

# UNTERSUCHUNGEN

## Auf welcher Seite kämpft Gott?

Der Anspruch Jerusalems und Roms auf die Waffenhilfe Gottes  
in frühchristlicher Apologetik\*

Von Stefan Heid

### 1. Fragestellung

Seit dem bahnbrechenden Geschichtswerk Herodots ist die These einer schicksalhaften Rivalität (διαφορή) zwischen Asien und Europa unauslöschlich ins Gedächtnis der Völker eingeschrieben.<sup>1</sup> Sie fand in der römischen Kaiserzeit mächtigen Aufschwung in manch dunklen Weissagungen über ein orientalisches Reich, das den Westen mit seinen Kriegern überfluten werde, Weissagungen, die auf das Denken der Völker eine gewaltige Wirkung ausübten. So wurde schon der antike Kampf zwischen Jerusalem und Rom, der mit der schicksalhaften Zerstörung der Heiligen Stadt iJ. 70 und der Zerstreuung der Juden iJ. 135 endete, als ein weltgeschichtliches Ringen zwischen Orient und Okzident verstanden. Die angesichts der jüdischen Kriege aufgeworfene Frage, ob der Gott Jerusalems oder der Gott Roms das Kriegsglück für sich entscheide, fand ihren wiederholten Niederschlag im Schrifttum der Christen. Inwieweit also bestimmen aus frühchristlicher Sicht kriegerische Elemente das Engagement Gottes je für seine Stadt im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Jerusalem und Rom, zwischen Ost und West?

### 2. Der messianische Kampf um Jerusalem

Die militärische Frage wird zunächst von jüdischer Seite an das christliche Gottesbild herangetragen. Die kriegerische Prägung des Gottesbegriffs ist dem jüdischen Glauben an den Herrn Sabaoth, den Herrn der Heerscharen, genuin zueigen, ist doch Jahwe der Gott des Überlebens seines Volkes Israel inmitten einer tosenden Völkerwelt. Kriege sind weitgehend nationale Phä-

---

\* Erweiterte Fassung eines aus Anlaß der Promotionsfeier der Katholisch-theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn am 22. 6. 1991 gehaltenen Vortrags.

<sup>1</sup> Hist. prooem./1,1,1 (1 Van Groningen).

nomene. Der Gott einer auserwählten Nation wird sich also mit dieser auch militärisch identifizieren.<sup>2</sup>

Der Heilige Krieg, bei dem die Gottheit mitkämpft, ist ein allgemein altorientalisches Phänomen, das sich im Laufe der israelitischen Geschichte immer mehr an die Heilige Stadt Jerusalem bindet.<sup>3</sup> Seit der Makkabäerzeit ist der Heilige Krieg ein ungeheuer virulenter Aspekt jener zahlreichen Traditionen, die sich um Jerusalem ranken<sup>4</sup> und ihren Einfluß bis in neutestamentliche Zeit hinein ausüben, sieht man etwa auf den militanten „Eifer“ der Zeloten.<sup>5</sup> Immer stärkeres Profil gewinnt dabei die Erwartung eines kriegerischen Messias.

Es mag auf den ersten Blick überraschen, wenn Otto Betz einen Aufsatz überschrieb mit dem Titel „Jesu Heiliger Krieg“.<sup>6</sup> Hier hinein gehören all die Erwägungen über den Messiasanspruch Jesu und seine politischen Implikationen. Aber auch hier wie bei vielen anderen religionsgeschichtlichen Fragestellungen läßt sich die Person Jesu nicht leicht in Bekanntes einordnen. Jerusalem spielt in seinem Tun und Handeln zwar eine bedeutsame Rolle, doch nur vage im Zusammenhang eines Heiligen Krieges. Umgekehrt ragt das Kriegsmotiv in die Dimension des Gottesreichs hinein, die zwar durchaus von Jerusalem nicht zu lösen ist; jedoch können Jerusalem und Gottesreich nicht geradlinig miteinander identifiziert werden. So steht Jesus im Kontext einer bestimmten Vorstellungswelt, der Heilige Krieg um Jerusalem ist bei ihm indes nur im uneigentlichen Sinn auszumachen.

Und doch wirkt die von solchem Gedankengut inspirierte Messiasgestalt der frühjüdischen Zeit in der christlichen Literatur nach. Der Gnostiker Markion († um 160) berichtet, wie die Juden Jesus als Messias nicht anerkennen, weil er nicht der von ihnen erwartete kriegerische Messias sei, dessen

<sup>2</sup> Zum Jahwekrieg s. J. A. Soggin, Art. Krieg II. Altes Testament: TRE 20 (1990) 19/25; W. Speyer, Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht: E. Dassmann/K. S. Frank (Hrsg.), Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC.E 8 (Münster 1980) 55/77, hier 59 f.

<sup>3</sup> A. Noth, Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte der Kreuzzüge = Bonner hist. Forschungen 28 (Bonn 1966).

<sup>4</sup> M. Hengel, Messianische Hoffnung und politischer „Radikalismus“ in der „jüdisch-hellenistischen Diaspora“. Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115–117 n.Chr.: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East. Proceedings of the international colloquium on apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979 (Tübingen 1983) 655/86.

<sup>5</sup> M. Hengel, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 1 (Leiden/Köln 1976) 277/96; O. Böcher, Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas: O. Betz u.a. (Hrsg.), Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. FS O. Michel (Göttingen 1974) 55/76.

<sup>6</sup> O. Betz, Jesu Heiliger Krieg: ders., Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie (Tübingen 1987) 77/98; H. Hegermann, Art. Krieg III. Neues Testament: TRE 20 (1990) 25/8. Grundlegend H. Windisch, Der messianische Krieg und das Urchristentum (Tübingen 1909) 28/59.

Erscheinen noch ausstehe.<sup>7</sup> Tertullian († um 220) verwirft ausdrücklich dieses Bild eines *Christus bellator*.<sup>8</sup> Er läßt dabei nicht erkennen, ob sich der kriegerische Impetus nur auf Syrien und Samarien (nach Jes 8,4) beschränkt, oder ob, was wahrscheinlich ist, auch die Frage eines Heiligen Krieges um die Restitution Jerusalems eine Rolle spielt. Der Heide Kelsos weiß (um 177/80 in seiner „Wahren Lehre“) von der jüdischen Erwartung eines großen und machtvollen Herrschers über alle Völker und Heere.<sup>9</sup> Hippolyt († um 235) berichtet, die Juden erwarteten vom davidischen Messias, daß er ein kriegerischer und mächtiger Mann sei, der ihnen nach Vereinigung des gesamten Judenvolks und der Bekriegung aller Völker Jerusalem als Königstadt wiederaufrichten werde.<sup>10</sup> Origenes († 254) wird die Juden schildern, wie sie Jesus deshalb ablehnen, weil er nicht „die Stadt erbaute, die sie für die wahre Gottesstadt halten, und genausowenig ‚die Streitwagen aus Efraim ausrottete und die Rosse aus Jerusalem‘ (Sach 9,10)“.<sup>11</sup> Nach Eusebius von Cäsarea († 339) erwarten die Juden einen Christus, der die Macht von Damaskus und die Beute Samariens (Jes 8,4) im wörtlichen Sinn nehmen werde. Bis heute erwarteten sie entsprechend die Erfüllung von Jes 8,4.<sup>12</sup> Damit bezeugt Eusebius dasselbe Bild eines kriegerischen Messias wie Tertullian bzw. Markion. In der Tat profilierte sich im Judentum ab der Mitte des 2. Jh. die Erwartung eines „Messias b. Josef“ bzw. „Efraim“ als reinem Kriegshelden.<sup>13</sup> Übereinstimmend weisen aber die Kirchenväter jeden Anspruch auf militärische Leistungen des Messias zurück, sieht man einmal ab vom Komplex der Eschatologie.

<sup>7</sup> Adv. Marc. 3,13 f. (CCL 1, 524,6/527,16) = adv. Iud. 9,1/20 (20,3/24,3 Tränkle); E. Noeidechen, Tertullians ‚Gegen die Juden‘ auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft = TU 12,2 (Leipzig 1894) 59/63. H. J. W. Drijvers, Christ as warrior and merchant. Aspects of Marcion's christology; StudPatr 21 (1989) 73/85. Kriegerischer Christus s. auch adv. Marc. 3,21,3 (CCL 1, 538,7); 4,20,4 (594,23/595,10). Vgl. Adamant. dial. 1,19 (GCS Adamant. 38,16/29). *Deus bellipotens* s. Tert. adv. Marc. 1,6,1 (CCL 1, 447,22 f.). Zur Erwartung eines militanten Messias im Qumran-Schrifttum s. R. H. Charles (Hrsg.), The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament in English 2 (Oxford 1977) 816, in den Targumen s. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2 (Leipzig 1907) 624; (H. L. Strack/)P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 4,2<sup>3</sup> (München 1961) 877 f.

<sup>8</sup> Adv. Marc. 3,13,1 (CCL 1, 524, 6/9) = adv. Iud. 9,4 (20,23/21,1 Tränkle); adv. Marc. 4,20,4 (CCL 1, 594,23/595,1); vgl. 5,18,5 (718,21).

<sup>9</sup> Orig. c. Cels. 2,29 (GCS Orig. 1, 157,9/11). Philo praem. 95 (357,15/7 Cohn 5): „Hervorgehen wird ein Mensch“, wie es in dem Gottesspruch (Num 24,7) heißt, der als Heerführer (στραταρχῶν) im Krieg große und volkreiche Nationen unterwerfen wird“. Vgl. Ioseph. bell. Iud. 6, 5,4(312) (54 Michel/Bauernfeind 2,2) bei Euseb. hist. eccl. 3,8,10 (GCS Euseb. 2,1, 220,5). Jesus als Feldherr bei Kelsos s. Orig. c. Cels. 2,12 (GCS Orig. 1, 140,17/23); s.u. Anm. 163.

<sup>10</sup> Ref. 9,30,5/7 (GCS Hippol. 3, 263,25/264,12).

<sup>11</sup> Princ. 4,2,1 (GCS Orig. 5, 306,5/7).

<sup>12</sup> Eclog. proph. 4,5 (PG 22, 1208B); demonstr. 7,1,123 (GCS Euseb. 6, 321,21/32).

<sup>13</sup> Hengel, Zeloten (Anm. 5) 304 f.

### 3. Die Uneinnehmbarkeit Jerusalems

Eng verbunden mit dem Jahrhunderte währenden Kampf um das von Fremdherrschaft bedrohte Jerusalem und der Erwartung einer kriegesischen Messiasgestalt ist die jüdische Vorstellung von der Uneinnehmbarkeit bzw. Unzerstörbarkeit der Stadt.<sup>14</sup> Dieser Glaube war bis hinein in die Zeit der jüdischen Kriege lebendig, wie Flavius Josephus bezeugt.<sup>15</sup> Während der Belagerung durch Titus desertierten einige römische Soldaten, da sie erwarteten, die Stadt sei unbesiegbar.<sup>16</sup>

In der lukanischen Voraussage Jesu über die Endgeschehnisse wird angesichts des Krieges um Jerusalem nicht zum Kampf um die Stadt aufgerufen, vielmehr angesichts der ihr bestimmten Niederlage zur Flucht gemahnt (Lk 21,21). Wenn es heißt, wer in der Stadt Jerusalem sei, fliehe hinaus, und wer auf dem Land sei, solle nicht in die Stadt gehen (Lk 21,21), dürfte dies eine Absage an die Hoffnung sein, daß Jerusalems Mauern noch am ehesten Schutz vor den Feinden böten. Eusebius spricht ausdrücklich über das Schicksal derer, „welche sich nach Jerusalem selbst geflüchtet hatten, weil sie die Hauptstadt für eine sehr feste Burg hielten“.<sup>17</sup> Angesichts der Flucht der Jerusalemer Christengemeinde nach Pella scheinen die Anhänger Christi offensichtlich nicht auf die Unüberwindlichkeit der Gottesstadt vertraut zu haben.

