

THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– Februar 2022 –

Von Städten und Menschen, Genres und Diskursen

Neuere Forschungen zur Geschichte des Christentums in der Spätantike

Von Peter Gemeinhardt

Sollte man mit der Geschichte des frühen Christentums nicht eigentlich längst fertig sein? Die Fakten liegen doch auf dem Tisch, und der Kreis derer, die an im Detail verfeinerter Erkenntnis über Genese und Ausbreitung der Alten Kirche interessiert sind, ist begrenzt. Wozu also alten Wein in immer neue Schläuche gießen?

Nun landen auf besagtem Tisch von Zeit zu Zeit unversehens neue Quellen – z. B. die 2012 aufgefundenen griechischen Psalmenpredigten des Origenes.¹ Aber auch sonst kann historische Forschung einmal gewonnene Erkenntnisse nicht für in Stein gemeißelt halten. Bekannte und neu entdeckte Quellen müssen beständig selektiert, interpretiert und zu plausiblen Gesamtbildern arrangiert werden. So wurde z. B. die Vorstellung einer früh fixierten Trennung von Christentum und Judentum² revidiert; auch die Sicht der „Völkerwanderung“ als lindwurmartiger Migration fertiger formierter Volksgruppen auf dem Boden eines dekadenten Römerreiches ist dem Konzept der „Ethnogenese“ gewichen.³ Und wenn der Koran als „Text der Spätantike“ religionskulturell neu verortet wird, sodass der Islam nicht als von außen kommende, umwälzende Macht, sondern als Teilhaber an jüdisch-christlichen Diskursen erscheint⁴, ist dies nicht nur religionsgeschichtlich interessant, sondern hat auch politische Implikationen.

Darum ist man mit der Geschichte des frühen Christentums eben doch nicht so schnell fertig. Die Erforschung dieser formativen, für manche kirchlichen Traditionen normativen Epoche floriert.⁵

¹ Dazu jetzt Lorenzo PERRONE: „*Meine Zunge ist mein Ruhm*“. Studien zu den neuen Psalmenhomilien des Origenes, Münster 2021 (Adamantina, 20).

² Vgl. Angela STANDHARTINGER: „Parting of the Ways’. Stationen einer Debatte“, in: *Evangelische Theologie* 80 (2020), 406–417.

³ Mischa MEIER: *Geschichte der Völkerwanderung*. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr., München 2019 (52020).

⁴ Angelika NEUWIRTH: *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010; darauf aufbauend: *Denkraum Spätantike*. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran, hg. v. Nora SCHMIDT / Nora K. SCHMID / Angelika NEUWIRTH, Wiesbaden 2016 (Episteme in Bewegung, 5).

⁵ Eine Bestandsaufnahme der letzten drei Jahrzehnte unternehmen aus konfessionsspezifischer Perspektive Heike GRIESER: „Alte Kirchengeschichte“ im Gespräch. Erträge und Herausforderungen gegenwärtiger Geschichtsforschung in der Katholischen Theologie“, in: *Theologische Quartalschrift* 200 (2020), 88–109 sowie Peter GEMEINHARDT: *Patristik – Historische Theologie – Christentumsgeschichte?* Neuere Perspektiven evangelischer Geschichtsschreibung der Alten Kirche, in: ebd. 110–134, mit gemeinsamer Schlussreflexion: ebd. 135–137.

Im Folgenden sollen fünf Themenfelder anhand einiger neuer Publikationen ausgeleuchtet werden. Dabei kommen klassische Perspektiven (Theologiegeschichte, 1.) und jüngere Forschungsdiskurse (Predigten, 2.), sozialgeschichtliche Themen (Askese, 3.) und literaturgeschichtliche Zugänge (4.) zur Sprache; abschließend wird nach dem Schreiben von (Kirchen-)Geschichte damals und heute zu fragen sein (5.).

