Die Inkarnation des Logos in der <Pax Augusta> als eschatologische "Fülle der Zeit" (Gal 4,4) : Jesus Christus als <Civis Romanus> im heilsgeschichtlichen Diskurs des Orosius

Autor(en): **Sproll, Heinz**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **111 (2017)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-772441

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Die Inkarnation des Logos in der ‹Pax Augusta› als eschatologische «Fülle der Zeit» (Gal 4,4): Jesus Christus als ‹Civis Romanus› im heilsgeschichtlichen Diskurs des Orosius

Heinz Sproll

Die vorliegende Studie verfolgt vor allem ein kulturanthropologisches Interesse: Die neueren Theorien zum kollektiven und kulturellen Gedächtnis[1] und zu den Erinnerungsräumen[2] bestimmen als hermeneutische Kategorien und heuristische Konzepte zur Beschreibung und Analyse von Geschichtskulturen[3] Textgattungen und Diskursebenen, vor allem aber kommunikative Zusammenhänge, in denen solche synchrone und diachrone Erinnerungsakte stattfinden und gesellschaftlich politische Wirkungen generieren. In allen Teilbereichen der Kulturwissenschaften konnten sie so in den letzten Dezennien überzeugende, die Forschung inspirierende Resultate zeitigen.[4]

Mit dem Begriff der Erinnerungsräume eng konnotiert sind die Kategorien der Referenz[5] und der Pfadabhängigkeit,[6] mit deren Hilfe dauerhafte diachrone hermeneutische Diskurse verstehbar werden. So wird die universalgeschichtliche Bedeutung Roms als Signifikat, der über den Untergang der politischen Organisation des westlichen Reiches hinaus fortwährend neue Signifikanten generierte,

1 Vgl. u.a. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 2007; Maurice Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a. M. 1985.

2 Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 2006.

3 Zu Begriff und Theorie der Geschichtskultur vgl. u.a. Bernd Mütter/Bernd Schönemann/Uwe Uffelmann (Hg.), Geschichtskultur – Theorie – Empirie – Pragmatik, Weinheim 2000; Wolfgang Hasberg, Erinnerungskultur – Geschichtskultur, Kulturelles Gedächtnis – Geschichtsbewusstsein. Zehn Aphorismen, in: Zeitschrift für Geschichtsdidaktik, 3 (2004), 198–206.

4 Vgl. paradigmatisch u.a. Steffen Diefenbach, Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr., Berlin/New York 2007.

5 Judith Kasper/Cornelia Wild (Hg.), Rom rückwärts. Europäische Übertragungsschicksale, Paderborn 2015; Cornelia Vismann, Das Recht und seine Mittel. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a. M. 2012; Marie Theres Fögen, Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems, Göttingen 2002.

6 Zu Begriff und Theorie der Pfadabhängigkeit grundlegend Paul Pierson, Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis, Princeton 2004.

SZRKG, 111 (2017), 247–265

für die meisten okzidentalen Diskurse bis in die Gegenwart hinein deutlich.[7] Mehr noch: Im Diskurs mit Rom erfand und erfindet sich der Okzident immer wieder neu:

> «Die Wiederkehr Roms hat die Geschichte Europas tief geprägt [...] Keine andere Zivilisation der Erde [...] kennt in ihrem Geschichtsverständnis eine Hochkultur wie die Griechenlands oder Roms, die für Jahrhunderte abbricht, um dann wie Phönix aus der Asche wieder aufzusteigen und den Vorkämpfern einer neuen Weltsicht den Weg zu bahnen.»[8]

In der folgenden Studie soll zudem der Terminus der Aitiologie und der Typologie eine zentrale Bedeutung haben, da vorchristliche Autoren und christliche Apologeten in Pfadabhängigkeit in dieser Kategorie ihre Narrative konstruierten.[9] Entsprechend wird nicht nur zu fragen sein, wie das Werk des Augustinus-Schülers Orosius (ca. 385–ca. 418) geschichtstheologisch die Inkarnation des Logos im ‹saeculum Augustum› als Synekdoche aitiologisch versteht, sondern in welchen erinnerungsgeschichtlichen Kontinuitäten es steht.[10]

Dabei wird davon ausgegangen, dass Augustus selbst[11] und die Augusteer, besonders Vergil (79–19 v. Chr.), Horaz (65–8 v. Chr.), Properz (50–15 v. Chr.), Ovid (43–ca. 17 v. Chr.) und Tibull (ca. 50–19 v. Chr.), diese Synekdoche als ‹aurea aetas› bzw. ‹Pax Augusta› prägten[12] und das Bild des ‹princeps› als ‹soter› so bestimmten, dass über ihre Zeit hinaus dieses Theologumenon in vielfältigen mimetischen Anverwandlungen gerade bei den Kirchenvätern[13] einen formativen Erinnerungsraum generierte, der trotz einiger Abweichungen bei Irenäus von Lyon (135–ca. 200) und Hippolyt von Rom (ca. 170–235)[14] seinen Anspruch auf Diskurshegemonie erfolgreich behaupten konnte.

7 Fögen, Römische Rechtsgeschichten (wie Anm. 5), 212; Vismann, Das Recht und seine Mittel (wie Anm. 5), 21–33; Pierre Legendre, Der Take-Off des Westens ist ein Gerücht, in: Cornelia Vismann/Susanne Lüdemann/Manfred Schneider (Hg.), Pierre Legendre. Historiker, Psychoanalytiker, Jurist (Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 26), Berlin 2001, 112.

8 Werner Dahlheim, Geschichte der römischen Kaiserzeit, München 2003, 146.

9 Vgl. Heinz Sproll, Imperium sine fine dedi (Vergil, Aeneis I, 279). Die Referenz auf die ‹Pax Augusta› als oikumenisches Theologumenon und als universale Ordnungsidee des novus ordo des princeps: Vom Weltgedicht der Augusteer zum heilsgeschichtlichen Deutungsparadigma der Kirchenväter, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kirchengeschichte, 108 (2014), 357–380.

10 Orosius, Historiarum adversus paganos libri VII, ed. Karl Zangemeister, Leipzig 1889; deutsch Die antike Geschichte in christlicher Sicht, übers. Adolf Lippold, 2 Bde., Zürich 1985–1986. Im Folgenden wird nach der lateinischen Ausgabe zitiert (= Oros. hist.).

11 Vgl. Paul Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München 2009.

12 Vgl. Ernst A. Schmidt, Augusteische Literatur. System in Bewegung, Heidelberg 2002.

13 Vgl. Richard Klein, Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur, in: Raban von Haehling (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 205–236; Ilone Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie, in: Jahrbuch für Antike und Christentum, 4 (1961), 44–57; Sproll, Imperium sine fine dedi (wie Anm. 9), passim.

14 Vgl. Ibid., 376–377.

Im ersten Kapitel werden zunächst die Grundlagen der Geschichtstheologie des Orosius skizziert, nicht ohne die Frage zu stellen, in welchem Zusammenhang sie mit den Geschichtstheologemen seines Lehrers Augustinus stehen. Kapitel 2 behandelt das Theologumenon der providentiellen Funktion des *Imperium Romanum*, dessen Berufung in der ‹praeparatio euangelica› und in der Vorbereitung des in der ‹communio› mit der *catholica ecclesia* verbundenen *Imperium Christianum* in den ‹tempora Christiana› besteht. Des Weiteren soll das Werk des spanischen Apologeten nach seiner erinnerungsgeschichtlichen Referenz zum providentiellen Konstrukt der Inkarnation des Logos in der ‹Pax Augusta› (Kapitel 3) befragt werden, um es dann in Kapitel 4 abschließend die Kritik Erik Petersons an der Augustustheologie der Kirchenväter, mithin des Orosius,[15] vor dem Hintergrund der gewonnenen Befunde ihrerseits einer Kritik zu unterziehen, indem die ahistorischen Prämissen und geschichtspolitischen Interessen des modernen Theologen hinterfragt werden.

Historia magistra vitae: Heilsoikonomia und Weltgeschichte

Im Unterschied zu den diversen Konzepten moderner Universalgeschichtsschreibung,[16] aber auch zu den didaktisch motivierten chronistischen Breviarien eines Eutropius, Festus, Aurelius Victor[17] versteht die spätantike christliche Historiographie Geschichte als von Gott gelenktes Heilsgeschehen, bestimmt als zielgerichtete universale Entwicklung von der Erschaffung der Welt über die Inkarnation des Logos in Jesus Christus bis zu ihrem Eschaton in der Wiederkehr des Herrn in der Parusie.[18]

Die von Aurelius Augustinus (354–430) in Auftrag gegebenen[19] und zwischen 417/418 entstandenen sieben Büchern der *Historiae adversum paganos*,[20] stellen

[15] Erik Peterson, Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie, in: Hochland, 30 (1932/33), 289–299; Peterson, Christus als Imperator, in: Catholica, 5 (1936), 64–72.