Es gab eine religiös motivierte Hoffnung auf die Uneinnehmbarkeit der Heiligen Stadt. In solcher Erwartung sammelten sich die jüdischen Aufstandsgruppen in Jerusalem.<sup>18</sup> Grund zur Hoffnung mußte etwa Kgl 4,12 sein: „Es hätten nie geglaubt der Erde Könige und alle Weltbewohner, daß jemals Eingang fände ein Feind und Bedränger in den Toren von Jerusalem“. Origenes begründet diesen Glauben der heidnischen Könige und Dämonen mit der sicheren Lage, der Stärke der Mauern und Einwohner Jerusalems, vor allem aber durch den die Stadt immerwährend schützenden Gott.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Vorisraelitisch ist die Tradition der Uneinnehmbarkeit Zions, wie sie in den Psalmen 46, 48 und 76 und bei Jesaja zum Ausdruck kommt (J. H. Hayes, *The tradition of Zion's inviolability: Journal of biblical literature* 82 (1963) 419/26. S. auch J. Chopineau, *Jérusalem – ville forte ou symbole. Note sur la signification théologique de la destruction des murailles de Jérusalem*: A. Abecassis u.a., *Jérusalem dans les traditions juives et chrétiennes. Colloque des 11 et 12 novembre 1982, Bruxelles (Leuven 1987)* 25/32).

<sup>15</sup> Bell. Iud. 7, 8,7(375 f.) (142 Michel/Bauernfeind 2,2): Jerusalem ausgezeichnet durch Mauern und Gottes Wohnsitz. Vgl. c. Ap. 1,197 (35,24/7 Niese 5).

<sup>16</sup> Cass. Dio hist. rom. 66,5,4 (139,3/7 Boissevain 3); vgl. auch Flav. Ioseph. bell. Iud. 5, 11,6(490) (186 Michel/Bauernfeind 2,1): H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n.Chr.)* = *Novum Testamentum et orbis antiquus* 11 (Fribourg/Göttingen 1989) 89.

<sup>17</sup> Hist. eccl. 3,5,4 (GCS Euseb. 2,1, 196,28 f.).

<sup>18</sup> Vgl. Schwier 146; Hengel, *Zeloten* (Anm. 5) 291.

<sup>19</sup> Frg. 107 in Lam. 4,12 (GCS Orig. 3, 273,14/29). Vgl. PsClem.rec. 1,42,2 (GCS PsClem. 2, 32,22/33,1). Hieron in Es. 3,7,1 f. (CCL 73, 96,34 f.): *Hierusalem cupiunt debellare, et non potuerunt, quia auxiliatus ei est Dominus*.

Dieses Vertrauen auf Gott schließt gewissermaßen realistische Gründe für die Unversehrbarkeit der Stadt nicht aus. So legt Eusebius Ps 125,2 „Berge rings um es (sc. Jerusalem)“ jenen in den Mund, die nach langer Reise nach Jerusalem zurückkehren und ihr Vertrauen auf die Berge setzen. Mehr freilich als das Wohnen in Jerusalem zähle das Vertrauen auf Gott, der sowohl das Gottesvolk, solange es würdig sei, als auch den Ort Jerusalem beschütze.<sup>20</sup> Menschen errichteten zwar Jerusalem, aber Gott ist ihr Wächter (Ps 126,1).<sup>21</sup> Wie Eusebius schreibt, sah Jesus den der Stadt drohenden Hunger voraus und riet daher seinen Jüngern, „bei der Belagerung, die über die Juden kommen sollte, ihre Zuflucht nicht zur Stadt zu nehmen als zu einem festen und von Gott beschützten Orte, *was den meisten widerfahren ist*, sondern sich von dort wegzuwenden und auf die Berge zu fliehen, und diejenigen inmitten Judäas sollen zu den Völkern entweichen und diejenigen in seinen Land(gebieten) sollen nicht ihre Zuflucht nehmen zu ihm (zu Jerusalem) wie zu einem festen Ort“.<sup>22</sup>

In seinem Jesajakommentar, der in vielem dem Gedankengut des Origenes verpflichtet ist, geht Eusebius in aller Deutlichkeit auf den Mythos der Unzerstörbarkeit Jerusalems ein, wenn er hinsichtlich der assyrischen Bedrohung der Stadt sagt: „Denn als größter Beweis dafür, daß Gott seine Stadt beschützt, wird ihnen (sc. den Juden) gelten, daß sie nicht das Schicksal der anderen Städte teilen werde“.<sup>23</sup> Im weiteren Text übernimmt Eusebius der Sache nach die antizelotische Auffassung vor der römischen Zerstörung der Stadt: „Denn nicht durch die Schlachtordnung bewaffneter Männer, auch nicht durch den König und Führer des Volks, sondern durch Gott selbst wird dem Volk Rettung zuteil“.<sup>24</sup> „Gott selbst“ ist in der Tat der Schlachtruf aller apokalyptischen Antirevolutionäre.

Der Glaube an die Uneinnehmbarkeit Jerusalems stützt sich letztlich auf das Vertrauen auf den Kriegsgott Jahwe, wobei das kriegerische Element sowohl bei den Apokalyptikern als auch den Zeloten eine Rolle spielt. Flavius Josephus überliefert, wie unter den Belagerten des ersten jüdischen Krieges Johannes von Gischala auf Gott als Mitstreiter hoffte, weil Jerusalem die Stadt Gottes sei.<sup>25</sup> Der Tempel werde von dem gerettet werden, der in ihm wohne.<sup>26</sup> Bis zuletzt erwartete man aufgrund apokalyptischer Zeichen vom

<sup>20</sup> Comm. in Ps. 124,2 (PG 24, 16B/C).

<sup>21</sup> Comm. in Ps. 126,1 (PG 24,20B). Vgl. 47,9 (23, 425A).

<sup>22</sup> Theoph. syr. 4,20 (GCS Euseb. 3,2, 197\*,26/32).

<sup>23</sup> Comm. 1,69 in Is. 14,30/2 (GCS Euseb. 9, 107,18/20).

<sup>24</sup> Comm. 1,69 in Is. 14,30/2 (GCS Euseb. 9, 107,21 f.). Vgl. 2,1 in Is. 31,4/6 (204,10/2); vit. Const. 4,19 (1,1, 127,6/12). An anderer Stelle deutet Eusebius den Schutz der Stadt auf den gottgefälligen Lebenswandel, der Sicherheit schenken wird. „Denn so sprach der Herr zu mir: Sicherheit wird in meiner Stadt sein. Mein vorgenanntes Land ist die Stadt des Herrn. Daher wird Sicherheit in ihr sein, da ich sie schütze und sie an allen Seiten sichere“; comm. 1,73 in Is. 18,4 (9, 121,12/5).

<sup>25</sup> Bell. iud. 6, 2,1(98) (16 Michel/Bauernfeind 2,2).

<sup>26</sup> Bell. iud. 5, 11,2(459) (182 Michel/Bauernfeind 2,1).

Tempel her Rettung, so daß eine ungezählte Menschenmenge schließlich dort in den Flammen zu Tode kam.<sup>27</sup>

Wenn Jerusalem als Stadt Gottes bezeichnet wird, so ist damit schlechthin seine Beschützerfunktion inbegriffen.<sup>28</sup> So kann Eusebius umgekehrt sagen, die römischen Eroberer Jerusalems, die das Heiligtum anzündeten und all die anderen schlimmen Dinge verübten, hätten es keineswegs auf die Menschen abgesehen und waren nicht bloß darauf aus, einen Ort zu belagern. Vielmehr führten sie gegen Gott selbst Krieg.<sup>29</sup> Noch Isidor von Pelusium († um 435) meint, Jerusalem errichtete, da es durch die göttliche Kampfgemeinschaft (συμμαχία) befestigt war und aufrecht stand, mühelos und unblutig für sich Siegestrophäen. Als aber die Kampfgenossenschaft wegen des Frevels an Jesus aufgekündigt ward, legte das gegnerische Feuer es leicht nieder.<sup>30</sup>

#### 4. Gott, Engel und die Apostel beschützen Jerusalem

Die Hoffnung der Juden auf letztendliche Rettung Jerusalems entspricht allgemeinantiker Vorstellung, wonach jeder Stadt ihre Schutzgottheit zukommt. Jeder Gott hat gerade auch im Kriegsfall für sein Gemeinwesen einzutreten und seine Stärke unter Beweis zu stellen. Dahinter steht die bereits antiker Staatslehre entstammende Theorie einer Zuteilung der verschiedenen Weltgebiete an göttliche Herrscher, die jeweils ihren Bereich zu beschützen haben.<sup>31</sup> Noch iJ. 384 verspricht sich der Stadtpräfekt Symmachus in seiner berühmten *Relatio* von der Wiederaufstellung des Viktoria-Standbildes in der Senatskurie den Schutz der Götter und Triumph über die Feinde.<sup>32</sup> „Verschiedenartige Kulte hat der göttliche Geist den Städten zu ihrem Schutz zugeteilt.“<sup>33</sup> Wie jeder Mensch bei der Geburt eine Seele erhält, so erhalten die Völker Schutzgottheiten des Schicksals.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> Bell. iud. 6, 5,1 f.(271/84) (46/8 Michel Bauernfeind 2,2).

<sup>28</sup> Vgl. Schwier (Anm. 16) 159.

<sup>29</sup> Comm. in Ps. 73,8 f. (PG 23, 857C). S. auch 82,6/9 (996A).

<sup>30</sup> Ep. 3,22 (PG 78, 745C/D).

<sup>31</sup> Orig. c. Cels. 5,28 (GCS Orig. 2, 29,17 f.).

<sup>32</sup> Rel. 3,3 (100,28 f. Klein).

<sup>33</sup> Schutzgottheiten Konstantinopels s. J. Vogt, Art. Constantinus der Große: RAC 3 (1957) 306/79, hier 352 f.

<sup>34</sup> Rel. 3,8 (104,59/61 Klein). Symmachus läßt Roma selbst auf den sichtbaren Beistand und Erfolg der göttlichen Kampf Helfer weisen, als etwa Hannibal von ihren Mauern und die Senonen vom Kapitol zurückgeschlagen wurden (Rel. 3,9 (104,67/72 Klein). Vgl. P. Courcelle, Anti-christian arguments and christian platonism. From Arnobius to St. Ambrose: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and christianity in the fourth century (Oxford 1963) 151/92, hier 157 f.; Speyer (Anm. 2) 71 f.). Roma ist hier nicht die Stadtgöttin (U. Knoche, über die Dea Roma. Ein Sinnbild römischer Selbstauffassung: R. Klein (Hrsg.), Prinzipat und Freiheit = Wege der Forschung 135 (Darmstadt 1969) 488/516, hier 490), ähnlich wie Amm. Marc. hist. rom.

