

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

und Chalcedon hat für die christliche Theologie konstitutive Bedeutung. In dieser Epoche wurden auf der Grundlage der biblischen Offenbarung die – für die meisten christlichen Kirchen bis in die Gegenwart geltenden – systematischen Daten der christlichen Gotteslehre und Dogmatik entwickelt. In direktem Austausch mit der sich ausformenden christlichen Theologie haben sich gleichzeitig die verschiedenen liturgischen und pastoralen Vollzüge bzw. Dienste der Kirche entfaltet. Des Weiteren wurden die unterschiedlichen Formen kirchlicher Organisation und Leitungsstruktur ausgestaltet und nicht zuletzt auch die architektonische Grundform des christlichen Gottesdienstraumes festgelegt. In dieser entscheidenden Phase, dem sog. „goldenen Zeitalter der Patristik“, entstand in den christlichen Gemeinden des Imperium Romanum in kreativer Auseinandersetzung mit der religiösen und politischen Umwelt und auf einen bis dahin nicht bekannten reflexiven Niveau in Grundzügen das, was heute als christliche Theologie bezeichnet wird. Die Untersuchung von Basil Studer möchte die Geschichte der Entstehung der Theologie und ihrer spezifischen Methoden in dieser herausragenden Phase der Alten Kirche nachzeichnen und analysieren: „Was in Frage steht, ist der ‚intellectus fidei‘, das heisst, die Art und Weise, die christliche Glaubenslehre zu vertiefen, über die Ansprüche des evangelischen Lebens nachzudenken und über die Erfahrungen mit der Kirche Christi Rechenschaft abzulegen“ (10 f.). Es geht dem Verf. nicht um eine erneute dogmengeschichtliche Darstellung der Lehrentwicklung im Zeitraum zwischen dem ersten und dem vierten Konzil, sondern um das *Wie* des theologischen Arbeitens und Argumentierens als einer rational begründeten und verständlichen Antwort auf das Offenbarungsgeschehen. Wie und mit welchen wissenschaftlichen Methoden bzw. Arbeitsweisen haben vor dem geistigen und politischen Hintergrund der antiken Welt die Theologen der Reichskirche die anstehenden Fragen ihrer Zeit aufgegriffen und bearbeitet und wie haben sie in Anlehnung an und in gleichzeitiger Distanzierung von paganen Vorbildern eigene Methoden und Kriterien theologischer Forschung entwickelt? Der Autor betritt mit diesen Fragen kein Neuland, wie die zu Beginn jedes Kapitels gruppierten zahlreichen Literaturangaben belegen, die neben den bibliographischen Standards vor allem die im deutschen Sprachraum wenig beachtete bzw. oft

schwer zugängliche italienische Literatur auswerten. Doch ist das Feld einer theologischen Methodenlehre als Ganzes trotz aufschlussreicher neuerer Einzelstudien erkenntnistheoretisch und systematisch bis heute erstaunlich wenig erforscht. Dazu kommt, dass der entsprechende einschlägige Faszikel im „Handbuch der Dogmengeschichte“ (J. Beumer, Die theologische Methode, Freiburg 1972) wegen mangelnder Berücksichtigung der geschichtlichen Dimension, des sozio-kulturellen Umfelds und der literarisch-philosophischen Traditionen den gegenwärtigen Ansprüchen theologischer Forschung nicht mehr gerecht wird. Ferner fehlt bisher eine Synthese der unterschiedlichen Ansätze aus den historischen, dogmatischen bzw. exegetisch-geschichtlichen Arbeitsgebieten. Diese Lücke zu schliessen, ist die anspruchsvolle Aufgabe, der sich „Schola Christiana“ stellt.

