

zwängen wirkte der Pluralismus zumindest theologisch weiter, und zwar in allen protestantischen Gruppen und Strömungen. Das Thema des theologischen „Pluralismus“ unter den Bedingungen des Dritten Reiches zu erörtern, ohne dabei in der Deskription bestimmter bekenntniskirchlicher Theologumena stecken zu bleiben,

hätte die Beiträge aus der Fachgruppe Kirchengeschichte durchaus bereichern können.

Namen- und Sachregister bieten willkommene Erschließungshilfen für den umfangreichen Band.

Leipzig

Kurt Nowak

Alte Kirche

Helga Botermann: Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (= Hermes Einzelschriften 71), Stuttgart (Steiner-Verlag) 1996, 200 S., kt., ISBN 3-515-06863-5.

Mag man sich zunächst wundern, wie man über einen einzigen kurzen Satz (Sueton, *vita Claudii* 25,4: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*) ein eigenes Buch schreiben kann, so erkennt man bereits bei der Lektüre der ersten Seiten den wahren Grund: Die Verf., selbst Althistorikerin, hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, die Aussagen von Sueton und Cassius Dio in den Kontext der urchristlichen Überlieferung zu stellen und in ihrer Person den Dialog zwischen der Religions- und der Altertumswissenschaft (Alte Geschichte, Klassische Philologie) zu führen, der in den letzten Jahren fast ganz zum Erliegen gekommen sei. Auffällig ist dabei, daß Sie mit ihrem bereits in der *Einleitung* angeführten Ergebnis, daß in der Suetonnotiz die Anfänge der christlichen Verkündigung in Rom zu sehen seien, den Theologen, welche sich fast durchgehend für eine *interpretatio Christiana* entscheiden, näher steht als ihren meist skeptischen Fachkollegen; denn bekanntlich denken diese seit langem an einen unbekanntem jüdischen, in Rom lebenden Unruhestifter namens Chrestos, der mit Jesus Christus nichts zu tun hat.

Daß die Verf. im *zweiten* Kapitel über die Apostelgeschichte dieser gegen alle moderne Kritik einen hohen Stellenwert als Geschichtswerk zuerkennt (mit Berufung auf A. v. Harnack), erstaunt nicht, da sie mit vielen anderen die bekannte Stelle über die Vertreibung des jüdischen Ehepaars Aquila und Prisca aus Rom durch Claudius (Act. 18,2) als solide Aussage in engem Kontakt mit der Suetonnotiz sieht. Bekanntlich läßt sich dieses Ereignis

durch die sichere Datierung des Prokonsuls von Achaia Gallio (vor dem Paulus in Korinth vor Gericht stand) ziemlich sicher auf die Zeit unmittelbar davor (wohl 49) datieren. Freilich bleibt unbewiesen, ob die Eheleute, die später wieder in die Tiberstadt übersiedelten, so früh schon „Christen“ waren und sich unter den tumultuantes befanden.

Im zentralen *dritten* Kapitel über die Suetonstelle schränkt die Verf. mit der Übersetzung „Die Juden, die – angestiftet von Chrestos – ständig Tumulte verursachten, vertrieb er aus Rom“ die Zahl der Vertriebenen auf die, welche in die Chrestos-Unruhen verwickelt waren, ein (während doch ein kausales Verständnis bei impulsore Chresto wesentlich näher liegt, und Lukas Act. 18,2 von *allen* Juden spricht), bei der Datierung braucht sie die gewiß verdächtige Orosius-Angabe (VII 6,15) für das J. 49 nicht, weil sie sich an Lukas hält. Im Abschnitt über das impulsore Chresto (jüdischer Anführer und/oder Messiasprätendent) wird zunächst ein jüdischer Messiasanwärter abgelehnt, weil die häufig genannte jüdische Messiaserwartung, verbunden mit einem antirömischem Affekt, gerade in der neueren Literatur als Mythos erkannt worden sei. Die Juden seien im Völkergemisch der Großstadt fast verschwunden. Ihre Charakteristik als „Ferment der Unruhe“, wie etwa durch Cicero (Flacc. 66) oder die Maßnahmen des Tiberius deutlich wird, läßt sie nicht gelten. Das nicht mehr zu leugnende Beispiel Alexandria wird als Sonderfall abgetan. Nach einem längeren Rückblick auf die Kontroverse um Chrestus-Christus in der älteren Forschung, wo als Kernpunkte der Kritik die Nicht-Anwesenheit Christi in Rom, die Namensverschiedenheit (i bzw. e) und die richtige Bezeichnung Christiani bei Sueton an einer anderen Stelle (Ner. 16,2) herausgehoben werden, aber auch zu Recht auf