Ein bei den Vätern immer wieder begegnender Begriff ist jener der Episkope Gottes für Jerusalem, also seiner Fürsorge und Schutzpflicht über die Heilige Stadt. Die Juden meinten, den Vorzug der Aufsicht (ἐπισκοπή) durch Gott zu haben,<sup>35</sup> weil sie im Haus des Gebetes beteten und zugleich vollzogen, was zur gesetzmäßigen Verehrung gehört. Das endete freilich mit der Zerstörung des Tempels.<sup>36</sup> Nachdem die Bewohner Jerusalems solches gegen Jesus zu tun gewagt hatten, wurden sie ihrer Stadt verwiesen, der dortige Gottesdienst und die Königsherrschaft kamen an ihr Ende. All die ihr von Gott zuteil gewordenen Wohltaten, nämlich das Auftreten von Propheten, die Engellerscheinungen und die übrige Episkope, hörten auf.<sup>37</sup> Seit der Kreuzigung Christi sind die Juden jener Macht Gottes beraubt, die den Ort des Tempels von Anfang an umhegt und geschützt hatte.<sup>38</sup>

Dies fügt sich ein in die von Origenes verfochtene Lehre über die Völkerengel (Dtn 32,8 f.), die ihre Völker schützen sollen.<sup>39</sup> Darin bezieht er die „Juden und ihr Land“ mit ein.<sup>40</sup> Deren Herrscher ist Gott selbst, nicht ein Engel. Seine die übrigen Herrscher überragende Größe erweist sich daran, daß er die Juden sowohl in die Hände anderer Herrscher gibt, etwa durch die assyrische und babylonische Gefangenschaft, aber auch immer wieder diesen Herrschern entreißt und in ihre Wohnsitze zurückführt. Das ganze steht unter dem Zeichen göttlicher Strafpädagogik, was auch die letzten Ereignisse nach dem Frevel an Jesus erklärt.

Dennoch begegnen öfters auch Engel Jerusalems, die die Stadt beschützen.<sup>41</sup> Der Antike geläufig war die Vorstellung, daß das Wohlergehen (προστασία / ἐπισκοπή) der Städte ihren Engeln obliege.<sup>42</sup> Flavius Josephus schreibt, daß bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus aus dem Allerheiligsten Stimmen himmlischer Kräfte laut wurden, die sprachen: „Laßt uns wegziehen von diesem Ort!“<sup>43</sup> Dies zitiert und bekräftigt Hieronymus († 419/20): Seit „Jerusalem von einem feindlichen Heer eingeschlossen und durch

---

22,16,12 (292,17 f. Clark 1) sagt, die verehrungswürdige Roma erhebe sich mit dem Kapitol zur Ewigkeit.

<sup>35</sup> Vgl. Orig. com. 17,25 f. in Mt. 22,15/22 (GCS Orig. 10, 654,5 f.): ἐπεσκοπεῖτο ὁ λαὸς καὶ τὸν λεγόμενον κατὰ τοὺς προφήτας φραγμὸν περιτετείχιστο „ὁ ἀμπελῶν τοῦ κυρίου οἶκος Ἰσραὴλ ...“. Euseb. comm. in Ps. 58,6 (PG 23, 537C): Christus wird σωτήρ τε καὶ ἐπίσκοπος der Heidenvölker. Vgl. Orig. comm. 16,3 in Mt. 20,17/9 (GCS Orig. 10, 468,1/5); c. Cels. 2,8 (2, 134,16 f.).

<sup>36</sup> Comm. 16,20 in Mt. 21,12 f. (GCS Orig. 10, 545,5 f.). Vgl. c. Cels. 4,22 (1, 291,29/292,2).

<sup>37</sup> Euseb. comm. in Ps. 58,13 (PG 23, 548B/C). Vgl. comm. 1,90 in Is. 27,2 (GCS Euseb. 9, 174,37/9).

<sup>38</sup> Demonstr. 8,2,112 f. (GCS Euseb. 6, 388,10/4); 8,2,118 (389,11/5); hist. eccl. 3,7,9 (2,1, 214,17).

<sup>39</sup> In Num. hom. 11,4 (GCS Orig. 7, 83,22/7).

<sup>40</sup> C. Cels. 5,29 (GCS Orig. 2, 30,2 f.).

<sup>41</sup> Vgl. Jes. 62,6; (H. L. Strack)/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 2<sup>3</sup> (München 1961) 93; 4,2<sup>3</sup> (München 1961) 921. 923.

<sup>42</sup> Clem. Alex. Strom. 6,157,5 (GCS Clem. Alex. 2, 513,6 f.).

<sup>43</sup> Bell. Iud. 6, 5,3(299) (52 Michel/Bauernfeind 2,2).

das Blut des Herrn befleckt wurde, da sei von dieser Stadt auch der Schutz der Engel und das Wohlgefallen Christi gewichen.<sup>44</sup> Aus jüdischer Sicht war es schwer erdenklich, die Römer könnten Gott bezwungen haben. So kam die Meinung auf, daß Engel auf Geheiß Gottes die Mauern Jerusalems und den Tempel preisgaben, so daß die Feinde sich nicht rühmen konnten, das jüdische Volk überwunden und das Haus des Höchsten im Krieg verwüstet zu haben.<sup>45</sup>

Für Origenes sind die in zahlreiche Sünden verfallenen Bewohner von Jerusalem und von ganz Judäa deshalb ihren Feinden untertan geworden, da die Völker, welche das Gesetz preisgaben, von Gott und den sie beschützenden Engeln und den frommen Menschen, die sie hätten retten können, preisgegeben worden sind.<sup>46</sup> Die Jerusalem immerdar helfenden Engel sollen die Stadt verlassen haben mit den Worten: „Seine Verfehlungen sind übermächtig geworden. Jesus haben sie getötet, an Christus haben sie sich vergriffen. Solange seine Verfehlungen noch kleiner waren, konnten wir für sie angemessene Bitten vortragen, konnten wir Jerusalem noch Schonung gewähren. Wer aber wird jetzt noch Schonung gewähren?“<sup>47</sup> Sie machen kein betrübtes Gesicht bei der Zerstörung der Stadt. Dagegen sprechen die syrische Baruchapokalypse<sup>48</sup> und rabbinische Texte davon, daß die Friedensengel am Tag der Zerstörung des Tempels weinten<sup>49</sup> und sogar Gott selber seit der Zerstörung des zweiten Tempels kein Lachen mehr kenne.<sup>50</sup>

Auch die schützende Macht der Apostel, wie sie für die Apostelfürsten in Rom breit überliefert ist,<sup>51</sup> spielt für Jerusalem eine Rolle. Eusebius führt die

<sup>44</sup> Ep. 46,4,1 (CSEL 54, 333,14/21). Die auf dem Zionsberg, nämlich Christus, erbaute Kirche ist eine uneinnehmbare Stadt, die von den heiligen Engeln bewacht wird (Euseb. comm. in Ps. 47,13/5 (PG 23, 425D); vgl. comm. 2,6 in Is. 33,20 (GCS Euseb. 9, 218,28)). Sie behüten die einzelnen Häuser der Stadt, nämlich die über den Erdkreis verstreuten Kirchen (comm. in Ps. 47,13/5 (PG 23, 428C); 50,21 (441B)). 47,11 f. (425B); 59,11 (572B): Die Kirche ist eine befestigte Stadt, umgeben von einer gewaltigen Mauer. 90,10/2 (1161A): Engel als Bewacher des Zeltens.

<sup>45</sup> Apoc. Bar. syr. (um 100/30) 80,1/3. Vgl. Euseb. comm. 1,90 in Is. 27,3 (GCS Euseb. 9, 175,12/6). Ekha Rabbati erzählt, wie Vespasian nach der Einnahme Jerusalems seine vier Feldherren mit der Zerstörung der vier Türme Jerusalems beauftragt. Pangar bekommt das Westtor zugewiesen, kann dies aber wegen Gottes Nähe nicht zerstören. G. Stemberger, Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur: ANRW 2,19,2 (Berlin/New York 1979) 338/96, hier 350.

<sup>46</sup> Orat. 31,7 (GCS Orig. 2, 400,9/13); 31,6 (399,24): Episkope der Engel.

<sup>47</sup> Hom. 13,1 in Ier. 15,5/7 (GCS Orig. 3, 102,28/103,3). Vgl. sel. in Ier. 15,5 (PG 13, 556C).

<sup>48</sup> Apoc. Bar. syr. 67,2; H. Windisch, Der Untergang Jerusalems im Urteil der Christen und Juden: Theologisch Tijdschrift 40 (1914) 519/50, hier 538.

<sup>49</sup> Babylon. Talmud Chagiga 5b; vgl. Midrasch echa r. Petichta 24; C. Thoma, Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66–70/73 n.Chr.) auf das rabbinische Judentum: BiblZs 12 (1968) 30/54. 186/210, hier 186 f.; M. Ayali, Gottes und Israels Trauer über die Zerstörung des Tempels: Kairos 23 (1981) 215/31, hier 216.

<sup>50</sup> Babylon. Talmud Aboda Zara 3b.

<sup>51</sup> W. Kampf (Hrsg.), F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter vom V. bis zum XVI. Jahrhundert 1 (München 1988<sup>2</sup>) 70/3. 93/5; E. Lucius/G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (Tübingen 1904) 246/9.

Verzögerung der strafweisen Zerstörung Jerusalems erst 40 Jahre nach der frevelhaften Tötung Jesu auf die Anwesenheit der meisten Apostel und Jünger Jesu in Jerusalem zurück, „wo sie gewissermaßen die festeste Schutzwehr bildeten“.<sup>52</sup> Dies konterkariert bewußt den Irrglauben jener, die im jüdischen Krieg nach Jerusalem flüchteten in der Hoffnung auf die Sicherheit seiner Mauern.<sup>53</sup>

## 5. Jerusalems Fall in heidnischer Polemik

Bezüglich des Falls Jerusalems kam es sehr bald zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen über die schützende Macht Jahwes. Die Zerstörung Jerusalems bereitete also keineswegs nur den Juden apologetische Sorgen. Auf dem Hintergrund heidnischer Polemik kam es schließlich zu einer gewissen Militarisierung des christlichen Gottesbildes. Dies gilt es nachzuzeichnen.

Mitten in die skizzierte Problematik hinein führt der Vorwurf, den wahrscheinlich Markion gegen Jerusalem aufbringt: Jerusalem könne nicht die „Stadt des großen Königs“ sein (Mt 5,35), sonst wäre es nicht zerstört worden.<sup>54</sup> Dahinter verbirgt sich die Vorstellung von der unbezwingbaren Macht des wahren und höchsten Gottes, dem die offensichtliche Ohnmacht des „kleinen“ Königs, nämlich des alttestamentlichen Gottes, gegenübersteht.

