

für einen Bischof und gebraucht damit ein Lehnwort, das Vf. als „Terminus technicus der römischen Verwaltung“ für „ein festes, regelmäßiges Gehalt besonders für Personen im Dienste der römischen Staatsverwaltung“ bezeichnet (46). Wie man hier auch immer entscheiden will, die Tatsache, daß der Episkop und der Diakon in der syr. Did. (wie auch außerchristlich) eher mit der Ökonomie und selten mit Kulturaufgaben in Verbindung stehen, hätte nahegelegt, im Eingangskapitel nicht ausschließlich die paganen Kultpriester zum Vergleich heranzuziehen, sondern vielmehr (auch) Ökonomie und städtische Amtsträger auf ihre Besoldung zu befragen. Ökonomie in der paganen Umwelt konnten in der Tat, wie Vf. in einer älteren Darstellung selbst vermerkt hat, ein Gehalt beziehen (G. Schöllgen, Art. Haus II (Hausgemeinschaft): RAC 13 [1986] 801–905, 815). Es wäre also leicht einsichtig, warum der als Ökonom fungierende Episkop und der sich um die finanziellen Belange der Gemeinde kümmernde Diakon auch im Christentum im 3. Jh. zu dotierten Berufen avancierten. Auch die Gegenprobe führt zum selben Ergebnis: Diese Antwort erklärt nämlich, weshalb das nicht aus der antiken Ökonomik, sondern aus dem Bereich der Synagoge stammende Presbyteramt (Lietzmann, 124f.) bis in die Zeit der syr. Did. noch nicht mit einem Unterhaltsanspruch versehen war und erst zu einem solchen kam, nachdem innerhalb des Christentums sich die Besoldung von Episkopen und Diakonen zusammen mit diesen (und weiteren) Ämtern als Leitungsstruktur durchgesetzt hatte.

Es folgen noch einige Randbemerkungen:

Die Arbeit ist gut lesbar und weithin frei von Druckfehlern. Hier und da mag man bei der Übersetzung und Interpretation anderer Meinung als der Vf. sein; die Ausführungen der syr. Did. die fünf wichtigsten Stände betreffend, erklärt m.E. die historisch-genetisch enge Zusammengehörigkeit des Diakonen- und Episkopenamtes, die Vorordnung des Diakons (und bisweilen der Diakonisse) „gegenüber dem ranghöheren Presbyter“. Diese braucht also nicht aus der „einflußreicheren Position des professionalisierten Klerikers“ (123) oder, im Falle der Diakonisse, aus der syr. Did. als einem „wenig durchdacht(en) Ensemble“ (126) erläutert zu werden. An der auch für die Deutung wichtigen Stelle syr. Did. 9 (98; 128) schwankt Vf. selbst und bietet eine inkonsistente, nicht abgeglichene Übersetzung

(98 und 128; 99 und 129, hier insbesondere die Differenz zwischen „ob er gerecht gibt“ [so 99] und „wie es sich gebührt“ [129]). Vf. hält gegen Chr. Marksches die „*Traditio Apostolica*“ für eine authentische Schrift Hippolyts (54), sieht aber nicht die Spannung zwischen seiner Aussage, die TA bezeuge „Anfang des 3. Jh. für Rom“ ein „verbindliches und organisiertes Katechumenat“ (161f.), und dem Hinweis auf die „langsame ... Entwicklung des Katechumenats“, an deren Anfang er die syr. Did. setzt (162¹⁴¹). Entsprechend wird man auch skeptisch bleiben gegenüber der schwach begründeten Deutung des Lehrens der Witwen als Katechumenat (161–164). Unschärf ist die Interpretation der Unterhaltszahlungen an Fortunatianus: Zunächst urteilt Vf. schwankend zwischen Gewißheit und Ungewißheit („man darf wohl als sicher annehmen“ [65]), Fortunatianus habe durch sein Gehalt „sogar komfortable Lebensbedingungen“ gehabt (65). Hieraus wird zwei Seiten später eine allgemeinere Schlußfolgerung, daß die „höheren Ränge“ der Kleriker, „wie der Fall des Fortunatianus zeigt“, solchen Komfort genießen (67f.). Einige Passagen weiter ist es inzwischen „eine komfortable oder gar luxuriöse Lebensführung, wie wir sie bei Fortunatianus gefunden haben“ (71), die kurz darauf unter Heranziehung weiterer Materialien nur mehr als „luxuriöses Leben“ skizziert wird (74). Schließlich hätten die Anmerkungen entlastet werden können, wenn in ihnen nicht auch solche Titel ausführlich zitiert worden wären, die im Literaturverzeichnis wieder auftauchen. Rätselfhaft ist mir, warum im abschließenden Sach- und Personenregister Fortunatianus nur für S. 63 vermerkt ist.

