

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
Institut für Klassische Altertumswissenschaften  
Seminar: Kaiser, Reich & Kirche bei Eusebios.  
Lehrende: Prof. Dr. Andreas Mehl & Prof. Dr. Jörg Ulrich  
Semester: SS 2004



Schriftliche Hausarbeit zum Seminar  
„Kaiser, Reich & Kirche bei Eusebios“

-

## **Eusebius' Gesamtwerk: Eine Reichstheologie?**

Stefan Weißhampel

Sternstraße 09

06108 Halle

Tel. 0345-4723125

Email: stefan\_weisshampel@gmx.de

(Lehramt an Gymnasien- Englisch/Geschichte)

## **Gliederung**

<b>1. Eine Reichstheologie als ein Abstraktes Historisches Konstrukt .....</b>	<b>2</b>
<b>2. Weltbild und Geschichtsverständnis bei Eusebius von Caesarea .....</b>	<b>5</b>
<b>2. 1. Neuplatonismus und Herrscherkult in der Theologie des Eusebius .....</b>	<b>5</b>
<b>2.2. Das Teleologische Geschichtsverständnis des Eusebius .....</b>	<b>11</b>
<b>2.3. Freier Wille und Determinismus bei Eusebius von Caesrea .....</b>	<b>15</b>
<b>2.4. Rom als Faktor der Heilsgeschichte .....</b>	<b>17</b>
<b>3. Reichstheologie oder Reichsideologie? .....</b>	<b>20</b>
<b>4. Bibliographie .....</b>	<b>23</b>

## 1. Eine Reichstheologie als ein Abstraktes Historisches Konstrukt

Dieser Arbeit sollte ursprünglich ein Zitat Eusebius' von Caesarea vorangestellt werden, das sinnbildlich für den Charakter seiner Reichstheologie steht. Das Auffinden eines solchen Zitates stellte sich jedoch als unmöglich heraus. Die Gründe hierfür finden sich in der weiträumigen Streuung verschiedener Elemente dieses abstrakten Konstrukts in den verschiedenen Werken des Eusebius. Aus diesem Grund lässt sich kein einzelnes Zitat herausheben, das die Prinzipien oder Ideale der Reichstheologie des Eusebius versinnbildlicht. Ziel dieser Arbeit ist es deshalb verschiedene Facetten eben jenes Konstruktes zu beleuchten. Hierzu sollen, an dieser Stelle, nicht die Folgen spätere Auslegung der Schriften des Eusebius untersucht werden. Als zentrale Fragestellung ließe sich die Suche nach verschiedenen konstituierenden Faktoren stelle, die es ermöglichen könnten weltanschauliche Grundannahmen des Eusebius zu einer Reichstheologie zu komprimieren.

Um dem hier beschriebenen Anspruch gerecht zu werden, bieten sich zwei mögliche Vorgehensweisen an. Eine Möglichkeit der Beschäftigung mit der zuvor beschriebenen Thematik bietet die genau Einzelbetrachtung der verschiedenen Schriften des Eusebius, um ihre Funktion im abstrakten Konstrukt einer Reichsideologie/theologie festzustellen. Hierzu müssten neben der Kirchengeschichte und der *Vita Constantini* auch die *Demonstratio*- und die *Praeparatio Evangelica* untersucht werden. Des Weiteren wäre auch eine detaillierte Untersuchung der *Laus Constantini* notwendig. Ferner läge nahe, die Weltchronik des Eusebius als Vergleichshintergrund und zur Einordnung der identifizierten Elemente in eine ‚Matrix‘ zu bemühen.

Solch ein Vorgehen, so sinnvoll es auch erscheint, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weshalb die zweite Möglichkeit des Umgangs mit der Thematik vorgenommen werden soll. Im Rahmen dieser problemorientierten Vorgehensweise sollen zentralen Elemente im Wirken Eusebius' wie Herrscherkult, geschichtstheoretische Elemente und Romideologie

untersucht werden, um einen generellen Eindruck zu den konstituierenden Faktoren des Abstraktums Reichstheologie zu ermöglichen.

Die Sekundärliteraturbasis hierfür kann leider nur als klein beschrieben werden. Die Diskussion der Reichstheologie des Eusebius wurde bisher nicht zum Gegenstand eines wissenschaftlichen Diskurses gemacht. Vielmehr wurden verschiedene Hauptwerke des Eusebius einzeln diskutiert und Aspekte seines Wirkens untersucht. Weiterhin trifft man in verschiedenen Arbeiten zum Leben und Wirken Konstantins auf Eusebius und seine Werke, wobei hier besonders die *Vita Constantini* zu nennen ist. Diese Tatsachen ermöglichen jedoch den hier gewählten problemorientierten Zugriff. Aus diesem Grund wird auf verschiedene Titel wissenschaftlicher Fachliteratur zurückgegriffen, in welchen der Fokus nicht, zumindest jedoch nicht ausschließlich, auf die Analyse des Wirkens des Eusebius unter der Prämisse der Beschreibung einer Reichstheologie gerichtet ist. Dennoch reichen die im Folgenden beschriebenen Titel zu einer Analyse der verschiedenen Teilaspekte der Reichstheologie. In diesem Zusammenhang soll besonders Friedhelm Winkelmanns Standardwerk zu Leben und Werk des Eusebius, *Euseb von Kaisareia - Der Vater der Kirchengeschichte*,<sup>1</sup> hervorgehoben werden, welches einen weitgefächerten Überblick über das Wirken, die Ansichten und das Leben des Eusebius von Caesarea liefert. Weitere Literaturtitel wie Hendrik Berkhofs *Kirche und Kaiser*,<sup>2</sup> sollen das von Winkelmann gezeichnete Bild ergänzen und als Korrektiv wirken, wobei gerade *Kirche und Kaiser* äußerst kritisch gelesen werden muss, da das Werk im Vergleich mit aktuelleren Werken in mancherlei Hinsicht veraltet und äußerst narrativ wirkt. Dies wird im Besonderen sichtbar, wenn Einschätzungen des Wirkens Konstantins vorgenommen werden, die dem gegenwärtigen Forschungsstand nicht mehr gerecht werden. Manfred Clauss bietet mit *Konstantin der Große und seine Zeit*,<sup>3</sup> sowie *Kaiser und Gott*<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Winkelmann, Friedhelm. *Euseb von Kaisareia - Der Vater der Kirchengeschichte*. Berlin: Verlags-Anstalt Union, 1991.

<sup>2</sup> Berkhof, Hendrik. *Kirche und Kaiser - Eine Untersuchung der Entstehung der Byzantinischen und der Theokratischen Staatsauffassung im Vierten Jahrhundert*. Zürich: Evangelischer Verlag A.G. Zollikon, 1947.

<sup>3</sup> Clauss, Manfred. *Konstantin der Große und seine Zeit*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung - Oskar Beck, 1996.

<sup>4</sup> Clauss, Manfred. *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*. München: K.G. Sauer, 2001.

zwei weitere Werke, die zwar stark Konstantin-fixiert sind, jedoch trotzdem, oder vielleicht sogar deshalb vieles zur Klärung des Konstruktes der Reichstheologie beitragen können, da die Konzentration auf Konstantin eine Isolation der theologischen Implikationen für die Herrschaft des Kaisers zulässt.