1. Theologiegeschichte

Am Anfang (der Theologiegeschichte) war die Apologetik. Doch beschränkte sich dieses Phänomen nicht auf die Zeit latenter oder akuter Christenverfolgungen durch römische Behörden, sondern setzte sich bis ins 5. Jahrhundert fort.⁶ *Daniel H. Williams*⁷ zielt auf ein solch umfassendes Verständnis von Apologetik. Nicht die konstantinische Wende sei die Zäsur gewesen (7), sondern das nach Euseb von Caesarea und Athanasius (367) einsetzende Gefühl einer gesicherten Position im Imperium Romanum – eine Zuversicht, die durch Julian noch einmal heftig erschüttert wurde und zahlreiche Reaktionen provozierte (379–396). Williams verbindet – darin liegt die Pointe seines Ansatzes – die apologetische mit der protreptisch-didaktischen Zielsetzung der Texte: „the very process of answering critics produced opportunity [...] for Christian moral and doctrinal instruction“ (11). Die primären Adressaten waren „believers, among whom there were skeptical believers, and those attracted to the preaching and the events of healing, but not yet believers“ (12). Laktanz (304f) betitelte sein Hauptwerk *Divinae institutiones* und sprach seine belehrende und paränetische Absicht offen aus (*inst.* 1,1,12.16; 6,24,1–15).⁸ Eine „Gattung“ Apologie gab es nach Williams nicht (32): Der skizzierte Doppelfokus trat in einer Vielfalt von Genres auf und stand im weiteren Rahmen der Inanspruchnahme und Kritik rhetorischer Formen und philosophischer Konzepte – viele der behandelten Autoren waren nur Teilzeit-Apologeten. Clemens von Alexandrien – der bei Williams lediglich als Quelle für das *Kerygma Petri* Erwähnung findet (128–130) – und Origenes sahen sich zweifellos nicht nur als Verteidiger, sondern auch als Vermittler des christlichen Glaubens, aber auch Autoren wie Justin, Tatian oder Tertullian werden neuerdings als Lehrer oder „Intellektuelle“ betrachtet.⁹ Williams macht Apologetik als integralen Teil des Projektes frühchristlicher Theologie in ihren Bezügen *ad extra* und *ad intra* verständlich.

An diesem Projekt wirkte auch Irenaeus von Lyon mit, und zwar – so *Anthony Briggman*¹⁰ – nicht nur, nach traditioneller Sicht, als Polemiker und Antihäretiker, sondern als Urheber des „most creative and sophisticated theological account prior to the fourth century“ (209), abgesehen von

⁶ Vgl. etwa: *Christen und Heiden*. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung vom 2. bis 5. Jahrhundert, hg. v. Michael FIEDROWICZ, Darmstadt 2004.

⁷ *Williams, Daniel H.: Defending and Defining the Faith. An Introduction to Early Christian Apologetic Literature* – Oxford: Oxford University Press 2020. 488 S., geb. £47,99 ISBN: 978-0-19-062050-9 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁸ Erstaunlicherweise übergeht Williams Commodian (ca. 260), den ersten christlichen lateinischen Dichter, dessen zwei Bücher *Instructiones* wie auch sein *Carmen apologeticum* genau dem erwähnten Doppelprofil entsprechen.

⁹ *Christian Teachers in Second-Century Rome. Schools and Students in the Ancient City*, hg. v. H. Gregory SNYDER, Leiden/Boston 2020 (Supplements to Vigiliae Christianae, 159); *The Rise of the Early Christian Intellectual*, hg. v. Lewis AYRES / H. Clifton WARD, Berlin/Boston 2020 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 139).

¹⁰ *Briggman, Anthony: God and Christ in Irenaeus*. – Oxford: Oxford University Press 2019. (XIII) 233 S., geb. £65,00 ISBN: 978-0-19-879256-7 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