Birmingham

Markus Vinzent

Jörg Ulrich: Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea (= Patristische Texte und Studien 49), Berlin – New York (Verlag de Gruyter) 1999, 10, 324 S., Ln. geb., ISBN 3-11-016233-4.

Das Thema dieses Buches hat in älteren und auch neueren Arbeiten eine recht einhellige Einschätzung gefunden: Eusebs Verhältnis zu den Juden gilt als vom „Antijudaismus“ negativ geprägt. Erst in jüngster Zeit gibt es maßvollere Stimmen wie die des Euseb-Kenners F. Winkelmann in der Biographie „Euseb von Kai-

sarea. Der Vater der Kirchengeschichte“ (1991). Eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung über Eusebs Haltung zu den Juden aber fehlt. Diese Lücke sucht die vorliegende Erlanger Habilitationsschrift „als eine das Material zur Fragestellung ‚Euseb und die Juden‘ aus den Quellentexten erhebende und kritisch würdige Bestandsaufnahme“ (4) zu schließen. Hintergrund sind Geschichte und Kultur der Zeit Eusebs, auch das Verhältnis der Heiden, Christen und Juden untereinander unter Berücksichtigung der Rolle Eusebs „als Zeitgenosse, als Bischof Caesareas, als christlicher Historiker, Apologet und Exeget“ (ebd.).

Zunächst ordnet U. sein Thema in den historischen Kontext ein (7–27). Als die wesentlichen religiösen Gruppen im Palästina des 3./4. Jh. benennt er die Christen, wohl noch in einer relativen Minderheit, die Juden, deren Anteil nach Jüdischem Krieg und Bar-Kochba-Aufstand wieder gewachsen sei, die Samaritaner und das Heidentum, eine nicht homogene, doch die wohl größte Bevölkerungsgruppe, besonders in den Stationierungsorten und Verwaltungszentren. Diese Gemengelage spiegelt auch die Provinzhauptstadt Caesarea wider. Das Verhältnis von Christen und Juden in dieser Stadt war durch „reichhaltige Kontakte“ (19) positiv geprägt: Lebendige Auseinandersetzung, Konkurrenz, eine Streitkultur, doch ohne Antijudaismus, bezeugen das seit der Zeit des Origenes. Die christliche Schule der Stadt, geprägt durch Origenes, machte diese zu einem geistigen Zentrum der Christen, die rabbinische Schule zugleich zu einem des Judentums. Das Heidentum war in der Metropole präsent durch die römische Verwaltung, intellektuell in der Rhetorenschule. Zu ernsthafteren Problemen kam es allenfalls zwischen Juden und Samaritanern, deren Verhältnis sich zu Beginn des 4. Jh. verschlechterte, da diese von Juden faktisch als Heiden angesehen wurden. Euseb war also aus Caesarea eine „ganz hellenistisch geprägte, kosmopolitisch-intellektuelle, vom Bemühen um Profilierung eigener Position wie von Toleranz gekennzeichnete Atmosphäre“ (27) vertraut. Dies beeinflusste seine Texte ganz entscheidend.

Sodann führt U. in die Schriften Eusebs (29–56) unter dem Aspekt der Stellung der Juden in dessen Theologie ein. Im Mittelpunkt steht dabei das apologetische Doppelwerk Eusebs aus dem 2. Jahrzehnt des 4. Jh., nach dem Ende der Verfolgungszeit, die *Praeparatio evangelica* und die *Demonstratio evangelica*, die angesichts

der Bedeutung Eusebs als Historiker von der Wissenschaft bislang vernachlässigt wurden. Aus dem Aufbau des Werkes nach J. Sirinelli und É. des Places ergibt sich im Sinne des heilsgeschichtlichen Gesamtkonzepts Eusebs der enge Zusammenhang zwischen beiden Teilen: In der P.e. behandelt Euseb die alttestamentliche Tradition im Vergleich zu der des Heidentums, in der D.e. setzt er sich unter Betonung der christlichen Aspekte mit den Juden auseinander. Die doppelte Sicht auf beide Teile ist daher für eine adäquate Interpretation des Gesamtbildes Eusebs von den Juden vonnöten.