[16] Vgl. u.a. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953; Joseph Vogt, Wege zum historischen Universum, Stuttgart 1961; neuerdings Jürgen Osterhammel/Niels P. Petersson, Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen, München 2007.

[17] Hans-Werner Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt 1980, 13; Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (wie Anm. 16), 160–167; Friedrich Vittinghoff, Christliche und nichtchristliche Anschauungsmodelle, in: Alexander Randa (Hg.), Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung, Salzburg 1969, 19–40.

[18] Vgl. Dieter Timpe, Römische Geschichte und Heilsgeschichte, Berlin 2001, 99.

[19] Oros. hist. I, prologus 1–10; 7, 43, 19–20. Zum Verhältnis des Orosius zu Augustinus vgl. Hans-Joachim Diesner, Orosius und Augustinus, in: Acta antiqua Scientiarum Hungaricae, 11 (1963), 89–102; Giuseppe Zecchini, Latin Historiography. Jerome, Orosius and the Western Chronicles, in: Gabriele Marasco, Greek and Roman Historiography in Late Antiquity fourth to sixth Century AD, Leiden 2003, 317–348, besonders 328–329; Fabrizio Fabbrini, Paolo Orosio, uno storico, Roma 1979, 423–433; Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 11–12. Die folgenden Beiträge übergehen weitgehend die heilsgeschichtliche Intention und Botschaft des Orosius: Mischa Meier, Alarich – Die Tragödien Roms und des Eroberers, in: Horst Carl/Hans-Jürgen Bömelburg (Hg.), Lohn der Gewalt:

weit mehr als eine «Synthese der chronographischen Synopse der Weltgeschichte im Stil der Chronik des Eusebius und Hieronymus mit der römisch-heidnischen Geschichtsschreibung» (H.-W. Goetz)[21] dar. Mit Fug und Recht können sie in ihrer gattungsgeschichtlichen Bedeutung als «erste christliche Universalgeschichte» (J. Alonso Núñez)[22] qualifiziert werden. Dies wird bereits im Prolog sichtbar, in dem Orosius den Entstehungszusammenhang und die Zielsetzung: «praeceperas mihi, uti aduersus uaniloquam prauitatem eorum, qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani uocantur siue gentiles quia terrena sapiunt».[23]

Als Ergänzung zu *De civitate Dei* des Augustinus,[24] – zehn Bücher dieses Werks erschienen 415/416, waren also bereits 417/18 erschienen, 418/19 folgten drei weitere Bücher von *De civitate Dei*; für die Bücher 14–22 kann die Kenntnis Augustins der *Historiae* angenommen werden,[25] – verfolgt Orosius, die apologetisch motivierte heilsgeschichtliche Intention,[26] die Vorwürfe der Paganen zu falsifizieren, die Plünderung Roms 410 durch Alarich (370–410 n. Chr.) sei auf die Apostasie von den Göttern zurückzuführen, die, so Orosius, in der Vergangenheit die weitaus größeren Katastrophen von Rom nicht abgewendet hätten.[27]

Orosius leitet seine chronographische Methode und die 5618 Jahre zählende ‹narratio› von der von Gott geschaffenen Schöpfungsordnung und von ihm bestimmten Heilsgeschichte ab.[28] Konstitutiv für seine Geschichtstheologie, die die pagane Chronistik weit hinter sich lässt, ist die Weiterentwicklung der Eschato-

Beutepraktiken von der Antike bis zur Neuzeit, Paderborn u. a. 2011, 73–101; Marco Formisano, Grand Finale. Orosius' Historiae adversus paganos or the Subversion of History, in: Henriette Harich-Schwarzbauer (Hg.), Der Fall Roms und seine Wiederauferstehung in Antike und Mittelalter, Berlin 2013, 153–176; Victoria Leonard, The Origin of Zealous Intolerance: Paulus Orosius and Violent Religious Conflict in the Early Fifth Century, in: Vigiliae Christiane, 71 (2017), 261–284.

20 Vgl. Anm. 10.

21 Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 13.

22 José Miguel Alonso-Núñez, Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius: Die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten, in: Wiener Studien, 106 (1993), 197–213; Zitat 198; ders., Drei Autoren von Geschichtsabrissen der römischen Kaiserzeit: Florus, Iustinus, Orosius, in: Latomus, 54 (1995), 346–360; Zitat 358; Adolf Lippold, Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger, in: Philologus, 113 (1969), 92–105; besonders 95; vgl. Diesner, Orosius und Augustinus (wie Anm. 19), 91.

23 Oros. hist. I, prologus 9.

24 Augustinus, De civitate Dei libri I–X, ed. Bernhard Dombart/Alfons Kalb, Leipzig 1938/39 (im Folgenden als Aug. civ. Dei zitiert).

25 Vgl. Heinz Bellen, Babylon und Rom. Orosius und Augustinus, in: Peter Kneissl/Volker Losemann (Hg.), Imperium Romanum. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1998, 51–60, besonders 51; Lippold, Orosius, christlicher Apologet (wie Anm. 22), 94.

26 Vgl. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 20–25; Diesner, Orosius und Augustinus (wie Anm. 19), passim.

27 Vgl. Oros. hist. I, prologus 14; 7, 43, 16–17.

28 Vgl. Andrew H. Merrills, History and Geopraphy in Late Antiquity, Cambridge 2005, 98.

logie des Buches Daniel,[29] die Rezeption der *Historiae Philippicae* des Pompeius Trogus (zur Zeit des Augustus) in den *Epitoma* des Iustinus,[30] das Werk des Livius (ca. 59 v. Chr.–ca. 17 n. Chr.) *Ab urbe condita*[31] und das *Chronicon* des Hieronymus (ca. 347–419/420).[32] Bindet Daniel die Abfolge der vier Reiche an eine teleologische Struktur, so ergänzt Orosius dieses endzeitliche theologische Konstrukt um das der räumlichen Dimension: «eademque ineffabili ordinatione per quattuor mundi cardines quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes, ut Babylonium regnum ab oriente, a meridie Carthaginiense, a septentrione Macedonicum, ab occidente Romanum.»[33]

Indem er die römische Geschichte in die voraugusteischen Zeiten, die er als «bellis inquietissima, sceleribus exsecrabilia, dissensionibus foeda, miseriis continuatissima»[34] kennzeichnet, und in die mit Augustus und der synchron stattfindenden Inkarnation des Logos beginnende Heilsgeschichte im engeren Sinne unterteilt, differenziert er nicht nur die Weissagung des Danielbuches, sondern entwickelt eine Aitiologie in der Tradition des Eusebius von Caesarea (ca. 264–339),[35] so dass auch Orosius das alttestamentarische Narrativ als ‹praeparatio euangelica› im Sinne der typologischen Methode der Kirchenväter liest. Darüber hinaus versteht sich Orosius in seinem Erinnerungsraum besonders durch Vergils Dichtung geprägt,[36] der seine Narrative aitiologisch und typologisch formte.[37] Es würde allerdings zu kurz greifen, würde man nach Maßstäben der modernen historischen Methode das heilsgeschichtliche Theologumenon als defizitär deuten, wenn behauptet wird: «Somit kommt es [Orosius] allein darauf an, die geschichtlichen Begebenheiten als Belege heilsgeschichtlich fundierter Glaubensgewissheit zu begreifen.»[38] Dabei wird übersehen, dass diese «Glaubensgewissheit»[39] in dem vom mittelplatonischen Diskursraum geprägten Paradigma gründet,

29 Dan 7,2–26.

30 M. Iuniani Iustini Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi. Accedunt Prologi in Pompeium Trogum, ed. Otto Seel, Leipzig 1935 (ND 1972).

31 T. Livi Ab urbe condita libri, 10 Bde., ed. Wilhelm Weissenborn, Berlin 1982.

32 Die Chronik des Hieronymus/Hieronymi Chronicon, ed. Rudolf Helm, in: Eusebius Caesariensis: Werke 7 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 47), Berlin 1956.

