

Durham E-Theses

Christ and peace among the nations: Patristic Exegesis from Isaiah 2.2-4 and Miche 4. 1-4

Peter Funk

How to cite:

Funk, Peter (1989) Christ and peace among the nations: Patristic Exegesis from Isaiah 2.2-4 and Miche 4. 1-4. Masters thesis, Durham University.

Use policy

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a <https://etheses.durham.ac.uk/id/eprint/6500/> is made to the metadata record in Durham E-Theses
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

Please consult the [full Durham E-Theses policy](#) for further details.

Abstract

Christ and Peace among the Nations Patristic Exegesis from Isaiah 2.2-4 and Micha 4.1-4

This paper will investigate the interpretation that was given to the two parallel Old Testament texts Is. 2.2-4 and Mi. 4.1-4 in the Early Church. Particular attention will be paid to the significance of the promise of peace Is. 2.4/Mi 4.3f.

The first part of both texts, the prophecy of the pilgrimage of the nations to Zion, is seen almost without exception as fulfilled in the church and in Christ. The interpretation of the promise of peace, however, undergoes distinct transformations. In pre-Constantine times, fulfillment in the peaceful acts of the Christians is seen, and in a more spiritual way, as a conversion from Evil to Good. Later Eusebius of Caesarea introduces a historical-political interpretation which sees the prophecy of peace, in conjunction with the spreading of the Gospel, as realized in the Pax Romana of the Roman Empire. This type of interpretation appears again, especially in the Antiochian tradition which emphasizes a historical interpretation (Heilsgeschichte) of the Old Testament. The commentators which generally come out of the Alexandrian tradition likewise draw upon this interpretation; however, these writers sometimes place an interpretation in the sense of the older tradition as a "spiritual" reading alongside the historical-political reading which should be understood on the level of its literal sense. The significance of the fulfillment of the promise of peace is ordered under the fulfillment of the entire prophecy in Christ and the church.

Theodor of Mopsuestia, who, writing in the Antiochian tradition, arrives at the interpretation that the promise of peace is fulfilled with the return of the Jews from their imprisonment, represents an exception. In the time of the Germanic invasions, a commentator from the West (Avitus of Vienna) adds an apocalyptic-eschatological interpretation which sees the realization of the prophecy as coming with the approaching end of the world.

Zusammenfassung

Christus und der Völkerfriede

Patristische Exegese von Jesaja 2,2-4 und Micha 4,1-4

In der Arbeit wird die Auslegung, die die beiden parallelen Perikopen Jes 2,2-4 und Mi 4,1-4 in der Alten Kirche erfuhren, untersucht. Dabei wird besonders die Deutung der Friedensverheißung Jes 2,4/Mi 4,3f. berücksichtigt.

Der erste Teil beider Perikopen, die Prophezeiung der Völkerwallfahrt zum Zion, wird fast ausnahmslos als in der Kirche und in Christus erfüllt gedeutet. Die Auslegung der Friedensverheißung zeigt dagegen deutliche Wandlungen. In vorkonstantinischer Zeit wird die Erfüllung im Friedenshandeln der Christen und in einer mehr geistig-spirituellen Weise als Umkehr vom Bösen zum Guten gesehen. Später führt Eusebius v. Caesarea eine historisch-politische Deutung ein, die den Frieden in Parallelität zum Ausgehen des Evangeliums in der Pax Romana, im Römerreich, verwirklicht sieht. Eine solche Deutung findet sich später besonders in der antiochenischen Tradition wieder, die eine heilsgeschichtliche Deutung des Alten Testaments bevorzugt. Auch die eher in der alexandrinischen Tradition stehenden Ausleger nehmen diese historisch-politische Deutung auf; allerdings stellen sie manchmal eine Auslegung im Sinne der älteren Tradition als "geistige" Interpretation neben die historisch-politische Deutung, die auf der Ebene des Literalsinnes zu verstehen ist. Die Deutung der Erfüllung der Friedensverheißung ist auf die Erfüllung der gesamten Prophezeiung in Christus und der Kirche hingebunden.

Eine gewisse Ausnahme stellt Theodor von Mopsuestia dar, der als Antiochener zu der Auffassung gelangt, daß die Friedensverheißung mit der Rückkehr der Juden aus der Gefangenschaft erfüllt worden ist. In der Völkerwanderungszeit fügt ein Ausleger des Westens (Avitus v. Vienne) eine apokalyptisch-eschatologische Deutung hinzu, die die Erfüllung der Prophezeiung auf das nahende Weltende verweist.

Christus und der Völkerfriede

Patristische Exegese von Jesaja 2,2-4/Micha 4,1-4

The copyright of this thesis rests with the author.
No quotation from it should be published without
his prior written consent and information derived
from it should be acknowledged.

Peter Funk

Thesis Submitted for Masters of Theology

University of Durham

Department of Theology

1989



17 JUL 1989

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
2.	Die Auslegung von JM in den frühen Apologien vor der Konstantinischen Wende	5
2.1	Justin	5
	a. I. Apologie	5
	b. Dialog mit dem Juden Tryphon	8
2.2	Irenäus: Adversus Haereses	14
2.3	Tertullian	23
	a. Adversus Iudaeos	24
	b. Adversus Marcionem	28
2.4	Origenes: Contra Celsum	37
2.5	Vorkonstantinische Exegese von JM - ein Überblick	46
3.	Die Auslegung von JM bei den Vätern im vierten Jahrhundert (einschließlich Hieronymus)	49
3.1	Eusebius von Caesarea	50
	a. Praeparatio Evangelica	50
	b. Der Jesajakommentar	57
3.2	Athanasius: De incarnatione Verbi	70
3.3	"Pseudo"-Basilius: Der Jesajakommentar	73
3.4	Johannes Chrysostomus: Der Jesajakommentar	90
3.5	Theodor von Mopsuestia: Der Michakommentar	101
3.6	Hieronymus	106
3.7	Die Auslegung von JM im vierten Jahrhundert und bei Hieronymus - ein Überblick	116

4.	Die griechischen Ausleger des fünften Jahrhunderts	121
4.1	Cyrell von Alexandrien	121
	a. Der Michakommentar	121
	b. Der Jesajakommentar	123
4.2	Theodoret von Kyros	125
	a. Der Michakommentar	125
	b. Der Jesajakommentar	127
5.	Ein lateinischer Ausleger der Völkerwanderungszeit	131
5.1	Avitus von Vienne: Brief 22 an Gundobad	132
6.	Christus und der Völkerfriede - Versuch einer Zusammenfassung und Ausdeutung der patristischen Exegese von JM	137
7.	Quellenverzeichnis	144
8.	Literaturverzeichnis	146

Vorwort

In der Zeit, als ich vor meinem Studium in der kirchlichen Jugendarbeit tätig war, war das Wort "Schwerter zu Pflugscharen" sozusagen hochaktuell. Es war als Aufdruck und Aufkleber überall zu sehen; manche trugen es auf ihrer Kleidung. Auch wir in der Jugendarbeit haben oft darüber gesprochen, wie "Frieden und Gerechtigkeit", ein thematischer Leitsatz der damaligen Zeit, konkret realisiert werden könnte. Auch später, in meinem Studium, hat mich die Frage weiterhin begleitet, wie der "Friede des Herrn", den wir Christen uns in der Eucharistiefeyer wünschen, Wirklichkeit werden kann. Gerne habe ich daher zugestimmt, als Herr Prof. Dr. G. Lohfink mir vorschlug, die Rezeption der beiden alttestamentlichen Texte, aus denen das Wort "Schwerter zu Pflugscharen" stammt, in der Alten Kirche zu untersuchen.

In der vorliegenden Arbeit sollen die altkirchlichen Ausleger, soweit möglich, selbst in ihrem historischen Kontext zu Wort kommen. Dabei sollen individuelle Schwerpunkte und durchgehende Traditionslinien erfaßt werden. Mit einem besonderen Blick auf die Verheißung des Friedens, den die Texte bieten, kann ein Überblick über Elemente einer Friedenstheologie in der Alten Kirche gewonnen werden. Daß ein solcher Beitrag zu einer Friedenstheologie der Alten Kirche von der Themenstellung her nur sehr fragmentarisch sein kann, versteht sich wohl von selbst.

An dieser Stelle muß ich noch für die vielfältige Hilfe, die ich bei dieser Arbeit erfuhr, Dank sagen. Nur einige

von denen, die direkt oder indirekt hierzu beigetragen haben, können hier namentlich genannt werden.

Herr Prof. Dr. G. Lohfink hat mich zu dieser Arbeit angeregt und mir einiges unveröffentlichtes Material, das er für seine Untersuchung verwendet hatte, zur Verfügung gestellt. Nach seinem Weggang aus Tübingen hat Herr Prof. Dr. H.-J. Vogt mir durch seine Beratung bei der Fertigstellung meiner Arbeit weitergeholfen. Mit seiner Hilfe konnte ich noch einige auftauchende Schwierigkeiten klären. Frau Münch-Labacher, seine Assistentin, hat noch manchen wertvollen Hinweis und Rat im Detail gegeben.

Nicht zuletzt ist denen zu danken, die mich in meinem Studienjahr in Durham begleitet haben. Zunächst wären meine beiden Supervisoren zu nennen: Rev. Dr. J. McHugh, der trotz seiner Krankheit mir den Anfang meiner Arbeit erleichterte, und Mr. G. Bonner, der später als sein Vertreter mir hilfreich zur Seite stand. Darüber hinaus hat Rev. Dr. G. D. Dragas mir einige wertvolle Hinweise gegeben.

Für die materielle Hilfe, die mir den Auslandsaufenthalt, und damit diese Arbeit, ermöglicht hat, ist dem Deutschen Akademischen Austauschdienst zu danken. Dank zu sagen ist auch der Studienstiftung des Deutschen Volkes, die mein Studium in Deutschland materiell und ideell gefördert hat. Frau A. Schweinlin hat die Reinschrift des Manuskripts übernommen.

Tübingen, im Januar 1989

Peter Funk

Abkürzungsverzeichnis

Die biblischen Bücher werden mit den üblichen Sigeln abgekürzt (vgl. "Loccumer Richtlinien"; Ausnahme: Apk = Offenbarung des Johannes). Die Stellenangabe erfolgt, wie in solchen Arbeiten üblich, nach der Version der Septuaginta (LXX) bzw. der entsprechenden lateinischen Version.

Neben den allgemein üblichen Abkürzungen ist im Text besonders zu beachten:

- JM bedeutet die Perikope "Jesaja/Micha" mit dem gemeinsamen Grundbestand Jes 2,2-4/Mi 4,1-4, in jeweils der Version und der genauen Abgrenzung, die die zu besprechende Auslegung vorgibt.
- aaO "am angegebenen Ort" soll hier die im jeweiligen Abschnitt besprochene Auslegung bedeuten, wobei sich die Seiten- und Versangabe auf die jeweils eingangs genannte Textausgabe bezieht.

Weitere Abkürzungen für Quellenausgaben und Zeitschriften:

- CChr.SL Corpus Christianorum. Series Latina
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller
- PG Patrologia Graeca ed. Migne
- RSR Recherches de science religieuse
- SChr Sources chrétiennes
- ThQ Theologische Quartalschrift

No material contained in this thesis has previously been submitted for a degree in this or any other university.

Tübingen, 20 January 1989

The copyright of this thesis rests with the author. No quotation from it should be published without his prior written consent and information derived from it should be acknowledged.

Peter Funk
C. M. v. Weber-Str. 63
D - 7140 Ludwigsburg
FR Germany

1. Einleitung

Kaum ein Bibelzitat ist in jüngerer Zeit einer breiteren Öffentlichkeit auch außerhalb des kirchlichen Raumes so bekannt geworden wie "Schwerter zu Pflugscharen". Vor einigen Jahren war dieses Zitat eine bekannte Wendung, ja eine Parole geworden, unter der man in beiden Teilen Deutschlands Abrüstung forderte.

Inzwischen ist die tagespolitische Aktualität eines griffigen Slogans wieder verloren gegangen. Andererseits wurden die beiden Perikopen Jesaja 2,2-4 und Micha 4,1-4 (im folgenden "JM" genannt) genauer betrachtet, unter der Fragestellung, ob und wie die Texte Leitfunktion für das Handeln des Christen haben.¹ Denn beide Texte sind ja nicht nur historische Dokumente, sondern haben als Teil des Alten Testaments ihren Platz in der Kirche gefunden.

Beide Texte beginnen mit einer Vision, wonach der Zion deutlich sichtbar über Berge und Hügel erhaben sein wird. Dieses setzt die Wallfahrt der Völker zum Zion in Gang. Eine ihnen entgegengerichtete Bewegung geht von dort aus: "Gesetz und Wort" Gottes gehen zu den Völkern und richten sie. Damit werden die Völker fähig zum Frieden und schmieden Kriegsgeräte zu Ackergeräten um ("Schwerter zu Pflugscharen", "Lanzen zu Winzermessern").

Beide Texte gehen nach der Auffassung der meisten alttestamentlichen Exegeten auf eine gemeinsame Vorlage zurück. Während Jesaja den ersten Teil, die Völkerwallfahrt, ausführlicher schildert, fügt Micha eine längere Beschrei-

1. Vgl. den Aufsatz von Wolff (Schwerter), der auf eine solche "aktuelle" Diskussion zurückgeht.



bung des Friedenszustandes an. Der Kern, der grundsätzliche inhaltliche Bestand, ist dagegen bei den Texten identisch. Eine theologische Deutung, die auf den historischen Hintergrund der Entstehung der Texte zurückgreift, kann den Text als eine endzeitliche Vision betrachten, die sich mit dem Kommen des Messias erfüllen wird, aber auch schon in der Gegenwart die Rolle Israels für die Völker beschreibt.²

In dieser Arbeit soll die Fragestellung nun in eine etwas andere Richtung gehen. Beide Texte von JM haben ihren Platz als Teil der Heiligen Schrift in der Kirche gefunden und sind als solche ausgelegt worden. Besonders wertvoll ist ein Blick auf die Auslegung in der Alten Kirche. Da für die Väter Jesus Christus der verheißene Messias des AT ist, stellt sich die Frage, ob und wie damals die Verheißung von JM als erfüllt angesehen worden ist. Ebenso ist danach zu fragen, auf welche Weise und an welchen Orten die Ausleger der Alten Kirche diese Erfüllung gesehen haben. Gerade von der "aktuellen" Diskussion legt sich die Frage nahe, ob dies auch politisch verstanden worden ist. Dies ist im einzelnen bei den Texten der Alten Kirche zu untersuchen.

Der Vergleich zwischen den hebräischen Texten und der Septuaginta, die für die patristische Exegese wichtig ist, zeigt, ähnlich wie bei den hebräischen Texten, kaum bedeutende inhaltliche Unterschiede auf. Besonders zu bemerken wäre lediglich, daß die Septuaginta das hebräische Wort für "Pflugscharen" (ζ ittim) mit $\delta\rho\acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\alpha$ ("Pflüge", lat.

2. Detailprobleme der alttestamentlichen Exegese können hier nicht behandelt werden. Es sei verwiesen auf die Kommentare von Wildberger (Jesaja) und Wolff (Micha) sowie Lohfink, Schwerter und Wolff, Schwerter, die auf weitere Literatur verweisen. Die Vorlage von JM wird von der Mehrheit der Alttestamentler als nachexilisch datiert.

vomerer) im Sinne einer "pars pro toto"-Figur wiedergegeben hat. In Mi 4,5 hat die Septuaginta zum hebraischen Text interpretierend τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ("seinen Weg") hinzugefügt, was aber am Inhalt nicht viel ändert.

Im Gegensatz zu den Arbeiten der alttestamentlichen modernen Exegeten sind bislang nur wenige Arbeiten, die einen Überblick über die patristische Auslegung von JM bieten, erschienen.³ M. Simonetti hat 1978 eine Randnotiz ("nota"), einen gerafften Überblick, über die wichtigsten Vätertexte gegeben.⁴ Besonders hat sich in neuerer Zeit G. Lohfink, von der neutestamentlichen Exegese herkommend, mit der Thematik beschäftigt. Nach einigen vorausgehenden Bemerkungen⁵ legte er 1986 einen Aufsatz zu diesem Thema vor.⁶ In dieser Arbeit ging er folgendermaßen vor: Zunächst arbeitete er anhand der alttestamentlichen Texte (mit Hilfe der modernen Exegese) fünf Merkmale des "universalen Friedens" heraus. Diese fünf Punkte wurden bei den Kommentaren der Alten Kirche untersucht, um zu zeigen, daß vor der Konstantinischen Wende in der patristischen Exegese die Realisierung der Friedensverheißung in der konkreten "alternativen Gesellschaftsordnung" der Kirche als neues Gottesvolk gesehen wurde. Nach Lohfink handelt es sich dabei um einen "irdisch-gesellschaftlichen" Frieden, der durch die "Faszination", die die Kirche als "Kontrastgesellschaft" ausstrahlt, sich gewaltlos ausbreitet, indem die Völker in die Kirche hineinkommen. Erst Eusebius v. Caesarea habe mit seiner politischen Theologie diese

3. Erste Zitate aus entsprechenden Texten bringen Arbeiten, die sich mit der Thematik von Wehrdienst und Krieg in der Alten Kirche beschäftigen, so Bainton, Frühe Kirche, Hornus, Politische Entscheidungen, S. 85-90.

4. Simonetti, La spada et l'aratro.

5. Vgl. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt, bes. S. 199-203.

6. Ders., Schwerter.

altkirchliche Tradition nicht mehr verfolgt, ebenso wie die griechischen Väter nach ihm.

In dieser Arbeit soll jedoch ein etwas anderer Weg gegangen werden. Hier soll an den jeweiligen Texten selbst herausgearbeitet werden, wie in der Alten Kirche JM interpretiert worden ist, um dann sowohl individuelle Schwerpunkte wie auch durchgehende Grundlinien der Auslegungen herausarbeiten zu können. Auf dieser Basis kann dann ein zusammenfassendes Urteil vorgenommen werden.

Was die Texte angeht, so erfolgt eine Beschränkung auf ausführlichere Auslegungen, die die gesamte Perikope von JM, mindestens jedoch die Friedensverheißung Jes 2,4 bzw. Mi 4,3f umfassen. Kurze Zitate ohne Auslegung (etwa Testimonien o.ä.) bleiben dagegen außer Betracht. Bei den späteren Vätern (etwa ab der Mitte des 4. Jahrhunderts) erfolgt eine weitere Beschränkung auf die wichtigen Kommentare in den Kommentarreihen (ausgenommen Avitus).

2. Die Auslegung von JM in den frühen Apologien vor der Konstantinischen Wende

Wie G. Lohfink in seiner Übersicht gezeigt hat, beginnt mit Eusebius von Caesarea eine andere Art der Auslegung von JM. Auf dieses Ergebnis soll bei dieser Einteilung zurückgegriffen werden. Alle für uns erhaltenen Auslegungen von JM dieser Zeit stammen aus apologetischen Schriften, die den christlichen Glauben und die Kirche gegenüber Heiden, Juden und Irrlehren verteidigen. Dies ist gewissermaßen ein Kennzeichen für eine Situation, in der die Kirche eine manchmal verfolgte Minderheit darstellt.

2.1. Justin

Die ältesten Auslegungen von JM in der Alten Kirche finden wir bei Justin dem Märtyrer in der I. Apologie und im Dialog mit dem Tryphon.

a) I. Apologie

Die erste Apologie Justins¹, die auf etwa 150/155 datiert wird, ist eine Verteidigungsschrift des christlichen Glaubens, die an den Kaiser Antonius Pius gerichtet ist. Sie läßt sich in zwei Hauptteile gliedern: Während im ersten Teil (cc. 1-12) die Beschuldigungen der Heiden widerlegt werden, ist der zweite Teil eine positive Darlegung der Inhalte des christlichen Glaubens (cc. 12-67).²

1. Text in: Corpus Apologetarum I/II, ed. Otto (1963), S. 3-499.

2. Vgl. Altaner/Stuiber, Patrologie, S. 66f.

Das Zitat aus JM hat seinen Platz in Kapitel 39 im zweiten Hauptteil gefunden. Hier ist es wiederum in einen längeren Abschnitt einbezogen, in dem aufgezeigt werden soll, daß die Heilsgeschichte in Jesus Christus bereits durch die alttestamentlichen Propheten vorausgesagt worden ist (cc. 30-52, bes. 32-38).

In diesem Abschnitt wird auch ein Bezug zu Israel hergestellt: Obwohl wichtige Ereignisse im Leben Jesu durch die Propheten vorausgesagt worden waren (cc. 32-35), hat Israel ihn abgelehnt (c. 37). Aber Gott hat sein Gesicht nicht abgewendet und dies in der Auferstehung erwiesen (c. 38). Daran anschließend folgt ein Abschnitt, der sich mit den Ereignissen nach der Auferstehung beschäftigt: die Verkündigung/Predigt der Apostel in der Welt (c. 39f.), das endzeitliche Gericht (c. 42f.), die Verantwortung der Menschen (c. 43f.), die Verweigerung der Juden und die Zerstörung ihres Landes (cc. 45-47), die Verfolgung der Christen (c. 48). Auch diese Ereignisse, so Justin, sind bereits durch die Propheten vorhergesagt worden. Die Auslegung des Zitats von JM in c. 39 hat eine wichtige Funktion, indem es die heilsgeschichtlichen Ereignisse, die an die Auferstehung anschließen, einleitet, und damit an das Vorhergehende anschließt.³

Der Auslegung von JM⁴ ist nur ein kurzer Einleitungssatz vorangestellt, in dem gesagt wird, daß das nun Folgende nicht nur bereits geschehen sei, sondern bereits durch den "prophetischen Geist" vorausverkündet worden wäre. Das Zitat selbst ist aus Jes 2,2-4 entnommen.

3. Vgl. zum Ganzen: Prigent, Justin, S. 216-234, bes. S. 228-230.

4. Text in: Corpus Apologetarum I/II, S. 110-112.

Daran schließt die Auslegung des Textes an:

"Daß dies geschehen ist, davon könnt ihr euch überzeugen. Denn von Jerusalem gingen Männer aus, zwölf an der Zahl, ungebildet und der Rede nicht mächtig. Aber durch die Kraft Gottes haben sie dem ganzen Menschengeschlecht gezeigt, daß sie von Messias (Χριστός) gesandt waren, allen das Wort Gottes zu lehren."

Für Justin hat sich der erste Teil der Prophezeiung (Jes 2,3) darin erfüllt, daß die Apostel nach der Himmelfahrt (vgl. Lk 24,44-53; Apg 1,4-14) von Jerusalem ausgesandt worden sind. Die Rede von der "Kraft Gottes" nimmt die Formulierungen von Apg 1,8/Lk 24,49 deutlich auf ("Kraft des Hl. Geistes"/"Kraft aus der Höhe").

Danach fährt Justin mit der Auslegung von v. 4 fort:

"Und wir, die einst einander umbrachten, enthalten uns nicht nur jeder Feindseligkeit gegen unsere Feinde, sondern wir gehen auch, um nicht zu lügen und die Untersuchungsrichter nicht zu täuschen, freudig wegen unseres Messias (Χρ.) in den Tod."

Deutlich ist hier die Kontrastierung des vergangenen, schlechten Zustandes mit der neuen Situation des Christen, der das Gute tut, zu erkennen. Hier ist das im NT als "Einst-Jetzt-Schema" vorkommende Kontrastschema aufgenommen worden (vgl. etwa Kol 3,7-11).⁵ Die Situation des Menschen vor Christus (vgl. Röm 1,18-32) ist der Situation des Menschen, der in Christus Heil erfährt (vgl. Röm 12,9-21), gegenübergestellt. Die Beschreibung des Handelns des Christen (Feindesliebe, kein falsches Zeugnis geben) spielt deutlich auf die Bergpredigt (vgl. Mt 5,33-37) an. Für das Martyrium, das manchmal letzte Konsequenz des christlichen Glaubens war, konnte Justin auf das Beispiel der Urgemeinde zurückschauen (vgl. Apg 7;

5. Vgl. Lohfink, Schwerter, S. 5.

8,1-3). Als Abschluß der Exegese führt Justin ein Sprichwort aus Euripides an ("Ἡ γλώσσο' δ' ὠμόμοικεν, ἢ δὲ φροῆν ἄνώμοτος"), das hier im Kontext der Auslegung aussagen soll, daß die Christen durch falsche Schmähungen nicht wirklich verletzt werden können.

Zum Ende des Kapitels, bereits nach dem Abschluß der eigentlichen Exegese, bringt Justin ein Beispiel aus der Erfahrungswelt des römischen Kaisers als Heerführer, der seinen Soldaten etwas "Unverdorbenes" (ἀφθαρτον) anbieten muß, damit diese ihre Pflicht erfüllen. Die Christen streben schon jetzt nach der Unverdorbenheit.

Mit seiner Exegese von JM möchte Justin aufzeigen, daß sich das Wort des Propheten in Jesus Christus erfüllt hat. Dem heidnischen Adressaten soll damit die Wahrheit des christlichen Glaubens gezeigt werden. Andererseits verfolgt die Apologie gegenüber der Staatsgewalt konkretere Zwecke: Weil die Christen in Treue zu Christus und der in ihm erfüllten Verheißung von JM leben, leben sie in Frieden und nehmen Leiden auf sich. Damit stellen sie keine Gefahr für den Staat dar; ihre Opferbereitschaft hat sogar eine gewisse Vorbildfunktion. Um all dieses mitzuteilen, verwendet Justin einen diplomatischen Stil und vermeidet jede Polemik. Beispiele aus der heidnischen Umwelt sollen sein Anliegen besser verständlich machen.

b) Dialog mit dem Juden Tryphon

Weitere Zitate aus JM finden sich im Dialog mit dem Juden Tryphon. Dieser ist nach Abfassung der 1. Apologie, vermutlich um 150/155, entstanden und in der Form eines Gespräches zwischen Justin und einem jüdischen Rabbi Tryphon ausgearbeitet. Denkbar ist, daß der literarische Dialog auf einen historischen zurückgeht, der um die Zeit

des Bar-Kochba-Krieges (132-135) in Ephesus gehalten wurde. Justin versucht, in diesem Dialog die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber dem Judentum aufzuzeigen.

Die Schrift läßt sich in fünf Hauptabschnitte einteilen: Im ersten Teil wird die Gesprächssituation dargestellt, und Justin beschreibt seinen bisherigen Werdegang (cc. 1-8). Dann kommt er im zweiten Teil auf die Frage zu sprechen, ob das mosaische Gesetz weiterhin seine Gültigkeit behalte (cc. 9-47). Nachdem er dargelegt hat, daß die Anbetung Jesu dem Monotheismus nicht widerspricht (cc. 48-108), zeigt er im vierten Teil auf, daß auch die Heiden zur Kirche berufen sind (cc. 109-141). Justin beschließt den Dialog mit einer Aufforderung an Tryphon und seine Begleiter, selbst Christen zu werden.⁶

Eine ausführliche Auslegung von JM steht am Beginn des vierten Hauptteiles im c. 109. Wie in der Apologie hat es damit eine gewissen Brückenfunktion zwischen der Heilsgeschichte in Jesus Christus und den Ereignissen nach der Auferstehung. Im Gegensatz zur Apologie wird hier, in Auseinandersetzung mit der Frage Tryphons nach dem Messias (vgl. cc. 89-100), ausführlich auf die Kreuzesthematik eingegangen (cc. 89-106). Die Darstellung der Auferstehung und der auf sie folgenden Ereignisse bildet einen weiteren in sich geschlossenen Abschnitt, die die Grenzen des 3. und 4. Hauptteils übergreift (cc. 106-110).

Auf die Auferstehung (c. 106f.) folgt die Verweigerung Israels und die Zerstörung ihres Landes (c. 108), wobei Jes 1,7 zitiert wird. Dem wird das Verhalten der Völker gegenübergestellt, die umgekehrt sind (Zitat von JM in c. 109). Ein weiteres wichtiges Ereignis, das daran an-

6. Vgl. zum Ganzen: Altaner, Patrologie, S. 67.

schließt, ist das der Verfolgungen (c. 110 mit der Auslegung von JM und dem Zitat von Jes 57,1). Diese Ereignisse sind alle bereits im AT durch die Propheten vorausgesagt worden.⁷

Die Auslegung von JM wird im Kapitel vor der eigentlichen Auslegung⁸ mit einem ausführlichen, gekennzeichneten Zitat von Mi 4,1-7 begonne. Dem Zitat ist ein einleitender Satz vorangestellt, der auf das vorhergehende Kapitel zurückweist. Dort wurde von der Verweigerung der Juden und der Zerstörung ihres Landes gesprochen. Justin möchte nun mit dem Zitat von Micha aufzeigen, daß dieses sich erfüllt hat, da die Völker umgekehrt sind, "nachdem sie das von den Aposteln ihnen aus Jerusalem verkündete (...) Wort gehört hatten". Hier ist, wie schon in der Apologie, der Bezug auf die Aussendung der Apostel angesprochen; es wird sogar auf den Inhalt der Apostelpredigt, die "Umkehr" (μετανοία) eingegangen (vgl. Lk 24,47).

Im folgenden Kapitel⁹ schließt sich dann an das Zitat die eigentliche Auslegung an: Justin knüpft an die Position der jüdischen "Lehrer" an, die diese Stelle ebenso wie die Christen auf den Messias (Χριστός) beziehen. Aber nach ihrer Auffassung sei er noch nicht gekommen oder man wisse noch nicht, wer er sei (vgl. Joh. 7,27), bis er in Herrlichkeit auftrete. Erst dann würde das eintreten, was in dieser Schriftstelle gesagt wäre; bisher sei noch keine "Frucht" dieser Prophezeiung entstanden.

Justin hält dieser jüdischen Position gegenüber, daß es ja zwei Ankünfte, Parousien, des Herrn gebe. Zunächst ist er "in Leiden, unwürdig, unehrenhaft (ἀδοξος) und als

7. Zur Rahmung von c. 109 vgl. Prigent, Justin, S. 216-234 (bes. S. 227-225).

8. c. 109, Corpus Apologetorum I/II, S. 386-388.

9. c. 110, aa0, S. 388-392.

Gekreuzigter" gekommen, wie die "Verkündigung" (vgl. Jes 53,2.3.8.12); bei seiner zweiten Parousie wird er aber mit Herrlichkeit (δόξα) vom Himmel erscheinen. Die zweite Parousie in der δόξα spielt auf die Vision der Erscheinung des Menschensohnes (Dan 7,13f.) an, ebenso wie auf die Erscheinung des Königs in Jes 33,17. Um den Zeitpunkt näher zu bestimmen, an dem diese zweite Parousie stattfinden wird, greift er auf Dan 11,36 zurück: Dies wird sein, wenn "der Mann der Apostasie, der gegen den Höchsten Ungehöriges predigt, auf Erden Sündhaftes gegen uns Christen wagt". Vorbild für diese Auslegung ist 2 Thess 2,3f., wo die Prophezeiung aus Dan 11,36 ebenfalls auf die Situation der Christen in der Endzeit ausgelegt wird. In diesem Rahmen steht nun die eigentliche Auslegung von JM:

(er wagt Sündhaftes) "... gegen uns Christen, die wir vom Gesetz und Wort, das aus Jerusalem ausging, Gottesverehrung gelernt und zum Gott Jakobs und Gott Israels Zuflucht genommen haben. Obwohl wir uns so gut auf Krieg (πολέμου), Mord und alles Böse verstanden hatten, haben wir überall auf der Erde alle Kriegsgeräte umgewandelt, die Schwerter in Pflüge, die Lanzen in andere Ackergeräte, und wir bauen damit Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Menschenfreundlichkeit, Glauben und die Hoffnung, die vom Vater selbst durch den Gekreuzigten gegeben ist, an."

Am Beginn der Auslegung kommt Justin wieder auf die eingangs angesprochene Apostelpredigt zurück. Durch das Evangelium sind die Christen in die Lage versetzt worden, bei Gott Zuflucht zu nehmen. Die Hinzufügung des "Gottes Israels" zum Gott "Jakobs" (vgl. Mi 4,2) soll den Anspruch der Christen, das wahre Israel zu sein, in dem die Prophezeiungen sich erfüllen, unterstreichen. Wie in der 1. Apologie wird der alte und neue Zustand bei den Christen in einem "Einst-Jetzt-Schema" kontrastiert. Um den jetzigen Zustand zu beschreiben, greift Justin hier aber zu einer Aufzählung, ähnlich den neutestamentlichen Tu-

gendkatalogen (vgl. u.a. 1 Tim 6,11). Dieses erinnert sehr an die Gegenüberstellung von Lastern und Tugenden ("alter Mensch" und "neuer Mensch") in Kol 3,8-14. Der Bezug zum "Anbauen" mag an das Bild des Feigenbaumes (Mt 7,16-20) anschließen (vgl. auch Gal 5,22f.: "Früchte des Geistes"). Das Besondere der "Hoffnung", gemeint ist die an die Auferstehung, stellt Justin mit einem direkten christologischen Bezug heraus (vgl. Röm 5,1-11). Im Vergleich zur Apologie fällt hier besonders auf, daß das äußere Verhalten der Christen weniger wichtig ist als die "geistig-spirituellen" Grundtugenden, die dahinterstehen.

Eine allegorische Deutung wird dagegen für die Prophezeiung "ein jeder Mann wird sitzen unter seinem Weinstock" (Mi 4,4) gegeben: gemeint sei, daß "jeder nur die eine Frau" hat, "mit der er verheiratet ist". Da eine solche Auslegung wohl nicht jedermann sofort einleuchtet, muß Justin den Psalmvers (Ps 127,3), auf den er sich bezieht, ausdrücklich zitieren: "seine Frau ist wie ein fruchtbarer Weinstock".

Anschließend kehrt Justin wieder zum Thema der Bedrängnis der Christen zurück. Sie können nach der Prophetie "von niemanden in Schrecken versetzt (Mi 4,4) und verklavt werden". Denn trotz aller Verfolgungen, die Justin anschaulich beschreibt, fallen die Christen nicht ab, sondern gehen ins Martyrium. Stattdessen wächst sogar die Zahl der Christen "durch die Kraft des Namens Jesu" (vgl. Mk 13,13/Joh 15,21: die Jünger werden wegen seines Namens verfolgt).

Zur Deutung der Tatsache, daß die Zahl der Christen trotz der Verfolgungen wächst, greift Justin auf das Bild des Weinstocks (vgl. Joh 15,1-8) zurück. Durch das "Beschneiden" treibt dieser erst recht aus und bringt neue Zweige hervor. Hier wird auf Joh 15,2 Bezug genommen, wonach der

Vater selbst die Reben reinigt, die keine Frucht bringen.

Die Auslegung wird von Justin abgeschlossen mit Mi 4,6, was Justin noch mit zur Perikope von JM rechnet: "Ich will zusammenführen was hinkt und versprengt ist". Dies ist für Justin ein Bezug zurück zum Gedanken der zweiten Parousie: Jetzt sind die Christen in der Verfolgung versprengt. Aber auch die Juden sind, wie Justin mit einer gewissen Polemik anmerkt, "zu Recht" aus ihrem Land verbannt worden. Dies ist nicht nur ein Bezug auf die Ereignisse nach dem Jüdischen Krieg, sondern auch auf die Gerichtsansagen über Israel im AT (vgl. etwa Jes 3;5,8-24;22). Die Christen aber werden am Tag der zweiten Parousie Christi "von der Erde genommen" werden (vgl. 1 Thess 4,13-18). Justin kann dafür auch einen alttestamentlichen Schriftbeweis liefern (Jes 57,1), wobei er aber das "Wegnehmen" im Sinne des 1 Thess umdeutet.

Im Dialog ist in ähnlicher Weise wie in der I. Apologie die Auslegung von JM in den Kontext der Heilsgeschichte eingeordnet worden. Sie hat damit eine Schlüsselfunktion, indem sie ein Erfüllungszeichen der Wirkmächtigkeit der Auferstehung darstellt. Da im Dialog die Gesprächspartner Juden waren, muß Justin die christologische Auslegung von JM ausführlicher begründen. Denn die Juden bestreiten gerade ausdrücklich, daß Jesus der Christus, der vorausverkündigte Messias sei. Justin stellt die Lehre von den zwei Parousien Christi dem entgegen, die er aus dem AT begründet und dann auf die Auslegung von JM anwendet: Schon jetzt, nach der ersten Parousie, sind Heiden in die Nachfolge gegangen, und im Gottesvolk der Christen, in der Kirche, wird der messianische Friede zeichenhaft verwirklicht. Im Wachstum der Kirche liegt ein dynamisches Element, das die Ausbreitung des Friedens fördert. Bei der zweiten Parousie erfahren die Christen den entgülti-

gen Frieden, indem sie mit Christus auferstehen und von dieser Welt entrückt werden. Was mit der Welt als solcher geschieht, ist für Justin hier weniger wichtig: der Friede hat weniger "irdische" Konsequenzen.

Man hat die Auslegungen von JM als Indizien dafür sehen wollen, daß die Christen schon vor Tertullian, der als erster das Thema explizit angesprochen hat¹⁰, ablehnend dem Militärdienst gegenübergestanden sind.¹¹ Dies kann wahrscheinlich sein, wenn es auch aus den vorliegenden Auslegungen von JM nicht mit letzter Sicherheit abzuleiten ist. Das Stichwort "umbringen" aus der I. Apologie kann sich allgemein auf Kriminalität, politische Attentate oder Blutrache beziehen und soll im Kontext hauptsächlich den Römern die Ungefährlichkeit der Christen aufzeigen. Ähnliches gilt für den Dialog, wobei die eher "geistig-spirituellen" Tugenden das Verhalten in allen Lebensbereichen umfassen. Lediglich das Wort "πολέμος" ist ein Hinweis auf eine Kriegssituation.

2.2. Irenäus: Adversus Haereses

In der zeitlichen Reihenfolge der Auslegungen von JM schließt sich die Auslegung des Irenäus in seinem Werk "Adversus Haereses" an die Auslegungen des Justin an. Dieses Werk wurde von Irenäus für einen Freund verfaßt, um ihm Hilfe für die Auseinandersetzung mit der Gnosis in die Hand zu geben. Gegenüber den verschiedenen Irrlehren der Gnosis will Irenäus mit dieser Apologie die Wahrheit des einen christlichen Glaubens aufzeigen. Das Werk ist

10. Vgl. Bainton, Frühe Kirche, S. 195 und Helgeland/Daly/Burns, Christians, S. 21-30. Vgl. u. S. 37 Anm.60.

11. Vgl. Hornus, Politische Entscheidungen, S. 85.

vermutlich um 180/185 entstanden und nur in einer frühen, recht wörtlichen, lateinischen Übersetzung erhalten geblieben.¹²

Die Auslegung von JM befindet sich im IV. Buch im c. 34.¹³ Dieses Buch befaßt sich mit einem wichtigen Streitpunkt gegenüber den Gnostikern. Diese behaupten, daß der Gott des AT, der Demiurg, nicht mit dem wahren Gott, dem Vater Jesu Christi, identisch sei (vgl. IV, 1,1). Um aufzuweisen, daß der Schöpfer der Welt und der Gott des AT der Gott Jesu Christi ist, zeigt Irenäus die Harmonie der beiden Testamente auf.

