der philosophischen Metaebene, denn Basilius betrachtet die Bibel als die Lehre der wahren Philosophie und legt sie entsprechend aus. An diesem Punkt vollzieht sich die Umsetzung der traditionellen Lehre. Der zweite Aspekt liegt auf der Glaubensebene, auf der Basilius die verschiedenen „*Artikulationen*“ der traditionellen Tauflehre rekapituliert, aber gleichzeitig versucht, das wahre Christsein auf zeitgemäße Weise neu zu definieren. Die pneumatologische Reflexion über die Taufe und der Begriff „*Erleuchtung*“ (*φῶτισμα*) spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. In diesem Exkurs wird Basilius die Rekapitulation der christlichen Lehrtradition in Verbindung mit seiner Tauflehre zusammenhängend vorstellen.

Um die traditionelle Lehre wiederzugeben, versucht Basilius, verschiedene biblische „*Artikulationen*“ in Einklang zu bringen. Er ruft die *Abkehr von der Sünde* (*ἀμαρτίας ἀναχώρησις*) und die *Vereinigung mit Gott* (*οἰκείωσις πρὸς Θεόν*) in Erinnerung, indem er die Verkündigung Johannes des Täufers (*Bußtaufe, βάπτισμα μετανοίας*) und die Predigt Jesu Christi (*Taufe der Gotteskindschaft, βάπτισμα υἰοθεσίας*) zusammenbringt:

Johannes predigte die Taufe der Buße, und ganz Judäa ging zu ihm hinaus. Der Herr predigte die Taufe der Kindschaft Gottes, und wer von denen, die auf ihn gehofft haben, wird nicht auf ihn hören? Jene Taufe leitete nur ein, diese vollendet. Jene war Abkehr von der Sünde, diese ist Vereinigung mit Gott. Johannes war allein,

als er predigte, und zog alle zur Buße hin. Du aber, von den Propheten unterrichtet: „Wascht, reinigt euch! (vgl. Jes 1,16-20)“, von dem Psalmisten ermahnt: „Kommt zu ihm, und lasst euch erleuchten! (vgl. LXX. Ps 33,6)“, von den Aposteln mit der frohen Botschaft beglückt: Tut Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen des Herrn Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet empfangen die Verheißung des Hl. Geistes! ... All das ist ja heute in [der Vorlesung] dem Vortrag zusammengetroffen (=BKV 47, 303).³⁵⁰

Hier findet sich eine interessante Überlegung des Basilius: Die Erwähnung einer *Vereinigung mit Gott* (*οἰκειώσεις πρὸς Θεόν*) beinhaltet einen deutlichen Bezug auf die Erkenntnis Gottes. Dieses Wissen weist durch diese „*Artikulation*“ (*Abkehr von der Sünde, ἀμαρτίας ἀναχώρησις*) auf die Aufforderung zur christlichen Lebenspraxis hin, die durch Bekehrung (*μετανοίας*) den für den Empfang der Taufe angemessenen Zustand (*Erleuchtung, φῶτισμα*) erreichbar macht. Die zweite Hälfte des Abschnitts stellt Basilius' theologische Begründung für seine Gedankenführung heraus (*Das eine war die Abkehr von der Sünde, und das andere ist die Vereinigung mit Gott*) und zeigt, warum die Gotteskindschaft durch die Taufe besiegelt wird.³⁵¹ Diese Besiegelung

³⁵⁰ Ἰωάννης εἰήρυσσε βάπτισμα μετανοίας, καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία· Κύριος κηρύσσει βάπτισμα υἰοθεσίας· καὶ τίς τῶν εἰς αὐτὸν ἠλπιότων οὐχ ὑπακούσεται; Ἐκεῖνο εἰσαγωγικὸν τὸ βάπτισμα· τοῦτο τελειωτικόν. Ἐκεῖνο ἀμαρτίας ἀναχώρησις· τοῦτο οἰκειώσεις πρὸς Θεόν. Ἐνὸς ἀνδρὸς ἦν Ἰωάννου τὸ κήρυγμα, καὶ πάντας εἴλεε πρὸς τὴν μετάνοιαν· σὺ δε, διὰ προφητῶν διδασκόμενος· Λούσασθε, καθαροὶ γίνεσθε· διὰ ψαλμῶν νοθεε τοῦμενος· Προσέλθετε πρὸς αὐτὸν, καὶ φωτίσθητε· δι' ἀποστόλων εὐαγγελιζόμενος· Μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν, καὶ λήψεσθε τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος· ... ταῦτα γὰρ πάντα σήμερον συνέδραμε πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν· Bas., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425A6–B).

³⁵¹ Hubert Lutterbach hat in seinem Aufsatz darauf hingewiesen, dass die Taufe bei den altkirchlichen Theologen (bis heute) als Ort der Kindwerdung (sündlos im Sinne der Wiedergeburt und der Erneuerung der Menschen) unabhängig vom biologischen Alter gelte. In der Spätantike sei die Gotteskindschaft deswegen ein wichtiges Zeichen des Christseins, das ohne Grenze ist: „Die

geschieht durch die Verheißung des Heiligen Geistes.³⁵² Die pneumatologische Annäherung des Basilius an das wahre Verständnis der christlichen Taufe spiegelt eine neue Variante seiner philosophischen Reflexion über das Christsein wider.³⁵³ Die *Erleuchtung* (*φώτισμα*) existiert in dem Zusammenhang als Anknüpfungspunkt an die wahre Philosophie, die das sogenannte „Christwerden“ betrifft. Mit Recht weist Philipp Rousseau anhand des Zitats aus der Trauerrede des Gregor von Nazianz (*Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappado*) darauf hin, dass für Basilius das Streben nach wahrer Philosophie in einem christlichen Leben als Endziel die *Vereinigung mit Gott* ist.³⁵⁴ Der Begriff *Erleuchtung* (*φώτισμα*), der die christliche Taufe nicht im Sinne der Sündenvergebung einschränkt, sondern die Gottheit Jesu deutlich ins Blickfeld rückt, dient der Anerkennung dieses christlichen Lebensideals.³⁵⁵ Timothy P. McConnell weist auch

Überwindung von Bluts- und Stammesgrenzen zugunsten eines geistlich fundierten Familienmodells vollzog sich immer wieder unter Rückgriff auf die Menschen unterschiedlicher Sprachen und Hautfarbe verbindende Gotteskindschaft.“ Vgl. LUTTERBACH, HUBERTUS: Die „Gotteskindschaft“ als Schlüssel zur spätantiken Tauftheologie. Perspektiven einer metaphern-orientierten (Kirchen-)Geschichtsschreibung, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* (1/22) 2009, 276–291, bes. 281–283 und 289–291.

³⁵² Vgl. LAMPE, G. W. H.: *The Seal of the Spirit. A study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London 1951, 240.

³⁵³ Lampe sieht in der pneumatologischen Besiegelung die philosophische Betrachtung über die christliche Taufe, die besonders von Basilius als Parallelisierung zwischen besiegeltem Christus in seiner Taufe und von platonischer Idee betrachtet wurde. Vgl. ebd., 250.

³⁵⁴ „Aber die Philosophie war sein Streben, dass er von der Welt trennt und sich mit Gott vereinigt, indem er das Obere durch das Untere und das Stabile und Gleichmäßige durch die instabilen und vergänglichen Güter erwirbt.“ *Φιλοσοφία δὲ ἡ σπουδὴ, καὶ τὸ ῥαγῆναι κόσμου καὶ μετὰ Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς κάτω τὰ ἄνω πραγματευόμενον καὶ τοῖς ἀστάτοις καὶ ῥέουσι τὰ ἐστώτα καὶ μένοντα κατακτώμενον*. GREGOR. Or. 43,13 (= PG 36, 512C10–14); vgl. ROUSSEAU, PHILIP: *Basil of Caesarea*, California 1998, 18.

³⁵⁵ Diese philosophische Perspektive auf die christliche Taufe kommt zunächst bei Justin und später in der alexandrinischen Tradition (bzw. bei Clemens von Alexandrien) vor. Vgl. BENOÎT, *Die Taufe*, XLVI. LIII.

darauf hin, dass Basilius' Auslegung der Bibelstelle (Ps 33,6 LXX) einen Rückgriff auf die traditionelle Tauflehre beinhaltet, indem er Justins Auslegung des Propheten Jesaja (Jes 1,16-20) in seine Überlegungen zur Taufe einbezieht. Denn die Erleuchtung als erweiterte Metapher kommt zuerst bei Justin im Kontext des Bildes der Taufe als *Waschung* (τὸ λουτρὸν) vor³⁵⁶:

Und wie diejenigen, die gesündigt haben und bereuen, ihren Sünden entfliehen werden, ist, wie wir zuvor schon dargelegt haben, durch den Propheten Jesaja gesagt. Das ist es, was er gesagt hat: „Wascht euch, werdet rein, schafft die Bosheiten fort von euren Seelen, lernt, das Gute zu tun, sprecht der Waise Recht, helft der Witwe zu ihrem Recht, und dann kommt, und wir wollen miteinander reden“ (Jes 1,16-20).³⁵⁷

Justin unterscheidet zwischen der ersten Geburt und der Wiedergeburt und betont die Bedeutung der Reinigung der Seele, indem er Jes 1,16-20 zitiert. Die Reinigung der Seele betrifft die Vergebung der begangenen Sünden und beinhaltet mit Freiheit und Erkenntnis zwei wichtige Themen:

Da wir bei unserer ersten Geburt unwissend Eltern miteinander aus feuchtem Samen erzeugt worden und in schlechten Sitten und boshafem Wandel aufgewachsen sind, so wird, damit wir nicht Kinder des Zwangs und des Unwissens bleiben, sondern Freiheit und Erkenntnis und die Vergebung der zuvor begangenen Sünden erlangen, im Wasser über dem, der sich entschieden hat, wiedergeboren zu werden und um der Vergebung willen Buße getan hat, der Name „Vater aller Dinge“ und „Gott, der Herr“ ausgerufen, wobei

³⁵⁶ Vgl. MCCONNELL, TIMOTHY P.: *Illumination in Basil of Caesarea's Doctrin of the Holy Spirit*, Minneapolis 2014, 49.

³⁵⁷ Καὶ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, ὡς προεγράψαμεν, εἴρηται τίνα τρόπον φεύζονται τὰς ἁμαρτίας οἱ ἁμαρτήσαντες καὶ μετανοοῦντες. ἐλέχθη δε οὕτως· „Λούσασθε· καθαροὶ γένησθε· ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν· μάθετε καλὸν ποιεῖν· κρίνατε ὄρφανῶ καὶ δικαιοῦσατε χήραν· καὶ δεῦτε καὶ διαλεχθῶμεν.“ JUSTIN, *Apologiae*, 61, 6–7 (= FC 91, 184–185).

der, der den zu Taufenden zur Waschung führt, nur dies allein ausspricht.³⁵⁸

Justin integriert diese Themen in seine Tauflehre und entwickelt sie weiter durch den Sinngabungsprozess (Reinigung der Seele) und seine Erklärung der Waschung, die als Erleuchtung durch die sichtbare liturgische Handlung bezeichnet wird:

Diese Waschung aber wird Erleuchtung genannt, weil ja die, die diese Dinge erfahren, in ihrem Geist erleuchtet werden. Und der, der erleuchtet wird, reinigt sich auf den Namen Jesu Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, und auf den Namen des Heiligen Geistes, der durch die Propheten alles vorhergesagt hat, was Jesus betrifft.³⁵⁹

An dieser Stelle bringt Justin den Heiligen Geist ins Spiel, der durch die Propheten alles voraussagt und die Menschen erleuchtet. Diese theologische Konzeption taucht auch in der Homilie des Basilius auf. Außerdem findet sich diese in einem weiteren Werk, das zeitlich noch näher an der Homilie des Basilius liegt und eine ähnliche Satzstruktur aufweist, nämlich in der Einführungskatechese des Cyrill von Jerusalem (P. C. I.) unter dem Thema „Waschet euch, werdet rein! Reiniget eure Seele von den Sünden

³⁵⁸ Im Wortlaut: ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες καὶ κατ' ἀνάγκην γεγενήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγονάμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότης θεοῦ ὄνομα, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντος τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος ἐπὶ τὸ λουτρόν. JUSTIN, Apologiae, 61, 10 (= FC 91, 184–185).

³⁵⁹ Im Wortlaut: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρόν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε, τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὃ φωτιζόμενος λούεται. JUSTIN, Apologiae, 61, 12–13 (= FC 91, 184–187).

vor meinen Augen“.³⁶⁰ Cyrill zitiert ebenfalls Jes 1,16 und zusätzlich noch Ps 31,1. Als weitere Metapher folgt noch die der Lampe des Glaubens:

„Waschet euch, werdet rein! Reiniget eure Seele von den Sünden vor meinen Augen!“ Die Chöre der Engel mögen euch zurufen: „Selig sind die, deren Unrecht nachgelassen und deren Sünden zudeckt sind“. Vor Kurzem habt ihr die Lampen des Glaubens angezündet (= BKV 41, 29–30).³⁶¹

Eine ähnliche Struktur findet sich auch in der Homilie des Basilius, in der er den Inhalt von Jes 1,16 durch Ps 33,6 ergänzt. Dies ist eine wichtige theologische Begründungsfigur in der spätantiken Taufliturgie, die die Täuflinge dazu veranlasste, eine Lampe zur Taufe mitzubringen. Als Symbol (vgl. Mt 25,1-13) verwies sie „damit auf jungfräuliche[n] und wachende[n] Seelen der Neubekehrten und das Licht des Glaubens“³⁶². Hinsichtlich der Funktion des Psalms weist Hans Boersma darauf hin, dass der Psalm für die spätantiken Ostkirchenväter ein Mittel zur Harmonisierung des christlichen Lebens gewesen sei und die christliche Sittenlehre ergänzt habe. Als Grund dafür nennt Boersma, dass die Kirchenväter die moralischen Lehren der Psalmen nicht nur hätten interpretieren, sondern sie mit dem christlichen Leben in Einklang bringen wollen, insofern Psalmen nicht gelesen, sondern vom Volk gesungen worden seien.³⁶³

³⁶⁰ Im Wortlaut: ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου καὶ τὰ ἐξῆς. CYRILL, Catechesis 1 (= PG 33, 369–370, 16, 2 = BKV 41, 29).

³⁶¹ Im Wortlaut: ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου· ἵνα ἀγγελικὸς ὑμῶν, ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου· ἵνα ἀγγελικὸς ὑμῶν ἐπιβοήθη χορὸς· Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἁμαρτίαι. Οἱ τὰς τῆς πίστεως λαμπάδας ἐξάψντες ἀκριτως, CYRILL, Catechesis 1,1 (= PG 33, 372A5-10).

³⁶² Gregor von Nazianz erwähnt diese Materie in seiner Homilie. Gregor. or. 40, 46 (= PG 36, 425A10–D4). YARNOLD, Taufe III, 680.

³⁶³ Vgl. BOERSMA, HANS: The Church Fathers' Spiritual Interpretation of the Psalm, in: Vliet, Jason Van: Living Waters from Ancient Springs: Essay in Honor of Cornelis Van Dam, Eugene, OR 2011, 43–46 bes. 46.

McConnells These, die die theologische Konzeption des Basilius mit dem Werk Justins verbindet, ist insofern richtig, als Justin seinen tauftheologischen Gedankengang mit Jes 1,16 eröffnet und die Taufe im Sinne des platonischen Motivs (Licht und Erkenntnis) mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbindet. Dieser (neu)platonische Einfluss auf den Gedanken der Kirchenväter tritt bei Basilius noch deutlicher hervor. In dieser Hinsicht ist die Metapher *Licht* (*φωτὸς*) hervorzuheben, die sowohl in dieser Homilie als auch in seinen anderen Werken als wichtiges Motiv auftaucht.³⁶⁴ McConnells These belegt in diesem Zusammenhang die Transformation der „*Artikulationen*“ und ihres theologischen Motivs. Das Werk Cyrills von Jerusalem ist ebenfalls ein wichtiges Beispiel dafür, wie diese „*Artikulation*“ von Justin durch seinen Beitrag transformiert wird. Was die Überlieferungsgeschichte betrifft, so übernimmt Basilius diese „*Artikulation*“ wahrscheinlich unter dem Einfluss des Werkes von Cyrill von Jerusalem, da dessen Katechese in der Spätantike eine bedeutende Rolle spielte. Auf der Ebene der theologischen Reflexion ist auf die erkenntnisbringende Funktion dieser „*Artikulation*“ hinzuweisen, die den Menschen befreit und zur Erkenntnis führt. Dies ist ein wichtiger Hintergrund dafür, dass Basilius, wie auch Justin und Clemens von Alexandrien, die Taufe mit der Erkenntnis von Wahrheit in Verbindung bringt:

Denn Unkenntnis Gottes ist der Tod der Seele und wer nicht getauft ist, ist auch nicht erleuchtet. Ohne Licht kann aber das Auge die Gegenstände nicht wahrnehmen und die Seele Gott nicht schauen (= BKV 47, 302).³⁶⁵

³⁶⁴ Basilius erläutert sein eigenes Sonnengleichnis in De Spiritu Sancto, wobei er sich mit der Göttlichkeit des Heiligen Geistes auseinandergesetzt hat. In diesem Werk erklärt Basilius die Metapher „Licht“. Vgl. BAS., De Spiritu sancto 9, 22 (= FC 12, 140–141).

³⁶⁵ Θεοῦ γὰρ ἄγνοια θάνατός ἐστι ψυχῆς. Οἱ δὲ μὴ βαπτισθεῖς οὐ πεφώτισται. Ἄνευ δὲ φωτός οὔτε ὀφθαλμὸς τὰ ἑαυτοῦ καθορᾷ, οὔτε ψυχὴ Θεοῦ δέξασθαι δύναται θεωρεῖν. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424C8–11).

In diesem Textabschnitt kommt die philosophische Metapher des Lichts vor, das die Menschen begleitet, damit sie die Wahrheit der Glaubenslehre erlangen können. Dabei setzt Basilius die verschiedenen Aspekte des Menschenbildes (Körper und Seele) mit einer metaphorischen Erklärung in Beziehung. Die Gotteserkenntnis wird hier auf die platonische Vision bezogen, die durch die Metapher *Licht* (*φωτὸς*) dargestellt wird. Diese „Artikulation“ findet sich in der alexandrinischen Tradition bereits bei Clemens von Alexandrien, der die Erleuchtung als Gotteserkenntnis definiert:

Jedenfalls haben wir nach unserer Wiedergeburt (Ἀναγεννηθέντες) sofort das Vollkommene erhalten, das wir erstrebten. Denn wir wurden erleuchtet (Ἐφωτίσθημεν); das bedeutet aber Gott erkennen (= BKV 7, 225).³⁶⁶

Hier setzt Clemens von Alexandrien die *Erleuchtung* (*φώτισμα*) mit der Taufe (*βάπτισμα*) gleich.³⁶⁷ Dieser Gedanke wirkt sich stark auf die Tauflehre des Basilius aus, denn dieser übernimmt diese Lehrtradition, die sich auf das Johannesevangelium stützt und durch seine philosophische Reflexion erweitert wird. Es ist daher kein Zufall, dass Basilius die Taufe zuerst als *die geistige Wiedergeburt* bezeichnet. Durch seine zweite „Artikulation“ (*Taufe ist die Kraft zur Auferstehung*) bringt er diesen Ausdruck mit dem Ostergeheimnis in Verbindung.

Dieser Tag dient je zur Erinnerung an die Auferstehung; die Taufe aber ist die Kraft zur Auferstehung. Lasst uns daher am Auferstehungstag die Auferstehungsgnade empfangen! Deshalb ruft die Kirche ihre Pfleglinge mit lauter Stimme von fern her zusammen, um denen jetzt kein Geburtsschmerz zu erleiden, die sie schon lange mit Wehen getragen, um denen die künftige Kost der

³⁶⁶ Ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως, τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν, οὗ ἕνεκεν ἐσπεύδομεν. Ἐφωτίσθημεν γάρ· τὸ δε ἐστὶν ἐπιγνῶναι τὸν Θεόν. CLEMENS, Paedagogi I. 6 (= PG 8, 280B8–11).

³⁶⁷ Vgl. FERGUSON, Baptism, 311.

Glaubenslehren zu reichen, die sie der Milch des ersten Unterrichtes entwöhnt hat (=BKV 47, 303).³⁶⁸

In diesem Textabschnitt bildet das Ostergeheimnis einen wichtigen Ausgangspunkt für seine theologische Argumentation zum liturgischen Aspekt der Taufe. Dieser ist mit Basilius' Gnadenlehre verknüpft und bestätigt zugleich, warum die christliche Taufe und die Weitergabe der Glaubenslehre kirchliche Handlungen sind.³⁶⁹ Ein bemerkenswerter Punkt in diesem Textabschnitt ist die metaphorische Darstellung der Beziehung zwischen der Kirche und den Katechumenen, wobei die Kirche sich gegenüber den Katechumenen als Pflegerin darstellt. Diese lehramtliche Positionierung spiegelt auch die Selbstwahrnehmung des Basilius als Amtsträger wider. Das heißt, Basilius versteht seine lehramtliche Aufgabe im Kontext des kirchlichen Dienstes, der sich in seiner Gegenwart verwirklicht. Dieser kirchliche Dienst endet nicht mit der Spendung der Taufe, sondern wird auf der Ebene der Glaubenslehre weiterhin praktiziert. Predigt und kirchliche Lehre stehen in der Reihe des kirchlichen Dienstes. Es ist daher kein Zufall, dass Basilius in seiner Homilie diese gesamte Lehrtradition (Johannes der Täufer, Propheten, Psalmisten, Apostel und Jesus Christus) rekapituliert, um sein kirchliches Amt zu legitimieren.

Die bibelallegorischen „*Artikulationen*“ und ihre Zitate bei Basilius werden im Rahmen einer theologischen Rekapitulation verstanden, in der die

³⁶⁸ Ἡ μὲν γὰρ ἡμέρα μνημόσυνόν ἐστιν ἀναστάσεως· τὸ δὲ βάπτισμα δύναμις ἐστὶ πρὸς τὴν ἀνάστασιν. Ἐν τοίνυν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως τὴν χάριν ὑποδεξώμεθα. Διὰ τοῦτο πόρρωθεν ἡ Ἐκκλησία τοὺς ἑαυτῆς τροφίμους ὑψηλῶ κηρύγματι συγκαλεῖ, ἵν' οὗς πάλαι ᾧδινεν, ἀπο κύθη τὸτε, καὶ ἀπογαλακτίσασα αὐτοὺς τῶν λόγων τῆς κατηχήσεως, γέυσῃ τῆς στερεᾶς τῶν δογμάτων τροφῆς. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424D2–425A6).

³⁶⁹ Cyrill von Jerusalem betont besonders die mystagogische Katechese, die nach dem Ostertag (Verleihung der Taufe) an den heiligen Stätten der Auferstehung stattfindet. Das reflektiert das systematische Programm des katechetischen Unterrichts, der nicht nach der Taufe abschließt, sondern die Gläubigen in die Vertiefung des christlichen Glaubens führt. Vgl. CYRILL, Catechesis 18, 33 (= PG 33, 1056A4–B11 = BKV 41, 357–358).

biblischen und philosophischen Traditionen (neutestamentliche Rezeption hellenistischer Philosophie) und die patristischen Lehrtraditionen (Justin, alexandrinische Lehrtradition, Jerusalemer Prokatechese und Katechese des Cyrill von Jerusalem usw.) nebeneinander bestehen. Basilius synthetisiert diese Traditionen für die zeitgenössische Situation. Er spielt eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der Tauflehre, indem er die traditionellen Lehren aufgreift und transformiert. Diese Transposition spiegelt interessanterweise sein Bewusstsein als christlicher Philosoph wider, der sich um die christliche Wahrheit bemüht, aber gleichzeitig auch als Seelsorger dient, der den zeitgenössischen Katechumenen die Lehre der Kirche ausdeutet. An diesem Punkt findet die Transposition des Zeichensystems vom einen zum anderen statt, wobei die traditionellen semiotischen „*Artikulationen*“ angesichts des allumfassenden zeitgenössischen Gedankenguts durch die semantischen Entwicklungen theologisch bereichert werden.³⁷⁰

2.2.2 Die biblischen Exemplare im Rahmen der basilianischen Typologie

In seinen typologischen „*Artikulationen*“ entfaltet Basilius die verschiedenen biblischen Exemplare als Grundlage der christlichen Tauflehre und verweist auf das Christwerden als das Hauptanliegen seiner Predigt. Er schafft zunächst ein Spannungsfeld, indem er zwei religiöse Gruppen darstellt. Während die erste Gruppe auf den alttestamentlichen Typus, der mit dem jüdischen Initiationsritus verbunden ist, anspielt, bezieht sich die zweite Gruppe auf den neutestamentlichen Antitypus, der mit dem christlichen Initiationsritus in Verbindung gebracht wird. Die theologische Konzeption und die vielfältigen Perspektiven auf die christliche Taufe sind in den jeweiligen Typologien des Basilius theologisch kohärent verbunden. Im

³⁷⁰ Young wies mit Recht darauf hin, dass die biblischen hellenistischen Kollokationen des Basilius in seinen verschiedenen Werken vorkommen. Vgl. YOUNG, *From Nicaea*, 102.

Rahmen dieses Kapitels werden für die Analyse seiner Typologien die folgenden Punkte eingehend untersucht: Der erste Punkt betrifft die Methode der typologischen „*Artikulation*“. Sie stellt einen wichtigen Bestandteil der patristischen Exegese des Basilius dar. Der zweite Punkt bezieht sich auf die theologische Intention der typologischen „*Artikulationen*“. Dies hängt mit der Intention des Basilius zusammen, eine christliche Romanitas zu etablieren. Dies kann als sein Hauptanliegen angesehen werden. Der dritte Punkt betrifft die theologische Gestaltung der typologischen „*Artikulationen*“, die jeweils die gesellschaftlichen Verhältnisse der römischen Spätantike widerspiegeln. Die Wechselwirkungen der verschiedenen sozialen Dimensionen bilden insgesamt eine spätantike christliche Identitätskonstruktion, denn die typologischen „*Artikulationen*“, die nicht unabhängig von der christlichen identitätsstiftenden Lehre sind, beziehen nicht nur theologische, sondern auch soziale Einflüsse in die christliche Tauflehre ein.

2.2.2.1 *Werde ein Jochtier Christi*

(*γενου̅ ὑποζύγιον του̅ Χριστου̅*)

Die erste typologische „*Artikulation*“ beruht auf einem eigenen Gedanken- aufbau des Basilius und bezieht sich auf das Buch Hosea (Hos 4,16-17) und das Matthäusevangelium (Mt 11,30). Diese theologische Verbindung ist insofern interessant, als sie die typologische „*Artikulationsweise*“ des Basilius widerspiegelt. Er greift zunächst ein theologisches Motiv auf, das er sowohl der Bibel als auch seiner zeitgenössischen Erfahrung entnimmt. Darauf baut er eine gemeinsame Basis auf, die durch die biblischen Zitate hergestellt wird. Dabei zitiert Basilius die Bibelstellen nicht wörtlich, sondern ändert sie entsprechend seiner Intention ab. Dies ist ein wichtiges Merkmal der Bibelzitation der kappadokischen Kirchenväter, denn es verursacht die Komplexität, die mit der Unklarheit verbunden ist, ob die Kirchenväter die gleiche Bibelversion verwendet haben oder nicht. Racine analysiert dieses Problem, indem er sich auf uneinheitliche Zitationen (in

Bezug auf das Matthäusevangelium) bei Basilius und Gregor von Nyssa konzentriert. Er analysiert die Zitierweise des Basilius und sortiert diese in vier Varianten ein (einfaches Zitat, Adaption, Anspielung und Lemma), die je nach theologischer Absicht unterschiedlich gebraucht werden.³⁷¹ Dies ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Textanalyse, in der die theologische Intention des Basilius geklärt wird. Young erklärt den Grund für diese biblische Adaption mit der Blüte der zweiten Sophistik, die als (spät-)antike Renaissance bezeichnet wird. Sie sieht in diesem Renaissance-Phänomen die Tendenz, dass die christliche Bibel an die Stelle der klassischen Literatur trete. Dies hänge mit der Formung des gedanklichen Trends im Rahmen der Kultur zusammen, denn die Bibel sei nicht durch ihren schönen literarischen Stil zu klassischer Literatur geworden, sondern auch, weil sie inhaltlich für die Autorität schlechthin gehalten worden sei und immer noch gehalten werde.³⁷² Racines und Youngs Thesen ermöglichen es, die Verschiebung des Zeichensystems theologisch zu begründen, das durch die Intersubjektivität eines Kirchenvaters für seine vielfältigen „*Artikulationen*“ entwickelt wurde. Im Rahmen dieses Abschnitts wird diese Verschiebung des Zeichensystems durch Basilius eingehend analysiert.

Das Buch Hosea, auf das sich Basilius bezieht, behandelt ein Thema, das im Alten Testament sehr häufig vorkommt: den Götzendienst. Efraim ist hier eine Symbolfigur, die das Nordreich Israel im Bund mit Götzen (d. h. äußeren Einflüssen) darstellt. So bezeichnet der Prophet Efraim als widerspenstige Kuh (vgl. Hos 4,16). Für Basilius ist diese Kuh eine Färsche, die noch kein Joch getragen hat. Hierbei handelt es sich sowohl um eine Adaption als auch um eine Anspielung, denn die Menschen, die ihre Taufe aufschieben wollen, zögern mit dem Taufempfang, weil die Taufe von ihnen als Joch verstanden wird. Deshalb vollzieht Basilius einen

³⁷¹ Vgl. RACINE, *The Text*, 271–275, bes. 274.

³⁷² Vgl. YOUNG, *FRANCES: Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, 103; vgl. HILDEBRAND, STEPHEN M.: *The trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington, 2009, 152.

semiotischen Wandel von der störrischen Kuh zur Färse, die noch kein Joch getragen hat. Diese Änderung ermöglicht die typologische Auslegung der Bibelstelle, indem sie auf das Neue Testament bezogen wird: „Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht“ (Mt 11,30). In diesem Zusammenhang stellt Basilius den Empfang der Taufe als eine Zierde dar, die man freiwillig tragen will:

Was besinnst du dich? Was zögerst du? Warum fürchtest du das Joch wie eine Färse, die noch kein Joch getragen? „Es ist süß, es ist leicht“ (vgl. Mt 11,30). Es schabt den Nacken nicht, sondern zielt ihn. Denn es wird nicht um den Hals gebunden, sondern will freiwillig getragen sein. Siehst du: Ephraim wird angeklagt, dass es wie eine von der Bremse gestochene Färse wild herumirrt, das Joch des Gesetzes verachtend. Beuge deinen ungebändigten Nacken! Werde ein Jochtier Christi, damit du nicht, ohne Joch und ungebunden im Leben, eine leichte Beute der wilden Tiere werdest (= BKV 47, 304).³⁷³

Die Intention des Basilius umfasst nicht nur das Christwerden im Sinne des Empfangs eines Initiationszeichens, das einen Menschen als Mitglied der Gruppe der Christinnen und Christen auszeichnet. Vielmehr geht es ihm auch um eine existenzielle Veränderung, die den Lebenswandel hin zu einer christlichen Lebensführung transformiert und die im Bund des *Jochs des Gesetzes* (τὸν τοῦ νόμου ζυγόν) vollzogen wird. Ein bemerkenswerter Punkt ist hier auch der Gebrauch des Begriffs des Jochs (ζυγόν) in anderen Homilien des Basilius. So verwendet er etwa in einer Homilie gegen Trunkenbolde

³⁷³ Im Worlaut: τί μέλλεις; τί ἀναδύη; τί φοβῆ τὸν ζυγόν, ὡσπερ δάμαλις τις ἀπειρόζυγος; Χρηστός ἐστίν, ελαφρός ἐστίν· οὐ τρίβει τὸν αὐχένα, ἀλλὰ δοξάζει. Οὐ γὰρ δεσμεῖται ἡ ζεύγη περὶ τὸν τράχηλον, αὐτεξούσιον ἐπιζητεῖ τὸν ὑφέλιοντα. Ὁρᾷς, ὅτι κατηγορεῖται Εἰφραῖμ, ὡς παροιστροῦσα δάμαλις, ὅτι ἄτακτα περιπλανᾶται τὸν τοῦ νόμου ζυγόν ἀτιμάζων; Ὑπόθεσ σου τὸν ἀδάμαστον αὐχένα· γενουῦ ὑποζύγιον τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μὴ, ἀφει μένος τῆς ζεύγλης, μηδὲ ἐλευθεριάζων τῷ βίω, εὐεπιχειρητός ἦς τοῖς θηρίοις. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425C7–D2).

das Bild vom „Joch der Dienstbarkeit Christi (= BKV 47, 319).“³⁷⁴ Auch diese „Artikulation“ deutet auf eine positive Konnotation des Ausdrucks „Joch“ hin, da ihn Basilius verwendet, um die positive Funktion des Jochs (Knechtschaft Christi) auszudrücken. Der Terminus Joch hat also bei Basilius eine besondere Bedeutung. Er verwendet ihn nicht im negativen Sinne – Freiheit von etwas (negativ) –, sondern positiv. Das ist aber offenbar unlogisch bzw. kontraintuitiv, denn das Wort „Joch“ bedeutet eine Fessel. Deshalb ist die „Artikulation“ (Joch mit dem verbindenden Wort Christi) für Basilius im Sinne des Terminus technicus eine besondere „Artikulation“, die die damalige Tendenz widerspiegelt, in der man die christliche Taufe als Joch im negativen Sinne auffasste. Basilius drückt aber trotz dieser gesellschaftlichen Tendenz einen umgekehrten Sinn aus: „Es ist süß, es ist leicht (vgl. Mt 11,30).“³⁷⁵ Es schabt den Nacken nicht, sondern zielt ihn (= BKV 47, 304).“³⁷⁶ In diesem Satz spiegelt sich der von Basilius intendierte Sinngebungsprozess wider, mit dem zunächst eine semantische Entwicklung stattfindet und zugleich ein Gedankenwechsel der Katechumenen jener Zeit gefordert wird. Basilius stellt das Joch als „Freiheit zu etwas“ dar. Diese Darstellung wird in einem imperativisch formulierten Satz ausformuliert: „*Werde ein Jochtier Christi (γενού ὑποζύγιον τοῦ Χριστοῦ), damit du nicht, ohne Joch und ungebunden im Leben, eine leichte Beute der wilden Tiere werdest.*“³⁷⁷

Ein interessanter Aspekt dieser „Artikulation“ ist die metaphorische Darstellung der Ungetauften, die hier als diejenigen gedacht sind, die leicht von wilden Tieren angegriffen werden können (εὐεπιχειρητος ἦς τοῖς

³⁷⁴ Im Wortlaut: τὸν ζυγὸν τῆς δουλείας τοῦ Χριστοῦ BAS., HOM. XIV. 1 (= PG 31, 445C5).

³⁷⁵ Im Wortlaut: ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν. „Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (= EÜ: Mt 11,30).

³⁷⁶ Χρηστός ἐστιν, ἐλαφρός ἐστιν· οὐ τρίβει τὸν αὐχένα, ἀλλὰ δοξάζει. BAS., HOM. XIII, 1 (= PG 31, 425C8–10).

³⁷⁷ Im Wortlaut: γενού ὑποζύγιον τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μὴ, ἀφειμένος τῆς ζεύγλης, μηδὲ ἐλευθεριάζων τῷ βίῳ, εὐεπιχειρητος ἦς τοῖς θηρίοις. BAS., HOM. XIII, 1 (= PG 31, 425C15–D2).

θηρίοις). Die wilden Tiere werden hier nicht genauer definiert, aber in Bezug auf Hos 4,16-17 sind sie als gesellschaftliche Verhältnisse gedacht, die im Gegensatz (Sinn des Fleisches, τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς) zum Leben der Christusgläubigen (*Sinn des Geistes, φρόνημα τοῦ πνεύματος*) stehen können. Es kann sich also zunächst um eine universale „Artikulation“ handeln, die aber gleichzeitig eine konkrete Situation konnotiert. Die „Artikulation“ Sinn des Fleisches (τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς) könnte sich darin widerspiegeln, dass Basilius die Betonung der christlichen Sittenlehre beabsichtigt, weil er die Umgestaltung des Lebenswandels im Sinne des Christlichen als notwendig ansieht. Andererseits könnte Hos 4,16-17 aber auch darauf hindeuten, dass Basilius die Christinnen und Christen vor einem religionspolitisch motivierten Synkretismus (einschließlich der heidnischen oder häretischen Taufe und des heidnischen Götzendienstes) warnen und die orthodoxe christliche Lehre vor dieser Gefahr bewahren wollte.³⁷⁸ Ein weiterer Aspekt dieser „Artikulation“ ist die terminologische Anschlussfähigkeit für das Publikum, denn die Erwähnung der wilden Tiere erinnert sofort an die römische Alltagskultur (vgl. venationes: simulierte Jagden wilder Tiere in der Arena; Hinrichtungen ad bestias).³⁷⁹ Da die Arena in der Antike ein Ort des christlichen Martyriums war, hat diese „Artikulation“ eine bildsprachliche Funktion. Sie stellt die wahren Christinnen und Christen als vorbildhafte Figuren den wilden Tieren gegenüber, um so wichtige Aspekte christlicher Identitätsbildung zum Ausdruck zu bringen. Tatsächlich erwähnt Basilius das theologische Motiv der „*Athleta Christi*“ in seiner Homilie, indem er „geistliche Athleten“ (ἀθλητῆς εὐσεβείας) mit „Soldaten Christi“ (στρατιώτης Χριστοῦ) und „Bürger des Himmels“ (τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς) parallelisiert.³⁸⁰ Es ist daher kein Zufall, dass Basilius vor dieser semiotischen „Artikulation“ (*Jochtier Christi*) die beiden folgenden Fragen stellt:

³⁷⁸ Dieses Anliegen des Basilius kommt in seinen kanonischen Briefen zur der Ketzertaufe immer wieder vor. Vgl. BAS., Ep. 188, 1 (= Lettres II, 121–124 = BGL 3, 100–102).

³⁷⁹ WEEBER, KARL-WILHELM: Baden, spielen, lachen. Wie die Römer ihre Freizeit verbrachten, Darmstadt 2007, 61.

³⁸⁰ Vgl. BAS., HOM. XIII, 7 (= PG 31, 440A6–13).

„Wann wirst du ein Christ werden? Wann dürfen wir dich als den Unseren begrüßen (= BKV 47, 303)?“³⁸¹ Mit beiden Fragen verdeutlicht er seine Intention, mit der er die Adressaten in zwei Punkten belehren will: Der erste ist die Motivation dazu, die Taufe nicht aufzuschieben. Da Basilius in seiner Homilie ausdrücklich vor dem Aufschub der Taufe warnt, werden die Adressatinnen und Adressaten dieser Homilie mit der zeitgenössisch verbreiteten Praxis des Aufschubs der Taufe in Verbindung gebracht. Der zweite Aspekt bezieht sich auf die Anpassung der christlichen Identitätsbildung, mit der Basilius das schwache christliche Zugehörigkeitsgefühl zu den spätantiken Römerinnen und Römern bekräftigen will.

Die erste typologische „Artikulation“ *Werde ein Jochtier Christi* enthält insofern eine theologische Schutzfunktion gegen die heidnischen Einflüsse durch das Christwerden.³⁸² Dies zeigt die Bedeutung der

³⁸¹ Im Wortlaut: *πότε γενήσῃ Χριστιανός; πότε γνωρισομέν σε ως ἡμέτερον;* BAS., HOM. XIII, 1 (= PG 31, 425B12–13).

³⁸² Im Wortgebrauch des Basilius (hinsichtlich Joch, ζυγόν) kommt diese theologische Intention immer wieder vor. Basilius setzt die „Artikulation“ Joch Christi stets in Verbindung mit der christlichen identitätsstiftenden Lehre (Empfang der Taufe), die von dem Gesetz Gottes abhängig zu sein bedeutet: „Soweit Frauenspersonen einer Sekte angehörten und die Jungfrauschaft gelobten, hernach aber für eine Ehe sich entschieden, sind solche meines Erachtens nicht zu verdammen. „Denn alles, was das Gesetz sagt, sagt es denen, die unter dem Gesetz sind.“ Diejenigen aber, die noch nicht unter das Joch Christi sich begeben haben, anerkennen auch kein Gesetz des Herrn. Deshalb sind sie in die Kirche aufzunehmen, weil sie mit der Nachlassung aller andern Sünden auch für diese Verzeihung erhalten kraft ihres Glaubens an Christus. Überhaupt werden die im Katechumenat begangenen Sünden nicht angerechnet. Solche nimmt aber bekanntlich die Kirche ohne Taufe nicht auf. Daher sind bei diesen die Vorteile der Wiedergeburt von höchster Bedeutung“ (= BKV 46, 206–207). Ὅσαι γυναῖκες, ἐν αἰρέσει οὐσαι, παρθενίαν ὠμολόγησαν, εἶτα μετὰ ταῦτα γάμον ἀνθελοντο, οὐχ ἠγοῦμαι χρῆναικαταδικάζεσθαι ταύτας. ὅσα γὰρ ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ. αἱ δὲ μήπω ὑπελθοῦσαι τὸν ζυγὸν τοῦ Χριστοῦ οὐδὲ τὴν νομοθεσίαν ἐπιγινώσκουσι τοῦ Δεσπότη. ὥστε δεκταίεσι τῇ Ἐκκλησίᾳ μετὰ πάντων καὶ τὴν ἐπὶ τοῦτοις ἄφεισινέχουσαι ἐκ τῆς πίστεως τῆς εἰς Χριστόν. καὶ καθόλου τὰ ἐν τῷκατηχομένῳ βίῳ γενόμενα εἰς εὐθύνας οὐκ ἄγεται. Τοῦτους δὲδηλονότι ἄνευ βαπτίσματος ἡ Ἐκκλησία οὐ παραδέχεται.

identitätsstiftenden Funktion durch den vermittelnden Begriff des Jochs, sowohl jüdisch (Typus) als auch christlich (Antitypus), denn Basilius wollte das Christsein unter dem konkreten Maßstab des *Jochs des Gesetzes* (τὸν τοῦ νόμου ζυγὸν) definieren.³⁸³ Dies ist für ihn deswegen dringend notwendig, weil die Übereinstimmung zwischen der inneren Bestimmung und dem äußeren Zeichen des wahren Christseins als Grundlage für die nächsten Schritte dient (Identifizierung und Differenzierung), was vor allem wegen der zeitgenössischen paganen Einflüsse wichtig ist. Diese theologische Intention des Basilius steht hinter der besagten Typologie und kommt mit der „Artikulation“ *Joch Christi* (τὸν ζυγὸν τοῦ Χριστοῦ) in seinem zweiten kanonischen Brief an Amphiloichius (Mauriner Ausgabe: Epi. 199) weiter zum Ausdruck.³⁸⁴

2.2.2.2 Du aber schiebst die Beschneidung hinaus

(σὺ δὲ τὴν ἀχειροποίητον περιτομὴν ἀναβάλλη)

Nach der ersten Typologie folgt die zweite typologische „Artikulation“ des Basilius. Sie stützt sich auf das Buch Genesis³⁸⁵ (Gen 17,14) und den Kolosserbrief (Kol 2,11):

ὅστε ἀναγκαιότατον ἐπὶ τοῦτοις τὰ πρεσβεῖα τῆς γενέσεως. BAS., Ep. 199, 20 (= Lettres II, 157).

³⁸³ Heinz Ohme weist darauf hin, dass Basilius den Kanonbegriff unter eine gewisse Kategorie (synonym mit dem Evangelium als Gebot Christi und mit der apostolischen Weisung) subsumiert habe. Das reflektiert eine theologische Konnotation, dass Basilius in seiner Tauflehre die Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) als ein zentrales Thema betrachtet. Dieser Gedanke ist stark verbunden mit seiner christlichen identitätsstiftenden Lehre. Vgl. OHME, HEINZ: Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, Berlin 1998, 559–561.

³⁸⁴ Vgl. ebd.

³⁸⁵ „Jede Seele, die am achten Tage nicht beschnitten ist, soll ausgerottet werden aus ihrem Volke!“ (= BKV 47, 304). Im Wortlaut: ὅτι Πᾶσα ψυχὴ, ἣτις οὐ περιτμηθῆσεται τῇ ἡμέρᾳ τῇ οὐδὲ ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς. BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A2–4).

Der Jude verschiebt die Beschneidung nicht – wegen der Drohung: „Jede Seele, die am achten Tage nicht beschnitten ist, soll ausgerotet werden aus ihrem Volke!“ (vgl. Gen 17,14). Du aber schiebst die Beschneidung hinaus, die nicht mit der Hand geschieht, sondern im Ausziehen des Fleisches in der Taufe sich vollzieht (vgl. Kol 2,11). Und doch hast du vom Herrn selbst gehört: „Wahrlich, wahrlich, sage ich euch, wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Hl. Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen! (vgl. Joh 3,5)“ – Dort ist doch Schmerz und Wunde, hier Tau der Seele und Heilung der Herzenswunden (= BKV 47, 304).³⁸⁶

Es gibt mehrere Bibelstellen über die Beschneidung, die bei anderen Kirchenvätern wie Justin und Origenes anders formuliert werden. Die Kirchenväter haben ihren Gedankengang mit demselben typologischen Motiv entfaltet, doch je nach ihrem eigenen Sinngebungsprozess tun sie dies unterschiedlich. Dies soll im Rahmen dieses Abschnitts untersucht werden. Darüber hinaus ist es auch notwendig, die Art und Weise der Typologisierung des Basilius zu untersuchen, da sie die Bedeutung der Intertextualität weiter verdeutlicht, die nicht nur im Rahmen der Textanalyse, sondern auch im Rückgriff auf die Kontextualisierung zu erfassen ist.

Basilius verwendet die Typologie der Beschneidung, indem er sich auf eine Stelle aus dem Buch Genesis (vgl. Gen 17,14) und auf eine andere aus dem Kolosserbrief (vgl. Kol 2,11) bezieht. Dabei handelt es sich um eine bemerkenswerte Verbindung, die einen neuen theologischen Sinn ergibt. Die Beschneidung nach Gen 17,14 ist der Bund, den Gott mit Abraham geschlossen hat. Bei diesem Bund handelt es sich in der jüdischen Tradition

³⁸⁶ Ὁ Ἰουδαῖος τὴν περιτομὴν οὐχ ὑπερτίθεται διὰ τὴν ἀπειλήν, ὅτι Πᾶσα ψυχὴ, ἣτις οὐ περιτμηθῆσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆ ὀγδόῃ ἐξολοθρευθῆσεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς· σὺ δὲ τὴν ἀχειροποίητον περιτομὴν ἀναβάλλῃ ἐν τῇ ἀπεικδύσει τῆς σαρκός, ἐν τῷ βαπτίσματι τελειουμένην, αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἀκούσας· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ δι' ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. Κακεῖ μὲν οὐδὺνη καὶ ἔλκος· ἐνταῦθα δὲ δρόσος ψυχῆς, καὶ ἔλκος καρδίας ἴαμα. BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A1–11).

um einen wichtigen Teil der Identitätskonstruktion, da durch die Beschneidung der Proselyten die Eingliederung in das Volk Gottes vollzogen wird.³⁸⁷ Der Verfasser des Kolosserbriefes versucht, diese jüdische Tradition als Typus der christlichen Taufe theologisch zu deuten (*Beschneidung Christi, περιτομή τοῦ Χριστοῦ*), denn die Taufe als Zeichen bestätigt die Gerechtigkeit durch den Glauben und verschafft den Heidenchristen eine theologische Grundlage zur Eingliederung in das neue Volk Gottes.³⁸⁸ Gen 17,14 stellt in dieser Hinsicht einen wichtigen theologischen Kontext für den Kolosserbrief dar. Die Beschneidung Christi ist für Basilius auch ein wichtiges Zeichen, durch das der neue Bund Gottes vollendet wird. Um diese Typologie des Kolosserbriefes in seinen Gedanken zu integrieren, versucht Basilius, diese mit der paulinischen Mimesis-Lehre (Mitbegrabenwerden mit Christus in der Taufe) zu verknüpfen, indem er die Taufhandlung als ein wichtiges Zeichen für die sichtbare Bestätigung (vgl. Kol 2,12) ausdeutet: „Nun dann lass dich auch mit ihm in der Taufe begraben (= BKV 47, 304)!“³⁸⁹ Diese sichtbare Bestätigung ist für Basilius die Verbindung mit dem Gleichnis des Todes und der Teilnahme an Christi Auferstehung.³⁹⁰ Zugleich bietet sich so die Möglichkeit des Eintritts in das Reich Gottes und zeigt sich die soteriologische Dimension der Tauflehre des Basilius. Deswegen weist die von den Katechumenen vollzogene willensmäßige Bejahung des Empfangs der Taufe ihren rechten Glauben nach.³⁹¹ Diese

³⁸⁷ Vgl. BETZ, OTTO: Beschneidung II, in: TRE 5, 1980, 716–717.

³⁸⁸ Vgl. ebd., 720.

³⁸⁹ Οὐλοῦν κατάδεξαι αὐτῷ συνταφῆναι διὰ τοῦ βαπτίσματος. BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A12–13).

³⁹⁰ Vgl. BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A13–15).

³⁹¹ Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch im Werk Gregors von Nyssa (Or. 40, 28), wengleich Gregor seine Gedankenführung etwas anders gestaltet. Er erläutert die Notwendigkeit der Kindertaufe, denn die Säuglinge sollen unabhängig von ihrer Sündlosigkeit und einem entsprechenden Bewusstsein getauft werden. Denn die Besiegelung der Taufe ist das Zeichen der Zugehörigkeit Gottes: „Sei es so, werden manche im Fall derer sagen, die um die Taufe bitten: Was hast du über diejenigen zu sagen, die noch Kinder sind und sich weder des Verlustes noch der Gnade bewusst sind? Sollen wir sie auch taufen?“

implizierte Absicht des Basilius hat zwei wichtige Varianten: Die erste Variante ist das wahre Christsein (oder Christwerden), das mit dem vorausgesetzten rechten Glauben allen Völkern durch die Verleihung der christlichen Taufe offensteht. Die zweite Variante ist die Konsequenz aus der Verleihung der christlichen Taufe. Dies ist die soteriologische Gewissheit, die Basilius mit seinen poetischen „Artikulationen“ als *Tau der Seele* (*δρόσος ψυχῆς*) und *Heilung der Wunden des Herzens* (*ἔλκους καρδίας ἴαμα*) konkretisiert.

Basilius grenzt sein theologisches Anliegen der typologischen Bibelauslegung mit den konkreten Bibelziten ein und verdeutlicht so die Bedeutung des Christseins. Dies stellt einen starken Bezug zur damaligen Atmosphäre her, die Basilius in seiner Homilie problematisieren und bezüglich der er argumentieren wollte. Dieses Anliegen zeigt sich allmählich stärker in seinen typologischen „Artikulationen“, indem er die jüdische Tradition in die christliche Tauflehre integriert. Im Unterschied zu den übrigen antiken Kirchenvätern – als gute Beispiele eignen sich hier Justin und Origenes – entwickelt Basilius die Typologie mit einem starken Bezug zu seiner gegenwärtigen Situation. Ein Unterschied findet sich im dialogischen Werk Justins, in dem er die jüdische Beschneidung behandelt. Justin wollte die christliche Taufe im Vergleich zur jüdischen Beschneidung als ein theologisches Verdienst interpretieren:

Sicherlich, wenn eine Gefahr droht. Denn es ist besser, dass sie unbewusst geheiligt werden, als dass sie unversiegelt und uneingeweiht gehen. Ein Beweis dafür findet sich in der Beschneidung am achten Tag, die eine Art typisches Siegel war und den Kindern verliehen wurde, bevor sie den Verstand hatten. Und so ist die Salbung der Türpfosten, die den Erstgeborenen bewahrte, obwohl sie auf Dinge angewendet wurde, die kein Bewusstsein hatten“ (Ἔστω ταῦτα, φησὶ, περὶ τῶν ἐπιζητούντων τὸ βάπτισμα. Τί δ' ἀν' εἰποῖς περὶ τῶν ἐτι νηπιῶν, καὶ μῆτε τῆς ζημίας ἐπαισθανομένων, μῆτε τῆς χάριτος; ἢ καὶ ταῦτα βαπτίσομεν; Πάνυγε, εἴπερ τις ἐπειγοὶ κίνδυνος. Κρεῖσσον γὰρ ἀναισθητῶς ἀγίασθῆναι, ἢ ἀπελθεῖν ἀσφραγίστα καὶ ἀτέλεστα. Καὶ τούτου λόγος ἡμῖν, ἡ οὐκ ἀήμερος περιτομῆ, τυπικῆ τις οὐσα σφραγίς, καὶ ἀλογίστοις ἐτι προσαγομένῃ· ὡς δὲ καὶ ἡ τῶν φλιῶν χρίσις, δια τῶν ἀναισθητῶν φυλάττουσα τὰ πρῶτότοκα). GREGOR., or. 40,28 (= PG 36, 400A1–A10). Vgl. ALTHAUS, HEINZ: Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz, Münster 1972, 164–165; vgl. FERGUSON, Baptism, 595; vgl. KOSCHORKE, Spuren, 134.

Denn nicht für alle ist diese Beschneidung notwendig, sondern für euch allein, damit ihr, wie ich schon sagte, das erleidet, was ihr nun zu Recht erduldet. Denn auch jenes unnütze Bad in der Zisterne nehmen Wir nicht auf uns; denn es ist ganz unbedeutend im Vergleich mit diesem Bad, welches das Leben schenkt. ... Auch braucht ihr, die ihr im Fleisch beschnitten seid, unsere Beschneidung, wir aber mit unserer Beschneidung bedürfen der euren durchaus nicht. Wenn sie nämlich notwendig wäre, wie ihr glaubt, hätte Gott Adam nicht unbeschnitten geschaffen, noch hätte er auf die Opfergaben geschaut, die Abel in unbeschnittenem Fleisch darbrachte, noch hätte Gott der unbeschnittene Henoch gefallen; und er wurde nicht mehr gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte.³⁹²

Interessanterweise nennt Justin die christliche Taufe *unsere Beschneidung* (*τῆς ἡμετέρας περιτομῆς*) und begründet mit den verschiedenen Beispielen, inwiefern der Vorrang der christlichen Taufe vor der jüdischen Beschneidung gilt. Bei Origenes kommt hingegen dieser Gedanke des Vorrangs nur noch typologisch vor. Er bezeichnet die christliche Taufe als eine zweite Beschneidung und bezieht sie auf Jos 5,9:

... Doch seitdem Christus gekommen ist und uns durch das Bad der Wiedergeburt eine zweite Beschneidung gegeben und unsere Seelen gereinigt hat, haben wir das alles abgeworfen und haben stattdessen die Verpflichtung eines guten Gewissens Gott gegenüber übernommen. Damals hat die zweite Beschneidung die ägyptische Schande von uns abgewälzt und uns von unseren Lastern und Fehlern gereinigt. Daher fürchte niemand, wenn er sich

³⁹² Οὐ γὰρ πᾶσιν ἀναγκαία αὕτη ἡ περιτομή, ἀλλ' ὑμῖν μόνοις, ἵνα, ὡς προέφην, ταῦτα πάθητε ἃ νῦν ἐν δίκῃ πάσχετε. οὐδὲ γὰρ τὸ βάπτισμα ἐκεῖνο τὸ ἀνωφελὲς τὸ τῶν λάκκων προσλαμβάνομεν· οὐδὲν γὰρ πρὸς τὸ βάπτισμα τοῦτο τὸ τῆς ζωῆς ἐστί. ... 3 καὶ ὑμεῖς μὲν, οἱ τὴν σάρκα περιτετμημένοι, χρῆζετε τῆς ἡμετέρας περιτομῆς, ἡμεῖς δέ, ταύτην ἔχοντες, οὐδὲν ἐκεῖνης δεόμεθα. εἰ γὰρ ἦν ἀναγκαία, ὡς δοκεῖτε, οὐκ ἂν ἀκρόβυστον ὁ θεὸς ἔπλασε τὸν Ἀδάμ, οὐδὲ ἐπέβλεψεν ἐπὶ τοῖς δώροις τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ σαρκὸς προσενέγκαντος θυσίας Ἄβελ, οὐδ' ἂν εὐηρόεστησεν ἐν ἀκροβυστίᾳ Ἐνώχ, καὶ οὐκ εὐρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. Justin, Dial. 19, 2–3 (= PTS 47, 100); BENOIT, die Taufe, 26–27.

vollkommen gewandelt hat, wenn er aus Herzensgrund bereut hat, wenn er die Strömung des Jordan gläubig durchschritten hat, wenn er dank des Evangeliums durch die zweite Beschneidung gereinigt worden ist, ... (BENOÎT, Die Taufe, 151).³⁹³

Origenes stellt einen weiteren biblischen Bezug zur christlichen Taufe her und bezeichnet sie als zweite Beschneidung. Seine Absicht ist es, die Reinigung der Seele zu betonen, die auch in den asketischen Werken des Basilius häufig als wichtiges Thema auftaucht. Im Rahmen dieser Typologie wird die Reinigung der Seele von Basilius allerdings nicht als zentral betrachtet, sondern sein Hauptanliegen ist das wahre Christsein (auch Christwerden), das durch den rechten Glauben (vgl. Gen 17,14) und durch die Verleihung der Taufe (vgl. Kol 2,11) gewährleistet wird. Diese Tatsache weist darauf hin, dass sich die Typologie der verschiedenen Kirchenväter als überlieferte „*Artikulation*“ durch ihren eigenen Sinngebungsprozess jeweils neu entfalte.

Die Beschneidung ist ein wichtiges theologisches Motiv in der Typologie der Kirchenväter. Im Vergleich der drei verschiedenen Kirchenväter Justin, Origenes und Basilius ergeben sich dabei zwei wichtige Aspekte, die die Notwendigkeit, einen intertextuellen Zugang zu wählen, widerspiegeln. Der erste Aspekt besteht in einer Gemeinsamkeit, die eine theologische Grundlage für die verschiedenen Formen christlicher identitätsstiftender Lehren bildet. Diese gemeinsame theologische Basis kann in einer Frage zusammengefasst werden, die die Kirchenväter in ihrer jeweiligen Gegenwart zu beantworten versuchten: „Was ist das wahre Christsein?“ Der zweite Aspekt besteht in der Differenz zwischen den Kirchenvätern, die jeweils ihren eigenen Sinngebungsprozess vollziehen. Dabei handelt es sich

³⁹³ ... Sed ex quo venit Christus et dedit nobis secundam circumcisionem per baptismum regenerationis et purgavit animas nostras, abiecitimus haec omnia et pro his assumpsimus conscientiae bonae adstipulationem in Deum. Tunc per secundam circumcisionem ablata a nobis sunt „opprobria Aegypti“ et purgata sunt unitia peccatorum. Nemo ergo, si integre conversus est, si ex corde poenituit, si fideliter Iordanis fluentia digressus est, si secunda per evangelium circumcissione purgatus est, praeteritorum metuat opprobria delictorum. ORIGENES, Hom. V. 6 (= SC 71, 170–173).

um ein verständliches Charakteristikum der Kirchenväter, da sie jeweils aus unterschiedlichen Kontexten heraus und beispielsweise in unterschiedlichen literarischen Gattungen schreiben. Justin verfasst einen dialogischen Text (*Dialogus cum Tryphone Iudaeo*), der an die dialogischen Werke Platons erinnert, während Origenes eine exegetische Homilie über das Buch Josua verfasst. Basilius hingegen schreibt eine prokatechetische Homilie, die sich auf spätantike gesellschaftliche, religiöse, politische und soziale Gesichtspunkte der damaligen Zeit bezieht. Aus diesen Unterschieden entwickelt sich das Zeichensystem, das den Adressaten in unterschiedlichen Kontexten vorgestellt wird, als polyvalent, wobei dies hier insbesondere sowohl die Tauflehre als auch die eng mit dieser verbundenen Anpassungsversuche der christlich-identitätsstiftenden Lehren betrifft.

2.2.2.3 *Die Taufe, die nicht im Meer vorgebildet, sondern in der Wahrheit vollendet wird* (τὸ βάπτισμα, οὐκ ἐν θαλάσσει τυπούμενον, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ τελειούμενον)

Die sogenannte Taufe des Mose ist eine der ältesten und bekanntesten Typologien in der christlichen Tradition. Sie stammt aus dem ersten Brief des Paulus an die Korinther (bzw. 1 Kor 10,1-13), wo er seine Tauflehre im Kontext des gesamten Initiationssakraments entfaltet.³⁹⁴ Paulus'

³⁹⁴ „Ihr sollt wissen, Brüder und Schwestern, dass unsere Väter alle unter der Wolke waren, alle durch das Meer zogen und alle auf Mose getauft wurden in der Wolke und im Meer. Alle aßen auch die gleiche gottgeschenkte Speise, und alle tranken den gleichen gottgeschenkten Trank; denn sie tranken aus dem geistgeschenkten Felsen, der mit ihnen zog. Und dieser Fels war Christus. Gott aber hatte an den meisten von ihnen kein Gefallen; denn er ließ sie in der Wüste umkommen. Das aber geschah als warnendes Beispiel für uns: damit wir uns nicht von der Gier nach dem Bösen beherrschen lassen, wie jene sich von der Gier beherrschen ließen. Werdet nicht Götzendiener wie einige von ihnen; denn es steht in der Schrift: Das Volk setzte sich zum Essen und Trinken; dann standen sie auf, um sich zu vergnügen. Lasst uns nicht Unzucht treiben, wie einige von ihnen Unzucht trieben! Damals kamen an einem

theologischer Entwurf zeigt eine wichtige Verbindung zwischen der jüdischen und der christlichen Initiationstradition auf, die der christlichen Identitätsbildung dient. Im Rahmen dieses Abschnitts werden zwei Punkte des religiösen Initiationsritus untersucht. Der erste Punkt ist der christliche Abbildungs- und Integrationsprozess der jüdischen Tradition, der eine theologische Erweiterung der christlichen Taufe darstellt. Der zweite Punkt ist die Art der typologischen „*Artikulation*“ des Basilius, in der er die weitere theologische Variation angesichts des konkreten Phänomens des Taufaufschubs erklärt. Darin spiegelt sich die theologische Intention dieser Typologie wider, die einerseits als Rezeption der paulinischen Typologie in der „*Artikulation*“ des Basilius, andererseits aber auch als sein weiterentwickelter Gedanke beleuchtet wird.

Daniélou untersucht diese Typologie und deutet sie – da die liturgische Beziehung zwischen dem Taufwasser und dem Roten Meer hier sehr präsent ist – dahin gehend aus, dass er diese Typologie als Sinngewinnungsprozess des Basilius zur Integration des jüdischen Exodus-Geschehens in die christliche Liturgie sieht. Laut Daniélou gewinnt die christliche Taufe durch diese Typologie eine theologische Bereicherung, in der sie als sakramentale Handlung verstanden wird.³⁹⁵ Hierbei finden sich zwei wichtige Aspekte, nämlich einerseits die liturgische Initiation, die in der jüdischen Tradition bzw. bei der Aufnahme der Proselyten eine wichtige Rolle spielt. Die Proselyten konnten durch die rituelle Erinnerung an die erste Exodus-

einigen Tag dreiundzwanzigtausend Menschen um. Lasst uns auch nicht Christus auf die Probe stellen, wie es einige von ihnen taten, die dann von Schlangen getötet wurden. Murrte auch nicht, wie einige von ihnen murrten; sie wurden vom Verderber umgebracht. Das aber geschah an ihnen, damit es uns als Beispiel dient; uns zur Warnung wurde es aufgeschrieben, uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat. Wer also zu stehen meint, der gebe Acht, dass er nicht fällt. Noch ist keine Versuchung über euch gekommen, die den Menschen überfordert. Gott ist treu; er wird nicht zulassen, dass ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, sodass ihr sie bestehen könnt“ (= EÜ: 1 Kor 10,1-13).

³⁹⁵ Vgl. DANIELOU, JEAN: *Sacramentum Futuri. Études sur les Origines de la Typologie Biblique*, Paris 1950, 152–153.

Erfahrung der Juden den Kern des jüdischen Glaubens verstehen und so letztlich als Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft akzeptiert werden.³⁹⁶ Darin liegt ein wichtiger theologischer Zusammenhang mit der basilianischen Tauflehre, denn er rechnet die Getauften zu den vollkommenen Christinnen und Christen. Eine theologische Verbindung zu diesem Gedanken liegt darin, dass es um die Befreiung des Gottesvolkes durch das messianische Erlösungswerk geht. Derselbe messianische Erlösungseffekt tritt in der theologischen Parallelität zwischen dem Auszug aus Ägypten und den Christusereignissen auf, die theologisch durch die Taufe (oder den Übergang vom Tod zur Auferstehung Christi) visualisiert werden. Die christliche Taufe ist in diesem Zusammenhang ein Symbol, mit dem die weiteren theologischen Überlegungen ermöglicht werden. Der zweite

³⁹⁶ Alfons Fürst erklärt diesen liturgischen Prozess noch deutlicher: „Ähnlich gilt für die sogenannte Proselytentaufe (tebila), wie sie im babylonischen Talmud beschrieben ist. Ihr Ritus kann entfernt als Analogie zur christlichen Taufe verstanden werden. Von heidnischen Männern, die zum Judentum übertraten, wurde die Beschneidung verlangt, die als entscheidender Akt galt, ferner ein Tauchbad und ein Opfer, das in der Diaspora durch eine Geldzahlung ersetzt wurde. Frauen mussten sich nur dem Tauchbad unterziehen, das generell als Zeichen der Bekehrung betrachtet wurde. Der Ablauf wird folgendermaßen beschrieben: Der Kandidat wurde geprüft und nach seinen Motiven für den Übertritt gefragt: ‚Was für einen Grund hast du, dass du Proselyt werden willst? Weißt du nicht, dass die Israeliten in dieser Zeit bekümmert, bedrängt, gestoßen und zerschlagen sind und dass Leiden über sie kommen?‘ Wurde der Bewerber zugelassen, wurde er nach einer kursorischen Unterweisung im Gesetz beschnitten. Darauf folgte das Tauchbad in Gegenwart von zwei ‚Gelehrten-schülern‘, die währenddessen dem Täufling die Gesetze vorsagten, die sich auf seinen Stand und sein Geschlecht beziehen. ‚Hat er das Tauchbad genommen und ist er herausgestiegen, siehe so ist er in jeder Hinsicht wie ein Israelit‘, das heißt er muss sich wie ein geborener Jude an die Tora halten. Dieser Ritus erinnert in einigen Zügen an die christliche Taufe, unterscheidet sich in Gesamtcharakter aber doch markant“ (FÜRST, Die Liturgie, 103). Alfons Fürst meint aber nicht, dass die Proselytentaufe zur Erklärung der Herkunft der christlichen Taufe beitrüge. Aber einige Tatsachen sind unübersehbar, dass sich ähnliche theologische Motive (Bekehrung, Neugeburt usw.) und eine ähnliche Form des Ritus in der christlichen Liturgie finden. Vgl. FÜRST, Die Liturgie, 103.

Aspekt hängt mit diesen theologischen Überlegungen zusammen. Hier weist Daniélou darauf hin, dass die christliche Taufe vor dem theologischen Hintergrund des Paschamahls betrachtet wird.³⁹⁷ Dies liegt daran, dass die Taufe und die anschließende Feier der Eucharistie in der christlichen Liturgie mit dem jüdischen Paschafest verbunden sind, bei dem das Osterlamm als christologisches Symbol eine wichtige Rolle spielt. Eine weitere neutestamentliche theologische Erweiterung ergibt sich aus dem Beitrag des Paulus, der das umfassende Exodus-Geschehen in einem christlichen Sinn interpretiert (1 Kor 10,1-13). Paulus verbindet die Taufe des Mose mit der gottgegebenen Speise, die in der christlichen Tradition als das Sakrament der „Eucharistie“ verstanden wird. Da Basilius nach dem Empfang der Taufe in Annisi eigene biblisch-exegetischen Forschungen durchführt, ist es kein Zufall, dass er die von Paulus entwickelte Typologie zur Kenntnis nimmt.³⁹⁸ Er nimmt diese paulinische Lehrtradition auf und entfaltet die Typologie weiter, indem er die christliche Tauflehre mit der Wüstenerfahrung der Israeliten vergleicht. Basilius stellt diese biblische Szene theologisch kompakt dar, wenn er schreibt:

Jenes Israel wurde auf Mose getauft, in der Wolke und im Meer, dir zum Vorbild und zur Bezeichnung der Wahrheit, die „am Ende der Zeiten“ sich offenbaren sollte. Du aber fliehst vor der Taufe, die nicht im Meer vorgebildet, sondern in der Wahrheit vollendet wird, nicht in der Wolke, sondern im Geiste, nicht auf Mose, der auch Knecht war, sondern auf Christus, den Schöpfer. Wäre Israel nicht durch das Meer gegangen, so wäre es von Pharao nicht losgekommen. Auch du wirst nicht von der grausamen Herrschaft des Teufels befreit werden, wenn du nicht durch das Wasser gehst. – Auch hätte Israel nicht aus dem geistigen Felsen getrunken, wäre es nicht vorbildlich getauft worden. Auch dir wird niemand den wahren

³⁹⁷ Vgl. DANIELOU, JEAN: *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951, 120.

³⁹⁸ J. Pauli weist darauf hin, dass das kontemplative asketische Leben in Annisi nicht unabhängig von seiner Beschäftigung mit der Bibel gewesen sei. Vgl. PAULI, J.: *Basilius von Cäsarea*, in: LACL, 2002, 114.

Trank reichen, wenn du nicht wahrhaft getauft bist (= BKV 47, 304–305).³⁹⁹

In dieser Textpassage gibt es verschiedene Aspekte der christlichen Tauflehre, die unterschiedliche Perspektiven auf die entwickelte typologische Darstellung ermöglichen: Erstens wollte Basilius die christliche Taufe mit der Wahrheit verbinden, die am Ende der Zeit offenbart werden wird. Ein bemerkenswerter Punkt dieser Darstellung ist der grundlegende Unterschied zwischen der menschlichen (Taufe des Mose) und der göttlichen Natur (Taufe Christi). Basilius drückt den Status des Mose als Knecht (Μωϋσῆν τὸν ὁμόδουλον) und den Status Christi als Schöpfer (Χριστὸν τὸν ποιήσαντα) aus. Zweitens fügt er die theologische Notwendigkeit der jüdischen Wüstenerfahrung im Rahmen der Typologie für die christliche Taufe hinzu. An dieser Stelle tritt die Finalität der christlichen Taufe auf, die in eschatologischer Perspektive den weiteren liturgischen Ritus der Taufe imaginiert:

Jenes Israel aß nach der Taufe Engelbrot; wie willst du denn das lebendige Brot essen, wenn du nicht zuvor die Taufe empfangen hast? Altisrael ging durch die Taufe in das Land der Verheißung ein; wie aber willst du ins Paradies kommen, wenn du nicht mit der Taufe besiegelt bist (= BKV 47, 305)?⁴⁰⁰

³⁹⁹ Ὁ Ἰσραὴλ ἐκεῖνος εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθη ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ, σοὶ τοὺς τυποὺς παραδιδούς, καὶ χαρακτηρίζων τὴν ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν δειχθησομένην ἀλήθειαν· σὺ δὲ περιφευγεις τὸ βάπτισμα, οὐκ ἐν θαλάσῃ τυποῦ μενον, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ τελειούμενον· οὐκ ἐν νεφέλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ Πνεύματι· οὐκ εἰς Μωϋσῆν τὸν ὁμόδουλον, ἀλλ' εἰς Χριστὸν τὸν ποιήσαντα. Ὁ Ἰσραὴλ εἰ μὴ παρηλθε τὴν θάλασσαν, οὐκ ἂν ἐχωρισθῆ τοῦ Φαραῶ· καὶ σὺ, εἴ μὴ παρελθῆς διὰ τοῦ ὕδατος, οὐ χωρὶ στήσῃ τῆς πικρᾶς τυραννίδος τοῦ διαβόλου. Οὐκ ἂν ἔπιεν ἐκεῖνος ἐκ τῆς πνευματικῆς πέτρας, εἰ μὴ τυ πικρῶς ἐβαπτίσθη· οὐδὲ σοὶ τις δώσει τὴν ἀληθινὴν πόσιν, εἴ μὴ ἀληθινῶς βαπτισθῆς. BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A15–B13).

⁴⁰⁰ Ἐφαγεν ἄρτον ἀγγέλων ἐκεῖνος μετὰ τὸ βάπτισμα· σὺ δὲ πῶς βρώσῃ τὸν ζῶντα ἄρτον, ἂν μὴ προτερον ὑποδέξῃ τὸ βάπτισμα; Εἰσηλθεν ἐκεῖνος εἰς τὴν γῆν τῆς

Hier bildet Basilius die eucharistische Typologie sowohl in Bezug auf das Engelsbrot (ἄρτον ἀγγέλων) als auch auf das lebendige Brot (τὸν ζῶντα ἄρτον) ab. Das Brot der Engel identifiziert er mit dem lebendigen Brot, indem er für den Empfang dieses Brotes die christliche Taufe voraussetzt. Der Empfang der Taufe führt in der Folge zum möglichen Zugang zum Paradies,⁴⁰¹ wo die Christinnen und Christen eine Gemeinschaft mit Gott, den Engeln und allen Heiligen der christlichen Tradition bilden. Dies ist ein theologischer Entwurf, mit dem er sich auseinandersetzt, um in seiner Gegenwart die christliche Identitätskonstruktion anzupassen. Ein wichtiger Punkt dieser typologischen „*Artikulation*“ äußert sich in einem liturgischen Prozess, in dem Basilius nicht nur die Notwendigkeit der Taufe, sondern auch die eschatologische Konsequenz weiter betont. Diese liturgische Sichtbarmachung konstruiert auf der christlichen Glaubensebene eine Form der Religiosität, die einerseits die Getauften durch *die Besiegelung der Taufe* von den Nichtgetauften unterscheidet und andererseits den Lebenswandel der Getauften im liturgischen Rahmen bestätigt.⁴⁰² Hier zeigt sich

ἐπαγγελίας διὰ τὸ βάπτισμα· σὺ δὲ πῶς ἐπανεῖλθης εἰς τὸν παράδεισον, μὴ σφραγισθεὶς τῷ βαπτισματι; BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428B13–C3).

⁴⁰¹ Das ist ein wichtiger Begriff, der sowohl hebräisch als auch griechisch eine bedeutende Rolle spielt. Richert erläutert hinsichtlich der Begriffsbestimmung die „*Artikulationsfelder*“: „Der hebräische Begriff für Paradies (pardes) bezeichnet ursprünglich eine königliche Park- oder Gartenanlage und begegnet im Alten Testament dreimal: in Prediger 2, 5 ist damit ein Lustgarten, in Nehemia 2, 8 ein königlicher Forst und im Hohelied Salomos 4, 13 ist damit die Geliebte gemeint. In der Septuaginta (LXX), der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, steht der Begriff für Paradies (parádeisos) darüber hinaus auch noch für den ‚Gottesgarten‘, der zudem mit dem Begriff ‚Eden‘ in der Bedeutung von ‚Wonne, Lust‘ als dem Menschen zugedachter Lebensraum ausgemalt wird. Durch den Baum der Erkenntnis und den Baum des Lebens wird der Wonnegarten Eden nach 1. Mose 3 zudem noch theologisch dahingehend bestimmt“ (RICHERT, Platon, 80); Das heißt, Basilius sieht in der christlichen Taufe den Zugang zur urzuständlichen Menschheit, die nach der Bibel als Rückkehr zum Garten Eden gedacht wird. Diese theologische Konzeption ist laut Richert mit den beiden Aspekten (die göttliche Erkenntnis und der Anteil am göttlichen Leben) besser erfassbar. Vgl. RICHERT, Platon, 81–82.

⁴⁰² Vgl. LAMPE, The Seal, 237.

ein wichtiger Grund dafür, dass Basilius den Katechumenen den Empfang der Taufe ans Herz legt.

Laut Basilius ist der Empfang der Taufe nicht das Ende, sondern der Anfang des christlichen Lebens, das die Christgläubigen im verheißenen Paradies durch den Empfang der Eucharistie theologisch fortsetzen. Die Wüstenerfahrung der Israeliten ist in dieser Hinsicht ein wichtiges Vorbild für die Christinnen und Christen, die durch die Taufe eine geistliche Gemeinschaft mit Gott herstellen. Der Empfang des himmlischen Manna (christliche Eucharistie) ist in dieser Hinsicht das eschatologische Zeichen, das nach *der geistlichen Wiedergeburt* verliehen wird.

2.2.2.4 *Elia zeigte die Kraft der Taufe auf dem Altar der Brandopfer (Ἐδειξεν Ηλίας τοῦ βαπτίσματος τὴν ἰσχὺν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῶν ολοκαυμάτων)*

Die Typologie Elijas ist eine der wichtigsten Typologien des Basilius, da sie eine zentrale Rolle im Kontext seiner dogmatischen Lehre spielt, die insbesondere mit der Orthodoxie verbunden ist. Elia ist für Basilius eine wichtige Identitätsfigur, die als Vorbild für die Getauften die Bedeutung der christlichen Taufe an sich aufzeigt. Dies dient auch der rechten sakramentalen Handlung der christlichen Taufe, die nicht auf natürliche Weise verstanden wird, sondern als ein dem Glauben an die Dreifaltigkeit dienendes Geheimnis. Für die Zwecke dieses Abschnitts wird Basilius' Prozess der Sinngebung aus verschiedenen Perspektiven untersucht, um so drei Punkte aufzuzeigen. Zunächst wird sich auf die Person Elia konzentriert, die mit den Katechumenen verglichen wird. Zweitens wird ein Schwerpunkt auf die Handlung des Elia gelegt, die das Geheimnis der christlichen Taufe veranschaulicht. Ein dritter Akzent liegt auf der Folge des Taufempfangs, der die Getauften zur Rechtgläubigkeit führt.

In der christlichen Tradition bildet Elia als Prophet eine wichtige Identitätsfigur für den rechten Glauben. Er erscheint oft zusammen mit Mose, um die gesamte alttestamentliche Tradition zu vertreten, was sich auch

bereits im Neuen Testament zeigt (vgl. Mt 17,1-9/Mk 9,2-10/Lk 9,28-36). Basilius nimmt diese Charakterisierung Elijas als gottesfürchtigen Mann durch die Gegenüberstellung des Propheten mit einem Mönch in seinem anderen Werk (= PG 31, 304D3–328C13) auf:

Vielleicht rufst du irgendeinen gottesfürchtigen Mann herbei, damit er wie der Thesbite Elijas mit Gebeten deiner Not abhelfe, einen armen, bleichen Mann ohne Schuhe, ohne Heimat, ohne Herd, einen Dürftigen, nur mit einem einzigen Rocke bedeckt, wie Elijas mit dem Schafspelze, dessen Milchbruder das Gebet, dessen Tischgenosse das Fasten ist (= BKV 47, 265).⁴⁰³

Ein interessanter Punkt dieser Textstelle ist, dass Elija von dieser Darstellung her mit Johannes dem Täufer verglichen werden kann (vgl. Mt 3,4/Mk 1,6). Dies entspricht der theologischen Interpretation des Johannes, der oft mit Elija identifiziert wird (vgl. Mt 17,10-13):

Da fragten ihn die Jünger: Warum sagen denn die Schriftgelehrten, zuerst müsse Elija kommen? Er gab zur Antwort: Ja, Elija kommt, und er wird alles wiederherstellen. Ich sage euch aber: Elija ist schon gekommen, doch sie haben ihn nicht erkannt, sondern mit ihm gemacht, was sie wollten. Ebenso wird auch der Menschensohn durch sie leiden müssen. Da verstanden die Jünger, dass er von Johannes dem Täufer sprach.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Τάχα τινὰ τῶν εὐλαβῶν παρακαλέσεις, ἵν' εὐχαῖς ὡς, ὁ Θεοσβίτης Ἡλίας ἄνεσιν σοι χαρίσῃται τῶν δεινῶν, ἄνθρωπος ἀκτῆμων, ὠχρῶν, ἀνυπόδετος, ἀοίκητος, ἀνέστιος, ἄπορος, ἐνὶ χιτῶνι σκεπόμενος, ὡς Ἡλίας τῆ μηλωτῆ, τὴν εὐχὴν ἔχων σύντροφον, τὴν ἐγκράτειαν ὁμοδίαιτον. BAS., HOM. VII. 4 (= PG 31, 313D1–316A2).

⁴⁰⁴ Καὶ ἐπρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες· τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ἡλίας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα· λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἡλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν. τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς. Mt 17,10-13.

Diese biblische „*Artikulation*“ ist entscheidend für eine Reihe von kirchenväterlichen Traditionen, in denen Johannes der Täufer theologisch als der vom Schöpfer gesandte Prophet betrachtet wurde, der den prophetischen Platz Elijas im Neuen Testament einnimmt. Irenäus von Lyon erkennt die hohe theologische Bedeutung der Parallelisierung der beiden Propheten, die auf den theologischen Hintergrund und die Rolle der Propheten verweist:

Und Elija seinerseits, welches Gottes Knecht und Prophet war er? Dessen, der Himmel und Erde geschaffen hat, wie er auch selbst bekennt. Wenn Johannes also vom Schöpfer und Erbauer dieser Welt gesandt worden ist, wie konnte er dann Zeugnis geben von dem Licht, das von den unnennbaren und unsichtbaren Orten herabgestiegen ist? Für alle Häretiker gilt es ja als ausgemacht, dass der Demiurg die Kraft, die über ihm ist, nicht kennt, als deren Zeuge und Anzeiger Johannes gilt.⁴⁰⁵

Vor diesem Hintergrund begründet Irenäus theologisch, dass die christliche Taufe den göttlichen Auftrag (das allgemeine Priestertum unserer Zeit) umfasse. Daher nimmt die Anlegung des Zeugnisses als ein wesentlicher Bestandteil für die christliche Tauflehre einen starken Bezug auf die christliche Identitätsbildung, v. a. im Sinne eines christlichen Lebenswandels. Basilius beginnt diese Typologie mit einer dramatischen Szene, in der Elija mit einem feurigen Wagen und Rossen in den Himmel aufsteigt. Er sieht diese Szene als typologische Darstellung, weil er die christliche Taufe mit dem gesamten Lebensereignis Jesu Christi verbinden wollte. Das heißt, die Himmelfahrt Christi als Christusereignis ist auch ein Modell für den Eintritt ins

⁴⁰⁵ Helias autem rursus cuius die servus et propheta fuit? Eius qui fecit caelum et terram, quemadmodum et ipse confitetur. A conditore igitur et fabricatore huius mundi missus Iohannes, quemadmodum poterat testificari de eo lumine quod ex his quae sunt innominabilia et invisibilia descenderit? Omnes enim haeretici decreverunt Demiurgum ignorare eam que sit super eum virtutem, cuius testis et ostensor invenitur Iohannes. IRENÄUS, *Adversus Haereses*, III. 11, 4 (= FC 8/3, 102–103).

Paradies, an dem die Getauften teilhaben werden. Dies ist der Grund, warum Cyrill von Jerusalem die Typologie Elijas (Himmelfahrt) auch in seine Katechese über den Inhalt des Glaubensbekenntnisses einbezieht.⁴⁰⁶ Cyrill konzentriert sich besonders auf den Jordan, wo die Himmelfahrt Elijas und die Himmelfahrt Jesu stattfanden.⁴⁰⁷ Interessanterweise stellt der Jordan auch dadurch, dass Jesus hier die Taufe von Johannes empfangt, einen bedeutenden Ort dar. Ähnlich verhält es sich bei Basilius, der die Typologie des Elija im Rahmen der paulinischen Mimesis-Lehre (Teilnahme am Christusereignis) darstellt. Er sieht in der Textpassage das Wasser und den Geist der christlichen Taufe als ein entscheidendes Heilmittel für die Himmelfahrt. Ein wichtiger Unterschied zu Cyrill besteht darin, dass Basilius sich nicht auf den Ort, sondern auf den prophetischen Status des Elija konzentriert, der leibhaftig im feurigen Wagen zum Himmel fährt:⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ „Denke an das, was gestern über Elija gesagt worden ist: Elija wurde in einem feurigen Wagen emporgenommen, Christi ‚Wagen aber sind zehntausend mal tausend Jubelnde‘. Elija wurde aufgenommen östlich des Jordan; Christus ist östlich des Baches Cedron aufgefahren. Elija fuhr wie in den Himmel, Jesus in den Himmel. Elija sagte, eine doppelte Gabe werde durch den Geist dem heiligen Jünger (= Elisäus) gegeben werden; Christus dagegen gab seinen eigenen Jüngern die Gabe des Hl. Geistes in so reichem Maße, daß sie denselben nicht nur in sich hatten, sondern auch den Gläubigen durch Handauflegung davon mitteilten“ (= BKV 41, 254–255). Μνημόνευθε τῶν περὶ Ἡλίου τῶν χθὲς εἰρημένων· ὅτι Ἡλίας μὲν ἐν ἄρματι πυρὸς ἀνελήφθη· Χριστοῦ δὲ τὸ ἄρμα, μνημοσύνησιον χιλιάδες εὐφημούντων· καὶ ὅτι Ἡλίας μὲν ἀνελήφθη πρὸς ἀνατολὰς τοῦ Ἰορδάνου, Χριστοῦ δὲ εἰς οὐρανόν· καὶ ὅτι ἐκεῖνος μὲν εἶπε δοθῆσεσθαι διπλᾶ ἐν Πνεύματι τῷ ἁγίῳ μαθητῆ, Χριστὸς δὲ τοσαύτην παρέσχε τοῖς ἰδίῳις μαθηταῖς ἀπόλαυσιν χάριτος τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν Χειρῶν αὐτῶν, τῆς κοινωνίας αὐτοῦ μεταδιδόναι τοῖς πιστεύουσι. Vgl. CYRILL, Catechesis 14, 25 (= PG 33, 857B12–860A2).

⁴⁰⁷ Vgl. ebd.

⁴⁰⁸ Interessanterweise weist auch Gregor von Nazianz darauf hin, dass Elija im Fleisch in den feurigen Wagen einsteigt. Aber er fokussiert auf das Licht vom feurigen Wagen, das aber Typus für die Geschichte der Sterndeuter ist, die durch die Begleitung des Lichts nach Bethlehem kommen und das geborene Kind Jesu besuchen: „Es war das Licht, das Elija im Feuerwagen trug und ihn doch nicht verbrannte, wie es ihn trug. Es war Licht, das die Hirten umstrahlte,

Elia erschrak nicht vor dem feurigen Wagen und den feurigen Rosen, die auf ihn zukamen, sondern wagte im Verlangen nach der himmlischen Reise das Schreckliche, bestieg hochentzündet den flammenden Wagen, obschon er noch im Fleische lebte. Du aber hast keinen feurigen Wagen zu besteigen, sondern sollst durch Wasser und Geist zum Himmel emporsteigen (= BKV 47, 305).⁴⁰⁹

Bemerkenswert ist, dass Basilius diese Typologie nicht in der Reihenfolge der biblischen Episode darstellt. Er beschreibt zunächst den späteren Textabschnitt der Elia-Geschichte und geht dann rückwärts zu der vorhergehenden biblischen Szene. Dies ist seine rhetorische Strategie, um seine Absicht in dieser Typologie zu verdeutlichen: Basilius kontrastiert die Adressaten mit Elia, um zu betonen, dass die Katechumenen nur die Taufe als einzige Möglichkeit der Aufnahme in den Himmel haben (Paradiesmotiv). Mit dieser Implikation beschreibt Basilius die Taufe des Elia, wobei auch eine detaillierte liturgische Beschreibung erfolgt:

Elia zeigte die Kraft der Taufe auf dem Altare der Brandopfer, als er nicht durch Feuer, sondern mit Wasser das Opfer verbrannte. Sonst kämpft die Natur des Feuers mit dem Wasser. Damals aber, als das Wasser geheimnisvoll dreimal auf den Altar gegossen wurde, entzündete es Feuer und nährte wie Öl die Flamme. „Nehmt nur“, heißt es, „Krüge mit Wasser und gießt es auf die

als das Ewige Licht mit dem Zeitlichen vermischt wurde. Es war das Licht, das die Schönheit des Sterns war, der zuvor nach Bethlehem ging, um den Weg der Weisen zu lenken und die Eskorte des Lichts zu sein, das über uns ist, als Er unter uns kam“ (φῶς, τὸ Ἡλίαν ἀρπάσαν ἐν τῷ τοῦ πυρός ἄρματι, καὶ μὴ συμπλεξάν τὸν ἀρπαζόμενον· φῶς, τὸ τοὺς ποιμένας περιαστράψαν, ἥνικα τὸ ἄχρονον φῶς τῷ χρονικῷ ἐμίγνυτο· φῶς, τὸ τοῦ προδραμόντος ἀστερος ἐπὶ Βηθλεεμ κάλλος, ἵνα καὶ Μάγους ὀδηγήσῃ, καὶ δορυφορήσῃ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς φῶς, μεθ’ ἡμῶν γεγόμενον). GREGOR, Or. 40, 6 (= PG 36, 365A5–11).

⁴⁰⁹ Ἡλίας ἄρμα πυρός καὶ ἵππους πυρίνους πρὸς αὐτὸν ἐλθόντας οὐ κατεπλάγη, ἀλλ’ ἐπιθυμία τῆς ἄνω πορείας τῶν φοβερῶν κατετόλμησε, καὶ μετὰ περιχαρείας ἐπέβη τῶν φλογίνων ὀχημάτων, ὅ ἐν σαρκὶ ζῶν ἔτι· σὺ δὲ, οὐ πυρίνων ἀρμάτων ἐπιβήσεσθαι μέλλων, ἀλλὰ δι’ ὕδατος καὶ Πνεύματος ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν, οὐκ ἐπιτρέχεις τῇ κλησει; BAS., Hom. XIII, 3 (= PG 31, 428C11–D2).

Brandopfer und auf die Scheiter!“ Und dann sprach er: „Tut es noch einmal; und sie taten es zum zweiten Male. Und tut es zum dritten Male; und sie machten es so zum dritten Male.“ Dadurch gibt die Schrift zu verstehen, dass der Täufling durch die Taufe mit Gott vereinigt wird und dass lauterer himmlischer Licht mit dem Glauben an die Dreifaltigkeit in den Seelen derer aufleuchtet, die sich (der Taufe) nahen (= BKV 47, 305–306).⁴¹⁰

Basilius verwendet im Zusammenhang mit der Taufe einen besonderen Terminus für *Kraft* (τὴν ἰσχὺν). Dies bezeichnet eine neue theologische Intention, die im Zusammenhang des Wortgebrauchs bei Basilius geklärt wird. Der Terminus ἰσχὺς bedeutet im Wortgebrauch des Basilius *die geistige Kraft*, die alle Spaltungen überwindet, indem sie zur göttlichen Einheit führt.⁴¹¹ Das heißt, in dieser typologischen Darstellung nimmt die

⁴¹⁰ Ἐδειξεν Ἡλίας τοῦ βαπτίσματος τὴν ἰσχὺν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῶν ολοκαυτωμάτων, οὐ διὰ πυρός, ἀλλὰ δι' ὕδατος τὴν θυσίαν ολοκαυτώσας. Ἄλλως μὲν οὖν ἢ τοῦ πυρός φύσις τῷ ὕδατι μάχεται· ἐπειδὴ δὲ μυστικῶς τὸ ὕδωρ τρίτον τότε τοῦ βωμοῦ κατεχύθη, ἀρχὴ ἐγένετο τῷ πυρὶ, καὶ ἐξῆψε τὴν φλόγα ὥσπερ ἔλαιον. Λάβετε μοι, φησιν, ὕδριας, καὶ ἐπιχέετε ἐπὶ τὸ ολοκαύτωμα καὶ ἐπὶ τὰς σχιδάκας. Καὶ εἶπε· Δευτερώσατε, καὶ ἐδευτέρωσαν· Τρισώσατε, καὶ ἐτρισώσαν· δεικνύντος τοῦ λόγου, ὅτι διὰ τοῦ βαπτίσματος τῷ Θεῷ οἰκείουται ὁ προσ- ἀγόμενος, καὶ ὅτι φῶς καθαρὸν καὶ οὐράνιον ἐν ταῖς τῶν προσιόντων ψυχαῖς διὰ τῆς εἰς τὴν Τριάδα πίστεως ἀναλάμπει. Vgl. BAS., Hom. XIII, 3 (= PG 31, 428D3–429A10).

⁴¹¹ Dafür gibt es viele Beispiele im Werk des Basilius, wobei er den Begriff ἰσχὺν im Sinne von Kraft oder Stärke verwendet, die sich auf Gottesmacht bezieht oder zur göttlichen Einheit bringt. Hier werden nur die relevanten Beispiele zitiert: „Was aber die Gegenwart betrifft, so ermahnen wir dich, wie wir schon vorher dich ermahnt haben, dich ganz der Verteidigung der Wahrheit zu widmen zur Stärkung des Guten, dich zu begnügen und von uns nichts weiter zu begehren, die wir – weil wir viel kleiner als vermutet sind – durch unsere Schwäche der Lehre mehr schaden, als dass wir der Wahrheit irgendeine Kraft durch die Verteidigung gegeben hätten“ (BGL 32, 44–45). Τὸ δὲ νῦν ἔχον παρακαλοῦμέν σε ὃ καὶ παρεκαλέσαμεν ἤδη, χρῆσαι σεαυτὸν ὀλοκλήρως τῇ συνηγορίᾳ τῆς ἀληθείας καὶ ταῖς παρὰ Θεοῦ ἐγγινομέναις τῇ διανοίᾳ σου ὁρμαῖς πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ σύστασιν, ταύταις ἀρχιούμενον καὶ παρ' ἡμῶν μηδὲν ἐπιζητοῦντα πλέον, οἱ πολλῶ ἐλάττους ὄντες τῆς ὑπονοίας βλάπτομεν μᾶλλον τῇ παρ' ἑαυτῶν ἀσθενείᾳ τὸν λόγον ἢ τινα ἰσχὺν διὰ τῆς συνηγορίας τῇ ἀληθείᾳ

christliche Taufe eine besondere Kraft an, die alle Gegensätze zur Einheit führt. In dieser Typologie stellt Basilius die orthodoxe Tauflehre v. a. durch den Rekurs auf die biblisch geschilderte Taufe Elijas ausführlich dar. Er konzentriert sich dabei auf den materiellen Unterschied zwischen Wasser

προσιθμεν. BAS., Ep. 7 (= Lettres I, 22). „Da er nun von einem aufrichtigen Verlangen nach einem wahrhaft beseligenden Wandel beseelt ist und die schöne, lobenswerte Liebe zu Gott in seinem Herzen trägt, nämlich den Herren, unsern Gott, liebt aus ganzem Herzen, aus aller Kraft und aus ganzem Gemüte, so ist nötig, ihm im Spiegel eurer Gottesfurcht die Unannehmlichkeiten und Widerwärtigkeiten des engen und schmalen Weges zu zeigen, ihm aber auch zu festigen in der Hoffnung auf Güter, die man zwar jetzt noch nicht sieht, die aber in den Verheißungen hinterlegt sind denen, die des Herrn würdig sind“ (= BKV 46, 56). Ἐπειδὴ οὖν ἀναγκαῖόν ἐστιν, εἰ φύσει ἐν ἐπιθυμίᾳ καθέστηκε τῆς μακαρίας ὄντως διαγωγῆς, καὶ τὸν καλὸν καὶ ἐπαινούμενον ἔρωτα ἔσχεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ, ἀγαπήσας Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐξ ὅλης καρδίας, καὶ ἐξ ὅλης ἰσχύος, καὶ ἐξ ὅλης διανοίας, ὑποδειχθῆναι αὐτῷ ὑπὸ τῆς ὑμετέρας θεοσεβείας τὰ δυσχερῆ καὶ δυσάντητα τῆς στενῆς καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ, ἐν ἐλπίδι δὲ αὐτὸν καταστήσαι τῶν νῦν τέως μὴ βλεπομένων, ἐν ἐπαγγελίαις δὲ ἀποκειμένων ἀγαθῶν τοῖς ἀξίοις τοῦ Κυρίου. BAS., Ep. 23 (= Lettres I, 58). „Was aber nun? Nicht eingestürzt ist der Turm der Stärke [Ps 61,4], Brüder, nicht zunichte gemacht sind die Medikamente der Umkehr, nicht verschlossen ist die Stadt der Zuflucht [vgl. Jos 20,4]“ (= BGL 32, 104.) Ἀλλὰ τί νῦν; οὐ πέπτωκεν ὁ τῆς ἰσχύος πύργος, ἀδελφέ, οὐκ ἐμωμήθη τὰ τῆς ἐπιστροφῆς φάρμακα: οὐκ ἀπεκλείσθη τοῦ καταφευκτικοῦ ἢ πόλις. BAS., Ep. 45, 2 (= Lettres I, 115). „Indes die Ordnung der Kirche zu Antiochia hängt offenbar von deiner Frömmigkeit ab, indem du die einen schonend behandelst, die anderen zur Ruhe weisest und so mit der Eintracht der Kirche die Stärke wiedergibst“ (= BKV 46, 116): ἡ μέντοι τῆς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἐκκλησίας εὐταξία προδηλῶς τῆς σῆς ἡρτηται θεοσεβείας: ὥστε τοὺς μὲν οἰκονομῆσαι, τοὺς δὲ καθησυχάσαι, ἀποδοῦναι δὲ τὴν ἰσχὺν τῇ ἐκκλησίᾳ διὰ τῆς συμφωνίας. BAS., Ep. 66, 2 (= Lettres I, 158). „Wir hoffen nun, dass auch hier wieder die Erledigung so wichtiger Angelegenheiten deiner Großmut Ehre macht, dass du den Zwiespalt unter dem Volk beseitigst, den Vorstandschaften der Parteien ein Ende machst, alle einander unterordnest in Liebe und der Kirche ihre alte Kraft zurückgibst“ (= BKV 46, 117). Πάλιν οὖν καὶ ἐνταῦθα τῇ σῇ μεγαλοφυῖᾳ πρόπειν τὴν τῶν τηλικούτων διακονίαν ἐλπίζομεν, ὥστε καταστορέσαι μὲν τοῦ λαοῦ τὸν τάρραχον, παῦσαι δὲ τὰς μερικὰς προστάσεις, ὑποτάξαι δὲ πάντας ἀλλήλοις ἐν ἀγάπῃ, καὶ τὴν ἀρχαίαν ἰσχὺν ἀποδοῦναι τῇ Ἐκκλησίᾳ. BAS., Ep. 66, 2 (= Lettres I, 158–159).

und Feuer, indem er die gegensätzlichen Eigenschaften in Einklang miteinander bringt. Das Wasser wirkt wie Öl und nährt die Flammen. Mit diesem geheimnisvollen Phänomen begründet Basilius theologisch zwei Varianten: Erstens werden die Getauften durch die Taufe mit Gott vereinigt. Diese Vereinigung bezieht sich direkt auf die Bibelstelle, mit der Basilius zwei gegensätzliche Wesenheiten (Wasser und Feuer) zur Einheit bringt. Zweitens führt das lautere himmlische Licht die Getauften zum Glauben an die Dreifaltigkeit. Basilius stellt diese Szene metaphorisch dar:⁴¹²

Dadurch gibt die Schrift zu verstehen, dass der Täufling durch die Taufe mit Gott vereinigt wird und dass lauterer himmlischer Licht mit dem Glauben an die Dreifaltigkeit in den Seelen derer aufleuchtet, die sich (der Taufe) nahen (= BKV 47, 306).⁴¹³

Ein breiter Überblick über diese biblische Szene macht die Absicht des Basilius deutlicher. Der betreffende Textabschnitt der Elija-Episode beschreibt im Wesentlichen den Kampf zwischen Elija und den Propheten Baals. Der Sieg Elijas ist das Symbol des wahren Glaubens, das den anwesenden Juden dadurch gezeigt wird, dass Gott nur das Opfer Elijas annimmt. Dies bildet den theologischen Hintergrund, vor dem die Verwendung des Terminus ἰσχυς durch Basilius seine rhetorische Wichtigkeit aufzeigt. *Die Kraft der Taufe*⁴¹⁴ (Elija-Taufe) integriert die von den

⁴¹² Gribomont ist der Meinung, dass diese Typologie in der Tradition nicht bekannt sei. Das heißt, er sieht diese Typologie als eigene typologische „*Artikulation*“ des Basilius. Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 77.

⁴¹³ Im Wortlaut: καὶ ἐπίσσωσαν δεικνύντος τοῦ λόγου, ὅτι διὰ τοῦ βαπτίσματος τῷ Θεῷ οἰκτιοῦται ὁ προσ αγόμενος, καὶ ὅτι φῶς καθαρὸν καὶ οὐράνιον ἐν ταῖς τῶν προσιόντων ψυχαῖς διὰ τῆς εἰς τὴν Τριάδα πίστεως ἀναλαμβάνει. BAS., Hom. XIII, 3 (= PG 31, 429A8–10).

⁴¹⁴ Ein bemerkenswerter Punkt ist die Formulierung des Irenäus, der die Kraft Elijas in seinem Werk zum Ausdruck gebracht hat. Das bezeichnet die sakramentale Handlung des Elijas, der sowohl als Knecht als auch als Prophet auf paralleler Ebene mit Johannes dem Täufer steht. Irenäus fokussiert einerseits auf das Licht (himmlisches Feuer) als Zeugnisablegung, die allen Häretikern gezeigt wird, aber andererseits auf die Stelle Johannes des Täufers, der mehr

Götzendienern (d. h. den Propheten Baals) gespaltenen Israeliten in den wahren Glauben und impliziert die theologische Absicht des Basilius für seine Gegenwart. Diese rhetorische Implikation offenbart den systematischen Gedankengang des Basilius und strukturiert die Intention seiner typologischen „*Artikulationen*“, die an zwei Themen gebunden sind, nämlich die christliche Identitätskonstruktion und den wahren Glauben. Basilius versucht so, die Bedeutung der Taufliturgie in der komplexen religionspolitischen Situation der Spätantike zu unterstreichen.

2.2.2.5 *Exkurs: unterschiedliche Anhaltspunkte der basilianischen Typologien*

Das zentrale Thema der von Basilius verwendeten Typologien ist die Lehre vom Christsein, die er mit typologischen „*Artikulationen*“ entfaltet. Da das Zeichensystem des Basilius durch diese verschiedenen Entwicklungslinien nicht einfach zu erfassen ist, erscheint es notwendig, zunächst dieses

als ein Prophet ist: „(...) das heißt, um vom Licht Zeugnis zu geben, im Geist und in der Kraft des Elija‘ (Lk 1,17). (...) Deshalb hat der Herr gesagt, dass er (sc. Johannes) noch ‚mehr als ein Prophet‘ (Lk 7,26 par) an sich gehabt hat. Denn alle übrigen Propheten haben die Ankunft des Lichtes vom Vater (nur) angekündigt (und verblieben) in der Sehnsucht danach, den sehen zu dürfen (vgl. Mt 13,17 par; 1 Petr 1,10.12), den sie verkündigten. Johannes dagegen hat dasselbe verkündet wie die anderen, hat ihn gesehen, als er kam, und auf ihn hingewiesen (vgl. Joh 1,29) und hat viele überredet, an ihn zu glauben, so dass er selbst die Rolle eines Propheten und Apostels einnahm. Das bedeutet nämlich der Ausdruck ‚mehr als ein Prophet‘, denn es gibt ‚erstens Apostel, zweitens Propheten‘ (1 Kor 12,28), aber alles stammt von dem einen und selben Gott selbst“ (...) Hoc est testificaturum de lumine, ‚in spiritu et virtute Heliae‘. (...) Propter hoc dominus ‚plus quam prophetam‘ dixit eum habuisse. Reliqui enim omnes prophetae adnuntiaverunt adventum paterni luminis, concupierunt autem digni esse videre eum quem praedicabant; Iohannes autem et praenuntiavit similiter sicut alii et advenientem vidit et demonstravit et credere in eum suasit multis, ita ut ipse et prophetae et apostoli locum habuerit. Hoc est enim ‚plus quam propheta‘, quoniam ‚promo apostoli, secundo prophetae‘, omnia autem ex uno et eodem ipso Deo. IRENÄUS, *Adversus Haereses*, III. 11, 4 (= FC 8/3, 102–105).

typologische Zeichensystem in seinen Grundzügen zusammenzufassen. Aus diesem Grund werden in diesem Abschnitt die vier Anhaltspunkte der typologischen „*Artikulationen*“ des Basilius behandelt und der jeweilige semantische Entwicklungsprozess unter dem semiotischen Zeichensystem seiner Typologien analysiert. Damit soll ein Überblick über die Strukturierung der typologischen „*Artikulationen*“ gegeben werden, mit denen er sein Hauptanliegen, das wahre Christsein bzw. Christwerden, im Hinblick auf die sozialen Interaktionen zum Ausdruck bringt.

Die Anwendung der Bibelstellen

Der erste Anhaltspunkt bezieht sich auf die Verwendung der Bibelstellen, die in der typologischen Darstellung des Basilius eine wichtige Rolle spielt. Basilius veranschaulicht so seine theologische Intention und grenzt sie durch die Zitationen aus der Schrift ein. Mit Blick auf die basilianische Bibelverwendung zeigen sich dabei zwei Varianten: Die erste Variante bezieht sich auf die Beschreibung der biblischen Szene, die Basilius anstelle eines wörtlichen Zitats verwendet.⁴¹⁵ Diese Modifikation führt zur

⁴¹⁵ In nichtwörtlichen Anführungen der Bibelstelle von Basilius sieht Hildebrand den Einfluss der zweiten Sophistik. Diese kann als eine „antike Renaissancebewegung“ aufgefasst werden, die nach dem Motto „Rückgriff auf das Altertum“ entfaltet wurde. Es gibt ein starkes Motiv der Imitation des als sehr positiv bewerteten Altertums (vgl. HILDEBRAND, *The trinitarian Theology*, 151). Die klassische Literatur, Philosophie und das traditionelle Gedankengut sind im Rahmen des Schulsystems (*paideia*) die wichtigsten Lernstoffe. Es ist insofern kein Zufall, dass Basilius ein Mahnwort an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der paganen Literatur (*ad adolescentes*) verfasst hat. Ein bemerkenswerter Punkt in diesem Werk ist der Grund der Empfehlung der paganen Literatur. Basilius sagt: „Wundert euch nicht, wenn ich behaupte, ich hätte für euch, die ihr doch täglich eure Lehrer besucht und mit den berühmtesten Männern des Altertums durch deren literarische Hinterlassenschaft in Fühlung steht, noch etwas Eigenes und besonders Wertvolles zu sagen. (...) Zu jenem Leben weisen nun den Weg die heiligen Schriften mit ihren geheimnisvollen Lehren. Solange wir aber wegen des [jugendlichen] Alters nicht imstande sind, die Tiefe ihres Sinnes zu erlauschen, üben wir zunächst unser geistiges Auge an anderen Schriften, die Ersteren nicht ganz fremd, sondern gleichsam als deren Schatten und Spiegel gegenüberstehen, und machen es so

Konstruktion des typologischen Zusammenhangs zwischen den Bibelstellen. Die zweite Variante bezieht sich auf die theologische Verbindung der biblischen Zitate, die zusammen eine neue Bedeutung ergeben können.

Die erste Variante betrifft alle typologischen Darstellungen dieser Homilie, als bestes Beispiel eignet sich jedoch die erste Typologie: *Werdet ein Jochtier Christi* (γενεὸν ὑποζύγιον τοῦ Χριστοῦ). In dieser typologischen Darstellung wird die rhetorische Strategie des Basilius ersichtlich, die sehr systematisch angelegt ist. Er strukturiert diese Typologie nach seiner eigenen Logik, indem er zwei voneinander unabhängige Bibelstellen in den Blick nimmt. Zunächst konzentriert er sich auf die Metapher, die eine konkrete Situation widerspiegeln kann. An dieser Stelle versucht Basilius, das Wort Kuh in „Färse“⁴¹⁶ (eine junge Kuh, δάμαλις) umzuwandeln, ohne den kontextuellen Sinn zu verändern. Interessanterweise verbindet Basilius diese Bibelstelle mit dem Wort des Herrn durch den vermittelnden Begriff „Joch“ (ζυγὸν). Zwei Punkte sind in diesem Zusammenhang

denen nach, die auf den Kampf sich einüben; haben nämlich solche in Hand- und Fußbewegungen sich gut trainiert, dann haben sie beim Kampfe den Nutzen von diesen Übungen. (...) Erst müssen wir uns daran gewöhnen, die Sonne im Wasser zu sehen, ehe wir unseren Blick auf das Licht selbst heften“ (= BKV 47, 447–449).

⁴¹⁶ Eine junge Kuh hat einen bedeutenden Sinn für Basilius, der in seinem Brief an Eulogius, Alexander und Harpokration, ägyptische Bischöfe im Exil, diesen Ausdruck hinsichtlich der Gotteslehre verwendet hat. Er verwendet diesen Terminus hinsichtlich der Anführung der Bibelstelle (vgl. Num 19,1-22), um den Lebenswandel gemäß dem Evangelium zu erläutern. Die Asche einer jungen Kuh ist als ein Reinigungsoffer theologisch verbunden mit der Taufhandlung, die für Basilius ein Typus für christliche Taufe sein kann: „Partielle Tauchbäder nach der einen Taufe [Eph 4,5] und die Asche einer jungen Kuh [Num 19,9], mit der die Kirche besprengt wird, die durch den Glauben an Christus weder Flecken noch Runzeln noch irgendetwas derartiges hat [Eph 5,27], und die Reinigungen vom Aussatz [vgl. Lex 14,2-20] nach der Befreiung von Leiden durch die Auferstehung [vgl. Phil 3,10] ...“ (= BGL 37, 121). Καὶ βαπτίσματα μερικὰ μετὰ τὸ ἔν βαπτισμα καὶ σποδὸν δαμάλεως ῥαντίζουσαν τὴν Ἐκκλησίαν τὴν οὐκ ἔχουσαν διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ ζηλοτυπίας λέπρας μετὰ τὴν ἀπάθειαν τῆς ἀναστάσεως. BAS., Ep. 265, 2 (= Lettres III, 130).

bemerkenswert: Der erste Punkt ist die theologische Begründung des Basiliius, in der er die Taufe als Joch Christi darstellt, was aber nicht negativ, sondern positiv zu verstehen ist. Seine theologische Rechtfertigung fordert die Katechumenen auf, sich taufen zu lassen. Der zweite Punkt ist die christliche Identitätskonstruktion, mit der Basiliius das christliche Zugehörigkeitsgefühl zur Vermeidung des religiös-gesellschaftlichen Synkretismus etablieren wollte. Daraus erklärt sich im Wesentlichen die Notwendigkeit des Taufempfangs, der für Basiliius nicht mehr bis zum Ende des Lebens aufgeschoben, sondern als Beginn des christlichen Lebenswandels wahrgenommen werden sollte. Deshalb ist der Terminus Joch (ζυγόν) funktional ein Schutz gegen die sozialen Umstände, die die christliche Identitätskonstruktion beeinflussen können.