Die Formulierung, selbst von grundsätzlichen konstituierenden Faktoren einer Reichstheologie, stellt, auch bei Bemühung der verschieden genannten Sekundärliteraturtitel, eine kaum zu bewältigende Aufgabe dar. Dies tritt bereits deutlich hervor, wenn man generelle Einschätzung zum Wirken des Eusebius gegenüberstellt. Während es noch im Vorwort zur Winkelmann - Edition der *Vita Constantini*, heißt, Eusebius sei der „widerlichste aller Lobredner,“<sup>5</sup> stellt der selbe Autor in einem späteren Werk bemerkenswert kritische und sogar tadelnde Töne des Eusebius gegenüber dem Kaiser Konstantin fest.<sup>6</sup> Hieraus wird deutlich, dass die Formulierung fester ideologischer Standpunkte des Eusebius als beinahe unmöglich erscheint.

Dennoch soll mittels dieser Arbeit der Versuch unternommen werden vermehrt auftauchende Überlegungen darzustellen und zu strukturieren. Eingangs soll auf neuplatonische Einflüsse auf das Denken Eusebius' eingegangen werden, um im Anschluss theologische und geschichtstheoretische Fixpunkte, wie freier Wille und Teleologie im Wertesystem des Eusebius' verorten zu können. In einem nächsten Arbeitsschritt sollen Status und Form der Romideologie und des römischen Sendungsbewusstseins im *Oeuvre* des Eusebius erläutert und eingeschätzt werden.

---

<sup>5</sup> Winkelmann, Friedhelm (Hg.). *Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975, S. LIII.

<sup>6</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisereia*. S. 152.

## 2. Weltbild und Geschichtsverständnis bei Eusebius von Caesarea

### 2. 1. Neuplatonismus<sup>7</sup> und Herrscherkult in der Theologie des Eusebius

Theologisch/ideologisch muss Eusebius in der Tradition des Origenes gesehen werden, welcher wiederum in seinen Ansichten große Nähe zu den Lehren des Neuplatonismus eines Plotins aufweisen kann. Die Begründung hierfür glaubt beispielsweise Berkhof in der Schülerschaft sowohl Plotins als auch Origenes' bei Ammonius Saccas gefunden zu haben.<sup>8</sup> Die Feststellung dieser Parallelen ergibt durchaus Sinn, da sich sowohl die platonischen Lehren, als auch die theologischen Konzepte Origenes' und in der Nachfolge Eusebius', durch eine Emanationslehre auszeichnen, was in der Theologie des Eusebius durch eine origenestische und stark subordinatorische *Logos*-Christologie zum Ausdruck kommt,<sup>9</sup> die sich theologisch in der Nähe der Lehren eines Arius befinden. In diesem System verliert Jesus Christus fast völlig seine Erlöserfunktion und wird maßgeblich als Vermittler zwischen Vater und Heiligem Geist wahrgenommen,<sup>10</sup> was den Grundgedanken des Monotheismus bis zum Zerreißen in Richtung eines platonischen Monismus spannt. Auch Winkelmann stellt hierzu fest, dass Eusebius' Denkweise auf dem „Boden des Platonismus“ fuße, verschweigt aber auch nicht, dass seine philosophischen Wurzeln zwar in der hellenistischen Philosophie zu finden seien, die Denkweise des Eusebius aber eher in eine Überhöhung selbiger durch eine christliche Ausrichtung ziele.<sup>11</sup> Die sich aus dieser Grundkonstellation ergebenden theologischen Möglichkeiten sollen in den nun folgenden Abschnitten dargelegt werden.

---

<sup>7</sup> Unter Neuplatonismus versteht man die von Ammonios Sakkas († 242 n. Chr.) ins Leben gerufene, auf Ideen Platons beruhende philosophische Denkrichtung, die auch die christliche Philosophie (z.B. die Patristik) beeinflusste. Der Kern des N. besteht in der Konzentration auf platonische Metaphysik (Transzendenzphilosophie). Spätere Anhänger des N. differenzierten ein hierarchisches Emanationssystem aus, um die Trennung von Endlichem und Unendlichem aufzuheben.; Söder, Joachim. „Neuplatonismus“ In: Prechtel, Peter & Franz Peter Burckhard (Hg.). *Metzler Philosophie Lexikon*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1999, S. 398/399.

<sup>8</sup> Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 42.

<sup>9</sup> Dassmann, Ernst. *Kirchengeschichte 11, 1 – Konstantinische Wende und Reichskirche*. Stuttgart, Berlin & Köln: Kohlhammer, 1996. S. 60.

<sup>10</sup> Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 42.

<sup>11</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisereia*. S. 152.

Die klare Subordination zwischen Jesus Christus und Gott erlaubt Eusebius eine Feststellung von Parallelen zwischen Konstantin und dem Logos:

„[D]er Logos herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit. So herrscht auch sein Freund [also der Kaiser Konstantin] mit göttlicher Unterstützung für lange Zeit auf Erden. (*Laus Constantini*, K. 2,1 - 5, S. 1999)<sup>12</sup>

Ein weiteres Beispiel für die von Eusebius angenommene Unterstützung des Kaisers durch Gott findet sich in der Kirchengeschichte, wenn er Konstantins Siege den heilsgeschichtlichen Plan eingliedert: „Diesem [Konstantin] nun schenkte Gott vom Himmel herab als verdienten Lohn für seine Frömmigkeit Triumph und Sieg über die Gottlosen [...]“. Die direkte Verbindung zwischen Gott und dem Empfänger seines Willens, Konstantin, wird deutlich herausgestellt. Des Weiteren finden sich in der *Vita Constantini* eingefügte Äußerungen des Kaisers selbst, welcher sein eigenes Sendungsbewusstsein verdeutlicht, wenn er beispielsweise feststellt:

„When such and so grave a wickedness oppresses humanity, and when the state is in danger of utter destruction from a sort of pestilential disease and needs much life-saving medical care, what relief does the Divinity envisage, what escapes from horror? [...] He examined my service and approved it as fit for his own purposes; [...]“<sup>13</sup>

Die hier geäußerten Ansichten Konstantins, welche als sinnbildlich für sein Selbstverständnis anzusehen sind und sich auch mit den Ansichten des Eusebius decken, dürften verdeutlichen, dass sich Konstantin als Ausgewählter begriff, der durch seine besonderen Dispositionen im Besitz der Medizin für den krankenden Staat ist.<sup>14</sup> Hier tritt jenes Selbstverständnis als Erretter hervor, welches Konstantin in die Nähe Jesu rückt. Als ideologische Grundlage dieses neuen Herrschaftssystems, in welchem der pagane Kaiserkult aufging,<sup>15</sup> fungieren eben jene platonischen Elemente, die ein Vokabular der Beschreibung transzendentaler Belange zulässt, das für

---

<sup>12</sup> Zitiert nach: Winkelmann. *Euseb von Kaisereia*. S.148.

<sup>13</sup> Cameron, Averil & Stuart G (Hg.). Hall. *Eusebius - Life of Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1999, S. 105.; Alle nachfolgenden Zitate der *Vita Constantini* sind dieser Edition entnommen.

<sup>14</sup> Wenn man in diesem Punkt nicht von einer Übereinstimmung zwischen Kaiser und Biograph ausgehen möchte, erscheint es unmöglich zu erklären, warum dieses Dokument durch Eusebius in die *Vita Constantini* aufgenommen wurde.

<sup>15</sup> Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 58.