33 Oros. hist. II, 1,5; vgl. ibid. VII, 2,4–7.

34 Ibid. II, 3,9.

35 Eusebius von Caeserea, Kirchengeschichte (Die griechischen christlichen Schriftsteller 9), ed. Eduard Schwartz, 3 Bde, Berlin 1903–1909; vgl. Dieter Timpe, Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der Historia Ecclesiastica des Eusebius, in: Werner Dahlheim/Wolfgang Schuller/Jürgen von Ungern-Sternberg (Hg.) Festschrift Robert Werner zu seinem 65. Geburtstag, Konstanz 1989, 171–204.

36 Oros. hist. I, 18,1; 2; 5,10. Vgl. Harrison C. Coffin, Vergil and Orosius, in: The Classical Journal, 31 (1936), 235–241.

37 Vgl. Gerhard Binder, Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch des Aeneis, Meisenheim a. G. 1971, 1–5.

38 Hartwin Brandt, Historia magistra vitae? Orosius und die spätantike Historiographie, in: Andreas Goltz/Hartmut Leppin/Heinrich Schlangen-Schöningen (Hg.), Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung, Berlin/New York 2009, 121–133; Zitat 126.

39 Brandt, Historia magistra vitae (wie Anm. 38), 126.

demzufolge die Transzendenz und die geschichtliche Immanenz in einem Abbild- bzw. Entsprechungsverhältnis stehen. In der Epiphanie des «Logos, als aber die Zeit erfüllt war» (Gal 4,4), d.h. auf die alle bisherigen partikularen Geschichten zuliefen und in ihr ihre Erfüllung fanden, wird die Geschichte zur universalen Geschichte der Menschheit und zum Ort der universalen Heilsoikonomia Gottes. In diesem von den Alexandrinern Clemens (ca. 160–ca. 215 n. Chr.) und Origenes (ca. 185–253/54 n. Chr.) unter Bezug auf die Epiphanie des Logos bestimmten Raum der Paradosis bewegen sich Eusebius von Caesarea und Origenes in ihrem aitiologisch-typologischen Geschichtstheologumenon, das die ‹regula fidei› bestimmend für die Kirche die Funktion einer formativen Ordnungsidee übernahm.[40]

Dieses heilsgeschichtliche Paradigma ermöglicht es Orosius, von Augustinus geprägt,[41] auch innergeschichtliche Parallelen zu konstruieren, indem sie auf die ‹providentia Dei› zurückgeführt werden: So lässt er die Geschichte der vier Weltreiche, mit Babylon beginnen und mit der Roms enden. Entsprechend diesem heilsgeschichtlichen Deutungsparadigma entfaltet Orosius ein paränetisch-pädagogisches Erkenntnisinteresse aus seiner gegenwärtigen, geschichtstheologischen Perspektive ganz in der Tradition der «intentionalen Geschichte»[42] mit manifesten Zweckabsichten: «Pro dolor, leguntne ista de ueteribus, qui de recentibus conqueruntur? immo legunt et ea non aequitate sed aemulatione coniciunt.»[43]

Mehr noch: Orosius qualifiziert in apologetischer Absicht das «exemplum miseriarum»[44] der *pagani*, die ihrerseits die Katastrophen der Gegenwart den «tempora Christiana»[45] zuschreiben, als «inimici Dei»[46] und damit als «inimici veritatis»,[47] da sie den heilsgeschichtlichen Sinn der Geschichte nicht erkennen. Umgekehrt gilt für seine performative Rhetorik im Hinblick auf die Bürgerkriege der späten Republik:

> «Cui tandem dubium est, quanto nunc mitius quantoque clementius excitata, ut dicunt, bella civulia geruntur, immo reprimuntur potius quam geruntur? quis enim unum ciuile bellum per decem annos his temporibus agitatum audierit? quis uno bello centum quinquaginta milia hominum, uel hostium ab hostibus, ut non dicam ciuium a ciuibus, caesa meminerit?»[48]

Das heilsgeschichtliche Paradigma implizierte eine erinnerungsgeschichtliche, für das historiographisches Narrativ konstitutive Argumentationsmethode des

40 Vgl. Sproll, Imperium sine fine dedi (wie Anm. 9), 371–380.
41 Vgl. Aug. civ. Dei IV, 33; 5,11. Vgl. Bellen, Babylon und Rom (wie Anm. 25), 57.
42 Hans-Joachim Gehrke, Die Bedeutung der (antiken) Historiographie für die Entwicklung des Geschichtsbewusstseins, in: Eve-Marie Becker (Hg.), Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, Berlin/New York 2005, 29–51; besonders 30.
43 Oros. hist. IV, 6,34.
44 Ibid. III, 15,1.
45 Ibid. IV, 6,35.
46 Ibid. IV, 6,37.
47 Ibid. IV, 6,37.
48 Ibid. V, 22,11–12.

Orosius, die bisher in der Forschung weitgehend übersehen wurde: Die in der Republik formative geschichtskulturelle Matrix der Diskurse um ‹exempla virtutis› und ‹mores maiorum›[49] wird von ihm nicht nur rezipiert, sondern nunmehr christlich konnotiert: Gemäß seinem Lehrer Augustinus konstruiert Orosius nicht nur seinen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Erinnerungsraum als im (kollektiven) Bewusstsein anwesendes «praesens de praeteritis, praesens de praesentibus» und «praesens de futuris»,[50] sondern identifiziert die vorchristliche Geschichte Roms mit allen Übeln und Lastern, die christliche dagegen mit dem angebrochenen Heil: «Christianis tamen temporibus propter praedentem magis Christi gratiam ab illa incredulitatis confusione discretis.»[51]

Er führt denselben Nicht-Existenzbeweis für heidnischen Götter wie Augustinus:[52] Die «miseriae» mussten die *pagani* allein deshalb erleiden, da das Pantheon ihre Götter/Dämonen, zu denen sie beten und denen sie opfern, leer ist.[53] Dagegen honoriere der Gott der Christen das tugendhafte Verhalten der Christgläubigen. Aus diesem Evidenzbeweis leitet Orosius seine Handlungslogik ab: Ganz in der Tradition von Cicero stehend, erfüllen die *Historiae* des Orosius, sich auf den Topos der «historia magistra vitae»[54] beziehend eine lebenspraktische und zugleich paränetisch-pädagogische Aufgabe. Dieser Topos steht als «testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, nuntia vetustatis»[55] im Zusammenhang mit der Konstruktion eines christlich bestimmten Erinnerungsraumes, in dem, ähnlich wie bei seinem Mentor Augustinus,[56] die ‹virtutes› der *pagani*, ‹prudentia›, ‹iustitia›, ‹fortitudo›, ‹temperantia›, nunmehr christlich transzendiert zu den Kardinaltugenden Glaube, Hoffnung und Liebe als ‹exempla› vorgestellt und zur Nachahmung für Christen und *pagani* empfohlen werden.

Von einer Instrumentalisierung der Geschichte durch Orosius zum Zweck der Begründung von Dogmen kann aber nur dann gesprochen werden,[57] wenn diese in das heilsgeschichtliche Theologumenon integrierte erinnerungsgeschichtliche Konstruktion des Orosius übersehen oder missverstanden wird. Noch weniger

[49] Vgl. u.a. Bernhard Linke/Michael Stemmler (Hg.), Mos maiorum. Untersuchungen der Identitätsbildung und Stabilisierung in der römischen Republik, Stuttgart 2000; Karl-Joachim Hölkeskamp, Exempla und mos maiorum. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität, in: Hans-Joachim Gehrke/Astrid Möller (Hg.),Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, Tübingen 1996, 301–339.

[50] Aug. conf. XI, 20,26; vgl. Ernst A. Schmidt, Zeit und Geschichte bei Augustinus, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 3 (1985); Norbert Fischer, Aurelius Augustinus – Was ist Zeit? Confessiones XI/ Bekenntnisse 11, Hamburg 2009.

[51] Oros. hist. VII, 43,19.

[52] Aug. civ. Dei III passim.

[53] Oros. hist. VII, 1,6–11.

[54] M. Tulius Cicero, De oratore, in: Scripta quae manserunt III, ed. Kazimierz Feliks Kumaniecki, Stuttgart/Leipzig 1995, II, 36.

[55] Ebenda.

[56] Aug. civ. Dei V, 17–18.