Diese beiden Punkte beinhalten die zweite Variante der Anwendung der Bibelstellen, da Basiliius mit den beiden Punkten eine neue theologische Bedeutung des Christseins seiner Zeit begründen wollte. Er verbindet das Joch mit Christus, um sowohl die etablierte Basis der christlichen Identitätskonstruktion zu reflektieren als auch die Funktion der christlichen Taufe innerhalb der sozialen Umstände neu zu interpretieren. Diese beiden Varianten der biblischen Anwendung des Basiliius finden sich auch in den anderen typologischen Darstellungen.

Die Abgrenzung der theologischen Intention

Der zweite Anhaltspunkt bezieht sich auf die Abgrenzung der theologischen Intention (das wahre Christsein oder Christwerden), die durch die Bibelzitationen verdeutlicht wird. Basiliius zitiert nicht alle infrage kommenden Bibelstellen, um die Taufe zu artikulieren, sondern um seine theologische Absicht bewusst in den Mittelpunkt zu stellen. Ein gutes Beispiel dafür ist die zweite „Artikulation“: „*Du aber schiebst die Beschneidung hinaus*“ (= BKV 47, 304).⁴¹⁷

⁴¹⁷ Im Wortlaut: σὺ δὲ τὴν ἀχειροποιήτων περιτομὴν ἀναβάλλῃ. BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A4–5).

Die zweite typologische Darstellung hebt deutlicher die Art und Weise hervor, wie Basilius seine theologische Absicht eingrenzt, nämlich dadurch, dass er zwei Themen anhand von Schriftziten ausführlich darlegt. Das erste Thema wird als der Bund zwischen Abraham und Gott bezeichnet, der durch die Beschneidung geschlossen wird. Sie garantiert die Rechtfertigung des Glaubens an Gott und begründet die etablierte Religiosität. Das zweite Thema ist die Aufnahme der Heidenchristen, die im Wesentlichen im Brief an die Kolosser erwähnt wird. Damit ist die Erweiterung des christlichen Spektrums gemeint, das von Beginn der Entstehung des Christentums an immer wieder infrage gestellt wurde. In diesen beiden Bibelstellen spielt die Tauflehre, die bei der Ausbreitung des Christentums im spätantiken Römischen Reich ebenso die christliche Identitätskonstruktion als Schwerpunkt nimmt, eine wesentliche Rolle. Die Darstellung der theologischen Intention durch die Zitation der ausgewählten Bibelstellen ist ein Sinngabungsprozess, in dem sich die traditionelle Tauflehre transformiert. Dies spiegelt sich in der Verschiedenheit der theologischen Absichten der Kirchenväter wider, die mit bestimmten Schriftziten ihre jeweils eigenen Anliegen zum Ausdruck bringen wollten. Die basilianischen Typologien veranschaulichen dies durch das Thema der „Lehre vom wahren Christsein“. In dieser Hinsicht wird der Tadel des Basilius an die Katechumenen, die ihre Taufe aufschieben, im Rahmen der Typologie artikuliert (vgl. Kol 2,11): „*Du aber schiebst die Beschneidung hinaus, die nicht mit der Hand geschieht, sondern im Ausziehen des Fleisches in der Taufe sich vollzieht* (= BKV 47, 304).“⁴¹⁸ Dies ist der Kernpunkt dieser Typologie, mit der Basilius noch einmal betonen will, dass sich die christliche Taufe nicht nur auf das irdische Leben beschränkt, sondern auch als Vorbereitung auf den Eintritt in das Reich Gottes dient:

⁴¹⁸ Im Wortlaut: σὺ δὲ τὴν ἀχειροποιήτων περιτομὴν ἀναβάλλῃ ἐν τῇ ἀπειδύσει τῆς σαρκός, ἐν τῷ βαπτισματι τελειουμένην BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A4–6).

Und doch hast du vom Herrn selbst gehört: „Wahrlich, wahrlich, sage ich euch, wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Hl. Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen!“ (vgl. Joh 3,5) – Dort ist doch Schmerz und Wunde, hier Tau der Seele und Heilung der Herzenswunden (= BKV 47, 304).⁴¹⁹

Hier kommt noch einmal die „*Artikulation*“ der *geistlichen Wiedergeburt* vor, die in Abschnitt 2.2.1.1. als Rahmenbedingung der christlichen Heilslehre erörtert wurde. Basilius integriert durch die Bibelstelle (Joh 3,5) die Inhalte der beiden Zitate (Gen 17,14/Kol 2,11) in seine Lehre. Daraus ergibt sich als Konsequenz seine soteriologische Perspektive auf die christliche Taufe.

Die zweite typologische „*Artikulation*“ spiegelt durch die Beschreibung der Bibelstellen sowohl seine theologische Absicht als auch die Perspektive der christlichen Taufe deutlicher wider. Dies ist die soteriologische Perspektive des Christseins, die in der dritten typologischen „*Artikulation*“ wiederauftaucht.

Die katechetische Funktion der typologischen Darstellung

Der dritte Anhaltspunkt bezieht sich auf die katechetische Funktion der typologischen Darstellung, wobei Basilius die theologische Bedeutung für die liturgische Praxis betrachtet. Er stellt nicht nur die theologische Bedeutung des Taufempfangs dar, sondern auch die des Eucharistieempfangs im Gesamtüberblick über die christliche Lebenspraxis, in der sich die christliche Identitätskonstruktion widerspiegelt. Ein gutes Beispiel dafür ist die dritte typologische Darstellung: „*Die Taufe, die nicht im Meer vorgebildet, sondern in der Wahrheit vollendet wird*“ (= BKV 47, 304–305).⁴²⁰

⁴¹⁹ Im Wortlaut: αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἀκούσας· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ μὴ τις γεννηθῆ δι’ ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A6–9).

⁴²⁰ Im Wortlaut: τὸ βάπτισμα, οὐκ ἐν θαλάσῃ τυποῦ μενον, ἀλλ’ ἐν ἀληθείᾳ τελειούμενον. BAS., HOM. XIII, 2, (= PG 31, 428B4–5).

Ein bemerkenswerter Punkt dieser typologischen „*Artikulation*“ ist, dass Basilius die christliche Taufe nur in Bezug auf das Ostergeheimnis liturgisch betrachtet. Dies ist ein entscheidender Unterschied im Vergleich zu den anderen kappadokischen Kirchenvätern. Basilius bildet in seiner theologischen Betrachtung die katechetische Funktion der typologischen Darstellung, die die jüdische Wüstenerfahrung systematisch in den gesamten Prozess der christlichen Initiation einbezieht. Hier liegt ein wesentlicher Punkt in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Initiationsritus. Zwei Betrachtungspunkte stehen in diesem Zusammenhang nebeneinander: Im ersten Punkt geht es zunächst um die Beziehung zwischen Taufe und Eucharistie, wobei es vermutlich einen liturgischen Entwicklungsprozess gab, mit dem diese typologische „*Artikulation*“ eng verbunden ist. Dieser Betrachtungspunkt geht von den wissenschaftlichen Schlussfolgerungen Daniélous aus:

Wir kommen zu dem Schluss, dass die Typologie der Taufe (Mose und Exodus) weder zur persönlichen Lehre der Didascalia noch zur Meinung einer bestimmten Schule gehört, sondern in die offizielle Katechese und die Lehre der Kirche fällt. Es ist dann die lebendige Tradition der Kirche selbst. Und sie gehört in der Tat zu den maßgeblichsten Vertretern dieser Tradition unter den Bischöfen oder Schriftstellern, die der katechetischen Lehre zugetan sind.⁴²¹

Laut Daniélou kommt diese typologische Darstellung in der patristischen Tradition der ersten drei Jahrhunderte nur indirekt vor.⁴²² Es gibt zum Beispiel nur eine kurze Erwähnung bei Origenes. Die biblische Episode

⁴²¹ Nous en venons à cette conclusion, que la typologie du baptême ne se rattache pas à l'enseignement personnel des didascales, ni aux traditions d'école, mais rentre dans l'enseignement catéchétique officiel donné par l'Église et par le magistère. Nous sommes en présence de la tradition ecclésiastique elle-même. Et c'est en effet chez les représentants les plus autorisés de cette tradition, chez les évêques ou les écrivains qui se rattachent à l'enseignement catéchétique. DANIELOU. Sacramentum, 154.

⁴²² Vgl. ebd., 153–154.

(Wüstenerfahrung der Israeliten) hinsichtlich des christlichen Ritus kommt bei Origenes nicht in den Blick. Er erwähnt einmal die Stelle aus dem ersten Korintherbrief im Zusammenhang seiner Exodus-Homilien (1 Kor 10,2-11).⁴²³ Diese Schlussfolgerung Daniélous liefert die wichtige Information, dass diese typologische „*Artikulation*“ erst im 4. Jh. von den Kirchenvätern für die christliche Taufe theologisch betrachtet wurde. Damit eröffnet diese Schlussfolgerung eine weitere Denkmöglichkeit, warum diese Typologie (Exodus-Typologie) in der Spätantike oder nach der Konstantinischen Wende wieder theologisch thematisiert wird. Basilius ist einer der wichtigsten Kirchenväter, die in der Spätantike die jüdische Exodus-Erfahrung im Hinblick auf das christliche Initiationssakrament ausführlich beschreiben. Daniélou zitiert in seinem Buch nur die Typologie aus dem späteren Werk des Basilius (*De Spiritu sancto*), die mit der theologischen Argumentation gegen Pneumatomachen geschrieben wurde. Tatsächlich gab es aber schon davor eine Reflexion über diese Typologie des Basilius. Diese Darstellung zeigt vor allem den Prozess der Übernahme der paulinischen Typologie und die Entfaltung des basilianischen Sinngabungsprozesses bei der Auslegung von 1 Kor 10,4:

Jenes Israel wurde auf Mose getauft, in der Wolke und im Meer (vgl. 1 Kor 10,1), dir zum Vorbild und zur Bezeichnung der Wahrheit, die „am Ende der Zeiten“ sich offenbaren sollte. Du aber fliehst vor der Taufe, die nicht im Meer vorgebildet, sondern in der Wahrheit vollendet wird, nicht in der Wolke, sondern im Geiste, nicht auf Mose, der auch Knecht war, sondern auf Christus, den Schöpfer. Wäre Israel nicht durch das Meer gegangen, so wäre es von Pharaon nicht losgekommen. Auch du wirst nicht von der grausamen Herrschaft des Teufels befreit werden, wenn du nicht durch das Wasser gehst. – Auch hätte Israel nicht aus dem geistigen Felsen getrunken, wäre es nicht vorbildlich getauft worden. Auch dir

⁴²³ Vgl. ebd., 162; BENOIT, Die Taufe, 176–179.

wird niemand den wahren Trank reichen, wenn du nicht wahrhaft getauft bist (= BKV 47, 304–305).⁴²⁴

Basilius stellt hier das christliche Initiationssakrament dem jüdischen Exodus-Ereignis gegenüber, indem er die christliche Taufe und die Eucharistie nicht voneinander trennt, sondern im Rahmen der typologischen Darstellung miteinander verknüpft:

Jenes Israel aß nach der Taufe Engelbrot; wie willst du denn das lebendige Brot essen, wenn du nicht zuvor die Taufe empfangen hast? Altisrael ging durch die Taufe in das Land der Verheißung ein; wie aber willst du ins Paradies kommen, wenn du nicht mit der Taufe besiegelt bist (=BKV 47, 305)?⁴²⁵

Die Juden waren Fremde in Ägypten, aber durch die Wüstenerfahrung erhielten sie mit dem Einzug in das Land der Verheißung die neue identitätsstiftende Komponente als Volk Gottes. Auch die christliche Taufe baut mit diesem Bild eine eigene Identitätskonstruktion auf, indem den Getauften durch die Besiegelung der Taufe die Möglichkeit des Eintritts in das

⁴²⁴ Ὁ Ἰσραὴλ ἐκεῖνος εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθη ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ, σοὶ τοὺς τύπους παραδίδους, καὶ χαρακτηρίζων τὴν ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν δειχθησομένην ἀληθειαν· σὺ δὲ περιφεύγεις τὸ βάπτισμα, οὐκ ἐν θαλάσῃ τυποῦμενον, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ τελειούμενον· οὐκ ἐν νεφέλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ Πνεύματι· οὐκ εἰς Μωϋσῆν τὸν σφόδρουλον, ἀλλ' εἰς Χριστὸν τὸν ποιήσαντα. Ὁ Ἰσραὴλ εἰ μὴ παρήλθε τὴν θάλασσαν, οὐκ ἂν ἐχωρίσθη τοῦ Φαραῶ· καὶ σὺ, εἴ μὴ παρέλθῃς διὰ τοῦ ὕδατος, οὐ χωρὶ σθήσῃ τῆς πικρᾶς τυραννίδος τοῦ διαβόλου. Ὁ Ἰσραὴλ εἰ μὴ παρήλθε τὴν θάλασσαν, οὐκ ἂν ἐχωρίσθη τοῦ Φαραῶ· καὶ σὺ, εἴ μὴ παρέλθῃς διὰ τοῦ ὕδατος, οὐ χωρὶ σθήσῃ τῆς πικρᾶς τυραννίδος τοῦ διαβόλου. Οὐκ ἂν ἔπιεν ἐκεῖνος ἐκ τῆς πνευματικῆς πέτρας, εἰ μὴ τυπικῶς ἐβαπτίσθη· οὐδὲ σοὶ τις δώσει τὴν ἀληθινὴν πόσιν, εἴ μὴ ἀληθινῶς βαπτισθῆς. BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428A15–B13).

⁴²⁵ Ἐφαγεν ἄρτον ἀγγέλων ἐκεῖνος μετὰ τὸ βάπτισμα· σὺ δὲ πῶς βρώσῃ τὸν ζῶντα ἄρτον, ἂν μὴ πρότερον ὑποδέξῃ τὸ βάπτισμα; Εἰσήλθεν ἐκεῖνος εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας διὰ τὸ βάπτισμα· σὺ δὲ πῶς ἐπανεέλθῃς εἰς τὸν παράδεισον, μὴ σφραγισθεὶς τῷ βαπτίσματι; BAS., HOM. XIII, 2 (= PG 31, 428B13–C3).

Paradies zugesichert wird.⁴²⁶ Das heißt, der erste Betrachtungspunkt zeigt die theologische Implikation des typologischen Bildes, in dem Basilius die christliche Identitätskonstruktion dem Exodus-Ereignis, also dem Kern der jüdischen Glaubenserfahrung, gegenüberstellt.

Der zweite Betrachtungspunkt, der für die Entstehungsanlässe dieser Homilie zu beachten ist, betrifft die Absicht des Basilius, mit der er die soziale Interaktion unter seinen römischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern in Betracht zieht. In seiner zweiten bibelallegorischen „*Artikulation*“ verbindet Basilius die christliche Taufe mit dem Tag der Auferstehung. Dieser Entwurf zeigt sowohl seine theologische Absicht als auch den Schwerpunkt dieser Homilie. Die Homilie XIII des Basilius wurde grundsätzlich nicht als apologetische Argumentation, sondern für die Seelsorge verfasst, weshalb die theologische Anpassung an die gesellschaftliche Atmosphäre ein wichtiges Anliegen dieser Homilie ist. Darin zeigt sich sein Bewusstsein als Bischof bzw. als Kirchenpolitiker, der die Entscheidung des ersten ökumenischen Konzils (Nizänum) und dessen Glaubensbekenntnis theologisch vertritt.⁴²⁷ Ein bemerkenswerter Punkt des ersten ökumenischen Konzils (325) ist die Intervention Konstantins, der ein Schreiben zur Festlegung des Ostertermins herausgab.⁴²⁸ Diese kaiserliche Intervention

⁴²⁶ Vgl. LAMPE, *The Seal*, 237.

⁴²⁷ Vgl. BAS., Ep. 140, 2 (= *Lettres I*, 61= BKV 46, 166-167).

⁴²⁸ „(...) Als gute Botschaft teilen wir euch auch die Übereinstimmung über das heilige Pascha mit: Dank eurer Gebete kam es auch in diesem Punkt zu einer glücklichen Lösung. Alle Brüder und Schwestern im Osten, die bisher mit den Juden gefeiert haben, werden von jetzt an das Paschafest [dieses heilige Fest des Pascha] in Übereinstimmung mit den Römern, mit euch und mit uns allen, die seit Urzeit mit euch [daran] festhalten, feiern. Freut euch also über das Erreichte, über den gemeinsamen Frieden, die Übereinstimmung und die Überwindung aller Spaltung und nehmt mit umso größerer Achtung und Liebe unseren Mitliturgen, euern Bischof Alexander, auf, der uns durch seine Gegenwart erfreute und der in seinem Alter noch eine so große Mühe auf sich genommen hat, damit auch bei euch Friede werde. Betet auch für uns alle, damit diese Beschlüsse Bestand haben durch Gott, den Allherrscher, und durch [seinen eingeborenen Sohn] unseren Herrn Jesus Christus im Heiligen Geist. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen“ (SOKRATES., *Kirchengeschichte*, I 9, 12–14;

beinhaltet eine religiös-politische Absicht Konstantins. Das Konzil wird von ihm nach dem Sieg über Licinius (324) einberufen, was auf eine politische Absicht hindeutet, durch seine Stellung als Alleinherrscher des Römischen Reichs symbolisch die Herstellung des Friedens durch das Eingreifen in den Christenstreit zu untermauern. Die Orthodoxie des christlichen Glaubens stellte für ihn wahrscheinlich kein besonders wichtiges Thema dar – was für ihn von besonderer Bedeutung war, wird durch seine religionspolitische Haltung gegenüber den Arianern deutlich. Nach der kaiserlichen Intervention konzentrierte sich Konstantin während seiner Amtszeit weiterhin auf die Bauarbeiten in Jerusalem als heiligen Ort, was auch in Zusammenhang mit seiner religionspolitischen Intention stand. Doch unabhängig davon beschleunigten die kaiserlichen Beiträge im Bereich der Bautätigkeiten in Jerusalem die Etablierung der christlichen Liturgie, die nicht unabhängig von der Jerusalemer Katechese einen großen Einfluss auf den christlichen Ritus hatte:⁴²⁹

Vgl. THEODORET, Kirchengeschichte I 9, 12–13; vgl. GEL., Kirchengeschichte, II 34, 13–14).

Εὐαγγελιζόμεθα δὲ ὑμᾶς περὶ τῆς συμφωνίας τοῦ ἁγίου πάσχα, ὅτι ὑμετέρας εὐχαίς κατωρθώθη καὶ τοῦτο τὸ μέρος, ὥστε πάντας τοὺς ἐν τῇ ἐφά ἀδελφοὺς τοὺς μετὰ τῶν Ἰουδαίων τὸ πρότερον ποιῶντας συμφώνως Ῥωμαίοις καὶ ὑμῖν καὶ πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ ἀρχαίου μεθ' ὑμῶν φυλάσσουσι τὸ πάσχα ἐξ ἀρχαίου μεθ' ὑμῶν φυλάσσουσι τὸ πάσχα ἐν τοῦ δεῦρο ἄγειν. Χαίροντες οὖν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι καὶ ἐπὶ τῇ κοινῇ εἰρήνῃ καὶ συμφωνίᾳ καὶ ἐπὶ τῇ κοινῇ εἰρήνῃ καὶ συμφωνίᾳ καὶ ἐπὶ τῷ πᾶσαν αἴρεσιν ἐκκοπήναι ἀποδέξασθε μὲν μετὰ μείζονος τιμῆς καὶ πλείονος ἀγάπης τὸν συλλειτουργὸν ἡμῶν, ὑμῶν δὲ ἐπίσκοπον Ἀλέξανδρον τὸν εὐφράναντα ἡμᾶς τῇ ἡλικίᾳ τοσοῦτον πόνον ὑποστάντα ὑπὲρ τοῦ εἰρήνην γενέσθαι καὶ παρ' ὑμῖν. Εὐχεσθε δὲ καὶ περὶ ἡμῶν ἀπάντων, ἵνα τὰ καλῶς ἔχειν δόξαντα ταῦτα βέβαια μένοι διὰ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. WOHLMUTH, JOSEF (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/870), Bd. I., Paderborn 1998, 19–20.

⁴²⁹ Vgl. DRIJVERS, Cyril, 72–76.

Ferner der Ort selbst, den du noch sehen kannst, und dieses Haus der heiligen Kirche, welches Kaiser Konstantin seligen Andenkens als Freund Christi erbauen und, wie du siehst, so herrlich ausschmücken ließ (= BKV 41, 252).⁴³⁰

Diese kaiserlichen Beiträge bilden den wichtigsten Baustein für die Betrachtung der Passion Christi, die im Rahmen des Taufritus auf das römische Christentum bezogen wird.⁴³¹ Dies zeigt die prochristliche Religionspolitik Konstantins, der mit dem Christentum die Herstellung des Friedens in seinem Reich anstrebte. An diesem kaiserlichen Bestreben beteiligte sich auch Basilius, indem er die christliche Taufe mit dem Auferstehungstag verband und das Exodus-Ereignis als Spiegelbild der christlichen Tauftypologie darstellte. In Verbindung mit der explodierenden Zahl der Taufbewerber:innen nach der Konstantinischen Wende und dem sofortigen Rückgang der Zahl der Taufbewerber:innen nach dem Tod Konstantins spiegelt dies den Hintergrund dafür, warum eine theologische Ergänzung, die den Grund für einen strukturierten Taufablauf (Prokatechese, Katechese und die mystagogische Katechese) mit der paulinischen tauftheologischen Typologie erklärt, von den kappadokischen Kirchenvätern als notwendig erachtet wurde. Basilius' typologische Betrachtungen spielen hier eine wichtige Rolle angesichts der theologischen Ergänzungen, die versuchen, das „wahre Christsein“ zu rekonstruieren, das aus Basilius' Sicht durch die umgestaltete kaiserliche Religionspolitik verfälscht worden ist.⁴³² Die

⁴³⁰ Ὁ τόπος αὐτὸς ἔπι φαινόμενος· καὶ ὁ τῆς ὁ τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας οὗτος οἶκος, ὁ τῆ φιλοχριστῶ προαιρέσει τοῦ ἐπὶ τῆς μακαρίας μνήμης, Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως οἰκοδομηθεὶς τε καὶ, ὡς ὁρᾷς, οὕτως φαιδρυνθεῖς. Vgl. CYRILL, Catechesis 14, 24 (= PG 33, 856A1–5).

⁴³¹ Vgl. DRIJVERS, Cyril, 77.

⁴³² Vor der Etablierung der spätantiken Systematisierung des Taufverfahrens bedeutet das Katechumenat die Vorbereitung auf die Taufe. Aber das vorangegangene Verhalten des Konstantin (Taufe auf dem Sterbebett) zeigt eine Verlegenheitslösung für manche Römer:innen, die nur für das ordentliche römische Bürgerrecht sich taufen lassen wollten. Aus diesem Grund gibt es unterschiedliche Perspektiven, die den religiösen Status Konstantins zu erklären versuchen. Klaus M. Girardet weist in dieser Hinsicht auf drei

konstantinische Wirkung (Religionspolitik: Bauarbeiten und Taufe) und die in diesem Kontext verfolgten Absichten Kaiser Konstantins, seiner Nachfolger und des Basilius stimmten keineswegs in allem überein. Allerdings zogen Denker wie Basilius nicht die Konsequenz, dass eine radikale Distanzierung von ihrer römischen Umgebungskultur nötig sei, sondern vielmehr eine Ausbildung einer christlich-römischen Identität.

Die beiden skizzierten Betrachtungspunkte zeigen, dass und wie Basilius versuchte, eine christliche Romanitas durch seine typologischen Darstellungen zu etablieren, indem er die katechetische Funktion dieser typologischen Darstellungen genauer betrachtet. Dies kann als der Versuch einer Anpassung der spätantiken christlichen Identität angesichts der Konsequenz des kaiserlichen Bestrebens, das sich auf die Rekonstruktion und Definition des christlichen Taufritus auswirkte, verstanden werden. Die Jerusalemer Taufliturgie stellte auf der praktischen Ebene einen Zugang zur theologischen Reflexion über die christliche Taufe her. So kam die

Forschungsrichtungen hin: Die erste bezieht sich darauf, dass Konstantin aufgrund des christlichen Elternhauses schon seit dem Jahr 312 Christ war. Die zweite nimmt aber einen anderen Ausgangspunkt, wobei „es seit dem 3. Jahrhundert bei den Intellektuellen im Römischen Reich die Tendenz zu einem, wie es heißt: paganen Monotheismus gegeben habe“. Diese Perspektive deutet er so aus: „Von dieser Position aus läßt sich die Frage, ob Konstantin ein Christ war, nur so beantworten: nach eigenem Verständnis mag er wohl ein Christ gewesen sein, nicht aber nach dem Verständnis der Christen seiner Zeit und auch nicht seines modernen Interpreten, wenn er zum Beispiel das Sonntags-Gesetz vom Jahre 321 als Ausdruck ‚der paganen Sonnenfrömmigkeit‘ des Kaisers bezeichnet.“ Die letzte Forschungsrichtung erörtert seinen religiösen Status mit dem damaligen Kriterium für das ordentliche Christsein: „Konstantin habe erst unter dem Eindruck seiner Familienkatastrophe im Jahre 326 öffentlich verbreitet, er sei bereits seit 312, dem Jahr seines Sieges über Maxentius, ein Christ. Nur gegenüber Christen habe er zum ersten Mal 321 von einer Hinwendung zum Christentum gesprochen. Er sei danach, so der Autor weiter, bis zu seiner Taufe auf dem Sterbebett 337 ein Katechumene gewesen, und das bedeute nach den Kriterien der Zeit, daß er bis unmittelbar vor Ende seines Lebens kein Christ gewesen sei.“ GIRARDET, KLAUS M.: Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen, Berlin 2010, 21–24.

basilianische typologische „*Artikulation*“ dazu, die christliche Taufe mit dem jüdischen Exodus-Ereignis in Beziehung zu setzen. Dies weist auf den Prozess der Ergänzung der theologischen Reflexion auf der Metaebene im Rückgriff auf die liturgische Praxis hin. Auch dies ist ein wichtiger Beleg für die theologische Absorption in der Homilie des Basilius.

Die Vergegenwärtigung des wahren Glaubens in der typologischen Darstellung

Der vierte Anhaltspunkt der typologischen Darstellung bezieht sich auf die Verwirklichung des wahren Glaubens. Dies ist ein Grundanliegen des Basilius, das in seinen dogmatischen Werken (*Adversus Eunomium/De Spiritu sancto*) deutlich zum Ausdruck kommt. Der Glaube an den trinitarischen Gott war in der Spätantike entscheidend. Die kaiserliche Macht wirkte nach der Konstantinischen Wende im Rahmen verschiedener kaiserlicher Interventionen auch in den kirchlichen Bereich, wobei der Kaiser mit seiner kirchlichen Intervention u. a. beabsichtigte, die kaiserliche Position als Prinzipat im Römischen Reich zu stärken.⁴³³ Dadurch wurden theologische Auseinandersetzungen auf die Ebene der kaiserlichen Macht gehoben, was die theologisch-sozialen Interaktionen beschleunigte. Die Frage nach dem wahren christlichen Glauben und nach entsprechenden christlichen Identitätskonstruktionen waren auch im 4. Jahrhundert stark umstritten. Daran sollte auch das Edikt des Theodosius I. (*Cunctos Populo*, 28.2.380) trotz seines Anspruches, den für das Reich verbindlichen Glauben zu formulieren, zunächst v. a. in der Theorie etwas ändern, während viele Diskussionen in der Praxis weitergingen. So können die zahlreichen, auch im Folgenden noch einberufenen Synoden und die dort vollzogenen Absetzungen von Bischöfen als Beweis dafür genommen werden, dass etwa

⁴³³ Vgl. PIÉTRI, CHARLES: Teil II., Kap. IV., Von der *partitio* des christlichen Kaiserreichs bis zur Einheit unter Konstantius: Arianerstreit und erster „Cäsaropapismus“, in: MAYEUR, JEAN-MARIE et al. (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur*, Bd. 2. *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)*, Freiburg im Breisgau 1996, 369–370; vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 369–372.

die Trinitätsdebatte als Frage nach dem Wesen Gottes in der Spätantike nicht abgeschlossen war. Die vierte typologische „*Artikulation*“ ist die deutlichste „*Artikulation*“ des trinitarischen Glaubens, die Basilius als Verfechter der homoousianischen Orthodoxie auf die liturgische Taufhandlung bezieht.⁴³⁴

Der theologische Entwurf seiner vierten Typologie stellt insbesondere zwei Dinge einander gegenüber, die in seinem Denken nicht getrennt, sondern wieder in Einklang gebracht werden sollen. Basilius stellt die gegensätzlichen Attribute von Wasser und Feuer mit dem Wort „geheimnisvoll, *μυστικῶς*“ dar, da die Entitäten der beiden Elemente als absolute Gegensätze erscheinen: „*Damals aber, als das Wasser geheimnisvoll dreimal auf den Altar gegossen wurde, entzündete es Feuer und nährte wie Öl die Flamme* (= BKV 47, 306).“⁴³⁵ Basilius hebt besonders das dreimalige Übergießen des Brandopfers mit Wasser hervor und stellt die biblische Szene dramatisch dar. Dies führt zur Überwindung des absoluten Gegensatzes oder der gegensätzlichen Entitäten der beiden Elemente Feuer und Wasser. Interessanterweise erklärt Basilius, dass das Wasser – ebenso wie das Öl – die Flammen nähre. Diese Darstellung macht die Wechselseitigkeit der gegensätzlichen Wesenheiten deutlich, die im nächsten Abschnitt symbolisch angedeutet wird:

„Nehmt nur“, heißt es, „Krüge mit Wasser und gießt es auf die Brandopfer und auf die Scheiter!“ Und dann sprach er: „Tut es

⁴³⁴ Yarnold erwähnt in seinem Lexikonartikel, dass die Taufformel schon seit der Antike ein wichtiger Prüfstein für die Orthodoxie sei. Die Lehrentscheidung treffen die Kirchenväter auf dem Konzil von Konstantinopel (381), und Kanon 7 dieses Konzils zeigt diese deutlicher. Vor dieser Entscheidung sahen die Kirchenväter diese schismatische Taufpraxis als problematisch an. Didymus der Blinde erwähnt schon in seinem Werk (*De Trinitate*) über die Taufe des Eunomius, wer einige Anhänger von ihm durch das einmalige Untertauchen auf den Namen des Herrn tauft oder die trinitarische Taufformel ändert. Vgl. YARNOLD, Taufe III, 691; vgl. DIDYMUS, *De trin.* 2, 15 (= PG 39, 720A2–721A3).

⁴³⁵ Im Wortlaut: *ἐπειδὴ δὲ μυστικῶς τὸ ὕδωρ τρίτον τότε τοῦ βωμοῦ κατεχύθη, ἀρχὴ ἐγένετο τῷ πυρὶ, καὶ ἐξῆψε τὴν φλόγα ὡσπερ ἔλαιον.* BAS., HOM. XIII, 3 (= PG 31, 428D6–429A3).

noch einmal; und sie taten es zum zweiten Male. Und tut es zum dritten Male; und sie machten es so zum dritten Male.“ Dadurch gibt die Schrift zu verstehen, dass der Täufling durch die Taufe mit Gott vereinigt wird, und dass lauterer himmlischer Licht mit dem Glauben an die Dreifaltigkeit in den Seelen derer aufleuchtet, die sich (der Taufe) nahen (= BKV 47, 306).⁴³⁶

In diesem Textabschnitt verweist das dreifache Ausgießen des Wassers auf die entscheidende Kraft der Taufe. Basilius konzentriert sich zunächst auf den Akt der Taufe, der den Getauften zur Erkenntnis bringt. Um seine trinitarische Tauflehre zu begründen, verbindet er den biblischen Beweis des dreifachen Wassergießens mit dem Glauben an die Trinität.⁴³⁷ Theologisch-systematisch versucht Basilius, seine These im Rahmen des Taufritus darzustellen. Er entfaltet seine trinitarische Tauflehre in dieser Typologie weiter, indem er die Vereinigung mit Gott durch die Taufe noch einmal thematisiert (*διὰ τοῦ βαπτίσματος τῷ Θεῷ οἰκειοῦται*). Das Thema ist untrennbar mit seiner Tauflehre verbunden, die sich auf den Glauben an die Dreifaltigkeit stützt⁴³⁸ und darauf abzielt, die Vereinigung mit Gott als

⁴³⁶ Im Worlaut: ὕδριας, καὶ ἐπιχέετε ἐπὶ τὸ ολοκαύτωμα καὶ ἐπὶ τὰς σχιδακας. Καὶ εἶπε· Δευτερώσατε, καὶ ἐδευτέρωσαν· Τρισώσατε, καὶ ἐτρισώσαν δεικνύντος τοῦ λόγου, ὅτι διὰ τοῦ βαπτίσματος τῷ Θεῷ οἰκειοῦται ὁ προσ αγόμενος, καὶ ὅτι φῶς καθαρὸν καὶ οὐράνιον ἐν ταῖς τῶν προσιόντων ψυχαῖς διὰ τῆς εἰς τὴν Τριᾶδα πίστεως ἀναλάμπει. BAS., HOM. XIII, 3 (= PG 31, 429A3–A10).

⁴³⁷ Benoît sucht einen theologischen Grund für diesen Taufakt, der sich nicht Immersionstaufe, sondern dreimaliges Wassergießen nennt. Er ist der Meinung: „Es dürfte schwierig sein, hier [im Neuen Testament] zu einer sicheren Aussage zu kommen“ (BENOÎT, die Taufe, XVII). Aber im Laufe der Zeit ist diese Praxis auf der praktischen Ebene aus solchen Gründen ausgeübt und von Basilius mit der Taufe Elias typologisch dargestellt worden. Alfons Fürst weist mit Recht darauf hin, dass Didache (7,3), Tertullian und Traditio apostolica diesen symbolischen Bezug (das dreimalige Wassergießen auf den Kopf) mit der Taufformel herstellen. Vgl. FÜRST, Die Liturgie, 125.

⁴³⁸ Lampe weist darauf hin, dass die Besiegelung der Taufe durch den dreifaltigen Namen ein wichtiges Thema für Basilius in seiner Tauflehre sei. Das ist in der patristischen Tradition auch eine wichtige Verknüpfung mit dem wahren Glauben. Vgl. LAMPE, The Seal, 294–296.

christliches Lebensideal darzustellen. Schließlich erinnert er an die Metapher „lauteres himmlisches Licht“ (φῶς καθαρόν καὶ οὐράνιον), in der der neuplatonische Einfluss auf die christliche Tauflehre noch einmal bestätigt wird.

In diesem kurzen Abschnitt finden sich verschiedene Themen zusammengefasst. Basilius stellt seine theologische Absicht in dieser typologischen „*Artikulation*“ deutlicher dar. Für die Verwirklichung des wahren Glaubens werden die drei Aspekte der christlichen Tauflehre, Liturgie, Dogma und Pastoral, besonders berücksichtigt. Der vierte Anhaltspunkt spielt eine wichtige Rolle als Kern der semiotischen „*Artikulationen*“ für die Zusammenstellung der verschiedenen Aspekte der christlichen Tauflehre. Basilius erhält diesen Ausgangspunkt in seiner Homilie aufrecht, um die christliche Identitätskonstruktion an seine Gegenwart anzupassen.

2.2.3 Allegorische Artikulationen bezüglich der gesellschaftlichen Dimension

In einigen Fällen allegorischer „*Artikulationen*“ versucht Basilius, die Notwendigkeit der christlichen Taufe auf der pastoralen Praxisebene mit verschiedenen (aber sehr konkreten) Beispielen⁴³⁹ zu bekräftigen. Verschiedene Kontrastbilder werden im Zusammenhang ausführlich dargestellt. Die rhetorische Strategie des Basilius ist bemerkenswert, da er mit verschiedenen Beispielen, die jeweils die christliche Taufe allegorisch bilden, seine theologische Absicht andeutet. Im Rahmen dieses Abschnitts wird seine Lehre über die Taufe auf der Ebene der pastoralen Betrachtung analysiert, um drei Punkte aufzuzeigen. Der erste Punkt ist die rhetorische Redeweise, mit der Basilius versucht, seine christliche Identitätskonstruktion in Abgrenzung zur christlichen Romanitas zu verdeutlichen. Als zweiter Punkt soll auf seine pastoraltheologische Definition von Taufe eingegangen

⁴³⁹ Vgl. CAMPBELL, *The Influence*, 96–109.

werden, in der Basilius' rhetorische Adressatinnen und Adressaten anhand konkreter Beispiele beleuchtet werden. Drittens geht es um die analoge Darstellung der Taufe, die die Bedeutung der christlichen Taufe für die Römer:innen im Vergleich zum sozialen System anspricht.

2.2.3.1 *Gegenüberstellungen als Abgrenzungsmethode zwischen römischen und christlichen Werten*

Basilius versucht, sein pastorales Anliegen im gesamten Teil seiner Homilie zu verdeutlichen, indem er die christliche Taufe auf der gesellschaftlichen Alltagsebene betrachtet. Rhetorisch stellt er verschiedene Kontrastbilder vor, die einerseits die gesellschaftlichen Verhältnisse des spätantiken Römischen Reiches widerspiegeln und andererseits die verschiedenen „*Artikulationen*“ über die Taufe wiedergeben. Bemerkenswert an den verschiedenen „*Artikulationen*“ ist, dass sie jeweils kontrastierend dargestellt werden. Stellt man sie einander gegenüber, so zeigen sie zwei Varianten der basilianischen Tauflehre auf. Die erste Variante ist die Gegenüberstellung von christlichen und römischen Werten. Damit fordert Basilius die Katechumenen zur Entscheidung auf, vom Irdischen zum Geistlichen überzugehen. Dies ist ein wichtiger Aspekt der zusammenfassenden „*Artikulation*“. Die zweite Variante ist die Reflexion der sozialen Umstände. Sie stellt die römische Identitätskonstruktion dar, die in der Ausbreitung des Christentums auf der pastoralen Ebene von den Kirchenvätern problematisiert werden kann.

Um die gegensätzlichen Bilder zu kontrastieren, präsentiert Basilius in seiner Homilie eine rhetorische Struktur, mit der er versucht, die pastoralen Betrachtungsbereiche zu verdeutlichen. Er beginnt mit einem konkreten Beispiel, in dem das Prinzip der Gegenüberstellung zum Ausdruck kommt:

Wenn ich in der Kirche Gold austeilen würde, dann würdest du mir nicht sagen: „Ich werde morgen kommen; gib mir morgen.“ Du würdest es sofort nehmen, würdest auf Verteilung dringen und über etwaige Zögerung unwillig werden. Da aber der hochherzige Geber dir kein blinkendes Metall, sondern Reinigung der Seele

anbietet, suchst du nach Ausreden und machst allerlei Gegen-
gründe geltend, statt zu den Geschenken zu eilen (= BKV 47,
306).⁴⁴⁰

In diesem Textabschnitt taucht das Prinzip der Gegenüberstellung auf, mit dem Basilius einerseits die geistliche Dimension (Reinigung der Seele, ψυχῆς καθαρότητα) hoch bewertet, andererseits aber die Lust des Fleisches (Gold, χρυσὸν) ablehnt. Dieses Denkmuster spiegelt sein pastorales Anliegen wider, mit dem das aktuelle Thema des Taufaufschubs behandelt wird. Basilius spottet dabei über die Adressatinnen und Adressaten seiner Homilie, die ihre Taufe aufschieben und nach Ausreden suchen. In der zweiten Gegenüberstellung versucht er, Gott als den einen wahren Ratgeber darzustellen, indem er die irdische Welt und das göttliche Himmelreich einander gegenüberstellt:

Wir haben doch schon lange genug für die Welt gelebt; lasst uns nunmehr für uns leben! Was kommt der Seele an Wert gleich? Was ist dem Himmelreich gleich zu achten? Wer ist ein verlässigerer Ratgeber als Gott? Wer klüger als der Weise? Wer nützlicher als der Gute? Wer steht dir näher als der Schöpfer? Es nützte wahrlich der Eva nicht, dem Rate der Schlange mehr gefolgt zu sein als dem des Herrn (= BKV 47, 306–307).⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Εἰ χρυσὸν τῆ ἐγκλησίᾳ διένε μόν, οὐκ ἂν μοι εἶπες· Αὔριον ἦξω, καὶ αὔριον δώσεις· ἀλλ' ἀπήτεις ἂν ἤδη τὴν διανομὴν κατεπει γων, καὶ ἐδυσφόρεις πρὸς τὴν ὑπέροθεσιν· ἐπειδὴ δε οὐχ ὕλης εὐχροίαν, ἀλλὰ ψυχῆς καθαρότητα προτεῖ νεταί σοι ὁ μεγαλόδωρος, προφάσεις πλάττη καὶ αἰτίας ἀπαριθμῆ, δέον ἐπιτρέχειν τῷ δώρῳ. BAS., HOM. XIII, 3 (= PG 31, 429A10–B1).

⁴⁴¹ Πολὺν ἐζήσαμεν χρόνον τῷ κόσμῳ, ζήσωμεν λοιπὸν καὶ ἑαυτοῖς. Τί ψυχῆς ἀντάξιον; Τί ἰσοστάσιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν; Τίς ἀξιοπιστότερός σοι σύμβουλος τοῦ Θεοῦ; Τίς φρονιμώτερος τοῦ σοφοῦ; ἢ τίς ὠφελιμώτερος τοῦ ἀγαθοῦ; Τίς τοῦ κτίσαντος οἰκειότερος; Οὐδέ τῆ Εὐᾶ συνήνεγκε τῆ τοῦ ὄφραως συμβουλή πεισθῆναι μάλλον ἢ τῆ τοῦ Δεσπότη. BAS., HOM. XIII, 3 (= PG 31, 429C4–10).

Als Beispiel zieht er die Paradies-Episode von Eva und der Schlange heran, wobei er sich des neuplatonischen Gedankens bedient, in dem Gott die Spitze darstellt. Er steht über allen Geschöpfen und offenbart sich als das Gute (das erste Prinzip des Lebens). In diesem Zusammenhang thematisiert Basilius noch einmal die drei Punkte der christlichen Taufe, nämlich Erlösung, Erkenntnis und Vereinigung mit Gott. Er tadelt die Begründungen für den Taufaufschub:

O die törichten Reden: Ich habe keine Zeit, mich heilen zu lassen; zeige mir das Licht noch nicht! Vereinige mich noch nicht mit dem König! Sagst du das nicht offen heraus? Ja, nicht noch Törichtereres als das (= BKV 47, 307)?⁴⁴²

Die Besonderheit dieses Abschnitts ist die Art und Weise der „Artikulation“ des Basilius. Er verwendet in diesem Textabschnitt neue Begriffe, die *die Taufe als Heilung* (oder *geheilt werden*, ὑγιαίνει), *Licht* (φῶς) und *Vereinigung mit dem König* (συνάψις τῷ Βασιλεῖ) einführen. Hier zeigt sich ein interessanter Unterschied zu den vorangegangenen „Artikulationen“, denn Basilius verwendet für diese Ausdrücke jeweils andere Termini, nämlich *Heilung* (σωτήριον), *Erluchtung* (φῶτισμα) und *Vereinigung mit Gott* (οἰκείωσις πρὸς Θεόν). Dies zeigt seine Intention in dieser Homilie, sein pastorales Anliegen zu konnotieren, indem er nicht nur theologische Termini, sondern Formen der Alltagssprache verwendet und dabei auf die Adressatinnen und Adressaten Rücksicht nimmt. Das zeigt einerseits eine Erweiterung der theologischen „Artikulationsfelder“ und die Art der basilianischen Sorge um die Seele (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν). Andererseits ist es die thematische Wiederholung, die die Adressaten rhetorisch zur Entscheidung führen soll, sich taufen zu lassen. In diesem Zusammenhang stellt Basilius rhetorische Fragen, die zum Kern dieser Gegenüberstellung beitragen:

⁴⁴² Ὡς τῆς ἀτοπίας τῶν λόγων! Οὐκ ἄγω σχολὴν ὑγιαίνει· μήπω μοι δεῖξῃς τὸ φῶς· μήπω συνάψις τῷ Βασιλεῖ. Οὐ ταῦτα λέγεις ἄντικρυς; Μαλλον δὲ τὰ τούτων ἀλογιστότερα. BAS., HOM. XIII, 3 (= PG 31, 429C10–14).

Wohin wird nun dein Herz den Ausschlag geben? Was wird bei dir siegen, die Lust des Fleisches oder die Heiligung der Seele? Der Genuss der augenblicklichen oder das Verlangen nach den künftigen Gütern? Werden die Engel dich aufnehmen oder die dich festhalten, die dich bereits fesseln (= BKV 47, 308)?⁴⁴³

Die Intention der rhetorischen Fragen erinnert noch einmal an das Thema des „Zusammengehörigkeitsgefühls“, das durch die Taufe besiegelt wird:⁴⁴⁴

Niemand kann wissen, ob du zu uns gehörst oder zum Feind, wenn du nicht mit den geheimnisvollen Symbolen die Verwandtschaft nachweist, wenn nicht auf dich gezeichnet ist das Licht des Antlitzes des Herrn. Wie soll der Engel sich deiner annehmen? Wie soll er dich dem Feind entreißen, wenn er das Siegel nicht wahrnimmt? Wie willst du sagen: Ich gehöre Gott an, wenn du nicht die Merkmale an dir trägst (= BKV 47, 308)?⁴⁴⁵

Die rhetorischen Fragen stellen hier noch einmal das Problem der Zugehörigkeit in den Vordergrund, das mit dem Empfang der Taufe zusammenhängt. Dies führt die Adressatinnen und Adressaten dieser Homilie zu der

⁴⁴³ Τίσιν ἄρα δώσεις τὴν ῥοπὴν τὴν καρδίας; Τί παρὰ σοὶ νικήσει; ἡδονὴ σαρκός, ἢ ἀγιασμός ψυχῆς; ἀπόλαυσις τῶν παρόντων ἢ τῶν μελλόντων ἐπιθυμία; Ἄγγελοι σε παραλήψονται, ἢ καθέξουσιν οἱ κατέχοντες; BAS., HOM. XIII, 4 (= PG 31, 432B6–10).

⁴⁴⁴ Hauschild und Drecoll weisen darauf hin, dass die Taufe des Hermas besonders als Zeichen der neuen Zugehörigkeit zu Christus verstanden worden sei. Das ist eine wichtige theologische Konzeption, die besonders mit der Naherwartung (Parusia) stark verbunden ist. Die Taufe ist laut Hermas eine Vorbereitung auf das Reich Gottes. Er stellt ferner die Taufe als ein Schutzmittel dar, das gegen Sünden und Dämonen eine wichtige Rolle spielt. Dieser Gedanke bleibt auch bei Basilius, der diese antike Taufvorstellung neu an seine Gegenwart anzupassen versucht. Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 180.

⁴⁴⁵ Οὐδεις ἐπιγνώσεται σε, εἰ ἡμέτερος εἶ, ἢ τῶν ὑπ' ἐναντίων, εἴ μὴ τοῖς μυστικοῖς συμβόλοις παράσχη τὴν οἰκειότητα, εἴ μὴ σημειωθῆ ἐπὶ σὲ τὸ φῶς τοῦ προσώπου Κυρίου. Ὡς 123 ἀντιποιηθῆ σου ὁ ἄγγελος; πῶς δὲ ἀφέληται τῶν ἐχθρῶν, εἴ μὴ ἐπιγνῶ τὴν σφραγίδα; Πῶς δὲ σὺ εἶρεῖς, Τοῦ Θεοῦ εἶμι, μὴ ἐπιφερόμενος τὰ γνωρίσματα; BAS., HOM. XIII, 4 (= PG 31, 432B15–C5).

Frage nach der christlichen Identitätskonstruktion, die Basilius mit den verschiedenen Gegenüberstellungen strukturieren wollte.

Die rhetorische Struktur des Basilius lässt sich mit „entweder – oder“ zusammenfassen, wodurch klar wird, dass keine Mischformen akzeptiert werden. Klaus Koschorke weist in diesem Kontext auch darauf hin, dass Basilius aufgrund der Neudefinition der Kirchenmitgliedschaft nur die Getauften als Christinnen und Christen gelten lässt. Das heißt, die Schar der lebenslangen Katechumenen ist von der Heilsgemeinschaft ausgeschlossen (nach Koschorke: Grenze der Definition der christlichen Gemeinde).⁴⁴⁶ Dieser Gedanke verdeutlicht einerseits die Definition der christlichen Taufe im Sinne des Christwerdens, spiegelt aber in seiner strikten Forderung nach dem Empfang der Taufe die damalige Verwirrung des Christseins (schwaches Zugehörigkeitsgefühl) vor dem kaiserlichen Edikt von Theodosius I. (*Cunctos populos*) wider. Das pastorale Anliegen des Basilius artikuliert die verschiedenen Gegengespräche, die einerseits versuchen, eine Komponente der christlichen Identitätskonstruktion (*Heiligung der Seele*) von der Lust des Fleisches abzugrenzen, andererseits aber auch lebenslange Katechumenen in die Gruppe der Getauften zu integrieren.

2.2.3.2 *Theologische Argumentation gegen den Taufaufschub*

In dieser Homilie gibt es von Anfang an ein rhetorisches „Du“, dem Basilius seine Thesen und Argumente darlegt. Dieses rhetorische „Du“ steht nicht für eine konkrete Person, sondern findet sich meist in einem Konditionalsatz oder tritt manchmal direkt als Objekt auf. Es handelt sich also um eine potenzielle Adressatin oder einen potenziellen Adressaten, die bzw. der seine Taufe aufschiebt. In dieser Homilie kommt einmal ein konkretes rhetorisches „Du“ vor, das Basilius als jung (*νέος*) oder Jugend (*νεότης*) bezeichnet. Das rhetorische „Du“ ist deshalb interessant, weil Basilius mit dem Alter eine neue Zielgruppe abgrenzt. Die Intention dieser

⁴⁴⁶ Vgl. KOSCHORKE, *Spuren*, 132–133.

konkreten Darstellung zeigt zwei Funktionen, nämlich einerseits die neue „Artikulation“ über die Taufe, dargestellt als *Zaum*, in der die philosophische Perspektive des Basilius wiederentdeckt wird. Andererseits findet sich hier ein theologisches Argument gegen den Taufaufschub, mit dem Basilius allegorisch den Grund für die sofortige Taufe hervorhebt.

Basilius ist ein Kirchenvater, der an der Erziehung der Jugend interessiert ist. Dafür gibt es verschiedene Belege, beispielsweise eine von Basilius verfasste Ermahnung an die Jugend (*Ad adolescentes*)⁴⁴⁷ oder die zahlreichen Korrespondenzen mit Libanius, einem berühmten Rhetoriker des vierten Jahrhunderts, der für die rhetorische Erziehung der Jugend verantwortlich war. Mit diesem tauschte sich Basilius über verschiedene Meinungen zur Jugenderziehung aus. In dieser Homilie findet sich eine interessante „Artikulation“, die Basilius im Zusammenhang mit dem Wort (Jugend, νεότης) formuliert:

Du bist jung? Sichere deine Jugend mit dem Zaume der Taufe! Ist die Jugendblüte dahin? Hüte dich, dass du nicht die Wegzehrung verlierst, bringe dich nicht um das Schutzmittel und denke nicht von der elften Stunde wie von der ersten; muss doch schon der, welcher das Leben anfängt, das Ende vor Augen haben (= BKV 47, 308).⁴⁴⁸

In diesem Textabschnitt artikuliert Basilius die Taufe mit dem Terminus *Zaum* (χαλινός). Der *Zaum* ist ein Mittel zum Schutz der Jugend, das von Basilius theologisch überdacht wird. Diese Überlegung knüpft er an Mt

⁴⁴⁷ Es geht in dem Text um den Gebrauch der heidnischen Literatur, die Basilius nicht einfach ablehnt, sondern eher als nützlich aufnimmt. Young sieht in diesem Werk die antike Erziehungskultur. Vgl. YOUNG, *Biblical Exegesis*, 173.204.

⁴⁴⁸ Νέος εἶ, ἀσφάλισαι τὴν νεότητα τῷ τοῦ βαπτίσματος χαλινῷ. Παρέδραμεν ἡ ἀκμή; μὴ ζημιωθῆς τὰ ἐφόδια, μὴ ἀπολέσης τὸ φυλακτήριον, μὴ περι τῆς ἐνδεκάτης ὥρας ὡς περι πρώτης διανοοῦ· ὅπου γε προσήκει καὶ τον ἀρχόμενον τοῦ βίου ἐν ὀφθαλμοῖς ἔχειν τὴν τελευτήν. BAS., HOM. XIII, 5 (= PG 31, 432C11–D1).

20,6⁴⁴⁹ (das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg) an und führt dies auf die Metaebene, wobei Basilius den Terminus (Jugend, νεότης) nicht physisch betrachtet. Der Taufaufschub eignet sich wiederum als Thema für eine theologische Argumentation, bei der das dualistische Menschenbild des Basilius eine wichtige Rolle spielt. Er sieht von der körperlichen Alterung her über die gealterten Sünden eines Menschen hinaus, wobei die Taufe eine Chance für die menschliche Seele darstellt, zum ursprünglichen Zustand des Menschen zurückzukehren:

Wo dir aber die Taufe verspricht, deiner gealterten und schuld deiner Sünden durch Runzeln und Flecken entstellten Seele die frühere Blüte wiederzugeben, da verachtest du den Wohltäter und drängst nicht zur Verheißung hin. Willst du denn das große Wunder der Verheißung nicht schauen – wie der Mensch ohne Mutter wiedergeboren wird, wie der „alte und durch trügerische Lüste verderbte Mensch“ wieder voll Kraft sich verjüngt und zur wahren Jugendblüte zurückkehrt (= BKV 47, 309)?⁴⁵⁰

Dieser Textabschnitt verweist auf die thematische Wiederholung, die in den biblischen allegorischen „*Artikulationen*“ zur Taufe (*die geistige Wiedergeburt* und *die Kraft zur Auferstehung*) behandelt wird. Dies zeigt, dass Basilius seine philosophische Perspektive auf die Taufe auch im Bereich der pastoralen Betrachtung beibehält. Deshalb fasst er die verschiedenen „*Artikulationen*“ zur Taufe noch einmal zusammen und geht zu weiteren Argumenten über:

⁴⁴⁹ Als er um die elfte Stunde noch einmal hinausging, traf er wieder einige, die dort standen. Er sagte zu ihnen: Was steht ihr hier den ganzen Tag untätig (= EÜ: Mt 20,6)?

⁴⁵⁰ Ἐπειδὴ δὲ τὴν ψυχὴν σου ἀνάθα λήσειν ἐπαγγέλλεται σοι τὸ βάπτισμα, ἦν σὺ ἐπαλαίωσας, καὶ ῥύσῃ αὐτὴν ἐκ τῶν ἀνομιῶν, καὶ ἐσπιλωμένην ἀπέδειξας, καταφρονεῖς τοῦ εὐεργέτου, καὶ οὐ προστρέχεις τῷ ἐπαγγέλματι. Οὐκ ἐπιθυμεῖς ἰδεῖν τί τὸ μέγα θαῦμα τῆς ὑποσχέσεως; πῶς ἄνευ μητρὸς ἀναγενναῖται ἄνθρωπος; πῶς ὁ παλαιούμενος καὶ φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης σφριγᾷ πάλιν, καὶ ἀνηβᾷ, καὶ εἰς τὸ ἀληθινὸν ἄνθος τῆς νεότητος ἐπανέρχεται; BAS., HOM. XIII, 5 (= PG 31, 433A3–12).

Die Taufe ist für Gefangene ein Lösegeld, der Schulden Vergebung, der Sünde Tod, Wiedergeburt des Geistes, ein lichtiges Gewand, ein unzerstörbares Siegel, ein Fahrzeug zum Himmel, Vermittlerin des Reiches, das Gnadengeschenk der Kindschaft Gottes. Und so hohen und erhabenen Gütern ziehst du, erbärmlicher Mensch, die Lust vor? Ich kenne deinen Aufschub – trotz deiner Ausreden. Deine Handlungen rufen laut genug, mag auch dein Mund schweigen: „Lass mich das Fleisch zu schändlichem Genusse missbrauchen, im Schlamme der Wollust mich wälzen, die Hände mit Blut beflecken, fremdes Gut rauben, betrügen, falsch schwören, lügen; und dann, wenn ich einmal an den Lastern genug habe, will ich die Taufe empfangen (= BKV 47, 309)!“⁴⁵¹

Durch die Wiederholung der „*Artikulationen*“ zeigt Basilius die Anknüpfungspunkte zwischen den Alltagserfahrungen und den theologischen „*Artikulationen*“ auf. In diesem Zusammenhang warnt er erneut vor dem Taufaufschub, indem er das funktionale Verständnis der Taufe tadelt. Interessanterweise folgen viele metaphorische Darstellungen der Ungechtigkeit des Aufschubs:

Reinigen muss man den Körper vom Schädlichen, nicht die Krankheit verschlimmern, bis es zu spät ist. Das Schiff ist so lange sichtbar, als es die Last der Ladung zu tragen vermag; wird es überladen, so sinkt es unter. Hüte dich, dass es dir nicht ähnlich ergeht und du vor Erreichung des erhofften Hafens Schiffbruch erleidest, wenn du nämlich unverzeihliche Sünden begehst. ... Nichts anderes ruft der Aufschub als dies: „Zuerst soll in mir die Sünde herrschen,

⁴⁵¹ Βάπτισμα αἰχμαλώτοις λύτρον, ὀφλημάτων ἄφεσις, θάνατος ἀμαρτίας, παλιγγενεσία ψυχῆς, ἔνδυμα φωτεινόν, σφραγὶς ἀνεπιχειρήτος, ὄχημα πρὸς οὐρανόν, βασιλείας πρόξενον, υἰοθεσίας χάρισμα. Τοσοῦτων ἀγαθῶν καὶ τηλικούτων, ἄθλιε, προτιμωτέραν ἄγεις τὴν ἡδονήν; Νοῶ γὰρ σου τὴν ὑπέρθεσιν, ἂν περιστέλλῃ τοῖς ῥήμασιν· αὐτὰ βοᾷ τὰ πράγματα, κἂν τῆ φωνῇ σιωπᾷς. Ἔασον, ἀποχρήσωμαι τῇ σαρκὶ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν τῶν αἰσχυρῶν, ἐγκυλισθῶ τῷ βορβόρῳ τῶν ἡδονῶν, αἰμάξω τὰς χεῖρας, ἀφέλωμαι τὰ ἀλ λότρια, δολίως πορευθῶ, ἐπιροκῆσω, ψεύσωμαι· καὶ τότε τὸ βάπτισμα, ὅταν λήξω ποτε τῶν κακῶν, ὑποδέξομαι. BAS., HOM. XIII, 5 (= PG 31, 433A12–B10).

später einmal mag auch der Herr herrschen. ... In dieser Gesinnung brachte auch Kain seine Opfer dar. Die ersten galten seinem Genusse, der nachfolgende Gott, dem Schöpfer und Spender. So lange du imstande bist zu wirken, vergeudest du deine Jugend in Sünden (= BKV 47, 309–310).⁴⁵²

Gen. 4, die Perikope von Kain und Abel, verdeutlicht den Grund, weshalb der Taufaufschub nicht zu rechtfertigen ist. Interessant ist, wie Basilius diese Perikope interpretiert, da er sie selbst durch einen Sinngebungsprozess ergänzt. Aus der Genesiserzählung selbst geht keine eindeutige Erklärung des Kainsopfers hervor – der Text spricht nicht davon, dass Kain das erste Opfer für sein eigenes Vergnügen und das Restliche für Gott darbrächte. Dies ist eine mögliche Interpretation im Lichte der folgenden Textpassage:

Auch Abel brachte eines dar von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Der Herr schaute auf Abel und seine Gabe, aber auf Kain und seine Gabe schaute er nicht. Da überlief es Kain ganz heiß und sein Blick senkte sich (= EÜ: Gen 4,4-5).

Die Auslegung der Bibelstelle und die Zitierung des Basilius zeigen den Sinngebungsprozess, mit dem er sein Argument verdeutlichen möchte. Mit diesen verschiedenen Beispielen kommt er wieder auf die Bedeutung seiner „Artikulationen“ *Sichere deine Jugend mit dem Zaum der Taufe!* zurück:

⁴⁵² Καθαίρειν προσήκε τῶν λυπούντων τὸ σῶμα, οὐ μέντοι κατασκευάζειν τὴν νόσον μείζονα τῆς δυνάμεως. Φαίνεται ἡ ναῦς μέχρι τίνος τὸ βάρος τῶν ἀγωγίμων ὑψίσταται, τὸ δὲ ὑπὲρ τοῦτο καταβαπτίζει. Φοβήθητι μὴ καὶ σὺ τὰ παραπλήσια πάθης, καὶ μείζονα τῆς ἀφέσεως ποιήσας τὰ ἀμαρτήματα, πρὸ τῶν ἐλπισθέντων λιμένων ὑποστῆς τὸ ναυάγιον. ... Οὐδὲν ἄλλο βοᾷ ἢ ὑπέρθεσις ἢ ταῦτα βασιλευσάτω ἐν ἐμοὶ πρῶτον ἢ ἀμαρτία, εἶτα βασιλεύσει ποτε καὶ ὁ Κύριος. Οὕτω καὶ Κάϊν προσέφερε τὰς θυσίας· τὰ πρῶτα τῆ ἀπολαύσει τῆ ἑαυτοῦ, τὰ δεύτερα τῷ κτίσαντι καὶ δωρησαμένῳ Θεῷ. Ὅτε δυνατὸς εἶ ἐν ἔργοις, τὴν νεότητά σου ταῖς ἀμαρτίαις προσαναλίσκεις. BAS., HOM. XIII, 5 (= PG 31, 433B14–C6.436A13–B6).

Wenn die Glieder schlaff geworden, dann weihst du sie Gott, wenn sie zu nichts mehr taugen, sondern ruhen müssen, weil mit der Zeit der Naturnachlaß eingetreten und die Kraft geschwunden ist. Im Alter ist Enthaltbarkeit keine Enthaltbarkeit, sondern das Unvermögen zur Ausschweifung. Kein Toter wird gekrönt, und niemand ist gerecht wegen des Unvermögens zur Missetat. Solange du Kraft hast, beherrsche die Sünde durch die Vernunft! Denn die Tugend besteht darin, dass man das Böse unterläßt und das Gute tut. ... Siehst du nicht, wie Unmündige hinweggerafft, in der Blüte der Jahre Stehende uns entrissen werden? Das Leben hat eben nicht bloß einen Termin (= BKV 47, 310–311).⁴⁵³

Für Basilius stellt die Taufe ein Mittel zum Schutz vor Sünden dar, die durch Vernunft und ihre Praxis, das heißt durch Tugend, überwunden werden können. In diesem Kontext spielt die Taufe eine wichtige Rolle – der Mensch muss zum Schutz gegen Sünden in der Jugend gestärkt werden, nicht im hohen Alter.

Die theologische Argumentation durch die rhetorische Abgrenzung der Zielgruppe zeigt verschiedene Aspekte der basilianischen Tauflehre auf, die sich einerseits gegen den Taufaufschub richtet, gleichzeitig aber auch die Gründe dafür beleuchtet, nämlich das funktionale Taufverständnis und die Neigung zu einer fleischlichen Lebensweise. Diese Aspekte werden integriert, indem die vernünftige Praxis der Tugend als Sittenlehre des christlichen Lebens betont wird. Die Hervorhebung des sittlichen Lebens ist ein wichtiger Beweis für die Gegenseitigkeit zwischen dem philosophischen Ideal und der christlichen Lebensweise. Das freiwillige Tun des Guten erhält durch die Unbestimmtheit des menschlichen Lebens eine

⁴⁵³ Ὅτε ἀποκάμη τὰ ὄργανα, τότε προσάγεις αὐτὰ τῷ Θεῷ, ὅτε εἰς οὐδὲν αὐτοῖς ἔστι χρήσασθαι, ἀλλ' ἀνάγκη κεῖσθαι διὰ τὸν ἐκ τοῦ χρόνου μαρασμὸν παραλυθέντος τοῦ τόνου. Ἡ ἐν γῆρα σωφροσύνη οὐ σω φροσύνη, ἀλλ' ἀκολασίας ἀδυναμία. Νεκρὸς οὐ στε φανούται· οὐδεὶς δίκαιος δι' ἀδυναμίαν κακοῦ. Ἔως ἔστι σοι δύναμις, λόγῳ κράτει τῆς ἀμαρτίας. Τοῦτο γάρ ἐστιν ἀρετὴ· ἔκκλησις ἀπὸ κακοῦ, καὶ ποιήσις ἀγαθοῦ. ... Οὐχ ὄρθῳς νήπια ἀρπαζόμενα, τοὺς ἐν ἡλικίᾳ ἀπαγομένους; Οὐκ ἔχει μίαν προθεσμίαν ὁ βίος. BAS., HOM. XIII, 5 (= PG 31, 436B6–15.C7–9).

logische Grundlage. Nach Basilius ist die christliche Taufe in diesem Zusammenhang der Beginn des sittlichen Lebens.⁴⁵⁴

2.2.3.3 Analogische Artikulationen über die christliche Taufe

In dieser Homilie gibt es mehrere analoge „Artikulationen“, durch die Basilius die christliche Taufe mit dem römischen Gesellschaftssystem vergleichen wollte. Die Absicht dieser analogen „Taufartikulationen“ ist die Konstruktion einer gemeinsamen Basis zwischen den Römerinnen und Römern und den Christinnen und Christen, die der harmonischen Anpassung der römisch-christlichen Identitätskonstruktion dient. Das heißt, die analogen „Taufartikulationen“ erzeugen einen neuen Zugang zur christlichen Taufe, die den Römerinnen und Römern nicht mehr fremd, sondern nachvollziehbar erscheinen soll.⁴⁵⁵ Die analogen „Taufartikulationen“ beziehen sich nicht

⁴⁵⁴ Da sie nämlich an ein Wasser kamen, sprach er: „Siehe, hier ist Wasser!“ Und voll Entzücken rief er aus: Siehe, hier ist ja, was wir suchen. „Was hindert, dass ich getauft werde?“ Wo die Bereitschaft des Herzens, da gibt es kein Hindernis. Der Rufende ist ja voll Güte, der Diener bereitwillig und die Gnade reichlich. Ist die Bereitschaft da, dann wird es kein Hindernis mehr geben (= BKV 47, 312). Ἐπειδὴ γὰρ ἀπήνησαν ὕδατι, Ἰδοὺ, φησὶν, ὕδωρ. Ἐκ περιχαρείας ὁ λόγος: Ἰδοὺ τὸ ζητούμενον, Τί κωλύει με βαπτισθῆναι; Ὅπου προαίρεσις ἐτοίμη, τὸ κωδεν οὐδέν. Ὁ γὰρ καλῶν φιλόανθρωπος, ὁ διάκονος εὐτρεπής, ἡ χάρις ἄφθονος· ἡ προθυμία ἐνυπαρχέτω, καὶ τὸ ἐμποδίζον οὐκ ἔσται. BAS., HOM. XIII, 6 (= PG 31, 437A12–B3).

⁴⁵⁵ Das ist grundsätzlich eine wichtige rhetorische Strategie, insofern im spätantiken Römischen Reich die Berufsfelder und deren Bürgerstatus ein wichtiger Maßstab für die zeitgenössische Lage sind. Ellen Swift weist als Archäologin darauf hin, dass in den letzten Studien die klassische ethnogenetische Abgrenzung nicht eine fixierte Prägung der Kultur beweise. Stattdessen beweisen, so Swift, die archäologischen Funde eher die selbst entwickelte Identität in einer Periode und ihren Konstruktionsprozess. Ellen Swift sieht die militärische Kultur im Römischen Reich als „Frontier-Culture“. Sie ist der Meinung, dass die militärische Kultur mit der Landesgrenze unübersehbare Komponente der römischen Kultur sei, denn die archäologischen Funde, die das militärische Material als Teil der römischen Identitätskonstruktion beweisen, zeigen die Machtstruktur des Römischen Reichs auf. Das erläutert schwerpunktmäßig, was das Hauptanliegen des Römischen Reichs und dessen Berufsfeldern ist. Vgl. SWIFT, ELLEN: Constructing Roman Identities in Late Antiquity? Material

nur auf die Tauflehre selbst, sondern auch auf das Christsein und das Christwerden. Diese beiden Aspekte spiegeln analog den damaligen römischen Bürgerstatus wider, der für Basilius theologisch überdacht werden soll, um den strukturierten Taufablauf anzupassen.

Durch einen Vergleich stellt Basilius eine Gemeinsamkeit zwischen der Taufe und dem römischen Sozialsystem her:

Stelle dich ganz zum Herrn! Gib deinen Namen an! Lass dich in die Kirche einschreiben! Der Soldat wird in die Stammrolle eingetragen; der Kämpfer lässt sich vor dem Kampfe einschreiben; der Mann aus dem Volke wird erst, wenn er als Bürger eingeschrieben, den Zunftgenossen beigezählt. Zu all dem bist du verpflichtet als Soldat Christi, als geistlicher Kämpfer, als Bürger des Himmels. Lass dich in unser Buch eintragen, damit du auch eingeschrieben werdest in das himmlische (= BKV 47, 313)!⁴⁵⁶

Die Einschreibung des Namens in die Kirche bringt eine analoge Konsequenz, mit der der Name der Christinnen und Christen in das himmlische Buch eingeschrieben wird. Dies ist der entscheidende Punkt dieses Textabschnitts, mit dem erneut die Spannung zwischen den beiden Ständen der Katechumenen und der Getauften eröffnet wird. Fürst erklärt die drei Schritte für den Zugang zur Kirche:

Der Zugang zur Kirche erfolgt damit in reichskirchlicher Zeit über drei Stufen: zuerst die unverbindliche und unbegrenzte Zeit des Katechumenats, dann die verbindliche Anmeldung zur Taufe in

Culture on the Western Frontier, in: BOWDEN, WILLIAM/GUTTERIDGE, ADAM/MACHADO, CARLOS: Social and political Life in Late Antiquity, Leiden 2006, 97–110.

⁴⁵⁶ Im Wortlaut: ὄλον σεαυ τὸν μετάθες ἐπὶ τὸν Κύριον· ἐπίδος σεαυτοῦ τὴν ὀνομασίαν καταγράψῃ μετὰ τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ στρατιώτης καταλόγοις ἐναριθμεῖται· ὁ ἀθλητὴς ἐν ἀπογραφῇ ἀγωνίζεται· ὁ δημότης πολιτογραφηθεὶς τοῖς φυλέταις ἐναριθμεῖται. Πᾶσι τούτοις ὑπέθυνος εἶ, ὡς στρατιώτης Χριστοῦ, ὡς ἀθλητὴς εὐσεβείας, ὡς τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς. BAS., HOM. XIII, 7 (= PG 31, 440A6–13).

Form einer zeremoniellen Einschreibung und die intensive Taufvorbereitung im Photizomenat und schließlich die Taufe selbst.⁴⁵⁷

Die klare Aussage des Basilius ist, dass die Taufe zum ordentlichen Christsein gehöre, die den Eintritt ins Paradies erst ermögliche.⁴⁵⁸ Das „ordentliche Christsein“ kann daher mit dem römischen Bürgerstatus verglichen werden, da Basilius die unverbindliche und unbefristete Zeit des Katechumenats nicht mehr als gültige Vorstufe des Christseins anerkennen will. In seinem Denken wird der unbefristete Katechumenat nicht mehr als Status der Vorbereitung angesehen, da die Römer:innen diesen Status aus seiner Sicht funktional ausnutzten und damit das Christsein nicht ernsthaft berücksichtigten. Dieser allgemein verbreitete Diskurs über den Status des Christseins spiegelt sich in der kaiserlichen Gesetzgebung (vgl. Codex Theod. 15.7.1.) wider, die den spätantiken Römerinnen und Römern den unbefristeten Katechumenat und die Taufverschiebung gesetzlich gewährt.⁴⁵⁹ Deshalb artikuliert Basilius die Vollkommenheit des Christseins mit den drei vollkommenen Zuständen: *Soldat Christi* (στρατιώτης Χριστοῦ): die feierliche Einschreibung, *geistlicher Krieger* (ἀθλητῆς εὐσεβείας): die intensive Vorbereitungsphase und *Bürger des Himmels* (τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς): der feierliche Empfang der Taufe.

Die Parallelisierung der drei „Artikulationen“ ist ein interessanter Modus, der mit der theologischen Absicht des Basilius zusammenhängt. Die ersten beiden „Artikulationen“ enthalten historisch eine semantische Entwicklungsphase, die grundsätzlich auf der Bibel beruht,⁴⁶⁰ aber im Laufe

⁴⁵⁷ FÜRST, Die Liturgie, 120.

⁴⁵⁸ Hauschild weist auch darauf hin, dass Basilius die christliche Taufe als eine Verpflichtung aller Christen verstehe, die weiterhin durch den Empfang der Taufnade vollkommen werden würden. Vgl. HAUSCHILD, Basilius, 308.

⁴⁵⁹ NORTON-COLEMAN, P. R.: Roman State & Christian Church, Vol. 2, London 1966, 331–332.

⁴⁶⁰ Adorf von Harnack weist in seiner Studie darauf hin, dass diese Begrifflichkeit (Soldaten oder kämpferische Charakterisierung der Sprache) von den Propheten und Psalmisten durch die allegorische Umdeutung entfaltet wurde. Er ist der Meinung, dass die verschiedenen Bildsprachen (geistiger Kampf und

der Zeit von den westlichen Kirchenvätern als christliches Martyrium⁴⁶¹ und von den östlichen Kirchenvätern als asketische Lebensweise der Christinnen und Christen rezipiert wurde.⁴⁶² Basilius integriert diese

geistige Waffenrüstung usw.) in derselben Kategorie stünden. Laut Harnack entfaltet sich das weiter im Urchristentum im apokalyptisch-eschatologischen Gedanken, der den Grund der sittlichen Ermahnung befürwortet. Vgl. HARNACK, ADORF VON: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, 8–9.

⁴⁶¹ Adorf von Harnack erklärt den Grund mit dem Beispiel, das die Verbreitung des Christentums im Militär in Afrika bzw. vor der Zeit Cyprians erklärt. Das zeigt den Hintergrund, insofern der weltliche Soldatenstatus christlich interpretiert werden konnte: „Um einen gewissen Confessor Celerinus der karthaginensischen Gemeinde zur Aufnahme in den Klerus zu empfehlen, schreibt er: ‚seine Großmutter Celerina ist schon früher mit dem Märtyrertum gekrönt worden; ebenso seine Oeime von väterlicher und von mütterlicher Seite Laurentius und Ignatius, welche ehemals im weltlichen Lager (»castra saeczkarua«) kämpfen; aber als wahre und geistliche Streiter Gottes haben sie die Palmen und Kronen durch ihr hervorragendes Märtyrertum verdient, indem sie durch das Bekenntnis Christi den Widersacher zu Boden warfen. Wir bringen immer für sie Opfer dar, wie ihr euch erinnert, so oft wir die jährlichen Gedächtnistage der Leiden der Märtyrer feiern.‘ Wir haben hier eine förmliche Märtyrer-Dynastie: Großmutter, Oeime und Enkel, die beiden Oeime dienten im Heer und haben als Soldaten den Tod für Christus erlitten. ... Durch ihr mutiges christliches Bekenntnis, das will Cyprian sagen, sind sie aus dem weltlichen Kriegsdienst ausgetreten. ... Tertullian war der Sohn eines Subaltern-Offiziers – man sieht, dass das Christentum ins afrikanische Heer eingedrungen war und dass der Soldatenstand der Kirche treffliche Krieger schuf.“ Ebd. 75–77.

⁴⁶² Adorf von Harnack weist auf den Kontext des Origenes hin, um zu erklären, inwiefern die kämpferische Charakterisierung mit christlicher Askese verknüpft wurde: „Die Gemeinden zu seiner Zeit waren schon stark verweltlicht, und die größere Anzahl der Christen war lau und schwach. Dass sie alle ‚Krieger Christi‘ seien und mit den weltherrschenden Dämonen einen Kampf auf Leben und Tod führen, dies zu behaupten war Origenes zu ehrlich. Aber auch den Ausweg konnte er nicht treffen, dass die Kleriker die Soldaten Christi seien; denn auch in diesem Stande waren zu viele halbschlächtinge Christen. Wer sind nun die wirklichen Krieger Christi? Origenes kehrt den Spruch im Timotheusbrief um und sagt, die sind es, die sich nicht in bürgerliche Geschäfte verflechten, also die Asketen. Origenes ist der Vater des Gedankens in den katholischen Kirchen geworden, dass der Asket (ihm sollte bald der Mönch folgen) der eigentliche Streiter Christi ist. Er führt einen unablässigen

traditionellen Gedankengänge angesichts des neuen Kontextes in die dritte „Artikulation“ (τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς, *Bürgerrecht im Himmel*), da die Taufe nicht nur auf den Eintritt, sondern auch auf das Leben im Paradies abzielt. Die christliche Taufe bedeutet einen Lebenswandel nach dem Evangelium in der Gegenwart, der von der antiken Parusie-Theologie her theologisch auf die Wiederherstellung der ursprünglichen christlichen Gemeinschaft bezogen ist. In diesem Zusammenhang betont Basilius das Ziel dieser Einschreibung (Eintritt in die Vorbereitung auf die Taufe), wobei er die terminologische Parallelisierung als wichtige rhetorische Strategie einsetzt, die einerseits die traditionelle christliche Tauflehre rekapituliert, andererseits aber das Thema des Taufempfangs in die soziale Dimension einbezieht. In diesem Zusammenhang ist die Taufe ein Ort der Reziprozität der verschiedenen Dimensionen, die nicht nur die theologische, sondern auch die alltägliche Praxis der Zeitgenossinnen und Zeitgenossen umfassen. Basilius verdeutlicht dieses Anliegen weiter:

Lerne, lass dich lehren den Wandel nach dem Evangelium, die Bewachung der Augen, Beherrschung der Zunge, Dienstbarkeit des Leibes, Demut des Geistes, Reinheit des Herzens, Verbannung des Zornes! Nötigt man dich, so leiste noch mehr! Beraubt man dich, so prozessiere nicht! Wirst du gehasst, so liebe! Wirst du verfolgt, so dulde! Wirst du geschmäht, so segne! Stirb der Sünde ab! Lass dich kreuzigen mit Christus! Setze deine ganze Liebe auf den Herrn! Freilich ist das schwer (= BKV 47, 313).⁴⁶³

Kampf wider die Sünde, ja er sieht Dämonen und zwingt sie in heißem Ringen nieder; er, und nur er, ist also der Soldat, den Paulus im Epheserbrief schildert. Diese Soldaten kämpfen auch ‚für das übrige Volk‘, für die große Zahl der Schwachen aller Art; ... Die Waffen dieser Krieger sind Gebete und Fasten, Meditationen und gute Werke, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Sanftmut, Keuschheit und Enthaltung.“ Ebd., 28–29.

⁴⁶³ Μάθε, διδάχθητι εὐαγγελικὴν πολιτείαν, ὀφθαλμῶν ἀκριβείαν, γλώσσης ἐγκράτειαν, σώματος δουλαγωγίαν, φρόνημα ταπεινόν, ἐννοίας καθαρότητα, ὀργῆς ἀφανισμόν. Ἀγγαρευόμενος προστίθει· ἀπο στεροῦμενος μὴ δικάζου· μισοῦμενος ἀγάπα· διω κόμενος ἀνέχου· βλασφημοῦμενος παρακάλει. Ne

Basilios erwähnt die Bedeutung der „Artikulation“ *Bürger des Himmels*, τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς explizit, indem er die imperativen Formulierungen anhand der christlichen Sittenlehre zum Ausdruck bringt. Alle diese Formulierungen beziehen sich auf die Überwindung von Gegensätzen. Die christliche Askese und das alltägliche symbolische Martyrium stehen im Zusammenhang mit der Umgestaltung des Lebens nach dem Evangelium. Basilios wiederholt ausdrücklich das Ziel und zitiert wörtlich die Apostelgeschichte (14,22):

„Durch viele Trübsal müssen wir in das Himmelreich⁴⁶⁴ eingehen (Apg 14,22)“, sage auch ich. Auf dieses Trübsal aber folgt im Himmelreich die Seligkeit; auf die Mühen der Sünde aber wartet die Pein und Traurigkeit der Hölle (= BKV 47, 313–314).⁴⁶⁵

Das himmlische Bürgerrecht (τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς) zielt auf die eschatologische Gemeinschaft auf Erden⁴⁶⁶ ab, die ihre Hoffnung auf die

κρῶθητι τῇ ἀμαρτίᾳ· συσταυρώθητι τῷ Χριστῷ· ὅλην τὴν ἀγάπην μετάθεσ ἐπὶ τὸν Κύριον. Ἀλλὰ χα λεπὰ ταῦτα. BAS., HOM. XIII, 7 (= PG 31, 440A15–B8).

⁴⁶⁴ Es gibt im Vergleich zum Neuen Testament einen kleinen Unterschied, der aber keine inhaltliche Veränderung verursacht. Basilios schreibt am Ende des Satzes statt Reich Gottes (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) Himmelreich (τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν).

⁴⁶⁵ Διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, φημί καὶ γὰρ· ἀλλὰ τὰς μὲν τὰς θλίψεις ἢ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μακαριότης ἐκδέχεται· τοὺς δὲ τῆς ἀμαρτίας καμὰ τοὺς τὸ τῆς γεννητῆς ἐπίπονον καὶ σκυθρωπὸν ἀναμένει. BAS., HOM. XIII, 7 (= PG 31, 440B12–C3).

⁴⁶⁶ Basilios äußert explizit dieses Anliegen in seinem Brief an eine gefallene Jungfrau: „An diese denk und an den englischen Chor, der mit ihnen bei Gott ist, an das geistige Leben im Fleische (πνευματικῆς ἐν σαρκὶ ζωῆς) und an den himmlischen Wandel [Bürgerschaft] auf Erden (Ὁ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πολιτεύματος)! Denk an die ruhigen Tage, an die erleuchteten Nächte, an die geistlichen Gesänge, an den Wohllaut des Psalmengesanges und an die hl. Gebete, an das keusche und unbefleckte Lager, an das jungfräuliche Hervortreten, an den nüchternen Tisch und an das fromme Gebet um die Erhaltung Deiner unbefleckten Jungfräulichkeit“ (= BKV 46, 96).

Seligkeit im Himmel setzt. Basilius sieht die Möglichkeit der idealen christlichen Gemeinschaft im Bild der urchristlichen Gemeinschaft, die sich auf das zönotische Leben (Mönchtum) bezieht. Pia Luislampe ist der Meinung, dass Basilius versuche, „die Mönchsgemeinde als Abbild der Urgemeinde“⁴⁶⁷ darzustellen. Karl Suso Frank erläutert die detaillierte Entwicklung der Gedanken des Basilius, indem er diese Entwicklungsschritte als Programm darstellt. Er fasst den Artikel von J. Gribomont zusammen, um die christliche Entwicklung des Basilius als „Ergebnis einer langen geistlichen, asketisch-monastischen und kirchlichen Erfahrung“⁴⁶⁸ darzustellen. In dieser Konzeption gibt es eine dialektische Bewegung als Prinzip für die geistige Entwicklungsphase des Basilius, in der die drei Schritte als These, Antithese und Synthese dargestellt werden. Die These bezieht sich auf die aristokratische Herkunft des Basilius und seine Erziehung, die Antithese auf den familiären Einfluss, der Basilius zur asketischen Abkehr von der Welt und zu einem Leben in Einsamkeit führt. Die Synthese ist die Organisation der asketischen Lebensweise, die gemäß der Klosterregel des Basilius in die kirchliche Ordnung integriert wird.⁴⁶⁹ Basilius betrachtet aber nicht nur die zönotische klösterliche Lebensform, sondern vor allem das Leben der Christinnen und Christen, die christliche Askese auf der gesellschaftlichen Alltagsebene leben. Frank sieht die Entwicklung der asketischen Lehre des Basilius grundsätzlich im Hinblick auf das Gebot der Gottes- (τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης) und Nächstenliebe (τῆς πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπης).⁴⁷⁰ Das Wesen des Christseins liegt darin, dass der Christ den Willen Gottes liebt und zu tun sucht.⁴⁷¹ In dieser Hinsicht spiegelt das himmlische Bürgerrecht die Grundidee des Basilius über die Konstruktion der christlichen Identität wider.

⁴⁶⁷ LUISLAMPE, PIA: *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea*, Münster 1981, 23.

⁴⁶⁸ FRANK, KARL SUSO: *Basilius von Caesarea. Die Mönchregeln*, Otilien ²2010, 55.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., 64.

⁴⁷¹ Das heißt, auf dass Christus in ihm Gestalt gewinne (vgl. Gal 4,19).

Die analogen „*Artikulationen*“ über die christliche Taufe zeigen zwei Punkte des Basilius auf: Der erste Punkt ist der Versuch, das Christsein näher zu verstehen durch den Vergleich mit dem römischen Gesellschaftssystem. Die „*Artikulationen*“ „*Soldat Christi, στρατιώτης Χριστοῦ*“, „*geistlicher Athlet, ἀθλητῆς ἐσσεβείας*“ und „*Bürger des Himmels, τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς*“ integrieren jedoch christliche Traditionen wie die christliche Askese und Gedanken des Märtyrertums in das römische Gesellschaftssystem und transformieren den Inhalt der Tauflehre für die römisch-christliche Identitätskonstruktion. Der zweite Punkt ist die eschatologische Konzeption des Christentums, die durch das Gebot Gottes (Gottes- und Nächstenliebe) geprägt ist und zur Überwindung aller Gegensätze führt. Dies ist ein Kriterium der basilianischen Tauflehre, in der der (neu-)platonische Gedanke (die absolute Einheit) christlich umgesetzt wird. Diese beiden Punkte stehen im Zusammenhang mit der Erneuerung des Systems der stufenweisen Taufvorbereitung der Antike, das nach der Konstantinischen Wende durch die Verkürzung des Taufverfahrens und durch das Missverständnis über den christlichen Status außer Kraft gesetzt wurde. Das spätantike unbefristete Katechumenat wird nicht mehr als Vorstufe zur Taufe⁴⁷² bezeichnet, sondern als Zeichen des normalen Bürgerstatus. Basilius versucht, aus der Phase der Entkräftung die wahre Bedeutung der christlichen Taufe zurückzugewinnen, indem er seine Tauflehre theologisch entfaltet.

2.3 Drei theologische Aspekte der basilianischen Tauflehre

Die Entwicklung der kirchlichen Lehre(n) (Dogmatik) war seit ihrem Beginn auch ein Antrieb der innerkirchlichen Spaltung. Diese Lehrentwicklung sah sich nach der Konstantinischen Wende mit einer unerwarteten,

⁴⁷² Vgl. FÜRST, Die Liturgie, 115.

weiteren Turbulenz konfrontiert, die im Eingreifen des römischen Kaisers in die innerkirchlichen Lehrangelegenheiten bestand. Dabei wurde die Frage nach der Orthodoxie nun auch abhängig von der kaiserlichen Religionspolitik betrachtet. Dies führte dazu, dass sich die Kirchenväter mit ihrem dogmatischen Verständnis nun auch zur kaiserlichen Religionspolitik positionierten. In diesem Kontext gab es Theologen, die einerseits ihre Dogmatik auf der Linie des jeweiligen Kaisers formulierten und ihre Position je nach der des Herrschers änderten. Andererseits behielten manche Theologen ihre dogmatischen Positionen unabhängig von den Bestrebungen der Kaiser bei. Hubertus R. Drobner gliedert diese Theologen in vier Gruppen: die Anhomoer (Arianer, Neue oder Junge Arianer, Eunomianer), die Homoousianer (Nizäner), die Homoiousianer (Eusebianer, Semiarianer) und die Homoer.⁴⁷³ Es ist jedoch sehr schwierig, alle einzelnen Positionen in diese vier Bezeichnungen einzuordnen, da einige Kirchenväter ihre eigene Entwicklungsgeschichte bezüglich ihrer Lehrmeinungen hatten, die das scheinbar eindeutige Raster Drobners sprengt. Dafür bildet Basilius ein gutes Beispiel, denn er vertrat zunächst die Position der Homoiousianer, später aber die Position der Homoousianer. Drecoll weist darauf hin, dass Basilius im Rahmen seines Briefwechsels mit Apollinarius, der später in seinem Monophysitismus von der nizänischen Lehre abwich, schließlich die Bedeutung des ὁμοούσιος klar habe erfassen können.⁴⁷⁴ Basilius' Beispiel zeigt, wie gefährlich es ist, die Kirchenväter vorschnell nach schematischen Gruppierungen zu klassifizieren: Dadurch wird der Blick auf deren gedankliche Entwicklungsgeschichte verstellt. Deshalb ist es sinnvoller, die theologische Grundlage für die Entwicklung der Tauflehre zu betrachten, da die Praxis der Taufe im Hinblick auf dieses dogmatische Verständnis nicht einheitlich, sondern vielfältig geworden war. Dies beschleunigte die Festlegung einer einheitlichen Taufformel, was zu einem klaren Instrument

⁴⁷³ Vgl. DROBNER, Lehrbuch, 240–244.

⁴⁷⁴ Vgl. DRECOLL, VOLKER HENNING: Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, Göttingen 1996, 332–333.

der Abgrenzung zwischen Orthodoxie und Häresie führte. Das Edikt (Cunctos populos) des Theodosius I. und der 7. Kanon (Regelung für die Wiederzulassung) des Konzils von Konstantinopel (381) sind hierfür gute Beispiele.⁴⁷⁵ Der Diskurs der Römer:innen zum Taufaufschub war auch ein relevanter Anlass. Dies führte zur Krise der christlichen Identitätsbildung, insofern die Bedeutung der Taufe in der römischen Gesellschaft auf eine funktionale Dimension reduziert wurde (Vergebung der Sünden vor dem Tod). Die Folge dessen war, dass die Taufe hinsichtlich des ordentlichen römischen Bürgerstatus im Laufe der Zeit als unabhängig vom wahren Sinn der Taufe angesehen wurde. Diese praktische Begründung für den Taufaufschub war auch ein Bestandteil der christlichen Identitätskrise. Die unterschiedlichen Dimensionen erforderten daher eine Anpassung der christlichen Tauflehre an den sich verändernden Kontext. Im Rahmen dieses Abschnitts werden drei Punkte der basilianischen Tauflehre betrachtet, die im Zusammenhang mit dieser Veränderung stehen. Der erste Punkt ist der liturgische Aspekt, der in der Ausbreitung des Christentums im Hinblick auf die römisch-christliche Identitätskonstruktion systematisiert wird. Der zweite Punkt ist der dogmatische Aspekt, der als theologische Grundlage ein wichtiger Bestandteil für die Entfaltung der basilianischen Tauflehre ist. Der dritte Punkt schließlich ist der pastorale Aspekt, mit dem die theologischen Intentionen des Basilius auf die praktischelebensebene der Christinnen und Christen bezogen werden. Diese drei Punkte konstruieren die spätantike römisch-christliche Identitätskonstruktion zur Anpassung der christlichen Tauflehre.

⁴⁷⁵ Vgl. PIETRI, CHARLES: Teil III., Kap. 1., III. Die orthodoxe Restauration, in: : MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur, Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), Freiburg im Breisgau 1996, 449.

2.3.1 Die liturgischen Aspekte

In seiner Homilie versucht Basilius, verschiedene liturgische Aspekte der Taufe hervorzuheben. Diese Aspekte beziehen sich auf das strukturierte Programm der Taufvorbereitung nach der Konstantinischen Wende. Dies führt zur Transposition des Zeichensystems für die antike Taufvorbereitung, die durch den spätantiken Taufaufschub funktionslos geworden war. Der neue Begriff „photizomenate“ als Bezeichnung für den Status der Taufvorbereitung nimmt theologisch Bezug auf die Erkenntnis, die die Lehre der christlichen Askese zur entscheidenden theoretischen Grundlage der christlichen Taufvorbereitung erklärte. Die 40-tägige Fastenzeit und der Tag der Auferstehung gewinnen mit der paulinischen Mimesis-Lehre, die die christliche Romanitas in der Spätantike prägt, eine neue theologische Qualität. Auch die Eucharistie wird in diesem Zusammenhang als ein wichtiger Bestandteil des Initiationssakraments hervorgehoben. Denn die eucharistische Mahlgemeinschaft strukturiert die christliche Lebenspraxis (Gottes- und Nächstenliebe) durch die liturgische Komponente. Diesen liturgischen Aspekten wird in diesem Abschnitt besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

2.3.1.1 *Vom unbefristeten Katechumenat zum Photizomenat*

Fürst weist mit Recht auf die Verschiebung des Zeichensystems beim Katechumenat hin: Nach der Konstantinischen Wende gab es unterschiedliche Bezeichnungen für die Taufwilligen. In Rom wurden diejenigen, die sich zur Taufe angemeldet haben, als Auserwählte (*electi*) und in der lateinischen Kirche allgemein als Bewerber:innen (*competentes*) bezeichnet, im griechischen Raum dagegen als Erleuchtete (*φωτισζόμενοι*).⁴⁷⁶ Nach Fürst handelt es sich bei diesen Termini um nichttechnische Bezeichnungen. Sie sind vom griechischen Verb *φωτίζω* (-ομαι) abgeleitet und beziehen sich auf

⁴⁷⁶ Fürst präzisiert die Bezeichnung (Erleuchtete) als zu Erleuchtende (*hoi mélontes photizesthai*). Vgl. FÜRST, *Die Liturgie*, 116.

die Phase der Taufvorbereitung während der 40-tägigen Fastenzeit.⁴⁷⁷ Eine Anmeldung zur Taufe war nach dem strukturierten Programm der Taufvorbereitung erforderlich, weshalb die Bischöfe der Spätantike die Katechumenen ermutigten, sich vor der Fastenzeit in der Gemeinde anzumelden.⁴⁷⁸ Dies ist ein wichtiger Grund für die Motivation der Bischöfe, schon vor der Fastenzeit (besonders am Tag der Epiphanie) die unbefristeten Katechumenen zu ermahnen, sich zur Taufvorbereitung anzumelden.⁴⁷⁹

Diese Veränderung der Bezeichnung der strukturierten Taufvorbereitung lieferte die Abgrenzung zwischen dem spätantiken Katechumenat und dem Photizomenat, insofern sich das Photizomenat als ordentliche Phase der Taufvorbereitung konzeptionell vom unbefristeten Katechumenat unterscheidet. Es handelt sich um eine äußere Umsetzung des Zeichens, die jedoch den ursprünglichen Sinn des Begriffs semantisch bereichert. Das Photizomenat nimmt einen starken Bezug auf den Begriff der Erleuchtung (*photisma*, *φῶτισμα*), der seit der Antike die christliche Taufe bezeichnet. Dies sorgt zunächst für semantische Kontinuität in der Tauflehre und bereichert zugleich die wahre Bedeutung der Taufe durch die liturgische Systematisierung, die nicht nur durch den liturgischen Akt der Taufe abgeschlossen wird, sondern die wahre Erkenntnis einschließt. Basilius versucht, den theologischen Hintergrund dieser Bezeichnung (*φῶτισμα*) anhand von Ps 33,6 zu belegen.⁴⁸⁰ Im Kontext seiner Exegese interpretiert und adaptiert Basilius diese Stelle in seiner Gegenwart in Bezug auf die christliche Taufe. Das Licht als entscheidende Metapher steht im Zusammenhang mit der Erkenntnis Gottes. Basilius erklärt diese metaphorische Komponente mit der Episode des Elija, indem er das Licht mit der

⁴⁷⁷ Vgl. ebd.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd.

⁴⁷⁹ Vgl. DANIÉLOU, *Chronologie*, 353.

⁴⁸⁰ Προσέλθετε πρὸς αὐτόν, καὶ φωτισθήτε· BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425A15); „Kommt zu ihm, und lasst euch erleuchten!“ (= BKV 47, 303); Ὁ δὲ μὴ βαπτισθεὶς οὐ πεφώτισται. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425C10); „wer nicht getauft ist, ist auch nicht erleuchtet“ (= BKV 47, 302).

Erkenntnis des wahren Glaubens an die Trinität verbindet.⁴⁸¹ Diese Darstellung des Basilius zeigt die Grundlage der theologischen Begründung für die neue Bezeichnung (photizomenate), die sowohl die Erkenntnis des wahren Glaubens als Kern der Taufe (Absorption) als auch ein äußeres Zeichen für die wahre Vorstufe des Taufempfangs (Transposition) erklärt.

Die Transposition des Zeichensystems für die Vorstufe der Taufe – vom Katechumenat zum Photizomenat – beruht auf der Veränderung der Situation in der Spätantike, die nicht unabhängig von der kaiserlichen Religionspolitik und dem funktionalen (Miss-)Verständnis der christlichen Taufe aufzugreifen ist. Das Missverständnis vieler Römer:innen entkräftete die Bedeutung der christlichen Taufe und bewirkte den Taufaufschub als für die Bischöfe problematisches Phänomen in der Spätantike. Die Transposition des Zeichensystems bei der Bezeichnung (photizomenate) ist ein zentraler theologischer Versuch, die traditionelle Tauflehre wiederherzustellen und sich der zeitgenössischen Situation anzupassen. Dies führte zur Integration der traditionellen Lehre in das strukturierte Programm der Taufvorbereitung.

2.3.1.2 *Die passendste Zeit für die Taufe*

Das strukturierte Programm der Taufvorbereitung wurde mit einem liturgischen Konzept in der Fastenzeit⁴⁸² umgesetzt, wodurch die Spendung der

⁴⁸¹ Τρισώσατε, καὶ ἐτήρισσασαν δεικνύντος τοῦ λόγου, ὅτι διὰ τοῦ βαπτίσματος τῷ Θεῷ οἰκτιοῦται ὁ προσ αγόμενος, καὶ ὅτι φῶς καθαρὸν καὶ οὐράνιον ἐν ταῖς τῶν προσιόντων ψυχαῖς διὰ τῆς εἰς τὴν Τριάδα πίστεως ἀναλαμβάνει. BAS., Hom. XIII, 3 (= PG 31, 429A8–10); „Dadurch gibt die Schrift zu verstehen, dass der Täufling durch die Taufe mit Gott vereinigt wird, und dass lauterer himmlisches Licht mit dem Glauben an die Dreifaltigkeit in den Seelen derer aufleuchtet, die sich (der Taufe) nahen“ (= BKV 47, 306).

⁴⁸² Das Thema Fasten ist eine wichtige Komponente in der basilianischen Taufe, insofern er das Motiv des Paradieses hinsichtlich des christlichen Lebensideals in Betracht zieht. Basilius konzentriert besonders auf die Geschichte des Gartens Eden, wobei das Fasten von Gott als ein erstes Gebot Gottes gegeben wurde: „Das Fasten war schon im Paradies ein Gebot. Das erste Gebot, das

Taufe entsprechend am Tag der Auferstehung stattfand. So bezeichnet auch Basilius in seiner Homilie den geeignetsten Zeitpunkt⁴⁸³ für die Taufe als „Tag der Auferstehung“ (τῆ ἀναστασίμῳ ἡμέρῳ)⁴⁸⁴, denn das Vollkommenwerden des Menschen durch das Fasten⁴⁸⁵ bedeutet für ihn die Wiederherstellung des verlorenen Paradieses, wobei die Verleihung der Taufe insofern von Vorteil ist, als der Mensch mit einem evangeliumsgemäßen Lebenswandel die Gnade Gottes empfangen und das ihr entsprechende Leben bewahren kann. In diesem Zusammenhang verwendet Basilius das Motiv der Zeit für die theologische Rechtfertigung des strukturierten

Adam erhielt, lautete: ‚Vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen sollt ihr nicht essen (vgl. Gen 3,17)!‘ Die Worte aber: ‚Ihr sollt nicht essen‘, sind ein Gebot des Fastens und der Abstinenz. Hätte Eva nicht vom Baume genossen, dann hätten wir jetzt dieses Fasten nicht nötig. ‚Denn nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken (vgl. Mt 9,12).‘ Durch die Sünde sind wir krank geworden; durch die Buße müssen wir wieder gesunden. Buße aber ohne Fasten ist wertlos. ‚Verflucht sei die Erde; Dornen und Disteln soll sie dir tragen (vgl. Gen 3,17-18).‘ Zu trauern ist dir befohlen, nicht zu schwelgen. Durch Fasten rechtfertige dich vor Gott. Ja selbst das Leben im Paradies ist ein Vorbild des Fastens, nicht bloß insofern der Mensch engelgleich wandelte und durch Genügsamkeit die Ähnlichkeit mit den Engeln bewahrte, sondern auch, weil alles, was hernach Menschenverstand ersann, wie das Weintrinken, das Schlachten der Tiere, überhaupt alles, was den Menschengeist trübt, den im Paradiese Lebenden noch nicht bekannt war!“ (= BKV 47, 168).

⁴⁸³ Rhetorisch ergänzt er, dass die Taufe jederzeit angemessen sei. Aber er betont den Auferstehungstag als die passendste Zeit zur Taufe. Πᾶς μὲν οὖν χρόνος εὐκαιρίαν ἔχει πρὸς τὴν διὰ τοῦ βαπτίσματος σωτηρίαν· καὶ νύκτα εἴπης, καὶ ἡμέραν, καὶ ὥραν, καὶ στιγμὴν χρόνου, καὶ τι βραχύτατον. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424C12–15); „Jede Zeit ist also wohlgelegen, um die Taufgnade zu empfangen, sei es Tag, sei es Nacht, jedwede Stunde, der kürzeste Augenblick“ (= BKV 47, 302). Vgl. FERGUSON, Baptism, 583.

⁴⁸⁴ Τί δ’ ἂν γένοιτο τῆς ἡμέρας τοῦ Πάσχα συγγενέστερον πρὸς τὸ βάπτισμα; BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424D1–3); „Was steht aber mit der Taufe in innigerem Zusammenhang als der Ostertag?“ (= BKV 47, 302).

⁴⁸⁵ Basilius nennt diese Vollkommenheit als die Rechtfertigung vor Gott durch das Fasten: Διὰ νηστείας ἀπολόγησαι τῷ Θεῷ. BAS., HOM. I. 3 (= PG 31, 168A13).

Programms der Taufvorbereitung, indem er den Tag der Taufe mit der paulinischen Mimesis-Lehre verbindet.

Ein interessanter Aspekt dieses liturgischen Konzepts ist die Ausweitung des theologischen Denkens, das sich nicht nur auf den Tag der Auferstehung konzentriert, sondern auch die Vorbereitungszeit einbezieht. Basilius spezifiziert die asketischen Aspekte der Taufvorbereitung, die den theologischen Inhalt der Prokatechese und der folgenden Katechesen ergänzen. Er präzisiert die Reinigung der Seele als Taufe der Buße, die auf Johannes den Täufer verweist, wobei er diese Reinigung der Seele mit Aussagen der Propheten verbindet,⁴⁸⁶ um die wahre Bedeutung der christlichen Taufe, nämlich die Vereinigung mit Gott, zu erklären. Basilius artikuliert diesen Aspekt als die Lehre Jesu (Taufe der Gotteskindschaft, *βάπτισμα υἰοθεσίας*)⁴⁸⁷, die der Abkehr von der Sünde entspricht. Diese theologische Begründung der Vorbereitung auf die Taufe strukturiert den Inhalt der Prokatechese, die Basilius durch die Worte der Apostel bestätigt sieht: „Tut Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen des Herrn Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet empfangen die Verheißung des Heiligen Geistes (vgl. Apg 2,38)!“⁴⁸⁸

Die zeitliche Struktur mit der 40-tägigen Fastenzeit und dem für die Taufe am besten geeigneten Tag integriert die Taufvorbereitung und die Taufe in die Lebenspraxis. In diesem Zusammenhang ist die christliche Askese das inhaltliche Programm der Taufvorbereitung, das auf wahre Erkenntnis (Erleuchtung, *φώτισμα*) abzielt. Dies ist der Kernpunkt der basilianischen Tauflehre, die durch die intellektuelle Ergänzung der christlichen Lehre um die asketischen Aspekte (Reinigung der Seele durch den Verzicht

⁴⁸⁶ Im Wortlaut: *σὺ δὲ, διὰ προφητῶν διδασκόμενος· Λούσασθε, καθαροὶ γίνεσθε·* BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425A13–14); Du aber, von den Propheten unterrichtet: „Wascht, reinigt euch!“ (= BKV 47, 303).

⁴⁸⁷ *Κύριος κηρύσσει βάπτισμα υἰοθεσίας·* BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425A7–8); „Der Herr predigte die Taufe der Kindschaft Gottes“ (= BKV 47, 303).

⁴⁸⁸ *Μετανοήσατε, καὶ βαπτισθῆτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ λήψεσθε τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος·* BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425B1–4 = BKV 47, 303).

auf Sünde und Gottessohnschaft durch die Verheißung des Heiligen Geistes) den christlichen Lebenswandel nach dem Evangelium ermöglicht. In dieser Hinsicht sind die liturgischen Aspekte ein sichtbarer Ort der Verbindung zwischen der intellektuellen Lehre und dem praktischen christlichen Leben.

2.3.1.3 Die Aspekte des Initiationssakraments in ihrer Gesamtheit

Ein weiterer liturgischer Aspekt der Homilie des Basilius bezieht sich auf die Eucharistie, die im Lichte des spätantiken Taufgedankens eine neue theologische Qualität erhält. Die Eucharistie ist eine sichtbare liturgische Praxis, die die Vereinigung mit Gott erfahrbar macht. Basilius versucht, die Eucharistie als Teil des christlichen Lebens darzustellen, indem er sie durch typologische Exegese mit dem idealen Christsein verknüpft. Nach Basilius ist die Eucharistie ein Engelsbrot ($\alpha\rho\tau\omicron\nu\ \alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\nu$) und ein lebendiges Brot ($\tau\omicron\nu\nu\ \zeta\omega\nu\tau\alpha\ \alpha\rho\tau\omicron\nu$). In diesem Zusammenhang ist die Taufe eine absolute Voraussetzung für den Empfang dieses Brotes. Eine wichtige gedankliche Entwicklung ist, dass Basilius das wahre Christsein nicht mit dem Empfang der Taufe abschließen wollte, sondern es im Zusammenhang mit der Wüstenwanderung des Gottesvolkes betrachtet. In dieser Hinsicht bildet die Eucharistie als Teil des christlichen Lebens die christliche Identitätskonstruktion als ein „schon, aber noch nicht“ (*iam et nondum*) ab, die sich im Prozess befindet (auf dem Weg zum Reich Gottes).

Die Vereinigung mit Gott ($\omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \pi\rho\delta\varsigma\ \Theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$) wird als Vorgeschmack auf die himmlische Mahlgemeinschaft durch die Eucharistie erfahrbar, die auf der praktischen christlichen Lebensebene zur Gottes- und Nächstenliebe aufruft. Die christliche Gemeinde bildet insofern eine Gottesdienstgemeinschaft, aber zugleich auch eine karitative Organisation, die die sozialen Aufgaben übernahm, die das römische Imperium nicht übernehmen konnte. Das bekannte Hilfswerk, das von Basilius gegründet wurde, sind die Basiliades (oder Basileias), die er als Krankenhaus für die Armen

(πτωχοτροφεῖον) bezeichnet.⁴⁸⁹ Er betont besonders die kirchliche Praxis der Nächstenliebe⁴⁹⁰ und plädiert im Brief an Elias (einen Statthalter der Provinz Cappadocia) für die kirchliche Hilfsorganisation:

Wem tun wir Unrecht, wenn wir Herbergen bauen für die Fremden, welche auf der Durchreise hier anwesend sind, sowie für die, welche krankheitshalber irgendeiner Pflege bedürfen, wenn wir solchen Menschen die erforderliche Erquickung bereitstellen, Krankenpfleger, Ärzte, Lasttiere und Begleiter?⁴⁹¹

In diesem Textabschnitt finden sich ausführliche Darstellungen zu den kirchlichen Aufgabenbereichen, die im Rahmen der Nächstenliebe wahrgenommen wurden. Das Armenhospital (πτωχοτροφεῖον/ξενοδοχεῖον) wird nicht auf medizinische Hilfe reduziert, sondern übernimmt verschiedene Aufgaben.⁴⁹² Andrew T. Crislip weist darauf hin, dass sich diese vor allem durch die Mönche im Kloster betriebene Wohltätigkeit auch um Waisenkinder gekümmert und für die Sozialisierung und Erziehung dieser Kinder gesorgt habe.⁴⁹³ Die eucharistische Gemeinschaft als Kirche auf Erden zielt auf die lebendige Praxis der Gottes- und Nächstenliebe ab und

⁴⁸⁹ Vgl. Bas., Ep. 140, 3 (=Lettres II, 74 = BGL 3, 72).

⁴⁹⁰ Andrew T. Crislip erläutert den Begriff Basileias, indem er Begründung und Funktion dieser Hilfsorganisation ausführlich darstellt. Vgl. CRISLIP, ANDREW T.: From Monastery to Hospital. Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity, Michigan 2005, 103–106.

⁴⁹¹ Τίνα δὲ ἀδικοῦμεν καταγῶγια τοῖς ξένοις οἰκοδομοῦντες, οἷς ἂν κατὰ πάροδον ἐπιφοιτῶσι καὶ τοῖς θεραπειᾶς τινὸς διὰ τὴν ἀσθένειαν δεομένοις, καὶ τὴν ἀναγκαίαν τοῦτοις παραμυθίαν ἐγκαθιστῶντες, τοὺς νοσοκομοῦντας, τοῦτοις παραμυθίαν ἐγκαθιστῶντες, τοὺς νοσοκομοῦντας, τοὺς ἰατροῦντας, τὰ νωτοφόρα, τοὺς παραπέμποντας; BAS., Ep. 94 (= Lettres I, 206 = BGL 32, 94).

⁴⁹² Das ist ein wichtiger Aspekt der kirchlichen Aufgabe. Die arianischen Bischöfe haben auch nach dem Konzil von Nizäa (Coll. Araba Can. 75) die unterschiedlichen Hilfsorganen aufgebaut. Kappadokia ist in dem Zusammenhang ein besonderer Ort, wo diese Hilfsbedürfnisse durch die gute Leistung des lokalen Bischofs Basilius gestillt wurden. Vgl. LOMBINO, V.: Medico (Cristo), in: NDPAC (2006), 3179.