Christen, aber auch für Heiden akzeptabel war.<sup>16</sup> Besonders deutlich tritt diese Ideologie in der Tricennalienrede des Eusebius zutage, in der Taten, die in der Kirchengeschichte noch allein Christus zugesprochen wurden, jetzt als das Werk des Kaisers verstanden werden.<sup>17</sup> Hier handelt im Herrscher die höchste Gottheit auf Erden. Zur Verdeutlichung wird das platonische Stilmittel der Entsprechung bemüht, indem himmlisches und irdisches Königtum parallel gesetzt werden.<sup>18</sup> Auch Dassmann kommt zu dem Schluss, dass sich in der Theologie/Ideologie des Eusebius jene eingangs beschriebenen platonischen Elemente verorten lassen, wenn er etwa auf die Urbild/Abbild Entsprechung zwischen Logos Christus und Konstantin verweist, die sich aus dem Grundgedanken speist, dass der irdisch wirkende Kaiser für den unsichtbaren Gott die irdische Welt regiere.<sup>19</sup> Der Höhepunkt dieser Engführung findet sich laut Dassmann in der *Laus Constantini* (Eusebius. *Laus Constantini*, 2/2,4),<sup>20</sup> in welcher in manchen sprachlichen Bildern die vertikale Organisation<sup>21</sup> zugunsten einer Nebenordnung von Logos und Kaiser aufgehoben wird.<sup>22</sup> Zur Begründung für solch eine weitreichende Aufwertung des Herrschers in der christlichen Theologie können zwei Erklärungsmuster zur Anwendung kommen.

Auf der einen Seite verzichtete Konstantin für seine Eingliederung in ein, zumindest formal, monotheistisches Weltbild auf das Privileg als Gott erachtet zu werden, weshalb hier eine Kompensation geschaffen werden musste, in deren Rahmen der Kaiser zumindest in die Nähe des Logos gerückt wird,<sup>23</sup> um es Konstantin zu erleichtern sich als christlicher Herrscher zu verstehen.<sup>24</sup> Auf der anderen Seite muss bedacht werden, dass die ideologische Überhöhung des Kaisers in einer christlichen Herrschaftsideologie ihre Wurzeln auch in der überschwänglichen Dankbarkeit der Christen im Allgemeinen und an dieser Stelle Eusebius im Besonderen haben könn-

---

<sup>16</sup> Clauss. *Konstantin der Große und seine Zeit*. S. 106.

<sup>17</sup> Ebd. S. 105.

<sup>18</sup> Ebd. S. 105.

<sup>19</sup> Dassmann. *Kirchengeschichte*. S. 60.

<sup>20</sup> Zitiert nach: Dassmann. *Kirchengeschichte*. S. 60.

<sup>21</sup> Diese Ordnung stellt eine vertikale Reihung Gott, Logos, Kaiser auf.

<sup>22</sup> Dassmann. *Kirchengeschichte*. S. 60.

<sup>23</sup> Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 97.

<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang muss berücksichtigt werden, dass sich Konstantin durch seine Erziehung und Bildung lebenslang als Gott, oder zumindest gottähnlich verstand.; Clauss. *Kaiser und Gott*. S. 458.



te.<sup>25</sup> Als Beispiel hierfür sei nur eine Beschreibung des Status quo im Verhältnis zwischen Konstantin und den Bischöfen genannt, wenn es etwa in der *Vita Constantini* heißt:

„The event was beyond description. Guards and soldiers ringed up the entrance to the palace, guarding it with drawn swords, and between these the men of God passed fearlessly and entered the innermost royal courts. Some of them reclined with him, others relaxed nearby on couches on either side. It might have been supposed that what was happening was ‘dream not fact’ (*Vita Constantini*, Book III, Kap. 15, S. 127.)

Die Darstellung des als so vertrauensvoll beschriebene Verhältnis soll eine tiefe Dankbarkeit signalisieren, aus welcher heraus auch begründbar scheint, dass Eusebius in seinen theologischen Überlegungen für den Kaiser im Allgemeinen und für Konstantin im Besonderen, einen derartig besonderen Platz eingeräumt hat. Als individueller Grund für die Dankbarkeit des Eusebius gegenüber dem Kaiser kann angeführt werden, dass ihn im Jahr 325 allein der „kaiserliche Huld“ davor bewahrte in Nicaea abgesetzt zu werden.<sup>26</sup> Festzustellen bleibt, dass sich eine theologische Überhöhung des Kaisers bei Eusebius feststellen lässt, was jedoch durch die Quelle, aus welcher sich diese herausragende Rolle speist, relativiert wird, da auch die Grenzen der Macht und des Einflusses Konstantins bei Eusebius kausal miteinander verbunden sind.

Gerade aus dem Verständnis des Kaisers als Werkzeug Gottes ergibt sich die Limitation seiner Macht. Konstantin ist der Vollstrecker der Heilstat Gottes, hat dieses aber nicht aus eigener Kraft getan, sondern wurde durch Gottes Gnaden dazu befähigt.<sup>27</sup> Der Kaiser hat demzufolge nicht Eigentümer von Gewalt, sondern ist nur im Besitz geliehener Gewalt.<sup>28</sup> Aber auch den hiermit verbundenen Verlust der Herrscherprivilegien eines ‚Gottes‘ konnte Konstantin aus herrschaftspolitischen Kalkül in Kauf nehmen, da trotzdem Gottes Macht durch ihn ausgeübt wurde. Kritik am Kaiser hieß zwar nun nicht mehr Kritik an *einem* Gott, wohl aber Kritik an

---

<sup>25</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 146.

<sup>26</sup> Schwartz, Eduard. „Eusebius von Caesarea“ In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften (RE)*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1907, Sp. 1422.

<sup>27</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 148.

<sup>28</sup> Ebd. S. 149.

Gott, da der Kaiser als Werkzeug Gottes verstanden wurde.<sup>29</sup> Des Weiteren konnte die unbedingte Gefolgschaft gegenüber dem Kaiser weiterhin, wenn nicht sogar überzeugender als noch in der Zeit der Verehrung des Kaisers als Gott, durch theologische Grundsätze legitimiert werden.<sup>30</sup>

Dennoch war das Kaisertum von nun an von der Gnade Gottes abhängig,<sup>31</sup> was dem Kaiser einen Katalog von Regeln und idealtypischen Verhaltensweisen auferlegt, die als Legitimation für den Besitz der Gnade Gottes fungieren. Die Befolgung dieser Regeln und Ideale führen zur Manifestation eines idealtypischen Herrschers, der jeden Tag zum himmlischen Vater betet, alles mit Frömmigkeit tut und dieses auch seinen Untertanen vermittelt. Eine weitere Eigenschaft eines solchen Herrschers sei es, dass er weiß, dass Genusssucht den vernünftigen Teil der Seele zerstöre. Im Kontrast dazu präsentiert Eusebius, laut Winkelmann, das Gegenbeispiel eines unwürdigen Herrschers, der in Sünde, Gottesferne und Genusssucht lebt und den Geist eines wilden Tieres besitzt.<sup>32</sup> Sicherlich wusste Eusebius um die Schwächen Konstantins in Persönlichkeit und Amtsführung, die eine Auffüllung des idealtypischen Kaiserkonzeptes durch Konstantin unmöglich machten.<sup>33</sup> Einen möglichen Umgang mit dieser Problematik kann man im dritten Buch der *Vita Constantini* erkennen, in welchem eine Überhöhung der theologischen Weisheit des Konstantin Schwächen in anderen Bereichen zu übertünchen sucht. An dieser Stelle wird die Schlichtung eines religiösen Streites in Antiochia folgendermaßen beschrieben:

„He negotiated very gently with the congregations, sending the most loyal of his proven courtiers who held the rank of *comes*, and he exhorted them in frequent letters to adopt a pacific attitude. He taught that they should behave in a manner befitting godliness, and used persuasion and pleading in what he wrote to them [...]” (*Vita Constantini*, Book III, Kap. 59, S. 147.)