[57] So Brandt, Historia magistra vitae? (wie Anm. 38), 131, 133.

versteht man die heilsgeschichtliche Intention des Orosius, wenn seiner Historiographie ein Defizit an schöpfungs- und inkarnationstheologischer Reflexion unterstellt wird: «Eine derartige Historie, voll schlimmer Beispiele, als Lehrerin des Lebens anzusprechen, ging über die Anverwandlung der kirchlichen Historiographie.»[58]

Berücksichtigt man das in der Tradition der alexandrinischen Kirchenväter stehende heilsgeschichtliche Theologumenon des Orosius, das seinen Erinnerungsraum aitiologisch und teleologisch auf das Eschaton der Endzeit hin konzipiert, wird man nicht nur seine *Historiae* als «masterpiece which is both the last work of Roman historiography and the first of Western Christian historiography»[59] und «monumento insigne che chiude in bellezza la grande storiografia classica»,[60] die die mittelalterliche Historiographie nachhaltig beeinflussten,[61] würdigen, sondern sich auch einen adäquaten hermeneutischen Zugang zu seinem Verständnis der Geschichte Roms und mithin der ‹Pax Augusta› verschaffen.

Das providentielle Rom: Vom Imperium Romanum zum Imperium Christianum

Die narratio des Orosius zu den vier regna in der «translatio imperii»[62] impliziert ein geschichtliches Ordnungsmodell als Abbild der göttlichen Weltordnung.[63] Dieses Ordnungsmodell wird theologisch mitnichten statisch, sondern teleologisch verstanden, das sich auf das Ziel und den universalgeschichtlichen Kulminationspunkt des zum ‹Orbis terrarum› gewordenen und seine Einheit garantierenden ‹Orbis Romanus› hin in einem procursus bewegt[64] und in dem alle partikularen Geschichten der diversen Ethnien und Kulturen mit ihren Antagonismen untereinander aufgehoben und mithin ihre Erfüllung in der durch das römische Recht bestimmten ‹civitas hominum› finden. Rom ist damit zum Signifikanten ‹kat ex ochen› der Geschichtlichkeit des Heils geworden. Daher kann es über Rom hinaus nur noch die Herrschaft des Antichristen geben.[65]

In mimetischer Anverwandlung des paganen Topos, Rom, die Stadt der Quiriten, sei von den Göttern zur Weltherrschaft berufen, ist damit nach dieser gött-

58 Reinhart Koselleck, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Reinhart Koselleck (Hg.),Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1989, 38–66; Zitat 41.

59 Zecchini, Latin Historiography (wie Anm. 19), 328.

60 Fabbrini, Paolo Orosio (wie Anm. 19), 46.

61 Vgl. u. a. Benoit Lacroix, La importancia de Orosio, in: Augustinus, 2 (1957), 5–13; ders., Orose et ses idées, Montréal/Paris 1965, 207–210; Zecchini, Latin Historiography (wie Anm. 19), 329.

62 Oros. hist. II, 3, 5–6; Zecchini, Latin Historiography (wie Anm. 19), 324.

63 Vgl. Heinz Müller, Die Hand Gottes in der Geschichte. Zum Geschichtsverständnis von Augustinus bis Otto von Freising, Diss. Hamburg 1949, 21.

64 Vgl. Diesner, Orosius und Augustinus (wie Anm. 19), 94.

65 Vgl. Erik Peterson, Imperium, Christus und Antichristus, in: ders., Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte (Ausgewälte Schriften 4), Würzburg 2004, 230–231; ders., Translatio Imperii, in: ibid., 247–248; Zecchini, Latin Historiography (wie Anm. 19), 324.

lichen Heilsoikonomia das Imperium Romanum nicht nur zeitlich das letzte nicht mehr transzendierbare, sondern auch das von allem Anfang her von der ‹providentia Dei› erwählte und vorherbestimmte Weltreich «sine fine»,[66] in dem als Abbild der gerechten Schöpfungsordnung die gerechte politische Ordnung geschichtliche Wirklichkeit ist. Diese gerechte Ordnung bemisst sich daran, dass die Sündigen entmachtet werden und den Schwachen ganz im Sinne von 1 Kor 1,25 die Herrschaft gegeben wird, so wie in der Verknüpfung von Steuer- und Bürgerrecht auch Christus ein *Civis Romanus*[67] werden konnte.

Demnach bestimmte die ‹providentia Dei› vor aller Zeit, dass im Imperium Romanum der Logos an der Zeitenwende und im Zentrum aller Geschichte sich inkarnieren sollte:

> «Itaque idem unus et uerus Deus, in quem omnis, ut diximus, etsi ex diuersis opinionibus secta concurrit, mutans regna et disponens tempora, peccata quoque puniens, quae infirma sunt mundi elegit, ut confudat fortia, Romanumque imperium adsumpto pauperrimi status pastore fundauit. Hoc per reges et consules diu prouectum postquam Asiae Africae atque Europae potitum est, ad unum imperatorem eundemque fortissimum et clementissimum cuncta sui ordinatione congessit. [...] Deus uerus [...] promptius per hominem docturus homines filium suum misit.»[68]

Damit erfüllt Rom vom Anfang seiner Geschichte an diese providentielle Funktion in der ‹praeparatio euangelica›,[69] die Orosius, ganz typologisch argumentierend, auch dem alttestamentarischen Israel zuschreibt.[70] Über die Geschichtstheologie des Eusebius von Caesarea hinausgehend[71] versteht also Orosius auch die Geschichte der paganen Republik im Zeichen der ‹providentia Dei›. So kann er den Abzug Hannibals aus Italien als «diuina miseratio»[72] verstehen, um Roms Existenz für den künftigen christlichen Glauben zu bewahren.

Das Theologumenon des Orosius von der Geschichtlichkeit des Heils impliziert darüber hinaus, dass der Topos der paganen ‹aeternitas imperii›, nunmehr im christlichen Glauben fundiert, als die ‹Roma aeterna›[73] im *Imperium Christianum* ihre eschatologische Bestimmung bis zum Ende aller Geschichte, d.h. bis zur Parusie des Herrn erfüllen wird. Der seit der Monarchie des Augustus[74] politisch geeinte ‹Orbis Romanus› und die ‹Pax Romana› schufen die optimale Vor-

66 P. Vergilius Maro, Aeneis, ed. Gian Biagio Conte, Berlin/New York 2009, I, 279.
67 Oros. hist. VI, 22,8. Vgl. Adolf Lippold, Rom und die Barbaren in der Beurteilung des Orosius, Diss. Erlangen 1952, 48–49.
68 Oros. hist. VI, 1,5–7.
69 Vgl. Lippold, Rom und die Barbaren (wie Anm. 67), 33–64; ders., Orosius, christlicher Apologet (wie Anm. 22), 92–95.
70 Oros. hist. VII, 2,3. Vgl. Casimiro Torres Rodriguez, La historia de Paulo Orosio, in: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 61 (1955), 107–135; besonders 129.
71 Sproll, Imperium sine fine dedi (wie Anm. 9), 377–379.
72 Oros. hist. IV, 17, 8.
73 Ibid. II, 3, 6–7; vgl. Vittinghoff, Christliche und nichtchristliche Anschauungsmodelle (wie Anm. 17), 26; Bellen, Babylon und Rom (wie Anm. 25), 58–60.
74 Vgl. Kap. 3 in diesem Beitrag: Die ‹Pax Augusta› als heilsgeschichtliches Theologumenon.

aussetzung für die weite Verbreitung des Christentums von den Aposteln angefangen, bis in seine Zeit hinein:

> «Deinde ut in magno silentio ac pace latissima inoffense et celeriter noui nominis gloria et adnuntiatae salutis velox fama percurreret uel etiam ut discipulis eius per diuersas gentes euntibus ultroque per cunctos salutis dona offerentibus obeundi ac disserendi quippe Romanis ciuibus inter ciues Romanos esset tuta libertas.»[75]

Erst recht mussten die Konversion der Kaiser seit Constantin dem Großen (ca. 280–337) und die unblutigen Siege des Kaisers Theodosius des Großen (347–395)[76] als «propagator Ecclesiae»[77] nicht nur zur Stabilisierung des *Imperium Romanum* beitragen, sondern das christliche Rom in der Einheit von ‹patria›, ‹ius› und ‹religio›[78] zur «plebs Dei» werden lassen, so dass «Humanitas», «Romanitas», «Christianitas» in Harmonie verbunden sind[79] – eine Denkfigur, die Orosius in christlicher Anverwandlung des *Enkomion* des Aelius Aristides (117–ca. 180) von 143 entwickelt.[80]

In dieser heilsgeschichtlichen Perspektive und diesem von den Kirchenvätern generierten, aitiologisch-typologisch Erinnerungsraum an die providentielle Funktion Roms[81] finden auch die Invasionen der Germanen ihren Ort: Er sieht bei aller Ambivalenz, die sich in seiner kulturellen Distanz gegenüber den gentes zeigt, in den Invasionen «permissu Dei»[82] die Ermöglichung der conversio zum katholischen Glauben durch die bereits christianisierten Römer unter Aufrechterhaltung ihres Anspruches auf politische und kulturelle Dominanz. So ließen sich die Germanen, durch den christlichen Glauben mild geworden, in das *Imperium Romanum* integrieren.