U. sieht als Adressaten des Werkes die Christen und seinen Zweck in der Hilfestellung, „den Glauben, dem sie sich selber als zugehörig betrachten, auch argumentativ vertreten zu können“ (42). Dabei wende sich die P.e. eher an Anfänger, also noch nicht lange zum Christentum Konvertierte und daher mit ihm nicht Vertraute, die D.e. an Fortgeschrittene. Neben diesem apologetisch-defensiven Zug des Doppelwerks wird auch ein polemisch-offensiver betont, der die Gegner des Christentums als die Adressaten der Schrift ansieht. In den beiden Aspekten sieht U. keine Alternative, sondern unterschiedlich zu gewichtende Akzente. In der Verstehenshilfe der christlichen Theologie für die eigenen Konfessionsangehörigen wechselt Euseb von der Auseinandersetzung mit den Heiden (P.e.) zu der mit den Juden (D.e.), ohne daß diese polemisch antiheidnisch oder antijüdisch wäre.

Auch im Blick auf die Einschätzung des Werkes als „theoretische“ Auseinandersetzung oder als ein Werk der Praxis im Sinne der Reaktion auf „zeitgenössische religiöse Konkurrenz- und Konfliktsituationen“ (45) und damit die Frage nach der Kontinuität zur älteren Apologetik bzw. dem Neuanfang aufgrund neuer Bedürfnisse plädiert U. mit guten Gründen dafür, solcherart falsche Alternativen zu vermeiden. Er sucht beide Gesichtspunkte zu verbinden, indem er die theoretischen Ausführungen Eusebs in die konkrete gegenwärtige Lage der Kirche in Caesarea hineinstellt, in die Diskussion und die Konkurrenzsituation zwischen den Religionen in einem kulturell heterogen geprägten Umfeld.

Das erste Hauptkapitel (57–131) nähert sich dem Thema von der Terminologie. Nach dem bisherigen Forschungsstand (W. Kinzig, J. Sirinelli) stehen sich in Eusebs heilsgeschichtlichen Vorstellungen polytheistische Heiden und monotheistische Hebräer gegenüber, zu denen Juden

und Christen in Beziehung gesetzt werden: die Christen als die wahren Fortsetzer der Hebräer, die Juden als ein Rückschritt gegenüber den Hebräern. Die Hebräer sind bei Euseb ganz positiv gesehen und leben, noch ohne die mosaisch-jüdischen Gesetze, in einem unmittelbaren Gottesverhältnis. Zusätzlich gerechtfertigt wird dieses Urteil durch den „apologetisch motivierten Altersbeweis“ (60). In der nachmosaischen Zeit zeichnet Euseb bestimmte Personen mit der Bezeichnung „Hebräer“ aus, die seiner Ansicht nach in der Tradition der alten Hebräer stehen, z.B. Propheten wie Jesaja, Könige wie David, ferner die Übersetzer der LXX. Obwohl Euseb in der Erbfolge der Hebräer die Christen ansiedelt, kennt er auch noch in christlicher Zeit Vertreter des Judentums, die er als „Hebräer“ hervorhebt, so Philo von Alexandria und Flavius Josephus. – Die Heiden werden bei Euseb meist negativ bewertet und sind in scharfem Kontrast zu allen anderen Gruppen gesehen. Die einzige Ausnahme bildet Platon, den Euseb zum Zeugen für die Minderwertigkeit der griechischen Religionsvorstellungen macht. – Die Juden stellt Euseb ethnisch in die Kontinuität zu den alten Hebräern. Sie unterscheiden sich aber durch die mosaischen Gesetze, ihr Alter und den Adressatenkreis ihrer Religion (Begrenzung contra Universalität). U. stellt gegenüber bisherigen Ansichten heraus, daß bei Euseb nicht nur eine Linie von den Hebräern zu den Christen führt, sondern in der Weitergabe der alten Religion den Juden eine Schlüsselrolle zufällt: Sie bewahrten die Theologie der alten Hebräer bis zum Erscheinen Christi. U. zufolge siedelt Euseb die Juden also nicht, wie bisher angenommen, als 3. Gruppe zwischen Hebräern und Heiden an, sondern er unterscheidet in erster Linie zwischen Polytheismus und Monotheismus und sieht innerhalb des Monotheismus die Juden als Bindeglied für die Sicherstellung der Kontinuität zwischen Hebräern und Christen. Nach Christus nun muß Euseb das Festhalten der Juden am alten Glauben in seine heilsgeschichtliche Sicht einordnen. Neben negativen Bewertungen stehen daher auch positive Stellungnahmen, z.B. zu Philo und Josephus, deren Aussagen er nutzt, um sie christlich auszudeuten (vgl. z.B. 95, 104). Damit bekennt er sich zur Kontinuität des Christentums mit dem hebräisch-jüdischen Monotheismus und stellt zugleich den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Hebräern und Juden heraus. So lassen sich auf den ersten Blick widersprüch-