Das sich die ‘Überzeugungsarbeit’ Konstantins nicht auf ein Appellieren an Friedfertigkeit, sowohl auf Seiten der Streitparteien, als auch auf

---

<sup>29</sup> Piepenbrink, Karen. *Konstantin der Große und seine Zeit*.

Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, S. 63.

<sup>30</sup> Als Beispiele für Legitimationsansätze sollen an dieser Stelle nur das alttestamentarische Schuld/Sühne Schema und der Römerbrief des Paulus (K. 1 - 7) genannt werden.; Clauss. *Kaiser und Gott*. S. 446.

<sup>31</sup> Piepenbrink. *Konstantin der Große und seine Zeit*. S. 63.

<sup>32</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 149.

<sup>33</sup> Ebd. S. 149.

<sup>33</sup> Ebd. S. 150.

Seiten der Schlichter Konstantins beschränken lässt, wird deutlich, wenn Eusebius anführt das Briefe des Kaiser vorhanden sind, die aber in ihrem wenig friedfertigem Tenor verschwiegen werden, um befriedete Konflikte nicht neu zu entfachen.

„These letters of his too, which are full of helpful instructions, we would have produced at this point, but they might bring discredit on the person accused. I will therefore set aside, determining not to renew the memory of evils, and will include in my works those which composed in satisfaction at the unity and peace of the rest.” [...]” (*Vita Constantini*, Book III, Kap. 59, S. 147 f.)

Die Frage danach, weshalb sich Eusebius darauf einlässt einen idealtypischen Herrscher zu konstruieren, dessen Kriterien zu erfüllen Konstantin nicht im Stande ist, lässt sich nicht mit Blick auf die Amtszeit Konstantins beantworten. Vielmehr sollte die Motivation hierfür bei Konstantins - potentiellen - Nachfolgern gesucht werden, um deren Schwäche Eusebius genau wusste, weshalb er ihnen ein leuchtendes Beispiel der Gottesliebe und Gerechtigkeit voranstellen wollte.<sup>34</sup>

Im Anschluss an die Betrachtung des Herrscherkults soll nun auf das Geschichtsverständnis des Eusebius eingegangen werden, welches sich maßgeblich mit der Frage der Sinnhaftigkeit von Geschichte befasst und in diesem Kontext im Spannungsverhältnis zwischen freiem Willen und Schicksal steht. Diese Punkte bildet, wie im nun folgenden Teil belegt werden soll, eine zentrale Dimension des Wirkens des Eusebius von Caesarea, deren Betrachtung für die (Re)konstruktion einer Reichstheologie sinnvoll erscheint.

---

<sup>34</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 150.

## 2.2. Das Teleologische Geschichtsverständnis des Eusebius

Bei der Betrachtung des Geschichtsverständnisses des Eusebius fällt auf, dass sich seine Darstellung des Ablaufes der Weltgeschichte in eine theologische Ordnung in der Form einer linearen Fortschrittsgeschichte bringen lässt.<sup>35</sup> In diesem Strom des linearen Fortschritts gibt es keine Heilgeschichte, welche es zu entdecken gilt. Die Heilgeschichte ist in jeder Handlung der Menschen unverdeckt zu erkennen.<sup>36</sup> Hierbei ergibt sich für Eusebius die Möglichkeit theologische Erwartungen in seine Geschichtsschreibung zu projizieren.<sup>37</sup> Dadurch ist eine Form der Parteilichkeit des Historikers Eusebius zu erkennen, die sich darin manifestiert, dass historische Darstellung eindeutig für einen außerhistorischen Zweck verwandt wird, um Handlungen und Entscheidungen zu legitimieren.<sup>38</sup>

Solch eine teleologischen Geschichtsauffassung, mit dem Ziel der Erfüllung eines Heilsplan, muss zwangsläufig immer zum Vorwurf der Parteilichkeit durch gegenwärtige Historiker führen. Dennoch bietet gerade dieses Verständnis der Sinnhaftigkeit der Geschichte einen komplexen Forschungsgegenstand. Hier ist im Besonderen die Kirchengeschichte Eusebius' zu nennen die nur die Leseart als Dokumentation eines unaufhaltsam fortschreitenden Siegeszuges des Christentums zulässt.<sup>39</sup> Dabei kommt der direkten und unlösbaren Verknüpfung zwischen Christentum und Monarchie eine besondere Rolle zu, was allein schon daran erkennbar ist, dass beide zeitgleich entstanden sind.<sup>40</sup>

An dieser Stelle kann ein weiterer Grund für die besondere Rolle des Kaisers im Geschichtsbild des Eusebius gefunden werden, der seine Vorstellung des kontinuierlichen Fortschritts spätestens in Konstantins Sieg über Licinius, der die Gnade Gottes verwirkt hatte, im Jahr 324 bestätigte sah.<sup>41</sup> Es wird deutlich, dass Eusebius eine besondere Rolle Konstantins im Heilsplan Gottes zu erkennen glaubte. Diese Einschätzung wirkt umso

---

<sup>35</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 127

<sup>36</sup> Dassmann. *Kirchengeschichte*. S. 58.

<sup>37</sup> Ebd. S. 58.

<sup>38</sup> Junker, Detlef. „Objektivität/Parteilichkeit“ In: Jordan, Stefan (Hg.). *Lexikon Geschichtswissenschaft-hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Reclam, 2002, S. 227 f.

<sup>39</sup> Clauss. *Konstantin der Große und seine Zeit*. S. 105.

<sup>40</sup> Ebd. S. 105.

<sup>41</sup> Ebd. S. 105.

weitreichender, wenn man in Betracht zieht, dass jener Heilsplan aus Fürsorge Gottes für die Menschen am Anfang aller Zeiten für alle Menschen entworfen wurde.<sup>42</sup> Diese Einschätzungen des Eusebius müssen beinahe zwangsläufig zu einer Überzeichnung der christlichen Seiten des Herrschers geführt haben, welcher den an ihn gestellten Anforderungen in der Darstellung wohl anderweitig kaum hätte gerecht werden können.<sup>43</sup> Dem Inhaber dieser ‚Hauptrolle‘ im heilsgeschichtlichen Plan Gottes war es erlaubt, ohne auch nur getauft zu sein, Einfluss auf kircheninterne Vorgänge zu nehmen,<sup>44</sup> und später sogar grundlegende theologische Entscheidungen zu treffen.<sup>45</sup>

Diese Rolle kann Konstantin zugeschrieben werden, weil der Ansatz des Eusebius solch einer ordnenden Gewalt, wie sie der Kaiser erfüllte, bedurfte. Anderweitig scheint es unmöglich ein „Konstrukt zur Erklärung einer undurchschaubaren Kausalkette“<sup>46</sup> zu erschaffen. Grundlage einer solchen Strukturierung muss stets eine teleologisch verlaufende Entwicklung sein, an deren Ende sich der Sinn der Geschichte erfüllt. Im Fall von Eusebius' Heilsgeschichte besteht dieses sinngabende Element in der Auflösung jenes heilsgeschichtlichen Planes, ergo in der Erfüllung des Schicksals.<sup>47</sup> Der teleologische Charakter der Geschichte im Verständnis kann am klarsten mit Hilfe von Zitaten aus der Kirchengeschichte des Eusebius verdeutlicht werden, wenn es etwa heißt:

„Der Grund, warum der göttliche Logos nicht wie jetzt, so auch schon früher allen Menschen und allen Völkern verkündet wurde, dürfte sich aus folgendem ergeben: Das frühere Leben der Menschen war noch nicht fähig, Christi Lehre, die voll Weisheit und Kraft ist, zu erfassen.“<sup>48</sup>

---

<sup>42</sup> Wacht, Manfred. „Weltweiter Verkehr und Christliche Geschichtstheologie - Zum Geschichtsbild des Eusebios von Kaisareia“ In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 36 (1993), S. 110 - 128, S. 110.