Als Alternative hierzu erscheint ihm der Sohn Alarichs, der Gotenkönig Athaulf (ermordet 415), als ein zu imitierendes und normatives Exemplum, der 414 von seinem Plan, das Römische Reich zu vernichten und es als neuer Augustus durch eine Gothia zu ersetzen, unter dem Einfluss seiner Frau, der Christin Galla Placidia (392–450), der Schwester des Kaisers Honorius (384–423) Abstand genommen habe in der Erkenntnis, dass die Goten in ihrer Un-

75 Oros. hist. VI, 1,8.
76 Ibid. VII, 35,20; vgl. Zecchini, Latin Historiography (wie Anm. 19), 326.
77 Oros. hist. VII, 34,4.
78 Vgl. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 114.
79 Oros. hist. V, 2,4–7; vgl. Alonso-Núñez, Die Auslegung der Geschichte (wie Anm. 22), 212; Johannes Straub, Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des Römischen Reiches, in: Historia, 1 (1950), 52–81, besonders 66–67; wieder abgedruckt ders., Regeneratio imperii, Darmstadt 1972, 240–270, besonders 252–253; Eugenio Corsini, Introduzione alle «Storie» di Orosio, Torino 1968, 187.
80 Die Romrede des Aelius Aristides, ed. und übers. Richard Klein, Darmstadt 1983, 70–71a; vgl. Jochen Bleicken, Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich, Göttingen 1966.
81 Vgl. zur providentiellen Funktion des Römischen Reiches bei Orosius Dariusz Brodka, Die Romideologie der römischen Literatur der Spätantike, Frankfurt a. M. 1998, 187–198; Alonso-Núñez, Die Auslegung der Geschichte (wie Anm. 22), 212; Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 140.
82 Oros. hist. VII, 22,6.

kenntnis des ‹ius Romanum› unfähig seien, ein Staatswesen zu gründen. Daher wirke er lieber in Unterordnung unter den Kaiser: «restituendo in integrum augendoque Romano nomine».[83]

So kann er auch die zeitgenössischen Katastrophen relativieren: Bei der Eroberung Roms 410 habe ja Alarich die christlichen Basiliken St. Peter und St. Paul respektiert und die in sie geflohenen Bürger geschont,[84] so dass die entstandenen Schäden im Vergleich zur Brandstiftung Neros gering ausfielen.[85]

Dementsprechend übersteigt der Diskurs von der ‹Historia vitae consolatio›[86] bei Orosius bei weitem die innergeschichtliche Erwartung des paganen Rutilius Namantianus (5. Jahrhundert), der auch 417 auf die ‹Renovatio Imperii Romani› hoffend davon ausgeht, dass es aus der Krise gestärkt hervorgehen werde,[87] denn für Orosius ist die Geschichte der ‹Civitas terrena›, im Unterschied zum Werk des Augustinus, in der Heilsgeschichte aufgehoben.[88]

Orosius deutet, die anti-institutionalistischen Motive des Buches Daniel transzendierend, die von der Inkarnation des Logos im Sinne des mittelplatonischen Abbild- und Entsprechungsverhältnisses von Gott und Geschichte ausgehende und im providentiellen Rom als die geschichtliche Wirklichkeit gewordene Heilsoikonomia so, dass das nunmehrige ‹Imperium Christianum› als vollendetes viertes Weltreich[89] die ‹civitas Dei› als institutionell verfasstes Reich Gottes aufgrund der Identität von christlicher Moralität und staatlicher Legalität die communio der *catholica ecclesia* schützt[90] und mithin seiner Berufung in Treue folgend die ‹Christiana tempora› bis zur endgültigen Herrschaft Jesu Christi bestimmen wird.

Als Schüler des Augustinus, dessen Eschatologie er rezipiert,[91] weiß Orosius trotz seiner providentialistischen Geschichtstheologie um das unerforschliche Geheimnis Gottes, in dessen Händen alle Geschichte ruht: «Et quia ineffabilia sunt iudicia Dei, quae nec scire, nec explicare quae scimus possimus.»[92] Von

83 Ibid. VII, 43,6; vgl. Fabbrini, Paolo Orosio (wie Anm. 19), 405–415.

84 Oros. hist. VII, 39,1.

85 Ibid. VII, 39,15: Orosius spricht zwar vom «septingentesimo conditionis eius [i.e. Romae] anno», meint sicher aber den Brand unter Nero 64.

86 Zum Konzept der ‹Historia vitae consolatio› bei Sulpicius Severus und Orosius vgl. Garry W. Trompf, Early Christian Historiography. Narratives of Retributive Justice (Studies in Religion), London/New York 2000, 283–322.

87 Rutilius Claudius Namatianus, De reditu suo sive Iter Gallicum, ed. und übers. Ernst Doblhofer, Bd. 1, Heidelberg 1972, 98: Liber I, 140–144.

88 Vgl. Straub, Christliche Geschichtsapologetik (wie Anm. 79), 267.

89 Vgl. Joseph Ward Swain, The Theory of the Four Monarchies. Opposition History Under the Roman Empire, in: Classical Philology, 35 (1940), 1–21, besonders 20; Fabbrini, Paolo Orosio (wie Anm. 19), 359–361; vgl. Lippold, Orosius, christlicher Apologet (wie Anm. 22), 104; Alonso-Núñez, Die Auslegung der Geschichte (wie Anm. 22), 212; Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 135; Zecchini, Latin Historiography (wie Anm. 19), 328; Diesner, Orosius und Augustinus (wie Anm. 19), 95–96.

90 Vgl. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 112–114, 142.

91 Ibid. 140.

92 Oros. hist. VII, 41,10.

daher teilt er die Überzeugung seines Lehrers vom «sekundären Charakter alles Lebens gegenüber dem höheren Ziel».[93]

Die ‹Pax Augusta› als heilsgeschichtliches Theologumenon

In der Tradition der Kirchenväter, besonders des Origenes und des Eusebius von Caesarea[94] stehend findet das Narrativ des Orosius von der providentielle Funktion des *Imperium Romanum* seinen geschichtstheologischen Grund und zugleich seine höchste Wirksamkeit in der ‹Pax Augusta›, in der Christus geboren wurde: Die Epiphanie des Augustus geht zwar der Epiphanie Christi zeitlich voraus, ist ontisch und aitiologisch aber in der Inkarnation des Logos fundiert, die mithin in der Zeitenwende stattfindet, von der an alle Geschichte als Heilsgeschichte ins Eschaton eintritt und parallel hierzu von der aus die römische Geschichte in die Geschichte der Universalmonarchie mündet.[95] Von daher kann es «seit der Inkarnation keine weltgeschichtlichen Perioden mehr geben».[96]

Orosius sieht in der Eintragung Jesu in die Steuerlisten nicht nur den Personenstand des Herrn als *Civis Romanus*[97] konstituiert, sondern konstruiert einen Synchronismus zwischen der ‹Pax Augusta› und dem anbrechenden Eschaton der ‹Pax Christi›:

> «Igitur eo tempore, id est eo anno quo firmissimam uerissimamque pacem ordinatione Dei Caesar conposuit, natus est Christus, cuius aduentui pax ista famulata est, in cuius ortu audientibus hominibus exultantes angeli cecinerunt Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae uoluntatis (Lk 2,14). [...] eodem quoque anno tunc primum idem Caesar, quem his tantis mysteriis praedestinauerat Deus, censum agi singularum prouinciarum et censeri omines homines iussit, quando et Deus homo uideri et esse dignatus est. Tunc igitur natus est Christus, Romano censui statim adscriptus ut natus est. Haec est prima illa praeclarissimaque professio, quae Caesarem omnium principem Romanosque rerum dominos singillatim cunctorum hominum edita adsriptione signauit, in qua se et ipse, qui cunctos homines fecit, inueniri hominem adscribique inter homines uoluit: quod penitus numquam ab orbe condito atque ab exordio generis humani in hunc modum [...] cuiquam regno concessum fuit.»[98]

93 Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 140.