liche Aussagen Eusebs in ein sachgerechtes System bringen (vgl. 123), in dem Inkonsequenzen und Nachlässigkeiten in der Terminologie plausible Erklärungen finden. Neben der Rezeption jüdischer und christlicher apologetischer Texte bewertet U. das P.e. und D.e. zugrunde liegende terminologische Konzept als eine selbständige Leistung Eusebs. – Im Christentum sieht Euseb einen „Mittelweg zwischen Hellenismus und Judentum“ (110), eine neue Religion, die in der Kontinuität mit den Hebräern in den Vorzug des *ῥηϊττων προεβύτερον* kommt. Dabei verschweigt Euseb Unterschiede zwischen Hebräern und Christen nicht, stellt aber die zu den Juden und erst recht zu den Heiden deutlich heraus.

Im zweiten Hauptteil (133–238) stehen drei theologische Fragenkreise im Mittelpunkt, deren Lösung an den Kern des Problems über die Rolle der Juden im Verständnis Eusebs herauführt: die Bereiche der Heilsgeschichte/Geschichtstheologie, Christologie und Exegese, mit deren Hilfe ein und dasselbe Problem von unterschiedlichen Voraussetzungen her beleuchtet werden kann.

Im Rahmen der Theologie der Heilsgeschichte in der Auseinandersetzung mit den Juden sieht Euseb in Ereignissen wie der militärischen Niederlage der Juden im Jahre 70 einen „Beweis der ‚Richtigkeit‘ des Christentums und des christlichen Verständnisses der Heiligen Schriften“ (136) und zugleich „göttliche Strafe für die Juden“ (137), die wider die Möglichkeit besserer Einsicht an ihrem alten Glauben festhalten. In Eusebs Kirchengeschichte dominiert demgegenüber der Aspekt göttlicher Strafe für den Mord an Christus. U. schließt aber eine antijüdische/antijudaistische Haltung Eusebs aus, da die göttliche Strafe mit Mitleid und Trauer kommentiert und das Bestrafungsmotiv, „ein allgemeiner theologischer Grundsatz“ (144), nicht auf Juden allein, auch auf Heiden und Christen angewendet werde. Eusebs Auffassung von der historischen Rolle der Juden als Bindeglied zwischen den Hebräern und den Christen, die mit Christus als dem Erfüller des Mose jedoch ausgespielt sei, vertieft U. durch den Einblick in Eusebs auf Universalität angelegte Christologie und Soteriologie, an denen sich die fundamentalen Unterschiede zwischen Christentum und Judentum erweisen. Dieser hermeneutische Hintergrund ist wichtig für das Verständnis von der Auslegung der Heiligen Schriften durch Euseb in Auseinandersetzung mit jüdischen Interpretationen. Exegese

nutzt er, um aus alttestamentlichen Aussagen das Kommen des Erlösers zu „beweisen“, durch Interpretation nach dem wörtlichen Sinn (*κατὰ λέξιν*), mit Hilfe allegorischer Deutung (*κατὰ διάνοιαν*) – wenn auch nicht in demselben Umfang wie Origenes – oder der Kombination aus den beiden Auslegungsarten. Von Bedeutung hierfür ist Eusebs nachweisliches Interesse für textkritische Fragen und Übersetzungsprobleme aus dem Hebräischen, wonach er zumindest Grundkenntnisse der hebräischen Sprache besaß.