<sup>43</sup> Clauss. *Kaiser und Gott*. S. 458.

<sup>44</sup> Vgl. Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 71.

<sup>45</sup> Genannt sein soll an dieser Stelle nur die Beendigung des Arianischen Streits durch Konstantins Entscheidung für die Formel des *homo-ousius*, welche besagte, dass Vater und Sohn vom gleichen Wesen seien.; Vgl. Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S.75.

<sup>46</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 121.

<sup>47</sup> Schicksal wird hier als Fügung, aber auch als leerer Zufall verstanden.; Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 121.

<sup>48</sup> Kraft, Heinrich (Hg.). *Eusebius von Caesarea - Kirchengeschichte*. München: Kösel Verlag, 1981, S. 88.; Alle folgenden Zitate sind dieser Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius entnommen.

Hier tritt die Einbeziehung der vorchristlichen Geschichte in den Heilsplan Gottes unmissverständlich hervor, indem eine bestimmte geistige Reife der Menschen für das Erscheinen des Logos als Voraussetzung festgelegt wird. Das Schicksal der Menschen ist unmittelbar mit dem Urteil Gottes über den intellektuellen und moralischen Status der Menschen verknüpft. Eusebius konstruiert hier einen seiner kausalen Anknüpfungspunkte, die in seiner linear-teleologischen Geschichtswissenschaft so zentral sind.

Eine harte Probe für dieses Geschichtsbild des ständigen Fortschritts stellen beispielsweise die Zeit der Christenverfolgung und kircheninterne Streitigkeiten dar, da die Menschen nach dem Erscheinen des Logos Christus vorbereitet gewesen sein müssen die Botschaft zu erkennen und zu verarbeiten. In Eusebius' Kirchengeschichte finden sich jedoch Beispiele zum Umgang mit dererlei Problemen:

„Dieses mähliche Vorwärtskommen [der Kirche] und dieses tägliche zunehmen an Stärke und Größe konnte kein Neid verhindern und kein böser Dämon bannen [...]. Da aber infolge zu großer Freiheit unser Sinn zu Stolz und Lässigkeit sich kehrte, indem der eine den anderen beneidete und beschimpfte und wir uns, wenn es sich so traf, im Wortstreit beinahe wie mit Schwert und Speer bekämpften, [...] da begann das göttliche Strafgericht.“(Eusebius. Kirchengeschichte B. VIII., 1,8-2,1, S. 362)

Hier wendet sich Eusebius dem alttestamentarischen Schuld/Sühne Schema zu, um wiederum einen kausale Zusammenhänge erstellen zu können. Die Verfolgung wird als gerechte Strafe Gottes für die Verfehlungen der Christen verstanden, welche sich im Zwist befinden statt in Einigkeit den einst eingeschlagenen Weg der Prosperität fortzusetzen. An dieser Stelle treten Eusebius' Vorstellungen zu Gottes Umgang mit Tugend und Untugend wieder deutlich hervor. Der Grundtenor lässt sich in etwa mit ‚Gott belohnt die Tugend und bestraft die Untugend hart‘ zusammenfassen.<sup>49</sup> Glaubenszwist wird von Eusebius, wie das vorangestellte Zitat nahe legt, als besondere Untugend verstanden, weshalb des Kaisers Vorgehen gegen eventuelle Schismen im Donatistenstreit und im Arianischen Streit als besonders tugendhaft interpretiert worden sein müsste. Dabei scheint das theologische Verständnis des Konstantin nicht der entscheidende Faktor für sein tugendhaftes Verhalten gewesen zu sein. Als Indikator hierfür

---

<sup>49</sup> Vgl. Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 58.

dienen Briefe, die Eusebius in die *Vita Constantini* einfließen ließ, die, wie Berkhof überzeugend darzustellen weiß, nahe legen, dass Konstantin das weitreichende Ausmaß der Unterschiede in den theologischen Weltbildern im Arianischen Streit nicht bewusst war.<sup>50</sup> Ein Beispiel hierfür bildet die folgende Aussage in einem Schreiben sowohl an Alexander, als auch an Arius:

„For the impulse of your quarrel did not arise over the chief point of the precepts in the Law, nor are you faced with the intrusion of a new doctrine concerning the worship of God, but you have one and the same mind, so that you should be able to come together in compact of fellowship.“ (Eusebius: *Vita Constantini*. B. II, K. 70, S. 118)

Allein aus dieser Aussage lassen sich zwei Erkenntnisse im hier behandelten Zusammenhang erkennen. Auf der einen Seite scheinen sowohl Konstantin, als auch Eusebius noch so stark im altrömischen Denken<sup>51</sup> verhaftet zu sein, da Konstantin äußert, dass es am wichtigsten sei, dass man in der Form der Verehrung des Herren einig sei, und Eusebius diesen Brief im Bewusstsein abdruckt, Konstantins Ruhm mittels seines tugendhaften Verhaltens zu mehren. Auf der anderen Seite ist auch hierin zu erkennen, dass die Einigung der Kirche von Eusebius als besonders gute Tat verstanden wurde, die, da sie mögliche Strafen Gottes abwendete, als besonders tugendhaft zu gelten habe.

Gottes Umgang mit Untugend konstituiert einen weiteren interessanten Aspekt des Geschichtsverständnisses des Eusebius. So lässt sich feststellen, dass ein Kaiser, welcher schlecht handelt, von den Christen als Strafe Gottes verstanden werden soll. Dennoch verblieb die Macht des Kaisers von Gott gegeben, was Usurpationen theoretisch unmöglich machte.<sup>52</sup> Als weitere Dimension des Umgangs Eusebius' mit Untugendhaften soll nun auf unchristlich wirkende Herrscher in der christlichen Kaiserzeit eingegangen werden. Hier ist vor Allem Licinius zu nennen, der zunächst gemeinsam mit Konstantin als Wohltäter des Christentums gefeiert wurde. Als nun Licinius abfiel, boten Dämonen, welche Besitz von Licinius ergriffen hatten, zwar

---

<sup>50</sup> Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 74

<sup>51</sup> Mit altrömischem Denken ist hier gemeint, dass die zentrale Dimension der Religion der Kult ist, was man als Gläubiger bei der Ausübung des Kultes denkt wird als Nebensächlich verstanden.; Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 76.