94 Vgl. Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie (wie Anm. 13), 45–46; Sproll, Imperium sine fine dedi (wie Anm. 9), 374–379; Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935, 72–87.

95 Oros. hist. VI, 17,9; Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 91; Peterson, Kaiser Augustus im Urteil (wie Anm. 15), 297–298: Peterson kann aber nicht den Nachweis liefern, dass die theologischen Debatten um die Trinität die politische Theologie beeinflusste.

96 Peterson, Translatio imperii (wie Anm. 65), 247.

97 Oros. hist. VI, 22,8.

98 Ibid., 6, 22,5–7; vgl. Straub, Christliche Geschichtsapologetik (wie Anm. 79), 263; Lacroix, Orose et ses ideés (wie Anm. 61), 144; François Paschoud, Roma Aeterna. Études sur la patriotisme romain dans V Occident latin à V epoque des grandes invasions, Neuchâtel 1967, 281.

Die Steuerhoheit ist mithin für Orosius Instrument der die ‹Pax› der *res publica* garantierenden Monarchie des Augustus, die ihrerseits aufgrund ihrer providentiellen Berufung zum Abbild der Herrschaft Gottes verstanden und damit zur idealen Staatsform erklärt wird.

Der spanische Presbyter konstruiert weitere Synchronismen und deutet pagane Prodigien geschichtstheologisch um, um die Heilsoikonomia der ‹providentia Dei› im Regierungshandeln des Augustus und im neuen Aion der ‹Pax Augusta› nachzuweisen. Aus seiner Perspektive spielt dabei die chronologische Exaktheit keine Rolle.[99] Der die Sonne umgebende Regenbogen, der sich dem jungen Octavius nach dessen Rückkehr aus Apollonia in Rom (44 v. Chr.) zeigte, wird als eine kosmische Synekdoche interpretiert: Der adventus des Octavius verweist auf den adventus Jesu Christi als den Schöpfer der Sonne.[100]

Auch die narrative Synekdoche vom Sprudeln einer Ölquelle vor einer «taberna meritoria» in Rom bei seiner zweiten siegreichen Rückkehr aus Sizilien 36 v. Chr.[101] und bei der Verleihung der «perpetua tribunicia potestas» 23 v. Chr. an Octavian[102] hat für Orosius die Funktion, auf die künftigen ‹tempora Christiana› zu verweisen, in denen der Gesalbte (d.h. Christus) in seiner Kirche als Gaststätte im übertragenen Sinne und im Orbis Romanus seine überreiche Heilsoikonomie zuteilwerden lässt.

Der dreifache Triumph des Oktavian in seinem 5. Konsulatsjahr nach dem Sieg über Antonius und Cleopatra im actischen und alexandrinischen Krieg am 6. Januar 29 v. Chr., die Schließung der Pforten des Janus-Tempels zum ersten Mal und die Begrüßung mit dem Ehrennamen des Augustus am selben Tage gelten Orosius als providentielle Koinzidenz mit der Epiphanie des Herrn:

> «[...] quid fidelius ac uerius credi ac cognosci potest, concurrentibus ad tantam manifestationem pace nomine die, quam hunc occulto quidem gestorum ordine ad obsequium praeparationis eius praedestinatum fuisse, qui eo die, quo ille manifestandus mundo post paululum erat, et pacis signum praetulit et potestatis nomen adsumpsit?»[103]

Demnach sind der «gestorum ordo»[104] bestehend aus dem «triplex triumphus», der Etablierung der «pax» und der Begründung der Monarchie durch die Verleihung des Augustustitels an Oktavian Synekdochien der Wirksamkeit der

[99] Vgl. Lippold, Rom und die Barbaren (wie Anm. 67), 48; Paschoud, Roma Aeterna (wie Anm. 98), 281.

[100] Oros. hist. VI, 20, 5; vgl. Suetonius, De vita Caesarum libri VIII. Liber II: Divus Augustus, ed. Maximilian Ihm, Leipzig 1908 (ND 1978), 95 (im Folgenden als Suet. Aug. zitiert); Cassius Dio Cocceianus, Historiae Romanae, ed. Ursulus Philip Boissevain, II, Berlin 1898 (ND 1955), XLV, 4, 4 (im Folgenden als Cass. Dio zitiert); vgl. Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie (wie Anm. 13), 50–57 zu den paganen und christlichen Quellen des Orosius; Werner Dahlheim, Augustus, München 2010, 378.

[101] Oros. hist. VI, 20,6; vgl. Cass. Dio XLVIII, 43,4.

[102] Oros. hist. VI, 20,7.

[103] Ibid. VI, 20,8; vgl. ibid. VI, 20,1–4; vgl. Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie (wie Anm. 13), 50.

[104] Oros. hist. VI, 20,8.

die Inkarnation des Logos verheißenden ‹providentia Dei›. Die mit den weiteren Schließungen der Pforten des Janus-Tempels verbundenen Friedensschlüsse, so nach dem cantabrischen Krieg 20 v. Chr.[105] und zum dritten Mal nach der Unterwerfung der Parther für zwölf Jahre[106] sind für Orosius providentielle Synekdochien, die nicht nur auf die Geburt Jesu Christi hinweisen, sondern sie auch heilsgeschichtlich vorbereiten helfen.

Umstritten ist, inwieweit Orosius bei der christlichen Deutung der dreimaligen Schließung der Tore des Janus-Tempels pagane Prodigien umdeutet oder christliche Narrative rezipiert.[107] Ein genuin eigenständiges Theologumenon entfaltet er, wenn er die Ablehnung des dominus-Titels durch Augustus als heilsgeschichtliche Weissagung der bevorstehenden Geburt des Herrn deutet.[108] Die mittelalterliche *Legenda aurea*[109] wird von Orosius insofern begründet, da er Augustus, durch die ‹providentia Dei› inspiriert, dabei das Motiv unterstellt, den dominus-Titel Jesus Christus vorbehalten zu wollen. Gleichwohl kann hypothetisch angenommen werden, dass Orosius dieser Topos bei Sueton[110] und die Maecenas-Rede bei Cassius Dio, in der Augustus die Anrede mit dominus ablehnt,[111] nicht unbekannt gewesen sein konnten.

Mithin korrespondiert die Christusreferenz der ‹Pax Augusta› und mit der Christianisierung des die Einheit des *Imperium Romanum* stiftenden Census.[112] Dabei ist Augustus nur insofern die Einheit des ‹Orbis terrarum› in der ‹Pax Augusta› geschuldet, als er, der «imperator fortissimus et clementissimus»,[113] als Werkzeug Gottes fungiert:

> «At uero, si indubitatissime constat sub Augusto primum Caesare post Parthicam pacem uniuersum terrarum orbem positis armis abolitisque discordiis generali pace et nova quiete compositum Romanis paruisse legibus, Romana iura quam propria arma maluisse spretisque ducibus suis iudices elegisse Romanos [...] inuiti licet illi, quos in blasphemiam urguebat inuidia, cognoscere faterique cogentur, pacem istam totius mundi et tranquilissimam serenitatem non magnitudine Caesaris sed potestate filii Dei, qui in diebus Caesaris apparuit, exstitisse».[114]

Für Orosius konnte sich das Christentum in der durch die ‹Pax Augusta› geeinte römische Welt umso effektiver ausbreiten, als die Apostel als Römer unter

[105] Ibid. VI, 20,9; ibid. VI, 21,11.
[106] Ibid. VI, 22,11–2; ibid. VII, 3,4.
[107] Vgl. Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie (wie Anm. 13), 47–50; Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (wie Anm. 17), 84.
[108] Oros. hist. VI, 22,3–6; vgl. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 94), 89–90.
[109] Peterson, Kaiser Augustus im Urteil (wie Anm. 15), 297.
[110] Suet. Aug. 53,1.
[111] Cass. Dio LII, 14–41; vgl. Jochen Bleicken, Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie, in: Hermes, 4 (1962), 444–467; vgl. Tertullian, Apologeticum – Verteidigung des Christentums Lateinisch und Deutsch, ed. und übers. Carl Becker, München ²1992, XXXIV, 1 (im Folgenden als Tert. apol. zitiert).
[112] Vgl. Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie (wie Anm. 13), 46
[113] Oros. hist. VI, 1,6.
[114] Ibid. III, 8,5–8.