apologetische Tendenzen verwiesen wird, bietet die Verf. eine erste Erklärung: Die Heiden hätten die Bezeichnung *Christiani* und die verbundene Vorstellung von einer eigenen Gruppe nicht verstehen können, deshalb hätten sie *Chrestus* bzw. *Chrestus* gebraucht, außerdem habe es den Christennamen in dieser frühen Zeit noch gar nicht gegeben. Ist also Suetons *Chrestus* nur ein späterer Hör- oder Schreibfehler? Aber es wird noch weiter spekuliert, was man auch an den ständig wiederkehrenden Floskeln wie „meines Erachtens, ich meine, nach meiner Überzeugung“ u.ä. ablesen kann. Es könnte auch so sein, wie B. gleich darauf ausführt, daß Suetons Satz über das Verbannungsedikt ein Exzerpt aus einem Archiv darstellt, wo man irrtümlich festgehalten habe, der besagte *Chrestus* sei in persona der Anstifter von Unruhen gewesen. Wenn es gleich weiter heißt, daß Sueton selbst seine Vorlage so verstanden haben kann, warum hat er dann in der *Nerovita* 16,2 die richtige Form *Christiani*? Damit alles klar wird, liest man am Ende sogar, es sei ausgeschlossen, daß der gleiche Autor die Zusammenhänge nicht durchschaut habe. Fazit: Obwohl der Name *Chrestos* in Rom häufig bezeugt ist, sei es doch besser, da sich kein Kandidat für einen unbekanntem Messiaspräsidenten finden lasse, eben den *Christus* zu nehmen, den man kenne. Man solle nicht so übertrieben skeptisch sein und die Informationen so verknüpfen, daß man möglichst wenig zusätzliche Informationen benötige. Wer möchte sich da nicht schon jetzt an den Satz des Althistorikers H. Wolff von dem gewaltsamen und an Mißverständnissen reichen Vorgehen mancher Vertreter der *interpretatio Christiana* erinnern (Die Juden im antiken Rom, Passau 1989, 41 f.)?

Das vierte Kapitel ist dem Claudiusedikt bei Cassius Dio (*LX* 6,6) gewidmet, welches auf das J. 41 datiert werden kann und von einem Versammlungsverbot, aber ohne Ausweisung, spricht. Diese Äußerung, die häufig in Verbindung mit den angeblich toleranten Judengesetzen des Claudius verbunden wird, wie sie Flavius Joesphus referiert (ihre Echtheit wird von B. mit D. Hennig zu Recht abgelehnt), wird hier in der Weise verstanden, daß sich die Unruhen nach diesem Jahr fortsetzten, wahrscheinlich sogar durch die Predigten des jetzt angeblich in Rom anwesenden Petrus (warum dann eigentlich nicht *Petro impulsore*, wenn man heidnischerseits *Christus* und die *Christen* noch gar nicht kannte?) und daß die Behörden acht Jahre später sich nicht mehr mit ei-