⁴⁹³ Vgl. CRISLIP, From Monastery, 112.

bereichert das Gefühl der Einheit mit Gott (οἰκειώσεις πρὸς Θεόν) auf sozialer Ebene. Dies ist die sogenannte basilianische Bürgerschaft im Himmel.⁴⁹⁴ Brian E. Daley bezeichnet in seinem Aufsatz die „*Artikulation*“ der Bürgerschaft im Himmel (τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς) als die basilianische Philanthropie-Lehre. Die christliche Sorge um die Seele entwickelte sich insofern als charismatische Führungskompetenz in der römischen Gesellschaft vielfältig.⁴⁹⁵ Viele Homilien der kappadokischen Kirchenväter stehen laut Daley in Zusammenhang mit dieser Idee. Philanthropie (φιλόανθρωπος) ist vor allem nach dem Denken Gregors von Nyssa die Nachahmung Gottes (μίμησις τοῦ Θεοῦ), also die Teilhabe am göttlichen Handeln.⁴⁹⁶

Die Vereinigung mit Gott (οἰκειώσεις πρὸς Θεόν) als Kernbegriff des Initiationssakraments erhält in der Aufgabe der eucharistischen Mahlgemeinschaft einen angereicherten Sinn. Der Nominalstamm (οἶκος) kommt in seinem Brief an Elias mit dem Verb (οἰκοδομοῦντες) vor, wobei Basilius das Verb οἰκοδομέω (ein Haus bauen) verwendet, um die kirchliche Hilfsorganisation gegenüber dem ungerechten Bericht vom Statthalter Elias zu rechtfertigen. Die eucharistische Mahlgemeinschaft praktiziert die Gottes- und Nächstenliebe durch die Erbauungs- und Betreuungsdienste der kirchlichen Hilfsorganisation, die im Rahmen der christlichen Lehre eine soziale Solidarität entfaltet. Dies ist die theologische Grundlage der basilianischen Ekklesiologie und zeigt wichtige Aspekte seiner christlich-identitätsstiftenden Lehre an,⁴⁹⁷ die die liturgischen Aspekte des Initiationssakraments mit

⁴⁹⁴ Vgl. DALEY, BRIAN E.: 1998 Naps Presidential Address Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy, in: JECS 7 (3/1999), 431–432.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd., 433–437.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd., 437–461.

⁴⁹⁷ Basilius deutet bezüglich der christlichen Identitätskonstruktion die Lehre von der Gottes- und Nächstenliebe aus. Laut Basilius zielt die Gottesliebe auf die Bewahrung des Gebots Gottes zu seiner Ehre ab. Die Nächstenliebe zielt nicht auf die Suche nach dem eigenen Willen, sondern auf das Wohl der Seele und des Körpers der Gottesgeliebten ab. Vgl. BAS., Initium Moralium 80, 22 (= PG31, 868D1–5 = PPS 51, 324–325).

der sozialen Dimension verbinden. Die Erwähnung der Eucharistie ist ein prokatechetischer Vorgeschmack, der deren theologische Bedeutung erklärt und versucht, die Katechumenen und Getauften zum Empfang der Taufe zu motivieren. Hier zeigt sich der Versuch der theologischen Anpassung an die christliche Romanitas, der angesichts des spätantiken Taufschubs den entwerteten Sinn der christlichen Taufe durch die liturgische Unterweisung wiederherzustellen versucht.

Die liturgischen Aspekte der Homilie des Basilius spiegeln in erster Linie die terminologische Umsetzung der Vorbereitung auf die Taufe wider. Dies ist der Ausgangspunkt für das strukturierte Programm während der Fastenzeit, das die christliche Lebensweise (Reinigung der Seele durch christliche Askese) lehrt. Die paulinische Mimesis-Lehre spielt in dieser Prokatechese eine wichtige Rolle als geistliche Vorbereitung auf den Empfang des Initiationssakraments. Die Taufe ist nicht das Ende der christlichen Identitätslehre, sondern steht im Prozess des Werdens durch die Praxis des christlichen Lebens. Dies erfordert die Teilnahme an der Eucharistie, durch die die wahre Bedeutung der Vereinigung mit Gott erlangt werden kann. Die liturgischen Aspekte der basilianischen Tauflehre bieten den Getauften die theologische Grundlage (Mystagogie) für die ständige christliche Lebenspraxis (christliche Tugend) an.⁴⁹⁸ Dieses sichtbare Lebenszeichen verschafft zugleich den Täuflingen und Katechumenen einen prokatechetischen Vorgeschmack auf die christliche Eucharistie und ihre Bedeutung als Grundlage der himmlischen Mahlgemeinschaft mit Gott.

2.3.2 Die dogmatischen Aspekte

Fürst weist in seinem Buch auf die Bedeutung von Katechese und Mystagogie in der Spätantike hin und vertritt dabei die Meinung, dass die

⁴⁹⁸ Vgl. HILDEBRAND, STEPHEN M.: *Basil of Caesarea*, Michigan 2014, 15.

spätantike Mystagogie keine Arkandisziplin der antiken Mysterienkulte sei,⁴⁹⁹ da der Begriff sich auf die Einweihung und Unterweisung in die Mysterien beziehe. Das heißt, das Ziel der Mystagogie in der Spätantike war die theologische Ergänzung, die den Sinn des christlich-mystischen Ritus nach dem Empfang der Taufe erklärte. Es handelt sich laut Fürst um eine katechetische Unterweisung, die den christlichen Glauben im liturgischen Rahmen nachvollziehbar machte.⁵⁰⁰ Dieser Hinweis ist insofern absolut richtig, als die Prokatechese mit ihren vielen inhaltlichen Punkten der mystagogischen Katechese entspricht. Zugleich spiegelt dies aber den Schwerpunkt der Prokatechese wider, weil die Mystagogie schwerpunktmäßig den Sinn der Liturgie in Erinnerung ruft. In diesem Zusammenhang bietet die Prokatechese einen theoretischen Vorgeschmack auf die liturgische Erfahrung, damit die unbefristeten Katechumenen ihre Taufe nicht aufschieben, sondern sich gemäß der christlichen Lehre vorbereiten. Die dogmatischen Aspekte sind eng mit diesem Anliegen der Prokatechese verbunden. Daneben gibt es aber noch ein weiteres Anliegen, das die Tauflehre des Basilius im Zusammenhang mit der Wiederaufnahme anderer abgefallener Christinnen und Christen in einen größeren Zusammenhang stellt. Dies hängt mit der innerkirchlichen Spaltung zusammen, die insbesondere mit dem Anliegen der Fixierung der trinitarischen Glaubensformel verbunden war. Dieses Anliegen wird im Vergleich mit den verschiedenen Werken des Basilius behandelt, um den Grund für die unbestimmten Adressatinnen und Adressaten und die dogmatischen Aspekte dieser Homilie zu ergründen.

2.3.2.1 *Anthropologische Grundlagen*

Der Ansatzpunkt der dogmatischen Aspekte ist das Menschenbild des Basilius. Er betont vielfach die geistige Wiedergeburt, um die Instabilität des

⁴⁹⁹ Alfons Fürst sieht diese Arkandisziplin als Fiktion. Vgl. FÜRST, *Die Liturgie*, 121.

⁵⁰⁰ Vgl. FÜRST, *Die Liturgie*, 120–123, bes. 123.

menschlichen Zustandes (Neigung zum Fleischlichen) zu überwinden. Die geistige Wiedergeburt des Menschen ist für Basilius im Hinblick auf die christliche Tauflehre notwendig. In seiner Homilie XIII nimmt Basilius besonders stark Bezug auf die paulinische Mimesis-Lehre, in der die Teilnahme am Christus-Geschehen als Kern der christlichen Tauflehre erklärt wird. Dieser Gedanke findet sich auch in seinem anderen Werk *Initium Moraliū*.⁵⁰¹ Darin stellt er 80 Regeln für das Christsein nach dem Evangelium auf, mit denen Basilius einen konkreten Maßstab für die Einheit der Nachfolge Christi im Sinne der inneren Erneuerung der Kirche vorschlägt.⁵⁰² In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, Homilie XIII mit dem Werk *Initium Moraliū* zu vergleichen.

Die 80. und letzte Regel aus *Initium Moraliū* ist entscheidend für Basilius' Definition des Christseins. Die Regel besteht aus 22 Paragrafen, die thematisch in drei Teile gegliedert sind: Paragraf 1–11: Nachfolge Christi; Paragraf 12–21: Verkündigung des Evangeliums; Paragraf 22: Bezeichnung der Christinnen und Christen. Der wichtigste Teil ist 80, 22, der vom Leitbegriff „Bezeichnung“ (ἴδιον) geprägt ist, der gemeinsam mit dem Fragewort „was“ oder „wer“ – τί – auftritt. Diese Satzstruktur bildet einen Dialog, bestehend aus insgesamt 16 Fragen, in dem Basilius die drei Aspekte der Bezeichnung des Christseins durch Frage und Antwort definiert. Interessanterweise stellt Basilius siebenmal (1; 6; 10; 13–16) die gleiche Frage: Was ist die Bezeichnung des Christseins (Τί ἴδιον Χριστιανοῦ;)?⁵⁰³ Die

⁵⁰¹ Basilius verfasst in diesem Werk die 80 Regeln bezüglich der christlichen Ethik. Die Datierung dieses Werks ist bemerkenswert. Jacob N. van Sickle übernimmt die chronologische Forschung von Paul Jonathan Fedwick und sieht den Verfassungszeitraum zweigeteilt. Im ersten Zeitraum (365–372) seien die Regeln Nr. 1–69 entstanden. Im zweiten Zeitraum (371–375) seien die Regeln Nr. 70–80 verfasst worden. Fedwick sieht die Fertigstellung mit dem Zusatz (376/377). Vgl. PPS 51, 30. Im deutschen Sprachraum wird dieses Werk vor seiner Priesterweihe datiert, das heißt, Basilius verfasste demnach diese Regel anlässlich seines monastischen Lebens (359/360). Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 456; vgl. PAULI, *Basilius*, 115.

⁵⁰² Vgl. PAULI, *Basilius*, 115.

⁵⁰³ Vgl. BAS., *Initium Moraliū*, 80.22 (= PPS 51), 322.

ersten drei Fragen bilden den inhaltlich-theologischen Rahmen, während die letzten vier Fragen den Abschluss des 22. Paragraphen ergeben. Der erste theologische Rahmen (Fragen 1–5) interpretiert die Bedeutung des Glaubens, der in erster Linie das Christsein bezeichnet. Der zweite theologische Rahmen (Fragen 6–9) interpretiert die christliche Taufe, wobei Basilius vor allem die geistige Wiedergeburt philosophisch-theologisch im Lichte der paulinischen Mimesis-Lehre betrachtet. Schließlich interpretiert der letzte theologische Rahmen (Fragen 10–12) die Eucharistie als Sakrament der Anamnese, das durch die liturgische Wiederholung den soteriologischen Aspekt (den Grund des Todes und der Auferstehung Christi) des Christseins als unvergängliche Erinnerung bewahrt. Der zweite theologische Rahmen ist besonders relevant, weil er inhaltlich und thematisch eng mit der Homilie XIII verbunden ist.

Basilius gibt als Antwort auf die Leitfrage (Τὸ ἴδιον Χριστιανού;) zwei Varianten der Taufe an, nämlich einerseits die Geburt aus dem Wasser (γεννηθέντος ἐξ ὕδατος) und andererseits die Geburt aus dem Geist (γεννηθέντος ἐκ Πνεύματος). Die Geburt aus dem Wasser nimmt Bezug zur paulinischen Mimesis-Lehre, insofern Basilius sie als Teilhabe am Tod Christi darstellt. Er formuliert seine theologische Begründung, indem er die paulinische Tauflehre (vgl. Röm 6,3–4.6)⁵⁰⁴ wörtlich zitiert. In der Wassertaufe sieht er die Befreiung von der Sünde, insofern der alte Mensch durch die Kreuzigung mit Christus seinen von der Sünde beherrschten Leib vernichtet. In diesem Zusammenhang erwähnt Basilius die Geburt aus dem

⁵⁰⁴ Im Wortlaut: ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν. Συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ... τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεῦειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ. BAS., *Initium Moraliū* 80, 22 (= PG31, 869A2–7 = PPS 51, 324–325). „Wisst ihr denn nicht, dass wir, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; ... Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde, sodass wir nicht mehr Sklaven der Sünde sind“ (= EÜ: Röm 6,3–4.6).

Geist, um die menschliche Grenze zu erklären, die darin liegt, dass der Mensch von Natur aus fleischlich geboren wird. Der biblische Hintergrund, den Basilius dafür zitiert, findet sich in Joh 3,6.⁵⁰⁵ Der alte Mensch soll seine menschliche Grenze durch die Taufe überwinden und aus dem Geist wiedergeboren werden. Mit diesem theologischen Hintergrund definiert Basilius die Bezeichnung der Neugeburt (ἴδιον τοῦ ἄνωθεν γεννηθέντος), indem er Kol 3,9-10 zitiert.⁵⁰⁶ Die Neugeburt ist die Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit Gottes (Imago Dei). Basilius erklärt diese Wiederherstellung, indem er aus dem Galaterbrief (Gal 3,27) zitiert: „Denn ihr alle, die auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt.“⁵⁰⁷ Diese „Artikulation“ ist der Ausgangspunkt der basilianischen Anthropologie, die der Homilie zugrunde liegt. Dieser Gedanke steht in engem Zusammenhang mit der Wiederherstellung des verlorenen Gartens Eden, insofern Basilius den Eintritt in das Himmelreich vielfältig betont und das himmlische Jerusalem mit der apokalyptischen Darstellung des Himmelreichs thematisiert.⁵⁰⁸ Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit ist im philosophischen Verständnis die Rückkehr zum ursprünglichen Zustand des Menschen. Basilius bezeichnet den gesamten Prozess dieser Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit als Gotteserkenntnis. Damit ist aber nicht das Wissen um das göttliche Wesen gemeint, sondern

⁵⁰⁵ Im Wortlaut: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστίν. BAS., Initium Moraliū 80, 22 (= PG 31, 869A10–12 = PPS 51, 324–325). „Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch; was aber aus dem Geist geboren ist, das ist Geist“ (= EÜ: Joh 3,6).

⁵⁰⁶ Τὸ ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐπιθυμίαις· καὶ ἐνδύσασθαι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. BAS., Initium Moraliū 80, 22 (= PG 31, 869A10–12 = PPS 51, 324–325); „ihr habt den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt und habt den neuen Menschen angezogen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen“ (= EÜ: Kol 3,9-10).

⁵⁰⁷ Im Wortlaut: ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. BAS., Initium Moraliū 80, 22 (= PG 31, 869B2–3 = PPS 51, 324–325).

⁵⁰⁸ Vgl. BAS., Hom. XIII, 8 (= PG 31, 444B11–C8).

um das göttliche Wirken, das sich im Wiederherstellungsprozess des verdorbenen Menschen widerspiegelt.⁵⁰⁹ Vor diesem Hintergrund betrachtet Basilius in seiner Homilie rhetorisch die Rückkehr zur Blüte der Jugend (εἰς τὸ ἀληθινὸν ἄνθος τῆς νεότητος ἐπανάγεται) nicht im physischen, sondern im geistigen Sinn. Dies ist eine anthropologische Synthese der verschiedenen Dimensionen, die im basilianischen Zeichensystem der Taufe existieren.

Der erste dogmatische Aspekt der Tauflehre des Basilius bezieht sich auf die Grundlage seiner eine christliche Identität stiftenden Lehre. Es handelt sich um eine Form der christlichen Anthropologie, in deren Rahmen Basilius die theologische Begründung der christlichen Taufe betrachtet. Dabei handelt es sich um die Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit Gottes, die der paulinischen Mimesis (Nachahmung Christi, ἡ Χριστοῦ μιμησις) und der identitätsstiftenden Lehre (Christus angezogen, Χριστὸν ἐνεδύσασθε) zugrunde liegt. Basilius entwickelt diese Lehre für sein gegenwärtiges Gesellschaftssystem zur himmlischen Bürgerschaft, die im theologischen Sinne mit dem Einzug in das himmlische Jerusalem verbunden ist. Dies kennzeichnet eine soteriologische Perspektive des Basilius auf die christliche Taufe. Der anthropologische Aspekt der basilianischen Tauflehre integriert die verschiedenen Dimensionen, nämlich theologische, philosophische und soziale, in die christliche Identitätskonstruktion (Bürger im Himmel, τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς).

2.3.2.2 *Die Glaubens- und Gnadenlehre*

Der zweite dogmatische Aspekt der basilianischen Tauflehre bezieht sich auf die Glaubens- und Gnadenlehre, die mit seiner christlichen Anthropologie verbunden sind. Der Ausgangspunkt dieses anthropologischen Denkens ist die menschliche Unvollkommenheit. Deshalb zielt die Tauflehre des Basilius auf das Vollkommenwerden des Menschen ab. Dieser

⁵⁰⁹ Vgl. MCCONNELL, *Illumination*, 9–10.

anthropologische Ausgangspunkt ist für Basilius vor allem der Anknüpfungspunkt zwischen dem philosophischen Interesse am inneren Menschen und der theologischen Konzeption des unvollkommenen Menschenbildes, das die Reflexion über die christliche Gnadenlehre bewirkt. Kobusch weist darauf hin, dass angesichts der Unvollkommenheit des Menschen der gewollte Tod des alten Menschen im philosophischen Sinne (später mystischer Tod genannt) sowohl bei den Platonikern als auch bei den christlichen Theologen ein wichtiges Thema sei.⁵¹⁰ Sie denken:

„Während der äußere Mensch, der Mensch als physisches Wesen, geboren wird, um zu sterben, indem ihm – wie Augustin sagt – von der Wiege an der ‚cursus ad mortem‘ mitgegeben ist, sind Geburt und Tod in umgekehrter Reihenfolge die konstitutiven Elemente des Seins des inneren Menschen. Der innere Mensch stirbt, um geboren zu werden.“⁵¹¹

Dieser Gedanke ist der intellektuelle Anstoß dafür, dass Basilius ihn in seiner Homilie mit der paulinischen Tauflehre neu artikuliert. Nach Basilius ist die Taufe die Kraft zur Auferstehung (βάπτισμα δύναμις ἐστὶ πρὸς τὴν ἀνάστασιν), was sich auf sein Menschenbild bezieht. Für ihn ist die transzendente Kraft notwendig, um die fleischliche Grenze des Menschen zu überwinden. Diese Kraft nennt er Auferstehungsgnade (τῆς ἀναστάσεως τὴν χάριν). Beide „*Artikulationen*“ zeigen zwei wichtige Komponenten des basilianischen Denkens: Die erste Komponente ist die immanente Potenzialität des Menschen zum Empfang der Gnade. Dieser Aspekt spiegelt die Fähigkeit des Menschen zum guten Willen wider. Basilius bezeichnet diesen Willen als Kraft (δύναμις), die zusammen mit der Vernunft (λόγῳ) die Neigung zur Sünde überwindet.⁵¹² Die zweite Komponente ist die

⁵¹⁰ Vgl. KOBUSCH, *Selbstwerdung*, 88.

⁵¹¹ Ebd.

⁵¹² Ἔως ἔστι σοι δύναμις, λόγῳ κράτει τῆς ἀμαρτίας. Τοῦτο γάρ ἐστὶν ἀρετῆ· ἔκλισις ἀπὸ κακοῦ, καὶ ποιησις ἀγαθοῦ. BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 436B12–15). „Solange du Kraft hast, beherrsche die Sünde durch die Vernunft! Denn

transzendente Gottesmacht (δύναμις), die als Auferstehungsgnade (τῆς ἀναστάσεως τῆν χάριν) den inneren Menschen vollkommen macht. Im zweiten dogmatischen Aspekt werden beide Komponenten als Grundlage der basilianischen Glaubens- und Gnadenlehre betrachtet.

Bei der immanenten Potentialität zum Empfang der transzendenten Gnade Gottes geht es in erster Linie um den freien Willen des Menschen, der in der christlichen Tradition (vor allem bei Clemens von Alexandrien und später bei Basilius) als Prinzip des menschlichen Handelns angesehen wurde. Kobusch sieht in dieser Entwicklung des Gedankens der immanenten Charakterisierung des menschlichen Willens eine Übernahme der stoischen Lehre, die nicht eine Willkür des menschlichen Handelns, sondern eine Form der Zustimmung beschreibt.⁵¹³ Clemens von Alexandrien sieht diese Form der Zustimmung im Glauben, der, einschließlich der theoretischen Erkenntnis, ein Gegenpol zum theoretischen Beweis ist.⁵¹⁴ Für viele Kirchenväter sollte der Glaube des Menschen eine gegebene Befähigung sein, die nach dem freien Willen des Menschen eine reine Vernunft unabhängig von einer theoretischen Erkenntnis darstellt. Denn eine theoretische Erkenntnis wirkt auf den menschlichen Willen, der unabhängig von einem äußeren gedanklichen Einfluss oder einem mathematischen Zwang frei sein soll.⁵¹⁵ Der entscheidende Begriff für Basilius ist in diesem Zusammenhang die Vernunft des Menschen, die als reines Glaubensprinzip die

die Tugend besteht darin, dass man das Böse unterläßt und das Gute tut“ (= BKV 47, 311).

⁵¹³ Vgl. KOBUSCH, Selbstwerdung, 123.

⁵¹⁴ Vgl. ebd.

⁵¹⁵ Dieser Gedanke ist besonders notwendig. Ein gutes Beispiel dafür ist das Gespräch zwischen Eva (Frau) und Schlange (vgl. Gen 3,1-5). Das Gespräch zeigt, wie der Wille des Menschen durch einen fremden äußerlichen Einfluss irreführt wird. Dieser irreführende Gedanke verursacht die Gehorsamsverweigerung des Gottesbefehls (vgl. Gen 2,17). Das ist ein sinnbildliches Beispiel, insofern der Glaube unabhängig vom äußerlichen Einfluss bleiben soll, der zwangsläufig auf den freien Willen des Menschen wirkt. Stattdessen soll der vernünftige Glaube zur Wahrnehmung der Offenbarung Gottes dienen.

Erkenntnis der Wahrheit Gottes ermöglichen kann.⁵¹⁶ Dieser Gedanke reflektiert zugleich den Aspekt der transzendenten Gnade Gottes, mit der sich Gott offenbart. Diese Offenbarung ist aus dieser Perspektive die Wahrheit, also die verkündete Gnade Gottes (τῆς ἀληθείας τῶν κηρυχθέντων Θεοῦ χάριτι). Diese Wahrheit bezieht sich auf eine absolute Einheit, von der gesagt wird, dass sie völlig unabhängig von allem ist. Basilios erklärt in seinem ersten dogmatischen Werk *Contra Eunomium*⁵¹⁷, warum die absolute Wahrheit durch die Gnade Gottes als seine Wirkung offenbart wird und wie sie von der sprachlichen Vernunft der Menschen zum Ausdruck gebracht werden kann. Für Basilios sind Gott und sein Wesen ontologisch unerkennbar. Deshalb gibt es nur eine Möglichkeit, die Gott und seine Ousia (sein Wesen) wahrnehmbar macht. Da zwischen Gott und den Menschen ein unüberwindbarer ontologischer Unterschied besteht, konzentriert sich Basilios in diesem Zusammenhang auf die

⁵¹⁶ Πίστις μὲν οὖν ἐστὶ συγκατάθεσις ἀδιάκριτος τῶν ἀκουσθέντων ἐν πληροφορίᾳ τῆς ἀληθείας τῶν κηρυχθέντων Θεοῦ χάριτι, ἥτινα ἐπεδείξατο μαρτυρηθείας Ἀβραάμ, ὅτι, Οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ Θεῷ, καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι, ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι. BAS., eiusdem de fide 1 (= PG 31, 677D1–680A6). Nun ist Glaube unerschütterliche Zustimmung zu dem, was gehört wird, in voller Gewissheit der Wahrheit dessen, was durch die Gnade Gottes verkündet wird. Dies wurde durch das Zeugnis Abrahams gezeigt, dass „er nicht im Unglauben wankte, sondern im Glauben gestärkt wurde, Gott die Ehre gab, und völlig gewiss war, dass er das, was er verheißt hat, auch tun kann“ (vgl. Röm 4,20-21).

⁵¹⁷ Ἔστι γὰρ τὸ βάπτισμα σφραγὶς τῆς πίστεως, ἥ δὲ πίστις θεότητος συγκατάθεσις. Πιστεῦσαι γὰρ δεῖ πρότερον, εἶτα τῷ βαπτισματι ἐπισφραγίσασθαι. Τὸ δὲ βάπτισμα ἡμῶν ἐστὶ κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου παράδοσιν, εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος· οὐδενὸς κτισματος, οὐδὲ δούλου Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντεταγμένου, ὡς τῆ; θεότητος ἐν Τριάδι συμπληρουμένης. BAS., *Contra Eunomium* III 3,5 (= PG 29, 665C11–D3). Denn die Taufe ist das Siegel des Glaubens, und der Glaube ist die Annahme der Göttlichkeit. Erst muss man glauben, dann durch die Taufe gesiegelt werden. Unser Glaube stimmt genauso mit der Gottesunterweisung überein: Das ist im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. In dieser Form dürfen keine Geschöpfe oder Sklave dem Vater und dem Sohn gleichgestellt werden, wie die Göttlichkeit in der Trinität komplett vollkommen ist.

Wahrnehmungsmöglichkeit der Offenbarung Gottes. Dies ist die Selbstmitteilung Gottes, die allein durch seine Gnade bzw. das sakramentale Handeln der Kirche geschenkt wird. Es ist der Prozess der menschlichen Intuition (menschliches Bewusstsein, *ἐπινοια*), der eine einzige Möglichkeit schafft, die Offenbarung Gottes wahrzunehmen. Diese Intuition jedoch ist instabil, denn sie geht sofort im menschlichen Denkprozess verloren, insofern der geistige Übergang von der Wahrnehmung der Offenbarung Gottes zur menschlichen Reflexion unabhängig vom menschlichen Willen überleitet. Diese menschliche Filterung gibt die Wahrheit Gottes aufgrund der begrenzten sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen nur unvollkommen wieder. Dies ist zunächst die Grenze der menschlichen Existenz. Die Wahrnehmung der Wahrheit Gottes erfordert in diesem Zusammenhang den Glauben, der als reines Vernunftprinzip unabhängig von menschlichen Grenzen (Reflexionstheorie des Menschen) unmittelbar in die Offenbarung Gottes eintritt. Das geoffenbarte Wort Gottes (die Bibel) ist insofern im Sinne des Glaubens (d. h. als Inhalt des Glaubensbekenntnisses) die Quelle der Wahrheit, die durch die Mitarbeit der menschlichen Vernunft erhellt wird.⁵¹⁸ Dieser Gedanke steht auf der praktischen Ebene im Zusammenhang mit der theologischen Überlegung zur Ordnung der Taufspendung des Basilius, die durch ein wirksames Wort (sowohl Glaubensbekenntnis als auch Taufformel) die sakramentale Handlung der Taufe wirksam werden lässt. Das Hören und Verstehen des Wortes im Sinne der Wahrnehmung der Gläubigen ist für Basilius im Moment der Taufspendung (sichtbare Handlung) entscheidend⁵¹⁹, insofern es den Beweis des

⁵¹⁸ Vgl. AYRES, LEWIS: *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, 191–192; vgl. KOBUSCH, *Selbstwerdung*, 160.

⁵¹⁹ Τι ἀναμένεις πυρετοῦ σοι δῶρον γενέσθαι τὸ βάπτισμα; ὅτε οὐδὲ φθέγξασθαι δυνήσῃ τὰ σωτήρια ῥήματα, τάχα δὲ οὐδὲ ἀκούσαι καθαρώς ἐπιτραπήσῃ, αὐτῇ τῇ κεφαλῇ ἐνοικίους τῆς νόσου· Bas., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 436C9–13); „Was willst du die Taufe erhoffen als ein Geschenk des Fiebers? Da kannst du nicht einmal die rettenden Worte aussprechen, vielleicht nicht einmal sie deutlich hören, weil die Krankheit gerade den Kopf einnimmt“ (= BKV 47, 311).

menschlichen Glaubens darstellt und die transzendente Gnade Gottes durch diesen Vorgang vermittelt wird. Die Erleuchtung durch die Taufe (Gnadengabe, *χάρισμα*) ist insofern die Interaktivität zwischen Gott und Mensch einerseits mit dem willensmäßigen Glauben des Menschen, andererseits mit der transzendenten Gnade Gottes, die die Wiedergeburt des inneren Menschen trotz seiner existenziellen Grenze ermöglicht. Dies ist das Zusammenspiel von Glaubens- und Gnadenlehre in der christlichen Identitätskonstruktion, die durch die Tauflehre des Basilius konkreter strukturiert wird.

Der Glaube als immanente Eigenschaft des Menschen und die Gnade als transzendente Wirkung Gottes bilden den dogmatischen Aspekt der Tauflehre des Basilius. Seine christliche Identitätskonstruktion basiert auf dieser dogmatischen Grundlage, die in seinem Denkprozess eine wichtige Rolle spielt. Auch sein semiotisches Zeichensystem bezieht sich stark auf diese dogmatischen Aspekte, insofern es als Intersubjektivität auf die Art der „*Artikulationen*“ im Rahmen der Intertextualität wirkt. Dies spiegelt wider, wie Basilius die traditionelle Lehre (die paulinische Tauflehre) mit seiner eigenen Ausdrucksweise transformiert. Der Kernpunkt der christlichen Lehre bleibt jedoch bestehen. Dies ist die entscheidende Komponente der dogmatischen Aspekte in der christlichen Identitätsbildung.

2.3.2.3 *Ekklesiologie als christliche Ökumene*

Koschorke weist in seinem Buch darauf hin, die Taufe erlange im ekklesiologischen Denken des Basilius eine zentrale Bedeutung, insofern er sie als Ausgangspunkt zur Begründung des christlichen Staates betrachte. Er versucht laut Koschorke deswegen, mit der Taufe die Grenze der Kirche zu klären. Dabei handelt es sich um „die Scheidemarke von der Kirche und der Welt“⁵²⁰, die liturgisch im Zusammenhang mit dem Übergang vom Katechumenat zum Photizomenat steht. Es ist ein zeitgenössischer Aufruf

⁵²⁰ Vgl. KOSCHORKE, *Spuren*, 107.

zur Erneuerung der christlichen Identitätsbildung im Römischen Reich, denn nach der Konstantinischen Wende trat die Definition des Christseins in eine neue Phase (spätantike Romanisierung) ein, wodurch die konkrete ekklesiologische Grenze – also der wahren Christenheit – sogleich infrage gestellt wurde. In dieser Hinsicht ist die Ekklesiologie des Basilius ein Knackpunkt der christlichen Identitätskonstruktion, in der seine Tauflehre eine wichtige Rolle spielt. In diesem dritten dogmatischen Aspekt wird seine Ekklesiologie als eine äußere Grenze der christlichen Identitätskonstruktion betrachtet, um die innerkirchliche Problematik, die sich auf die innerchristlichen Spaltungen bezieht, neu zu thematisieren. An dieser Stelle wird vor allem nach den unbestimmten Adressatinnen und Adressaten der Homilie und ihrem Grund gefragt, da sich in dieser Homilie keine konkreten Adressatinnen und Adressaten feststellen lassen – es begegnet lediglich das rhetorische „Du“. Dies schafft eine weitere Möglichkeit, wobei die Intention der Homilie XIII neu aufzugreifen ist. In dem Zusammenhang kann der Taufaufschub aus dieser neuen Perspektive betrachtet werden.

Was die äußere Grenze der christlichen Identitätskonstruktion betrifft, so gibt es verschiedene Dimensionen, die sowohl den innerkirchlichen Streit (die Frage nach der christlichen Orthodoxie) als auch die äußere anschauliche Grenze des Christseins (die Frage nach der Bezeichnung des Christseins) durch klare Abgrenzungen von äußeren Umständen umfassen. Diese beiden Aspekte stellen im Zusammenhang mit der Tauflehre ein heikles Thema dar. Die Frage nach der inneren Einheit des Christentums wurde nach dem Konzil von Nizäa in der Phase der arianischen Kontroverse erneut aufgeworfen. Im Mittelpunkt des Streits steht die ontologische Debatte um die Göttlichkeit Jesu Christi und später die Göttlichkeit des Heiligen Geistes. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich die christliche Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts, in der die Christologie und die Trinitätslehre behandelt werden. Eine weitere innerkirchliche dogmatische Debatte bezieht sich auf die pneumatologischen Argumente, die sich gegen die Wesensähnlichkeit des Heiligen Geistes mit den beiden anderen Hypostasen richten. Auch die pneumatologische Debatte ist ein entscheidender

Bestandteil der Trinitätslehre, da sich der Kernpunkt dieser dogmatischen Debatte auf den Nachweis bezieht, ob die drei Hypostasen in ihrem Wesen gleich sind oder nicht. Dazu sind in erster Linie die verschiedenen biblischen Belege notwendig, die entweder für oder gegen die Wesensgleichheit oder Wesensungleichheit der drei Hypostasen sprechen. Dies war der Ausgangspunkt für die Kanonisierung der dogmatischen Aspekte durch die Bibelstellen. Was die Tauflehre betrifft, so ist der Taufbefehl Jesu ein entscheidender Punkt, der theologisch für die Wesensgleichheit spricht. Sowohl Athanasius als auch Basilius verwenden die theologischen Argumente des Taufbefehls Jesu, um die Trinitätslehre kanonisch zu begründen.⁵²¹ Ein bemerkenswerter Punkt ist die Verknüpfung der trinitarischen Taufformel mit dem rechten Glauben. Sie taucht zuerst in der Abhandlung des Athanasius über die Synode von Rimini (Italien) und Seleucia⁵²² (Isaurien) auf. Er nennt den Taufbefehl aus Mt 28, 19 als theologische Begründung der Trinitätslehre.⁵²³ Die trinitarische Taufformel hebt er als

⁵²¹ Vgl. ebd., 107–108.

⁵²² Auf dieser Synode wurde die neunte Glaubensformel (am 29.10.359) verfasst, so zu lesen bei Epiphanius (Haeres. LXXIII, cap. 25; bei SOKRATES, lib. 2. cap. 40; NICEPH. Lib. 9, cap 43). Athanasius erwähnt in seiner Abhandlungsrede über die Entscheidung: „Und nachdem sie den Kaiser Konstantius dahin vermocht hatten, gegen dieselbe einen Befehl ergehen zu lassen, stellten sie wieder eine andere auf; und mit Beifügung einiger Worte, wie sie zu thun pflegen, schrieben sie in Isaurien Folgendes nieder. Wir scheuen uns nicht, die authentische Glaubensformel bekannt zu machen, welche an dem Kirchweihfest zu Antiochien abgefaßt wurde; obwohl unsere Väter zu jener Zeit vorzüglich wegen der vorliegenden Frage sich versammelt haben. Allein da die Ausdrücke omoousian (von gleicher Wesenheit) und omoiousian (von ähnlicher Wesenheit) sowohl in den vergangenen Zeiten als auch jetzt Viele verwirrt haben, ja da von Einigen sogar, wie man sagt, das anomoion (unähnlich, d. h. die Behauptung, daß der Sohn dem Vater unähnlich sei,) erneuert wird; so verwerfen wir das Homousion und Homöousion, als den Schriften fremde Ausdrücke, sprechen über das Anomöon den Fluch aus, und erkennen Alle, die diese Meinung theilen, als Abtrünnige der Kirche.“ ATHANASIUS, de synodis Armini et Seleucia in Isauria 29 (= BKV 16, 270–271).

⁵²³ „Dieses ist aber die Hauptsache und die Bestätigung des ganzen Glaubens, daß die Dreieinigkeit immer bewahrt werde, wie wir lesen im Evangelium: „Geht

Orthodoxie hervor und weist andere christliche Denkrichtungen (z. B. die Anhomöer) als irrig ab.⁵²⁴ Die Kanonisierung des trinitarischen Taufbefehls Jesu Christi, wobei die drei Hypostasen auf derselben Ebene dargestellt werden, war auch bei Basilius für seine Pneumatologie notwendig. Die ontologischen Termini (z. B. Homoousia, Homoiousia) wurden nach dem Beschluss der 9. Glaubensformel auf dem Konzil von Seleucia (359) ausgeschlossen, da sich diese nicht biblisch belegen ließen. Dies ist der entscheidende Hintergrund, warum Basilius die trinitarische Taufformel bzw. den Taufbefehl Jesu (vgl. Mt 28,19) zur Bestimmung der Rechtgläubigkeit theologisch entfaltet. Das Ergebnis spiegelt einen ganzen Entwicklungsprozess des dogmatischen Denkens wider, in dem verschiedene Dimensionen aufeinander bezogen sind. Offensichtlich sind Christologie und Pneumatologie in hohem Maße mit der Entwicklung der Trinitätsdebatte verbunden. In der Tat gab es in der dogmatischen Entwicklung der Trinitätslehre eine Tendenz zur Veränderung der theologischen Argumentation, die seit dem Konzil von Nizäa auf das kaiserliche Eingreifen verweist. Zu Beginn der arianischen Kontroverse war die Göttlichkeit Jesu Christi als christologische Frage zentral, im Laufe der Zeit wurde jedoch statt der Göttlichkeit Christi mit den Unterschieden des göttlichen Wesens argumentiert. Dieser Wandel der Argumentation spiegelt den Hintergrund wider, vor dem das kaiserliche Eingreifen im Hinblick auf die kaiserliche Machtposition eine wichtige Rolle spielt. Dieses Anliegen des römischen Kaisers hängt grundlegend mit der Bezeichnung der Herrschaftsstruktur

hin, und taufet alle Völker im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des Heiligen Geistes.“ Ganz und vollkommen ist die Zahl der Dreieinigkeit.“ ATHANASIUS, de synodis Armini et Seleucia in Isauria 28 (= BKV 16, 270).

⁵²⁴ „Wir glauben auch an den heiligen Geist, welchen unser Heiland und Herr auch Parakletus (Tröster) genannt, den er nach seinem Hintritt den Jüngern zu senden verheißen, und wirklich gesandt hat; durch den er alle Gläubigen in der Kirche heiligt, welche getauft werden im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des Heiligen Geistes. Diejenigen aber, welche etwas anders, als diesen Glauben, verkündigen, erkennt die katholische Kirche als Abtrünnige.“ ATHANASIUS, de synodis Armini et Seleucia in Isauria 29 (= BKV 16, 272).

des Römischen Reiches zusammen, in der sich der Kaiser als Prinzipat (der Erste) bezeichnet.⁵²⁵ Die kaiserliche Macht wurde im spätantik-römischen Denken als gottgegeben angesehen, was auch in der Ausbreitung des Christentums beibehalten und in die römische Herrschaftsstruktur integriert werden sollte. In der Tat versuchte Kaiser Konstantin als „Bischof für alle Untertanen“ (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός)⁵²⁶, die Gesetzgebung der Kirche nach seinem Willen auszurichten.⁵²⁷ Die Unterordnung der drei Hypostasen ist ein Mittelweg, der die kaiserliche Machtposition im Rahmen der hierarchischen Unterordnung (nach Gott) rechtfertigt und eine theologische Begründung für die kirchliche Position unter dem Kaiser darstellt. Das heißt, der römische Kaiser als Abbild des Gottessohnes auf Erden erhebt seine untergeordnete Stellung in den Dienst Gottes, weshalb sich die Kaiser Konstantius und Valens für die Homöer einsetzten, die theologisch den Mittelweg für das römische Kaisertum (ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς, ähnlich nach Schriften) vertreten konnten.⁵²⁸ Dies kann auch in den verschiedenen Synoden zwischen Nizäa (325) und Konstantinopel (381) festgestellt werden. Basilius versucht angesichts dieser innerkirchlichen Debatten, die Wesensgleichheit als rechthgläubige Doktrin der Kirche vorzustellen. In diesem Zusammenhang erklärt er:

Aus welchen Schriften haben wir selbst das Bekenntnis des Glaubens an den Vater und den Sohn und den heiligen Geist? Wenn wir, von der Überlieferung der Taufe ausgehend – weil wir der Folgerichtigkeit des Glaubens entsprechend so zu glauben verpflichtet sind, wie wir getauft werden –, das Bekenntnis des Glaubens, das der Taufe entspricht, ablegen, so soll man aus der gleichen

⁵²⁵ Vgl. PIETRI, CHARLES, Teil II., Kap. 4., III. Die Wiedervereinigung des Kaiserreichs und erster Cäsaropapismus, 370.

⁵²⁶ Vgl. PIÉTRI, CHARLES: Teil II., Kap. 1., IV. Der Kaiser als „Bischof für alle Untertanen“, in: MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur, Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), Freiburg im Breisgau 1996, 235–236.

⁵²⁷ Vgl. PIETRI, CHARLES, Teil II., Kap. 4., III. Die Wiedervereinigung, 370.

⁵²⁸ Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, Alte Kirche, 89–91.

Folgerichtigkeit heraus uns auch gestatten, den Lobpreis darzubringen, der unserem Glauben entspricht. Wenn diese Leute aber unsere Art des Lobpreises als nichtschriftlich ablehnen, dann sollen sie uns doch schriftliche Zeugnisse für das Glaubensbekenntnis und alle die anderen Dinge, die wir angeführt haben, vorlegen.⁵²⁹

In diesem Abschnitt erklärt Basilius, warum die Taufe der Kernpunkt der Orthodoxie ist. Die tauftheologische trinitarische Glaubensformel ist eine zentrale theologische Grundlage für den Ausdruck *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις* (ein Wesen – drei Hypostasen), die den Werdegang des Basilius vom Homöusianer zum Neunizäner widerspiegelt. Drecoll deutet in seiner Dissertation diesen Werdegang aus. Basilius versucht zunächst, die beiden Begriffe (*οὐσία* und *ὑποστάσεις*) zu unterscheiden.⁵³⁰ Dies ist der Anhaltspunkt der neonizänischen Theologie, die nach dem Ursprung der Glaubensformel fragt.⁵³¹ Ein bemerkenswerter Punkt dieser Entwicklung bezieht sich auf den Brief 125,1, in dem sich die Sorge um die gesunde Lehre, die sowohl dem Übertritt zur Rechtgläubigkeit als auch der Neuregistrierung zur Taufe dient, findet.⁵³² Basilius erwähnt den Grund im Detail:

⁵²⁹ Vgl. BAS., *De Spiritu sancto* 27,67 (= FC 12, 280–283).

⁵³⁰ Basilius erwähnt schon den Anstoß der Notwendigkeit zur Differenzierung der beiden Begriffe in seinem Brief 125,1. Vgl. Bas., *Ep. 125, 1* (= *Lettres II*, 30); BGL 3, 45. Aber die ausführliche theologische Differenzierung zwischen den beiden Begriffen (*οὐσία* und *ὑποστάσεις*) wurde besonders in Brief (Nr. 236) auseinandergesetzt. Drecoll stellt den Gedankengang des Basilius ausführlich dar. Vgl. DRECOLL, VOLKER HENNING: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996, 283–286.

⁵³¹ Vgl. DRECOLL, *Die Entwicklung*, 270.

⁵³² Vgl. Bas., *Ep. 125, 1* (= *Lettres II*, 30 = BGL 3, 45).

Es gibt nämlich Leute, die auch in diesem Glaubensbekenntnis das Wort der Wahrheit verfälschen [vgl. 2 Kor 4,2] und den Sinn seiner Ausdrücke nach ihrem Belieben interpretieren (= BGL 3, 45).⁵³³

Dies ist für Basilius eine innerkirchliche Krise, weil diese Verfälschung durch die willkürliche Auslegung des Glaubensbekenntnisses den Inhalt der Taufunterweisung in die Irre führt und nicht der wahren Erkenntnis der Taufe dient. Vor diesem Hintergrund formuliert Basilius den Satz in seiner Homilie XIII:

Dadurch gibt die Schrift zu verstehen, dass der Täufling durch die Taufe mit Gott vereinigt wird, und dass lauterer himmlisches Licht mit dem Glauben an die Dreifaltigkeit in den Seelen derer aufleuchtet, die sich (der Taufe) nahen (= BKV 47, 306).⁵³⁴

Diese innerkirchliche tauftheologische Argumentation des Basilius ist ausschlaggebend für die Bestimmung der Orthodoxie im kaiserlichen Edikt des Theodosius I. vom 27.2.380, der die trinitarische Glaubensformel als Bezeichnung für die ordentlichen katholischen Christinnen und Christen sanktioniert.⁵³⁵ Dies dient dazu, die äußere ekklesiologische Grenze

⁵³³ Εἰσὶ γὰρ τινες οἱ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ πίστει δολοῦντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὸ ἑαυτῶν βούλημα τὸν νοῦν τῶν ἐν αὐτῇ ῥημάτων ἔλκοντες. Bas., Ep. 125, 1 (= Lettres II, 31).

⁵³⁴ Im Wortlaut: δεικνόντος τοῦ λόγου, ὅτι διὰ τοῦ βαπτίσματος τῷ Θεῷ οἰκειοῦται ὁ προσ αγόμενος, καὶ ὅτι φῶς καθαρὸν καὶ οὐράνιον ἐν ταῖς τῶν προσιόντων ψυχαῖς δια τῆς εἰς τὴν Τριάδα πίστεως ἀναλάμπει. Bas., Hom. XIII· 3 (= PG 31, 429A6–10).

⁵³⁵ „Alle Völker, die seine Milde regiert, in jenem Glauben leben, welchen Petrus, der Apostel Gottes, den Römern überliefert hat, wie es bis zum heutigen Tag der von ihm gepflanzte Glaube offenbart, den Papst Damasus und Bischof Petrus von Alexandria bekennen, das ist der Glaube an die eine Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes bei gleicher Majestät und heiliger Dreifaltigkeit. Jene, die dies bekennen, sollen den Namen ‚katholische Christen‘ tragen, die anderen seien mit der Infamie der Häresie belastet, dürfen ihre Konventikel nicht ‚Kirchen‘ nennen und hätten außer göttliche auch kaiserliche Strafen zu gewärtigen.“ MÜHLSTEIGER, JOHANNES: Kirchenordnung.

festzulegen. Die basilianische Trinitätslehre, die sich auf seine Tauflehre stützt, ist die theoretische Grundlage dieser Sanktionierung. Was Basilius mit seiner Tauflehre aber tatsächlich entfalten wollte, ist die Systematisierung der Wiederaufnahme der anderen Christinnen und Christen, die er in seinem ersten kanonischen Brief an Amphilocheus von Ikonium ausführlich darstellt:

Denn eine solche Taufe – so entschieden die Alten – wird akzeptiert, die gegen keinen Glaubensartikel verstößt. Deswegen bezeichneten sie die einen als Häresien, die anderen als Schismen und Parasynagogen. Häresien sind diejenigen, welche sich vollkommen losgerissen haben und sich gerade hinsichtlich des Bekenntnisses entfremdet haben. Schismen sind diejenigen, welche sich aus bestimmten kirchlichen Gründen oder wegen lösbarer Probleme untereinander entzweite haben. Parasynagogen sind Zusammenkünfte von aufsässigen Presbytern oder Bischöfen oder ungebildeten Laien. Wenn etwa ein bei einem Fehltritt Ertappter vom priesterlichen Dienst ferngehalten wurde, sich aber nicht den Kanones unterwarf, sondern für sich den bischöflichen Rang und den Priesterdienst beanspruchte und wenn zusammen mit diesem

Anfänge kirchlicher Rechtsbildung, in: Kanonistische Studien und Texte, Band 50, Berlin 2006, 167; der ganze lateinische Text ist folgender: *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus; Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons. (380 febr. 27). (Cod. Theod. XVI, 1, 2pr et XVI, 1, 2.). MÜHLSTEIGER, Kirchenordnung, 167.*

Mann einige die katholische Kirche verließen, dann ist das eine Parasynagoge (= BGL 3, 100).⁵³⁶

Basilius wollte zunächst eine genaue Abgrenzung des rechten Glaubens vornehmen. Das ist der Prozess der Identifizierung, in dem er die „Differenz als Prinzip“ auf die Unterscheidung von allem, was nicht er selbst ist, bezieht.⁵³⁷ Seine Absicht findet sich aber am Ende dieses ersten Kanons: Es handelt sich nicht um den Ausschluss der anderen Christinnen und Christen, sondern um einen Prozess der Integration, damit sie wieder einen Zugang (Wiederaufnahme) zum rechten Glauben finden können:

Deswegen können wir die mit jener Gruppe Verbundenen nicht mehr von der Kirche absondern, weil wir dadurch gleichsam einen Kanon für die Gemeinschaft mit ihnen aufgestellt haben, dass wir die Bischöfe akzeptiert haben (= BGL 3, 102).⁵³⁸

Dieser Abschnitt zeigt das Grundanliegen des Basilius in Bezug auf seine Tauflehre, die auch in Homilie XIII zu finden ist. In dieser stellt er

⁵³⁶ Ἐκεῖνο γὰρ ἔχρῖναι οἱ παλαιοὶ δέχεσθαι βάπτισμα τὸ μηδὲν τῆς πίστεως παρεμβάλλον· ὅθεν τὰς μὲν αἰρέσεις ὠνομασαν, τὰ δὲ σχίσματα, τὰς δὲ παρασυναγωγάς. Αἰρέσεις μὲν τοὺς παντελῶς ἀπερρηγμένους καὶ κατ' αὐτὴν τὴν πίστιν ἀπηλλοτριωμένους, σχίσματα δὲ τοὺς δι' αἰτίας τινὰς ἐκκλησιαστικὰς καὶ ζητήματα ἰσῖμα πρὸς ἀλλήλους διενεχθέντας, παρασυναγωγάς δὲ τὰς συνάξεις τὰς παρὰ τῶν ἀπαιδεύτων λαῶν γινομένας. Bas., Ep. 188, 1 (= Lettres II, 121).

⁵³⁷ Identität ist ein ständiger Interaktionsprozess in der psychologischen Auffassungsart, wobei die Identität durch die psycho-physische Interaktion als eine prästabilisierte Harmonie betrachtet wird. Diese Interaktion geschieht in den unterschiedlichen Alltagserfahrungen, in denen „ich als ein aktives Subjekt“ und „mir oder mich als ein passives Objekt“ vorliegen. Diese beiden Positionen funktionieren wechselseitig in allen kommunikativen Lebenserfahrungen als ein Prinzip. Vgl. GLOY, Identität I, 25–28.

⁵³⁸ Ὡστε τοὺς τῷ τάγματι ἐκείνων συνημμένους οὐκέτι δυνάμεθα διακρίνειν ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας, οἷον. Κανόνα τινὰ τῆς πρὸς αὐτοὺς κοινωνίας ἐκθέμενοι διὰ τῆς τῶν ἐπισκόπων παραδοχῆν. Bas., Ep. 188, 1 (= Lettres II, 124).

verschiedene Fragen, die sich auf die Gruppenzugehörigkeit beziehen.⁵³⁹ Bisher wurden diese Fragen nur im Kontext der Ermahnung vor dem Hintergrund des Phänomens des Taufschubs der spätantiken unbefristeten Katechumenen diskutiert. Anhand von Eph. 125⁵⁴⁰ und Eph. 188⁵⁴¹ könnte aber das weitere Spektrum der Adressatinnen und Adressaten in den Blick genommen werden, denn es gibt durchaus solche, die an der Schwelle zum Übertritt zur Orthodoxie stehen oder nicht. Mit dieser möglichen Feststellung eines Adressatenkreises der Homilie gewinnt die Frage nach den Adressatinnen und Adressaten eine neue Richtung durch die breite theologische Intention des Basilius, der in seiner Homilie auch andere Christinnen und Christen (Häretiker:innen, Schismatiker:innen und Parasynagoginnen und -synagogen) in den Blick nimmt, die von Kindheit an im Glauben

⁵³⁹ Im Wortlaut: *ὄνειξ καὶ βουλεύη καὶ διαμέλλεις; Ἐκ νηπίου τὸν λόγον κατηχούμενος, οὐπω συνέθου τῇ ἀληθείᾳ; Πάντοτε μανθάνων, οὐδέπω ἤλθες πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν; Πειραστῆς διὰ βίου, κατὰ σκοπος μέχρι γῆρας, πότε γενήσῃ Χριστιανός; πότε γνωρισόμεν σε ὡς ἡμέτερον;* Bas., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425B8–13); „Du säumst, überlegst, zögerst? Du, von Kindheit an im Glauben unterrichtet, stimmst der Wahrheit noch nicht bei? Immer lerntest du, und bist noch nicht zur Erkenntnis gekommen? Du prüfst dein ganzes Leben lang, forschest bis zum Greisenalter; wann wirst du ein Christ werden? Wann dürfen wir dich als den Unsrigen begrüßen?“ (= BKV 47, 303).

⁵⁴⁰ *Τοὺς ἢ προληφθέντας ἐτέρᾳ πίστεως ὁμολογία καὶ μετατιθεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὀρθῶν συνάφειαν βολλομένους ἢ καὶ νῦν πρῶτον ἐν τῇ κατηχήσει τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας ἐπιθυμοῦντας γενέσθαι διδάσκεσθαι χρῆ τὴν ὑπὸ τῶν μακαρίων Πατέρων ἐν τῇ κατὰ Νικαϊάνσποτε συνκροτηθείσῃ συνόδῳ γραφεῖσαν πίστιν.* Bas., Ep. 125, 1 (= Lettres II, 30); „Wer vorher von einem anderen Glaubensbekenntnis eingenommen war und zur Verbindung mit den Rechtgläubigen übertreten will oder wer jetzt zum ersten Mal im Wort der Wahrheit unterrichtet werden möchte, der muss in dem einst von den seligen Vätern auf der Synode von Nizäa verfassten Bekenntnis unterwiesen werden“ (= BGL 3, 45).

⁵⁴¹ Die Häresien sollten neu getauft werden, denn ihre Taufe kann wegen des wesentlichen Unterschieds vom Glauben an Gott nicht anerkannt werden. Die Parasynagogen sollten durch die dementsprechende Buße und Bekehrung wieder aufgenommen werden. Vgl. Bas., Ep. 188, 1 (= Lettres II, 122 = BGL 3, 101).

unterrichtet wurden, aber noch nicht mit der Wahrheit übereinstimmen konnten.⁵⁴²

Der dritte dogmatische Aspekt der Tauflehre kann als ekklesiologisches Verständnis des Basilius den möglichen Grund der unbestimmten Adressatinnen und Adressaten in dieser Homilie reflektieren. Daraus ergeben sich weitere Möglichkeiten, die Gattung (Homilie XIII als Ermahnungsrede) des Basilius vor dem Hintergrund des Taufaufschubs zu betrachten. Wie Basilius selbst in seinem Brief 125, 1 auf die bestimmten Adressatinnen und Adressaten (Häretiker:innen, Schismatiker:innen und Parasynagoginnen und -synagogen) der Taufunterweisung hinweist, so sind auch in dieser Homilie mehrere Gruppen von Adressatinnen und Adressaten denkbar, nicht nur unbefristete Katechumenen. Die Registrierung der Namen in der Kirche und die Funktion der theologischen Taufunterweisung sind notwendig für die verschiedenen Zielgruppen, die zur Orthodoxie konvertieren wollen (einschließlich des neuen Empfangs der Taufe aufgrund der kanonischen Regel der Wiederaufnahme) und die zum ersten Mal getauft werden wollen.

Die dogmatischen Aspekte geben den Blick frei auf die verschiedenen Dimensionen der Tauflehre des Basilius, die als Grundlage seines theologischen Denkens eine entscheidende Rolle spielen.⁵⁴³ Der erste dogmatische Aspekt spiegelt sein anthropologisches Verständnis wider, wobei die Taufe im Rückgriff auf den philosophischen Gedanken über die Wiedergeburt angesehen wird. Der zweite dogmatische Aspekt spiegelt die Interaktion zwischen Gott und dem Menschen im Kontext der Taufe wider, wo der Glaube des Menschen und die Gnade Gottes zusammenwirken, um die Grundlage der christlichen Identitätskonstruktion zu schaffen. Schließlich reflektiert der dritte dogmatische Aspekt die ekklesiologische Definition

⁵⁴² „Du, von Kindheit an im Glauben unterrichtet, stimmst der Wahrheit noch nicht bei?“ Bas., Hom. XIII, 1 (= BKV 47, 303). *Ἐκ νηπίου τὸν λόγον κατηχούμενος, οὐπω συνέθου τῆ ἀληθείᾳ;* Bas., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425B9–10).

⁵⁴³ Vgl. KOSCHORKE, Spuren, 107.

des Christseins, die sich nicht nur auf das Problem des Taufaufschubs der spätantiken unbefristeten Katechumenen, sondern auch auf die innerkirchlichen Spaltungen bezieht. Dies bietet die Möglichkeit, über die unbestimmten Adressatinnen und Adressaten der Homilie nachzudenken, was die suggestive Absicht der Ermahnung über den Rahmen des Taufaufschubs hinaus widerspiegelt. Mit der trinitarischen „*Artikulation*“ und der Frage nach der Zugehörigkeit wird die Bedeutung der Namensregistrierung und der Unterweisung in der Wahrheit für die Aufnahme in die Kirche deutlich. Diese dogmatischen Aspekte stehen in Bezug zum nächsten Abschnitt, in dem es um die pastoralen Aspekte des Basilius geht.

2.3.3 Pastorale Aspekte

Die pastoralen Aspekte der basilianischen Tauflehre sind ein wichtiges Anliegen der Homilie XIII, da Basilius gleich zu Beginn seiner Homilie an die Aufgabe der Kirche erinnert. Diese Aufgabe bezieht sich auf das wahre Christsein, bei dem die christliche Fürsorge nicht als einseitiger Akt, sondern als interaktiver Prozess dargestellt wird. Rhetorisch zeigt Basilius diesen Prozess im Rahmen der Dialektik, in der die sokratische Aporetik und die platonische Lehre methodisch angewendet werden.⁵⁴⁴ Dies spiegelt aber zugleich die christliche Besonderheit wider, die Selbsterkenntnis als Grundlage christlicher Identitätskonstruktion nur durch die Selbstmitteilung Gottes für nachvollziehbar zu halten. Zum liturgischen Konzept der Taufvorbereitung (Askese und Sitte im Rahmen des Fastens), das für das gesamte Leben der Christinnen und Christen nach der Spendung der Taufe gilt, passt dies gut. Dieser Gedanke ist im Rahmen der Praxis der Gottes- und Nächstenliebe denkbar, die als wichtiger Bestandteil der christlichen Identitätsbildung der Inhalt der Frohen Botschaft sein sollte. Dies wird in

⁵⁴⁴ Vgl. ESCRIBANO-ALBERCA, IGNACIO: Die Entdeckung des inneren Menschen, in: DÖRRIE, HEINRICH/ALTENBURGER, MARGARETE/SCHRAMM, UTA: Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 44.

der christlichen Identitätskonstruktion konnotiert, die sich im Rahmen der christlichen Seelsorge weiterentwickelt. Im Rahmen dieses Abschnitts werden diese verschiedenen Aspekte der christlichen Seelsorge eingehend behandelt.

2.3.3.1 Von platonischer Selbstsorge zur christlichen Fürsorge

Das pastorale Konzept des Basilius, mit dem er das stufenweise Christsein im Werden vorstellt, ist ein wichtiges Thema in Homilie XIII, insofern sein paränetischer Schreibstil nicht nur die dogmatische Argumentation, sondern auch die christliche Fürsorge in den Mittelpunkt stellt. Diese inhaltliche Komponente spiegelt also einen rhetorischen Stil wider, in dem die verschiedenen Gedankenstränge strategisch miteinander verknüpft sind. Damit wird die theologische Intention des Basilius deutlicher, die insbesondere der Strukturierung der christlichen Identitätskonstruktion dient.

Am Anfang der Homilie XIII steht die dialektische Rhetorik des Basilius, die ihrer Gattung nach zur christlichen Lehre gehört,⁵⁴⁵ insofern Basilius das zeitgenössische Problem des Taufaufschubs aufgreift und eine klare Lösung anbietet. Basilius nimmt aber auch formal Bezug auf die sokratische Aporetik, indem er das dialektische Frage-Antwort-Spiel als Schreibstil seiner Homilie im Rahmen der mahnenden Beratungsrede übernimmt. Eine interessante Form dieser dialektischen Rhetorik ist die Argumentation gegen alle Begründungen für den Taufaufschub, die nicht der Wahrheit untergeordnet, sondern willkürlich nach menschlichen Bedürfnissen geäußert werden. An dieser Stelle unterstreicht Basilius die

⁵⁴⁵ Im Rahmen des Platonismus befindet sich zwei unterschiedliche Gattungen des Dialogs. Die erste ist die Aporetik, eine Auseinandersetzung mit schwierigen philosophischen Fragen (Aporien) ohne Berücksichtigung einer bestimmten Lösung. Das gehört zum sokratischen Dialog. Die zweite ist die platonische Doktrin, die eine konkrete Gelehrsamkeit anbietet. Vgl. FOWLER, RYAN C.: Platonism, in: RICHTER, DANIEL S./JOHNSON, WILLIAM A.: *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford 2017, 564.

philosophisch-theologische Reflexion, die die anonymen Adressatinnen und Adressaten der Homilie zur Wahrheit führt. Dies ist der Ausgangspunkt des pastoralen Konzepts des Basilius, denn er versucht, die platonische Selbstsorge (Selbsterkenntnis) in die Basis der christlichen Fürsorge zu integrieren. Es handelt sich um eine synthetische Rezeption der platonischen Einflüsse, die im Rahmen von Platons Früh- und Spätwerk zu unterscheiden sind.⁵⁴⁶ Christian Moser führt ein Beispiel aus dem platonischen Werk an, das diese beiden Aspekte (sokratische Apologetik und platonische Lehre) zusammenfasst.⁵⁴⁷ Er weist darauf hin, dass der platonische Alkibiades, Ἀλκιβιάδης⁵⁴⁸, als Muster der Selbstsorge in den neuplatonisch beeinflussten Kreisen der Spätantike rezipiert worden sei. Das ist in der Spätantike ein neuer Deutungsversuch, welcher die Selbstsorge als den Prozess der Selbsterkenntnis versteht.⁵⁴⁹ Er sieht den dialektischen Dialog als ein paränetisch-rhetorisches Instrument, welches zunächst den Ansprechpartner zur Eigentätigkeit animiert und am Ende ihn als einen passiven Betrachter degradiert. Darauf folgt aber der Rehabilitationsprozess des passiven Betrachters zum Entdecker (Leser) der Wahrheit.⁵⁵⁰ In diesem Gedanken steckt die Prüfung des Lebens, die mit der Prüfung der Erkenntnis identisch wird. Das Wissen ist in dem Zusammenhang eine innere Überzeugung, die die Grundlage des menschlichen Glaubens bildet. Dieses Wissen prägt das Individuum eines Menschen, indem der Ansprechpartner selbst die sittliche Wahrheit zum Ausdruck bringt, die im Gespräch als

⁵⁴⁶ Vgl. ebd.

⁵⁴⁷ Vgl. MOSER, CHRISTIAN: Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen 2006, 86.

⁵⁴⁸ Alkibiades (ca. 450–404/3 v. Chr.) war ein athenischer Feldherr aus den berühmten aristokratischen Familien der Alkmaioniden und Eupatriden. Er „gehört zu einem engeren Kreis der adligen, von der sophistischen Aufklärung berührten Jugend um Sokrates“. Vgl. CANKIK, HUBERT/SCHNEIDER, HELMUTH (Hg.): „Alkibiades“ in: DERS.: Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, Stuttgart 1996, 500–502.

⁵⁴⁹ Vgl. MOSER, Buchgestützte Subjektivität, 80-87.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., 87.

Gegenstand der Diskussion behandelt wird. Dies ist die gesamte Struktur der platonischen Selbstsorge. Derselbe Grundgedanke der Selbstsorge findet sich zum Teil auch in der Homilie XIII, wo Basilius die fleischliche Neigung des Menschen im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis aufzeigt und zur geistigen Wiedergeburt führt. Ein wesentlicher Unterschied der basilianischen Selbstsorge zum Einfluss des platonischen Konzepts besteht darin, dass die Quelle der Wahrheit nicht auf menschlichem Denken oder Wissen beruht, sondern auf der Wahrheit Gottes, die nur durch die Selbstmitteilung Gottes erreicht werden kann. Die verkündete Wahrheit spielt eine entscheidende Rolle als Muster menschlicher Erkenntnis, die nicht im Rahmen der Individualität eines Menschen, sondern im wahren Christentum als Werden vorhanden ist. Diese christliche Identitätskonstruktion ist nicht nur auf die Ausgestaltung der christlichen Individualität ausgerichtet, sondern auf die christliche gesellschaftliche Pluralität, die durch die Praxis der Gottes- und Nächstenliebe bereichert wird. Die Tauflehre des Basilius ist mit diesem pastoralen Gedanken verbunden, insofern ihr Inhalt an die Teilhabe am Guten erinnert.⁵⁵¹

Die Rezeption der platonischen Selbstsorge als christlich-pastorales Konzept der basilianischen Tauflehre weist auf einen wichtigen Faktor der christlichen Identitätskonstruktion, in der die philosophische Selbsterkenntnis als Prozess des Christseins im Werden die innere Überzeugung des christlichen Glaubens liefert. Dabei ist die Taufe ein äußeres Zeichen, das im Rahmen des sakramentalen Aktes zur ständigen Überprüfung des christlichen Lebens einlädt. Die christliche Tugendlehre und die Praxis der Askese im Rahmen des Fastens sind der sichtbare Vollzug der Taufe der Buße, mit der das Christsein dem Prozess der Wiederherstellung des verlorenen Paradieses dient.

⁵⁵¹ Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425C2–4).

2.3.3.2 *Die christliche Fürsorge als Verkündigung der Frohen Botschaft*

Die christliche Selbstsorge zielt darauf ab, Selbsterkenntnis zu erwecken. Diese Selbsterkenntnis ist ein wichtiger Bestandteil der Taufe, die nicht einen einmaligen Akt der Reue im Rahmen der Taufvorbereitung verlangt, sondern einen Lebenswandel nach dem Evangelium betont. Dies ermöglicht erst das wahre Christsein. Daher ist die Umgestaltung des Lebens nach dem Evangelium ein wichtiger Bestandteil, der über die Selbsterkenntnis hinaus eine weitere Voraussetzung für die geistige Erweiterung der christlichen Fürsorge erfordert. Dies ist die Verkündigung der Frohen Botschaft, die in der christlichen Tradition unveränderlich ist.

Basilios übernimmt die paulinische Mimesis-Lehre, indem er den (neu)platonischen Einfluss auf die christliche Tauflehre aufgreift. Die begriffliche Parallelisierung der Teilhabe an der Auferstehung und an der Güte (Abschnitt 2.2.1.2.) in der Homilie des Basilios bietet eine neue Variante der christlichen Fürsorge, in der die verschiedenen Dimensionen miteinander verbunden sind.⁵⁵² Die Güte bedeutet im liturgischen Sinn die Eucharistie, die eine Mahlgemeinschaft mit Gott darstellt. Die Vereinigung mit Gott (οἰκειώσεις πρὸς Θεόν) durch die Teilnahme an der Eucharistie ist im liturgischen Sinn die Vollendung des menschlichen Lebens. Das wirkt sich auf die Praxis der christlichen Tugend aus. Olga A. Druzhinina weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der menschliche Verstand (λόγος) eine Voraussetzung nicht nur für die Kommunikation mit Gott, sondern auch mit anderen Mitmenschen sei.⁵⁵³ Dies bezieht sich auf die Ausübung der Gottes- und Nächstenliebe, die als Kernpunkt der christlichen Fürsorge das Zugehörigkeitsgefühl zur christlichen Gemeinschaft vermittelt. Die Teilhabe am Guten ermöglicht einen theologischen Anknüpfungspunkt auf der praktischen Handlungsebene, auf der der Empfang der Eucharistie nicht nur den Empfang der Taufe voraussetzt, sondern auch die ent-

⁵⁵² Vgl. DRUZHINA, OLGA A.: *The Ecclesiology of Basil the Great. A Trinitarian Approach to the Life of the Church*, Eugene (Oregon) 2016, 20.

⁵⁵³ Vgl. ebd.

sprechende Praxeologie (Nächstenliebe) und den wahren Glauben (Gottesliebe), also den christlichen Lebenswandel nach dem Evangelium. Vor diesem Hintergrund ist die christliche Fürsorge an sich ein Zeichen der Verkündigung der Frohen Botschaft, die alle Mitmenschen zum Heil Gottes einlädt. Die Hoffnung auf den Eintritt in das Himmelreich wird von Basilius als eine theologische Absicht bezeichnet, die das wahre Christsein im Hinblick auf die pastorale Fürsorge konnotiert. Die Getauften sind in dieser Hinsicht sowohl Adressatinnen und Adressaten der Seelsorge als auch Subjekt der Verkündigung der Frohen Botschaft.

Basilius' pastorales Anliegen war nicht der Aufbau eines von der Welt isolierten Reiches Gottes. Vielmehr wollte er das christliche Lebensideal als Modell des menschlichen Lebens in die zeitgenössische Gesellschaft integrieren. Dazu bedarf es jedoch der Verkündigung der Frohen Botschaft, die nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Demonstration des praktischen Handelns, das die Praxis der Gottes- und Nächstenliebe zeigt, zum Ausdruck kommt. Für Basilius ist die christliche Tauflehre ein systematisches Programm zur Errichtung des Reiches Gottes inmitten der römischen Gesellschaft, denn inhaltlich fasst die Tauflehre den Kern der Frohen Botschaft zusammen. Insofern liegt seiner Tauflehre im Rahmen seiner Seelsorge eine christliche Identitätskonstruktion zugrunde, die sich im Angesicht der zeitgenössischen Gesellschaft entwickelt.

Die pastoralen Aspekte der basilianischen Tauflehre spiegeln das Konzept der christlichen Fürsorge wider. Sie beziehen sich auf einen Prozess der platonischen Selbstsorge. Christliche Seelsorger:innen sind nach dem basilianischen Denken die ersten Adressatinnen und Adressaten des seelsorgerischen Handelns, insofern die Selbsterkenntnis nicht durch die menschliche Erkenntnis, sondern durch die Selbstmitteilung Gottes erreicht wird. Dies ist das erste Konzept der christlichen Selbstsorge, die jedoch eine weitere Praxis des pastoralen Handelns erfordert, denn der Prozess der Selbsterkenntnis (d. h. nach Basilius die Taufe der Buße) geht mit der Ausübung der Gottes- und Nächstenliebe einher. Dies ist ein praktisches Zeichen für die Frohe Botschaft. Die verkündete Wahrheit Gottes

als wirksame Botschaft bewegt sich durch das pastorale Handeln der Christinnen und Christen, die als Träger der Frohen Botschaft zur christlichen Fürsorge dienen. Dadurch werden wichtige Facetten einer christlichen Romanitas konstruiert. Die so zu fassende römisch-christliche Identitätskonstruktion ist in diesem Kontext nicht als eine Tendenz zum Synkretismus aufzufassen, sondern ein Anpassungsprozess, in dem – aus Sicht des Basilios – die Wahrheit Gottes im Rahmen der damaligen gesellschaftlichen, politischen, kulturellen etc. Lage in Bezug auf ihre Kommunikabilität neugestaltet wird. An diesem Punkt findet eine wesentliche Transformation eines christlichen Zeichensystems statt, und die christliche Doktrin entwickelt sich weiter.

3. Textanalyse II: Homilie des Gregor von Nyssa: Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα

Die Textanalyse des letzten Kapitels weist nach, dass sich die Homilie des Basilius inhaltlich nicht nur auf den gesellschaftlich häufig praktizierten Taufaufschub konzentriert, sondern sich auch auf die Etablierung einer spätantiken christlichen Romanitas fokussiert. Das ist ein wichtiges Beispiel, wie narrative Identität in patristischen Texten zum Tragen kommt, denn sie dient dazu, die christliche Lehre an die vorliegende gesellschaftliche Komplexität anzupassen. In der Textanalyse II wird Gregor von Nyssas Homilie Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα ausführlich analysiert. Dabei wird die Analyse in folgenden Schritten durchgeführt: Der erste Schritt bezieht sich auf die Strukturanalyse (3.1. Aufbau der Homilie), in der sich die inhaltlichen Schwerpunkte und die rhetorische Strategie Gregors widerspiegeln. Die Klassifikation verschiedener „*Artikulationsfelder*“ wird ebenfalls ein Schwerpunkt des ersten Schritts sein. In einem zweiten Schritt wird der Fokus auf die Analyse der verschiedenen kategoriellen Ausdrucksweisen (3.2. Semiotisches Zeichensystem) gelegt. Darin zeigt sich das Hauptanliegen Gregors, nämlich die spätantike christliche Identitätsbildung, die sich schwerpunktmäßig in der Argumentation gegen den Taufaufschub widerspiegelt. Der dritte Schritt bezieht sich auf die theologische Interaktion der nyssenischen Tauflehre mit der römischen Wertvorstellung (3.3. Drei theologische Aspekte der nyssenischen Tauflehre).

Daran zeigt sich die dynamische Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich und die damit einhergehende Ausbildung und systematischen Anpassung der ethisch-moralisch-geistlichen Implikationen der christlichen Lehre.

3.1 Aufbau der Homilie

Bei der Untersuchung der Textstruktur geht es um den Inhalt und um die Rhetorik der Homilie Gregors. Diese beiden Komponenten, die bislang kaum thematisiert wurden, verdeutlichen die Intention und die strukturierte Logik des Verfassers: Die inhaltliche Strukturforchung ermöglicht so einen Gesamtüberblick über die Homilie, der durch die Einteilung des Textes konkret vorgestellt wird. Bei der rhetorischen Strukturforchung hingegen wird die Verwendung der rhetorischen Techniken Gregors im christlichen Rückgriff auf die zweite Sophistik (Rhetorik als Überzeugungsrede) untersucht.⁵⁵⁴ Die beidseitig gestaltete Strukturforchung beabsichtigt, die nyssenische Tauflehre anschaulich darzustellen. Demzufolge wird seine Homilie als Phänotext wahrgenommen. Das ist eine wichtige Vorbereitungsphase für die darauffolgende Analyse des semiotischen Zeichensystems von Gregors Homilie Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα, denn verschiedene „*Taufartikulationen*“ Gregors werden im Verlauf dieser Strukturforchung sichtbar gemacht.

⁵⁵⁴ “The success with which the Christian elite of the fourth century absorbed the skills of the rhetorical schools and went on to use them in their own writing and preaching is remarkable and has led to the Church Fathers of the fourth and early fifth centuries being defined as a ‘Third Sophistic’ (Amato 2006). The works of Basil of Caesarea, John Chrysostom, Gregory of Nyssa and Gregory Nazianzen are all examples of this marriage of Christianity and classical learning whose influence was instrumental in preserving the Greek classical tradition throughout the Byzantine middle ages.” WEBB, RUTH: Basil of Caesarea and Greek Tragedy: in: HARDWICK, LORNA/STRAY, CHRISTOPHER, in: A Companion to Classical Receptions, Malden 2008, 64–65.

3.1.1 Inhaltliche Struktur

Es gibt bisher kaum systematisch begründete Strukturforschungen zu dieser Homilie. Sie wurde meist zusammen mit den anderen Werken Gregors oder mit den Homilien der anderen kappadokischen Kirchenväter betrachtet, die das gleiche Thema behandeln.⁵⁵⁵ Wie bereits im Forschungsstand vorgestellt wurde, gibt es deshalb nur themenmäßige Abhandlungen zu dieser Homilie, die aber den Inhalt nur teilweise behandeln. Dies ist nicht ausreichend, um einen vollständigen Überblick über den (Kon-)Text zu schaffen und die Intention Gregors konkret darzustellen. Im folgenden Kapitel wird deshalb zunächst die klassische Gliederungsform des Textes (Einleitung: PG 46, 416C1–417C14/vier Hauptteile: I. PG 46, 417C14–420D13; II. PG 46, 420D13–424C5; III. PG 46, 424C8–428A11; IV. PG 46, 428A11–429A7/final: PG 46, 429A9–432A11) als ein Rahmen zur Strukturforschung angelegt. Dieses klassische Modell der Textgliederung wird genutzt, um Gregors Intentionen zu untersuchen und seinen Text grundlegend neu zu lesen. Dies hilft, die Gattung dieser paränetischen Rede zu verstehen und die Bedeutung der Tauflehre Gregors im Lichte seiner zeitgenössischen Situation klarer zu interpretieren.

Einleitung (= PG 46, 416C1–417C14)

Die Einleitung benennt die Intention des Verfassers als Ausgangspunkt für den Aufbau seines Textes. Um seine Absicht zu verdeutlichen, gibt der Verfasser einen vollständigen Überblick über den Inhalt des Textes, in dem sich dessen innere Logik widerspiegelt: Gregor stellt seine Absicht dar, indem er die Notwendigkeit der christlichen Taufe durch deren theologischen Rahmen erklärt. In diesem Abschnitt wird die Funktion des theologischen Rahmens als Maßstab für die Strukturierung der Homilie betrachtet.

⁵⁵⁵ Die angesprochenen kappadokischen Kirchenväter und deren Werke sind: Basilios (Hom. XIII: In sanctum baptismum, PG 31, 424–444) und Gregor von Nazianz (Orat. 40. In sanctum baptisma, PG 36, 359–428).

Zum Beginn der Homilie verwendet Gregor das theologische Motiv des νόμος (Gesetz), das dem Gesetzgebungsverfahren weltlicher Könige entspricht. Dieses bildet den theologischen Rahmen (= PG 46, 416C1–417C3), der zunächst den zeitlichen Zyklus des christlichen Ritus als ein kirchliches System vorstellt, in dem nach dem Gesetz Gottes die Kirche ihre Aufgabe erfüllt. Dieser theologische Rahmen ist in zwei Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt des theologischen Rahmens (=PG 46, 416C1–417A5) legitimiert Gregor die christliche Taufe als eine von Gott in Auftrag gegebene Heilshandlung der Kirche:

Der große Gott hat auch den Vorstehern der Kirche Gesetze gegeben, die wir euch am Gedenktag zu den entsprechenden Zeiten vorlesen und befehlen, die geschriebenen in Kraft zu setzen. Nun siehe, der gute Hausherr aller Dinge, der die Gedenktage zirkuliert und den Kreislauf der Zeiten verwaltet, führt den heilsamen Tag. Anlässlich dieses Tages ist es uns gewöhnlich, die Fremden zur Kindschaft, die Vorbereiteten zur Teilnahme an der Gnade und die mit den Fehlern Verschmutzten zur Sündenreinigung aufzurufen.⁵⁵⁶

Gregor bringt in diesem Textabschnitt die drei „*Artikulationen*“ zum Ausdruck, in denen verschiedene theologische Aspekte der Taufe offenbart werden. Diese parallelen „*Artikulationen*“ fassen die drei wichtigsten Themen der christlichen Taufe zusammen: Gotteskindschaft (Begründung der Gemeinschaft mit Gott), Vergöttlichung (Vereinigung mit Gott durch die Taufgnade), Sündenreinigung (geistige Wiedergeburt). Gregor verbindet

⁵⁵⁶ Ἐδωκε δὲ καὶ ὁ μέγας θεὸς νόμους τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ἡγεμόσιν, οὓς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις προφῆροντες ὑπαναγινώσκωμεν ὑμῖν καὶ τηρεῖν εἰς δύναμιν τὰ γεγραμμένα κελεύομεν. ἰδοὺ τοίνυν ὁ τῶν ὅλων ἀγαθὸς οἰκονόμος, ὁ τοὺς ἐνιαυτοὺς ἀνακυκλῶν καὶ κυβερνῶν τὴν τῶν χρόνων περίοδον ἤγαγεν ἡμέραν σωτήριον, καθ' ἣν σύνηθες ἡμῖν καλεῖν εἰς υἰοθεσίαν τοὺς ξένους, εἰς χάριτος μετουσίαν τοὺς πενομένους, εἰς κάθαρσιν ἀμαρτιῶν τοὺς ἐρρωπωμένους τοῖς πλημμελήμασιν. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C6–15/= GNO 10/2, 357, 7–16).

diese theologischen Themen mit konkreten Bibelstellen, mit denen er die die traditionelle Aufgabe der Propheten in seine zeitgenössische Kirche hinein verlängert:

Diese Predigt ist alt, sie ging dem Erscheinen des Erretters wenig voraus: die Stimme lautet, welche in der Wüste geschrien wurde: Bereitet dem Herrn den Weg, macht seine Wege gerade.⁵⁵⁷

Gregor rechtfertigt die Aufgabe der Kirche, indem er sie als das traditionelle Kerygma benennt. Dies ist eine Form der Allegorese, da Gregor das analog dargestellte Motiv νόμος theologisch rechtfertigt, indem er es mit den Bibelstellen Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4 verknüpft. Mit dieser Analogie von christlichem und römischem νόμος baut er zugleich die Logik auf, mit der er die christliche Taufe als Grundlage für eine römisch-christliche Identitätskonstruktion zu platzieren versucht. Mit einer interessanten rhetorischen Strategie versucht Gregor in diesem Zusammenhang den Gehorsam gegenüber der Heiligen Schrift zu unterstreichen: Zunächst erniedrigt er sich, indem er sich ex negativo vorstellt und sagt, wer er nicht sei: Er sei weder Johannes noch David. Er betont in diesem Zusammenhang weiter, dass das Gesetz (Gottes) von Dienern nicht beschädigt werden dürfe.⁵⁵⁸ Mit diesem Gedanken schließt Gregor den ersten Teil des theologischen Rahmens ab, indem er die christliche Taufe sowohl als eine von Gott in Auftrag gegebene Handlung der Kirche als auch als eine auf die Heilige Schrift gestützte Tradition der Kirche darstellt. Dies ist der Kernpunkt des ersten Teils des theologischen Rahmens.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ Im Wortlaut: καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ ἀρχαῖον ἐκεῖνο κήρυγμα, τὸ προλαβὸν ὀλίγον τοῦ σωτήρος τὴν ἐπιφάνειαν Φωνὴ βοᾶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C15–417A2/= GNO 10/2, 357, 16–20).

⁵⁵⁸ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417A2–8/= GNO 10/2, 357, 20–25).

⁵⁵⁹ In der Bibelexegese nennt man diesen theologischen Rahmen, der mit einem Wort oder einen Satz konstruiert wird, „Inklusion“.

Im zweiten Teil des theologischen Rahmens (417A5–417C3) beginnt Gregor, über die theologische Bedeutung der christlichen Taufe zu sprechen, und stellt die Taufe als Gnade (χάρις), die der Vergebung der Sünden dient, dar.⁵⁶⁰ Seine Adressatinnen und Adressaten werden in zwei Gruppen unterteilt: einerseits Schuldner (ὀφειλέτης), die sich mit ihren Gläubigern einigen sollten, und andererseits Gefangene (δεσμώτης), die auf ihre Freilassung warten. Gregor verspricht ihnen, die geeigneten Mittel anzubieten. Er bezeichnet diese Mittel metaphorisch als die Medizin, mit der er die Kranken heilt, indem er Gesundheit durch Wasser und Baden oder durch Weinen verspricht. Interessant ist in diesem Zusammenhang sein Grundgedanke, dass diese Mittel notwendig seien, weil alle Menschen durch den Biss der Schlange krank geworden seien, womit er die Erbsündenlehre, wie er sie im Römerbrief vorfindet, wiedergibt.⁵⁶¹ Dies ist die theologische Erklärung, in der die christliche Taufe als Mittel zur Erlösung bezeichnet wird – bei Gregor als Medizin. Nach Gregor ist der Mensch ohne die Taufe beschädigt (οἱ κεκακωμένοι), deshalb soll er durch das von Gott gegebene Geschenk geheilt werden (θεόπεμπτος ἢ δωρεά). Dieses Menschenbild ist der Ausgangspunkt von Gregors Tauflehre, die die weiteren unterschiedlichen „*Artikulationen*“ über die christliche Taufe im Licht des zeitgenössischen Denkens widerspiegelt. Gregor betont in diesem Zusammenhang die Namensregistrierung, die als Einstieg in die Vorbereitungsphase⁵⁶² der Taufe dient (vgl. 2 Kor 3,3/Ex 33,18/Dtn 9,10):

⁵⁶⁰ Vgl. GREG., *Eos diff. bap.* (= PG 46, 417A8–10/= GNO 10/2, 357, 25–358, 2).

⁵⁶¹ Augustinus erläutert seine Erbsündenlehre, indem er den Römerbrief (aus der *Vetus Latina*) zitiert (vgl. Röm 5,12): „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt eingetreten und durch die Sünde der Tod und ist so auf alle Menschen übergegangen: in ihm haben alle gesündigt.“ *Per unum hominem peccatum intraverit in mundum, et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Vgl. KLEFFMANN, T.: *Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont*, Tübingen 1994, 29.

⁵⁶² Vgl. FERGUSON, *Baptism*, 604.

Gebt mir die Namen, damit ich sie auf physische Bücher mit Tinte schreiben kann. Aber Gott wird sie auf unbestechliche Tafeln schreiben und sie mit seinem eigenen Finger schreiben wie einst das Gesetz für die Hebräer.⁵⁶³

Dies spiegelt das systematisch etablierte Taufverfahren wider, das als Anpassung der antiken Tauftradition in der Spätantike die Bedeutung der Taufe verändert. Genau dies ist in der Homilie des Basilius (Hom. XIII) der Fall.⁵⁶⁴ Gregor zitiert weiterhin aus dem Psalter (LXX Ps 33,6) und adaptiert eine Bibelstelle aus dem Buch Jesaja (vgl. Jes 1,16). Diese Zitate zeigen mit den Motiven Erleuchtung und Reinigung von Sünden zwei wichtige Komponenten der traditionellen Tauflehre: „Kommet zu ihm und lasst euch erleuchten und eure Gesichter nicht erröten (LXX. Ps 33,6). Reinigt euch, dann werdet eure Sünden los“ (vgl. Jes 1,16).⁵⁶⁵ Gregor stellt diese alttestamentlichen Bibelstellen als Kraft (ἡ δύναμις) dar, die nicht korrumpierbar, sondern fest ist.⁵⁶⁶ Mit diesem Gedanken zeichnet er ein Kontrastbild, in dem „Sünde und gerechte Taten“ im Widerspruch zueinanderstehen. Er stellt in diesem Zusammenhang die Taufe als die Befreiung aus den dunklen Wohnstätten der Sünde dar.⁵⁶⁷

In der Einleitung (416C1–417C3) versucht Gregor, zwei Punkte aufzuzeigen. Der erste Punkt ist das Gebot der Taufe, das analog zur weltlichen Gesetzgebung des Kaisers besteht. Damit wird die Taufe als Aufgabe der Kirche deutlich hervorgehoben. Der zweite Punkt ist die Bedeutung der

⁵⁶³ Δότε μοι τὰ ὀνόματα, ἵνα ἐγὼ μὲν αὐτὰ ταῖς αἰσθηταῖς ἐγχαράξω βιβλοῖς καὶ γράψω τῷ μέλανι, θεὸς δὲ ταῖς ἀφθάρτοις πλαξὶν ἐνσημήνηται δακτύλῳ γράψας ἰδίῳ ὡς ποτε τοῖς Ἑβραίοις τὸν νόμον. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417B13–C3/= GNO 10/2, 358, 19–23).

⁵⁶⁴ Vgl. BAS., Hom. XIII, 7 (= PG 31, 440A6–13).

⁵⁶⁵ Προσέλθετε πρὸς αὐτὸν καὶ φωτίσθητε καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ καταισχυνθῆ. λούσασθε, ἀφέλεσθε τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417C4–6/= GNO 10/2, 358, 24–26).

⁵⁶⁶ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417C6–8/= GNO 10/2, 358, 26–28).

⁵⁶⁷ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417C8–14/= GNO 10/2, 358, 28–359, 4).

christlichen Taufe, in der das biblische Menschenbild als Ausgangspunkt der nyssenischen Tauflehre dargestellt wird. Der paulinische Gedanke der Erbsünde wird mit der nyssenischen Tauflehre in Verbindung gebracht. Diese beiden Punkte bilden die Einleitung dieser Homilie mit den beiden geteilten Einschüben (416C1–417A5/417A5–417C3). In dieser Struktur finden sich die verschiedenen „*Artikulationen*“ über die Taufe – Gnade, Medikamente usw. –, die die Umsetzung des Zeichensystems in das nyssenische Denken darstellen. So drückt Gregor seine Absicht und Motivation aus, eine „Hinführung zum Taufempfang“ zu bieten. Nach diesem theologischen Rahmen werden die imperativen Formulierungen *προσέλθετε, φωτισθητε, κατασχυνθη, λούσασθε, ἀφέλεσθε, ἐξέλθετε* und *φεύγετε* nacheinander als Ergänzung angefügt, die Gregors Intention deutlicher machen. Das Verb *φεύγετε* ist ein wichtiges Signal für den weiteren theologischen Rahmen, mit dem er seine Einleitung auch abschließt. Da er auch den Schluss seiner Predigt mit diesem Verb (*φεύγετε*) beginnt, spielt der theologische Rahmen sowohl für den theologischen Inhalt als auch für die Gliederung des Textes eine wichtige Rolle.

Hauptteil 1. Die erste Argumentation gegen Begründungen für den Taufaufschub (=PG 46, 417C14–420D13)

Gregor beendet die Einleitung der Homilie mit dem Imperativ *φεύγετε* (2. Ps. pl. Act. Imperativ von *φεύγω*). Rhetorisch wird damit eine klare Abgrenzung zum ersten Hauptteil gesetzt, insofern Gregor mit dem Verb *φεύγετε*, das zu Beginn des Predigtschlusses wiederauftaucht (429A9), einen neuen theologischen Rahmen setzt. Innerhalb dieses theologischen Rahmens (417C14–A7) beginnt Gregor seine erste Widerlegung der Entschuldigung für den Taufaufschub. Ein bemerkenswerter Punkt ist der theologische Inhalt, der den Kernpunkt der nyssenischen Tauflehre zusammenfasst. Dies bildet die logische Struktur des nyssenischen Denkens ab und zeigt die konkrete christliche Identitätskonstruktion. In diesem ersten Hauptteil werden die Logik der Argumentation und ihre Bedeutung untersucht.

Eine konkrete Abgrenzung der Katechumenen von den Getauften sieht Gregor darin, dass die Katechumenen außerhalb des Paradieses stehen. Gregor setzt die Katechumenen mit dem Urvater „Adam“ gleich und motiviert sie, durch die Taufe ins Paradies zurückzukehren.⁵⁶⁸ Mit diesem biblischen Motiv beginnt Gregor die Argumentation, die sich vor allem mit Taufaufschub aufgrund der gewohnten Praxis, sich erst kurz vor dem Tod taufen lassen wollten, beschäftigt. Dies spiegelt die spätantike gesellschaftliche Atmosphäre wider, in der der Taufaufschub verbreitet war. Gregor argumentiert dazu, dass der Tod keinen festen Termin habe. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die konkrete Lebenssituation, in der Trauerfeiern nicht nur für Menschen im Alter, sondern in allen Altersstufen abgehalten werden.⁵⁶⁹ Weiter bezieht er sich für seine Argumentation auf die Ungewissheiten des menschlichen Lebens (ἄδηλον τοῦ βίου), die außerhalb des menschlichen Handlungsspektrums liegen: Naturkatastrophen (Erdbeben, σεισμός), Hungersnöte (λιμός), Kriege (πολεμίων) usw. sind Gründe, sich schnellstmöglich taufen zu lassen.⁵⁷⁰ In diesem Zusammenhang rät Gregor den Katechumenen, sich einen alten Mann (τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) auszumalen. Außerdem fordert er sie auf, das schmutzige Gewand (ὡς ἱμάτιον ῥυπαρόν) auszuziehen und das Gewand der Unverweslichkeit (τὸ τῆς ἀφθαρσίας ἔνδυμα) anzuziehen.⁵⁷¹ Er motiviert langjährige Katechumenen, sich taufen zu lassen: „Lange Zeit wurde dem Vergnügen (τῆ ἡδονῆ)

⁵⁶⁸ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417C14–D1/= GNO 10/2, 359, 4–6).

⁵⁶⁹ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417D12–420A5/= GNO 10/2, 359, 16–21); vgl. FERGUSON, The Early Church, 101.

⁵⁷⁰ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420A10–B6/=GNO 10/2, 359, 25 – 360, 8).

⁵⁷¹ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420B15–C5/= GNO 10/2, 360, 15–21). Michael Vollstädt weist auf die Bedeutung der Muße (Scholé, σχολή) für Gregor hin und versucht, den Begriff unter Rückgriff auf die aristotelische Definition zu erklären. Das heißt, Muße (Scholé, σχολή) steht begrifflich nicht für sich selbst, sondern für die Kontemplation (θεωρία). Darin sieht Vollstädt das Verhältnis der vita activa zur vita contemplativa (vgl. VOLLSTÄDT, Musse und Kontemplation, 11–12).

und der Muße für die Philosophie (τῆ φιλοσοφίᾳ σχολήν) gegeben.⁵⁷² Mit diesem Gedanken lädt Gregor die Katechumenen zur Taufe ein, wobei er insbesondere auf die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer hinweist. An dieser Stelle entfaltet Gregor seine Tauflehre mit dem Paradiesmotiv:

Beeil dich, Mensch, zum Jordan, nicht Johannes ruft dich, sondern Christus ermahnt dich, denn überall fließt der Gnadenstrom, er hat seine Quellen nicht in Palästina und fließt nicht in das benachbarte Meer, sondern zirkuliert auf der ganzen Welt und tritt in das Paradies ein, fließt den vier Flüssen entgegen, die dort fließen, und bringt in das Paradies viel wertvollere Lieferungen als die, die herauskommen.⁵⁷³

Gregor greift hier zwei Aspekte der Schöpfungslehre auf. Der erste Aspekt ist die Quelle des weltlichen Lebens, wobei er die vier Flüsse nennt, die landwirtschaftliche Produkte und die Nachkommen der Erde (γεωργίαν καὶ βλάστημα γῆς) sichern. Der zweite Aspekt bezieht sich auf das menschlich-geistliche Leben. Gregor interpretiert diese Quelle als Gnadenstrom im Sinne des Heils⁵⁷⁴: „Aber dieser bringt geistgezeugte Menschen.“⁵⁷⁵ Um diesen Gnadenstrom weiter zu verdeutlichen, formuliert Gregor theologisch: „Denn der reiche Strom gehört Christus, aus ihm fließt er und

⁵⁷² GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420B14–15/= GNO 10/2, 360, 15–17).

⁵⁷³ Im Wortlaut: σπεῦσον, ἄνθρωπε, ἐπὶ τὸν ἐμὸν Ἰορδάνην, οὐκ Ἰωάννου καλοῦντος, ἀλλὰ Χριστοῦ προτρέποντος· ὁ γὰρ τῆς χάριτος ποταμὸς ῥεῖ πανταχοῦ, οὐκ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ τὰς πηγὰς ἔχων καὶ εἰς τὴν γείτονα καλυπτόμενος θάλασσαν, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην κυκλῶν καὶ εἰσβάλλων εἰς τὸν παράδεισον, ἀντιπρόσωπος ῥέων τῶν τεσσάρων τῶν ἐκεῖθεν ἀπορροώντων καὶ πολὺ τιμώτερον εἰσάγων εἰς τὸν παράδεισον τῶν ἐκεῖθεν ἐκφερομένων· GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420C7–D2/=GNO 10/2, 360, 24 – 361, 2).

⁵⁷⁴ Vgl. FERSUGON, Baptism, 615.

⁵⁷⁵ Ὁ δὲ ἄνθρωπος εἰσφέρει γεννήματα πνεύματος. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420D3–4).

überflutet die ganze Welt.“⁵⁷⁶ Die schöpfungstheologische Interpretation der christologischen Gnadenlehre ist ein wichtiger Aspekt der nysсенischen Tauflehre. Dieser macht den Inhalt der ersten Argumentation gegen den Taufaufschub aus.

Die erste Argumentation Gregors spiegelt dabei zwei Aspekte wider. Der erste davon ist die zeitgenössische gesellschaftliche Atmosphäre, die durch das funktionale Verständnis der Taufe geprägt ist. Um gegen die Begründungen derer, die ihre Taufe aufschieben wollen, zu argumentieren, bringt Gregor die Unsicherheit des menschlichen Lebens als Gegenthese ein. Die christliche Taufe ist in diesem Zusammenhang eine Vergewisserung über das ungewisse Ende des menschlichen Lebens. Im zweiten Aspekt erweitert Gregor seine Tauflehre auf inhaltlicher Ebene, indem er die Katechumenen in die theologische Argumentation einführt. An diesem Punkt entfaltet Gregor seine Tauflehre im Licht der Schöpfungstheologie, die den Ursprung der Welt mit der christologischen Gnadenlehre verbindet. Christus ist in diesem Zusammenhang die Quelle des Gnadenstroms, durch den alle landwirtschaftlichen Produkte und Nachkommen in die Welt gebracht werden. Die christliche Taufe nimmt eine Vermittlerposition zwischen den Menschen und Christus ein, insofern die Taufe in diesem Gnadenstrom vollzogen wird und die Getauften ins Paradies führt. Dieser theologische Gedanke spielt eine wichtige Rolle bei der Etablierung einer christlichen Identitätskonstruktion.

Hauptteil 2. Die theologische Ergänzung zur ersten Argumentation mit den biblischen Vorbildern (= PG 46, 420D13–424C5)

Gregor nimmt biblische Beispiele zum Anlass, die Katechumenen zu motivieren, den Empfang der Taufe nicht aufzuschieben. Es handelt sich dabei um eine theologische Ergänzung zu seiner ersten Argumentation, weil die biblischen Beispiele als Vorbilder zum Taufempfang seine Absicht

⁵⁷⁶ Πηγὴν γὰρ ἔχει πλουσίαν τὸν Χριστὸν καὶ ἀπ’ ἐκείνου ῥέων σύμπαντα πελαγίζει τὸν κόσμον. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 420D7–8/= GNO 10/2, 361, 7–8).

ergänzen. In diesem Abschnitt geht es um zwei wichtige Lehrinhalte. Der erste ist die Vorbereitung auf die Taufe, die dazu dient, sich für den Empfang der Taufe zu qualifizieren. Der zweite ist die Bedeutung der Wiedergeburt, wobei Gregor den Sinn dieser Wiedergeburt mit der Gnade (τῆ χάριτι τῆς παλιγγενεσίας) verbindet. Dieser Gedanke ist eng mit einer christlichen Identität stiftenden Lehre verbunden. In diesem Abschnitt wird insbesondere die Struktur dieses Lehrinhalts untersucht.

Im zweiten Hauptteil beginnt Gregor mit dem Leitwort μιμησαι die Erläuterungen zweier biblischer Vorbilder. Das erste Vorbild betrifft die Geschichte Israels, in der Josua, der Sohn des Nave, als Nachfolger des Mose die Israeliten in das Land der Verheißung führt. Das zweite Vorbild bezieht sich auf die Geschichte des äthiopischen Eunuchen, der von Philippus getauft wird. Zwischen diesen biblischen Beispielen gibt es in Gregors Homilie eine interessante Strukturparallele: Das Leitwort μιμησαι dient als theologisches Motiv, um die Taufe zur Unterteilung des Inhalts zu erklären (420D13–421C10/421C10–424C5). Diese unterteilten Textabschnitte beginnen jeweils mit diesem Leitwort.⁵⁷⁷ Gregor stellt einen weiteren rhetorischen Zusammenhang zwischen den beiden getrennten Textabschnitten her, indem er ihnen die gleiche Struktur gibt. Das heißt, auf μιμησαι folgt ein Imperativsatz (vertreibe, ἀπόλυσσον/ärgere nicht, μὴ παροξύνῃς)⁵⁷⁸ und darauf eine rhetorische Fragestellung.⁵⁷⁹ Dies macht seine Absicht nachvollziehbar und verbindet zwei Lehrinhalte miteinander, insofern die beiden wichtigen Themen der nyssenischen Tauflehre strukturell parallel gestaltet sind und unmittelbar aufeinanderfolgen. Das erste Thema ist die christliche Umkehr, die die Vorbereitung auf die Taufe

⁵⁷⁷ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420D13.421C10/= GNO 10/2, 361, 12.362, 20).

⁵⁷⁸ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421B2.421D10/= GNO 10/2, 361, 27.363, 6).

⁵⁷⁹ Im Wortlaut: μέχρι ποτε μαθητῆς τῶν πρώτων στοιχείων; τίνος γὰρ ὄντως συγγνώμης δίκαιον τοῖς τοιοῦτοις μεταδιδόναι (...) διὰ δὲ τῆς καταφρονήσεως τοῦ δώρου τὸν δωρησάμενον ἀτιμάσαντες; vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421B12–13.424B7-8/= GNO 10/2, 3–2, 9–11.363, 28 – 364, 1).

impliziert, d. h. die Reinigung von Sünden und die Umgestaltung des Lebens nach dem Evangelium. Das zweite Thema ist das wahre Christwerden durch die Taufe. In diesem Zusammenhang stellt Gregor die Taufe als Siegel dar, mit dem eine klare Abgrenzung zwischen Christinnen und Christen von Nichtchristinnen und -christen vorgenommen wird.⁵⁸⁰

Gregor zieht biblische Vorbilder heran, um die Katechumenen zum Empfang der Taufe zu motivieren. Dies zeigt seine Absicht, eine konkrete Abgrenzung zwischen den Katechumenen und den Getauften vorzunehmen. Gregor will nur die Getauften als ordentliche Christinnen und Christen anerkennen. Die inhaltliche Struktur dieser Textpassage dient dazu, Gregors Absicht in seinem zeitgenössischen Kontext zu verdeutlichen.

Hauptteil 3. Die zweite Argumentation gegen Begründungen für den Taufaufschub (= PG 46, 424C8–428A11)

In der zweiten Argumentation gegen weitere Begründungen für den Taufaufschub verwendet Gregor zwei Strategien. Die erste Strategie ist die hypothetische Argumentation, die den Grund für den Taufaufschub mit der Beispielerzählung widerlegt. Die zweite Strategie ist die theologische Argumentation bis zur logischen Schlussfolgerung, die eine pastorale Dimension dieser Homilie reflektiert. Diese Strategien bilden die inhaltliche Struktur seiner zweiten Argumentation gegen die Begründungen für den Taufaufschub. In diesem dritten Hauptteil werden diese beiden Argumentationsstrategien Gregors betrachtet.

Für das hypothetische Argument beginnt Gregor mit einer Erzählung⁵⁸¹, in der ein junger Mann der Eupatridai namens Archias (νεός τῶν εὐπατριδῶν, Ἀρχίας τοῦνομα) als unglücklich vorgestellt wird. Die

⁵⁸⁰ Vgl. FERGUSON, Baptism, 614.

⁵⁸¹ Rebillard erklärt die Funktion der tragischen Geschichtserzählung als eine wichtige Komponente der klassischen Rhetorik, die die Emotionen der Adressaten affiziert. Das gestaltet einen neuen Typ der Historiografie, die über das Faktum hinaus eine Plausibilität gewinnt. Vgl. REBILLARD, ÉRIC: *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia 2021, 61.

dramatische Erzählung beginnt mit der konkreten Situation, in der Wasserknappheit herrscht, wobei das Wasser für die Taufe notwendig ist. Auf der Suche nach Wasser verlässt Archias die Zitadelle, wird jedoch von Pfeilen der Feinde durchbohrt und liegt im Sterben. Gregor betont den dramatischen Moment seines Todes:

Als er auf der Erde lag und sich anschickte, zu sterben, rief er mit lauter Stimme, so viel er konnte (er war tatsächlich einer der Uneingeweihten): Berge und Täler, tauf mich, Bäume und Felsen und Quellen, gebt mir Gnade. Und über diese Worte weinte die Stadt mehr als über das Unglück des Krieges.⁵⁸²

Der Schwerpunkt dieser Erzählung liegt darauf, den Aufschub der Taufe als Unglück zu charakterisieren, denn Archias starb im unerwarteten Krieg, ohne die Taufgnade empfangen zu haben. Gregor fährt mit dem Bild einer unerwarteten Krankheit fort. Dies zeigt die Ungewissheit des Lebens und warnt vor einem allzu sorglosen Denken, denn die gestrige Gesundheit garantiert kein langes Leben:

Im Handumdrehen sucht man alles: Vase, Wasser, Priester, Wort, das sich darauf vorbereitet, die Gnade zu empfangen, die die Notwendigkeit erfordert. Aber die Krankheit verschlimmert sich, verursacht schnelles, keuchendes Atmen und Unruhe, die nicht weniger als Panik im Krieg ist.⁵⁸³

⁵⁸² Πεσὼν δὲ καὶ πρὸς τὸν θάνατον ἐπειγόμενος ὡς εἶχε δυνάμεως ἀνεβόα (καὶ γὰρ ἦν τῶν ἀμυήτων)· ὄρη καὶ νάπαι, βαπτίσατε· δένδρα καὶ πέτραι καὶ πηγαί, δότε τὴν χάριν. καὶ ταῖς οἰκτραῖς φωναῖς ταύταις ἐπετελεύτησεν· ἃς ἡ πόλις μαθοῦσα πλέον τῆς συμφορᾶς τῆς κατὰ τὸν πόλεμον ἀπεθρήνησεν. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 424D5–11/= GNO 10/2, 364, 23–28).

⁵⁸³ Im Wortlaut: καὶ πάντα ἐν ῥοπῇ καιροῦ ὀξέως ζητεῖται, τὰ σκεῦη, τὸ ὕδωρ, ὁ ἱερεὺς, ὁ λόγος ὁ πρὸς τὴν χάριν προευτρεπίζων, ὃν ἀπαιτεῖ μὲν ἡ χρεῖα, ἐπικόπτει δὲ ἡ νόσος σφοδρὸν καὶ ἀνένδοτον ἐργαζομένη τὸ ἄσθμα. καὶ ποιεῖ τὸν θόρυβον τῆς κατὰ πόλεμον συνοχῆς οὐκ ἐλάττονα· GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 425A4–9/= GNO 10/2, 365, 6–11).

Gregor verwendet hier Bilder vom Nahkampf (ὄθισμός), einer Verwirrung (ταραχή) und von leidvollen Schreien (θροῦς γοῶδης). Als Kontrapunkt betont er die Zeit des Friedens (καίρως εἰρήνης), damit die Katechumenen die Gabe Christi (τὴν τοῦ Χριστοῦ δωρεάν) in Muße und Frieden (ἐν σχολῇ καὶ γαλήνῃ) annehmen können.⁵⁸⁴

Für die theologische Argumentation bezieht sich Gregor auf die zur Sünde neigende Menschennatur, die er als weitere Begründung für den Taufaufschub ausmacht. Denn die Taufe ist einmalig, und nach dem Empfang der Taufe besteht die Gefahr, dass die Getauften wieder Sünden begehen und so den Gnadenstand wieder verlieren. Gregor differenziert bei diesem Gedanken zwei Aspekte. Einerseits bewertet er die Frömmigkeit positiv, da die Katechumenen Angst vor dem erneuten Begehen von Sünden haben und ihre Taufe deshalb aufschieben möchten. Andererseits beurteilt er dies negativ und betont die Falschheit, die durch diese theologische Argumentation ans Licht kommt. Um den spätantiken unbefristeten Katechumenen ihren Status bewusst zu machen, stellt Gregor eine Frage: „Denn du sagst, dass du die Sünde fürchtest, während du Katechumene bist, welches Leben lebst du denn? Tadellos oder in Sünde?“⁵⁸⁵ Mit dieser Frage wollte Gregor die Angst vor erneutem Sündigwerden als Begründung für den Taufaufschub ausschließen. Er ist der Meinung, dass es keinen Grund gebe, sich später taufen zu lassen, wenn man im Katechumenenstatus sündlos sei, denn nach der Taufe könne man das Leben einfach weiterführen. Wenn man in der Sünde verweilt, weil man unrein oder unordentlich lebt, ist dennoch klar, dass man sich sofort taufen lassen sollte, um nicht mehr durch diese Unzucht verunreinigt zu werden. Gregor mahnt, dass der Tod wie ein böser Dieb zu einem unerwarteten Zeitpunkt zuschlage. Er weist die Ungetauften auf die Falschheit ihres Gedankens hin und fordert die sofortige Umkehr und Reinigung der Seele (ψυχὴν

⁵⁸⁴ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 425A9–B6/= GNO 10/2, 365, 11–22).

⁵⁸⁵ Im Wortlaut: εἰπέ γάρ, ὁ δεδοικέναι λέγων τὴν ἁμαρτίαν κατηχούμενος ὑπάρχων, τίνα ἄρα ζῆς βίον, ἀκατηγόρητον ἢ τὸν ἐν ἁμαρτίαις; GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 425B15–C3/=GNO 10/2, 365, 29 – 366, 2).

καθάρσεως):⁵⁸⁶ Die vorgebrachte Argumentation stellt nämlich eine unsinnige Hoffnung dar, die die kostbare Seele des Menschen mit einer falschen Meinung belastet.⁵⁸⁷

Was die zweite Argumentation betrifft, so geht Gregor auf die praktischen Gründe für den Aufschub der Taufe ein. Dabei handelt es sich teilweise um eine inhaltliche Wiederholung, weil Gregor die Unsicherheit des menschlichen Lebens als Bestandteil seiner Argumentation mehrmals betont. Gregor bringt seine Argumentation aber durch diese inhaltliche Wiederholung auf eine Metaebene, um alle Begründungen für den Taufaufschub zu widerlegen. Er setzt sich mit diesen Begründungen theologisch auseinander und betont das christliche Selbstbewusstsein als Grund für den Empfang der Taufe.⁵⁸⁸ Dies ist ein entscheidender Bestandteil der christlichen Identitätskonstruktion, die sich in der Tauflehre Gregors wiederfindet, denn die Neigung zur Sünde als Ausgangspunkt des Menschenverständnisses erfordert den Empfang der Taufe. Die zweite Argumentation Gregors zielt in diesem Zusammenhang auf die Abwendung der Katechumenen von ihrer falschen Ansicht (δόξη ψευδεῖ) hin zur Reinigung der Seele (ψυχὴν καθάρσεως).

Hauptteil 4. Die theologische Ergänzung zur zweiten Argumentation gegen Begründungen für den Taufaufschub (=PG 46, 428A11–429A7)

Im Anschluss an seine zweite Argumentation entfaltet Gregor seine Tauflehre weiter, indem er sich mit der christlichen Tugendlehre befasst. Hier zeigt sich der theologische Sinn der Tauflehre, in der das wahre Christwerden einen zentralen inhaltlichen Punkt darstellt. In diesem Abschnitt

⁵⁸⁶ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 425C3–428A3/= GNO 10/2, 366, 2–28).

⁵⁸⁷ Im Wortlaut: τὸ δὲ κενὴ τις ἐστὶν ἐλπὶς δόξη ψευδεῖ τὴν ψυχὴν γοητεύουσα. Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428A10–11/= GNO 10/2, 367, 6–7).