Römern wirkten: *Romanitas* und *Christianitas* mussten so unter der Leitung der ‹providentia Dei› im neuen Aion der ‹tempora Christiana›[115] zu einer geradezu identitären Symbiose gelangen:

> «deinde ut in magno silentio ac pace latissima inoffense et celeriter noui nominis gloria et anuntiatae salutis uelox fama percurreret uel etiam ut discipulis eius per diuersas gentes euntibus ultroque per cunctos salutis dona offerentibus obeundi ac disserendi quippe Romanis ciuibus inter ciues Romanos esset tuta libertas.»[116]

In dieser aitiologischen und eschatolologischen Deutung wird die Synekdoche der ‹Pax Augusta› zur normativen Matrix für die christlich gewordenen Kaiser, da Augustus mit seinen Tugenden gleichsam als «anima naturaliter christiana»[117] das exemplum für das verbindliche christliche Kaiserideal bildet, dessen *Imperium Romanum* in Erfüllung seiner heilsgeschichtlichen missio sich des Schutzes Gottes gewiss sein darf – eine Legitimationsdeutung, die zusammen mit dem ehemals paganen, nunmehr christianisierten geschichtstheologischen Konstrukt der ‹translatio imperii›[118] die Grundlagen für das Selbstverständnis mittelalterlicher Kaiser präfigurieren und in diesem Kontext die Trope *Roma onde Cristo è Romano* bei Dante Alighieri (1265–1321)[119] performativ bestimmen sollte.

Erik Petersons Enthistorisierung der Augustustheologie des Orosius im Kampf gegen die politische Theologie der sich abzeichnenden NS-Reichskirche

Der von der Dialektischen Theologie Karl Barths (1886–1968) maßgeblich beeinflusste protestantische Theologe Erik Peterson (1890–1960)[120] hat kurz nach seiner Konversion zur Katholischen Kirche 1930 einen Frontalangriff gegen die vermeintlich politische Theologie des Orosius gestartet. In seinem Aufsatz *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums* von 1932/1933[121] wirft er neben Eusebius von Caesarea besonders Orosius vor, eine politische Theologie konzipiert zu haben, «die es unternimmt, das Imperium Romanum mit den Mitteln der christlichen Theologie zu rechtfertigen und damit auch der Gestalt des Augustus wiederum eine theologische Bedeutung beizumessen.»[122]

[115] Ibid. VII, 5,4.
[116] Ibid. VI, 1,8.
[117] Tert. apol. XVII, 6,120–121.
[118] Werner Goez, Translatio imperii, Ein Beitrag des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958; neuerdings Pablo Valdivia Orozco, Krise (Paul Valéry), in: Kasper/Wild (Hg.), Rom rückwärts (wie Anm. 5), 66–74.
[119] Dante Alighieri, Divina Comedia, Canto XXXII, 102; ders., Monarchia. Lateinisch-Deutsch, übers. Ruedi Imbach/Christoph Flüeler, Stuttgart 1989, Bd. I, XVI, 1–2; Bd. II, X, 6–8; vgl. Ilone Opelt, Das Bild des Kaisers Augustus bei Dante, in: Deutsches Dante-Jahrbuch, 64 (1989), 155–160.
[120] Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br. 1992.
[121] Peterson, Kaiser Augustus im Urteil (wie Anm. 15), 296–298; ders., Der Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 94), 88–94 mit weitgehend wörtlicher Übernahme seines Aufsatzes: Kaiser Augustus im Urteil (wie Anm. 15), 296–297.
[122] Peterson, Kaiser Augustus im Urteil (wie Anm. 15), 296.

Nach Peterson überbietet Orosius aber bei weitem Eusebius von Caesarea an Exzessivität, da pagane Autoren zwischenzeitlich die Inkompatibilität des christlichen Glaubens mit dem *Imperium Romanum* postuliert hätten. Zudem erlaubten, so Peterson, die inzwischen elaborierten trinitätstheologischen Diskurse nicht mehr eine Strukturanalogie zwischen der göttlichen und politischen Monarchie, wie sie für Eusebius noch möglich gewesen sei. Folglich musste Orosius Augustus christianisieren und Christus romanisieren. Mithin wirft Peterson Orosius einen exegetisch-methodologischen Fehlschluss vor: «Die ganze Augustus-Legende wird von ihm [Orosius] im Sinne der christlichen Allegorie gedeutet, wie wenn er einen Bibeltext vor sich hätte.»[123]

Auch habe Orosius pagane Legenden, also außerbiblische Texte, herangezogen, um die politische Augustustheologie zu konstruieren. Den Vorwurf, den Peterson Eusebius macht, seine Konstruktion der göttlichen Monarchie müsse nicht nur an der Trinitätstheologie, sondern auch an der christlichen Eschatologie scheitern,[124] kann er gegenüber Orosius mit seiner heilsgeschichtlich-eschatologischen Deutung der Inkarnation des Logos nicht erheben. Umso mehr greift er die orosianische Konstruktion der «innere[n] Verbindung zwischen dem christlichen Monotheismus und dem Imperium Romanum»[125] an. Argumentative Inkonsistenzen[126] in Kauf nehmend bricht er daher mit seiner eigenen bisherigen Argumentationsstrategie des Versuchs einer intrinsischen dogmatischen Widerlegung, wenn er das Theologumenon der providentiellen ‹Pax Augusta›, wie es der spanische Presbyter vertritt, einfach für geschichtlich obsolet erklärt[127] und wenn er in anachronistischer Vorgehensweise den Ditheisten und Schismatiker Hippolytos von Rom in Stellung bringt, der unter dem Eindruck des vor allem in Ägypten ausgeübten Zwangs zum Kaiseropfer unter Septimius Severus (146–211) in seiner Deutung des Danielbuches[128] die von den Kirchenvätern bisher in Pfadabhängigkeit performativ in eine ontische Beziehung gesetzte Geburt Jesu zur providentiellen ‹Pax Augusta› negativ umpolte: Der ‹census Augusti› wird jetzt zur vom Satan gelenkten Imitation Gottes, da er die Rekrutierung von Soldaten und damit die Ausdehnung von Gewalt zum Ziel gehabt habe. Im Anschluss an die Apokalypse des Johannes[129] deutet Hippolyt das *Imperium Roma-*

[123] Ibid. 298.
[124] Ebenda.
[125] Ibid. 93.
[126] Vgl. Alfred Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978.
[127] Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 94), 93–94.
[128] Hippolytus, In Danielem IV, 9, 2–3, in: Peter Guyot/Richard Klein (Hg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Darmstadt 1997, 236–239; vgl. Vinzenz Buchheit, Hippolyt, Origenes und Ambrosius über den Census Augusti, in: Ernst Dassmann/Klaus Thraede (Hg.), Vivarium. Festschrift. Theodor Klauser zum 90. Geburtstag, Münster 1984, 50–56.
[129] Apoc., passim.

num zum Antichristen um.[130] «Von da aus konnte dann aber Augustus, wie wir bei Hippolytos sehen, geradezu als der Gegenspieler zu Christus aufgefasst werden.»[131]

Als Kronzeugen für seine Ablehnung jeglicher politischer Augustustheologie meint Peterson Augustinus anführen zu müssen,[132] um zu stipulieren, dass nur der Kirche allein, keinem weltlichen Imperium, Ökumenizität zukomme.[133] Folglich muss Peterson die Konsistenz- und Wahrheitsansprüche der heilsgeschichtlichen Deutung der ‹Pax Augusta› bei Eusebius und Orosius bestreiten und sie darüber hinaus aus der Paradosis, mithin aus dem kanonisierten Erinnerungsraum der Kirche ausschließen.

Einmal abgesehen davon, dass nach neueren Forschungsergebnissen Augustinus das *Imperium Romanum* nicht nur nicht negativ konnotiert, sondern durchaus eine positive Bedeutung zuschreibt,[134] kann nicht übersehen werden, wie Peterson in seiner auch vor Anachronismen nicht haltmachenden dekontextualisierenden Methode die aitiologisch bestimmte Synekdoche der ‹Pax Augusta› bei Orosius missversteht, um jegliche politische Theologie als vermeintlich erledigt zu diskreditieren. Bereits Carl Schmitt (1888–1985), der die ‹Pax Augusta› wieder heilsgeschichtlich deutet,[135] und die ahistorische Methode Petersons der «abstrakt-absolute[n] Disjunktion von reiner Theologie und unreiner Politik»[136] einer scharfen Kritik unterzieht, da sie «an jeder konkreten, Geistlich-Weltlich gemischten Wirklichkeit des konkreten geschichtlichen Geschehens vorbeigehen kann»,[137] hat mit Recht darauf hingewiesen, dass so der hermeneutische Verdacht gegen diese politische Theologie aus dem Kontext der Krise der protestantischen Theologie 1925–1935 und des Kampfs Petersons gegen das protestantische Staatskirchentum und die sich abzeichnende Reichskirche im Dritten Reich zu verstehen ist.[138] Mithin wird deutlich, wie sehr Peterson seinen Diskurshorizont auf die Geschichte der Antike projiziert, der, zumindest bis Gelasius (Papst

[130] Hippolytus, De Antichristo, in: Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist, ed. und übers. Gérard Garritte (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium 263–264), Louvain 1965, XXV, 28.