Aus der christlichen Deutung der Heiligen Schriften der Juden und der Christen ergeben sich Eusebs wesentliche theologische Kritikpunkte an den Juden. Sie beziehen sich, wie U. hervorhebt, hauptsächlich auf den jüdischen Anspruch auf Heilsexklusivität, wobei Euseb den heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden nicht bestreitet. Die Auseinandersetzung um das richtige Verständnis der Heiligen Schriften verfolgt Euseb auf hohem Niveau, Indiz für den lebendigen christlich-jüdischen Dialog im Palästina dieser Zeit. Dem entspricht Eusebs maßvoller Ton, in dem er seine Kritik an den Juden formuliert und der „eher auf eine hohe Achtung gegenüber den Juden denn auf ihre Geringschätzung schließen läßt“ (228), auch wenn die Kontroverse mitunter verbale Schärfe annimmt. Angesichts dessen, daß ebenso von der Gegenseite polemisiert wird und manche Kirchenvertreter sich über die Juden abwertend äußern, läßt sich in der Diktion Eusebs insgesamt „eine andere, positivere Grundeinstellung gegenüber den Juden wahrnehmen“ (237).

An der Vita Constantini (III 18 f.) überprüft U. im Kapitel „Eusebius und Konstantin“ (239–254), ob in der „scharf anti-jüdischen“ (239) Ausdrucksweise Konstantins die Haltung ihres Verfassers durchscheine. U. sieht hierin eine „uneusebianische Wortwahl und Diktion“ (242) und erkennt dahinter Eusebs Bemühen, Konstantin textgetreu zu zitieren. Anders sei es bei frei referierten, nicht zitierten Stellen, die Euseb gerne nutze, um seine eigenen Vorstellungen zur Geltung zu bringen. Bei der abschließenden Besprechung der Tendenzen der Judengesetzgebung des römischen Reiches stellt U. fest, daß diese sich im 4. Jh. ganz in die Tradition der bisherigen römischen Judengesetzgebung einfügt; anti-jüdische Züge sind erst im 5. Jh. zu beobachten.

Schließlich vergleicht U. Euseb mit der christlichen apologetischen Tradition (255–270) und resümiert auf der Grundlage einiger aufschlußreicher Parallelen

zu Justin, daß Euseb in der apologetischen Tradition steht, die Ansätze aber theologisch selbständig weiterentwickelt. Dies bestätigt sich im Vergleich von Euseb und Origenes, die zahlreiche Gemeinsamkeiten, aber eben auch wesentliche Unterschiede, z.B. in der Differenzierung zwischen Hebräern und Juden, aufweisen.

An die Zusammenfassung (271–276) fügt U. einige grundsätzliche Überlegungen, die die heutige Relevanz der Gedanken des spätantiken Lebenswelt des Ostens angehörigen Kirchenmannes in den Vordergrund rücken. So betont U. die Aspekte für den christlich-jüdischen Dialog der Gegenwart, die sich aus der die Juden einschließenden Universalität des Heilswillens Gottes in der Auffassung Eusebs ergeben, welche ihn vor antijudaistischen Tendenzen bewahrt haben, ferner Überlegungen zum offenbarungstheologischen Grundsatz, „daß kein Ereignis in der Geschichte als unmittelbares Handeln Gottes zu qualifizieren und zu deuten ist“ (276), während die heilsgeschichtliche Auffassung auch eines so differenzierten Denkers wie Euseb zu teilweise negativen Bewertungen des Judentums führt, schließlich das Problem des christlichen Selbstverständnisses, das in der Frage der theologischen Kritik an den Juden zu einem ausgewogenen Urteil führen muß.

Ein kurzes Fazit kann nur herausstellen, daß es U. überzeugend gelungen ist, Euseb von dem Vorwurf des Antijudaismus zu befreien und in eingehender Interpretation die monokausale Sichtweise von Eusebs Verhältnis zu den Juden mit Hilfe einer differenzierten Argumentation durch ein von vielerlei Aspekten gespeistes Bild zu ersetzen. Zu den beeindruckenden und überzeugenden neuen Ergebnissen führen U. mehrfach spezifisch dialektische Gedankengänge, in denen auf scheinbar nicht zu vereinende Gegensätze ein überraschend neues Licht fällt. In der Tat erweist sich Euseb im Mit- und Ineinander von „Mikroskopie und Makroskopie“ (274) als ein alte Ansätze der Apologetik ebenso bewahrender wie weiterentwickelnder Denker.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Basil Studer: Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalcedon (451). Paderborn/München/Wien/Zürich (Ferdinand Schöningh) 1998, XIV u. 335 S., ISBN 3-506-78758-6.

Der Zeitraum von etwas mehr als 125 Jahren zwischen den Konzilien von Nizäa