Die Kapitel 20 - 34 des Buches sind in besonderer Weise der Thematik gewidmet, daß das AT eine Vorausverkündigung des NT ist. Die Einbettung der Auslegung von JM in die Argumentation geschieht hier in ähnlicher Weise wie bei Justin. Nachdem Irenäus über die Heilsgeschichte in Israel gesprochen hat (cc. 27-32), wird in Kapitel 33 (§§ 11-15) die Heilsgeschichte in Jesus Christus behandelt. Inwieweit sie bereits durch die Propheten vorausverkündigt worden ist.

Das 34. und 35. Kapitel bietet nun nach der vorausgegangenen positiven Darstellung der Heilsgeschichte eine negative Widerlegung der Irrlehren. Mit dem 35. Kapitel beginnt gleichzeitig eine neue größere Einheit, in der Irenäus darstellt, wie das NT, die Worte Jesu, bereits im AT vorausverkündigt worden sind.

12. Vgl. Altaner/Stuiber, Patrologie, S. 111.

13. Text in: SChr 100 (1965), ed. Rousseau. Einen ausführlichen Kommentar des IV. Buchs bietet Bacq, La nouvelle Alliance. Zum folgenden (Kontext von IV,34) vgl. auch Vogt, Geltung des AT.

Im 34. Kapitel¹⁴ geht es darum, die falsche Interpretation des AT durch die Markioniten zurückzuweisen, die meinen, daß die Propheten von einem "anderen Gott" sprechen würden (34,1). Aber da der "neue Bund", der im AT vorausverkündigt wurde, nicht schon dort, sondern in Christus erfüllt wurde, müssen der Gott des AT und der des NT derselbe sein (vgl. 34,2f.).

In 34,4 geht Irenäus nun genauer auf das Thema des "Neuen Bundes" ein, in dessen Rahmen er das JM-Zitat anführt: Die Juden haben den vorausverkündigten Neuen Bund (vgl. Jer 31,31f.) auf die Wiedererrichtung des Tempels nach dem Exil durch Zorobabel gedeutet (vgl. Esr). Aber ein "neuer Bund" ist, so Irenäus, nicht geschlossen worden, da das mosaische Gesetz bis zur Ankunft des Herrn weiter in Kraft geblieben ist. Der "neue Bund" (novum Testamentum) ist erst mit der Ankunft des Herren gekommen. Hierbei nimmt Irenäus Bezug auf Gal 4,24-26, wo der neue Bund im himmlischen Jerusalem verwirklicht wird. Damit ist für Irenäus das Ausgehen des "lebenspendenden Gesetzes" (vgl. Röm 8,2) "in die ganze Welt" verbunden.¹⁵

Diese Ausgehen des Gesetzes "in die ganze Welt" ist für Irenäus der Anlaß, nun das Zitat aus JM anzuführen. Es ist stark verkürzt und nicht direkt als Mi- oder Jes-Zitat zu erkennen. Irenäus selbst spricht von "den Propheten" im Plural und hat damit wohl beide gleichermaßen im Auge.¹⁶

Die Auslegung von JM beginnt zunächst mit einem Rückgriff auf die gnostische Exegese der Markioniten, die das "Ge-

14. Vgl. zum 34. Kapitel: Bacq, La nouvelle Alliance, S. 227-231.

15. Vgl. SChr 100, S. 854, Z. 73 - S. 856, Z. 82.

16. AaO, S. 856, Z. 82-88.

setz der Freiheit" in einen absoluten Gegensatz zum AT stellten: Wenn dieses "Gesetz" und "Wort", das den Frieden bewirkt und die Völker richtet, ein völlig anderes (*alia lex et verbum*) sei als das im AT verkündete, dann müsse die Prophetie von einem anderen (*de altero*) Herrn¹⁷, der kommen wird, handeln. Die gnostische Erlösergestalt hat dann nichts mit dem Messias und dem Gott des AT gemein. Irenäus versucht, den Selbstwiderspruch ihrer Argumentationen mit seiner Exegese von JM aufzuzeigen:

"Wenn aber das Gesetz der Freiheit, das heißt das Wort Gottes, von den Aposteln, die von Jerusalem ausgingen, auf der ganzen Erde verkündigt wurde und eine so große Verwandlung bewirkt hat, daß sie die Schwerter und Lanzen¹⁸ des Krieges in Pflüge, die es selbst hergestellt hat und Sicheln, die es zum Einbringen der Ernte gegeben hat, umgewandelt haben, und sie schon nicht mehr zu kämpfen verstehen, sondern wenn sie geschlagen werden, auch noch die andere Backe hinhalten (Mt 5,39), dann haben die Propheten diesen Text nicht auf irgendeinen anderen bezogen, sondern auf den, der diese Dinge bewirkt hat. Das aber ist unser Herr..."¹⁹

Das Gegenargument des Irenäus ist, daß die Gnostiker behaupten, das AT weise auf das völlig andere "neue Gesetz" hin; aber die einfache Tatsache, daß dieses gerade im AT verkündet worden ist, führt diese Argumentation ad absurdum. Dies wird unterstrichen mit der Beschreibung der Wirkmächtigkeit des Evangeliums bei den Aposteln. Dabei greift Irenäus auf die Argumentation des Justin zurück, indem er zunächst die Aussendung der Apostel anführt und dann die Auswirkungen des Umschmiedens der

-
17. Das "de altero" (Z. 92) bezieht sich auf den "Dominus" (Z. 86). Vgl. die Fortführung unten (S. 858, Z. 100): "de eo, qui fecit".
18. Die Konjektur Rousseaus "<quae> fabricaverit" (Z. 96) ist berechtigt, da sonst der Wechsel vom Singular des Verbs in den Plural "demutaverint" (Z. 98) nicht erklärbar ist.
19. Aa0, S. 856, Z. 92 - S. 858, Z. 101.

Kriegsgeräte mit Hilfe der Bergpredigt (hier: Mt 5,34) beschreibt. Neu ist hier, daß besonders die Wirkmächtigkeit des neuen "Gesetzes" und "Wortes Gottes" herausgestellt wird; ebenso, daß die Apostel dieses vollziehen (und nicht alle Christen). Der besondere Bezug auf die Apostel kann gegenüber den Gnostikern die Bedeutung der einen konkretgeschichtlichen Kirche herausstellen, die sich in der Nachfolge der Apostel sieht.

Besonders bemerkenswert ist hier die Deutung, daß das Wort die Pflüge "selbst geschaffen" und die Sicheln "zum Einbringen der Ernte" gegeben hat. Diese Deutung spielt auf Lk 9,62 an, wodurch der Bezug zum "Reich Gottes", in dem sich die Prophetie realisieren wird, hergestellt wird. Hierbei kann er an den Johannesprolog (Joh 1) anschließen, wonach Christus selbst das "Wort Gottes", der Logos, ist. Eine gewisse Rolle hat vielleicht auch die Annahme gespielt, daß Jesus als Sohn eines Zimmermannes auch selbst Pflüge hergestellt hat.²⁰ Noch deutlicher ist das eschatologische Element bei der "Sichel", die auf die Gerichtsvision in Apk 14,14-19 (vgl. Joel 4,13) im Bild der Ernte ausgedeutet ist. Die sichtbaren Auswirkungen dieser eschatologischen Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes sind das Friedenshandeln der Christen und ihr Leben nach der Weisung der Bergpredigt (Mt 5,39). Dies ist damit für Irenäus der Beweis, daß es nicht eine andere Gestalt, sondern der Herr selbst ist, der im AT vorausverkündigt worden ist.

Im Anschluß daran wird von Irenäus der Gedanke, daß die Prophetie in Christus selbst erfüllt worden ist, noch weiter entfaltet.²¹

20. So Daniélou: La charrue, S. 198.

21. Vgl. z. Folgenden: Daniélou, La charrue.

"Das aber ist unser Herr und in diesem ist 'das Wort wahr' (*in hoc est sermo verus*) (Joh 4,37), da es ja er selbst ist, der den Pflug gemacht und die Sichel hineingebracht hat - das heißt (er machte einerseits) die erste Aussaat des Menschen, die die Formung (*plasmatio*) bei Adam war; (andererseits) die Ernte der Früchte, die am jüngsten Tag durch das Wort eingesammelt wird. Und deshalb, weil es den Anfang mit dem Ende verbunden hat, ist es der Herr von beiden ..."²²

Irenäus wendet sich hier gegen die gnostische Exegese, die in der Schriftstelle Joh 4,37 ("Einer sät, und ein anderer erntet") einen Beweis für die Gegenüberstellung von Demiurg und Erlöser fand. Denn beides, die Schöpfung ("Pflug") und die Sammlung der Ernte im Gericht ("Sichel") geschieht durch den Logos, der selbst "den Anfang mit dem Ende" (vgl. Mt 13,37-39; auch Apk 1,8;21,6;22,13) verbindet. Zur Abwehr der gnostischen Vorstellungen hat Irenäus hier seine Konzeption der "recapitulatio" eingebracht, nach der Christus das, was in Adam und im AT durch den Logos bereits in der Schöpfung geschehen ist, im NT nicht nur wiederholt, sondern auch in der Parousie wieder herstellt, zusammenfaßt und vollendet.²³

Der Symbolgehalt des Pfluges wird anschließend noch weiter ausgedeutet:

*"Und deshalb, weil es (das Wort) den Anfang mit dem Ende verbunden hat, ist es der Herr von beiden: Am Ende zeigte er den Pflug, Holz mit Eisen verbunden (*lignum copulatum ferro*) und reinigte die Erde, da das feste Wort, mit dem Fleische verbunden, und in solcher Gestalt mit ihm befestigt, die verwilderte Erde gesäubert hat (*quoniam firmum Verbum adunitum carni et habitu tali confixus emundavit silvestrem terram*)."*²⁴

-
22. AaO, S. 858, Z. 101-107. Vgl. die griech. Rekonstruktion S. 859, Z. 95-101, da der lat. Text unklar ist.
23. Vgl. Daniélou, *La charrue*, S. 194.
24. SChr 100, S. 858, Z. 105 - 110. Zur Textkritik bei

Da Anfang und Ende in Christus verbunden sind, kann der Pflug, der sich auf den Anfang bezog, ebenso auf das "Ende" bezogen werden. Der Pflug selbst ist zunächst eine Vereinigung von "Holz" (Gestell) und "Eisen" (Pflugschar): "lignum copulatum ferro".

Eine erste weitere Bestimmung dieser Vereinigung wird durch das "firmum Verbum adunitum caro" gegeben: sie bezieht sich auf die Inkarnation. Hier ist entgegen der Reihenfolge im Text das Holz auf das Fleisch und das Eisen auf das Wort bezogen.²⁵ Das Wort "firmus" steht im Zusammenhang der Inkarnation dafür, daß - im Gegensatz zur Meinung der Gnostiker - das "Wort" durch die Verbindung mit dem Fleisch nichts verliert.²⁶

Der nun folgende Ausdruck "habitu tali confixus" nimmt diesen Gedankengang auf. Das Wort "confixus" ist ein deutlicher Bezug auf das Kreuzigungsgeschehen, weniger auf die Inkarnation, im Sinne von "am Kreuz hängen".²⁷ Dagegen nimmt "habitu tali" wieder auf die Inkarnation Bezug, indem damit auf Phil 2,7 angespielt wird.²⁸ Beides zusammen genommen geht es aber um die "Gestalt", in der der inkarnierte Logos am Kreuz hängt, somit um das Fleisch, weniger um die Einheit von Wort und Fleisch. Da nun das Fleisch im Bild des Holzes gegeben ist, heißt dies, daß das Fleisch das "Holz" ist, an dem das (inkarnierte) Wort am Kreuz be-

"tali" (Z. 110) vgl. Doignon, Le salut, S. 536-538. Zur Auslegung dieses Abschnittes vgl. Daniélou, La charrue; Doignon, Le salut und Reijners, Terminology (im folgenden).

25. Vgl. Daniélou, La charrue, S. 194f. und Doignon, Le salut, S. 540 mit Bezug auf haer. V,17,4; III,17,2 und IV,8,9.

26. Vgl. Doignon, Le salut, S. 539.

27. So Reijners, Terminology, S. 58f. und Doignon, Le salut, S. 539f. (gegen Daniélou, La charrue, S. 195).

28. Vgl. Daniélou, La charrue, S. 539: "habitus" ist die lateinische Übersetzung von σχῆμα (auch in der Vulgata).

festigt worden ist. Das Holz ist damit zugleich Zeichen der Sünde (das Holz des Kreuzes) und die "Materie", in der nach der Inkarnation das Heil am Kreuz durch das fleischgewordene Wort sichtbar und wirksam wird.²⁹

Im Bild des Pfluges sind beide Mysterien Kreuz und Inkarnation verbunden, weil das "Holz", das Fleisch, grundsätzlich wandelbar ist und beide Mysterien miteinander verbindet; das Wort dagegen bleibt "fest". Inkarnation und Kreuz machen das Fleisch durch die Verbindung mit dem Wort, zum "Pflug" zum wirkmächtigen Heilszeichen, in dem die Reinigung der "verwilderten Erde" geschieht. Diese allegorische Auslegung soll zunächst den Gnostikern, die meinen, daß das Fleisch grundsätzlich schlecht und unverbesserlich ist, aufzeigen, daß auch das der Sünde verfallene Fleisch durch Inkarnation und Kreuz zum Heilszeichen wird. Wiederum ist in der Auslegung die Konzeption der "recapitulatio" ausgeführt worden: Das Bild des Pfluges aus der Prophezeiung weist nicht nur auf die Schöpfung, sondern auch auf ihre Vollendung in Christus hin.

Ebenso wie der Pflug im Sinne der "recapitulatio" nicht nur auf den Anfang, sondern auch auf das "Ende" gedeutet werden konnte, legt Irenäus nun die "Sichel" im Hinblick auf den "Anfang" aus:

*"Im Anfang aber stellte er (der Herr) die Sichel dar (figurabat) durch Abel, der die Gesamtheit der Gerechten bezeichnet: 'Siehe' heißt es nämlich, 'wie der Gerechte umkommt und es bemerkt, und die gerechten Männer werden umgebracht und niemand beachtet es im Herzen' (Jes 57,1). Dieses nämlich wurde in Abel vorausgedacht, bei den Propheten vorausverkündet, (nun) aber im Herrn vollendet, und es ist bei uns genauso, indem der Körper seinem Haupt nachfolgt (vgl. 1 Kor 12,12; Eph 5,23)."*³⁰

29. Vgl. Doignon, *Le salut*, S. 540-542, 544.

30. AaO, S. 858, Z. 109 - S. 860, Z. 117.

War oben davon die Rede gewesen, daß die Sichel "am Ende" als Zeichen des Gerichts erscheint, in dem sich die Gerechtigkeit endgültig durchsetzt, so fällt "am Anfang" der Blick auf Abel, den Ersten der Gerechten, der schon ein Vorbild, ein Typus (figura) der Sichel war. Da er getötet wurde, steht er auch für die Gesamtheit der Gerechten (vgl. Hebr 23f.: "Blut Abels"), die unschuldig getötet worden sind, was vom Propheten Jesaja schon im AT verkündigt wurde (Jes 57,1). Aber diese Worte und Geschehnisse im AT haben auch als solche ihre eigentliche Erfüllung im NT gefunden: Abel ist ein Urbild für Christus, dessen Leiden und Sterben vorausverkündet worden ist. Wie die anderen Gerechten Abel im Tod nachfolgten, so sind auf den Tod Jesu die Gerechten, d.h. die Glaubenden (vgl. Röm 4,22/Hebr 12,23f.) im Tod nachgefolgt. Christus ist das Haupt der Gläubigen im Leib Christi; sie nehmen teil an seinem Leiden und Sterben. Um die Ernte einzubringen im Gericht, wofür die "Sichel" steht, müssen sie die Nachfolge im Kreuz Christi antreten (vgl. Mt 8,10f.).

Bei seiner Auslegung der "Sichel" hat Irenäus die Argumentation des Justin, der dieselbe Schriftstelle zitiert (Jes 57,1), aufgenommen und weiterentwickelt. Er greift dabei zwei Erwähnungen der Völkerwallfahrt im NT auf: Neben der Verbindung von Völkerwallfahrt und Gericht (Mt 8,10f.) hat Irenäus auf die "Gemeinschaft der Erstgeborenen" (= Gläubigen), die zu den "Geistern der schon vollendeten Gerechten" hinzukommen werden (Hebr 12,23f), Bezug genommen.

Am Ende des 34. Kapitels (34,5) bringt Irenäus eine kurze Darstellung des Ergebnisses seiner Auslegung von JM im Blick auf die Markioniten und ihre Lehre von den zwei Göttern. Um sie zurückzuweisen, will er mit seiner Argumentation Beweise aus dem AT ("den Schriften") beibringen und sie von ihrer großen "Gotteslästerung" abhalten.

Irenäus hat sich bei seiner Auslegung der Perikope von JM an die Grundlinien der Exegese Justins im Dialog angelehnt.³¹ Auch von seinem apologetischen Interesse her hatte er eine ähnliche Intention. Er will zeigen, daß sich in Christus und bei den Christen die Prophezeiungen des AT erfüllt haben. Daher sind das zeichenhafte Friedenshandeln der Christen und die endzeitliche Erfüllung der Sammlung der Gerechten in Christus auch bei ihm wichtige Elemente seiner Auslegung. In der Auseinandersetzung mit der Gnosis, die zwar eine friedensstiftende Erlösergestalt anerkannte, aber sie völlig vom AT loslöste, hat Irenäus den christologischen Aspekt seiner Auslegung auf eine bemerkenswerte Weise ausgestaltet. Seine Christologie ist in die Konzeption der "recapitulatio" hineingestellt, die die Einheit von AT und NT aufzeigt. Christus selbst wird nach seiner allegorischen Auslegung durch den Pflug und die Sichel in JM prophezeit. In ihm, in der Verbindung von "Holz" und "Eisen", in seiner Inkarnation und seinem Kreuz sind Saat und Ernte, die "Reinigung der Erde" und die Gerechtigkeit realisiert. Damit wird der Völkerfriede in Christus Wirklichkeit.

2.3. Tertullian

In der zeitlichen Reihenfolge der uns erhaltenen Auslegungen von JM folgen auf Irenäus zwei Auslegungen von Tertullian, dem ersten bedeutenden lateinischen Theologen in der Alten Kirche.³³

31. Den Bezug von der Argumentation des Irenäus auf Justin, Dial. 106-110, weist besonders Prigent, Justin (S. 221f.) nach.

32. Zur Frage, ob und wie sich die Auslegung auf die Ablehnung des Kriegsdienstes bezieht, kann auf das zu Justin (Dial.) Gesagte verwiesen werden.

33. Text: Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos (ed. Tränkle).

a) Adversus Iudaeos

Die ältere Auslegung von JM findet sich in seiner Apologie gegen die Juden.³⁴ Diese wird seiner frühen, "katholischen" Periode zugerechnet und auf etwa 197 datiert.³⁵ Sie hat den Charakter eines Rohentwurfes, da sich ein längerer Abschnitt in leicht überarbeiteter Form in einem späteren Werk wiederfindet.³⁶ Der Adressat der Schrift ist ein Proselyt, dem aufgezeigt werden soll, daß auch die Heiden in der Kirche zu Gott berufen sind (c. 1). Daran anknüpfend werden die beiden Hauptthemen der Schrift entwickelt, nämlich zunächst die begrenzte Gültigkeit des jüdischen Gesetzes (cc. 2-5) und anschließend Christus als der neue Gesetzgeber (cc. 6-14).³⁷ Das Zitat von JM steht im dritten Kapitel und damit im ersten der obengenannten beiden Hauptabschnitte. Hier werden drei wichtige Elemente des jüdischen Gesetzes im einzelnen besprochen: Beschneidung, Sabbat und Opfer.

Das dritte Kapitel befaßt sich mit der Beschneidung. Zunächst geht Tertullian davon aus, daß die Beschneidung Abrahams keine dauernde Heilsbedeutung hat (§ 1-3). Denn zu Recht wurde Israel daran gehindert, in die Heilige Stadt hineinzugehen (§ 4f.). Der "circumcisio carnalis" der Juden wird die "circumcisio spiritualis" der Christen gegenübergestellt (vgl. Röm 2,29). Um zu unterstreichen, daß die Heilswirksamkeit der Beschneidung zeitlich begrenzt war, geht Tertullian dann vom Thema der Beschneidung zunächst zur Verkündigung des "neuen Bundes" (Zitat

34. Vgl. Barnes, Tertullian, S. 55; Tränkle in: Adv. Iud. (Einleitung), S. LXIII.

35. Es handelt sich um cc. 9-14, die im 3. Buch von adv. Marc. wiederkehren. Vgl. dazu Tränkle in: Adv. Iud. (Einleitung), bes. S. LXVf.

36. Zur inhaltlichen Gliederung vgl. Tränkle ebd. S. XXIII-LII.

37. Die Auslegung im Jesaja-Kommentar der Hippolyt ist verlorengegangen. Vgl. Altaner, Patrologie.

von Jer. 31,31-32) über (§ 6f.), um sich daran anschließend dem "neuen Gesetz" zuzuwenden (§ 8). Hier wird die Prophezeiung aus JM zitiert.

Zunächst wird Jes 2,2-3a ausgelegt, wo vom "Berg des Herrn" und vom "Haus Gottes" die Rede ist:

"und viele ... werden sagen: 'Kommt, laßt uns hinaufsteigen zum Berg des Herrn und zum Hause des Gottes Jakob', nicht zu (dem Haus des) Esau, des ersten Sohnes, sondern zu (dem des) Jakob, des folgenden, d.h. unseres Volkes, dessen 'Berg' Christus ist, der nicht durch Hände von Steinmetzen herausgelöst wurde (Dan 2,34) und bei Daniel als 'die ganze Erde erfüllend' (Dan 2,35) dargestellt wird.³⁸

Tertullian greift hier zunächst auf Paulus zurück, der die Heilsprophetie für Jakob, wonach der Retter vom Zion kommen wird (Jes 59,20f.), in Röm 11,25-27 auf die Verstockung Israels bezogen hat. Er führt den ekklesiologischen Bezug noch weiter, indem er darstellt, daß ja nicht der ältere Sohn (gemeint sind die Juden), sondern der jüngere (d.h. die Kirche) auserwählt worden ist (vgl. Jes 44,2), der den Erstgeburtssegen anstelle des älteren (vgl. Gen 27,29 und 39f.) erlangt hatte. Hatte Paulus mehr bei seiner Auslegung von Jes 59,20f. auf die Heilsbedeutung der Kirche für Israel hingewiesen (Röm 11,26), so ist hier die ekklesiologische Deutung mehr polemisch gegen die Juden gewendet.

An diese ekklesiologische Deutung schließt sich eine christologische an. Mit Hilfe der Endzeitprophetie aus Dan 2,34 wird der "Berg" als Christus gedeutet: Der "Stein", der aus einem Berg herausgelöst wurde, ist Christus (vgl. Kor 10,4), dieser wird wiederum zum "Berg", der die Erde erfüllt, ein Symbol für Gegenwart des Gottesreiches (vgl. Dan 2,44), das im NT verkündigt wird.

38. Tränkle, S. 8, Z. 9-13.

Nach dieser Auslegung fährt Tertullian mit dem Zitat aus JM (Jes 2,3b-4) fort. Schon in das Zitat flechtet er die Anmerkung ein, daß es sich bei den "Völkern" der Prophezeiung um die Christen handelt, die "aus den Völkern berufen worden sind". Damit stellt er klar, daß auch die folgende Prophezeiung vom Umschmieden der Kriegsgeräte (Jes 2,4) auf die Christen zutrifft:

"Wer wird damit anders gemeint sein als wir, die wir, durch das neue Gesetz belehrt, alles dieses beobachten, nachdem das alte Gesetz abgeschafft worden ist, dessen künftige Abschaffung (futuram abolitionem) diese Tatsache (actus) selbst aufzeigt? Denn das alte Gesetz behauptete sich durch die Strafe mit dem Schwert und forderte 'Auge für Auge' (Lev 24,20) und nahm Rache für das Unrecht, das neue Gesetz aber hat 'Milde' (Mt 5,5) ausgezeichnet, und es hat die frühere Schärfe der Schwerter und Lanzen zur Ruhe umgewandelt und das frühere Kriegstreiben gegen Gegner und Feinde zu den friedlichen Tätigkeiten des Pflügens und Ackerbaus umgeschaffen. Wie wir oben gezeigt haben, nämlich, daß das Aufhören des alten Gesetzes und der fleischlichen Beschneidung vorausverkündet worden ist, so hat sich die Beobachtung des neuen Gesetzes und der geistigen Beschneidung (spiritualis circumcisionis) in dem darauffolgenden Frieden (in pacis obsequio) offenbart."³⁹

Das Umschmieden der Kriegsgeräte wird von ihm, ebenso wie bei Justin und Irenäus gedeutet: Die Christen verwirklichen jetzt das, was in der Prophezeiung als zukünftig vorausgesagt worden ist. Tertullian betont seine Auslegung hier besonders, indem er sie in die Form einer rhetorischen Fragen einkleidet und die Tatsächlichkeit ("actus") der Erfüllung betont. Der Erfüllung der Prophezeiung ist die "Abschaffung" (abolitio) des alten Gesetzes auf eine sehr scharfe, polemische Weise gegenübergestellt, die ja gerade durch Jesaja im AT selbst vorausverkündet wurde. Daran anschließend wird diese Kontrastierung noch näher ausgeführt. Die Blutrache im AT ist

39. Aa0, III 10 , Tränkle, S. 8, Z. 17-25.

der "Milde" der Bergpredigt gewichen; an die Stelle der Kriege des AT (vgl. Dt 20) ist der friedliche Ackerbau (vgl. die Saatgleichnisse des NT) getreten. Hier sind die Exegesen von Irenäus und Justin wiederaufgenommen worden, wobei aber die kontrastierende Gegenüberstellung viel schärfer herausgearbeitet und an der Gegenüberstellung von "altem" und "neuem Gesetz" festgemacht worden ist. Die Auslegung ist dazu stärker am Wortsinn, an den aufweisbaren Tatsachen angelegt.⁴⁰ Ebenso tritt der Bezug zu der Tatsache, daß Christen nicht an Kriegen teilnehmen, deutlich hervor.⁴¹

In einem abschließenden Satz wird am Ende der Exegese von JM wieder auf die Beschneidung als Hauptthema des Kapitels zurückgegangen: Der Friede ist "Folge" (obsequium) der sich eher auf einer spirituellen Ebene vollziehenden Vorgänge: Das "neue Gesetz" und die "geistige Beschneidung" setzen sich mehr und mehr durch. In dem anschließenden Abschnitt befaßt sich Tertullian noch näher mit dem "neuen Gottesvolk" (§§ 11-13), bevor im Schlußsatz des Kapitels der Gedankengang wieder auf das Hauptthema, die "neue Beschneidung" zurückgeführt wird.

Wenn man die Exegese Tertullians an dieser Stelle betrachtet, so fällt besonders die Polemik gegen die Juden ins Auge. Er läßt kaum eine Gelegenheit ungenutzt, um das "neue Gesetz" der Christen dem alten mosaischen Gesetz gegenüberzustellen und das "Unverständnis" der Juden zu betonen. Inhaltlich lehnt er sich an die ihm vorliegende christliche Tradition an, indem er die Erfüllung der Prophezeiungen im Friedenshandeln der Christen sieht. Es fällt jedoch auf, daß von einer endzeitlich noch zu er-

40. so auch Simonetti, La spada, S. 431.

41. Tertullian war der erste der Theologen der Alten Kirche, die sich explizit mit dem Thema befaßten. Vgl. oben Anm. 10.

wartenden Vollendung des bei den Christen Angebrochenen hier weniger die Rede ist. Vielmehr legt er Wert darauf, daß im Gottesvolk alles schon verwirklicht ist.

b) Adversus Marcionem

Der zweite Text, in dem JM ausgelegt wird, ist die Apologie gegen Marcion, der in der Schrift persönlich angesprochen wird.⁴² Die Zielrichtung der Argumentation dieser Schrift geht, wie bei Irenäus, gegen Gnostiker, die die fortdauernde Geltung des AT leugnen und den Demiurgen von der Erlösergestalt des NT völlig trennen wollen. Die Schrift ist um 206/207 entstanden und wird der montanistischen Periode Tertullians zugerechnet.⁴³

Bedingt durch die ähnliche Zielrichtung der Argumentation ist das Grundkonzept von adv. Marcionem ähnlich dem von Irenäus (adv. haer.). In den ersten beiden Büchern soll dargelegt werden, daß der Gott des AT nicht der gnostische Demiurg, sondern der eine wahre Gott selbst ist. Danach wird aufgezeigt, daß Christus der vorausgesagte göttliche und menschliche Messias des AT ist (B. III). Am Schluß werden die markionitische Version des NT und seine Auslegung kritisiert (B. IV), und diesen wird das richtige Verständnis des NT in der Kirche gegenübergestellt (B. V).⁴⁴

Eine längere Auslegung von JM steht im III. Buch, wo Tertullian die Christologie vom AT herkommend entfaltet. Wie schon bei Irenäus und Justin soll dargelegt werden, daß die Prophezeiungen des AT sich in Christus erfüllt haben.

42. Text in: CChr.SL 1, 436-726 (ed. Kroymann).

43. Vgl. Altaner, Patrologie S. 154f.; Barnes, Tertullian, 37.55.

44. Zur Gliederung vgl. Barnes, Tertullian S. 255f.

Das Buch bietet zunächst einen längeren Abschnitt, in dem die Heilsgeschichte in Jesus Christus behandelt wird: Die Namen Jesu im NT (cc. 12-17) wie auch Kreuz, Leiden und Auferstehung (cc. 18-19) sind bereits im AT vorausverkündigt worden. Für diese Argumentation hat Tertullian grössere Abschnitte aus adv. Iud. übernommen.⁴⁵ Das Thema der Erhöhung des Gekreuzigten (c. 20) leitet über zur Darstellung der Ereignisse nach der Auferstehung. Die Auslegung von JM ist an den Beginn der Heilsergebnisse nach der Auferstehung gestellt (c. 21). Daran schließen weitere Themen an: das Leiden der Apostel (c. 22), die Verwerfung Israels (c. 23) und schließlich, was den Abschluß des III. Buches bildet, die "letzten Dinge" (c. 24).

Am Beginn des 21. Kapitels referiert Tertullian zunächst die Auffassung Marcions, der zwei verschiedene Gestalten mit Namen "Christus" (bzw. "Messias") annimmt: Derjenige des AT sei nur für die Sammlung Israels aus der Zerstreuung bestimmt, während der wahre Christus, der nach ihm kome, die Sammlung aller Völker durchführe. Tertullian widerlegt dies damit, daß in der Kirche schon vor dem Auftreten Marcions die Berufung der Völker stattfand.⁴⁶ Daran anschließend wird die Auffassung Marcions behandelt, daß die im AT angesagte "Hoffnung der Heiden in Christus" (Jes 42,4) mit Hilfe von Jes 16,4 auf die Proselyten, die von den Heiden kamen, zu deuten wäre. Dagegen wendet Tertullian ein, daß die Proselyten im allgemeinen nicht "im Namen Christi" hofen, sondern auf Moses Gesetz. Darüber hinaus ist die Sammlung aller Völker schon im AT vorausverkündigt worden, nämlich daß sie "in den letzten Tagen" (Jes 2,2) geschehen wird.

Dies ist nun der Anlaß, die Perikope von JM ausführlicher auszulegen. Zunächst befaßt sich Tertullian mit dem

45. Vgl. dazu oben Anm. 35.

46. AaO III, 21,1; S. 537, Z. 24-4.

"Erhabensein" des "Berges des Herrn" (Jes 2,2):

*"... (mit dem 'Berg des Herrn' ist gemeint) die Erhabenheit Gottes (sublimitas Dei) und (mit dem) 'Haus Gottes über allen Bergen' Christus, der allumfassende Tempel (catholicum templum) Gottes, in dem Gott verehrt wird, und der über alle noch so hervorragenden Mächte und Gewalten erhaben ist."*⁴⁷

Die "Erhabenheit (sublimitas) Gottes" spielt auf die Erhöhung Christi an, in der sie offenbar wird (vgl. Mk 8,38); sie ist allen anderen Mächten und Gewalten überlegen (vgl. Apk 21,23f.). Der "allumfassende Tempel" ist Christus selbst, der als Erhöhter beim Vater ist. Für diese christologische Auslegung bezieht sich Tertullian auf Joh 2,21 (vgl. Apk 21,22, Eph 2,20f.), wonach der Leib Christi der wahre "Tempel" ist. Der "Leib Christi" ist aber wiederum die Kirche (vgl. Kor 12,12-31a; Röm 12,4f.), nämlich der "allumfassende (catholicus) Tempel", in dem die wahre Gottesverehrung stattfindet (vgl. Hebr 3,1-6: "Haus Gottes"). Die Verwendung des Wortes "catholicus" soll hier wohl gegenüber den Gnostikern die Heilsbedeutung der einen katholischen Kirche unterstreichen.

Tertullian fährt nun mit der Auslegung der eigentlichen Beschreibung der Völkerwallfahrt (Zitat von Jes 2,2f.) fort:

*"(Dies meint) den Weg des neuen 'Gesetzes', nämlich das Evangelium, und den Weg des neuen 'Wortes' (novae sermonis), das in Christus und nicht mehr in Mose ergeht (vgl. Hebr 3,5). 'Und er wird richten inmitten der Völker' - (das meint) über ihren Irrtum, 'und er wird ein großes Volk überführen' - in erster Linie die Juden und (ihre) Proselyten."*⁴⁸

47. AaO, III, 21,3, Z. 17.

48. AaO, III, 21,3, S. 537, Z. 25-1.

Bei der Einführung des "neuen Gesetzes" (vgl. adv. Iud.) kann Tertullian wieder auf die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium im Römer- und Galaterbrief (z.B. Gal 3,21) zurückgreifen, wonach das Evangelium die Heilsfunktion des Gesetzes übernommen hat. Das "neue Wort" ist das Wort des Herrn im Evangelium (Hebr 3,5). Da ja Christus selbst das "Wort", der Logos ist (Joh 1), ist das Wort auch der "Weg" (Joh 14,6), was damit wiederum vom Evangelium ausgesagt werden kann.

Bei den "Völkern" ist auf die Heiden, vielleicht auch auf die damals verbreiteten Anhänger der Gnosis Bezug genommen, die wegen ihres "Irrtums" gerichtet werden. Dagegen ist das "große Volk" für Tertullian das alte Israel. Hier kann er wieder auf die eingangs behandelte Auffassung Marcions zurückgreifen, der gemeint hatte, für die Proselyten sei die Prophezeiung gesprochen (§ 2). Gerade die, die nun zu den Juden gehören, bekommen dadurch Anteil am Gericht.

Danach legt Tertullian das Umschmieden der Kriegsgeräte (Jes. 2,4) aus:

*"Das bedeutet: Die Völker werden ihre böse Gesinnung und aggressive Sprache (animorum nocentium et linguarum interstarum), überhaupt all ihre zerstörerischen und verleumderischen Kräfte (omnis malitiae atque blasphemiae ingenia) umwandeln in Leidenschaft für Milde und Frieden (studia modestiae et pacis). Nie mehr wird Volk gegen Volk das Schwert erheben - nämlich das Schwert der Zwietracht (discordiae), und sie werden nicht mehr lernen zu kämpfen, das heißt, ihre Feindschaften zu pflegen. (Dies ist so), damit du lernst, daß der Christus nicht als Kriegsheld, sondern als Friedensstifter versprochen wurde."*⁴⁹

Hier ist der Ansatz der eher übertragenen Auslegung aus adv. Iudaeos ("Gesetz der Milde") noch weiter entfaltet

49. AaO, III, 21,3, S. 537, Z. 1; S. 538, Z. 8.

worden. Dafür hat Tertullian den Bezug auf den Ackerbau weggelassen, vielleicht, weil dieser ihm im Kontext hier nicht überzeugend genug schien. Die Auslegung stellt dafür Begriffe, die Tugenden umschreiben, solchen, die Laster bezeichnen, gegenüber. Tertullian hat sich hier an Justin (Dialogos) angelehnt, der sich in ähnlicher Weise nach dem Vorbild der neutestamentlichen Tugend- und Lasterkataloge richtete.

Auffallend ist, daß in der Auslegung dieser Stelle noch nicht gesagt wird, daß sich die Prophezeiung erfüllt habe; Tertullian hat hier futurisch formuliert ("convertent") und stellt in gewisser Weise eine Paraphrase der Perikope dar. Andererseits hat er hier, schon in der alttestamentlichen Prophezeiung, ein Argument gegen Marcion, den er nun direkt in der zweiten Person anredet. Dieser will ja seine Gestalt des "Christus", der Frieden stiftet und der die Hoffnung aller Völker ist, strikt vom "Christus" (Messias) des AT trennen. Denn gerade dieser Christus ist ja schon im AT als Friedensstifter verkündigt worden. Das AT weist damit von sich selbst auf das NT hin.

Für Tertullian bleibt im anschließenden Paragraphen (§ 4) noch die wichtige Frage zu behandeln, ob sich denn die Prophezeiung überhaupt erfüllt habe. Dies geschieht auf eine geschickte Weise, indem er beide Positionen seiner Gegner anführt:

"Leugne entweder, daß dieses prophezeit worden ist, wenn es vor aller Augen (coram) gesehen werden kann; oder daß es erfüllt worden ist, wenn es geschrieben steht: Wenn du nicht beides leugnest, sind diese Dinge erfüllt, in dem, auf den sie prophezeit sind."⁵⁰

50. AaO, III, 21,4, S. 538, Z. 8-10.

Die erste der beiden irrigen Meinungen ist die der Gnostiker, die nur die Erfüllung im NT sehen; die zweite die der Juden, die dagegen nur die Prophezeiung anerkennen, nicht aber ihre Erfüllung. Tertullian kann beide Meinungen aufgreifen, weil sie ihm auf halbem Weg entgegenkommen: In Jesus Christus werden die "halben" Wahrheiten zur ganzen zusammengeführt; er verbindet damit AT und NT, ist die Mitte von beiden Testamenten.

Tertullian geht nun noch auf die Frage nach dem Zeitpunkt der Erfüllung ("in den letzten Tagen") ein.