Tertullian, der spätere literarische Gegenspieler Markions, setzt sich der Frage nach der Stärke Gottes aus, wenn er in seinem „Apologetikum“ zeigen will, daß die heidnischen Götter nicht die Herrschaft verleihen. Denn Judäa, das diese Gottheiten verachtet habe, habe dennoch lange geherrscht. Der sich aufdrängenden Gegenfrage<sup>55</sup> nach dem schließlichen Fall Jerusalems greift Tertullian vor, indem er den Frevel gegen Christus dafür verantwortlich macht.<sup>56</sup>

Deutlicher in seiner Polemik als Markion wird der etwas spätere Kelsos. Dieser Heide und Christengegner hat mit Markion, dessen Schriften er gründlich studiert hat, gemeinsam, die Christen mit den Juden in dieselbe

<sup>52</sup> Hist. Eccl. 3,7,8 (GCS Euseb. 2,1, 214,13/7). Oft spricht Eusebius davon, daß die Zerstörung Jerusalems (erst) erfolgte, als alle Apostel und Jünger Jesu die Stadt verlassen hatten: 3,5,3 (196,17/22); demonstr. 2,3,44/7 (6, 68,33/69,20); 6,18,14 (276,29/277,3); 7,1,85 (313,17/24).

<sup>53</sup> Vgl. hist. eccl. 3,5,4 (GCS Euseb. 2,1, 196,28 f.).

<sup>54</sup> Iren adv. haer. 4,4,1 (SC 100, 416,17/9); St. Heid, Chiasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land = Hereditas 6 (Bonn 1991) (im Druck). Über die römische Eroberung Jerusalems s. auch K. Koschorke, Der gnostische Traktat „Testimonium Veritatis“ aus dem Nag-Hammadi-Codex IX. Eine Übersetzung: ZNW 69 (1978) 91/117, hier 115.

<sup>55</sup> Gerade auch angesichts des auf den 1. jüd. Krieg anwendbaren apol. 25,14 f. (CCL 1, 137,68/75) (s.u. S. 17).

<sup>56</sup> Apol. 26,3 (CCL 1, 138,11/5). Vgl. 40,9 (154,35/7).

Ecke zu stellen. So überrascht es nicht, in seiner „Wahren Lehre“ auch Ausführungen über Jerusalem den Christen vorgehalten zu sehen.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Herkunft der Christen aus Judäa<sup>57</sup> und ihre Verehrung des Gottes der Juden.<sup>58</sup> Kelsos tadelt die Prahleri der Juden, die sich als besonders auserwähltes Volk ansehen, obwohl ihnen und ihrem sogenannten „Land der Seligen“ das bekannte Schicksal zuteil wurde. In Wahrheit haben sie sich, indem sie der Zauberei des Mose verfielen, ein falsches Bild von dem „großen Gott“ gemacht.<sup>59</sup> Das erinnert zunächst an die Kritik Markions über den „großen König“,<sup>60</sup> zumal Origenes in seiner Antwort auf die Vortrefflichkeit des jüdischen Staatswesens einget, als die Stadt Gottes mit ihrem Tempel noch bestand.<sup>61</sup>

Origenes entgegnet: „Da sie (sc. die Juden) bei Gott in Ehren standen, solange sie von ihm nicht ganz verlassen wurden, so blieben sie, wenn auch gering an Zahl, doch beständig unter göttlichem Schutz“.<sup>62</sup> Diese „Fürsorge und Gnade“ ist von den Juden auf die Christen übergegangen. „Deshalb haben die Römer, obwohl sie viele Anstrengungen machten, um das Weiterbestehen der Christen zu hindern, doch ihr Ziel nicht erreichen können. Denn für diese kämpfte eine göttliche Hand“.<sup>63</sup> Kelsos sieht die Juden dem baldigen Untergang geweiht, übersieht aber nach Origenes all die Fürsorge Gottes für die Juden und ihre alte, ehrwürdige Verfassung.<sup>64</sup>

Kelsos hält den Gott der Juden für einen Lügner, man könnte auch sagen: für ein Großmaul, das nicht hält, was es verspricht, und hat damit besonders die nationalen Verheißungen im Blick, etwa: „Du wirst über viele Völker herrschen, über dich aber werden sie nicht gebieten“ (Dtn 15,6; 28,12).<sup>65</sup> „Du (sc. Christ) wirst doch nicht behaupten wollen, daß, wenn die Römer dir Glauben schenkten und ihre Götter wie Menschen gegenüber herkömmlichen Bräuche aufgaben und dann deinen ‚Höchsten‘, oder wen du auch willst, anriefen, daß er dann vom Himmel herabsteigen und für sie streiten würde, so daß sie keinen anderen Beistand mehr bräuchten. Denn ihr seht, wieviel derselbe Gott, der vorher, wie ihr sagt, seinen Anhängern diese und noch viel größere Versprechungen machte, jenen und euch genützt hat. Statt Herren der ganzen Erde zu sein, ist jenen nicht einmal eine Scholle Landes, nicht eine Feuerstätte übriggeblieben“.<sup>66</sup> Kelsos weiß auch vom Glauben der Juden an die Fürsorge Gottes: Ihr Gott kümmere sich nur um einen Winkel

<sup>57</sup> Orig. c. Cels. 5,33 (GCS Orig. 2, 35,1 f.). Vgl. Tert. apol. 40,7 (CCL 1, 154,24 f.).

<sup>58</sup> C. Cels. 5,59 (GCS Orig. 2, 62,21 f.).

<sup>59</sup> C. Cels. 5,41 f. (GCS Orig. 2, 45,14/23).

<sup>60</sup> Vgl. c. Cels. 6,19 (GCS Orig. 2, 89,18/20). Das Zitat 6,52 (123,16/8): daß „der große Gott von dem Schöpfergott den Geist zurückfordere, den er ihm gegeben hatte“, dürfte Markion zuzuweisen sein (vgl. 6,53 (123,26 f.)).

<sup>61</sup> C. Cels. 5,42 (GCS Orig. 2, 45,23/7).

<sup>62</sup> C. Cels. 5,50 (GCS Orig. 2, 54,17/20).

<sup>63</sup> C. Cels. 5,50 (GCS Orig. 2, 55,3).

<sup>64</sup> C. Cels. 6,80 (GCS Orig. 2, 152,3 f.).

<sup>65</sup> C. Cels. 7,19 (GCS Orig. 2, 171,5).

<sup>66</sup> C. Cels. 8,69 (GCS Orig. 2, 285,24/286,6).

der Welt.<sup>67</sup> Aber wenn der Gott der Juden und Christen nicht einmal in der Lage ist, sein Volk in diesem „Winkel Palästinas“ vor seinen äußeren Feinden zu schützen, wie sollte er sich dann eignen als Schutzgott des Römerreichs?

Auch im rabbinischen Schrifttum fand der heidnische Standpunkt seinen Niederschlag. In Abot de Rabbi Natan lästert Titus im Tempel, Gott habe Sisera und Sanherib getötet. „Siehe, ich bin in seinem Haus und auf seinem Gebiet. Wenn er Kraft hat, soll er herauskommen und sich mir stellen“.<sup>68</sup> Zugrunde liegt der Gedanke einer militärischen Herausforderung des „Herrn der Heerscharen“ durch den römischen Feldherrn.

Der militärische Aspekt des Ringens der Götter beider Kriegsparteien miteinander im ersten jüdischen Krieg wird durch ein römisches *Prodigium*, in variiertem Form überliefert bei Tacitus und Josephus, bedeutet, wonach bewaffnete und im Kampf liegende Schlachtreihen am Himmel erschienen. Ein Bezug auf den Jerusalemer Tempel liegt vor, aus dem die Götter unter gewaltigem Getöse fliehen. Unter Umständen handelt es sich hier um das Zeugnis einer *Evocatio*, wonach die römischen Priester, die das Heer begleiteten, die Schutzgottheiten einer belagerten Stadt aufforderten, die Stadt zu verlassen, so daß nun die Zerstörung des Heiligtums ohne Frevel möglich sei.<sup>69</sup> Tatsächlich ging nach rabbinischer Lehre Jahwe mit seinem Volk ins Exil, und eine solche Behauptung scheint auch in der heidnischen Polemik gegen die Juden eine Rolle gespielt zu haben.<sup>70</sup> In den Augen der Rabbinen sind die gegen Jerusalem anrückenden römischen Heere schwerlich Werkzeug Gottes zur Bestrafung Israels, vielmehr die „böse Macht“.<sup>71</sup> Die Römer können erst in den Tempel eindringen, als er, der das Haus bewahrte, es verlassen hatte.<sup>72</sup> Das kommt freilich einer Niederlage gleich.

So waren es Heiden, die ihren Spott über jenen schwachen Gott ergossen, der Jerusalem nicht retten konnte, auf den aber die Christen ihre Hoffnung setzten.<sup>73</sup> Solche Polemik mußte eine Antwort seitens der Christen herausfordern. Origenes trägt einen ungebremsen Optimismus in sich, der in eine Richtung weist, für die es im Grunde genommen keine Alternative gibt. Die christliche Lehre gewinnt unaufhörlich mehr Seelen. Am Ende werden alle Menschen, die Barbaren und das ganze Römerreich, Christen sein.<sup>74</sup> „Würden aber alle Römer, der Voraussetzung des Kelsos entsprechend, den christ-

<sup>67</sup> C. Cels. 4,23 (GCS Orig. 1, 292,22/7); 4,28 (296,30/297,1). Vgl. comm. 3,8 in Rom. 3,25 f. (PG 14, 951B).

<sup>68</sup> Stemberger (Anm. 45) 352.

<sup>69</sup> Schwier (Anm. 16) 298/304.

<sup>70</sup> Oct. 33,5 (57 Beaujeu).

<sup>71</sup> Thoma (Anm. 49) 53.

<sup>72</sup> Apoc. Bar. syr. 8,1 f. Zur Baruchapokalypse s. E. Testa, Reazione delle correnti religiose giudaiche e cristiane sulla distruzione di Gerusalemme (I-II secolo d.C.): Rivista Biblica 21 (1973) 301/24, hier 307/9.

<sup>73</sup> Noch Euseb. comm. in Ps. 73,8 f. (PG 23, 857C) betont angesichts des Kampfes gegen Gott im jüd. Krieg die Größe und Macht Gottes.

<sup>74</sup> C. Cels. 8,68 (GCS Orig. 2, 285,20/2).

lichen Glauben annehmen, so würden sie durch ihr Gebet den Sieg über ihre Feinde gewinnen oder überhaupt keine Feinde zu bekämpfen haben, beschützt von der göttlichen Macht“.<sup>75</sup> Der Fall Jerusalems veranlaßt Origenes in apologetischer Verteidigungshaltung, im Gott der Christen den Schutzgott des Römerreichs zu sehen. Wenn er auf Mose Sieg über die Ägypter weist, da der Herr für ihn in den Kampf eintrat (Ex 14,14), und prophezeit, das Kriegsglück des Mose werde einst übertroffen werden,<sup>76</sup> so ist jener Punkt erreicht, an den später Eusebius anknüpfen konnte mit seinem Lob auf den neuen Mose, Konstantin.