[131] Peterson, Kaiser Augustus im Urteil (wie Anm. 15), 299.

[132] Ebenda; Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 94), 157: Peterson bezieht sich in beiden Fällen auf Prosper Aquitanus, De vocatione omnium gentium, PL 51, 704, II, 16 (weiter als Prosp. de voc. zitiert).

[133] Peterson, Kaiser Augustus im Urteil (wie Anm. 15), 298–299.

[134] Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 94), 157: Prosp. de voc. II, 16 verweisend, konzediert, dass auch Augustinus dem Imperium Romanum eine providentielle Bedeutung zuschreibt; vgl. Johannes Straub, Augustins Sorge um die regeneratio imperii. Das Imperium Romanum als civitas terrena, in: Historisches Jahrbuch, 73 (1954), 36–60; wieder abgedruckt in ders., Regeneratio Imperii. Aufsätze übers Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik II, Darmstadt 1986, 271–295.

[135] Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung der Politischen Theologie, Berlin 1970, 82.

[136] Ibid. 85.

[137] Ibid. 82.

[138] Ibid. 49, 85–86.

492–496), die Entdifferenzierung von sakraler und profaner Sphäre, des Religiösen und des Politischen im modernen Sinne unbekannt war.[139]

Gleichwohl kann Peterson theologisch nicht umhin, die providentielle Funktion des Augustus und das Theologumenon der ‹Pax Augusta›, wie es von Orosius in seiner eschatologischen Dimension verstanden wird, anzuerkennen:

> «So bleibt, wie mir scheint, von dieser ganzen Imperium- und Augustustheologie nicht viel mehr übrig, als der allgemeine Gedanke einer Vorbereitung des Evangeliums durch das Imperium Romanum, eine Idee, die ein altes römisches Sakramentar (das sogen. Gelasianum) in einem Gebete folgendermaßen ausdrückt: ‹Deus qui praedicando aeterni regni euangelio Romanum imperium praeparasti.›[140] In diesem Sinn wird aber auch die Gestalt des Augustus in der Kirche immer fortleben, selbst wenn seine Verknüpfung mit einer politischen Theologie für uns fortgefallen ist.»[141]

Darüber hinaus eröffnet die Relecture des Orosius den Zugang zu einem lange Zeit verschütteten Erinnerungsraum: So knüpft Benedikt XVI. an die Hermeneutuik der christlichen, eschatologisch verstandenen Heilsgeschichte ganz im Sinne des Orosius an, wenn er, Benedikt XVI., mit seiner an Augustinus orientierten Theologie der Historizität[142] und seiner kanonischen Methode der Schriftexegese die Bedeutung der providentiellen Funktion der «Pax Augusta»[143] im Zusammenhang mit der substanztheologisch gedeuteten Inkarnation des Logos und seines Fortwirkens durch den Hl. Geist in der Geschichte plausibel zeigt.

Die Inkarnation des Logos in der ‹Pax Augusta› als eschatologische «Fülle der Zeit» (Gal 4, 4): Jesus Christus als ‹Civis Romanus› im heilsgeschichtlichen Diskurs des Orosius

Vorliegender Beitrag überprüft Orosius' historisch-theologische Perspektiven auf der Basis des Theologumenons der ‹Pax Augusta›. Zuerst geht er der Chronografie des Orosius, ihrer Methode und ihrem Verständnis der heilbringenden Ökonomie nach. Danach analysiert der Autor das Imperium Romanum und seine Erfüllung im Imperium Christianum. Ein dritter Abschnitt behandelt den Synchronismus der Inkarnation des Logos in der Pax Augusta. Zuletzt zeigt der Aufsatz, wie Erik Peterson die Theologie des Augustus als politische Theologie von ihrem spätantiken Kontext ablöste und mithin seine Deutung der Augustustheologie von der Wahrnehmung der sich abzeichnenden protestantischen NS-Reichskirche bestimmen ließ.

Jesus – Augustus – Heilsgeschichte – Teleologie – Imperium Romanum.

[139] Vgl. Rémi Brague, Europe, la voie romaine, Paris 1993, besonders 150: «Le christianisme unit le divin et l'humain là où il est facile de les distinguer. Il distingue le divin et l'humain là où il est facile de les unir».

[140] The Gelasian Sacramentary. Liber sacramentorum Romanae ecclesiae, ed. Henry Austin Wilson, London 1894, 277, III,62: «Ita missa pro regibus post communionem»; vgl. Martyrologium Romanum ex decreto sacrosanti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatum. Editio altera, Rom 2004, 685–686: zum 25. Dezember: «anno imperii Caesaris Octaviani Augusti quadragesimo secundo; toto Orbe in pace composito, Iesus Christus [...] nascitur».

[141] Peterson, Kaiser Augustus im Urteil (wie Anm. 15), 199.

[142] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992; ders., Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969; ders., Schauen auf den Durchbohrten, Einsiedeln 1984.

[143] Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 73–74.

L'incarnation du Logos dans la ‹Pax Augusta› comme «plénitude du temps» eschatologique (Galates 4,4): Jésus Christ en tant que ‹citoyen romain› dans le discours de l'histoire du salut d'Orosius

La présente contribution observe les perspectives historiques théologiques d'Orosius sur la base du théologumène de la ‹Pax Augusta›. Dans un premier temps, l'auteur suit la méthode de chronographie d'Orosius et sa compréhension de l'économie salutaire. Il analyse ensuite l'Imperium Romanum et sa réalisation dans l'Imperium Christianum. Une troisième partie est consacrée au synchronisme de l'incarnation du Logos dans la Pax Augusta. Enfin, l'auteur montre comment Erich Peterson détacha la théologie d'Auguste comme théologie politique de son contexte antique tardif, et par conséquent fit determiner l'interprétation de la théologie d'Auguste par la perception de l'émergente église protestante de l'Empire national-socialiste.

Jésus – Auguste – histoire du salut – téléologie – Imperium Romanum.

L'incarnazione del logo in ‹Pax Augusta› come «Fülle der Zeit» escatologica (Gal 4,4): Gesù Cristo come ‹Civis Romanus› nel discorso storico-sacro di Orosius

Questo contributo verifica la prospettiva storico-teologica di Orosius sulla base del Theologumenon della ‹Pax Augusta›. Prima di tutto, prende in esame il metodo della cronografia di Orosius e la sua comprensione dell'economia salvifica. In seguito, l'autore analizza l'Imperium Romanum e la sua realizzazione nell'Imperium Christianum. Una terza parte tratta il sincronismo dell'incarnazione del logo nella Pax Augusta. Infine, il saggio mostra come Eric Peterson scollega dal suo contesto tardo antico la teologia di Augustus in quanto teologia politica e pertanto lascia determinare l'interpretazione della teologia di Augusto dalla percezione della chiesa protestante sorgente del Reich nazionalsocialista.

Gesù – Augustus – Storia sacra – Teleologia – Imperium Romanum.

The incarnation of the logos in ‹Pax Augusta› as an eschatological «fullness of the time» (Gal 4,4): Jesus Christ as ‹Civis Romanus› in Orosius' salvation historical discourse

This essay examines Orosius' historical-theological perspectives on the basis of the theologumenon of the Pax Augusta. First, it studies the method of Orosius's chronography and his understanding of the salvific oikonomia. The essay then analyzes Orosius' understanding of the Imperium Romanum and his idea of its fulfillment in the Imperium Christianium. A third section treats the synchronism of the Incarnation of the Logos in the Pax Augusta. Finally, the essay demonstrates how Erik Peterson detached the Augustus theology from its context of late Antiquity as a political theology, and how his interpretation of the Augustean theology was defined by the emerging protestant church within Nazism.

Jesus – Augustus – salvific oikonomia – teleology – Imperium Romanum.

Heinz Sproll, Prof. Dr., Professor für Didaktik der Geschichte, Universität Augsburg.