"Betrachte nämlich jenen Einzug und Fortschritt (seiner) Berufung zu den Völkern, die seit den 'letzten Tagen' zu Gott, dem Schöpfer ziehen; (betrachte), daß dieses nicht zu den Proselyten (gesagt) war, deren Sammlung auf die ersten Tage zurückgeht. Denn unseren Glauben haben die Apostel eingeführt."⁵¹

Beide Bewegungen, die in der Prophezeiung angesagt wurden, das Hinabsteigen des Evangeliums und das Hinaufziehen der Völker haben sich in der Kirche gezeigt. Für Tertullian ist der "letzte Tag" bereits in Christus gegenwärtig (vgl. Joh 6,39, 11,24 u.ö.). Es ist hier nicht von der noch ausstehenden Zukunft wie bei Justin und Irenäus die Rede. Damit kann Tertullian die marcionitische Auslegung wiederum zurückweisen, weil diese bereits viel früher, in den "ersten Tagen" schon zu den Juden gekommen sind.

Der letzte Satz des Kapitels leitet zur Apostelpredigt als Erfüllung der Prophezeiung über, die in Anknüpfung an die Aussendung der Apostel (Lk 24,44-53; Apg 1,4-14) schon bei Justin und Irenäus eine wichtige Rolle als Erfüllung von JM gespielt hatte. Im ersten Paragraphen des

51. AaO, III, 21,4, S. 538, Z. 10-14.

folgenden Kapitels (22,1) wird aufgewiesen, daß der friedliche Inhalt der Apostelpredigt ("Frieden" und "das Gute") auch an anderer Stelle bereits im AT vorausverkündigt wurde (Jes 52,7; vgl. Röm 10,15). In Psalm 19,⁴ wurde prophezeit, daß ihre Worte "bis zu den Enden der Erde" gehen würden. Am Ende des Paragraphen wird als Abschluß der Auslegung noch einmal kurz zusammengefaßt: Die Apostel haben "das aus Zion hervorgehende Gesetz und das Wort Gottes aus Jerusalem" (Jes 2,3) mit sich gebracht und damit die Prophezeiung von JM erfüllt.⁵²

Das folgende Zitat aus Jes 46,12f., das die Auswirkungen der Apostelpredigt, nämlich die der Gerechtigkeit Gottes Fernstehenden zu dieser hinzuführen, zeigen soll, leitet zu einem neuen Thema über, der Zuwendung der Apostel zu Israel, das dennoch sich verweigert hat. Stattdessen sind die Heiden, die "Völker" zum Glauben gekommen.⁵³ Dann kommt Tertullian auf das Thema der Verfolgung der Christen zu sprechen, wobei er wie Justin und Irenäus Jes 57,1 zitiert.⁵⁴ Dieser Argumentationsgang zeigt wiederum deutliche Parallelen zu denen bei Irenäus und Justin.⁵⁵

Auf eine weitere kürzere Auslegung von JM im IV. Buch desselben Werkes ist noch an dieser Stelle einzugehen. Zu Beginn des Buches, in dem er die marcionitische Version des NT und ihre Auslegung widerlegt, gesteht er Marcion zunächst zu, daß es einen Unterschied zwischen AT und NT gibt. Das "Gesetz" und das "Wort", die von Jesaja im JM vorausverkündigt wurden, sind hier ein "anderes Gesetz und ein anderes Wort", ähnlich wie im III. Buch das "neue

52. Vgl. aaO, III, 21,4-22,1, S. 538, Z. 14-22.

53. Vgl. aaO, III, 22,1f., S. 538, Z. 22-S. 539, Z. 13.

54. Vgl. aaO, III, 22,4f., S. 539, Z. 13-30.

55. Vgl. die Zusammenstellung bei Prigent, Justin, S. 216-234 (bes. S. 226f.).

Gesetz und das neue Wort".⁵⁶ Im Gegensatz zum III. Buch ist hier das Gericht "unter den Nationen" und die Überführung eines "zahlreichen Volkes" (*populum plurimum*) nicht auf Juden und Heiden, sondern ausschließlich auf die Heiden bezogen. Nur sie erfahren die Heilswirkung des Evangeliums und werden ihres "früheren Irrtums" überführt. Damit gelangten sie zum Glauben, "und daraufhin schlagen sie die Schwerter in Pflüge um" (*Jes 2,4*).⁵⁷ Das Gericht, das in JM prophezeit wurde, bedeutet hier die Konfrontation der Heiden mit der Wahrheit des Evangeliums, die ihnen die Möglichkeit zur Umkehr gibt, die dann zum Umschmieden der Kriegsgeräte führt. Tertullian hat damit eine dynamische Verbindung durch das Heil der Wahrheit des Evangeliums zwischen beiden Teilen der Prophezeiung geschaffen.

Deutlich kürzer als im III. Buch ist die Beschreibung und Ausdeutung des Umschlagens der Kriegsgeräte.

*"... das heißt: Sie wandeln ihre wilden ... und brutalen Gedanken (feros et saevos ... animos) um in ehrliche Gedanken (sensus probos), um die guten Früchte hervorzu- bringen (bonae frugis operarios)."*⁵⁸

Auch wenn hier die Auslegung knapper ist als die des III. Buches, so ist dennoch zu erkennen, daß sie ebenso mehr spiritualisiert ist als die in *adv. Iud.*, da es hier wiederum eher um innere Eigenschaften des Menschen geht als um äußerlich sichtbares, wobei das Wort "Früchte" (vgl. Justin, *Dialog*) aber auf letzteres verweist.⁵⁹ Im Anschluß daran bringt Tertullian weitere Zitate aus dem AT (*Ps 18,8*, *Jes 10,23*), die die heilbringende Funktion des Gesetzes bei den Völkern unterstreichen (*IV, 1,5*). Erst

56. Vgl. aaO, IV, 1,1-4, S. 544, Z. 22-S. 545, Z. 20.

57. Vgl. aaO, IV, 1,4f., S. 545, Z. 18-25.

58. Vgl. aaO, IV, 1,5, S. 545, Z. 20-28.

59. so auch Simonetti, *La spada*, S. 413.

daran anschließend (§ 6) geht es um die Vorausverkündigung Christi selbst, und es wird direkt gegen Marcion Stellung bezogen.

In seinen beiden Apologien hat Tertullian dieselbe Methode angewandt, um Stellung gegen zwei verschiedenartige Angriffe zu beziehen. Im III. Buch von adv. Marc. konnte Tertullian gegen den Gnostiker Marcion die Gegenüberstellung von AT und NT nicht so scharf durchführen wie in adv. Iud., sondern mußte den Zusammenhang von beiden stärker in den Blick nehmen. Der marcionitischen Auffassung von Christus hat Tertullian seine Christologie mit Christus als dem wahren Tempel Gottes gegenübergestellt. Um die fortdauernde Gültigkeit des AT zu unterstreichen, hat er die Friedensverheißung zunächst nur aus dem Text selbst ausgelegt und erst danach die Frage der Erfüllung angesprochen. Das Umschmieden der Kriegsgeräte ist eher in einem spirituellen Sinn, dennoch auf das Handeln der Christen bezogen, ausgelegt worden. Bei der Frage der Erfüllung steht zunächst die Christologie im Vordergrund: Das Christusereignis ist die eschatologische Realisierung der Prophezeiung. Damit hat sich die Prophezeiung auch in der Kirche erfüllt, in der das Evangelium verkündet wird und sich der Völkerfriede realisiert: Im Vergleich zu adv. Iud. ist die Argumentation hier anspruchsvoller. Die biblischen Bezüge sind besser herausgearbeitet, und die Logik der Gedankengänge ist in sich stimmiger.

Im IV. Buch, wo Tertullian zunächst Marcion nicht widerlegen will, ist dagegen das einfachere Grundschema aus adv. Iud. mit der Kontrastierung von "altem" und "neuem Gesetz" übernommen worden. Wiederum verbindet das "neue Gesetz" das Überführen der Irrtümer und die Friedensverheißung.

Wenn man zusammenfassend Tertullians Auslegungen betrachtet, so fällt zunächst deutlich ins Auge, daß seine Argumentation darauf angelegt ist, wie vor Gericht eine bestimmte Argumentation eines Gegners zu widerlegen und dafür eigene Argumente beizubringen. Dieses wiederum bedingt einen vergleichsweise polemischen Stil. Ähnlich wie bei Justin ist in seinen Auslegungen eine gewisse Entwicklung zu bemerken: Die vergleichsweise komplexere Auseinandersetzung mit Marcion führt ihn zu einer weiteren und differenzierten Entfaltung seiner Exegese. Inhaltlich gesehen gibt es bei der Friedensverheißung eine ebenfalls ähnliche Entwicklung von einer mehr konkreten Beschreibung des Friedenshandelns der Christen (adv. Iud.) zu einer eher übertragenen, spirituellen Auslegung. Andererseits ist bei Tertullian, der als erster den Militärdienst der Christen ausdrücklich ablehnt, besonders festzuhalten, daß dieses sicherlich ein Hintergrund seiner Auslegung war.⁶⁰

2.4. Origenes: Contra Celsum

Origenes gilt als der Theologe der Alten Kirche, der nicht nur exegetische Arbeiten in größerem Umfang verfaßte, sondern auch als erster die exegetischen Methoden selbst reflektierte. Die Lehre vom "dreifachen Schriftsinn" ist seine Entfaltung der unterschiedlichen Bedeutungsebenen der Heiligen Schrift. Leider ist sein Jesaja-

60. Vgl. besonders Tertullian, de corona. Für weitere Belege vgl. Helgeland, Daly, Burns, Christians, S. 21-30, und Helgeland, Christians, S. 735-744. Es geht hier lediglich um die Tatsache der Ablehnung bei den Christen; die Frage nach der Motivation, wobei die These eines prinzipiellen "Pazifismus" der Alten Kirche (so Hornus, Politische Entscheidungen) gegen die These einer Ablehnung der heidnischen, ideolatri-

Kommentar, der sicherlich eine ausführliche Exegese von JM geboten hätte, bis auf wenige Fragmente verlorengegangen.⁶¹

Jedoch ist die Auslegung von JM in seiner apologetischen Schrift "Contra Celsum" erhalten geblieben.⁶² Dieses Werk ist eine Widerlegung und Erwidern der Streitschrift "Alethes Logos" des heidnischen Philosophen Celsus, die sich gegen Juden und Christen richtet. Diese Streitschrift, die auf etwa 176/180 datiert wird⁶³, wird in der Widerlegung des Origenes durchgehend zitiert. Das Entstehungsdatum der Schrift des Origenes ist auf das Jahr 249 anzusetzen.⁶⁴

Die Auslegung von JM im V. Buch (V, 33) von "Contra Celsum" ist, ähnlich wie schon in der Tradition davor, in den Rahmen der Heilsgeschichte in Jesus Christus gestellt, die in den Kapiteln 25-33 dargestellt wird. Zu Beginn zitiert Origenes die Auffassung des Celsus, daß die Menschheit schon von Anfang an in verschiedene Nationen geteilt sei, die aus diesem Grunde ihren althergebrachten Traditionen folgen müßten. Den Christen wirft er vor, daß sie sich nicht an diese halten (c. 25f.). Diesem statischen Geschichtsverständnis des Celsus stellt Origenes seine Konzeption der dynamischen Heilsgeschichte gegenüber: Nach dem Turmbau zu Babel wurden die Völker getrennt und jedes von einem eigenen "Engel" geleitet (c. 29f.). Israel blieb jedoch trotz seiner Verfehlungen das

schen "Roman Army Religion" (so Helgeland w.o.) steht, braucht an dieser Stelle nicht diskutiert und entschieden werden.

61. Vgl. Simonetti, *La spada*, S. 414; Nautin, *Origène*, S. 247f.

62. Text in: *SChr 227* (ed. Borret).

63. Borret in: *SChr 227* (Einleitung), S. 129.

64. Vgl. Nautin, *Origène*, S. 375f. u. 381.

auserwählte Gottesvolk (c. 31). Mit Jesus tritt aber das Neue in die Geschichte: Er hat "bessere und göttlichere Gesetze" gebracht und die Christen "von dieser gegenwärtigen bösen Welt befreit." Er ist das Ziel der Geschichte (c. 32).⁶⁵

In dieser Darstellung der Heilsgeschichte findet Origenes einen Ansatzpunkt, die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Juden und Christen mit Hilfe der Auslegung von JM im V, 33 zu beantworten. Er zieht ein Zitat, das in dem ihm vorliegenden Werk des Celsus erst an späterer Stelle genkommen wäre, nach vorne, in dem dieser den Christen vorwirft, daß sie keinen eigenen "Urheber (ἀρχηγέτης) ihrer väterlichen Gesetze" hätten, sondern "von den Juden abgefallen" seien.⁶⁶

Als Antwort auf den Vorwurf des Celsus führt Origenes das Zitat aus JM an, das er nicht als abgeschlossene Perikope zitiert, sondern in der Auslegung selbst paraphrasiert. Er teilt an dieser Stelle dem Leser nicht mit, daß es ein Zitat aus dem AT ist.

"Wir 'kommen', jeder von uns, 'in den letzten Tagen', nachdem unser Jesus sichtbar unter uns erschienen ist, zu dem 'deutlich sichtbaren Berg des Herrn', zu dem Wort, das über jedes Wort 'erhaben' ist, und zum 'Haus Gottes', das (da) ist die Kirche (ἐκκλησία) des lebendigen Gottes, die Säule und das Fundament der Wahrheit' (= 1 Tim 3,15). Und wir sehen, auf welche Weise dieses Haus 'auf den Gipfeln der Berge' erbaut wird, (nämlich) auf all den prophetischen Worten, die (seine) Grundlage (θεμελίος) sind. Erhöht wird dieses Haus aber 'über die Hügel', das heißt über diejenigen, die bei den Menschen Außergewöhnliches an Weisheit und Wahrheit zu verkünden scheinen."⁶⁷

65. Vgl. zum Argumentationsgang des Origenes: Borret in: SChr 147, Anm. 1 zu V, 31, S. 90-93.

66. AaO, V, 33, S. 96, Z. 1-8. In Celsus' Werk stand dieses Zitat hinter dem Fragment in V, 41. Borret in: SChr 147, Anm. 1 zu V, 33, S. 97.

67. AaO, V, 33, S. 96, Z. 8-17.

Die Auslegung von JM knüpft hier an das Stichwort ἤκουσεν an, das Celsus ihm in seiner Frage "wir wollen wissen ... woher sie kommen" ("ἔρῃσομαι ... πόθεν ἤκουσεν") vorgegeben hatte. Mit demselben Verb (ἤκομεν) beginnt Origenes seine Auslegung des ersten Teils der Prophezeiung (Jes 2,2f). Für Origenes sind die "letzten Tage", wie bei Tertullian, bereits mit dem Kommen Christi erfüllt. Den "Berg des Herrn" deutet Origenes als "das Wort", den Logos Christus selbst (Joh 1), "das über jedes Wort erhaben ist." Im Gegensatz zu Tertullian, der mehr die Menschheit Christi betonte, ist Origenes hier besonders am göttlichen Logos interessiert. Das "Haus Gottes" deutet Origenes mit 1 Tim 3,5 als die Kirche.⁶⁸ Mit der Prophetie, die vom Haus "auf den Gipfeln der Berge" spricht, kann er diese Deutung fortführen. Nach Eph 2,20 sind das "Fundament" (θεμελίος) der Gläubigen die Apostel und Propheten, d.h. das AT und das Evangelium. In Analogie zum Vorherigen bedeuten die "Hügel" Menschen, die aus sich selbst heraus meinen, "Außergewöhnliches" zu verkünden, ohne auf den Worten der Schrift aufzubauen. Die Worte der heidnischen Philosophen, zu denen ja auch Celsus gehört, sind nur sehr wenig gegenüber dem, worauf die Kirche gegründet ist.

Origenes nimmt danach noch einmal das Verb "Kommen" auf, um auf den Vorgang der Völkerwallfahrt selbst noch genauer einzugehen:

Und wir, alle Völker, kommen zu ihm, und wir, die vielen Völker, brechen zu ihm auf und ermahnen einander, die in den letzten Tagen durch Jesus Christus aufstrahlende Gottesverehrung (θεοσεβεία) anzunehmen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn, zum Haus des Gottes Jakob. Er

68. Weitere Belege für die ekklesiologische Deutung des "Hauses Gottes" bei Origenes bietet Vogt, Kirchenverständnis, S. 239-249.

weise uns seinen Weg, daß wir auf diesem Wege gehen. Denn von denen auf dem Zion ist das Gesetz ausgegangen und hat als geistiges (πνευματικόν) Gesetz bei uns seine Stätte erhalten. Aber auch das Wort des Herrn ist von jenem Jerusalem ausgegangen, damit es sich nach allen Seiten hin verbreite und inmitten der Völker eine Entscheidung treffe, indem es diejenigen auswählt, die - wie man sieht - für Belehrung empfänglich (εὐπειθεῖς) sind, das unbelehrbare (ἀπειθή) Volk aber, das zahlreich ist, straft."⁶⁹

Das, was in JM mit "Völker" und "Volk" bezeichnet ist, trifft beides auf die Kirche zu, die einerseits das Gottesvolk ist, andererseits aus Angehörigen "vieler Völker" besteht. Nochmals weist Origenes darauf hin, daß die "letzten Tage" in Jesus Christus bereits gekommen sind. Die durch "Jesus Christus aufstrahlende Gottesverehrung" ist das Vorbild Christi selbst, der auch zum Vater gebetet hatte und dem die Christen nun nachfolgen. Damit ließe sich der Wallfahrtsaufruf aus JM (Jes 2,3) als Gebetsruf der Christen verstehen.

War bislang die Bewegung der Christen zum Zentrum, nämlich zu Christus und der Kirche, beschrieben worden, so kommt jetzt Origenes auf die entgegengesetzte Bewegung zu sprechen, die Begründung der Völkerwallfahrt ist: Dies ist das Ausgehen des Gesetzes "von denen auf dem Zion", womit, in Aufnahme der bisherigen Auslegungstradition, die Apostel gemeint sind, die bei der Himmelfahrt aus Jerusalem ausgesandt wurden (vgl. Lk 24,44-53; Apg 1, 4-14). Das Gesetz des alten Gottesvolkes ist von den Christen nach dem Kommen Christi im Evangelium als "geistiges Gesetz" (vgl. Röm 8,2) angenommen worden. In gleicher Weise ist auch das "Wort des Herrn" aus Jerusalem ausgegangen, nämlich das Evangelium, das von den Aposteln gemäß der Weisung des auferstandenen Christus verkündet wird. Die richtende Funktion (ἐλέγχειν), die es

69. AaO, V, 33, S. 96, Z. 17-S. 98, Z. 28.

ausübt, ist es, die, welche für Belehrung und Erziehung empfänglich (εὐπειθεῖς) sind, von dem Volk zu trennen, das es nicht (ἀπειθῆ) ist. Damit hat das Gericht heilbringende Funktion, indem es der göttlichen παιδεία zum Durchbruch verhilft (vgl. Joh 3,18: Die, welche glauben, werden nicht gerichtet).

Im darauffolgenden Abschnitt weist Origenes wieder auf Celsus' Frage nach dem Ursprung der Christen und ihrem Stifter zurück. Die Auslegung des Umschmiedens der Kriegsgewehre (Jes 2,4) wird wiederum eingeleitet mit der Anknüpfung an das "Kommen" (ἦλθομεν):

"Auf die Frage aber, 'woher wir kommen, oder wen wir als Stifter (ἀρχηγέτης) haben', geben wir zur Antwort: Wir sind gekommen nach den Weisungen Jesu, um die geistigen Schwerter (λογίαι μαχαίραι), mit denen wir unsere Streitigkeiten austrugen und unsere Gegner angriffen, zu 'Pflugscharen umzuschmieden, und die Lanzen', deren wir uns früher im Kampfe bedienten, umzuwandeln 'zu Sicheln. Denn wir ergreifen nicht mehr das Schwert gegen ein Volk, und wir bilden uns nicht mehr aus für den Krieg', da wir 'Kinder des Friedens' (= Lk 10,6) geworden sind durch Jesus, der unser 'Anführer' (ἀρχηγός) (= Apg 3,15) ist. Anstelle 'der väterlichen Gesetze', unter denen wir von dem Bund (Gottes mit Israel) ausgeschlossen waren (Eph 2,12), haben wir ein Gesetz empfangen, wofür wir dem, der uns vom Irrtum befreit hat, Dank sagen, indem wir sprechen: 'Wie trügerisch sind die Götzenbilder, die unsere Väter erwarben; ist doch keines unter ihnen, das regnen läßt' (= Jer 16,19; vgl. 14,22). Unser 'Chorführer und Lehrmeister' ist also von den Juden ausgegangen, leitet aber mit dem Wort seiner Lehre den ganzen Erdkreis."⁷⁰

Schon am Beginn wird deutlich, daß hier eine übertragene, geistig-spirituelle Auslegung gemeint ist: Die "Schwerter" bezeichnet Origenes als "geistige" (λογίαι) und erweitert im Sinne der Bergpredigt das Bild auf alle "Streitigkeiten" unter den Menschen schlechthin (vgl. Mt 5,21f.). Aber auch eine Auslegung nahe am Wortsinn hat

70. AaO, V, 33, S. 98, Z. 29-S. 100, Z. 43.

hier ihren Platz gefunden: Die "Lanzen" waren die, die früher im Kampf verwendet worden sind. Denn die Christen sind "Kinder" des Friedens geworden. Wie aus anderen Stellen seines Werkes hervorgeht, ist hier, wie bei Tertullian, die Ablehnung des Militärdienstes durch die Christen angesprochen.⁷¹

Christus, der die Christen zum Frieden hingeführt hat (Lk 10,6), nennt das NT ihren "Anführer" (ἀρχηγός), vgl. Apg 3,15; S. 31; Hebr 2,10, 12,2). Dieser ist als derjenige, der auch in der Gegenwart handelt, wichtiger für Origenes als der "Stifter" (ἀρχηγέτης) in der Vergangenheit, den Celsus wissen möchte. Gegenüber der Zeit des AT, als die Völker vom Bund mit Israel ausgeschlossen waren, haben diese nun ein Gesetz empfangen, für das sie Christus, "der uns vom Irrtum befreit hat", danksagen. Origenes vermeidet es an dieser Stelle, von einem "neuen Gesetz" zu sprechen; vielmehr möchte er die Heilsfunktion des Evangeliums als dynamische Fortentwicklung des AT sehen, in dem ja auch schon die Ideolatrie abgeschafft worden war. Die zusammengefaßten Zitate aus dem Jeremiabuch unterstreichen darüber hinaus, daß es auf die Wirkung dessen, was man verehrt, ankommt. Götzenbilder als bloße Fortführung alter Tradition bringen nicht einmal solche Dinge wie Regen zustande, geschweige denn das Heil der Welt. Origenes schließt das Ergebnis seiner Auslegung ab, indem er auf den Vorwurf des Celsus zurückgeht. Christus, der von den Juden ausgegangen ist, hat einen konkreten Ursprung in der Geschichte und damit kein ehrwürdiges Alter. Origenes widerlegt also nicht direkt den Vorwurf des Celsus (etwa mit dem Hinweis auf die Präexistenz Christi), sondern weist darauf hin, daß das erfahrbare Wirken und die Mächtigkeit in der Geschichte wichtiger sind als das bloße Alter.

71. Vgl. aaO, III, 8; VII, 26 und VIII, 73, sowie Helge-land, Daly, Burns, Christians, S. 39-44.

Im letzten Satz des Kapitels 5 begründet Origenes, daß er das Zitat von Celsus vorgezogen hatte, um eine zusammenfassende Argumentation bieten zu können, ehe er zu einem neuen Thema übergeht.⁷²

In einer ähnlichen Situation wie Justin (1. Apol.) steht die Auslegung von JM gegen Celsus. Origenes möchte hier die Wahrheit des christlichen Glaubens aufzeigen, indem er die Vorwürfe des Celsus zurückweist. Gegenüber dem Heiden Celsus kann er auf eine genaue Angabe der Perikope von JM verzichten und braucht nicht besonders auf die Prophezeiung im AT hinzuweisen. Anders als Tertullian verzichtet er weitgehend auf Polemik gegenüber den Juden und stellt dafür ihre Rolle im dynamischen Fortgang der Heilsgeschichte dar. Im Vergleich mit den benachbarten Kapiteln von c. Celsum fällt auf, daß an dieser Stelle vergleichsweise viel mit Schriftzitatzen argumentiert wird, die als solche aber nicht besonders bezeichnet werden. Die Verknüpfung der einzelnen Argumentationsschritte der Auslegung des Origenes mit den Argumenten des Celsus erscheint hier nicht so stimmig. Dies läßt vermuten, daß Origenes hier ein Traditionsstück verwendet hat, das ihm in Form einer Homilie vorlag.⁷³ Er hat Celsus' Argument dafür verwendet, um an dieser Stelle mit seiner eigenen Darstellung seinem Gegner zu zeigen, daß das Christentum die Kultur nicht zerstört.

Am bemerkenswertesten ist jedoch die heilsgeschichtliche Konzeption, in die er seine Auslegung einbezogen hat. Während die Autoren in der seitherigen Tradition das JM -

72. AaO, V, 33, S. 100, Z. 43-45 (vgl. oben Anm. 66).

73. Vgl. Borret in: SChr 247, S. 90f., Anm. 1 und S. 98f., Anm. 1.

Zitat in den Kontext der biblischen Heilsgeschichte gestellt haben, entwickelt Origenes eine universelle, heilsgeschichtliche Konzeption, die die Kultur aller Völker einbezieht. Die politische Theologie des Celsus führt ihn zu einer eigenen politisch-theologischen Reflexion.⁷⁴ Gegen die statische, traditionalistische Konzeption des Celsus stellt er die dynamische Konzeption des sich in der Geschichte offenbarenden Gottes.

In dieser Konzeption spielt die Kirche eine wichtige Rolle. Bei den Christen in der Kirche kommen die Völker zum Zentrum zusammen, ebenso wie das Wort Gottes von diesem ausgeht. In ihr ist der Völkerfriede gegenwärtig in zweierlei Hinsicht: zunächst auf der geistig-spirituellen Ebene, wo der Streit der Meinungen im Glauben beendet wird. Das wirkt sich darin aus, daß die Christen nicht mehr am Krieg teilnehmen. Mit der Ausbreitung des Wortes Gottes, das die Christen belehrt, setzt sich der Friede mehr und mehr durch. An anderer Stelle in c. Celsum (vgl. VIII, 70-73) drückt Origenes dies noch deutlicher aus, indem er sagt, daß die Christen im "geistlichen" Kampf gegen die Dämonen mehr ausrichten können als die heidnischen Soldaten im Krieg.⁷⁵ Dies läßt sich so deuten: Je mehr Christen es gibt, desto weniger benötigt man militärischen Schutz. Diese universale Vision, die man sicherlich auch "pazifistisch" nennen kann, birgt aber andererseits einen ersten Ansatz zur Lehre des gerechten Krieges: In einer Zwischenzeit, bevor sich der Logos universal durchsetzen kann, sind Kriege notwendig, die, wenn sie gerecht sind, zwar von den Heiden durchgeführt werden müssen, die aber die Christen durch ihre

74. Vgl. Peterson, Monotheismus, S. 86, 93.

75. Auch die Kriege des AT werden von Origenes spirituell gedeutet (z.B. Hom. in Jesu Nave XV,1). Vgl. Bainton, Frühe Kirche, S. 215.

Gebete zu unterstützen haben.⁷⁶

Mit der Auslegung des Origenes ist gewissermaßen ein erster Höhepunkt der Interpretation von JM erreicht. Die Auslegung im Kontext der Heilsgeschichte weist hier in besonderer Weise auf die universalgeschichtlichen Auswirkungen des in Christus und der Kirche gegenwärtigen Völkerfriedens hin. Damit kommt nun auch der politische Bereich mehr in den Blick. Die beiden Ebenen der Verwirklichung des Friedens, die "geistige" und das Friedenshandeln der Christen, werden nebeneinandergestellt und treten nun deutlicher als solche hervor, wenn sie auch hier nicht getrennt behandelt werden.

2.5. Vorkonstantinische Exegese von JM - ein Überblick

Bei allen individuellen Zügen der Auslegung von JM durch die vorkonstantinischen Väter lassen sich dennoch gewisse Gemeinsamkeiten aufweisen. Zunächst ist auffällig, daß die uns erhaltenen Auslegungen ausschließlich aus apologetischen Schriften stammen. Dies ist sicherlich zunächst auf die überragende Bedeutung dieser Literaturgattung im christlichen Schrifttum dieser Zeit zurückzuführen. Auf der anderen Seite bot der Text von JM einen guten Ansatzpunkt, die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung im Neuen Bund gegenüber Juden, Heiden und Irrlehrern aufzuzeigen. Der Hauptzweck der apologetischen Auslegungen von JM ist daher christologisch: Sie wollen aufzeigen, daß Christus der Messias und Gottessohn ist, der im AT vo-

76. Vgl. Helgeland, Daly, Burns, Christians, S. 39-44, mit Hinweis auf c. Celsum VIII, 70-73. Erste Ansätze finden sich auch schon bei Tertullian, auch ohne umfassende systematische Reflexion (Apologeticum 30,4; vgl. Helgeland, Daly, Burns aaO, S. 21-30.

rausverkündet worden ist und in dem die Prophezeiungen Wirklichkeit geworden sind.

An diese christologische Auslegung schließt sich die ekklesiologische Deutung von Völkerwallfahrt und Umschmieden der Kriegsgeräte an, wenn man von Irenäus absieht, der auch das letztere christologisch deutet. In der Kirche bei den Christen haben sich beide Voraussagen erfüllt. Bei den Christen, die die Wahrheit des Evangeliums bereits angenommen haben, hat sich die Prophezeiung dadurch erfüllt, daß sie sich in einem umfassenden, geistlich-spirituellen Sinn vom Bösen abgewandt haben und sich nun dem Guten zuwenden, damit vom Streit zum Frieden gelangt sind.⁷⁷ Diese Verwirklichung steht in zeichenhafter Relation zur geistig-spirituellen unverfügbaren Wirklichkeit, die durch Christus in der Kirche gegenwärtig ist. Das sichtbare Zeichen der Verwirklichung, sozusagen im "Wortsinn" der Prophetie, daß damit verbunden ist, ist, daß die Christen sich von Kampf und Krieg, auch vom Militärdienst, fernhalten und stattdessen den "geistigen" Kampf bevorzugen. Im Kontext der Apologien hat dieser Gedanke zunächst die Funktion, die Verleumdungen, die gegen sie im Umlauf sind, zu widerlegen und ihre Ungefährlichkeit aufzuweisen. Daß die Christen dementsprechend sehr positiv geschildert werden, liegt sicher mit an dieser Verteidigungssituation der Apologien, wogegen etwa in Schriften aus dem Gemeindeleben (vgl. schon 1 Kor) deutlich wird, daß auch diese immer wieder ermahnt werden müssen.⁷⁸

77. Auch Simonetti (La spada, S. 416) bezeichnet dies mit "in senso spirituale".

78. Darauf hat in ähnlichem Zusammenhang Bauer (Gebot der Feindesliebe, S. 241f.) hingewiesen.

Mit einer politischen Bedeutung im Blick auf das römische Reich ist die Prophezeiung bis Origenes nicht ausgelegt worden. Die christliche Kirche wird vielmehr als ideales Bild einer Gesellschaft (vgl. auch Apg 2,43-47) den Heiden, Juden und Häretikern vorgestellt. Aber die Auslegung der Verheißung der Wallfahrt "aller Völker" hat ein universalistisches Moment: Die Grenzen der Völker, Kulturen und Gesellschaften werden durch das Evangelium überwunden. Am großartigsten ist dieser Gedanke bei Origenes entwickelt, der die Auslegung in seine kosmologische und universalistische heilsgeschichtliche Konzeption hineinstellt. Die in der Kirche bereits verwirklichte Universalität führt mit der weiteren Ausbreitung des Evangeliums den Frieden bei "allen Völkern" in der ganzen Welt herbei. Diese Konzeption, die damit auch den politischen Bereich umfaßt, stellt eine Brücke dar zur späteren "politischen" Auslegung von JM, die die römische Weltgeschichte mit der christlichen Heilsgeschichte parallelisiert.

3. Die Auslegung von JM bei den Vätern
im vierten Jahrhundert (einschließlich Hieronymus)

Wiederum soll für die Einteilung auf G. Lohfink zurückgegriffen werden, der gezeigt hat, daß nach der konstantinischen Wende eine andere Auslegung von JM, insbesondere, was die Friedensverheißung (Jes 2,4) betrifft, hervortritt.¹ Historisch ist die Zeit nach der Konstantinischen Wende dadurch gekennzeichnet, daß im 4. Jahrhundert sich die Kirche nicht nur sehr stark ausbreitet, sondern auch das Heidentum mehr und mehr verdrängt wird. In der Überlieferung, die uns erhalten geblieben ist, treten neben die apologetischen Schriften mehr und mehr durchgehende Kommentare der beiden alttestamentlichen Prophetenbücher. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts lassen sich die Grundlinien der exegetischen Schulen von Alexandrien und Antiochien deutlicher in den Kommentaren erkennen.²

Der einzige lateinische Vater, von dem ausführlichere Auslegungen von JM aus dieser Zeit erhalten sind, soll hier mit hinzugenommen werden, auch wenn die Texte strenggenommen schon in das 5. Jahrhundert reichen, da, wie noch zu zeigen ist, seine Auslegungen gut in die vorhergehende östliche Tradition hineingenommen werden können.

1. Vgl. Lohfink, Schwerter, S. 195.

2. Von Johannes Chrysostomus an werden in dieser Arbeit bei den griechischen Vätern nur noch die Auslegungen in den Kommentaren besprochen.

3.1. Eusebius von Caesarea

Eusebius, der in seinen apologetischen und panegyrischen Schriften einige Male die Friedensverheißung aus JM (Jes 2,4) zitiert, hat an vier Stellen ausführlichere Auslegungen dieses Satzes gegeben.³ In seinem Jesajakommentar ist darüber hinaus eine Auslegung der gesamten Perikope von JM erhalten geblieben.

a) Praeparatio Evangelica

Von den ausführlichen Auslegungen, die Euseb über Jes 2,4 verfaßt hat, soll hier stellvertretend die Auslegung im I. Buch der Praeparatio besprochen werden.⁴ Diese Schrift ist etwa um 312-320 entstanden und soll eine Einführung für Heiden in das Christentum sein.⁵

Bevor Eusebius die Friedensverheißung im 4. Kapitel des I. Buches behandelt, gibt er im 3. Kapitel eine Darstellung der Ziele, die er mit seiner Apologie verfolgt.⁶ Sein Ziel ist es, die göttliche Heilsordnung im Hinblick auf Jesus Christus "auf mehr logische Weise" und "durch sehr viele klare Beweise" deutlich zu machen.⁷ Zwar erkennt er an, daß andere Apologeten auch größere Darstellungen ge-

3. Neben der unten ausführlich zu behandelnden Textstelle aus der "Praeparatio" handelt es sich um De laudibus Constantini 16,2-8 (GCS Eusebius 1, ed. Heikel, S. 248-251) mit nahezu wörtlicher Parallele in der "Theophanie" (III, 1-3; GCS Eusebius 3,2, ed. Gressmann, S. 126-129) sowie Demonstratio Evangelica IX 17,16f (GCS Eusebius 6, ed. Heikel, S. 441f. Zum Inhalt vgl. u. S.57 Anm. 29.

4. Praeparatio Evangelica I 4,2-5. Text in: SChr 206 ed. Sirinelli.

5. Vgl. Quasten, Patrology III, S. 329f; Sirinelli in SChr 206, S. 8-14.

6. Vgl. zum dortigen Argumentationsgang im folgenden: Berkhof, Theologie, S. 45-50.

7. AaO, I 3,3, S. 110, Z. 5-7.

schrieben hätten; sie haben "dialektisch argumentierende Beweise" (μετὰ συλλογισμῶν ἀποδείξεις) geboten.⁸

Hier setzt sich Euseb gerade von ihnen ab: Wie schon Paulus selbst spitzfindige Überredungskünste abgelehnt hatte⁹, so sind für ihn "Worte" (λόγοι), d.h. abstrakte Beweisführungen, überflüssig, einen Beweis des Christentums zu liefern; da die Tatsachen (ἔργα) "viel klarer und einleuchtender" für die Leser der Apologie sind.¹⁰ Diese "Tatsachen" sind die Erfüllung der Vorhersagen Christi über die Ausbreitung des Evangeliums unter den Völkern.¹¹ Für Eusebius ist der Tatsachenbeweis, der sichtbare Aufschwung des Christentums, das wichtigste Argument, wichtiger als abstrakte Vernunftgründe auf der "geistigen" Ebene. Hier grenzt er besonders von Origenes ab, von dem er sonst sehr beeinflusst ist.¹²

Die Auslegung des im AT prophezeiten Völkerfriedens im 4. Kapitel steht ganz im Sinne seiner neuen apologetischen Ausrichtung. Zunächst will Euseb aufzeigen, daß die christliche Botschaft nicht von den Menschen, sondern von Gott selbst stammt. Obwohl die Botschaft des Evangeliums lange Zeit von "unsichtbaren Dämonen und sichtbaren Herrschern" verfolgt wurde, hat sie sich dennoch ausgebreitet.¹³ Hier ist an die diokletianischen Verfolgungen erinnert, die noch deutlich in der Erinnerung der Christen waren. Die Tatsache, daß trotz aller Hindernisse das Evangelium nun den Sieg davonträgt und sich in der Welt ausbreitet, beweist seine göttliche Herkunft.¹⁴

8. Vgl. aa0, I 3,4.6 (S. 110-112).

9. Vgl. aa0, I 3,5 (S. 110).

10. Aa0, I 3,7 (S. 112).

11. Vgl. aa0, I 3,8.-10. (S. 112-114).

12. Vgl. Berkhof, Theologie, S. 47.

13. Aa0, I 4,1 (S. 118).

14. Vgl. Berkhof, Theologie, S. 48; Sirinelli z. St. in SChr 206, S. 245f.

Euseb geht noch einen Schritt weiter, indem er aufzeigen will, daß die Ausbreitung des Evangeliums positive Wirkungen in der Welt hatte:

"Ist das, was (mit unserem Heiland) für das Wohlergehen (πρὸς εὐζωΐαν) aller Menschen ans Licht trat - nicht nur in seinen ausgesprochenen Worten, sondern auch in der geheimnisvollen Kraft die (aus ihm) hervortrat - nicht zu einem Beweis seiner göttlichen Macht geworden? Denn auf geheimnisvolle und göttliche Macht ging es zurück, daß genau zur selben Zeit (ἅμα), da er mit seinem Wort und seiner Lehre über die Alleinherrschaft des einen, allherrschenden Gottes (περὶ μοναρχίας ἑνὸς τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ) hervortrat, auch das Menschengeschlecht zur Freiheit gelangte - einerseits von der vielfältigen und trügerischen Gewalt der Dämonen, andererseits (auch) von der Vielherrschaft (πολυαρχία) der Völker."¹⁵

Eusebius geht es darum, hier den politischen Bereich, das "Wohlergehen" der Völker (auch außerhalb der Kirche) hinzunehmen in seinen Tatsachenbeweis. Gerade die vorher schon erwähnten "Dämonen" und "Herrscher", die das Evangelium behindert hatten, sind nun besiegt. Mit der offenbar gewordenen "Monarchie" des christlichen Gottes wird die einstige Vielherrschaft der Dämonen kontrastiert. Hier hat seine zeitliche Entsprechung im politischen Bereich, wo die frühere "Vielherrschaft" der Völker an ihr Ende gekommen ist.