## 6. Jesu Kampf gegen Jerusalem

Mit Origenes ist bereits der Weg gewiesen, den die christliche Apologetik bei Eusebius beschreiten wird, man möchte fast sagen in der Absicht, die vermeintliche Kriegsschwäche Gottes wettzumachen. Wie bereits über den Nationalgott der Juden ausgeführt wurde, mußte analog ein christlicher Reichsgott auch militärisch für seine „Nation“ in die Verantwortung treten. Zunächst galt es dabei christlicherseits, neu nachzudenken über den jüdischen Krieg.

Einen Anknüpfungspunkt bot Flavius Josephus, der in Rom verstorbene jüdische Historiker des ersten jüdischen Krieges.<sup>77</sup> In der vor Ausbruch der Kriegshandlungen gehaltenen Rede Herodes Agrippas II. verwirft der König den Heiligen Krieg, in dem man auf die Waffenhilfe Gottes (συμμαχία) vertraute,<sup>78</sup> mit zwei Gründen. Zum einen könne nur eine peinliche Erfüllung der Gebote Gott gnädig stimmen, was im Krieg aber nicht möglich sei. Zudem vertrauten auch die Römer auf den militärischen Beistand Gottes.<sup>79</sup>

Ferner propagiert Josephus seine Meinung in seiner eigenen ersten Rede, die er vor der Jerusalemer Mauer an die Belagerten richtet. Kerngedanke ist, daß Gott nicht nur seine Stadt nicht verteidigt, sondern sie auf der Seite der Römer aktiv bekriegt. Die ganze Welt werde von den Römern beherrscht, weshalb die Vorfahren mit Recht geschlossen hätten, Gott stehe auf Seiten der Römer.<sup>80</sup> Die Juden führten nicht nur gegen die Römer, sondern gegen Gott Krieg.<sup>81</sup> Die Belagerten könnten nicht mehr mit dem Beistand (συμμαχία) Gottes rechnen.<sup>82</sup> Denn er sei aus dem Heiligtum gewichen und

<sup>75</sup> C. Cels. 8,70 (GCS Orig. 2, 286,30/287,1).

<sup>76</sup> C. Cels. 8,69 (GCS Orig. 2, 286,18/23).

<sup>77</sup> Schwier (Anm. 16) 156/70; G. Stemberger, Die römische Herrschaft im Urteil der Juden = Erträge der Forschung 195 (Darmstadt 1983) 33/7.

<sup>78</sup> So manche jüd. Gruppen waren von solchem Vertrauen erfüllt; Flav. Ios. bell. Iud. 5, 10,2(459) (182 Michel/Bauernfeind 2,1); 6, 2,1(99 f.) (18 Michel/Bauernfeind 2,2).

<sup>79</sup> Bell. Iud. 2, 16,4(390 f.) (260 Michel/Bauernfeind 1); O. Michel, Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im ‚Bellum Iudaicum‘. Analysen und Perspektiven: ANRW 2,21,2 (Berlin/New York 1984) 945/76, hier 954 f. 961; Schwier (Anm. 16) 118 f.

<sup>80</sup> Bell. Iud. 5, 9,3(366/8) (166 Michel/Bauernfeind 2,1).

<sup>81</sup> Bell. Iud. 5, 9,4(378) (168 Michel/Bauernfeind 2,1).

habe sich auf die Seite derer gestellt, mit denen die Juden Krieg führten.<sup>82</sup> Die Symmachie Gottes gilt nun den Römern.<sup>84</sup>

Die erste christliche Stimme, die den Christengott auf seiten der Römer gegen die Heilige Stadt der Juden kämpfen läßt, findet sich in einer um 175/212 wahrscheinlich in Rom gehaltenen Predigt, die unter dem Namen Kyprians überliefert ist. Sie zieht in aller Deutlichkeit aus dem jüdischen Krieg Konsequenzen für die kriegerische Bedeutung des christlichen Gottes. Denn mit dem Frevel der Juden gegen Jesus schickte Christus einen Tyrannen, der die Städte der Juden zerstören sollte. Der Herr nahm von Jerusalem alle Heermacht und allen Schutz hinweg (vgl. Jes 3,1/3). Die Bollwerke und Befestigungsanlagen Jerusalems gehen an die Heiden über.<sup>85</sup> Christus hat bei ihnen seine Standarte aufgepflanzt und sich auf Dauer, nicht nur für einen Feldzug, bei ihnen aufgehalten, sich ein Lager errichtet und ein starkes Heer aufgestellt.<sup>86</sup> „Das Reich ist nicht mehr in Jerusalem, sondern es ist bei uns (in Rom!): Hier ist das Lager, hier das Heer, hier der Führer, hier die Kraft, hier der Bräutigam, hier die Hochzeit, hier der König, hier der Christus ...“<sup>87</sup> Im Hintergrund steht das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1/10) mit seinem Hinweis auf die Zerstörung der Stadt. Die Eroberung des jüdischen Landes und die Einnahme Jerusalems gelingen nur, weil der Herr sein Reich unter den Heidenvölkern errichtet und so als Schutzherr auf ihrer Seite gegen Jerusalem kämpft.<sup>88</sup>

Diese Sicht eines militärischen Sieges Christi über Jerusalem möchte letztlich den römischen Machthabern den göttlichen Feldherrn als Protektor des Reichs nahebringen. Daran kann nun endlich Eusebius hundert Jahre später anknüpfen. Nicht nur entlud sich seiner Auffassung nach der Zorn Gottes in der Zerstörung der Stadt und des Tempels.<sup>89</sup> Der römische Krieg gegen die Juden geschah nicht ohne den Urteilspruch Gottes, der selbst durch das feindliche Heer mit Geschossen, Schilden und Schwertern die Juden bekämpfte.<sup>90</sup> Eusebius kann sich hierbei ebenso wie der römische Predi-

<sup>82</sup> Bell. Iud. 5, 9,4(402) (172 Michel/Bauernfeind 2,1).

<sup>83</sup> Bell. Iud. 5, 9,4(412) (172 Michel/Bauernfeind 2,1).

<sup>84</sup> Bell. Iud. 4, 6,2(366) (60 Michel/Bauernfeind 2,1); 6, 1,5(41) (8 Michel/Bauernfeind 2,2); 7, 8,5(319) (132 Michel/Bauernfeind 2,2).

<sup>85</sup> Adv. Iud. 6,10 f.(57 f.) (CCL 4, 273,29/36). Die Kriegsmaschinen u.ä. 6,10/7,1(57/9) (273,29/4(!)), die gar nicht in das Bild der königlichen Hochzeit und auch nicht der bösen Winzer (6,5 f.(52 f.) (272,11/273,17) und 7,1(59) (273,1/4)) passen, sind wohl auf dem Hintergrund der Belagerung Jerusalems durch Titus zu verstehen. S. Index „Kriegsmaschinen“ bei O. Michel/O. Bauernfeind (Hrsg.), Flavius Josephus, De bello judaico. Der jüdische Krieg 3. Ergänzungen und Register (Darmstadt 1969) 45 f., und E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1 (Leipzig 1901) 624/34.

<sup>86</sup> Adv. Iud. 6,11(58) (CCL 4, 273,33/6).

<sup>87</sup> Adv. Iud. 7,1(59) (CCL 4, 273,1/4). O. Perler, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII) = Paradosis 15 (Fribourg 1960) 21 f.

<sup>88</sup> Adv. Iud. 7,7(65) (CCL 4, 275,25/7): *Auxilium enim et praesidium interemisti et lumen persecutus es et protectorem repulisti.*

<sup>89</sup> Comm. in Ps. 54,17/20 (PG 23, 485C); 68,22/5 (735B); 87,16/9 (1068B) u.ö.

<sup>90</sup> Comm. in Ps. 34,13 (PG 23, 304C).

ger auf die Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl berufen, wo es heißt, der König sandte seine Heere aus und ließ die Stadt der Mörder (Jesu) verbrennen (Mt 22,7).<sup>91</sup> Die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die Römer ist also ein Werk Gottes.<sup>92</sup>

In einer sehr weitgehenden Auslegung von Sach 14,1/9 deutet Eusebius den Ölberg auf die Kirche,<sup>93</sup> auf der Christus sicheren Stand habe.<sup>94</sup> Er liege Jerusalem gegenüber,<sup>95</sup> weil er an die Stelle des alten und irdischen Jerusalem und seines Kults trete. Deshalb standen Christi Füße zurecht nicht in Jerusalem, vielmehr auf dem Berg gegenüber Jerusalem.<sup>96</sup> Noch heute kommen alle Christen aus allen Teilen der Erde zusammen, nicht wie vormals des Glanzes Jerusalems wegen, auch nicht um im ehemaligen Jerusalemer Heiligtum anzubeten, sondern um gewissermaßen die Geschichte seiner Einnahme und Zerstörung einzulösen, indem man auf dem Ölberg gegenüber Jerusalem anbetet, wo der Herr stand, als er die Stadt preisgab. Er kam den Völkern, die Jerusalem belagerten, zu Hilfe (συμμαχῶν) und reihte sich in ihre Schlachtordnung ein (παρετάξατο ἐν αὐτοῖς).<sup>97</sup> Wahrhaft hat der Gott des Alls durch die Schwertklinge der Römer, nämlich durch deren politische und militärische Macht, den Glanz und die Stärke der Juden vernichtet.<sup>98</sup> Hieronymus († 419/20) wird später prägnant formulieren: *Quibus* (sc. *Romanis*) *vincentibus, Dominus pugnasse monstratur*.<sup>99</sup>

Eusebius läßt Christus auf seiten der Völker gegen Jerusalem und seine Einwohner zu Felde ziehn. Wie ein Stratege (στρατηγός) und Kämpfer für ihre Sache (ὑπέρμαχος αὐτῶν) hilft der Herr selbst den Belagerten.<sup>100</sup> Die einst bis in die römische Zeit beachtliche militärische Macht der Bewohner Jerusalems ist dahin, bezwungen vom Erlöser mit göttlich-wunderbarer

<sup>91</sup> *Iren. adv. haer.* 4,36,6 (SC 100, 906,239/908,263) deutet Mt 22,7 übertragen auf apostolische Menschen; A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo 2 = Biblioteca de autores christianos 332* (Madrid 1972) 298/302.

<sup>92</sup> *Euseb. theoph. syr.* 4,16 (GCS Euseb. 11,2, 189\*,14 f.).

<sup>93</sup> *Demonstr.* 6,18,26 (GCS Euseb. 6, 279,5/8); P. W. L. Walker, *Holy City – holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth century* (Oxford 1990) 222/7. Vgl. ähnlich *demonstr.* 7,1,85 f. (GCS Euseb. 6, 313,17/33) das ganze verwüstete Land der Juden und die Kirche als beackelter Berg, als Stadt auf dem Berg (Mt 5,14).

<sup>94</sup> *Demonstr.* 6,18,17 (GCS Euseb. 6, 277,14/8).

<sup>95</sup> So schon *Iren. demonstr.* 83 (Sc 62, 150).