Origenes. Anschließend an sein Buch über Irenaeus' Pneumatologie¹¹ will Briggman nun zeigen, dass Irenaeus keineswegs theologischer Spekulation und philosophischer Argumentation abhold war (3). Vielmehr sei „metaphysics [...] the foundation for key elements of Irenaeus' account of the divine economy“ (5). Irenaeus' Aussagen über die innertrinitarische Beziehung zwischen Vater und Sohn seien bisher sträflich vernachlässigt worden (106).¹² In zwei Doppelschritten widmet sich Briggman zunächst Gott und Christus in trinitätsimmanenter Hinsicht (Kap. 2 u. 3), sodann der Vereinigung von Gott und Mensch in Christus und dessen Heilshandeln (Kap. 4 u. 5). Die „Prolegomena“ (Kap. 1) zeigen, dass Irenaeus über eine gediegene rhetorische und literarische Bildung verfügte (32) und kein Offenbarungspositivist war, sondern seiner Argumentation „epistemological discussions taking place in the philosophical circles of his day“ (62) zugrunde legte. Er sei – lange vor Gregor von Nyssa (74) – von dem Doppelaxiom ausgegangen: „God is infinite, and God is simple“ (71). Dieses Axiom habe er aus der Schrift abgeleitet und in der Glaubensregel in *haer.* 1,10,1 formuliert. Eine *regula* entspreche aber der „Hypothese“ (ὑπόθεσις) der rhetorischen Theorie (14–21), d. h. der Angabe des Kerns einer Erzählung oder Argumentation (12). Irenaeus nutze demnach die Bibel ganz nach den Regeln der rhetorischen Kunst als Grundlage seiner Argumentation gegen die „Gnostiker“. Die „immanence réciproque“¹³ von Vater und Sohn widerspreche keineswegs der Einfachheit Gottes (120), sondern führe logisch zur Annahme einer ewigen Zeugung des Wortes/Sohnes, die in ihrer Komplexität über die Logostheologie eines Theophilus von Antiochien oder Tertullian hinausgehe (126): Der Sohn sei vollgültig Herr und Gott (136, mit *epid.* 47). Analog zur Verbindung von Einheit und Zweiheit in Gott erkläre Irenaeus die Einheit von Gott und Mensch in Christus mit Rückgriff auf ein philosophisches, näherhin stoisches Konzept der „Mischung“ (μίξις, κράσις) von Seele und Leib im Menschen (143–145), d. h. mit der Idee einer kontinuierlichen Interaktion zweier unterscheidbarer Instanzen.¹⁴ Auf diese Weise agiere der unendliche, einfache Gott heilsgeschichtlich (203) – die irenaeische Christologie, wie sie Briggman rekonstruiert, nimmt bereits den *Tomus ad Flavianum* Leos des Großen vorweg. Dass Irenaeus seine Polemik als kompetenter Theologe vortrug, überzeugt, auch wenn das Pathos der Rehabilitation etwas redundant wirkt.

Der Altmeister der Geschichte der Christologie, Brian E. Daley¹⁵, strebt eine Rehabilitation ganz anderer Art an. Er will zeigen, dass die christologische Formel von Chalkedon (451) einen, ja *den* hermeneutischen Schlüssel zu den Reflexionen der altkirchlichen Theologen über Jesus Christus darstellt. Das Ziel sei „to look at the development of the classical Christology of the early Church *apart* from the lens of the Chalcedonian definition, as well as *through* it“ (24). Als Experte für den Neuchalkedonismus¹⁶ weiß Daley natürlich um die kontingente Entstehung der christologischen Formel und die Schwierigkeiten ihrer Rezeption, doch erscheint sie ihm als Kristallisationskern des *consensus patrum*. Dafür dürfe man die Väter nicht nach Art des „Western scholastic dogma“ (8) lesen,

¹¹ Anthony BRIGGMAN: *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford 2012.

¹² Jedoch verweist Briggman selbst (106 Anm. 11) auf Jackson LASHIER: *Irenaeus on the Trinity*, Leiden u. a. 2014 (Supplements to Vigiliae Christianae, 127).

¹³ Mit einem Begriff von Jules LEBRETON: *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée*, Bd. II: De saint Clément à saint Irenée, Paris 1928, 555f.

¹⁴ Angeregt durch Ronald HEINE: „The Christology of Callistus“, in: JThS n.s. 49 (1998), 56–91, der damit erklärte, wie die „Monarchianer“ trotz starker Einheitspostulate einen Patripassianismus vermeiden zu können meinten.