<sup>52</sup> Die Praxis sah dennoch anders aus, da es reichlich Usurpationen in der Spätantike gab.; Piepenbrink. *Konstantin der Große und seine Zeit*. S. 63.

einen kausalen Erklärungszusammenhang, der jedoch aus heutiger Sicht wenig überzeugend wirkt. Verstärkt wird dieser Einfluss noch, weil im zehnten Buch der Kirchengeschichte Konstantins Sohn Krispos Licinius Stelle als zweiter Garant des Christentums einnimmt, dessen Schicksal im Werk Eusebius keine weitere Erwähnung fand.<sup>53</sup>

### **2.3. Freier Wille und Determinismus bei Eusebius von Caesarea**

Als letzter Aspekt des Geschichtsbildes des Eusebius soll in den folgenden Absätzen die Position des Autors den freien Willen betreffend untersucht werden. Das Motiv des freien Willens stellt eine zentrale, aber auch kontrovers diskutierte Größe im Denken des frühen vierten Jahrhunderts dar. Als Beispiel - neben Eusebius von Caesarea - seien an dieser Stelle Pelagius und Augustin genannt, welche durch die Doktrin des Pelagius zum menschlichen Potential, welche die Notwendigkeit göttlicher Gnade bestritt, in einen erbitterten theologischen Diskurs gerieten.<sup>54</sup> Für Pelagius' Widersacher Augustin bestand die Chance auf Errettung des Menschen nur in göttlicher Assistenz bei der Erwählung des rechten Pfades.<sup>55</sup> Den Grund für diesen Zustand sah Augustin im Sündenfall und der damit verbundenen Erbsünde.<sup>56</sup> Die Lehren des Pelagius wurden auf dem Konzil von Karthago im Jahr 418 verboten. Sowohl bei Augustin, als auch bei Pelagius stellt der freie Wille den zentralen Fixpunkt im Weltbild dar. Winkelmann glaubt diese herausragende Position des freien Willens auch in den Werken des Eusebius feststellen zu können.<sup>57</sup>

Er kommt zu dem Schluss, dass Körper und Seele hier gegensätzliche Konzepte darstellen, die sich als Verbindung von Vernünftigem und Unvernünftigem im Menschen vereinen. Hieraus ergibt sich ein Spannungsverhältnis in welchem der Mensch seine Entscheidungen trifft und dem auch der freie Wille des Individuums ausgesetzt ist. Die Belastungen und Versuchungen bestehen im Verlust der Vernunft im Alter und in sexuellen Verlockungen. Gerade aber diese Verführungen sind als Chance zu

---

<sup>53</sup> Krispos wurde 326 hingerichtet.; Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 141.

<sup>54</sup> Aggeler, Geoffrey. *Anthony Burgess: The Artist as a Novelist*. Alabama: U. of Alabama P., 1979, S. 159

<sup>55</sup> Ebd. S. 160.

<sup>56</sup> Ebd. S. 161

<sup>57</sup> Vgl. Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 122



werten, die sich dem Gläubigem im Alltag bieten um seine Frömmigkeit unter Beweis zu stellen. Dennoch ist es möglich, dass sich der freier Wille, welcher zu Widerstand gegen die Laster benutzt werden kann, auch gegen die eigene gute Natur und den Herren richtet. Um dieser Gefahr zu entfliehen, sollte sich der Mensch an die ihm gegebene Richtschnur, die göttlichen Gesetze halten. Als Negativbeispiel für Fälle, anhand welcher die Folgen eines Abfallens von den göttlichen Gesetzen gesehen werden kann, verweist Eusebius auf gefallene Engel, welche als Folge ihres Wie-Gott-Sein-Wollens zu Dämonen wurden, die Häresien hervorrufen.<sup>58</sup>

Im Gegensatz zu der von Winkelmann attestierten zentralen Funktion des freien Willens, stellt Barnes fest, dass die Existenz eines freien Willens in der *Vita Constantini* konsequent negiert wird,<sup>59</sup> nur um die *Praeeporatio* als ausführliche Verteidigung des freien Willens zu lesen, in welcher versucht wird göttliches Eingreifen in einen menschlichen Lebensweg in eine Konzeption des freien Willens zu integrieren.<sup>60</sup> Dies gelingt Eusebius laut Barnes durch die Argumentation, dass der freie Wille insofern essenziell ist, als nur er erlaubt zwischen gut und böse zu wählen. Allein hierdurch ist es möglich moralische Verantwortung zu übernehmen und sich in der Tugend der Pietät zu üben. Ein Selbstverständnis, in welchem der Mensch marionettengleich durch externe Mächte gesteuert wird, lehnt Eusebius deshalb ab.<sup>61</sup> In diesem Punkt stimmen Barnes und Winkelmann überein, wobei Winkelmann diese Vorstellungswelt auf das gesamte Denken des Eusebius anwendet und Barnes hierfür ausschließlich auf die *Präperatio evangelica* verweist. Es lässt sich also als Erkenntnis formulieren, dass Eusebius Position wohl eher in Richtung eines Vorhandenseins des freien Willens zielt, wodurch seine Position eine größere Schnittmenge mit der des Pelagius aufweist. Nichtsdestoweniger gestaltet sich seine Position weniger radikal, da er ein Eingreifen Gottes in die Entscheidungen der Menschen in einem viel größeren Ausmaß zugesteht. Als Exempel für dieses fragile Konstrukt aus freiem Willen und Determinismus kann wiederum der Einfluss Gottes auf den Aufstieg und die Entscheidungen Konstantins

---

<sup>58</sup> Vgl. Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 122 ff.

<sup>59</sup> Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard UP, 1981, S. 67.

<sup>60</sup> Ebd. S. 183.

<sup>61</sup> Ebd. S. 184.

gesehen werden. Insofern kann Barnes, wie das nachfolgende Zitat beweist, an dieser Stelle widersprochen werden, wenn er einen dominanten Determinismus in der *Vita Constantini* zu erkennen glaubt.

„This is also what God himself, whom Constantine honoured, by standing at Constantine’s side at the beginning, the middle, the end of his reign, confirmed by his manifest judgement, putting-forward this man as a lesson in the pattern of godliness to the human race.“ (Eusebius. *Vita Constantini*. B. I, K. 4, S. 69)

Natürlich ist hier eine stark deterministische Lesart möglich, in welcher Gott den Menschen Konstantin als leuchtendes Beispiel voranstellt, indem er ihn sich zu Gott bekennen lässt. Es ist jedoch viel naheliegender, diese Passage so aufzufassen, dass sich Konstantin bewusst und willentlich für ein gottgefälliges Leben entscheidet und dafür eine Belohnung in Form von Siegen und Herrschaft erlangt. Auch hier wäre es erneut möglich auf den alttestamentarischen Tun-Ergehens-Zusammenhang zu verweisen. Somit kann man zu der Feststellung gelangen, dass selbst der Determinismus, den Barnes in der *Vita Constantini* zu erkennen glaubt, tadellos in ein von freiem Willen geprägtes Weltbild des Eusebius zu integrieren ist. Gott greift strafend und belohnend in die Welt ein und sanktioniert so menschliches Handeln um einen Fortschritt in seinem heilsgeschichtlichen Plan zu erzeugen.

Im sich hieran anschließenden letzten Teil dieser Arbeit soll der Einfluss der Romideologie auf die Reichstheologie des Eusebius untersucht werden.

#### **2. 4. Rom als Faktor der Heilsgeschichte.**

Dem römischen Reich kommt im Weltbild des Eusebius eine nicht unentscheidende Funktion zu, indem die *Pax romana* theologisches Gewicht gewinnt.<sup>62</sup> Dies ist dadurch zu begründen, dass Augustus, während in seiner Regentschaft Jesus Christus erschien, ein einheitliches Kaiserreich schuf. Eusebius sieht hier Parallelen und Verknüpfungen, welche nun erläutert werden sollen. So wie der Kaiser den Partikularismus beseitigt, so beseitigte auch Christus die vielen Götter.<sup>63</sup> Auch kann die *Pax romana* als

---

<sup>62</sup> Dassmann. *Kirchengeschichte*. S. 59.