<sup>96</sup> *Demonstr.* 6,18,20 f. (GCS Euseb. 6, 278,1/10). All diese Überlegungen fehlen bei den sonstigen Erwähnungen der Ölbergskirche *vit. Const.* 3,43,3 f. (1,1, 102,5/12); *laud. Const.* 9,17 (1, 221,20/5).

<sup>97</sup> *Demonstr.* 6,18,16 f. (GCS Euseb. 6, 277,7/13); 8,4,24 (399,1 f.). Hieron. in *Sach.* 3,14,3 f. (CCL 76A, 879,91/6) vergleicht Sach 14,3 f. mit dem Kampf Gottes gegen den Pharao am Roten Meer. Zu Sach 14,3 im rabbinischen Schrifttum s. K. Hruby, *Anzeichen für das Kommen der messianischen Zeit: Judaica 20* (1964) 73/90, hier 80 f.

<sup>98</sup> *Demonstr.* 7,1,66 (GCS Euseb. 6, 309,34/310,3).

<sup>99</sup> *In Es.* 16,59,16/8 (CCL 73A, 687,33).

<sup>100</sup> *Demonstr.* 6,18,16 f. (GCS Euseb. 6, 277,7/18).

Kraft.<sup>101</sup> Und wer auf dem Ölberg da steht, wo Seine Füße standen, der steht in den Stufen jenes Kriegsherrn, der das irdische Jerusalem zu Schutt werden ließ.<sup>102</sup> Vom Herrn selbst getrieben kommen die Fremden von außerhalb und lassen sich in den Gebieten der Juden nieder und machen sich jeden Ort und jede Stadt zu eigen.<sup>103</sup> Im Grunde genommen sieht Eusebius in Christus jenen kriegerrischen Messias, den die Juden verzweifelt erwarten. Christus erfüllt diese Sehnsucht in grausamer Abwandlung, denn er selbst wendet das Schwert gegen die Schutzfliehenden.

Wenn hier Jesus auf dem Ölberg kämpft, so findet eine solche Szene erstaunliche Parallelen bei Flavius Josephus. Der berichtet, und Eusebius zitiert ihn in seiner Kirchengeschichte,<sup>104</sup> im ersten jüdischen Krieg sei ein Ägypter auf den Ölberg gezogen und habe verheißend, von dort aus die Mauern der von den Römern besetzten Stadt Jerusalem einstürzen zu lassen (vgl. Apg 21,38).<sup>105</sup> Ferner habe Gott die Römer herangeführt,<sup>106</sup> die dann unter Titus auf dem Ölberg im Osten gegenüber der Stadt jenseits des Kidrontals ihr Lager aufschlugen<sup>107</sup> und sich erste Gefechte mit Jerusalemer Juden lieferten. Schließlich richtet Flavius mitten in der glühendsten Darstellung des Flammeninfernos des untergehenden Jerusalem den Blick auf die dem Tempelberg gegenüberliegende Landschaft, wo das zerstörerische Ge-töse widerhallt.<sup>108</sup>

<sup>101</sup> Demonstr. 9,17,9/11 (GCS Euseb. 6, 440,33/441,12). Vgl. laud. Const. 17,15 (1, 258,25).

<sup>102</sup> Demonstr. 6,18,16 f. (GCS Euseb. 6, 277,7/18). Die Ausführungen über die nicht nur östlich Jerusalems gelegene, sondern auch nach Osten zum Licht der aufgehenden Sonne der Gerechtigkeit (Mal 3,20) gewandte und diesem im Vergleich zu Jerusalem viel nähere heilige Kirche Christi, die anstelle des gefallenen und nicht wieder aufgestandenen Jerusalem auf dem Ölberg errichtet und der Füße Christi wert erachtet wurde (demonstr. 6,18,26 [GCS Euseb. 6, 279,3/13]), könnten geradezu ein theologisches Bauprogramm der späteren (entgegen der Grabeskirche) geosteten Ölbergskirche (vgl. A. Ovadia, Corpus of the byzantine churches of the holy land = Theoph. 22 (Bonn 1970) 87/9) wiedergeben. PsHippol. frg. 48 in Ez. 11,1 (GCS Hippol. 1,2, 193,17/27): Der salomonische Tempel war nicht geostet, damit nicht die Sonne angebetet werde. Gerade bzgl. der Ölbergskirche fehlt Ps 132(131),7, das für Bethlehem beansprucht wird: Euseb. demonstr. 4,16,28 (GCS Euseb. 6, 189,8/11); 7,2,34 (334,13/6); 7,2,37 (335,1/5).

<sup>103</sup> Demonstr. 7,1,91 (GCS Euseb. 6, 315,5/7).

<sup>104</sup> Hist. eccl. 2,21,1 f. (GCS Euseb. 2,1, 160,11/21).

<sup>105</sup> Bell. Iud. 2, 13,5(261/3) (232 Michel/Bauernfeind 1); Betz, Heiliger Krieg 93; ders., Art. σκάρτος; ThWNT 7 (1964) 277/81, hier 280; Schürer, Geschichte 1 (Anm. 85) 575 f.; A. D. Crown (Hrsg.), The Samaritans (Tübingen 1989) 339.

<sup>106</sup> Bell. Iud. 5, 1,6(39) (112 Michel/Bauernfeind 2,1).

<sup>107</sup> Bell. Iud. 5, 2,3(70) (116 Michel/Bauernfeind 2,1). 6, 1,5(39) (8 Michel/Bauernfeind 2,2): Nach Meinung des Titus kämpfen die Römer mit Gott.

<sup>108</sup> Bell. Iud. 6, 5,1(274) (48 Michel/Bauernfeind 2,2).

## 7. Die ewige Dauer Roms

Mit dem solchermaßen geschilderten Kampf Jesu auf römischer Seite wendet sich unser Blick von Jerusalem weg auf Rom. Ebenso wie die Heilige Stadt erhob es den Anspruch, kraft göttlicher Hilfe ewigen Bestandes sicher zu sein. So kann es nicht verwundern, wenn Eusebius in Jesus nicht nur den Zerstörer Jerusalems, sondern auch den neuen Beschützer Roms sieht. Doch zunächst soll dem Mythos der ewigen Stadt nachgegangen werden.

Der in Rom wirkende Minucius Felix weist in seinem apologetischen Dialog „Octavius“ (2./3. Jh.) auf die Frömmigkeit der Römer: „Schau nur auf die Tempel und Heiligtümer der Götter, welche die Stadt Rom schützen und schmücken“<sup>109</sup> Augustinus († 430) zieht darüber her, daß all die vielen Götter Rom vor den verschiedensten Unglücksfällen nicht zu schützen vermochten.<sup>110</sup>

Für Roms *salus* von besonderer Bedeutung war der Kult des kapitolinischen *Jupiter Optimus Maximus*, wie auch Minucius weiß.<sup>111</sup> Für die republikanische Zeit bezeugt Cicero († 43 vC.),<sup>112</sup> für die frühe Kaiserzeit bekunden Livius († 17 nC.) und Tacitus († nach 115) die Schutzbedeutung Jupiters für die ewige Stadt.<sup>113</sup> Zahlreiche weitere Belege ließen sich anführen, wie nach römischer Tradition Jupiter als Garant des ewigen Bestands Roms und seines Imperiums, und dies gerade auch im außenpolitisch-militärischen Sinn, hochgehalten wurde.<sup>114</sup> Tacitus bezeichnet den Brand des Jupitertempels im Dreikaiserjahr (69 nC.) als Zerstörung des *pignus imperii*, des Unterpfands der römischen Herrschaft.<sup>115</sup> Nach einem in seiner Authentizität umstrittenen Orakel der gallischen Druiden wurde bei diesem Ereignis Rom die Garantie seiner Unbesiegbarkeit entzogen: Sein Untergang stehe bevor.<sup>116</sup>

In diesem Zusammenhang ist eine bemerkenswerte Vermutung Helmut Schwierts aufzugreifen, die Jerusalem und Rom für die Frage des göttlichen Reichsschutzes miteinander in Verbindung bringt. Schwier weist auf den erwähnten Brand des römischen Kapitols unter den Flaviern im Jahr 69 nC. Es scheine angebracht, dies mit dem Brand des Jerusalemer Tempels ein halbes Jahr später unter Titus im jüdischen Krieg in Beziehung zu setzen. Der römische Schutzgott, durch den Brand seines Tempels kompromittiert,

<sup>109</sup> Oct. 7,5 (10 Beaujeu). Vgl. Porphy. adv. Christ. frg. 80 (94 Harnack).

<sup>110</sup> Civ. Dei 3,12 f. (CSEL 40, 122,19/126,4).

<sup>111</sup> Oct. 6,2 (8 Beaujeu). Vgl. Tert. apol. 26,2 (CCL 1, 138,6/8).

<sup>112</sup> Catil. 3,19/22; Schwier (Anm. 16) 270 f.

<sup>113</sup> Liv. ab urbe cond. 28,28,11 (218 f. Weissenborn/Müller 6); Tac. hist. 4,58,6 (201,8/15 Koestermann).

<sup>114</sup> Schwier (Anm. 16) 218/31.

<sup>115</sup> Vgl. K. Groß, Die Unterpfänder der römischen Herrschaft = Neue Deutsche Forschungen, Abt. Alte Geschichte 1 (Berlin 1935) 122/4.

<sup>116</sup> Tac. hist. 4,54,2 (197,18/23 Koestermann); vgl. 3,72 (152,8/153,2); Schwier (Anm. 16) 279.

stand gewissermaßen in kriegerischer Auseinandersetzung mit einem östlichen Gott.

Das ganze erhält seine Dramatik auf dem Hintergrund uralter Prophetien, in denen sich ein Vormachtsanspruch Asiens gegenüber Rom anmeldete.<sup>117</sup> Gerade im jüdischen Krieg wurden diese Orakel neu in die Öffentlichkeit hineingetragen: Sollte etwa mit einem Sieg Judäas über die römische Heermacht dieser epochale Aufstieg des Orients eingeleitet werden? Mit dem jüdischen Krieg wurde – durchaus aus der Sicht römischer Propaganda – der globale Krieg des Ostens gegen den Westen und ihre Gottheiten entfesselt.<sup>118</sup> Dieser scharfe Gegensatz kann erklären, weshalb der jüdische Gott nicht veröhnlich ins Pantheon aufgenommen wurde.

Jupiter obsiegte schließlich über den Gott Jahwe, indem sein Feldherr die Unzerstörbarkeit Jerusalems und seines Tempels als Mythos entlarvte. Der Triumphzug iJ. 71, in dem Titus die erbeuteten heiligen Geräte des niedergebrannten Tempels mitführte, endete zu Füßen des Jupiterstandbilds auf dem Kapitol.<sup>119</sup> Man erinnert sich hier an das heftige Wort Tertullians: „Zerstörung von Stadtmauern und Tempeln ist nicht zu trennen ..., Raub von heiligen und profanen Schätzen geht Hand in Hand. Die Zahl der Sakrilegien der Römer ist also gerade so groß als die ihrer Trophäen, ihre Triumphe über Götter so zahlreich als ihre Triumphe über Völker; der Beutestücke sind so viele als Bilder der gefangenen genommenen Götter“.<sup>120</sup> Der künftig an den römischen Jupitertempel abzuführende *fiscus iudaicus* besiegelt dessen Oberhoheit und gibt den Flaviern das propagandistische Rüstzeug für ihre gottgarantierte, universale Macht.<sup>121</sup>

In der Tat ließ dann Kaiser Hadrian (117/38) an Stelle des zerstörten Jerusalemer Tempels ein Jupiterheiligtum errichten.<sup>122</sup> Das wird man nur recht verstehen können auf dem Hintergrund eben jener Mutmaßungen im Dunstkreis der Nerolegende, wonach der Orient erstarken und den Westen besiegen werde.<sup>123</sup> Den Jupitertempel gewissermaßen als Wall gegen den

<sup>117</sup> Schwier 231/50.