⁵⁸⁸ Vgl. MÜHLENBERG, EKKEHARD, Kirchenväter und kaiserliches Recht. Das Beispiel der Epistula canonica Gregors von Nyssa, in: HEIL, UTA/ULRICH, JÖRG: Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike, Berlin 2017, 202–203.

werden diese inhaltliche Struktur und die Intention Gregors im Kontext der nyssenischen Tauflehre dargestellt.

Als theologische Ergänzung zu den vorangegangenen Argumentationen bringt Gregor vor allem eine ausführliche Erklärung zum Status des Menschen vor. Nach Gregor gibt es unter den Menschen drei konkrete Gruppierungen. Diese sind zum einen diejenigen, die lobenswert (*ἐπαινετῶν*) und rechtschaffen (*δικαίων*) sind, zum anderen jene, die weder lobenswert (*τιμωμένων*) noch der Strafe bedürftig (*κολαζομένων*) sind, und drittens diejenigen, die für ihre begangenen Fehler verurteilt werden (*ἐπλημμέλησαν*). In diesem Zusammenhang verdeutlicht Gregor, warum die Praxis der Tugend (*τὰ τῆς ἀρετῆς κατορθώματα*) notwendig ist.⁵⁸⁹ Er fragt: „Welche großen Gewinne nimmst du, während du dich von dem Königreich und der Frohen Botschaft [wörtlich: den frohen Botschaften, d. Verf.] ausschließt, welche das Auge nicht sieht und niemand hört?“⁵⁹⁰ Für Gregor ist dies die Wahl eines bedauernswerten Sklaven (*ἀνδραπόδου πονηροῦ ἢ προαίρεσις*), denn dieser strebt nur danach, der Strafe zu entgehen. Wichtig ist laut Gregor die Ehre, die im Himmelreich erwartet wird.⁵⁹¹ Zur Illustration dieser Ehre greift er die biblischen Beispiele von Abraham, Mose oder den Propheten auf, die Geschichten voller Widerstände sind. Gregor sieht den Grund, den diese Geschichten für die Inkaufnahme und Überwindung der Widerstände geben, in der wahren Intelligenz, in der Gottebenbildlichkeit und in der Verwandtschaft mit den höchsten und himmlischen Wirklichkeiten.⁵⁹² In diesem Zusammenhang stellt Gregor zwei weitere Personen aus der Bibel als Vorbilder vor, nämlich einerseits David, der versucht, das Antlitz Gottes zu sehen, und andererseits Paulus, der danach strebt, sich seines Fleisches zu entledigen und bei Christus zu

⁵⁸⁹ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428A11–B10/= GNO 10/2, 367, 7–20).

⁵⁹⁰ Τί τοίνυν μέγα κερδανεῖς ἔξω πίπτων τῆς βασιλείας καὶ τῶν ἐπαγγελιῶν ἐκείνων, ἃς Ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἤκουσεν; GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428B10–B13/= GNO 10/2, 367, 21–23).

⁵⁹¹ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428C10–11/= GNO 10/2, 368, 7–8).

⁵⁹² Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428D4–6/= GNO 10/2, 368, 15–16).

sein. Der Kernpunkt dieser Beispielhaftigkeit ist die selige und unveränderliche Freude, die durch die Liebe unvergänglich ist (Eitelkeit der Eitelkeiten, *Ματαιότης ματαιοτήτων*).

In der theologischen Ergänzung zur zweiten Argumentation wird die christliche Tugendlehre mit den biblischen Vorbildern besonders hervorgehoben. Dies spiegelt die Absicht Gregors klarer wider, dass er die christliche Identität stiftende Lehre im Licht seiner Tauflehre verdeutlichen will. Zu diesem Zweck verwendet er die biblischen Zeugnisse in vielfältiger Weise und interpretiert sie für seine eigene theologische Lehre. Ein bemerkenswerter Punkt dieser Textabschnitte ist die Bedeutung und Funktion der christlichen Tugendlehre. Damit gibt er den Getauften mit seiner Homilie theologische Impulse. An diesem Punkt findet der nyssenische Sinngebungsprozess (Christsein im Werden) statt, der die traditionelle Lehre im Licht der gegenwärtigen Situation transformiert.

Schluss (=PG 46, 429A9–432A11)

In der Schlussfolgerung definiert Gregor noch einmal die Beziehung zwischen Gott und den Christinnen und Christen. Dies ist die Erinnerung an die vorangegangene Ansage in der Einleitung, in der Gregor die Adressatinnen und Adressaten der königlichen Gnade in zwei Gruppen einteilt (Gefangene, *τοῖς δεσμώταις*,/Schuldner *τοῖς ὀφειλέταις*). Die Gefangenen sind diejenigen, die noch vor dem Empfang der Taufe stehen. Sie verharren in der Tyrannei des Teufels, insofern sie noch in Sünden leben. Gregor widmet mehr als die Hälfte der Homilie den ersten Adressatinnen und Adressaten, damit sie sich zum Empfang der Taufe entschließen. Daneben bezieht er aber auch die weiteren Adressatinnen und Adressaten (Schuldner) in seine Rede ein, die sich bereits taufen ließen. Da diese Gruppe durch die Verleihung der Taufgnade befreit ist, schuldet sie Gott den Lohn der Gnade, den sie durch die Ausübung der Nächstenliebe an Gott zurückzahlen soll. Im Schlusswort erläutert Gregor diese Verpflichtung der Schuldner (*ὀφειλέτης*). Dies zeigt den weiteren Schwerpunkt dieser Homilie: Gregor sorgt sich nicht nur um die Seelsorge für die Katechumenen, sondern auch

um die Getauften, die der Praxis der christlichen Tugend (Nächstenliebe) verpflichtet sind.

Der Schluss beginnt mit dem Verb *φεύγετε*, das als letzter Imperativ am Ende der Einleitung steht und damit wieder einen theologischen Rahmen bildet. Die vier Hauptteile sind in diesem Rahmen angesiedelt. Gregor definiert die wahren Christinnen und Christen im folgenden Satz als Teilhaber:innen an der himmlischen Berufung (*ἄνδρες Χριστιανοί, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*). Die Christinnen und Christen lieben die Gaben (*δωρεῶν*) und die Kronen (*στεφάνων*), die Gott für die Athleten der Gerechtigkeit (*τοῖς ἀθληταῖς τῆς δικαιοσύνης*), also für die christlichen Märtyrer:innen, bereithält.⁵⁹³ Gregor hebt das wahre Christentum deutlicher hervor, indem er nicht alle Neuerleuchteten⁵⁹⁴ als schuldlos ansieht: „Im Prinzip ist der Neuerleuchtete kein tadelloser Mensch, wenn er das Gebot nicht so gut wie möglich an den Glauben anknüpft.“⁵⁹⁵ Dies ist ein wichtiger inhaltlicher Wendepunkt, denn Gregor erläutert in dieser Homilie einen weiteren Schwerpunkt, nämlich das Leben der Christinnen und Christen. Die christliche Tugendlehre verweist dabei auf die christliche Lebensweise, die sowohl auf das Gebot Gottes als auch auf den Glauben an Gott bezogen ist. Der Grund dieser christlichen Tugend liegt in der Unberechenbarkeit der königlichen Philanthropie. Gregor stellt diese Philanthropie als eine Fülle seiner Güter dar, die die hoffnungslosen Menschen rettet. Die Einübung christlicher Nächstenliebe ist sowohl in der Phase der Vorbereitung auf die Taufe als auch im weiteren christlichen Leben nach dem

⁵⁹³ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428D9–429A14/= GNO 10/2, 368, 19–369, 5).

⁵⁹⁴ Maraval übersetzt den Terminus ins Französische als Neugetaufte (*le nouveau baptisé*). Aber in dem kommenden Absatz kommt noch ein weiterer Terminus, der die weitere Gruppe (*ὁ λαβὼν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν*) bezeichnet. Gregor erwähnt diese Gruppe absichtlich, um von der vorherigen Gruppenbezeichnung (*ὁ νεοφώτιστος*) zu unterscheiden. Deswegen übersetze ich diesen Terminus ins Deutsche mit „Neuerleuchtete“. Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= SC 588, 141).

⁵⁹⁵ GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429B4–429B6/= GNO 10/2, 369, 11–13).

Empfang der Taufe notwendig. In diesem Zusammenhang sieht Gregor den Neugetauften (ὁ λαβὼν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν) ähnlich wie den Rekruten (ὄμοιος στρατιώτη νέῳ), der als Soldat für den kommenden Krieg zum ersten Mal seinen Gürtel (τὴν ζώνην) und die Chlamys (τὴν χλαμίδα) anlegen soll. Der Neugetaufte soll sich gleichermaßen für den geistlichen Kampf gegen das Fleisch und den Teufel zur Verfügung stellen (πολεμῆσης τῆ σαρκὶ μετ' ἐκείνης τῷ διαβόλῳ).⁵⁹⁶ Gregor ermutigt die Getauften zum wahren christlichen Lebenswandel, indem er das Wort des Herrn als vorausgehende Lehre versteht (τοῦ προκειμένου διδάσκαλον): „Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das [seit der Erschaffung der Welt] für euch bestimmt ist.“⁵⁹⁷ Dazu adaptiert er in seinem Text zwei Bibelstellen (1 Kor 15,53/Apg 22,16), indem er nur die inhaltlichen Motive (1 Kor 15,53: Dieses Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden, φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν/Apg 22,16: Lass deine Sünde abwaschen, ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου) verwendet: „Nicht weil du das unverwesliche Gewand angezogen hast (1 Kor 15,53) oder von deinen Sünden reingewaschen worden bist (vgl. Apg 22,16), sondern weil du Nächstenliebe geübt hast.“⁵⁹⁸ Gregor verwendet die biblischen Zitate nicht wörtlich, sondern adaptiert sie, um seine Absicht vorzustellen. Mit diesem Gedanken geht eine theologische Konsequenz einher: „Denn die Gnade ist ein Geschenk des Meisters, aber das Bürgerrecht eines zu Ehrenden ist tugendhaftes Verhalten.“⁵⁹⁹ Dies ist die

⁵⁹⁶ Vgl. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 429C1–15/= GNO 10/2, 369, 20–22).

⁵⁹⁷ Δεῦτε, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν [ἀπὸ καταβολῆς κόσμου]. Gregor zitiert Mt 25,34. Aber die letzten drei Worte, die in Klammern gesetzt sind, wurden eliminiert. Vgl. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 429D4–5/= GNO 10/2, 370, 10–11).

⁵⁹⁸ Οὐχ ὅτι τὸ ἱμάτιον ἐνεδύσασθε τῆς ἀφθαρσίας οὐδὲ ὅτι τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἀπελούσασθε, ἀλλ' ἐπειδὴ κατωρθώσατε τὴν ἀγάπην. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 429D6–8/= GNO 10/2, 370, 11–14).

⁵⁹⁹ Im Wortlaut: ἡ χάρις μὲν γὰρ τοῦ δεσπότητος δωρὸν, ἡ πολιτεία δὲ τοῦ τιμηθέντος κατόρθωμα. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 429D11–12/= GNO 10/2, 370, 16–18).

Kernaussage der nysсенischen Tauflehre, in der sich die christliche Identitätskonstruktion widerspiegelt. Nach dieser nysсенischen Tauflehre besteht das wahre Christsein in dem Prozess eines tugendhaften christlichen Lebens durch den Empfang der Taufgnade.

Am Ende dieser Homilie spricht Gregor erneut von der Notwendigkeit eines tugendhaften Lebens der Getauften und stellt die Getauften erneut als Schuldner dar: „Niemand beansprucht den Lohn der empfangenen Gnade, im Gegenteil, er schuldet ihn.“⁶⁰⁰ Dies erklärt den Anspruch an die Getauften, ein tugendhaftes Leben zu führen. In diesem Zusammenhang fasst Gregor die theologische Bedeutung der Taufe zusammen, indem er zwei Dimensionen der nysсенischen Tauflehre in Erinnerung ruft. Die erste Dimension ist die Erleuchtung durch die Taufe, wie er zum Status der Getauften erklärt: „Allemaal, wenn wir durch die Taufe erleuchtet wurden, schulden wir dem Patron das Wohlwollen.“⁶⁰¹ Gregor verbindet diese Erleuchtung mit einer Schuld gegenüber Gott, die Gott dem Schuldner durch die Rücksichtnahme auf die Mitmenschen (Nächstenliebe) zuschreibt. In diesem Zusammenhang ist die Nächstenliebe eine relevante Lebenspraxis der Christinnen und Christen, denn sie ist für Gregor unser Heil (ἡ σωτηρία ἡμῶν) und auch die tugendhafte Fürsorge Gottes (αὐτῶν καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια). Es handelt sich also um ein systematisches Verständnis der Nächstenliebe im Hinblick auf die Tauflehre. Die zweite Dimension ist der Glaube, den Gregor dem leeren Wissen (τὴν ματαίαν γνώμην) gegenüberstellt. Für ihn ist der Glaube die Schwester der Taufe (τὴν ἀδελφὴν ἐαυτῆς). Mit diesem Gedanken stellt er die Verbindung zwischen der Nächstenliebe als Praxis des Glaubens nach dem Taufempfang und der Hilfe Gottes in

⁶⁰⁰ Χάριτος δὲ ἧς ἔλαβεν οὐδεὶς μισθὸν ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ὀφείλει. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 429D12–432A2/= GNO 10/2, 370, 18–19).

⁶⁰¹ Im Wortlaut: ὅταν τῷ βαπτισματι φωτισθῶμεν, χρεωστοῦμεν τῷ εὐεργέτη τὴν εὐνοίαν. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 432A2–432A3/= GNO 10/2, 370, 19–21).

der Taufgnade her. Gregor sieht dieses kausale Handeln der christlichen Tugend als die Suche nach der Güte der Bürgerschaft.⁶⁰²

Abschließend möchte er die Lehre Jesu (Gottes- und Nächstenliebe) im Kontext der christlichen Lebenspraxis erläutern. Er erinnert dabei noch einmal daran, dass zu den Adressatinnen und Adressaten dieser Homilie (und der nun vorgestellten Lehre) sowohl Katechumenen als auch die Getauften gehören. Die Taufe und der Glaube sind in einem theologischen Sinn miteinander verbunden und bezeichnen einander als die Aufgabe der tugendhaften Praxeologie. In der sichtbaren Praxis des Glaubens konstituiert sich christliche Identität. Dies ist der systematische Gedanke Gregors, mit dem sich der Gedanke des wahren Christsein im Licht seiner Tauflehre entfaltet. Der Inhalt des Schlusses lässt für die Adressaten Raum für eigene Gedanken, insofern die christliche Identitätskonstruktion nicht mit dem Moment der Taufspendung festgelegt ist, sondern sich erst in der jeweiligen Lebenssituation entwickelt. Gregor fasst dies mit dem Wort „Verehrung“ (προσκύνησις) zusammen. Dieser Gedanke setzt sich im abschließenden Gebet fort, wo er anstelle einer trinitarischen Doxologie formuliert: „ihm (Gott) geziemt die Verehrung von nun an bis in Ewigkeit. Amen.“⁶⁰³ Das christlich-tugendhafte Leben dient der Verehrung Gottes, die durch die beständige Ausübung der Nächstenliebe durch Christinnen und Christen sichtbar wird.

3.1.2 Rhetorische Techniken und die Restrukturierung des Textes

Die rhetorische Struktur ist ein wichtiges Element für die Analyse der Homilie, insofern die Homilie als eine Redeweise mit verschiedenen

⁶⁰² Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 432A3–432A10/= GNO 10/2, 370, 21–26).

⁶⁰³ Im Wortlaut: ὃ πρέπει προσκύνησις νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 432A10–11/= GNO 10/2, 370, 26–27).

Aspekten wie etwa der Intention des Redners, dem Publikum und dem Thema zusammenhängt. Die Rede ist ein Spektakel, in dem der Redner versucht, die anwesenden Zuhörer:innen von einem bestimmten Thema zu überzeugen, wobei es sich um eine Interaktion zwischen dem Redner und der Hörerschaft handelt.⁶⁰⁴ Im Rahmen dieses Kapitels werden drei Punkte der Rhetorik Gregors betrachtet. Der erste Punkt ist die Bildsprache, die ein abstraktes Thema verständlich zu machen sucht. Die biblisch-theologischen Begriffe, die von den zeitgenössischen Römerinnen und Römern missverstanden werden, wollte Gregor damit auf die Ebene der Alltagserfahrung bringen. Der zweite Punkt sind die rhetorischen Gesprächspartner:innen. Raffaella Cribiore deutet diesen Punkt so aus: „Rhetoric needs and looks for an audience.“⁶⁰⁵ Damit wird der Grund für seine Rhetorik deutlicher. In der Zeit der zweiten Sophistik (1.–6. Jahrhundert) bedeutet Rhetorik Überzeugungsrede⁶⁰⁶, wobei auch die zahlreichen Reden (orationes) der Kirchenväter in diese Kategorie fallen. In diesem Zusammenhang sind die rhetorischen Gesprächspartner:innen ein wichtiges Thema. Der dritte Punkt ist der syntaktische Satzbau, der die rhetorischen Spannungen erzeugt. Diese stellen eine wichtige Technik dar, da eine gelungene Rede (oratio) eine interaktive Dynamik zwischen Redner und Hörerschaft braucht. Diese drei Punkte dienen weiterhin der Strukturierung der Inhalte und zur Vorbereitung auf den folgenden Abschnitt zum semiotischen Zeichensystem.

3.1.2.1 *Bildsprache*

In Gregors Homilie gibt es unterschiedliche bildsprachliche „*Artikulationen*“, die eine rhetorische Struktur konstituieren. Sie bringen zwei wichtige Aspekte ein, die die theologische Bedeutung dieser Homilie interpretieren.

⁶⁰⁴ Vgl. CRIBIORE, RAFFAELLA: *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the fourth Century*, New York 2013, 79.

⁶⁰⁵ Ebd.

⁶⁰⁶ Ebd.

Der erste Aspekt ist die gedankliche Konkretisierung der abstrakten Begrifflichkeiten, die zugleich Gregors Sinngebungsprozess widerspiegeln. Dies zeigt den systematischen Denkprozess Gregors, in dem seine Tauflehre und seine christliche Identitätskonstruktion miteinander verbunden sind. Der zweite Aspekt ist der rhetorische Effekt, in dem eine dramatische Unterstreichung der Intention Gregors zum Ausdruck kommt. Daraus setzt sich seine Argumentation zusammen, die die theologische Bedeutung der Taufe hervorhebt. In diesem Abschnitt werden diese beiden Aspekte näher untersucht.

Die imaginable Konkretisierung der Bildsprache enthält zwei wichtige Charakteristika. Einerseits ist dies die analoge „*Artikulation*“, mit der Gregor den abstrakten Begriff in eine terminologisch fassbare Weise transformiert. Dabei versucht Gregor, seine Argumente darzustellen, indem er die christliche Tauflehre mit einem sozialen System verknüpft. Das erste Beispiel ist der Vergleich zwischen der königlichen Gesetzgebung und dem Zyklus des liturgischen Gedenktags, durch den die christliche Taufe gespendet wird. Auch weitere „*Artikulationen*“ seiner Tauflehre beziehen sich auf soziale Differenzierungen: 1) Aufruf an die Fremden zur Kindschaft (καλεῖν εἰς υἰοθεσίαν τοὺς ξένους) und 2) Aufruf zur Vorbereitung zur Teilnahme an der Gnade (εἰς χάριτος μετουσίαν τοὺς πενομένους) sowie 3) Aufruf an die mit Fehlern Verschmutzten zur Reinigung von ihren Sünden (εἰς κάθαρσιν ἀμαρτιῶν τοὺς ἐρροπωμένους τοῖς πλημμελήμασιν).⁶⁰⁷ Unter diesem Lehrinhalt verbergen sich zahlreiche verschiedene „*Artikulationen*“, die die christliche Taufe bildhaft darstellen.⁶⁰⁸ Das zweite Charakteristikum

⁶⁰⁷ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C13–15/= GNO 10/2, 357, 14–16).

⁶⁰⁸ Medikamente (τὰ φάρμακα), Gesundheit durch Wasser und Baden (δι' ὕδατος καὶ λουτροῦ), Vertreibung der Krankheit mit ein paar Tränen (ὀλίγων δακρύων), Geschenk Gottes (θεόπεμπτος), zum Siegel und Kreuzzeichen (πρὸς τὴν σφράγιδα καὶ τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ), das Heilmittel gegen die Wölfe (τὸ τῶν λύκων ἀλεξήτηριον), Schreiben auf unbestechliche Tafeln mit dem eigenen Finger (ταῖς ἀφθάροις πλαξίν ἐνησημῆνται δακτύλῳ γράψας) wie das Gesetz für die Hebräer (ἰδίῳ ὧς ποτε τοῖς Ἑβραίοις τὸν νόμον). Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417A14–C3/= GNO 10/2, 358, 6–23).

hängt mit diesem Lehrinhalt zusammen, wobei Gregor seinen eigenen Sinngabungsprozess durchführt, um die traditionelle Lehre an seine gegenwärtige soziale Dimension anzupassen. Gregor unterscheidet die Getauften von den Katechumenen durch unterschiedliche Termini: So bezeichnet er etwa die Katechumenen als Schüler der ersten Stufe (μαθητῆς τῶν πρώτων) und die Neugetauften als Rekruten (στρατιώτη νέφ). Dies bedeutet, dass er eine klare Abgrenzung zwischen den beiden Gruppen vornimmt, um einerseits die Katechumenen zum Empfang der Taufe zu führen, aber andererseits seine Tauflehre im Sinne spätantiker christlicher Identitätskonstruktion weiterzuentwickeln. In dem Zusammenhang betont Gregor am Ende der Homilie die christliche Tugend (ἀρετή).

Der rhetorische Effekt bezieht sich auf die Struktur der verschiedenen Beispiele, die Gregor strategisch für seine theologische Absicht anführt. Er ordnet die verschiedenen Beispiele, indem er eine Hypothese aufstellt, die ein mögliches Unglück präsentiert. Diese hypothetischen „*Artikulationen*“ (Erdbeben, σεισμός; Hungersnot, λιμός; Krieg, πολέμων; Krankheiten usw.) verweisen auf die Unsicherheit des menschlichen Lebens, womit er seine These, das heißt den Grund für die Eile zum Taufempfang, rechtfertigt. Danach behandelt er ein historisches Ereignis (Krieg in der Nachbarstadt Comane), das für die Adressatinnen und Adressaten verständlicher erscheinen kann. An diesem Punkt stellt Gregor das Unglück des Ungetauften-Status noch dramatischer dar. Dies ist der zweite Aspekt der nysse-nischen Bildsprache, der als Bestandteil dieser Homilie die rhetorische Struktur konstruiert.

Gregors bildsprachliche „*Artikulationen*“ spiegeln die zwei wichtigen Aspekte seiner Homilie wider. Der erste ist die Konkretisierung der abstrakten Begriffe, mit denen Gregor seine theologische Absicht zum Ausdruck bringt. Der zweite ist die rhetorische Anordnung der verschiedenen Beispiele, die einen dramatischen Effekt seiner Rhetorik erleben lässt. Beide Aspekte sind wichtige Bestandteile der nysse-nischen Tauflehre, in der die christliche Identitätskonstruktion im Hinblick auf die spätantike gesellschaftliche Situation verstanden werden kann.

3.1.2.2 *Rhetorischer „Ansprechpartner“*

In Gregors Homilie gibt es eine klare Vorstellung der Zielgruppen, die er auf unterschiedliche Weise benennt: Während die erste Gruppe von den Katechumenen (*κατηχούμενος*) gebildet wird, die ihre Namen noch nicht für die Taufe registriert haben, stellt die zweite Gruppe die der Neuerleuchteten (*ὁ νεοφώτιστος*) dar, die ihre Namen bereits registriert, aber das Gebot Gottes noch nicht an den persönlichen Glauben angeknüpft haben. Gregor legt den Status dieser Gruppe im christlichen Werdegang⁶⁰⁹ fest, insofern er diese Gruppe in die Gruppe der Katechumenen einordnet, wenn sie sich von der teuflischen Tyrannei nicht komplett befreit haben. Die dritte Gruppe ist die der Neugetauften (*ὁ λαβὼν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν*), die Gregor analog zu neuen Soldaten (*ὅμοιος στρατιῶτη νέῳ*) darstellt. Metaphorisch werden diese Zielgruppen durch Gefangene (*δεσμώτης*) und Schuldner (*ὀφειλέτης*) ausgedrückt, die jeweils Katechumenen und Getaufte darstellen. Die Gemeinsamkeit dieser Gruppen bezieht sich auf die Intention Gregors, wobei er das ideale Christsein in seiner Tauflehre auszudeuten versucht. Dies ist ein deutlicher Unterschied zur Homilie XIII des Basilius, insofern Basilius die Adressatinnen und Adressaten nicht

⁶⁰⁹ Das ist ein wichtiger Hinweis auf Gregors Grundgedanken, der Tradition von der Antike bis in unsere Zeit hat. Peter Gemeinhardt formuliert ihn folgendermaßen: „Den Weg zum Christentum beschreitet man als (Noch-) Nicht-Christ, oder wie es Tertullian pointiert in Worte fasst: ‚Wir sind aus eurer Mitte – man wird nicht als Christ geboren, man wird erst zum Christen‘ (Tert. Apol. 18.4: *de uestris sumus: fiunt, non nascuntur Christiani*). Der Vertreter einer Religion, die zum überwiegenden Teil aus Konvertiten besteht, nimmt hier ganz bewusst diesen Werde-Prozess argumentativ in Anspruch: Das christliche Selbst ist nicht einfach gegeben, es entwickelt sich aus anderen – jüdischen, hellenistischen, römischen – Wurzeln; und wer diesen Weg gegangen ist, kann sich und anderen in nachvollziehbarer Gestalt über diesen Werde-Prozess Klarheit verschaffen.“ GEMEINHARDT, PETER: *Wege und Umwege zum Selbst: Bildung und Religion im frühen Christentum*, in: RÜPKE, JÜRIG/WOOLF, GREG (ed.): *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*, Tübingen 2013, 260.

konkret darstellen wollte. Stattdessen gibt es in seiner Homilie das rhetorische „Du“ als rhetorischen Ansprechpartner. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass in Gregors Homilie die erste Zielgruppe der Katechumenen in einigen Fällen ebenfalls mit einem rhetorischen „Du“ angesprochen wird.⁶¹⁰ Gregor spricht diese Zielgruppe dann entweder durch die Verwendung eines Verbs in der 2. Ps. Sg. oder durch Personalpronomen (σου oder σοι) an. Dies wirft allerdings die Frage auf, ob Gregor sich in seiner Homilie einheitlich auf diese:n Ansprechpartner bezieht. Da Gregor weiterhin eine andere Gruppe (νεοφώτιστος) nennt, sind auch die Neuge-tauften Ansprechpartner für seine Tauflehre. Ein weiteres Problem ist, dass das Verb in der Imperativformulierung teilweise uneinheitlich auftritt, nämlich einerseits in der 2. Ps. Sg. und andererseits in der 2. Ps. Pl. Dadurch ist es schwierig, das rhetorische „Du“ als rhetorischen „Ansprechpartner“ in seiner Predigt einheitlich zu bestimmen – es kann auch potenziell „Ihr“ (beide Gruppen: Katechumenen und Neugetaufte) heißen. Folgend wird dieser rhetorische „Ansprechpartner“ und seine Bedeutung eingehend untersucht.

Der erste Fall, in dem der rhetorische Ansprechpartner eine wichtige Rolle spielt, ist die Erwähnung der ersten Gruppe der Katechumenen (κατηχούμενος), wo Gregor diese erstmals mit „Du“ anspricht. Dies wirft sofort eine Frage auf, da Gregor vor diesem Textabschnitt (bis zum Ende der Einleitung) die Imperativ-Verben im Plural formuliert (als ἔλθετε, δότε, προσέλθετε, φωτίσθητε, καταισχυνθῆ, λούσασθε, ἀφέλεσθε, ἐξέλθετε, μισήσατε, und φεύετε). Der Wechsel der Person (von der 2. Ps. Pl. zur 2. Ps. Sg.) an dieser Stelle kann ein wichtiges Signal für die Einteilung des

⁶¹⁰ Die Einsetzung des rhetorischen Ansprechpartners ist eine wichtige Komponente der performativen Rede. In dieser Rede spiegelt sich der Redner als sein eigenes Gegenüber wider. Das ist eine Art von „Self-fashioning“ in der Rhetorik. Ein gutes Beispiel dafür sind die Confessiones des Augustinus, in denen er durch die Einsetzung der zweiten Person seine Selbstausslegung darstellt. Die kappadokischen Kirchenväter nehmen diese rhetorische Technik indirekt durch die Einsetzung des rhetorischen Ansprechpartners in ihren unterschiedlichen Werken auf (vgl. CRIBIORE, Libanius, 25).

Textes sein, insofern Gregor mit der Einsetzung des Ansprechpartners in seiner Homilie (in der 2. Ps. Sg.) eine konkrete Abgrenzung vornimmt. Das heißt, er wollte die potenzielle Hörschaft (Gruppen als Katechumenen, Neuerleuchteten und Getauften) in der Einleitung gemeinsam ansprechen und erst darauf durch die Benennung der Ansprechpartner unterscheiden. Tatsächlich wollte er zu Beginn dieser Homilie seine inhaltliche Absicht erläutern und zunächst einen Gesamtüberblick über die bevorstehende Rede geben. Deshalb benennt Gregor die Adressatinnen und Adressaten in der Einleitung im Plural (z. B. die imperativen Verben in der 2. Ps. Pl.). Mit konkreten Lehrinhalten in den Hauptteilen liefert er die Anordnung des rhetorischen Ansprechpartners (*κατηχούμενος*, *νεοφώτιστος* und *ὁ λαβὼν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν*). Der Beginn des ersten Hauptteils ist insofern bestimmbar mit der Gruppenbenennung *κατηχούμενος*, die rhetorisch eine Veränderung des Sprachgefühls bewirkt. Gregor betont den Status des Katechumenen, indem er ihn als „Du“ mit Adam auf eine Ebene stellt (Paradiesmotiv):

Außerhalb des Paradieses bist du, Katechumene. Du nimmst am Exil von Adam, unserem ersten Vater, teil. Aber jetzt ist dir die Tür offen, geh ein, wo du hergekommen bist, und zögere nicht, damit der Tod, der auf dich fällt, dir den Zugang dazu nicht verweigert.⁶¹¹

In demselben Kontext findet sich eine weitere Darstellung des Status des Katechumenen: „Aber sagen wirst du, Junge: ich bin noch nicht alt geworden. Täusch dich also nicht.“⁶¹² Die Funktion des Ansprechpartners in Gregors Homilie bezieht sich auf seine Argumentation gegen die

⁶¹¹ Im Wortlaut: ἔξω τοῦ παραδείσου τυγχάνεις, ὁ κατηχούμενος, κοινωνῶν τῆς ἐξορίας τῷ Ἀδὰμ τῷ προπάτορι, νῦν δέ σοι τῆς θύρας ὑπανοιγομένης εἰσελθε ὄθεν ἐξῆλθες καὶ μὴ βραδύνης, μήπου θάνατος παρεμπεσῶν ἀποφράξῃ τὴν εἴσοδον. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417C14–D4/= GNO 10/12, 359, 4–8).

⁶¹² Im Wortlaut: ἀλλ' ἐρεῖς ὁ νέος· Οὐδέπω γεγήρακα. μὴ τοῖνον ἀπατηθῆς· GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417D8–D9/= GNO 10/12, 359, 12–13).

Begründungen für den Taufaufschub, die im Hauptteil seiner Homilie als ein zentraler Inhalt eine wichtige Rolle spielen. Er stellt die Frage⁶¹³ und formuliert den Imperativ⁶¹⁴, um den unordentlichen christlichen Status des Katechumenen zu tadeln. Dies dient Gregor dazu, ihn zum Taufempfang zu motivieren, und weist auf den inhaltlichen Charakter der Homilie hin. Eine weitere konkrete Vorstellung von Gruppen findet sich in den Neuerleuchteten (ὁ νεοφώτιστος) und den Getauften (ὁ λαβὼν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν). Gregor erwähnt diese Gruppen ausdrücklich, um ihnen gegenüber die Notwendigkeit der christlichen Tugendlehre zu betonen. In diesem Zusammenhang steht der neue Ansprechpartner. Gregor formuliert das rhetorische Du, indem er das Verb in der 2. Ps. Sg.

⁶¹³ Vgl. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421B11–12; 428B10–13/= GNO 10/12, 362, 9; 367, 21–23).

⁶¹⁴ Im Wortlaut: ἀπόδυσαι, zieh aus. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 420B15–C1/= GNO 10/12, 360, 17); ἀπόσῃ, wirf weg. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 420C6/= GNO 10/12, 360, 22); μίμησαι, ahme nach (das kommt zweimal vor). GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 420D13.421C10/= GNO 10/12, 361, 12; 362, 20); περαιώθητι überquere. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421A2/= GNO 10/12, 361, 14–15); σπεῦσον, eile. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421A3/= GNO 10/12, 361, 15); κατάλυσον, zerstöre. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421A6/= GNO 10/12, 361, 17–18); μὴ ἀφῆς, lass nicht anheften und λύσον, erlöse. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421A7/= GNO 10/12, 361, 18–19); ποιήσον, mache. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421A8/= GNO 10/12, 361, 20); ἀπόλυσον, vertreibe. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421B1/= GNO 10/12, 361, 27); ἄνοιξόν, öffne. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421B12/= GNO 10/12, 362, 9); μὴ [ἀεὶ μετὰ τῶν παιδῶν] ψελλίζου, stammele nicht. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421B13–14/= GNO 10/12, 362, 11); ἐνώθητι, verbünde. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421C2–3/= GNO 10/12, 362, 15); μάθε, lerne. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421C3/= GNO 10/12, 362, 15); φθέγγαι, sprich laut und deutlich aus. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421C4/= GNO 10/12, 362, 16); ἐπιθύμησον, begeistere. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421C6/= GNO 10/12, 362, 18); γεῦσαι, fühle und ἐράσθητι, liebe. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421C7/= GNO 10/12, 362, 18–19); μὴ παροξύνῃς, ärgere nicht. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421D10/= GNO 10/12, 363, 6); μὴ δὲ παροργίσῃς, reize nicht. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421D11/= GNO 10/12, 363, 6–7).

formuliert und das Personalpronomen (σὺ) verwendet.⁶¹⁵ In seiner christlichen Tugendlehre betont Gregor besonders die Notwendigkeit der Ausübung der Nächstenliebe, denn er definiert das Verhältnis zwischen Gott und der:dem Getauften als ein solches zwischen Gläubiger und Schuldner:in. Diesen Gedanken fasst er im folgenden Satz zusammen: „Denn die Gnade ist ein Geschenk des Meisters, aber das Bürgerrecht eines zu Ehrenden ist tugendhaftes Verhalten.“⁶¹⁶ Die Rolle des rhetorischen Ansprechpartners (bzw. des rhetorischen „Du“) steht im Zusammenhang mit der theologischen Intention Gregors, der in seiner Tauflehre zwei Adressatengruppen zu differenzieren. Wenn sich seine Lehre an die beiden Gruppen richtet, formuliert er die Sätze (Verben) im Plural, wenn sich sein Lehrinhalt aber an eine einzelne Gruppe richtet, verwendet er als rhetorischen Ansprechpartner das rhetorische „Du“.

Das rhetorische „Du“ als virtueller Ansprechpartner spielt in Gregors Homilie eine wichtige Rolle, da er damit die konkreten Adressatinnen und Adressaten der Lehrinhalte unterscheidet. Das gilt auch als ein wichtiges Signal für die Abgrenzung zwischen der Einteilung und dem Hauptteil. An dieser Stelle taucht die christliche Identitätskonstruktion in Gregors Tauflehre auf, insofern er versucht, die Getauften von den Katechumenen zu unterscheiden. Nebenbei erzeugt Gregor ein Zugehörigkeitsgefühl, indem er die Verben in der 1. Ps. Pl. wiedergibt.⁶¹⁷ Dies ist eine rhetorische

⁶¹⁵ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429C2–D12/=GNO 10/12, 369, 22 – 370, 18).

⁶¹⁶ Im Wortlaut: ἡ χάρις μὲν γὰρ τοῦ δεσπότου δῶρον, ἡ πολιτεία δὲ τοῦ τιμηθέντος κατόρθωμα· GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429D4–5/= GNO 10/12, 370, 10–11).

⁶¹⁷ Nämlich ὑπαναγινώσκομεν (vorlesen), κελεύομεν (befehlen). GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C6–8/= GNO 10/12, 357, 10–11); Πειθόμεθα (gehören), ὑποκύπτομεν (sich beugen). GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417A6–8/= GNO 10/12, 357, 23–24); ἐπάθομεν (haben). GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417B6/= GNO 10/12, 358, 12). ἀσφαλισώμεθα (schützen); GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420A5–6/= GNO 10/12, 359, 22); Βλέπομεν (sehen). GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420B2/= GNO 10/12, 360, 4); τάζομεν (stellen); κληροδοτήσωμεν (erben). GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428B3–

Technik, die auch Basilius in der Homilie XIII häufig verwendet. Gregor nutzt in seiner Homilie diese rhetorische Technik für seine Tauflehre, indem er den rhetorischen Ansprechpartner adäquat einsetzt.

3.1.2.3 Syntaktische Satzstruktur

Auch die syntaktische Strukturierung der Sätze ist ein Teil der rhetorischen Technik, mit der der Autor seine Absichten vermittelt. In dieser Homilie gibt es einige interessante Beispiele, die eine rhetorische Spannung erzeugen, um die Adressatinnen und Adressaten zu beeinflussen, damit sie selbst über ihren christlichen Status nachdenken.⁶¹⁸ Gregor verwendet dazu zwei verbale Formulierungen. Einerseits formuliert er im Imperativ, was in den Homilien der Kirchenväter häufig vorkommt, wenn sie Ermahnungen verfassen. Gregor setzt diese Imperativformulierung strategisch ein. Andererseits formuliert er im rhetorischen Interrogativ, der keine bestimmte Antwort verlangt, sondern es den Adressatinnen und Adressaten überlässt, eine Selbstbetrachtung durchzuführen und sich eine eigene Meinung zu bilden. Diese beiden syntaktischen Satzstrukturen werden in diesem Abschnitt diskutiert.

Gregors Imperativformulierungen weisen zwei wichtige Charakteristika auf. Das erste Charakteristikum ist die Wiederholung des Verbs, das auf zwei Intentionen Gregors verweist. Erstens dient das wiederholte Verb ($\varphi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\tau\epsilon$) der Abgrenzung zwischen den Textteilen (Einleitung, Hauptteil und Schluss). Dieses Verb leitet die Argumentation gegen Begründungen für den Taufaufschub im Hauptteil ein. Damit kommt der rhetorische

6/= GNO 10/12, 367, 13-16); $\varphi\omega\tau\iota\sigma\theta\omega\mu\epsilon\nu$ (erleuchten), $\chi\rho\epsilon\omega\sigma\tau\omega\mu\epsilon\nu$ (schulden). Eos diff. bapt. (= PG 46, 432A2-3/= GNO 10/12, 370, 20); $\acute{\alpha}\xi\iota\omega\theta\epsilon\iota\eta\mu\epsilon\nu$ (denken). Eos diff. bapt. (= PG 46, 432A9/= GNO 10/12, 370, 26).

⁶¹⁸ Raffaella Criatore erläutert die Emotionen der Hörerschaft während der Rede als eine wichtige Komponente, insofern die Debatte und religiöse Sorge oder Angst ein Teil des Lebens der spätantiken Zeitgenossinnen und -genossen sind. Die rhetorische Spannung dient zur emotionalen Anregung der Hörerschaft. Vgl. CRIBIORE, Libanius, 90.

Ansprechpartner erstmalig vor. Gregor verwendet das Verb erneut zu Beginn des Schlusses, um seine Absicht – die christliche Tugendlehre als Schlussfolgerung – zu erklären. Zweitens bildet das wiederholte Verb *μιμῆσαι* eine rhetorische Struktur, in der die Art und Weise der Argumentation Gregors zum Ausdruck kommt. Das Verb findet sich zwei Mal im Text, und ihm folgen ein biblisches Beispiel, dessen Lehrinhalt und eine rhetorische Frage. Das zweite Charakteristikum ist die Wiederholung des Verbalstamms. Er beginnt mit dem Verb *ἔλθετε*, das die anderen imperativen Formulierungen (*δότε* und *σπεύσατε*) nacheinander einleitet und die am Ende die Eintragung der Namen zur Vorbereitung auf die Taufe empfehlen. Hierauf folgt das Verb *προσέλθετε*. Gregor formuliert den Imperativ mit demselben Verbalstamm (*ἔρχομαι*, hier also *ἔλθετε*). Das Verb steht auch an der Spitze der anderen Imperativsätze (*φωτισθητε, μὴ κατασχυθη, λούσασθε* und *ἀφέλεσθε*), die sich auf den Akt der Taufe und seine Wirkung beziehen. Darauf folgt ein weiteres Verb, das wiederum denselben Verbalstamm hat, nämlich *ἐξέλθετε*. Gregor erklärt den Status der Ungetauften und motiviert sie, sich taufen zu lassen. Auch hier gibt es eine ähnliche Struktur. Die Imperativphrasen *μισήσατε* und *φύγετε* treten nacheinander auf, was auf eine Wiederholungsfunktion verweist, die Gregor sowohl mit dem Verbalstamm als auch mit der Struktur (d. h. den aufeinanderfolgenden Imperativen) betreibt. Damit will er seine Intention im Kontext seiner Theologie der Taufe weiter bestärken.

Mit der rhetorischen Frage bringt Gregor eine Spannung ins Spiel, die zwei Dimensionen der Tauflehre beleuchtet. Die erste ist die Selbstausslegung, die die Adressaten auf ihr Leben zurückblicken lässt. Gregor wirft Fragen auf, indem er die Bedeutung der Taufvorbereitung mit ihrem aktuellen Stand vergleicht: „Wie lange wirst du ein Schüler der ersten Stufe bleiben? Öffne deine Seele wie eine Tafel und lass uns eine perfekte Lehre eingravieren.“⁶¹⁹ Ein anderes Beispiel zeigt den radikalen Aspekt seiner

⁶¹⁹ Μέχρι ποτε μαθητῆς τῶν πρώτων στοιχείων; ἀνοιξόν σου τὴν ψυχὴν ὡς δέλτον καὶ συγχώρησον ἡμῖν ἐγγαράξαι μάθημα τέλειον· GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421B11–13/= GNO 10/12, 362, 9–11).

rhetorischen Fragen: „Denn du sagst, dass du die Sünde fürchtest, während du Katechumene bist, welches Leben lebst du denn? Tadellos oder in Sünde?“⁶²⁰ Diese radikale Frage zielt darauf ab, die Ausrede der Katechumenen infrage zu stellen. Auch hier handelt es sich um eine Aufforderung zur Selbstaussage, mit der die Adressaten noch einmal über ihren eigenen Status nachdenken sollen. Die zweite Dimension ist die Betonung des lehrhaften Inhalts, der durch rhetorische Fragen konkret dargestellt wird:

Was sagt sie (die vorhergehende Lehre, προκειμένου διδάσκαλον)? „Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das [seit der Erschaffung der Welt] für euch bestimmt ist (Mt 25,34).“ Warum? „Nicht weil du das unverwesliche Gwand angezogen hast (1 Kor 15,53) oder von deinen Sünden gewaschen worden bist (vgl. Apg 22,16), sondern weil du Nächstenliebe geübt hast.“⁶²¹

In diesem Textabschnitt erklärt Gregor den wahren Sinn der Taufe, der nicht in einer funktionsmäßigen Sündenreinigung, sondern im christlichen Lebenswandel gemäß dem Evangelium besteht. Für Gregor ist dies die Praxis der Nächstenliebe.

Gregor bringt die rhetorischen Spannungen durch syntaktische Strukturen hervor. In diesen rhetorischen Spannungen gibt es eine gemeinsame Konstruktion, die die christliche Taufe als eine identitätsstiftende Lehre umsetzt. Gregor will mit seiner Tauflehre sowohl den aktuellen Status der Adressatinnen und Adressaten, die noch vor der Taufe stehen, als auch die

⁶²⁰ Im Wortlaut: εἰπέ γάρ, ὁ δεδοικέναι λέγων τὴν ἁμαρτίαν κατηχούμενος ὑπάρχων, τίνα ἄρα ζῆς βίον, ἀκατηγόρητον ἢ τὸν ἐν ἁμαρτίαις; GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 425B15–C3/= GNO 10/12, 365, 29 – 366, 2).

⁶²¹ Τί γάρ φησι; Δεῦτε, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν. διὰ τί; οὐχ ὅτι τὸ ἱμάτιον ἐνεδύσαθε τῆς ἀφθαρσίας οὐδὲ ὅτι τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἀπελούσαθε, ἀλλ' ἐπειδὴ κατωρθώσατε τὴν ἀγάπην. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 429D3–8/= GNO 10/12, 370, 9–14).

wahre Bedeutung des Christseins beleuchten. In diesem Zusammenhang verschaffen die rhetorischen Spannungen den Adressatinnen und Adressaten dieser Homilie die Gelegenheit zur Selbstausslegung. Die Argumentation Gregors soll diese Reflexion über ihren Status beschleunigen. In diesem Zusammenhang verknüpft Gregor das Christsein mit der Praxis der Tugend, indem er die christliche Tugendlehre als notwendiges Erfordernis ausdeutet. Der Satzbau erhellt Gregors Intention in dieser Homilie. Dies ist eine wichtige theologische Grundlage für die Analyse des semiotischen Zeichensystems Gregors im nächsten Abschnitt.

3.2 Das semiotische Zeichensystem in der Homilie Gregors

Gregor bietet in seiner Homilie eine ganze Reihe verschiedener „*Artikulationen*“ der christlichen Tauf(lehr)e an. Zur besseren Strukturierung werden sie im Folgenden in drei Kategorien eingeteilt. Die erste Kategorie stellen die allegorischen „*Artikulationen*“ dar, die Gregors theologisch-philosophische Gedanken betreffen. Es handelt sich dabei um die theologisch-philosophischen Wechselwirkungen bei der Entwicklung seines Gedankens zur Etablierung einer christlichen Romanitas. Gregor setzt diesbezüglich einen bekannten Prozess der spätantik-christlichen Identitätsbildung fort, indem er auf das philosophische Lebensideal zurückgreift. Die zweite Kategorie fasst die biblischen Vorbilder, auf die sich die Strategie der Überredung bezieht, um die Römer:innen vom Taufaufschub abzubringen. Gregor parallelisiert hier die biblischen Vorbilder Josuas und des äthiopischen Eunuchen, indem er die beiden Episoden mit der gleichen Satzstruktur (Imperativ: Folge, μιμησαι) einleitet. Die dritte Kategorie bezieht sich auf die allegorischen „*Artikulationen*“ in Bezug auf die sozialen Dimensionen. Gregor verwendet die seit der Antike bekannten theologischen Motive von *Christus medicus*, *Athleta Christi* und *Militia Christi*, um die beiden Themen der christlichen Taufe und des Christwerdens einzuführen. Es handelt sich

dabei um eine christliche Identität stiftende Lehren, die der theologischen Begründung einer spätantiken christlichen Romanitas dienen. In diesem Abschnitt werden diese drei Kategorien als das semiotische Zeichensystem der nyssenischen Tauflehre betrachtet.

3.2.1 Die allegorischen Artikulationen bezüglich des theologisch-philosophischen Gedankenguts

Theologisch-philosophische Implikationen bestehen in den unterschiedlichen „*Artikulationen*“ Gregors. Sie reflektieren einerseits die Einflüsse zeitgenössischen Gedankenguts, andererseits aber auch den eigenen Sinngebungsprozess Gregors für die Umsetzung der christlichen Tauflehre. Unter dem Einfluss der zweiten Sophistik versucht Gregor, die biblischen Begründungen der überlieferten Tauflehre in Rückgriff auf die klassische Philosophie neu zu verstehen und verstehbar zu machen. Daraus ergeben sich zwei inhaltliche Aspekte. Der erste Aspekt besteht in den biblischen „*Artikulationen*“, die mit Gregors eigenen Worten adaptiert werden. Der zweite Aspekt betrifft das philosophische Gedankengut, das als Komponente der inhaltlichen Umsetzung den Sinngebungsprozess Gregors reflektiert. In diesem Abschnitt werden besonders zwei „*Artikulationen*“ Gregors fokussiert: Einerseits die Bedeutung der christlichen Taufe. Gregor parallelisiert drei theologische Inhalte nebeneinander in einer Satzstruktur. Andererseits liegt ein Fokus auf dem christlichen Höchstideal, also der christlichen Praxeologie. Das nyssenische Christwerden steht in Nachfolge des Werdegangs des Philosophen. Das zeigt sich in Gregors Umsetzung seiner christlichen Tauflehre, wenn er ein theologisches Motiv (das Gleichnis des barmherzigen Königs, Mt 18,23-27⁶²²) analog zu einem philosophischen

⁶²² „Mit dem Himmelreich ist es deshalb wie mit einem König, der beschloss, von seinen Knechten Rechenschaft zu verlangen. Als er nun mit der Abrechnung begann, brachte man einen zu ihm, der ihm zehntausend Talente schuldig war. Weil er aber das Geld nicht zurückzahlen konnte, befahl der Herr, ihn mit Frau

Motiv (dem Höhlengleichnis Platons aus dessen *Politeia*) setzt.⁶²³ Am Beispiel dieser Allegorese wird die Betrachtung Gregors zu einer Verbindung von Christianitas und Romanitas zu einer christlichen Romanitas sichtbar.

3.2.1.1 Die Fremden zur Kindschaft aufzurufen (καλεῖν εἰς υἰοθεσίαν τοὺς ξένους)

Die „Artikulation“ *die Fremden zur Kindschaft*⁶²⁴ *aufzurufen* (καλεῖν εἰς υἰοθεσίαν τοὺς ξένους), steht in Gregors Homilie gemeinsam mit den

und Kindern und allem, was er besaß, zu verkaufen und so die Schuld zu begleichen. Da fiel der Diener vor ihm auf die Knie und bat: Hab Geduld mit mir! Ich werde dir alles zurückzahlen. Der Herr des Knechtes hatte Mitleid, ließ ihn gehen und schenkte ihm die Schuld“ (=EÜ: Mt 18,23-27).

⁶²³ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 429B9-10/= GNO 10/2, 369,15-16).

⁶²⁴ Den Terminus *υἰοθεσίαν* übersetzt man im deutschen Sprachraum mit *Sohnschaft*. Ich dagegen übersetze den Terminus mit dem Wort „Kindschaft“. Dafür gibt es zwei Gründe. Der erste Grund ist die wissenschaftliche Klarstellung für die begriffliche Unterscheidung zwischen den Termini (*υἰοθεσίαν* und *ἄδυτον*). Im Wortgebrauch Gregors kommen beide Termini vor, um je unterschiedliche Dimensionen zu erläutern. Der Terminus *υἰοθεσίαν* bezeichnet die Adoption, die im allgemeinen Sinn die Begründung der Beziehung zwischen Gott und Menschen ausdeutet. Diese begriffliche Anwendung kommt in dieser Homilie Gregors vor. Der Terminus *ἄδυτον* bezeichnet die höchste Stufe der christlichen Spiritualität, die durch die Gnade Gottes mit dem jungfräulichen Leben der Christinnen und Christen erreichbar wird. Das ist die Teilnahme an der Göttlichkeit, die qualitativ von *υἰοθεσίαν* unterschieden werden soll. Dieser Gedanke bezieht sich auf das Mysterium Christi. Wenn der Terminus *υἰοθεσίαν* im Deutschen mit dem Wort „Sohnschaft“ übersetzt wird, wird sowohl diese begriffliche Unterscheidung als auch die Absicht Gregors verdunkelt. Eugen Biser sieht diese unterschiedlichen terminologischen Sinnstufen auch im Römerbrief (Röm 8,28 ff.), indem er die Sohnschaft als Bezeichnung für das Verhältnis zwischen Vater und Sohn Gottes verwendet und den Sohn (Jesus Christus) als Vermittler zur Gotteskindschaft aller Menschen positioniert (vgl. BISER, EUGEN: *Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott*, Darmstadt 2007,104). Der zweite Grund bezieht sich auf die Suche nach einem genderneutralen Terminus, der terminologisch in unserer Zeit adäquat ist. Aus diesen zwei Gründen wird *υἰοθεσίαν* in dieser Dissertation mit dem Terminus „Kindschaft“ übersetzt (ausgenommen davon ist die direkte Zitation).

aufeinanderfolgenden „*Artikulationen*“ *Teilhabe an der Gnade* (χάριτος μετουσίαν) und *Reinigung von Sünden* (κάθαρσιν ἁμαρτιῶν), die, nebeneinander gestellt, den theologischen Inhalt der christlichen Tauflehre Gregors konstituieren:

... den heilsamen Tag. Anlässlich dieses Tages ist es uns gewöhnlich, die Fremden zur Kindschaft, die Vorbereiteten zur Teilnahme an der Gnade und die mit den Fehlern Verschmutzten zur Sündenreinigung aufzurufen.⁶²⁵

Maraval sieht in dieser „*Artikulationsgruppe*“ ein bedeutendes Signal für die Datierung des Werkes, denn diese „*Artikulationen*“ wurden von den kapadokischen Kirchenvätern anlässlich des Tages der Epiphanie verwendet.⁶²⁶ Dies ist zunächst eine funktionale Dimension der „*Artikulationen*“. Darüber hinaus aber steht diese „*Artikulationsgruppe*“ am Anfang der Homilie Gregors und enthält in kompakter Form die Inhalte der christlichen Tauflehre. Ein bemerkenswerter Punkt der „*Artikulationen*“ *νόθεσίαν τοῦς ξένους/χάριτος μετουσίαν/κάθαρσιν ἁμαρτιῶν* besteht in der Satzstruktur, diese sind in Verbindung mit dem Verb (καλεῖν) und der Präposition (εἰς) parallel aufeinander bezogen. Die Parallelisierung durch eine gemeinsame Satzstruktur eröffnet weitere Interpretationsmöglichkeiten, denn die christliche Taufe ist nicht nur eine funktionale Zeremonie, sondern ein Ort der Reziprozität im Kontakt mit dem theologisch-philosophischen (auch politischen und kulturell-sozialen) Denken.⁶²⁷ In diesem Kapitel wird die Grundlage

⁶²⁵ ... ἡμέραν σωτήριον, καθ' ἣν σύνηθες ἡμῖν καλεῖν εἰς νόθεσίαν τοῦς ξένους, εἰς χάριτος μετουσίαν τοῦς πενομένους, εἰς κάθαρσιν ἁμαρτιῶν τοῦς ἐρρωπωμένους τοῖς πλημμελήμασιν. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C12–15/= GNO 10/12, 357, 13–16).

⁶²⁶ Vgl. SC 588, 115 (Anm. 2).

⁶²⁷ Zachhuber erläutert die zwei Wege des philosophischen Lesens des Gregor'schen Textes. Die verbale Parallelisierung ist der erste Weg, der unter diesem Abschnitt besonders berücksichtigt wird. Vgl. ZACHHUBER, JOHANNES: Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance, Leiden 2000, 9.

dieser nyssenischen „*Artikulation*“ im Hinblick auf die philosophisch-theologische Konnotation betrachtet. Ausgangspunkt dieser Untersuchung sind insofern die verschiedenen Termini, aus denen sich die gesamte „*Artikulationsgruppe*“ zusammensetzt. Um einen Zugang zur terminologischen Untersuchung zu gewinnen, ist eine religionswissenschaftliche Perspektive notwendig, insofern sie das gesamte Spektrum der Termini offenlegt. Auch die Heilige Schrift spielt eine wichtige Rolle, denn Gregor betrachtet sie als „Kriterium der Wahrheit“⁶²⁸ (τῆς ἀληθείας ἡ ψῆφος), d. h. als Quelle der Inspiration.⁶²⁹ Die (deutero-)paulinischen Briefe bieten einen wichtigen theologischen Bezugspunkt für Gregors Wortgebrauch an, weil *ὁμοθεσίαν* dort wörtlich vorkommt. Bedeutung und Anwendung dieses Terminus bilden den theologischen Kern der nyssenischen Tauflehre. Auf dieser bibeltheologischen Grundlage spiegeln die parallelen Formulierungen (*Teilnahme an der Gnade und die Reinigung der Sünde*) den (neu)platonischen und aristotelischen Einfluss auf das Christentum wider, denn bei den Kirchenvätern ist das wahre Philosophieren von theologischer Betrachtung nicht zu unterscheiden. In dieser Hinsicht sind die parallelen „*Artikulationen*“ ein wichtiger Beweis für die christliche Transformation der philosophischen Begrifflichkeiten. Daher sollen die Spuren dieser philosophischen Implikation und ihre Bedeutung schwerpunktmäßig betrachtet werden.

Theologische Implikation

Eine Frage nach dem gedanklichen Ursprung der Gotteskindschaft ist relevant, um die Entwicklungsgeschichte des Begriffs *Kindschaft* (*ὁμοθεσία*) zu betrachten: Welche Ideen stecken hinter dem Wort *ὁμοθεσία*? Hubertus Lutterbach versucht, den Hintergrund des Begriffs „Gotteskindschaft“ aus kultur- und sozialgeschichtlicher Perspektive zu deuten. Für den Wortgebrauch gibt es zwischen 300 v. Chr. und 250 n. Chr. mehrere Belege im

⁶²⁸ GREG., Ad Eustathium, De Sancta Trinitate (= GNO 3/1, 6, 5–6).

⁶²⁹ Vgl. BRUGAROLAS, MIGUEL: Divine Simplicity and Creation of Man: Gregory of Nyssa on the Distinction between the Uncreated and the Created, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1/91 (2017), 33.

hellenistisch-rituellen Kontext bei Griechen, die den Begriff im religiösen Ritus zur „Anrufung der Gottheit unter dem Vaternamen“⁶³⁰ verwenden.⁶³¹ Dies ist eine indirekte Selbstdarstellung des Anrufers als Kind Gottes, insofern die Beter im Ritus Gott als Vater konzipieren und anreden. Lutterbach erklärt den terminologischen Hintergrund in erster Linie mit einer Bezeichnung für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Auch Gottlob Schrenk sieht in der Anrufung der Gottheit einen religiösen Gebrauch des Vaterbilds, das zu den „Urphänomenen der Religionsgeschichte“ gehört.⁶³² Darüber hinaus wirft Lutterbach einen neuen Blick auf die weitere Bedeutung dieses Verhältnisses, indem er die Gotteskindschaft nicht nur als Bezeichnung für die Verwandtschaft des Menschen mit Gott, d. h. eine „genealogisch-abstammungsmäßig zu verstehende Sohnschaft gegenüber Gott“⁶³³, betrachtet, sondern auch als Bezeichnung der Fürsorge Gottes für den vernunftbegabten Menschen in seinem kulturell-sozialen Raum.⁶³⁴ Tatsächlich gibt es diese Vorstellung bei nicht christlichen Philosophen – insbesondere bei Epiktet (50–138) – im Zusammenhang mit der Vorstellung vom göttlichen Geist, der die Welt gestaltet und belebt. Dies entspricht vor allem der stoischen Naturauffassung, in der Gott und die von ihm gezeugten und mit Geist begabten Menschen gemeinsam die Aufgabe übernehmen, die Menschen zu lehren, dass sie unter dem Willen Gottes ihre Mitmenschen als Brüder und Schwestern wahrnehmen.⁶³⁵ Das ist der Ruf des Vatergottes, der die Sorge um den Nächsten als Pflicht aller

⁶³⁰ SCHRENK, GOTTLÖB: Art. Pater. A., in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 5 (1954), 951.

⁶³¹ Vgl. LUTTERBACH, HUBERTUS: Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg im Breisgau 2003, 27.

⁶³² SCHRENK, Art. Pater., 951.

⁶³³ LUTTERBACH, Gotteskindschaft, 27.

⁶³⁴ Vgl. ebd.

⁶³⁵ Die Benennung der Mitmenschen als Brüder und Schwester klingt sehr christlich, aber das erinnert erst im antiken Kontext an Epiktet. Deswegen ist dieser Terminus für Kirchenväter ein wichtiger Ort der christlichen und hellenistischen Reziprozität.

Menschen gebietet.⁶³⁶ Dieser Gedanke kommt auch in der jüdisch-christlichen Tradition vor, aber der Terminus *υἰοθεσία* findet sich weder in der LXX noch in den hellenistisch-jüdischen Literaturen. Er begegnet erstmals in den Paulusbriefen und später in den Deuteropaulinen (vgl. Röm 8,15.23; 9:4; Gal 4,5; Eph 1,5).⁶³⁷ Brendan Byrne untersucht den biblischen Ursprung dieses Begriffs und kommt zu dem Schluss, dass Paulus damit seinen ethnischen (jüdisch-römischen) Hintergrund zum Ausdruck bringt.⁶³⁸ Das liegt daran, dass er einen adäquaten Terminus finden wollte, um das Christsein angesichts seines zeitgenössischen Milieus zu erklären.⁶³⁹ Robert Brian Lewis nimmt Byrnes Schlussfolgerung auf und sieht *υἰοθεσία* als einen Definitionsversuch, der das Verhältnis zwischen Gott und Christinnen bzw. Christen interpretiert. Im 8. Kapitel des Römerbriefs reflektiert Paulus seine Darstellungsmethode, indem er die Bedeutung des christlichen Lebens im Geist erklärt. *Υἰοθεσία* wurde dort mit einem Beispiel begrifflicher Gegenüberstellung eingeführt: Paulus kontrastiert zunächst *υἰοθεσία* mit „Sklave“ (*δοουλεία*; vgl. Röm 8,15).⁶⁴⁰ Diese Gegenüberstellung entwickelt er im selben Kapitel weiter und konkretisiert in Vers 8,23 seinen weiteren Gedanken, indem er *υἰοθεσία* als Erlösung (Lösegeld für unseren Leib, *ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*) erklärt.⁶⁴¹ Lewis sieht diese

⁶³⁶ Vgl. ebd., 28.

⁶³⁷ Vgl. BYRNE, BRENDAN: ‘Sons of God’ – ‘Seed of Abraham’. A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background, Rom 1979, 80.

⁶³⁸ Byrne untersucht den jüdischen Hintergrund des Terminus (*υἰοθεσίαν*) in drei Literaturkategorien (Altes Testament, Parabiblica, rabbinische Literatur). Seine ausführliche Beweisführung reflektiert den jüdischen Hintergrund dieses Terminus, mit dem Paulus die Beziehung zwischen Gott und den Israeliten im Rahmen der Bundestheologie aufzeigt. Vgl. ebd., 9–78.

⁶³⁹ Vgl. ebd., 81.

⁶⁴⁰ Vgl. LEWIS, ROBERT BRIAN: Paul’s ‘Spirit of Adoption’ in its Roman Imperial Context, London 2016, 180.

⁶⁴¹ Friedhelm Mann zitiert den christologisch-soteriologischen Gebrauch des Terminus *υἰοθεσία* von Gregor, wobei Gregor im Zusammenhang mit Röm 8,17.29 die Sätze formuliert. Die Tauflehre nimmt grundsätzlich einen starken

„Artikulation“ als soteriologisch und eschatologisch an.⁶⁴² Byrne und Lewis sind der Ansicht, das 8. Kapitel des Römerbriefs diene zur theoretischen Grundlage für das nächste Kapitel, denn Paulus artikuliert zu Beginn von Röm 9 den Status der Israeliten in Bezug auf Gottes Verheißung, d. h. das Heil des Gottesvolkes durch die Gotteskindschaft (*υιοθεσία*).⁶⁴³ Das 9. Kapitel bestätigt Byrnes These, mit der er versucht, die Herkunft dieses Begriffs zum Teil aus dem jüdisch-hellenistischen Hintergrund des Paulus zu deuten. Denn *υιοθεσία* wurde zu Beginn des 9. Kapitels (Röm 9,4) zur Bezeichnung der Beziehung zwischen Juden und Gott verwendet⁶⁴⁴, später jedoch für die Beziehung zwischen Gott und den (Heiden-)Christen (vgl. Röm 9,24-27). Das 9. Kapitel des Römerbriefs zeigt zunächst den Einfluss des jüdischen Hintergrundes des Paulus, gleichzeitig aber auch seine terminologische Anpassung (als Inhaber des römischen Bürgerrechts) für die Etablierung der Christianitas unter den Heiden.⁶⁴⁵ Dies ist jedoch ein zeitloses Anliegen der christlichen Theologinnen und Theologen, da sich die Welt ständig verändert, das Christwerden jedoch immer mit dem Taufakt beginnt. In der christlichen Weltanschauung ist die Gotteskindschaft das

Bezug auf die christologisch-soteriologischen Inhalte. Vgl. MANN, FRIEDHELM: *υιοθεσία*, in *Lexicon Gregorianum*, Band IX, Leiden 2013, 200.

⁶⁴² Vgl. LEWIS, Paul's 'Spirit of Adoption', 182.

⁶⁴³ Vgl. ebd., 181.

⁶⁴⁴ „Ja, ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind. Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit. Amen“ (= EÜ: Röm 9,3-5).

⁶⁴⁵ Gregor unterscheidet zwei Ebenen der Begrifflichkeiten (Sohnschaft/Kind-schaft). Die Sohnschaft (*ἄδουτον*) bezeichnet die höchste Stufe der christlichen Spiritualität. Lucas Francisco Mateo-Seco weist darauf hin, dass dieser Terminus den Eintritt in die himmlische Heiligkeit erläutere. Das ist für Gregor die Gnade der Jungfräulichkeit im christlichen Leben. Dieser Gedanke kommt bei Gregor mehrmals (vgl. GREG., *Beat*, (= GNO 7/2, 149); *Inser* 6, (= GNO 5, 41); *Vit Moys* I, 46, (= GNO 7/I, 22) vor. Vgl. MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO: *Adyton*, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 6–7.

universale Werdeziel, das im Laufe der Geschichte von vielen christlichen Theologinnen und Theologen thematisiert wurde.⁶⁴⁶ Entsprechend taucht dieser Gedanke auch bei Gregor auf.

Sein Aufruf zur *υἰοθεσία* richtet sich an Fremde (*ξένους*). *Ξένος* hat in der Alltagssprache mehrere Bedeutungen, etwa „Gast“⁶⁴⁷, „Gastgeber“⁶⁴⁸, „Fremder“⁶⁴⁹ und „Militär“⁶⁵⁰, wobei Gregor den Begriff *ξένος* im Sinne von „Fremder“ verwendet. Mann und Drecoll interpretieren im *Lexicon Gregorianum VI* die verschiedenen Fälle, in denen Gregor das Wort *ξένος* verwendet. Sie sehen eine Verbindung zwischen den beiden Begriffen *υἰοθεσία* und *ξένος* im Hinblick auf die beiden Bibelstellen Gal 4,5 und Eph

⁶⁴⁶ Vgl. BISER, Gotteskindschaft, 102–103.

⁶⁴⁷ Im Wortlaut: κτείνει με χρυσοῦ τὸν ταλαίπωρον χάριν ξένος πατρῷος καὶ κτανὼν ἐς οἶδμ' ἄλὸς μεθ' ἑν' αὐτὸς χρυσὸν ἐν δόμοις ἔχη. „Dann hat der Freund meines Vaters mich, seinen hilflosen Gast, um des Goldes willen getötet. Darauf hat er mich in die Dünung des Meeres geworfen, um das Gold für sich in seinem Haus zu behalten.“ EURIPIDES, *Hecuba* 25–27, 6.

⁶⁴⁸ Im Wortlaut: ἀλλ' ὦνπερ ἔνεκα τήνδε τήν σκευὴν ἔχων ἦλθον κατὰ σὴν μίμησιν, ἵνα μοι τοὺς ξένους τοὺς σοὺς φράσεις, εἰ δεοίμην, οἷσι σὺ ἐχρῶ τόθ', ἥνικ' ἦλθες ἐπὶ τὸν Κέρβερον. „Aber deshalb bin ich in deiner Maske kostümiert gekommen; also würdest du mir sagen, wer sie waren, die dich aufgenommen haben, falls ich sie brauchen sollte, die, die du dort unten gefunden hast, als du Cerberus nachgegangen bist“ Aristophanes, *Frösche* 108–111, 12.

⁶⁴⁹ Im Wortlaut: οὗτος εὐδαιμονέστερος ἔσται ἢ ἐὰν διαφυγῶν τύραννος καταστῆ καὶ ἄρχων ἐν τῇ πόλει διαβιῶ ποιῶν ὅτι ἂν βούληται, ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος ὑπὸ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἄλλων ξένων; Ταῦτα λέγεις ἀδύνατον εἶναι ἐξελέγγειν; „Dieser Mensch soll glücklicher sein, als wenn er durchkommt, sich zum Tyrannen aufschwingt und bis zum Ende seines Lebens in der Polis herrscht und dabei tut, was er will, beneidet und glücklich gepriesen von den Bürgern und Fremden? Und du sagst, das sei unmöglich zu widerlegen?“ PLATON, *Gorgias* 472C6–D2, 42.

⁶⁵⁰ Ἀριστιππος δὲ ὁ Θεσσαλὸς ξένος ὢν ἐτύγγανεν αὐτῷ, καὶ πιεζόμενος ὑπὸ τῶν οἴκοι ἀντιστασιωτῶν ἔρχεται πρὸς τὸν Κύρον καὶ αἰτεῖ αὐτὸν εἰς δισχιλίους ξένους. „Aristippus, der Thessalier, war wiederum zufällig ein Freund von Cyrus, und da er von seinen politischen Gegnern zu Hause stark bedrängt wurde, kam er zu Cyrus und bat ihn um drei Monatslöhne für zweitausend Söldner“ XENOPHON, *Anabasis* A.1.10, 3.

1,5.⁶⁵¹ Beide Verse nehmen einen starken Bezug auf eine soteriologisch-christologische Konnotation, insofern Paulus die Inkarnation Jesu Christi und sein Heilswirken (Befreiung und Erlangung der Gotteskindschaft) betont. Für Gregor ist ξένος ein allgemeiner Begriff, der für alle Menschen unabhängig ihrer Herkunft gilt.⁶⁵² Die paulinische Bundestheologie bringt den Heilswillen Gottes konkret zum Ausdruck, der im Laufe der Zeit von Theologinnen und Theologen auf vielfältige Weise transformiert wurde. Mann und Drecolt weisen auf eine Besonderheit des Begriffs ξένος hin: In der attributiven Verwendung des Wortes in Mt 25,35 wird ein Bezug zur Person Jesu hergestellt.⁶⁵³ Dies ist ein wichtiger Hinweis, insofern die Bibelstelle einen praktischen Hintergrund der christlichen Tugendlehre widerspiegelt. Der Evangelist Matthäus verbindet zwei Aspekte (Gottesliebe und Nächstenliebe) auf der praktischen Handlungsebene:

Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen (Mt 25,35). ... Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für

⁶⁵¹ MANN, FRIEDHELM: ξένος, in *Lexicon Gregorianum*, Band VI, Leiden 2007, 645.

⁶⁵² Es gibt einen anderen Terminus, der auch die Fremdheit bezeichnen kann: ἔθνικός. Dieser Terminus kommt im Werk Gregors selten vor. Im Wortgebrauch Gregors gibt es zwei Varianten: Die erste ist die adjektivische Verwendung im Satz, die entweder als „ausländisch“ und „fremdländisch“ oder „heidnisch“ im Gegensatz zu „christlich“ vorkommt. Die zweite Variante ist die substantivische Verwendung, die ins Deutsche häufig mit „Heide“ übersetzt wird. Der Terminus ἔθνος kommt auch bei Gregor im Sinne des Heiden vor. Aber das ist das Zitat aus der LXX. Gregor verwendet den Terminus ἔθνος am häufigsten im Sinne des Volks. In dieser Homilie verwendet Gregor weder ἔθνικός noch ἔθνος. Das heißt, Gregor wollte den Terminus ξένος absichtlich verwenden, um den universalen Heilswillen Gottes zum Ausdruck zu bringen, der begrifflich frei von der ethnischen Abgrenzung zwischen Christlichen und Heiden anwendbar ist. Vgl. MANN, FRIEDHELM: ἔθνικός und ἔθνος, in *Lexicon Gregorianum*, Band III, Leiden 2001, 22–23.

⁶⁵³ Vgl. ebd.

einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25,40).

Diese Bibelstelle erklärt die soteriologisch-eschatologische Charakterisierung der christlichen Tugendlehre, die teleologisch auf das Heil des Menschen abzielt. Die Formulierung (*die Fremden zur Kindschaft aufzurufen*) spiegelt somit die eschatologisch-soteriologische Ausrichtung der Christologie als theologische Grundlage der nyssenischen Tauflehre wider.

Philosophische Implikation

Gregor übernimmt die neutestamentliche Lehrtradition und deutet sie in der ersten „Artikulation“ *die Fremden zur Kindschaft aufzurufen* an. Diese „Artikulation“ verbindet sich jedoch mit philosophischen Gedanken, weshalb Gregor die folgenden „Artikulationen“ (*die Vorbereiteten zur Teilnahme an der Gnade und die mit Fehlern Verschmutzten zur Reinigung der Sünden aufzurufen*) im gesamten Satzbau parallelisiert. Diese Parallelisierung bildet eine systematische Struktur seiner Tauflehre ab, insofern die verschiedenen Komponenten in einem inneren Zusammenhang stehen. Was die philosophische Implikation betrifft, so finden sich zwei Lehrinhalte. Der erste Lehrinhalt ist die (neu)platonische Prinzipienphilosophie.⁶⁵⁴ Die Teilnahme (*μετουσία*, bei Platon meist *μέθεξις*) ist im Hinblick auf die platonische Prinzipienlehre

⁶⁵⁴ Halfwassen erläutert den Terminus Prinzipienphilosophie als einen eigenen Namen Platons, der aber später bei der aristotelischen Tradition „Metaphysik“ genannt wird. Diese wird aber bekanntlich in der antiken Zeit mit dem Terminus „Dialektik“ bezeichnet, die von Hegel wiederaufgenommen wird. Ursprünglich bedeutet Dialektik die Kunst der Unterredung, die nach dem Motto „Suche nach der Wahrheit im philosophischen Dialog“ durchgeführt wurde. Frage und Antwort in diesem Dialog sind die Methode, die die in dem Dialog bestehende Voraussetzungen (*ὑπόθεσις*) thematisiert. Das Ziel dieser Thematisierung im dialektischen Gespräch ist die Erlangung der Voraussetzungslosigkeit (*ἀνυπόθετος*). Dieser Status der Voraussetzungslosigkeit reflektiert den Urgrund der Wirklichkeit, insofern es keinen Grund mehr gibt. Platon nennt diesen Status den „unbedingten Ursprung“ (*ἀνυπόθετος ἀρχή*), also „Urgrund des Ganzen“ (*ἀρχή τοῦ παντός*). Vgl. HALFWASSEN, Auf den Spuren, 94–95.

ein bedeutender Terminus⁶⁵⁵, der im platonischen Denken eine wichtige Rolle spielt. Er bezieht sich auf den Nachweis der Transzendenz des Absoluten (des Einen, τὸ ἓν). Nach der platonischen Prinzipienlehre gibt es keine vom Einen unabhängige Vielheit, insofern die einheitslose Vielheit nicht gedacht werden kann und folglich auch nicht sein kann. Dahinter steht die folgende Logik: Der Terminus „Einheit“ setzt begrifflich die Vielheit voraus, das heißt: „Einheit“ könnte terminologisch nicht gedacht werden, wenn es keine Vielheit gäbe. Umgekehrt, wenn es keine Einheit gäbe, wäre „Vielheit“ nicht definierbar, da auf der abstrakten Betrachtungsebene die Gegensätzlichkeit ein wechselseitiger Beweis für die Denkbarkeit ist. Aus diesem Grund ist der weitere Satz denkbar: „Alles, was an dem Einen teilhat, ist zugleich Einheit und Nicht-Einheit“⁶⁵⁶. Der Teilnehmende kann durch die Teilhabe am Einen den Einheitscharakter haben, aber er selbst ist nicht das Eine an sich, insofern er durch den Akt der Teilhabe am Einen dessen Charakter mitbesitzt. Dies macht den Unterschied zwischen der bloßen Teilhabe an dem Einen und dem Einen an sich aus. Der Mitbesitz des Einheitscharakters von Vielheit macht die Vereinigung möglich, diese Einigung wird allerdings erst durch den transzendenten Einheitsgrund der henologischen Denkstruktur ermöglicht. Denn derjenige, der durch die Teilhabe am Einen geeignet ist, ist keineswegs identisch mit der reinen oder mannigfaltigkeitsfreien Einheit. Das heißt umgekehrt, „jede Vielheit besteht entweder aus Geeinigtem oder aus einfachen Einheiten“⁶⁵⁷. Dies ist der philosophische Grundgedanke Platons, der davon ausgeht, dass „Einheit und Vielheit“ die ursprünglichste Bedingung für alle möglichen Gedankeninhalte sind, insofern „Einheit und Vielheit“ einander voraussetzen

⁶⁵⁵ Bei Platon ist μετουσία synonym mit dem Terminus (μέθεξις). Er verwendet μέθεξις am häufigsten im Sinne der Teilnahme an der Idee (am ersten Prinzip). Deswegen kommt der Wortgebrauch des μέθεξις im Kontext der intellektuellen Formenlehre (Ideenlehre) häufig vor. Vgl. BALÁS, DAVID L.: Participation, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO: The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, Leiden 2010, 581.

⁶⁵⁶ HALFWASSEN, Auf den Spuren, 43.

⁶⁵⁷ Ebd., 44.

und das Eine in seiner Transzendenz über alle Vielheit das Absolute ist.⁶⁵⁸ Μετουσία ist in dieser Hinsicht ein entscheidender Terminus, um das von Unsichtbarem und Sichtbarem zu erklären. Plotin rezipiert die platonische Prinzipienphilosophie, wobei der Terminus μετουσία in derselben philosophischen Betrachtung auftaucht, die die Beziehungen zwischen verschiedenen Entitäten von der niedrigsten Ebene bis zur höchsten Intellektualität beschreibt. Das beschreibt nicht nur die Wirklichkeit in der spekulativen Gedankenstruktur, sondern verdeutlicht auch „die ‚Erscheinungs- und Wirkungsform‘ von Seinsprinzipien“⁶⁵⁹ in der Welt.

Dies ist eine entscheidende Entwicklung des philosophisch-mystischen Denkens Plotins, das die folgende Grundlage hat: „Das Eine ist als dieser Alles aus sich hervorgehen lassende, an seiner eigenen Fülle uneingeschränkt teilgebende Eine Grund zugleich das Gute.“⁶⁶⁰ Das Eine ist nach Plotin das bestimmende Maß und das leitende Ziel der Lebensbewegung, insofern sich die aus dem Einen entspringende Entwicklungsbewegung in verschiedenen Formen wieder ihrem Ursprung zuwendet.⁶⁶¹ Dies ist für Plotin der Kreisgang der Seienden, wobei im henologischen Kreislauf die Korrelation zwischen den Seienden wahrgenommen wird. Das Philosophieren ist nach Plotin insofern eine Lebensform, durch die man das „Maß für eine ihn erfüllende Gestalt bewussten Lebens“⁶⁶² erreicht. Dies ist die neuplatonische Kontemplation des Einen und die Erfahrung der absoluten Einheit. Die philosophische Mystik des Plotin ist der einflussreichste Impuls für viele Kirchenväter. Auch Gregor rezipiert seine philosophische Konnotation und verwendet den Terminus μετουσία in seinem christlichen Sinngebungsprozess.⁶⁶³ Gregor sieht Gott als das Nichtgeschaffene

⁶⁵⁸ Vgl. ebd.

⁶⁵⁹ BEIERWALTES, WERNER: Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum, in: SCHÄFER, PETER (Hg.): Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam, München 2006, 81.

⁶⁶⁰ Ebd., 82.

⁶⁶¹ Ebd.

⁶⁶² Ebd.

⁶⁶³ BRUGAROLAS, Divine Simplicity, 37.

(ἄκτιστος)⁶⁶⁴, d. h. als das christliche Eine auf der höchsten Ebene. Diese Perspektive bildet aufgrund der absoluten Differenz zwischen Gott und den Geschöpfen eine hierarchische Struktur⁶⁶⁵, nach der die Geschöpfe allein durch die Teilhabe an der Gnade (χάριτος μετουσίαν) die mystische Erfahrung zur absoluten Einheit erreichen können.⁶⁶⁶ Insofern ist die absolute Differenz nicht Gegenstand der Überwindung, sondern Ausgangspunkt der Betrachtung der christlichen Tauflehre auf der Metaebene, die ihre vermittelnde Stellung zwischen Gott und Mensch erfahrbar macht, weil in der Taufe die Gnade Gottes verliehen wird, die die Teilhabe an der göttlichen Transzendenz trotz der absoluten Differenz erreichbar macht. Dies ist der zentrale Punkt der nyssenischen Mystagogie. Die (neu)platonische Implikation in Gregors Wortgebrauch von μετουσία spielt in Kombination mit dem Begriff Gnade (χάριτος) eine wichtige Rolle. Da Gregor in seiner Homilie χάριτος christologisch ausdrückt⁶⁶⁷ (Jesus Christus als Gnadenstrom, χάριτος ποταμὸς), bezeichnet diese terminologische Verbindung seine christologische Interpretation der Taufe, die im Rückgriff auf das (neu)platonische Denken einen philosophisch-theologischen Sinn gewinnt. Hinzu kommt der Begriff πνευμένους, der in erster Linie auf die Betonung

⁶⁶⁴ Andrew Radde-Gallwitz weist darauf hin, dass Gregor den Unterschied zwischen trinitarischem Gott (als Nichtgeschaffener) und den verständlichen Geschaffenen hinsichtlich des Einflusses Plotins betrachte. Vgl. RADDE-GALLWITZ, ANDREW: The One and the Trinity, in: HAMPTON, ALEXANDER J. B./KENNEY, JOHN PETER: Christian Platonism. A History, Cambridge 2021, 72.

⁶⁶⁵ Laut John Peter Kenny erläutert Gregor dieses Verhältnis mit den Termini (Unendlichkeit und Endlichkeit). Vgl. KENNEY, JOHN PETER: Platonism and Christianity in Late Antiquity, in: HAMPTON, ALEXANDER J. B./KENNEY, JOHN PETER: Christian Platonism. A History, Cambridge 2021, 176.

⁶⁶⁶ Alexander J. B. Hampton betont den Terminus (μετουσία) im nyssenischen Gedanken, denn Gregor erläutert damit die Allgegenwart Gottes unter allen Lebewesen und sieht durch die Teilnahme an der absoluten Einheit (göttlichem Wesen) die mystische Erfahrung als möglich. Vgl. HAMPTON, ALEXANDER J. B.: Christian Platonism, Nature and Environmental Crisis, in: HAMPTON, ALEXANDER J. B./KENNEY, JOHN PETER: Christian Platonism. A History, Cambridge 2021, 392.

⁶⁶⁷ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420C7–D2).

der Taufvorbereitung als einer Vorbereitung auf die Gotteskindschaft verweist, zugleich aber den Status (Bereitschaft) an sich darstellt. Um diesen Status (vorbereitet, *πενομένους*) zu erhalten, integriert Gregor den zweiten philosophischen Aspekt („die mit Fehlern Verschmutzten zur Sündenreinigung aufzurufen“) in die „*Artikulationsgruppe*“, um das Bereitsein (Vorbereiteten, *πενομένους*) durch den Terminus *κάθαρσιν* zu verdeutlichen. Die Reinigung von Sünden (*κάθαρσιν ἁμαρτιῶν*) verweist auf die vielfältigen philosophischen Konnotationen der nyssenischen Tauflehre. *Κάθαρσις*⁶⁶⁸ erinnert im literarischen Sinne an die Definition der Tragödie, die sich in der Poetik (*ποιητική*) des Aristoteles findet:

Die Tragödie ist also Nachahmung einer bedeutenden Handlung, die vollständig ist und eine gewisse Größe hat. In kunstgemäß geformter Sprache setzt sie die einzelnen Medien in ihren Teilen je für sich ein, lässt die Handelnden selbst auftreten und stellt nicht in Form des Berichts geschehene Handlungen dar. Durch Mitleid und Furcht bewirkt sie eine Reinigung ebendieser Gefühle.⁶⁶⁹

Zwei wichtige Komponenten, nämlich Mitleid (*ἔλεος*) und Furcht (*φόβος*), beziehen sich auf die Läuterung von bestimmten Gefühlen. Arbogast Schmitt erklärt die Bedeutung der beiden Komponenten: Ihm zufolge bezieht sich der Inhalt der aristotelischen Tragödie auf die menschlich-

⁶⁶⁸ Das zeigt einen terminologischen Unterschied vom Wortgebrauch des Basilius, insofern Basilius nur den platonischen Terminus (Reinigung, *καθαρότητα*) in seiner Homilie XIII verwendet. Der platonische Terminus bezieht sich direkt auf die moralische Wertung: *Τὰ δ' ἐπίπερ λόγῳ γ' ἐστὶν τὰ νῦν ἀλλ' οὐκ ἔργῳ πραττόμενα, πεπεράνθω τε ἡμῖν ἢ συλλογῇ καὶ κατὰ νοῦν ἢ καθάρῳς αὐτῆς ἔστω συμβεβηχῶτα.* „Da wir aber diese jetzt nur in Gedanken und nicht durch die Tat vollziehen, wollen wir annehmen, dass die Vereinigung der Bürger vollendet und ihre Reinheit nach unserem Wunsch hergestellt sei.“ Plato, *Nomoi* 5, 736b, 41.

⁶⁶⁹ Im Wortlaut: *ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως οπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* ARISTOTELES, *Poetik* 6, 1449b25.

verständlichen Fehler oder Sünden (ἁμαρτιῶν), die ein unglückliches Schicksal des Menschen bewirken.⁶⁷⁰ Die Funktion der Tragödie besteht darin, die Adressatinnen und Adressaten zu belehren, indem sie das Schicksal der unglücklichen Person bemitleiden und sich vor deren Fehlern oder Sünden fürchten. Nach Aristoteles handelt es sich dabei um ein rationales Gefühl, da es aus der Belehrung durch die Tragödie hervorgeht.⁶⁷¹ Ein bemerkenswerter Punkt des rationalen Gefühls ist seine gesellschaftspolitische Relevanz, denn das Gefühl eines Menschen bezieht sich in erster Linie auf menschliche Emotionen: Der wahrhaft leidenden Person begegnet der Mensch in seinem Alltag nicht gefühllos.⁶⁷² Die Glückseligkeit des Einzelnen ist also nicht unabhängig von der „glücklichen Atmosphäre“ der Gemeinschaft. Die wesentliche Aufgabe der Tragödie ist in diesem Zusammenhang, diese Emotionen (Mitleid und Furcht) zu wecken, die aber nicht willkürlich entstehen, sondern durch die konkrete narrative Struktur zustande kommen. Diese Struktur bezieht sich auf die Darstellung der Fehler oder Sünden des Menschen. „Denn die Katharsis besteht darin, ein Über- oder Untermaß bestimmter Fehlzustände auf ein richtiges Maß hinzuführen.“⁶⁷³ Arbogast Schmitt erklärt das rechte Maß als die Aufgabe der tragischen Katharsis, nämlich die „Herstellung eines psychischen Bestzustandes“⁶⁷⁴. In Gregors Homilie wird die tragische Geschichte erzählt, in der ein junger Mann namens Archias mit seinem unglücklichen Schicksal noch vor seiner Taufe starb. Gregor stellt diese tragische Geschichte rhetorisch-dramatisch dar, um zu erklären, warum der Aufschub der Taufe in einer Tragödie enden kann. Dies zeigt, dass die Tragödie auch in Gregors Homilie eine rhetorische Funktion hat. Insofern ist die *Reinigung von der Sünde* (κάθαρσιν ἁμαρτιῶν) sowohl in der (spät-)antiken philosophischen als auch in der christlichen Lehrtradition die Darstellung des Status eines Menschen,

⁶⁷⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Poetik*, übersetzt und erläutert von SCHMITT, ARBOGAST, Berlin 2008, 124.

⁶⁷¹ Vgl. ebd.

⁶⁷² Vgl. ebd.

⁶⁷³ Ebd., 125.

⁶⁷⁴ Ebd.

der sich entscheidet, nach dem rechten Maß leben zu wollen. Noch deutlicher wird dieser Gedanke bei Gregor: „Aber wenn euer Leben unrein (ἀκάθαρτος) und ungeschützt (ἀφύλακτος) ist und in Gesetzlosigkeit (ἀνομίαις) verweilt, erwarbt ihr durch lange Gewohnheit einen Zustand der Sünde.“⁶⁷⁵ In diesem Satz kommt ein bemerkenswerter Punkt vor, der den terminologischen Unterschied zwischen dem platonischen Terminus καθαρότης (Reinheit: in dieser Predigt in der Negation ἀκάθαρτος) und dem aristotelischen Terminus κάθαρσιν (Reinigung) widerspiegelt. Reinigung im aristotelischen Sinne ist für Gregor der Prozess hin zur Bereitschaft zum Empfang der Taufe und zur Ausübung der Nächstenliebe. Die platonische Reinheit (καθαρότης) hingegen entspricht nach der Auffassung der kappadokischen Kirchenväter dem vollkommenen Zustand (dem menschlichen Urzustand) des wahrhaft Getauften durch den evangeliumsgemäßen Lebenswandel (ethisch-moralische Vollkommenheit).⁶⁷⁶ Dies offenbart zwei Dimensionen des nyssenischen Philosophierens: Die erste Dimension ist die terminologische Differenzierung, die den Prozess des Christwerdens (Übergang von dem rationalen Verständnis zur christlich-praktischen Handlung) vom Status der Getauften (im platonischen Sinne: Geeignete) unterscheidet. Die zweite Dimension ist das breite terminologische Spektrum der nyssenischen Tauflehre. Der aristotelische wie auch der platonische Begriff zielen bei Gregor auf die christliche Tugendlehre (Praxis der Nächstenliebe durch den christlichen Lebenswandel nach dem Evangelium) ab. Diese Dimensionen zeigen die philosophischen Implikationen Gregors bezüglich seiner Tauflehre, die verschiedene Aspekte des zeitgenössischen philosophischen Denkens synthetisch integriert. Die philosophischen Implikationen Gregors spiegeln seine Denkstruktur wider, in der

⁶⁷⁵ Im Worlaut: εἰ δέ σοι ἀκάθαρτος καὶ ἀφύλακτος ἡ ζωὴ, βραδύνων ἐν ἀνομίαις καὶ τῇ μακροῖ συνηθείᾳ ἔξιν κτώμενος τοῦ κακοῦ πρόδηλον. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 425C5–7/= GNO 10/2, 366,4–6).

⁶⁷⁶ Ferguson erläutert den nyssenischen Sinn der christlichen Taufe (Wiedergeburt): „He explains that the regeneration does not affect the external appearance but brings the person back to the status of a newborn.“ FERGUSON, Baptism, 609; vgl. GREG., In diem luminum (= GNO 9, 224, 8–15).

sein Grundanliegen, die Anpassung einer römisch-christlichen Identitätskonstruktion, präsent ist.

Zusammenfassung

Die Parallelisierung der drei „*Artikulationen*“ (*νόθεσταν τοῦς ξένους/χάριτος μετουσίαν/κάθαρσιν ἀμαρτιῶν*) zeigt drei wichtigen Aspekte der christlichen Tauflehre bei Gregor. Der erste Aspekt ist die eine christliche Identität stiftende Lehre, die durch das paulinische Motiv der Abstammung artikuliert wird. Mit diesem Motiv impliziert Gregor die eschatologisch-soteriologische Dimension seiner Tauflehre. Hinzu kommt der zweite Aspekt, der die Bedeutung der christlichen Taufe durch die (neu)platonische Konnotation erklärt. Die Teilhabe an der Gnade spiegelt die (spät-)antike Weltanschauung wider und verdeutlicht die Bedeutung der ersten „*Artikulation*“ (die Fremden zur Kindschaft aufzurufen) bezüglich der christlichen Taufe. Gregors christologische Gnadenlehre ist mit dieser Idee verbunden, insofern er die Rolle Jesu⁶⁷⁷ in seiner Homilie erläutert. Die Gotteskindschaft ist in diesem Zusammenhang die Vereinigung mit Gott, der in der christlichen Weltanschauung vergleichbar dem Einen aus der neuplatonischen Tradition ist, d. h. der absoluten Einheit. Dazu ist die Bereitschaft für die Reinigung von Sünde notwendig. Dies ist der dritte Aspekt der nyssenischen Tauflehre. Gregor nimmt dafür den aristotelischen Terminus (*κάθαρσιν*), der durch die Erregung von Mitleid und Furcht zum rechten Maß des christlichen Lebens (zum wahren Philosophieren) führt. In dieser Hinsicht ist die Reinigung von der Sünde ein relevantes Kriterium für die christliche Taufe, denn sie spielt sowohl auf der philosophischen Ebene der Kontemplation

⁶⁷⁷ Johannes Zachhuber weist darauf hin, dass der Terminus (Teilnahme, *μετουσία*) entscheidend für die Erläuterung der Inkarnation Christi im soteriologischen Sinne sei. Denn die Menschennatur Christi erlange die göttliche Vollkommenheit nicht im Sinne der Identifikation, sondern im Sinne der Teilnahme an der göttlichen Gnade. Gregor versuche, dieses Christus-Geschehen durch den philosophischen Terminus (Teilnahme, *μετουσία*) wiederzugeben, und dieser Gedanke bilde die Mimesis-Lehre (Teilnahme an Christus-Geschehen). Vgl. ZACHHUBER, *Human Nature*, 192.

als auch auf der praktischen Ebene des Lebens der Christinnen und Christen eine wichtige Rolle. Dies erinnert an die Aufforderung Jesu in Mt 25,40, wo die Nächstenliebe als Grundlage der christlichen Tugendlehre dargestellt wird. Dies unterscheidet sich nicht völlig von der Auffassung der griechischen Philosophen, wobei die Kirchenväter die Beziehung zwischen Menschen und Gott auf das pastorale Anliegen der „Nächstenliebe“ ausdehnen. Die drei Aspekte der parallelisierten „*Artikulationen*“ in Gregors Homilie zeigen die unterschiedlichen Konnotationen aus der zeitgenössischen Kultur, denn Kultur als Begriff für die Gesamtheit des zeitgenössischen Milieus ist der Ort der Reziprozität, die sich durch den Kontakt mit der Vielseitigkeit des zeitgenössischen Gedankenguts vollzieht. In dieser Hinsicht sind die theologisch-philosophischen Konnotationen der nyssenischen Tauflehre ein wichtiger Beleg für die Etablierung der spätantiken christlichen Romanitas.⁶⁷⁸ Die drei parallelisierten „*Artikulationen*“ zeigen zugleich die Denkstruktur Gregors. Zunächst erläutert er das höchste Ideal des Christseins, die Gotteskindschaft. Dies ist die Antwort auf die Frage nach dem Grund der Taufe (Warum). Dann folgt das Prinzip der Erreichung dieses christlichen Lebensideals: die Teilhabe an der Gnade. Dies ist die Antwort auf die Frage nach dem Weg (Wie). Daran schließt sich die christliche Tugendlehre an, die sich auf das wahre Philosophieren bezieht (Reinigung von der Sünde). Dies ist die Antwort auf die Frage nach dem praktischen Handeln, also auf die Frage, was man konkret tun soll. Die Struktur des Denkens Gregors spiegelt seine Logik (das Warum, Wie und Was) wider, die theologisch-philosophisch konzipiert ist. Dies ist die

⁶⁷⁸ Nienke Vos betont, dass das Christwerden für Gregor grundsätzlich eine mystische Erfahrung sei, denn die christliche Taufe sieht Nienke Vos als Initiation zum Mysterium, also Eintritt in den christlichen Glauben. Das bezieht sich auf das Mysterium der christlichen Askese. Und das ist für Gregor „heart of his theology“. Vgl. VOS, NIENKE: Gregory of Nyssa as a Mystagogue, in: VAN LOON, HANS/DE NIE, GIESELLE/DE COUL MICHIEL/VAN EGMOND, PETER: Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy, Leuven 2018, 133.

Grundlage seiner Tauflehre in dieser Homilie Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα.

3.2.1.2 *Freilassung der Gefangenen, Schuldlass den Schuld- nern (τοῖς δεσμώταις λύσιν, τοῖς ὀφειλέταις συγχώρησιν)*

Die „Artikulation“ *Freilassung der Gefangenen, Schuldlass den Schuld-
nern* weist auf die Gnade des Königs (χάρις βασιλική), der den beiden unterdrückten Gruppen (δύο τάγμασι θλιβομένοις) Vergebung (τὴν ἄνεσιν) gewährt.⁶⁷⁹ Gregor nimmt das Motiv des Gefangenen (δεσμώτης) und das des Schuldners (ὀφειλέτης) in seiner Tauflehre auf. Das erste Motiv erinnert an Platons Höhlengleichnis. Gregor deutet diese Episode in seiner Homilie durch die philosophische Implikation an. Das zweite Motiv erinnert an die Bibelstelle, in der der barmherzige König seinem Diener die Schuld erlässt (Mt 18,23-27). Diese biblische Szene belehrt über die wahre Bedeutung der christlichen Taufe, insofern Gregor den pastoralen Aspekt der Tauflehre durch die Gnade (Barmherzigkeit) des Königs erklärt. In diesem Unterkapitel werden diese beiden wichtigen Motive der nysсенischen Tauflehre im Hinblick auf die theologisch-philosophische Implikation untersucht. Zunächst wird die theologische Implikation behandelt, um einen Zugang zur philosophischen Implikation *Freilassung der Gefangenen* mit der bibelallegorischen „Artikulation“ *Schuldlass den Schuld-
nern* zu schaffen. Bei der theologischen Implikation wird insbesondere die narrative Struktur der Bibelstelle (Mt 18,23-27) analysiert. Diese Analyse beleuchtet Gregors Verwendung der Termini in seiner Homilie und deren Bedeutung. Daraus wird die nysсенische Tauflehre konstruiert, die zwei Punkte, nämlich Theorie und Praxis, betont. Auf dieser Grundlage der allegorischen „Artikulation“ erfolgt die Analyse der parallelen Formulierung bei der *Freilassung der Gefangenen*. Diese verdeutlicht den detaillierten Erkenntnisprozess durch den Vergleich mit Platons Höhlengleichnis, in dem der Werdegang eines

⁶⁷⁹ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 417A8–13/= GNO 10/2, 357, 25–358, 5).

Philosophen dargestellt wird.⁶⁸⁰ Die Anabasis und die Katabasis des Philosophen im Höhlengleichnis werden von Gregor als mit der Inkarnation⁶⁸¹ Jesu Christi und seinem Tod als Kreuz als Heilsgeschehen vergleichbar dargestellt. Gregor impliziert diese vergleichbare narrative Struktur in seiner Homilie, um seine christologisch-soteriologische Tauflehre zu verdeutlichen. Dieser theologischen Absicht Gregors wird in vorliegendem Abschnitt nachgegangen.

Theologische Implikation

Gregor verwendet ein soteriologisches Motiv, wenn er die Gnade (Barmherzigkeit) des Königs gegenüber dem Schuldner darstellt: „*Hier kommt die Gnade des Königs, die den zwei unterdrückten Gruppen Vergebung gewährt: Freilassung der Gefangenen, Schuldverlass den Schuldnern.*“⁶⁸² Dieses Motiv des barmherzigen Königs findet sich im Matthäusevangelium (Mt 18,23-35), allerdings wird hier ein Kontrastbild zwischen dem barmherzigen König und seinem unbarmherzigen Diener betont.⁶⁸³ Im Matthäusevangelium wird dieses

⁶⁸⁰ Wilhelm Blum versucht die zwei Höhlengleichnisse (ein platonisches und ein aristotelisches) im Gedanken Gregors synthetisch darzustellen. In dieser Darstellung steht das Anliegen Blums, die christliche Interpretation der Höhlengleichnisse im Werk Gregors (de mortuis, PG 46, 497–537; GNO IX, 28–68) vorzustellen. Vgl. BLUM, WILHELM: Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa, in: Vigiliae Christianae 28 (1974), 43–49.

⁶⁸¹ Ramelli sieht die Inkarnation Christi als einen Anknüpfungspunkt der christlichen Philanthropie in der Tauflehre Gregors. Vgl. RAMELLI, ILARIA L. E.: Baptism in Gregory of Nyssa's Theology and Its Orientation to Eschatology, in: HELLHOLM, DAVID/VEGGE, TOR/NORDERVAL, ØYVIND/HELLHOLM, CHRISTER (ed.): Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum, Berlin 2011, 1208.

⁶⁸² Im Wortlaut: ἦλθε χάρις βασιλικὴ δύο τάγμασι θλιβομένοις χαριζομένη τὴν ἄνεσιν τοῖς δεσμώταις λύσιν, τοῖς ὀφειλέταις συγχώρησιν. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 417A8–10/= GNO 10/2, 357, 25–358, 2).

⁶⁸³ „Mit dem Himmelreich ist es deshalb wie mit einem König, der beschloss, von seinen Knechten Rechenschaft zu verlangen. Als er nun mit der Abrechnung begann, brachte man einen zu ihm, der ihm zehntausend Talente schuldig war. Weil er aber das Geld nicht zurückzahlen konnte, befahl der Herr, ihn mit Frau

Geheimnis mit dem theologischen Thema „Himmelreich“ verbunden, das inhaltlich die soteriologische Komponente anspricht (vgl. Mt 18,23). Darüber hinaus fordert die Barmherzigkeit des Königs im Matthäusevangelium dieselbe Praxis auch vom Schuldner, dem vergeben wurde:

Du elender Diener! Deine ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich so angefleht hast. Hättest nicht auch du mit jenem, der gemeinsam mit dir in meinem Dienst steht, Erbarmen haben müssen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte (Mt 18,32-33)?

Gregor verknüpft diese biblische Belehrung mit seiner Tauflehre durch eine terminologische Vermittlung, die durch seine eigene Umsetzung der Bibelstelle konstruiert wird. Dies entspricht seiner Absicht, denn er will den Grund für das tugendhafte Verhalten der Schuldner in seiner Tauflehre hervorheben:

Denn die Gnade ist ein Geschenk des Meisters, aber das Bürgerrecht eines Ehrenden ist tugendhaftes Verhalten. Niemand beansprucht den Lohn der empfangenen Gnade, im Gegenteil schuldet er [Empfänger der Taufgnade] ihm [Meister]. Deshalb müssen wir,

und Kindern und allem, was er besaß, zu verkaufen und so die Schuld zu begleichen. Da fiel der Diener vor ihm auf die Knie und bat: Hab Geduld mit mir! Ich werde dir alles zurückzahlen. Der Herr des Knechtes hatte Mitleid, ließ ihn gehen und schenkte ihm die Schuld. Als nun der Diener hinausging, traf er einen Mitknechtes, der ihm hundert Denare schuldig war. Er packte ihn, würgte ihn und sagte: Bezahl, was du schuldig bist! Da fiel der Mitknecht vor ihm nieder und flehte: Hab Geduld mit mir! Ich werde es dir zurückzahlen. Er aber wollte nicht, sondern ging weg und ließ ihn ins Gefängnis werfen, bis er die Schuld bezahlt habe. Als die Mitknechte das sahen, waren sie sehr betrübt; sie gingen zu ihrem Herrn und berichteten ihm alles, was geschehen war. Da ließ ihn sein Herr rufen und sagte zu ihm: Du elender Knecht! Deine ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich angefleht hast. Hättest nicht auch du mit deinem Mitknecht Erbarmen haben müssen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte? Und in seinem Zorn übergab ihn der Herr den Peinigern, bis er die ganze Schuld bezahlt habe. Ebenso wird mein himmlischer Vater euch behandeln, wenn nicht jeder seinem Bruder von ganzem Herzen vergibt“ (= EÜ: Mt 18,23-35).

wenn wir die Erleuchtung der Taufe erhalten haben, unserem Wohltäter unsere gute Gesinnung zeigen. Nun bestehen unsere Wohlwollen zu Gott darin, gut unseren Gefährten Knecht zu sein: Dies ist unser Heil, mit dem Anliegen, in Tugend zu leben.⁶⁸⁴

In diesem Textabschnitt erklärt Gregor das Verhältnis zwischen der Wahrnehmbarkeit der Taufgnade, insofern niemand den Lohn für die empfangene Gnade beansprucht, und der Verpflichtung der Getauften, insofern sie die Taufgnade von Gott ohne den geringsten Lohn empfangen haben. Er definiert dies als das Verhältnis zwischen Gläubiger (Gott) und Schuldner (ὄφειλέτης), womit die Getauften gemeint sind, im Zusammenhang mit seiner Tauflehre. Ein bemerkenswerter Punkt ist die Wirkung der empfangenen Gnade: die Erleuchtung, die in den Getauften die Verpflichtung weckt, ihrem Wohltäter (Gott) ihre gute Gesinnung zu demonstrieren. Darin besteht die nyssenische Tugendlehre, die für ihn ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Lebens ist. Dies entspricht auch der Praxis der Gottes- und Nächstenliebe, die die Getauften durch den Empfang der Taufgnade im Voraus erfahren haben. Dieser Gedanke beruht auf dem soteriologischen Heilswerk Gottes, das durch die Teilnahme der Christinnen und Christen an der menschlichen Geschichte verbreitet wird. In diesem Zusammenhang betont Gregor das Dienen am Mitmenschen. Ferguson unterstreicht dies, indem er Gregors Gedanken theologisch interpretiert. Ferguson konzentriert sich auf die Reihenfolge der Perikopen im Evangelium (Inkarnation und Taufe Christi) und darauf, wie Gregor diese Reihenfolge interpretiert: Die Taufe Jesu ist ein vorbildliches Beispiel dafür, dass getaufte Christinnen und Christen durch den Empfang der Taufe Zugang zum Himmelreich haben können, weil sie sich reinigen, Gott und seinen

⁶⁸⁴ Im Wortlaut: ἡ χάρις μὲν γὰρ τοῦ δεσπότου δῶρον, ἡ πολιτεία δὲ τοῦ τιμηθέντος κατόρθωμα· χάριτος δὲ ἥς ἔλαβεν οὐδεὶς μισθὸν ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ὀφείλει καὶ διὰ τοῦτο, ὅταν τῷ βαπτίσματι φωτισθῶμεν, χρεωστοῦμεν τῷ Ἐυεργέτῃ τὴν εὐνοίαν. εὐνοία δὲ ἡμετέρα πρὸς θεὸν ἢ περὶ τοὺς ὁμοδούλους εὐγνωμοσύνη, ἢ σωτηρία ἡμῶν αὐτῶν καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429D12–432A6/= GNO 10/2, 370, 16–23).

Willen erkennen und seine Lehre praktizieren wollen.⁶⁸⁵ Die nysсенische Bibelauslegung und ihre allegorische Anwendung durch den biblischen Terminus sind mit dieser Idee verbunden und erhellen die Funktion und Bedeutung der theologischen Implikation, die Gregor in seinen Formulierungen zum Ausdruck bringt. Ein Diener für andere zu sein, bedeutet, sich selbst als Diener zu positionieren, der, wie im Matthäusevangelium, nicht rücksichtslos sein soll, sondern sich selbst als ein Beispiel für die Liebe zu Gott und zum Nächsten geben soll. Jesus Christus selbst bildet dabei das wichtigste Beispiel durch die Gabe seiner Gnade.

Gregor verwendet als Bild für den Status der Getauften das biblische Motiv der *ὀφειλέτης*. Darin spiegelt sich die Aufgabe der getauften Christinnen und Christen vom Wissen um die wahre Bedeutung der Taufe bis zur Lebenspraxis. Dies ist der Kern dieser theologischen Implikation, nämlich das Heilwirken Gottes und das soteriologische Mitwirken der Christinnen und Christen.

Philosophische Implikation

Die soteriologische Betrachtung der christlichen Tauflehre wird von Gregor auch durch philosophische Implikationen eingebracht. Die „*Artikulation*“ *Freilassung der Gefangenen, τοῖς δεσμώταις λύσω*, spiegelt diesen Aspekt noch deutlicher wider, da die Gefangenschaft als philosophisches Motiv an das Höhlengleichnis Platons erinnert.⁶⁸⁶ Dieses Motiv findet sich in Platons *Politeia* (514a–519b), wo er den Prozess der Erleuchtung als Befreiung aus der Höhle zur Erkenntnis der Ideenwelt dramatisch darstellt. Das Höhlengleichnis besteht aus Erläuterungsschritten, die die verschiedenen Aspekte strukturieren. Thorsten Sindermann versucht in seiner hermeneutischen Textarbeit, eine kurze Rekonstruktion der wesentlichen Textabschnitte zu liefern:⁶⁸⁷ Der erste Abschnitt ist die Beschreibung der

⁶⁸⁵ Vgl. FERGUSON, *Baptism*, 609.

⁶⁸⁶ Vgl. BLUM, *Eine Verbindung*, 43.

⁶⁸⁷ Vgl. SINDERMAN, THORSTEN: Platons „Höhlengleichnis“ – Mehrdeutigkeit als Lebenskunst, in: *Forum Classicum* 4/57 (2014), 297-298.

menschlichen Natur im Hinblick auf die Erziehung des Menschen⁶⁸⁸, die in einer Höhle angelegt wurde⁶⁸⁹:

Von Kind auf sind sie in dieser Höhle festgebannt mit Fesseln an Schenkeln und Hals; sie bleiben also immer an der nämlichen Stelle und sehen nur geradeaus vor sich hin, durch die Fesseln gehindert ihren Kopf herumzubewegen; von oben her aber aus der Ferne von rückwärts leuchtete ihnen ein Feuerschein.⁶⁹⁰

Auf diese Beschreibung der Szene durch Sokrates reagiert Glaukon: „Ein sonderliches Bild, das du da vorführst, und sonderbare Gestalten“⁶⁹¹. Sokrates' Antwort ist ein wichtiger Hinweis auf Platons Grundgedanken: „Nichts weiter als unseresgleichen.“⁶⁹² Wolfgang Kersting interpretiert den Kernpunkt dieser Beschreibung, indem er erklärt: „Was uns Platon mit dem Ausgangsarrangement seines Höhlengleichnisses liefert, ist die wohl erste Darstellung eines falschen Bewusstseins.“⁶⁹³ Er sieht jedoch ein falsches Bewusstsein auch als ein Bewusstsein, obwohl es fehlerhaft ist. Kersting unterscheidet zwei wichtige Bestandteile der menschlichen Erkenntnis, nämlich Sein und Schein, voneinander. Zunächst versucht er, eine implizite Bedeutung herauszufinden, indem er weiter interpretiert, dass Platon über diese Unterscheidung hinausgehe, weshalb er „nicht nur zwischen Schein und Sein, sondern auch zwischen künstlichem und lebendigem, hergestelltem und wirklich-authentischem Seienden“⁶⁹⁴ habe trennen wollen. Die erste Szenenbeschreibung erklärt den begrenzten Status des Menschen. Der zweite Abschnitt hingegen beschreibt die erste Phase des

⁶⁸⁸ Es geht dabei um die menschliche Natur hinsichtlich der Bildung und Unbildung (*παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας*). Vgl. FERBER, RAFAEL: Notizen zu Platons Höhlengleichnis, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 28 (1981), 394.

