

Dinge damals lagen, auch ohne Konstantin auf eine erfolgreiche Zukunft hoffen können. Es bedurfte erheblicher von Euseb und Laktanz geleisteter Anstrengungen, um für des Kaisers Bemühungen einen theologischen Ort zu finden. Er selbst gab dafür Stichworte aus: das Gericht Gottes erwartend, Knecht Gottes, Bischof in äußeren Dingen. So eigenartig sie sind, sie geben Zeugnis von Überlegungen, die der Kaiser – ein antiker Friedrich Wilhelm I. – anstellte, und die sich in einem geprägten theologischen Schrifttum, das die letzten Jahre seiner Regierung bestimmte, niederschlugen und deren Entstehung nicht ohne vorausgegangenes langes Abmühen verständlich ist. Euseb und Laktanz weisen auf ein Ereignis vor der Schlacht an der Milvischen Brücke hin, das sie dem Stil der Zeit entsprechend ausmalen. Der kritische Geschichtsschreiber erklärt dazu: „Etwas ist an der Sache gewesen.“⁶ Ein rationalistisches, zudem allzu wenige Motive in die Betrachtung einbeziehendes Aburteilen scheidet an der Person Konstantins⁷.

So notwendig immer erneutes Prüfen ist, der von Bleicken unternommene Versuch war, fern davon, die Positionen von Lietzmann und Dörries erschüttert zu haben, geeignet, die Standfestigkeit derselben zu bestätigen.

Cambridge

Ernst Bammel

Rudolf Leeb: Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 58), Berlin – New York (Verlag Walter de Gruyter) 1992, 14, 223 S., 46 Abbildungen, Ln. geb.

Die vorliegende Dissertation, entstanden in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, anhand der imperialen Repräsentation (nach dem Vorgang von H. Kraft und H. Dörries) Constantins religiöse Gesinnung, sein Selbstverständnis als Kaiser, seine Religionspolitik und ihre Motive zu erforschen. Es liegt auf der Hand, daß eine derart umfassende Be-

trachtung, zumal wenn sie wie hier zu einem guten Teil aufgrund der Sekundärliteratur durchgeführt wird, letztlich scheitern muß. Was herausgekommen ist, ist ein recht disparates Konglomerat mit nicht wenigen gewagten Formulierungen und pauschalierenden Thesen. Constantin habe, so die Hauptthese, als Stellvertreter Christi dessen Heils- und Siegesgeschichte auf Erden nachgeahmt, indem er sie als „sakral bevollmächtigter Herrscher politisch fortsetzt“ (159).

Im 1. Teil, der überschrieben ist „Die imperiale Repräsentation“, geht es um die Sol-Invictus-Verehrung, insbesondere über die Statue auf der Porphyrsäule in Konstantinopel (angeblich eine Darstellung eines Constantin-Helios, der eine Quadriga lenkte), um das Silbermedaillon von Ticinum, auf welchem nach L. sowohl ein Kreuzeszepter wie ein Christogramm dargestellt ist, und um das Labarum, das als Sieges- und Triumphzeichen gedeutet wird. Beim Kaiserportrait wird einer weichen Gesichtsmoellierung bis 324, die als Klassizismus und Hinwendung zur augusteischen Zeit interpretiert wird, ein abstraktes Herrscherbildnis mit einem ornamentalen Liniensystem entgegengestellt, welches das absolute Kaisertum Constantins repräsentiert habe. Freilich bedarf hierbei der Marmorkoloß aus der Maxentius-Basilika einer Umdatierung und späteren Aktualisierung. Ebenso einseitig werden die basilikalen Kirchen als Thronsäule und imperiale Repräsentationsbauten definiert, deren Zweck im Heiligen Land es gewesen sei, „Pilgerzentren aus dem Boden zu stampfen, die die Voraussetzungen für ein christliches Pilgerwesen großen Stils zu schaffen“ (89). Noch wunderlicher ist es, wenn das kaiserliche Mausoleum in der Hauptstadt am Bosphorus nicht mehr als Apostelkirche, sondern als Christus-Martyrion erscheint, das nach dem Vorbild der Anastasis in der Jerusalemer Grabeskirche (mit ihren 12 Säulen) als Kirche mit kreuzförmigem Grundriß gedeutet wird, in der Constantin wie Christus begraben sein wollte (nicht als 13. Apostel); denn nur so sei die stets deutlicher zu beobachtende Christus-Nachahmung erklärbar, die mit dem Einzug christlicher Motive heilsgeschichtlich orientiert gewesen sei. Auch die Vision von 312, über die das 2. Kapitel handelt, sei in der späteren Interpretation von

⁶ H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche III* (Berlin 1938) S. 144.

⁷ In der Rede an die heilige Versammlung (Heikel 166.13 ff.) spricht er von *δογμάτα* – im Unterschied zur *παιδεία* als dem ihn tragenden Grund.