Daran anschließend schildert er ausführlich und anschaulich den alten Zustand, in dem viele "Könige" und "Statthalter" regierten und unterschiedliche Regierungsformen (Demokratie, Tyrannenherrschaft und Vielherrschaft)¹⁶ herrschten. Darin hatten zahlreiche Kriege und Aufstände

15. AaO, I 4,2 (S. 118).

16. Mit πολυαρχουμένων ist hier vermutlich die Tetrarchie in Rom vor Augustus gemeint. Vgl. Sirinelli in SChr 206, S. 250, 2.5f.

ihre Ursache, und jedermann war gezwungen, das Kriegshandwerk zu lernen und ständig ein Schwert mit sich zu führen.¹⁷

Dieser Zustand hat sich nun grundsätzlich gewandelt: Mit der Parousie Christi haben sich die Friedensverheißungen des AT (Ps 71,7; Jes 2,4), und damit auch die Prophetie vom Umschmieden der Kriegsgeräte erfüllt.¹⁸ Diese Erfüllung beschreibt Euseb so:

"Denn sofort wurde überall die Vielherrschaft (πολυαρχία) beseitigt bei den Römern, als Augustus genau an dem Zeitpunkt, da unser Heiland erschien, die Alleinherrschaft antrat (μοναρχήσαντος). Von jenem Tag bis heute müssen wir es nicht mehr wie früher sehen, daß eine Stadt gegen die andere Krieg führt, ein Volk das andere bekämpft und sein Leben in der Austragung alter Streitigkeiten erschöpft."¹⁹

Hier ist die politische Auslegung noch deutlicher: Die Pax Romana, die sich mit der Alleinherrschaft des Augustus durchsetzt, ist auf das Kommen Christi bezogen, das nach dem Zeugnis des Lukas (Lk 2,1) zur selben Zeit stattgefunden hat.

Im nächsten Abschnitt wird dieser Zusammenhang auf die Dämonen und heidnischen Götter, die für die Kriege verantwortlich waren, zurückgeführt:

"Muß man es nicht als ein Wunder ansehen? Einst, als die Dämonen (noch) alle Völker tyrannisierten und ihnen viel Verehrung zuteil wurde, wüteten die Menschen, von ihren Göttern angestachelt, in Kriegen gegeneinander. So führten damals Griechen gegen Griechen, Ägypter gegen Ägypter, Syrer gegen Syrer und Römer gegen Römer Krieg,

17. Vgl. aaO, I 4,3, S. 120.

18. AaO, I 4,4, S. 120, Z. 1-7. Hier verwendet Euseb wieder das Wort "εργα".

19. AaO, I 4,4, S. 120, Z. 7-11.

*machten sich gegenseitig zu Sklaven und rieben sich in Belagerungen auf, wie es diesbezüglich die Geschichtsdarstellungen (ἱστορίαι) der Alten darstellen.*²⁰

Wiederum wird der alte, unfriedliche Zustand ausführlicher dargestellt. Euseb spricht hier weniger über die alltäglich Konsequenzen des Unfriedens, sondern weist auf die (heidnischen) Geschichtsdarstellungen hin, anhand derer sich die Leser selbst über die Wahrheit seiner Argumente überzeugen können. Er nennt die vier großen Völker, die Griechen, Ägypter, Syrer und Römer, die (aus der Sicht des Ostens) jetzt friedlich miteinander leben, da sie in das Römerreich aufgegangen sind.²¹ Was die "Römer" angeht, so hat Euseb wohl hier an die Bürgerkriege gedacht, die mit der Alleinherrschaft des Augustus endeten, vielleicht sogar an den Kampf zwischen Konstantin und Licinius.²²

Auch dieses hat sich mit der Ausbreitung des Evangeliums grundlegend gewandelt:

*"Mit der unvergleichlich gottgefälligen und friedvollen Lehre unseres Heilands aber wurde die Reinigung vom Irrtum der Vielgötterei erreicht; dies nahm die Rivalität der Völker weg, was sofort das Ende der alten Übel war. Eben dies halte ich für den stärksten Beweis der geheimnisvoll-göttlichen Macht unseres Heilands."*²³

Es handelt sich hier nicht nur um eine rein zeitliche Parallelität wie bei der obigen Verbindung des Völkerfriedens und des Erscheinens des Herrn. Vielmehr hat das Evangelium als Auswirkung die Humanisierung der Beziehungen zwischen den Völkern mit sich gebracht. Es ist nicht nur die politische Alleinherrschaft, sondern auch die erzieherische Wirkung des Evangeliums, das die Völker vom Irrtum befreit

20. AaO, I 4,5, S. 120, Z. 1-9.

21. Vgl. Sirinelli in SChr 206, S. 251 z. St.

22. Vgl. ders. ebd. S. 251f zu §§ 3 u. 4.

23. AaO, I 4,5 S. 122, Z. 9-15.

und zum Frieden hinführt. Hier lehnt sich Euseb in gewisser Weise an die ältere Tradition an, die besonders die Erfüllung der Friedensverheißung bei den Christen, die vom Bösen umgekehrt sind, betont hatte.

Im Anschluß an diese Auslegung der Verheißung des Völkerfriedens wird noch ausführlicher darauf eingegangen, wie die christliche Botschaft positiven Einfluß auf die Völker und die Kultur insgesamt ausgeübt hat (§§ 6-12).

Mit einem Rückblick auf die gesamte Auslegung von Jes 2,4 läßt sich das neue Element seiner Interpretation der Verheißung des Völkerfriedens deutlicher aufzeigen.²⁴ Die Erfüllung dieser Verheißung ist hier nicht mehr nur auf der Ebene der Kirche und der Christen angesiedelt. Ebenso wird die bisherige Tradition der "geistigen" Interpretation nicht mehr übernommen. Stattdessen hat sich die Verheißung zunächst im politischen Bereich (im engeren Sinne) erfüllt.

Zur gleichen Zeit als Christus erschienen ist, ist die Pax Romana in Augustus manifest geworden. Ansatz für diese Deutung ist (neben der römischen Tradition²⁵) die Weihnachtsgeschichte des Lukas, in der die Regierungszeit des Augustus (Lk 2,1) erwähnt ist, und der Friede durch den Engel verkündigt wird (Lk 2,14). Dieser Friede im Staat ist Ergebnis der Parousie Christi und Beweis des segensreichen Wirkens des Heilands. Diese Verbindung beider Ereignisse hat Euseb aber schon bei Origenes vorgefunden und

24. Vgl. zum Ganzen: Lohfink, Schwerter 170-173.195-201; Peterson, Monotheismus (bes. 86-93).

25. Peterson, Monotheismus, weist auf die antike Rhetorikausbildung hin, in der man mit Lobreden auf Rom und den Kaiser vertraut gemacht wurde (S. 86 Anm. 124).

von diesem übernommen.²⁶ Über die zeitliche Parallelität hinaus gibt es für Euseb hier eine kausale Verbindung. Zunächst ist die Pax Romana, da sie ja auf der Durchsetzung der politischen Alleinherrschaft ("Monarchie") gegenüber den Vielherrschaften ("Polyarchie") beruht, verbunden mit dem Monotheismus der christlichen Botschaft, der sich gegenüber dem Polytheismus mit der Ausbreitung des Evangeliums bei den Völkern durchsetzt.²⁷ Andererseits übt das Evangelium selbst friedensstiftende Wirkungen bei den Völkern aus, indem es sie vom Irrtum der Vielgötterei befreit. Man kann sagen, daß die Parousie Christi, die die Ursache der Ausbreitung des Evangeliums war, dadurch den Völkerfrieden hervorgebracht hat.

Zwar hatte schon Origenes eine ähnliche Konzeption vertreten, in der die endzeitliche, jetzt noch nicht vollendete, Durchsetzung der Herrschaft des Logos mit der Entstehung des Völkerfriedens verbunden ist.²⁸ Euseb setzt dieses nicht nur in die Gegenwart, sondern auch in den Kontext einer politischen und theologischen Gesamtkonzeption, in der Imperium und Heil, Politik und Glaube eng miteinander verbunden sind. Die Kirche, die in der bisherigen Tradition Ort der Erfüllung der Verheißung war, ist dagegen an den Rand gerückt.

26. Vgl. Celsum II,30; dort wird ebenfalls Ps 71,7 zitiert. Weiteres siehe Peterson, Monotheismus 83-86.

27. Die Rezeption der Verbindung von "Monarchie" und "Monotheismus" in der Antike ist in der Studie von Peterson (Monotheismus) untersucht worden. Der Gedanke stammt ursprünglich aus der aristotelischen Tradition. Das Wort "Monarchie" wurde zunächst nur als Begriff für die Einheit in der Trinität von den Christen verwendet. Die Verbindung beider Elemente wurde dann von Origenes (C. Cels, II,30) als Antwort gegen Celsus zum erstenmal verwendet (vgl. ebd. S. 78-86); in Eusebs Theologie spielte dies dann eine wichtige Rolle. (Vgl. ebd. S. 86-91, bes. 91 Anm. 193 mit weiteren Belegen). Vgl. auch die bei Twomey, Apostolikos Thronos, 170-173, angeführten Belegstellen.

28. Vgl. o. Anm. 26.

Diese neue Konzeption ist entscheidend durch das apologetische Grundanliegen Eusebs mitbestimmt. Den philosophisch gebildeten heidnischen Lesern, die die Kirche nicht kennen, soll ein Tatsachenbeweis im Blick auf die Weltgeschichte vorgestellt werden, den diese selbst nachvollziehen können. In dieser Beziehung erscheint die Verbindung von Monarchie, Monotheismus und Völkerfrieden sehr plausibel. Hinzu tritt die aktuelle Erfahrung, daß mit dem Sieg des Konstantin und seiner Alleinherrschaft die Befreiung der Kirche gekommen ist.

Auch an anderen Stellen hat Euseb später den Grundgedanken der Argumentation aus der "Praeparatio" wieder aufgenommen.²⁹

b) Der Jesajakommentar

Um zu sehen, wie Euseb die gesamte Perikope von JM im Zusammenhang auslegt, soll die Auslegung im Jesajakommentar hier noch ausführlich behandelt werden. Der Kommentar wird im Gesamtwerk des Eusebius relativ spät, auf nach 324, angesetzt³⁰ und ist nicht mehr als Ganzes erhalten. Sein Text konnte jedoch aus verschiedenen Katenen und einer durchgehenden Handschrift, die jedoch ebenfalls eine Kompilation aus Katenen ist, rekonstruiert werden.³¹

29. Vgl. die oben, S. 50 Anm. 3 genannten Texte. Die Argumentation in Demonstratio IX,17,16f ist kürzer und im Kontext mehr auf das Christusereignis bezogen. In De Laudibus 16,2-8 ist die Argumentation mehr ausgeschmückt im Sinne einer Predigt. Von der "Monarchie des einen Gottes" ist nicht die Rede; stattdessen wird mehrere Male das Begriffspaar "Herrschaft der Römer" (ἀρχὴ Ῥωμαίων) und "Lehre des Heilands" (διδασκαλία Σωτήρος) verwendet, um die Parallelität von beidem deutlicher herauszustellen. Vgl. auch Sirinelli in Schr 206, S. 247-249 zu §§ 3-5 und ebd. S. 250 zu § 4.

30. Vgl. Wallace-Hadrill, Eusebius, S. 57.

31. Text in: GCS Eusebius 9, ed. Ziegler. Vgl. die Einleitung des Hrsg., ebd. S. IX-XXXI.

Euseb hat hier für seine Auslegung den (verlorenen) Kommentar des Origenes benutzt.³² Der Text von JM ist im Kommentar sehr ausführlich ausgelegt worden.³³ Die gesamte Perikope ist vermutlich unmittelbar vor der Auslegung zitiert worden.³⁴ Zu Beginn der Auslegung wird auf das vorher ausgelegte Gericht ("Anklage" und "Urteil" über die Juden, vgl. Jes. 1,18-29) erwähnt, mit dem nun die in JM prophezeite "Berufung der Völker" kontrastiert wird. In gleicher Weise wie bei Justin (1.Apol.39) verkündet hier der "prophetische Geist" (τὸ προφητικὸν πνεῦμα) die Weissagung. Diese "Berufung der Völker" ist ihre "Umkehr zu Gott".³⁵

Daran anschließend wird Jes. 2f als Irrealis paraphrasiert:

*"Wenn doch danach diesen (Völkern) das neue Gesetz und Wort in Erinnerung gerufen würde, und der neue Berg und das Haus Gottes, auf die irgendwann (ποτέ) die fremden Völker kommen werden, sagt er, dadurch, daß sie die angestammten Götter verlassen, aber den Gott der Propheten, der sich bei ihnen als Gott Jakobs offenbart hat, kennenlernen werden."*³⁶

Euseb bleibt damit zunächst auf der Ebene des AT stehen: Die Völkerwallfahrt hat in der Zeit, als die Prophezeiung gesprochen wurde, noch nicht stattgefunden, sondern ist zunächst nur eine Hoffnung, die sich "irgendwann" erfüllen wird. Inhaltlich bedeutet sie die Abwendung von den alten Göttern, die mit der Hinwendung zum einen Gott "der Propheten" (d.h. auch Jesajas) und "Jakobs" verbunden ist.

32. Vgl. Ziegler, in: GCS Eus. 9, S. XXXI-XXXIV.

33. AaO, 26(2,1-4), S. 14-17.

34. Vgl. Ziegler, in: GCS Eus. 9, S. XXXVI. Dies geht auf die Überlieferung in den Katenen zurück, wo die Textstelle nur einmal vor den Väterzitate stand.

35. Vgl. aaO, S. 14, Z. 26-29.

36. AaO, S. 14, Z. 29-33.

Die Prophezeiung bleibt aber nicht im Irrealen, sondern bietet in sich selbst ein Kriterium, ein "sehr sichtbares Zeichen (σημεῖον) der Zeit der Erfüllung". Hier greift Euseb auf einen Leitbegriff des NT zurück, der die Wirkmächtigkeit des Heilshandelns Gottes anzeigt (vgl. bes. Mt 16,3).³⁷ Dieses "Zeichen" konkretisiert Euseb folgendermaßen:

"Daß das Zeichen der Friede (εἰρήνη) sein wird, das wird gerade jetzt (τῆνικαῦτα) (als Friede) aller Völker im Evangelium verkündet (vgl. Lk 2,14): d.h., es wird nicht mehr Statthalter (τοπαρχία) und Vielherrschaften (πολυαρχία) geben; die Völker werden auch nicht mehr getrennt sein, die (jetzt) gegeneinander Aufstände machen; die Städte (πόλεις) eines jeden Volkes werden nicht mehr gegeneinander Krieg führen und kämpfen; dagegen werden alle friedlich sein und überall in Übereinstimmung leben, so daß auch nicht mehr, wie im alten Zustand, die, welche die Erde bearbeiten, ihre Fürsorge (auch) den Schwertern und Kriegsgeräten zuwenden müssen, was sie früher wegen der üblichen Umstürze ihrer Nachbarn taten."³⁸

Zu der alttestamentlichen Friedensverheißung ist nun die Ansage des Friedens im Evangelium hinzugetreten. Aber zunächst bleibt Euseb weiterhin auf der Ebene der Paraphrase der Prophezeiungen, indem er infinitivisch formuliert, andererseits schon einen Vorblick auf die Erfüllung gibt. Wie in der Praeparatio werden alter und neuer Zustand miteinander kontrastiert. Euseb verzichtet aber hier, von der "Monarchie" zu reden und fügt stattdessen eine Beschreibung der Auswirkungen auf das Alltagsleben zu der Umwandlung des politischen Bereiches hinzu. Bei der Verwendung des Bildes vom friedlichen Ackerbau, das sich auf das Umschmieden der Kriegsgeräte bezieht, greift Euseb wieder auf die frühere Tradition zurück (vgl. Justin, Dialogos). Vermutlich wollte Euseb hier mehr Zuhörer einer Predigt

37. AaO, S. 14, Z. 32 - S. 15, Z. 1.

38. AaO, S. 15, Z. 1-7.

ansprechen, nicht, wie in der "Praeparatio", philosophisch Gebildete.

Daran anschließend kommt Euseb nun explizit auf die eigentliche Erfüllung der Prophetie zu sprechen:

"Wirklich wurde dieses erfüllt mit der Ankunft unseres Heilands Jesus Christus! Nieman kann wohl in den Zeiten davor dieselben beständigen und friedlichen Zeitumstände finden, wie wir sie (jetzt) zur Zeit der Herrschaft der Römer nach den Zeiten unseres Heilands mit den Augen sehen, (nämlich) daß Verkehr der Völker und Friede überall auf dem Lande und in den Städten besteht, da das neue Gesetz und das evangelische Wort, das seinen Anfang von der Gegend der Juden genommen hat und vom Zion selbst, ungehindert angekommen ist (und) die Welt und alle Völker erfüllt hat."³⁹

Das von der Prophetie vorhergesagte Zeichen des Friedens, das die Erfüllung erkennen läßt, hat sich in der "Pax Romana", die durch die römische Weltmacht garantiert wird, verwirklicht. Die Pax Romana hat sich gerade in der Zeit durchgesetzt, in der Jesus Christus erschienen ist, und danach das Evangelium sich in der Welt ausgebreitet hat. Wie in der Präparatio ist hier zunächst die reine Tatsache wichtig, obwohl auch hier implizit der Gedanke vorhanden ist, daß das Evangelium, das die Völker erfüllt hat, damit zu ihrer Humanisierung beigetragen hat.

Daran anschließend stellt Euseb zwischen dem Urteil über die Juden, das er vorher besprochen hatte (Jes 1,18-29), und dem "Ausgehen des Wortes" eine Verbindung her. Das Wort wird nach dem Urteil über die Juden nunmehr aus einem "anderen Anfang" (ἀρχὴ im Sinne von Ausgangspunkt) vom "prophetischen Geist" eingeführt. Dieses Wort ist der Logos selbst, wie Euseb mit Joh 1,1 sagen kann, der schon

39. AaO, S. 15, Z. 7-14.

"im Anfang war". Im "Gott-Logos" selbst, den das Evangelium verkündet hat, hat sich die Prophezeiung der "Berufung der Völker" erfüllt.⁴⁰

Nachdem die gesamte Perikope von JM auf die dargestellte Weise ausgelegt worden ist, beginnt Euseb vom Beginn der Perikope her mit einer erneuten Auslegung, wobei er die einzelnen Aussagen der Perikope im einzelnen betrachtet. Diese etwas merkwürdige Fortführung, die sich in der heutigen Textausgabe findet, könnte man dadurch erklären, daß Euseb selbst eine ursprünglich nicht zum Kommentar gehörige, für eine andere Gelegenheit verfaßte Homilie dem Kommentar vorangestellt hat oder dasselbe erst später in der Tradition der Katenen geschehen ist.

Zunächst spricht Euseb ein textkritisches Problem an: Nach der Übersetzung des hebräischen AT durch Symmachos lautet die Überschrift der Prophezeiung in Jes 2,1 im Gegensatz zur Septuaginta "... (Wort) über Judäa und Jerusalem". Dies sind die Orte, an denen Christus das Evangelium verkündet hat (vgl. Lk 8,1). Eine solche Deutung ist nach Euseb entsprechend dem "Wortsinn" (πρὸς λέξις) oder dem "geschichtlichen Sinn" (πρὸς ἱστορίαν) durchaus möglich.⁴¹

Es gibt darüber hinaus aber noch eine weitere Deutungsebene: die allegorische Deutung, die sich nach dem verborgenen Sinn (πρὸς δεινότατον) richtet. Hier müssen, da ja vorher im Jesajabuch von der Verurteilung berichtet wurde, "Jerusalem und Judäa andere" sein, d. h., die Erfüllung der Prophetie kann letztendlich nicht dort, beim alten Gottesvolk, geschehen. Dies gilt auch dann, wenn

40. Vgl. aaO, S. 15, Z. 14-20.

41. Vgl. aaO, S. 15, Z. 21-27. Vermutlich wurde hierzu von Euseb die Hexapla des Origenes (in Cäsarea!) benutzt. (Vgl. Ziegler, in: GCS Eus 9, S. XXXVI.)

man die Version des Symmachos an dieser Stelle für richtig ansieht, und zunächst die lokale Deutung ("über") der Erfüllung der Prophetie anerkennt.⁴²

Euseb legt im Anschluß daran ausführlicher die Gründe dafür dar. Daß die Prophezeiung mit "Judäa und Jerusalem" etwas anderes betrifft als das Volk der Juden und ihr Land, ist nicht nur aus der Verurteilung der Juden herauszulesen. Die Einzelheiten, die die Prophetie selbst weissagt (das neue Gesetz, der sichtbar werdende Berg und das allen Völkern bekannte Haus Gottes) sind weder an den beiden genannten Orten noch im Volk der Juden erfüllt worden.⁴³

Den Ort "Judäa" deutet Euseb dementsprechend im allegorischen Sinne mit Hilfe von Ps 75,2 ("Erkannt wurde in Judäa Gott"; vgl. auch Gal 2,26) als die "Seele", die Gott erkennt.⁴⁴ Die Frage, was "Jerusalem" für eine Bedeutung hat, verschiebt er, um sich zunächst dem "Haus Gottes" zuzuwenden. Wie Origenes greift Euseb auf 1 Tim 3,5 zurück: das "Haus Gottes" ist die "Kirche aus den Völkern", die auf dem "heilbringenden Stein" (vgl. Mt 7,25; 16,18b) gebaut ist.⁴⁵

Bei der Deutung des "Berges mit dem Haus Gottes" als "Gottes Wort" nimmt Euseb ebenfalls die bisherige Tradition (Tertullian, *adv. Iudaeos*, und Origenes) auf.⁴⁶ Ähnlich wie Tertullian (*adv. Iudaeos*) greift er zunächst zur Deutung des "Steines", auf dem die Kirche steht, auf Daniel zurück, bevor er zur Deutung von Stein und Berg

42. Vgl. aaO, S. 15, Z. 27-30.

43. Vgl. aaO, S. 15, Z. 31-39.

44. Vgl. aaO, S. 15, Z. 39 - S. 16, Z. 3.

45. Vgl. aaO, S. 16, Z. 3-5.

46. AaO, S. 16, Z. 5.

auf Christus (vgl. 2 Pet 1-10) kommt:

... im Propheten Daniel, der geschaut hat: "aus den Bergen wurde ein Stein geschnitten ohne Hände". (vgl. Dan 2,34f); deswegen deutet der Stein einerseits die Menschheit (τὴν ἀνθρωπότητα) des Heilands an, andererseits der Berg den Gott-Logos (τὸν θεὸν λόγον).⁴⁷

Hatte Tertullian nur das "Kurze", einen Teil des Berges, der nun die Erde erfüllt, auf Christus bezogen, und Origenes den Berg als den Logos bezeichnet, so weist hier Euseb in präziser Abgrenzung den Stein der Menschennatur und den Berg dem "Gott-Logos" zu. Das "Haus Gottes über den Spitzen der Berge" ist die Kirche, da ja Christus selbst in Mt 5,14 über die Kirche als "Stadt auf dem Berge" gesprochen hatte.⁴⁸

Dagegen hat der "Berg Gottes", den Euseb vom "Berg mit dem Haus Gottes" unterscheidet, mehrere Bedeutungen:

"Zunächst ist es der Körperlichere (σωματικώτερον), wie ihn wohl die Juden verstehen könnten, (nämlich) der, der sich über das Land Palästina (erhebt): darüber hinaus in allegorischer Weise (κατὰ διάνοιαν) das erhabene und himmlische, evangelische Wort (λόγος) Gottes; entsprechend der dritten Bedeutung lehrt der göttliche Apostel, daß Zion 'himmlisch' sei und das 'Jerusalem droben, das Mutter von uns allen ist.'" (Hebr 12,22; Gal 4,26).⁴⁹

Die ersten beiden Bedeutungen ergeben sich aus dem, was Euseb oben schon gesagt hat, nur, daß der "Berg" hier nicht der "Gott-Logos" selbst ist, sondern das Wort des Evangeliums. Der Gottesberg "Zion" ist nach Paulus der "himmlische", damit die Kirche.⁵⁰

47. AaO, S. 16, Z. 6-8.

48. Vgl. aaO, S. 16, Z. 9-11.

49. AaO, S. 16, Z. 12-16.

50. Euseb geht wohl hier davon aus, daß die christlichen Leser verstehen, daß die Kirche gemeint ist.

51. Vgl. aaO, S. 16, Z. 16-19.

Im Anschluß daran wird der Gedanke aus Gal. 4,25f fortgeführt. Ebenso, wie dort das alte und das neue Jerusalem kontrastiert werden, ist "Berg" sichtbar geworden, wie es der heilige Geist vorausgesagt hatte, als "Christus zur Aufhebung aller Sünden erschienen ist" (Hebr 9,26).⁵¹ Bei dieser Auslegung spielt vermutlich Hebr 9,23f eine Rolle, wo gesagt ist, daß durch den Opfertod Christi nicht nur "Abbilder" wie im alttestamentlichen Opfer, sondern auch die "himmlischen" Dinge selbst gereinigt werden. Mit dem nun "sichtbaren" Berg der Kirche ist jetzt ein neuer Ort als Ziel der Völkerwallfahrt vorhanden. Denn nicht mehr die "körperlichen" Berge sind das Ziel, sondern der "Berg und das Haus ... in den Himmeln (ἐν οὐρανοῖς)".⁵²

Im anschließenden Abschnitt legt er das Ausgehen des Gesetzes und Wortes weiter aus. Wie in der bisherigen Tradition (Irenäus, Tertullian) ist das "Gesetz" das "evangelische Gesetz Christi", das vom "himmlischen Zion" ausgeht. Zunächst hat sich, ähnlich wie oben, die Prophezeiung darin erfüllt, daß am irdischen Zion die Heilsergebnisse in Christus (Tod und Auferstehung) stattgefunden haben, und die Verkündigung des Evangeliums dort ihren Ausgang genommen hat (vgl. Lk 24,44-53 und Apg 1,4-14). Darüber hinaus hat es die Völker erzogen und über den himmlischen Zion belehrt, und dabei eine urteilende Funktion übernommen, indem es diejenigen, die an es glauben, auserwählt hat.⁵³ Hier lehnt sich Euseb wieder stark an Origenes an und verwendet dieselben Begriffe bei der Gegenüberstellung.⁵⁴

51. Vgl. aa0, S. 16, Z. 16-19.

52. Vgl. aa0, S. 16, Z. 19-26.

53. Vgl. aa0, S. 16, Z. 27 - S. 17, Z. 3.

54. Vgl. die Gegenüberstellung von παιδεύειν und ἐλέγχειν (aa0, S. 16, Z. 32 bzw. S. 17, Z. 1) mit Origenes, der von ἐπιμαθεῖς und ἐλέγχειν spricht.

Die Auserwählten enthalten sich nun "von allen kriegesischen Gesinnungen" (πολεμικῶν προαιρέσεων) und führen ihr Leben im Frieden ohne "erschrocken" zu werden (vgl. Mi 4,5). Nach Euseb ist "das deshalb der Fall, weil sie nicht mehr in der Gewalt der widersächlichen Mächte und Dämonen sind. Für sie ist die Friedenszusage des Heilands in Joh 14,27 gesprochen.⁵⁵ An dieser Stelle kommt die ältere Tradition wieder zum Zuge, die besonders die Gegenwart des Friedens bei den Gläubigen betont hatte. Hier ist der Friede ähnlich wie bei Origenes zunächst auf der Ebene der "Gesinnungen", also "geistig-spirituell", betrachtet worden, was sich dann bei den Christen in der Lebensführung auswirkt. Gegenüber den oft breiteren Ausführungen in der früheren Tradition hält sich Eusebius hier merklich zurück; für ihn ist hauptsächlich wichtig, daß die Christen nicht mehr unter der Gewalt von Dämonen stehen.

Im Schlußabschnitt geht Eusebius wieder zur politischen Deutung des Friedens über und nimmt den Gedanken, mit dem er seine Exegese begonnen hatte, wieder auf. Nach dem Wortsinn (πρὸς λείψιν) der eben zitierten Friedenszusage (Joh 14,27) hat Christus auch den Völkern den "tiefsten Frieden" ausgeteilt, nachdem seine Erscheinung und die Verkündigung des Evangeliums stattgefunden haben.⁵⁶ Aus diesem Grunde gilt:

"Dies bedeutet: Das Wort bezeichnet⁵⁷ den Christus, welches besagt: '(sie werden) umschmieden ihre Schwerter in Pflüge' und 'ihre Wurfspere in Sicheln' und (sie werden) die Kriegskunst nicht mehr lernen, was früher notwendig war und was (alle) auf dem Land und in den Städten ausübten aus Furcht vor den benachbarten Feinden."⁵⁸

55. Vgl. aa0, S. 17, Z. 3-7.

56. Vgl. aa0, S. 17, Z. 7-10.

57. ἑδίδου (Z. 10) hier im Sinne von "angeben".

58. Aa0, S. 17, Z. 10-14.

Mit Hilfe des NT wird hier die Friedensverheißung aus JM auf Christus bezogen. Wie in der einleitenden Auslegung der gesamten Perikope gesagt wurde, hat sich dies in der Pax Romana erfüllt. An dieser Stelle aber ist nur davon die Rede, daß der "tiefste Friede" sich darin zeigt, daß die Völker nun im Frieden miteinander leben können.

Im Kommentar des Euseb ist die Aufnahme der bisherigen Tradition von JM deutlicher zu erkennen als in der Praeparatio. Besonders die Auslegung des Origenes hat einen großen Einfluß auf Euseb gehabt.⁵⁹ Im Kommentar finden wir die erste uns erhaltene Auslegung, in dem die Ebenen der Auslegung deutlich unterschieden werden. Ansatzpunkt ist zunächst die Auslegung im "Wortsinn" (κατὰ/πρὸς λέξιν), den das AT in seinem Kontext selbst bietet. Die übertragene Auslegung nach der tieferen "Bedeutung" (κατὰ/πρὸς δόξαν) heißt dagegen, das AT im Blick auf seine Vollendung im NT auszulegen. Die Orte, die das Ziel der Völkerwallfahrt sind, sind nur nach dem Wortsinn diejenigen, die man in Palästina sehen kann. Nach ihrer eigentlichen Bedeutung sind sie die "himmlischen", geistig-spirituellen Orte in der Kirche und in Christus selbst, weil das neue "Wort" und "Gesetz" im Evangelium verkündet worden ist.

Die Friedensverheißung ist in der dem eigentlichen Kommentar vorangestellten Auslegung wie in der Präparatio ausgelegt worden. Was dort der "Tatsachenbeweis" war, ist hier das deutlich sichtbare "Zeichen", für die Erfüllung und das, was sich auf der geistigen Ebene in der Kirche

59. Dies läßt sich nur ansatzweise mit der Auslegung von Contra Celsum aufweisen, wäre aber noch deutlicher, wenn der Jesajakommentar der Origenes hierzu erhalten geblieben wäre. (Vgl. o. S. 58 Anm. 32).

vollzieht. Im eigentlichen Kommentar stehen dagegen zwei Ebenen nebeneinander. Zunächst geht es um den "geistigen" Frieden, der Enthaltensamkeit von kriegerischen Gedanken bedeutet. Auf der historischen Ebene ist dies der von Christus in der Welt ausgeteilte Frieden, der das friedliche Miteinander der Völker bewirkt. Hier ist die Auslegung vergleichsweise ähnlich zu der des Origenes, der die Friedensverheißung ebenso auf zwei Ebenen ausgelegt hatte.⁶⁰

Im Kommentar ist der Friede nicht nur konkretisiert im Friedenshandeln der Christen, sondern auch im friedlichen Zusammenleben der Völker, was durch die Pax Romana ermöglicht ist. Da hier Euseb nicht zu Heiden spricht, wie in der Praeparatio, kann er mehr den Zusammenhang zu Christus selbst und dem Evangelium aufweisen und braucht dafür nicht von Monarchie und Monotheismus zu sprechen. In seinem Kommentar hat er versucht, sein neues apologetisches Argument mit der früheren Tradition zu verbinden, und hat dies gedeutet als das "Zeichen" (σημείον), das auf das eher verborgene, geistige Geschehen der Völkerwallfahrt in der Kirche hinweist und ein Kriterium für die Erfüllung der Prophezeiung liefert. Wenn man nochmals auf das Neue seiner Auslegung, so wie es sich besonders in der Präparatio gezeigt hat, abschließend zurückkommt, so läßt sich feststellen, daß der Völkerfriede im besonderen Gegensatz zu Origenes, an den sich sonst Euseb anlehnt, nicht bevorzugt auf der "geistigen" Ebene zu sehen ist, sondern in der gesellschaftlich konkreten Gegenwart der Pax Romana. Hinzu tritt noch eine grundsätzliche politisch-theologische Interpretation in der Parallelität

60. Vgl. auch Origenes, Contra Celsum II, 30 (SChr 132, S. 360-362), der zu Ps 71,7 sagt, daß mit dem Kommen Christi der Friede auch in der Welt Wirklichkeit wird. Vgl. Peterson, Monotheismus, S. 83f.

von Monotheismus und politischer Monarchie, die dem äußerlichen Zusammentreffen von Pax Romana und Parousie Christi entspricht. Euseb, der meinte, daß eine solche Argumentation, die es schon ansatzweise vorher gegeben hatte, den philosophisch gebildeten Heiden einsichtiger erscheinen mußte als das, was die früheren Apologeten aufzeigten, hat dafür in Kauf genommen, daß mit der Betonung des Monotheismus an dieser Stelle die Christologie in den Hintergrund rückte.⁶¹ Eine solche Argumentation konnte später leicht so mißverstanden werden, daß Christus lediglich die Funktion hatte, die Alleinherrschaft Gottes, d. h. des Vaters, den Menschen zu offenbaren.⁶²

Neben dieser neuen, apologetischen Ausrichtung seiner Theologie ist ein weiterer Grund für die neue Deutung des Völkerfriedens die Situation, in der er die Umbruchszeit der Konstantinischen Wende erlebte.

In der letzten großen Verfolgung der Kirche hatte nach seiner Auffassung zumindest ein Bischof von Rom (Marcellinus) versagt, so daß der Papst für ihn nicht mehr die höchste Autorität der Kirche war.⁶³ Später wurde dann Euseb selbst von einer Synode in Antiochien verurteilt.⁶⁴

61. Aus solcher apologetischer Argumentation allein dem Euseb "Mängel in der Trinitätstheologie" anzulasten (so Lohfink, Schwerter, S. 200 Anm. 64), ist etwas schnellschlüssig. Die Problematik eines solchen Vorgehens soll dabei nicht bestritten werden.

62. Zur Aufnahme der Argumentation Eusebs bei den Arianern vgl. Peterson, Monotheismus, S. 101f. Die Verbindung von Monarchie und Monotheismus hatte zweifellos auch eine politische Funktion (vgl. ebd. 101-105), die sich später im arianischen Streit auswirkte.

63. Vgl. Twomey, Apostolikos Thronos, S. 151-154.

64. Vgl. ebd. S. 166f.

Konstantin dagegen beendete die Verfolgungen, verschaffte der Kirche den Frieden und die Anerkennung des römischen Staates. Euseb selbst wurde nach seiner Verurteilung von ihm auf dem Konzil von Nizäa rehabilitiert. Diese Erfahrungen führten dazu, daß Euseb sich entschieden Konstantin zuwandte und ihm die wichtigste Rolle bei der Bewahrung des Glaubens zuschrieb.⁶⁵

In der veränderten geschichtlichen Situation wandelte sich bei Euseb das Bild des Völkerfriedens. Nicht mehr die anfängliche Gegenwart des "Friedens Christi" in der Kirche, die auch spirituell zu verstehen ist, sondern der bereits vollendete, gesellschaftlich-konkrete, politische Friede, stehen nun im Mittelpunkt.⁶⁶

Aus dieser Situation heraus kann der politische- historische Friede nun mehr als vorher als "Tatsachenbeweis" für die dahinterstehende geistig-spirituelle Verwirklichung des Heils in der Kirche verwendet werden.

65. Twomey (S. 169): "... his allegiance was no longer to the Church of the Apostolic Successions: Eusebius' conversion to Constantine was complete". Das Urteil von Peterson (Monotheismus, S. 93) ist dahingehend zu korrigieren, daß die "Gesamtkonzeption, die Reich, Frieden und Monotheismus verbindet", bei Eusebius nicht nur "eine von Christen geschaffene Einheit" darstellt, sondern auch Interpretation der Erfahrungen Eusebs ist.

66. Die Literatur zum Themenbereich "Konstantinische Wende" ist heute kaum noch überschaubar. Grundlegend sind immer noch Peterson, Monotheismus, und Berkhof, Kirche und Kaiser. Ein Überblick über die neuere Literatur zu dem Thema findet sich in Twomey, S. 219 Anm. 41. Vgl. hierzu auch Aland, Kirche und Staat.

3.2 Athanasius: De incarnatione Verbi

Athanasius hat in seinen Werken nur die Prophezeiung vom Umschmieden der Kriegsgeräte (Jes 2,4) ausgelegt. Seine Auslegung unterscheidet sich aber deutlich von derjenigen des Euseb.

Das Zitat befindet sich in der apologetischen Schrift "De incarnatione Verbi"⁶⁷, die mit der "Oratio contra gentes" eine Einheit bildet. Während die voranstehende Oratio c. gentes sich hauptsächlich mit dem Aufweis des Monotheismus im Sinne einer natürlichen Theologie befaßt, wird das heilbringende, erlösende Wirken des fleischgewordenen Logos in der anschließenden Schrift "de incarnatione Verbi" in den Mittelpunkt gestellt. Diese wird auf das Jahr 318 datiert, kurz nach dem Ende der letzten Verfolgungen.⁶⁸

Nachdem er in dieser Schrift zu Beginn positiv die durch den Logos vermittelte Erlösung dargestellt hat (cc. 2-32), werden im 2. Teil des Werkes (cc. 35-55) Einwände der Heiden und Juden widerlegt. Im Zusammenhang des Zitates von Jes 2,4 geht es Athanasius darum, die Wirksamkeit des Heilshandelns Christi in der Welt und bei den Völkern aufzuzeigen. Nachdem er im 51. Kapitel über die Ausbreitung der christlichen Lehre gesprochen hat⁶⁹, geht er dazu über, die Auswirkungen dieser Predigt zu beschreiben: Die Völker haben die "Wildheit ihrer Sitten" abgelegt, weil sie sich jetzt von den alten Göttern abgewandt haben und

67. Text: SChr 119 (ed. Kannengiesser).

68. So Altaner/Stuiber, Patrologie, S. 273, Quasten/Patrology III, 25; Twomey, Apostolikos Thronos, S. 243 Anm. 32. Begründet wird dieses u.a. mit dem geringen Stellenwert der arianischen Kontroverse in diesem Werk.