⁶⁸⁹ Vgl. SINDERMANN, Platons „Höhlengleichnis“, 297.

⁶⁹⁰ Plato, *Politeia*, 514a-514b.

⁶⁹¹ Ebd., 515a.

⁶⁹² Ebd.

⁶⁹³ KERSTING, Platons ‚Staat‘, 225.

⁶⁹⁴ Ebd.

Erkenntnisprozesses (Anabasis): „[E]iner von ihnen wird entfesselt und zum schmerzlichen und unwegsamen Aufstieg in und Ausstieg aus der Höhle gezwungen.“⁶⁹⁵ Daran schließt sich der dritte Abschnitt an. Es geht um die Phase der Gewöhnung an das Tageslicht:

(...) Am Tageslicht angekommen, durchläuft er durch weitere lange und schmerzhaft gewöhnungsprozesse weitere verschiedene Erkenntnisleistungen (συνηθειας,) ist diese Gewöhnung der Sonne auch ein Bewusstsein seiner Höherwertigkeit, gewonnen durch das Gedenken an sein Höhlenleben und in Hinsicht auf die früheren Mitgefangenen.⁶⁹⁶

Beide Abschnitte (2 und 3) spiegeln den philosophischen Prozess der Erkenntnis der wahren Realität wider. Dies ist der Prozess der Gewöhnung, insofern es sich nicht um eine willkürliche Vermehrung des Wissens handelt, sondern um eine neue Erfahrung über die Wirklichkeiten im Rahmen eines schmerzhaften Lernprozesses. In diesem Prozess wird das alte Wissen transformiert, indem es durch das neue Konzept der Realitäten, durch die neue Welt-⁶⁹⁷ und Selbstdeutung, ersetzt wird.⁶⁹⁸ Dies ist der Prozess, in dem man zum Philosophen wird. Indem er sich jedoch an das Leben in der Höhle erinnert, fasst der entfesselte Philosoph den Entschluss, zu den Mitgefangenen zurückzukehren. Rafael Ferber hält zur Katabasis als Entschluss zur Praxis der Philosophen fest, dass ein wahrer Philosoph nur jener sei, der sein Wissen nicht nur im Kopf behalte, sondern es auch praktizieren wolle.⁶⁹⁹ Der vierte Abschnitt ist die Rückkehr (Katabasis) in die Höhle und die Tötung des Philosophen:

⁶⁹⁵ SINDERMANN, Platons „Höhlengleichnis“, 297.

⁶⁹⁶ Ebd.; vgl. Plato, *Politeia*, 515c–516c.

⁶⁹⁷ Wilhelm Blum sieht den Unterschied zwischen dem platonischen und dem aristotelischen Höhlengleichnis darin, dass Platon durch das Gleichnis auf eine Welterklärung, Aristoteles aber auf den teleologischen Gottesbeweis abziele. Vgl. BLUM, *eine Verbindung*, 45.

⁶⁹⁸ Vgl. KERSTING, Platons ‚Staat‘, 226.

⁶⁹⁹ Vgl. FERBER, *Notizen*, 431.

Er steigt wieder in die Höhle hinab, durchläuft wieder diverse Gewöhnungsprozesse, würde jedoch, weil diese zu lange dauern und den Mitstreitern in Hinsicht auf deren alltäglichen Zeitvertreib der Erkenntnis- bzw. Wahrnehmungsspielchen seine Verblendung und Verbildung zeigen, sich so lächerlich machen, dass sein Versuch, die anderen von der Nichtigkeit ihres Tuns und Lassens zu überzeugen und diese gar an die Außenwelt zu führen, zu seiner Tötung führen würde – sofern diese nicht gefesselt wären und ihn töten könnten.⁷⁰⁰

Gezeigt wird hier das Schicksal des Philosophen. Der Grund für dessen Tötung ist die Wut des Höhlenmenschen, der mit der Erkenntnis des Philosophen nicht zufrieden ist, weil niemand hören will, „dass sein bisheriges Leben falsch gelebt war, seine bisherigen Meinungen über sich, die anderen und die Welt auf Irrtum und Trug basierten“⁷⁰¹. Kersting erläutert ein weiteres mögliches Missverständnis, nach dem philosophische Einsicht als besondere kognitive Schulung interpretiert wird. Der entscheidende Punkt ist aber, dass der Prozess der philosophischen Einsicht „den Charakter und die Lebensweise“ des Menschen verändert.⁷⁰² Dies ist im christlichen Sinne der Lebenswandel nach dem Evangelium. Gregor verdeutlicht seine Rezeption dieses Gedankens auch durch den Wortgebrauch (δεσμώτης) in seiner Homilie:

Im Prinzip ist der Neuerleuchtete kein tadelloser Mensch, wenn er das Gebot nicht so gut wie möglich an den Glauben anknüpft. Ein Gefangener trägt die zahlreichen Vorwürfe und fürchtet das Urteil, den Moment der furchtbaren Bestrafungen.⁷⁰³

⁷⁰⁰ SINDERMANN, Platons „Höhlengleichnis“, 297–298; Plato, Politeia, 516e–517a

⁷⁰¹ Vgl. KERSTING, Platons ‚Staat‘, 226.

⁷⁰² Vgl. ebd., 228.

⁷⁰³ Im Wortlaut: καλῶς ὁ νεοφώπιστος, ἂν τῆ πίστει συνάψῃ τὴν ἐντολὴν ἐπὶ πλεῖον, οὐδὲν ἔχει τοῦ ἀνεγκλήτου. δεσμώτης ἐτύγχανεν μυριοῖς ἐγκλήμασιν ὑπεύθυνος,

In diesem Abschnitt stellt Gregor den Neuerleuchteten (νεοφώτιστος) als Gefangenen dar, wenn er das Gebot (ἐντολήν) nicht mit dem Glauben (τῆ πίστει) verbindet. Darin spiegelt sich der christliche Sinngebungsprozess Gregors wider, denn er betont mit dem Terminus νεοφώτιστος nicht nur die Rolle der Sonne in der Ideenwelt (Wahrheit), sondern auch die Selbsterkenntnis im Zusammenhang mit der Entscheidung zur Praxis. Das heißt, Anabasis ist nicht nur die Veränderung eines äußeren Zustandes, sondern entspricht der Veränderung des Denkens, die das wahre Christentum durch die Trennung von der Gefangenschaft (vom alten Denken) auslöst. Gregor drückt dies im Voraus aus, um den Gedanken des Taufaufschubs zu tadeln, bevor er den Terminus νεοφώτιστος erklärt: „*Fleht daher, Christen, Teilnehmer des himmlischen Rufs, vor allem Gedanken dieser Art.*“⁷⁰⁴ Das heißt, der Gefangene befindet sich in einem unvollständigen Zustand, in dem er noch nicht zur Wahrheit gelangen kann. Dieser Gedanke zeigt eine enge Verwandtschaft zu Platons Höhlengleichnis, denn der (entfesselte) Philosoph bleibt nicht am Ort der Wahrheit (Außenwelt, Welt der Ideen), sondern kehrt in die Höhle zurück, um den Mitgefangenen zu retten. Jesus Christus ist in diesem Zusammenhang ein wichtiges soteriologisches Beispiel, insofern er nach der Vorstellung der Kirchenväter der wahre Philosoph ist und selbst als Quelle der Wahrheit in die Welt hinabsteigt, um die Tür des Gefängnisses zu öffnen (Philanthropie des Königs, βασιλέως φιλανθρωπία).⁷⁰⁵ Der Neuerleuchtete aber steht dazwischen und hat die Praxis der Wahrheit, das heißt die Gottes- und Nächstenliebe, noch nicht erreicht. Diese Praxis ist zunächst der wahre Empfang der Taufe und dementsprechend die Praxis der christlichen Tugend. In diesem Zusammenhang erklärt Gregor die unvorhersehbare Ankunft der Philanthropie des Königs (die Gnade Jesu

δεδοικώς τὸ κριτήριον, τρέμων τῶν εὐθυνῶν τὸν καιρὸν· GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429B4–8/= GNO 10/2, 369, 11–14).

⁷⁰⁴ Φεύγετε τοίνυν, ἄνδρες Χριστιανοί, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, πᾶσαν ἔννοιαν τοιαύτην ληστῶν. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429A9–10/= GNO 10/2, 369, 1–2).

⁷⁰⁵ Vgl. SINDERMANN, Platons „Höhlengleichnis“, 300.

Christi): „Die Philanthropie des Königs kam plötzlich, sie öffnete das Gefängnis, befreite die Qualen.“⁷⁰⁶ Dies spiegelt die eschatologische Auffassung von der christlichen Taufe Gregors wider.

Die philosophische Implikation durch den Terminus (Gefangener, δεσμώτης) dient in der Homilie dazu, die narrative Struktur zu vermitteln, die die nyssenische Tauflehre als den Prozess mit dem Werdegang des Philosophen vergleichbar macht. In dieser Struktur gibt es zwei Figuren, die man sich im christlichen Sinne als Jesus Christus, aber im platonischen Werk (Politeia) als Philosophenkönig vorstellen kann. Der Aufruf zum wahren Taufempfang verlangt die Harmonisierung zwischen Theorie (der wahren Erkenntnis) und Praxis (der ihr entsprechenden Tugend). Dies ist die Bedingung für das eschatologische Ende. In dieser Hinsicht enthält die nyssenische Tauflehre die christologischen Aspekte, die mit der soteriologisch-eschatologischen Konzeption des wahren Christseins übereinstimmen.

Zusammenfassung

Die „Artikulationen“ *Freilassung der Gefangenen, Schuld erlass den Schuldner* (τοῖς δεσμώταις λύσιν, τοῖς ὀφειλέταις συγχώρησιν) stehen in Bezug zum theologischen Motiv der Gnade des Königs (χάρις βασιλική). Dies ist relevant in dieser Homilie, da Gregor dies mehrmals verwendet. Die kontextuelle Betrachtung hinsichtlich der christlichen Taufe zeigt die Einsetzung der zwei wichtigen Implikationen, der philosophischen und der theologischen, in seine „Artikulation“. Die Implikationen konstruieren eine identitätsstiftende Lehre, insofern Gregor in der theologischen Implikation durch das Verhältnis zwischen Gott und Getauften die Obligation der Christinnen und Christen, aber in der philosophischen Implikation durch die terminologische Abgrenzung (Definition des Neuerleuchteten) den wahren Empfang der Taufe, also das wahre Christsein, unterstreicht. Wilhelm Blum

⁷⁰⁶ Im Wortlaut: ἦλθεν ἄθροον βασιλέως φιλανθρωπία, ἤνοιξε τὸ δεσμωτήριον, ἀφῆκε τοὺς πονηροὺς· GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429B9–10/= GNO 10/2, 369, 15–16).

sieht in diesem Zusammenhang eine deutliche Gemeinsamkeit zwischen Platon und Gregor, denn beide gehen in ihrer Logik von der anthropologischen Betrachtung aus.⁷⁰⁷ Dieser Ausgangspunkt ist auf die Selbsterkenntnis des Menschen bezogen. Darin besteht der Weg des Philosophen, d. h. nach der Tradition der Kirchenväter: das wahre Christwerden. Dieser Weg erfordert sowohl die theoretische Erkenntnis als auch die Praxis (bei Gregor die christliche Tugend). Die „*Artikulation*“ *Freilassung der Gefangenen, Schuldnerlass den Schuldner, τοῖς δεσμώταις λύσιν, τοῖς ὀφειλέταις συγχώρησιν* überträgt dieses Anliegen Gregors in den Rahmen seiner Tauflehre. Diese dient der identitätsstiftenden Lehre Gregors für das wahre Christsein in der Spätantike, wobei die christliche Romanitas durch die Betonung der christlichen Tugendlehre zustande kommt.

3.2.2 Die biblischen Vorbilder

Die biblischen Vorbilder dienen dazu, die nyssenische Tauflehre zu vertiefen und zu illustrieren, indem Gregor sie auf die zeitgenössische Problematik des Taufaufschubs bezieht. Gregor versucht in diesem Zusammenhang, ein biblisches Vorbild vorzustellen, um das Verfahren und den Prozess des Christwerdens für sein Publikum nachvollziehbar zu machen. Zwei Punkte betont er besonders: erstens die Heilsbedeutung des Christwerdens. In der Josua-Episode nimmt Gregor den typologischen Rahmen, um seine Betrachtungen der Gegenwart mit der traditionellen Tauflehre zu verbinden. Zweitens den Aufruf zum Christwerden. Gregor deutet dieses Anliegen in der Eunuchen-Episode aus, indem er die Perikope nicht wörtlich zitiert, sondern gemäß seiner Intention adaptiert. Diese rhetorische Adaption führt auch zu einer Verbindung der beiden Episoden im Rahmen der narrativen Struktur von Gregors Homilie. Dies zeigt sein Verständnis der Bibel als sowohl Glaubens- als auch ein allgemeines Kulturerbe der

⁷⁰⁷ Vgl. BLUM, Eine Verbindung, 48.

menschlichen Geschichte im literarischen Sinn. Beide biblische Episoden konstruieren in diesem Zusammenhang die sozionarrative Struktur zur Etablierung einer christlichen Romanitas. Diese beiden Punkte werden im Folgenden genauer betrachtet.

3.2.2.1 *Ahme Josua, den Sohn des Nave, nach (μίμησαι τὸν Ἰησοῦν τὸν Ναυή)*

Das erste biblische Vorbild entstammt dem Alten Testament. Gregor greift die Erzählung von Josua bzw. dem Einzug in das Land der Verheißung auf und legt sie als typologische Darstellung aus:⁷⁰⁸ Die alttestamentliche Bundestheologie präsentiert er als theologisches Motiv für den christlichen Lebenswandel nach dem Evangelium. Thematisch fährt Gregor mit der gegenwärtigen Problematik des Taufaufschubs im Licht der Josua-Episode fort. Zwei Punkte sind hierbei relevant: Erstens findet sich die von Gregor aufgerufene Josua-Jesus-Typologie häufig in Texten der Kirchenväter. Rezeptionsgeschichtlich Herkunft und Entwicklung dieser Typologie dementsprechend auch für diese Untersuchung relevant. Zweitens konzentriert sich Gregor auf die für sein Anliegen relevanten theologischen Aspekte dieser Typologie, was die Unterschiede zwischen seiner Josua-Jesus-Typologie und der Verwendung dieser Typologie bei anderen Kirchenvätern erklärt. Vor dem Hintergrund von Gregors Josua-Jesus-Typologie wird im Folgenden auch der narrativen Struktur des gesamten Textabschnitts (420D13–421C10) im Hinblick auf den nyssenischen Sinngebungsprozess nachgegangen.

Da die Josua-Jesus-Typologie von verschiedenen Kirchenvätern, wie etwa Justin, Tertullian, Origenes⁷⁰⁹, Cyprian oder Gregor von Nyssa,

⁷⁰⁸ Laut Daniélou betrachtet Origenes in seinem Kommentar zum Johannesevangelium das typologische Verhältnis zwischen Josua und Jesus Christus als Basis seiner Exegese. Vgl. DANIELOU, *Sacramentum*, 235; vgl. ORIGENES, *Johanneskommentar II*, 147 (= STAC 63, 155).

⁷⁰⁹ J. C. de Vos erläutert, dass Origenes anhand des Christushymnus im Brief an die Philipper (Phil 2,9-10) den Namen Josuas als eine wichtige typologische

rezipiert wurde, bietet die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung dieser Typologie einen wichtigen Ansatzpunkt für die Auffassung von Gregors Verständnis derselben. Daniélou befasst sich mit diesem Thema, wobei er sich auf den „mysteriösen Namen Jesu“⁷¹⁰ konzentriert und erklärt, warum die Josua-Episode zu einem wichtigen theologischen Impuls in der patristischen Tradition wurde. Er weist darauf hin, dass der Barnabasbrief den ersten Text der christlichen Tradition darstelle, in dem die Josua-Typologie in Bezug zur Namensbedeutung auftauche,⁷¹¹ denn in diesem Brief konzentrierte sich der Verfasser auf die Namensgebung, bei der Mose Josua auf Gottes Befehl hin einen neuen Namen verleiht.⁷¹² Der Verfasser verknüpft dieses Motiv mit der gesamten Amalek-Episode (Ex 17,8-16), in der Josua gegen Amalek Krieg führt. Nach dem Sieg erhält Josua von Mose den Namen „Jahwe mein Feldzeichen“ (vgl. Ex 17,15). Josua trägt das Testimonium, und folglich erscheint sein Name als ein Typus für den Namen Jesu.⁷¹³ Diese Art der typologischen Betrachtung wurde von Justin weiter aufgegriffen, der besonders den Einzug in das Land der Verheißung hervorhebt, der nicht von Mose, sondern von Josua angeführt wird.⁷¹⁴ In diesem Zusammenhang ist der Name „Josua“ ein prophetischer Typus⁷¹⁵ für den Namen Jesus Christus⁷¹⁶, da Jesus schließlich den Neuen Bund vollendet. Dies ist der grundlegende typologische Rahmen, den Gregor aufnimmt und in seiner Darstellung entfaltet.

Vor diesem Hintergrund entwickelt Gregor seine eigene Typologie, wobei er zunächst versucht, einige Episoden der Josua-Erzählung mit der

Verknüpfung mit Jesus Christus sehe. Vgl. DE VOS, J. C.: Josua und Jesus im Neuen Testament, NOORT, EDWARD (ed.), *The Book of Joshua*, Leuven 2012, 6; vgl. ORIGENES, *Homiliae in Iesu naue*, 1, 1 (= OWÜ 5, 90–93).

⁷¹⁰ Vgl. DANIELOU, *Sacramentum*, 203–216.

⁷¹¹ Vgl. ebd., 206.

⁷¹² Vgl. BARNABAS, *Epistola Barnabae*, 12.8–9 (= FC 72, 112–115).

⁷¹³ Vgl. DANIELOU, *Sacramentum*, 206; vgl. BARNABAS, *Epistola Barnabae*, 12.9 (= FC 72, 114–115).

⁷¹⁴ Vgl. Justin, *Dial.* 75, 2 (= PTS 47, 200).

⁷¹⁵ Vgl. Justin, *Dial.* 75, 3 (= PTS 47, 200).

⁷¹⁶ Vgl. ebd., 207.

phasenweisen narrativen Struktur zusammenzuführen. Sein erster Schwerpunkt liegt auf der Szene am Jordan, worauf die verschiedenen typologischen Darstellungen folgen, die den Kernpunkt der nyssenischen Bundes-theologie widerspiegeln:

Ahme Josua nach, den Sohn des Nave, trage das Evangelium, wie dieser den Kasten [Bundeslade getragen hat], verlasse die Wüste, also die Sünde, überquere den Jordan, eile dich zur Bürgerschaft nach Christus, in das Land, das Frucht und die Freude bringt, die Freude an Honig und Milch, nach der Verheißung (Vgl. Jos 3,1-17).⁷¹⁷

In diesem Abschnitt finden sich zwei allegorische Darstellungen: Die erste bezieht sich auf die Parallelisierung des Evangeliums (εὐαγγέλιον) mit der Bundeslade (κιβωτόν). Diese Parallelisierung erhellt Gregors allegorische Interpretation, in der er die Wüste (ἔρημον) mit der Sünde (ἁμαρτίαν) gleichsetzt. Der Einzug in das Land der Verheißung entspricht dem Abschluss der Wüstenwanderung, die nach seiner Umsetzung als Zeit der Sünde bezeichnet wird, und dem Übergang in das Leben im Paradies (Freude an Honig und Milch, τὴν ἐπαγγελίαν μέλι καὶ γάλα).⁷¹⁸ Dieser Gedanke tritt im weiteren Verlauf noch konkreter auf, weshalb Gregor die zweite typologische Erzählung, in der er die Überquerung des Jordans⁷¹⁹

⁷¹⁷ Im Wortlaut: μιμησαι τὸν Ἰησοῦν τὸν Ναυή· βάστασον τὸ εὐαγγέλιον ὡς ἐκεῖνος τὴν κιβωτόν· ἄφες τὴν ἔρημον, τὴν ἁμαρτίαν· περαιώθη τι τὸν Ἰορδάνην· σπεῦσον εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν πολιτείαν, εἰς τὴν γῆν τὴν γόνιμον τῶν εὐφραϊνόντων καρπῶν, τὴν ρέουσαν κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν μέλι καὶ γάλα· GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 420D13–421A5/= GNO 10/2, 361, 12–17).

⁷¹⁸ Der Terminus Milch und Honig bezieht sich auf das alttestamentlich-messianische Land der Verheißung. In der patristischen Tradition wurde dieses theologische Motiv in Bezug auf die christliche Taufe und Eucharistie interpretiert. Vgl. DI BERARDINO, ANGELO: Latte e Miele, in: NDPAC (2006), 2750–2752.

⁷¹⁹ Zev Farber sieht die Erwähnung des Jordans in Gregors Text als eine typologische Verbindung zwischen Jesus und Josua, denn Jesus empfängt die Taufe im Fluss Jordan. Der Höhepunkt der Josua-Typologie besteht in der

mit der Eile zur christlichen Bürgerschaft im Land der Verheißung vergleicht, mit der ersten Typologie verbindet. Das zeigt konkret die Intention Gregors, in der er Josua nicht nur als Typus Jesu, sondern auch als Urbild der wahren Christinnen und Christen betrachtet. In dieser Hinsicht konzentriert er sich weiter auf die Zerstörung Jerichos:

Zerstöre Jericho, die alte Gewohnheit, lass seine Festung nicht stehen, zerstöre die Mutter der sündigen Gedanken bis auf die Grundmauern; mache treulose Gibeoniter zu Sklaven Israels, das heißt, [verwandle] die Sklaven, also böse Gedanken, in das Leben nach dem Evangelium. Möge der Sophist und habgierige Achar gesteinigt werden, der seines Goldbarrens beraubt wurde, der die Befolgung eines Gebotes von großer Bedeutung zum Verschwinden gebracht hat. All diese Dinge sind für uns ein Typus, alle Vorahnungen der Realitäten, die sich heute offenbaren (vgl. Jos 6,1-27.9,1-27).⁷²⁰

Gregor stellt in diesem Abschnitt Jericho als eine alte Gewohnheit dar, d. h. als die Mutter der sündigen Gedanken (τῶν ἀμαρτωλῶν λογισμῶν τὴν μητέρα). Diese „*Artikulation*“ fasst die weiterführenden Darstellungen des Taufschubs zusammen. Gregor bezeichnet alle diese Dinge als einen Typus (πάντα ἐκεῖνα τύπος), also alle Vorahnungen der Realitäten, die sich heute offenbaren (πάντα προμηνύματα τῶν νῦν φαινομένων πραγμάτων). Ein bemerkenswerter Punkt dieser Erklärung Gregors besteht darin, dass er die

Interpretation der zwölf Steine im Fluss. Gregor sieht diese Steine als Typus der zwölf Apostel. Vgl. FARBER, ZEV: Image of Joshua in the Bible and their Reception, Berlin 2016, 342–343.

⁷²⁰ Im Wortlaut: κατάλυσον τὴν Ἰεριχώ, τὴν παλαιὰν συνήθειαν, μὴ ἀφῆς αὐτῆς ὀχύρωμα, ἐκ θεμελίων λῦσον τῶν ἀμαρτωλῶν λογισμῶν τὴν μητέρα· ποιήσον τοὺς δολεροῦς Γαβωνίτας οἰκέτας τοῦ Ἰσραήλ, τουτέστι δούλους τοὺς πονηροῦς λογισμοῦς τοῦ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βίου· λιθοβολείσθω ὁ νοστιστὴς καὶ πλεονέκτης Ἄχαρ, ὁ τὴν γλῶσσαν τὴν χρυσοῦν ὑπελόμενος. οὗτος δὲ ἐστὶν ἐκεῖνος ὁ τῆς τιμίας ἐντολῆς ἀφανίσας τὴν τήρησιν. πάντα ἐκεῖνα τύπος ἡμέτερος, πάντα προμηνύματα τῶν νῦν φαινομένων πραγμάτων. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421A6–421A15/= GNO 10/2, 361, 17–27).

typologische Auslegung nicht nur auf das Alte und Neue Testament beschränkt, sondern sie auf seine gegenwärtige Problematik ausweiten wollte. Deshalb konstruiert er die Typologie von der Zerstörung Jerichos als Bild für die Entscheidung zur Taufe in einem weiteren Sinn, indem er die Zerstörung Jerichos als Überwindung alter Gewohnheit kennzeichnet, die als Ursache dem Taufaufschub zugrunde liegt.⁷²¹ Diese allegorische Umsetzung Gregors tritt bei seinen weiteren Ausführungen über die christliche Taufe noch deutlicher hervor:

Das sind gute Taten und edle Worte, Glaube, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Keuschheit, Reinheit, das sind die Früchte des Geistes, unser kostbares Gut, Reinheit sind die Früchte des Geistes, unser kostbarer Besitz.⁷²²

Im Anschluss an diese „*Artikulation*“ stellt Gregor eine rhetorische Frage: „Wie lange wirst du ein Schüler der ersten Stufe bleiben?“⁷²³ Diese Frage dient dazu, beim Publikum das Verlangen nach einem wahren Christsein zu wecken, das Gregor zusätzlich durch den Imperativ „*Öffne deine Seele wie*

⁷²¹ Origenes sieht in der Episode der Zerstörung Jerichos eher ein Bild für das eschatologische Ende der Welt. Die Vollendung der Verheißung als ein eschatologisches Motiv vermittelt zwei Komponenten der Gedanken des Origenes. Die erste ist die historische „Vollendung der Gottesverheißung“ (Land der Verheißung) bei den Israeliten. Die Hoffnung auf die „Entstehung des Reiches Gottes“ bei den Christen ist aber noch nicht vollendet. Infolgedessen kommt der zweite Gedanken, also die Kampfbefähigung durch die christliche Taufe gegen die Macht des Teufels (Jericho als eine symbolische Figur), hinzu. Vgl. DANÉLOU. Sacramentum, 254–255. Bei Gregor kommt diese zweite Komponente in abweichender Form vor, insofern er die Zerstörung Jerichos mit der Überwindung der alten Gewohnheit in Bezug setzt. Gregor betrachtet die Josua-Typologie als eine Lehre, die christliche Identität stiftet.

⁷²² Im Wortlaut: ταῦτα δὲ εἰσὶν ἀγαθὰ πράξεις καὶ λόγοι σεμνοὶ·πίστις εὐσέβεια δικαιοσύνη σωφροσύνη ἀγνεία καθαρότης· ταῦτα τέκνα τοῦ πνεύματος, κτήματα δὲ ἡμέτερα. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421B8–421B11/= GNO 10/2, 362, 6–8).

⁷²³ Im Wortlaut: μέχρι πότε μαθητῆς τῶν πρώτων στοιχείων; GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421B11–421B12/= GNO 10/2, 361, 9).

eine Tafel und lass uns eine perfekte Lehre eingravieren“⁷²⁴ (vgl. Ex 15,23-25) einfordert. Dies ist der Kernpunkt des biblischen Vorbilds des Josua, mit dem Gregor seine identitätsstiftende Lehre unterstreichen wollte.

Das erste biblische Beispiel bietet somit eine konkrete narrative Struktur, bestehend aus der Erzählung der Episode, der rhetorischen Befragung und der Aufforderung zur Selbstbeobachtung. Diese stufenweise Erzählung und Auslegung der biblischen Episode von Josua zeigt zunächst die zentrale Rolle der Typologie im nysseischen Denken. Darin spiegeln sich verschiedene Komponenten seiner Tauflehre wider, da seine soteriologische Bundestheologie den Kernpunkt des Christwerdens (*zur Bürgerschaft nach Christus, εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν πολιτείαν*) erklärt und auf die gegenwärtige Problematik des Taufaufschubs (alte Gewohnheit, τὴν παλαιὰν συνήθειαν) eingeht. Indem Gregor sich nicht bloß auf die typologische Theologie, sondern auf das Leben der Christinnen und Christen fokussiert, findet an dieser Stelle sein eigener Sinngebungsprozess statt. In dem Zusammenhang stellt er Josua als ein alttestamentliches Vorbild vor, um das wahre Christsein zu erklären. Zu diesem Anliegen formuliert Gregor weiterhin die rhetorische Frage und den Imperativ, um die Katechumenen zur Hinwendung zur vollkommenen Lehre aufzufordern. Das biblische Beispiel im Rahmen der Josua-Jesus-Typologie produziert die verschiedenen „*Artikulationen*“ für die christliche Taufe, unterstreicht gleichzeitig den Schwerpunkt der nysseischen Tauflehre, der im wahren Christsein durch Erkenntnis liegt. Dies ist die Funktion der narrativen Struktur des ersten biblischen Beispiels.

⁷²⁴ Im Wortlaut: ἄνοιξόν σου τὴν ψυχὴν ὡς δέλτον καὶ συγχώρησον ἡμῖν ἐγγραφᾶσαι μάθημα τέλειον· GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421B12–421B13/= GNO 10/2, 361, 9–11).

3.2.2.2 *Ahme den äthiopischen Eunuchen in seinem glühenden Verlangen nach (μίμησαι τὸν Αἰθίοπα τὸν εὐνοῦχον τῆς ζεούσης ἐπιθυμίας)*

Das zweite biblische Vorbild entstammt Apg 8,27-40. In dieser Episode treten zwei Personen auf: einerseits der Apostel Philippus, den der Geist begleitet, und andererseits der äthiopische Eunuch, der nach Jerusalem gekommen war, um Gott anzubeten. Interessanterweise erklärt Gregor die Hintergründe dieser biblischen Erzählung nicht weiter. Diese abgekürzte Darstellung der biblischen Szene verdeutlicht seine Absicht wie folgt: Erstens wollte Gregor nicht alle Informationen der Apostelgeschichte (z. B. Jerusalem als Ort der Handlung) wiedergeben, sondern sich nur auf die Darstellung der von ihm fokussierten Teilszene konzentrieren, in der sich die Handlung zwischen den beiden Personen abspielt. Zweitens handelt es sich bei der Darstellung der Szene nicht um ein wörtliches Zitat. Gregor konzentriert sich auf das Verhalten des Äthiopiens in dieser Episode, das von ihm besonders dramatisch dargestellt wird. Dies zeigt, wo Gregors Hauptinteresse liegt. Darauf setzt Gregor seine Tauflehre an das Ende dieser Erzählung, wobei er verschiedene „*Artikulationen*“ hinzufügt, um die wahre Bedeutung der christlichen Taufe zu betonen. Im Folgenden wird ein Gesamtüberblick über Gregors Darstellung der Episode gegeben, in dem sich seine narrative Struktur widerspiegelt, aus der sich wiederum Gregors Logik und Denkweise ableiten lassen. Um diese beiden Punkte klar werden zu lassen, werden zwei Aspekte besonders berücksichtigt: einerseits die Erzählweise Gregors, in der sich der nyssenische Sinngebungsprozess vollzieht, und andererseits die Analyse der unterschiedlichen „*Artikulationen*“. Durch diese beiden Aspekte wird die theologische Absicht Gregors im Rahmen des biblischen Beispiels erkennbar.

Zum Beginn seiner Episodenerzählung legt Gregor seinen Fokus darauf, dass der Äthiopier in seinem Wagen sitzt und versucht, das Buch Jesaja⁷²⁵ dank Unterweisung durch Philippus zu verstehen:

Dieser lernte auf dem Weg mehr, nachdem er Philippus, den der Geist in seinen Wagen führt, gebeten und zusammengesetzt hatte, um den Propheten Jesaja nicht nur zu lesen, sondern zu verstehen.⁷²⁶

Gregor betont besonders den Eifer des äthiopischen Eunuchen. Im weiteren Verlauf zeigt sich aber, dass er sich auf die Haltung der handelnden Person fokussieren möchte. Dies wird folgend deutlich:

Er kostet durch die Interpretation [Philippus], wie ein guter junger Hund mit dem Blut eines getöteten Lammes tut, er bellte Philippus heftig an, bis er ihn zur perfekten Unterweisung der Prophezeiung führte, die er in seinen Händen hielt. So weiter bat er [Philippus] und wurde getauft, ohne auf einen Zwischenstopp im Gasthaus, in einer Stadt, in einem Dorf oder in einem Heiligtum zu warten. Er denkt mit Recht, dass jeder Ort des gemeinsamen Herrn und dass [das] alle Wasser im Gebrauch adäquat zum Empfang der Taufe sind, wenn sich Glaube des Empfängers und Segen des Priesters finden.⁷²⁷

⁷²⁵ Gerd Lüdemann weist darauf hin, dass die betreffende Bibelstelle Jes 53,7-8 sei. Vgl. LÜDEMANN, GERD: Die ersten drei Jahre Christentum, Springe 2009, 88.

⁷²⁶ Im Wortlaut: καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἐπειδὴ τὸν Φίλιππον προσαχθέντα παρὰ τοῦ πνεύματος συνέδρον ἐπὶ τοῦ ἄρματος ἔλαβεν ὁδοῦ δὲ πάρεργον ἔμαθε μὴ ἀναγινώσκειν μόνον, ἀλλὰ καὶ γινώσκειν τὸν σοφὸν Ἡσαΐαν· GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421C10–14/= GNO 10/2, 362, 21–25).

⁷²⁷ Im Wortlaut: ἐγεύσατο δὲ διὰ τῆς ἐρμηνείας ὡς ἀγαθὸς σκύλαξ τοῦ αἵματος [καὶ] τοῦ σφαγέντος ἀμνοῦ, σφοδρῶς τοῦ Φιλίππου καθυλάκτησε, μέχρις οὗ πρὸς τὴν τελείαν αὐτὸν θήραν τῆς ἐν χειρὶ προφητείας ὠδήγησεν· αὐτοσχέδιον δὲ τὸ βάπτισμα ζητήσας ἔλαβεν, οὔτε καταγώγιον ἀναμείνας οὔτε πόλιν ἢ κώμην ἢ τόπον ἀγιάσματος ἐκδεξάμενος, λογισάμενος δὲ σωφρόνως, ὅτι πᾶς τόπος τοῦ

Dieser Textabschnitt zeigt noch deutlicher auf, dass Gregor hier nur verkürzte Information über den Apostel Philippus gibt, die Handlung des äthiopischen Eunuchen wird allerdings dramatischer dargestellt. Das zeigt den Unterschied zwischen Gregors Erzählweise und der Version aus Apg 8,26-40, denn in der biblischen Vorlage ist die gesamte Episode geprägt vom Dialog zwischen Philippus und dem Eunuchen. Darin zeigt sich auch die Intention Gregors und worauf er in dieser Episode einen Schwerpunkt legen möchte. Den Kern der biblischen Perikope bildet der Taufempfang, wobei Gregor allerdings die Voraussetzungen für den Taufempfang, nämlich den Glauben des Empfängers (πίστιν τοῦ λαμβάνοντος) und den Segen des Priesters (εὐλογίαν τοῦ ἀγιάζοντος ἱερέως), hervorheben wollte. Diese beiden essenziellen Elemente machen das Initiationssakrament erst gültig, und entsprechend charakterisiert Gregor den Eunuchen als die wahre Glaubensfigur und Philippus als die Figur des ordentlichen Taufspenders. Die Rolle des Taufspenders ist die Unterweisung in der christlichen Wahrheit und die Vermittlung des Segens Gottes. Das heißt, Gregor legt die biblische Episode aus, um die christliche Tauflehre im Hinblick auf seine gegenwärtige Problematik (vgl. Codex Theod. 15.7.1) zu verdeutlichen. Seine Erzählweise dient in dem Zusammenhang zur Fokussierung auf das gute Verhalten des Taufempfängers.

Nach dieser Episodenerzählung fügt Gregor noch unterschiedliche, die christliche Tauflehre betreffende „*Artikulationen*“ an. Bemerkenswert ist die Hinzufügung der folgenden Bibelstelle:

Wenn ich eine Stimme höre, die nicht lügt und sagt: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wer nicht von oben geboren ist, [dieser] kann das

κοινῶ δεσπότου καὶ πᾶν ὕδωρ ἐπιτήδειον εἰς τὴν τοῦ βαπτίσματος χρεῖαν, μόνον ἐὰν εὔρη πίστιν τοῦ λαμβάνοντος καὶ εὐλογίαν τοῦ ἀγιάζοντος ἱερέως. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421C14–D10/= GNO 10/2, 362, 25–363, 6).

Reich Gottes nicht sehen, es kann den Nichtgetauften kein Gutes erwarten.⁷²⁸

In dem Abschnitt ist die Adaption von zwei Versen aus dem Johannesevangelium (Joh 3,5⁷²⁹ und Joh 3,7⁷³⁰) erkennbar, die Gregor miteinander verbindet. Die Geburt von oben (Joh 3,7) bezieht sich als theologisches Motiv auf die christliche Tauflehre, in der „die geistige Wiedergeburt“ als zentrales Thema auftritt. Inhaltlich gilt es in Bezug auf diese Geburt von oben zwei Punkte hervorzuheben. Der erste Punkt ist die *Erkenntnis des Reiches Gottes* (*ιδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*), wobei das Sehen (*ιδεῖν*) nicht nur die sinnliche Wahrnehmung meint, sondern auch intellektuelle Erkenntnis miteinschließt. Der zweite Punkt ist die ethisch-moralische *Güte* (*χρηστόν*), wobei Gregor terminologisch die theologischen Motive Erkenntnis und Praxis der Güte mit seiner Tauflehre und dem Motiv der Geburt von oben verknüpft und beide mit den weiteren „*Artikulationen*“ weiterentwickelt. Die Erkenntnis knüpft Gregor an das Motiv der Erleuchtung der Seele⁷³¹, die Praxis der Güte verbindet er mit einer weiteren biblischen Perikope, nämlich Lk 16,19-31⁷³², mit der er die Adressatinnen und Adressaten an das

⁷²⁸ Im Wortlaut: ὅταν γὰρ ἀκούσω τῆς ἀψευδοῦς φωνῆς λεγούσης Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἂν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οὐδὲν δύναμαι τοῖς ἀμυήτοις προσδοκῆσαι χρηστόν. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 424A13–B2/= GNO 10/2, 363, 20–23).

⁷²⁹ Im Wortlaut: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. „Jesus antwortete: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“ Joh 3,5.

⁷³⁰ Im Wortlat: μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. „Wundere dich nicht, dass ich dir sagte: Ihr müsst von neuem geboren werden.“ Joh 3,7.

⁷³¹ Gregor erläutert dieses Motiv mit der Negation (die unerleuchtete Seele, ψυχὴν ἀφώπτιστον). Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 424B8/= GNO 10/2, 364, 1).

⁷³² Gregor impliziert die Bibelstelle (vgl. Lk 16,19-31) in seiner Formulierung: „(...) wie der reiche Mann, der mit Purpur und Leinen bekleidet ist, der sich von allerlei Köstlichkeiten ernährt, und Köstlichkeiten werden zur Nahrung eines unauslöschlichen Feuers.“ Im Wortlaut: ὅμοια τῷ πλουσίῳ, ὃν πορφύρα καὶ βύσσος ἠμφιᾶζεν, τροφὴ δὲ παντοῖα καὶ ἀπόλαυσις ἀβροδαιτοῦς ἔτρεφεν ὕλην

Beispiel des reichen Mannes und des armen Lazarus erinnert. Diese Zusammenstellung der verschiedenen biblischen Motive im Kontext des biblischen Beispiels von Apg 8,26-40 zeigt die Absicht Gregors, seine Tauflehre durch die biblischen Beispiele weiterzuentwickeln.

Zusammengefasst enthält das zweite Beispiel, das als theologischer Rahmen dient, zwei Abschnitte: Der erste Abschnitt bezieht sich auf die biblische Episode (Apg 8,26-40), die Gregor seiner Absicht nach entsprechend kompakt zusammenfasst. Inhaltlich stellt er den äthiopischen Eunuchen als beispielhafte Glaubensfigur und Philippus als angemessenen Spender der Taufe (Vorsteher der Kirche) vor. Dies erinnert an die Interaktion zwischen den Mitmenschen und der Kirche, die von Gott mit der Aufgabe zu taufen betraut wurde. Zu Beginn dieser Homilie erläutert Gregor die Rolle der Kirche deutlich: „*Der große Gott hat auch den Vorstehern der Kirche Gesetze gegeben, die wir euch am Gedenktag zu den entsprechenden Zeiten vorlesen und befehlen, die geschrieben in Kraft zu setzen.*“⁷³³ Der zweite Abschnitt bezieht sich auf die verschiedenen „*Artikulationen*“, die die nysenische Tauflehre in Rückgriff auf die christliche Lehrtradition rekapituliert. In dem Zusammenhang deutet Gregor verschiedene Bibelstellen an, die er nicht wörtlich anführt, sondern adaptiert. Die beiden Abschnitte als Konstruktion des theologischen Rahmens ergeben eine konkrete Abfolge, in der Gregor versucht, die christliche Taufe als identitätsstiftende Lehre zu erklären. In der Epoche der zweiten Sophistik, in der die Bibel als Klassik verstanden wurde, gewinnt diese eine neue literarische Qualität, die nicht nur als jüdisches oder christliches, sondern auch als ein allgemeines Erbe der

τοῦ ἀσβέστου πυρός. Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 424B11–C4/= GNO 10/2, 364, 4–11).

⁷³³ Im Wortlaut: ἔδωκε δὲ καὶ ὁ μέγας θεὸς νόμους τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ἡγεμόσιν, οὓς καθ' ἕναστον ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις προφέροντες ὑπαναγινώσκομεν ὑμῖν καὶ τηρεῖν εἰς δύναμιν τὰ γεγραμμένα κελεύομεν. Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C6–11/= GNO 10/2, 357, 7–11).

menschlichen Geschichte verstanden wird.⁷³⁴ Das ist der spätantike Wendepunkt bei der Anwendung der biblischen Beispiele in den Homilien Gregors.

3.2.2.3 *Exkurs: Die Parallelisierung der Geschichtserzählung mit den biblischen Exemplaren*

Im Anschluss an die beiden biblischen Beispiele folgt die tragische Geschichte von Archias, die hinsichtlich der Frage nach der Datierung des Werkes von Daniélou⁷³⁵, Bernardi⁷³⁶ und Maraval⁷³⁷ in der Forschung thematisiert wurde. Unabhängig von der Historizität oder Fiktionalität dieser Geschichtserzählung erscheint es sinnvoll, die Funktion der Tragödie in der narrativen Konstruktion⁷³⁸ zu betrachten, da darin ein wichtiger Beweis für die Wechselwirkung zwischen Christlichem und Römischem im Rahmen der nyssenischen Tauflehre zu finden ist. In diesem kurzen Exkurs werden deshalb die inhaltlichen Elemente der tragischen Geschichtserzählung in Bezug auf die Etablierung der christlichen Romanitas erörtert.

Zu Beginn der Erzählung nimmt Gregor ein relevantes Element der Taufe, das Wasser, als Ursache für die Tragödie an. Der tragische Umstand bezieht sich auf den unerwarteten Krieg, der sich den Römerinnen und Römern als Trauma (Verwüstung der Heimat) aufdrängt. Die Tragödie

⁷³⁴ Vgl. VAN HOOF, LIEVE/VAN NUFFELEN, PETER: The Social Role and Place of Literature in the Fourth Century AD, in: DERS (ed.): Literature and Society in the Fourth Century Ad. Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self, Leiden 2015, 9.

⁷³⁵ Vgl. DANIELOU, Chronologie, 353.

⁷³⁶ Vgl. BERNARDI, La prédication, 298.

⁷³⁷ Vgl. SC 588, 26.

⁷³⁸ Rebillard weist darauf hin, die narrative Geschichtserzählung mit der Rede- und Auffassungsweise strukturiere sich als eine textuelle Kategorie. Darin besteht eine konkrete Differenz zwischen Redner (christlichem Amtsträger) und Publikum (römischen Bürgern). Er sieht diese Differenz als einen Knackpunkt der narrativen Funktion in einem solchen Exemplar. Vgl. REBILLARD, The Early Martyr Narratives, 65.

beginnt in diesem Zusammenhang mit der Wasserknappheit. Ein junger Mann namens Archias war auf der Suche nach Wasser und verließ daher seine Zitadelle vor dem Beginn des feindlichen Angriffs. Später sah er, dass seine Heimat von skythischen Nomaden geplündert worden war. Unglücklicherweise wurde auch er von den Feinden gefunden und getötet. Gregor konzentriert sich besonders auf den Moment des Todes und stellt ihn dramatisch dar:

Als er auf der Erde lag und sich anschickte, zu sterben, rief er mit lauter Stimme, so viel er konnte (er war tatsächlich einer der Un-
eingeweihten): Berge und Täler, tauf mich, Bäume und Felsen und
Quellen, gebt mir Gnade. Und über diese Worte weinte die Stadt
mehr als über das Unglück des Krieges.⁷³⁹

In einer Einfügung erklärt Gregor den Zustand des jungen Mannes – er war ungetauft, ἀμυήτων. Hierauf folgt eine besondere Ausführung, die mit Gregors rhetorischer Technik zusammenhängt: Gregor verbindet das tragische Schicksal des Archias mit der christlichen Taufe, indem er zeigt, dass der junge Mann gewillt war *zum Empfang der Taufgnade* (βαπτίσατε und δότε τὴν χάριν). Daraus schließt Gregor, dass diese Geschichte nicht nur wegen dieses Krieges tragisch ist, sondern auch wegen des ungetauften Zustandes beim Tod des Archias. Dies ist ein Versuch, das Christsein und die römische Ethnizität zu verbinden: Mit der Aktualisierung der Gruppenidentität durch eine gemeinsame Tragödie stellt Gregor die Taufe nicht nur als christlich, sondern auch in einem römischen Kontext dar.

Rhetorisch fügt Gregor die römische Tragödienerzählung nach den biblischen Vorbildern ein. So entsteht eine kontinuierliche narrative Konstruktion, in der alttestamentliche, neutestamentliche und römische

⁷³⁹ Πεσὼν δὲ καὶ πρὸς τὸν θάνατον ἐπειγόμενος ὡς εἶχε δυνάμειος ἀνεβόα (καὶ γὰρ ἦν τῶν ἀμυήτων)· ὄρη καὶ νάπαι, βαπτίσατε· δένδρα καὶ πέτραι Καὶ πηγαί, δότε τὴν χάριν. καὶ ταῖς οἰκτραῖς φωναῖς ταύταις ἐπετελεύτησεν· ἃς ἡ πόλις μαθοῦσα πλεον τῆς συμφορᾶς τῆς κατὰ τὸν πόλεμον ἀπεθρήνησεν. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 424D5–11/= GNO 10/2, 364, 23–28).

Komponenten nebeneinanderbestehen. Diese Konstruktion dient dazu, eine christliche Romanitas zu etablieren.

3.2.3 Allegorische Artikulationen bezüglich der gesellschaftlichen Dimension

Die zeitgenössische Gesellschaft und Kultur sind der Ort der theologischen Interaktion, in der die Übertragung des Zeichensystems zwischen Romanitas und Christianitas stattfindet. In diesem Zusammenhang übernimmt Gregor die traditionellen Lehren (d. h. verschiedene theologische Motive) und überträgt sie in seine Tauflehre. Drei theologische Motive, nämlich *Christus medicus*, *Athleta Christi* und *Militia Christi*, werden in diesem Abschnitt behandelt. Die entscheidende Gemeinsamkeit der theologischen Motive ist die Anschlussfähigkeit von zeitgenössisch-römischem Denken und römischer Gesellschaft an den christlichen Glauben. Die Alltagserfahrung und die Bezeichnung der christlichen Romanitas werden durch die Entwicklung der Tauflehre in die drei theologischen Motive reintegriert. Dies ermöglicht die theologische Erweiterung einer Lehre, die christliche Identität stiftet, da diese theologischen Motive seit der Antike kulturell verortet sind und durch die theologischen Beiträge verschiedener Kirchenväter entwickelt wurden. Dies verweist wiederum auf die Transposition des Zeichensystems, in dem sich die spätantike christliche Romanitas angesichts der neu entstehenden Herausforderungen etabliert.

3.2.3.1 *Ich verkünde diese Medikamente, mit denen ich die Kranken heilen kann (αὐτὰ προλέγω τὰ φάρμακα, οἷς ἐξιῶμαι τοὺς κάμνοντας)*

Christus medicus ist ein erstes theologisches Motiv in der patristischen Tradition, bei dem es um die Interaktion zwischen dem Christentum und der heidnischen Gesellschaft geht. In Bezug auf die christliche Taufe ist dieses

Motiv mit zwei Gedankengängen verbunden. Der erste ist die körperliche Krankheit, die durch medizinische Behandlung gelindert werden kann. Der zweite ist die Sorge um die Seele, auf die sich die christliche Fürsorge bezieht.⁷⁴⁰ Beide Gedankengänge sind in dem theologischen Motiv miteinander verbunden. Darrel W. Amundsen erklärt den Anknüpfungspunkt der beiden Aspekte von medizinischer Behandlung und pastoraler Fürsorge, indem er die Tradition der Kirchenväter in Bezug auf die Medizin und den christlichen Glauben untersucht:

We have seen that the fathers whom we have considered thus far regarded the created world as good insofar as it is the product of God's benevolent plan and His beneficent provision for man's sustenance. Medicine is part of that plan and provision, given by God to help to succor man's ills in this fallen world. Yet suffering, which includes that caused by illness and infirmity, is good in that it is used by God in the lives of His children, just as He ultimately uses all things, for their spiritual good.⁷⁴¹

Dieses theologische Motiv taucht auch in der Homilie Gregors auf, wobei er als Römer es in Bezug zur christlichen Taufe und dem Aspekt des Christseins aufnimmt. In diesem Abschnitt wird dieser Bezugspunkt für die Etablierung der spätantiken römisch-christlichen Identitätsbildung diskutiert. Verschiedene „*Artikulationen*“, die sich als nysсенische Tauf(lehr)e bezeichnen lassen, sind die entscheidende Grundlage des christlichen Römerseins.

Gregor nimmt Bezug auf das theologische Motiv *Christus medicus*, indem er andere Termini verwendet. Er spricht von den medizinischen Heilmitteln (ἰατρεῖα) für die beiden Gruppen (ἀμφοτέροις τοῖς τάγμασι). Bemerkenswert ist, dass er zwei Dimensionen des theologischen Motives voneinander unterscheidet. Die erste Dimension bezieht sich auf die

⁷⁴⁰ Vgl. AMUNDSEN, DARREL W.: Medicine and Faith in Early Christianity, in: Bulletin of the History of Medicine 3/56 (1982), 335.

⁷⁴¹ Ebd., 337.

Gesundheit durch Wasser und Baden (*δι' ὕδατος καὶ λουτροῦ τὴν ὑγίειαν*). Das Wasser ist ein wichtiges Element für die christliche Taufe und das Baden in diesem Zusammenhang die entscheidende Handlung für den Empfang der Taufe. Die Römer:innen verbinden dies allerdings hauptsächlich mit Freizeitkultur.⁷⁴² „Baden wurde von allen Römerinnen und Römern hochgeschätzt, egal, welcher Schicht sie angehörten. Es war eine der üblichsten und beliebtesten Arten, seine Freizeit zu verbringen.“⁷⁴³ Wie Gregor ebenfalls erwähnt, hängt diese Kultur mit geistiger und körperlicher Gesundheit zusammen. Auf dieser gedanklichen Grundlage fügt er eine weitere „Artikulation“ hinzu, um seine Absicht zu verdeutlichen: „*Aber ich vertreibe die Krankheit durch ein paar Tränen.*“⁷⁴⁴ Mit dieser „Artikulation“ lädt Gregor seine Adressaten zu Überlegungen ein, die sich nicht nur auf das Nachdenken über die alltägliche Freizeitkultur beziehen, sondern auch auf die Metaebene, nämlich die Bedeutung der christlichen Taufe. Darin liegt die zweite Dimension des theologischen Motives *Christus medicus*, dessen inhaltliche „Artikulationsweise“ der christlichen Taufe den Begriff Baden (*λουτρόν*) zumeist mit dem Zusatz der Wiedergeburt (*παλιγγενεσίας*) aufnimmt. Tatsächlich findet sich die „Artikulation“ (*das Bad der Wiedergeburt, τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρόν*) sowohl im Titusbrief (Tit. 3,5) als auch in dieser Homilie. Gregor ersetzt in diesem Textabschnitt jedoch das philosophisch-theologische Zusatzwort *παλιγγενεσίας* durch die Formulierung *vertreibe die Krankheit durch ein paar Tränen* (*δι' ὀλίγων δακρῶν ἐξαλείφω τὴν νόσον*). Dies zeigt seine Absicht, durch den einfachen imperativen Satzbau für sein Publikum eine terminologische Verbindung zur christlichen Tauflehre

⁷⁴² J. Ysebaert zeigt in seiner Untersuchung den Wortgebrauch von *λουτρόν* und (*ἀπο*)*λουεῖν*. Ursprünglich bedeutet dieser Terminus im profanen Sinn die Waschung des Körpers (auch die Waschung des Leichnams). Vgl. YSEBAERT, J.: *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen 1962, 62.

⁷⁴³ WEEBER, Baden, 10.

⁷⁴⁴ Im Wortlaut: *δὲ δι' ὀλίγων δακρῶν ἐξαλείφω τὴν νόσον*. GREG., *Eos diff. bap.* (= PG 46, 417B2-3/= GNO 10/2, 358, 9).

herzustellen.⁷⁴⁵ Er erweitert die Bedeutung der römischen Badekultur (Gesundheit) durch eine christliche Interpretation, indem er die christliche Heilkunst näher erläutert:

Denn die Behandlung ist einfach das Geschenk Gottes, und es ist wirklich eine großartige Leistung, uns ohne Verbrennungen oder Schnitte von den alten Wunden zu heilen, die wir durch die Bisse der Schlange erlitten haben.⁷⁴⁶

Die nyssenische Erbsündenlehre ist ein wichtiger Bestandteil seiner Tauflehre, die Gregor erklärt, indem er das theologische Motiv des *Christus medicus* mit der ärztlichen Heilkunst verknüpft. Allerdings weist er auf einen Qualitätsunterschied zwischen der medizinischen Heilkunst und der Gnade Gottes hin. Die christliche Taufe erscheint den spätantiken Zeitgenossen aufgrund ihrer gewöhnlichen Handlung und Materie (Baden und Wasser) nicht fremd. Die wahre Bedeutung der christlichen Taufe bezieht sich aber nicht auf die gemächliche Gelassenheit für ein gesundes Leben, sondern auf den existenziellen menschlichen Ursprung der biblischen Erbsünde. In diesem Zusammenhang betont Gregor, worin die Funktion der christlichen Taufe liegt:

Kommt also und passt auf euch auf, ihr Geschädigten, seid nicht lässig, denn eine alte und eingefleischte Krankheit wird stärker als Heilkunst und Behandlung [des Arztes]. Ihr Armen und

⁷⁴⁵ Vgl. DÖRNEMANN, MICHAEL: Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter, Tübingen 2003, 267-268.

⁷⁴⁶ Im Wortlaut: ἀπλῆ γὰρ ἡ μεταχείρησις καὶ θεόπεμπτος ἢ δωρεὰ καὶ μεγάλη ἀληθῶς ἢ ἐπιτυχία χωρὶς καύσεως ἢ τομῆς χρονίων ἀπαλλαγῆναι τραυμάτων, ἃ κακῶς ἐπάθομεν ἐκ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417B3–6/= GNO 10/2, 358, 10–13).

Mittellosen, beeilt euch, die Schafe, zur Verteilung der königlichen Gnaden; zum Kreuzzeichen, den Schutz gegen die Wölfe.⁷⁴⁷

In diesem Textabschnitt definiert Gregor sein Publikum als geschädigt (οἱ κεκακωμένοι) und als arm und mittellos (οἱ πένητες καὶ ἐνδεεῖς). Seine Zuhörer:innen leiden an der alten und eingefleischten Krankheit der Erbsünde, die durch die medizinische Heilkunst nicht behandelbar ist. Sie brauchen die *Austeilung der königlichen Gnaden* (τὴν διανομὴν τῶν βασιλικῶν χαρισμάτων), *das Zeichen des Kreuzes* (τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ) und *den Schutz vor den Wölfen* (τὸ τῶν λύκων ἀλεξήτηριον). Die drei wichtigen „Artikulationen“ der nyssenischen Tauflehre folgen hintereinander, jeweils in Verbindung mit der Präposition πρὸς. Die Verteilung der königlichen Gnaden verweist auf die pastorale Heilkunst der Kirche im Auftrag Gottes, das Zeichen des Kreuzes auf den wahren Glauben, und der Schutz vor den Wölfen bezieht sich auf die Bereitschaft zum christlichen Leben in der irdischen Welt. Auf dieser theoretischen Grundlage ruft Gregor seine Adressaten zur existenziellen Praxis auf:

Gebt mir die Namen, damit ich sie auf physische Bücher mit Tinte schreiben kann. Aber Gott wird sie auf unbestechliche Tafeln schreiben und sie mit seinem eigenen Finger schreiben wie einst das Gesetz für die Hebräer.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ Im Wortlaut: ἔλθετε οὖν, οἱ κεκακωμένοι, πρὸς τὴν ἑαυτῶν ἐπιμέλειαν καὶ μὴ ῥαθυμία· δότε τὸ πρᾶγμα· νόσος γὰρ παλαιωθεῖσα καὶ ἐγχρονίσασα τέχνης καὶ θεραπειᾶς γίνεται κρείττων· οἱ πένητες καὶ ἐνδεεῖς, σπεύσατε πρὸς τὴν διανομὴν τῶν βασιλικῶν χαρισμάτων· τὰ πρόβατα, πρὸς τὴν σφραγίδα καὶ τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ τὸ τῶν λύκων ἀλεξήτηριον. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417B6–13/= GNO 10/2, 358, 13–19).

⁷⁴⁸ Im Wortlaut: δότε μοι τὰ ὀνόματα, ἵνα ἐγὼ μὲν αὐτὰ ταῖς αἰσθηταῖς ἐγγραράξω βιβλοῖς καὶ γράψω τῷ μέλανι, θεὸς δὲ ταῖς ἀφθάρτοις πλαξίν ἐνημηγήται δακτύλῳ γράψας ἰδίῳ ὧς ποτε τοῖς Ἑβραίοις τὸν νόμον. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417B13–C2/= GNO 10/2, 358, 19–23).

In diesem Textabschnitt versucht Gregor, die christliche „Zugehörigkeit“ (group membership) zu begründen, indem er die Namensregistrierung mit der jüdischen Bundestheologie vergleicht. Dies ist eine analoge „*Artikulation*“ zur Begründung der christlichen Romanitas, denn die Namensregistrierung ist eine römisch-christliche pastorale Konzeption zur christlichen Taufe nach der Konstantinischen Wende. Mit der Namensregistrierung beginnt die Phase der christlichen Taufvorbereitung, die dazu dient, Zugehörigkeitsgefühl zu schaffen.

Das theologische Motiv des *Christus medicus* ist somit ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die römische Verbindung zum Christentum. Gregor erläutert die christliche Tauflehre im Vergleich mit der ärztlichen Heilkunst, wobei er an dieser Stelle die menschlich-existenzielle Theologie der Erbsündenlehre im Hinblick auf die drei theologischen Aspekte der christlichen Tauflehre thematisiert. Der erste ist die Gnadenlehre, die die Definition der Beziehung zwischen Gott (König) und dem Menschen betrifft. Als zweiter Aspekt folgt die Lehre vom Glauben, die an dessen Kernpunkt, das Kreuzesgeschehen, erinnert. Der dritte Aspekt ist die Schutzfunktion der Taufe für das christliche Leben in der irdischen Welt. Auf dieser theoretischen Grundlage ruft Gregor seine Adressatinnen und Adressaten auf, ihre Namen zu registrieren, um ein christliches Zugehörigkeitsgefühl zu erzeugen. *Christus medicus* als Kern der nyssenischen Tauflehre spiegelt in diesem Zusammenhang den Übergang des Denkens von der ärztlichen Heilkunst (Alltagserfahrung) zum Heil Gottes durch die Taufe (metaphysische Kontemplation) wider. An diesem Punkt ist die christliche Identitätsbildung für die Römer:innen angesiedelt. Diese römisch-christliche Identitätsbildung fordert die tugendhafte Praxis der Nächstenliebe, denn in diesem Moment der Praxis der christlichen Tugend wird die christliche Romanitas spürbar.⁷⁴⁹ Die christliche Tauflehre ist ein wichtiger Ort für die Etablierung der christlichen Romanitas, insofern ihre Lehre christliche Werte für die Adressatinnen und Adressaten der Homilie anschlussfähig macht.

⁷⁴⁹ Vgl. DÖRNEMANN, Krankheit, 270.

3.2.3.2 *Liebt die Gaben und Kränze, die Gott für die Athleten der Gerechtigkeit vorbereitet hat (ἐράσθητε δωρεῶν καὶ στεφάνων, οὓς ὁ θεὸς τοῖς ἀθληταῖς τῆς δικαιοσύνης ἠύτρεπισεν)*

Athleta Christi ist ein theologisches Motiv in der alten Kirchengeschichte, das zum ersten Mal in den (deutero-)paulinischen Briefen auftaucht (vgl. 1 Kor 4,9; 9; 24-26 und 2 Tim 2,5; 4,6-8). Stefan Heid erläutert in seinem Lexikonartikel zwei wichtige Aspekte des Motives. Der erste Aspekt ist die terminologische Verbindung mit dem christlichen Martyrium, da christliche Märtyrer:innen in der Antike ihr Martyrium häufig im Amphitheater erlitten.⁷⁵⁰ Aus diesem Grund stellten viele Kirchenväter die den christlichen Märtyrerinnen und Märtyrern gewidmeten Kirche als Stadion dar.⁷⁵¹ Der zweite Aspekt bezieht sich auf die philosophische Ethik, denn der Athlet stellte in der römischen Gesellschaft ein Modell der Tugend dar. Die Kirchenväter nutzten diese soziale Konzeption des Athleten, um sich positiv zur christlichen Askese und Jungfräulichkeit zu äußern. Die „*Artikulation*“ *Athleta Christi* wurde nach der Konstantinischen Wende oft mit dem zweiten Aspekt in Verbindung gebracht, da es danach kaum eine Praxis des christlichen Martyriums gab.⁷⁵² Ein theologisches Motiv bedeutet keine konkrete Abgrenzung zu einem gesellschaftlichen Wert, sondern ein wichtiges Instrument zur weiteren „*Artikulation*“. Im Rahmen dieses Abschnitts wird deshalb die „*Artikulation*“ Gregors nicht als isolierte christliche Identitätsbildung betrachtet, sondern als eine Form christlicher und römischer Selbstdarstellung.

Sofie Remijnsen untersucht die Geschichte der Sportkultur in Griechenland, Italien und Asien und sieht in dieser Kultur einen gemeinsamen identitätsstiftenden Prozess, da das Athletenspiel seit der Antike als internationales Phänomen und als Treffpunkt für Bürger:innen unterschiedlicher

⁷⁵⁰ Vgl. HEID, STEFAN.: *Athleta Christi*, in: NDPAC (2006), 645.

⁷⁵¹ Vgl. ebd.

⁷⁵² Vgl. ebd.

Poleis galt.⁷⁵³ Sowohl die Teilnehmenden als auch die Zuschauer:innen dieser Spiele teilten miteinander ein Zugehörigkeitsgefühl, indem sie unabhängig von ihrer Herkunft die gemeinsame Kultur in einem Stadion genossen.⁷⁵⁴ Im Römischen Reich entwickelte sich das athletische Spiel (agon) zu einem elitären Lebensstil, der unter dem Einfluss der zweiten Sophistik als eine zeitgenössische Mode (Identifikation mit dem klassischen Elitismus) rezipiert wurde.⁷⁵⁵ Im Theater oder in der Arena gab es eine hierarchische Sitzordnung, die sich nach Karl-Wilhelm Weeber als „ein Spiegel der Popularität der *spectacula*“⁷⁵⁶ erweist. Daneben gibt es auch die politische Ausnutzung der athletischen Wettkämpfe. Die römischen Kaiser waren seit der hellenistischen Zeit wichtige Figuren im Kontext der athletischen Wettkämpfe, da diese Wettkämpfe im Rahmen des Kaiserkults nach dem Namen des jeweiligen Kaisers benannt wurden oder zumindest eine Ehrung des göttlichen Kaisers beinhalteten.⁷⁵⁷ Diese kultische Tradition blieb bestehen, bis christliche Kaiser sie durch ihre Gesetzgebung verboten. Die kultische Ausprägung (eine rituelle Prozession oder ein Blutopfer des Tieres) war der Kritikpunkt einiger christlicher Autoren wie etwa Tertullian⁷⁵⁸ oder Johannes Chrysostomus, die sie als abergläubisch verurteilten und als Götzendienst brandmarkten. Ein weiterer Grund für Kritik lag im Verdacht auf schwarze Magie oder böse Tränke, wenn einzelne Athleten ein außergewöhnliches Talent in den Spielen an den Tag legten.⁷⁵⁹ Dies war der Hintergrund, warum die Athletenkultur in der Spätantike christlicherseits weithin als heidnisch im negativen Sinne (als Gegensatz zum Christentum) verstanden wurde. Doch wie Remijsen zu Recht betont, gab es einige

⁷⁵³ Vgl. REMIJSEN, SOFIE: *The End of the Greek Athletics and Late Antiquity*, Cambridge 2015, 27–28.

⁷⁵⁴ “Whereas an imperial-age stadium could seat circa 10,000 people, a modest circus could have room for twice that number, and the largest circuses for almost 100,000 spectators or even more.” Ebd., 203.

⁷⁵⁵ Vgl. ebd., 30.

⁷⁵⁶ WEEBER, Baden, 47.

⁷⁵⁷ Vgl. REMIJSEN, *The End*, 204.

⁷⁵⁸ Vgl. ebd., 182–184.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd., 185.

Christinnen und Christen, die diese Kultur positiv sehen wollten.⁷⁶⁰ Diese Tendenz steht im Zusammenhang mit dem theologischen Motiv des *Athleta Christi*. Die Athletenkultur als Alltagskunst war im Römischen Reich omnipräsent,⁷⁶¹ weshalb sie auch ein spürbarer Ort der Interaktion mit christlicher Identitätsbildung wurde.

Die kappadokischen Kirchenväter (sowohl Basilius als auch Gregor von Nyssa) verwendeten das agonistische Bild sehr oft in ihren theologischen Betrachtungen.⁷⁶² Gregor greift das theologische Motiv des *Athleta Christi* in seiner Homilie auf, um das wahre Christsein zu erklären. Dabei handelt es sich um eine christliche Interpretation der zeitgenössischen Kultur, die nach seinem Verständnis für die Römer:innen notwendig erscheint, um sich mit dem Christentum identifizieren zu können. Er betont die *Ehre* (*Geschenke und Kränze, δωρεῶν καὶ στεφάνων*) der Athleten, indem er den Begriff der *Gerechtigkeit* (*δικαιοσύνη*) mit dem *ἀθλητής* verbindet. Gregor artikuliert den Sieger der athletischen Wettkämpfe analog mit den getauften Christinnen und Christen, die in der Taufe die Gaben Gottes bzw. des Heiligen Geistes empfangen. Der Athlet ist ein begabter Mensch, der sich bemüht, durch die Ausübung seines Talents in seinem Bereich vollkommen zu werden. In diesem Zusammenhang ist auch die Christin bzw. der Christ zur Praxis des christlichen tugendhaften Lebens berufen:

Verlangt treu die Taufe, nehmt das Talent an und setzt es ein, denn so werdet ihr nach dem Gleichnis die Herrscher über zehn Städte sein. Wer mit (Christus) durch die Taufe begraben ist und das Talent in der Erde verborgen hat, wird sicher hören, was zu dem faulen und nachlässigen Knecht gesagt wurde.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Vgl. ebd., 178.

⁷⁶¹ Vgl. WEEBER, Baden, 51.

⁷⁶² Vgl. REMIJSEN, The End, 88.

⁷⁶³ Im Wortlaut: ἐπιθυμήσατε βαπτίσματος ἀδόλως· λάβετε τὸ τάλαντον καὶ πρόσθετε τὴν ἐργασίαν· οὕτως γὰρ κατὰ τὴν παραβολὴν ἡγεμόνες δέκα γενήσεσθε πόλεων· ὁ δὲ συνταφείς τῷ βαπτίσματι ἔκρυψεν εἰς γῆν τὸ τάλαντον καὶ πάντως ἐκείνων ἀκούσεται τῶν πρὸς τὸν ἀργὸν δοῦλον λεχθέντων καὶ

In diesem Textabschnitt erläutert Gregor die Tauflehre anhand der Bibelstelle Mt 25,14-30, dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten. Laut Gregor soll der Getaufte das durch die Taufe erhaltene Talent nicht in der Erde verstecken, sondern es nutzen. Dieser Gedanke ist mit dem Glauben verbunden, weil der Christ durch den christlichen Lebenswandel verpflichtet ist, in christlicher Askese zu leben. Die Idee dieser Askese hängt mit der praktischen Ausübung der christlichen Tugend zusammen,⁷⁶⁴ das theoretische Wissen und das praktische Handeln müssen miteinander verbunden sein. Dies ist ein wichtiger Moment der christlichen Identitätsbildung, denn sie erfordert die Zusammenarbeit der beiden Aspekte Theorie und Praxis.⁷⁶⁵

Somit lässt sich sagen, dass das theologische Motiv des *Athleta* Christi eine wichtige „Artikulation“ Gregors ist, weil er damit den Grund für die Harmonisierung von theoretischem Wissen und praktischem Handeln erläutern wollte. Dabei nutzt er die Alltagskultur der Athleten, um seine Gedanken für sein Publikum anschlussfähig zu machen. Gregor ruft seine Zuhörer:innen nicht nur zum theoretischen Wissen, sondern auch zum praktischen Handeln auf, indem er das theologische Motiv mit dem Gleichnis aus dem Matthäusevangelium verknüpft. Darin spiegelt sich die Intention Gregors, die christliche Identitätsbildung durch seine Tauflehre zu fördern, wider.

ῥάθυμον: GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429A14–B4/= GNO 10/2, 369, 6–11).

⁷⁶⁴ Vgl. KROLIKOWSKI, JANUSZ: Faith and Reason, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO: The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, Leiden 2010, 342.

⁷⁶⁵ Vgl. REBILLARD, Late Antique, 314.

3.2.3.3 *Derjenige, der das Bad der Wiedergeburt empfangt, ist wie ein Rekrut (ὁ λαβὼν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν ὁμοίος στρατιώτῃ νέῳ)*

Militia Christi ist ein weiteres wichtiges theologisches Motiv in der Christentumsgeschichte. Die Verwendung dieses Motivs zeigt von Anfang an eine konkrete Abgrenzung gegenüber dem Judentum⁷⁶⁶ und verdeutlicht christliche Anpassungsversuche an die zeitgenössische Gesellschaft.⁷⁶⁷ Das griechisch-römische Sozialsystem war konstitutiv mit der Alltagserfahrung der zeitgenössischen Christinnen und Christen verbunden. Deswegen ist es nicht übersehbar, inwieweit die kulturell-gesellschaftlichen Einflüsse auf die Etablierung eines theologischen Motivs eingewirkt haben. In diesem Abschnitt wird die theologische Wechselwirkung des Motivs der *Militia Christi* untersucht, um die kulturell polyvalente Tauflehre Gregors zu veranschaulichen. Dafür werden zwei Punkte erörtert: einerseits die terminologische Entwicklungsgeschichte des Motivs in der (Spät-)Antike, da es in vielfältigen Kontexten von den Kirchenvätern adaptiert wurde. Andererseits die terminologische Anwendung des Motivs durch Gregor in seiner Tauflehre. Das zeigt sowohl die theologische Rezeption als auch die theologische Transformation des Wortgebrauchs *Militia Christi* in Gregors Gegenwart.

Im Neuen Testament wird das militärische Bild häufig verwendet (z. B. Eph 6,11-13), um das Christsein innerhalb der römischen Gesellschaft (unter Einfluss stoischer Gedanken) zu definieren.⁷⁶⁸ Im Epheserbrief wird in Anlehnung an zeitgenössisches Gedankengut der Konflikt des christlichen

⁷⁶⁶ Hanns Christof Brennecke erläutert, dass die jüdische Tradition religiös-ethischen begründeten Pazifismus nicht kennt. Das heißt, jüdische Soldaten können problemlos in der römischen Armee tätig sein. Vgl. BRENECKE, HANNS CHRISTOF: *Militia Christi*, in: ⁴RGG 5, 1231.

⁷⁶⁷ Vgl. HAMMAN, ADALBERT-GAUTIER: *Militia*, in: NDPAC (2006), 3279.

⁷⁶⁸ Brennecke deutet Anlehnung an die apokalyptische Sprache und die Metaphorik vom Leben als *militia (spiritualis)* in der Stoa (Seneca; Epiktet; Marc Aurel) als Grund für (Deutero-)Paulus, die christliche Existenz mit militärischen Bildern darstellen zu können. Vgl. BRENECKE, *Militia Christi*, 1232.

Glaubens gegen die Kraft des Dämons, der oft als fleischlich und mit negativen Eindrücken dargestellt wird, in den Fokus genommen.⁷⁶⁹ In der christlichen Urgemeinde entwickelt sich der eschatologische Gedanke in Bezug auf das theologische Motiv der *Militia Christi*. Adolf von Harnack sieht den Grund dieser gedanklichen Entwicklung in der antiken christlichen Sittenlehre,⁷⁷⁰ wohingegen Hanns Christof Brennecke den Grund anders verortet: Er ist der Meinung, dass es im Neuen Testament keine konkrete Antwort auf die Frage nach dem Christsein im Militärdienst gebe.⁷⁷¹ Dabei handelt es sich nicht um den Gedanken des heiligen Krieges und Militärdienstes,⁷⁷² sondern um die christliche Sittenlehre, denn diese Praeologie kann als eine theologische Interpretation die mögliche Antwort auf die Frage nach dem Christsein im Militärdienst sein. Bei Tertullian kommen militärisch geprägte Bilder noch stärker vor, insofern er militärische Begriffe in das Christentum aufnimmt, um griechische Wörter ins Lateinische zu übertragen. Ein gutes Beispiel dafür ist das Wort *sacramentum*, das im Römischen Reich den Eid der Soldaten (die Heiligung des Schwörens) vor dem römischen Kaiser bezeichnet. Das Wort wurde von Tertullian christlich eingekleidet, indem er das christliche Mysterium (christliche Riten, besonders Taufe) durch das Wort „*sacramentum*“ latinisierte.⁷⁷³ Nach der Konstantinische Wende wurde das theologische Konzept der *Militia Christi* einerseits im Sinne der christlichen Askese oder der monastischen Lebensweise umgesetzt, so etwa bei Augustin, Hieronymus, Johannes Cassianus, der *Regula Benedicti* etc., andererseits in dogmatischen Auseinandersetzungen gegen Häresie gebraucht, etwa bei Lucifer von Calaris, Athanasius (im Sinne von „*magister militiae Christi*“ und Facundus von

⁷⁶⁹ Vgl. HAMMAN, *Militia*, 3279.

⁷⁷⁰ Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 8–9.

⁷⁷¹ Vgl. BRENEKE, HANNS CHRISTOF: Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission, in: HOLZEM, ANDREAS (Hg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, 180.

⁷⁷² Vgl. ebd., 181.

⁷⁷³ Vgl. HAMMAN, *Militia*, 3279.

Hermiane etc.).⁷⁷⁴ Cyrill von Jerusalem verwendet das theologische Motiv in seiner Prokatechese, um den Sinn der christlichen Taufe zu veranschaulichen. Die kappadokischen Kirchenväter Basilius und Gregor von Nyssa nun verwenden dieses Motiv ebenfalls in ihren prokatechetischen Homilien, um das wahre Christsein auszudeuten.

Zwischen den kappadokischen Kirchenvätern bestehen aber Unterschiede, da sich in ihrer jeweiligen Ausdrucksweise ihre theologische Intention ausdifferenziert. Basilius bringt das theologische Motiv parallel mit den anderen „Artikulationen“ *Soldat Christi* (στρατιώτης Χριστοῦ), *geistlicher Krieger* (ἀθλητής εὐσεβείας) und *Bürger des Himmels* (τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς) zum Ausdruck, um die christliche Taufe mit dem römischen Sozialsystem vergleichbar zu machen. Dabei handelt es sich um die christliche Initiation (*Christwerden: Soldat Christi*), den christlichen Lebenswandel (*Christsein: geistlicher Krieger*) und die christliche Soteriologie (*Bürger des Himmels*). Dagegen legt Gregor von Nyssa das theologische Motiv der *Militia Christi* ausführlich dar, indem er dies zunächst an die neutestamentliche „Artikulation“ des *Bades der Wiedergeburt* (τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν, vgl. Tit 3,5) anknüpft. Danach legt er einen Fokus auf die Aufgabe des neuen Soldaten im christlichen Sinn:

Derjenige, der das Bad der Wiedergeburt erhalten hat, ist wie ein Rekrut, der kürzlich zum Militär eingezogen wurde, aber noch nichts Bemerkenswertes als Soldat gezeigt hat. Als dieser Rekrut den Gürtel und die Chlamys angelegt hat, hält er sich jedoch nicht sogleich für den Tapfersten und tritt nicht wie ein Vertrauter vertrauensvoll an den König heran. Aber er bittet um die Gnade, die zu erhalten ihr euch abgemüht habt. Genauso wie dieser seid ihr müde geworden. Bittet darum nicht, mit den Gerechten zu leben und in das Erbe dieser einzugehen, wenn ihr nicht gegen das Fleisch und damit gegen den Teufel Krieg geführt habt, wenn ihr

⁷⁷⁴ Vgl. BRENNECKE, *Militia Christi*, 1232.

nicht mutig allen Regungen der bösen Geister widerstanden habt.⁷⁷⁵

Der Textabschnitt zeigt in ausführlicher Darstellung die Aufgaben der Getauften als *Militia Christi*. Ein interessanter Punkt ist aber zunächst die neutestamentliche Anknüpfung des *Bads der Wiedergeburt* an das theologische Motiv der *Militia Christi*. Das zeigt einen gedanklichen Bezug des römischen Soldatendienstes zur rituellen Reinheit bzw. Reinigung, auf die auch die christliche Taufe als Initiationsritual Bezug nimmt. David Engels weist mit Recht auf die Reinheit als ideologisch-politisches Narrativ im Römischen Reich hin.⁷⁷⁶ Er betont, dass sich in der römischen Kultur „ein zunächst wesentlich formalistisches, dann moralisches und schließlich restauratives Verständnis von Reinheit“⁷⁷⁷ feststellen lasse, besonders im römischen

⁷⁷⁵ Im Wortlaut: ὁ λαβῶν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν ὅμοιος στρατιώτῃ νέφ ὑπόγυον ἐναριθμηθῆντι τοῖς ὀπλιτικοῖς καταλόγοις, μηδέπω δὲ μηδὲν ἐπιδειξαμένῳ στρατιωτικὸν ἢ γενναῖον· ὡσπερ οὖν ἐκεῖνος ἀνελόμενος τὴν ζώνην καὶ τὴν χλανίδα ἐμπορησάμενος οὐκ εὐθὺς ἑαυτὸν ἀριστέα νομίζει οὐδὲ προσίων μετὰ παρρησίας τῷ βασιλεῖ ὡς γνώριμος διαλέγεται οὐδὲ χάριτας αἰτεῖ τὰς τῶν καμόντων καὶ πονεσάντων, οὕτως μηδὲ σὺ τυχὼν τῆς χάριτος οἴου τοῖς δικαίοις συζήσεσθαι καὶ πρὸς τὸν ἐκείνων ἀχθήσεσθαι κληρὸν, ἂν μὴ πολλοὺς ὑπομεινῆς ὑπὲρ εὐσεβείας κινδύνους καὶ πολεμήσης τῇ σαρχὶ καὶ μετ’ ἐκείνης τῷ διαβόλῳ καὶ γενναίως ἀντίσχεις πρὸς πάντα τὰ τῶν πονηρῶν πνευμάτων τοξέματα. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429C2–C15/= GNO 10/2, 369, 22 – 370,7).

⁷⁷⁶ Er vergleicht die klassische Antike mit Hochkulturen Chinas, Indiens und Irans. Vgl. ENGELS, DAVID: „Reinheit“ als Herrscherqualität im ideologischen Narrativ der großen Universalherrscher der alten Welt: Rom, China, Indien und Iran, in: ECKHARDT, BENEDIKT/LEONHARD, CLEMENS/ZIMMERMANN, KLAUS (Hg.): Reinheit und Autorität in den Kulturen des antiken Mittelmeerraumes, Baden-Baden 2020, 20.

⁷⁷⁷ David Engels verdeutlicht den Sinn der „Reinheit und Unreinheit“ in der römischen Kultur. Dabei handelt es sich nicht hauptsächlich um das Abhandensein von Unreinheit, sondern um die politische Verankerung der Religion im Rahmen der Interaktion zwischen Menschen und Gott. Diese politische Verankerung bezieht sich auf die Moralisierungphase, die unter griechischem Einfluss (philosophisch-theologischer Betrachtungen) verpflichtend war. Vgl. ebd., 40.

Militärssystem. Klaus Zimmermann geht dem Grund dafür nach, warum sich hier „ein Rekurs auf kultische Reinheit ausmachen lässt“⁷⁷⁸: Die Römer:innen unterscheiden im Hinblick auf die Beziehung zu den römischen Göttern zwischen dem Innen (römisch) und dem Außen (nichtrömisch). Die Eingliederung vom Außen ins Innere ist die kultische Reinigung. Für die Eingliederung von Rekruten ins Militär handelt es sich um eine einmalige Reinigung, da die Soldaten auch durch den Krieg nicht verunreinigt werden. Eine Ausnahme bildet die Kriegsbeute, die einer Reinigungsprozedur bedarf, da sie „von außen“ kommt.⁷⁷⁹ Die militärische Eingliederung ist insofern eine kultische Qualifizierung im Römischen Reich. Diese kulturelle Gewohnheit des römischen Militärsystems adaptiert Gregor in seiner Tauflehre, indem er nicht nur die Eingliederung, sondern auch die dementsprechende Aufgabe des christlichen Rekruten erläutert, bei der es sich um das christliche Lebensideal (*Leben mit den Gerechten, τοῖς δικαίοις συζῆσθε*) handelt.⁷⁸⁰ Die Getauften sind verpflichtet, gegen den Teufel Krieg zu führen und allen Regungen der bösen Geister zu widerstehen. Die kämpferische Charakterisierung der Soldaten basiert auf deren einmütiger Zusammenarbeit, die bei Gregor das Zugehörigkeitsgefühl (das identitätsstiftende Moment) bewirkt.

Das theologische Motiv (*Militia Christi*) verwendet Gregor mit einem tiefen Verständnis der römischen Gesellschaft. Dabei handelt es sich um das identitätsstiftende Moment, mit dem sich das Zugehörigkeitsgefühl der Christinnen und Christen nach dem Beispiel der kämpferischen Zusammenarbeit in seiner Tauflehre andeutet. Das ist ein wichtiger Inhalt der

⁷⁷⁸ Vgl. ZIMMERMANN, KLAUS: *principio deinde veris lustrato exercitu ...* (Liv. 38, 37, 8) – Reinheit als Voraussetzung militärischen Erfolges im republikanischen Rom?, in: ECKHARDT, BENEDIKT/LEONHARD, CLEMENS/ZIMMERMANN, KLAUS (Hg.): *Reinheit und Autorität in den Kulturen des antiken Mittelmeerraumes*, Baden-Baden 2020, 193.

⁷⁷⁹ Der folgende Satz zeigt die Gedankenstruktur der Römer:innen noch deutlicher: „Die Unreinheit des Draußen betraf die bislang dort beheimateten Gegenstände und Beutetiere (siehe *equus October* und *armilustrum*), nicht aber die römischen Soldaten.“ Vgl. ebd., 194.

⁷⁸⁰ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 429C11/= GNO 10/2, 370, 2–3).

nyssenischen (Pro-)Katechese. Ein bemerkenswerter Punkt seiner Tauflehre liegt aber darin, dass er keinen neuen Gedanken entfaltet, sondern die tradierten Lehren synthetisiert: Er greift mit der kämpferischen Charakterisierung und der christlichen Eingliederung inhaltliche Schwerpunkte seiner Gegenwart auf, indem er diese beiden Lehrinhalte miteinander verbindet. Die kultische Eingliederung mit dem Reinigungskonzept wird für die damaligen christlichen Römer:innen unproblematisch angepasst, insofern es das theologische Konzept der *Militia Christi* mit dem konkreten Moment der ritualen Reinigungszeremonie (Eingliederung des Rekruten) zum Ausdruck bringt. In erster Linie macht das Gregors Argumentation für seine Zeitgenossinnen und -genossen anschlussfähig. Darauf deutet Gregor die verpflichtende Aufgabe der Getauften an, indem er die kämpferische Charakterisierung des militärischen Dienstes in seiner Tauflehre anwendet. Das ist die kontinuierliche Aufforderung zur christlichen Tugend. Dies verdeutlicht den asketischen Aspekt der christlichen Tauflehre, denn die christlichen Soldaten sollen nicht willkürlich leben, sondern gegen Fleisch und gegen alle Regungen der bösen Geister kämpfen. Durch den erneuten Bezug zur Praxis zeigt sich die wiederkehrende Struktur der nyssenischen Tauflehre. In ihr offenbart sich der Sinn der christlichen Taufe, worauf wiederum die christliche Tugendlehre folgt. Das ist die einheitliche Gedankenstruktur Gregors, die angesichts der zeitgenössischen Kultur die tradierte Tauflehre neu transformiert.

3.3 Drei theologische Aspekte der nyssenischen Tauflehre

Die Homilie Gregors enthält verschiedene theologische Aspekte seiner Tauflehre, die sich im Blick auf eine neue gesellschaftlich-situative Entwicklungsphase nach der sogenannten Konstantinischen Wende entwickelt. Peter Gemeinhardt sieht in dieser Phase drei Komponenten, die Menschen als Christinnen und Christen kennzeichnen: das Glaubensbekenntnis, den

Ritus und das Ethos.⁷⁸¹ Er ist der Auffassung, dass diese drei Komponenten des Christentums konstruktiv miteinander verbunden seien. In diesem Abschnitt werden daher diese drei theologischen Aspekte Schema zur Interpretation der nyssenischen Tauflehre angelegt. Der erste Aspekt bezieht sich auf die Idee der christlichen Liturgie im Jahreskreis, bei der die zwei wichtigsten das römische Kalendersystem und die Zulassung zur christlichen Liturgie sind. Mit der Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich ist die Idee des Festritus, wie ihn die römische Religiosität seit der Antike kennt, konstitutiv verbunden. So wurde auch die christliche Liturgie seit der Spätantike allmählich in dieses römische Kalendersystem integriert. Andererseits geht es um die Unterscheidung zwischen den Getauften und den Katechumenen, worin sich die gesellschaftliche Atmosphäre hinsichtlich der christlichen Identitätsbildung widerspiegelt, da der Katechumenenstatus für Gregor (und auch für Basilius) keine ordentliche Vorstufe des Christseins mehr darstellt. Der zweite Aspekt bezieht sich auf die Glaubenslehre (Dogma), das heißt für diese Homilie die Anthropologie und die Lehre von der Gnade Gottes. Der dritte Aspekt bezieht sich auf die christliche Seelsorge, die von Gregor einerseits als kirchliche Aufgabe im Auftrag Gottes beschrieben, andererseits aber auf die Forderung der christlichen Transformation von Lebenspraxis bezogen wird. Im Hinblick auf die christliche Transformation des Lebens wird schwerpunktmäßig Gregors Muße-Kontemplations-Konzeption behandelt.

3.3.1 Die liturgischen Aspekte

Die liturgischen Aspekte der Homilie Gregors zeigen eine Entwicklungsphase der christlich-römischen Identitätsbildung, da der christliche Ritus und die komplexe Systematisierung von Religiosität des spätantiken Römischen Reiches sich beeinflussten. Um den Einfluss dieser komplexen

⁷⁸¹ Vgl. GEMEINHARDT, PETER: Geschichte des Christentums in der Spätantike, Tübingen 2022, 18–19.

Systematisierung zu veranschaulichen, sollen zwei liturgische Aspekte dieser Homilie untersucht werden. Der erste Aspekt bezieht sich auf den liturgischen Zyklus im Römischen Reich, wofür das reichsweite System der Feste und Feiertage als Beispiel dienen kann. Die Teilnahme an der Sonntags- und Festtagsliturgie wurde durch ein Gesetz garantiert, das am 16.8.389 erlassen wurde.⁷⁸² Dies zeigt zugleich, dass bestimmte Fest- und Feiertage bereits zuvor festgelegt worden sein müssen.⁷⁸³ Die Idee des liturgischen Zyklus ist dabei fest in der Funktion von Gregors Homilie verankert und bezeugt somit einen theologischen Diskurs im Römischen Reich über die Integration der Idee eines Festzyklus nach römischem Vorbild für den christlichen Ritus. Der zweite Aspekt ist die Unterscheidung des christlichen Status. Das ordentliche römische Christsein in der Spätantike wurde oft als ein heikles Thema betrachtet, wofür die unterschiedlichen Bezeichnungen für Christinnen und Christen in diversen Stadien des Christseins in dieser Homilie ein konkretes Beispiel sein können. Dieser Versuch einer terminologischen Unterscheidung spiegelt die Idee wider, die besonders in der Ausbreitung des Christentums des vierten Jahrhunderts aufkam. Zusätzlich traf man auf der gesetzlichen Ebene eine konkrete Unterscheidung zwischen ordentlichen, außerordentlichen und Nichtchristinnen und -christen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Gesetzgebung gegen Apostasie (vom 21.5.383). Christinnen und Christen, die sich der Heiligkeit zugewandt haben, dürfen niemanden in ihrem Testament bedenken, Katechumenen dürfen ihr Vermögen nur ihren natürlichen Erben, das heißt

⁷⁸² Verschiedene Tage werden als Feiertage bezeichnet, darunter alle Sonntage und die sieben Tage vor und nach Ostern. Andere Tage sind Erntetage, Tage mit übermäßiger Hitze, der 1. Januar, die Gründungstage von Rom und Konstantinopel, die Geburtstage der Kaiser und die Jahrestage ihrer Regierungszeiten. [Die Gesetzesauslegung fügt Weihnachten und Epiphania hinzu und erklärt, dass am Sonntag keine Rechtsangelegenheiten erledigt oder Schulden eingetrieben werden dürfen.] Vgl. Codex Theod. 2.8.19; vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 423.

⁷⁸³ Die erste kirchliche Gesetzgebung zur Sonntagsversammlung des Gottesvolkes findet sich im 21. Kanon auf der Synode von Elvira. Vgl. REXER, Die Festtheologie, 27.

ihren Kindern oder Brüdern, vermachen. Das Gleiche gilt für diejenigen, die aufgrund eines Testaments Vermögen erhalten (eine Klarstellung des Gesetzes vom 2. Mai 381).⁷⁸⁴ Nichtchristinnen und -christen (Häretiker:innen und Heidinnen bzw. Heiden) dürfen kein Testament erstellen. Darin zeigt sich eine gesetzliche Unterscheidung unter den Römerinnen und Römern hinsichtlich ihrer Religionszugehörigkeit. Gregor greift diesen liturgischen Aspekt in seiner Homilie auf. Die beiden liturgischen Aspekte spielen im zeitgenössischen theologischen Diskurs eine bedeutende Rolle, insofern die liturgischen Bestimmungen (sowohl Festzyklus als auch das ordentliche Christsein) die reichsweite Etablierung der spätantiken christlichen Romanitas beeinflussen.

3.3.1.1 Die Idee des liturgischen Zyklus

Die Idee des liturgischen Festkreises findet sich direkt in der untersuchten Homilie Gregors: „Nun siehe, der gute Hausherr aller Dinge, der die Gedenktage wiederkehren lässt und den Kreislauf der Zeiten verwaltet, bringt den Tag der Erlösung.“⁷⁸⁵ Rexer weist in seiner Forschung darauf hin, dass

⁷⁸⁴ Im Wortlaut: *pr. Christianis ac fidelibus, qui ad paganos ritus cultusque migrarunt, omnem in quamcumque personam testamenti condendi interdicimus potestatem, ut sint absque iure Romano.*

1. *His vero, qui christiani et catechumeni tantum venerabili religione neglecta ad aras et templa transierint, si filios vel fratres germanos habebunt, hoc est aut suam aut legitimam successionem, testandi arbitratu proprio in quaslibet alias personas ius adimatur.*

2. *Pari et circa eorum personas in capiendo custodienda forma, ut praeter suas et legitimas, quae isdem ex parentum vel germanorum fratrum bonis pervenire poterint, successiones, iudicio etiam, si ita res ferent, conditae voluntatis nulla omnino in capiendis hereditatibus testamenti iura sibi vindicent et indubitate ab omni testamentorum debeant non solum condendorum, sed etiam sub adipiscendae pontificio hereditatis usurpandorum potestate excludi. (Codex Theod. 16.7.2); vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 384–385.*

⁷⁸⁵ Im Wortlaut: *ἰδοὺ τοίνυν ὁ τῶν ὅλων ἀγαθὸς οἰκονόμος, ὁ τοὺς ἐνιαυτοὺς ἀνακυκλῶν καὶ κυβερνῶν τὴν τῶν χρόνων περίοδον ἤγαγεν ἡμέραν σωτήριον.* GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 416C10–12/= GNO 10/2, 357, 11–13).

Gregor verschiedene Homilien in zwei Gruppen von Herrenfesten hinterlassen habe, die sich jeweils auf Ostern bzw. Weihnachten bezögen. Er ist der Auffassung, der Grundgedanke der liturgischen Festzyklen spiegele sich darin wider.⁷⁸⁶ Im Rahmen dieses Abschnitts wird diese Idee der liturgischen Festkreise untersucht. Zur Veranschaulichung dieses Gedankens sind zwei Aspekte bedeutsam. Der erste bezieht sich auf den Schriftstil und den Inhalt der Homilie, was eine neue Perspektive auf die nyssenische Homilienforschung darstellt, da die Einrichtung liturgischer Festkreise bisher kaum thematisiert wurde. Der zweite Aspekt bezieht sich auf die spätantike christliche Symbolik, die mit dem Zyklus des liturgischen Jahres verbunden ist. Die Konstitution eines Jahreszyklus ist eng mit der christliche Identitätsbildung verbunden, in der die nyssenische Tauflehre unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Weltordnung, der Alltagserfahrung des Volkes und der liturgischen Handlung mit einem besonderen Anlass behandelt wird. Aus beiden Aspekten ergibt sich ein Gesamtbild des liturgischen Gedankens dieser Homilie und ihrer theologischen Funktion.

Rexer integriert die Homilie „Adversus eos qui baptismum differunt“ als eine der Epiphanie-Homilien in den weihnachtlichen Festkreis.⁷⁸⁷ Ein bemerkenswerter Punkt seiner Untersuchung betrifft die „sprachliche und kulturelle Voraussetzung des Festes“. Er versucht, verschiedene Anhaltspunkte für eine Verortung der Homilie im liturgischen Zyklus aufzuzeigen. Auf sprachlicher Ebene zeigt er auf, dass Inhalt und Stil der Rede auf den liturgischen Aspekt der nyssenischen Homilie hinweisen: Erstens handelt es sich um den Typus der festlichen Rede, wobei es um die Terminologie, die Anschlussfähigkeit an das intellektuelle Verständnis und die Bilder, die den Inhalt der Feier ausmachen, geht.⁷⁸⁸ Zweitens ist die rhetorische Gattung zu beachten, die unter dem Einfluss der zweiten Sophistik besonders mit der Redekunst verbunden ist. Das vierte Jahrhundert ist eine Übergangszeit, in der die existierenden und die neu entstandenen Feste

⁷⁸⁶ Vgl. REXER, Die Festtheologie, 48.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., 97.

⁷⁸⁸ Vgl. ebd., 131.

nebeneinander bestehen. Das heißt, die soziokulturellen Gegebenheiten wurden in diesem Kontext nicht außer Acht gelassen. Da die Homilie als biblische Gattung (als Verkündigung des Wortes Gottes) verstanden wurde, ist es schwierig, sofort zu benennen, was die genaue Gattung der Homilien Gregors ist. Rexer folgert daraus, Gregors Festtagshomilien seien ein *genus mixtum*, weil sie unterschiedliche Merkmale aufweisen würden (*genus demonstrativum*, Lobrede/*genus deliberativum*, Beratungsrede/*genus iudiciale*, Gerichtsrede).⁷⁸⁹ Die Homilie Gregors „Adversus eos qui baptismum differunt“ besteht in dieser Hinsicht aus dem Lob (*genus demonstrativum*) und der Belehrung (*genus deliberativum*), die sich schließlich den moralischen Konsequenzen zuwendet. Drittens gilt es, den sprachlichen Stil der Festreden zu beachten. Laut Rexer tendieren christliche Autoren allgemein dazu, die Bibel für ihr Publikum als Grundlage des Glaubens zu interpretieren. Dies geschieht durch die Harmonisierung zweier Argumentationsweisen: einerseits die Berufung auf die traditionelle Autorität der Bibel sowie die Väterbeweise (*genus inartificiale*) und andererseits durch die vernunftgemäße Argumentation (*genus artificiale*). Beide Argumentationsarten repräsentieren die drei Aspekte *topoi* (Rhetorik), *tropoi* (Stichwörter) und *typoi* (Allegorese) der nyssenischen Homilie.⁷⁹⁰ Gregor verwendet diese drei Aspekte, um seinem Publikum die biblische Wahrheit als einen konkreten Gegenstand des Lebens zu präsentieren. Darin liegt der Kern der Wechselwirkung zwischen dem Sein als Christ:in und als Römer:in, denn die christliche Romanitas schließt sich nicht gegenseitig aus, sondern ist in einem dialektischen Denkprozess verbunden.⁷⁹¹ Der liturgische Zyklus dient also dazu, das Christentum unter den wandelnden Bedingungen der Welt zu aktualisieren. Der zweite Aspekt des liturgischen Zyklus ist die christliche Symbolik. Rexer konzentriert sich auf die bildsprachliche Dimension der nyssenischen Homilie, indem er drei Merkmale der

⁷⁸⁹ Vgl. ebd., 139–140.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd., 148–154.

⁷⁹¹ Vgl. DALEY, 1998 Naps, 432.

nyssenischen Symbole unterscheidet.⁷⁹² Das erste Merkmal bezieht sich auf die Wahrnehmung der Weltordnung, denn der Wechsel von Tag (Sonnenaufgang) und Nacht (Sonnenuntergang) ist eine elementare Symbolik, die ein dualistisches Weltsystem offenbart.⁷⁹³ Dieser Gedanke ist grundlegend für seine Homilie und verweist auf den gedanklichen Hintergrund, warum seine Tauflehre (und auch seine theologische Grundlage) mit verschiedenen Kontrastbildern zusammenhängt. Für die christliche Taufe verwendet Gregor die Metapher des Lichts, wenn er die christliche Erleuchtung (φύσιμα) in seiner Tauflehre betont.⁷⁹⁴ Mit dieser Idee illustriert er seinen Gedanken, dass die geistige Wirklichkeit (Neugeburt durch die Taufe) durch das wahrnehmbare Zeichen der alten Schöpfung erkennbar wird. Mit der Bezugnahme auf den geordneten Zyklus von Tag und Nacht weitet Gregor seine christliche Tauflehre theologisch auf den Bereich der menschlichen Lebenserfahrung aus.⁷⁹⁵ Das zweite Merkmal bezieht sich auf die menschliche Alltagserfahrung und soziale Gewohnheit. Es handelt sich um den analogen Vergleich zwischen dem weltlichen König und dem Kirchenoberhaupt.⁷⁹⁶ In diesem Gedanken findet sich die Rede vom liturgischen Jahr, wobei Gregor die festen Zeiten betrachtet, zu denen aus der Schrift gelesen wird. Dieser Gedanke beruht auf der Notwendigkeit der christlichen Identitätsbildung, die sich in einer festen und identitätsstiftenden Ordnung ausdrückt. Das dritte Merkmal betrifft die religiöse Symbolik, die innerhalb des liturgischen Zyklus sowohl die Feier der Gedenktage (die Verehrung der Märtyrer) als auch die liturgischen Handlungen (Taufe und Eucharistie) umfasst. In diesem Zusammenhang ist die Epiphanie ein besonderer Tag, an dem sich die Getauften und Ungetauften versammeln.⁷⁹⁷ Vor diesem Publikum praktiziert Gregor die Taufunterweisung, die „ihre

⁷⁹² Vgl. REXER, *Die Festtheologie*, 155–189.

⁷⁹³ Vgl. ebd., 155.

⁷⁹⁴ Vgl. ebd., 158–159.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd., 161–162.

⁷⁹⁶ Vgl. ebd., 165.

⁷⁹⁷ Vgl. Gabrielson, Carl N.: *Mystagogy in the Liturgical Sermons of St. Gregory of Nyssa*, Minnesota 1985, 15.

in den geheimen Lehren unterrichtete Gemeinde von der Außenwelt⁷⁹⁸ trennt. Darin kommt ein besonderer Moment der Begründung eines christlichen Zugehörigkeitsgefühls zum Ausdruck. Gregor ermutigt die Ungetauften, das christliche Geheimnis (die Taufe) zu empfangen, so, wie Christus sich taufen ließ und in diesem Augenblick den Heiligen Geist empfing, um ein Teil der exklusiven Gruppe der von der Außenwelt Getrennten zu werden.⁷⁹⁹ Als ein sichtbares Zeichen der Schaffung des christlichen Zugehörigkeitsgefühls verweist die Taufe auf die eschatologische Wiederherstellung der Seele durch die Taufnade,⁸⁰⁰ denn nur diese Seele wird von den Engeln angenommen. In dieser Hinsicht ist die Taufe ein geistliches Zeichen, das nach dem Tod und nach der Trennung der Seele vom Körper wirksam wird.⁸⁰¹ Dieses Zeichen wird von Gregor als Zeichen des Kreuzes (τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ) bezeichnet.⁸⁰² Die religiöse Symbolik bezieht sich auf den besonderen Anlass der liturgischen Handlung, die sich im Jahreskreislauf wiederholt. Dies erklärt, warum die Idee des liturgischen Zyklus der christlichen Identitätsbildung dient. Die spätantike Systematisierung der christlichen Liturgie wurde langsam in den römischen Festzyklus integriert, was einem wichtigen Anliegen der Kaiser nach der Konstantinischen Wende entsprach. So wollte beispielsweise Kaiser Konstantin mit einem Brief an die ägyptischen Bischöfe nach dem Konzil von Nizäa ein einheitliches Datum des Passahfestes in seinem Reich festlegen.⁸⁰³

⁷⁹⁸ REXER, Die Festtheologie, 174.

⁷⁹⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰⁰ Vgl. RAMELLI, Baptism, 1206.

⁸⁰¹ Vgl. REXER, Die Festtheologie, 175.

⁸⁰² Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417B12–13/= GNO 10/2, 358, 19).

⁸⁰³ „Alle Brüder und Schwestern im Osten, die bisher mit den Juden gefeiert haben, werden von jetzt an das Paschafest [dieses heilige Fest des Paschas] in Übereinstimmung mit den Römern, mit euch und mit uns allen, die seit Urzeit mit euch [daran] festhalten, feiern. Freut euch also über das Erreichte, über den gemeinsamen Frieden, die Übereinstimmung und die Überwindung aller Spaltung, und nehmt mit umso größerer Achtung und Liebe unseren Mitliturgen, euern Bischof Alexander, auf, der uns durch seine Gegenwart erfreute und der in seinem Alter noch eine so große Mühe auf sich genommen hat, damit auch bei euch Friede werde. Betet auch für uns alle, damit diese

Die Idee der liturgischen Festkreise in Gregors Homilie ermöglicht also einen Blick auf die Wechselwirkung zwischen dem christlichen Identitätsbildungsbedarf und dem kulturellen Einfluss auf den Prozess dieser Identitätsbildung – den Kern dieser Wechselwirkung stellen die Anpassungsversuche der christlichen Identität stiftenden Lehre dar, wie sie sich in der Entwicklung des liturgischen Festkreises zeigen. Hinter diesem gedanklichen Kontext steht die Tatsache, dass Gregor von Nyssa auch ein gebildeter Römer unter hellenistischem Einfluss war,⁸⁰⁴ dessen Weltanschauung sowohl christlich als auch römisch geprägt war. Auf dieser Grundlage entfaltet er sein Denken und gelangt dabei zu einer christlich-römischen Synthese, von der der liturgische Zyklus Zeugnis gibt. Darin spiegelt sich auch die Absicht Gregors wider, die christliche Romanitas durch die Stiftung eines christlichen Zugehörigkeitsgefühls zu begründen. Das ist eine entscheidende (pro)katechetische Funktion seiner Homilie.

Beschlüsse Bestand haben durch Gott, den Allherrscher, und durch [seinen eingeborenen Sohn] unseren Herrn Jesus Christus im Heiligen Geist. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen“ (SOKRATES., Kirchengeschichte, I 9, 12–14; vgl. THEODORET, Kirchengeschichte I 9, 12–13; Vgl. GEL., Kirchengeschichte, II 34, 13–14).

Im Wortlaut: ὥστε πάντα τοὺς ἐν τῇ ἐφά ἀδελφοὺς τοὺς μετὰ τῶν Ἰουδαίων τὸ πρότερον ποιοῦντας συμφώνως Ῥωμαίοις καὶ ὑμῖν καὶ πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ ἀρχαίου μεθ' ὑμῶν φυλάσσουσι τὸ πάσχα ἐξ ἀρχαίου μεθ' ὑμῶν φυλάσσουσι τὸ πάσχα ἐκ τοῦ δεῦρο ἅγειν. Χαίροντες οὖν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι καὶ ἐπὶ τῇ κοινῇ εἰρήνῃ καὶ συμφωνίᾳ καὶ ἐπὶ τῇ κοινῇ εἰρήνῃ καὶ συμφωνίᾳ καὶ ἐπὶ τῷ πᾶσαν αἴρεσιν ἐκκοπήναι ἀποδέξασθε μὲν μετὰ μείζονος τιμῆς καὶ πλείονος ἀγάπης τὸν συλλειτουργὸν ἡμῶν, ὑμῶν δὲ ἐπίσκοπον Ἀλέξανδρον τὸν εὐφράναντα ἡμᾶς τῇ ἡλικίᾳ τοσοῦτον πόνον ὑποσάντα ὑπὲρ τοῦ εἰρήνην γενέσθαι καὶ παρ' ὑμῖν. Εὐχέσθε δὲ καὶ περὶ ἡμῶν ἀπάντων, ἵνα τὰ καλῶς ἔχοντες δόξαντα ταῦτα βέβαια μένοι διὰ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ἀγίῳ πνεύματι, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. WOHLMUTH, JOSEF (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/870), Bd. I., Paderborn 1998, 19–20.

⁸⁰⁴ Vgl. DALEY, 1998 Naps, 433.

3.3.1.2 Die Idee des stufenweisen Christwerdens

Gregor verwendet terminologisch verschiedene Bezeichnungen für die unterschiedlichen spätantiken Status als Christin bzw. Christ, nämlich Katechumenen (*κατηχούμενος*), Neuerleuchtete (*νεοφώτιστος*) und Getaufte (*ὁ λαβὼν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν*). Zwischen diesen Stufen bestehen erhebliche Unterschiede, soweit sie in der Homilie Gregors in verschiedenen Kontexten vorgestellt werden. Dies betrifft insbesondere die Definition des (außer)ordentlichen Status als Christin bzw. Christ. In diesem Zusammenhang nutzt Gregor seine Tauflehre zur Bildung christlicher Identität, worin sich auch der liturgische Aspekt seiner Tauflehre widerspiegelt. Die ausdifferenzierten Darstellungen des christlichen Status zielen so auf eine systematische Abstufung ab.

Im Kontext, in dem Gregor den Katechumenen (*κατηχούμενος*) vorstellt, intendiert er dessen terminologischen Ausschluss vom ordentlichen Status als Christ. Gregor beschreibt den Katechumenen wie folgt: „Du bist außerhalb des Paradieses, Katechumene, Gefährte im Exil von Adam, unserem ersten Vater.“⁸⁰⁵ Der inhaltliche Schwerpunkt liegt auf dem Ausschluss Adams aus dem Paradies, womit Gregor eine konkrete terminologische Abgrenzung vornehmen wollte, um den Katechumenen im ungeordneten Christenstatus von den Getauften zu unterscheiden. Das Motiv des Ausschlusses Adams aus dem Paradies spiegelt einen Grundgedanken Gregors wider, der auf dem doppelten Konzept der Schöpfungsgeschichte beruht:⁸⁰⁶ Es geht um den Status des Menschen vor und nach der Ursünde Adams. Die erste Schöpfungsepisode bezieht sich auf den Zustand vor der Ursünde, in dem der Mensch als *Imago Dei*, als Mann und Frau erschaffen wurde. Die zweite Schöpfungsepisode zeigt den weiteren Verlauf, in dem die Erbsünde als Zustand des Menschen nach der Ursünde

⁸⁰⁵ Im Wortlaut: ἔξω τοῦ παραδείσου τυγχάνεις, ὁ κατηχούμενος, κοινωνῶν τῆς ἔξορίας τῆ Ἀδὰμ τῆ προπάτορι. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417C14–D1/= GNO 10/2, 359, 4–6).

⁸⁰⁶ Vgl. MARUNOVA, MAGDALENA: Nourishment in Paradise and After Resurrection: Double Creation According to Gregory of Nyssa, in: *Perichoresis* 4/19 (2021), 56.