Euseb (VC I 28) Ausdruck eines Weltherrschaftstrebens des Kaisers, wobei die Helios-Christus-Symbolik vorauszusetzen sei. Seltsam mutet es weiterhin an, wenn der Verf. das hohe Ziel des Kaisers, Vollstrecker des Gesetzes Christi zu sein, von seiner Rechtsposition als Pontifex Maximus ableitet. Schließlich bemüht sich L. im 3. Kapitel die nicaeakritischen Theologen als „Baumeister eines Caesaropapismus“ zu erweisen, während Euseb von Caesarea lediglich in der Tricennatsrede eine regelrechte Herrschertheologie entworfen habe, in der Vita Constantini sich dagegen von dieser Zuspitzung distanziert und größeren Wert auf die Kaiserfrömmigkeit gelegt habe.

Insgesamt wirkt das ganze Gebäude recht abenteuerlich, zumal es an Widersprüchen und sachlichen Fehlern nicht mangelt. Was hat man sich unter equites singulari (S. 78) vorzustellen? Die Kirche in Gaza wurde nicht von der Kaiserin Euphemia, sondern von Eudoxia gestiftet, zu Beginn des 5. Jh. (nicht am Ende des 4. Jh.) usw. Leider findet sich auch eine große Zahl von ärgerlichen Druckfehlern und Unsicherheiten bei griechischen Zitaten.

Wendelstein

Richard Klein

J. van Oort und U. Wickert (Hrg.): *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen (Verlag Kok Pharos) 1992, 226 S., kt., ISBN 90-242-3067-5.

Die Aufsätze im vorliegenden Band wurden als Vorträge bei der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom Januar 1991 in Berlin gehalten. Bei wechselndem Ort und in zweijährigem Turnus treffen sich Patristiker vornehmlich deutscher, schweizerischer, skandinavischer und niederländischer Herkunft. Das Treffen, welches dem von Berlin vorausging, fand 1989 in Utrecht statt und stand unter dem Thema: „Juden und Christen in der Antike“.¹ Die Tagung in Berlin eröffnete U. Wickert mit einem inhaltlichen und bibliographischen Überblick, welchem zwei weitere Hauptvorträge folgten (W. Horbury, C. Schäublin), in denen die christliche Exegese in den jüdischen und paganen Kontext gestellt wurde. Im Zentrum von Kurzvorträgen standen einzelne Kirchenväter als Exegeten (Ath., Apol.

Laod., Theod. Cyr., Asterius Igotus) bzw. Schwerpunktfragen (zu Hier., Aug.). Der Reiz der Arbeitstagung und der zum Ausdruck gelangten Aufsätze liegt nicht nur in der offenkundigen „universitas magistrorum et scholarium“ (10), sondern auch in der Beleuchtung eines, wie U. Wickerts Beitrag zeigt, in den vergangenen Jahren aktuell gewordenen Themas aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Ein gemeinsames Ergebnis ist, daß trotz der Vielfältigkeit der Ansätze durchweg zwei Schwerpunkte hervortreten: Die Kontext- bzw. Traditionsgebundenheit christlicher Exegese und die markanten Profile einzelner Väter. Der Besprechung im folgenden wird die hier angegebene systematisierte Reihenfolge zugrunde gelegt, auch wenn im Sammelband – mit Ausnahme von U. Wickert – eine alphabetisierte Verfasserfolge gewählt wurde.

U. Wickert, *Biblische Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon: Horizonte, Grundaspekte* (9-31) nennt in einem ersten Teil als Horizonte und Grundaspekte für den Zeitraum von 325–451 (11-17) das „Εκκλησιαστικὸν φρόνημα“ der Väter, worin sich „die Korrelation zwischen Väterexegese und Dogmenbildung“ ausdrückt (11), die „Christliche Welt“ im Kontext Roms (12-15) und die „Hellenisierung des Christentums“ (15-17); in einem zweiten Teil führt er ein Bukett von neuerer Literatur zum Thema Väterexegese in der Art einer verbreiterten Bibliographie raisonnée vor (17-30); am Ende stellt er fest, daß immer neu „schöpferisches Verstehen“ gebraucht wird, um „die Grundlagen einer christlichen Welt verwandelnd zu bewahren“ (31). Er setzt damit selbst ein Fragezeichen hinter die Aussage im Vorwort, daß Wissenschaft „um Aktuelles unbekümmert“ sei.

W. Horbury, *Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence* (72-103) skizziert das 4. und 5. Jh. zu Recht als aurea saecula für Juden und Christen und – wohl in Berücksichtigung der neueren Forschungen zur literarischen Spätantike – wenigstens als silbernes Zeitalter für Heiden (72). Die Zeugnisse, die er sichtet, sprechen stärker von „convergence“ denn von „demarcation“ (101), wofür bestehende Kontakte zwischen Vertretern beider Religionen sprechen (75-80; 94-97), die Ähnlichkeit zwischen jüdischem Midrasch und christlichen Homilien und Katenen (96f.) und der für das AT auch von

¹ Juden und Christen in der Antike, hg. v. J. van Amersfoort und J. van Oort, Kampen 1990.