69. Vgl. aaO, bes. S. 450, Z. 5-16.

durch Christus den Vater anbeten.⁷⁰

Nach diesem einleitenden Satz folgt, ähnlich wie bei Euseb, eine ausführliche Beschreibung des früheren Zustandes, als noch Barbaren und Griechen miteinander kämpften und den Götzen dienten.⁷¹ Dem wird, ebenso wie bei Euseb, der neue, jetzige Zustand gegenübergestellt: Nach ihrer Bekehrung "denken sie nicht mehr an Krieg; sie werden ganz friedlich, und es bleibt keine Gesinnung außer der Freundschaft".⁷²

Im 52. Kapitel wird der Urheber des neuen Zustandes in einer rhetorischen Frage zu Beginn herausgestellt: Jesus Christus ist derjenige, der dieses alles vollbracht hat.⁷³ Auf ihn trifft die Prophezeiung vom Umschmieden der Kriegsgewehre, die nun zitiert wird, zu.⁷⁴ Direkt darauf wird nochmals ausführlich der Übergang vom alten zum neuen Zustand geschildert:

"Wenn auch jetzt die Barbaren, die von Natur aus rohe Sitten haben, solange sie noch ihren Götzen opfern, widereinander wüten und es keine Stunde ohne das Schwert aushalten können, sobald sie aber von der Lehre Christi hören, gehen sie sofort vom Krieg zum Ackerbau über und, anstatt ihre Hände mit dem Schwert zu bewaffnen, erheben sie sie zum Gebet. Und kurz gesagt, bewaffnen sie sich jetzt, statt untereinander Krieg zu führen, gegen den Teufel und die Dämonen, um sie durch Selbstbeherrschung und Seelenstärke niederzuringen."⁷⁵

70. Vgl. aa0, 51,3 (450, Z. 16-20).

71. Vgl. aa0, 51,4f (450, Z. 20-31).

72. Vgl. aa0, 51,6 (450, Z. 31-451, Z. 35).

73. Vgl. aa0, 52,1 (452, Z. 1-4).

74. Vgl. aa0, 52,1 (452, Z. 5-9).

75. Aa0 52,3 (452, Z. 9-18).

Die Tatsache, daß nun die Völker den wahren, richtigen Kampf für das Gute von Christus und nicht von den Dämonen gelernt haben, ist für Athanasius ein Beweis (γνώρισμα) für die Göttlichkeit des Heilands.⁷⁶

Der letzte Abschnitt des Kapitels beschreibt noch einmal ausführlich den Kampf mit den Dämonen.⁷⁷ In ihrem Martyrium sind die Jünger Christi sogar bereit, Christus in diesem Kampf bis in den Tod nachzufolgen.⁷⁸

Die Auslegung des Athanasius stimmt mit der des Euseb insofern überein, daß der Friede, im Gegensatz zur Tradition vor ihnen, auf den Bereich der Welt bezogen ist.⁷⁹ Der Friede hat wie bei Euseb seinen Ort im politischen Bereich des Römerreiches ("Griechen und Barbaren") und nimmt dadurch Gestalt an, daß die Völker durch das Evangelium zu mehr Humanität und zum Frieden geführt werden. Ähnlich wie bei Euseb ist der Friede ein "Beweis" dafür, daß Jesus Christus das Heil mit sich gebracht hat.

Der Friede bei den Völkern ist aber hier nicht die politische Pax Romana, sondern der Frieden bei den Christen, der mit der Ausbreitung der Lehre Christi Wirklichkeit wird, die das Ende der Kriege herbeiführt. Hier lehnt sich

76. Vgl. aaO, 52,4 (452, Z. 18f). Das Wort γνώρισμα hat hier eine ähnliche Funktion wie σημεῖον im Jesajakommentar des Euseb.

77. Vgl. aaO, 52,4 (452, Z. 19-26).

78. Vgl. aaO, 52,5 (454, 26-34). Hier wird die noch lebendige Erinnerung an die Zeit der diokletianischen Verfolgung deutlich.

79. So auch Simonetti, La spada, S. 418.

Athanasius sehr an die ähnliche Konzeption des Origenes an. Wie Origenes will er die Nützlichkeit der Ausbreitung der christlichen Botschaft darlegen, auch wenn er sich gegenüber der universalistisch-heilsgeschichtlichen Vision des Origenes deutlich zurückhält. Ebenso geht die Übertragung des Kampfes auf die geistige Ebene, nämlich gegen die Dämonen, auf Origenes zurück (vgl. C. Celsum). Gegenüber Eusebius vermeidet Athanasius in seinem Werk den Bezug zum Monotheismus und stellt dafür die Heilsbedeutung Christi in den Vordergrund⁸⁰, desgleichen fehlt hier eine politisch-theologische Gesamtkonzeption. Er argumentiert hier auf der praktischen Ebene und hält sich mehr an die bisherige Tradition, auch wenn der Einfluß der Vision des Origenes deutlich spürbar ist. Auf der anderen Seite greift er ein Anliegen Eusebs auf, indem er sich mehr mit dem Wortsinn der Prophezeiung befaßt, obwohl die Ausführung der Exegese sehr unterschiedlich ist.

3.3 "Pseudo"-Basilios: Jesajakommentar

Der Jesajakommentar, der uns unter dem Namen des Basilios des Großen überliefert ist, ist in seiner Echtheit umstritten. Nachdem schon der Mauriner Garnier mit dem Argument, der schlechte Stil und zahlreiche wörtliche Übernahmen aus Euseb könnten nicht von Basilios selbst stammen, die Echtheit bestritten hatte, wurde später zunächst

80. Der "Monotheismus" wird dagegen in der Schrift "Contra gentes" gegenüber den Heiden aufgewiesen. Bedingt durch das frühe Entstehungsdatum läßt sich diese Auslegung nicht als Abgrenzung vom Arianismus interpretieren. Auf der anderen Seite hat die bereits in "de incarnatione Verbi" sehr deutliche christo-zentrische Soteriologie (vgl. bes. cc 8f und 54f) ihn später dazu geführt, deutlich gegen die Arianer Partei zu ergreifen. Vgl. Quasten, Patrology III, S. 71f.

die gegenteilige Auffassung vertreten. J. Wittig stellte in seiner Untersuchung⁸¹ die Hypothese auf, der Kommentar sei eine Niederschrift einer Serie von Vorträgen, die Basilius auf einer Synode in Dazimon gehalten habe, wodurch sich die mangelhafte Ausarbeitung und die stilistischen Ungereimtheiten erklären ließen. P. Humbertclaude, der den Kommentar ebenfalls für echt hielt, vertrat die Auffassung, daß es sich um einen Rohentwurf von Predigten handle, der von Basilius nicht zur Endfassung ausgearbeitet worden sei.⁸² Die Auffassung, daß der Kommentar echt sei, wurde unterschiedlich aufgenommen: Die Reaktionen reichten von zurückhaltender Zustimmung⁸³ bis zu entschiedener Ablehnung.⁸⁴

An dieser Stelle kann die Streitfrage nicht entschieden werden, da dafür eine weitere genaue Analyse des gesamten Kommentars erforderlich wäre. Neben dem Desiderat einer solchen Untersuchung kann als vorläufiges Ergebnis festgehalten werden, daß einerseits die Beziehungen des Kommentars zum übrigen Werk des Basilius deutlicher herausgearbeitet worden sind, während die Vorbehalte gegen die Echtheit andererseits nicht ausgeräumt werden konnten. Auch die Hypothesen von Wittig und Humbertclaude haben noch nicht zu einer befriedigenden Lösung geführt.⁸⁵ An dieser Stelle kann angenommen werden, daß der Kommentar, wenn er nicht von Basilius selbst stammt, dennoch in seiner näheren Umgebung entstanden ist und in etwa in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts verfaßt wurde.

81. Wittig, Die geistlichen Übungen.

82. Humbertclaude, A propos du commentaire; ders., La doctrine ascétique.

83. So Stephanu in seiner Rezension von Humbertclaude, La doctrine ascétique.

84. Vgl. Amand, L'ascèse monastique, S. 30, Anm. 1.

85. Auch die Handbücher gehen nicht von der Echtheit aus: Quasten, Patrology III, S. 218f; Altaner/Stuiber, Patrologie, S. 293.

Eine ausführliche Auslegung von JM findet sich in II, 65-76 des Kommentars, die hier nur in gedrängter Form wiedergegeben werden kann.⁸⁶ Zunächst behandelt Ps-Basilius die Frage, warum in der Überschrift der Perikope (Jes 2,1) vom "Wort" (λόγος) gesprochen wird, im Gegensatz zur Bezeichnung des vorherigen Kapitels als "Vision" (ὄραμα vgl. Jes 1,1). Für ihn ist der Unterschied der, daß in Jes 1 aus der Sicht der Prophetie die Gegenwart beschrieben wird, daß Israel sich von Gott abgewandt hat; aber nun die Zukunft vorhergesagt wird. Die Tatsache, daß hier nicht vom "Wort des Herrn" die Rede ist, wird damit erklärt, daß die Propheten beim von Gott abgefallenen Volk, zu dem die Vision aus Jes 1 gesagt worden war, nur Spott ausgelöst hätten.⁸⁷

Bei der Frage nach den "letzten Tagen" fragt Ps-Basilius zunächst einmal danach, was diese für sich bedeuten. Sie meinen das "Ende der Zeit", wobei bei diesem auch die Existenz der Himmelskörper (Sonne, Mond und Sterne), mit deren Hilfe nur man in der Antike die Zeit bestimmen konnte, an ihr Ende kommen wird. Wenn man das Weltende mit dieser Vorstellung als Ende der Himmelskörper und sichtbaren Dinge sieht, läßt sich nur schwer verstehen, warum zu dieser Zeit der "Berg des Herrn" und das "Haus Gottes" "sichtbar" werden sollen. Schon aus diesem Grunde ist es nicht angemessen, diese Prophezeiung nach dem buchstäblichen Wortsinn, also gewissermaßen apokalyptisch, nicht eschatologisch, zu deuten.⁸⁸

Ein weiterer Grund, der dies unterstreicht, ist die Tatsache, daß zur Zeit des Propheten der Berg Zion ("Berg des Herrn") und der Tempel ("Haus Gottes") noch gesehen werden

86. Text in PG 30, 229C - 245A.

87. Vgl. aa0,65, 229C - 232C.

88. Vgl. aa0,66, 232C - 233A.

konnten, daher müssen die beiden Ortsangaben etwas anderes bedeuten als das, was der Wortsinn angibt. Nach Ps-Basilius handelt es sich dabei darum, daß die "große und erhabene Heilsordnung" (οἰκονομία) in den "letzten Tagen" (vgl. Eph 1,10: "Fülle der Zeiten") erscheinen wird. Nach Kol 1,26 ist das "Geheimnis" (μυστήριον) am "Ende der Zeiten" erfüllt worden.⁸⁹

Den "Berg" deutet Ps-Basilius in einem Vergleich mit der "Herabkunft des Herrn". Der Ansatzpunkt für diesen Vergleich der Inkarnation mit dem "Berg" ist, daß im Wortsinn ein Berg mit "erhöhter Erde" verglichen werden kann. Die "Erde" kann mit dem "Fleisch", der Sarx des Herrn verglichen werden, weil die Sarx "ihrer Natur (φύσις) nach Erde" ist. Die "Natur", die beide gemeinsam haben, wäre hier wohl im Sinne von "Geschöpflichkeit" zu verstehen. Dies bedeutet: So, wie bei der Entstehung eines Berges "Erde erhöht" wird, wurde die Sarx des Herrn durch die "Vereinigung mit Gott" ebenfalls "erhöht". Bei dieser Deutung hat sich Ps-Basilius stärker an Origenes angelehnt und die Unterscheidung des Euseb zwischen "Logos" und "Menschheit" in Christus nicht übernommen.⁹⁰

Wie in der früheren Tradition ist das "Haus Gottes" die Kirche, die auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut ist (vgl. Eph 2,20; 1 Tim 3,15: gleiche Zitate bei Origenes). Im Gegensatz zu Euseb wird an dieser Stelle nicht nur auf den "Fels" (Mt 16,18) Bezug genommen, sondern die Beziehung zu Petrus deutlich angesprochen. Ebenso zeigt die Deutung der "Berge" als "erhabene und hohe Ge-

89. Vgl. aa0,66, 233A. Vielleicht hat Ps-Basilius hierbei in Kol 1,25 "κατὰ τὴν οἰκονομίαν", das eigentlich "gemäß dem (übergebenen) Amt" bedeutet, ebenso wie Eph 1,10 als "entsprechend der Heilsordnung" gelesen und damit Kol 1,26 dann verbunden.

90. Vgl. aa0,66, 233AB.

sinnungen (φρονηματα), die über das Irdische herausragen" Anklänge an Origenes, der die "Spitzen der Berge" im geistigen Sinne als "prophetische Worte" ausgelegt hatte. Hier sind aber die "Spitzen der Berge" alle, die die "Erkenntnis der Gottheit" schon erfaßt haben. Auf ihnen ist das "Haus Gottes", die Kirche, gebaut.⁹¹

Im folgenden Abschnitt wird die Prophezeiung ausgelegt, daß der Berg sich "über die Hügel" erheben wird. Damit ist die Erhabenheit des Herrn "in seinem Menschsein" (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον) gemeint. Dies ergibt sich aus dem bereits über den Berg gesagten, weil dieser auf die erhobene Sarx und nicht auf die göttliche Natur bezogen war. Auch in der menschlichen Natur ist er über alle anderen, die hervorragende, gerechte Taten vorzuweisen haben, erhaben. Ps-Basilius zeigt dieses zunächst am Beispiel der alttestamentlichen Gerechten Mose, Abraham und Melchisedek auf, von denen die Schrift sagt, daß Christus größter ist als sie. Ps-Basilius betont daran anschließend, daß es ihm beim Vergleich um die menschliche Natur des Herrn geht, da die "Gottheit" von vorneherein unvergleichlich und "über die Himmel" erhoben ist. Bei dem Vergleich mit den anderen Gerechten ist auf der Ebene der Menschheit dagegen entscheidend, daß der Herr erhaben ist, weil er als einziger nicht sündigte (vgl. 1 Petr 2,22).⁹²

Bei der Auslegung der Prophezeiung, daß "alle Völker kommen" werden, hält sich Ps-Basilius zunächst wieder an die frühere Tradition. Diese Weissagung bedeutet, daß alle Völker zur "Erkenntnis Christi" kommen werden. Sie werden "zum Glauben" kommen, weil das Evangelium nun in der ganzen Welt verkündigt wird (vgl. Mt 24,14; Ps 18,5). Bei der Fortführung seiner Auslegung stellt er zunächst einmal

91. Vgl. aaO, 66, 233BC.

92. Vgl. aaO, 67, 233C-236A.

fest, daß im nächsten Satz der Prophezeiung nur vom Herbeiziehen "vieler Völker", nicht mehr "aller Völker" die Rede ist. Diesen Widerspruch löst er damit, daß er das "Kommen", wie bereits geschehen, auf den Glauben (πίστευειν) bezieht, das "Herbeiziehen" auf die Lebensweise (πολιτεύεσθαι). Basilius stützt sich dabei auf das AT, wo z.B. im Ps 118,1 vom "Herbeiziehen" bzw. "Wandeln (πορεύεσθαι) im Gesetz des Herrn" die Rede ist. Damit läßt sich der scheinbare Widerspruch so auflösen: Bei den Christen trifft dies zu, da ja alle den Glauben bekennen, die zur Kirche gehören, aber nicht alle "ziehen herbei" im Gesetz des Herrn.⁹³

Mit dem Satz vom "Herbeiziehen vieler Völker" stellt sich für Ps-Basilus ein weiteres Problem. Denn Christus selbst hat gesagt, daß nur "wenige" (ὀλίγοι) "den Weg finden" würden (Mt 7,14); die Prophetie sagt aber nach der obigen Interpretation aus, daß "viele Völker" nach dem Evangelium leben. Auch dieses ist für Ps-Basilus nur ein scheinbarer Widerspruch, der mit der Annahme gelöst werden kann, daß die Völker sich ohne weiteres zählen lassen, die Menschen in ihnen aber zahlreich sind. Wenn man dieses auf die Prophezeiung anwendet, die (nach dem, was oben gesagt wurde) besagt, daß "viele Völker", aber nicht "alle", nach dem Evangelium leben, obwohl "alle" sich nach dem Namen Christi benennen, so bedeutet dies, daß die einzelnen Menschen, die unter dem Namen des Volkes zusammengefaßt werden, sich auch anders zum Evangelium verhalten können als man es dem Volk als Gesamtheit zuschreibt. Deshalb ziehen "viele Völker" auf dem Weg des Evangeliums, obwohl nur "wenige" Menschen dieses stellvertretend für das gesamte Volk tun und "gerettet" werden. Auf diese Weise läßt sich der scheinbare Gegensatz zwischen der Prophezeiung und dem Evangelium auflösen. In gleicher Weise ist die

93. Vgl. aaO, 67f, 236BC.

Prophezeiung aus Ps 71,11 zu verstehen, daß "alle Völker Gott dienen" werden, aber nur wenige, die "Könige der Erde", stellvertretend für die Völker ihn "verehren" werden (vgl. auch Lk 10,24).⁹⁴

War bei der obigen Unterscheidung zwischen dem "Kommen" und "Herbeiziehen" auf die immer wieder in der Kirche aktuell erfahrbare Tatsache verwiesen worden, daß es Christen gibt, die zwar den Glauben bekennen, aber nicht danach handeln, so wird hier das "Herbeiziehen" in dem Sinne gedeutet, daß die wahren Christen, die "wenige" sind, stellvertretend für die "vielen Völker" stehen. Hier hat wohl die aktuelle Situation der Kirche nach der Konstantinischen Wende eine Rolle gespielt: Der Kaiser ist nun christlich und das Christentum ist in der Öffentlichkeit dominierend geworden. Man kann nun von außen ohne weiteres den "vielen" Völkern, die im Römerreich zusammengefaßt sind, zuschreiben, daß sie auf dem Weg des Evangeliums gehen. Dennoch gibt es viele einzelne, die noch heidnisch sind oder nur wegen äußerer Vorteile das Christentum angenommen haben. In dieser Situation kommt es besonders auf die "Wenigen" an, die den Glauben wirklich leben.

Die Auslegung der Prophezeiung des Wallfahrtsrufes "Kommt, laßt uns hinaufgehen ..." könnte an das eben Gesagte anknüpfen. Die Tatsache, daß der Wallfahrtsruf ausgehen wird, bedeutet, daß diejenigen, die bereits in der "Erkenntnis" fortgeschritten sind, die anderen, die noch an den "Niedrigkeiten des Lebens" hängen und an "Irdisches" denken, dazu bewegen, ihnen "nach oben" nachzufolgen. Hier fügt Ps-Basilios noch einen kleinen Exkurs an, in dem er wieder auf den Vergleich der Inkarnation mit dem Berg zurückkommt: Auf der Ebene des Körperlichen gibt es eigentlich zwei Bewegungen,

94. Vgl. aaO, 68, 236C - 238A.

weil Menschen einerseits auf einen Berg hinaufsteigen, aber auch von ihm herabkommen. Dies gilt auch für die Heilsordnung (οἰκονομία) in der Inkarnation: So wie die Sarx durch die Vereinigung mit Gott "zum Himmel erhöht" wird, so steigt die Gottheit "wegen ihrer Anteilnahme" an der menschlichen Natur zu denen, die auf der Erde sind, hinab.⁹⁵

Daran anschließend betrachtet Ps-Basilios den Inhalt des Wallfahrtsrufes selbst noch genauer. Dieser Ruf ist, im Anschluß an den obigen Fortschritt in der "Erkenntnis", hier gerichtet zur "Höhe der Gotteslehre" (τῷ ὕψει τῆς θεολογίας) und geht vom "Leiden" aus, d.h. von der leidensfähigen menschlichen Natur. Das Stichwort θεολογία bietet den Schlüssel zur Auslegung der Zielangabe des Wallfahrtsrufes "Haus des Gottes Jakob". Im vorhergehenden Satz der Prophetie war nur vom "Haus Gottes" die Rede. Nach Ps-Basilios ist dies so zu erklären, daß der Name "Gott Jakobs" einer höheren Erkenntnisstufe auf dem Weg der Gotteserkenntnis angehört. Dies ist so, weil auf diesem Weg man am Anfang nur allgemeine "Vorbegriffe" (συγκαταθέσεις ... προλήψεις) hat und erst später zur "Erkenntnis der Eigenheit" (γνώσις τῆς ἰδιότητος) Gottes gelangt. Aus diesem Grunde wurde in der Prophetie zunächst nur vom "Haus Gottes" gesprochen und erst zu denen, die schon fortgeschritten sind, der Name, in dem Gott selbst sich in Beziehung zu den "Heiligen" des AT setzt (vgl. Ex 3,6.15), offenbart. Gemeint sein könnte hier, daß man erst nach dem Studium der Schrift, wenn man weiß, wie Gott konkret in der Heilsgeschichte in der Beziehung zu "Jakob" gewirkt hat, mit dem Namen "Gott Jakobs" etwas anfangen kann. Der Name "Gott Jakobs" weist aber wiederum über sich selbst hinaus, da im AT Jakob nach seinem Sieg im Ringkampf "Israel" genannt wird (vgl. Hos 12,3). Dies bedeutet, daß jemand, der jetzt schon den Namen "Gott

95. Vgl. aa0, 69, 237AC.

Jakobs" kennt, beim weiteren Fortschritt in der Glaubenserkenntnis den Namen "Gott Israels" kennenlernen wird. Das "Haus des Gottes Jakob" ist daher ein Ort, der "niedriger" und "erreichbarer" ist, weil später derjenige, der voranschreitet, den "Gott Israels" und die "vollkommeneren Überlieferungen" kennenlernen wird.⁹⁶

In dieser Auslegung stellt für Ps-Basilios das AT einen Weg zur Gotteserkenntnis dar. Dort sind in gewisser Weise die Offenbarungen ähnlich abgestuft, wie sie der Glaubende auf seinem Erkenntnisweg schrittweise kennenlernen kann. Denn erst, wenn man den Hintergrund der Heilsgeschichte genauer kennt, bekommen die einzelnen Offenbarungen für sich einen Sinn. Aber auch die Offenbarung selbst hat in ihrer Anordnung der jeweiligen Inhalte darauf Rücksicht genommen. Die Aussage, daß das "Haus des Gottes Jakob" ein "niedrigerer" Ort ist, könnte man so verstehen, daß damit die Kirche gemeint ist, in die man relativ leicht eintreten kann. Ähnlich zu dem, was oben zu den "Vielen" gesagt wurde, reicht die bloße Mitgliedschaft in der Kirche (oder das Katechumenat) und eine anfanghafte Kenntnis Gottes nicht aus; es ist notwendig, daß man weiter auf dem Weg der Erkenntnis voranschreitet.

In ähnlicher Weise wird die anschließende Prophezeiung ausgelegt, daß Gott "seinen Weg", d.h. das Evangelium "verkünden" wird, und "wir auf diesem hinaufziehen". Hier stellt sich für Ps-Basilios das Problem, daß hier vorausgesetzt ist, der Weg sei noch nicht bekannt, da er noch verkündet werden muß; andererseits aber zieht man schon hinauf. Gemeint sind hier diejenigen, die "zum Glauben eilen", aber das Ziel noch nicht erreicht haben. Mit dem Wallfahrtsruf feuern sich diese gegenseitig an.⁹⁷ Ps-Basilios könnte hier

96. Vgl. aaO, 70, 237C - 240B.

97. Vgl. aaO, 71, 240BC.

an die Heiden gedacht haben, die von der Faszination der Kirche angezogen werden oder besonders an die Katechumenen, die in den Glauben eingeführt werden, aber noch nicht das Glaubensbekenntnis abgelegt haben. Wiederum macht er deutlich, daß der Weg der Glaubenserkenntnis kein einmaliges Geschehen, sondern ein dauernder Prozeß ist.

Die Auslegung des Ausgehens des "Gesetzes" und "Wortes" hat Ps-Basilios nicht mehr mit der Völkerwallfahrt als Prozeß der Glaubenserkenntnis verbunden. Stattdessen widerlegt er, ähnlich wie es Euseb schon getan hatte, die jüdische Auffassung über die Orte. Ihm reichen hier zwei vergleichsweise einfache Tatsachen aus: Das Gesetz des AT ist nämlich auf dem "Sinai" oder "Horeb" ausgegangen und nicht auf dem Zion. Ebenfalls haben die Propheten im AT nicht ausschließlich in "Jerusalem" gewirkt, sondern auch an vielen anderen Orten. Deshalb ist das "Gesetz" Christi gemeint, das von einem "Wachturm" (σκοπυτηρίου) ausgegangen ist, "von dem Fleisch, das Gott getragen hat" (σὰρξ ... θεοφόρος). Von diesem hat der Herr "wie von einem Wachturm aus die menschlichen Angelegenheiten betrachtet". Ps-Basilios geht wieder auf die obige Deutung des Berges als Sarx des Herrn zurück, die hier ein "Wachturm" ist. Sie ist der Punkt, an dem auch die göttliche Natur in besonderer Weise Anteil an dem Geschick der Menschen bekommt. Für die Deutung des "Wortes aus Jerusalem" reicht Ps-Basilios ein kurzer Satz: gemeint ist die Verkündigung des Evangeliums, die von dort ausging.⁹⁸

Die Prophezeiung, daß Gott "richten" wird, vergleicht Ps-Basilios mit Ps 81,1f, wonach Gott in der Götterversammlung "die Götter", hingegen in JM aber "inmitten der Völker" richtet. Während das erstere ausnahmslos alle Götter glei-

98. Vgl. aaO, 72, 240CD.

chermaßen betrifft, so müssen "inmitten der Völker" die "Heiligen", und solche, die einen schlechten Lebenswandel geführt haben, unterschiedlich beurteilt werden. Es stellt sich aber das Problem, was mit den "Völkern" geschieht, die Gott nicht verehren. Hier gilt zunächst, wenn sie "von der Gotteserkenntnis abgefallen" sind, so ist diese Tatsache in sich allein ein Grund, sie zu bestrafen. Dagegen müssen ihre Taten, die sie im Leben vollzogen haben und die unterschiedlich sind, jeweils für sich geprüft werden. Auch als Heiden sind sie in dieser Hinsicht selbst verantwortlich (vgl. auch Röm 2,14).⁹⁹

Das "Überführen" (ἐλέγχειν) deutet Ps-Basilus dagegen etwas anders. In der juristischen Begriffssprache heißt dies zunächst, daß von einem Ankläger mit Hilfe von Zeugen Beschuldigungen gegen einen Angeklagten "bewiesen" werden. Bei dem Gericht, über das "Verborgene", das die Prophetie ankündigt, heißt dies, daß die "Handlungen" dem, der sie vollbracht hat, in ihrer eigenen "Gestalt" (σχῆμα) "vor Augen gestellt werden" (vgl. Ps 49,21). Konkret bedeutet dies, daß die in den einzelnen Handlungen vorliegende Sünde den Sündern "aufgewiesen" wird. Wenn die Sünden dem Sünder ins Bewußtsein gebracht werden, so hilft es ihm, sich zu besern (vgl. 2 Tim 4,2; 1 Tim 5,20). Ps-Basilus unterstreicht dies mit dem Hinweis auf die Erfahrung, daß dieses für den Sünder zwar schmerzhaft ist, ihn aber zur Buße führt.¹⁰⁰

Die Auslegung der Prophezeiung des Völkerfriedens schließt an diesen Gedanken an, denn das Ziel des ἐλέγχειν ist es, den Frieden zu schaffen:

99. Vgl. aaO, 73, 241AB.

100. Vgl. aaO, 73, 241BC.

"Dieses ist der heilsame Zweck der Zurechtweisungen (ἐλέγχων), nämlich die, die den Krieg lieben und Aufstände hervorrufen, zum friedlichen Zustand umzuwandeln. Es ist offensichtlich für alle, daß Christi Gesetz und Wort den Frieden und Versöhnung herbeiführt und Frieden für alle nah und fern verkündete: daher stellen auch die Juden und Heiden ihre Kriegsgeräte beiseite."¹⁰¹

Der Friede ist hier die Auswirkung davon, daß das Evangelium die Sünde offenbar gemacht und die Möglichkeit zur Umkehr geboten hat. Ähnlich wie Euseb spricht Ps-Basilios davon, daß es eine humanisierende Wirkung auf die Völker ausgeübt hat.

Die beiden Arten von Kriegsgeräten ("Schwerter" und "Wurfspeere") werden nun genauer unterschieden: Das "Schwert" ist die Waffe zum Nahkampf, während "Lanzen und Speere" Waffen sind, die aus der Ferne wirken. In der Folge des Umschmiedens heißt dieses zunächst:

"... daß das verderbenbringende Schwert dazu bestimmt wird, lebenbringende Samen, die aus der Weisheit (σοφία) in den vernünftigen Seelen (ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς) entstehen, vorzubereiten: es wird zum Pflug, der das Harte aufweicht, die Dornen abreißt und die Schutzmittel der himmlischen Gnadengaben schafft."¹⁰²

Deutlich ist hier zunächst zu sehen, daß das Umschmieden der Kriegsgeräte im geistlich-spirituellen Sinn ausgelegt ist: Der Friede ist das, was aus der Weisheit des Logos in den Seelen entsteht. Darüber hinaus sind Anklänge an die Auslegung des Irenäus deutlich, der die Aufgabe des Pfluges in ähnlicher Weise als "Reinigung der Erde" bezeichnet hatte.¹⁰³

101. AaO, 74, 243A.

102. AaO, 74, 244AB.

103. Die direkt christologische Auslegung des Irenäus ist allerdings nicht übernommen, da der "Berg" bereits auf Christus oben gedeutet worden ist.

Daran schließt Ps-Basilios mit dem Umschmieden der Wurfspere an:

*"Der Wurfspieß, der aus der Ferne niederstreckt und abwehrt (ist zu verwandeln) in das, was aus der Nähe zusammenführt und zur Gemeinschaft (κοινωνία) verbindet. Denn solcherart sind die Sicheln, daß sie die zerstreuten Dinge zusammenführen und die Ähren in die Gemeinschaft der Garbe zusammenbinden. Es ist ja eine geistige Ernte (λογικόν θερος), zu der man geeignete Werkzeuge braucht ..."*¹⁰⁴

Neben die Kontrastierung des kriegerischen mit dem friedlichen Zustand tritt der Gegensatz von Nähe und Ferne: Die Distanz, die Zeichen der Feindschaft ist, ist in der christlichen κοινωνία überwunden. Das Bild der Ernte schließt sich an das Bild der Feldbestellung an; es war schon bei Justin im Dialogos verwendet worden. Die besondere Betonung der "geistigen Ernte" unter Verwendung des Wortes "λογικόν" knüpft an die "vernünftigen Seelen" an und erinnert an die uns erhaltene Auslegung des Origenes, der von den "geistigen" Schwertern gesprochen hatte.

Daß die Prophezeiung dieser Ernte sich erfüllt hat, zeigt der Autor des Kommentars mit Hilfe von Zitaten aus dem Neuen Testament: Die Jünger wurden von Christus zur Ernte berufen (Joh 4,35; Lk 10,2), ebenso wie sie mit der Weitergabe des Friedens beauftragt worden sind (vgl. Mt 10,12), weil sie "nicht mehr Kriegswerkzeuge in den Herzen haben."¹⁰⁵

Im nächsten Abschnitt wird die Prophezeiung, daß "kein Volk mehr gegen das andere das Schwert erheben" wird, noch ausführlich ausgelegt. Der frühere Zustand war, daß die Völker "das funkelnde Schwert des Wortes (τοῦ λόγου)

104. AaO, 74, 244B.

105. Vgl. aaO, 74, 244BC.

schäften und gegeneinander erhoben" zu der Zeit das "Wort der Weisheit der Welt" (ὁ τῆς τοῦ κόσμου σοφίας λόγος; vgl. 1 Kor 1,20; 3,19) die Vorherrschaft hatte.¹⁰⁶ Durch die Verwendung des Begriffs λόγος stellt Ps-Basilius die Verbindung zur "geistigen (λογικὸς) Ernte" her und macht deutlich, daß er das Folgende als eine genauere Beschreibung dieser Ernte auffaßt. Mit dem Kommen Christi hat sich dieses nun geändert:

"Da aber 'unser Friede' gekommen ist (vgl. Eph 2,14) und 'Ehre in den Höhen Gott' verkündet wurde und 'auf der Erde Frieden' (Lk 2,14), wurde gleichzeitig alles Lügen mit der Wahrheit zum Schweigen gebracht. Wie die Vielstimmigkeit der sprechenden Vögel verstummte, als der Adler ihnen von oben erschienen ist, bestreiten sie nicht mehr ihre gegenseitigen Meinungen (λόγοι) (wie bisher): Der eine sagte, daß es überhaupt keine Vorsehung gäbe; der andere, daß sie bis zum Mond hindurchdringe. Und ebenso (streiten sie sich nicht mehr) über die Seele: der eine meinte, daß sie sterblich; der andere, daß sie unsterblich sei. Dieses (gilt auch) vom Schicksal: der eine (sagte), daß es über alles herrsche; der andere, daß es es überhaupt nicht gäbe."¹⁰⁷

In Christus selbst ist, nach dem Wort des Evangeliums, der Friede erschienen. Auf der Ebene des Kampfes des Logos bedeutet dies, daß sich die Wahrheit durchsetzt und die Lüge zum Schweigen bringt. Vorher herrschte der Streit der Philosophen, die sich selbst über wichtige Dinge nicht einig wurden. Dies hat aber jetzt geendet:

"Weil nun die 'Tr^hheit' der Verkündigung gekommen ist (vgl. 1 Kor 1,21; 3,19), der Gekreuzigte verherrlicht wird, an die Auferstehung geglaubt und auf das Gericht gehofft wird, haben die Völker den Krieg gegeneinander beendet und leben in Frieden (τῆν ἡσυχίαν ἄγειν)."¹⁰⁸

106. Vgl. aa0, 75, 244C.

107. Aa0, 75, 244C - 245A.

108. Aa0, 75, 245A.

Hier kommt nun wieder die Auslegungstradition des Origenes zum Tragen: Mit der Ausbreitung des Evangeliums hat sich auch der Friede in der Welt durchgesetzt. Die hier etwas deutlichere Betonung, daß dieses bei "den Völkern" geschehen ist, also nicht nur in der Kirche, sondern auch bei den Völkern in der Welt, zeigt Anklänge an die Auslegungen des Euseb und des Athanasius, wonach das Evangelium bei den Völkern Frieden hervorgerufen hat. Andererseits weist die Betonung des geistig-spirituellen Geschehens mehr auf Origenes zurück.

Sehr unvermittelt taucht unmittelbar, in diese Auslegung eingeschoben, eine Glosse auf: "Ich fürchte aber, daß sie (sc. die Völker) nun Zuschauer unseres Krieges werden." Hier hat der Autor des Kommentars der origenistischen Tradition, die er bisher überliefert hat, nicht mehr uneingeschränkt folgen können. Denn statt der Auseinandersetzung der Kirche mit Gnostikern und Heiden war nun der heftige theologische Streit um den Arianismus und das Nicänum getreten, der die Christen entzweite und die origenistische Vision unglaubwürdig erscheinen ließ. Sicherlich bedeutet dieser Satz eine Mahnung, die verlorene Einheit im Glauben wiederzuerlangen und der rechten Glaubenslehre zu folgen.¹⁰⁹

Am Ende des Abschnittes wird die Prophezeiung, daß die Völker "nicht mehr den Krieg lernen werden" ebenso in dem Sinne, daß der Streit der Philosophen an sein Ende gekommen ist, ausgelegt. Denn dies bedeutet, daß sie nicht mehr "Dialektik" lernen und auch keine Streitgespräche mehr mit ihren Lehrern durchführen, um darin mehr Übung zu bekommen. Hier könnte die historische Tatsache angesprochen

109. Vermutlich ist dieser Satz später von jemandem bereits in den vollständigen Text nachträglich als Glosse eingefügt worden. (AaO, 75, 245A)

sein, daß mit der Ausbreitung des Christentums mehr und mehr die heidnischen Philosophenschulen an Zulauf verloren haben.¹¹⁰ Den letzten Satz der Perikope aus JM bezieht Ps-Basilus zurück auf den Hinaufstieg auf den "Berg", den er als Weg der Gotteserkenntnis bezeichnet hatte. Wer auf den "Berg" hinaufgestiegen ist, kann dort sogar das "göttliche Licht" erreichen, das die Augen der Seele erleuchtet. Gegen die Auffassung der Juden meint das "Licht des Herrn" nicht das Gesetz und die Propheten, sondern das Licht des Evangeliums, das über diese genauso hinwegstrahlt wie die Sonne nach ihrem Aufgang über die Sterne der Nacht.¹¹¹

Auch wenn die Auslegung von JM nicht von Basilus selbst stammen sollte, so erlaubt sie doch, sich ein Bild vom verlorenen Kommentar des Origenes zu machen. Denn auch hier hat die geistig-spirituelle Auslegung überragende Bedeutung; historische Argumente und Auslegungen nach dem Wortsinn treten dagegen sehr zurück. Besonders zeigt dies die allegorische Auslegung des "Berges", die Ps-Basilus dazu dient, in diesem Bild das Heilsmysterium der Inkarnation zu entfalten, und den "Hinaufstieg" als den Weg der Gotteserkenntnis zu deuten.

Ebenso wird bei der Auslegung der Friedensverheißung der Schwerpunkt auf eine geistlich-spirituelle Deutung der Prophezeiung gesetzt. Die sich durchsetzende Wahrheit des Evangeliums beendet Streit und Distanz zunächst dort, wo die Botschaft gehört wird, nämlich in der Kirche. Sie führt zum Frieden und zur Gemeinschaft unter den Christen.