Adams in die Menschheitsgeschichte gelangt. Dies ist ein wichtiger Hinweis, insofern die geistige Wiedergeburt mit der Wiederherstellung des Urzustandes eine Voraussetzung für die Aufnahme ins Paradies ist. Nach Gregor ist der Mensch vor der Erbsünde den Engel gleichgestellt.⁸⁰⁷ Die Taufgnade stellt den verdorbenen Menschen wieder her, sodass die vorhandene geistige Ebenbildlichkeit Gottes (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) im Paradies wieder erkannt werden kann. Die Herstellung des vollkommenen christlichen Zustands ist im Prozess des Christwerdens insofern vorstellbar, als alle Menschen als Jünger der ersten Stufe (μαθητῆς τῶν πρώτων), d. h. als Katechumenen (κατηχούμενος), die Wahrheit erkennen und durch die Taufgnade in den ursprünglichen menschlichen Zustand (Leben im Paradies) zurückkehren sollen. Auf dieser geistigen Grundlage entfaltet Gregor den differenzierten Status des Christwerdens weiter. Der Neuerleuchtete (νεοφώτιστος) ist nach Gregor eine Art „Zwischenstation“, bei der der Glaube an Gott und die Praxis des Gottesgebots noch nicht verbunden sind. Dies spiegelt einen typischen Fall im Kontext des spätantiken Römischen Reichs wider, wo Katechumenen trotz des Wissens um die Wahrheit der Taufe nicht sofort getauft werden konnten, weil etwa die christliche Taufe damals noch den Zugang zu einigen Berufen und deren Ausübung einschränkte. Das Problem hängt im Wesentlichen mit der Frage zusammen, ob das Leben finanziell abgesichert werden konnte. Ein gutes Beispiel dafür zeigt die kaiserliche Gesetzgebung: Wenn Schauspieler:innen dem Tode nahe waren und die Sakramente (Taufe) empfangen durften, dann aber wieder gesund wurden, konnten sie nicht mehr in den Dienst des Theaters zurückgerufen werden. Priester sollten sich vergewissern, dass Schauspieler:innen, die Taufe empfangen wollten, tatsächlich in Todesgefahr waren und das Heil suchten, bevor sie das Sakrament spendeten.⁸⁰⁸ Das

⁸⁰⁷ Vgl. ebd.

⁸⁰⁸ Scaenici et scaenicae, qui in ultimo vitae ac necessitate cogente interitus imminentis ad dei summi sacramenta properarunt, si fortassis evaserint, nulla posthac in theatralis spectaculi conventionem revocentur. Ante omnia tamen diligenti observari ac tueri sanctione iubemus, ut vere et in extremo periculo constituti id pro salute poscentes, si tamen antistites probant, beneficii consequantur.

Dilemma derartiger Beschränkungen behinderte einerseits in vielen Fällen die unmittelbare Entscheidung zur Taufe, beeinflusste andererseits auch das theologische Verständnis des stufenweisen Vorgehens auf dem Weg zur Taufe (Katechumenat als Vorstufe zum Empfang der Taufe). Dies ist auch der Hintergrund, vor dem Gregor in diesem terminologischen Zusammenhang von der Angst vor dem Moment des Urteils (τὸ κριτήριο, τρέμων τῶν εὐθυμῶν τὸν και'όν) spricht.⁸⁰⁹ Er ordnet also die Neuerleuchteten in die Kategorie der Gefangenen (δεσμώτης) ein. Einen anderen Terminus verwendet Gregor, um den eigentlichen Status als Christin bzw. Christ (ὁ λαβὼν τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρον) deutlicher vorzustellen. Dazu vergleicht er deren Status mit dem eines Rekruten (στρατιώτη νέω), indem er das biblische Motiv des Gürtels (ζώνη) als Schnittstelle zum sozialen Verständnis präsentiert. Der Gürtel (ζώνη) kommt im Neuen Testament mehrfach vor, erstmals in der Schilderung des Erscheinungsbildes Johannes des Täufers in Mk 1,6 und Mt 3,4 und an späterer Stelle in der Aussendungsrede an die zwölf Jünger. In Apg 21,11 erscheint der Gürtel in Zusammenhang mit einem Propheten, der mit dem Symbol Paulus sein Schicksal prophezeit. In Offb 1,13 wird die Erscheinung des Menschensohns mit einem goldenen Gürtel dargestellt. Ein Gürtel bezeichnet im christlichen Sinne eine von Gott verliehene Macht oder einen offiziellen Dienst.⁸¹⁰ Dieser Gedanke findet sich auch bei römischen Soldaten, bei denen das Tragen des Gürtels die Übernahme der Dienstpflicht symbolisiert. Diese Pflicht umfasste sowohl eine soziale als auch eine ethisch-moralische Dimension im Bereich des Dienstes. In diesem Zusammenhang hebt

Quod ut fideliter fiat, statim eorum ad iudices, si in praesenti sunt, vel curatores urbium singularum desiderium perferatur, quod ut inspectoribus missis sedula exploratione quaeratur, an indulgeri his necessitas poscat extrema suffragia (= Codex Theod. 15.7.1.); vgl. COLEMAN-NORTON, P. R.: Roman State & Christian Church, Vol. 1, London 1966, 331–332.

⁸⁰⁹ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429B9/= GNO 10/2, 369, 14).

⁸¹⁰ Vgl. ALBRECHT, STEFAN: Warum tragen wir einen Gürtel? Der Gürtel der Byzantiner – Symbolik und Funktion, in: DAIM, FALKO/DRAUSCHKE, JÖRG (HRSG.): Byzanz – das Römerreich im Mittelalter. Teil 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge, Mainz 2010, 79.

Gregor die analoge Schnittstelle (das Tragen des Gürtels) hervor, um das Christsein in Analogie zu (spät)antiken Romanitas zu erläutern. Der ordentliche christliche Status ist in diesem Zusammenhang mit dem römischen Staatsdienst als Soldat vergleichbar. Dieser nyssenische Gedanke strukturiert das allmähliche Christwerden und spiegelt den liturgischen Aspekt des Taufverfahrens wider, da die Kirchenväter nach der Konstantinischen Wende den Katechumenenstatus nicht mehr als offizielle Vorstufe der Taufe anerkennen wollten. Mit der Teilnahme am systematischen Programm des Taufverfahrens erfolgte die Spendung der Taufe, die die Erkenntnis Gottes und die Kenntnis der Lehre Christi voraussetzt.⁸¹¹

Eine Besonderheit der nyssenischen Tauflehre bezieht sich somit auf die Betonung der christlichen Praxis, die das wahre Christsein gemäß der christlichen Lebensweise voraussetzt. Dazu betont Gregor die Übereinstimmung des Gebots Gottes (Gottes- und Nächstenliebe) mit dem Glauben an Gott. Dieser Gedanke steht im Zusammenhang mit der Idee des abgestuften oder ausdifferenzierten Taufprozesses. Dies fasst die liturgischen Aspekte zusammen, die wichtiger Teil der christliche Identitätsbildung sind. Identitätsbildung muss beständig mit der Gegenwart konfrontiert werden, da die Welt stets der Veränderung unterworfen ist. Die Aufgabe der christlichen Theologie besteht darin, das Christsein im dynamischen Wandel der Welt weiterhin denkbar zu machen und verständlich zu illustrieren. Die Entwicklung der liturgischen Aspekte ist mit dieser theologischen Aufgabe verbunden, denn die christlichen Sakramente sind der Ort der Begegnung zwischen dem Himmlischen und dem Weltlichen. Die christliche Tauf(lehr)e tritt in diesem theologischen Zusammenhang auf, um diese Aufgabe zu übernehmen. In dieser Hinsicht spiegelt die Homilie Gregors diese theologischen Spuren der spätantiken christlichen Identitätsbildungsversuche wider.

⁸¹¹ Vgl. VOLPE, *MEDI ANN: Rethinking Christian Identity. Doctrine and Discipleship*, Oxford 2013, 190.

3.3.2 Die dogmatischen Aspekte

Die dogmatischen Aspekte spiegeln im Allgemeinen die spekulative Reflexion über die Theorie wider. Die theoretische Reflexion in dieser Homilie bleibt allerdings nicht auf der spekulativen Metaebene, sondern soll auch auf der alltäglichen Erfahrungsebene wirksam werden. Die nyssenische Tauflehre spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, weil sie diese beiden verschiedenen Ebenen miteinander verbindet. Vorliegend werden zunächst die folgenden zwei dogmatischen Aspekte der Homilie ausführlich erörtert: erstens die theologische Anthropologie, die als intellektueller Ausgangspunkt dient. Denn Gregor entfaltet sein Nachdenken über die christliche Taufe aus einem tieferen Verständnis des Menschen heraus. Daher beginnt er seine Tauflehre auch mit der biblischen Schöpfungsgeschichte. Zweitens die Gnadenlehre, die verschiedene dogmatische Aspekte der nyssenischen Tauflehre vereint. Sie ist einer der Kernpunkte der nyssenischen Tauflehre, und die Frage nach dem Warum ihrer zentralen Stellung verweist auf den nyssenischen Sinngebungsprozess, d. h. die ihm zugrunde liegende Logik. Diese beiden dogmatischen Aspekte werden nun unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Konzepts Gregors behandelt.

3.3.2.1 *Die theologische Anthropologie als ein gedanklicher Ausgangspunkt*

Für Gregor liegt der Ausgangspunkt der theologischen Anthropologie in der biblischen Schöpfungsgeschichte (Gen 1,27), die sich mit der Episode des Paradiesausschlusses Adams befasst.⁸¹² Diese Episode bezieht sich auf die Verderbnis der Gottebenbildlichkeit, die einen prominenten Platz in der nyssenischen Tauflehre innehat. Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit durch die christliche Taufe bildet in diesem Zusammenhang

⁸¹² Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 417C14–D4/= GNO 10/12, 359, 4–8).

den theologischen Kernpunkt. Das heißt, die Gottebenbildlichkeit bleibt nach dem Ausschluss Adams in korumpierter Form bestehen, obwohl es zunächst so scheint, als wäre diese *Imago Dei* durch die Sünde Adams verloren gegangen. Dies wirft die Frage nach den Bestandteilen der Gottebenbildlichkeit auf, die zwar korumpiert, aber nicht verschwunden ist. Die Hamartologie (Sündenlehre) Gregors hängt mit dieser Überlegung zusammen, da er die Reinigung von der Sünde als entscheidende Bedingung für die christliche Taufe hervorhebt. Diese Reinigung von der Sünde bedeutet nicht nur die Vergebung der vergangenen Sünden der bzw. des Einzelnen, sondern beinhaltet auch eine innere Entschlossenheit zum christlichen Glauben und Leben. Gregor betont in diesem Zusammenhang die Entsprechung von Glauben und Praxis durch den christlichen Lebenswandel.⁸¹³ Diese Verknüpfung der anthropologischen Aspekte (Schöpfungstheologie und Hamartologie) mit seiner Tauflehre wird in diesem Abschnitt eingehend untersucht.

Gregor bezeichnet sein Publikum (d. h. die Katechumenen) als *κεκακωμένοι* (Geschädigte oder Kranke) und *πένητες καὶ ἐνδεεῖς* (Arme und Unbemittelte) aufgrund des Fehlens der königlichen Gnade (Taufgnade). Damit drückt er den unvollkommenen Status der Katechumenen aus, der aufgrund der Bisse der Schlange (*ἐκ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφρατος*) beschädigt ist.⁸¹⁴ Gen 3, die Beschreibung des ersten Sündenfalls des Menschen, bildet den Hintergrund des nyssenischen Menschenbildes. Dies setzt voraus, dass es eine Zeit gab, in der der Mensch noch seinen ursprünglichen Zustand vor dem Sündenfall besaß. An dieser Stelle findet sich der Gedanke des Primats des Menschen, der sich aus der Reihenfolge des biblischen Schöpfungsberichtes ableiten lässt. Gregor sieht im stufenweisen Schöpfungsbericht eine Rechtfertigung für die Dreiteilung der Seele.⁸¹⁵ Dies ist ein

⁸¹³ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 429B4–8/= GNO 10/2, 369, 11–14).

⁸¹⁴ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 417B6–13/= GNO 10/2, 358, 13–19).

⁸¹⁵ Vgl. VOLLSTÄDT, MICHAEL: Zur Anthropologie der Theorie im patristischen Zeitalter, in: JÜRGASCH, THOMAS/KEILING, TOBIAS (Hg.): *Anthropologie der Theorie*, Tübingen 2017, 51.

wichtiger Hinweis auf Gregors philosophische Interpretation der Bibel, denn die Idee der Dreiteilung der Seele in einen vegetativen (αὐξητική), sensiblen (αἰσθητική) und rationalen (λογική) Teil basiert auf der aristotelischen Philosophie.⁸¹⁶ Dieses anthropologische Denken ist eng mit seiner Tauflehre verbunden, denn Gregor ermutigt die Katechumenen dazu, ihre Seelen zu öffnen (ἄνοιξόν σου τὴν ψυχὴν), um diesen die vollgültige Lehre einzuprägen (ἐγχαράξαι μάθημα τέλειον).⁸¹⁷ Dies ist nur vor dem Hintergrund einer menschlichen Überlegenheit denkbar, da der Mensch mit Vernunft (λογικὴ ψυχὴ) ausgestattet ist, die das höchste Vermögen der Seele darstellt, über das nach aristotelischer Lehre nur der Mensch verfügt. Ein problematischer Punkt im Zusammenhang mit der seelischen Vernunftbegabung des Menschen ist die gleichzeitige Körperlichkeit des Menschen. In Gregors Homilie spiegelt die leibliche Disposition die fleischliche Neigung zur teuflischen Versuchung wider.⁸¹⁸ Vollständig hingegen deutet die menschliche Leiblichkeit im Denken Gregors als eine wichtige Voraussetzung für die göttliche Erkenntnis, denn an ihrer körperlichen Begrenzung lässt sich die göttliche Existenz erkennen.⁸¹⁹ Die christliche Taufe spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle, denn allein durch die Taufe kann die Gottebenbildlichkeit über die leibliche Grenze hinaus wiederhergestellt werden. Die Überwindung der leiblichen Grenzen verweist auf den Ursprung der Hamartiologie. Die Sünde stellt in der menschlichen Geschichte die Macht des Teufels dar, die in der nyssenischen Tauflehre der Auferstehung Christi gegenübergestellt wird.⁸²⁰ Das Vorbild der christlichen Lebensweise ist folglich Jesus Christus, der durch Tat und Wort die

⁸¹⁶ Vgl. CAVARNOS, JOHN P.: The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa, in: DÖRRIE, HEINRICH/ALTENBURGER, MARGARETE/SCHRAMM, UTA: Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 61.

⁸¹⁷ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421B12–13/= GNO 10/2, 362, 9–11).

⁸¹⁸ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429C12–15/= GNO 10/2, 370, 3–7).

⁸¹⁹ Vgl. VOLLSTÄDT, Zur Anthropologie, 60.

⁸²⁰ Vgl. LEUENBERGER-WENGER, Ethik, 361.

Gottebenbildlichkeit in der Geschichte des Menschen verwirklicht hat.⁸²¹ Sandra Leuenberger-Wenger weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich die eine christliche Identität stiftende Lehre Gregors als christliche Ethik auf die konkrete Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit (Leib und Seele des Menschen) beziehe. In diesem Kontext untersucht sie den Grund für die Betonung der christlichen Askese und der philosophisch-moralischen Lebensweise, die als christliches Lebensideal im Prozess der kulturellen Transformation und Anpassung unverändert bleibt.⁸²² Die Harmonisierung von christlicher Askese (als geistiger Disziplinierung des Leibes) und philosophisch-moralischer Lebensweise (aufgrund der vernunftbegabten Seele des Menschen) bildet den wichtigsten Bestandteil der Idee Gregors von der Gottebenbildlichkeit.⁸²³ Er entfaltet diese Idee weiter, indem er zwei als unveränderlich angesehene Punkte der christlichen Lehre miteinander verbindet: Der erste ist die gegebene Gottebenbildlichkeit in der biblischen Schöpfungsgeschichte, mit der er den anthropologischen Ausgangspunkt seiner Tauflehre aufzeigen wollte. Der zweite Punkt ist der folgende Sündenfall (Biss der Schlange, ἐκ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφραως). Die Sünde bleibt in der Menschheitsgeschichte nach dem ersten Ausschluss Adams aus dem Paradies immerwährend bestehen. Diese beiden unveränderlichen Punkte signalisieren im Prozess der Verwandlung das Erfordernis christlicher Identitätsbildung, um die Gottebenbildlichkeit durch die christliche Taufe wiederherzustellen.

Die anthropologischen Aspekte der nyssenischen Tauflehre skizzieren ein Gesamtkonzept der christlichen Dogmatik, insofern Gregors Verbindung von Schöpfungsgeschichte und Hamartologie auf die Heilsbedürftigkeit des Menschen verweist. Sein eschatologisch-soteriologisches Denken konstruiert die Grundlage der christlichen Weltanschauung, insofern es die Frage nach dem christlichen Lebensideal (als der christlichen

⁸²¹ Vgl. ebd., 362.

⁸²² Vgl. ebd., 365.

⁸²³ Vgl. ARTEMI, EIRINI: The Aspect of the Body in the Writing “On the Soul and the Resurrection” by Gregory of Nyssa, in: SingiLogos 1/2 (2022), 117.

Identitätsbildung) beantwortet. Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit durch die Taufe ist ein entscheidender Aspekt dieser christlichen Identitätsbildung, denn mit der Spendung der christlichen Taufe beginnt die geistige Wiederherstellung des ursprünglichen menschlichen Zustands, der aus „Leib und Seele“ besteht. In diesem Zusammenhang ist die theologische Anthropologie ein wichtiger intellektueller Ausgangspunkt der nyssenischen Tauflehre.

3.3.2.2 *Die Gnadenlehre als Bezugspunkt der nyssenischen Tauflehre*

Die Gnadenlehre Gregors gibt Anlass zu zahlreichen Überlegungen zur Erkenntnis Gottes.⁸²⁴ Es gibt diesbezüglich verschiedene Gedankenlinien, die durch die Verbindung mit den christlichen Lehren von der göttlichen Unendlichkeit, der christologischen Soteriologie und der Mysterienlehre noch bereichert werden. In diesem Abschnitt werden daher die Aspekte der theoretischen Grundlage der nyssenischen Gnadenlehre und der Aufruf zur dementsprechenden Praxis behandelt. Verna E. F. Harrison interpretiert zwei erkenntnistheoretische Gedankengänge in der nyssenischen Gnadenlehre. Der erste Gedankengang betrifft die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens, da es einen unüberwindbaren existenziellen Unterschied zwischen Gott und Mensch gibt. Der zweite Gedankengang widmet sich der Wirksamkeit Gottes, d. h. der Teilhabe am göttlichen Geheimnis, das als Selbstmitteilung Gottes die Erkenntnis Gottes vermittelt.⁸²⁵ Diese beiden theologischen Dimensionen sind im Denken Gregors eng miteinander verknüpft. Sie spiegeln den Hintergrund wider, vor dem seine Gnadenlehre einen wichtigen Bezugspunkt für die spätantike christliche Tauflehre darstellt.

⁸²⁴ Vgl. HARRISON, VERNA E. F.: *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Lewiston 1992, 17.

⁸²⁵ Vgl. VOLLSTÄDT, *Musse und Kontemplation*, 182.

Wie definiert Gregor in seiner Homilie die Gnade? Diese Ausgangsfrage ist die gedankliche Grundlage seiner Tauflehre: „Die Gnade ist ein Geschenk des Meisters.“⁸²⁶ Und dieser Gedanke bezieht sich auf die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit⁸²⁷:

Denn die Behandlung ist einfach das Geschenk Gottes, und es ist wirklich eine großartige Leistung, uns ohne Verbrennungen oder Schnitte von den alten Wunden zu heilen, die wir durch die Bisse der Schlange erlitten haben.⁸²⁸

In diesem Textabschnitt geht es um die Wirkung der Taufgnade, die Gregor als ein Geschenk Gottes darstellt. Die Wirksamkeit des göttlichen Handelns ist mit keiner Medizin oder ärztlichen Behandlung vergleichbar, denn der Biss der Schlange ist keine äußere Wunde, sondern die unausrottbare Neigung zur Sünde. Über die absolute Wirksamkeit der göttlichen Gnade hinaus stellt Gregor die Unendlichkeit der göttlichen Gnade dar, indem er sie als einen zirkulierenden Strom interpretiert:

Denn überall fließt der Gnadenstrom, er hat seine Quellen nicht in Palästina und fließt nicht in das benachbarte Meer, sondern zirkuliert auf der ganzen Welt und tritt in das Paradies ein.⁸²⁹

⁸²⁶ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429D11–12/= GNO 10/2, 370, 16–18).

⁸²⁷ Vgl. MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO: Grace, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO: The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, Leiden 2010, 364.

⁸²⁸ Im Wortlaut: ἀπλῆ γὰρ ἡ μεταχειρησις καὶ θεόπεμπτος ἢ δωρεὰ καὶ μεγάλη ἀληθῶς ἢ ἐπιτυχία χωρὶς καύσεως ἢ τομῆς χρονίων ἀπαλλαγῆναι τραυμάτων, ἃ κακῶς ἐπάθομεν ἐκ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417B3–6/= GNO 10/2, 358, 10–13).

⁸²⁹ Im Wortlaut: ὁ γὰρ τῆς χάριτος ποταμὸς ρεῖ πανταχοῦ, οὐκ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ τὰς πηγὰς ἔχων καὶ εἰς τὴν γείτονα καλυπτόμενος θάλασσαν, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην κυκλῶν καὶ εἰσβάλλων εἰς τὸν παράδεισον. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420C9–13/= GNO 10/2, 360, 25–29).

In diesem Abschnitt erscheinen zwei weitere dogmatische Aspekte des Gnadenstroms (χάριτος ποταμός), nämlich einerseits die Unbegrenztheit der göttlichen Gnade, da der Strom überall ist,⁸³⁰ und andererseits die christologische Soteriologie. Gregor beschreibt den Strom der Gnade dadurch, dass er die geisterfahrenen Menschen (ὁ δὲ ἄνθρωπος εἰσφέρει γεννήματα πνεύματος) ins Paradies trägt.⁸³¹ Diesen soteriologischen Gedanken verbindet er in weiterer Folge mit der Christologie, indem er die Quelle des Gnadenstroms mit Jesus Christus gleichsetzt: „Denn der reiche Strom gehört Christus, aus ihm fließt er und überflutet die ganze Welt.“⁸³² Der entscheidende Punkt ist nun die Teilhabe an dieser Gnade (εἰς χάριτος μετουσίαν), das heißt die Teilhabe am Geheimnis Christi. Gregor deutet das Geheimnis aus, das nach der Spendung der Taufe offenbart wird (μέλλοντος μυστηρίου λαλεῖσθαι).⁸³³ Er spricht in diesem Zusammenhang vom Durst nach dem Sakrament der Eucharistie (begehre die Speise, ἐπιθύμησον τροφῆς und koste den Trank γεῦσαι πόματος)⁸³⁴, der die Seele stärkt (ἐνδυναμούσης ψυχῆν) und das Herz erfreut (καρδίαν εὐφραίνοντος).⁸³⁵ An diesem Punkt setzt er seinen sakramententheologischen Gedanken an, wonach die göttliche Gnade nicht unsichtbar bleibt, sondern erfahren werden soll. Diese Überlegung ist der Anknüpfungspunkt der beiden epistemologischen Gedankenlinien, der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens und der Teilhabe am göttlichen Geheimnis. Es geht nicht um die Überwindung der menschlich-existenziellen Grenze, sondern um die gegenseitige Akzeptanz: Gott offenbart sich im Sakrament der Gnade, und der Mensch empfängt diese Gnade, indem er an diesem Geheimnis teilnimmt. Darin zeigt sich die

⁸³⁰ Vgl. HARRISON, Grace, 29.

⁸³¹ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420D2–3/= GNO 10/2, 361, 3–4).

⁸³² Πηγὴν γὰρ ἔχει πλουσίαν τὸν Χριστὸν καὶ ἀπ’ ἐκείνου ῥέων σύμπαντα πελαγίζει τὸν κόσμον. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420D7–8/= GNO 10/2, 361, 7–8).

⁸³³ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421C3/= GNO 10/2, 362, 14–15).

⁸³⁴ Harrison deutet das Bild (Strom) aus, indem sie dies an die Teilnahme an der Gnade Christi anknüpft. Vgl. HARRISON, Grace, 121.

⁸³⁵ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421C6–7/= GNO 10/2, 362, 18–19).

vertikale Struktur der Gnadenverleihung, denn entscheidend ist in diesem Prozess die Gnadenverleihung Gottes, die den Menschen erleuchtet. Deshalb stellt Gregor seinen Gedanken folgendermaßen dar, um diesen Vorgang vor Einseitigkeit zu bewahren:

Niemand beansprucht den Lohn der empfangenen Gnade, im Gegenteil schuldet er [Empfänger der Taufgnade] ihm [Meister]. Deshalb müssen wir, wenn wir die Erleuchtung der Taufe erhalten haben, unserem Wohltäter unsere gute Gesinnung zeigen. Nun besteht unser Wohlwollen zu Gott darin, gut unseren Gefährten Knecht zu sein: dies ist unser Heil mit dem Anliegen, in Tugend zu leben.⁸³⁶

Die christliche Lebensweise nach dem Evangelium entspricht dem tugendhaften Leben, das allerdings auch unvereinbar mit dem rein philosophischen Lebensideal ist.⁸³⁷ Das Wohlwollen gegenüber Gott ist die menschliche Vergeltung, in der die Praxis der Gottes- und Nächstenliebe (Gesetz Gottes, τοῦ δεσποτικοῦ νόμου) den zentralen Punkt darstellt.⁸³⁸

Gregors Gnadenlehre bildet somit einen wichtigen Bezugspunkt für die christliche Tauflehre, da sie nicht nur die verschiedenen dogmatischen Aspekte der christlichen Taufe aufzeigt, sondern auch die Logik, die den Aufruf zur Ausübung der christlichen Tugend interpretiert. In dieser Hinsicht sind die Erkenntnis Gottes und die Teilhabe am göttlichen Geheimnis nicht unabhängig von der christlichen Lebensweise zu betrachten – diese Idee stellt eine wichtige Grundlage der christlichen Identitätsbildung dar.

⁸³⁶ Im Wortlaut: χάριτος δὲ ἧς ἔλαβεν οὐδεὶς μισθὸν ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ὀφείλει καὶ διὰ τοῦτο, ὅταν τῷ βαπτίσματι φωτισθῶμεν, χρεωστοῦμεν τῷ εὐεργέτῃ τὴν εὐνοίαν. εὐνοία δὲ ἡμετέρα πρὸς θεὸν ἢ περὶ τοὺς ὁμοδόλους εὐγνωμοσύνη, ἡ σωτηρία ἡμῶν αὐτῶν καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429D12–432A6/= GNO 10/2, 370, 16–23).

⁸³⁷ Vgl. MARXER, FRIDOLIN: Gregor von Nyssa – Vater der christlichen Mystik, in: Geist & Leben 5/67 (1994), 349.

⁸³⁸ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417A4/= GNO 10/2, 357, 21–22).

3.3.3 Die pastoralen Aspekte

Das pastorale Anliegen Gregors umfasst zwei wichtige Aspekte der nysse- nischen Tauflehre. Der erste Aspekt bezieht sich auf die Gnade Gottes, die systematisch durch die Seelsorge der Kirche vermittelt wird, da das Mysterium Christi (μυστήριον Χριστοῦ) im Sinne des Sakraments ontologisch- historisch begründet wird.⁸³⁹ Dieser sakramententheologische Gedanke bildet den ersten Teil des pastoralen Aspekts. Ein zweiter Aspekt betrifft die christliche Lebensweise, die sich im Kontext des christlichen Lebensideals, das heißt in der Hinwendung zu Gott, im Prozess der Verwandlung befindet. Für die christliche Taufe bedeutet die christliche Verwandlung den unaufhörlichen Aufstieg zu Gott, der die theoretisch-praktische Grundlage der christlichen Mystik darstellt. Gregor wendet hier das Konzept der Muße-Kontemplation in seiner Tauflehre an, um seinen zweiten pastoralen Aspekt in seiner Zeit verständlich zu machen. In diesem Abschnitt werden diese beiden Aspekte der nysse nischen Tauflehre im Kontext des christlich-pastoralen Denkens Gregors genauer betrachtet.

3.3.3.1 *Die göttliche Philanthropie und Rechtfertigung der kirchlich-geistlichen Machtausübung im Rahmen der Seelsorge*

Die göttliche Philanthropie und die kirchlich-spirituelle Machtausübung sind in Gregors Denken eng miteinander verbunden, da er die pastorale Tätigkeit der Kirche als die Kontinuität der Inkarnation Christi in der Heil- sökonomie sieht.⁸⁴⁰ Diese göttliche Philanthropie ist daher in Gregors Denken untrennbar mit der kirchlichen Machtausübung verbunden. Die

⁸³⁹ Vgl. MASPERO, GIULIO: Christian Initiation, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO: The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, Leiden 2010, 136.

⁸⁴⁰ Vgl. MASPERO, GIULIO: Philantropia, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO: The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, Leiden 2010, 597–600.

Frage, um die es in dieser Homilie geht, ist die Definition der christlichen Seelsorge (im Sinne der göttlichen Philanthropie) im Zusammenhang mit der christlichen Taufe. In dieser Hinsicht ist die Aufgabe der Kirche mit dem Auftrag Gottes verbunden, da die Kirche diesen Auftrag übernimmt und ausführt.⁸⁴¹ Da Gott den liturgischen Zyklus der Zeiten in Kraft setzt (τῶν χρόνων περιοδον),⁸⁴² stellt dieser einen wichtigen Beleg für diesen Auftrag der Kirche dar. In diesem Kapitel wird der pastoraltheologische Hintergrund der nysсенischen Tauflehre betrachtet, wobei insbesondere das nysсенische Verständnis und der Wortgebrauch des Begriffs der Philanthropie (φιλανθρωπία) in den Blick genommen werden. Daraus wird sich der erste pastorale Aspekt der nysсенischen Tauflehre ergeben.

In seinem Aufsatz versucht Giulio Maspero zu zeigen, wie Gregor das Wort Philanthropie (φιλανθρωπία) verwendet, nämlich nach seiner Auffassung im Zusammenhang mit der göttlichen Barmherzigkeit. Dies ist ein typischer Wortgebrauch im griechischen Kulturraum, der in der Nähe des Begriffs οἰκονομία (im christlichen Sinne: Gottes Heilsplan) steht.⁸⁴³ Auch in der Homilie Gregors ist dies der Fall, wo er die Funktion der göttlichen Philanthropie interpretiert: „Die Philanthropie des Königs kam plötzlich, sie öffnete das Gefängnis, befreite die Gequälten.“⁸⁴⁴ In diesem Satz steckt der typisch hellenistische Gedanke Gregors über die Rolle des Königs, denn Philanthropie wurde von den griechisch-römischen Bürgerinnen und Bürgern als eine Tugend des Herrschers erwartet.⁸⁴⁵ Die Ausübung dieser königlichen Tugend beruht in diesem Zusammenhang auf der Ehrfurcht gegenüber den Göttern (εὐλάβεια εἰς τοὺς θεοὺς).⁸⁴⁶ Somit besteht in der christlichen Gottes- und Nächstenliebe in diesem Kontext kein

⁸⁴¹ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C6–10/= GNO 10/2, 357, 7–11).

⁸⁴² Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C10–15/= GNO 10/2, 357, 11–16).

⁸⁴³ Vgl. MASPERO, Philantropia, 597.

⁸⁴⁴ Im Wortlaut: ἦλθεν ἀθρόον βασιλέως φιλανθρωπία, ἤνοιξε τὸ δεσμοτήριον, ἀφῆκε τοὺς πονηροὺς: GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429B9-10/= GNO 10/2, 369,15–16).

⁸⁴⁵ Vgl. DALEY, 1998 Naps, 435–436.

⁸⁴⁶ Vgl. ebd., 437.

Widerspruch zum griechisch-römischen Denken. Der entscheidende Unterschied liegt aber im Denken über das Subjekt der göttlichen Philanthropie, denn die christliche Lehre wollte diese Aufgabe allen getauften Mitgliedern der Kirche übertragen, weshalb die Praxis der christlichen Tugend (als Seelsorge) den Anhaltspunkt für die christliche Tauflehre bildet. Mit diesem Gedanken ist auch das himmlische Bürgerrecht verbunden.⁸⁴⁷ Die Kirche verhält sich als sakramentale Institution, weil sie im Auftrag Gottes die Übergabe dieses himmlischen Bürgerrechts (in der Spendung der Taufe) übernimmt. Christos Th. Krikonis interpretiert in seiner Analyse von Gregors Wortgebrauch von *φιλανθρωπία* diesen nyssenischen Gedanken christologisch: Das himmlische Bürgerrecht auf Erden bezieht sich auf die Darstellung der ständigen Gegenwart Christi, denn die göttliche Philanthropie erscheint in jeder/jedem einzelnen Getauften (also den himmlischen Bürgerinnen und Bürgern) durch die Ausübung der christlichen Tugend.⁸⁴⁸ Dies ist der Hintergrund, weshalb die geistlich-kirchliche Machtausübung (sakramentale Funktion) auch für die christliche Seelsorge relevant ist. Der Kern der christlichen Seelsorge liegt darin, dass das Gebot Gottes (Gottes- und Nächstenliebe) durch die Ausübung der christlichen Tugend aufrecht-erhalten wird.

Die göttliche Philanthropie und ihre ständige Präsenz durch die Praxis der christlichen Tugend sind für die nyssenische Tauflehre von großer Bedeutung. Dieser Gedanke beruht auf dem sakramentalen Handeln der Kirche, die das Geheimnis Christi darstellt. Der Wortgebrauch Gregors in diesem Zusammenhang zeigt zwei wichtige Punkte auf. Der erste ist die terminologische Anknüpfung an die römische Lebenswelt der Adressatinnen und Adressaten dieser Homilie. Gregor versucht, die Ähnlichkeit zwischen dem hellenistischen und christlichen Denken über *φιλανθρωπία* aufzuzeigen, indem er die Idee der göttlich-königlichen Philanthropie für die

⁸⁴⁷ Vgl. ebd., 431–432.

⁸⁴⁸ Vgl. KRIKONIS, CHRISTOS TH.: *The Christology of St. Gregory of Nyssa*, in: LIACOPULOS, GEORGE P. (ed.): *Church and Society: Orthodox Christian perspectives, past experiences, and modern challenges*, Boston 2007, 157.

sozial-gesellschaftliche Fürsorge entfaltet. Der zweite Punkt bezieht sich auf die christliche Identitätsbildung, in der die Einübung der christlichen Tugend und das himmlische Bürgerrecht (die Darstellung des Geheimnisses Christi) im Mittelpunkt stehen. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich der gedankliche Anknüpfungspunkt, weshalb die göttliche Philanthropie und die kirchlich-spirituelle Machtausübung (als sakramentale Institution) in der Homilie untrennbar voneinander auftreten. Es handelt sich um die Systematisierung der christlichen Identitätsbildung im Blick auf die gesellschaftliche Situation, in der sich die aktive Wechselwirkung zwischen dem Transformations- und dem Aneignungsprozess der christlichen Lehre vollzieht.

3.3.3.2 *Die Muße als Zeit des Friedens zur christlichen Transformation*

Die Muße (*σχολή*) stellt im Denken Gregors einen theologischen Begriff dar, den er in seinen Werken entfaltet, um zwei Punkte christlicher Identitätsbildung auszudeuten. Der erste Punkt bezieht sich auf die Argumentation gegen den Gedanken des Eunomius, der die Erkennbarkeit des Gotteswesens durch den Namen Gottes behauptet. Gregor argumentiert gegen die ontologische Beweisführung des Eunomius, indem er die Bedeutung von *σχολή* (Muße) und *ασχολία* (Mußelosigkeit) thematisiert. Gregor sieht in der eunomischen Namenstheorie eine Mußelosigkeit (*ασχολία*), die als ein unfreier Ausdruck nur ein abgezieltes Ergebnis bezeichnet. Daher trägt die Beweisführung des Eunomius für Gregor von Nyssa keine Wahrheit in sich. Stattdessen befasst sich die Muße (*σχολή*) für Gregor mit einem möglichen Gedankenraum, in dem sich die Vollendung verschiedener Möglichkeiten (prospektives Ergebnis) auf natürliche Weise vollziehen wird. Gregor verwendet den Begriff der Muße grundsätzlich als einen entscheidenden Moment zur Betrachtung des orthodoxen Gotteswesens

(Homoousius).⁸⁴⁹ Denn die wahre Erkenntnis über das Gotteswesen kann nicht allein durch den geschlossenen menschlichen Gedanken (wie in der Namenstheorie von Eunomius), sondern anhand der offenen Haltung des Menschen zur Verleihung der Taufgnade Gottes ermöglicht werden. Das bedeutet mehr als eine orthodoxe Erkenntnis des Wesens Gottes. Gregor deutet im weiteren Gebrauch von *σχολή* den sichtbaren Lebenswandel der Christinnen und Christen an. Der zweite Punkt bezieht sich daher auf den wesentlichen Übergangsprozess der künftigen Christinnen und Christen. Gregor stellt in diesem Zusammenhang den Taufempfang als Hinwendung zu Gott vor. Er knüpft diesen Gedanken in dieser Homilie an die paulinische Identitätslehre (vgl. Gal 3,27) an⁸⁵⁰, um den Übergang vom weltlichen Vergnügen zum christlichen Lebensideal darzustellen. Dies veranschaulicht das konkrete Thema in seinem pastoralen Anliegen, wobei die christliche Identitätsbildung mit der Muße-Kontemplations-Konzeption behandelt wird.

In der Homilie Gregors reflektiert die Muße-Kontemplations-Konzeption zwei gedankliche Dimensionen Gregors. Die erste Dimension bezieht sich auf die weltliche Muße, die aus menschlichem Vergnügen (*ἐχαρίσω τῆ ἡδονῆ*) und paganer Philosophie (*δὸς καὶ τῆ φιλοσοφίᾳ σχολήν*) besteht.⁸⁵¹ Gregor stellt die christliche Taufe dem menschlichen Vergnügen (einschließlich der heidnischen Philosophie) gegenüber, indem er in seiner Homilie die paulinische Identitätslehre aufgreift (vgl. Gal 3,27). Er stellt die weltliche Mußezeit als alten Menschen (*τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*) wie ein schmutziges Gewand (*ἱμάτιον ῥυπαρόν*) dar und ermuntert die Katechumenen, statt des schmutzigen Gewandes das unvergängliche Gewand (*τὸ τῆς ἀφθαρσίας ἔνδυμα*) anzuziehen.⁸⁵² Diese Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Schlechten geht daher von einer konkreten

⁸⁴⁹ Vgl. VOLLSTÄDT, *Musse und Kontemplation*, 179-201.

⁸⁵⁰ Im Wortlaut: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. (Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angelegt.)

⁸⁵¹ Vgl. GREG., *Eos diff. bap.* (= PG 46, 420B15/= GNO 10/2, 360, 16).

⁸⁵² Vgl. GREG., *Eos diff. bap.* (= PG 46, 420C1-5/= GNO 10/2, 360, 17-21).

Gegenüberstellung aus und betrifft schließlich die Betonung der asketisch-tugendhaften Lebensweise der Getauften.⁸⁵³ Die zweite Dimension bezieht sich auf die christliche Muße, die eine Zeit des Friedens (*καίρὸς εἰρήνης*) schafft, in der man das Geschenk Christi (*τὴν τοῦ Χριστοῦ δωρεάν*) annimmt.⁸⁵⁴ Gregor beschreibt diese Annahme der Gabe Christi als spezifische Freude (*ἔξαιρετον χαρᾶν*) zur wirkmächtigen Transformation (*πρὸς τὸ κρεῖττον μεταποίησιν*).⁸⁵⁵ Diese Transformation verweist performativ auf die Untrennbarkeit zwischen christlicher Erleuchtung und geistlichem Aufstieg zu Gott,⁸⁵⁶ da der Empfang der Taufe ein Übergang vom weltlichen zum christlichen Lebensideal ist. Daher bezeichnet Gregor den Empfang der Taufe als den Moment des Zugangs zur Gnade der Wiedergeburt (*πρὸς τὴν χάριν τῆς παλιγγενεσίας*),⁸⁵⁷ warnt aber zugleich sein Publikum vor der falschen Hoffnung darauf (*ἐλπὶς δόξη ψευδεῖ*), dass das Himmelreich nach der Barmherzigkeit Gottes sofort geöffnet werde, auch wenn man seine Taufe bis zum Tod aufschiebe. Gregor nennt diese Hoffnung eitel (*κενή*) und betont stattdessen die Beachtung der christlichen Tugend (*ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια*). Dies ist für ihn die wahre Erkenntnis (*εἰδότες*), der Glaube der Schwester (*ἡ πιστις τὴν ἀδελφὴν*) und das gute Gemeinwohl (*τὴν ἀγαθὴν πολιτείαν*).⁸⁵⁸ Auf diesem gedanklichen Hintergrund ruht die christliche Transformation, die im Zentrum der nysсенischen Pastoralkonzeption steht. Die christliche Muße schafft in diesem Zusammenhang die Freiheit zur Kontemplation in der Zeit des Friedens. Dies ermöglicht den unaufhaltsamen geistlichen Aufstieg zu Gott.⁸⁵⁹

⁸⁵³ Vgl. VOLLSTÄDT, *Musse und Kontemplation*, 252.

⁸⁵⁴ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 425A14–B1/= GNO 10/2, 365, 15–17).

⁸⁵⁵ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 425B4–B5/= GNO 10/2, 365, 20–21).

⁸⁵⁶ Vgl. DOUGLAS, SCOT: *The Metapoetics of Μεταποιήσις*, in: MASPERO, GIULIO/BRUGAROLAS, MIGUEL/VIGORELLI, ILARIA (ed.): *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, Leiden 2018, 420–423.

⁸⁵⁷ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 425B10–11/= GNO 10/2, 365, 24–25).

⁸⁵⁸ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 432A5–8/= GNO 10/2, 370, 23–25).

⁸⁵⁹ Vgl. VOLLSTÄDT, *Musse und Kontemplation*, 264–268.

Die nyssenische Tauflehre beinhaltet seine Muße-Kontemplations-Konzeption, um die spätantike christliche Identitätsbildung in dieser Homilie performativ darzustellen. Die beiden miteinander verknüpften Dimensionen der Gedanken Gregors sind im Kontext seines pastoralen Anliegen, das die christliche Transformation, das heißt den christlichen Lebenswandel, in das Zentrum seiner Tauflehre stellt, verständlich. Dies bezieht sich auf den Sinngebungsprozess Gregors. Die nyssenische Tauflehre greift anhand der Muße-Kontemplations-Konzeption das heikle Thema der christlichen Identitätsbildung in der sich verändernden Welt auf. Die pastoralen Aspekte hängen insofern damit zusammen, als die christliche Fürsorge (Praxeologie) auf der Hinwendung zu Gott beruht, denn die wahre christliche Erleuchtung kann schließlich durch die Annahme der Gnade Gottes ermöglicht werden. Die Muße-Kontemplations-Konzeption Gregors dient in dem Zusammenhang als theoretisch-praktische Grundlage des ordentlichen Christseins. Seine Homilie weist insofern auf den Vorgesmack des Übergangsprozesses vom weltlichen Vergnügen zum christlichen Lebensideal hin. Der christliche Transformationsbedarf ist in dem Zusammenhang ein unveränderlicher Lehrinhalt der christlichen Identitätsbildung.

4. Spätantike christliche Romanitas im Licht der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter

Die Textanalysen I und II weisen nach, dass die Hauptanliegen der beiden Homilien der kappadokischen Kirchenväter grundsätzlich in der Etablierung einer christlichen Romanitas liegen. Zur Verwirklichung dieses Anliegens versuchen Basilius und Gregor, die gesellschaftliche und politische Lage des spätantiken Römischen Reichs zu berücksichtigen und, darauf aufbauend, verschiedene „*Taufartikulationen*“ zum Ausdruck zu bringen. Darin spiegelt sich die theologische Entwicklung ihrer Tauflehre wider, die eng mit den komplexen gesellschaftlichen Bedingungen des Römischen Reichs verbunden ist. In diesem Kapitel wird erörtert, wie diese theologisch-gesellschaftlichen Vernetzungen zum Ausgangspunkt für den Ausbau des Theologiebegriffs der beiden Kappadokier werden. Dabei handelt es sich um die Bestimmung der spätantiken Tauflehre als Theologie im allgemeinen Sinn und um die Beiträge der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter zur Etablierung einer christlichen Romanitas. Zur Bestimmung der spätantiken Tauflehre als Theologie ist eine Weitung des patristischen Blickfeldes nötig, denn bislang wurde eine christliche Identitätslehre oft im Rahmen der dogmatisch-doktrinären Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Häresie behandelt. Darüber hinaus stehen aber auch die Theologie und die Formierung einer christlichen Identität in

einem gesellschaftlich-politischen Interaktionsprozess miteinander in enger Verbindung. Die spätantike Tauflehre befindet sich daher im Mittelpunkt dieses Prozesses.⁸⁶⁰ Die Beiträge der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter spiegeln sich in diesem Prozess mit ihren konkreten Beispielen wider. Denn diese Beispiele zeigen den gegenseitigen Einfluss zwischen der spätantiken kappadokischen Tauftheologie und der kaiserlichen Gesetzgebung. Dieser Einfluss ist der sichtbare Beweis für die Intertextualität, in der die christliche Tauftheologie und der spätantike politisch-gesellschaftliche Diskurs voneinander nicht unabhängig, sondern im dynamischen Interaktionsprozess bestehen. Das verdeutlicht die Spannung mit dem gesellschaftlichen Kontext, in dem sich jeder Theologiebegriff entwickelt, und weist zugleich die Anwendbarkeit der Thesen zur Intertextualität von Kristeva in der patristischen Forschung nach. In diesem Kapitel wird der prozesshafte Etablierungsprozess einer spätantiken christlichen Romanitas aus der sozionarrativen Perspektive auf der Basis der vorangegangenen Analysen systematisch erörtert.

4.1 Bestimmung der spätantiken Tauflehre als Theologie

Die vorangegangenen Textanalysen der beiden Homilien von Basilius und Gregor zeigen den deutlichen Entwicklungsprozess der christlichen Tauflehre, die einerseits durch die Absorption der traditionellen Lehre, andererseits aber durch den eigenen Sinngebungsprozess der jeweiligen Kirchenväter (angesichts des neuen Kontexts) neu transformiert wird. Dies zeigt zwei wichtige Aspekte in der Entwicklung der spätantiken Tauflehre. Der erste Aspekt ist die Kontinuität der christlichen Tauflehre, die in ihren Kerninhalten bestehen bleibt. Der zweite Aspekt ist die Diskontinuität, die

⁸⁶⁰ Vgl. FERGUSON, EVERETT: *Preaching at Epiphany*, in: DERS.: *The Early Church at Work and Worship. Catechesis, Baptism, Eschatology and Martyrdom*, Vol. 2., Eugene (Oregon) 2014, 143.

sich auf die zeitgenössische situative Veränderung und auf die zunehmende Explikation der Lehrinhalte und ihre Vermittlungsweise (Institutionalität) bezieht. Worin liegt in diesem (dis-)kontinuierlichen Entwicklungsprozess der Theologiebegriff? Besteht die christliche Tauflehre unabhängig vom christlichen Theologiebegriff? Wenn nicht, inwiefern kann die spätantike christliche Tauflehre als Theologie bestimmt werden? Diese Fragestellungen betreffen zwei eng beieinander liegende Fragestellungen der patristischen Forschung. Die erste Fragestellung bezieht sich auf die Wissenschaftlichkeit einer altkirchenhistorischen Forschung, die häufig im Rahmen der Dogmengeschichte entfaltet wurde. Ein solches Untersuchungsmodell reduziert jedoch die Konzeptualisierung der Theologie auf den Horizont christlicher Orthodoxie und Häresiologie. In der zweiten Dimension geht es um die Berücksichtigung der Periodisierung, die zum Beispiel einen deutlichen Unterschied zwischen dem antiken und dem spätantiken Theologiebegriff schafft. Die Fokussierung auf die theologische Kontinuität als Inbegriff der Orthodoxie verhindert zumeist eine Erweiterung des Theologiebegriffs. Eine sozionarrative Perspektive kann hier neue Gedankenräume und Perspektiven eröffnen. Die christliche Tauflehre wird in diesem Abschnitt als ein konkretes Beispiel für die Schaffung einer solchen neuen Perspektive auf die spätantike Theologie behandelt.

Um eine theoretische Grundlage zu schaffen, wird erstens das Forschungsmodell von Markschies⁸⁶¹ vorgestellt, der diese Aufgabe relevant vorweggenommen hat (Abschnitt 4.1.1.). Zweitens wird nach der Darstellung seines Forschungsmodells die spätantike Tauflehre als Tauftheologie erörtert (Abschnitt 4.1.2.). Dabei geht es um die Re-Kontextualisierung der Tauflehre, die von den allgemeinen religionswissenschaftlichen Grundlagen bis zu den konkreten Beispielen der Spätantike (pagane Taufe, dogmatisch-institutionelle Aspekte unter Instrumentalisierung) reicht. Neben der Re-Kontextualisierung wird die Frage aufgeworfen, ob die Spätantike optimistisch als Triumph des Christentums bewertet werden kann. Im Hinblick

⁸⁶¹ MARKSCHIES, CHRISTOPH: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2009.

auf die christlich-römische Identitätsbildung erweist sich die spätantike Theologie als komplexer als die antike Theologie, da die spätantike Theologie mit der kaiserlichen Machtausübung in Form von Interventionen verbunden ist. Daraus resultiert eine gewisse Inflexibilität theologischer Überlegungen, da die spätantike Theologie der gesellschaftlichen Entwicklung nicht vorausging, sondern meist auf das gegebene Ergebnis der kaiserlichen Religionspolitik reagiert.

Die Hintergründe dieser Passivität der spätantiken Theologie werden in diesem Abschnitt besonders berücksichtigt. Auf diese Vorarbeiten einer Re-Kontextualisierung des spätantiken Theologiebegriffs aufbauend, kann die Bestimmung der Tauflehre als Theologie eingehend diskutiert werden (4.2.) Auf dieser Grundlage wird die Brücke zum konkreten Beispiel der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter geschlagen.

4.1.1 Begriffliche Bestimmung der Theologie

Die begriffliche Bestimmung der Theologie ist eine wichtige Vorbereitung für den nächsten Schritt, in dem es um die theoretischen Grundlagen für die Bestimmung der spätantiken Tauflehre als Theologie geht. Aus diesem Grund wird im Folgenden ein neues Forschungsmodell von Markschie's ausführlich erörtert, um die Anwendbarkeit seines Modells für den vorliegenden Fall zu überprüfen.

Markschie's versucht in seiner Untersuchung, den Begriff der Theologie, wie er in der altkirchenhistorischen Forschung üblicherweise verwendet wird, zu erweitern. Sein Hauptkritikpunkt an diesem überkommenen Theologiebegriff ist, dass der Begriff meist auf der Grundlage des geprägten hermeneutischen Modells von Orthodoxie und Häresiologie betrachtet worden sei. Dieses Modell bezeichnet er als eine Teleologie, in der die Theologie als eine Sammelbezeichnung für die Rechenschaft gegenüber Gott

dargestellt werde.⁸⁶² Um eine breitere Perspektive auf den Theologiebegriff zu erlangen, versucht er in Anlehnung an den offenen Theologiebegriff von Assmann (Abschnitt 4.1.1.1.), zwei Dimensionen des Theologiebegriffs zu unterscheiden. Die erste Dimension ist die Präsupposition des Theologiebegriffs, in der die allgemeine wissenschaftliche Basis der Theologie thematisiert wird. Dieser Gedankengang wird mit dem konkreten Beispiel der Theologisierung des spätantiken Glaubensbekenntnisses erweitert, wobei es sich um den Prozess der Kanonisierung handelt (Abschnitt 4.1.1.3.). Die zweite Dimension bezieht sich auf die explizite Theologie, in der sich die verschiedenen Ausprägungen der christlichen Lehren wiederfinden. Sie bezieht sich auf die verschiedenen Institutionen, die sich als Ort der Vergesellschaftung des christlichen Ideals bezeichnen. Die hierbei entstehende Vielfalt christlichen Glaubens rief nach Stellen, die eine Übereinstimmung mit der impliziten Theologie (Grammatik der Sprache) zu prüfen wissen. In diesem Zusammenhang taucht der Begriff der Institution auf, der sich vom Begriff der Institutionalisierung (Abschnitt 4.1.1.2.) unterscheidet, da die Institution der inneren und äußeren Stabilität in Bezug auf die soziale Gestaltung dient. Der Institutionsbegriff unterscheidet sich von der Institutionalisierung, insofern er sich im organisatorischen Rahmen nicht an einem Stereotyp (*στυρεός*) orientiert, sondern diesen als kommunikationsfähig und handlungsleitend behauptet. Insofern ist die spätantike christliche Tauf(lehr)e stark auf den Begriff der Theologie bezogen, da die Tauflehre als Beispiel spätantiker christlicher Institution der kommunikativ-handlungsleitenden Interaktion mit der zeitgenössischen Gesellschaft zur wahren christlichen Identitätsbildung dient. Dies ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Erweiterung des spätantiken Theologiebegriffs.

In diesem Abschnitt geht es um die konkrete Vorbereitungsphase, also um die Darstellung der Forschungsmodelle und der historischen Grundlagen der spätantiken Kanonisierung, die für die Bestimmung der spätantiken

⁸⁶² Vgl. ebd., 13.

Tauflehre als Theologie relevant ist. Daraus ergibt sich schließlich ein konkreter Gedankenraum zu Erweiterung des Theologiebegriffs, der ausführlich erörtert wird.

4.1.1.1 Der Weg der christlichen Theologie(-geschichte) als eine Art Einbahnstraße?

Der Begriff der Theologie verfügt über ein breites Bedeutungsspektrum, insofern er im Zusammenhang mit verschiedenen Themen betrachtet werden kann. Daher ist es notwendig, einen konkreten Themenbereich abzugrenzen. In diesem Abschnitt werden zwei für den Begriff der Theologie relevante Punkte diskutiert. Der erste Punkt liegt in der allgemeinen Definition der Theologie, die epistemologisch einen Gesamtüberblick über den Terminus „Theologie“ darlegt. Der zweite Punkt bezieht sich auf den Begriff der Theologie, der von Markschie in seiner Untersuchung betrachtet wird. Dabei handelt es sich um die Erweiterung des Theologiebegriffs. In diesem Abschnitt wird diese neue Perspektive von Markschie auf die Erforschung der Geschichte der Alten Kirche behandelt.

Markschie versucht in seiner Untersuchung, eine neue Perspektive auf die Theologiegeschichte aufzuzeigen, indem er die bisherige Perspektive als eine durch ein hermeneutisches Modell geprägte Teleologie beschreibt.⁸⁶³ Er bezeichnet dieses Modell als „Einbahnstraßenhermeneutik“ und fasst seinen Gesamtüberblick über die theologiegeschichtlichen Forschungen wie folgt zusammen:

Das bedeutet, dass der eigentliche Zielpunkt der Entwicklung christlicher Theologie in der Antike jener Moment ist, an dem christliche Theologen das Ausbildungsmodell einer antiken Philosophenschule übernehmen und ihre Theologie – anfangs mehr schlecht als recht – an dem Paradigma zeitgenössischer platonischer Philosophie orientieren; bedeutet weiter, dass der eigentliche Zielpunkt des Mittelalters die Etablierung von theologischen

⁸⁶³ Vgl. ebd., 11–12.

Fakultäten und scholastischer Universitätstheologie ist und der eigentliche Zielpunkt neuzeitlicher Theologiegeschichte die „Umformung christlichen Denkens“ in Reaktion auf die europäische Aufklärung. Eine solche Teleologie, die – wie gesagt – implizit von der heutigen, an philosophischen Rationalitätsstandards orientierten Form von theologischer Reflexion als Norm ausgeht, muss nahezu zwangsläufig andere Formen von theologischer Reflexion als unwichtigere Seitenwege oder gar als unfruchtbare Sackgassen marginalisieren – und es bleibt dann allgemeinen kirchlichen oder gar gesellschaftlichen Modeströmungen vorbehalten, die Relevanz dieser angeblichen Seitenwege und Sackgassen zu entdecken.⁸⁶⁴

Markschies prüft seine Interpretation der bisherigen Auffassung von Theologie als Einbahnstraßenmodell anhand zweier Fragestellungen: „Was ist eigentlich Theologie? Und was wird im zweiten und dritten Jahrhundert mit dem griechischen Begriff *θεολογία* bezeichnet?“⁸⁶⁵ Die erste Frage nutzt er, um die vorangegangene Definition von Theologie als Prärogativ des Christentums zu bewerten, die „als Sammelbezeichnung für die rational-argumentative Rechenschaft von Christen über ihren Glauben“⁸⁶⁶ dient. Um diese Vorstellung zu überwinden, versucht er, einen neuen Theologiebegriff einzuführen, indem er in Anlehnung an Assmanns Theologiebegriff seine Betrachtung offener anlegt. Assmann unterscheidet zwei Dimensionen seines offenen Theologiebegriffs, nämlich einerseits die implizite Theologie, die als eine „Grammatik zur Sprache“ (Prinzip) fungiert,⁸⁶⁷ und andererseits eine explizite Theologie, die eine diskursiv entwickelte Rede vom Göttlichen und von den religiösen Handlungen und Erfahrungen der Menschen meint.⁸⁶⁸ Die beiden Dimensionen bilden keine Gegenpole, sondern Bezeichnungen für die verschiedenen

⁸⁶⁴ Ebd., 12.

⁸⁶⁵ Ebd., 13.

⁸⁶⁶ Vgl. ebd.

⁸⁶⁷ Vgl. ASSMANN, Ägypten, 21–23.

⁸⁶⁸ Vgl. MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie, 14.

Explikationsarten der Theologie.⁸⁶⁹ Markschies verdeutlicht diese unterschiedlichen Dimensionen des offenen Theologiebegriffs Assmanns, indem er diesen einerseits – in Bezug auf die implizite Theologie – als einen Prozess zunehmender Explikationen und andererseits – in Bezug auf die explizite Theologie – als einen Prozess der Kommunikationssteuerung darstellt.⁸⁷⁰ In diesem Zusammenhang sieht er Theologie als einen Weg der Interaktion, d. h. als einen Übergang von einer impliziten zu einer expliziten Denkweise.

Bei der zweiten Frage unterscheidet Markschies zwei verschiedene Arten des Wortgebrauchs des Begriffs der Theologie (ξένος θεολόγος). Der erste Wortgebrauch bezieht sich auf den allgemeinen Bereich des Theologiebegriffs (nicht wie Theologie/Dogma, sondern Philosophie/Kanon), der nicht auf eine bestimmte Gruppe von Religionen begrenzt ist.⁸⁷¹ Der zweite Wortgebrauch meint den christlichen Theologiebegriff, den Markschies in Anlehnung an Augustinus' Definition „de divinitate ratio sive sermo“ als eine vernünftige Begründung (ratio) oder eine gewöhnliche Rede oder Umgangssprache (sermo) über Gott interpretiert.⁸⁷² Mit dieser zweiten Frage zeigt Markschies den Aneignungsprozess des Theologiebegriffs durch das Christentum auf. Ein wesentlicher heidnischer Wortgebrauch der Theologie bezieht sich auf die Personen, d. h. Mythendichter (θεολόγοι), die eine solche Rede über Gott in hymnischer Form verfassen oder aufführen.⁸⁷³ Der Begriff θεολόγος steht ursprünglich auf der gesellschaftlich-kommunikationssteuernden Ebene oder in kultischen oder magischen Zusammenhängen. Dies belegen die kleinasiatischen Städte Ephesus, Pergamon, Smyrna und Delphi, in denen der Kaiserkult blühte.⁸⁷⁴

⁸⁶⁹ Vgl. ASSMANN, JAN: Arbeit am Polytheismus, in: V. STIETENCRON, H. (Hg.): Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, 49 (Anm. 9).

⁸⁷⁰ Vgl. MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie, 15.

⁸⁷¹ Vgl. ebd., 15–16.

⁸⁷² Vgl. ebd., 16.

⁸⁷³ Vgl. ebd., 16–17.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd., 18.

Markschies belegt den Wortgebrauch für die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, indem er den klassischen Wortgebrauch beim Alchemisten Stephanus von Alexandria nachweist.⁸⁷⁵ Daraus folgert er, dass die Ausbreitung des Christentums die ursprüngliche Bedeutung des klassischen Theologiebegriffs nicht von der sprachlich-sozialen Ebene verdrängt habe. Die Entwicklung des antiken heidnischen Theologiebegriffs beziehe sich weiterhin auf die mythologische Götterlehre, die unabhängig von der Form (Hymnus) in einem weiten Sinne als *θεολογία* bezeichnet worden sei. Das heißt, dieser Wortgebrauch spiegelt sich in verschiedenen institutionellen und literarischen Kontexten wider. Inhaltlich bezieht er sich auf die Kriterien der Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) von Welt und Gott.⁸⁷⁶ Die Entwicklung dieser Überlegung zur Gotteserkenntnis reicht bis zum agnostischen Gedanken: „Kein Gott habe ihren Ursprung gesehen und auch kein Mensch hat ihn erkannt.“⁸⁷⁷ Dieser agnostische Gedanke und sein Wortgebrauch wurde auch in philosophischen Kontexten verwendet, da die (spät)antiken Philosophen unter diesem Gedankeneinfluss die erste Ursache als Theologie betrachteten. Dies ist ein wichtiges Indiz für den Übergang des Wortgebrauchs von der kultisch-sozialen auf die philosophische Betrachtungsebene, die insbesondere von den (Neu-)Platonikern geprägt wurde. Dies ist der Ausgangspunkt der einseitigen Hermeneutik der christlichen Theologie. Die platonische Betrachtung der Theologie als Prinzipienlehre eröffnet das metaphysische Denken, das die Kluft zwischen Philosophie und Theologie (Glaube vs. Vernunft/*μῦθος* vs. *λόγος*/ratio vs. *scriptura*) als ein vereinbares Verhältnis darstellt.⁸⁷⁸ Dies ist der unübersehbare Hintergrund, vor dem sich die christliche Theologie seit der Antike an die (neu)platonischen Philosophie anlehnt. Gerhard Ebeling bewertet

⁸⁷⁵ Vgl. ebd., 20 (Anm. 34).

⁸⁷⁶ Vgl. GÖCKE, BENEDIKT PAUL/PELZ, CHRISTIAN: Brennpunkt Metaphysik. Eine systematische Einführung in und ein historischer Überblick über das ambivalente Verhältnis von Theologie und Metaphysik, in: DERS.: Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 3., Münster 2019, XI – XII.

⁸⁷⁷ MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie, 20.

⁸⁷⁸ Vgl. GÖCKE, Brennpunkt, XI.

dieses Phänomen negativ, da der christliche Glaube in diesem Kontext als eine Verdrängung des rationalen Verstandes erscheinen könne.⁸⁷⁹ Seit dem 4. Jahrhundert wurde der christliche Begriff der Theologie von den prominenten Bischöfen Eusebius von Caesarea, Athanasius, Arianern, von Eunomianern, Pneumatikern und den kappadokischen Kirchenvätern (neben anderen) zur Bezeichnung der ontologisch-rationalen Darstellung Gottes verwendet. Daraus folgt die Verhandlung theologischer Fragen, die den Diskurs über die Inkarnation, das Leben und den heilbringenden Tod Jesu Christi sowie das Wesen des dreieinigen Gottes betreffen. Die Heilsökonomie (*οἰκονομία*) Gottes taucht in diesem Zusammenhang als zentrales Thema auf, das nicht nur sein Wesen, sondern auch sein Wirken in der Menschengeschichte betrifft. Das heißt, die christliche Theologie verbleibt nicht nur auf dem Gebiet der Apologetik, sondern entfaltet ihr eigenes Thema angesichts neu auftauchender Problematiken weiter. Hier liegt der Ansatzpunkt für die Entdeckung der marginalisierten „Seitenwege“, die Markschieß zu Beginn seiner Untersuchung erwähnt. Diese Wege sind auch ein wichtiges Anliegen des folgenden Abschnitts und werden vor allem im Zusammenhang mit der Erweiterung des Theologiebegriffs behandelt.

Die beiden Fragen Markschieß' erhellen den Weg der christlichen Theologie als prozessuale Entwicklung, die sich einerseits auf die Auslegung des Wortes Gottes (die vernünftige Darstellung Gottes) bezieht, andererseits Gottes Heilsökonomie in der Menschheitsgeschichte reflektiert. Dies ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Bestimmung des Theologiebegriffs. Im folgenden Abschnitt wird die präzise Wegbeschreibung der Theologie behandelt. In einem weiten Sinn ist dies die theoretische Grundlage, durch die schließlich die Tauflehre als Theologie bestimmt wird.

⁸⁷⁹ Vgl. EBELING, GERHARD: Art. Theologie I. Begriffsgeschichtlich, RGG³ VI, 1962, 760.

4.1.1.2 *Die christliche Theologie im Horizont des Institutionsbegriffs: ein breites Spektrum des Theologiebegriffs*

Der Theologiebegriff Assmanns (implizite und explizite Theologie und ihre Dynamik) erhellt die neue Perspektive auf die Untersuchung der Theologiegeschichte und trägt zur Überwindung der teleologischen „Einbahnstraßenhermeneutik“ bei. Auf der Grundlage dieses Beitrags konnte Markschie den dynamischen Interaktionsprozess zwischen impliziter und expliziter Theologie mit dem Begriff der Institution veranschaulichen. Dazu wollte er die Begrifflichkeiten (Institution und Institutionalisierung) voneinander abgrenzen, um das bisherige Verständnis des Institutionsbegriffs zu erneuern. Daraus folgt die Erweiterung des Theologiebegriffs, um nicht nur die Einheitlichkeit der christlichen Lehren, sondern auch die Vielfalt der Theologien in der Geschichte des Christentums zu reflektieren. In diesem Abschnitt wird diese Erweiterung des Theologiebegriffs im Lichte der Markschie'schen Studie ausführlich erörtert.

Markschie versucht grundsätzlich in seiner Untersuchung, den Theologiebegriff auszubauen.⁸⁸⁰ Dabei handelt es sich um den Begriff der „Institution“, mit dem er ein neues Verständnis von Theologie aufzeigen will:

Denn eine Institution kann sich auch „anhand eines gemeinsamen Bestandes von normativen Verhaltensstrukturen“ entwickeln und hat dann vor allem die Aufgabe, „diesen Bestand zu erhalten bzw. dessen kontinuierliche Umsetzung in der Lebenspraxis zu präzisieren und zu gewährleisten.“ Im Falle der antiken christlichen Institutionen hängen das Ensemble neuer Ideen und die privilegierten Verhaltensmuster insofern enger zusammen, als sie schon im Neuen Testament theoretisch aufeinander bezogen sind und in der

⁸⁸⁰ Markschie erwähnt explizit als Ziel seiner Untersuchung: „Trotzdem habe ich diese Untersuchungen nicht zu einem eigenen Buch über die Kanonisierung des Neuen Testaments ausgeweitet, sondern versucht, dieses Thema im Horizont der Institutionen und der Frage nach der Identität des antiken Christentums in der Pluralität seiner unterschiedlichen Erscheinungsformen zu behandeln.“ MARKSCHIE, *Kaiserzeitliche christliche Theologie*, 7.

„theologischen“ Reflexion auch immer wieder aufeinander bezogen werden.⁸⁸¹

Die Bereicherung des Theologiebegriffs besteht darin, dass die christlichen Institutionen privilegierte Verhaltensmuster hervorbringen, um die miteinander verbundenen Ideen in die Reflexion der Theologie zu integrieren. Dabei handelt es sich um die kontinuierliche Umsetzung der christlichen Lehre, die jedoch in aller Form abgesichert werden soll. Daraus folgt die Präzisierung der christlichen Praxis, insofern der kontinuierliche Umsetzungsprozess mit den theologischen Reflexionen auf den gesellschaftlichen Kontext bezogen ist. Markschieß wollte den Institutionsbegriff mit diesen gesellschaftlichen Kontexten zusammendenken und so die bisherige Vorstellung des Institutionsbegriffs überwinden.⁸⁸² Zu diesem Zweck wirft er einen soziologischen Blick auf den Institutionsbegriff, indem er sich bei seiner Untersuchung auf die Definition des Dresdner Sonderforschungsbereichs „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ stützt:

Dort definiert man Institutionen „als soziale Arrangements, die nach außen und innen Stabilität und Dauer erfolgreich suggerieren und zur Geltung bringen“ und in denen als insbesondere „die handlungsleitenden und kommunikationssteuernden Grundlagen einer Ordnung immer auch symbolisch zum Ausdruck gebracht werden“.⁸⁸³

In dem Zusammenhang sieht er die Institution „als anthropologische Grundkategorie und als unausweichliches Ordnungs- und Bezugsraster

⁸⁸¹ Ebd., 35.

⁸⁸² Markschieß wollte den Institutionsbegriff von der Institutionalisierung unterscheiden. Denn die Institutionalisierung bedeutet eine rechtliche Normierung. Die Institution bedeutet im theologischen Sinne eine christliche Erscheinungsform, die einem sozialen Arrangement dient. Vgl. ebd., 33.

⁸⁸³ Ebd., 34; Die Anführungszeichen aus dem Geleitwort: MELVILLE, G./VON MOOS, P.: Geleitwort, in: dies. (Hg.): Das Öffentliche und Private in der Vormoderne (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 10), Köln 1998, V.

jeglichen sozialen Handelns; Institutionalisierung hingegen als das Einmünden in einen organisatorischen Rahmen“, zu dem die Idee der rechtlichen Normierung gehört.⁸⁸⁴ Um seine Perspektive in Bezug auf den Ausbau des christlichen Theologiebegriffs zu verdeutlichen, setzt er sich in seiner Untersuchung mit drei institutionellen Kontexten auseinander, die sich auf die christliche Philosophie und die Begründung der lokalen Privatuniversität⁸⁸⁵, auf die Apokalyptik (Montanismus)⁸⁸⁶ und auf die Liturgie (eucharistische Hochgebete)⁸⁸⁷ beziehen. Mit dieser Untersuchung des institutionellen Kontexts zeigt er, dass die christlichen Institutionen „nur die soziale Basis für die Verbreitung eines Ensembles“⁸⁸⁸ bilden. Die christlichen Institutionen (Schulbetrieb, Liturgie und Ämter) wurden nach diesem Maß unterschiedlich genutzt. Sie konzentrierten sich nicht auf die Veränderung der pagan-religiösen Prägung ihrer Adressatinnen und Adressaten, sondern auf die Elementarbildung, die als eine bestimmte Form der Theologie dem christlichen Bildungsprogramm diene. An dieser Stelle zeigt sich erneut das Prinzip des offenen Theologiebegriffs Assmanns, da die implizite (Elementarbildung) und die explizite Theologie (Schulbetrieb, Liturgie und christliche Ämter) den Christinnen und Christen dazu dienten, die unterschiedlichen Bildungsniveaus, geografischen Herkünfte und Sozialisationen zu repräsentieren.⁸⁸⁹ Die

⁸⁸⁴ Vgl. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie*, 34.

⁸⁸⁵ Vgl. ebd., 43–109.

⁸⁸⁶ Vgl. ebd., 109–136.

⁸⁸⁷ Vgl. ebd., 136–211.

⁸⁸⁸ Ebd. 212.

⁸⁸⁹ Don Handelman erläutert die Komplexität des Arrangements von „category membership set“: “The over all arrangement of category membership sets tend to be either “lateral” or “hierarchical” in a given place and time. Given a lateral arrangement, persons may choose, and have chosen for them, the categorical bases of their interpersonal contacts; and a lateral arrangement sets relates more to the situational selection of membership sets (and categories within sets) deemed relevant to a given occasion or location. Given a lateral arrangement, the assumption is that various category sets (i.e., ethnic, occupational, religious, educational, etc.) are interchangeable to a certain extent in an occasion of interaction; and therefore, that the same person can be categorized

Institutionalisierung des Christentums war im (spät)antiken Christentum insbesondere durch die Konfrontation mit der neuen Lage nach der Konstantinischen Wende erforderlich.

Der Theologiebegriff wird in der Untersuchung von Marksches um den Institutionsbegriff erweitert. Die Durchsetzung unterschiedlicher Ideen in der Christentumsgeschichte beschleunigt die dynamische Institutionalisierung, die situativ mit dem zeitgenössischen Gemeinwesen verbunden war. Die Rolle der Theologie ist mit den zwei Punkten des Institutionsbegriffs verknüpft, wobei sich der erste Punkt auf die implizite Theologie bezieht, die der zunehmenden elementaren Bildung der Christinnen und Christen diene. Beim zweiten Punkt geht es um die explizite Theologie, die dazu diene, das christliche Bildungsprogramm an das soziale Gefälle unter den Christinnen und Christen anzupassen. Die christliche Taufe ist für dieses Anliegen zentral, weil sie beide Aspekte des Theologiebegriffs (implizite und explizite Theologie in vielfältigen Ausprägungen) im Hinblick auf die christliche Identitätsbildung umfasst. Die nächsten Abschnitte befassen sich mit der dynamischen Interaktion zwischen impliziter und expliziter Theologie in ihren vielfältigen Erscheinungsformen in der Spätantike.

4.1.1.3 Der Theologiebegriff im Kontext der spätantiken christlichen Identitätsbildung mit ihren pluralen Erscheinungsformen (Betrachtung über Kanonisierungsprozess, Glaubensbekenntnis und Taufe)

Die spätantike christliche Identitätsbildung bezieht sich auf die dynamische Wechselwirkung zwischen der Festlegung der impliziten Theologie im Rahmen der Kanonisierung und dem Ausbau der expliziten Theologie im Rahmen unterschiedlicher Erscheinungsformen. Im Rahmen der Ausbreitung

according to different criteria of relevance in different situations.” HANDELMAN, DON: The Organization of Ethnicity, in: *Ethnic Groups* 1 (1977), 192.

des Christentums wird der Kanonbegriff⁸⁹⁰ im Sinne einer Theologisierung des Glaubensbekenntnisses entwickelt. Diese Entwicklung bezieht sich auf zwei Aspekte. Der erste Aspekt ist die Kanonisierung der biblischen Schriften, die als ein wichtiger Bestandteil der umstrittenen Autoritätsfrage fungiert. Die zweite antiochenische Formel (*ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς*, ähnlich nach den Schriften) der Homöer spiegelt dieses Anliegen in der dogmatischen Debatte um das Wesen Gottes wider.⁸⁹¹ Der Kanonisierungsprozess der impliziten Theologie (Glaubensbekenntnis) zur Abgrenzung der unterschiedlichen Erscheinungsformen (Vielfalt der Liturgien und Lehren) steht im engen Zusammenhang mit dieser Debatte. In diesem Abschnitt werden aus dieser Perspektive die Theologisierung des Glaubensbekenntnisses (als Wechselwirkung zwischen impliziter und expliziter Theologie) und deren bedeutende Funktion in den Blick genommen.

Nach der Konstantinischen Wende wurde die Ausbreitung des Christentums durch die kaiserliche Religionspolitik beschleunigt. Das spiegelt den Zusammenhang der christlichen Institutionalisierung mit dem religionspolitischen Versuch zur Stabilisierung des Römischen Reiches wider, da sich die christlichen Theologien zu Beginn des vierten Jahrhunderts mit ihren unterschiedlichen theologischen Ausprägungen in einem Konflikt (Streit zwischen Arius und Alexander von Alexandria) befanden. Dieser Konflikt schaukelte sich trotz des Verbannungsbefehls Alexanders gegen Arius weiter auf, da Arius über eine große Anhängerschaft verfügte. Diese Konfliktsituation bewirkte zum Teil die Einberufung des ersten ökumenischen Konzils von Nizäa, das Konstantin „zur Demonstration seiner

⁸⁹⁰ Die terminologischen Untersuchungen über den Kanonbegriff liegt von Martin Wallraff vor. Er betrachtet den Kanonbegriff von der christlichen Kanongeschichte getrennt, denn der Begriff an sich reflektiert auch die verschiedenen Wortgebräuche im akkadischen und griechisch-römischen Kulturraum, wo der Begriff ursprünglich nicht nur Maßstab, Regel, sondern auch Liste, Tabelle und Synopse bedeutet. Martin Wallraff sieht in diesem Zusammenhang auch, dass diese unterschiedlichen Anwendungen des Begriffs auch in Christentum rezipiert wurden. Vgl. WALLRAFF, MARTIN: *Kodex und Kanon. Das Buch im frühen Christentum*, Berlin 2013, 25–37.

⁸⁹¹ Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 91.

Herrschaft als von Gott gewolltem Sieg im Osten des Imperium Romanum und zur Manifestation kirchlicher Einheit plante“⁸⁹². Dies zeigt den Grund für die Institutionalisierung des Institutionsbegriffs in der spätantiken Theologie, die unter der kaiserlichen Machtausübung „nach außen und innen Stabilität und Dauer erfolgreich suggerieren“⁸⁹³ sollte. Eusebius von Cäsarea erwähnt diese Intention des Kaisers, wenn er beim Verfassen der Biografie Konstantins die beiden unmittelbar von Kaiser Konstantin herbeigeführten Entscheidungen erläutert. Die erste Entscheidung ist der gemeinsame Beschluss bezüglich des dogmatischen (arianischen) Konflikts.⁸⁹⁴ Die zweite Entscheidung betrifft die einheitliche Feier des Paschafestes in seinem Reich.⁸⁹⁵ Beide reflektieren den spätantiken Normierungsprozess der christlichen Theologien, die sich unter dem Einfluss der kaiserlichen Intention zur Dauer der Stabilität entfaltet haben. Der spätantike Wortgebrauch von *κωνών* steht in diesem Zusammenhang, wobei für die Kanonisierung der biblisch-christlichen Schriften auf die umstrittene Autorität der freien christlichen Lehren rekurriert wird.⁸⁹⁶ Markschieß sieht darin die Etablierung der Kanonizität der impliziten Theologie, die im Kontext der Kanonisierung eine besondere Verhaltensstruktur erzeugt. Das ist der Hintergrund der Entwicklung des Glaubensbekenntnisses, das sich als Norm der christlichen Lehre und des Glaubens verfestigt und seit

⁸⁹² HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 80; Athanasius verdeutlicht die Intention des Konzils: „Wenn einer die Ursache der Synode in Nizäa und die Ursache der so vielen von diesen nach ihr abgehaltenen Synoden genau kennen will, dann dürfte er finden, dass die Synode in Nizäa eine wohlbegründete Ursache hat, die übrigens aber aus Hass und Streitsucht mit Gewalt versammelt wurden. Denn diese wurde wegen der arianischen Häresie und wegen des Paschas abgehalten, da die (Christen) in Syrien, Kilikien und Mesopotamien nicht mit uns übereinstimmten und zu dem Zeitpunkt, an dem das Fest die Juden begehen, auch selbst feierten. Doch dem Herrn sei Dank, wie in Bezug auf den Glauben, so kam es auch hinsichtlich des heiligen Festes zur Übereinstimmung.“ (ATHANASIUS, *Epistula ad Afros episcopos* 2, 4–5, (= PTS 56, 123).

⁸⁹³ MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie*, 34.

⁸⁹⁴ Vgl. Euseb., *De vita Constantini*, 3, 10.1 – 3, 14 (= FC 83, 320–329).

⁸⁹⁵ Vgl. Euseb., *De vita Constantini*, 3, 18.1 – 3, 20. 2 (= FC 83, 332–339).

⁸⁹⁶ Vgl. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie*, 221–228.

dem vierten Jahrhundert im christlichen Taufritus ein relevanter Bestandteil der Liturgie ist, um die Zugehörigkeit zur christlichen Orthodoxie zu bestätigen. Interessanterweise enthält das christliche Glaubensbekenntnis (seit dem vierten Jahrhundert) die mythisch-historischen Ereignisse des Christentums, was in der Kanonisierung des Glaubensbekenntnisses die Inflexibilität der impliziten und expliziten Theologie zeigt. Assmann erläutert dies im Rahmen seiner Forschung zum kulturellen Gedächtnis, indem er das mythische Ereignis vom historischen Ereignis unterscheidet:

Das mythische Ereignis „zyklisiert“, das historische linearisiert die Zeit. Das mythische Ereignis muss begangen, inszeniert, aktualisiert werden. Das historische Ereignis, das ja schon aktualisiert ist, muss veröffentlicht, verewigt, kommemoriert, erinnert werden. Daher wird nur das historische, nicht das mythische Ereignis zum Inzentiv für Erinnerung, Geschichtsbewusstsein, Geschichtsschreibung.⁸⁹⁷

Assmann stellt in seiner Untersuchung zunächst ein vorangegangenes Modell der Theologisierung der Geschichte von Bertil Albrektson („Historical Events as Divine Manifestations“⁸⁹⁸) dar. Anders als Albrektson versucht Assmann, die Theologisierung der Geschichte in drei Konzeptionen zu unterscheiden, da dies notwendig ist, um die gedankliche Inflexibilität zu überwinden. Bei der ersten Konzeption geht es um das charismatische Ereignis, „wobei zwischen historischen und natürlichen Ereignissen nicht unterschieden wird“⁸⁹⁹. Diese Vorstellung bezieht sich auf das göttliche Eingreifen, das unmittelbar den Fokus auf die „Theophanie“ darstellt. Bei der zweiten Konzeption handelt es sich um die charismatische Geschichte, die im Rahmen des Bundes zwischen Gott und Mensch entsteht. Der Bund

⁸⁹⁷ ASSMANN, JAN: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁸2018, 249.

⁸⁹⁸ ALBREKTSON, BERTIL: History and the Gods: an essay on the idea of historical events as divine manifestations in the ancient Near East and in Israel, Lund 1967.

⁸⁹⁹ ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, 250.

bewirkt die gegenseitige Selbstverpflichtung der Bundespartner. Die Interaktion im Rahmen dieses Bundes stellt sich als Geschichte dar. In der dritten Konzeption geht es um Zeit und Geschichte. Der willensmäßige Plan Gottes ist die entscheidende Komponente, die durch die Selbstmitteilung Gottes aufgezeigt wird. Das christliche Verständnis von der Geschichte als Heilsökonomie gehört zu dieser Konzeption.⁹⁰⁰ Assmann fasst in diesem Zusammenhang den Begriff der Geschichte folgendermaßen zusammen:

Geschichte – so möchte ich diese Überlegungen zusammenfassen – ist eine Funktion der „iustitia connectiva“. Erst die Konstitution jener Sphäre der Bindung und Verbindlichkeit, die sowohl in der Zeit- wie in der Sozialdimension Ordnung, Sinn und Zusammenhang herstellt, ermöglicht die Rekonstruktion von Vergangenheit, auf der Gedächtnis und Geschichte beruhen. Woran erinnert man sich? An das Verbindend-Verbindliche, an das, was nicht vergessen werden darf. Die Erinnerung der Vergangenheit folgt keinem Trieb oder angeborenem Interesse, sondern einer Pflicht, die Teil der Kulturarbeit am Menschen ist.⁹⁰¹

Die Wiederholung und Bekräftigung des Glaubensbekenntnisses stellt seit der Konstantinischen Wende einen wichtigen Ansatzpunkt für die Inkulturation der christlichen Identitätskonstruktion mit der Romanitas dar. Denn die Christentumsgeschichte steht in Verbindung mit einer sozialen Dimension, insofern das Christwerden mit dem römischen Bürgerrecht verbunden wird. Die christliche Taufe, die in ihrer liturgischen Form das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses als einen wichtigen Bestandteil enthält, ist zumindest für die Kirchenväter ein entscheidendes Moment der christlichen Identitätsbildung. Diese Identitätsbildung kann jedoch nicht allein christlich, sondern auch römisch sein, da die Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich keine einseitige christliche Beeinflussung bedeutet, sondern eine wechselseitige Interaktion. Der konstantinische

⁹⁰⁰ Vgl. ebd.

⁹⁰¹ Ebd., 257–258.

Kanonisierungsprozess auf dem Konzil von Nizäa (beiderlei: sowohl dogmatisch als auch liturgisch) verschafft den spätantiken Kirchenvätern einen Eckstein für die spätantike christliche Romanitas. Die christliche Taufe, die mit diesem konstantinischen Kanonisierungsprozess (im dogmatischen Sinne: die Notwendigkeit der trinitarischen Taufformell und im liturgischen Sinne: Pascha als angemessenster Tag der Taufe) theologisch eng verbunden ist, übernimmt in der spätantiken Ausbreitung des Christentums eine besondere Rolle.⁹⁰²

Der spätantike Kanonisierungsprozess wurde durch die kaiserliche Machtausübung Konstantins reichsweit durchgesetzt. Konstantin sandte einen Brief an alle Provinzialen seines Reiches. Obwohl seine Entscheidungen die Dauer der äußerlichen Stabilität beabsichtigten, nahmen die Kirchenväter diese Entscheidungen als einen Kanonisierungsprozess der christlichen Glaubenslehre (implizite Theologie) wahr. Die zahlreichen Synoden fanden im Anschluss an das erste ökumenische Konzil (Nizäa) statt, um diese implizite Theologie nach ihren eigenen Verständnissen zu festigen. Die Verfassung des Glaubensbekenntnisses spielt aus diesem Grund eine wichtige Rolle. Wie Assmann auf den Begriff der Geschichte hingewiesen hat, konnte die Erinnerung an die Vergangenheit (Theologisierung des Glaubensbekenntnisses) durch keinen Trieb oder angeborenes Interesse (Verstärkung der kaiserlichen Machtposition als Prinzipat oder Inflexibilität der theologischen Betrachtung) präokkupiert werden. Die Kanonisierung des Glaubensbekenntnisses etablierte in der Ausbreitung des Christentums einen Maßstab der christlichen Lehre, die einerseits der Etablierung der spätantiken christlichen Romanitas, andererseits aber auch der Abgrenzung einer dogmatischen Thematik diente.

⁹⁰² Vgl. MÜLLER, Tauftheologie, 94.

4.1.1.4 Zusammenfassung

Der Theologiebegriff an sich enthält nach Markschieß' epistemologischer Untersuchung ein breites Spektrum: Der Begriff hat seine eigene Entwicklungsgeschichte, in der die Mythen über Gott (in Form von Hymnen) und der agnostische Gedanke an ursprünglicher Stelle zu finden sind. Der Wortgebrauch hinterlässt aber auch die Spuren des philosophischen Denkens, das in der platonischen Prinzipienlehre als absolute Einheit und in der aristotelischen Metaphysik als unbewegter Bewegter dargestellt wird. Dieser metaphysische Gedanke wurde im Laufe der Zeit durch die Interpretation der christlichen Denker mannigfaltig rezipiert. In Bezug auf die Geschichte der Alten Kirche ist die platonische Philosophie besonders relevant für die christliche Rezeptionsgeschichte, da die Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts (Clemens und Origenes von Alexandria) den Platonismus rezipierten, um ihren Glauben durch die platonische Philosophie zu interpretieren.⁹⁰³ Das stellt in der Antike aber nichts Neues dar, da der jüdische Philosoph Philo von Alexandria schon zuvor in derselben Provinz philosophisches Denken mit der „Ausrichtung auf Transzendenz und Einheit“⁹⁰⁴ als adäquate Auffassung des biblischen Monotheismus rezipiert hat. Beim christlichen Platonismus handelt es sich demgegenüber um den Gottesbegriff, in dem „die fundamentale Konkordanz von Glauben und Denken, Vernunft und Offenbarung“⁹⁰⁵ schwerpunktmäßig betrachtet wird. Dies zielt auf „die Einheit von wahrer Philosophie und wahrer Religion“⁹⁰⁶ ab. Das Problem liegt aber darin, wie der christliche Glaube an „Inkarnation, Auferstehung Jesu Christi“, Trinität und Schöpfung Gottes als Selbstmitteilung Gottes logisch zu erläutern ist.⁹⁰⁷ Jens Halfwassen

⁹⁰³ Vgl. HALFWASSEN, JENS: Neuplatonismus und Christentum, in: SCHÄFER CHRISTIAN (Hg.): Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum, Berlin 2008, 1.

⁹⁰⁴ Vgl. ebd.

⁹⁰⁵ Vgl. ebd., 2.

⁹⁰⁶ Vgl. ebd.

⁹⁰⁷ Vgl. KINZIG, WOLFRAM: Warum es im Glaubensbekenntnis keine Ethik gibt. Überlegungen aus kirchenhistorischer Perspektive, in: JEAC 1 (2019), 42;

sieht die Beschäftigung mit der metaphysisch infrage gestellten Problematik als Basis und Entwicklung eines intellektuellen Profils eines christlichen Neuplatonismus.⁹⁰⁸ Die Intellektualität und die Rationalität sind unter diesem spekulativen Einfluss entscheidende Komponenten für die wahre Religion, die im 5. Jahrhundert von den römischen Kaisern explizit zum Ausdruck gebracht wurde.⁹⁰⁹ Dies ist auch der Hintergrund, vor dem der christliche Theologiebegriff, wie Markschiefs formuliert, als „Einbahnstraßenhermeneutik“ bezeichnet werden kann. Um dieses geprägte hermeneutische Modell zu überwinden, versucht er, einen neuen Weg zu gehen, indem er sich an Assmanns offenen Theologiebegriff (implizite und explizite Theologie) anlehnt. Er zeigt die explizite Theologie als flexible Möglichkeit zu vielfältigen Erscheinungsformen der Theologie, die auf dem Institutionsbegriff beruhen, da die Institution durch das soziale Arrangement zur

Halfwassen stellt diese Problematik ausführlich dar: „Das Neue und Eigene des *christlichen* Neuplatonismus besteht nun darin, diese beiden göttlichen Prinzipien, die Plotin und Proklos auseinandergehalten hatten, in eins zu denken: Wenn Gott das Absolute ist, dann ist er das schlechthin Eine, das jenseits aller Bestimmungen, sogar jenseits der Alternative von Sein und Nichtsein steht. Aber der christliche Glaube an die Selbstmitteilung Gottes in Trinität, Schöpfung und Inkarnation impliziert zugleich eine Selbstbeziehung in Gott, wie sie Plotin als Charakteristikum des sich selbst denkenden Geistes analysiert, für das absolut jenseitige Eine aber gerade ausgeschlossen hatte. Für christliches Denken ist Gott also das Eine, das *zugleich* Geist ist. Das Problem ist dann freilich, wie das Eine als Geist, also als Fülle des Seins gedacht werden kann, ohne seine absolute Transzendenz aufzuheben.“ HALFWASSEN, Neuplatonismus, 3.

⁹⁰⁸ Vgl. HALFWASSEN, Neuplatonismus, 3.

⁹⁰⁹ Inter ceteras sollicitudines, quas amor publicus pervigili cogitatione nobis indixit, praecipuam imperatoriae maiestatis curam esse perspicimus verae religionis indaginem; cuius si cultum tenere potuerimus, iter prosperitatis humanis aperimus inceptis (NTheod. 3, pr.). “Among all other anxieties, which love for the State has enjoined upon us with very vigilant consideration, we perceive our imperial Majesty’s especial care to be the pursuit of the true religion. And if we shall have been able to maintain its worship, we open the way of prosperity to human undertakings.” NORTON-COLEMAN, Roman State, 711.

inneren und äußeren Stabilität beiträgt.⁹¹⁰ Für diese Stabilität ist es notwendig, eine kommunikativ steuernde und handlungsleitende Position der Institutionen zu errichten. Markschiefs demonstriert dies anhand der Beispiele Privatuniversität, montanistische Apokalyptik und Liturgie. Die Rolle der impliziten Theologie ist in dem Zusammenhang, das Grundmuster zu schaffen, das als Prozess der zunehmenden Explikation einerseits die rücksichtlose Erweiterung der Erscheinungsformen kontrolliert, andererseits aber den Kernpunkt des Glaubens (christlicherseits als Glaubensbekenntnis) festlegt. Die christliche Tauf(lehr)e umfasst in diesem Zusammenhang beide Aspekte (implizite und explizite Theologie), weil sie als eine Liturgie den Inhalt des Glaubens (in-)formativ konstruiert. Die christliche Taufe nimmt so allmählich einen wichtigen Stellenwert für den Theologiebegriff in der Spätantike ein. Im folgenden Abschnitt wird die christliche Tauf(lehr)e daher als ein wichtiger Bestandteil der spätantiken Theologie betrachtet.

4.1.2 Die Bestimmung der Tauf(lehr)e als Theologie im Kontext der spätantiken Ausbreitung des Christentums

Die Bestimmung der christlichen Tauf(lehr)e als Theologie ist ein Versuch, eine neue Perspektive auf das Verständnis spätantiker Theologie zu schaffen und Markschiefs' Theologiebegriff anzuwenden, der in Anlehnung an Assmanns Theologiebegriff einen neuen patristischen Forschungsweg aufzeigt. In diesem Abschnitt werden zu diesem Zweck zwei Punkte berücksichtigt. Der erste Punkt betrifft die allgemeine Perspektive auf die Taufe als eine religiöse Handlung, die nicht nur christlich, sondern auch rituell in

⁹¹⁰ Éric Rebillard erläutert die Funktion der Religion zum sozialen Arrangement in Anlehnung an Handelmans Gedanken („lateral and hierarchial category membership set“). Vgl. REBILLARD, ÉRIC: *Christians and their many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Ithaca 2012, 4–5.

den unterschiedlichen Kontexten praktiziert wird. Die Frage nach dem Ursprung der christlichen Taufe und der gegenseitigen Rezeptionsgeschichte (die spätantike heidnische Taufhandlung im Rückgriff auf die christliche Taufe) eröffnet die Grundlage für die weiteren Betrachtungen, die für die Bestimmung der christlichen Taufe als Theologie relevant ist. Ausgehend von dieser ersten Frage, wird als zweiter Punkt das Grundmuster der Tauftheologie in Anlehnung an den neuen Forschungsweg Markschiefs⁹¹¹ erörtert. In diesem Grundmuster gibt es zwei Aspekte, wobei sich der erste auf die dogmatischen Lehren zur Taufe bezieht, die ab der Entstehung des Christentums zunehmende Explikationen als implizite Theologie produzieren. Im zweiten Aspekt geht es um die institutionelle Funktion, die der wahrhaft christlich-römischen Identitätsbildung im Prozess der rechtlichen Normierung des christlichen Glaubens dient.⁹¹¹ Zu diesem Zweck werden die einflussreichen und enormen Gesetzgebungen des römischen Kaisers und die spätantiken theologischen Entwicklungsprozesse insbesondere betrachtet. Daraus ergibt sich ein Gesamtüberblick über die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter, die weiterhin im Mittelpunkt der Untersuchung stehen wird.

4.1.2.1 Gab es nur die christliche Taufe im spätantiken Römischen Reich?

Die Frage nach der Vielfalt der religiösen Taufhandlung basiert auf der religionswissenschaftlichen Perspektive auf den Ursprung dieser religiösen Handlung. Daraus ergibt sich ein Gesamtüberblick über das Phänomen der Taufe. Darauf aufbauend, stellt sich die Frage nach der Entstehung der spätantiken paganen Taufhandlung, die sich ab dem vierten Jahrhundert

⁹¹¹ Ein gutes Beispiel für die wahrhafte christliche Identitätsbildung durch die Taufe fand in Nordafrika statt: Die Taufdebatte in Nordafrika wurde auf der Synode von Arles (314) ausführlich erörtert. Dies bedurfte innerkirchlich einer konkreten kirchlichen Normierung, die als Maßstab der christlichen Autorität dienen sollte. Vgl. GEMEINHARDT, *Geschichte*, 160–161.

nachweisen lässt. Die heidnische Taufhandlung des Kaisers Julian, bei der es sich um einen heidnischen Rückgriff auf die christliche Taufe handelt, wird als Beispiel dafür angeführt. Julian wollte als Anstoß seiner Repaganisierung die theologische Bedeutung der christlichen Taufe (Metamorphose im theologischen Sinne) für Religionspolitik rezipieren. Das spiegelt aber interessanterweise das damalige Verständnis der christlichen Taufe als Theologie wider. Auf diese beiden Themen (die Vorgeschichte der christlichen Taufe und Julians spätantiker heidnischer Taufakt) wird sich dieser Abschnitt konzentrieren.

Vorgeschichte der christlichen Taufe aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Ferguson stellt in seiner Untersuchung die Vorgeschichte der religiösen Purifikation dar.⁹¹² In dieser Untersuchung zeigt er drei unterschiedliche, aber kohärente Bezüge zur christlichen Taufe. Der erste Bezug ist die Bedeutung der Purifikation im griechisch-römischen Paganismus. Er versucht, den Zweck der religiösen Purifikation ausführlich zu erörtern, wobei er die christliche Taufe von der pagan-religiösen Purifikationshandlung unterscheidet. Diese pagane Handlung dient als Vorbereitung zu einem Initiationsritus, wohingegen die christliche Purifikation eine sakramentale Initiation darstellt.⁹¹³ Der zweite Bezug ist die terminologische Untersuchung des Wortstamms (βαπτ-), wo Ferguson den Prozess der terminologischen Entwicklung von βαπτω zu βαπτίζω nachweist.⁹¹⁴ Dabei handelt es sich um einen Sinngebungsprozess hinsichtlich des Wortgebrauchs, denn anstelle von βαπτω, das ursprünglich „färben“ bedeutet, wurde βαπτίζω mit der Bedeutung des Untertauchens (im breiten Sinn des Zerstörens und Überwältigens) verwendet. Diese verbale Unterscheidung verweist auf die Tendenz,

⁹¹² Vgl. FERGUSON, Baptism, 25–96.

⁹¹³ Vgl. ebd., 25–37, bes. 29.

⁹¹⁴ Vgl. ebd., 38–59.

die Veränderung des menschlichen Zustands detailliert darzustellen.⁹¹⁵ Der dritte Bezug ist die jüdische Purifikation, die einen direkten Einfluss auf die christliche Tauflehre darstellt. Ferguson versucht, den jüdischen Archetyp und die Bedeutung der Taufe des Johannes für die christliche Tauflehre aufzuzeigen.⁹¹⁶ Das Gesetz des Mose bezieht sich auf die religiöse Purifikation, die aber keine Initiation, sondern die Rehabilitation vom Status der Unreinheit darstellt. In der neutestamentlichen Rezeptionsgeschichte wurde das historische Geschehen (Flut Noahs und Durchquerung des roten Meeres usw.) als Typus der christlichen Taufe umgesetzt.⁹¹⁷ Die Proselytentaufe steht im kohärenten Zusammenhang mit der christlichen Taufe. Im Hinblick auf die drei Elemente der Proselytentaufe בְּרִית מִילָה (*Brit Milah* Beschneidung), טְבִילָה (*tevilah*, Reinigung im Sinne des Untertauchens) und Opfer wurde die direkte Vorgeschichte der christlichen Taufe berücksichtigt.⁹¹⁸ Diese drei Elemente stehen in Verbindung mit der christlichen Taufe, denn die Beschneidung als biblischer Typus, Reinigung als rituelle Handlung und Opfer als Teilnahme am Christus-Geschehen (Tod und Auferstehung) konstruieren die christliche Tauflehre. Im Hinblick auf die Entstehung des Christentums fasst Ferguson unterschiedliche Bedeutungen der Taufe bei Johannes dem Täufer zusammen. Er ist der Auffassung, dass die Johannestaufe grundsätzlich eine performative Aktivität zur religiösen Umkehr darstelle, wobei Johannes die Wassertaufe als religiöse Handlung zur Vergebung der Sünden habe etablieren wollen. Aus christlicher Sicht bedeutet diese religiöse Handlung eine eschatologische Vorbereitung auf das Heil Gottes. Die Verkündigung der Frohen Botschaft Jesu Christi zum Beginn seines öffentlichen Lebens hängt mit diesem Anliegen

⁹¹⁵ “The -ίζω form tended to replace βάπτω, in accord with the tendency in languages for strengthened forms of words to replace the root form and to lose their intensified meaning, in this case a development likely related also to baptō being ordinarily used for “to dye.” Where there was a difference, baptize involved a more thorough and lasting submersion than baptō.” Ebd., 47.

⁹¹⁶ Vgl. ebd., 60–96.

⁹¹⁷ Vgl. ebd., 60–63.

⁹¹⁸ Vgl. ebd., 76.

zusammen. Aus jüdischer Perspektive bedeutet die Taufe des Johannes eine Initiation in das wahre Israel, die eine Erneuerung des Gottesvolks darstellte. Das war eine Gegenbewegung zum Aufbau des jüdischen Tempels, die die Taufhandlung als eine alternative Bedeutung des Tempelaufbaus sinnbildlich betrachtete.⁹¹⁹ In dieser Zusammenfassung befindet sich das Kernelement der jüdisch-christlichen Tauftradition. In ihrer Entwicklungsgeschichte bedeutet die Taufe allgemein eine Initiation, die sich auf den Beginn des neuen Lebens bezieht. Im religiösen Sinn dehnt sich dieses neue Leben zur eschatologischen Heilsbedeutung aus, fungiert aber darüber hinaus auch als religiöse Identitätsbildung. Diese identitätsstiftende Handlung findet sich auch im pagan-religiösen Purifikationsritus, insofern dieser Ritus terminologisch eine Veränderung des Zustandes (*βαπτίζω*) mit sich bringt. Im folgenden Textabschnitt wird in diesem Zusammenhang die Bedeutung der spätantiken heidnischen Taufe betrachtet.

Die heidnische Taufe in der Spätantike

In der Spätantike besteht die Praxis der pagan-religiösen Purifikation innerhalb ihrer eigenen Entwicklungsgeschichte fort. In diesem Abschnitt geht es jedoch um das interessante Phänomen einer heidnischen Taufe, die von Kaiser Julian (Flavius Claudius Iulianus) eingeführt wurde.⁹²⁰ Kaiser Julian⁹²¹ (331–363) erhielt nach seinem Tod eine disparate Bewertung,

⁹¹⁹ Vgl. ebd., 93.

⁹²⁰ Vgl. FLAMANT, JACQUES/PIÉTRI, CHARLES/GOTTLIEB, GUNTHER: Julian Apostata (361–363) und der Versuch einer altgläubigen Restauration, in: MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur, Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), Freiburg im Breisgau 1996, 408.

⁹²¹ „Flavius Claudius Iulianus war der Sohn des Iulius Constantius und der hochgebildeten Basilina, die von Mardonios, einem Skythen, in die griechische Dichtung und Bildung eingeführt und dann von einem ihrer Verwandten, nämlich vom arianischen Bischof Eusebios von Nikomedien, christlich erzogen worden war. Als Sohn des Iulius Constantius war Julian damit ein enger Verwandter Kaiser Konstantins.“ HEPPERLE, URSULA: Hellenismus bei

besonders seitens christlicher Autoren, die ihn als Apostaten titulierten, da er sich als Kaiser um die Repaganisierung des Römischen Reiches bemühte. Interessanterweise war Julian in seiner Jugendzeit christlich erzogen worden und hatte „sich aus Glaubenseifer sogar in den Klerus aufnehmen und zum Lektoren weihen“⁹²² lassen. Der Bericht des Zeitgenossen Libanius weist auch nach, dass Julian „als überzeugter Christ nach Nikomedien kommt“⁹²³. Er sieht das dortige Philosophiestudium als einen entscheidenden Wendepunkt im Leben Julians; ihm zufolge führte die Studienzeit in Kleinasien bzw. sein Philosophieunterricht ihn zum Heidentum.⁹²⁴ Das ist der Hintergrund, vor dem Kaiser Julian von Libanius als ein athenischer Philosoph wie Sokrates gelobt wird.⁹²⁵ Trotz seiner unrühmlichen Betitelung als Apostat ist seine kurze Regierungszeit (361–363 ca. 20 Monate) sehr gut dokumentiert⁹²⁶, weshalb es unterschiedliche Aspekte gibt, die hinsichtlich seiner Regierungszeit zu behandeln sind – dieses Unterkapitel wird sich allerdings besonders auf seine Religionspolitik konzentrieren.

Ursula Hepperle versucht in ihrer Dissertation, Julians Religionsverständnis mit dem terminologischen Leitmotiv „hellenisch“ (ἑλληνισμός) nachzuweisen. Sie ist der Auffassung, dass Julian mit diesem Terminus die Repaganisierung des Reichs vorprogrammiert habe, wobei es vor allem um

Flavius Claudius Iulianus. Und der Konsolidierungsprozess des Christentums im Osten des Römischen Reichs, Tübingen 2010, 99 [Dissertation].

⁹²² TANASEANU-DÖBLER, ILINCA: Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene, Stuttgart 2008, 77.

⁹²³ Ebd., 99.

⁹²⁴ Die Untersuchung über die Studienzeit Julians wurde von Theresa Nesselrath durchgeführt. Sie beschäftigt sich mit dem neuplatonischen Einfluss des chaldäischen Orakels (Theosophie). Das zeigt einen wichtigen Hintergrund, insofern Julian die neuplatonische Philosophie mit der Theurgie verknüpft. Das ist in der Tat ein entscheidender Hintergrund der Konversion Julians. Vgl. NESSELRATH, THERESA: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder, Münster 2013, 21–28.

⁹²⁵ Vgl. TEITLER, H. C.: The Last Pagan Emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity, New York 2020, 3.

⁹²⁶ Vgl. GREENWOOD, DAVID NEAL: Julian and Christianity. Revisiting the Constantinian Revolution, New York 2021, 105.

das rechte Religionsverständnis für das Staatswesen gegangen sei. In Bezug auf dieses wurden von Hepperle insbesondere die Grundlagen hellenischer Eigenschaften betrachtet, die vor allem aus Anbetung der Götter und aus Gastfreundschaft bestehen. Bezüglich des Staatswesens versuchte Julian, die gedankliche Verknüpfung zwischen wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit und rechter Verehrung der Schutzgötter wiederherzustellen,⁹²⁷ wobei es ihm besonders um die Rehabilitation der lokalen Kulttradition ging, die den Kernpunkt seiner Repaganisierung darstellt. Überliefert sind unterschiedliche praktisch-politische Handlungen Julians,⁹²⁸ für die christliche Taufe aber liegt ein Bericht Gregors von Nazianz vor. In seiner vierten Oration (*Contra Julianum I.*) kritisiert Gregor Julian. Er schreibt: „Mit unheiligem Blute – gezwungen erzähle ich es – wäscht er seine Taufe ab, unseren Weihen setzt er abscheuliche Weihungen entgegen (= BKV 59, 101).“⁹²⁹ Dirk Cürsgen beschreibt den Hintergrund der Handlung Julians, indem er andeutet, wie dieser die christliche Taufe wahrgenommen hat. Für Julian ist die christliche Taufe, „die die Seele von allen Sünden reinigt, unmoralisch“⁹³⁰. Unabhängig davon, ob Julian die christliche Taufe theologisch richtig verstand, bleibt die Tatsache bestehen, dass die Römer:innen die christliche Taufe im Allgemeinen in der Funktion der Reinigung von

⁹²⁷ Vgl. HEPPELLE, *Hellenismos*, 109–110.

⁹²⁸ Im Hinblick auf die Gottesverehrung unterscheidet er Religionsgruppen voneinander, indem er diese jeweils Juden, Hellenen und Christinnen bzw. Christen (terminologisch: Galiläer) nennt. Er bewertet Juden positiv und befiehlt, den Jerusalemer Tempel wiederaufzubauen. Hingegen sieht er Christinnen und Christen negativ als gottlos und umstürzlerisch. Vgl. FLAMANT, *Julian*, 402. Hinsichtlich der Religionspolitik für Juden gibt es eine Untersuchung von Scott Bradbury. Vgl. BRADBURY, SCOTT: *Julian and the Jews*, in: REBENICH, STEFAN/WIEMER, HANS-ULRICH (ed.): *A Companion to Julian the Apostate*, Leiden 2020, 267–292.

⁹²⁹ Αἵματι μὲν οὐχ ὁσίῳ τὸ λουτρὸν ἀπορροῦπτεται, τῇ καθ’ ἡμᾶς τελειώσει τὴν τελειωσιν τοῦ μύσουσ ἀντιτιθεῖς, ὅς ἐν βορβόρῳ κυλσθεῖς, κατὰ τὴν παροιμίαν. Gregor von Nazianz, *Oratio 4.* 52, (= PG 35, B12–15, 576).

⁹³⁰ CÜRSGEN, DIRK: *Kaiser Julian über das Wesen und die Geschichte der Philosophie*, in: SCHÄFER, CHRISTIAN (Hg.): *Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2008, 82.

Sünden verstanden haben. Julian missversteht dieses religiöse Verständnis der Taufe, denn er war der Meinung, dass Gerechtigkeit nur hergestellt werden könne, wenn gute Menschen gelobt und schlechte Menschen bestraft werden würden. Seiner Ansicht nach unterscheidet die christliche Taufe diese beiden Gruppen hinsichtlich der Sündenvergebung nicht voneinander.⁹³¹ Um sich von diesem christlichen Irrtum zur wahren Religion des ἑλληνισμός zu bekehren, empfahl er „eine Art heidnischer Taufe“⁹³². Julian hatte die institutionelle Funktion der christlichen Taufe richtig erkannt und war der Überzeugung, „dass die Christen die einfachen Leute durch ihre Wohlfahrteinrichtungen für sich gewonnen hatten“⁹³³. Vor diesem Hintergrund ordnete Julian an, die heidnischen philanthropischen Dienste auch im Prozess der Repaganisierung anzubieten.⁹³⁴ „Asyle für Jungfrauen und Arme sowie Hospize für die Fremden“⁹³⁵ sind Beispiele dafür. Daraus ergibt sich ein Gesamtüberblick über das Wesen der heidnischen Religion Julians, die alle institutionellen Organisationsstrukturen (Kirche, Glaubensbekenntnis, Gebete und Sakramente) des Christentums nachahmte.⁹³⁶

Kaiser Julian betrachtete die christliche Taufe aufgrund des allgemeinverbreiteten funktionsmäßigen Verständnisses (Reinigung von den Sünden) als unmoralisch, allerdings ist nicht klar, ob er dieses Missverständnis absichtlich als Begründung seiner antichristlichen Religionspolitik verwendete. Unabhängig von seiner Intention weist Julians „Art der heidnischen Tauf(lehr)e“ nach, dass er die christliche Tauf(lehr)e nicht nur im Rahmen der religiösen-sakramentalen Handlung (Initiation), sondern als eine Institution verstand, die eine bestimmte Struktur in Bezug auf die soziale Dimension verwirklicht. Die spätantike christliche Taufe besteht insofern nicht nur als eine Komponente der trinitarischen Debatte im

⁹³¹ Vgl. FLAMANT, Julian, 408.

⁹³² Ebd.

⁹³³ Ebd.

⁹³⁴ Julian befahl seinen Priestern, diese philanthropischen Dienste zu übernehmen. Vgl. NESSELRATH, Kaiser Julian, 181–182.

⁹³⁵ FLAMANT, Julian, 408.

⁹³⁶ Vgl. ebd.

hermeneutischen Einbahnstraßenmodell, sondern im „offenen Theologiebegriff“ von Marksches und Assmann. Das heißt, die spätantike christliche Taufe erzeugt einen weiteren Gedankenraum, wobei sie als Theologie betrachtet werden kann. Im kommenden Abschnitt wird diesbezüglich das Grundmuster der spätantiken christlichen Tauftheologie näher behandelt.