<sup>118</sup> Schwier 244 f. Immerhin wurden die Sibyllinischen Bücher, deren drittes einen König vom Osten her ankündigt (orac. Sibyll. 3,652/4 [GCS Orac. Sibyll. 82,652/4]), auf dem Kapitol aufbewahrt.

<sup>119</sup> Vgl. A. Hermann, Art. Capitolium: RAC 2 (1954) 847/61, hier 851. Vespasians wiederaufgebauter Jupitertempel mit den Statuen der Göttertrias s. E. Nash, Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom 1 (Tübingen 1961) 530 f. Das Kapitol in der Ikonographie der Adventus- und Triumphfeiern s. G. Koeppl, *Profectio und Adventus*: Bonner Jahrbücher 169 (1969) 130/94, hier 188 f. 194.

<sup>120</sup> Apol. 25,14 f. (CCL 1, 137,70/5). Nicht zufällig scheint PsCypr. adv. Iud. 7,6(64) (CCL 4, 274,20/275,24) das Relief der südlichen Innenseite des Titusbogens am Forum Romanum zu beschreiben. Der Sieg Roms über Jahwe bedurfte der Gegenpolemik, insofern eigentlich Christus Jerusalem eroberte.

<sup>121</sup> Schwier (Anm. 16) 315 f. 330/7.

<sup>122</sup> Schwier 342/51. Schon Caius Caligula funktionierte den Jerusalemer Tempel zum „Tempel des Caius, des neuen, sichtbaren Jupiter“ um; Euseb. hist. eccl. 2,6,2 (GCS Euseb. 2,1, 120,8 f.).

<sup>123</sup> Heid, Chiliasmus (Anm. 54).

Osten angesichts seiner erneuten Auflehnung im zweiten jüdischen Krieg aufgerichtet zu haben, wird als Anliegen der Maßnahme Hadrians herausgestellt werden können.

Diese nur schwer zu rationalisierende Verdemütigung des Gottes Israels bildete eine über Jahrhunderte schwärende Wunde am Körper jüdischer Selbstbehauptung. Im 4. Jh. werden Stimmen laut über einen Rachefeldzug gegen Rom, wonach dereinst Gott ausziehen und mit Israel gegen Rom kämpfen und es erobern werde. Schließlich werde der Messias-König erscheinen und mit der Kriegsbeute aus Silber und Gold nach Jerusalem hinaufziehen.<sup>124</sup> Im Gegenzug bemüht noch Kaiser Julian (361/3) in Anlehnung an die Argumente des Kelsos den Fall Jerusalems als Beweis für die militärische Unterlegenheit des jüdisch-christlichen Gottes, um dagegen Zeus und die ewig von ihm beschützte Stadt Rom zu stellen.<sup>125</sup> Er empfiehlt den auf dem römischen Kapitol wohnenden Gott Helios-Zeus als Schutzgott (ἀρχηγός) Roms.<sup>126</sup> Der unbesiegte Gott<sup>127</sup> „sorgt für das Menschengeschlecht im allgemeinen, besonders aber für unsere Stadt ... Unserem Staate spende und erhalte er in seiner Gnade eine womöglich ewige Dauer“.<sup>128</sup> Angesichts der vielen Volks- und Stadtgottheiten kümmere sich der Gott der Hebräer allein um Judäa,<sup>129</sup> so wie Zeus sich um Rom sorge<sup>130</sup> und die Stadt für immer schütze.<sup>131</sup> Schließlich haben die römischen Götter Rom die Herrschaft gegeben, den Juden aber Knechtschaft für ewige Zeiten<sup>132</sup> außerhalb ihrer Heiligen Stadt Jerusalem.<sup>133</sup> Sie garantieren den Sieg im Krieg.<sup>134</sup>

## 8. Konstantins Kriegsglück in Rom

Wenn also im Verlauf der beiden jüdischen Kriege auf römischer Seite programmatisch der jerusalemische Schutzgott durch den kapitolinischen ersetzt wurde, so konnte dies auf christlicher Seite nicht mehr akzeptabel sein, sobald das römische Reich christlich geworden war. Damit sind wir erneut bei Eusebius und der konstantinischen Ära angelangt.

<sup>124</sup> Billerbeck, Kommentar 2<sup>3</sup> (Anm. 41) 298 f.

<sup>125</sup> Der Ewigkeitsanspruch Roms (H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* (Berlin 1964<sup>2</sup>) 36 Anm. 21; 87/90 Anm. 86) wird bei der Millenniumsfeier iJ. 248 neu begangen worden sein. Hieronymus erwähnt ihn bei der Auslegung von 2 Thess 2,6 f. (ep. 121,11,11 (CSEL 56, 54,6/13)).

<sup>126</sup> Or. 11(4),40 in *Solem regem* 153D (132 Lacombrade).

<sup>127</sup> Or. 11(4),42 in *Solem regem* 156C (136 Lacombrade).

<sup>128</sup> Or. 11(4),43 in *Solem regem* 157A/B (137 Lacombrade).

<sup>129</sup> C. Galil. 100A (176,10 f. Neumann). 115D (179,7/11). 141C (185,1/4). 176A/B (193,1).

<sup>130</sup> C. Galil. 193C (195,17/21 Neumann). 194B (196,3/6).

<sup>131</sup> C. Galil. 194C (196,8/10 Neumann).

<sup>132</sup> C. Galil. 209D (200,7/9 Neumann).

<sup>133</sup> C. Galil. 351C (233,5/7 Neumann).

<sup>134</sup> C. Galil. 218B (202,8 f. Neumann).

Angesichts der aufgewiesenen massiv militärischen Konnotationen im Gottesbild Eusebs wundert es nicht, bei ihm auch eine entsprechende militärische Verzweckung Gottes, wie sie Konstantin zu eigen ist, übernommen zu sehen. Konstantin, der an der militärischen Grundlage des Kaisertums festhielt,<sup>135</sup> sieht im christlichen Gott einen unüberwindlichen Kampfgenossen.<sup>136</sup> Gott streitet vor den Toren Roms auf wunderbare Weise mit ihm gegen seinen Rivalen Maxentius (θεοῦ συμμαχοῦντος αὐτῷ)<sup>137</sup> und läßt ihn über alle Feinde siegen.<sup>138</sup> Konstantin ruft im Gebet Christus als Kampfgenossen (σύμμαχος) zu Hilfe<sup>139</sup> und stützt sich im Kampf ganz auf den Beistand Gottes (θεοῦ συμμαχία).<sup>140</sup> Dieser selbst zieht den Tyrannen wie an Ketten aus der Stadt heraus.<sup>141</sup>

Eusebius vergleicht im Anschluß an Origenes den Kaiser mit Mose, der sein Volk aus dem Feindesland befreit und die gottlosen Tyrannen bestraft.<sup>142</sup> Gerade da, wo Konstantin den Tyrannen an der Tiberbrücke besiegt wie einst Mose den Pharao am Roten Meer, fällt der bedeutsame Satz: Gottes Macht kämpfte mit Konstantin, so daß neu das Lied erklingen möge: „Roß und Reiter warf der Herr ins Meer, Schirmer und Schützer ist er mir geworden zu meinem Heil“ (Ex 15,1 f.).<sup>143</sup>

Gott ist Spender des Sieges, Retter, Schirmer und Helfer gegen die Kriegsfeinde.<sup>144</sup> So kann es nicht überraschen, bei Eusebius zu lesen, daß umgekehrt Licinius gegen Gott den Kampf aufnahm, als er Konstantin den Krieg erklärte,<sup>145</sup> bzw. daß Konstantin gegen die Götter seines Herausforderers, darunter Sol-Jupiter,<sup>146</sup> zu Felde zog.<sup>147</sup> Für Licinius war dies ein Ringen der Götter um ihre militärische Glaubwürdigkeit,<sup>148</sup> in dem dann der

<sup>135</sup> J. A. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (Darmstadt 1964) 53.

<sup>136</sup> Or. ad sanctos 26 (GCS Euseb. 1, 192,30).

<sup>137</sup> Hist. eccl. 9,9,1 (GCS Euseb. 2,2, 826,24/828,1).

<sup>138</sup> Vit. Const. 1,5 f. (GCS Euseb. 1,1, 17,10/28). 8 (18,14/19,5).

<sup>139</sup> Hist. eccl. 9,9,2 (GCS Euseb. 2,2, 828,6).

<sup>140</sup> Vit. const. 1,37,2 (GCS Euseb. 1,1, 34,12).

<sup>141</sup> Vit. Const. 1,38,1 (GCS Euseb. 1,1, 34,17 f.); hist. eccl. 9,9,4 (2,2, 828,17 f.).

<sup>142</sup> Vit. Const. 1,12,1/3 (GCS Euseb. 1,1, 21,3/25).

<sup>143</sup> Vit. Const. 1,38,1 (GCS Euseb. 1,1, 35,3). 5 (35,17/9); hist. eccl. 9,9,5 (2,2, 830,3 f.).

Vgl. vit. Const. 4,9 (1,1, 123,12). 2,15 (54,28): Gott streitet für Konstantin. Mosis militärische Siege und die Symmachie Gottes s. Philo vit. Moys. 1,39(216) (172,4/13 Cohn/Wendland 4); 1,47(260) (182,12/5). Der angebliche konstantinische Mosestab s. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken (Darmstadt 1956<sup>2</sup>) 134.

<sup>144</sup> Vit. Const. 4,19 f. (GCS Euseb. 1,1, 127,11/9).

<sup>145</sup> Vit. Const. 1,50,2 (GCS Euseb. 1,1, 42,2); hist. eccl. 10,8,8 (2,2, 894,8 f.); 10,8,9 (894,17). Auch Diokletian kämpfte gegen Gott: Constant. or. ad sanctos 25 (1, 190,22 f.).

<sup>146</sup> J. Straub, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol: ders., Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik (Darmstadt 1972) 100/18, hier 118.

<sup>147</sup> Vit. const. 2,5,2 (GCS Euseb. 1,1, 50,9 f.).

<sup>148</sup> Vit. Const. 2,5,2/4 (GCS Euseb. 1,1, 50,4/22).