Neu ist hier, daß die Auswirkung auf die umgebende Welt, die ja noch überwiegend heidnisch war, deutlicher gefaßt

110. Vgl. aaO, 75, 245A.

111. Vgl. aaO, 76, 245BC.

wird. Die Wahrheit des Evangeliums bringt auch den Streit der heidnischen Philosophenschulen zum Ende. Dieser Friede im christlichen Glauben auf der spirituellen Ebene führt das Ende der Kriege herbei, und die Völker leben jetzt in Frieden. Es ist nicht nur eine zukünftige Vision, daß das Evangelium die Humanität in der Welt fördert, sondern dieser Völkerfriede ist bereits Wirklichkeit geworden. Diese Akzentsetzung zeigt deutliche Anklänge an Athanasius und das, was Euseb am Ende seines Kommentars ausgesagt hatte. Man könnte daher sogar vermuten, daß Origenes ebenso in seinem verlorenen Kommentar auf den realisierten Frieden in der Welt Bezug genommen hat.¹¹²

Geg^enüber der historisch-politischen Auslegung des Euseb bleibt die des Ps-Basilios noch sehr zurückhaltend und der seitherigen Tradition verhaftet. Offensichtlich hat dazu die Tatsache geführt, daß in der Mitte des 4. Jhdts. die Kaiser auf Seiten der Arianer standen, und auf die Anhänger des Nizänums erheblicher Druck ausgeübt wurde. Basilios zeigt im Gegensatz zu Euseb auch sonst wenig Interesse an Geschichtstheologie. Obwohl er das staatskirchliche System grundsätzlich anerkennt, steht er dem römischen System mit innerer Distanz gegenüber.¹¹³ Die innerkirchliche Situation während des arianischen Streites hat auch dazu geführt, daß die origenistische Vision vom Frieden in der Wahrheit des Evangeliums, der sich zunächst in der Kirche realisiert, den Zeitgenossen zunehmend schwerer zu verstehen wurde. Denn nunmehr waren die Konflikte innerhalb der Kirche in den Vordergrund getreten, während das Gegenüber der Kirche zum römischen Staat und der Welt eine geringere Bedeutung bekam. In unserem Text findet

112. Der Grundgedanke war ihm ja schon bekannt, daß in der Welt mit dem Kommen Christi der Friede sich durchsetzt, vgl. o. S. 67 Anm. 60.

113. Vgl. May, Basilios, S. 68-70.

sich auch eine deutliche Spur dafür, daß man in der neuen Situation die traditionelle Auslegung als schwierig empfand: im Hinweis auf den "Kampf" der Christen, dessen Zeugen die Völker würden.

3.4 Johannes Chrysostomus: Jesajakommentar

In der zeitlichen Abfolge ist der nächste uns überlieferte Kommentar derjenige des Johannes Chrysostomus.¹¹⁴ Bei der um die Mitte des 4. Jhdt. sich vollziehenden stärkeren Ausdifferenzierung der exegetischen Schulen von Antiochien und Alexandria ist dieser zur antiochenischen Schule zu rechnen.¹¹⁵ Diese legt größeren Wert auf eine historisch-grammatische Exegese und hält sich mit allegorischer Auslegung sehr zurück.

Der uns erhaltene Text des Kommentars bricht plötzlich bei der Auslegung der Kapitel 8 und 10 ab. Es wird angenommen, daß er zunächst eine Sammlung von Homilien war, die später überarbeitet worden sind.¹¹⁶ Das Entstehungsdatum wird auf vor 377 angesetzt, da sich in anderen Schriften aus Johannes Chrys. antiochenischer Zeit ebenfalls Polemik gegen die Juden findet, nicht jedoch in Schriften aus der konstantinopolitanischen Zeit.¹¹⁷

Die Auslegung des Textes von JM beginnt, nachdem kurz auf die Abgrenzung der Perikope zur vorherigen eingegangen worden ist, mit der Auslegung der Überschrift "für Judäa

114. Text: SChr 304 (1984) ed. Dumotier.

115. Vgl. zur antioch. Schule: Schäublin, Untersuchungen. Wahrscheinlich hat sein Lehrer, Diodor v. Tarsus, ebenfalls einen Jesajakommentar verfaßt, der leider verlorengegangen ist (vgl. Altaner/Stuiber, Patrologie, S. 318).

116. Vgl. Dumotier in: SChr 304, 11-14.

117. Vgl. ebd. 14f.

und Jerusalem". An einer Reihe weiterer Beispiele aus dem AT soll gezeigt werden, daß diese Angabe im übertragenen Sinne zu verstehen ist. Schon der 71. Psalm, der "für Salomo" geschrieben wurde, enthält Sätze, die sich nicht nur auf die menschliche Natur (οὐδὲ ... περὶ ἀνθρωπίνης ... φύσεως), d.h. also nicht auf Salomo, beziehen (vgl. Ps 71,17.5).¹¹⁸ Ebenso nimmt Johannes Chrysostomus auf den Jakobssegens (Gen 49,8-11) Bezug, wo für den Sohn Juda das verkündet wird, was, ebenso wie die Berufung der Völker (vgl. Gen 49,10), erst durch Christus vollzogen wurde. Denn Juda war nicht die "Erwartung der Völker", da sein Volksstamm kein "Leuchten" war, als sie ihr Land verließen. Hierzu wird, wie schon bei Euseb, die Eroberung durch die Römer angeführt, um den christologischen Bezug gegen die jüdische Auffassung zu setzen.¹¹⁹ Anschließend wird noch eine ganze Reihe von Beispielen aus dem AT (hauptsächlich Gen) angeführt, die zeigen, daß Prophezeiungen, die auf bestimmte Namen bezogen waren, sich oft erst später bei den Nachfolgern erfüllt haben.¹²⁰ Danach kann, in Abgrenzung zur falschen Auslegung der Juden, die eine "Hülle" für sich auf das AT gelegt haben (vgl. 2 Kor 3,14), nochmals zusammengefaßt gesagt werden, daß sich die Prophezeiung auf Christus bezieht.¹²¹

Es schließt sich die Auslegung der eigentlichen Prophetie an: Die "letzten Tage" haben sich, wie Paulus sagt, "in der Fülle der Zeiten" (Gal 4,4; Eph 1,10) erfüllt.¹²² Die Prophezeiung vom Sichtbarwerden des "Berges des Herrn" bezieht sich auf die Kirche und die "Unbesiegbarkeit ihrer Lehre" (τῶν δογμάτων ἀκαταγώνιστον).¹²³ Johannes Chryso-

118. AaO, II, 1, S. 100, Z. 25-31.

119. Vgl. AaO, II, 1, S. 100, Z. 31-43.

120. AaO, II, 1, S. 101-104, Z. 48-84.

121. AaO, II, 2, S. 104, Z. 1-23.

122. AaO, II, 2, S. 104-106, Z. 24-29.

123. AaO, II, 2, S. 106, Z. 30.

stomus erläutert diese Auslegung mit dem Bild eines Berges, gegen den man unzählige Armeen senden kann, ohne ihn einnehmen zu können. Auf gleiche Weise wurde auch die Kirche nicht durch die Verfolgungen bezwungen, sondern hat sich über die ganze Welt ausgebreitet.¹²⁴ Danach wird nochmals auf die Juden eingegangen, die die übertragene Auslegung (μεταφορὰ) ablehnen: Ihnen wird gezeigt, daß es auch an anderer Stelle Prophetien im Jesajabuch gibt, die eindeutig in übertragener Bedeutung auszulegen sind.¹²⁵ Auch der Vergleich derjenigen, die ihr Vertrauen in Gott setzen, mit einem Berg (Ps 124,1) wird als Argument für eine übertragene Auslegung herangezogen.¹²⁶ Die Sichtbarkeit des Berges ist die Sichtbarkeit der Kirche und ihrer Taten (πράγματα).¹²⁷ Besonders bemerkenswert ist, daß Johannes Chrysostomus eine ganze Reihe von Stellen anführt, wo er Allegorese für angemessen hält, da er als Antiochener diese Auslegung nicht bevorzugt. Andererseits dürfte er sich gerade aus diesem Grund genötigt gefühlt haben, sein Vorgehen ausführlich zu begründen und andere Beispiele anzuführen, um die Anwendung von Allegorese auf die Perikope zu rechtfertigen.

Auch "das Haus auf den Spitzen der Berge" ist für Johannes Chrysostomus die Kirche, da der Tempel im Jerusalem nicht auf einem hohen Berg gelegen war, aber die Macht (δύναμις) der Kirche bis zum Himmel hinauf ragt. Er unterstreicht dies, wie Euseb, mit dem Bild aus Mt 5,14 ("Eine Stadt auf einem Berg kann nicht verborgen bleiben"): Die Kirche ist "wie ein Haus auf dem Gipfel der Berge", da sie für alle

124. AaO, II, 2, S. 106, Z. 29-49.

125. AaO, II, 2, S. 106-108, Z. 49-70. Hier wird eine übertragene Auslegung verwendet, die deutlich historische Bezüge aufweist, z.B. "Fliegen" (Jes 7,18) sind die "Schändlichkeit der Ägypter".

126. AaO, II, 2, S. 108, Z. 68-70.

127. AaO, II, 2, S. 108, Z. 70-75.

Menschen "sichtbar" (κατάδηλος) ist.¹²⁸ Hier ist sicherlich die zeitgenössische Situation angesprochen, daß nun seit der Konstantinischen Wende die Kirche überall in der Öffentlichkeit präsent ist.

Das Erhöhtsein "über die Hügel" ist, anknüpfend an das bereits Gesagte, nicht auf den Tempel der Juden, der zerstört wurde, bezogen, sondern auf die Tatsache, daß die Kirche trotz aller Verfolgungen nie von den Feinden überwunden wurde, sondern im Gegensatz dazu noch großartiger geworden ist.¹²⁹ Wie schon an der vorangehenden Stelle nimmt Johannes Chrysostomus bei der Deutung des "Berges" die alte Auslegungstradition auf, die sich schon bei Justin gefunden hat, ohne die direkt christologischen Auslegungen des Euseb und des Ps-Basilus zu übernehmen.

Auch die Prophezeiung vom "Kommen der Völker" hat sich jetzt in der Kirche erfüllt: War es früher den Völkern verboten, den Tempel zu betreten, so steht heute die Kirche allen Völkern der Welt offen. Dies wird mit dem Zitat des Sendungsbefehles Jesu (Mt 28,19) unterstrichen. Die Völker werden nicht zur Wallfahrt "geführt werden" (αχθῆσονται), sondern "kommen" (ἔξουσιν) freiwillig, da sie die Gotteserkenntnis erlangt haben, wie es in Jer 31,34 vorausgesagt wurde. Dagegen hat die göttliche Belehrung bei den Juden nichts ausgerichtet (vgl. Apg 7,51). Das neue Gottesvolk ist dafür berufen worden (Ps 17,45). Johannes Chrysostomus vergleicht dieses mit dem Esel, den der Kommende sogar an einen Weinstock binden kann (Gen 49,11), ohne daß die Früchte dabei Schaden nehmen, was ja bei den Tieren in der Natur undenkbar ist. Die Juden sind dagegen so "wild", daß sie "das Joch zerbrochen" und "die Stricke zerrissen" haben (Jer 5,7).¹³⁰

128. AaO, II, 3, S. 108, Z. 1-6.

129. AaO, II, 3, S. 108-110, Z. 7-23.

130. AaO, II, 3, S. 110-114, Z. 24-74.

Die Auslegung wird fortgesetzt mit dem Wallfahrtsruf "laßt uns ziehen zum ... Haus des Gottes Jakob". Zunächst wird kurz gesagt, daß es nicht die Proselyten sind, deren Kommen vorausverkündet ist, da ihre Zahl klein ist und sie in Jes 54,15 als "Sklaven" bezeichnet werden.¹³¹ Die Erwähnung des "Gottes Jakob" bietet den Ansatz, nun zu einer direkten christologischen Auslegung überzugehen: denn es ist "der einziggezeugte Sohn Gottes, der 'Gott Jakob' war. Er selbst hat das Gesetz gegeben und alle Wunder zu ihrer Zeit vollbracht."¹³² Wie besonders in der Exegese des Irenäus deutlich wurde, ist es ja der Logos selbst, in dem sich Gott im AT offenbart, wenn er seinen Namen als "Gott Jakob(s)" mitteilt. Dies gilt gleichermaßen für das Gesetz (vgl. Ps 98,4) und die Wundertaten im AT; ebenso, wie Irenäus in seiner Auslegung die Erschaffung der Welt durch den Logos angeführt hatte.¹³³ Als weiteres Argument für die christologische Auslegung wird die Prophezeiung des "Neuen Bundes" (Jer 31,31f) zitiert, verbunden damit, daß der Logos die Israeliten aus Ägypten geführt hat.¹³⁴

Der "Weg", auf dem das Gottesvolk wandeln soll, ist aus der Perspektive der Prophezeiung derjenige, der in der Zukunft offenbart werden wird.¹³⁵ Um den "Weg" genauer bestimmen zu können, fährt Johannes Chrysostomus mit der Auslegung der Prophezeiung fort: Der Ausgang des Gesetzes vom "Sion" steht (wie in der bisherigen Tradition) im Gegensatz zum Ausgang des alten Gesetzes auf dem Sinai. Denn die Verkündigung des neuen Gesetzes durch Christus begann zwar mit der Bergpredigt auf einem Berg (vgl. Mt

131. AaO, II, 3, S. 114, Z. 74-91.

132. AaO, II, 4, S. 109, Z. 2-4.

133. Vgl. die Anmerkung Dumotiers in SChr 100, S. 115, mit weiteren Belegstellen.

134. AaO, II, 4, S. 114-116, Z. 4-13.

135. AaO, II, 4, S. 116, Z. 14-22.

5,1), wurde dann aber in Jerusalem fortgesetzt (vgl. Joh 10,23).¹³⁶

Auch das Richten "inmitten der Völker" wird in den Gegensatz zwischen Altem und Neuem Bund gestellt. Nach Paulus hat ja die Beobachtung der Vorschriften des alten Gesetzes (vgl. Gal 5,2; 4,10) keinen Sinn mehr. Vielmehr wird Gott "das Verborgene der Menschen" nach seinem "Evangelium" richten (Röm 2,16), wie es Christus selbst im Joh-Evangelium gesagt hat (12,47f).¹³⁷ Anschließend daran wird die Prophezeiung vom Umschmieden der Kriegsgeräte und vom Völkerfrieden ausgelegt. Zunächst wird die hermeneutische Funktion dieser Prophezeiung in der gesamten Perikope verdeutlicht:

"Der Prophet begnügt sich nicht mit den bisherigen Zeichen (σημείους), denn viel ist die Fülle der Wahrheit. Deshalb setzt er noch ein anderes Erkennungszeichen (γνώρισμα) für den Neuen Bund, das in der ganzen Welt leuchten soll, hinzu. Was ist dieses? Es ist der Frieden und die Abschaffung des Krieges! Wenn diese (Prophezeiungen) geschehen, sagt er, wird eine derartige gute Rechtsordnung (εὐνομία) die Welt erfüllen, daß Kriegswaffen zu Werkzeugen für die Landwirtschaft umgeschmiedet werden können."¹³⁸

Ähnlich wie bei Eusebius, der den Völkerfrieden als σημεῖον für die Erfüllung der Prophezeiung in seinem Kommentar bezeichnet hatte, so ist auch hier, wie bei Athanasius, der Völkerfriede als "Erkennungszeichen" (γνώρισμα) der Erfüllung bezeichnet. Ebenso, wie Euseb es mit dem "neuen Gesetz und Wort" verbunden hatte, ist es hier als "Zeichen" in den Gesamtzusammenhang des Neuen Bundes gestellt. Der Friede ist wiederum auf die εὐνομία begründet. Mit

136. AaO, II, 4, S. 116-118, Z. 23-49.

137. AaO, II, 4, S. 118-120, Z. 50-69.

138. AaO, II, 4, S. 120, Z. 73-79.

diesem Wort wird ein Bezug auf den neuen νόμος, der ausgehen wird, deutlich.

Die Auslegung wird mit einer Beschreibung des Zustands "zur Zeit der Juden" fortgesetzt: Ihre Zeit war von vielen Kriegen erfüllt, die ihre Könige führten und die sogar von den Propheten verkündet wurden.¹³⁹ Damit wird der jetzige Zustand kontrastiert:

"Aber jetzt ist es nicht mehr so, jetzt gibt es viel Frieden in der Welt. Wenn es noch irgendwelche Kriege gibt, so sind sie nicht mehr den früheren vergleichbar. Damals kämpfte Stadt gegen Stadt, Land gegen Land, Volk gegen Volk, und jedes Volk war auf diese Weise in viele Teile zerrissen. Wer das Buch Josua und das Buch der Richter gelesen hat, weiß, wieviele Kriege Palästina in relativ kurzer Zeit erfahren hat. Und dieses war nicht die einzige schlimme Sache, darüber hinaus befahl das Gesetz alle, die Waffen zu ergreifen und niemand war von diesem Dienst ausgenommen. Ein solches Gesetz herrschte nicht nur bei den Juden, sondern auch überall auf der Welt."¹⁴⁰

Johannes Chrysostomus spricht schon kurz die erfolgte Erfüllung der Friedensvorhersage in der "Welt" (οἰκουμένη) an, bevor er wieder auf die frühere kriegerische Situation zurückkommt und sie ähnlich wie Euseb schildert. Hier fügt er einen Hinweis auf das AT nochmals der Schilderung hinzu. Mehr als es Eusebius getan hatte, betont er die damals überall herrschende Pflicht, Kriegsdienst zu leisten, die jedermann die Abwesenheit des Friedens vor Augen führte. Im Anschluß an den zitierten Abschnitt werden noch Sokrates' und Demosthenes als Beispiele dafür angeführt, daß selbst Redner und Philosophen davon nicht ausgenommen waren.¹⁴¹

139. Vgl. aa0, II, 4-5, S. 120, Z. 79 - Z. 6.

140. Aa0, II, 5, S. 120-122, Z. 6-17.

141. Aa0, II, 5, S. 122, Z. 17-27.

Schließlich wird nochmals die Erfüllung der Prophezeiung angesprochen:

"Aber jetzt sieht man nicht mehr, daß dergleichen geschieht. Seit nun die 'Sonne der Gerechtigkeit' (Mal 3,20) leuchtet, ist ein Leben in solcher Bedrängnis den Städten, Völkern und Nationen so fern, daß sie Waffen schon gar nicht mehr zu handhaben wissen. Stattdessen wohnen sie in Städten und hinter Mauern und hören Nachrichten von weit entfernten Kriegen. Das ganze Volk lebt in Freiheit und ist frei von der Bitterkeit dieses (Kriegs-)Dienstes. Wenn auch jetzt noch irgendwo Kriege geführt werden, dann in weiter Ferne irgendwo am Rande des römischen Reiches, nicht aber, wie einst, in jeder Stadt und jeder Region. Denn es gab damals, wie gesagt, bei ein und derselben Nation endlos unzählige Aufstände und vielgesichtige Kriege; heute dagegen, soweit die Sonne scheint, vom Tigris bis zu den britischen Inseln und mit ihnen Libyen, Ägypten und Palästina, mehr noch, in allen Länder, die unter römischer Herrschaft stehen (ist es so:) Ihr wißt, wie alle diese Städte Sicherheit genießen und Kriege nur noch vom Hörensagen kennen."¹⁴²

Wie bei Euseb ist hier die im Römerreich gegenwärtige Pax Romana ein Zeichen der Erfüllung der Prophezeiung. Jedoch hält sich Johannes Chrysostomus bei der theologischen Ausdeutung im Vergleich dazu sehr zurück. Weder wird die Durchsetzung des Monotheismus angesprochen, was nun, nach dem arianischen Streit, sehr problematisch war, noch wird der Friede direkt auf das Erscheinen Christi bezogen. Der einzige indirekte Hinweis ist der Bezug auf die "Sonne der Gerechtigkeit". Stattdessen wird mehr auf der Ebene der Alltagserfahrung argumentiert: Man erfährt nur noch von Kriegen aus der Ferne und muß sie selbst nicht mehr miterleben; ebenso ist die Last des Kriegsdienstes, die früher viele Bürger mit dem Krieg konfrontiert hat, weggefallen.

Am Ende der Auslegung des Abschnittes kommt er auf die Frage zu sprechen, warum Christus nicht alle Überreste des

142. AaO, II, 5, S. 122-124, Z. 27-44.

Krieges abgeschafft habe:

"... aber er hat es zugelassen, als Gelegenheit zur Besserung für die Leichtsinnigen und die im Frieden lässig gewordenen, daß es Überfälle der Barbaren gibt. Denn auch der Prophet hat andeutungsweise gesagt für die, die genau verstehen können, wie gesagt, daß es nur wenig Aufruhr geben wird. Er sagte nicht: 'Es wird überhaupt keine Kriege mehr geben.' Was aber hat er gesagt? 'Es wird keine Nation mehr gegen eine andere das Schwert ergreifen.' Und er setzte dazu die Freiheit des Volkes, indem er sagte: 'Sie werden nicht mehr lernen zu kämpfen', mit Ausnahme von wenigen Soldaten, die in dieser Hinsicht abgesondert sind, (können wir es nicht mehr).¹⁴³

Die Überfälle der Barbaren, die weiterhin stattfinden, sollen wohl an das kommende Gericht und daran erinnern, daß die endgültige Erlösung noch aussteht, damit der einzelne, der daran erinnert wird, sein Leben entsprechend gestaltet. Auch sagt die Prophetie als solche nicht die völlige Abschaffung des Krieges voraus. Sie bedeutet nur, daß nicht mehr das gesamte Volk gegen ein anderes zu kämpfen hat und nicht mehr die Kriegskunst zu lernen braucht. Soldaten stehen als "Abgesonderte" außerhalb, dadurch erscheinen sie hier ein wenig moralisch schlechter qualifiziert, auch wenn dies hier nicht ausdrücklich gesagt ist. Hier wirkt sicherlich die vorkonstantinische Auffassung (z.B. von Origenes) nach, wonach Kriege, wenn sie gerecht sind, notwendig sind, die Christen sich aber dennoch vom Militärdienst fernhalten sollen.¹⁴⁴

Für Johannes Chrysostomus gehört, im Gegensatz zu Ps-Basilios, die Aufforderung "... laßt uns wandeln im Licht des Herrn" (Jes 2,5) bereits nicht mehr zur Perikope von JM, die der Aufruf war, denn dies war schon auf Jesajas Zeitgenossen bezogen. Darüber hinaus führt er zu

143. AaO, II, 5, S. 124, Z. 45-55.

144. Vgl. o. S. 87 Anm. 109.

dieser Stelle aus, daß das "Licht des Herrn" die Seele erleuchtet, sie dabei vom Bösen reinigt, aber auch das Böse richtet.¹⁴⁵

Bemerkenswert ist an der gesamten Auslegung des Kommentars zunächst eine deutliche antijüdische Tendenz. Johannes Chrysostomus verwendet viel Polemik, so daß seine Auslegung Anklänge an Tertullians Apologie "adversus Judaeos" zeigt. Wie in der bisherigen Tradition ist die Erfüllung der Verheißung ekklesiologisch und christologisch gedeutet. Jedoch fällt insbesondere im Vergleich mit Ps-Basilus auf, daß allegorische, übertragene Auslegungen sehr sparsam verwendet werden. An deren Stelle tritt eine hauptsächlich heilsgeschichtliche Argumentation, die die geschichtliche Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen aufweisen will.

In diesen Zusammenhang wird die Auslegung der Prophezeiung des Völkerfriedens gestellt. Johannes Chrysostomus hat als erster in der Reihe der überlieferten Kommentare nicht an die frühere Tradition angeknüpft, sondern die Auslegung des Eusebius übernommen. Im Gegensatz zu diesem ist sie nicht in eine politisch-theologische Gesamtkonzeption hineingestellt. Es ist nicht von "Monotheismus" und "Monarchie" die Rede, was sicher auch auf die Auswirkungen des arianischen Streites zurückzuführen war, wo man nicht mehr undifferenziert vom Monotheismus sprechen konnte. Dagegen wird hier sehr praktisch-pastoral gesprochen und der Erfahrungsbereich der Zuhörer mit aufgenommen. Daß man Kriege nur noch vom Hörensagen kennt und vom Militärdienst befreit ist, sind sehr praktische, im Alltag deutliche Erfahrungen, die die Zuhörer einer Predigt leicht verstehen können. Dafür konnte zugestanden werden, daß es Kriege

145. AaO, II, 5 - II, 6, S. 124, Z. 56 - S. 126, Z. 13.

als ein Randphänomen weiterhin gibt, bis das Böse vollständig besiegt ist. Noch mehr als bei Euseb ist die Erfüllung der Prophetie das äußere Erkennungszeichen für die heilsgeschichtliche Realität, die in Christus und der Kirche gegenwärtig geworden ist.

Damit ist wohl mehr die Tendenz der antiochenischen Schule, mehr die heilsgeschichtliche Erfüllung bei der Exegese des AT zu beachten und Allegoresen zurückzudrängen, der Hauptgrund für die Übernahme der historisch-politischen Auslegung des Euseb. Eine "politische Theologie" spielt hier weniger eine Rolle, da sich Johannes Chrysostomus an anderen Stellen auch kritisch über Kaiser und Reich äussert.¹⁴⁶ Für ihn ist das römische Reich ein Mittel, das den "Antichristen" zur Zeit zurückhält, später aber vernichtet werden wird.¹⁴⁷ Johannes Chrysostomus glaubte wohl, daß er mit der Übernahme der Interpretation der Friedensverheißung von Euseb seinen Zuhörern als Prediger am besten die in der Gegenwart erfolgte Erfüllung der Friedensverheißung, und damit der gesamten Prophezeiung von JM, deutlich machen konnte. Auf diese Weise konnte einer allegorischen oder "geistigen" Auslegung der Friedensverheißung aus dem Wege gehen und diese als historisches Erfüllungszeichen für die christologische und ekklesiologische Interpretation der Völkerwallfahrt verwenden. Denn die Völkerwallfahrt hatte er, vielleicht nur ungern, mit allegorischer Auslegung verbunden, um ihre Erfüllung in der Kirche gegenüber den Juden verteidigen zu können.

146. Vgl. dazu Verosta, Johannes Chrysostomus, bes. S. 131-340.

147. Vgl. Verosta, ebd. S. 131-145 mit Bezug auf die 4. Homilie zu 2 Thess (PG 62, 485f).

3.5 Theodor von Mopsuestia: Michakommentar

Theodor von Mopsuestia war nicht nur ein Zeitgenosse, sondern auch ein Freund von Johannes Chrysostomus. Beide waren Schüler von Diodor von Tarsus, und sind der antiochenischen Schule zuzurechnen. Theodors Auslegung von JM (Mi 4,1-5) ist im Kommentar über das Zwölfprophetenbuch erhalten.¹⁴⁸

Die Auslegung beginnt mit einem Zitat von Mi 4,3-1a. Danach wird der Inhalt des Stückes kurz paraphrasierend wiedergegeben: trotz der Schändung durch Assyrer und Babylonier wird der Zionsberg wieder erhoben werden und "viele aus vielen Orten und von anderswoher" werden zusammengeführt werden, um von Gott dort mit Hilfe des Gesetzes erzogen zu werden, das Gute zu tun.¹⁴⁹

Nachdem Theodor noch über das "Überführen der Völker"⁴ gesprochen hat, geht er daran anschließend auf die Hermeneutik seiner Auslegung ein:

"Ich habe mich verwundert über die, die (zwar) einerseits sagen, daß mit der Prophetie dieses (sc. 'Überführen der Völker') gemeint ist: (es treffe zu) für diejenigen (Völker), die rings um die Israeliten sein werden, (nämlich) wenn diese (Israeliten) dazu bestimmt werden, aus Babylon hinaufgeführt zu werden. Aber andererseits meinen sie, es liege auch ein Vorbild (τύπος) der Geschehnisse unter dem Herrn Christus (τῶν κατὰ δεσπότην ... Χριστόν) vor. Ihnen stimme ich zu, wenn sie sagen, daß der Hinaufstieg aus Babylon gemeint sei in diesen Geschehnissen - wie es sehr gut gesagt worden ist -, daß aber ein Vorbild der Geschehnisse unter dem Herrn Christus vorliege, so weiß ich nicht, wie sie darauf gekommen sind, es zu sagen, denn es ist offensichtlich, daß jedes Vorbild (τύπος) ein Abbild (μίμησις) hat, wo es Vorbild (τύπος) genannt wird."¹⁵⁰

148. Es wird die Ausgabe von Sprenger verwendet. Zur Exegese vgl. Kihn, Theodor.

149. Vgl. aa0, S. 206, Z. 18 - S. 207, Z. 14.

150. Aa0, S. 207, Z. 15-23.



In Abgrenzung zu anderen Exegeten¹⁵¹, die zwei Auslegungsmöglichkeiten kennen, meint Theodor, daß in der Prophetie nur, aus dem historischen Kontext, den das AT selbst bietet, die Voraussage der Rückführung des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft gegeben sei. Das "Überführen" kann in dem Sinne verstanden werden, daß nur das Volk Israel im Gegensatz zu den Völkern ringsum den Ruf zum Rückweg erhält. Dagegen lehnt er hier eine typologische Exegese ab, die in den im Text prophezeiten historischen Ereignissen wiederum einen "Typus", einen "Schatten" oder ein "Vorbild" der Heilsereignisse in Jesus Christus sieht. Nach Theodor liegt dann ein Typus vor, wenn eine Sache oder ein Geschehnis im AT auf die später im Neuen Bund geschehenden Heilsereignisse hinweist. Auch messianische Weissagungen im AT haben zunächst einen Literalsinn oder historischen Sinn, der auf historische Ereignisse, die im AT bezeugt werden, hinweist. Nur dort, wo eine Verbindung der Ähnlichkeit zwischen einem Typus im AT und einem Antitypus im NT besteht, ist eine typologische Auslegung zu unternehmen.¹⁵²

Die Ablehnung der typologischen Auslegung von JM wird damit begründet, daß nach der ausdrücklichen "Anordnung" ($\delta\iota\alpha\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) Christi Jerusalem und der Zion jede Bedeutung als Kultort verlieren würden (vgl. Joh 4,21), denn die wahre Gottesverehrung geschieht "im Geiste" (Joh 4,24). Für Theodor hat dieses nun folgende Auswirkungen:

151. Es könnte hier, neben der älteren Tradition, besonders der verlorene Kommentar des Diodor v. Tarsus gemeint sein, der hier vielleicht in der Stelle einen "Typos" im Sinne der antiochenischen Exegese gesehen hat.

152. Theodor führt dies besonders in der Einleitung des Kommentars zum Propheten Iona aus. (Vgl. in der Ausgabe von Sprenger, aaO, S. 170f.) Vgl. dazu noch die Einleitung von Sprenger in seiner Ausgabe, S. 97-111 und Kihn, Theodor, S. 128-134.

"Denn es wurde deutlich verkündet, daß die genaue Prüfung über den (rechten) Ort ganz und gar beendet werden wird, und daß es kein Wort der Gottesverehrung geben wird, das in Jerusalem mehr bewirkt als anderswo; da ja alle erzogen werden, daß das Göttliche ohne Körper (ἀσώματος) ist, wollen sie es mit solcher Absicht verehren, daß, wo auch immer sie die Gottesverehrung irgendwann einmal vollziehen, sie dabei nichts anderes tun (als an einem anderen Ort)."153

Damit ergibt sich für die Prophezeiung, daß "aus Zion das Gesetz und das Wort des Herrn aus Jerusalem ausgehen" werden: Sie bezieht sich auf die Rückkehr der Israeliten aus Babylon und die Wiedererrichtung des Tempels:

"... da nun einmal den Israeliten der Ort Zion wieder zurückgegeben wurde, so daß der nach der gesetzlichen Anordnung vorgeschriebene Gottesdienst dort vollzogen wurde, den sie anderswo nicht abhalten konnten, wie sie ja in Babylon sagten: 'Wie sollen wir das Lied des Herrn singen auf fremder Erde?'" (Ps 136,4).¹⁵⁴

Auf die Frage nach der typologischen Auslegung zurückkommend, sagt Theodor, daß nach der vorher zitierten "Anordnung" (ἐπιτάξεις) des Herrn in Joh 4,21.24 die Gottesverehrung nun "überall" vollzogen werden könne, denn nun werde nach ihrer "Art und Weise (τρόπῳ)" und nicht mehr nach dem "Ort (τόπῳ)" unterschieden, ob sie richtig sei.¹⁵⁵ Damit steht für Theodor nun endgültig fest, daß keine typologische Auslegung von JM vorgenommen werden darf.

In diesem Sinne wird das Umschmieden der Kriegsgeräte (Mi 4,3) ausgelegt:

"... (der Prophet) zeigt hiermit, daß einerseits aller Krieg aufhören wird, Frieden alles erfaßt, so daß die Kriegsgeräte zum Gebrauch als Ackergeräte nunmehr umge-

153. Aa0, S. 207, Z. 29 - S. 208, Z. 3.

154. Aa0, S. 208, Z. 5-10.

155. Vgl. aa0, S. 208, Z. 10-13.

*schmiedet werden sollen, so daß die Zahl der übrigbleibenden Kriegsgeräte geringer wird, wenn der Krieg beendet worden ist; andererseits aber sollen die Ackergeräte wie im Frieden (ὡς ἐν εἰρήνῃ) vorherrschen."*¹⁵⁶

Die Prophezeiung bedeutet also, wie Theodor meint, das Ende von "allem Krieg" (Singular!), der eine Abnahme der Zahl der Kriegsgeräte mit sich bringt, so daß die Zahl der Ackergeräte schließlich "wie im Frieden" größer wird. Mit dieser sehr nahe am Wortsinn bleibenden Auslegung macht er deutlich, daß auch ein relativer, an einer Stelle konkret erfahrbarer, Friedenszustand ausreicht, um eine Erfüllung der Prophezeiung feststellen zu können; es muß sich hier nicht um den universalen Völkerfrieden handeln. Dies könnte an das bereits Gesagte anschließen in dem Sinne, daß von dieser Prophezeiung nach dem "Überführen der Völker" nur noch die Israeliten betroffen sind, d.h. nach ihrer Rückkehr aus der Gefangenschaft.

Die Auslegung der Verheißung, daß ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen wird (Mi 4,4a), setzt diese Richtung fort:

*"Er meint, daß alle ihre häuslichen Arbeiten genießen wie im Frieden, keiner kann sie nunmehr in Furcht versetzen, erschrecken und von ihren Heimatorten vertreiben."*¹⁵⁷

Wiederum ist hauptsächlich die Tatsache wichtig, daß "wie im Frieden" die Vertreibungen ihr Ende gefunden haben. Es ist deutlich zu erkennen, daß diese Formulierung auf die Situation der Israeliten nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft anspielt.

Unterstrichen wird dieses durch die Auslegung von Mi 4,5: Der "gemeinsame Weg im Namen Gottes" ist, daß alle, auch

156. AaO, S. 208, Z. 19-23.

157. AaO, S. 208, Z. 27-29.

wenn sie unterschiedliche Berufe in Ackerbau, Schifffahrt und Handwerk ergreifen, dennoch, weil sie nach dem Willen Gottes leben, gemeinsam die Früchte ihrer Arbeit genießen.¹⁵⁸ In der Auslegung der folgenden beiden Verse (Mi 4,6f), die Theodor noch mit zur Perikope rechnet, werden die "Israeliten" direkt angesprochen: Der Herr wird sie zusammenführen und ihr Volk wachsen lassen; er selbst wird auf dem Zion verbleiben.¹⁵⁹ Die Worte ἕως εἰς τὸν αἰῶνα bedeuten nur "für eine lange Zeit", für die die Verheißung gilt, nicht etwa "in Ewigkeit". Denn die Israeliten sind während des Aufstandes der Makkabäer wieder in schlimmere Verhältnisse geraten und wurden schließlich unter den Römern wieder versklavt und zerstreut.¹⁶⁰

Theodors methodischer Rigorismus führt ihn bei der Auslegung von JM zu einer rein historischen Deutung aus dem Kontext des AT. Jegliche christologischen und ekklesiologischen Bezüge sind nach der Ablehnung der typologischen Auslegung ausgeschlossen, da sie für ihn unzulässige Allegoresen gewesen wären. Dies hat Konsequenzen für die Auslegung der Prophezeiung des Völkerfriedens: Der Friede hat sich nicht in irgendeiner universalen Weise erfüllt, sondern ist ein Bild für den konkreten relativen Zustand der Ruhe und des Friedens unter der Perserherrschaft nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft. Die beschreibenden Worte der Friedensverheißung werden sehr wörtlich auf diese konkrete Situation umgedeutet. Nach Theodor geht es nicht um einen universalen Friedenszustand, der auf das Kommen Christi und die Durchsetzung des Evangeliums verweist. Dieses ist in seiner Auslegung völlig an die Seite gedrängt worden. Andererseits kann er damit der Frage aus

158. AaO, S. 209, Z. 5-10.

159. AaO, S. 209, Z. 17-26.

160. AaO, S. 209, Z. 26-32.

dem Weg gehen, wie sich denn ein solcher Friede in der Welt hätte auswirken sollen, und braucht weder die Perser noch die Römer beim Namen zu nennen.

3.6 Hieronymus

Hieronymus ist der einzige von den bedeutenden westlichen Vätern, von dem wir zu JM Kommentare besitzen. Etwa am Ende des Jahres 406, als er gleichzeitig an einer Übersetzung des AT aus dem Hebräischen arbeitete, wurde von ihm ein Kommentar der ersten fünf Bücher aus dem Zwölfprophetenbuch fertiggestellt.¹⁶¹ Später, vermutlich zwischen 408 und 410, verfaßte er den Jesajakommentar.¹⁶²

a) Der Michakommentar

Hieronymus verwendete bei der Abfassung seines Kommentars den heute verlorenen Kommentar des Origenes über das Zwölfprophetenbuch, den er in Cäsarea gefunden hatte.¹⁶³ Vermutlich dürfte er auch dort Zugang zur Auslegung des Eusebius gehabt haben. Ein besonderer Zug seines Kommentars ist die Verwendung seiner Übersetzung des AT aus dem Hebräischen, der die Version aus der Septuaginta gegenübergestellt wird.

Zu Beginn der Auslegung von JM¹⁶⁴ werden zunächst beide Versionen von Mi 4,1-7 nebeneinander zitiert.¹⁶⁵ Die eigentliche Auslegung setzt mit der schon traditionellen Bemerkung ein, daß der Zion und Jerusalem im jüdischen

161. Vgl. Kelly, Jerome, S. 163-165. Es handelt sich dabei um die Bücher Mi, Nah, Hag, Zeph und Hab.

162. Kelly, ebd., S. 299.

163. Kelly, ebd., S. 164.

164. In Mi I, 4,1-7; in: CChr. SL 76 ed.

165. Vgl. aaO, S. 466, Z. 1 - S. 467, Z. 41.

Krieg zerstört worden seien; es muß sich also um einen neuen "Berg des Herrn" handeln, auf den die Prophezeiung zutrifft (vgl. Ez 28,16). Dieser Berg ist Christus selbst, der sichtbar wurde, als das Himmelreich nahegekommen war (vgl. Mt 4,17).¹⁶⁶ Der "jüngste Tag" der Prophezeiung ist die "letzte Stunde" (1 Joh 2,18), zu der Christus gekommen ist.¹⁶⁷ Wie in der früheren Tradition sind die "Gipfel der Berge", über die sich das Haus des Herrn erhebt, Moses und die Propheten. Christus selbst wird auch vom Vater von der "Knechtsgestalt" (forma servi) erhöht (Phil 2,7-9); im Vergleich dazu kann das Leben der Menschen "Ebenen" oder "Täler" genannt werden.¹⁶⁸ Mit den Völkerlisten aus Apg 2,9-11, den ihm folgenden "Scharen" (Mt 4,25) und dem Beispiel der herbeieilenden Jünger Jakobus und Johannes (Mt 4,21f) und des Zöllners Matthäus (Mt 9,9) wird gezeigt, daß die Völkerwallfahrt bedeutet, daß alle Völker zum Glauben an Christus kommen.¹⁶⁹

Das "Haus des Gottes Jakob" ist die Kirche, die "Haus Gottes, Säule und Stütze (firmamentum) der Wahrheit" ist. "Jakob" bezeichnet den von Gott erwählten Knecht (Jes 44,2), den Erlöser.¹⁷⁰ Durch die Engel, die die Kirche leiten, die Heilige Schrift und Christus selbst, der der "Weg" ist (Joh 14,6), werden die Gläubigen beim Hinaufzug geleitet. Wie Origenes spricht Hieronymus vom "geistigen Gesetz" (spiritalis lex), das ausgegangen ist. Christus hat den Auftrag erhalten, Gericht zu halten (Joh 5,22)

166. Vgl. aa0, S. 467, Z. 41-55.

167. Aa0, S. 467, Z. 55-62. Hier wird eine Berechnung des "Endes der letzten Stunde" (Wiederkunft des Herrn) gegeben (Z. 57-61), was aber für die Auslegung insgesamt ohne Belang ist.