nem Gottesdienstverbot begnügten, sondern die „*Christen*“ (die nach B. gar keine waren und auch keine sein wollten!) aus der Stadt verbannten. Hier noch eine Feinheit: Wenn Dio auch sagt, daß die Juden bei ihrer hergebrachten Lebensweise bleiben sollten (trotz des Versammlungsverbots), so sei hierzu der Anstoß von jüdischer Seite erfolgt, etwa durch offizielle Anzeigen gegen die störenden „*Christen*“, und die kaiserliche Entscheidung sei eine Antwort auf die „christliche“ Mission gewesen, so fragt man sich, wie denn anders die Beibehaltung der traditionellen Lebensweise möglich gewesen sein soll als durch einen gemeinsamen Gottesdienst? Warum aber das Versammlungsverbot für die Juden überhaupt, wenn die noch gar nicht erkennbaren „*Christen*“ die steten Unruhestifter und die Juden die ruhigen Bürger waren? Der Schuß ging also nach hinten los, in der Tat, „die einzige Erklärung, die sich vernünftigerweise anbietet“.

Im fünften Kapitel geht es um das Aufkommen des Christennamens und das Verhältnis des römischen Staates zu den *Christiani* im 1. Jh. Auch hier reizt die einleitende Bemerkung, daß es zunächst in Rom und auch sonst keine *Christen* gegeben habe (auch nicht in der Apostelgeschichte), da diese Juden gewesen seien und auch nichts anderes sein wollten, zum Widerspruch, wenn man z.B. bedenkt, daß der Römerbrief des Paulus geschrieben (ca. 54) in Rom bereits Heidenchristen voraussetzt (1,5 f.). Am Anfang steht wiederum eine längere Auseinandersetzung mit verschiedenen Forschungsmeinungen bes. über Act. 11,26, in deren Verlauf die Verf. die gängige Interpretation über die Entstehung des Namens *Christiani* in Antiochia um das Jahr 44 bestreitet (Lückenhaftigkeit der Quellen), einer späteren Selbstbezeichnung der Vorzug gibt (was allerdings auch anders gewesen sein könne) und schließlich jede theologische Interpretation (Trennung von den Juden, Entstehung einer Weltreligion) in Abrede stellt. Anders dagegen beim Auftreten des Paulus vor Herodes Agrippa in Jerusalem (im J. 62). Mit dessen Antwort, daß er ihn fast zum *Christen* mache (Act. 26,28), sei das Wort erstmals geprägt worden, und zwar im Sinne einer stets unruhigen, jüdischen Sekte. Dies müsse als „ein Datum von welthistorischer Bedeutung“ gelten; denn damals sei das Christentum in die Weltgeschichte „katapultiert“ worden. An dieser ihrer Entdeckung, so die Verf. recht selbstbewußt, sehe man, daß die historische Kritik

an der Apostelgeschichte noch gar nicht begonnen habe. Freilich heißt es gleich darauf, daß es sich nicht sicher beweisen lasse, daß Agrippa mit dieser Augenblickseingebung das Wort wirklich geprägt habe. Es nimmt nicht wunder, daß B. selbst bei Tacitus die Christen noch immer nicht als eine vom Judentum getrennte Glaubensgemeinschaft ansehen will; denn nach ihm hätten sie ihren Namen von einem hingerichteten jüdischen Verbrecher (steht das Wort Jude ann. XV 44,3 eigens dabei?). Damit die Interpretation des Christenkapitels auch stimmig wird, wird statt des meist gewählten confessi dem weniger gut bezeugten coniuncti der Vorzug gegeben (was natürlich möglich ist); denn zu bekennen habe es damals noch nichts gegeben. Man fragt sich unwillkürlich, wann sich denn die Christen endlich zu ihrem Namen bekannten, der bei dem gleichzeitig lebenden Plinius bereits als solcher „Verbrechensqualität“ besaß? Hierfür hat sich die Verf. am Ende noch eine besonders einleuchtende Erklärung aufgespart. Es war die Verweigerung des fiscus Iudaicus, den Domitian mit besonderer Härte von allen Juden eingezo-gen hat (Suet. Dom. 12,2). Nun aber sollen Christen, weil sie plötzlich keine Juden mehr waren, die Zahlung verweigert haben. Diese „Frechheit“, in deren Zusammenhang auch Act. 11,26 gehöre, habe man von Seiten der Behörden als eine grundlegende Kriegserklärung an den römischen Staat aufgefaßt. Warum eigentlich erstmals in Antiochia, so könnte man entgegnen? Wo steht überhaupt etwas von einer Verweigerung der Judensteuer durch die Christen? Zahlten sie vielleicht auch sonst keine Steuern?