Ein einleitendes Kapitel (9–34) gibt nach einer Hinführung zur Thematik und methodologischen Vorbemerkungen eine Übersicht über die Zugänge zur Theologie im 4. und 5. Jahrhundert. Ausgehend von der Terminologie, mit der theologisches Arbeiten ausserhalb der Kirche in der antiken Welt bezeichnet wurde, stellt der Verf. fest, dass die gebräuchliche Bezeichnung *Theologia* in der nachzänischen Zeit weder bei paganen noch bei christlichen Autoren des griechischen oder des lateinischen Sprachraumes geläufig war bzw. in einem anderen semantischen Kontext verwandt wurde. Theologisches Arbeiten wird bei den Vätern dagegen öfter mit Begriffen umschrieben, die im antiken Schulbetrieb beheimatet sind: *Philosophia*, *Gnosis*, *Theoria*, *Exercitatio* u.a. Schon die Untersuchung der verschiedenen Grundlagen der christlichen Theologie lässt den „Biblizismus der Kirchenväter“ augenscheinlich hervortreten: Die Heilige Schrift ist die Basis aller theologischen Reflexion (27 f.). Andererseits wird deutlich, dass Theologie in der Alten Kirche Studium der Schrift nach dem Vorbild und den Methoden des antiken Schulunterrichts bedeutet hat. Die terminologischen Entsprechungen und die methodologischen Parallelen zwischen der sich formierenden christlichen Theologie und dem profanen Bildungsbetrieb bilden gleichsam so etwas wie den ‚cactus firmus‘ dieser Monographie. In dieser Tatsache ist auch die Wahl des Titels begründet: Im Kontext der theologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts entstand durch das Studium der Bibel, das

sich methodisch an der schulischen Lektüre der griechisch-römischen Klassiker orientierte, die theologische Arbeitsweise der Kirche als „Schola Christi“.

Der Hauptteil gliedert sich in zwei Teile zu je vier Kapiteln. Zuerst wird „Das historische Umfeld der reichskirchlichen Theologie“ (35–194) beleuchtet. An erster Stelle wird die kirchliche Situation als der Kontext, vor dem und in dem Theologie betrieben wurde, in den Blick genommen (*Ecclesia Episcoporum; Ecclesia Imperii Romani; Ecclesia una, apostolica et catholica; Ecclesia sancta*). Die Gliederung der Analyse erfolgt in Anlehnung an das von Varro überlieferte und in der Antike weithin rezipierte religionsgeschichtliche Schema der *Theologia tripartita*, die in eine *Theologia civilis* oder *politica*, in eine *Theologia mythica* oder *poetica* und in eine *Theologia naturalis* oder *allegorica* untergliedert ist (33, 66, 314–317). Die Übernahme dieses dreigliedrigen Strukturmodells antiker Theologie ist einer der überzeugendsten Aspekte dieser Studie. Die Entfaltung der theologischen Methode in der Alten Kirche wird anhand der ihr eigenen und zeitgemässen Kategorien analysiert und nicht unhistorisch *ex post* nach den theologischen Kriterien einer kirchlichen Tradition beurteilt. Entsprechend der klassischen Aufteilung des Varro untersucht Studer im folgenden Kapitel zunächst die politisch-institutionelle Dimension von Theologie innerhalb des Imperium Romanum. Im Zentrum stehen die *Instituta veterum*: Überlieferung, Gewohnheit und Recht, die Vertreter der Tradition wie Kaiser, Senat, Aristokratie, Priestertum, Juristen, Familie und die griechisch-römische Geschichtsschreibung in ihrem Bezug zur Theologie. Im 3. Kapitel wird in Anlehnung an die *Theologia poetica* die bildungspolitisch-kulturelle Ausgangssituation analysiert. Das Bildungsideal und die literarische und rhetorische Kultur der paganen Umwelt (*Eruditio veterum*) prägte und formte auch die christlichen Theologen, die die gleichen Schulen besucht haben und durch die Lektüre der gleichen Texte ausgebildet worden sind. In gleicher Weise partizipierten die christlichen Theologen an den philosophischen Strömungen ihrer Zeit (*Sapientia veterum*). Kapitel 4 stellt vor, in welchen Prozessen sich die Christen mit der geistigen Situation ihrer Zeit auseinandergesetzt haben. In diesem Abschnitt vermisst man die Beschäftigung mit dem angekündigten Strukturprinzip der *Theologia tripartita*.