168. Vgl. aa0, S. 467, Z. 62 - S. 468, Z. 74.

169. Vgl. aa0, S. 468, Z. 74-94.

170. Vgl. aa0, S. 468, Z. 94 - S. 469, Z. 98. Die Schriftstellenangabe des Hrsg. zu Z. 98 ist zu korrigieren.

über die "Weisen" (Hiob 5,13; Ps 93,11) und diejenigen auszuwählen, die des Heiles würdig sind.¹⁷¹

War die bisherige Auslegung mit ihrer christologisch-ekklesiologischen Deutung der Prophezeiung nahe an der origenistischen Tradition anzusetzen, so ist bei der Auslegung des vorausverkündeten Völkerfriedens der Einfluß des Eusebius zunächst sehr deutlich spürbar. Wie bei ihm wird zunächst der Inhalt der Prophetie kurz nochmals paraphrasiert.¹⁷² Danach wird gesagt, daß die Auslegung zunächst "nach dem Wortsinn" (iuxta litteram) erfolge. Unter dieser Überschrift folgt die Beschreibung der Zeit vor Christi Geburt. Wie bei Eusebius wird zunächst der Zustand der Völkerkriege geschildert: Es kämpften "Könige gegen Könige, Nation ... gegen Nation."¹⁷³ Danach geht Hieronymus, anstelle des von Johannes Chrysostomus verwendeten Beispiels der griechischen Philosophen und Redner, entsprechend seiner westlich-lateinischen Herkunft, auf das Ende der römischen Bürgerkriege genauer ein. Hierbei werden in einer Liste die jeweiligen Gegner, die miteinander kämpften, von "Cinna, Octavius und Carbo" bis hin zu "Augustus und Antonius" einzeln aufgeführt.¹⁷⁴ Daran schließt sich die Deutung des neuen friedlichen Zustandes an:

*"Nachdem aber neben der Herrschaft Christi (ad imperium Christi) die Alleinherrschaft (singulare imperium) aus Rom ausgegangen ist, wurde der Erdkreis dem Weg der Apostel zugänglich gemacht, ihnen wurden die Türen der Städte geöffnet, und zur Verkündigung des einen Gottes wurde die Alleinherrschaft errichtet (ad praedicationem unius Dei singulare imperium constitutum est)."*¹⁷⁵

171. Vgl. aa0, S. 469, Z. 99-111.

172. Vgl. aa0, S. 469, Z. 112-117.

173. Vgl. aa0, S. 469, Z. 117-121.

174. Vgl. aa0, S. 469, Z. 12-126.

175. Vgl. aa0, S. 469, Z. 126 - S. 470, Z. 129.

Hier treten die Anlehnungen an Euseb im Gegensatz zu Johannes Chrysostomus noch deutlicher hervor. Dabei wurde sogar das Motiv der "Monarchie", die in Verbindung mit dem Monotheismus steht, in abgeschwächter Form unter dem Begriff des "singulare imperium" übernommen. Dieses "imperium" ist aber auch auf das "imperium Christi" bezogen. Darüber hinaus ist hier der funktionale Bezug besonders herausgehoben: Es dient in erster Linie der Ermöglichung der Apostelpredigt.

Dies ist für Hieronymus aber nicht die einzige Möglichkeit der Auslegung: Er schließt eine übertragene, allegorische Auslegung an, die er mit einem griechischen Lehnwort als "tropologice" bezeichnet:

"Auch kann dieses (folgendes) bedeuten, was (in der Prophetie) heißt: 'Sie werden ihre Schwerter zu Pflügen umschlagen und ihre Lanzen in Winzermesser': - ich nehme es auf allegorische Weise (tropologice) an, - (nämlich), daß wir sagen, (sie werden sie umschlagen) zum Glauben an Christus, indem Zorn und zügelloses Geschrei abgelegt werden, so daß jeder 'seine Hand auf den Pflug legt und sich nicht hinter sich umschaut' (Lk 9,26), und indem (jeder) die Wurfspieße und Lanzen der Beschimpfungen zerbricht, (stattdessen) geistige Früchte (fructus spiritalis) zu ernten begehrt. Damit, weil andere arbeiten, treten wir in ihre Arbeiten ein (vgl. Joh 4,37; Mt 20,1-16), und es wird über uns gesagt: 'Sie kommen wieder mit Jubel und bringen ihre Garben mit' (Ps 125,6). Jetzt kämpft niemand mehr gegen einen anderen, weil wir (in der Schrift) lesen: 'Selig die Friedensstifter!' (Mt 5,9). Niemand lernt zu streiten, um die Zuhörerschaft aufzuwiegeln, sondern (jeder) setzt Stille vor seinen Mund und schweigt, weil die Zeit schlecht ist.

'Und ein jeder wird unter seinem Weinstock sitzen', damit er Wein keltert, der das 'Herz des Menschen erfreut' (vgl. Ps 103,15; Sir 40,20); unter jenem Weinstock, dessen Winzer der Vater ist (Joh 15,1); und 'unter seinem Feigenbaum', wo er süße 'Früchte des Heiligen Geistes' pflücken kann, nämlich Liebe, Freude, Frieden und anderes (vgl. Gal 5,22)".¹⁷⁶

176. AaO, S. 470, Z. 130-146.

An dieser Stelle können die wesentlichen Elemente der origenistischen Tradition, besonders wie sie bei Ps.-Basilius zu finden ist, erkannt werden: Zunächst ist, wie auch in der frühen Tradition, das Bild der Ernte aufgenommen worden: Ähnlich wie bei Origenes ist ausdrücklich von "geistigen" Früchten die Rede. Hieronymus hat gegenüber Ps.-Basilius die biblischen Bezüge stärker verdeutlicht, wobei er Anspielungen an Bibelstellen verwendet, die schon bei Justin (Gal 5,22) und Irenäus (Joh 4,37) gebraucht worden waren. In gewisser Weise, gegenüber Justin, ist die christologische Anspielung auf den "Weinstock" etwas Neues.¹⁷⁷ An Ps.-Basilius erinnert sehr die Deutung der Kämpfe, die ihr Ende finden, als Streitigkeiten mit Worten. In diesen Zusammenhang ist auch die Seligpreisung der Bergpredigt (Mt 5,9) hineingestellt; sie ist auf der geistigen Ebene als Ende des Wortkampfes zu verstehen.

In einem an diese Auslegung anschließenden Satz werden beide Auslegungen aufeinander bezogen: All dieses, was in jeder der beiden Auslegungen (expositio) gesagt wurde, ist geschehen, weil das Wort des Herrn, der ja dieses gesprochen hat, wahr ist, und folglich sein Sprechen mit seinem Tun übereinstimmt.¹⁷⁸

Das "Gehen" auf dem Weg im Namen des Herrn, ist das Gehen im Namen Christi, während die Völker noch "nach ihrem Irrtum" gehen.¹⁷⁹ In gleicher Weise wird der anschließende Vers Mi 4,7 (Sammlung des Gottesvolkes) christologisch interpretiert, bevor am Ende der Auslegung der Perikope Jes 2, 1-4 als weiteres Zeugnis dafür zitiert wird.¹⁸⁰

177. Da wenige Kommentare über JM aus Mi erhalten sind, sagt diese Tatsache alleine wenig aus.

178. Vgl. aaO, S. 470, Z. 144-146.

179. Vgl. aaO, S. 470, Z. 146 - S. 472, Z. 195.

180. Vgl. aaO, S. 472, Z. 195-213.

b. Der Jesajakommentar.

Der spätere Jesajakommentar enthält eine ähnliche Auslegung von JM.¹⁸¹ Er beginnt mit einer textkritischen Diskussion der Frage, welche Präposition vor der Ortsangabe "Juda und Jerusalem" stehen müsse. Hieronymus entscheidet sich bei dem ihm vorliegenden hebräischen Text für "super" anstelle von "de".¹⁸²

Einen ersten Anknüpfungspunkt für eine christologische Auslegung bietet sich für ihn bereits in der Überschrift der Prophezeiung: Das "Wort" (verbum), das Jesaja in der Vision empfing, ist das gleiche, das "im Anfang war" (Joh 1,1). Es war schon bei den Juden gegenwärtig, um nach der Bestrafung Israels, die in Jes 1 geschildert worden ist, die Völker zum Heil zu führen.¹⁸³

Bei der Auslegung der Völkerwallfahrt hält er sich mit eigenen Erörterungen zurück und versucht stattdessen, durch Anführung weiterer Bibelzitate die Richtigkeit der jeweiligen Deutung zu untermauern.

Für die Deutung der "jüngsten Tage" greift er auf die von Johannes Chrysostomus verwendete Anspielung auf Gen 49,1 zurück. Wie in der origenistischen Tradition ist der "Berg" Christus und das "Haus des Herrn" die Kirche; dabei treten die in diesem Zusammenhang von Origenes, Euseb und Ps.-Basilius verwendeten Zitate (Dan 2,35 und Mt 16,18 bzw. 1 Tim 3,15 und Eph 3,20) wiederum auf. Das Zitat von Ps 124,1 erinnert dagegen an Chrysostomus. Neben einem Hinweis auf den Michakommentar, den Hieronymus vorher verfaßt hatte, stehen an dieser Stelle noch

181. In Is. 15. I, 2, 1-4, in: CChr. SL 73, ed. Adriaen, S. 26-31.

182. Vgl. aaO, S. 26, Z. 1 - S. 27, Z. 26.

183. Vgl. aaO, S. 27, Z. 26-31.

drei weitere Psalmzitate (Ps 26,4; 41,6 und 41,5).¹⁸⁴ Nur mit einem Zitat aus dem Hohelied (Hld 2,8f), das nicht weiter ausgedeutet ist, wird das Erhabensein des Berges "über die Hügel" angesprochen.¹⁸⁵ Für die Deutung der Völkerwallfahrt selbst werden alttestamentliche Zitate (Ps 2,8; Zeph 3,10 und Ps 71,9) sowie ein Zitat aus dem Philipperhymnus (Phil 2,10) verwendet.¹⁸⁶

Bei der Auslegung des Wallfahrtsrufes bemerkt Hieronymus zunächst, daß das "Haus des Gottes Jakob" dasselbe sei wie das "Haus des Herrn." Gegenüber der Auffassung der Manichäer, die meinen, daß es nun ein anderes Haus des Herrn gebe, wird an der Heilsbedeutung Israels in der Kirche festgehalten. Anschließend daran wird ein von Johannes Chrysostomus verwendeter Gedanke erwähnt, daß Jesus selbst einen Berg bestiegen habe (vgl. Mt 5,1), um dort die Seligpreisungen zu verkünden.¹⁸⁷

Ebenso schließt sich die Auslegung der Prophezeiung des Ausgehens von Gesetz und Wort eng an Johannes Chrysostomus an. Die Abgrenzung des Sion vom Sinai und die Erwähnung der Tatsache, daß Jesus selbst im Tempel lehrte, erinnern deutlich daran. Danach ist die Erwähnung des Ausgangs der Apostelpredigt aus Jerusalem angeschlossen, die aus der origenistischen Tradition übernommen worden ist (vgl. Lk 24, Apg 1). Ebenfalls aus Johannes Chrysostomus' Kommentar dürfte die besondere Betonung stammen, daß Gesetz und Wort "ausgehen" und nicht bleiben werden.¹⁸⁸

184. Vgl. aa0, S. 27, Z. 1 - S. 28, Z. 35.

185. Vgl. aa0, S. 28, Z. 36-41.

186. Vgl. aa0, S. 28, Z. 1-8.

187. Vgl. aa0, S. 28, Z. 9 - S. 29, Z. 24.

188. Vgl. aa0, S. 29, Z. 25-43.

Dagegen erinnert die Auslegung der Prophezeiung der richtenden Funktion von Wort und Gesetz an Ps.-Basilius. In gleicher Weise findet sich auch hier die Unterscheidung zwischen dem "Richten" (iudicare), das gegen die Ungläubigen gerichtet ist, und dem "Zurechtweisen" (arguere). Das letztere ist aber nach Hieronymus im negativen Sinne an Israel gerichtet, weil es den Gottessohn nicht aufgenommen hat, der zu ihm gesandt worden war.¹⁸⁹

Eine große Ähnlichkeit zeigt die Auslegung der Prophezeiung des Völkerfriedens mit derjenigen aus dem Michakommentar. Hieronymus hat sie hier gestrafft und verkürzt und sich dabei auf die für ihn wesentlichen Gedanken beschränkt. Wiederum folgt auf eine kurze Paraphrase der Prophezeiung vom Umschmieden der Kriegsgeräte zunächst die geistig-spirituelle Auslegung:

"Das kann man auch auf geistige Weise (spiritualiter) verstehen, da alle Härte unseres Herzens durch den Pflug Christi zerbrochen wird und die Dornsträucher der Laster entwurzelt werden, damit die Saat des Wortes Gottes (sementis sermonis Dei) heranwachse zu Früchten, und später werden wir die Arbeit unserer Hände ernten, wenn 'sie wiederkommen mit Jubel und ihre Garben mitbringen'."
(Ps 125,6).¹⁹⁰

An dieser Stelle ist die Beziehung der Saat auf die Ernte noch stärker verdeutlicht worden als im Michakommentar. Das "Wort Gottes" erhält die zentrale Funktion, indem es, ähnlich wie die σσφία bei Ps.-Basilius, die "Saat" ist, aus der die geistig-spirituellen Früchte wachsen.

In ähnlicher Weise hat Hieronymus die für ihn wesentlichen Gedanken bei der historisch-politischen Auslegung

189. Vgl. aa0, S. 29, Z. 1 - S. 30, Z. 9.

190. Aa0, S. 30, Z. 15-19.

herausgestellt. War diese im Michakommentar noch näher an der ursprünglichen Gestalt angelehnt, wie sie Euseb verfaßt hatte, und auf die Ebene des Literalsinnes gestellt, so betont Hieronymus hier den Eigenwert des Historischen und stellt den Bezug zum Heilsgeschehen deutlicher heraus. Die breitere Schilderung des alten und neuen Zustandes wird, mit einem Verweis auf die "alten Geschichtsüberlieferungen," stark gekürzt und auf das Wesentliche beschränkt. Andererseits wird der Bezug zur Weihnachtsbotschaft dadurch verdeutlicht, daß die historischen Angaben der Weihnachtsgeschichte ("Augustus" und "Cyrinus", vgl. Lk 2f) mit der Profangeschichte ("28. Jahr des Augustus") verknüpft werden und die Engelsbotschaft vom Frieden (Lk 2,14) zitiert wird. Der eusebianische Ansatz bei der "Alleinherrschaft" ist aus dem Michakommentar nicht übernommen worden. Stattdessen ist das Argument des Johannes Chrysostomos aufgenommen worden, daß nun nur noch Soldaten und die römischen Legionen mit der Abwehr der Barbaren beauftragt sind, aber ohne daß hier auf die Abschaffung der Pflicht zum Kriegsdienst näher eingegangen wird.¹⁹¹

Der Aufruf aus Jes 2,5f hat für Hieronymus hier eine andere Bedeutung als in der Parallelstelle: Er ist an die Juden gerichtet, sich noch zum Herrn Jesus Christus zu bekehren, der selbst das Licht ist (Joh 8,12).¹⁹²

Die Auslegung des Hieronymus ist mehr eine Sammlung der früheren Traditionen als eine eigenständige Leistung. Damit ist aber auch ein gewisser Höhe- und Schlußpunkt erreicht, weil hier die bisher verstreuten Traditionselemente zusammengeführt werden. Wie die origenistische

191. Vgl. aa0, S. 30, Z. 20-35.

192. Aa0, S. 30, Z. 36 - S. 31, Z. 19.

Tradition hat er keine Abneigung gegen Allegorese und übertragene Auslegungen. Er zeigt aber eine gewisse Reserve dagegen, die Völkerwallfahrt als Fortschreiten in der Gotteserkenntnis zu sehen, wie sie Ps.-Basilius gedeutet hatte. Stattdessen versucht er, seine Auslegungen mehr biblisch zu begründen und mit Bibelzitate zu untermauern. Auf der anderen Seite ist der Einfluß der antiochenischen Tradition über Johannes Chrysostomus, besonders im Jesajakommentar, deutlich, dessen eher historische Auslegungen das origenistische, "alexandrinische" Traditionsgut ergänzen.

Die Auslegung der Völkerwallfahrt, die beide Traditionsstränge verbindet, ist wiederum hauptsächlich christologisch und ekklesiologisch gerichtet. Dagegen führt das Nebeneinander der verschiedenen Traditionen bei der Auslegung des verheißenen Völkerfriedens dazu, daß die geistig-spirituelle origenistische Auslegung neben die historisch-politische Auslegung des Euseb, die wiederum von Johannes Chrysostomus aufgenommen worden ist, gestellt wurde. Die historisch-politische Auslegung wurde zunächst im Michakommentar auf die Ebene des Literalsinnes gestellt, was implizit bedeuten mag, daß es auf sie nicht so sehr ankäme wie auf die geistig-spirituelle. Im Jesajakommentar ist dagegen die Eigenständigkeit des Historischen stärker betont, und der heilsgeschichtliche Bezug zur Weihnachtsbotschaft wurde mehr verdeutlicht.

Abschließend ist noch festzuhalten, daß Hieronymus bei seiner Auslegung überhaupt kein Problem gesehen hat, beide Traditionen nebeneinanderzustellen. Die altkirchliche, vorkonstantinische Tradition, die den Ort des Völkerfriedens in der Kirche gesehen hatte, steht nicht im Widerspruch zur Deutung des Euseb, der den verheißenen Frieden im römischen Reich verwirklicht sieht. Der politische Friede dient vielmehr der Ausbreitung des Evange-

liums, das wiederum die Quelle des geistig-spirituellen Friedens ist, und ist damit auch Zeichen des Heilsgeschehens in Christus. Die Differenz, die man aus moderner Sicht zwischen beidem sehen kann¹⁹³, war Hieronymus nicht gegenwärtig. Beide Auslegungen sind vielmehr auf das eine unverfügbare Heilsgeschehen in Christus bezogen. Vielleicht hätte sogar Origenes grundsätzlich nichts gegen eine solche Verbindung einzuwenden gehabt.¹⁹⁴

3.7 Die Auslegung von JM im vierten Jahrhundert und bei Hieronymus - ein Überblick

Wenn man zunächst den Blick auf die äußere, formale Ausführung der Auslegungen wirft, so kann man feststellen, daß nun im Gegensatz zu früher verschiedene Auslegungsebenen deutlich unterschieden werden. Im Anschluß an Origenes wird eine allegorisch-übertragene "geistige" Auslegungsebene vom einfacheren Literalsinn, der auch historisch verstanden werden kann, unterschieden (vgl. Euseb, Kommentar und Hieronymus). In ähnlicher Weise diskutiert Theodor die Frage, ob man eine "typologische" Auslegung vornehmen dürfe.

Alle Exegeten dieser Zeit einschließlich Theodor, stellen wie ihre Vorgänger die Frage, wann und auf welche Weise sich die Prophezeiungen aus JM erfüllt hätten. Am wichtigsten ist es ihnen, mit Ausnahme von Theodor, aufzuzei-

193. Besonders G. Lohfink (Schwerter) hat von einer "abrupten" Veränderung der Auslegung von JM im "Übergang von der Gemeindekirche zur Reichskirche" gesprochen (S. 195) und dies auf den Gegensatz zwischen der vorkonstantinischen Sicht der Kirche als "Kontrastgesellschaft" und dem "permanenten Staatskirchentum" danach zurückgeführt (vgl. S. 200f).

194. Auch Origenes war die historisch-politische Deutung des Völkerfriedens (C. Celsum II, 30) bereits bekannt (vgl. oben S. 67, Anm. 60).

gen, daß sich die Prophezeiungen in Christus und der Kirche erfüllt haben und damit im neuen Bund die Erfüllung der Vorhersagen des AT auch bei dieser Perikope gegeben ist.

Während die Auslegungen der Völkerwallfahrt und des Ausgehens von "Gesetz und Wort" des Herrn meist die frühere Tradition aufnehmen, so legt Euseb die Friedensverheißung selbst auf neue Weise aus. Zum einen deutet er das Friedenshandeln der Christen, die sich vom Krieg und Bösen enthalten, in die Richtung weiter aus, daß die Völker selbst unter dem Einfluß des Evangeliums zum Frieden gelangen. Auf der anderen Seite erhält nun eine historisch-politische Deutung einen herausragenden Platz, in der die Gleichzeitigkeit der Durchsetzung der Pax Romana und des Erscheinens Christi bzw. des Ausgehens des Evangeliums als Erfüllung der Friedensverheißung gesehen werden. Euseb geht sogar noch etwas weiter, indem er Monarchie und Monotheismus parallelisiert. Diese neue Auslegung hat ihren Hintergrund in den Ereignissen der konstantinischen Wende, wie sie Euseb erfahren hatte. Bemerkenswert ist, daß die Ausleger des beginnenden vierten Jahrhunderts Euseb zunächst nicht folgten. Bei Athanasius und besonders bei Ps.-Basilus zeigt sich ein Festhalten an der origenistischen Tradition der Auslegung der Friedensverheißung. Bei Ps.-Basilus finden wir eine noch ausgedehntere Allegorese als früher, wobei das Ende des Philosophenstreites von ihm als eine weitere Erfüllung der Verheißung angesehen wird. Diese, mehr in der alexandrinischen, origenistischen Tradition stehenden Exegeten sahen keine Veranlassung, von dem durch Origenes vorgezeichneten Weg abzuweichen. Dies könnte vielleicht auch bei Ps.-Basilus mit den ernüchternderen Erfahrungen, die die Christen im arianischen Streit mit der Staatsgewalt machen mußten, zusammenhängen.

Dieses Bild ändert sich erst, wenn Johannes Chrysostomos als Vertreter der antiochenischen Auslegungstradition in das Blickfeld tritt. Hier wird die historisch-politische Deutung des Euseb wieder aufgenommen, freilich ohne von der Parallelität zwischen Monotheismus und Monarchie zu sprechen. Der Völkerfriede als historisch sichtbare Tatsache verweist die heilsgeschichtliche Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen in Christus und der Kirche. Dieses Bestreben, unter weitgehendem Verzicht auf allegorische Deutungen, die konkret geschichtliche Erfüllung der Prophezeiungen aufzuweisen, dürfte wohl mehr eine Rolle bei der Aufnahme der Auslegungstradition des Euseb gespielt haben als die nun relativ entspanntere kirchenpolitische Situation gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Theodor, der ebenfalls ein Vertreter der antiochenischen Schule ist, treibt dies sozusagen auf die Spitze, indem er die Möglichkeit einer ekklesiologischen und christologischen Auslegung der Perikope verneint. Aber auch bei ihm ist der Friede als historisch konkret erfahrbares Erfüllungszeichen der Prophetie gedeutet.

Hieronymus, der von beiden Auslegungstraditionen beeinflusst ist, stellt die beiden Möglichkeiten der Auslegung, der Friedensverheißung nebeneinander und ordnet sie auf unterschiedlichen Ebenen an. Auf der geistig-spirituellen Ebene ist die Friedensverheißung dadurch erfüllt worden, daß das Evangelium das Böse zum Guten umgewandelt hat. Auf die Ebene des Literalsinnes ist die geschichtliche Erfüllung in der Pax Romana gestellt worden. Beide Elemente sind unter dem gemeinsamen Vorzeichen verbunden, daß sie die Erfüllung der Prophetien aus JM in Christus und der Kirche aufzeigen. Zwischen beiden Auslegungsmöglichkeiten hat Hieronymus keinen Widerspruch gesehen.

Der durch Euseb und Johannes Chrysostomos belegbare Wandel in der Auslegung der Friedensverheißung aus JM

kann am ehesten durch das Bestreben erklärt werden, die Erfüllung der Friedensverheißung bei den "Völkern" auf der konkreten, historischen Bühne der Weltgeschichte feststellen zu können und aufzuzeigen, daß das christliche Heilsgeschehen auch im politischen Bereich positive Auswirkungen hat. Dieser Wandel hängt mit einer grundsätzlich stärkeren Öffnung der einzelnen Christen und der Kirche zur Welt hin zusammen, die nun im vierten Jahrhundert nach der konstantinischen Wende in der Exegese von JM ihre Auswirkungen zeigte. Eine große Gefahr bestand darin, daß jetzt konkrete politische Gegebenheiten und Institutionen als Zeichen des Heils interpretiert wurden und auf diese Weise wiederum als theologisch legitimiert betrachtet werden konnten. Gerade die Verbindung von Monarchie und Monotheismus bei Euseb erscheint nicht nur aus der Sicht des Theologen, sondern auch in der historischen Rückschau äußerst problematisch. Zu leicht konnte nun der kritische Impuls des Evangeliums, an dem sich auch politische Institutionen und Machthaber messen lassen müssen, in einer solchen historisch-politischen Deutung des Völkerfriedens in Vergessenheit geraten.

An dieser Stelle sollen noch einige Bemerkungen zur Problematik der Stellung der Ausleger zum Militärdienst der Christen angefügt werden. Zunächst kann festgehalten werden, daß, ebenso wie bei den früheren Auslegern, das Thema keine besondere Rolle bei der Exegese von JM spielt. Euseb verknüpft seine historisch-politische Auslegung nicht mit dieser Problematik. Negativ läßt sich sagen, daß die Ausbreitung der Pax Romana nicht darauf angewiesen ist, daß die Christen aktiv als Politiker oder Soldaten daran Anteil nehmen. Selbst Euseb, der das politische Geschehen eng mit den Heilsergebnissen verknüpft, kann grundsätzlich an der Auffassung des Origenes festgehalten haben, daß der Ort, an dem Christen ihren Kampf führen, das Gebet als Kampf mit geistig-spirituellen Waffen ist.

Bei Johannes Chrysostomus, der das Thema am Rande anspricht, ist die Notwendigkeit der Soldaten, die die Barbaren zurückhalten sollen, vorausgesetzt. Andererseits aber macht er deutlich, daß der Waffendienst nicht ein besonders erstrebenswerter Dienst für den Christen sein kann; man muß dagegen froh sein, daß durch die Pax Romana nunmehr der allgemeine Waffendienst ein Ende gefunden hat.

4. Die griechischen Ausleger des fünften Jahrhunderts

Die bedeutenden beiden östlichen Exegeten, die Kommentare über JM verfaßt haben, stehen jeweils in ihren Schultraditionen und verwenden das Material, das ihnen aus der früheren Tradition zur Verfügung steht. Bei Hieronymus waren bereits die alexandrinische und antiochenische Tradition, ebenso wie die historische und die geistig-spirituelle Auslegung der Friedensverheißung zusammengekommen. Daher soll im folgenden bei der Besprechung nur noch das angesprochen werden, was bei den einzelnen Kommentaren besonders hervorsteicht.

4.1 Cyrill von Alexandrien

Wie bei Hieronymus sind bei Cyrill beide Kommentare über JM erhalten geblieben. Als sicher wird angenommen, daß beide Kommentare in der Zeit vor 428, also vor dem Ausbruch der nestorianischen Kontroverse, entstanden sind. Es ist zu vermuten, daß, wie bei Hieronymus, zunächst der Michakommentar als Teil des Kommentars über das Zwölfprophetenbuch verfaßt wurde, und der Jesajakommentar anschließend folgte.¹⁹⁵

a) Der Michakommentar

Bemerkenswert ist in seiner Auslegung von JM¹⁹⁶ zunächst, daß der "Berg" als die Kirche wie bei Johannes Chrysostomus gedeutet wird, nicht als Christus selbst, wie bei den anderen Auslegern.¹⁹⁷ Dagegen gesteht Cyrill im Gegensatz

195. Vgl. Kerrigan, St. Cyril, 5.14.

196. In Mi. IV, 37-39, in: PG 71, 693C-701B.

197. Vgl. aa0, 693D-696A.

zu Johannes Chrysostomus, der dies nicht als Erfüllung gelten lassen will, zu, daß die Prophezeiung im AT auf das Kommen der Proselyten zugetroffen hat. Aber dies war nur ein τύπος, ein "Schatten" für das Hineinströmen der Völker in die Kirche, da nun von Jerusalem keine Offenbarungen mehr ausgehen. Die Wendung ἕως εἰς μάκρην γῆν bedeutet für Cyrill "bis an das Ende der Welt", wo das Evangelium verkündet wird (Mt 26,13). Die Völkerwallfahrt kann damit als das Hineinströmen der Völker, die von ihrem Irrtum Abstand genommen haben, in die Kirche gedeutet werden.¹⁹⁸ Diese Auslegung des Cyrill steht in deutlichem Gegensatz zu der des Theodor von Mopsuestia, der bei dieser Stelle eine typologische Auslegung abgelehnt hatte; sie stimmt aber andererseits mit den ungenannten, vermutlich antiochenischen Exegeten überein, deren Auslegung Theodor ausdrücklich ablehnte.

Weiterhin auffallend ist bei der Auslegung Cyrills, daß die Prophezeiung des "Richtens" nicht nur die Völker betrifft, sondern auch "Satan" und den "Herrscher dieser Welt."¹⁹⁹ Diese dämonologische Ausdeutung erinnert in gewisser Weise an die Auslegung des Athanasius.

Bei der Auslegung der Friedensverheißung selbst zeigt sich eine deutliche Parallele zu der Art und Weise, wie Hieronymus diese gedeutet hat. Zunächst läßt sich die traditionelle Darstellung der Erfüllung der Friedensverheißung im Römerreich (vgl. Eusebius) finden. Besonders erwähnt wird, daß die Bevölkerung sich nunmehr dem Ackerbau widmen kann.²⁰⁰ Daran schließt sich, wie bei Hieronymus, eine Deutung auf "geistliche" Weise (πνευματικῶς)

198. Vgl. aa0, 697C-700A.

199. Aa0, 700AB.

200. Vgl. aa0, 700C-701A.

an. Die "Mächte" (ἀρχαῖ), die früher kämpften, sind jetzt von Christus abgeschafft worden; die Christen können sich nunmehr dem "Anbau der geistigen Dinge" (πρός γεωργίαν τῶν πνευματικῶν) zuwenden. Auch der Feigenbaum und der Weinstock sind, ähnlich wie bei Hieronymus, Symbole (σύμβολον) für "Süße" und "erkennbare Freude."²⁰¹

b) Der Jesajakommentar

Der Jesajakommentar zeigt in seiner Auslegung von JM große Ähnlichkeit zum Michakommentar.²⁰² Wiederum ist der "Berg des Herrn" die Kirche und nicht Christus.²⁰³ Ebenso wird bei der Auslegung des "Richtens" auf den Teufel und die Götzen Bezug genommen.²⁰⁴

Ein deutlicher Unterschied zur Auslegung im Michakommentar ist, daß die historisch-politische Auslegung der Friedensverheißung für sich alleine steht. Sie ist hier enger an das Vorbild des Euseb angelehnt, denn sie enthält zunächst eine ausführlichere Beschreibung des früheren, unfriedlichen Zustandes, als noch nicht die ganze Erde "unter einem Joch" unterworfen war.²⁰⁵ Daran schließt sich, wie bei Euseb, eine ausführliche Schilderung des neuen, friedlichen Zustandes an.²⁰⁶ Cyrill vermeidet es hier ausdrücklich, von "Monarchie" und "Monotheismus" zu sprechen, da er die Durchsetzung der Verehrung des einen Gottes bereits bei der Auslegung des "Richtens" erwähnt hatte. Dafür greift er das Stichwort hier auf, indem er es mit der Wirkung der "römischen Waffen" verbindet, unter die die Völker unterworfen

201. Vgl. aa0, 701B.

202. In 15. I, 2, in: PG 70, 65C-73C.

203. Vgl. aa0, 67D.

204. Vgl. aa0, 72C.

205. Vgl. aa0, 72CD.

206. Vgl. aa0, 72C-73C.

wurden. Seitdem leben die Völker in Frieden und wenden sich dem Ackerbau zu.

Am Abschluß dieser Auslegung spricht Cyrill noch kurz die Ursache des Friedens an: Als nun Christus über die Völker zu herrschen begann, wurde von ihnen "alle Unstimmigkeit und aller Zorn" (πᾶσα διχόνοια καὶ ἔρις) und damit auch die "Kämpfe" und alle "Begierde" hinweggenommen.²⁰⁷ Hier hat Cyrill sozusagen die geistig-spirituelle Auslegung in Kurzform mit der historisch-politischen verbunden.

Cyrill hat in seinen Kommentaren auf ähnliche Weise wie Hieronymus die verschiedenen Traditionsstränge in der Auslegung von JM zusammengeführt.²⁰⁸ Trotz seiner Zugehörigkeit zur alexandrinischen Auslegungstradition gibt es Elemente, die an die antiochenische Tradition (besonders Johannes Chrysostomos) erinnern. Bei der Auslegung der Friedensverheißung geht er ähnlich vor wie Hieronymus. Die geistig-spirituelle origenistische Auslegung wird mit dem Stichwort (πνευματικῶς) neben die historisch-politische gestellt. Auch Cyrill hat keine Bedenken gehabt, beide Auslegungsebenen nebeneinander zu stellen und miteinander zu verbinden.²⁰⁹

207. Vgl. aaO, 73C.

208. Eine direkte literarische Abhängigkeit des Cyrill von Hieronymus erscheint, trotz der besonders ins Auge stechenden Ähnlichkeit im Michakommentar, besonders wegen der sprachlichen Grenze, die beide trennt, unwahrscheinlich. Falls beide nicht auf einer gemeinsamen, verlorenen Quelle aufbauen, haben sie vermutlich unabhängig voneinander in ähnlicher Weise die vorhandenen Traditionsstränge (bes.: Origenes, Euseb und J. Chrysostomos) in ihren Auslegungen zusammengefügt. Kerrigan (St. Cyril, S. 435-439), der weitere Parallelen zwischen beiden nachweist, hält allerdings eine literarische Abhängigkeit für gegeben.

209. Kerrigan, St. Cyril, hat S. 338-345 eine Reihe weiterer alttestamentlicher Auslegungen im Literal-

4.2 Theodoret von Kyros

Der letzte in der Reihe der bedeutenden Ausleger von JM im Osten ist Theodoret von Kyros. Von ihm sind ebenfalls beide Kommentare über JM erhalten. Er hat, wie seine Vorgänger, zunächst den Michakommentar (im Rahmen des Zwölfprophetenbuches) verfaßt; der Jesajakommentar folgte zu einem späteren Zeitpunkt. Seine beiden Kommentare sind in der Zeit zwischen 431 (nach dem Konzil von Ephesus) und 448 entstanden; vermutlich eher in der Zeit nach 435.²¹⁰

a) Der Michakommentar

Zu Beginn seiner Auslegung von JM²¹¹ wird schon gesagt, daß sich die Prophezeiung auf den Ausgang der Apostel und des Evangeliums bezieht.²¹² Überall sind jetzt Kirchen errichtet worden, die "wie die höchsten Berge" sichtbar geworden sind. Hier spricht Theodoret nicht von der geistigen Realität der Kirche, sondern von den sichtbaren Gebäuden. Entsprechend sind die "Hügel und Berge" der Prophezeiung die Tempel von heidnischen Göttern, die sich oft auf Bergen befunden hatten, nun aber zerstört worden sind.²¹³

Daran anschließend geht Theodoret auf die Position der Juden ein, die gemeint hatten, daß sich die Prophezeiung nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft erfüllt hätte. Er bemerkt, es gäbe auch einige "Lehrer der Frömmigkeit", also christliche Theologen, die den

sinn zusammengestellt, wo Prophezeiungen des AT von Cyrill als im Römerreich erfüllt angesehen werden.

210. Vgl. Guinot in seiner Ausgabe des Jesajakommentars SChr 276 (Introduction), S. 16-18.

211. In Mi IV, in: PG 81, 1760A - 1761D.

212. Vgl. aaO, 1760BC.

213. Vgl. aaO, 1760 CD.

Irrtum der Juden übernommen hätten.²¹⁴ Damit kann wohl nur Theodor von Mopsuestia gemeint sein, der gerade diese Position in seinem Michakommentar vertreten hatte. Gegen diese Auslegung führt er einige historische Argumente an: die "Völker" sind damals nicht zum Tempel gekommen; ebenso haben die Kriege nicht aufgehört, wie das Buch der Makkabäer berichtet.²¹⁵ Darüber hinaus sind die Juden in alle Welt zerstreut worden und können auch nicht mehr ihren gesetzmäßigen Gottesdienst (im Tempel) erfüllen.²¹⁶

Auf diese Widerlegung folgt der positive Beweis der Erfüllung der Friedensverheißung. Auch Theodoret hat dafür die Auslegung des Euseb verwendet: der früheren Situation des Unfriedens wird der Friede unter der "alleinigen Herrschaft" (πᾶσα ἡγεμονία) der Römer gegenübergestellt. Dieses weitet er hier aus, indem er, vermutlich mit einem Seitenblick auf Theodor von Mopsuestia, darlegt, daß jetzt die Völker den Ackerbau bevorzugen und die Früchte genießen. Auch herrschen gerade jetzt die Berufe und Beschäftigungen wie Handwerk, Handel und Schiffahrt "wie im Frieden" vor.²¹⁷ Damit will Theodoret wohl zeigen, daß Theodor mit seiner Auslegung unrecht hatte. Auch bei der Auslegung der folgenden beiden Verse (Mi 4,6f), die Theodor ebenfalls auf die Rückkehr aus der Gefangenschaft gedeutet hatte, wendet sich Theodor gegen die Auffassung, die Prophezeiung des "Sammelns" habe sich bei den Juden erfüllt.²¹⁸

Bedingt durch die Abwehrstellung gegen die Auffassung, die Prophezeiung habe sich nach der Rückkehr aus der ba-

214. Vgl. aaO, 1760D - 1761A.

215. Vgl. aaO, 1761AB.

216. AaO, 1761C.

217. Vgl. aaO, 1761CD.

218. Vgl. aaO, 1764AB.

bylonischen Gefangenschaft erfüllt, wirkt die gesamte Auslegung wie antijüdische Polemik, hat aber vermutlich hauptsächlich Theodors Auslegung im Hintergrund. In seiner Widerlegung folgt Theodoret dem Argumentationsgang Theodors, dessen Argumente er einzeln widerlegt. Gegen Theodor greift er aber auch nicht zu der von diesem abgelehnten typologischen Exegese zurück, da er vielleicht das Grundargument Theodors akzeptiert, daß hier keine typologische Exegese vorgenommen werden dürfe. Vielmehr versucht er im Sinne der antiochenischen Tradition, historische Argumente gegen ihn zu setzen, die die sichtbaren Zeichen der Erfüllung betonen.

b) Der Jesajakommentar

Die Auslegung von JM im Jesajakommentar zeigt ähnliche Grundzüge wie die der Parallelstelle.²¹⁹ Sie ist ausführlicher und nimmt mehr ältere Tradition auf.