4.1.2.2 Die Frage nach dem Grundmuster der christlichen Tauftheologie

Hauschild und Drecoll haben sich in ihrem Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte mit dem Thema „Grundmuster der christlichen Tauftheologie“ beschäftigt⁹³⁷, wobei es sich um die dogmatischen Aspekte der christlichen Tauflehre handelt. Unter diesem Abschnitt wird dieses Grundmuster der christlichen Tauf(lehr)e als implizite Theologie, also im Sinne der zunehmenden Explikation im Laufe der (spät-)antiken Kirchengeschichte, betrachtet. Wie auch bei Hauschild und Drecoll stehen im Folgenden die dogmatischen Aspekte der christlichen Initiation am Beginn des Gesamtüberblicks.⁹³⁸ Die institutionellen Dimensionen der christlichen Taufe sind ein weiterer Gesichtspunkt zur Betrachtung des Grundmusters der spätantiken Tauftheologie, der eine neue Interpretationsmöglichkeit der patristischen Texte im Hinblick auf die christliche Institutionalisierung eröffnet. Bei der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter hängt dieser Institutionalisierungsprozess insbesondere mit den kaiserlichen Gesetzgebungen zusammen. Die Frage nach dem Grundmuster der christlichen Tauftheologie verlangt in dem Zusammenhang nach einer konkreten Bestimmung der spätantiken Tauftheologie.

Dogmatische Aspekte

In Bezug auf die Auffassung des dogmatischen Grundmusters sind vier Aspekte relevant: Der erste Aspekt beschreibt die Taufe im Sinne eines

⁹³⁷ Vgl. ebd., 180–182.

⁹³⁸ Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 178–186.

Zeichens der neuen Zugehörigkeit. Dieses Thema wurde vom apostolischen Vater Hermas im 2. Jahrhundert behandelt, wobei er die Taufe als Siegel bezeichnet, unter dem „die Zugehörigkeit zu Christus als Vorbereitung auf das Reich Gottes“⁹³⁹ steht. Der zweite Aspekt bezieht sich auf die Themen Taufe und Geistbesitz. Der Kirchenvater Justin stellt die Taufe als Wiedergeburt und Erleuchtung dar, was diese Schilderung in einen engen Zusammenhang mit den Mysterienkulten rückt, da auch die Taufe als *μυστήριον* (Mysterium) bezeichnet wurde. In dieser Hinsicht stellt die Erleuchtung ein wichtiges theologisches Motiv dar, in dem das Heilshandeln Gottes als Kernpunkt des Mysteriums thematisiert wird. Auf dieser Grundlage entfaltet Clemens von Alexandrien in seinem Werk *Παιδαγωγός* (Der Erzieher) ein weiteres Motiv, nämlich die Gotteskindschaft, die in der östlich-patristischen Tradition als Vereinigung mit Gott (*οἰκειωσις πρὸς Θεόν*) verstanden wird. Der dritte Aspekt bezieht sich auf die Taufe und die Heilsgeschichte. Das ist ein wichtiges Thema in der typologischen Bibelauslegung des Origenes, der die Taufe als eine Begründung des christlichen Gemeinwesens versteht, in dem die Taufe das „Sterben des sündigen Menschen und Auferstehen der um Heiligung und Vervollkommnung bemühten, würdigen Christen“⁹⁴⁰ bedeutet. Die christliche Existenz (Geistbesitz) ist mit diesem Gedanken verbunden. Der vierte Aspekt bezieht sich auf die Taufe und die Gnadenlehre. Die westliche Tradition ist berühmt für die Gnadenlehre des Augustinus, die gegen Donatisten und Pelagianer entfaltet wurde. Im Zusammenhang mit diesen theologischen Debatten stehen zwei theologische Problematiken. Die erste Problematik besteht in der Möglichkeit der ekklesiologischen Heilsvermittlung, nachdem Christus das eigentliche Subjekt der christlichen Taufe ist. Im Hinblick auf diese Problematik haben die Donatisten die Legitimität der kirchlich-sakramentalen Handlung dahin gehend infrage gestellt, ob die Kirche als Ort des Heils fungieren könne. Diese Infragestellung hängt mit dem Hintergrund des donatistischen Schismas zusammen, da die Donatisten die Apostaten

⁹³⁹ Ebd., 180.

⁹⁴⁰ Ebd., 181.

der Verfolgungszeiten nicht wieder in die christliche Gemeinde aufnehmen wollten, was der universalkirchlichen Haltung entgegenstand.⁹⁴¹ Zu diesem nordafrikanischen Schisma gibt es unterschiedliche Stellungnahmen der Kirchenväter. So betont Augustinus die allmächtige Gottesgnade, während Gregor von Nyssa die göttliche Legitimation der kirchlichen Handlung hervorhebt, indem er die sakramentale Handlung der Kirche als Auftrag Gottes ausdeutet. Die zweite Problematik betrifft die Eigenständigkeit des Menschen im Wirken der Gottesgnade. Besonders berühmt hierfür ist die Debatte zwischen Augustinus und Pelagius. Das Hauptproblem in dieser Debatte besteht darin, dass kein Mittelweg gedacht werden kann. Pelagius lehnt die biblische Interpretation der Sünde Adams als Erbsünde ab, denn er sieht den menschlichen freien Willen positiv, der als ein von Gott gegebenes Geschenk unabhängig von der äußerlichen Auswirkung rein bleiben soll. Dagegen bewertet Augustinus die menschliche Natur negativ, da er die menschliche Neigung zur Sündhaftigkeit als stärker als den freien Willen des Menschen ansieht. Die Gnade Gottes ist im augustinischen Gedanken daher notwendig. Der Glaube und die Hinwendung zu Gott stehen als entscheidende Elemente der christlichen Taufe im Zusammenhang mit der Wirkung der Gottesgnade. Dieser Gedanke verstärkte weiterhin die seit dem vierten Jahrhundert bereitbestehende Entwicklung zur Säuglingstaufe. Pelagius ist dabei aber nicht gegen die Säuglingstaufe, denn er versteht die Taufe als einen Aufbau der Verbindung zwischen den Menschen und Jesus Christus. Diese Verbindung ist für ihn unabhängig vom menschlichen Alter relevant. Harvey Cox sieht deswegen die theologische Position des Pelagius als orthodox an, während er die von Augustinus bewirkte Absetzung als einen politisch-wirtschaftlich-oberflächlichen Triumph betrachtet.⁹⁴² Bei den östlichen Kirchenvätern gab es keine solche Debatte. Die

⁹⁴¹ Für die Donatisten ist es nicht akzeptabel, die Apostaten während der Verfolgungszeit in die Kirche wiederaufzunehmen. Ihre unbeugsame Haltung war die Ursache des Schismas. Bei diesem Schisma handelt es sich nicht um einen dogmatischen Irrtum, sondern die Problematisierung der kirchlichen Legitimität.

⁹⁴² Vgl. COX, HARVEY: *The Market as God*, Cambridge 2016, 131–141.

kappadokischen Kirchenväter Basilius und Gregor von Nyssa sind ähnlicher Auffassung wie Augustinus, wonach der menschliche Urzustand der Gottebenbildlichkeit nach der Ursünde Adams beschädigt wurde. Die Taufgnade ist in diesem Zusammenhang erforderlich, denn diese stellt die beschädigte Gottebenbildlichkeit wieder her. Dazu soll aber eine willensmäßige Entscheidung des Menschen (der Glaube an Gott) vollzogen werden, da dies zeigt, dass der Mensch sich aus eigenem Antrieb Gott zuwenden will. Deshalb haben die östlichen Kirchenväter eine reziproke Denkweise, wenn sie in ihrer Tauflehre den christlichen Lebenswandel im Sinne der Muße-Kontemplation und die Einübung der Tugend betonen.

Die dogmatischen Aspekte als zunehmende Explikationen über die christliche Taufe spiegeln den eschatologisch-soteriologischen Bezugspunkt der Taufpraxis wider. Die eschatologisch-soteriologische Lehre ist dabei ein wichtiges, aber allgemeines Anliegen in der Religionsgeschichte. Ein besonderer Unterschied zwischen der antiken und der spätantiken christlichen Tauflehre besteht nun darin, wie sich dieses Anliegen im Zuge des Wandels der gesellschaftlichen Verhältnisse entwickelt hat. Die institutionellen Aspekte, die im nächsten Abschnitt erörtert werden, reflektieren die spätantike Entwicklungsgeschichte der christlichen Taufe als explizite Theologie.

Institutionelle Aspekte im Prozess der gesetzlichen Instrumentalisierung

Die institutionellen Aspekte der spätantiken Tauflehre verweisen im positiven Sinne auf die Systematisierung der christlichen Lehre, die nach der Konstantinischen Wende einerseits mit der Verbreitung der Liturgie, andererseits aber auch mit der Differenzierung der christlichen Stände (Katechumenat, Photizomenat und Getaufte) verbunden ist. Diese Entwicklung steht jedoch unter dem starken Einfluss der kaiserlichen Gesetzgebung, die eine wichtige Quelle für die Erforschung der römischen Feste (etwa die Eintragung oder Streichung von Festen in und aus dem Kalender) und der Neujustierung des Bürgerrechts (etwa die Bevorzugung orthodoxer

Christen und rechtliche Benachteiligung der Häresien) darstellt. Um eine wissenschaftlich neutrale Perspektive beizubehalten, ist es notwendig, die verschiedenen Beispiele der kaiserlichen Gesetzgebungen und die damit verbundene christliche Taufe in ihrer historischen Komplexität zu betrachten.

In Bezug auf den reichsweiten Jahreskreis der christlichen Liturgie spielt der Wille Konstantins eine wichtige Rolle, denn er strebte die einheitliche Feier des Paschafestes in seinem Reich als Baustein der Ausbreitung des Christentums als einheitlicher Reichsreligion an:

Alle Brüder und Schwestern im Osten, die bisher mit den Juden gefeiert haben, werden von jetzt an das Paschafest [dieses heilige Fest des Paschas] in Übereinstimmung mit den Römern, mit euch und mit uns allen, die seit Urzeit mit euch [daran] festhalten, feiern.⁹⁴³

Mit dieser Willensäußerung findet eine theologische Systematisierung der christlichen Initiation im Hinblick auf die christliche Romanitas statt. Hansjörg auf der Maur weist darauf hin, dass diese Willensäußerung Konstantins die komplexen Gründe, die im Bestreben um die Stabilität des Reichs durch das Austragen der äußerlichen Streitigkeiten bestehen, einschließe. Er ist der Auffassung, dass diese Zeit (sowohl konstantinisch als auch nachkonstantinisch) „den christlichen Kirchen nicht bloß einen äußeren Frieden, sondern dadurch auch viel Raum für kreative Entfaltung, gerade auch in der Liturgie“⁹⁴⁴ verschafft habe. Die Jerusalemer Katechese

⁹⁴³ Im Wortlaut: ὥστε πάντας τοὺς ἐν τῇ ἐρώᾳ ἀδελφοὺς τοὺς μετὰ τῶν Ἰοθδαίων τὸ πρότερον ποιοῦντας συμφώνως Ῥωμαίοις καὶ ὑμῖν καὶ πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ ἀρχαίου μεθ' ὑμῶν φυλάσσουσι τὸ πάσχα ἐξ ἀρχαίου μεθ' ὑμῶν φυλάσσουσι τὸ πάσχα ἐκ τοῦ δεῦρο ἄγειν. WOHLMUTH, JOSEF (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/870), Bd. I., Paderborn 1998, 19–20.

⁹⁴⁴ AUF DER MAUR, HANSJÖRG: Die Osterfeier in der Alten Kirche. aus dem Nachlaß herausgegeben von R. Meßner und W. G. Schöpf mit einem Beitrag von Clemens Leonhard, Münster 2003, 135.

und Osterliturgie im 4. und 5. Jahrhundert konnten in diesem Zusammenhang große Bedeutung erlangen. Nicht nur, weil Konstantin dort sein Bauprojekte durchführte (Grabeskirche in Jerusalem, Eleona-Kirche auf dem Ölberg und Geburtskirche in Bethlehem) und es in Jerusalem viele monumentale Stätten der Christenheit gab (und gibt), sondern auch, weil die Jerusalemer Liturgie historisch greifbare Spuren hinterließ.⁹⁴⁵ In der westlichen Kirche existierte bis zum Mittelalter kein einheitliches Modell für die Paschafeier im Sinne der Liturgie und der Theologie.⁹⁴⁶ Der Beitrag der Jerusalemer Liturgie (und Katechese) ist eine erkennbare Einrichtung der spätantiken christlichen Institution, die sich in der Folgezeit auf die kaiserliche Gesetzgebung auswirkte.⁹⁴⁷ Die kaiserliche Gesetzgebung wirkte in der Ausbreitung des Christentums darüber hinaus durch die Eintragung und Abschaffung von Feiertagen auf die christliche Institutionalisierung der Gesellschaft. Das römische Kalendersystem macht diesen institutionellen Aspekt der christlichen Einflüsse deutlicher. Michele Renee Salzman weist diesbezüglich auf die Institutionalisierung durch die Gesetzgebung des Kaisers Theodosius I. hin, indem sie den Gesetzgebungsprozess in beide Richtungen (Reduzierung der heidnisch-religiösen Ereignisse/Zunahme der christlichen Feiertage) erklärt:

For the imperial laws of the late fourth and early fifth centuries register the Christian opposition to these *ludi* as well. Beginning in 392, in the reign of Theodosius, a series of laws legislated against just such events, first on Sundays and then on other Christian holidays, namely, the Paschal Days, Epiphany, and Christmas. A law of

⁹⁴⁵ Vgl. ebd., 135–136.

⁹⁴⁶ Vgl. ebd., 136.

⁹⁴⁷ Vgl. WEIDEMANN, KONRAD/WIEDEMANN MARGARETE: Römische Staatskalender aus der Spätantike. Die von Furius Dionisius Dilocalus und Polemius Silvius überlieferten römischen Staatskalender und deren historische Einordnung, Mainz 2016, 163–168.

400-405 explicitly states that these restrictions were instituted “out of respect for religion”.⁹⁴⁸

Es ist in dem Zusammenhang fraglich, welche Anlässe als Vorgeschichte die spätere theodosianische Gesetzgebung herbeiführen. Heidnisch-pagane Opferhandlungen wurden nach der Konstantinischen Wende Schritt für Schritt verboten oder degradiert. Das war ein wichtiger Hintergrund, warum die christlichen Kaiser (außer Julian) in der Mitte des 4. Jahrhunderts diese nicht mehr als kaiserlich, sondern als Volksveranstaltung neu definieren wollten.⁹⁴⁹ Die Mitte des 4. Jahrhundert ist insofern eine Übergangszeit im Blick auf die römische Kalenderreform, denn bis dahin (also bis 356) waren noch keine christlichen Feste offiziell in den römischen Kalender aufgenommen worden.⁹⁵⁰ Das ist ein wichtiger Beweis dafür, dass die kaiserliche Gesetzgebung auch unter dem zunehmenden Einfluss der theologischen Entwicklung erlassen wurde. Ein gutes Beispiel dafür ist Codex Theod. 2.8.19. aus dem Jahr 389, in dem die verschiedenen Tage, darunter alle Sonntage, sieben Tage vor und nach Ostern, Erntetage, Tage mit übermäßiger Hitze, der 1. Januar, die Gründungstage Roms und Konstantinopels, die Geburtstage der Kaiser und die Jahrestage ihrer Regierungszeiten als Feiertage festgelegt wurden.⁹⁵¹ In dieser Hinsicht stützt sich die theodosianische Gesetzgebung auf die theologischen Beiträge der Kirchenväter. Die ausdifferenzierten Darstellungen der christlichen Statusgruppen und die Gesetzgebungen des Kaisers stehen daher im Zusammenhang mit diesem Entwicklungsprozess. Es gibt zwei Grundgedanken, die für die kaiserliche Gesetzgebung prägend waren. Zunächst ist hier der Gedanke der Orthodoxie zu nennen, der als ein wichtiges Thema für die Komplexität der spätantiken Dogmengeschichte verantwortlich ist. Viele Kirchenväter haben sich im vierten Jahrhundert intensiv mit der Frage nach

⁹⁴⁸ SALZMANN, MICHELE RENEE: On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in the Late Antiquity, Berkeley 1990, 239.

⁹⁴⁹ Vgl. WEIDEMANN, Römische Staatskalender, 163.

⁹⁵⁰ Vgl. ebd., 164.

⁹⁵¹ Vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 423-424.

dem Wesen Gottes (Christologie, Pneumatologie und Trinitätslehre) beschäftigt. Die Konsequenz daraus sind ausführliche Definitionen über die Häresien, Schismen und Parasynagogen. Diese Definitionen hängen auch mit der Frage nach dem Bedarf der Wiederaufnahmeregelung zusammen, da einige Häresien auch in christlichen Tauf(lehr)e von der Orthodoxie abwichen.⁹⁵² Da sich die christliche Taufe auch auf die Identitätsbildung bezieht, wiederholten einige als häretisch angesehene Strömungen die Taufe in Form ihrer eigenen Liturgie. Die kaiserliche Gesetzgebung reflektierte diese Lage mit dem Verbot einer zweiten Taufe.⁹⁵³ Daneben bestehen noch weitere Varianten kaiserlicher Gesetzgebungen, die Häresien und Heidentum deutlich benachteiligen und als Verschärfung der antihäretisch-antheidnischen Entwicklung gelten können. Die Verschärfungen begannen mit einem Verbot der Versammlung und Unterweisung.⁹⁵⁴ Ein bemerkenswerter Punkt dieser Verschärfung bezieht sich auf die Bezeichnung „Kirche“, die durch die gesetzliche Verankerung der katholischen Religion im Römischen Reich (Codex Theod. 16.1.2. Cunctos populos) herbeigeführt wurde. Diesem Gesetz zufolge durften sich alle häretischen Konventikel nicht mehr Kirche nennen (*nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere*). Das kaiserliche Edikt legt einerseits die Definition der christlichen Orthodoxie (*nicaenae fidei*) fest, schließt aber andererseits Lehre, Versammlung und Liturgiefeier der Häresien oder des Heidentums und das Bürgerrecht ihrer Anhänger in der römischen Gesellschaft aus. Das Konzil von Konstantinopel (381) fand in dieser gewalttätigen Lage der spätantiken kaiserlichen Verfolgung der Häresien statt. Im Blick auf die Lage des Römischen Reichs versuchten die Kirchenväter, diese gesetzlich verfolgten

⁹⁵² Die Jerusalemer Katechese konstruiert sich inhaltlich mit der Reihenfolge des Glaubensbekenntnisses.

⁹⁵³ Vgl. Codex Theod. 16.6.1 (im Jahr 373), 16.6.2. (im Jahr 377) und CSEL 35.54-58 (im Jahr 378 oder 379); vgl. NORTON-COLEMAN, *Roman State*, 335.344-350.

⁹⁵⁴ Vgl. Codex Theod. 16.5.3. (im Jahr 372), 16.5.4. (im Jahr 376 oder 380), 16.5.5. (im Jahr 379) und 16.5.6. (im Jahr 381) vgl. ebd., 333-334.342.351-355.364-366.

Gruppen in den anerkannten katholischen Glauben zu integrieren, indem sie das Nicäno-Konstantinopolitanum und den siebten Kanon⁹⁵⁵ (Wiederaufnahmeregel der Häresien) auf dem Konzil von Konstantinopel (381) thematisierten und verabschiedeten.⁹⁵⁶ Um die ursprüngliche Taufe unbeschadet wiederherzustellen, unterschieden die Kirchenväter die Gruppen der Häresien, die je nach dem Maß der Rechtgläubigkeit unterschiedlich bezeichnet wurden. Die Unterscheidung der verschiedenen Gruppen bezog sich auf die unterschiedlichen Arten der Aufnahme, wobei die liturgische Komponente des Taufritus in dieser Wiederaufnahmeregel eine entscheidende Rolle spielte. Demjenigen, der die Göttlichkeit des Heiligen Geistes abgelehnt hatte, wurde die Salbung mit dem heiligen Myron auf Stirn, Augen, Nase, Mund und Ohren gespendet, das in der orthodoxen Tauf liturgie als Siegel der Gabe des Heiligen Geistes gesehen wurde. Wer die Göttlichkeit Jesu Christi und des Heiligen Geistes abgelehnt hatte und deshalb nur mit einem einfachen Untertauchen getauft wurde oder wer

⁹⁵⁵ „Diejenigen, die sich der Rechtgläubigkeit und dem Kreis derer, die gerettet werden, anschließen, nehmen wir aus den Häretikern nach folgender Ordnung und Gewohnheit [in die Kirche] auf: [1.] Arianer, Makedonianer, Sabbatianer und Novatianer, die „Reinen“ und „Linke“, wie sie sich selbst nennen, die Quartodezimaner und Tetraditen und die Apollinarianer nehmen wir auf, wenn sie in eingereichten Urkunden über alle Häresie, die nicht denkt, wie die heilige katholische und apostolische Kirche Gottes denkt, das Anathem aussprechen. Sie werden zuerst mit dem heiligen Myron an der Stirn, an den Augen, an der Nase, am Mund und an den Ohren besiegelt oder gesalbt. Bei ihrer Besiegelung sagen wir: „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes“. [2.] Die Eunomianer jedoch, die mit einer einzigen Eintauchung getauft werden, die Montanisten, die hier Phrygier heißen, die Sabellianer, die in ihrer Lehre Vater und Sohn gleichsetzen und anderes Gefährliche tun, und alle anderen Häresien und Häretiker (denn es gibt hier viele, insbesondere jene, die aus der Region Galatien kommen), die sich von ihnen weg der Rechtgläubigkeit anschließen wollen, nehmen wir wie Griechen auf. Am ersten Tag machen wir sie zu Christen, am zweiten zu Katechumenen, am dritten dann exorzieren wir sie durch dreimaliges Anhauchen des Gesichts und der Ohren. Hierauf unterrichten wir sie, lassen sie viel Zeit in der Kirche verbringen und die Schriften hören; dann taufen wir sie.“ WOHLMUTH, Conciliorum, 35.

⁹⁵⁶ Durch den ersten Kanon bestätigten die anwesenden Kirchenväter die Legitimität des Nizänums. Vgl. ebd., 31.

diese dogmatische Lehre (Trinitätslehre) missverstanden hatte, der sollte wie ein Grieche wiedergetauft werden. Nach den ökumenischen Integrationsbemühungen des Konzils von Konstantinopel (381) erfolgten weitere kaiserliche Gesetzgebungen gegen Häresien und Heidentum (Codex Theod. 16.5.8–24 in der restlichen Regierungszeit des Theodosius I. 381–395).⁹⁵⁷ Die Nummerierung des Codex 16.5.N. (bis zum Jahr 428, Codex Theod. 16.5.65) bezieht sich auf die kaiserliche Gesetzgebung gegen Häresien.⁹⁵⁸ Dabei handelt es sich um das Verbot der Versammlung, die zwangsmäßige Verdrängung, die Degradierung des Bürgerrechts und des klerikalen Status, Strafregelungen usw. Der Prozess der Gesetzgebung zeigt einen interessanten Aspekt der kaiserlichen Religionspolitik. Zwischen den ersten beiden Gesetzgebungen Konstantins (Codex Theod. 16.5.1–2 im Jahr 326) und der nächsten Gesetzgebung gegen Häresien (Codex Theod. 16.5.3 im Jahr 372) klafft eine große zeitliche Lücke von 46 Jahren. Dies ermöglicht zwei unterschiedliche Interpretationen, die jedoch miteinander verbunden sind. Die erste Möglichkeit hängt mit der unklaren Definition der neuen Häresien zusammen, denn in dieser Zeit waren die dogmatischen Debatten noch im Gange. Die verschiedenen lokalen Synoden trafen sich zur gegenseitigen Exkommunikation nach dem Maßstab ihrer eigenen Lehrmeinungen. Die zweite mögliche Interpretation bezieht sich auf die religiös-politische Toleranz des Kaisers. Die Exilierung der verschiedenen Bischöfe und die Rehabilitierung der abgesetzten Bischöfe in dieser Zeit waren Symbole für den äußeren Frieden. Eine unerwartete Variable war die Herrschaft Julians, der die heidnische Kultur wiederherzustellen versuchte. Nach seinem Tod begann eine neue Phase der dogmatischen Debatten, bei denen es um die Trinitätslehre (sowohl über Gottheit Jesu Christi als auch

⁹⁵⁷ Charles Pietri sieht, dass die 392 in Konstantinopel veröffentlichte Konstitution die vollständige Unterdrückung des Heidentums bedeutet. Vgl. PIETRI, CHARLES: Teil III, Kap 2., I. Die kaiserliche Gesetzgebung: das Christentum als Staatsreligion, in: MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur, Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), Freiburg im Breisgau 1996, 463.

⁹⁵⁸ Vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 157–645.

die Gottheit des Heiligen Geistes) ging. Die erste Gesetzgebung Theodosius' I. gegen Häresien (Codex Theod. 16.5.5.) datiert vor diesem komplexen Hintergrund erstmals auf das Jahr 379. Theodosius erließ durchschnittlich mehr als ein Gesetz gegen Häresien pro Jahr (in seiner 16-jährigen Regierungszeit 19 Gesetze). Tendenziell folgten die meisten Gesetzgebungen der Kaiser (Arcadius, Honorius, Valentinus III., Theodosius II.) gegen Häresien bis zur ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts diesem Beispiel.⁹⁵⁹ Im Vergleich zu den übrigen Gesetzgebungen bilden die antihäretischen Gesetzgebungen den größten Teil des XVI. theodosianischen Gesetzbuchs.⁹⁶⁰ Das ist der Hintergrund, vor dem die christliche Taufe ein wichtiges Thema für die Rechtgläubigkeit darstellt und intensiv behandelt wurde. Beim zweiten Gedankengang handelt es sich um das Bürgerrecht in Bezug auf das christliche Leben. Das steht in engem Zusammenhang mit der kaiserlichen Gesetzgebung, die auf der Bevorzugung des (orthodoxen) Christentums beruht. Diese Bevorzugung umfasst drei Aspekte. Der erste Aspekt ist die Gewährleistung der Teilnahme an der christlichen Liturgie (Osterfest und Sonntag). Aufgrund der Gesetzgebungen Codex Theod. 9.38.3 aus dem Jahr 367, 9.38.4 aus dem Jahr 368, 9.38.6 aus dem Jahr 381, 9.38.7. aus dem Jahr 384 und 9.38.8 aus dem Jahr 385 durften auch Gefangene an der Osterliturgie teilnehmen.⁹⁶¹ Die Befreiung von

⁹⁵⁹ Vgl. LENEIS, ANNA THERESA: Anspruch und Wirklichkeit: Probleme spätantiker Richteraktivität im Spiegel des Codex Theodosianus, Berlin 2020, 81.

⁹⁶⁰ Im 16. Buch befinden sich die elf andersartigen Gesetzgebungen. Dabei handelt es sich um den katholischen Glauben (16.1.N.), die Bischöfe, Kirche und Kleriker (16.2.N.), die Mönche (16.3.N.), die religiösen Konflikte (16.4.N.), die Häresien (16.5.N.), Verbot der Wiederholung der Taufe (16.6.N.), Apostasie (16.7.N.), Juden, Heiden und Samariter (16.8.N.), Verbot des Besitzes der christlichen Sklaven von Juden (16.9.N.), Heidnische Opfer und Tempel (16.10.N.) und Religion (16.11.N.).

⁹⁶¹ Ausgenommen sind diejenigen, die Hochverrat, [Geisterbeschwörung], Vergiftung, Zauberei, Ehebruch, Vergewaltigung und Mord begangen haben. Codex Theod. 9.38.4. ist die bearbeitete Gesetzgebung des ehemaligen Gesetzes (Codex Theod. 9.28.3.). Die Veränderung ist der Ausschluss der in Klammer genannten Gruppen. Codex Theod 9.38.6, 9.38.7 und 9.38.8. wiederholen die

gerichtlichen Vorladungen für Christinnen und Christen am Sonntag hängt auch mit der Gewährleistung der Teilnahme an der christlichen Liturgie zusammen (Codex Theod. 8.8.1 und Codex Theod. 2.8.18).⁹⁶² Zwischen den beiden Büchern des Codices gab es eine inhaltliche Entwicklung, Codex Theod. 2.8.18. (im Jahr 386) deutet den Grund für die Gesetzgebung aus und betont die Bedeutsamkeit der Teilnahme an der Liturgie noch ausführlicher als der Codex Theod. 8.8.1. (aus dem Jahr 368). Ein weiterer Beweis für die Unterstreichung des Sonntags und Osterfestes findet sich in Bezug auf das Theaterspiel: Codex Theod. 2.8.23. (aus dem Jahr 399) verbietet Theaterspiele am Sonntag,⁹⁶³ Codex Theod. 2.8.24. (aus dem Jahr 400) verbietet Theaterspiele vor und nach einer Woche des Osterfestes,⁹⁶⁴ und Codex Theod. 15.5.5. (aus dem Jahr 425) verbietet Theater- und Zirkusspiele an Sonntagen, Weihnachten, Epiphanie, in der Osterzeit und am Pfingstfest. Diese Tage sollten unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit (jüdisch oder pagan) respektiert werden.⁹⁶⁵ Das heißt, die kaiserliche Gesetzgebung entwickelte sich einerseits, indem sie Christinnen und Christen bevorzugte, andererseits aber auch, indem sie Nichtchristinnen und -christen benachteiligte. Von entscheidender Bedeutung für das Zusammenwirken von kaiserlicher Macht und religionsbezogener Gesetzgebung ist, dass nach dem spätantiken elitären Bildungssystem (mit der Unterweisung der christlichen Lehrkräfte) einige römische Kaiser ihre christliche Ausbildung gemeinsam mit den späteren Bischöfen erhielten.⁹⁶⁶ Da spätantike römische Kaiser durch ihre Studienzeit philosophisch und theologisch gebildet waren, sind die Einflüsse der mit dem Kaiser befreundeten

Liste der Ausnahme der kurzfristigen Befreiung der Gefangenen für die Teilnahme am Osterfest. Vgl. ebd., 309–310.320–321.372–373.394–395.397–398.

⁹⁶² Vgl. ebd., 320.410–411.

⁹⁶³ Vgl. ebd., 483.

⁹⁶⁴ Vgl. ebd., 484.

⁹⁶⁵ Vgl. ebd., 630–631.

⁹⁶⁶ Basilius und Gregor von Nazianz waren in ihrer Studienzeit (354/5) zusammen mit dem späteren Kaiser Julian beim neuplatonischen Philosophen Priskos. Vgl. HAUSCHILD, Basilius, 302.

Kirchenväter unübersehbar. Das weist die plausible Bedingung der Intertextualität nach, in der sich der römische Kaiser als ein gebildetes Subjekt mit den zeitgenössischen Einflüssen (allumfassendes Gedankengut) auseinandersetzte. Darin liegt auch der Ansatzpunkt für die wechselseitigen Reziprozität zwischen der christlichen und römischen Identitätskonstruktion. Der zweite Aspekt bezieht sich auf die prochristliche Präferenz in den Berufsfeldern. Für die Schauspieler:innen gibt es einen wichtigen Hinweis auf die Verbesserung des römischen Bürgerrechts (Codex Theod. 15.7.1.).⁹⁶⁷ Codex Theod. 15.7.4. erläutert den Status der Frauen, die aus der Unterschicht stammten und zum Dienst an den Theatern verpflichtet waren. Sie konnten von dieser Verpflichtung befreit werden, wenn sie christlich getauft wurden.⁹⁶⁸ Dieses Christwerden bedeutete aber kein unverantwortliches Leben. Codex Theod. 15.7.8. legt ausführlich dar, dass die Schauspielerinnen als Christinnen ihrem Glauben gegenüber züchtig und treu bleiben sollten. Konnten sie in dieser christlichen Lebensweise nicht bestehen, so mussten sie auf die Bühne zurückkehren.⁹⁶⁹ Diese theologisch motivierten Gesetzgebungen der Kaiser weisen darauf hin, dass die Bedeutsamkeit des Christwerdens im Römischen Reich mit der prochristlichen Religionspolitik zusammenwuchs. Der letzte Aspekt bezieht sich auf die Prävention der Apostasie von Christinnen und Christen. Der Übertritt von Christinnen und Christen zum Heidentum führte zur Ungültigkeit ihres Testaments, das heißt zum teilweisen Entzug des römischen Bürgerrechts (Codex Theod. 16.7.1.).⁹⁷⁰ Unter diesen Gesetzen lässt sich ein interessanter Entwicklungsprozess feststellen. Beim Codex Theod. 16.7.2. (vom 20.5.383) handelt es sich um die Ausdifferenzierung des Erbrechts. Die Katechumenen durften ihren Besitz niemandem außer ihren Kindern oder Brüdern vermachen.⁹⁷¹ Dieses Gesetz spricht aber nicht von der Behandlung der Apostasie der

⁹⁶⁷ Vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 331–332.

⁹⁶⁸ Vgl. ebd., 360–361.

⁹⁶⁹ Vgl. ebd., 370.

⁹⁷⁰ Vgl. ebd., 367.

⁹⁷¹ Vgl. ebd., 384–385.

Katechumenen. Für die Klarstellung des vorangegangenen Gesetzes wurde am Folgetag (21.5.383) ein Zusatzgesetz erlassen, bei dem es sich um eine ausführliche Erläuterung zu den Fällen der Apostasie handelt.⁹⁷² Das reflektiert die komplexe Lage der Ausbreitung des Christentums in der Spätantike. Der christliche Status hing stark mit diesem Prozess zusammen. Nach dem Verlust des Bürgerrechts gab es nicht mehr viele Optionen für die Apostaten. Sie konnten nach der Beschlagnahmung ihres Besitzes in christliche Einrichtungen aufgenommen werden, da diese alle Menschen unabhängig von Herkunft, religiösem Bekenntnis und der sozialen Schicht aufnahmen. Zahlreiche Gründungen solcher Einrichtungen und die Betonung der praktischen Nächstenliebe in der spätantiken Tauflehre sind mit dieser komplexen Situation verbunden. Die zunehmenden Explikationen der Tauflehre bilden in dieser Zeit eine situative Konsequenz, da die spätantike Tauflehre als Theologie diese institutionellen Aspekte übernahm.

Bei der Betrachtung der Ausbreitung des Christentums in der Spätantike sind die dogmatischen und institutionellen Aspekte somit nicht voneinander zu trennen, da die dogmatischen Debatten und die kaiserlichen Gesetzgebungen in Form des Zivilrechts stark mit dem Leben verbunden waren. Die kaiserlichen Gesetzgebungen waren klar auf eine Bevorzugung des Christentums ausgerichtet. Die christliche Taufe als Theologie existiert in dieser christlichen Ausbreitungsphase als ein Ort der intertextuellen Komplexität. Es handelt sich um eine Vermischung der institutionellen Aspekte der christlichen Taufe mit der Institutionalisierung der christlichen Romanitas durch die kaiserliche Gesetzgebung. Dies ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Bedeutung der eigentlichen spätantiken Tauftheologie. Mit der Frage nach dieser Bedeutung wird sich der nächste Abschnitt befassen.

⁹⁷² Vgl. ebd., 385–387.

4.1.2.3 Zusammenfassung

Die spätantike Tauftheologie fungiert nicht nur als ein religiöser Initiationsritus, sondern verweist auch stark auf die soziale Integration der unterprivilegierten Schichten. Die Ausweitung der christlichen Nächstenliebe und die bevorzugte Behandlung von Christinnen und Christen im römischen Bürgerrecht stehen im Kontext der kaiserlichen Religionspolitik. Neben diesen verstärkenden wurden auch abschreckende Maßnahmen ergriffen: Die Häresien, die nach dem Triumph der homoousianischen Orthodoxie verdammt wurden, verloren ihre eigenen Orte für Versammlung und Liturgie, heidnische Tempeldiener verloren ihre Aufgaben nach dem Codex Theod. 16.10.12 aus dem Jahr 391, gemäß dem auch der Zutritt in den paganen Tempel untersagt wurde.⁹⁷³ Das Christwerden beruht aufgrund der kaiserlichen Gesetzgebung nicht mehr nur auf freiem menschlichem Willen, sondern auch auf religionspolitischem Zwang. Der Übertritt vom Christentum zu anderen Religionen wurde unabhängig vom sozialen Stand strafbar.⁹⁷⁴ Insofern ist es auch verständlich, dass die Konstantinische Wende als Beginn der Institutionalisierung und der Instrumentalisierung des Christentums mit dem Ziel, die Stabilität des Römischen Reichs zu gewährleisten, angesehen wird. Die spätantike Tauftheologie befindet sich in dieser verlockenden Situation, was die Frage aufwirft, welche Bedeutung der spätantiken Theologie in dieser politisch unterstützten Christianisierungsphase zukam. Diese Frage wird im nächsten Abschnitt im Licht der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter beantwortet, wobei die Antwort in einem engen Zusammenhang mit der Etablierung der spätantiken christlichen Romanitas steht.

⁹⁷³ Vgl. Ebd., 448-450.

⁹⁷⁴ Codex Theod. 16.7.5. (im Jahr 391) vgl. ebd., 437-438.

4.2 Beiträge der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter zur Etablierung einer spätantiken christlichen Romanitas

Gibt es in der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter bedeutsame Beiträge zur Etablierung einer spätantiken christlichen Romanitas? Diese Fragestellung umfasst inhaltlich drei unterschiedliche Aspekte, die in diesem Abschnitt ausführlich erörtert werden. Der erste Aspekt ist die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter an sich, die sich in der Spätantike nicht nur mit innerchristlichen Beziehungen, sondern auch mit der Problematik des Verhältnisses zur nicht christlichen Gesellschaft auseinandersetzen musste. Dieser erste Aspekt wird im Horizont des offenen Theologiebegriffs Assmanns behandelt. Der zweite Aspekt betrifft die Interaktivität der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter, die mit dem kaiserlichen Normierungsprozess verbunden ist. Stefan Esders sieht das römische Gesetz als eine entscheidende Oberkategorie, die als römische Kultur (Gesetzkultur) unterschiedliche Unterkategorien (soziale politische und religiöse Aspekte) der Romanitas umfasse.⁹⁷⁵ In der Tat gibt es Interaktionsspuren zwischen der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter und den kaiserlichen Gesetzgebungen. Diese Interaktionsspuren werden als zweiter Aspekt behandelt. Der dritte Aspekt ist der Prozess der christlichen Umsetzung der spätantiken Romanitas. Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter dient der christlichen Transformation römischer Werte, indem sie das römisch-philosophische Lebensideal mit dem Christwerden identifizieren und dies als der „Res publica romana“ (dem römischen Gemeinwohl) dienlich darstellen. Diese drei Aspekte geben somit eine Antwort auf die Frage, inwieweit die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter der Etablierung spätantiker christlicher Romanitas

⁹⁷⁵ ESDERS, STEFAN: Roman law as an identity marker in post-Roman Gaul (5th – 9th centuries), in: POHL, WALTER/GANTNER, CLEMENS/GRIFONI, CINZIA/POLLHEIMER-MOHAUPT, MARIANNE (ed.): Transformations of Romanness, Berlin 2018, 325.

diente. Es handelt sich um eine systematische Verankerung in der spätantiken konstantinischen Romanisierungsphase, in der das Christentum nicht mehr als eine (tolerierete) Möglichkeit unter vielen, sondern als Hauptreligion positioniert werden soll.

4.2.1 Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter im Horizont des offenen Theologiebegriffs

Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter ist vielfältig und systematisch in einem semiotischen Zeichensystem vernetzt. Die Textanalysen (Kap. 2 und 3) spiegeln die verschiedenen Aspekte der spätantiken christlichen Tauflehre wider, die von der alltäglichen Erfahrungsebene bis zur philosophisch-theologischen Metaebene konnotiert sind. Die Vielfalt und die systematische Vernetzung der „*Artikulationen*“, die die christliche Tauf(lehr)e bezeichnen, konstituieren die ersichtlichen patristischen Sinngebungsprozesse, die mit der zeitgenössisch-gesellschaftlichen Situation verbunden sind. Der offene Theologiebegriff spiegelt sich auch in diesem komplexen Zusammenhang wider. Im Folgenden werden hierzu zwei Gedankengänge vorgestellt. Der erste Gedankengang betrifft die Frage nach dem Grundmuster der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter. Dies ist der Ausgangspunkt der theologischen Betrachtung und reflektiert den kontextnahen, individuellen und gedanklichen Entwicklungsprozess bei beiden Kirchenvätern Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa. Der zweite Gedankengang bezieht sich auf die Frage nach den institutionellen Dimensionen der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter. Dabei handelt es sich um das soziale Arrangement, in dem die Rolle der christlichen Taufe als religiöses Symbol aufzugreifen ist. Die Institutionalität der christlichen Tauflehre veranschaulicht die christlich-römische Interaktion

im spätantiken Römischen Reich.⁹⁷⁶ Das ist eine wichtige Grundlage für die Etablierung der christlichen Romanitas.

4.2.1.1 Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter im Hinblick auf die implizite Theologie

Fungiert die implizite Theologie in der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter als Grundmuster des Theologisierens? Diese Frage wird in diesem Abschnitt auf der Grundlage der vorangegangenen Textanalysen zum semiotischen Zeichensystem der Homilien von Basilius und Gregor erörtert. Der Fokus liegt dabei auf drei inhaltlichen Gemeinsamkeiten und einer inhaltlichen Differenz zwischen den beiden Kirchenvätern. Methodisch ergeben sich daraus zwei wichtige Perspektiven für die Erforschung der Theologiegeschichte. Die erste Perspektive ist die Kontinuität der Theologie, die als Grundlage der christlichen Tauflehre bestehen bleibt. Die zweite Perspektive ist die Diskontinuität der Theologie, die durch den kontextuellen Unterschied anders bezeichnet werden kann. Daraus ergibt sich die Gesamtkonzeption der impliziten Theologie. Dementsprechend wird

⁹⁷⁶ Christian Ronning unterscheidet die Begrifflichkeit der Identifikationsfigur von der Identifikation. Für ihn ist die Identifikationsfigur „ein sozialer Akteur, der durch seine tatsächlichen oder auch nur zugeschriebenen Charakteristika eine Projektionsfläche für einen oder mehrere andere Akteure bildet, die mit diesem Akteur in einer affektiven Nahbeziehung verbunden sind und in ihm auf der Grundlage eines mitlaufenden Stilisierungs- und Typisierungsprozesses die paradigmatische Verkörperung der eigenen (Wunsch-)Existenz anerkennen“. Mit dieser begrifflichen Unterscheidung verdeutlicht er die soziale Identität der römischen Gesellschaft. Die soziale Identität ist nach Ronning „ein spezifisches Bündel sozialer Statuspositionen und korrespondierender Rollensätze“. Die christliche Tauf(lehre) gewinnt in dem spätantiken Römischen Reich allmählich eine bedeutsame Rolle zur Internalisierung der grundlegenden Tugenden. Das sind die christlich-sozialen Beiträge. Vgl. RONNING, CHRISTIAN: Soziale Identität – Identifikation – Identifikationsfigur, in: ALAND, BARBARA/HAHN, JOHANNES/RONNING, CHRISTIAN: Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike, Tübingen 2003, 233–240.

in diesem Abschnitt die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter im Hinblick auf die implizite Theologie untersucht.

Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Kirchenvätern

Die Gemeinsamkeiten in Bezug auf die implizite Theologie umfassen drei verschiedenen Punkte. Der erste Punkt ist der Ausgangspunkt ihrer Tauftheologie. Beide Kirchenväter gehen von der Erkenntnis aus, dass der Mensch seinen Heilsstatus nach der Ursünde Adams verwirkt habe.⁹⁷⁷ Das bezieht sich auf die schöpfungstheologische Bibelauslegung von Gen 3,1-24, denn beide wollten die Wiederherstellung der beschädigten Gottebenbildlichkeit (als Rückkehr zum menschlichen Urzustand) auf die Taufgnade beziehen.⁹⁷⁸ Deswegen dient die Gnadenlehre der beiden Kirchenväter als Erklärungsansatz für diesen gemeinsamen Ausgangspunkt. Mit dieser theologischen Basis entfalteten beide Kirchenväter die Argumente, die mit dem damaligen Taufaufschub verbunden sind. Da die Römer:innen die Taufe meistens bis ins hohe Alter verschieben wollten,⁹⁷⁹ unterstreichen beide Kirchenväter die Gründe, warum die Taufe nicht verschoben, sondern schon in jüngerem Alter empfangen werden sollte.⁹⁸⁰ Dieser Gedanke wird jedoch nicht nur auf der praktischen Alltagsebene, sondern auch auf der philosophischen Metaebene erörtert. Beide Kirchenväter erläutern besonders den Sinn der Teilnahme an der Gnade, die in der paulinischen Mimesis-Lehre die Vereinigung mit Gott bedeutet. Die beiden Kappadokier nähern sich dieser Lehre terminologisch an, indem sie die beiden Begriffe

⁹⁷⁷ Vgl. BAS., Hom. XIII, 3 (= PG 31, 429C9–10); vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417C14–D1/= GNO 10/2, 359, 4–6).

⁹⁷⁸ Dieser gemeinsame Ausgangspunkt reflektiert in dem Zusammenhang die damalige wissenschaftliche Methode, die in der Periode der zweiten Sophistik populär war. Die Bibel wurde als Klassik klassifiziert und an sich autorisiert. Sie ist deswegen in dieser Zeit exoterisch.

⁹⁷⁹ Vgl. Bas., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425B8–C4); vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417D8–D9/= GNO 10/12, 359, 12–13).

⁹⁸⁰ Vgl. BAS., Hom. XIII, 5 (= PG 31, 432C11–12); vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 424D5–11/= GNO 10/2, 364, 23–28).

κοινωνός und μετουσίαν synonym verwenden.⁹⁸¹ Dies ist die christliche Umsetzung der philosophischen Terminologie unter Verwendung biblischer Belege. Angesprochen sind hier auch Anhänger spätantiker Philosophien, die mit dem Christentum sympathisierten, aber ihre Taufe aufschieben wollten. Gregor versucht, in seiner Homilie zu erklären, worin die Bedeutung der wahren Taufe besteht und wie sich die wahren Klugen (ἀληθῶς λογικὸς) nach ihrer Gottebenbildlichkeit (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) verhalten.⁹⁸² Der zweite Punkt ist in diesem Zusammenhang die Erzeugung von Anschlussfähigkeit zur christlichen Lehre. Beide Kirchenväter verwenden unterschiedliche Beispiele, die für die spätantiken Römer:innen nichts Fremdes darstellen. Interessanterweise griffen beide Kirchenväter die bereits von den früheren Kirchenvätern verwendeten theologischen Motive des Soldaten Christi, des geistigen Athleten, des Christus medicus etc. auf und entwickelten sie weiter,⁹⁸³ wobei sie die verschiedenen Beispiele in unterschiedlicher Weise verwendeten. Die Intention dieser Anwendung der theologischen Motive war jedoch, die Anschlussfähigkeit der christlichen Initiation für damalige Römer:innen herzustellen, ohne dass diese für sie als etwas völlig Fremdes erschien. Der dritte Punkt bezieht sich auf den spirituellen Impuls, bei dem es sich um die menschliche Religiosität handelt. Das soteriologisch-eschatologische Anliegen des Menschen ist ein gemeinsames Thema unterschiedlicher Religionen. Im Rahmen der katechetischen Unterweisung entfalten beide Kirchenväter ihre soteriologisch-eschatologischen Inhalte der Tauftheologie, indem sie auf biblische

⁹⁸¹ Dabei handelt es sich um die Teilnahme am Christus-Geschehen (also an seiner Taufgnade). Vgl. BAS., HOM., XIII, 1 (= PG 31, 425C2–4) und BAS., Hom. XIII, 2 (= PG 31, 428A12–15); vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C12–15/= GNO 10/12, 357, 13–16).

⁹⁸² Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428D4–5/= GNO 10/2, 369, 15).

⁹⁸³ Vgl. BAS., Hom. XIII, 7 (= PG 31, 440A6–13); vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 417B3–6/= GNO 10/2, 358, 10–13), GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429A13–14/= GNO 10/2, 369,5) und GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429C2–C15/= GNO 10/2, 369, 22–370,7).

Beispiele (Heilsgeschichte und exemplarische Personen wie Josua oder den äthiopischen Eunuchen) oder fiktive Tragödien zurückgreifen.⁹⁸⁴

Unterschied zwischen den beiden Kirchenvätern

Ein inhaltlicher Unterschied zwischen Gregor und Basilius liegt in der Erwähnung der trinitarischen Taufformel. Diese hatte im vierten Jahrhundert noch keine einheitliche Form, da die Taufliturgie je nach theologischem Verständnis der drei Hypostasen Gottes unterschiedlich war.⁹⁸⁵ Basilius erwähnt in seiner Homilie die Bedeutsamkeit der trinitarischen Formel, indem er sie einmal mit der Elija-Typologie und ein anderes Mal indirekt mit der Gültigkeit der Taufhandlung durch Sprechen und Hören der trinitarischen Formel erläutert.⁹⁸⁶ In der Homilie Gregors findet die trinitarische Taufformel allerdings keine Erwähnung, obwohl sie ein entscheidender Anhaltspunkt der spätantiken Tauftheologie ist. Bedeutet das eine situative Veränderung (etwa ein bereits erfolgter Triumph der nizänischen Orthodoxie)? Oder hatte Gregor in dieser Zeit kein Interesse an diesem theologischen Punkt? Dieser Unterschied lässt verschiedene Interpretationsmöglichkeiten zu: Bisherige Forschungen (wie die Untersuchungen von Daniélou und Bernardi) datieren die Homilie Gregors *Adversus eos qui baptismum differunt* in das Jahr 381. Denn Daniélou und Bernardi sahen die Erwähnung der Tragödie von Archias als Anspielung auf einen unerwarteten Krieg im Comane (und somit auf ein historisches Ereignis), der im Jahr 380 beendet wurde. Gregor erwähnt diesen Krieg auch explizit in seiner Homilie *Adversus eos qui baptismum differunt*. Deshalb konzentriert sich Daniélou besonders auf den Nachweis der möglichen Anwesenheit Gregors in dieser Gegend und schließt aus diesem Gedanken die

⁹⁸⁴ Vgl. BAS., Hom. XIII, 6, (= PG 31, 437A6-12); vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 420D13–421A5/= GNO 10/2, 361,12-17), GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 421C10–D10/= GNO 10/2, 362,21–363,6) und GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 424D5–11/= GNO 10/2, 364, 23–28).

⁹⁸⁵ Vgl. YARNOLD, *Taufe* III, 691.

⁹⁸⁶ Vgl. BAS., HOM. XIII, 3 (= PG 31, 429A3–A10) und Bas., Hom. XIII, 5, (= PG 31, 436C9–13).

Datierung der Homilie auf das Jahr 381. Das Problem seiner These liegt aber darin, dass seine Datierung keinen konkreten Beweis vorbringen kann. Dagegen ist das Jahr 381 aus der doktrinären Perspektive auf die Werke Gregors bemerkenswert, da er sich in diesem Zeitraum (380–383) mit der Erstellung seiner dogmatischen Werke *Contra Eunomium I–III* beschäftigte,⁹⁸⁷ in denen seine Trinitätstheologie hauptsächlich behandelt wird. Dieses theologische Anliegen Gregors in diesem Zeitraum (380–383) ist daher nachvollziehbar für die Datierung der späteren Homilie Gregors *In diem luminum* (aus dem Jahr 383 anlässlich des Epiphanientags), denn in der Tat erwähnt Gregor sein theologisches Anliegen der Trinitätslehre in dieser Homilie wieder.⁹⁸⁸ D. h., die Untersuchungen von Daniélou und Bernardi nahmen wenig Rücksicht auf das aktuelle theologische Anliegen Gregors für die Datierung der Homilie *Adversus eos qui baptismum differunt*. Da Gregor die trinitarische Taufformel in dieser Homilie nicht zum Ausdruck gebracht hat, könnte dies bedeuten, dass Gregor diese Homilie wahrscheinlich vor Beginn der Niederschrift seiner dogmatischen Werke *Contra Eunomium I–III* verfasste. Andrew Radde-Gallwitz verweist in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Gerhard Mays These auf einen indirekten Hinweis, weshalb Gregor in seiner Homilie *Adversus eos qui baptismum differunt* die trinitarische Taufformel nicht erwähnt, obwohl dieses Thema einen wesentlichen Bestandteil der spätantiken Tauftheologie bildete. Gregor behandelte das Thema der Trinität zum ersten Mal in seinen Werken *Ad Eustathium*, *De sancta trinitate*⁹⁸⁹ und *Contra Eunomium I. und II.* von

⁹⁸⁷ Vgl. TESKE, DÖRTE: Anhang: Werkverzeichnis in: BGL 43, Stuttgart 1997, 122–123.

⁹⁸⁸ Vgl. MOUTSOULAS, ELIAS, Diem Lum, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 229.

⁹⁸⁹ Vgl. RADDE-GALLWITZ, ANDREW: *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, in: DRECOLL, VOLKER HENNING/BERGHAUS, MARGITTA: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollonarianism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, 91–99.

380 bis 381.⁹⁹⁰ In den Werken *Ad Eustathium* und *De sancta trinitate* konzentriert sich Gregor auf die Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen, die die Gottheit des Heiligen Geistes anzweifelten. Gregor argumentiert gegen die Einwände der Pneumatomachen, indem er die Unterscheidung der göttlichen Namen nicht als einen ontologischen Beweis für die göttliche Natur ansieht, sondern sich auf die göttliche Wirkung fokussiert. So betont Gregor die göttliche Wirkung als einen erkennbaren Zugang zur göttlichen Natur der drei Hypostasen.⁹⁹¹ Diese theologisch-spekulative Thematik ist insofern ein wichtiger Hinweis, als es nicht adäquat ist, die anderen Werke Gregors, die die Trinitätsdebatte betreffen, vor 381 anzusiedeln, da er seine Trinitätstheologie erst in den Werken *Ad Eustathium*, *De sancta Trinitate* und *Contra Eunomium I–III* entwickelt. Das heißt aber: Hätte Gregor seine Homilie zur Taufe nach 381 geschrieben, wären trinitätstheologische Bezüge zu erwarten gewesen. Die Frage nach der Datierung der Homilie *Adversus eos qui baptismum differunt* bedarf daher einer Neubewertung, da die Homilie inhaltlich keinen Schwerpunkt auf den trinitarischen Gedanken legt. Daniélous These, die sich für die Datierung der Homilie auf eine kriegerische Auseinandersetzung in Comane 376–380 stützt, bei der Gregor anwesend gewesen sein soll, wurde schon von Maraval infrage gestellt.⁹⁹² Die Erwähnung der Episode vom Tod des jungen Manns Archias ist nach Langley als Ausdruck seiner Rhetorik und nicht als historisches Ereignis nachgewiesen, denn einen ganz ähnlichen Bericht (über den Kampf gegen die skythischen Nomaden) findet sich auch in einer anderen Trauerrede Gregors.⁹⁹³ Auch ist Daniélous These angesichts des trinitarischen Denkens Gregors unwahrscheinlich. Die Datierung kann insofern aufgrund fehlender trinitätstheologischer Bezüge für

⁹⁹⁰ Vgl. MAY, GERHARD: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa, in: HARL, MARGUERITE (ed.): *Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 57.

⁹⁹¹ Vgl. RADDE-GALLWITZ, *Ad Eustathium*, 99–109, bes. 108.

⁹⁹² Vgl. SC 588, 26. Siehe dazu auch oben, den in der Einleitung dargestellten Forschungsstand.

⁹⁹³ Vgl. LANGLEY, *Local*, 48.

das Jahr 380 vor dem Beginn der Auffassung der trinitarischen Werke *Ad Eustathium*, *De sancta trinitate* und *Contra Eunomium I* und *II* angesetzt werden. Dafür spricht auch, dass der Inhalt der Homilie ein tiefes anthropologisches Verständnis aufweist, wie es sich in Gregors Werken *De opificio hominis* und *Hexaemeron* aus dem Jahr 379 findet.⁹⁹⁴ Anhand der Infragestellung von Daniélous These durch Maraval⁹⁹⁵ kann die Homilie mit großer Wahrscheinlichkeit auf den 7.1.380 datiert werden.

Die Gemeinsamkeiten und der Unterschied in der Tauftheologie der beiden Kappadokier reflektieren einen wichtigen Hinweis auf die implizite Theologie. Die Gemeinsamkeiten beruhen auf den folgenden drei Punkten, die einen Gesamtüberblick über die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter ergeben. 1) Die christliche Weltanschauung (Schöpfungstheologie, Anthropologie und Gnadenlehre) gehört zu den Grundlagen der impliziten Theologie. 2) Die christliche Anschlussfähigkeit, die in der sich verändernden gesellschaftlich-politischen Situation ein wichtiges Anliegen der Kirchenväter ist, verschaffte den Zeitgenossen und -genossinnen einen wichtigen Zugang zur Tauftheologie, der untrennbar mit den Alltagserfahrungen der Menschen zusammenhing. 3) Der spirituelle Impuls, bei dem es sich um die Interaktion zwischen der soteriologisch-eschatologischen Fragestellung und der dementsprechenden Antwort handelt, spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Diese drei Punkte blieben als Grundmuster der Tauftheologie im Laufe der Zeit weiterhin bestehen. Der einzige Unterschied im Hinblick auf die implizite Theologie reflektiert die flexible Thematisierung christlicher Doktrin, die von der aktualisierten Lage oder vom Anliegen der Kirchenväter abhängig sein konnte, wofür die Thematisierung der trinitarischen Taufformell ein gutes Beispiel bildet. Dies zeigt, wie die implizite Theologie, mit dem aktualisierten Kontext (Anliegen der Kirchenväter) zusammenhängend, unterschiedliche Schwerpunkte haben kann, was von der Beachtung des grundsätzlichen

⁹⁹⁴ Die Homilie Gregors liegt auch nah zur Abfassungszeit der beiden Werke. Vgl. MAY, *Die Chronologie*, 57.

⁹⁹⁵ Vgl. SC 588, 115 (Anm. 2).

christlichen Dogmas befreite, das als Haupt der christlichen Lehren immerwährend beibehalten werden sollte.

4.2.1.2 *Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter im Hinblick auf die explizite Theologie*

Die explizite Theologie ist ein wichtiger Bestandteil einer patristischen Untersuchung, denn sie erörtert in Rücksicht auf den Kontext deren unterschiedliche Erscheinungsformen (siehe die institutionellen Dimensionen des offenen Theologiebegriffs von Assmann). Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter erzeugt in diesem Zusammenhang einen dynamischen Prozess der sozioreligiösen Interaktion.⁹⁹⁶ Dieser Interaktionsprozess steht unter dem zunehmenden Einfluss politischer Machthandlungen der römischen Kaiser, denn ihre prochristliche Religionspolitik (mit Ausnahme Julians) erzeugte für die damaligen Römer:innen eine einseitige bürgerrechtliche Option.⁹⁹⁷ Die Tauftheologie der

⁹⁹⁶ Siegfried Wiedenhofer weist mit Recht darauf hin, dass die traditionstheoretische Grundstruktur (die Interpretation sowohl von Traditionen als auch von Institutionen) nicht der „Frage nach der Konstitution der spezifischen Erfahrungswelt an die Seite“ trete. Das heißt, es geht nicht nur um die verschiedenen Dogmatiken und verschiedenen Kirchenordnungen, sondern um die Untersuchung der syntaktischen, semantischen und pragmatischen Formen. Darin liegt der Kernpunkt der Genese kirchlicher Institutionen. Vgl. WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Von der Grammatik religiöser Symbolsysteme zur Logik religiöser Traditionsprozesse: in: MELVILLE, GERT (Hg.): *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln 2001, 179–180.

⁹⁹⁷ Jürgen Habermas erläutert, weshalb alle Normgeltung an den sakralen Ursprung, aber nicht an die menschliche Machthandlung fixiert bleiben soll: „Denn diese vollzieht sich über kommunikatives Handeln. Die kommunikative Verflüssigung der normativen Gehalte von Mythen und Riten, von symbolischen Ausdrucksformen und Praktiken bedeutet gewiß eine Umformung, aber nicht die Auflösung der Geltungsgrundlagen des zwecklos obligatorischen Handelns.“ Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: *Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten*, in: MELVILLE, GERT (Hg.): *Institutionalität und Symbolisierung*.

kappadokischen Kirchenväter steht im engen Zusammenhang mit dieser situativ-wandelbaren Problematik der römischen Bürgerschaft (als Christinnen und Christen, Jüdinnen und Juden, Pagane usw.). In diesem Abschnitt werden die institutionellen Dimensionen der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter im Licht zweier Fragen erörtert: Zum einen soll gefragt werden, welche Erscheinungsformen sich für die „Institutionalität und Geschichtlichkeit“⁹⁹⁸ in der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter finden. Zum anderen ist zu fragen, ob die Tauftheologie als eine christliche praktische Institution zum sozialen Arrangement diene. Die erste Frage bezieht sich auf die interdisziplinäre sozial-politisch-theologische Dimension der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter. Dabei handelt es sich um die katechetische Systematisierung der Liturgie. Die zweite Frage betrifft die Beiträge der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter zur Praxis der Nächstenliebe, die in den alltäglichen menschlichen Erfahrungen als ein evidentes Feld der christlichen Symbolisierung von Christsein aufzugreifen ist.

Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln 2001, 67.

⁹⁹⁸ Zur Schaffung einer wissenschaftlichen Grundlage lehne ich mich auch wie Marksches an die Begrifflichkeit des Dresdener Forschungsverbands Institutionalität und Geschichtlichkeit an. Unter dieser Begrifflichkeit versteht man folgende: „Institutionen werden als symbolische Ordnungen aufgefasst. Die damit gegebene zentrale Bedeutung des Symbolbegriffs für die institutionelle Analyse – auf der anthropologischen Grundlage der symbolischen Vermitteltheit aller Welt- und Selbsterkenntnis des Menschen – ermöglicht es, dass alle beteiligten Disziplinen durch einen kulturwissenschaftlichen Ansatz miteinander verbunden sind. Das ist die Basis der historisch-vergleichenden Analysen des Dresdener Forschungsverbundes.“ REHBERG, KARL-SIEGBERT: Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – eine Einführung in systematischer Absicht, in: MELVILLE, GERT (Hg.): Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln 2001, 3.

Katechetische Systematisierung

Die beiden Kirchenväter Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa versuchen in ihrer Homilie eine katechetische Systematisierung der christlichen Liturgie, wobei die Taufe als eine christlich-institutionelle Praxis bezeichnet werden kann.⁹⁹⁹ Basilius autorisiert diese kirchliche Aufgabe, indem er sie an die traditionelle christliche Lehre der alt- und neutestamentlichen Überlieferung anknüpft. Gregor stellt die kirchliche Aufgabe analog zur kaiserlichen Gesetzgebung als einen göttlichen Auftrag dar, um diese zu autorisieren. Diese Darstellungsweise bezieht sich auf die theologische Begründung für selbstständige kirchliche Autorität im Hinblick auf christliche Lehren. Auf dieser Grundlage entfalteten die beiden Kappadokier ihre Gedanken über den liturgischen Jahreskreis unterschiedlich. Basilius betont besonders das Osterfest als angemessensten Tag der Taufe, da man an diesem Tag ihren theologischen Sinn der Taufe (die paulinische Tradition: Teilnahme an Tod und Auferstehung Jesu Christi) liturgisch erfahren könne. Er erwähnt dazu dennoch, dass man sich jederzeit taufen lassen könne. Diese Erwähnung ist die pastorale Rücksicht auf mögliche Notfälle wie etwa unerwartete Erkrankungen oder Todesgefahr. Statt einen bestimmten Zeitraum zu erwähnen, betont Gregor den zeitlichen Zyklus selbst, indem er die christliche Liturgie mit dem sich wiederholenden Jahreszyklus in Verbindung bringt. In diesem Zusammenhang erwähnt Gregor die Normierung des liturgischen Jahreskreises, der von Gott als gutem

⁹⁹⁹ János Bak weist darauf hin, dass das Zeichen (hier das religiöse Symbole) eine gesellschaftliche Funktion umfasse. Er sieht im Genossenschaftszeichen (Gruppenzugehörigkeit) die Befugnisse der tragenden Personen, die sich Amtszeichen nennen. Er ist der Auffassung, „Amtzeichen wuchsen üblicherweise aus Institutionen hervor, doch vermochten sie diese durch Festigung der sozialen Funktion und Definition der Handelnden sehr wohl zugleich zu stärken.“ Das ist ein wichtiger Hintergrund, warum die christliche Taufe als ein christliches Zeichen aus der institutionellen Perspektive bezeichnet werden kann. Das erklärt, warum die kappadokischen Kirchenväter besonders die Aufgabe der Kirche unterstrichen. Vgl. BAK, JÁNOS: Symbol – Zeichen – Institution, in: MELVILLE, GERT (Hg.): Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, Köln 1992, 123.

Herrn verwaltet wird. Er unterstreicht die göttliche Macht, um die christliche Liturgie mit der Religiosität zu verknüpfen. Diese unterschiedlichen Betonungen zeigen die unterschiedlichen Anliegen der beiden Kirchenväter, die, mit ihren jeweiligen Kontexten zusammenhängend, ihren Gedanken entfalten: Basilius betont die theologischen Inhalte der tradierten Tauflehre in Bezug auf die zeitliche Dimension der christlichen Liturgie, wohingegen Gregor die göttliche Autorisierung der christlichen Taufe im liturgischen Jahreskreis unterstreicht. Insgesamt zeigt sich hierin der Versuch einer Verankerung der christlichen Orthodoxie in ihrer Tauftheologie, die im Rahmen der katechetischen Systematisierung ihren zeitgenössischen Römerinnen und Römern einen Anschluss an das Christentum ermöglichen soll. Dies ist die erste institutionelle Dimension der christlichen Tauflehre, die im Laufe der Zeit geschichtlich wirksam wurde.

Praxis der Nächstenliebe

Die Praxis der Nächstenliebe als christliche Lebensweise wird von beiden Kirchenvätern hervorgehoben. Dies zeigt sie als wichtigen Bestandteil der christlichen Tauflehre. Basilius versucht zunächst in seiner Tauflehre, unter Christinnen und Christen (Katechumenen und Getauften) ein christliches Zugehörigkeitsgefühl zu erzeugen, indem er die eucharistische Mahlgemeinschaft als zentral für das christliche Leben betont. Das bezieht sich grundsätzlich auf das Heil (in der erfahrbaren Vereinigung mit Gott, *οἰκείωσις πρὸς Θεόν*), aber Basilius verknüpft diese Heilserfahrung mit der Praxis der Nächstenliebe, um die entscheidende Heilserfahrung in der Eucharistie zur Etablierung einer christlichen Identität auszudehnen.¹⁰⁰⁰ Dieser Gedanke bezieht sich auf sein Anliegen, das auf die Begründung und Nachahmung der christlichen Urgemeinde in der Mitte der römischen Gesellschaft abzielt. Deshalb wollte er das monastische Lebensideal nicht in der Wüste, sondern im Zentrum der Stadt (in der Metropole)

¹⁰⁰⁰ Siegfried Wiedenhofer sieht die christliche Glaubenserfahrung als Grammatik religiöser Symbolsysteme. Diese findet sich in der theologischen und kirchlichen Tradition. Vgl. WIEDENHOFER, *Von der Grammatik*, 165–166.

verwirklichen.¹⁰⁰¹ Der Auf- und Ausbau der christlichen Wohlfahrtseinrichtungen in der Spätantike eigneten sich gut zur Realisierung seines Gedankens. Diese institutionelle Dimension war für den oströmischen Kaiser Valens als Vertreter der politischen Macht unübersehbar, denn diese christlich-soziale Bewegung zeigte sich als sehr wirkmächtig. Auch Gregor betont in Zusammenhang mit der Tauflehre die Praxis der christlichen Nächstenliebe. Er entwickelt den Gedanken seines Bruders Basilius theoretisch weiter, indem er den Terminus *φιλανθρωπία* auf der Basis einer römisch-griechischen Idealität vorstellt und den römisch-griechischen Wortgebrauch in der Praxis der königlichen Tugendlehre verortet.¹⁰⁰² Theologisch verknüpft er diese gedankliche Basis mit der christologischen Soteriologie, wobei Wort und Tat Jesu Christi als Vorbild der christlichen Nächstenliebe (als Tugendlehre) vorgestellt werden. Taufe und Praxis der christlichen Tugend als einem christlichen Lebenswandel sind hier aufs Engste verbunden. Gregor setzt sich des Weiteren in seiner Homilie mit der Erreichbarkeit von christlicher Tugend als einer wichtigen tauftheologischen Thematik auseinander. Dabei handelt es sich um die Muße-Kontemplations-Konzeption des christlichen Lebens. Er stellt die beiden aufeinander bezogenen Gedankengänge der paulinische Tauflehre und der Muße-Kontemplations-Konzeption gemeinsam dar, wobei er zunächst die paulinische Tauflehre (vgl. Gal 3,27) aufgreift, um die pagan-philosophische Lehre (*δὸς καὶ τῆ φιλοσοφία σχολήν*) als schmutziges Gewand (*ἱμάτιον ῥυπαρόν*) der christlichen Tauflehre als unvergängliches Gewand (*τὸ τῆς ἀφθαρσίας ἔνδυμα*) gegenüberzustellen.¹⁰⁰³ Das verdeutlicht die Bedeutsamkeit von Muße und Kontemplation zur Vorbereitung auf die christliche Taufe, da die christliche Mußezeit die Katechumenen ins Licht (d. h. zur Erleuchtung) bringt, damit sie in dieser Zeit (als Zeit des Friedens, *καὶ τοῦ εἰρήνης*) das Geschenk Christi (*τὴν τοῦ Χριστοῦ δωρεάν*) annehmen können. Der christliche Lebenswandel und die Praxis der christlichen Tugend

¹⁰⁰¹ Vgl. LILIENFELD, FAIRY VON: Mönchtum II., in: TRE 23, 2010, 163.

¹⁰⁰² Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 429B9–10/= GNO 10/2, 369, 15–16).

¹⁰⁰³ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 420C1–5/= GNO 10/2, 360, 17–21).

beruhen deswegen auf der wahren Erkenntnis (εἰδότες), dem Glauben (πίστις) und dem guten Gemeinwohl (τὴν ἀγαθὴν πολιτείαν). Dies ist die zweite institutionelle Dimension der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter.

Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter im Hinblick auf die explizite Theologie reflektiert somit ihre prominenten Beiträge zur römisch-christlichen Identitätskonstruktion. Diese bestehen aus der Zusammenführung des römischen und christlichen Werts, der bei der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter im Rahmen der katechetischen Systematisierung und der Notwendigkeit der Praxis der christlichen Nächstenliebe bezeichnet wird. Die Besonderheit der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter ist die Prozessdarstellung, in der die unterschiedlichen Komponenten der römisch-christlichen Identitätsbildung (d. h. der christliche Lebenswandel als Römer:innen bezüglich der Tugendlehre und Nächstenliebe, die liturgische Praxis im Hinblick auf den Jahreskreis der Liturgie und Eucharistie usw.) miteinander verknüpft sind. Das heißt, die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter vertritt in der Spätantike die anthropologische Grundlage der symbolischen Vermitteltheit, die in der spätantiken römischen Gesellschaft die soziopolitisch-religiöse Gesamtheit reflektiert. Im nächsten Abschnitt werden diese interdisziplinären Zusammenhänge der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter ausführlich erörtert.

4.2.2 Die Interaktion der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter mit dem gesellschaftlichen Normierungsprozess

Im Rahmen der spätantiken Ausbreitung des Christentums bestand die Tendenz eines gesellschaftlichen Normierungsprozesses, die sich sowohl auf das Christliche als auch auf das Römische bezog. Die Anerkennung des Christentums als wahre Religion nach der Konstantinischen Wende wirkte sich auf unterschiedliche Dimensionen der spätantiken römischen

Gesellschaft aus. Jürgasch weist in seiner Dissertation zum Thema der allgemeinen Norm und ihrer Vermittlung im Hinblick auf die hellenistisch-stoische Philosophie (Telosformel) auf den Umstand hin, dass eine gute Lebensführung nicht nur einer Vorschrift, sondern auch eines Exemplums bedürfe, das auf der menschlichen Erfahrungsebene ersichtlich sein müsse.¹⁰⁰⁴ In der Spätantike ging es darum, eine Normativität zu schaffen, die einen sozial-religiösen Maßstab zur Stabilisierung der römischen und christianisierenden Gesellschaft darstellte. Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter und die diesbezüglichen Gesetzgebungen der römischen Kaiser bestehen in diesem engen Zusammenhang nebeneinander. In diesem Abschnitt wird die Bezogenheit zwischen der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter und der kaiserlichen Gesetzgebung thematisiert. Die unterschiedlichen „*Artikulationen*“, die im Rahmen der Textanalyse (Kap. 2. und 3.) analysiert wurden, sind wichtige Spuren dieser interaktiven Bezogenheit.

4.2.2.1 *Die Homilie XIII des Basilius von Cäsarea: Προτρεπτική εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα als eine Reaktion auf die kaiserliche Gesetzgebung?*

Bei den kaiserlichen Gesetzgebungen in Codex Theod. 15.7.N. handelt es sich um die Befreiung der Schauspieler:innen aus ihrem Beruf, wenn sie sich taufen ließen. Codex Theod. 15.7.1. bildet das erste diesbezügliche Gesetz (11. 2. 371). Darin findet sich ein interessanter Aspekt, der relevante Informationen im Kontext des christlichen Taufakts widerspiegelt. Es handelt sich dabei um ein allgemeines Verständnis der christlichen Taufe durch die Römer:innen: Die Taufe ist eine funktionale religiöse Handlung zur Sündenvergebung, deshalb kann diese religiöse Handlung verschoben werden. Demzufolge handelt es sich bei Codex Theod. 15.7.1 um Fragen des Christwerdens: Wenn Schauspieler:innen sich in Todesgefahr befanden und

¹⁰⁰⁴ Vgl. JÜRGASCH, *Theoria*, 218–220.

sich taufen ließen, dann aber die Gesundheit wiedererlangten, durfte sie oder er nicht ins Theater zurückkehren oder in keiner diesbezüglichen Veranstaltung (Spectaculum) mitwirken. Nach diesem kaiserlichen Gesetz sollten sich Priester sorgfältig vergewissern, ob die Todesgefahr der betreffenden Person wirklich real war.¹⁰⁰⁵ Diese Gesetzgebung reflektiert, wie die römischen Kaiser Valentinianus I., Valens und Gratian die christliche Taufe verstanden – nämlich funktional –, und wie die kontextuelle Atmosphäre der Römer:innen in Bezug auf den Taufempfang war – nämlich die Tendenz zum Taufaufschub. Eine weitere Frage, die sich aufdrängt, ist, ob Basilius diese Gesetzgebung noch im selben Jahr zur Kenntnis genommen hat. Das ist keineswegs endgültig zu beweisen, da er diese Gesetze in seiner Homilie nicht explizit erwähnt. Die Homilie lässt sich allerdings in denselben Zeitraum wie auch die kaiserliche Gesetzgebung von Codex Theod. 15.7.1. datieren, und es gibt diesbezüglich signifikante Formulierungen, die sehr wahrscheinlich auf das Gesetz bezogen sind. In diesem Abschnitt werden die betreffenden Termini seiner Homilie im Rückgriff auf den Kontext der kaiserlichen Gesetzgebung (Normierungsprozess bzw. Codex Theod. 15.7.N.) neu betrachtet und diesbezüglich weitere gedankliche Zusammenhänge mit der späteren kaiserlichen Gesetzgebung untersucht.

Homilie des Basilius als eine christliche Reaktion?

Basilius erwähnt zum Beginn seiner Homilie den Weisen Salomo, der das Naturgesetz mit dem Terminus Zeit (καιρός) erläutert (vgl. Koh 3,1-3). Basilius möchte aber dessen Aussage, bei der es inhaltlich um eine Anweisung zur geeigneten Zeit für bestimmte Betätigungen geht (του σοφου την ἀπόφασιν), modifizieren (ὑπαλλάξας). Diese Anweisungen betreffen auch die Zeit der Geburt (καιρός του τεκεῖν) und die Zeit des Todes (καιρός του ἀποθανεῖν).¹⁰⁰⁶ Interessanterweise stellt Basilius seine theologische Position dem Ausspruch des Salomos gegenüber, indem er seine Modifizierung als Verkündigung der Heilslehre (κηρύσσω ὑμῖν τὸ σωτήριον κήρυγμα)

¹⁰⁰⁵ Vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 331–332.

¹⁰⁰⁶ Vgl. BAS., Hom. XIII, 1, (= PG 31, 424A10–14).

darstellt. In Anlehnung an die religiöse Autorität widersetzte Basilius sich dem Ausspruch des Königs, den man sich analog zur kaiserlichen Gesetzgebung (Codex Theod. 15.7.1.) vorstellen kann. Darin liegt vermutlich ein metaphorischer Hinweis, dass Basilius das Gesetz zur Kenntnis nahm, es allerdings nicht guthieß. Er erläutert daher den wahren Sinn der Taufe, indem er von der geistigen Wiedergeburt (περὶ τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως) spricht. Den Tod stellt er dabei vor das Leben, um diese gemäß der Naturordnung verkehrte Reihenfolge zu erklären.¹⁰⁰⁷ Die Taufe ist im theologischen Sinn die Neugeburt, also der Neubeginn des Lebens, das den höchsten Wert (das Heil des Menschen) beinhaltet. Für Basilius scheint insofern die kaiserliche Gesetzgebung rücksichtslos und gefährlich zu sein, als durch dieses Gesetz der Wert der Taufe devaluiert werden könnte. In der Homilie argumentiert Basilius zunächst gegen die spätantike Praxis des Taufaufschubs, der von den damaligen Römerinnen und Römern (mitunter auch von den christlichen Kaisern) durch ihr funktionsmäßiges Taufverständnis angewandt wurde, und erörtert ausführlich die Bedeutung der Taufe. Im Blick auf den Kontext der kaiserlichen Gesetzgebung gewinnt die Homilie des Basilius eine erweiterbare Interpretationsmöglichkeit, die in der Folgezeit zu ersichtlichen Veränderungen der kaiserlichen Gesetzgebung beigetragen haben kann. Seine Homilie produziert einen christlichen Diskurs, der im spätantiken Römischen Reich bezüglich der christlichen Tauflehre einflussreich wurde. Der folgende Textabschnitt erörtert die Auswirkung der Tauftheologie des Basilius weiter.

Veränderung und Ergänzung durch die nachfolgenden Gesetzgebungen

Am 24. April des Jahres 380 erließen Kaiser Gratian, Valentinianus II. und Theodosius ein Gesetz, das die Behandlung von Frauen betraf, die aus der Unterschicht stammen und zum Theaterdienst verpflichtet waren (Codex

¹⁰⁰⁷ Im wortlaut: ἐγὼ δὲ, περὶ τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως τὸν λόγον ποιῆσθαι μέλλων, τὸν θάνατον προτίθημι τῆς ζωῆς. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424A14–B9).

Theod. 15.7.4.). In diesem Gesetz lässt sich eine wichtige Veränderung der Formulierungen, die im Hinblick auf das Christwerden sorgfältig formuliert worden waren, ausmachen. Darin besteht eine wichtige inhaltliche Entwicklung im Vergleich zum vorherigen Gesetz (Codex Theod. 15.7.1.):

Wenn die Frauen der unteren Klasse, die zu den Diensten des Theaters verpflichtet sind, ihre Pflichten im Theater gemieden haben, sollen sie den dramatischen Diensten (*ludicris ministeriis, Spectaculum*) zugewiesen werden; wenn aber die Betrachtung der heiligsten Religion und die Ehrfurcht vor dem christlichen Gesetz sie bereits an ihren Glauben gebunden haben, verbieten Wir die Abberufung dieser Frauen, die eine bessere Lebensweise von den Fesseln ihres natürlichen Zustandes befreit hat.¹⁰⁰⁸

In diesem Gesetz findet sich nun eine Definition des Christwerdens, die nicht mehr mit dem funktionsmäßigen Verständnis der religiösen Initiation verbunden ist. Das Christwerden ist nicht eine einfache Initiation, insofern es die Betrachtung der heiligsten Religion (*consideratio sacratissimae religionis*) und die Ehrfurcht vor dem christlichen Gesetz (*christianae legis reverentia*) voraussetzt. Da diese Voraussetzung allerdings nicht beweisbar ist, weist das Gesetz hier eine Lücke auf. Am 8. Mai des Folgejahres erließen die Kaiser daher ein weiteres Gesetz (Codex Theod. 15.7.8.), mit dem sie den Inhalt des zuvor genannten Gesetzestextes verschärfen und die dort vorhandene Lücke schließen wollten:

Wenn eine Bühnenfrau darum gebeten hat, im Namen der Religion entlassen zu werden, darf ihr diese Gunst nicht verweigert werden. Wenn sich aber hinterher herausstellt, dass sie in schändliches Sittenverfall verwickelt war und sowohl die Religion, die sie angestrebt hat, als auch den Beruf, den sie aufgegeben hat, verraten hat, nur

¹⁰⁰⁸ Mulieres, quae ex viliori sorte progenitae spectaculorum debentur obsequiis, si scaenica officia declinarint, ludicris ministeriis deputentur, quas necdum tamen consideratio sacratissimae religionis et christianae legis reverentia suae fidei mancipavit; eas enim, quas melior vivendi usus vinculo naturalis conditionis evoluit, retrahi vetamus. Cod. Theod. XV. 7,4 (380).

weil sie im Geiste Schauspielerin ist, dann soll sie, wenn sie auf die Bühne zurückgezogen wird, ohne Unterbrechung dort bleiben, ohne Hoffnung auf Absolution, bis sie eine lächerliche alte Frau ist, hässlich durch das Alter, und sie kann auch dann keine Absolution erhalten, obwohl sie nichts anderes als keusch sein kann.¹⁰⁰⁹

Die Intention dieses Gesetzes ist, dass das Christsein nicht mehr missbraucht werden kann. Darin liegt ein klar komplementärer Ansatz, da das Gesetz nicht mit großem zeitlichem Abstand zum vorangegangenen, sondern schon im Folgejahr erlassen wurde. Diese Entwicklung der Gesetze ist ein Beweis dafür, dass die Römer:innen in Bezug auf das Christwerden bis zum Ende des vierten Jahrhunderts sehr unsicher waren. Die Auswirkung der Homilie des Basilius lässt sich vor dem Hintergrund der Entwicklung in der Gesetzgebungsphase (von Codex Theod. 15.7.1., bis Codex Theod. 15.7.8.) nachweisen. Dieser Einfluss zeigt sich daran, dass Gregors Forderung einer Überwindung der rein funktionalistischen Sicht der Taufe Eingang in die Gesetzgebung der Kaiser gefunden hat. Die Darstellung des Christwerdens als römisches Lebensideal bildete dabei den Wert bzw. Maßstab, den jede Gesetzgebung als Norm benötigt.¹⁰¹⁰ Die Tauftheologie des

¹⁰⁰⁹ Scaenae mulier si vacationem religionis nomine postularit, obtentu quidem petitionis venia ei non desit, verum si post turpibus volutata complexibus et religionem quam expetierit prodidisse et gerere quod officio desierat animo tamen scaenica detegetur, retracta in pulpitem sine spe absolutionis ullius ibi eo usque permaneat, donec anus ridicula senectute deformis nec tunc quidem absolutione potiatur, cum aliud quam casta esse non possit. Cod. Theod. XV. 7,8 (381).

¹⁰¹⁰ Egon Flaig erläutert die Notwendigkeit von Werten als Voraussetzungen für Normen. Er ist der Auffassung, dass alle Kulturen eine Orientierung brauchen, die sie durch ihre Werte erlangen. Ersichtlich werden diese Werte durch den Sinngabungsprozess in der konkreten Selektion. Somit benötigt die kaiserliche Gesetzgebung (Norm) einen Maßstab (Wert), der aber durch den einheitlichen Sinngabungsprozess bestimmt werden soll (vgl. FLAIG, EGON: Keine Performanz ohne Norm – keine Norm ohne Wert. Das Problem der zwingenden Gesten in der römischen Politik, in: HALTENHOFF, ANDREAS/HEIL, ANDREAS/MUTSCHLER, FRITZ-HEINER (Hg.): Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, München 2005, 209).

Basilios, die das Christwerden (die Taufe) als römisch-christliches Lebensideal darstellt, war in Hinblick auf die Auswahl des römischen Wertes der Gesetzgebung gelungen. Mit der Kodifizierung von Gregors Gedanken ging allerdings auch einher, dass die Entscheidung zur Taufe nun nicht mehr nur aus freiem Willen getroffen wurde, sondern eine politische Erwartung geworden war. Das ist die Grenze des spätantiken religiösen Normierungsprozesses.

Die neue Perspektive auf die Homilie des Basilios als eine Reaktion auf die kaiserliche Gesetzgebung eröffnet eine weitere Interpretationsmöglichkeit, die sowohl für die Theologiegeschichte als auch für die patristische Literaturwissenschaft relevant sein kann. Die Datierung und das Genre der Homilie des Basilios, die bisher im Hinblick auf die theologischen Inhalte betrachtet wurde, sind gute Beispiele dafür, denn die Rücksicht auf die kaiserliche Gesetzgebung und ihr Entwicklungsprozess verstärken die These Gribomonts¹⁰¹¹, der die Homilie des Basilios aus inhaltlichen Gründen (dogmatische Inhalte) in den Zeitraum von 371 bis 373 datiert. Die Homilie des Basilios kann in dem Zusammenhang jedoch nicht nur als eine Ermahnungsrede, sondern auch als eine prokatechetische Reaktion auf die kaiserliche Gesetzgebung in Codex Theod. 15.7.1, die den Römerinnen und Römern eine falsche Orientierung (Taufe als eine funktionale Initiation des Christentums) vermittelte, gesehen werden. Im Hinblick auf die Datierung und die Gattung der Homilie scheint es angemessen, sich diese prokatechetische Homilie des Basilios als eine bischöfliche Reaktion auf die kaiserliche Gesetzgebung im Jahr 372 vorzustellen:¹⁰¹² Da das Gesetz in Codex Theod. 15.7.1. im April des Jahres 371 erlassen wurde, sollte es einen Zeitraum geben, in dem die Bevölkerung dieses Gesetz zur Kenntnis nehmen konnte. Nachdem Basilios Kenntnis über das Gesetz erlangt hatte,

¹⁰¹¹ Vgl. GRIBOMONT, *Le Protreptique*, 87–88.

¹⁰¹² Vgl. VAN NUFFELEN, PETER: *A War of Words: Sermons and Social Status in Constantinople under the Theodosian Dynasty*, in: VAN HOOFF, LIEVE/VAN NUFFELEN, PETER (ed.): *Literature and Society in the Fourth Century Ad. Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*, Leiden 2015, 212.

schrieb er seine Homilie höchstwahrscheinlich im Jahr 372 vor dem Beginn der Fastenzeit, die zeitlich der Beginn der Taufvorbereitung war, als Motivation für die Römer:innen zum Taufempfang. Denn in dieser Homilie betont Basilius das Osterfest als geeigneten Zeitpunkt für die Taufe und beginnt seine Rede mit einer metaphorischen Widerlegung der kaiserlichen Gesetzgebung (Koh 3,1-2).

4.2.2.2 Eine neue Perspektive auf die Homilie Gregors von Nyssa im Licht der kaiserlichen Gesetzgebung

Die Kirchenväter Basilius und Gregor von Nyssa sind römische Bürger, wodurch klar ist, dass sie ihre Tauftheologie unter dem Einfluss der römischen Gesellschaft entfalteten. Im Folgenden werden die ‚Artikulationen‘ Gregors vor dem Hintergrund, wie dieser gesellschaftliche Einfluss sichtbar wird, ausführlich erörtert. Im Rahmen dieses Kapitels werden einige Spuren der sozialen Interaktionen mit Beispielen aufgezeigt. Dabei handelt es sich aber nicht nur um eine Beweisführung, sondern auch um eine Betrachtung über den Sinn der gegenseitigen Beeinflussung.

Die Erwähnung der kaiserlichen Gesetzgebung in der Homilie Gregors

Gregor beginnt seine Homilie mit der Erzählung über die kaiserliche und göttliche Gesetzgebung. Eine seiner Absichten hierbei ist es, das kirchliche Handeln zu autorisieren. Gibt es aber einen weiteren Hintergrund, warum er die kaiserliche Gesetzgebung als ein Motiv seiner Rede verwendet? Für diese Frage kann ein kaiserliches Edikt in Codex Theod. 16.2.25, das im Anschluss an die Verfassung der Homilie von Kaiser Gratian, Valentinianus II. und Theodosius I. erlassen wurde, Aufschluss geben. Dieses Edikt ist kurz, aber sehr deutlich: „Wer aus Unwissenheit oder Nachlässigkeit die Heiligkeit des ehrwürdigen Gesetzes (divinae legis sanctitatem) verletzt und

beleidigt, begeht ein Sakrileg.“¹⁰¹³ P. R. Coleman-Norton hat darauf hingewiesen, dass der lateinische *Terminus divina lex* oft als Synonym für die christliche Religion verstanden worden sei. Er ist der Auffassung, dieser *Terminus* meine im Hinblick auf den Ausdruck *sacrilegium* auch die kaiserlichen Gesetze. Coleman-Norton kommt zu dem Schluss, dass mit diesem Edikt sowohl kaiserliche als auch kirchliche Gesetze gemeint seien. Liegt hier eine Rezeption der Homilie Gregors durch ein kaiserliches Edikt vor? In diesem Fall wäre dies ein Zeugnis für die Rezeption der Predigten Gregors durch den staatlichen Gesetzgeber. Umgekehrt zeigt Gregors Erwähnung der kaiserlichen Gesetzgebung, dass er mit seiner Homilie darauf Bezug nimmt.

Die Homilie Gregors im Hinblick auf die kaiserliche Gesetzgebung (*De indulgentiis criminum*)

Der inhaltliche Zusammenhang (Intention) und die direkte Erwähnung der kaiserlichen Gesetzgebung in der Homilie Gregors zeigen deutlich, dass Gregor diese wahrgenommen hatte und darauf reagierte. Das kann eine neue Perspektive auf den Lehrinhalt dieser Homilie eröffnen, wofür das theologisch-gesellschaftliche Motiv der Gefangenenfreilassung ein gutes Beispiel darstellt. Die Freilassung von Gefangenen galt in der (spät)antiken römischen Gesellschaft als eine kaiserliche Gunst, die üblicherweise anlässlich eines römischen Hochfestes gewährt wurde. Nach der Konstantinischen Wende bildet auch das christliche Osterfest einen geeigneten Anlass für diese Gunst.¹⁰¹⁴ Gemäß der diesbezüglichen Gesetzgebung wurden die Gefangenen für die Teilnahme an dem österlichen Hochfest zeitlich befristet freigelassen. Theologisch handelt es sich hier um eine wohlüberlegte Symbolik, da in der Osternacht die Taufe gespendet wurde und deren

¹⁰¹³ Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut neglegendo violent et offendunt, sacrilegium committunt. Cod. Theod. XVI. 2, 25 (380).

¹⁰¹⁴ Codex Theod. 9.38.3 im Jahr 367, 9.38.4 im Jahr 368, 9.38.6 im Jahr 381, 9.38.7. im Jahr 384 und 9.38.8 im Jahr 385 Vgl. ebd., 309–310.320–321.372–373.394–395.397–398.

Empfang die Befreiung von der teuflischen Tyrannei bedeutete. Diese spätantik-römische Tradition der kurzfristigen Freilassung anlässlich des Osterfestes steht inhaltlich in engem Zusammenhang mit der Tauftheologie Gregors, denn er stellt die Taufe als eine Befreiung der Gefangenen durch die königliche Gnade dar.¹⁰¹⁵ Die königliche Gnade (*χάρις βασιλική*) ruft den Zuhörerinnen und Zuhörern die beiden Dimensionen – die Gunst des Kaisers und die Vergebung der Sünden durch die Taufe – in Erinnerung. Das ist wichtiger Hinweis darauf, dass Gregor diese Homilie in Bezug auf das bevorstehende Osterfest gehalten¹⁰¹⁶ und seine Tauflehre analog zur gesellschaftlichen Tradition entfaltet hat. Damit kann eine gegenseitige Interaktion von theologischem Inhalt und gesellschaftlichen Bedingungen in Gregors Homilie nachgewiesen werden: Gregor setzt das theologische Motiv der Befreiung aus der teuflischen und sündhaften Gefangenschaft durch die Taufe mit Blick auf die gesellschaftliche Tradition der Begnadigung für Gefangenen durch den Kaiser um. Das verschafft den Zuhörerinnen und Zuhörern der Homilie Möglichkeiten des Anschlusses an die christliche Tauflehre, die der römisch-christlichen Identitätsbildung diene. Der entscheidende Wert der Tauftheologie Gregors liegt insofern nicht nur auf der spekulativen Auseinandersetzung mit der damaligen Philosophie und Theologie, sondern auch auf der gesellschaftlichen Reziprozität, die sich in seiner Tauflehre widerspiegelt.

Aus der Homilie Gregors lässt sich seine Bezugnahme auf die kaiserliche Gesetzgebung aufzeigen. Das verdeutlicht, dass Gregors seine Tauftheologie in der gegenseitigen Interaktion von Christentum und römischer Gesellschaft entwickelte. Diese Feststellung geht aber über eine bloße Anerkennung des Römerseins Gregors hinaus. Bewusst bezog er in seine Erläuterungen zur Tauftheologie Elemente der gesellschaftlichen Erfahrungsebene, die man im Alltag wahrnehmen konnte, mit ein. Die kaiserlichen Gesetzgebungen sind im Rahmen der Ausbreitung des

¹⁰¹⁵ Vgl. GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 417A8–13/= GNO 10/2, 357, 25–358, 5).

¹⁰¹⁶ Vgl. SC 588, 24.

Christentums im vierten Jahrhundert ein wichtiger Vermittlungsort zwischen dem Christentum und der römischen Gesellschaft. Damit eröffnet sich auch eine neue interdisziplinäre Perspektive, in der Theologie, Soziologie und Rechtswissenschaft zusammenfinden können.

4.2.3 Die Etablierung der spätantiken christlichen Romanitas im Licht der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter

„Romanitas“ (Romanness) ist ein umfangreicher Begriff, der aufgrund seiner vielfältigen Bedeutungen, komplexen Aspekte und dauernden Entwicklungsprozesse nicht einfach zu behandeln ist.¹⁰¹⁷ Den Grund dieser Pluralität sieht Walther Pohl in der enormen und differenzierten Einwohnerschaft des spätantiken Römischen Reichs mit seiner Entwicklung vom Stadtstaat (*urbis romanus*) zum Weltstaat (*orbis romanus*), die eine eindeutige Festlegung von Romanitas verhindere.¹⁰¹⁸ Eine Romanitas-Forschung könne daher nur partielle Antworten geben. Im Rahmen dieses Abschnitts wird mit den genannten Einschränkungen die spätantike christliche Romanitas, wie sie sich im Speziellen für die kappadokischen Kirchenväter darstellt, untersucht. Zu diesem Zweck sollen die folgenden drei Punkte systematisch analysiert werden: Der erste Punkt bezieht sich auf

¹⁰¹⁷ “‘Roman’ became a Label for the multiple ways in which subjects of the empire were drawn into its sphere by the Roman army, by imperial elite identities, by Roman law and Citizenship, by Latin and education, by ‘Roman’ art and customs, by the spread of consumer goods and of ways of life, or by imperial administration and taxation. Those were not simply aspects of a consistent process of Romanization, which we could take for granted. All of these ways of becoming Roman, as much recent research has demonstrated, proceeded at a different pace and only partially overlapped.” POHL, WALTER: Introduction: Early medieval Romanness – a multiple identity, in: POHL, WALTER/GANTNER, CLEMENS/GRIFONI, CINZIA/POLLHEIMER-MOHAUPT, MARIANNE (ed.): Transformations of Romanness, Berlin 2018, 3.

¹⁰¹⁸ Vgl. ebd., 4.

die Entwicklung des Christentums im Römischen Reich. Fürst zeigt in seinem Aufsatz, wie die spätantike christliche Identität im Unterschied zum antiken Christentum ihren eigenen Stellenwert sicherstellt. Er versucht in diesem Zusammenhang, den Entwicklungsprozess der christlichen Identität als Kulturidentität Europas darzulegen.¹⁰¹⁹ So weitete sich der christliche Einfluss auf die spätantike römische Gesellschaft nach der Konstantinischen Wende über seine religiösen Binnengrenzen hinaus. In Bezug auf die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter ist hier auch die christliche Praxeologie zu verorten, die den Entwicklungsprozess einer christlichen Romanitas beschleunigte. Der zweite Punkt betrifft den gesellschaftlichen römischen Kontext, in den hinein sich das Christentum entwickelt. Hier zeigt sich, dass die politisch geförderte Christianisierung diesen Prozess (kritisch) reflektierte: Yitzhak Hen weist darauf hin, dass es in der Spätantike Widerstandsbewegungen gegen eine antipagane Christianisierung gebe,¹⁰²⁰ was als Reaktion auf die Veränderung der politisch-gesellschaftlichen Atmosphäre gedeutet werden kann.¹⁰²¹ Da die Christianisierung nicht unidirektional verlief, sondern in einem interaktiven Prozess mit der römischen Gesellschaft, finden sich auch von christlicher Seite Reaktionen auf Romanisierungsprozesse des Christentums, die für die Kirchenväter inakzeptabel waren. In der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter handelt es sich hierbei insbesondere um den inakzeptablen Taufaufschub. In dem dritten Punkt geht es um die Suche nach einem gemeinsamen – sowohl christlicher- als auch römischerseits akzeptablen – Wert. Gesucht wurde ein annehmbares Arrangement im Rahmen der römisch-christlichen Reziprozität. Die Tauftheologie der kappadokischen

¹⁰¹⁹ Vgl. FÜRST, ALFONS: Der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der kulturellen Identität Europas in der Spätantike, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 43 (2000), 5–24.

¹⁰²⁰ HEN, YITZHAK: Compelling and intense: The Christian transformation of Romanness, in: POHL, WALTER/GANTNER, CLEMENS/GRIFONI, CINZIA/POLLHEIMER-MOHAUPT, MARIANNE (ed.): *Transformations of Romanness*, Berlin 2018, 60–64.

¹⁰²¹ Vgl. VAN NUFFELEN, *A War of Words*, 202.

Kirchenväter behandelt dieses Anliegen und bringt dabei einen wichtigen Beitrag zur Etablierung einer christlichen Romanitas ein. Die Analyse der genannten drei Punkte beginnt mit der Darstellung der grundlegenden Komponenten, die zur Etablierung der spätantiken christlichen Romanitas relevant sind. Auf Basis dieser unterschiedlichen Komponenten werden die Beiträge der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter zur Etablierung einer spätantiken christlichen Romanitas ausführlich erörtert.

Fürst erläutert in seinem Aufsatz die Bezogenheit von Religionen und Identität, indem er die Rolle der Religionen und die Sphäre der Begrifflichkeit der Identität voneinander unterscheidet. Laut ihm stiften die Religionen Identität, was aber keine individuell-personale oder korporativ-gruppenzugehörige Prägung meine, da eine solche Religion nicht die Gesamtheit der Kulturidentität repräsentieren könne.¹⁰²² Das heißt, die christliche Identität ist als ein Bestandteil der gesamten Kulturidentität Europas vorstellbar. Der prozesshafte christliche Einfluss auf die europäische Kultur begann in der Spätantike mit der Konstantinischen Wende und erhielt seine dominierende Position in der Regierungszeit des Theodosius I.¹⁰²³ Aber trotz dieser dominierenden Tendenz war die Beeinflussung wechselseitig, denn es gab in der Entwicklungsphase keine Ersetzungen, sondern interkulturelle Anpassungsversuche. Jacques Fontaine sieht den Grund für die Entstehung der antiken christlichen Kultur als Teil der Identität Europas in der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum.¹⁰²⁴

Wo und wie fanden diese Auseinandersetzung- oder Versöhnungsprozesse statt? Diese Fragestellung ist relevant, um die unterschiedlichen Komponenten zu entdecken. Fürst zeigt in seinem Aufsatz unterschiedliche Beispiele auf, etwa Lebensrhythmus und Versöhnung, Nächstenliebe

¹⁰²² Vgl. FÜRST, Einfluss, 5.

¹⁰²³ Vgl. ebd.

¹⁰²⁴ Vgl. FONTAINE, JACQUES: Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, in: JBAC 25 (1982), 5–21.

und Wahrheit, Evangelium und Kultur, Diakonie und Sozialpolitik sowie Wahrheit und Toleranz. Diese Beispiele lassen sich jedoch in zwei Kategorien einteilen. Die erste Kategorie ist die Autorisierung, bei der es sich um die Spannungen zwischen Autoritätsgeberinnen und -gebern, Beauftragten, Wahrheit und Kultur handelt. Die zweite Kategorie ist die Sichtbarkeit des christlichen sozialen Engagements oder der prochristlichen Religionspolitik. Diese ermöglichen die lebensnahen Erfahrungen der Römer:innen im Alltag. In diesem Abschnitt werden diese unterschiedlichen Komponenten der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter als Beiträge zur Etablierung der christlichen Romanitas analysiert.

4.2.3.1 Die Frage nach der christlich-monotheistischen Authentizität (Wahrheitsanspruch): Ist das ein Bestandteil der christlichen Romanitas?

Als monotheistische Religion trat das Christentum „in der Spätantike mit dem Anspruch auf alleinigen Besitz der Wahrheit“¹⁰²⁵ auf. Wie aber wurde der christliche Wahrheitsanspruch in das gesellschaftlich-politische Denken des spätantiken Römischen Reichs integriert? Bildete er einen wichtigen Bestandteil der spätantiken Romanitas? Mit diesen Fragestellungen wird der Prozess der Rezeption des christlichen Monotheismus erörtert.

Fürst ist der Auffassung, der universale Wahrheitsanspruch der Christinnen und Christen zeige im Hinblick auf die christliche Transformation des Römischen Reichs einen konkreten Unterschied zwischen Antike und Spätantike. In der Antike galt dieser Anspruch noch als provokant und arrogant,¹⁰²⁶ insofern das Christentum noch als eine innerjüdische Sekte verstanden wurde, doch in der Spätantike konnte das Christentum nach der Konstantinischen Wende seinen Einfluss auf die Gesellschaft allmählich ausweiten. Das beruht auf der epistemologischen Wende nach einer Anerkennung des Christentums als glaubwürdige Religion. Die Übernahme des

¹⁰²⁵ FÜRST, Einfluss, 16.

¹⁰²⁶ Vgl. ebd.

monotheistischen Gedankens des Christentums war für Römer:innen prekär,¹⁰²⁷ denn die römische Gesellschaft und Politik waren durch eine lange polytheistische Tradition geprägt und politisch auf Toleranz gegenüber den unterschiedlichen Religionen ausgerichtet.¹⁰²⁸ Diese gesellschaftliche Atmosphäre wurde durch den christlichen Einfluss nun infrage gestellt. Die spätantike christliche Tauftheologie betrifft unmittelbar diese Konfliktsituation, denn sie fordert als Initiationssakrament die Abkehr von der überkommenen polytheistischen Tradition. Für die polytheistische Tradition der Romanitas stellte der Empfang der Taufe kein Problem dar, war doch sie aus deren Sicht nur eine weitere Kult-Initiation. Hingegen war es für Theologen wie Gregor und ihr Bild einer Christianitas problematisch, dass die Römer:innen nach dem Taufempfang weiterhin pagane Tempel besuchen und an ihren traditionell-religiösen Festen teilnehmen wollten. Die katechetische Unterweisung zur Taufe setzt hier an und verbietet daraufhin die Teilnahme der römischen Christinnen und Christen an den pagan-religiösen Festen und den Besuch paganer Tempel. Darüber hinaus war das Verständnis vieler Römer:innen für die lange Vorbereitungszeit auf den Empfang der Taufe gering. Dieses Unverständnis steht im Zusammenhang mit einem funktionalen Verständnis der Taufe. Das war für manche Römer:innen ein Grund für den Taufaufschub. Denn die Registrierung als Katechumene war ausreichend, um sich für das ordentliche Bürgerrecht zu qualifizieren. Römer:innen konnten so die Vorteile des Christseins nutzen, ohne auf die nach der Taufe geforderten Einschränkungen Rücksicht zu nehmen. Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter setzt sich in dem Zusammenhang mit der Frage auseinander, worin römisch-christliche Werte liegen konnten, mit denen sich auch die Römer:innen überzeugen ließen, sich dennoch taufen zu lassen. Gregor und Basilius setzen bei der

¹⁰²⁷ Guy G. Stroumsa sieht die monotheistische Transformationsaufforderung des Christentums als einen wichtigen Wendepunkt, denn die Endphase der pagan-religiöse Handlung (zum Beispiel: Tieropfer) begann vor diesem gedanklichen Hintergrund. Vgl. STROUMSA, GUY G.: *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford 2015, 27–28.

¹⁰²⁸ Vgl. ebd., 17.

Suche nach diesem gemeinsamen Wert bei Fragen des Lebensideals an, das sie als eine Gemeinsamkeit sowohl christlicher- als auch römischerseits darstellen. Dazu verbinden sie in ihrer Tauftheologie christliche und philosophische Betrachtungen mit dem Einsatz unterschiedlicher rhetorische Strategien (Geschichtserzählung, Allegorie, Analogie usw.). Dies entspricht den Kriterien einer Überzeugungsrede, denn sie bedarf der Anschlussfähigkeit an das Thema, das nach dem gemeinsamen Wert fragt. Damit zeigten die beiden Kappadokier ihren Zeitgenossinnen und Zeitgenossen das christliche Beispiel eines gedanklichen Rasters, anhand dessen sie Fragen und Möglichkeiten der Lebensgestaltung priorisieren können. An dieser Stelle fordern Gregor und Basilius die sofortige Entscheidung ihrer Zuhörer:innen, die keinen Umweg und keine Ausreden gelten lässt: „Wann wirst du ein Christ werden? Wann dürfen wir dich als den Unsrigen begrüßen (= BKV 47, 303)?“¹⁰²⁹ „Wie lange wirst du ein Schüler der ersten Stufe bleiben? Öffne deine Seele wie eine Tafel und lass uns eine perfekte Lehre eingravieren.“¹⁰³⁰ Diese rhetorischen Fragen und Ermunterungen der kappadokischen Kirchenväter sind als Aufforderungen zu einer Lebensentscheidung zu verstehen, die theologisch nicht umkehrbar und wiederholbar ist. Die Taufgnade ist in sich selbst das Heil, insofern sie die Täuflinge aus der Tyrannei des Teufels (Vergebung der Sünden) befreit und ihnen das neue Leben (die geistige Wiedergeburt) schenkt. Die systematisch-katechetische Phase der Vorbereitung auf die christliche Taufe und auf einen christlichen Lebenswandel war sowohl in der Antike als auch in der Spätantike obligatorisch. Die moralisch-ethischen und religiösen Aspekte sind in dieser Lehre miteinander verbunden und werden als Lebensideal mit dem höchsten Wert vorgestellt. Dies reflektiert den Sinngebungsprozess der spätantiken Tauftheologie, die sich aufgrund der Einmaligkeit der

¹⁰²⁹ Im Wortlaut: *πότε γενήσῃ Χριστιανός; πότε γνωρισομέν σε ὡς ἡμέτερον*; BAS., HOM. XIII, 1 (= PG 31, 425B12–13).

¹⁰³⁰ *Μέχρι πότε μαθητῆς τῶν πρώτων στοιχείων; ἄνοιξόν σου τὴν ψυχὴν ὡς δέλτον καὶ συγχώρησον ἡμῖν ἐγκαρᾶσαι μάθημα τέλειον*. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421B11–13/= GNO 10/12, 362, 9–11).

christlichen Tauftradition¹⁰³¹ noch weiter verstärkte. Die Einmaligkeit im Rahmen des christlichen Monotheismus wurde den spätantiken Römerinnen und Römern allerdings zur Belastung, wenn sie keinen gemeinsamen anknüpfbaren Wert finden konnten, der sie zum Christwerden motivierte. Im Laufe der Zeit jedoch wirkte sich die Autorisierung der christlichen Tauftheologie im monotheistischen Wahrheitsanspruch auf die spätantike kaiserliche Gesetzgebung aus. So erließ etwa Theodosius I. zahlreiche Gesetze, die eine christliche Bevorzugung hervorbrachten und allmählich die damalige pagan-religiös-kulturelle Romanitas etwas durch Sperrung paganer Tempel und das Verbot von Tieropfern beschränkten.¹⁰³² Ein gutes Beispiel dafür ist die Beschwerde des Symmachus, der in der im spätantiken Rom als Senator, Konsul und Stadtpräfekt eine wichtige Rolle spielte:¹⁰³³

Denn wem nützt es mehr, dass wir die Bräuche unserer Vorfahren, die Rechte und das Geschick des Vaterlandes verteidigen, als dem Ansehen unserer Zeit? Dieses ist umso größer, wenn Ihr erkennt, dass es Euch nicht freisteht, gegen den Brauch unserer Väter vorzugehen. Aus diesem Grund erbitten wir denjenigen Zustand der Götterverehrung zurück, der dem Staat so lange genützt hat. Gewiss kann man Herrscher der einen wie der anderen Glaubensrichtung und Gesinnung anführen: Die früheren haben die religiösen Bräuche ihrer Väter in Ehren gehalten, die späteren haben sie nicht abgeschafft. Wenn euch die Religion Eurer Ahnen kein Vorbild ist, so möge es die Toleranz der letzten Kaiser sein.¹⁰³⁴

¹⁰³¹ Die Einmaligkeit der Taufe wird in der Antike in Bezug auf die Gültigkeit der Ketzertaufe thematisiert. Dies reflektiert die Autorisierung der Allmacht der Gottesgnade, die im Rahmen des gültigen Sakraments unabhängig von den Spendern wirksam wird.

¹⁰³² Vgl. BEARD, MARY/NORTH, JOHN/PRICE, SIMON: *Religions of Rome*, Volume 1. A History, Cambridge 1998, 374.

¹⁰³³ Vgl. QUINTUS AURELIUS SYMMACHUS, *Amtliche Schreiben. Relationes*, hg. und übers. von FORST, ALEXANDRA, Berlin 2020, 7–11.

¹⁰³⁴ Im Wortlaut: *cui enim magis commodat, quod instituta maiorum, quod patriae iura et fata defendimus, quam temporum gloriae? quae tunc maior est, cum vobis contra morem parentum intellegitis nil licere. repetimus igitur*

Hier zeigt sich, dass der monotheistische Wahrheitsanspruch des Christentums von der römischen Gesellschaft wahrgenommen und zumindest in aristokratischen Kreisen als problematisch angesehen wurde.