Es ist schon mehr als merkwürdig, was jener angeblich „erste Kontakt zwischen der Reichsregierung und den später so genannten Christen“ für Gedanken nach sich zieht.

Wendelstein

Richard Klein

Marie-Odile Boulnois: *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 143), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1994, 681 S., kt., ISBN 2-85121-146-3.

Um es gleich vorweg zu sagen: Diese Studie ist in ihrer philologischen Exaktheit und Gründlichkeit, aber auch wegen ihres Ausgreifens über Cyrills Trinitäts-

theologie hinaus vor allem auf deren logische Grundlagen künftig ein unverzichtbares Referenzbuch, auch für diejenigen, die sich um die Trinitätstheologie des Jahrhunderts vor Cyrill und der Zeit nach ihm bemühen. Daß bei dieser Arbeit ein weites Feld insbesondere der Herausarbeitung der theologischen Fundamente und Traditionen noch z. T. offen geblieben ist, vielleicht sogar jetzt als Aufgabe erst klar hervortritt, braucht man der klassischen Philologin und ihrer bei A. Le Boulluec verfertigten Thèse nicht als Mangel anzurechnen sondern wird man dankbar als Anreiz zu weiterer Forschung und zu einem vertieften Fachgespräch verstehen; die Forschung zu Cyrills Trinitätstheologie stand ja bislang – zu Unrecht, wie dieses Buch aufzeigt – weitgehend im Schatten der Beleuchtung seiner Christologie.

Kurz zum Aufbau und Inhalt: Das Werk gliedert sich in vier Teile (I: „Les fondements herméneutiques de la controverse trinitaire“ S. 27–102; II: „La sémantique des images“ S. 105–177; III: „Les outils philosophiques du discours triadologique“ S. 181–331; IV: „Identités et relations“ S. 335–589); es folgen: Eine Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 591–599), ein Appendix (S. 601 f.) zu Fragen der Verf. serschaft zweier Werke, die Cyrill wohl direkt eingesehen hat, nämlich Didymus (?), *De trinitate* (CPG 2570), und Ps.-Ath. (Apolinarius?), *Adversus Eunomium IV-V* (CPG 2837) (beide Schriften bedürfen weiterer Untersuchungen), eine Bibliographie, Indices zu griechischen Begriffen, Schriftstellen, Zitaten aus Cyrill und zu den übrigen Quellen; es fehlen leider ein Sach- und ein Namensregister, die bei dem umfangreichen Werk für die Benutzung sehr hilfreich gewesen wären.

ἐναντιοῦμαι und καταργεῖν charakterisieren am besten Cyrills Arbeitsweise, Exegese und Theologie (S. 98 f. 102), treffen aber auch Methode und Inhalt der Studie von B. Beiden geht es um eine „multiplicité d'approches partielles“ (S. 102). Für Cyrill bedeutet dies: Wiederholte Lektüre der Schriften seiner Gegner, wobei das Bedenken ihrer Argumente, die Verinnerlichung der Bibel und das eigene theologische Reflektieren eine einzige Pendelbewegung bilden, oder, wie Cyrill sich selbst ausdrückt (Cyrill., *Dial. Trin.* V 558ab): „Aus ständiger Betrachtung sammeln wir mit viel Schweiß und Mühe die Erkenntnis wie in einem Spiegel, gewinnen aber erst die Unerschütterlichkeit im Glauben, wenn wir äußerst scharfsinnige und nach Vermögen ausgefeilte Ideen re-