Das Erhabensein des "Berges des Herrn" ist hier nicht nur dadurch erfüllt, daß es die heidnischen Tempel nicht mehr gibt, sondern vor allem dadurch, daß die Kirche den "Irrtum" der Ideolatrie, der dort früher herrschte, besiegt hat.²²⁰

Die Prophezeiung der Völkerwallfahrt hat sich auf zweierlei Weise erfüllt: zunächst in den christlichen Pilgern, die nach Jerusalem ziehen.²²¹ Andererseits kann er mit der Auslegung des Hl. Paulus sagen, daß die Kirche das "Haus Gottes" ist (Hebr 3,6).²²²

219. Text in: SChr 276 (ed. Guinot), S. 188-199. Für nähere Einzelheiten sei auf den Kommentar in den Anmerkungen zu dieser Ausgabe verwiesen.

220. Vgl. aa0, S. 188, Z. 9 - S. 190, Z. 18.

221. Vgl. aa0, S. 190, Z. 32 - S. 192, Z. 37.

222. Vgl. aa0, S. 192, Z. 37-43.

Im folgenden, bei der Auslegung des "Ausgehens des Gesetzes", behandelt Theodoret die Auffassung, die er im Michakommentar bekämpft hatte, daß diese Prophezeiung sich in der Rückkehr aus Babylon erfüllt hätte. Wie im Michakommentar fragt er, welche "Völker" denn überhaupt gekommen seien, nachdem der zweite Tempel errichtet worden war. Hier stellt er auch fest, daß dieses Geschehen sich im Ausgehen des Evangeliums (Lk 1,2) erfüllt habe. Er bemerkt, daß es sich bei dem "Logos" der Prophezeiung nicht um den "Gott-Logos" handle, da dieser nicht vom Zion "hinausgegangen" sei, sondern dort die Wahrheit weitergegeben habe.²²³

Wiederum nimmt Theodoret bei der Auslegung der Friedensverheißung die Interpretation des Euseb auf. Die Beschreibung, die Euseb dem unfriedlichen früheren Zustand unter den verschiedenen Königen gegeben hatte, verbindet Theodoret auf geschickte Weise mit dem, was er zur Widerlegung der Auffassung des Theodor im Michakommentar gesagt hatte. Die Kriege, die nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft sich nach dem Zeugnis des AT ereigneten, sind dasselbe, was in der Welt vor der Ankunft des Herrn geschah.²²³ Theodoret verwendet die Erwähnung des Augustus in Lk 2,1, um noch genauer als Euseb den Zeitpunkt der Erfüllung festmachen zu können.²²⁵ Darüber hinaus fügt er einen Gedanken zum Zweck der Erfüllung der Friedensverheißung hinzu: Der Friede unter der Römerherrschaft habe es den Aposteln erleichtert, das Evangelium zu verkünden.²²⁶ Damit ist der historische Völkerfriede zurückgebunden an das ebensowohl historisch-sichtbare Geschehen der Mission der Apostel. Hier ist ein anderer Akzent

223. Vgl. aaO, S. 192, Z. 46 - S. 194, Z. 61.

224. Vgl. aaO, S. 196, Z. 65-79.

225. AaO, S. 196, Z. 79 - S. 198, Z. 83.

226. AaO, S. 198, Z. 83-87.

gesetzt als bei Eusebius, der die Vorgänge des sich durchsetzenden Völkerfriedens und der eher geistig-spirituellen Ausbreitung des Logos nebeneinander stehengelassen hatte. Der Jesajakommentar trägt weniger den Charakter einer Streitschrift als der frühere Kommentar zur Parallelstelle. Theodoret hat hier die Argumentation besser ausgearbeitet und die historische Erfüllung der Prophezeiung in Kirche und Welt besser mit der Widerlegung der "jüdischen" Auffassung verbunden. Er hat sich hier auch nicht gescheut, gewisse Elemente übertragener Auslegung aus der Tradition zu übernehmen. Andererseits ist er bemüht, auch diese immer an historische Tatsachen und sichtbare Erscheinungen zurückzubinden. Es wird hier keine besondere "geistig-spirituelle" Ebene der Auslegung und kein spezifischer "Typus" herausgestellt.

Theodor, der in der antiochenischen Auslegungstradition steht, will in seiner Exegese von JM besonders die historische Wahrheit der Erfüllung von JM aufzeigen. Dieses geschieht in einer gewissen Abgrenzung gegen die spirituelle Exegese der Alexandriner und in einer expliziten Ablehnung der Auffassung der Juden bzw. von Theodor v. Mopsuestia. Aus der bisherigen Tradition wählt er neben der Apostelpredigt die Auslegung des Euseb als sichtbaren Beweis für die Erfüllung der Prophezeiung in Jesus Christus.

Bei der Auslegung der Friedensverheißung steht, wie bei Johannes Chrysostomus, die historisch-politische Deutung alleine für sich da. Dies unterstreicht das bei Johannes Chrysostomus Gesagte, daß die Antiochener bei der Deutung der Erfüllung des Völkerfriedens die geistig-spirituelle Auslegung und damit die vorkonstantinische Auslegungstradition beiseitelassen, um dafür besonders die historische Erfüllung der Prophezeiung festhalten zu können. Dagegen

hat der Alexandriner Cyrill, wie Hieronymus, beide Traditionen nebeneinandergestellt und auf verschiedenen Auslegungsebenen angeordnet. Der kurze Blick auf die beiden Ausleger des fünften Jahrhunderts bestätigt die Annahme, daß die Aufnahme der historisch-politischen Exegese von JM durch das Bestreben der Ausleger zu erklären ist, die konkrete, historisch sichtbare Erfüllung der Prophetie des AT aufzuzeigen.

5. Ein lateinischer Ausleger der Völkerwanderungszeit

Bei den lateinischen Schriftstellern der christlichen Antike finden sich in der Blütezeit der Theologie des Westens keine ausführlichen Auslegungen, wenn man von Hieronymus absieht, dessen Auslegung sich ohne weiteres in die östlichen Traditionen einordnen läßt. Auch Augustinus hat in seinem Werk JM als Ganzes nicht ausgelegt; die Friedensverheißung (Jes 2,4 bzw. Mi 4,3) kommt bei ihm überhaupt nicht vor.²²⁷ Dies mag weniger daran liegen, daß er an der Friedensthematik nicht interessiert war, sondern eher daran, daß er nicht wie die Väter des Ostens und Hieronymus ein systematischer Kommentator war mit dem Ziel, das gesamte AT umfassend auszulegen.²²⁸ An anderen Stellen kann bei ihm festgestellt werden, daß er, schon unter dem Eindruck der beginnenden Völkerwanderungszeit, besonders in seinem Spätwerk die Erfüllung alttestamentlicher Friedensverheißungen auf eine noch ausstehende Zukunft hin deutete; in der Gegenwart sei dies noch nicht realisiert.²²⁹ Dagegen ist uns von Avitus von Vienne eine Auslegung der Perikope von JM aus dem Burgunderreich des sechsten Jahrhunderts erhalten geblieben.

227. Vgl. Lohfink, Schwerter, S. 202.

228. Vgl. Fuchs, Augustin, der S. 43-53 einen Überblick über den Begriff der "pax" bei Augustin gibt.

229. Vgl. Fuchs ebd. S. 46-51, der Belegstellen dazu anführt. In prägnanter Weise spricht Augustinus vom Frieden als "futura" in Enarratio in Ps 48, II 6 (zit. bei Fuchs ebd. S. 48; vgl. CChr. SL 38, S. 570).

5.1 Avitus von Vienne: Brief 22 an Gundobad

Avitus von Vienne, der um 518 starb, war Bischof in Gallien und wirkte für die Konversion der Burgunder vom Arianismus zum Katholizismus.²³⁰ In diesem Zusammenhang steht seine Korrespondenz mit dem arianischen Burgunderkönig Gundobad, in der eine Auslegung von JM erhalten ist.²³¹ Im 21. Brief fragt Gundobad an, daß er Avitus um Rat bitten wolle, wann und auf welche Weise die Prophezeiungen einer "Lesung" aus den Propheten erfüllt sein würden. Er fügt ein Zitat von JM dieser Anfrage hinzu.²³²

In seiner Antwort (ep. 22) bittet Avitus zunächst Gundobad um Verständnis, daß es ihm schwergefallen ist, in der Kürze eines Briefes eine Antwort zu geben.²³³ Bei seiner eigentlichen Auslegung bewegt sich Avitus zunächst in den vorgezeichneten Bahnen früherer Traditionen. Der erste Teil der Prophetie, das Ausgehen von Gesetz und Wort Gottes, hat sich erfüllt in der Zeit der Inkarnation Christi (tempore dominicae incarnationis). Wie bei Hieronymus wird das Argument verwendet, daß das Gesetz den Zion "verlassen" habe und ein "anderes" Wort zu erwarten ist. Avitus deutet dies hier direkt christologisch, wie Hieronymus: Das "Wort" ist das, das "Fleisch geworden ist" (Joh 1,14) und "unter uns gewohnt hat". Damit ist auch das "Gesetz" die "lex christiana", das Evangelium.

230. Vgl. Altaner/Stuiber, Patrologie, S. 475.

231. Es handelt sich um die Briefe 21 und 22 (ed. Peiper). Vgl. zu diesen: Buckhardt, Briefsammlung, S. 73-75.

232. Es handelt sich hier um Mi 4,1-5. Die Stellenangabe Peipers ist zu korrigieren.

233. Avitus meint, daß er ein Jesaja-Zitat zu behandeln habe (Z. 20). Der Angabe "termino paginae subditistis" ist zu entnehmen, daß der Brief 21 nur in einer verstümmelten Form erhalten ist. Vgl. Burckhardt, Briefsammlung, S. 74: er war eine vom eigentlichen Brief getrennte Schlußanmerkung.

Die Prophezeiung, daß die Völker gerichtet und zurechtgewiesen werden, ist dadurch erfüllt worden, daß das "Wort" die Völker in "eine Kirche" zusammengeführt hat. Dies kann an dieser Stelle ein Hinweis auf die Situation der Kirchenspaltung sein, um deren Aufhebung Avitus kämpft.

Die Auslegung der Prophezeiung des Umschmiedens der Kriegsgeräte beginnt zunächst in Anlehnung an die bisherige Tradition:

"Wenn es auch sein kann, daß es über die Zeit der Inkarnation des Herrn (de corporea aetate Domini) handelt, in der auf dem ganzen ruhigen Erdkreis ungestörter Friede blühte - ich habe es für eine Zeitlang (auch) so verstanden. Offensichtlicher soll dieses für die Christgläubigen zutreffen, wenn der größeren Zahl von ihnen der Gebrauch des Schwertes fehlt und fehlte, mit dem die Bosheit des Menschen in der Gefahr bei der ersten Geburt bewaffnet hatt, die zweite Geburt es nun zum Gebrauch des Heils und lebenbringendem Ackerbau umwandelt. Denn wenn im Evangelium über das Ende der Weltzeit verkündet wird: 'Es werden sich erheben Volk gegen Volk und Reich gegen Reich' (Mk 13,8) und wir aus denselben Anzeichen der Übel den Schluß ziehen können, daß bald das Ende der Welt droht, wenn es nicht, wie oben gesagt, in übertragener Weise (figuraliter) zu verstehen ist, (dann) weiß ich (dennoch) nicht, wie etwas nach dem Ende der Zeiten als abgestumpfte Schärfe in Hacken und Pflüge umgewandelt wird."²³⁴

Zunächst behandelt Avitus die ihm bekannte historisch-politische Auslegung aus der Tradition des Euseb, die er vielleicht über Hieronymus kennengelernt hatte und selbst eine Zeitlang so vertreten hatte. In der Zeit der Kriege der Völkerwanderung ist dies nur noch eine Rückschau auf Vergangenes.

Aus diesem Grund greift er auf die älteren Tradition zurück, die ihm vielleicht neben Hieronymus durch die Ausle-

²³⁴. Peiper, S. 54, Z. 33 - S. 55, Z. 4.

gung des Irenäus, der ja in Lyon gewirkt hatte, bekannt war. Bei den Christen, die die Waffen, die hier eher geistig-spirituell verstanden werden müssen, abgelegt haben, hat sich die Voraussage erfüllt. Zwar hat bei der natürlichen Geburt die "Bosheit" im Sinne der augustinischen Erbsündenlehre sie mit einem "Schwert" bewaffnet, aber in der "zweiten Geburt", der Taufe, ist dieses zum "Ackerbau" (cultura), der Leben bringt, umgewandelt worden. Hier ist eine Ähnlichkeit zur Lehre der "recapitulatio" bei Irenäus zu bemerken: Wie Christus selbst die Schöpfung vollendet, so wird die leibliche Geburt des Christen in der Taufe zu ihrem Ziel gebracht.

Zu dieser Auslegung tritt das Moment einer eschatologischen, sogar apokalyptischen Deutung hinzu. Die Kriege der Völkerwanderungszeit setzt Avitus gleich mit den Zeichen des nahekommenden Weltendes, die das Evangelium prophezeit. Sein Urteil über die bestehende Welt ist resigniert und pessimistisch, so wie es sich auch aus dem Spätwerk des Augustinus ablesen läßt.²³⁵ Avitus bleibt die Hoffnung darauf, daß in irgendeiner Weise nach dem Weltende der Völkerfriede Wirklichkeit werden kann. Zu dieser Hoffnung tritt der Rückverweis auf die "figuraliter" bei den "Katholiken" erfolgte Befriedung der Völker. Hier sind nicht nur die wahren Gläubigen, die im Gegensatz zu den arianischen Germanen stehen, angesprochen. Avitus spricht hier auch den Gegensatz zwischen den Gewalttaten der arianischen Germanenreiche und den für den Frieden wirkenden katholischen Bischöfen in indirekter Weise an.²³⁶ Mit dieser Bemerkung will Avitus dem König deutlich machen, daß der katholische Glaube auch in seinem Reich friedensstiftende Wirkung hat.

235. S.o. Anm. 229; vgl. dazu auch Vogt, Reich Gottes, S. 83-88.

236. Vgl. Burckhardt, Briefsammlung, S. 74f.

Was die Auslegung der Prophezeiung vom "Weinstock" und "Feigenbaum" betrifft, so bemerkt Avitus, daß dieses nicht zu dieser Perikope (lectio) gehört, weder vom Wortlaut noch vom Inhalt her. Daß Gundobad die Version von JM aus Mi zitiert hat, hat er hier nicht bemerkt. Er hat wohl angenommen, daß sich ein Zitat aus der Rede des Ahab (4 Kön 18,31; vgl. Jes 36,16) in die Perikope eingeschlichen hat, die Gundobad zitierte.²³⁷ Möglich ist, daß es zu diesem Mißverständnis kam, weil Gundobad (oder sein Schreiber) eine Lesung ("lectio") aus dem Gottesdienst nicht richtig identifizieren konnte, die Avitus in seinem Lektionar vor sich liegen hatte. Aus diesem Grund legt er diesen Satz nicht aus, sondern nimmt Bezug auf Jes 2,5f ("Haus Jakob"): Den Juden ist die Friedensverheißung früher nach ihrer Umkehr zugesagt worden, später wurde sie aber wegen ihrer weiteren Sünden widerrufen.

Die Auslegung der Friedensverheißung von JM bei Gundobad zeigt zunächst, daß die alter, vorkonstantinische Auslegung wieder neue Aktualität gewonnen hat gegenüber der Deutung des Eusebius. Die Minderheitensituation der frühen Christen ist ähnlich der Situation der Katholiken unter den germanischen Arianern. Dagegen ist der Friede, der zur Geburt Christi auf der Welt herrschte, nicht mehr andauerndes Heilszeichen, sondern bloßes historisches Faktum der Vergangenheit. Die Kriege der Völkerwanderungszeit sind dagegen aktuell erfahrbar und werden als Zeichen des nahen Weltendes apokalyptisch gedeutet. Damit kann sich die Verheißung von JM in der Welt nicht mehr in

237. Vgl. die Anmerkung Peipers zu der Stelle (S. 55, Z. 5f). Burckhardt, Briefsammlung, S. 75, der dies erkannt hat, hat die Ursache, daß Avitus die gesamte Perikope für Jes 2,2-4 hält, nicht dargestellt.

dieser Weltzeit erfüllen, nur noch bei den "wahren Christen". Avitus hat in der Krisensituation ein sehr pessimistisches Geschichtsbild. Andererseits braucht er das Heil nicht mit einer konkreten Regierung zu identifizieren. Ihm bleibt die Hoffnung, daß sich das Heil in der Welt auf eine unverfügbare Weise durch Gott irgendwann noch durchsetzt.

6. Christus und der Völkerfriede - Versuch einer
Zusammenfassung und Ausdeutung der Exegese von JM

Von der Themenstellung her kann ein Überblick über die Friedenstheologie der Alten Kirche, der an der Auslegung von JM ansetzt, nur sehr fragmentarisch sein. Dennoch sollen hier einige wesentliche Punkte, die sich in einem vergleichenden Überblick zeigen, dargestellt werden. Abschließend soll noch kurz angesprochen werden, was davon auch heute noch von Belang sein könnte.

Die gesamte Perikope von JM wurde von den Vätern - sieht man von Theodor von Mopsuestia ab - so ausgelegt, daß die alttestamentlichen Prophezeiungen nun im Neuen Bund ihre Erfüllung gefunden haben. In den Auslegungen soll gezeigt werden, daß in Christus und der Kirche die Prophezeiungen aus JM erfüllt sind. Dies gilt besonders für den Anfangsteil der Prophetie, wo von der Völkerwallfahrt und vom Ausgehen des "Gesetzes" und "Wortes" die Rede ist. Hier stimmen grundsätzlich alle Ausleger darin überein, dies als in Christus, den im NT berichteten Geschehnissen (Apostelpredigt) und in der Kirche als erfüllt anzusehen. Dies gilt auch, wenn die einzelnen Auslegungen voneinander differieren, und bei den späteren Auslegern die Grundzüge antiochenischer bzw. alexandrinischer Auslegungstradition deutlicher hervortreten. Die Auslegung der Prophezeiung des Völkerfriedens steht ganz im Dienst der christologischen Auslegung und ist auf sie hingeordnet.

Anders ist das Bild bei der eigentlichen Friedensverheißung, wo die einzelnen Auslegungen verschiedene voneinander differierende Grundzüge aufweisen. Die zu verschiede-

nen Zeiten unterschiedliche Situation der Kirche und die unterschiedlichen Intentionen und Auslegungsprinzipien der Exegetenschulen haben deutliche Spuren hinterlassen. Hier soll der Weg, den die Auslegung in der Tradition genommen hat, nicht nochmals nachvollzogen werden. Stattdessen können vier theologische Grundelemente herausgehoben werden, die sich in den Auslegungen der Väter finden.

Zunächst wäre die "geistig-spirituelle" Auslegung im engeren Sinne zu nennen, die vereinfacht besagt, daß durch das Evangelium generell das Gute zum Bösen verwandelt wird und dadurch der Friede als Frucht des Heiligen Geistes hervorgebracht wird. Die bösen Mächte der Dämonen werden im "geistigen" Kampf besiegt, und die Wahrheit setzt sich gegen vielfältige Irrtümer durch.

Das zweite Element, das sich ebenfalls sehr früh findet, ist die Deutung des Völkerfriedens als die zeichenhafte Vorwegnahme in der Kirche, bei den Christen, die die frühen Apologeten mit "wir" ansprechen. Dies ist ein Zeichen für die Wirkmacht des Evangeliums. Später ist im gleichen Sinne davon die Rede, daß das Evangelium bei den Völkern, die es annehmen, mehr und mehr seine humanisierende und friedensstiftende Wirkung entfaltet, so daß diese zum friedlichen Handeln übergehen.

Zum dritten ist die von Euseb eingeführte historisch-politische Auslegung zu nennen. Im Bereich der Welt, außerhalb der Kirche, vollzieht sich mit der Pax Romana parallel zur Ausbreitung des Evangeliums die Durchsetzung des konkret gesellschaftlichen Friedens auf der politischen Ebene. Diese Tatsache läßt die Erfüllung der Prophetie und die sich darin zeigende Wirkmacht des Evangeliums an die konkret erfahrbare geschichtliche Situation zurückbinden. Auch im Raum außerhalb der Kirche gibt es sichtbare Heilszeichen.

Zuletzt bleibt noch die eschatologische oder auch apokalyptische Deutung, die Avitus in seiner Auslegung liefert, zu nennen. Sie gibt der Hoffnung Ausdruck, daß auch gerade in einer Situation, wo kein Friede erfahrbar ist, dennoch Gott letztendlich den Frieden schaffen und das Ziel der Geschichte zum Guten wenden kann.

Festzuhalten bleibt, daß die christologische Auslegung des Textes aus dem Alten Testament eine durchgehende Tradition bildet, während die Auslegung der Friedensverheißung sich insbesondere nach der Konstantinischen Wende wandelte. Daraus läßt sich schließen, daß den Vätern die christologische Auslegung äußerst wichtig war, die Erfüllung der Friedensverheißung ein Zeichen für diese war. Dieses Zeichen ist in verschiedenen Kontexten grundsätzlich wandelbar und steht für eine über es selbst hinausgehende Realität.

Es läßt sich nun die Frage stellen, was von den genannten vier Elementen der Auslegung der Friedensverheißung heute noch Gültigkeit haben könnte. Es wäre nicht angemessen, wenn man lediglich auf die frühere altkirchliche Tradition zurückgehen würde und sie als Norm gegenüber einer späteren Verfälschung setzen würde, um etwa sagen zu können, daß auch heute möglichst alle Christen keinen Militärdienst mehr leisten sollten.²³⁸ So, wie die altkirch-

238. Vgl. etwa die Auffassung von Hornus (Politische Entscheidungen). Was die patristische Auslegung von JM in der frühen Zeit angeht, so geht daraus lediglich hervor, daß die Abwesenheit der Christen vom Militär ein Friedenszeichen im Sinne der Erfüllung der Prophetie sein kann. Über den Stellenwert der Tatsache in der Alten Kirche und die Motivation, die die Christen dazu bewegte, ist dabei noch nichts ausgesagt. Vgl. zu dieser Problematik Helgeland, Daly, Burns, Christians, S. 87-93.

lichen Ausleger in einer konkreten geschichtlichen Situation zu ihren Adressaten gesprochen haben, gilt es auch heute, daß die Frage, was heute angesichts der Probleme, die sich stellen, Zeichen des Friedens sein kann, im Kontext der Situation heute beantwortet werden muß. So ist etwa die Frage nach der Erlaubtheit der Abschreckung mit Massenvernichtungsmitteln von völlig neuer Qualität im Vergleich zu der früheren Frage, ob und wann ein Krieg als gerecht bezeichnet werden könne. Hier sind Theologische Ethik und Christliche Soziallehre gefragt, die für die Konkretisierung einer Friedenstheologie im Kontext der Welt ihre eigenen Methoden haben. Auch die Kirche und jeder einzelne Christ haben sich der Herausforderung zu stellen.

Trotz dieser, von der Sache selbst her angemessenen Einschränkung, läßt sich die Frage stellen, was von den genannten vier Grundelementen jeweils bleibende Bedeutung behält. Aus heutiger Sicht kann manches nicht so ohne weiteres einfach übernommen werden und muß weiter hinterfragt werden. An dieser Stelle kann diese Reflexion nur andeutungsweise vollzogen werden.

Was die "geistig-spirituelle" Auslegung, die sich schon von Anfang an in der Tradition finden läßt, anbelangt, so wäre die Frage zu diskutieren, die sich gegenüber der modernen alttestamentlichen Exegese stellt, ob und wie eine solche Auslegung überhaupt noch Sinn macht. Hier kann im Blick auf die Auslegung der Friedensverheißung nur festgehalten werden, daß sozusagen hinter einem "Umschmieden von Kriegsgeräten", also einem äußerlichen Friedenszustand, immer ein Weg vom Guten zum Bösen stattfinden muß, damit der Friede Wirklichkeit werden kann. Zum Frieden, der nicht bloß Abwesenheit von Krieg ist, gehören Gerechtigkeit und Liebe hinzu. Auch heute haben der christ-

liche Glaube und das Evangelium hier die wichtige Funktion, es zu ermöglichen, daß die "Früchte des Heiligen Geistes" in Kirche und Welt geerntet werden können.

Das zweite Element der älteren Tradition, daß der Friede seinen besonderen Ort in der Kirche hat, wurde, wie bereits in der Einleitung angesprochen, besonders von G. Lohfink herausgehoben. Daß der Friede einen konkreten Ort braucht, an dem er erfahrbar wird, ist nicht zu bestreiten. Der Friede, den das Evangelium mit sich bringt, hat seinen konkreten Ort in der Kirche, in der er modellhaft gelebt wird, und wo durch die Faszination des gelebten Glaubens immer wieder Menschen in die Nachfolge gerufen werden. Allerdings muß aus der Sicht des Historikers gesagt werden, daß dieses Modell nur in unterschiedlicher, oft unvollkommener Weise verwirklicht worden ist, mehr als es in der im apologetischen Kontext vorgetragenen Feststellung der Erfüllung deutlich wird. Das Modell des in der Kirche gelebten Friedens bleibt grundsätzlich gegenüber dem Anspruch des Evangeliums anfanghaft und problematisch. Dennoch ist daran besonders festzuhalten.

Schwieriger ist die Beurteilung dessen, was seit Eusebius als historisch-politische Auslegung seinen Platz in der Tradition gefunden hat. Die Verbindung konkreter politischer Geschehnisse, von Machthabern und Institutionen, mit der Heilsgeschichte erscheint äußerst problematisch. Allzu leicht kann dieses dazu dienen, konkrete Politik sakral zu legitimieren und damit der Kritik zu entziehen. Erst recht kann aus heutiger Sicht Eusebs Parallelisierung von Monarchie und Monotheismus nur abgelehnt werden, schon allein deswegen, weil in einer Demokratie nicht autokratische Alleinherrschaft, sondern Partizipation das Leitbild ist. Andererseits aber weist diese Auslegung darauf hin, daß es dem christlichen Glauben angemessen

ist, wenn von diesem her Heils- und Friedenszeichen in der Welt gesetzt werden. Gerade angesichts der heutigen bedrohlichen Weltprobleme ist der Christ dazu berufen, auch außerhalb der Kirche in der Welt durch seine verantwortliche Anteilnahme Zeichen des Friedens und der Gerechtigkeit zu setzen. Er muß dabei im Auge behalten, daß dies in den politischen Institutionen, mehr noch als in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter, nur unvollkommen möglich ist.

Die apokalyptisch-eschatologische Auslegung, die Avitus der Friedensverheißung in einer bedrängten Zeit gegeben hat, bereitet heute ebenso Probleme. Man wird heute nicht mehr sagen können, daß, da bald das Ende der Welt kommen wird, es jetzt nicht so sehr wichtig ist, daß es hier und heute Frieden gibt. Andererseits ist auch heute daran festzuhalten, daß gerade dann, wenn Frieden nur sehr wenig spürbar ist, die Hoffnung wichtig wird, daß der Frieden nicht von den Menschen allein, sondern letztendlich nur von Gott selbst geschaffen werden kann. Gerade aus einer solchen Haltung können auch in einer bedrängten, friedlosen Situation Zeichen des Friedens gesetzt werden.

Wenn heute die alttestamentlichen Prophetien betrachtet werden, so versuchen moderne Exegeten, die Texte im historischen Kontext der Zeit, in der sie entstanden sind, zu deuten. Wie eingangs gesagt wurde, wird die Prophetie aus JM so verstanden, daß in der Intention des Autors es sich um eine endzeitliche Vision handelt, die die Rolle des Gottesvolkes in der Gegenwart für die Völker beschreibt. Auf diesem Hintergrund kann auch heute, anknüpfend an die altkirchliche Auslegung, die Frage nach der Erfüllung wieder neu gestellt werden. Denn diese Frage ist heute im Gegensatz zur Alten Kirche kein Gegenstand

aktueller und heftiger Kontroversen mit Heiden, Juden und Irrlehrern mehr. Das Argument einer "Erfüllung" der Prophetie in der Kirche wird nicht mehr in einseitiger apologetischer Frontstellung gebraucht. Man könnte daher, mit aller Vorsicht und allem Respekt vor dem Gesprächspartner, wieder nach einer Erfüllung der Friedensverheißung fragen, ohne manche zeitbedingten Einseitigkeiten der Alten Kirche zu übernehmen. Vielleicht könnte man heute anhand der dargestellten Grundelemente der altkirchlichen Auslegung der Friedensverheißung sagen, daß sich die Prophetie im Lichte des Evangeliums dort erfüllt, wo Frieden, Versöhnung, Gerechtigkeit und Liebe spürbare Gegenwart werden: beim einzelnen, in Kirche und Welt, und schließlich in der Hoffnung auf den Frieden Gottes.

7. Quellenverzeichnis

Es wird nur ein lateinischer Kurztitel angegeben, wenn die betreffende Textausgabe Teil einer Quellensammlung ist. Einzelausgaben werden mit vollem Titel zitiert.

Athanasius v. Alexandrien: De incarnatione Verbi, in: SChr 199, ed. Charles Kannengiesser (1973).

Augustinus: Enarratio in Ps. 48, in: CChr. SL 38, 550-574, ed. D. E. Dekkers, J. Fraipont (1958).

Avitus v. Vienne (Gundobad v. Burgund): Epistulae 21/22, in: Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi VI, 2, S. 55ff, ed. Rudolf Peiper (1883).

(Pseudo-)Basilius d. Gr.: Commentarium in Isaiam Prophetam, in: PG 30, 117-668.

Cyrill v. Alexandrien: Commentarium in Isaiam, in: PG 70 9-1449.

Cyrill v. Alexandrien: Commenatrium in Michaeam, in: PG 71, 1545-1988.

Eusebius v. Caesarea: Commenatrii in Esaiam, in: GCS Eusebius 9, ed. J. Ziegler (1975).

Eusebius v. Caesarea: De laudibus Constatnini, in: GCS Eusebius 1, ed. I. A. Heikel (1902), S. 143-259.

Eusebius v. Caesarea (I. Buch): Praeparatio Evangelica, in: SChr 206, ed. Jean Sirinelli/Edouard des Places.

Eusebius v. Caesarea: Theophania, in: GCS Eusebius 3,2, ed. H. Gressmann (1904).

Hieronymus: Commentatorium in Isaiam (I-XI), in: CChr. SL 73, ed. M. Adriaen (1963).

Hieronymus: Commentatorium in Michaeam, in: CChr. SL 76, 422-524, ed. M. Adriaen (1969).

Irenäus v. Lyon: Adversus haereses (Buch IV), in: SChr 100, ed. Adelin Rousseau (1965).

Origenes: Contra Celsum I (Bücher I u. II): in: SChr 192, ed. Marcel Borret (1967).

Origenes: Contra Celsum III (Bücher V u. VI), in: SChr 147, ed. Marcel Borret (1969).

Origenes: Contra Celsum V (Bücher VII u. VIII), in: SChr 227, ed. M. Borret (1976).

Origenes: Homilia in Iesu Nave XII, in: GCS Origenes 7, 367-370, ed. A. W. Baehrens (1921).

Johannes Chrysostomus: Homilia IV in II Thess, in: PG 62, 485f.

Johannes Chrysostomus: Interpretatio in Isaiam (1-8), in: SChr 304, ed. Jean Dumortier (1983).

Justin: Apologia Prima (I. Apol.), in: Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi I, 1, ed. J. C. Th. Otto (repr. Wiesbaden 1963).

Justin: Dialogus cum Tryphone, in: Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi I, 1, ed. J. C. Th. Otto (repr. Wiesbaden 1963).

Tertullian: Adversus Iudaeos, in: Q. S. F. Tertulliani Adversus Iudaeos, ed. Hermann Tränkle (Wiesbaden 1964).

Tertullian: Adversus Marcionem, in: CChr. SL 1, 441-726, ed. Aem. Kroymann (1954).

Tertullian: Apologeticum, in: CChr. SL 1, 85-171, ed. E. Dekkers (1954).

Tertullian: De corona, in: CChr. SL 2, 1039-1065, ed. Aem. Kroymann (1954).

Theodor v. Mopsuestia: In Michaeam, in: Theodorus Mopsuestenus, Commentarius in XII prophetas, ed. Hans-Norbert Sprenger, Wiesbaden 1977 (Göttinger Orientforschungen V, 1).

Theodoret v. Kyros: Interpretatio in Isaiam (I), in: SChr 276, ed. Jean-Noël Guinot (1980).

Theodoret v. Kyros: Interpretatio Michaeae, in: PG 81, 1741-1785.

8. Literaturverzeichnis

- Aland, Kurt: Kirche und Staat in der Frühzeit, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Hrsg. Hildegard Temporini/Wolfgang Haase. II. Bd. 23.1. Berlin/New York 1979, S. 60-246.
- Altaner, Berthold/Stuiber, Alfred: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg-Basel-Wien ⁸1978.
- Amand, David: L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique. Maredsous 1949.
- Bacq, Phillippe: De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon saint Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus Haerésés. Paris 1978.
- Bainton, Roland H.: Die frühe Kirche und der Krieg, in: Das frühe Christentum im römischen Staat. Hrsg. Richard Klein. Darmstadt 1971 (Wege der Forschung 267), S. 187-217.
- Barnes, Timothy David: Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford 1971.
- Bauer, Walter: Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen, in: ders.: Aufsätze und kleine Schriften. (Hrsg. G. Strecker) Tübingen 1967, S. 235-252.
- Berkhof, Hendrikus: Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert. Zürich 1947.
- Berkhof, Hendrikus: Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam 1939.
- Burckhardt, Max: Die Briefsammlung des Bischofs Avitus von Vienne (+ 518). (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 81). Berlin 1938.
- Daniélou, Jean: La charrue symbole de la croix (Irénée, Adv. haer., IV, 34, 4), in: RSR 42 (1954), S. 193-203.
- Doignon, Jean: Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée. Notes de philologie et d'exégèse sur Adversus Haereses, IV, 34, 4, in: RSR 43 (1955), S. 535-544.

- Helgeland, John: Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Hrsg. Hildegard Temporini/Wolfgang Haase. II, Bd. 23.1. Berlin/New York 1979, S. 724-744.
- Helgeland, John; Daly, Robert J.; Burns, J. Patout: Christians and the Military. The Early Experience. London 1987.
- Hornus, Jean-Michel: Politische Entscheidungen in der Alten Kirche. (Beitr. z. evang. Theologie 35). München 1963.
- Humbertclaude, P.: A propos du commentaire sur Isaie attribué à saint Basile, in: RSR 10 (1930), S. 47-68.
- Humbertclaude, P.: La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée. (Etudes de théologie historique). Paris 1932.
- Kelly, John Norman Davidson: Jerome. His Life, Writings and Controversies. London 1975.
- Kerrigan, A.: Saint Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament. (Analecta Biblica 2). Rom 1952.
- Kihn, Heinrich: Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren "Instituta regularia divinae legis". Freiburg (Brsg.) 1880.
- Lohfink, Gerhard: "Schwerter zu Pflugscharen". Die Rezeption von Jes 2,1-5 par Mi 4,1-5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament, in: ThQ 166 (1986), S. 184-209.
- Lohfink, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension christlichen Glaubens. Freiburg-Basel-Wien 1985.
- May, Gerhard: Basilius der Große und der römische Staat, in: Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien. Hrsg. Bernd Moeller, Gerhard Ruhbach. Tübingen 1973, S. 47-70.
- Nautin, P.: Origène. Sa vie et son oeuvre. (Christianisme Antique 1). Paris 1977.
- Peterson, Erik: Der Monotheismus als politisches Problem, in: ders.: Theologische Traktate (Hochland Bücherei). München 1951 (Leipzig 1935).

- Prigent, Pierre: Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie (Etudes Bibliques). Paris 1964.
- Quasten, Johannes: Patrology. Bde. I-III. Utrecht/Antwerpen u. Westminster 1962, 1964 u. 1963.
- Reijners, G. G.: The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature as Based upon Old Testament Typology. (Graecitas Christianorum Primaeva 2). Nijmegen 1965.
- Schäublin, Christoph: Untersuchungen zur Herkunft und Methode der antiochenischen Exegese. (Theopha-
neia. Beiträge z. Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 23). Köln-Bonn 1974.
- Simonetti, Manlio: La spada e l'aratro. Una nota sull'interpretazione patristica di Isaia 2,4, in: Lateranum N.S. 44 (1978), S. 411-424.
- Stephanu, E.: Rezension: Humbertclaude, P.: La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée. (Etudes de théologie historique). Paris 1932, in: Echos d'Orient 33 (1934), S. 238-240.
- Twomey, Vincent: Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great. (Münstersche Beiträge zur Theologie 49). Münster 1982.
- Verosta, Stephan: Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Graz-Wien-Köln 1960.
- Vogt, Hermann-Josef: Die Geltung des Alten Testaments bei Irenäus von Lyon, in: ThQ 160 (1980), S. 17-28.
- Vogt, Hermann-Josef: Das Kirchenverständnis des Origenes (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 4). Köln-Wien 1974.
- Vogt, Hermann-Josef: Das sichtbare Reich Gottes in abend-
ländisch-patristischer Deutung, in: Reich Gottes-
Kirche-Civitas Dei. Hrsg. Thomas Michels (Forschungsgespräche des Int. Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg.) Salzburg-München 1980, S. 78-92.
- Wallace-Hadrill, D.S.: Eusebius of Caesarea. London 1960.

Wittig, Joseph: Des hl. Basilius d. Gr. geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/5 in Anschluß an Isaias 1-16. (Breslauer Studien zur hist. Theologie = Kirchengesch. Abh. N.F. 1) Breslau 1922.

Wildberger, Hans: Jesaja, in: Biblischer Kommentar. Altes Testament. X/I (1972).

Wolff, Hans-Walter: Schwerter zu Pflugscharen - Mißbrauch eines Prophetenwortes? Praktische Fragen und exegetische Klärungen zu Joel 4,9-12, Jes 2, 2-5 und Mi 4,1-5, in: Evangelische Theologie 44 (1984), S. 280-292.

Wolff, Hans-Walter: Micha, in: Biblischer Kommentar. Altes Testament. XIV/4 (1982).