<sup>63</sup> Clauss. Konstantin der Große und seine Zeit. S. 105

Voraussetzung für den entgeltigen Triumph des Christentums verstanden werden, wenn etwa angenommen wird, dass die Erzieherfunktion der Christen - gegenüber allen Völkern und Kulturen - nur in einem geeinten römischen Großreich erfüllbar sei.<sup>64</sup> Das Kaiserreich fungiert hier als Basis für das Erreichen der erstrebenswerten Zustände, Monotheismus, Monarchie und Frieden, denen Polytheismus, Polyarchie und Krieg entgegenstehen. Die beiden Zustände Monarchie und Frieden waren für Eusebius durch das römische Reich schon erreicht, wobei unter Polyarchie nicht nur die Demokratie, sondern auch eine Vielzahl von Staaten verstanden wurde.<sup>65</sup> Da alle positiven Grundkomponenten miteinander in Verbindung stehen,<sup>66</sup> lassen sich natürlich auch Erklärungsmöglichkeiten für die Rolle des römischen Reiches in der Herstellung eines christlichen Monotheismus finden. Einen solchen Erklärungsansatz glaubt beispielsweise Wacht gefunden zu haben, der in den Werken des Eusebius ein Sendungsbewusstsein zu erkennen meint, dass die Expansion des römischen Kaiserreichs damit zu begründen versucht, dass nur der weltweite, ungehinderte, durch die *Pax Romana* ermöglichte Verkehr die Missionsreisen der Aposteln ermöglichte, die zu einer Ausbreitung des Christentums in der Form der Heidenmission führen konnte.<sup>67</sup> Hier tritt erneut eine kausale Verknüpfung hervor, die auch in der Integration der Romidee in das theologische Verständnis des Eusebius das teleologische Geschichtsverständnis des Autors offenbart. Deshalb erscheint es nur sinnlogisch eine Verknüpfung zwischen der Herrschaft des Augustus und dem Erscheinen des *Logos* im heilsgeschichtlichen Plan Gottes zu sehen.<sup>68</sup> Wenn man die Ausbreitung des Christentums als *Telos* der Geschichte begreift,<sup>69</sup> kommt dem römischen Reich hierbei im theologischen Verständnis des Eusebius eine herausragende Funktion zu. Dennoch darf auch das römische Reich nicht als Initiator, sondern nur als Werkzeug und Faktor im heilsgeschichtlichen Plan Gottes verstanden werden.<sup>70</sup> Durch diese besondere Rolle des Reichs war es möglich,

---

<sup>64</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 137.

<sup>65</sup> Ebd. S. 138 f.

<sup>66</sup> Ebd. S. 139.

<sup>67</sup> Wacht. „Weltweiter Verkehr und Christliche Geschichtstheologie“ S. 128.

<sup>68</sup> Ebd. S. 110.

<sup>69</sup> Ebd. S. 111.

<sup>70</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisareia*. S. 139.

Konstantin in erster Linie als Diener Gottes zu identifizieren, ihn aber gerade deshalb auch als besonders guten Diener des Staates zu verstehen.<sup>71</sup>

Die Wurzeln dieses Sendungsbewusstseins können bis in die hellenistischen Philosophie zurückverfolgt werden und sind beispielsweise in der Ethnographie des vierten vorchristlichen Jahrhunderts vorfindbar. Hier wurde erstmals die grundsätzliche Gleichheit zwischen Griechen und Barbaren anerkannt. Die Unterschiede zwischen den Völkern bestehen demnach nur in unterschiedlichen, klimatisch und geographisch bedingten Entwicklungsstufen.<sup>72</sup> In diesem Zusammenhang weist Wacht darauf hin, dass Eusebius in seinen Lehren zur Ausbreitung des Christentums auch in der Tradition eines Strabons gesehen werden muss,<sup>73</sup> der die unterentwickelten Barbarenvölker als wild und unzivilisiert beschreibt, ihnen aber zumindest moralische Überlegenheit zuspricht, wenn er beispielsweise auf Gegensätze in den Berichten zu den Sauromaten und den Skythen hinweist:

“Ephorus, in the fourth book of his history, the Book entitled *Europe* [...], says towards the end that the modes of life both of the Sauromatae and of the other Scythians are unlike, for, whereas some are so cruel that they even eat human beings, others sustain from eating any living creature [...]. [B]ut one should tell the opposite facts too and make them patterns of conduct, and he himself therefore, will tell only about those who follow „most just habits [...]“<sup>74</sup>

Grundlage solcher Aussagen sind moralische Vorstellungen, in denen die eigene, entwickelte Gesellschaft als unmoralisch und dekadent eingeschätzt wird.<sup>75</sup> In der Feststellung von Übereinstimmungen in diesem Punkt zwischen Eusebius und Strabon irrt Wacht, da solche Vorstellungen eines moralischen Verfalls im römischen Reich bei Eusebius nicht zu finden sind. Genauso wenig aufgeschlossen stand Eusebius jedweden apokalyptischen Vorstellungen gegenüber.<sup>76</sup> Zwar spart auch Eusebius negative Entwicklungen in der Regentschaft Konstantins nicht aus,<sup>77</sup> dennoch befin-

---

<sup>71</sup> Berkhof. *Kirche und Kaiser*. S. 66.

<sup>72</sup> Wacht. „Weltweiter Verkehr und Christliche Geschichtstheologie“ S. 112.

<sup>73</sup> Vgl. Ebd. S. 114

<sup>74</sup> Jones, Horace Leonard (Hg.). *Strabo - The Geography of Strabo*. Cambridge: Harvard UP, 1982, B. 7, K. 3.9., S. 205.

<sup>75</sup> Wacht. „Weltweiter Verkehr und Christliche Geschichtstheologie“ S. 114.

<sup>76</sup> Winkelmann. *Euseb von Kaisereia*. S. 133.

<sup>77</sup> Winkelmann nennt hier die Zunahme gewalttätiger Menschen und das Eindringen von Scheinchristen in die Kirche. Vgl. Winkelmann.; *Euseb von Kaisereia*. S. 153.

den sich Reich und Kirche auf einem guten Weg im Plan Gottes und steuern sicher nicht auf die Apokalypse zu.<sup>78</sup>

### 3. Reichstheologie oder Reichsideologie?

Sieht man die in dieser Arbeit besprochenen Themen, die im Wirken des Eusebius wichtige Fixpunkte einnehmen, als konstituierende Faktoren einer Reichstheologie an, lässt sich festhalten, dass es nur schwer möglich ist von wichtigen und weniger wichtigen Faktoren zu sprechen. Anstelle eines ‚Rankings‘ scheint es vielmehr sinnvoll die einzelnen Themen abschließend in Beziehung zueinander zu setzen. Hierbei kann festgestellt werden, dass das teleologische Geschichtsverständnis eines Heilsplanes Gottes als ideologischer Oberbau zu verstehen ist. Der Telos dieses Weltbildes ist die Erfüllung dieses heilsgeschichtlichen Plans. Wie diese Erfüllung aussieht kann nicht ergründet werden, da die Beschreibung selbiger nicht aus den Schriften des Eusebius hervorgeht.<sup>79</sup> Den theologischen Hintergrund dieses Gefüges bildet eine platonisch inspirierte Emanationslehre, die auf Eusebius‘ Lehrer Origenes und in letzter Konsequenz auf dessen Lehrer Ammonius Saccas zurückgeführt werden kann. Im Rahmen dieses Emanation ist der *Logos* Christus in starker Subordination vom Vater getrennt, was Eusebius theologisch in die Nähe des Arius ansiedelt. Besonders für die Erstellung eines weltanschaulichen Konzepts zur Legitimation der Herrschaft Konstantins, der so genannten Reichstheologie, erweisen sich diese Ansichten als ausgesprochen logisch, da die starke Unterordnung Jesu, verbunden mit einer ideologischen Überhöhung des Kaisers, Konstantin und Jesu einander stark annähert. Diese Annäherung des Herrschers an den Sohn Gottes scheint im Kontext der Herrschaft Konstantins auch sinnvoll, um einen nahtlosen Übergang von der paganen Verehrung des Kaisers als Gott in ein christliches Verständnis des Kaisers als Werkzeug Gottes zu ermöglichen.