Nach der umfassenden sozio-kulturellen und geistigen Grundlegung, die den

Rahmen abgesteckt hat, in dem die Bischöfe und Theologen im 4. und 5. Jahrhundert sich bemühten, den christlichen Glauben zu verstehen und auszulegen, untersucht der zweite Hauptteil in spezifischer Form „Die Grundzüge der theologischen Arbeit“ (195–313). Das 5. Kapitel macht mit den verschiedenen Zugängen zur Bibel als dem grundlegenden Dokument des christlichen Glaubens vertraut. Für die Alte Kirche und das Zeitalter der Patristik gilt noch die enge Verbundenheit bis Einheit von Exegese und Dogmatik, die in späteren Epochen der Theologiegeschichte weniger betont wurde. Im 4. und 5. Jahrhundert ist christliche Theologie noch und zuerst Auslegung der Schrift. Nach dem Vorbild Justins, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts in seiner *Apologia Maior* (1,36; ed. M. Marcovich, PTS 38, 1994, 84) erstmals die Methoden der Grammatikschulen für die christliche Auslegung der prophetischen Schriften integriert hat, wird die Bibel bei den Autoren des „goldenen Zeitalters der Patristik“ nach den Auslegungsmethoden der kaiserzeitlichen Schultradition interpretiert. Der stilistische Charakter als Dialog vieler exegetischer Schriften (*Quaestiones et responsiones*) reflektiert noch in stilisierter Form das kommentierend-auslegende Lehrer-Schüler Gespräch des antiken Unterrichts. Dort wurden durch den auslegenden Lehrer vor allem die Ausdrücke (*verba*) erläutert, die zur Erklärung der Inhalte (*res*) führte. Im folgenden Kapitel (6) wird der theologische Gebrauch der Bibel genauer analysiert: Die Heilige Schrift wurde aufgrund ihrer kirchlich bezeugten Autorität Wort Gottes und Grundlage theologischer Arbeit: durch sie spricht Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat.

„Schola Christiana“ ist die Frucht einer langjährigen patristischen bzw. dogmen- und kirchengeschichtlichen Lehr- und Forschungstätigkeit des Autors in Rom. Die Fragen nach der theologischen Methode, ihrer spezifischen Arbeitsweise und deren Entfaltung in der Geschichte beschäftigen den Verf. schon seit den Tagen seiner Dissertation (B. Studer, Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, SPB 2, Ettal 1956). Diesem Fragenkomplex ist er in seinem vielschichtigen wissenschaftlichen Schaffen treu geblieben. Ein erster Entwurf der vorliegenden Studie ist zunächst auf italienisch erschienen (*Storia della teologia. I: Epoca patristica*, Casale Monferrato 1993); in englischer Übersetzung (ed. A. di Berardino – B. Studer, *History of theolo-*

gy. I: The patristic period, Collegeville 1996). Die deutsche Ausgabe ist somit die dritte, vielfach ergänzte und grundlegend erweiterte Fassung. Neben kleineren Nachträgen ist „Schola Christiana“ gegenüber den vorhergehenden Entwürfen vor allem um folgende Themenbereiche erweitert: Die antike Geschichtsschreibung (73–78); die Hermeneutik der patristischen Exegese (131–134); Forschungen zur Entstehung des Schriftkommentars (201–208) und Beobachtungen zum Verhältnis von „fides“ und „ratio“ (273–277). Zwei Spezialuntersuchungen im neuesten Aufsatzband des Autors vertiefen die Thematik Schule des Herrn bzw. Schule Christi bei Augustinus und in der *Regula Benedicti* (Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und Trinitätslehre in der Alten Kirche, StAns 127, Roma 1999, 199–243). Mit „Schola Christiana“ legt der Verf. eine Summe seiner theologischen Forschung vor. Der summarische Charakter, die Komplexität der Diskussion auf verschiedenen Ebenen und die Breite der patristischen Belege machen das Buch zu einer anspruchsvollen Lektüre. Wer die Anstrengung des Gedankens nicht scheut, wird dafür sozusagen ‚en passant‘ mit den grossen theologischen Gedanken der Väter – an erster Stelle mit Augustin und den Kappadoziern – vertraut. Der Theologie als Wissenschaft, keineswegs nur der Patrologie, ist durch diese Grundlagenstudie zu ihrer wissenschaftlichen Methode in der Väterzeit ein wichtiger Dienst erwiesen.