„fremde“ Gott Konstantins siegte.<sup>149</sup> Konstantin und Krispus, Vater und Sohn, siegten im Kampf gegen Licinius, da ihnen Gott und sein Sohn Führer (ποδηγός) und Mitstreiter (σύμμαχος) waren.<sup>150</sup>

Bekanntermaßen verstand Konstantin vor allem die Kreuzstandarte als magischen Protektor in der militärischen Auseinandersetzung.<sup>151</sup> Dieser militärische Beistand galt nun gerade der „Hauptstadt der ganzen Welt“, der „Herrscherin des römischen Reichs“.<sup>152</sup> Den heldenmütigen Sieg über die Feinde dankt der Kaiser Gott, was gerade auch die „große Stadt“ wisse.<sup>153</sup> Auch Laktanz sieht die Hand Gottes über der Schlacht walten, in der die Stadt befreit werden sollte.<sup>154</sup> Die ij. 321 in Rom von Nazarius gehaltene Lobrede auf Konstantin hebt die militärischen Verdienste des Kaisers für die Hauptstadt hervor,<sup>155</sup> der durch die Befreiung der Stadt zum ewigen Bestand Roms beigetragen habe,<sup>156</sup> nicht ohne den Beistand göttlicher Himmelsheere.<sup>157</sup> Damit wird der Christengott dem Ewigkeitsmythos Roms dienstbar gemacht.

Wenn Konstantin den christlichen Gott solchermaßen als Protektor Roms ansah, war es nur folgerichtig, daß er nach seinem Sieg über Maxentius den Gang zum Kapitol vermied, denn ein solcher Gang nach siegreicher Schlacht galt traditionell gerade jenem Gott, der Rom das Kriegsglück sicherte.<sup>158</sup> Ein Verzicht auf das kapitulinische Opfer bedeutete „einen geradezu sensationellen Bruch mit der Tradition“, vor allem auch angesichts des vorausgegangenen Bestrebens Diokletians, den Vorrang Jupiters als des obersten Reichsgottes zu stützen.<sup>159</sup> Noch Maximin hatte vor der Schlacht gegen Licinius Jupiter das Gelübde gemacht, wenn er siege, werde er die Christen ausrotten.<sup>160</sup>

Bewußt dagegen ließ Konstantin in Rom ein großes Standbild mit dem Kreuz als Schutzfigur des Reichs aufstellen, dem er die Inschrift gab:

<sup>149</sup> Vit. Const. 2,17 (GCS Euseb. 1,1, 55,15 f.).

<sup>150</sup> Hist. eccl. 10,9,4 (GCS Euseb. 2,2, 900,11/6).

<sup>151</sup> Vit. const. 1,31 (GCS Euseb. 1,1, 30,21/31,16), besonders 2,7/9 (51,11/52,14); laud. Const. 9,8 (1, 219,5/16); 9,12 (220,6/14). C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsge-dankens = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6 (Darmstadt 1935) 30/3; A. Demandt, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt (München 1984) 64.

<sup>152</sup> Vit. Const. 1,26 (GCS Euseb. 1,1, 28,12 f.); St. Elbern, Das Verhältnis der spätantiken Kaiser zur Stadt Rom: RömQs 85 (1990) 19/49, hier 30.

<sup>153</sup> Or. ad sanctos 22 (GCS Euseb. 1, 188,1).

<sup>154</sup> Lact. mort. 44,9 (CSEL 27, 224,12); 44,11 (224,20). Die „Hand Gottes“ im Kampf gegen die Barbaren s. Eunap. frg. 78 (FHG 4,49).

<sup>155</sup> Paneg. 4(10),3,3 (147,4/12 Mynors).

<sup>156</sup> Paneg. 4(10),6,4/6 (150,1/7 Mynors).

<sup>157</sup> Paneg. 4(10),19,2 f. (158,27/159,2 Mynors); 4(10),29,1 (165,9/11). Auch Euseb. laud. Const. 1,2 (GCS Euseb. 1, 196,23) spricht von στρατιαὶ οὐράνιοι, die Konstantin umgaben.

<sup>158</sup> Straub, Verzicht (Anm. 146).

<sup>159</sup> Straub, Herrscherideal (Anm. 135) 99.

<sup>160</sup> Lact. mort. 46,2 (CSEL 27, 226,9/11).

„Durch dieses heilbringende Zeichen, den Beweis der wahren Kraft, habe ich eure Stadt vom Joch des Tyrannen befreit ...“<sup>161</sup> In seiner Rede zur Kirchweihe in Tyrus iJ. 315 geht Eusebus auf dieses Standbild ein<sup>162</sup> und preist in Jesus, dem Oberfeldherrn Gottes (μέγας ἀρχιστράτηγος),<sup>163</sup> jenen, der die Gottlosen vernichtet und die Tyrannen tötet.<sup>164</sup> Wenn auch metaphorische Elemente die Sinndeutung beeinflussen, so ist doch der Bezug auf die militärische Befreiung Roms durch Konstantin intendiert. Die Statue erfüllt denselben Sinn wie später das Kreuz, das Konstantin im Kaiserpalast Konstantinopels als Reichsphylakterion anbringen läßt.<sup>165</sup> Das Kreuz inmitten der Hauptstadt wird zum *pignus imperii*, zum φυλακτήριον βασιλείας<sup>166</sup>.

## 9. Roms Jupitertempel und Jerusalems Grabeskirche

Es muß erstaunen, daß Eusebius die Ablösung des Jupiterkults nicht ausdrücklich apologetisch verwertet, indem er etwa angesichts des ruchlosen Treibens des Maxentius in Rom Jupiter als machtlosen Götzen entlarvte. Aber das Faktum des unterlassenen Opfergangs spricht für sich. Mit dieser religionspolitisch gewichtigen Geste läßt sich ein erneuter Zusammenhang herstellen zwischen Rom und Jerusalem. Beide Städte stehen noch in konstantinischer Zeit im Kraftfeld jener Auseinandersetzung, bei der die Frage nach dem Garanten des Kriegsglücks geklärt werden mußte. Allerdings verblaßt das Schreckensbild der Ost-West-Konfrontation angesichts des vor-dringlichen Ringens zwischen Heidentum und Christentum. Wenn sich Konstantin auf die Seite des Christengottes stellte, so bedurfte es einer entschlossenen Option für Jerusalem, das gerade nicht ein Symbol der Niederlage bleiben durfte, war es doch nach Eusebius im jüdischen Krieg von Christus den Römern ausgeliefert worden.

Gerade Jerusalem also mußte zur Siegesstätte Christi werden. So entdeckt man aus der Vogelperspektive des Historikers ein sinnträchtiges Hin und Her der Geschichte: Auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und die erneute Erhebung des stadtrömischen Jupiterkults durch Titus folgt zweieinhalb Jahrhunderte später unter Konstantin die bewußte Mißachtung des Kapitols mit der schließlichen Errichtung der Grabeskirche just über dem zerstörten Jerusalemer Kapitol. Titus vertraute auf den militärischen Schutz Jupiters gegen den in Jerusalem besiegten Jahwe, Konstantin setzt auf den

<sup>161</sup> Vit. Const. 1,40,2 (GCS Euseb. 1,1, 36,19/37,2); hist. eccl. 9,9,11 (2,2, 832,10/4).

<sup>162</sup> Hist. eccl. 10,4,16 (GCS Euseb. 2,2, 868,1/5); Straub, Verzicht (Anm. 146) 115 f.

<sup>163</sup> Hist. eccl. 10,4,15 (GCS Euseb. 2,2, 867,16). Vgl. Iust. dial. 34,2 (128 Goodspeed); 61,1 (166): Χριστός ἀρχιστράτηγος, und 36,4 (132) die messianische Deutung von Ps 24(23),8: κύριος κραταιός και δυνατός ἐν πολέμῳ.

<sup>164</sup> Hist. eccl. 10,4,10 (GCS Euseb. 2,2, 866,2).

<sup>165</sup> Vit. Const. 3,49 (GCS Euseb. 1,1, 104,22/5).

<sup>166</sup> Vit. Const. 1,40,1 (GCS Euseb. 1,1, 36,11/5); laud. Const. 9,8 (1, 219,16). Vgl. Groß (Anm. 115) 20 f.; Treitinger (Anm. 143) 132 f.

Christengott und bringt dies durch den Bau einer Kirche in eben jener Stadt zum Ausdruck, wo nach Eusebius Christus gewissermaßen seinen ersten militärischen Sieg errang.

Tatsächlich scheint eine bewußte Ablösung des römischen Jupitertempels durch die Grabeskirche in Jerusalem vorzuliegen, dürfte eine ursprünglich antiheidnische, gegen Hadrians Jupitertempel gerichtete Zielrichtung dieses Kirchenbaus erst nachträglich durch die antijüdische Polemik überdeckt worden sein.<sup>167</sup> Denn nicht nur wählte man den Termin des Weihefestes der Grabeskirche entsprechend dem stadtrömischen Fest der kapitolinischen Göttertrias. Auch findet die an die Grabeskirche gebundene Kreuzauffindungslegende ihre Entsprechung in der römischen Überlieferung einer angeblichen Auffindung des *caput* auf dem hernach Kapitol genannten Hügel in Rom.<sup>168</sup> So ersetzt die christliche Legende die heidnische, das auf der Schädelhöhe errichtete Kreuz den auf der Anhöhe des Kapitols gefundenen Menschenkopf.

## 10. Rückblick

Die gottgeschützte Stadt Jerusalem fiel im jüdischen Krieg, weil Christus auf seiten der Römer kämpfte. Und so wurde der einst demütig in Jerusalem auf einem Esel einziehende Jesus gewissermaßen doch noch zum kriegerischen Messias. Letztlich ging es dabei um die Ehre und das Ansehen Gottes, den die christlichen Apologeten nicht als schwächlichen Gott von den Heiden verhöhnt wissen wollten. Konstantin schließlich entdeckt die militärische Bedeutung des Christengottes, der Rom befreite. So trat er als Schutzgott des christlich gewordenen Reichs an die Stelle Jupiters, der doch in den Augen der Heiden einst den Jerusalemer Gott besiegt hatte. Im Bau der Grabeskirche wird der Triumph des Gottes der Schädelhöhe über den Gott des Kapitols zur unübersehbaren Zeitenwende.

Abschließend erhebt sich die Frage nach dem Fall Roms iJ. 410. Mußten nicht wieder die Heiden auf die militärische Schwäche des Christengottes weisen, der nicht nur Jerusalem, sondern nun auch Rom preisgab? Mußte nicht auf christlicher Seite der Ruf nach der Waffenhilfe Gottes erschallen? Und mußte nicht schließlich die Polemik der Christen gegen die Juden angesichts der Zerstörung Jerusalems auf sie selbst zurückfallen, als Barbarenstämme die christliche Stadt eroberten? Es wäre einer eigenen Untersuchung wert, wie das für die Geschichte der Kirche grundlegende Datum des Falls der jüdischen Metropole in der christlichen Apologetik späterer Epochen durch die Jahrhunderte hin weiterwirkte, als immer wieder die christliche Ökumene die äußerste Bedrohung ihrer urbanen Zentren etwa durch den Islam erleben und theologisch einordnen mußte.

<sup>167</sup> St. Heid, Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems: JbAC 32 (1989) 41/71, hier 66 f.

<sup>168</sup> Zum *caput* s. z.B. Iulian. imp. c. Galil. 194B (196,4 Neumann). Vgl. Lact. inst. 3,17,12 (CSEL 19, 230,10 f.).