---

<sup>78</sup> Hierzu seien nur die Ausführungen des Eusebius im zehnten Buch der Kirchengeschichte genannt in denen er abschließend die Errungenschaften der Kirche und des Kaisers anpreist und Ausführungen zum Schicksal der Frevler macht.; Vgl. Eusebius. *Vita Constantini*. B. X, K. 9, S. 440.

<sup>79</sup> Winkelmann vermutet die Beschreibung der Erfüllung des göttlichen Heilsplanes im verlorenen zweiten Teil der *Demonstratio evangelica*.; Vgl. Winkelmann. *Euseb von Kaisereia*. S. 131.

Einen weiteren Faktor in der Konstruktion eines ideologischen Unterbaus der Herrschaft des Kaisers liefert für Eusebius der Römerbrief (Kap. 1 - 7), der, völlig in Übereinstimmung mit dem Weltbild des Eusebius und eventuell als dessen Grundlage, die kaiserliche Macht als gottgegeben beschreibt. Grundlage dieser Macht des Kaisers ist sein gottgefälliges Leben. Diese Einschränkung muss im Kontext der Betrachtung möglicher Nachfolger Konstantins gesehen werden, denen Eusebius eine ideologische Richtschnur geben wollte, da er um die Schwäche der Söhne Konstantins wusste. Ihnen sollte vor Augen geführt werden, dass die Erfolge ihres Vaters nicht ‚angeboren‘, sondern hart durch Frömmigkeit erarbeitet waren.

In diesem Zusammenhang muss auch auf den freien Willen und dessen Funktion in der Reichstheologie des Eusebius verwiesen werden. Hier wird, wie auch schon in den zuvor ausgeführten Überlegungen, deutlich, dass die Reichstheologie des Eusebius nicht *nur* als ein Modell der Legitimation von Herrschaft gegenüber Untertanen zu verstehen ist. Vielmehr verlangt die Reichstheologie des Eusebius, ob der Existenz eines freien Willens, der sowohl im Sinne Gottes, als auch gegen dessen Willen und die eigene Vernunft eingesetzt werden kann, dem Herrschenden stets Gewissensentscheidungen ab, deren Bewertung durch Gott stets das zukünftige Gelingen beeinflusst. Polemisch ließe sich formulieren, dass Gott hier als *Behaviorist* verstanden wird, der seinen Herrscher, als sein Werkzeug ‚klassisch konditioniert‘.

Wie wichtig die richtigen Entscheidungen des Herrschers sind wird deutlich, wenn man in Betracht zieht, wie stark das römische Bewusstsein als Erzieher der Menschheit in die Reichsideologie des Eusebius von Caesarea integriert wurde. Römische Herrscher verstanden sich stets als Überbringer von Kultur und Zivilisation an die barbarischen Völker der Welt. Deshalb ist es auch nur verständlich, dass auch die Botschaft Christi am besten durch den römischen Kaiser überbracht werden kann. Als Voraussetzung der Erfüllung dieser Aufgabe bedurfte es neben einer engen Verknüpfung von Staat und Kirche auch einer Einheit der Kirche als zentrale Position im Heilsplan Gottes. Die enge Beziehung zwischen dem römischen Kaiserreich und christlicher Kirche ist bereits von Beginn der Zeit an

vorbestimmt gewesen, weshalb das zeitgleiche Auftreten des ersten römischen Kaisers und das Erscheinen des *Logos* Christus eine Sinneinheit bilden, die als Beginn der Erfüllung des heilsgeschichtlichen Plan Gottes zu verstehen ist. Abschließend muss an dieser Stelle die Frage beantwortet werden, ob es sich bei dem hier vorgestellten Konstrukt um eine Theologie handelt.

Es muss festgestellt werden, dass die theologischen Elemente in den Werken des Eusebius von Caesarea kaum als eigenständige Theologie bezeichnet werden können. Sie bilden vielmehr eine ‚Apologie‘ der Herrschaft Konstantins und sollen Richtlinien für die Nachfolger des ersten christlichen Kaisers darstellen. Weiterhin wurden Elemente der Romidee, wie die Kaiserverehrung und das römische Sendungsbewusstsein in ein christliches Weltbild integriert, um den reibungslosen Übertritt von paganen Religionen zum Christentum zu ermöglichen. Die Erfüllung dieser Aufgaben gelingt jedoch nicht mittels einer neuen christlichen Theologie, sondern basiert vielmehr auf dem bereits bestehenden, neuplatonisch beeinflussten, origenestischen Weltbild, welches in zentralen Fragen stark an die Positionen des Arius erinnert. In jenes Weltbild wurden durch Eusebius lediglich Elemente des römischen Herrscherkultes und des Sendungsbewusstseins integriert, was es sehr fraglich erscheinen lässt, ob es möglich ist von einer eigenständigen Reichstheologie zu sprechen. Vielmehr würde es nahe liegen von der Eingliederung einer Reichsideologie in das christlich-platonische Weltbild des Eusebius zu sprechen.

## 4. Bibliographie

- Aggeler, Geoffrey. *Anthony Burgess: The Artist as a Novelist*. Alabama: U. of Alabama P., 1979
- Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard UP, 1981.
- Berkhof, Hendrik. *Kirche und Kaiser - Eine Untersuchung der Entstehung der Byzantinischen und der Theokratischen Staatauffassung im Vierten Jahrhundert*. Zürich: Evangelischer Verlag A.G. Zollikon. 1947.
- Cameron, Averil & Stuart G (Hg.). *Hall. Eusebius - Life of Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Clauss, Manfred. *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*. München: K.G. Sauer, 2001.
- . *Konstantin der Große und seine Zeit*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung - Oskar Beck, 1996.
- Dassmann, Ernst. *Kirchengeschichte 11, 1 – Konstantinische Wende und Reichskirche*. Stuttgart, Berlin & Köln: Kohlhammer, 1996.
- Jones, Horace Leonard (Hg.). *Strabo - The Geography of Strabo*. Cambridge: Harvard UP, 1982.
- Junker, Detlef. „Objektivität/Parteilichkeit“ In: Jordan, Stefan (Hg.). *Lexikon Geschichtswissenschaft - hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Kraft, Heinrich (Hg.). *Eusebius von Caesarea - Kirchengeschichte*. München: Kösel Verlag, 1981.
- Piepenbrink, Karen. *Konstantin der Große und seine Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Schwartz, Eduard. „Eusebius von Caesarea“ In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften (RE)*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1907.
- Wacht, Manfred. „Weltweiter Verkehr und Christliche Geschichtstheologie - Zum Geschichtsbild des Eusebios von Kaisareia“ In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 36 (1993), S. 110 - 128.



Winkelman, Friedhelm. *Euseb von Kaisareia - Der Vater der Kirchengeschichte*. Berlin: Verlags-Anstalt Union, 1991.

---. (Hg.). *Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.