Inwiefern der christliche Monotheismus in dieser Zeit zur Gewalt neigte, ist in der Lehre der Kirchenväter wegen ihrer moralisch-ethischen Inhalte ungewiss, aber die Gefahr der monotheistisch motivierten Gewaltanwendung gegen polytheistische Einrichtungen ist sowohl in der spätantiken römischen Gesellschaft als auch in der Missionsgeschichte in unterschiedlichen Ländern in vielen Facetten nachweisbar. Das ist ein wichtiger Bestandteil der christlichen Romanitas, die allmählich durch die Rezeption des christlichen Monotheismus in der kaiserlichen Gesetzgebung gekennzeichnet ist (christliche Präferenz). Diese Verbindung von christlichem Monotheismus und der Romanitas wurde erstmals in der Spätantike möglich, da das Römische Reich über ein sozialtheokratisches System verfügte, mit dem die Integration die notwendige politische Unterstützung bekam. Dies beschleunigte die Nebenwirkungen der spätantik-christlich-monotheistischen Gesetzgebungen der Kaiser. Hierin zeigt sich die Gefahr eines theokratischen Reichssystems, das die monotheistische Religion ideologisieren konnte. Diese Ideologisierung schloss andere Religionen ohne Toleranz aus und rechtfertigte vor diesem Hintergrund Gewalt gegen sie. Das war keineswegs die Intention der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter, aber aufgrund der darin enthaltenen Betonung des Monotheismus unterlag auch sie der Gefahr, für eine Ideologisierung vereinnahmt zu werden. Die Gefahren dieser monotheistischen Inhalte liegen somit originär nicht in ihren theologischen Gedankengängen, sondern im Prozess der kaiserlichen Normierung. Im kommenden Abschnitt wird erörtert, wie Gregor und Basilus die enge Verbindung zwischen der christlichen Theologie und der

religionum statum, qui rei publicae diu profuit. certe dinumerentur principes utriusque sectae utriusque sententiae: pars eorum prior caerimonias patrum coluit, recentior non removit. si exemplum non facit religio veterum, faciat dissimulatio proximorum. Vgl. ebd., 26–29.

kaiserlichen Machtposition im Rahmen ihrer Tauftheologie zu lösen versuchen.

4.2.3.2 *Die Autorisierung der spätantiken kirchlichen Handlung*

Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter betont statt der kaiserlichen Macht die Allmacht Gottes. Sie versuchten mit diesem Gedanken, die kirchliche Autorität zu festigen, die unabhängig von der weltlichen kaiserlichen Macht ihre eigene Position einnahm. Bedeutet dies einen Ausgleich der Autorität zwischen Religion und Staat? Oder ist das ein laizistischer Gedanke? Nach der Konstantinischen Wende beschleunigten sich die gegenseitigen Wechselwirkungen zwischen Christentum und Staat im Rahmen des römischen sozialtheokratischen Reichssystems. Innerhalb dieses Rahmens versuchte sich der römische Kaiser als Oberpriester (siehe das Prinzipat als kaiserliche Identität) zu positionieren, um seine Eigenständigkeit in der göttlichen Hierarchie zu festigen. Unabhängig davon betonten aber Gregor und Basilius die Autorität der Kirche, die im Auftrag Gottes eine eigene Rolle spielte. Die beiden Kappadokier wollten die weltliche Machtposition nicht verneinen¹⁰³⁵ und erkannten diese auch als göttlich autorisiert an. Warum aber ist die theologische Rechtfertigung zur Autorisierung spätantiker kirchlicher Handlungen relevant?

Der Kernpunkt der Unabhängigkeit kirchlicher Autorität von der weltlichen Macht findet sich in der Bestimmung des kirchlichen Amtes als ein Bestandteil der himmlischen Macht, die somit vom weltlichen Amt zu unterscheiden ist. Dies bedeutete jedoch keine extreme Konkurrenz zwischen weltlicher und himmlischer Macht, sondern eine angemessene Verteilung der administrativen Aufgaben. Entsprechend spiegelt sich in den kaiserlichen Gesetzgebungen die Anerkennung der eigenen Stellung des

¹⁰³⁵ Basilius betont in seinem Werk (*Initium Moraliū*), dass alle Mächte grundsätzlich von Gott kommen. Vgl. BAS., *Initium Moraliū* 79, 2 (= PG31, 860B1–2 = PPS 51, 311).

kirchlichen Amtes wider, insofern die kirchlichen Ämter von der zivilen Aufsicht ausgenommen waren.¹⁰³⁶ Im Hinblick auf die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter gibt es zwei wichtige Aspekte der kirchlichen Amtstheologie, die an dieser Stelle bedeutsam sind. Der erste Aspekt ist das Amtspriestertum, dessen Auftrag in der Lehre und der Verwaltung der Sakramente lag. Der zweite Aspekt ist das allgemeine Priestertum aller Getauften, das sich auf die Praxis der christlichen Gottes- und Nächstenliebe bezieht. Für das Amtspriestertum betont Basilius die Aufgabe der Kirche, am Tag der Auferstehung die Taufe zu spenden:

Lasst uns daher am Auferstehungstag die Auferstehungsgnade empfangen! Deshalb ruft die Kirche ihre Pfleglinge mit lauter Stimme von fernher zusammen, um die jetzt keinen Geburtsschmerz erleiden zu lassen, die sie schon lange mit Wehen getragen, um denen die künftige Kost der Glaubenslehren zu reichen, die sie der Milch des ersten Unterrichtes entwöhnt hat (= BKV 47, 303).¹⁰³⁷

Dieser Textabschnitt zeigt den theologischen Anknüpfungspunkt, in dem durch die Taufe in jährlicher Osterliturgie die Taufspendung mit dem liturgischen Jahreskreis verbunden wird. Dieser Gedanke ist aber zugleich Grundlage der Amtstheologie, die den Sinn der theologischen Verknüpfung von Ostern und Taufe in die Praxis umsetzt. Gregor erläutert diese Aufgabe explizit in seiner Homilie:

¹⁰³⁶ Presbyteros diaconos subdiaconos adque exorcistas et lectores, ostiarios etiam et omnes perinde, qui primi sunt, personalium munerum expertes esse praecipimus. Cod. Theod. XVI. 2, 24 (377); vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 343–344; vgl. HERRIN, JUDITH: The Formation of Christendom, Princeton 2021, 58.

¹⁰³⁷ Ἐν τοίνυν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως τὴν χάριν ὑποδεξώμεθα. Διὰ τοῦτο πόρρωθεν ἡ Ἐκκλησία τοὺς εἰαυτῆς τροφίμους ὑψηλῶ κηρύγματι συγκαλεῖ, ἵν' οὐς πάλαι ᾧδινεν, ἀπο κύθησιν τότε, καὶ ἀπογαλακτίσασα αὐτοὺς τῶν λόγων τῆς κατηχήσεως, γεύσῃ τῆς στερεᾶς τῶν δογμάτων τροφῆς. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424D4–425A6).

Der große Gott hat auch den Vorstehern der Kirche Gesetze gegeben, die wir euch am Gedenktag zu den entsprechenden Zeiten vorlesen und befehlen, die geschriebenen in Kraft zu setzen. Nun siehe, der gute Hausherr aller Dinge, der die Gedenktage zirkuliert und den Kreislauf der Zeiten verwaltet, führt den heilsamen Tag. Anlässlich dieses Tages ist es uns gewöhnlich, die Fremden zur Kindschaft, die Vorbereiteten zur Teilnahme an der Gnade und die mit den Fehlern Verschmutzten zur Sündenreinigung aufzurufen.¹⁰³⁸

Ein bemerkenswerter Punkt dieses Textabschnitts liegt in der Autorisierung kirchlicher Aufgaben wie etwa der Taufspendung, die nach Gregor durch das göttliche Gesetz veranlasst wurde. Die ausführliche Darstellung dieser Aufgabe – vorlesen und befehlen, das Geschriebene in Kraft zu setzen – ist hier die rhetorische Form der Betonung. Beide Kirchenväter sprechen vom Thema der Taufe als kirchlicher Aufgabe, aber ihre jeweilige Rhetorik weist auf unterschiedliche inhaltliche Betonungen hin. Basilius sieht in der kirchlichen Aufgabe den theologischen Anknüpfungspunkt, um diese in die Tat umzusetzen, wohingegen Gregor das gesetzliche Inkrafttreten betont, um diese als göttlichen Auftrag zu autorisieren. Das ist ein wichtiger Beweis für die amtstheologische Entwicklung, die den relevanten Durchsetzungsprozess von der theologischen Sinngebung bis zum autorisierten Inkrafttreten zeigt. Gregor geht dabei einen Schritt weiter, indem er mit der Nennung des Priesters (ιερέως) den Spender der Taufe explizit definiert.¹⁰³⁹ Für das allgemeine Priestertum aller Gläubigen betonen die

¹⁰³⁸ Ἐδωκε δὲ καὶ ὁ μέγας θεὸς νόμους τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ἡγεμόσιν, οὓς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις προφῆροντες ὑπαναγινώσκωμεν ὑμῖν καὶ τηρεῖν εἰς δύναμιν τὰ γεγραμμένα κελεύομεν. ἰδοὺ τοίνυν ὁ τῶν ὅλων ἀγαθὸς οἰκονόμος, ὁ τοὺς ἐνιαυτοὺς ἀνακυκλῶν καὶ κυβερνῶν τὴν τῶν χρόνων περιόδον ἤγαγεν ἡμέραν σωτήριον, καθ' ἣν σύνηθες ἡμῖν καλεῖν εἰς υἰοθεσίαν τοὺς ξένους, εἰς χάριτος μετουσίαν τοὺς πενομένους, εἰς κάθαρσιν ἁμαρτιῶν τοὺς ἐρροπωμένους τοῖς πλημμελήμασιν. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C6–15/= GNO 10/2, 357, 7–16).

¹⁰³⁹ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 421C14–D10/= GNO 10/2, 362, 25–363, 6).

beiden Kappadokier zunächst den christlichen Lebenswandel als die Basis jeder christlichen Praxis. Die Taufe als Beginn des christlichen Lebenswandels bezieht sich auf die Theologie der Weihe. Die christliche Taufe ist keine einfache Initiation, sondern die grundlegende Beauftragung zur christlichen Praxis, die nach dem Evangelium gestaltet werden soll. Das beruht im theologischen Sinne auf der Taufgnade (Taufweihe). Die kappadokischen Kirchenväter bezeichnen insofern die Taufe als eine Wiedergeburt (*ἀναγέννησις* oder *παλιγγενεσία*). Die unterschiedlichen Taufbezeichnungen in den Homilien von Gregor und Basilius erläutern diese tauftheologische Grundlage. Auf dieser Basis kann das allgemeine Priestertum aller Getauften fundiert werden. Die Praxis der Gottes- und Nächstenliebe ist die Konsequenz aus der Tatsache, dass die Getauften durch die Taufgnade die Befähigung zum christlichen Lebenswandel erlangt haben. Gregor unterscheidet terminologisch die Neuerleuchteten, die diese Befähigung aber nicht erlangt haben, von den wahren getauften Christinnen und Christen: „Im Prinzip ist der Neuerleuchtete kein tadelloser Mensch, wenn er das Gebot nicht so gut wie möglich an den Glauben anknüpft.“¹⁰⁴⁰ Die Anknüpfung des Gebots an den Glauben ist nur nachweisbar durch die Praxis der Getauften. Die christliche Tugendlehre als Praxis der Gottes- und Nächstenliebe beruht auf diesem Gedanken, der die freie Entscheidung des Menschen zum christlichen Lebenswandel voraussetzt. Die Begründung der kirchlichen Einrichtungen im Auftrag des römischen Kaisers und die Praxis der christlichen Gottes- und Nächstenliebe sind mit dieser gedanklichen Basis verbunden.

Zusammengefasst, zeigt die Autorisierung der kirchlichen Handlungen zwei wichtige Aspekte, die in unserer Zeit ersichtlich sind. Die Entwicklung der Amtstheologie geht mit der Unterscheidung der kirchlichen Autorität von der kaiserlichen Macht einher. Durch diese Unterscheidung nimmt die Kirche ihre eigene Position neben den staatlichen Institutionen im Römischen Reich ein. Die Begründung der kirchlichen Institutionen wurde erst

¹⁰⁴⁰ GREG., *Eos diff. bapt.* (= PG 46, 429B4–429B6/= GNO 10/2, 369, 11–13).

seit der Spätantike nicht nur binnen-, sondern auch außerkirchlich systematisiert. Das zeigt eine Kooperation zwischen dem Römischen Reich und der Kirche, denn die Entstehung kirchlicher Einrichtungen geschah im Auftrag des römischen Kaisers. Darin besteht ein wichtiger Unterschied zwischen dem antiken und spätantiken Christentum, denn die Kirche bezeichnete sich nun als eine konkrete Institution des Römischen Reichs und integrierte sich in die Romanitas durch ihre christlichen Beiträge (insbesondere die Praxis der Nächstenliebe). Die zwei Aspekte der Autorisierung der kirchlichen Handlung sind daher ein wichtiger Bestandteil der Etablierung einer christlichen Romanitas.

4.2.3.3 Die Einpflanzung des christlichen Glaubens in die spätantike Romanitas

Das vierte Jahrhundert brache mit der unerwarteten Konversion und Thronbesteigung Konstantins sowohl für christliche als auch für pagane Römer:innen den plötzlichen Beginn eines politisch-kulturell-sozialen Umbruchs.¹⁰⁴¹ Eine für alle wahrnehmbare Veränderung nach Konstantins Konversion war die finanzielle Förderung des Kirchenbaus durch den römischen Kaiser.¹⁰⁴² Unabhängig von der politisch-handlungsleitenden Intention Konstantins war dies eine wichtige Grundlage für die konstantinische Romanisierung, die mit einer sichtbaren Verstärkung des christlichen Glaubens im Römischen Reichs verbunden ist. Ein wichtiger Bestandteil der konstantinischen Romanisierung und der Bildung spätantik-christlicher Romanitas war die Bildung einer christlichen Identität. Diese galt es im Rahmen der Katechese in der Liturgie zu konstituieren. Dabei ging es Gregor und Basilius darum, Zuhörer:innen aller Bildungsniveaus anzusprechen. Dazu finden sich in der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter unterschiedliche Dimensionen, die vom alltagssprachlichen Niveau bis zur metaphysischen Betrachtung ein breites Spektrum aufweisen. Zwei

¹⁰⁴¹ Vgl. BEARD, Religions, 366.

¹⁰⁴² Vgl. ebd., 368–369.

Beispiele sollen dieses Spektrum aufzeigen. Das erste Beispiel ist die Verwendung der pagan-klassischen Literatur. Die kappadokischen Kirchenväter beziehen ihr gegenüber einen positiven Standpunkt und verwenden sie oft in ihren Homilien. Der zweite Punkt ist die Plausibilisierung des christlichen Glaubens. Basilius und Gregor sehen im christlichen Lebensideal die Vollendung des philosophischen Lebensideals. In ihren Homilien stellen sie dazu Aspekte der philosophisch-asketischen Tugendlehre (die Suche nach dem Geistlichen und die Vermeidung des Fleischlichen) als Inhalte ihrer Tauftheologie dar.¹⁰⁴³

Die Anwendung der pagan-klassischen Literatur in der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter

Die philosophische Rationalisierung als eine wichtige Tendenz der spätantiken Religiosität zeigt im gesellschaftlichen Bildungswesen einen dynamischen Interaktionsprozess zwischen Christlichem und Hellenistischem, der unter dem Einfluss der zweiten Sophistik vielseitig entfaltet wurde. Aufgrund dieser Interaktion ist die christliche Lehre in dieser Zeit nicht in sich isoliert, sondern hellenistisch gefärbt, wofür die kappadokischen Kirchenväter und ihre Lehre gute Beispiele sind.¹⁰⁴⁴ Die Perspektive der kappadokischen Kirchenväter zeigt exemplarisch die Anwendung der pagan-klassischen Literatur im christlichen Kontext. Basilius sieht die Rolle der pagan-klassischen Bildung dabei als Propädeutik zur christlichen Lehre.¹⁰⁴⁵ Die

¹⁰⁴³ Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424B11–C1); GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 428D9–429A3/= GNO 10/2, 368, 19–25).

¹⁰⁴⁴ Vgl. WEAR, SARAH KLITENIC: “As Leaves Are a Protection to a Tree, So Is Pagan Literature to Christian Truth”: Basil and Gregory Nazianzen on the Importance of Reading Homer, in: MANOLEA, CHRISTINA-PANAGIOTA (ed.): Brill’s Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity, Leiden 2022, 373.

¹⁰⁴⁵ “Basil provides us with a dazzling sequence of similes to convey the relationship between classical and Christian literature. Classical works are like shadows and mirrors, reading them is like play fighting and dancing in preparation for real war, or like the first stages of the dyeing process in which the fabric is prepared to receive its final indelible colour, or again like looking at the

rhetorischen Fragen von Basilius und Gregor sind in diesem Zusammenhang gut nachvollziehbar: „Du, von Kindheit an im Glauben unterrichtet, stimmst der Wahrheit noch nicht bei? Immer lerntest du, und bist noch nicht zur Erkenntnis gekommen (= BKV 47, 303)?“¹⁰⁴⁶ „Wie lange wirst du ein Schüler der ersten Stufe bleiben?“¹⁰⁴⁷ Die beiden Kappadokier sehen die spätantike pagane Bildung als einen Bestandteil der christlichen Bildung, die als eine Vorstufe auf die christliche Glaubenslehre ausgerichtet ist. Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter ruft diese Vorbereitungszeit in Erinnerung und verbindet inhaltlich unterschiedliche Beispiele mit der christlichen Lehre. Die Auslegung der Bibel und die Beispiele aus der klassischen Literatur kommen in den beiden Homilien wechselseitig vor und ergänzen sich. Aus der klassischen Literatur findet sich beispielsweise die Episode vom schlaunen Vogel (ein Beispiel des Aristoteles) in der Homilie des Basilius,¹⁰⁴⁸ während Gregor eine römische Tragödie als ein Beispiel aufgreift.¹⁰⁴⁹ Diese Beispiele verdeutlichen die biblischen Auslegungen der kappadokischen Kirchenväter, da diese pagan-literarischen Referenzen die inhaltliche Logik der Homilien ergänzen und eine ähnliche Struktur reflektieren, die auch in der Bibel gefunden werden kann. Das ermöglicht den Rezipientinnen und Rezipienten den Anschluss an die christliche Wahrheit. Als äußerlicher Entwurf zur philosophischen Rationalisierung dienen die Klassiker-Referenzen der Einpflanzung des christlichen Glaubens in die Romanitas.

reflection of the sun on water in preparation for the true light (2). To these images of active preparation, Basil adds another drawn from nature: if truth (*aletheia*) is the fruit on the tree, external wisdom is represented by the leaves that surround the fruit (3, cf. Plutarch, *How to Study Poetry* 28D–E).“ WEBB, Basil, 65–66.

¹⁰⁴⁶ Ἐκ νηπίου τὸν λόγον κατηγορούμενος, οὕτω συνέθου τῇ ἀληθείᾳ; Bas., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425B9–10).

¹⁰⁴⁷ Im Wortlaut: μέχρῃ ποτε μαθητῆς τῶν πρώτων στοιχείων; GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 421B11–421B12/= GNO 10/2, 361, 9).

¹⁰⁴⁸ Vgl. BAS., Hom. XIII, 7 (= PG 31, 437C14–440A4).

¹⁰⁴⁹ Vgl. GREG., Eos diff. bap. (= PG 46, 424D5–11/= GNO 10/2, 364, 23–28).

Die Plausibilität des christlichen Glaubens durch die Identifizierung mit der Praxis der philosophischen Askese

Die philosophische Rationalisierung im Hinblick auf den Inhalt der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter bezieht sich auf die Plausibilisierung des christlichen Glaubens. Dazu identifizieren sie die christliche Glaubenslehre mit dem philosophischen Lebensideal, das bei den spätantiken Römerinnen und Römern als eine philosophische Askese verstanden wurde. Arnold I. Davidson erläutert diese philosophische Askese als spirituelle Übung:

Philosophy, so understood to be a form of life, required exercises that were neither simply exercises of thought nor even moral exercises, but rather, in the full sense of this term, spiritual exercises. Since they aimed at realizing a transformation of one's vision of the world and metamorphosis of one's personality, these exercises had an existential value, not only a moral one.¹⁰⁵⁰

Laut Rebecca Greenslade zielen diese spirituellen Übungen grundsätzlich nicht auf „doing philosophy“, sondern „being philosophy“ ab,¹⁰⁵¹ was auch den Sinn des philosophischen Lebensideals darstellt. Die Erkenntnis der Wahrheit und die Suche nach der Weisheit sind prozesshaft. Der entscheidende Endpunkt ist nicht das Erkennen oder Suchen, sondern das Wahrheit-Werden an sich (einer μεταμόρφωσις, Umgestaltung im philosophischen Sinn). Dieses antik-philosophische Exerzitium, das zur Erlangung des Lebensideals sowohl von den antiken Philosophen als auch von den Nichtphilosophen aufgegriffen worden war, wurde als philosophische Askese popularisiert.¹⁰⁵² Die philosophische Unterweisung wurde ins

¹⁰⁵⁰ DAVIDSON, ARNOLD I.: Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot, in: *Critical Inquiry* 3/26 (1990), 476.

¹⁰⁵¹ Vgl. GREENSLADE, REBECCA: Reviving Antiquity: A Consideration of Askésis and Existential Psychotherapy, in: *Existential Analysis* 27 (2016), 110.

¹⁰⁵² Vgl. ebd., 108–109.

spätantike Bildungswesen integriert. Gregor von Nazianz erwähnt diese Erfahrung in seinem Brief an Basilius:

Ich muss gestehen, dass ich mein Versprechen nicht gehalten habe. Ich hatte mich schon in Athen, zur Zeit unserer dortigen Freundschaft und innigen Verbindung (denn ich kann kein besseres Wort dafür finden), verpflichtet, mit dir ein Leben der Philosophie zu führen. Aber ich habe mein Versprechen nicht gehalten, nicht aus freiem Willen, sondern weil ein Gesetz über das andere triumphiert hat; ich meine, das Gesetz, das uns gebietet, unsere Eltern zu ehren, hat das Gesetz unserer Freundschaft und unseres Umgangs miteinander überwunden. Dennoch werde ich dich nicht völlig im Stich lassen, wenn du dieses Angebot annimmst. Ich werde die Hälfte der Zeit bei dir sein, und die andere Hälfte wirst du bei mir sein, so dass wir alles gemeinsam haben werden und unsere Freundschaft gleich ist; und so wird es so sein, dass meine Eltern nicht betrübt sein werden und ich dich trotzdem gewinnen werde.¹⁰⁵³

Gregor von Nazianz erwähnt den Sinn des philosophischen Lebens, nach dem er gemeinsam mit Basilius streben wollte (*συμφιλοσοφῆσειν*), in der Trauerrede (*Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappado*) noch einmal:

Aber die Philosophie war sein Streben, das er von der Welt trennt und sich mit Gott vereinigt, indem er das Obere durch das Untere und das

¹⁰⁵³ Εἰψευσάμην, ὁμολογῶ, τὴν ὑπόσχεσιν συνέσεσθαι σοι καὶ συμφιλοσοφῆσειν καθομολογήσας ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἔτι καὶ τῆς ἐκεῖσε φιλίας καὶ συμφυΐας· οὐ γὰρ ἔχω τι τούτων εἰπεῖν οἰκειότερον. Εἰψευσάμην δὲ οὐκ ἐκῶν, ἀλλὰ νόμου νόμον νικήσαντος, τοῦ θεραπεύειν κελεύοντος τοὺς γεννήτορας τὸν τῆς ἐταιρείας καὶ συνηθείας. Οὐ μὴν παντάπασι ψεύσομαι, ἂν τοῦτο αὐτὸς καταδέξῃ· τὰ μὲν γὰρ ἡμεῖς σοι συνεσόμεθα, τὰ δὲ αὐτὸς ἡμῖν θέλησον, ἵν' ἢ τὰ πάντα κοινὰ καὶ το τῆς φιλίας ὁμότιμον. Οὕτω γὰρ ὑπάρξει καὶ τὸ τούτους μὴ λυπεῖν καὶ τὸ σου τυγχάνειν. GREGOR. Epistolae I (= PG 37, 21A1–12).

Stabile und Gleichmäßige durch die instabilen und vergänglichen Güter erwirbt.¹⁰⁵⁴

Die Vereinigung mit Gott (*οἰκείωσις πρὸς Θεόν*) ist die christliche Umsetzung des philosophischen Lebensideals, das die Philosophen im Rahmen des spirituellen Exerzitiums betont haben. Dabei handelt es sich um die Veränderung der alten Lebensweise, die den Übergang vom Sinn des Fleisches (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς*) zum Sinn des Geistes (*φρόνημα τοῦ πνεύματος*) bedeutet.¹⁰⁵⁵ Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter spricht genauso vom christlichen Lebensideal der Vereinigung mit Gott:

Der Herr predigte die Taufe der Kindschaft Gottes, und wer von denen, die auf ihn gehofft haben, wird nicht auf ihn hören? Jene Taufe leitete nur ein, diese vollendet. Jene war Abkehr von der Sünde, diese ist Vereinigung mit Gott.¹⁰⁵⁶

Das heißt, die Kirchenväter der Spätantike greifen das antik-philosophisch-römische Lebensideal auf und sehen dessen Vollendung im christlichen Lebensideal. Die christliche Tugendlehre und derer Betonung der Praxis sind in diesem Zusammenhang Folgen des christlichen Lebenswandels. Die wahre Praxis der Gottes- und Nächstenliebe ist in dem Zusammenhang das Zeichen des Taufempfangs, da der Empfang der Taufe einen christlichen Lebenswandel miteinbezieht. Die Gnade Gottes bildet in diesem Zusammenhang einen wichtigen Bestandteil des christlichen Glaubens, denn der

¹⁰⁵⁴ Φιλοσοφία δὲ ἡ σπουδὴ, καὶ τὸ ῥάγηναι κόσμου καὶ μετὰ Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς κάτω τα ἄνω πραγματευόμενον καὶ τοῖς ἀστάτοις καὶ ῥέουσι τὰ ἐστώτα καὶ μένοντα κατακτώμενον. GREGOR. Or. 43, 13 (= PG 36, 512C10–14); vgl. ROUSSEAU, PHILIP: Basil of Caesarea, California 1998, 18.

¹⁰⁵⁵ Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424B11–C1).

¹⁰⁵⁶ Κύριος κηρῶσει βάπτισμα υἰοθεσίας· καὶ τίς τῶν εἰς αὐτὸν ἠλπικότεων οὐχ ὑπακούσεται; Ἐκεῖνο εἰσαγωγικόν τὸ βάπτισμα· τοῦτο τελειωτικόν. Ἐκεῖνο ἀμαρτίας ἀναχώρησις· τοῦτο οἰκείωσις πρὸς Θεόν. Bas., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 425A7–11).

Mensch ist nicht allein zur Vereinigung mit Gott in der Lage, sondern bedarf dazu der Hilfe Gottes. Durch die Taufgnade kann ein imperfekter Mensch seine menschliche Grenze überwinden. Das ist der Kernpunkt des christlichen Glaubens. Die kappadokischen Kirchenväter betonen in ihrer Tauflehre diesen christlichen Glauben als einen Bestandteil der spätantiken Romanitas, indem sie ihn mit der popularisierten philosophischen Askese gleichsetzen. Die ethisch-moralische Lebenspraxis als ein spirituelles Exerzitium zielt auf das römische Lebensideal ab. Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter geht aber einen weiteren Schritt hin zur wahren Askese, die wegen der imperfekten menschlichen Existenz nicht einfach zu erlangen ist:

Deshalb müssen wir, wenn wir die Erleuchtung der Taufe erhalten haben, unserem Wohltäter unsere gute Gesinnung zeigen. Nun bestehen unsere Wohlwollen zu Gott darin, gut unseren Gefährten Knecht zu sein: Dies ist unser Heil, mit dem Anliegen, in Tugend zu leben.¹⁰⁵⁷

Der christliche Glaube an Gott ist ein entscheidendes Hilfsmittel, denn erst durch ihn wird die Vereinigung mit Gott und somit das Erreichen philosophisch-christlichen Lebensideals möglich. Die christliche Taufe bezieht sich dabei auf diesen christlich-philosophischen Lebenswandel als μεταμόρφωσις. Die inhaltliche Betonung des tugendhaften Lebens konstruiert in diesem Zusammenhang einen wichtigen Bestandteil der Tauftheologie der beiden Kappadokier. Darin besteht der Weg zur Plausibilisierung des christlichen Glaubens, die durch die Aufnahme der Praxis der philosophischen Askese (als Praxis der Tugend) als Vorstufe des christlichen Lebensideals vollzogen wird. Das ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Etablierung der spätantiken christlichen Romanitas.

¹⁰⁵⁷ Im Wortlaut: καὶ διὰ τοῦτο, ὅταν τῷ βαπτίσματι φωτισθῶμεν, χρεωστοῦμεν τῷ εὐεργέτῃ τὴν εὐνοίαν. εὐνοία δὲ ἡμετέρα πρὸς θεὸν ἢ περὶ τοὺς ὁμοδόλους εὐγνωμοσύνη, ἢ σωτηρία ἡμῶν αὐτῶν καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 432A2–6/= GNO 10/2, 370, 19–23).

Die Beiträge der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter zeigen verschiedene Versuche, die Konzepte des christlichen Glaubens in die spätantike Romanitas einzupflanzen. Darauf aufbauend, kann die Etablierung einer christlichen Romanitas folgendermaßen definiert werden: Es handelt sich um den Versuch, die christlich-gesellschaftliche Prinzipienlehre der „Gebote Jesu“ (d. h. Gottes- und Nächstenliebe) zu veranschaulichen. Dies stellt keine neue, genuin christliche gedankliche Entwicklung dar, sondern die christliche Umsetzung römischer Werte, sodass die christliche Romanitas als Teil des römischen Gemeinwohls (*res publica romana*) erscheint.¹⁰⁵⁸ In diesem Prozess christlicher Umsetzung besteht der bedeutende Beitrag der Tauftheologie der beiden Kappadokier. Gemäß ihrer Tauftheologie ist das Christwerden nichts anders als das wahre Römersein. Dieses liegt aber nicht in der intellektuell-philosophischen Erkenntnis, sondern im christlichen Lebenswandel (das zu diesem Zweck als Vorstufe des philosophischen Lebensideals qualifiziert wird). Basilus und Gregor sehen diese philosophische Metamorphose des Lebenswandels als identisch mit dem Empfang der christlichen Taufe an. Daher zeigt sich in der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter der gesamte Prozess der Etablierung einer christlichen Romanitas.

¹⁰⁵⁸ Das Interesse am römischen Gemeinwohl ist in der Spätantike ein wichtiges Thema. Kirchenvater Augustinus versucht ebenfalls, die spätantike christliche Romanitas als *res publica* umzusetzen. Vgl. CORRADINI, RICHARD: A Stone in the Capitol: Some Aspects of *res publica* and *romanitas* in Augustinus, in: POHL, WALTER/GANTNER, CLEMENS/GRIFONI, CINZIA/POLLHEIMER-MOHAUPT, MARIANNE (ed.): *Transformations of Romanness*, Berlin 2018, 105–106.

5. Resümee

Zum Abschluss werden im Rückblick die drei Schwerpunkte dieser Untersuchung gemeinsam betrachtet und um einen Ausblick ergänzt. Der erste Schwerpunkt trifft Kristevas Intertextualitätsbegriff, der im Rahmen des neuen patristischen Forschungskonzepts angewandt wurde. Der zweite Schwerpunkt bezieht sich auf die Textanalysen, die zur Wiederherstellung des ursprünglichen Sinns der christlichen Tauflehre als zeitgenössische, sozial-christliche Identitätslehre gedient haben. Dabei handelt es sich um den Nachweis der gegenseitigen Interaktion zwischen der christlichen Tauflehre und der kulturellen soziopolitischen Lage. Der dritte Schwerpunkt bezieht sich auf den Ausbau des Theologiebegriffs, der im Hinblick auf die altkirchenhistorische Forschung weitere interdisziplinäre Untersuchungsfelder eröffnet. Die christliche Theologie bleibt nicht in einem traditionellen Rahmen der Begriffsbestimmung, sondern entfaltet sich zur kontinuierlichen Divergenz. In einem Ausblick wird die Bedeutung der christlichen Identitätsforschung hervorgehoben. Sie wird nicht als ausschließlich in der Vergangenheit liegend betrachtet, sondern ist ebenso gegenwärtig relevant. Denn das Christsein existiert, solange die Christinnen und Christen ihre individuelle, aber gesellschaftsorientierte Narration zum Ausdruck bringen. Dies kann man als ein unendliches Spiel bezeichnen.

5.1 Die Anwendbarkeit der Intertextualität Julia Kristevas in der patristischen Literaturforschung

Im semiotischen Prozess der Bedeutungs-genese spielen die Kontextualisierung (Absorption) des Objekts und seine anschließende Vernetzung im

neuen Kontext der Äußerung (Transposition) eine wichtige Rolle.¹⁰⁵⁹ Dieser Prozess findet sich, wie die vorliegende Untersuchung zeigen konnte, ebenso in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Tauftheologie. Der entscheidende Beitrag von Kristevas Intertextualitätsverständnis liegt dabei darin, dass dieser Prozess nicht isoliert, sondern als eine Polysemie darstellbar wird. Auch hierfür gibt die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter ein gutes Beispiel.

Freilich beruhen die Absorption und die Transformation der christlichen „*Taufartikulation*“ im Laufe der Zeit auf den vielfältigen Sinngebungsprozessen, in denen der soziale Wandel und die Entwicklung der Sprache als Hintergrund zusammenwirken. Dies verursacht anscheinend die semantische und semiotische Diskontinuität, insofern ein theologischer Terminus zunehmende Explikationen in sich integriert. In dieser Integrationsphase finden theologisch-institutionelle Interaktionen zwischen römischer Gesellschaft und christlicher Theologie statt. Der Schwerpunkt liegt dabei – wenn man Kristevas Begriff der Intertextualität folgt – darin, dass die Bedeutung eines theologischen Terminus (z. B. der „Taufe“) sich in einem Prozess befindet, in dem etwas nicht nur als passives Zeichen fungiert, dem eine Bedeutung zugeschrieben wird. Vielmehr sind solche Termini im Kontext semiotischer Zeichensysteme zu verstehen, die nicht durch eine binäre aristotelische Logik des Entweder–oder beschränkt sind; entwickelt sich doch ein semiotisches Zeichensystem stets polyvalent. Mit Kristeva gedacht, definiert sich Intertextualität dabei als „das Transpositionsfeld verschiedener Zeichensysteme“¹⁰⁶⁰. In diesem Transpositionsfeld stehen die verschiedenen Zeichensysteme nicht nebeneinander, sondern bestehen in gegenseitiger Reziprozität. Als Beispiele dafür sind in dieser Untersuchung unterschiedliche „*Artikulationsfelder*“ (philosophisch-theologisch, biblisch-exemplarisch und gesellschaftlich-empirisch) in den Blick genommen worden. Dabei erwiesen sich die Texte der beiden Kirchenväter Basilius von

¹⁰⁵⁹ Vgl. MORRIS, CHARLES: *Signification and Significance. A Study of the Relation of Sign and Values*, Massachusetts 1964, 2–3.

¹⁰⁶⁰ KRISTEVA, *Die Revolution*, 69.

Cäsarea und Gregor von Nyssa ebenfalls als Transpositionsfelder verschiedener Zeichensysteme. Sofern es mit Blick auf diese Transpositionsfelder nicht nur um spekulative Betrachtungsebenen geht, die den Inhalt des klassischen Theologiebegriffs bilden, sondern auch um lebensnahe Erfahrungsebenen, ergibt sich hieraus die Notwendigkeit einer Ausweitung des Theologiebegriffs (worauf Assmann und Marksches hingewiesen haben). Kristevas Verständnis der Intertextualität kann in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle als anwendbare Forschungsmethode spielen, denn sie verweist auf die vielfältigen Vernetzungen der denotierten Zeichensysteme, die auf dieser semiotischen Basis weitere semantische Konnotationen schaffen. Die interaktive Einbeziehung zwischen der Tauftheologie und der kaiserlichen Gesetzgebung in der Spätantike wird erst vor dem Hintergrunde der Intertextualität analysierbar.

Diese Art von Intertextualität als Grundlage einer Forschungsmethode eröffnet und fördert des Weiteren die Möglichkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit; weist die intertextuelle Perspektive doch in aller Deutlichkeit darauf hin, dass Texte wie die hier untersuchten sinnvoll nur auf der Basis verschiedener disziplinärer Zugänge – etwa der juristischen, sozialwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Fächer – in den Blick genommen werden können.

5.2 Die Textanalysen der beiden Homilien

Die Textanalysen der beiden Homilien haben gezeigt, dass die christliche Tauftheologie nicht nur philosophisch-theologisch, sondern auch sozional-rativ vernetzt ist, denn sie transportiert nicht nur die Lehre, sondern auch die christlichen Werte, die als Prinzip der christlichen Lehre beibehalten werden. Das heißt, die Interpretation (Sinngabungsprozess) der beiden Kirchenväter findet mit Rücksicht auf ihre jeweiligen Kontexte statt, in denen die zunehmenden Explikationen durch die unterschiedlichen Erscheinungsformen (institutionell) reproduziert werden. Diese Interpretation

trägt aber auch die christlichen Werte weiter, die unveränderlich sind. Der entscheidende Punkt ist in diesem Zusammenhang die Intention der christlichen Tauflehre, die darin liegt, dass sie der christlichen Identitätsbildung (inkl. der Identitätsmarker) dienen soll. Die unterschiedlichen „*Artikulationsfelder*“ der Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter bestehen deswegen im Prozess der Transposition (inkl. Absorption und Transformation), aber auch im sozionarrativen Prozess des Christwerdens. Die Textanalysen zeigen die vielfältigen Ansätze der kappadokischen Kirchenväter, einen gemeinsamen, sowohl christlichen als auch römischen Wert herauszufinden. Das ist ein wichtiger Ausgangspunkt für die spätantike christliche Identitätsbildung, denn diese Versuche konnten auf der stabilen Basis einer offiziellen Anerkennung des Christentums als (besonders geförderte) Religion durchgeführt werden. Aus dieser Perspektive verdeutlicht die Textanalyse den ständigen Ausbau des Theologiebegriffs, der in der Institutionalisierungsphase nicht nur binnenchristlich, sondern auch außerchristlich behandelt werden soll. Die Praxis der christlichen Nächstenliebe wurde in der Spätantike durch den Auftrag der römischen Kaiser ausgedehnt. Die christliche Tauflehre entfaltete sich in dieser Lage, um zwei Ziele der Tauflehre zu erreichen. Das erste ist die Systematisierung der christlichen Glaubenslehre, die für das Christwerden (Identitätsmarker) relevant ist. Das zweite ist die christliche Tugendlehre, in der die Lebensweise der Christinnen und Christen angedeutet wird. Wie werden aber diese Ziele verkörpert?

Die Strukturanalyse der beiden Texte zeigt zwei wichtige Aspekte. Der erste Aspekt ist die inhaltliche Strukturierung, in der mit der situativen Problematik des Taufaufschubs die Vielfalt der „*Taufartikulationen*“ vor Augen geführt wird. Dies beweist die breite gedankliche Vernetzung der spätantiken christlichen Tauftheologie in einer konkreten Konstruktion. Der zweite Aspekt ist die rhetorische Struktur, die den schwerpunktmäßigen Zweck der Homilien aufzeigt. Darin spiegeln sich die rhetorischen Techniken (Bildsprache, rhetorische:r Ansprechpartner:in und das Hervorrufen der syntaktischen Spannung usw.) wider. Die beiderlei gestalteten

Strukturanalysen sind für die Einordnung der vielfältigen „*Artikulationen*“ nach der Intention des Verfassers notwendig. Darauf bauend, folgen die Analysen der semiotischen Zeichensysteme, die die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Homilien widerspiegeln. Die Gemeinsamkeiten liegen in der Intention der Homilien, die in einer römisch-christliche Identitätsbildung besteht. Dazu versuchen beide Kirchenväter, einen gemeinsamen Wert zwischen Römischem und Christlichem zu finden. Für diesen Zweck ziehen sie unterschiedliche Beispiele aus der zeitgenössischen Philosophie, aus der Bibel und aus dem alltäglichen menschlichen Leben heran. Die Unterschiede zwischen Basilius und Gregor liegen darin, dass sich die kaiserliche Religionspolitik hinsichtlich der christlichen Taufe weiterentwickelte. Codex Theod. 15.7.1. (11. Feb. 371), der das richtige Verhalten des Priesters bei der Taufe von Schauspielerinnen und Schauspielern in Todesgefahr definiert, ist ein gutes Beispiel dafür, dass die Römer:innen die christliche Taufe funktionsmäßig verstanden haben.¹⁰⁶¹ Basilius versucht, die kaiserliche Gesetzgebung durch das biblische Beispiel (vgl. Koh 3,1-2) zu widerlegen.¹⁰⁶² Gregor hingegen unterstreicht die Ähnlichkeit zwischen kaiserlicher Gesetzgebung und göttlichem Auftrag, um das kirchliche Amt von der staatlichen Beamtenschaft zu unterscheiden. Gregor wollte somit die kirchliche Autonomie neben der kaiserlichen Machtposition herausstreichen.¹⁰⁶³ In der Tat entstanden zwei Gesetze, nämlich Codex Theod. 15.7.4. im Jahr 380 (24. April) und Codex Theod. 15.7.8. im Jahr 381 (8. Mai) in direkter zeitlicher Nähe¹⁰⁶⁴, um das vorangegangene Gesetz (vgl. Codex Theod. 15.7.1.) zu korrigieren und zu ergänzen. Von diesem gedanklichen Unterschied abhängig verwenden die beiden Kirchenväter unterschiedlichen Beispiele in ihrer jeweiligen Homilie. Da die beiden Homilien einander und der kaiserlichen Gesetzgebung zeitlich nahe liegen (die Homilie von Basilius im Jahr 372 und die Homilie von Gregor 380,

¹⁰⁶¹ Vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 331–332.

¹⁰⁶² Vgl. BAS., Hom. XIII, 1 (= PG 31, 424A10–14).

¹⁰⁶³ Vgl. GREG., Eos diff. bapt. (= PG 46, 416C6–11/= GNO 10/2, 357, 7–11).

¹⁰⁶⁴ Vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 360–361 und 371.

jeweils am Tag der Epiphanie), zeigen die Unterschiede zwei wichtige Aspekte auf. Der erste Aspekt bezieht sich auf einen dynamischen Wandlungsprozess des Römischen Reichs vor und nach der theodosianischen Epoche. Die Homilien der kappadokischen Kirchenväter erweisen sich als einflussreich gegenüber der kaiserlichen Politik, denn die späteren Gesetzgebungen (vgl. Codex Theod. 15.7.4. und 15.7.8.) sind aus dieser Perspektive als eine kaiserliche Reaktion auf die kirchliche Anforderung der Gesetzeskorrektur zu lesen.¹⁰⁶⁵ Diese theologische Wirkung auf die kaiserliche Gesetzgebung bedeutet nicht eine vollkommene Christianisierung, die von den kappadokischen Kirchenvätern erwartet wurde, denn wie die kaiserliche Gesetzgebung (vgl. Codex Theod. 16.7.2) an andere Stelle gezeigt hat, wollten die römischen Kaiser den Status des Katechumenats ebenfalls als Christenstatus definieren (*his vero, qui Christiani et catechumeni tantum*).¹⁰⁶⁶ Das kann bis zum Ende des 4. Jahrhunderts als ein kirchlicher Teilerfolg gewertet werden, insofern der Katechumenat von den Getauften durch das staatliche Gesetz und den kirchlichen Kanon (Kanon 7 des Konzils von Konstantinopel 381) unterschieden wird.¹⁰⁶⁷ Der zweite Aspekt bezieht sich auf die subjektiv-differenzierten Sinngebungsprozesse. Jeder Kirchenvater nimmt trotz der engen Beziehung (familiär und regional) seine eigene theologische Position ein¹⁰⁶⁸, was die Individualität der jeweiligen Kirchenväter aufzeigt. Darin zeigt sich auch der

¹⁰⁶⁵ Wie auf die Bedeutsamkeit des Toleranzedikts von Galerius auf die gegenseitige Einbeziehung zwischen Kaiser (Staat) und Christentum (Kirche) durch den in Anmerkung 908 vorgestellten Teil des kaiserlichen Briefs hingewiesen wurde, nahm der Kaiser bei seiner Gesetzgebung Rücksicht auf das Christentum. Denn dieses beeinflusste als eine verbreitete Religion sein Reich. Vgl. PIÉTRI/GOTTLIEB, Teil I., Kap. 4., Christenverfolgungen, 189.

¹⁰⁶⁶ Vgl. NORTON-COLEMAN, Roman State, 384–385.

¹⁰⁶⁷ Vgl. KOSCHORKE, Spuren, 139–140.

¹⁰⁶⁸ Gregor von Nyssa nannte seinen älteren Bruder Basilius als Lehrer. Vgl. LUDLOW, MORWENNA: Texts, Teachers and Pupils in the Writings of Gregory of Nyssa, in: VAN HOOFF, LIEVE/VAN NUFFELEN, PETER (ed.): Literature and Society in the Fourth Century Ad. Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self, Leiden 2015, 85.

dynamische Wandel der spätantiken Lage in Bezug zur Kontextualität eines patristischen Gedankens.

Die Textanalyse der beiden Homilien beweist die vielfältigen Vernetzungen der „*Artikulationsfelder*“, die nicht nur philosophisch-theologisch, sondern auch sozionarrativ behandelbar sind. Das bringt einen wichtigen Beitrag für die Datierung der beiden Homilien ein, die bisher nur im Hinblick auf die dogmatischen Inhalte (im Vergleich zu den dogmatischen Werken) mit einem groben Zeitraum zu bestimmen versucht wurde. Die gegenseitige Reaktion zwischen den kaiserlichen Gesetzgebungen und den beiden Homilien ist nach ihrem inhaltlichen Anknüpfungspunkt gut vorstellbar. Neben den dogmatischen Inhalten bringt die sozionarrative Perspektive einen weiteren möglichen Fortschritt zur Datierungsfrage. Das deutet die Entfaltung der spätantiken Theologie besser aus, die nach der Konstantinischen Wende in die neue Entwicklungsphase eingetreten ist.

5.3 Die Bestimmung der spätantiken Tauflehre als Theologie

Die bisherige Forschungstendenz in der Alten Kirchengeschichte konzentrierte sich maßgeblich auf die dogmatischen Auseinandersetzungen, die schließlich zur Untersuchung der Dogmengeschichte dienen. Sie fokussieren sich besonders auf die theologischen Positionen oder Gruppierungen, bei denen sich es um die Rehabilitationen anderer Christinnen und Christen (Häresien oder Schismen) und ihrer Theologie handelt. Die Fokussierung auf die Thematik der Häresie bedeutete auch, sich auf eine Fragestellung zu konzentrieren, über die weit entfernt vom menschlichen Leben spekuliert wurde. Die Geschichte der Alten Kirche hatte somit nur einen begrenzten Begriff von Theologie und Theologiegeschichte. Es ist deshalb notwendig, einen neuen Blick auf die Theologiegeschichte zu werfen. Die Taufe steht in diesem Zusammenhang an der Schwelle und ist sowohl philosophisch-theologisch-spekulativ als auch lebensnah-

gesellschaftlich zu behandeln. Darin bestehen die weiteren theologischen Denkmöglichkeiten, inwiefern der spätantike Theologiebegriff, der bisher vom menschlichen Leben abgesondert betrachtet wurde, eine größere Breite gewinnt.¹⁰⁶⁹

Die antike und spätantike christliche Taufe (mind. bis zum 4. Jahrhundert) bezieht sich auf die christliche Identitätsbildung, denn das Christentum stellt bis zum Beginn der Konstantinischen Wende keine anerkannte Religion im Römischen Reich dar. Die christliche Taufe ist in dem Zusammenhang eine Lebensentscheidung,¹⁰⁷⁰ denn in der Antike (insbesondere in Zeiten der Verfolgung) war sie bzw. mit Lebensgefahr oder Berufsverlust verbunden. Nach der Konstantinischen Wende veränderte sich die Atmosphäre langsam, denn das Christentum wurde als eine offizielle Religion reichsweit anerkannt. Es gab deswegen kaum mehr antichristliche Verfolgungen, sondern das Christwerden war zunehmend mit Vorteilen verbunden. Für einige Gruppen bedeutete es allerdings immer noch strenge Beschränkungen der Berufsfelder (Soldat, Schauspieler:innen usw.) und den Verzicht auf kulturelle Genüsse (Verzicht auf die Besuche des paganen Tempels, ihrer Veranstaltungen und der Spectacula usw.). Andererseits

¹⁰⁶⁹ Andreas Holzem erläutert in dem Zusammenhang, was eigentlich die Kirchengeschichte als Theologie bedeuten soll: „Kirchengeschichte macht innerhalb der offenen Pluralität des Faches Theologie und im offenen Austausch mit den Nachbarwissenschaften und den gesamtgesellschaftlichen Verständnisdebatten ein Wissensangebot über die Vergangenheit, dem es aus grundsätzlichen methodischen Erwägungen heraus verwehrt ist, eine Synthese über ‚die Geschichte‘ des Christentums zu erarbeiten und qua Geschichte letzte Gewissheiten zu erzeugen oder zu plausibilisieren. Kirchengeschichte tut gleichsam das Gegenteil; sie hält den Prozess christlicher Identitätsbildung offen und unabschließbar. Darin ist sie unterschieden von einer systematischen ‚Geschichtstheologie‘, die ‚Geschichte‘ als ‚umfassendsten Horizont der Theologie‘ thematisiert.“ HOLZEM, ANDREAS: Die Geschichte des „geglaubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historia“, in: LEINHÄUPL-WILKE, A./STRIET, M. (Hg.): Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen = Münsteraner Einführungen 1, Münster 2000, 102.

¹⁰⁷⁰ Vgl. FÜRST, Die Liturgie, 99.

belastete die Einmaligkeit der Taufe die Römer:innen, da sie ein funktionales Verständnis (Heilsnotwendigkeit) von ihr hatten und sie frei von Sünden sterben wollten. Das Christwerden durch die Taufe bedeutete insofern eine schwere Entscheidung. Nach der Konstantinischen Wende beschäftigten sich die damaligen Kirchenväter mit einer neuen theologischen Aufgabe, nämlich damit, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie das Christsein in der Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich neu definiert werden konnte, denn das Christwerden wurde in dieser Phase mit dem Bürgerrecht verknüpft. Viele Römer:innen fanden einen Ausweg aus diesem Dilemma, indem sie sich meistens als unbefristete Katechumenen bewarben, statt sich sofort taufen zu lassen. Da es damals noch keine konkrete gesetzliche Definition des christlichen Status im Römischen Reich gab, war der unbefristete Katechumenat in der antiken Tradition ein Vorteil, denn so konnten die Bewerber:innen ohne Belastung durch den Taufempfang als anerkannte Christinnen und Christen das römische Bürgerrecht nutzen. Die meisten Römer:innen wollten sich knapp vor dem Tod taufen lassen, da sie so ohne ethisch-moralische Belastungen ihr Leben genießen und am Ende durch den einmaligen Taufempfang das Heil erfahren konnten. Die spätantiken Kirchenväter sahen darin zunächst eine große Problematik. Die antike Tradition des unbefristeten Katechumenats wurde in der Spätantike durch die Verknüpfung des Bürgerrechts mit der christlichen Taufe missbraucht. Deswegen waren neue Definitionen für das Christwerden und die Bestimmung des ordentlichen christlichen Status dringend notwendig. Die spätantike Systematisierung des Taufverfahrens zeigt in diesem Zusammenhang eine wichtige theologische Entwicklungsphase, in der ein neuer Terminus für den Täufling entstand, da die spätantiken unbefristeten Katechumenen nicht mehr im stufenweisen Taufverfahren standen. Das Photizomenat bildete in diesem Zusammenhang einen neuen Ersatzterminus für den bisherigen Katechumenat im neuen systematischen Taufverfahren. Die Kirchenväter erläuterten mit diesem Zeichen, was das Christwerden eigentlich bedeuten sollte. Die unterschiedlichen „*Taufartikulationen*“ der kappadokischen Kirchenväter beziehen sich

auf diesen terminologischen Entwicklungsprozess. Infolgedessen entstand eine Tauflehre, die versuchte, eine spätantike christliche Romanitas zu etablieren. Die kappadokischen Kirchenväter wollten sich so mit den zeitgenössischen Römerinnen und Römern verständigen, um deren funktionsmäßiges Verständnis zu korrigieren.¹⁰⁷¹ Die Sündenvergebung bezieht sich grundsätzlich auf die Befreiung von der Erbsünde, die die Neigung zur Sünde verursacht. Beide Kirchenväter betonten die Vernichtung der Ursache (Neigung zur Sünde wegen der Erbsünde) durch den Empfang der Taufgnade Jesu Christi und die Hinwendung zu Gott durch die christliche Lebenspraxis (Glaubensakt).¹⁰⁷² Dies artikulieren beide Kirchenväter als geistige Wiedergeburt (περὶ τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως) oder als Bad der Wiedergeburt (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας). Die unterschiedlichen praktischen Beispiele aus dem menschlichen Leben beziehen sich auf diesen Gedanken. Darauf aufbauend, erläutern beide Kirchenväter die Notwendigkeit, eine Verbindung zu Jesus Christus aufzubauen. Sie unterstreichen in diesem Zusammenhang die paulinische Mimesis-Lehre, die die Teilnahme am Christus-Geschehen, also an seiner Gnade, bedeutet. Das ist die liturgische Heilserfahrung (Vereinigung mit Gott, *ὀκλειωσις πρὸς Θεόν*), die auf der alltäglichen menschlichen Erfahrungsebene durch die Praxis der Nächstenliebe verkörpert wird. Die Untrennbarkeit von Gottes- und Nächstenliebe (die wichtigsten Gebote) als Lehre Jesu ist in dem Zusammenhang die Grundlage für die gesamte christliche Tugendlehre. Das neu etablierte stufenweise Taufverfahren aus Prokatechese, Katechese und Mystagogie mit der deutlichen terminologischen Unterscheidung zwischen Katechumenen, Photizomenen und Getauften zeigt die institutionelle Dimension der Tauftheologie in der Spätantike. Dadurch werden die begrifflichen Unterschiede präzisiert: Der Begriff der Mystagogie ist in der

¹⁰⁷¹ „Basilius antwortet auf doppelte Weise. Einmal durch Korrektur des gängigen Missverständnisses der Taufe als eines blossen Sakraments der Sündentilgung: οὐ μόνον ἄφεσις τῶν παρελθόντων, ἀλλὰ καὶ δωρεαὶ τῶν μελλόντων προεκηρύχθησαν“ (BAS., Hom. XIII, 3 (= PG 31, 429D5–6)). KOSCHORKE, Spuren, 129.

¹⁰⁷² Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, *Alte Kirche*, 182.

Spätantike nicht mehr als Oberbegriff der gesamten Sakramentenlehre (Mysteriumslehre) zu verstehen, sondern positioniert sich für die Feier der Eucharistie, die nur Getaufte zulässt. Die Gegenwart Jesu Christi wird „in Brot und Wein“ sowie in der „existentielle[n] Auswirkung der Speise auf die teilhabenden Gläubigen“¹⁰⁷³ vollzogen.

Die spätantike Tauflehre der kappadokischen Kirchenväter als Theologie hängt mit der menschlichen Lebenspraxis eng zusammen. Darin spiegelt sich nicht nur die dogmatische Lehre (Soteriologie, Gnaden- und Erbsündenlehre usw.) wider, sondern auch die Institutionalität der kirchlichen Handlung. Beide Aspekte konstruieren die theologische Grundlage (die christliche Prinzipienlehre) für die spätantike christliche Romanitas im Rahmen der Tauftheologie. Die Bedeutung der spätantiken christlichen Tauflehre als Theologie liegt insofern darin, dass die Theologie nicht nur auf der spekulativen Betrachtungsebene, sondern auf der menschlichen Erfahrungsebene wirksam wird.

5.4 Ausblick: Von der spätantiken christlichen Romanitas zur christlichen Identitätskonstruktion unserer Zeit – ein unendliches Spiel

Die spätantike christliche Romanitas ist wegen ihres komplexen Sachverhalts nur konstruktiv vorstellbar. Es geht dabei aber nicht um das Herauskristallisieren theologischer Positionen (Kriterium für Orthodoxie oder Häresie), sondern um eine römisch-christliche Identitätsbildung, die sich im Laufe der Zeit stets fortentwickelt. Dies bedeutet einen fortschreitenden Prozess, in dem sich die Wechselseitigkeit der unterschiedlichen Schwerpunkte (theologisch, philosophisch, sozialpolitisch usw.) mit den vielfältigen „*Artikulationen*“ (Semiose) widerspiegelt. Die christliche

¹⁰⁷³ Vgl. ebd., 194.

Identitätskonstruktion wird von diesem dynamischen Prozess beeinflusst. Der Schwerpunkt der Erforschung christlicher Identitätskonstruktion liegt deswegen nicht nur darin, ein bestimmtes Ereignis mit einer kontextuellen Konstellation vorstellbar zu machen, sondern auch darin, die christliche Identitätskonstruktion als ein unendliches Spiel wahrzunehmen und zu erforschen.¹⁰⁷⁴

Die Etablierung einer spätantiken christlichen Romanitas ist demnach kein komplett der Vergangenheit angehöriges Thema, denn die Krise der christlichen Identität besteht auch in der Gegenwart. Die Glaubwürdigkeit der gegenwärtigen Kirche (inkl. der kirchlichen Ämter) als Institution wird oft infrage gestellt. Diese Problematisierung stellt eine Krise, zugleich aber auch die Chance auf Erneuerung, dar.¹⁰⁷⁵ Es handelt sich um einen Versuch, von der bürokratischen Stabilität zur institutionellen Instabilität überzugehen, in der sich ein neuer Spielraum findet, wobei die Identität der Kirche (bzw. von Christinnen und Christen) unter der Führung des Heiligen Geistes neu betrachtet werden kann.¹⁰⁷⁶ Wer sind die Christinnen und Christen? (Τὶ ἴδιον Χριστιανοῦ;)¹⁰⁷⁷ Diese Frage hat Basilius im vierten Jahrhundert gestellt, und sie gilt auch noch in unserer Zeit. Das heißt, es ist wieder an der Zeit, diese Frage nicht nur *ex opere operato*¹⁰⁷⁸ (durch die

¹⁰⁷⁴ Vgl. BENDLE, MERVYN, F.: The Crisis of 'identity' in high Modernity, in: *British Journal of Sociology* 1/53 (2002), 1–2.

¹⁰⁷⁵ Die Grundhaltung der Kirchenhistoriker:innen erläutert Marksches: „Kirchenhistoriker und Kirchenhistorikerinnen, die sich als Theologen und Theologinnen verstehen, sollten sich aber mindestens an den Debatten beteiligen, die über systematische Probleme der Rede vom Handeln bzw. Wirken Gottes geführt werden.“ MARKSCHIES, *Das antike*, 262.

¹⁰⁷⁶ „Das partikulare Wirken Gottes im Heiligen Geist besteht darin, dass er das äußerliche biblische Wort im Herzen von Menschen gewiß macht, ihnen die Wahrheit des Evangeliumswortes evident werden lässt und es auf diese Weise zum Grund der Möglichkeit von individuellen Handlungen wird.“ MARKSCHIES, *Das antike*, 261.

¹⁰⁷⁷ Vgl. BAS., *Initium Moraliū*, 80.22 (= PPS 51), 322.

¹⁰⁷⁸ Vgl. DENZINGER, HEINRICH: *Kompodium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche

vollzogene Handlung, funktionelle Gültigkeit der Sakramentspendung), sondern auch *ex opere operantis* (durch die bestimmte Verfassung des Subjekts) als relevantes Thema zu betrachten. Dabei handelt es sich nicht um die instrumentalisierende Institutionalisierung (*societa perfecta* im negativen Sinn), sondern um die Erneuerung der Institutionalität der Kirche, die sich nicht als in sich geschlossen präsentiert, sondern sich für Reformen offenhält. „*Ecclesia semper reformanda est*“ (*aggiornamento*¹⁰⁷⁹) ist ein wichtiges Kriterium für die christliche Identitätskonstruktion, weshalb diese Thematik als unendliches Spiel vorstellbar ist. Um dieses Spiel immerwährend fortzusetzen, ist es notwendig, ein konkretes Prinzip, also die Wahrheit Jesu Christi, immer beizubehalten. Das ist das unveränderliche Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Die Einfachheit des Gebots Jesu Christi sollte an der Spitze der kirchlichen Institutionalität stehen. Darunter können sich die vielfältigen Erscheinungsformen (alle institutionellen Strukturen der Kirche) im Angesicht der zeitgenössischen Konfrontationen neu herausbilden. Das pastorale Konzept der beiden Homilien der kappadokischen Kirchenväter zeigt in diesem Zusammenhang zwei Punkte. Der erste Punkt ist die christliche Selbstsorge, in der Muße und Kontemplation als entscheidende Themen behandelt werden. Die Praxis

übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hopping herausgegeben von HÜ-
NERMANN, PETER, Nr. 1608, Freiburg im Breisgau, 45. Aufl. 2017, 487.

¹⁰⁷⁹ „Schließlich sagt er [Johannes XXIII.] im Febr. 1963, dass ‚das pastorale Anliegen des *Aggiornamento* der Strukturen ‚in bonum animarum‘ immer noch unsere größte Bemühung ist‘ (DMC 4, 515). Der Papst verhehlt nicht, dass es auch eine falsche Bedeutung von *Aggiornamento* geben kann. So wies er am 9.9.1962 falsch verstandenes *Aggiornamento* zurück, ‚das nur das Leben ver-süßen oder der Natur schmeicheln will‘ (DMC 4, 515). *Aggiornamento* bedeutet somit mehr als nur ‚Reform‘; es fordert dazu auf, nach einer neuen Inkulturation der Offenbarung zu suchen in einer Menschheit, die im Umbruch begriffen ist. Es geht weder bloß um eine Erneuerung der Institutionen noch um eine Veränderung in der Lehre, wohl aber um ein neues radikales Eintauchen in den überlieferten Glauben mit dem Ziel, das christliche Leben und das Leben der Kirche zu erneuern im Geist der Freundschaft mit den Menschen.“ ALBERIGO, GIUSEPPE: *Aggiornamento*, in: LThk 1, Freiburg im Breisgau 1993, 231.

der Gottesliebe beruht auf der inneren Bestimmung des Menschen zum Glauben an Gott, wobei es sich im Kern um die Vereinigung mit Gott durch den Empfang der Eucharistie handelt. Darauf aufbauend, kommt die christliche Praxeologie als der zweite Punkt, die im Rahmen der christlichen Tugendlehre die Fürsorge als permanente Aufgabe der Kirche betont.

Die Frage nach der christlichen Identitätskonstruktion ist in diesem Zusammenhang kein altes, vergangenes Thema, sondern seit jeher aktuell, solange Christinnen und Christen in der Welt existieren, die die Botschaft Jesu Christi weitertragen. Das Christsein bedeutet keine Ausschließlichkeit oder einen zwangsläufigen Verzicht der Ansprüche aller anderen Religionen.¹⁰⁸⁰ Das Christsein ist eine unendliche Bezeugung durch die Praxis des Glaubensakts. Die Verkündigung der Lehre Jesu Christi und die aktiven Werke christlicher Nächstenliebe zeigen institutionell die dauerhaft zeitgenössische Aufgabe der Kirche im Auftrag Gottes. Die beiden Homilien der kappadokischen Kirchenväter betonen an dieser Stelle den konstitutiven Punkt zur Etablierung einer christlichen (für ihre Zeit) Romanitas, die wir auch in unserer Zeit angemessen als „unabgeschlossene Geschichte“¹⁰⁸¹ betrachten sollen. Die dynamische Kraft des unendlichen Spiels, das heißt die Frage nach der christlichen Identitätskonstruktion, hängt in diesem Zusammenhang stark mit der Nachhaltigkeit, die allein durch die Hilfe Gottes (Heilsökonomie) und die Kraft des Glaubens vom Volk Gottes getragen wird, zusammen.¹⁰⁸²

¹⁰⁸⁰ Vgl. HOLZEM, Die Geschichte, 103.

¹⁰⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁰⁸² Vgl. JEDIN, HUBERT: Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte, in: *Communio* 8 (1979), 500.

6. Literaturverzeichnis

6.1 Primärquellen

Kirchenväter **Griechisch/Latein**

Basilius von Cäsarea

Basilii opera omnia quae exstant, accur. J.-P. MIGNE, Paris 1885 (= PG 31).

Basilii opera omnia quae exstant, accur. J.-P. MIGNE, Paris 1886 (= PG 32).

Clemens von Alexandrien

Clementis opera quae exstant omnia, accur. J.-P. Migne, Paris 1891 (= PG 8).

Clemens Alexandrinus Quis dives salvetur (ed. STÄHLIN, O., FRÜCHTEL, L. and TREU, U.) Clemens Alexandrinus, vol. 3, 2nd edn. // Die griechischen christlichen Schriftsteller 17. Berlin 1970 (Edition, Griechisch).

Cyryll von Jerusalem

Cyrylli opera quae exstant omnia, accur. J.-P. MIGNE, Paris 1893 (= PG 33).

Didymus der Blinde

Didymi alexandrini opera omnia, accur. J.-P. MIGNE, Paris 1863 (= PG 39).

Gelasius von Kyzikos

Gelasius Kirchengeschichte, LOESCHCKE, GERHARD/HEINEMANN, MARGRET (Hg.), Leipzig 1918 (Edition, Griechisch).

Gregor von Nazianz

Gregorii theologi opera quae exstant omnia, accur. J.-P. MIGNE, Paris 1857
(= PG 35).

Gregorii theologi opera quae exstant omnia, accur. J.-P. MIGNE, Paris 1885
(= PG 36).

Gregor von Nyssa

Gregorii opera quae reperiri potuerunt omnia, accur. J.-P. MIGNE, Paris
1863 (= PG 46).

Gregorii nysseni opera, auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt
WERNERUS JAEGER, Volumen III, Pars I, Leiden 1958
(= GNO 3/1).

Gregorii nysseni opera, auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt
WERNERUS JAEGER/HERMANNUS LANGERBECK/HENRICUS DÖRRIE, Volumen III, Pars IV, Leiden 1996 (= GNO 3/4).

Gregorii nysseni opera, auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt
WERNERUS JAEGER/HERMANNUS LANGERBECK, Volumen IX, Pars I, Leiden 1967 (= GNO 9).

Gregorii nysseni opra, auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt
WERNERUS JAEGER/HERMANNUS LANGERBECK/HENRICUS DÖRRIE, Volumen X, Tomus 2, Leiden 1996 (= GNO 10/2).

Justin der Märtyrer

Iustini Martyris Apologiae pro Christianis, ed. Miroslav Marcovich, Berlin/New York 1994, (= PTS 38).

Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, ed. Miroslav Marcovich, Berlin/New York 1997 (= PTS 47).

Socrates Scholasticus

SOKRATES, Kirchengeschichte, HANSEN, GÜNTHER CHRISTIAN (Hg.), mit Beiträgen von Širinjan, Manja, Berlin 1995 (Edition, Griechisch).

Theodoret von Kyrrhos

THEODORET, Kirchengeschichte, PARMENTIER, LÉON (Hg.), zweite Auflage, bearbeitet von SCHEIDWEILER, FELIX Leipzig 1954 (Edition, Griechisch).

Griechisch mit Deutsch

Athanasius von Alexandria

ATHNASIUS, Epistula ad Afros episcopos. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von VON STOCKHAUSEN, ANNETTE, Berlin 2002 (= PTS 56).

(Pseudo-)Barnaba

BARNABA, Epistola Barnabae/Barnabasbrief. eingel. u. kritisch ed. u. übers. von Prostmeier, Ferdinand R., Freiburg im Breisgau 2018 (= FC 72).

Basilius von Cäsarea

BASILIUS, De Spiritu sancto/über den Heiligen Geist. übers. u. eingel. von SIEBEN, H. J., Freiburg im Breisgau 1993 (= FC 12).

Cyrrill von Jerusalem

CYRILL, Mystagogicae Catechesis/Mystagogische Katechesen. Übers. u. eingel. von RÖWEKAMP, GEORG, Freiburg im Breisgau 1992 (= FC 7).

Eusebius von Cäsarea

EUSEBIUS, De vita Constantini/Über das Leben Konstantins. Eingel. von BLECKMANN, BRUNO Übers. und komment. von SCHNEIDER, HORST, Freiburg im Breisgau 2007 (= FC 83).

Irenäus von Lyon

IRENÄUS, Adversus Haereses/Gegen die Häresien III. übers. u. eingel. v. BROX, NORBERT, Freiburg im Breisgau 1995 (= FC 8/3).

Justin der Märtyrer

JUSTIN, Apologiae, eingel. übers. u. komm. v. ULRICH, JÖRG, Freiburg im Breisgau 2021 (= FC 91).

Origenes von Alexandria

ORIGENES, Johanneskommentar Buch I–V. herausgegeben, übersetzt und kommentiert von THÜMMEL, HANS GEORG, Tübingen 2011 (= STAC 63, 155).

Griechisch mit English

Basilus von Cäsarea

BASIL THE GREAT, On Christian Ethics, transl. by VAN SICKLE, JACOB N., New York 2014 (= PPS 51).

BASIL THE GREAT, On Fasting and Feasts, translated by HOLMAN, SUSAN R. and DELCOGLIANO, MARK, Introduction by HOLMAN, SUSAN R. New York 2013 (= PPS 50).

Griechisch mit Französisch

Basiliius von Cäsarea

BASILE, Lettres Tome I, Texte établi et traduit par COURTONNE, YVES, Paris 1957 (= Lettres I).

BASILE, Lettres Tome II, Texte établi et traduit par COURTONNE, YVES, Paris 1961 (= Lettres II).

BASILE, Lettres Tome III, Texte établi et traduit par COURTONNE, YVES, Paris 1966 (= Lettres III).

BASILE, Homélie sur l'Hexaéméron, Texte Grec, Introduction et Traduction de GIET, STANISLAS, Paris 1949 (= SC 26).

BASILE, Sur Le Baptême, Texte Grec de l'Édition U. NERI, Introduction, Traduction et Annotation par DUCATILLON, JEANNE, Paris 1989 (= SC 357).

Gregor von Nyssa

GREGOIRE DE NYSSE, Lettre canonique, Lettre sur la Pythonisse et Six Homélie pastorales, Texte grec (GNO III, 2; III,5; IX; X, 2), Introduction, traduction et notes par Maraval, Pierre, Paris 2017 (= SC 588).

Origenes von Alexandrien

ORIGENE, Homélie sur Josué, Texte Latin Introduction, Traduction et Notes de JAUBERT, ANNIE, Paris 1960 (= SC 71).

Griechisch mit Italienisch

Basiliius von Cäsarea

BASILIO DI CESAREA, Omelie sull'Esamerone e di Argomento vario, Testo Greco a fronte A cura di TRISOGLIO, FRANCESCO, Revisione dei testi greci, indici e bibliografia di LIMONE, VITO, Milano 2017.

Latein mit Deutsch

Origenes von Alexandria

ORIGENES, die Homilien zum Buch Josua, eingel. u. übers. v. DÖHLER, MARIETHERS/FÜRST, ALFONS, in: FÜRST, ALFONS UND MARKSCHIES, CHRISTOPH (Hg.): Origenes Werke mit deutscher Übersetzung im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Forschungsstelle Origenes der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Berlin 2020 (= OWÜ 5).

Deutsch (Übersetzung)

Athanasius von Alexandria

Abhandlung über die Synoden zu Rimini in Italien, und Seleucia in Isaurien (De synodis Armini et Seleucia in Isauria) In: Sämtliche Werke des heiligen Athanasius 3. (Sämtliche Werke der Kirchen-Väter 16), Kempten 1836 (= BKV 16).

Basilius von Cäsarea

Ausgewählte Briefe. In: Des heiligen Kirchenlehrers BASILIUS DES GROSSEN ausgewählte Schriften/aus dem Griechischen übers. (Des heiligen Kirchenlehrers Basilus des Grossen ausgewählte Schriften Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 46), München 1925 (= BKV 46).

Ausgewählte Predigten. In: Des heiligen Kirchenlehrers BASILIUS DES GROSSEN ausgewählte Schriften/aus dem Griechischen übers. (Des heiligen Kirchenlehrers Basilus des Grossen ausgewählte Schriften, Bd. 2; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 47), München 1925 (= BKV 47).

BASILIIUS VON CAESAREA, Briefe: Teil I, eingel., übers. u. erläut. v. HAUSCHILD, WOLF-DIETER, in: WIRTH, PETER/GESSEL, WILHELM

(Hg.): Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 32, Stuttgart 1990 (= BGL 32).

BASILIUS VON CAESAREA, Briefe: Teil II, eingel., übers. u. erläut. v. HAUSCHILD, WOLF-DIETER, in: WIRTH, PETER/GESSEL, WILHELM (Hg.): Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 3, Stuttgart 1973 (= BGL 3).

BASILIUS VON CAESAREA, Briefe: Teil III, eingel., übers. u. erläut. v. HAUSCHILD, WOLF-DIETER, in: WIRTH, PETER/GESSEL, WILHELM (Hg.): Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 37, Stuttgart 1993 (= BGL 37).

GREGOR VON NYSSA, Briefe, eingel., übers. u. erläut. v. TESKE, DÖRTE, in: WIRTH, PETER/GESSEL, WILHELM (Hg.): Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 43, Stuttgart 1997 (= BGL 43).

Cyrrill von Jerusalem

Katechesen an die Täuflinge (*Procatechesis et Catecheses ad illuminandos*). In: Des heiligen CYRILLUS Bischofs von Jerusalem Katechesen/aus dem Griechischen übers. und mit einer Einl. versehen von PHILIPP HAEUSER. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 41) München 1922 (= BKV 41).

Clemens von Alexandrien

Paidagogos (*Paedagogus*). In: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften/aus dem Griechischen übers. von Otto Stählin. (Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 7) München 1934 (= BKV 7).

Welcher Reiche wird gerettet werden? (*Quis dives salvetur?*). In: CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Der Erzieher II–III; Welcher Reiche wird gerettet werden?* Aus dem Griechischen übersetzt von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. STÄHLIN, OTTO (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 8) München 1934 (= BKV 8).

Jüdische und griechisch-römische Autoren

- ARISTOTELES, Poetik, übersetzt und erläutert von SCHMITT, ARBOGAST, Berlin 2008.
- Die Frösche des ARISTOPHANES, SÜSS, WILHELM (Hg.), Berlin 1959.
- CASSIUS DIO, Römische Geschichte, Band II. Bücher 36–43, übersetzt von VEH, OTTO, München 1985.
- Des FLAVIUS JOSEPHUS Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von CLEMENTZ, HEINRICH, I. Band. Buch I bis X., Wiesbaden 1983.
- EURIPIDES, Hecuba, DAITZ, STEPHEN G. (ed.), Leipzig 1973.
- JOSEPHUS, V. Jewish antiquities, Book V–VIII, with an English Translation by THACKERAY, H. ST.-J./MARCUS, RALPH, London 1958.
- JOSEPHUS, VIII. Jewish antiquities, Book XV–XVII, with an English Translation by MARCUS, RALPH, completed by WIKGREN, ALLEN (ed.), London 1963.
- MARC AUREL, Wege zu sich selbst, herausgegeben und übertragen von THEILER, WILLY, Dritte, verbesserte Auflage, München 1984.
- PLATON, Werke VI 3 Gorgias, Übersetzung und Kommentar von DALFEN, JOACHIM, Göttingen 2004.
- Platons Staatschriften Griechisch und Deutsch. Text durchgesehen und neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von ANDREAE, WILHELM, Zweiter Teil: Staat, Erster Halbband: Vorwort, Text und Übersetzung, Jena 1925.
- Plotins Schriften, übers. von HARDER, RICHARD u. neubearb. mit griech. Lesetext u. Anmerk. v. BEUTLER, RODOLF/THEILER WILLY, Bd IV. Die Schriften 39–45 der chronologischen Reihenfolge a) Text und Übersetzung, Hamburg 1967.
- QUINTUS AURELIUS SYMMACHUS, Amtliche Schreiben. Relationes, hg. und übers. von FORST, ALEXANDRA, Berlin 2020.
- XENOPHON, Anabasis, HUDE, CAROLUS (ed.), Stuttgart 1969.

6.2 Sekundärliteratur

- ALBRECHT, STEFAN: Warum tragen wir einen Gürtel? Der Gürtel der Byzantiner – Symbolik und Funktion, in: DAIM, FALKO/DRAUSCHKE, JÖRG (Hg.): Byzanz – das Römerreich im Mittelalter. Teil 1 Welt der Ideen, Welt der Dinge, Mainz 2010, 79–95.
- ALBERIGO, GIUSEPPE: Aggiornamento, in: LThk 1, Freiburg im Breisgau 1993, 231.
- ALBREKTSON, BERTIL: History and the Gods: an essay on the idea of historical events as divine manifestations in the ancient Near East and in Israel, Lund 1967.
- ALTHAUS, HEINZ: Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz, Münster 1972.
- AMUNDSEN, DARREL W.: Medicine and Faith in Early Christianity, in: Bulletin of the History of Medicine 3/56 (1982), 326–350.
- ARTEMI, EIRINI: The Aspect of the Body in the Writing “On the Soul and the Resurrection” by Gregory of Nyssa, in: SingiLogos 1/2 (2022), 113–129.
- ASSMANN, JAN: Arbeit am Polytheismus, in: V. STIETENCRON, H. (Hg.): Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, 46–69.
- ASSMANN, JAN: Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1991.
- ASSMANN, JAN: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2018.
- AUF DER MAUR, HANSJÖRG: Die Osterfeier in der Alten Kirche. Aus dem Nachlaß herausgegeben von R. Meßner und W. G. Schöpf mit einem Beitrag von Clemens Leonhard, Münster 2003.
- AYRES, LEWIS: Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology, Oxford, 2004.

- BAK, JÁNOS: Symbol – Zeichen – Institution, in: MELVILLE, GERT (Hg.): Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, Köln 1992, 115–131.
- BAKER, COLEMAN A.: Early Christian Identity Formation: From Ethnicity and Theology to Socio-Narrative Criticism, in: CBR 9(2), 228–237.
- BALÁS, DAVID L.: Participation, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO (ed.): The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, Leiden 2010, 581–587.
- BAUER, WALTER: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, zweite durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag hg. von STRECKER, GEORG, Tübingen 1964.
- BAUER, WALTER: σύμφοτος, in: ALAND, KURT/ALAND, BARBARA (Hg.): Griechisch-Deutsches Wörterbuch. zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin 1988, 1558.
- BARDENHEWER, OTTO: Geschichte der altkirchlichen Literatur – 3: Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge, Nachdr. d. 2., unveränd. u. mit Nachtr. Vers. Aufl. Freiburg im Breisgau 1923, Darmstadt 1962.
- BEARD, MARY/NORTH, JOHN/PRICE, SIMON: Religions of Rome, Volume 1. A History, Cambridge 1998.
- BEIERWALTES, WERNER: Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum, in: SCHÄFER, PETER (Hg.): Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam, München 2006, 81–95.
- BENDLE, MERVYN, F.: The Crisis of ‘identity’ in high Modernity, in: British Journal of Sociology 1/53 (2002), 1–18.
- BENOÎT, ANDRÉ/MUNIER CHARLES: Die Taufe in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert), aus dem Französischen ins Deutsche übertrag. v. SPOERRI, ANNEMARIE, Bern 1994.
- BETZ, H. D.: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, in: BHTh 37, 1967.
- BETZ, OTTO: Beschneidung II, in: TRE 5, 1980, 716–717.

- BIENERT, WOLFGANG A.: Allegorie/Allegorese (IV. Kirchengeschichtlich), in ⁴RGG 1, 303–310.
- BISER, EUGEN: Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott, Darmstadt 2007.
- BLUM, WILHELM: Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa, in: *Vigiliae Christianae* 28 (1974), 43–49.
- BOERSMA, HANS: The Church Fathers’ Spiritual Interpretation of the Psalm, in: Vliet, Jason Van: *Living Waters from Ancient Springs: Essay in Honor of Cornelis Van Dam*, Eugene, OR 2011, 41–55.
- BRADBURY, SCOTT: Julian and the Jews, in: REBENICH, STEFAN/WIEMER, HANS-ULRICH (ed.): *A Companion to Julian the Apostate*, Leiden 2020, 267–292.
- BRENNEKE, HANNS CHRISTOF: Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission, in: HOLZEM, ANDREAS (Hg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009.
- BRENNECKE, HANNS CHRISTOF: *Militia Christi*, in: ⁴RGG 5, 1231–1233.
- BRUBAKER, ROGERS/COOPER, FREDERICK: Beyond “identity”, in: *Theoria and Society* 29 (2000), 1–47.
- BRUBAKER, ROGERS: *Ethnicity without Groups*, Harvard 2004.
- BRUGAROLAS, MIGUEL: Divine Simplicity and Creation of Man: Gregory of Nyssa on the Distinction between the Uncreated and the Created, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1/91 (2017), 29–51.
- BULTMANN, RUDOLF: *Theologie des Neuen Testaments*, 6. durchgesehene Auflage, Tübingen 1968.
- BYRNE, BRENDAN: ‘Sons of God’ – ‘Seed of Abraham’. A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background, Rom 1979.
- CAMPBELL, J. M.: *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Washington 1922.

- CANCIK, HUBERT/SCHNEIDER, HELMUTH (Hg.): „Alkibiades“ in: DERS.: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart 1996, 500–502.
- COLEMAN-NORTON, P. R.: Roman State & Christian Church, Vol. 1, London 1966.
- COLEMAN-NORTON, P. R.: Roman State & Christian Church, Vol. 2, London 1966.
- CORRADINI, RICHARD: A Stone in the Capitol: Some Aspects of *res publica* and *romanitas* in Augustinus, in: POHL, WALTER/GANTNER, CLEMENS/GRIFONI, CINZIA/POLLHEIMER-MOHAUPT, MARIANNE (ed.): Transformations of Romanness, Berlin 2018, 91-109.
- COX, HARVEY: The Market as God, Cambridge 2016.
- CRIBIORE, RAFFAELLA: Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the fourth Century, New York 2013.
- CRISLIP, ANDREW T.: From Monastery to Hospital. Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity, Michigan 2005.
- CÜRSGEN, DIRK: Kaiser Julian über das Wesen und die Geschichte der Philosophie, in: SCHÄFER, CHRISTIAN (Hg.): Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum, Berlin 2008, 65–86.
- DALEY, BRIAN E.: 1998 Naps Presidential Address Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy, in: JECS 7 (3/1999), 431–461.
- DANIELOU, JEAN: Bible et Liturgie. La theologie biblique des Sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église, Paris 1951.
- DANIELOU, JEAN: Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse, in: Revue des Sciences Religieuses 4/29 (1955), 346–372.
- DANIELOU, JEAN: Sacramentum Futuri. Études sur les Origines de la Typologie Biblique, Paris 1950.

- DAVIDSON, ARNOLD I.: *Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot*, in: *Critical Inquiry* 3/26 (1990), 475–482.
- DE VOS, J.C.: *Josua und Jesus im Neuen Testament*, NOORT, ED (ed.), *The Book of Joshua*, Leuven 2012, 523–540.
- DENZINGER, HEINRICH: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsch übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von HÜNERMANN, PETER*, Nr. 1608, Freiburg im Breisgau ⁴⁵2017.
- DI BERARDINO, ANGELO: *Latte e Miele*, in: *NDPAC* (2006), 2750–2752.
- DOUGLAS, SCOT: *The Metapoetics of Μεταποίησις*, in: MASPERO, GIULIO/BRUGAROLAS, MIGUEL/VIGORELLI, ILARIA (ed.): *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, Leiden 2018, 416–428.
- DOVAL, ALEXIS JAMES: *Cyrill of Jerusalem, Mystagogue. The Authorship of the Mystagogic Catecheses*, in: LIENHARD, JOSEPH T. (ed.): *North American Patristic Society Patristic Monograph Series vol. 17*, Washington D. C. 2001.
- DÖRNEMANN, MICHAEL: *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003.
- DÖRRIES, HERMANN: *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956.
- DRECOLL, VOLKER HENNING: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996.
- DRIJVERS, JAN WILLEM: *Cyrill of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden 2004.
- DROBNER, HUBERTUS R.: *Lehrbuch der Patrologie, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage*, Frankfurt am Main 2004.

- EBELING, GERHARD: Art. Theologie I. Begriffsgeschichtlich, RGG³ VI, 1962, 754–769.
- ENGELS, DAVID: „Reinheit“ als Herrscherqualität im ideologischen Narrativ der großen Universalherrscher der alten Welt: Rom, China, Indien und Iran, in: ECKHARDT, BENEDIKT/LEONHARD, CLEMENS/ZIMMERMANN, KLAUS (Hg.): *Reinheit und Autorität in den Kulturen des antiken Mittelmeerraumes*, Baden-Baden 2020, 19–54.
- ESCRIBANO-ALBERCA, IGNACIO: Die Entdeckung des inneren Menschen, in: DÖRRIE, HEINRICH/ALTENBURGER, MARGARETE/SCHRAMM, UTA (Hg.): *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 43–60.
- ESDERS, STEFAN: Roman law as an identity marker in post-Roman Gaul (5th – 9th centuries), in: POHL, WALTER/GANTNER, CLEMENS/GRIFONI, CINZIA/POLLHEIMER-MOHAUPT, MARIANNE (ed.): *Transformations of Romanness*, Berlin 2018, 325–344.
- FARBER, ZEVI: *Image of Joshua in the Bible and their Reception*, Berlin 2016.
- FEDWICK, PAUL JONATHAN: A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea, in: DERS. (ed.): *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto 1981, 3–19.
- FEDWICK, PAUL JONATHAN: *Bibliotheca Basiliana Universalis II, 1. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea, II. The Homiliae Morales, Hexaameron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters, Part One: Manuscripts*, Turnhout 1996.
- FEDWICK, PAUL JONATHAN: *Bibliotheca Basiliana Universalis II, 2. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea, II. The Homiliae Morales, Hexaameron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters, Part Two: Editions, Translation*, Turnhout 1996.

- FERBER, RAFAEL: Notizen zu Platons Höhlengleichnis, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28 (1981), 393–433.
- FERGUSON, EVERETT: *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan 2009.
- FERGUSON, EVERETT: Basil's Protreptic to Baptism, in: PETRUCCIONE, JOHN (ed.): *Nova & Vetera. Patristic Studies in Honor of Thomas Patric Halton*, Washington 1998, 71–83.
- FERGUSON, EVERETT: Catechesis and Initiation, in: DERS.: *The Early Church at Work and Worship. Catechesis, Baptism, Eschatology and Martyrdom*, Vol. 2., Eugene (Oregon) 2014, 18–51.
- FERGUSON, EVERETT: Preaching at Epiphany, in: DERS. (Hg.): *The Early Church at Work and Worship. Catechesis, Baptism, Eschatology and Martyrdom*, Vol. 2., Eugene (Oregon) 2014, 124–143.
- FERGUSON, EVERETT: *The Early Church at Work and Worship. Catechesis, Baptism, Eschatology and Martyrdom*, Vol. 2., Eugene (Oregon) 2014.
- FIEDROWICZ, MICHAEL: *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*, Bern 1998.
- FLAIG, EGON: Keine Performanz ohne Norm – keine Norm ohne Wert. Das Problem der zwingenden Gesten in der römischen Politik, in: HALTENHOFF, ANDREAS/HEIL, ANDREAS/MUTSCHLER, FRITZ-HEINER (Hg.): *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, München 2005, 209–221.
- FLAMANT, JACQUES/PIÉTRI, CHARLES/GOTTLIEB, GUNTHER: Julian Apostata (361–363) und der Versuch einer altgläubigen Restauration, in: MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur*, Bd. 2. *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Freiburg im Breisgau 1996, 396–413.
- FONTAINE, JACQUES: Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, in: *JBAC* 25 (1982), 5–21.

- FRANK, KARL SUSO: Basilius von Caesarea. Die Mönchregeln, Ottilien 2010.
- FÜRST, ALFONS: Der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der kulturellen Identität Europas in der Spätantike, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 43 (2000), 5–24.
- FÜRST, ALFONS: *Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster 2008.
- GAISER, KONRAD: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1968.
- GEMEINHARDT, PETER: *Geschichte des Christentums in der Spätantike*, Tübingen 2022.
- GEMEINHARDT, PETER: *Wege und Umwege zum Selbst: Bildung und Religion im frühen Christentum*, in: RÜPKE, JÜRGE/WOOLF, GREG (ed.): *Religions Dimensions of the Self in the Second Century CE*, Tübingen 2013.
- GIDDENS, ANTHONY: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991.
- GIRARDET, KLAUS M.: *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin 2010.
- GLOY, KAREN: *Identität I*, in: *TRE* 16, 25–28.
- GÖCKE, BENEDIKT PAUL/PELZ, CHRISTIAN: *Brennpunkt Metaphysik. Eine systematische Einführung in und ein historischer Überblick über das ambivalente Verhältnis von Theologie und Metaphysik*, in: DERS. (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 3., Münster 2019, VII–XXXIX.
- GRAF, FRITZ: *Baptism and Graco-Roman Mystery Cults*, in: HELLHOLM, DAVID/VEGGE, TOR/NORDERVAL, ØYVIND/HELLHOLM, CHRISTER (ed.): *Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, Berlin 2011, 101–118.

- GREENSLADE, REBECCA: Reviving Antiquity: A Consideration of Askésis and Existential Psychotherapy, in: *Existential Analysis* 27 (2016), 107–120.
- GREENWOOD, DAVID NEAL: Julian and Christianity. Revisiting the Constantinian Revolution, New York 2021.
- GRIBOMONT, JEAN: Le Protreptique au Baptême, in: BEKES, GERARDO J./FARNEDI, GIUSTINO (ed.): *Lex Orandi Lex Credendi. Miscellanea in onore die P. Cipriano Vagaggini*, Roma 1980, 71–92.
- HABERMAS, JÜRGEN: Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten, in: MELVILLE, GERT (Hg.): *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln 2001, 53–67.
- HANDELMAN, DON: The Organization of Ethnicity, in: *Ethnic Groups* 1 (1977), 187–200.
- HALFWASSEN, JENS: *Auf den Spuren des Einen*, Tübingen 2015
- HALFWASSEN, JENS: Neuplatonismus und Christentum, in: SCHÄFTER CHRISTIAN (Hg.): *Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2008, 1–15.
- HAMMAN, ADALBERT-GAUTIER: Militia, in: *NDPAC* (2006), 3279–3280.
- HAMPTON, ALEXANDER J. B.: Christian Platonism, Nature and Environmental Crisis, in: HAMPTON, ALEXANDER J. B./KENNEY, JOHN PETER (ed.): *Christian Platonism. A History*, Cambridge 2021, 381–407.
- HARNACK, ADORF VON: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905.
- HARRISON, VERA E. F.: *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Lewiston 1992.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER: Basilius, in: *TRE* 5, 301–313.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER/DRECOLL, VOLKER HENNING: *Alte Kirche und Mittelalter*, Bd. 1, 5., vollständig überarbeitete Neuausgabe, Gütersloh 2016.
- HEID, STEFAN: Athleta Christi, in: *NDPAC* (2006), 645–646.

- HEIL, UTA: Konstantin und Jerusalem, in: HEIL, UTA/ULRICH, JÜRIG (Hg.): Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike. Festschrift für Hanns Christof Brennecke zum 70. Geburtstag, Berlin 2017, 225–248.
- HEISER, LOTHAR: Die Taufe in der Orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter, Trier 1987.
- HEPPERLE, URSULA: Hellenismos bei Flavius Claudius Iulianus und der Konsolidierungsprozess des Christentums im Osten des Römischen Reichs, Tübingen 2010 [Dissertation].
- HERRIN, JUDITH: The Formation of Christendom, Princeton 2021.
- HILDEBRAND, STEPHEN M.: Basil of Caesarea, Michigan 2014.
- HILDEBRAND, STEPHEN M.: The trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth, Washington 2009.
- HOLZEM, ANDREAS: Die Geschichte des „gegläubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historia“, in: LEINHÄUPL-WILKE, A./STRIET, M. (Hg.): Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen = Münsteraner Einführungen 1, Münster 2000, 73–103.
- IRICINSCHI, EDUARD/ZELLENTIN, HOLGER M.: Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies, in: DERS. (ed.): Heresy and Identity in Late Antiquity, Tübingen 2008, 1–27.
- JEDIN, HUBERT: Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte, in: *Communio* 8 (1979), 496–507.
- JÜRGASCH, THOMAS: Häresie und Orthodoxie als identitätsstiftende Kategorien in der Alten Kirche, in: KOPP, STEFAN/WAHLE, STEPHAN (Hg.): Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer: Liturgie – Identität – Partizipation, Kirche in Zeiten der Veränderung, Bd. 7, Freiburg im Breisgau 2021, 160–178.

- JÜRGASCH, THOMAS: *Theoria versus Praxis. Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin 2013.
- KENNEY, JOHN PETER: *Platonism and Christianity in Late Antiquity*, in: HAMPTON, ALEXANDER J. B./KENNEY, JOHN PETER (ed.): *Christian Platonism. A History*, Cambridge 2021, 162–182.
- KERSTING, WOLFGANG: *Platons ›Staat‹*, Darmstadt 1999.
- KINZIG, WOLFRAM: *Warum es im Glaubensbekenntnis keine Ethik gibt. Überlegungen aus kirchenhistorischer Perspektive*, in: JEAC 1 (2019), 40–54.
- KLEFFMANN, T.: *Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont*, Tübingen 1994.
- KOBUSCH, THEO: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.
- KOBUSCH, THEO: *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne*, Tübingen 2018.
- KOSCHORKE, KLAUS: *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*, Freiburg, Schweiz 1991.
- KRETSCHMAR, GEORG: *Abendmahl III/1*, in: TRE 1, 1977, 58–89.
- KRIKONIS, CHRISTOS TH.: *The Christology of St. Gregory of Nyssa*, in: LIACOPULOS, GEORGE P. (ed.): *Church and Society: Orthodox Christian perspectives, past experiences, and modern challenges*, Boston 2007, 147–172.
- KROLIKOWSKI, JANUSZ: *Faith and Reason*, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO (ed.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 339–342.
- LAMPE, G. W. H.: *The Seal of the Spirit. A study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London 1951.
- LANGLEY, THOMAS R.: *Local and Universal Citizenship in Works of the Cappadocian Fathers*, in: Al-Masāq 1/32 (2020), 34–53.

- LEIPOLD, JOHANNES: Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928.
- LENEIS, ANNA THERESA: Anspruch und Wirklichkeit: Probleme spätantiker Richteraktivität im Spiegel des Codex Theodosianus, Berlin 2020.
- LEPPIN, VOLKER: Auf der Grenze – auf einem weiten Raum Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch, in: JASPER, BERND (Hg.): Kirchengeschichte als Wissenschaft (E-Book), Münster 2013.
- LEROY, JULIEN: Studitisches Mönchtum, Spiritualität und Lebensform, Graz 1969.
- LEUENBERGER-WENGER, SANDRA: Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa, Tübingen 2008.
- LEWIS, ROBERT BRIAN: Paul's 'Spirit of Adoption' in its Roman Imperial Context, London 2016.
- LILIENFELD, FAIRY VON: Mönchtum II., in: TRE 23, 2010, 150–193.
- LIEU, JUDITH MARGARET: Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World, Oxford 2004.
- LOMBINO, V.: Medico (Cristo), in: NDPAC (2006), 3168–3181.
- LUDLOW, MORWENNA: Texts, Teachers and Pupils in the Writings of Gregory of Nyssa, in: VAN HOOFF, LIEVE/VAN NUFFELEN, PETER (ed.): Literature and Society in the Fourth Century Ad. Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self, Leiden 2015, 83–102.
- LUISLAMPE, PIA: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea, Münster 1981.
- LUTTERBACH, HUBERTUS: Die „Gotteskindschaft“ als Schlüssel zur spätantiken Tauftheologie. Perspektiven einer metaphern-orientierten (Kirchen-)Geschichtsschreibung, in: Kirchliche Zeitgeschichte (1/22) 2009, 276–291, bes. 281–283 und 289–291.
- LUTTERBACH, HUBERTUS: Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg im Breisgau 2003

- LÜDEMANN, GERD: Die ersten drei Jahre Christentum, Springe 2009.
- MACINTYRE, ALASDAIR: Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart, aus dem Englischen übers. von RHIEL, WOLFGANG, Frankfurt am Main 1987.
- MAINGUENEAU, DOMINIQUE: Linguistische Grundbegriffe zur Analyse literarischer Texte, übersetzt und für deutsche Leser bearbeitet von ALBRECHT, JÖRN, Tübingen 2000.
- MANN, FRIEDHELM: ἔθνικός, in *Lexicon Gregorianum*, Band III, Leiden 2001, 22.
- MANN, FRIEDHELM: ἔθνος, in *Lexicon Gregorianum*, Band III, Leiden 2001, 22–23.
- MANN, FRIEDHELM: ζένος, in *Lexicon Gregorianum*, Band VI, Leiden 2007, 645
- MANN, FRIEDHELM: υἰοθεσία, in *Lexicon Gregorianum*, Band IX, Leiden 2013, 200.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH: Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 32016.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH: Einführung, in: HELLHOLM, DAVID/VEGGE, TOR/NORDERVAL, ØYVIND/HELLHOLM, CHRISTER (ed.): *Wassungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, Berlin 2011, 1–1xiii.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH: *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen*, Tübingen 2009.
- MASPERO, GIULIO: Christian Initiation, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO (ed.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 133–136.
- MASPERO, GIULIO: Philanthropia, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO (ed.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 597–600.
- MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO: Adyton, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO (ed.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 6–8.

- MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO: Grace, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO (ed.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 364–367.
- MARUNOVA, MAGDALENA: Nourishment in Paradise and After Resurrection: Double Creation According to Gregory of Nyssa, in: *Perichoresis* 4/19 (2021), 55–63.
- MARXER, FRIDOLIN: Gregor von Nyssa – Vater der christlichen Mystik, in: *Geist & Leben* 5/67 (1994), 347–358.
- MAY, GERHARD: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa, in: HARL, MARGUERITE (ed.): *Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 51–67.
- MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur (Histoire du christianisme des origines à nos jours)*, Bd. 2, dt. Ausg. hg. v. BROX, NOBERT, u. a., Freiburg im Breisgau 1996.
- MCAFEE, NOËLLE: *Julia Kristeva*, New York 2004.
- MCCONNELL, TIMOTHY P.: *Illumination in Basil of Caesarea's Doctrin of the Holy Spirit*, Minneapolis 2014.
- MELVILLE, G./VON MOOS, P.: Geleitwort, in: dies. (Hg.): *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 10)*, Köln 1998.
- MERK, OTTO: Nachahmung Christi, in: GEBAUER, ROLAND/KARRER, MARTIN/MEISER, MARTIN (Hg.): *Wissenschaftsgeschichte und Exegese. Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag*, Berlin 1998.
- MINK, LOUIS O.: History and Fiction as Modes of Comprehension, in: COHEN, RALPH (ed.): *New Directions in Literary History* London 1974, 107–124.
- MORRIS, CHARLES: *Signification and Significance. A Study of the Relation of Sign and Values*, Massachusetts 1964.

- MOSER, CHRISTIAN: Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen 2006.
- MOUTSOULAS, ELIAS, Diem Lum, in: MATEO-SECO, LUCAS FRANCISCO/MASPERO, GIULIO (ed.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 229–230.
- MÜHLENBERG, EKKEHARD, *Kirchenväter und kaiserliches Recht. Das Beispiel der Epistula canonica Gregors von Nyssa*, in: HEIL, UTA/ULRICH, JÖRG (Hg.): *Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike*, Berlin 2017, 179–203.
- MÜHLSTEIGER, JOHANNES: *Kirchenordnung. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung*, in: *Kanonistische Studien und Texte*, Band 50, Berlin 2006.
- MÜLLER, ANDREAS: *Tauftheologie und Taufpraxis vom 2. bis zum 19. Jahrhundert*, in: ÖHLER, MARKUS (Hg.): *Taufe*, Tübingen 2012, 83–135.
- NESSERLATH, THERESA: *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder*, Münster 2013.
- NOETHLICH, KARL LEO: *The Legal Framework of Religious Identity in the Roman Empire*, in: REBILLARD, ÉRIC/RÜPKE, JÖRG (Hg.): *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington D. C. 2015.
- OHME, HEINZ: *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Berlin 1998.
- PAULI, J.: *Basilius von Cäsarea*, in: *LACL*, 2002, 114–120.
- PERNOT, LAURENT: *Greek and Latin Rhetorical Culture*, in: RICHTER, DANIEL S./JOHNSON, WILLIAM A. (ed.): *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, New York 2017, 205–216.
- PIÉTRI, CHARLES: *Teil II., Kap. 1., Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft*, in: MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur*, Bd. 2. Das

- Entstehen der einen Christenheit (250–430), Freiburg im Breisgau 1996, 194–241.
- PIÉTRI, CHARLES: Teil III., Kap. 1., vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361–385), in: MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur, Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), Freiburg im Breisgau 1996, 418–461.
- PIÉTRI, CHARLES: Teil II., Kap. 4., Von der *partitio* des christlichen Kaiserreichs bis zur Einheit unter Konstantius: Arianerstreit und erster „Cäsaropapismus“, in: MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur, Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), Freiburg im Breisgau 1996, 345–395.
- PIÉTRI, LUCE/GÖTTLIEB, GUNTHER: Teil I., Kap. 4., Christenverfolgungen zwischen Decius und Diokletian – das Toleranzedikt des Galerius, in: MAYEUR, JEAN-MARIE ET AL. (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur, Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), Freiburg im Breisgau 1996, 156–190.
- PITZ-KLAUSER, PASCAL: Analysieren, Interpretieren, Argumentieren. Grundlagen der Textarbeit fürs Studium, Tübingen 2019.
- POHL, WALTER: Introduction: Early medieval Romanness – a multiple identity, in: POHL, WALTER/GANTNER, CLEMENS/GRIFONI, CINZIA/POLLHEIMER-MOHAUPT, MARIANNE (ed.): Transformations of Romanness, Berlin 2018, 3–39.
- PRATSCH, THOMAS: Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge (9.–11. Jahrhundert), in: KOLOVOU, FOTEINI (Hg.): Byzanzrezeption in Europa. Spurensuche über das Mittelalter und die Renaissance bis in die Gegenwart, Berlin 2012, 15–26.
- RACINE, JEAN-FRANÇOIS: The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea, Atlanta 2004.

- RADDE-GALLWITZ, ANDREW: Ad Eustathium de Sancta Trinitate, in: DRECOLL, VOLKER HENNING/BERGHAUS, MARGITTA (ed.): Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apolloniarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008), 89–109.
- RADDE-GALLWITZ, ANDREW: The One and the Trinity, in: HAMPTON, ALEXANDER J. B./KENNEY, JOHN PETER (ed.): Christian Platonism. A History, Cambridge 2021, 53–78.
- RAMELLI, ILARIA L. E.: Baptism in Gregory of Nyssa's Theology and Its Orientation to Eschatology, in: HELLHOLM, DAVID/VEGGE, TOR/NORDERVAL, ØYVIND/HELLHOLM, CHRISTER (ed.): Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum, Berlin 2011, 1205–1231.
- REBILLARD, ÉRIC: Christians and their many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE, Ithaca 2012.
- REBILLARD, ÉRIC: The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries, Philadelphia 2021.
- REBILLARD, ÉRIC: Late Antique Limits of Christianness. North Africa in the Age of Augustine, in: REBILLARD, ÉRIC/RÜPKE, JÖRG (ed.): Group Identity and Religious Individuality in Late Antique, Washington D. C. 2015, 293–317.
- REHBERG, KARL-SIEGBERT: Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – eine Einführung in systematischer Absicht, in: MELVILLE, GERT (Hg.): Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln 2001.
- REHBOCK, HELMUT: „Denotation“, in: Glück, Helmut/Rödel, Michael (Hg.): Metzler Lexikon Sprache, 2. Auflage, Stuttgart 2000, 141–142.
- REMIJSEN, SOFIE: The End of the Greek Athletics and Late Antiquity, Cambridge 2015.

- REXER, JOCHEN: Die Festtheologie Gregors von Nyssa. Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie, Frankfurt am Main 2002.
- RICHERT, FRIEDEMANN: Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testament, Darmstadt 2012.
- RICŒUR, PAUL: Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit, Band III., aus dem Französischen von KNOP, ANDREAS, München 1991.
- RONNING, CHRISTIAN: Soziale Identität – Identifikation – Identifikationsfigur, in: ALAND, BARBARA/HAHN, JOHANNES/RONNING, CHRISTIAN (Hg.): Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike, Tübingen 2003, 233–251.
- ROUSSEAU, PHILIP: Basil of Caesarea, California 1998.
- SALZMANN, MICHELE RENEE: On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in the Late Antiquity, Berkeley 1990.
- SCHÄFERS, BERNHARD: Soziales Handeln und seine Grundlagen: Normen, Werte, Sinn, in: KORTE, HERMANN/SCHÄFERS, BERNHARD (Hg.): Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie, 9., überarbeitete und aktualisierte Auflage, Wiesbaden 2016, 24–48.
- SINDERMANN, THORSTEN: Platons „Höhlengleichnis“ – Mehrdeutigkeit als Lebenskunst, in: Forum Classicum 4/57 (2014), 297–306.
- STROUMSA, GUY G.: The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity, Oxford 2015.
- SWIFT, ELLEN: Constructing Roman Identities in Late Antiquity? Material Culture on the Western Frontier, in: BOWDEN, WILLIAM/GUTTERIDGE, ADAM/MACHADO, CARLOS (ed.): Social and political Life in Late Antiquity, Leiden 2006, 97–111.
- TANASEANU-DÖBLER, ILINCA: Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene, Stuttgart 2008.
- TEICHERT, DIETER: Narrative Identitäten. Zur Konzeption einer textuellen Konstitution des Selbst, in: DEMMERLING, CHRISTOPH/FERRAN, INGRID VENDRELL (Hg.): Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur, Berlin 2014, 315–333.

- TEITLER, H. C.: *The Last Pagan Emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity*, New York 2020.
- TROMBLEY, FRANK R.: Christianity and paganism, II: Asia Minor, in: CASIDAY, AUGUSTINE/NORRIS, FREDERICK W. (ed.): *The Cambridge History of Christianity*, vol. II, Cambridge 2007.
- VAN HOOFF, LIEVE/VAN NUFFELEN, PETER: The Social Role and Place of Literature in the Fourth Century AD, in: DERS. (ed.): *Literature and Society in the Fourth Century Ad. Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*, Leiden 2015, 1–15.
- VAN NUFFELEN, PETER: A War of Words: Sermons and Social Status in Constantinople under the Theodosian Dynasty, in: VAN HOOFF, LIEVE/VAN NUFFELEN, PETER (ed.): *Literature and Society in the Fourth Century Ad. Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*, Leiden 2015, 201-217.
- VOLLSTÄDT, MICHAEL: *Musse und Kontemplation im östlichen Mönchtum. Eine Studie zu Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa*, Freiburg im Breisgau 2018.
- VOLLSTÄDT, MICHAEL: Zur Anthropologie der Theorie im patristischen Zeitalter, in: JÜRGASCH, THOMAS/KEILING, TOBIAS (Hg.): *Anthropologie der Theorie*, Tübingen 2017, 49–64.
- VOLPE, MEDI ANN: *Rethinking Christian Identity. Doctrine and Discipleship*, Oxford 2013.
- VOS, NIENKE: Gregory of Nyssa as a Mystagogue, in: VAN LOON, HANS/DE NIE, GIESELLE/DE COUL MICHIEL/VAN EGMOND, PETER (ed.): *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, Leuven 2018, 131–156.
- VÖLKER, WALTHER: Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, in: *Vigiliae Christianae* (1/1953), 23–26.
- WALLRAFF, MARIN: *Kodex und Kanon. Das Buch im frühen Christentum*, Berlin 2013.
- WEAR, SARAH KLITENIC: “As Leaves Are a Protection to a Tree, So Is Pagan Literature to Christian Truth”: Basil and Gregory

- Nazianzen on the Importance of Reading Homer, in: MANOLEA, CHRISTINA-PANAGIOTA (ed.): *Brill's Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Leiden 2022, 373–389.
- WEBB, RUTH: Basil of Caesarea and Greek Tragedy: in: HARDWICK, LORNA/STRAY, CHRISTOPHER, in: *A Companion to Classical Receptions*, Malden 2008, 62–71.
- WEBER, INES: Kirchengeschichte als Angewandte Theologie – ein Widerspruch in sich?, in: GAUS, RALF/LEINHÄUPL, ANDREAS (Hg.): *Angewandte Theologie interdisziplinär*, Mainz 2022.
- WEEBER, KARL-WILHELM: *Baden, spielen, lachen. Wie die Römer ihre Freizeit verbrachten*, Darmstadt 2007.
- WEIDEMANN, KONRAD/WIEDEMANN MARGARETE: *Römische Staatskalendarer aus der Spätantike. Die von Furius Dionisius Dilocalus und Polemius Silvius überlieferten römischen Staatskalender und deren historische Einordnung*, Mainz 2016.
- WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Von der Grammatik religiöser Symbolsysteme zur Logik religiöser Traditionsprozesse: in: MELVILLE, GERT (Hg.): *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln 2001, 165–180.
- WOHLMUTH, JOSEF (Hg.): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/870)*, Bd. I., Paderborn 1998.
- YARNOLD, EDWARD J.: *Cyril of Jerusalem*, London 2000.
- YARNOLD, EDWARD, J.: Taufe III, in: TRE 32, 674–696.
- YOUNG, FRANCES: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.
- YOUNG, FRANCES: *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia 1983.

- YSEBAERT, J.: Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development, Nijmegen 1962.
- ZACHHUBER, JOHANNES: Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance, Leiden 2000.
- ZIMMERMANN, KLAUS: *principio deinde veris lustrato exercitu ...* (Liv. 38, 37, 8) – Reinheit als Voraussetzung militärischen Erfolges im republikanischen Rom?, in: ECKHARDT, BENEDIKT/LEONHARD, CLEMENS/ZIMMERMANN, KLAUS (Hg): Reinheit und Autorität in den Kulturen des antiken Mittelmeerraumes, Baden-Baden 2020, 187–197.

Die Tauftheologie der kappadokischen Kirchenväter

Die Etablierung einer spätantiken christlichen Romanitas ist kein komplett der Vergangenheit angehöriges Thema, denn die Krise der christlichen Identität besteht auch in der Gegenwart. Die Glaubwürdigkeit der gegenwärtigen Kirche (inkl. der kirchlichen Ämter) als Institution wird oft infrage gestellt. Diese Problematisierung stellt eine Krise, zugleich aber auch die Chance auf Erneuerung, dar. Es handelt sich um einen Versuch, von der bürokratischen Stabilität zur institutionellen Instabilität überzugehen, in der sich ein neuer Spielraum findet, wobei die Identität der Kirche (bzw. von Christinnen und Christen) unter der Führung des Heiligen Geistes neu betrachtet werden kann. Wer sind die Christinnen und Christen? (Τί ἴδιον Χριστιανοῦ) Diese Frage hat Basilius im vierten Jahrhundert gestellt, und sie gilt auch noch in unserer Zeit.