Freiburg i. Br. Stephan Ch. Kessler SJ

Hombert, Pierre-Marie: *Gloria gratiae*. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 148), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1996, 664 S., kt., ISBN 2-85121-153-6.

„Gloria gratiae“ – mit diesem Titel signalisiert Hombert, daß für ihn die Gnadenlehre Augustins um die Frage kreist, wie der Mensch wirkliche *gloria* erreichen kann. Hintergrund des Titels ist die im Vorwort klar formulierte Kernthese, daß nämlich die Untersuchung zweier Bibelzitate, 1. Kor 1, 31 und 1. Kor 4,7, auf die zentralen Aussagen der Gnadenlehre führt (2). Die beiden Bibelverse 1. Kor 1, 31 (Vulg. *qui gloriatur in Domino gloriatur*) und 1. Kor 4, 7 (Vulg. *quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris*)

*quasi non acceperis?*) lassen sich inhaltlich wie folgt zusammenfassen: Der Mensch soll eine *gloria* haben, kann das aber nur, wenn er sie nicht in sich selbst, sondern in Gott, genauer: in Christus hat. Die Auswahl der beiden Verse wird mit *praed. sanct.* 3,7 und *retr.* II,1,1 (alle Abkürzungen nach Mayer, Cornelius u.a. [Hg.]: Augustinus-Lexikon, Stuttgart 1986 ff.) sowie der Zahl der Belege begründet (3 f.). Eine chronologische Übersicht über alle Belegstellen (19–24) sowie kurze Beobachtungen zum Wortfeld *se gloriari* komplettieren die Einleitung. Nicht berücksichtigt wird die von der Vulgata bisweilen abweichende Textgestalt von 1. Kor 4,7 (so liest *Simpl.* I,2,9: *quid enim [Vulg. autem] habes, quod non accepisti? Si autem et [et om. Vulg.] accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?*).

Homberts Buch besteht aus sieben Kapiteln. Die ersten drei Kapitel bilden den historischen Teil; Hombert stellt in ihnen die Verwendung von 1. Kor 1,31 und 1. Kor 4,7 in den Jahren 386–411, 411–418 und 418–430 dar. Der zweite, systematische Teil stellt in vier Kapiteln das „paradoxe: Glorifier Dieu, principe de notre propre glorification“ dar, und zwar besonders im Hinblick auf die Christologie.

Kap. I (35–158) geht von der Bekehrung Augustins, wie sie in *conf.* VII geschildert wird, als der „expérience fondatrice“ aus (vgl. 1. Kor 4,7 in *conf.* VII,21,27/9–10). Die Bekehrung sei für Augustin eine zur *humilitas* gewesen, die alles Suchen nach *gloria* abgeschnitten habe (42 f.). Dies sei der eigentliche „Sitz im Leben“ von Augustins Gnadenlehre (89), und dieser Gedanke lasse sich auch in den Schriften zwischen 386 und 394/95 wiederfinden, etwa bei der Verhältnisbestimmung von *auctoritas* und *ratio* (61–65). Für *Simpl.* hebt Hombert die Zusammenfassung der *intentio* des Römerbriefs mit 1. Kor 1,31 hervor (*Simpl.* I,2,21/738; ed. A. Mutzenbecher, CChr.SL 44, Turnhout 1970; vgl. 105) und widmet dem Gebrauch von 1. Kor 4,7 (I,2,9/270–272; vgl. I,2,10/278; I,2,17/534) besondere Aufmerksamkeit (94). Er plädiert (in Anknüpfung an Babcock) dafür, daß die Neufassung der Gnadenlehre in *Simpl.* durch die Verbindung von 1. Kor 1,31 und 1. Kor 4,7 bei Tyconius, *Reg.* III, 19/23–26 (ed. F.C. Burkitt, Cambridge 1894) ange-regt sei (103). Darüber hinaus schließt sich Hombert dem deutschen Augustin-forscher Ring darin an, daß Augustins Gnadenlehre einen stark pastoralen Bezug habe, nämlich den Menschen zur wahren *humilitas* führen zu wollen