¹⁵ Daley, Brian E.: *God Visible: Patristic Christology Reconsidered*. – Oxford: Oxford University Press 2018. (XVIII) 294 S., geb. £65,00 ISBN: 978-0-19-928133-6 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

¹⁶ Resultierend u.a. in der Edition: *Leontius of Byzantium: Complete works*, edited and translated, with an introduction, hg. v. Brian E. DALEY, Oxford 2017.

wie sein Lehrer Alois Grillmeier¹⁷, sondern müsse der Bewegung ihres eigenen Denkens nachspüren. Das tut Daley unter beständigem Rekurs auf biblische Texte von Irenaeus und Origenes über die trinitarischen Debatten des 4. Jh.s bis zum eigentlichen christologischen Streit. Auch Augustin erscheint als in Harmonie mit den griechischen Vätern stehend (171). Daley begreift die Diskussion um den Ikonoklasmus als Teil der christologischen Fragestellung, was in der Lehrbuchliteratur nur selten berücksichtigt wird.¹⁸ Das Interesse, trotz aller Kontroversen *eine* orthodoxe patristische Christologie zu rekonstruieren, zeigt sich in systematischen Summarien geteilter Fragestellungen, wenn schon nicht übereinstimmender Antworten (z. B. zur antiochenischen und alexandrinischen Schule: 195–198). Zwar kommen auch „Häretiker“ zu Wort – die Gnostiker (67f), Arius (98–100), Apollinaris von Laodicea (129–133) –, doch eher als literarische Sparringspartner. Das Buch schließt mit sechs Thesen (273–280), deren Pointe darin liegt, dass in Christus der *Mensch* gewordene *Gott* nicht eine Botschaft (über Ethik, Erlösung oder Eschatologie) brachte, sondern als *deus homo* selbst die Botschaft war: „In fact, it seems more accurate to say that for most early Christian theologians who wrote about the person of Christ, it is his very *person* itself that constitutes his saving meaning for the human race – it is Christology itself, one might say (to use a more modern term), that forms the core of Christian soteriology“ (279). Die letzten Sätze des Buches erklären ganz auf dieser Linie den Titel: „The saving reality of Christ is God made present in our midst: ‚God with us.‘ It is God visible – our brother“ (280).

Das Konzil von Chalkedon sah sich, so Mark Smith¹⁹, ausdrücklich in der Nachfolge des ersten Konzils von Nizäa. Um dessen Theologie von späteren Kirchenversammlungen bestätigen zu lassen, musste der „Glaube von Nizäa“ aber kontinuierlich neu interpretiert werden, ohne diese Neuheit selbst zum Thema zu machen: So erkannte z. B. Dioskur im Kontext der „Räubersynode“ von Ephesus (449) „that a radical change to the idea of Nicaea was best secured precisely through denying that there had been any change at all“ (161). Seit den 350er Jahren, als sich die trinitarische Debatte wieder dem Nizänium (N) zuwandte, war „Nizäa“ – als Ereignis, als geschichtlicher Orientierungspunkt und als Inbegriff der Orthodoxie – daher „problem *and* solution“ zugleich (208). Smith konzentriert sich (in Fortschreibung der Studie seines Supervisors Thomas Graumann zum Konzept der „Kirchenväter“²⁰) auf die konziliare Inanspruchnahme von Nizäa und interpretiert sie in Rezeptionsästhetischer Perspektive als „rejuvenating reception“ durch „episodic reformulation“: „authentic continuity is expressed precisely *through* adaptation and modification“ (5)²¹. Schon Athanasius entwarf sukzessive eine immer ausgefeiltere „reading strategy“ für N (23), wobei er sich – wie auch später Kyrill von Alexandrien – auf den *Gehalt* (σκοπός) konzentrierte, von dem her der Wortlaut zu interpretieren war, während antiochenisch geprägte Theologen wie Theodor von Mopsuestia vom *Text* des Bekenntnisses ausgingen (32). Die beiden Synoden in Ephesus (431) erwiesen dann zwangsläufig „the combination of Nicaea’s unique authority and its practical inadequacy“ (85) mit Blick auf die nunmehr

¹⁷ Alois GRILLMEIER: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg u. a. 31990.

¹⁸ Wohl aber bei Wolf-Dieter HAUSCHILD/Volker Henning DRECOLL: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. I: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 52016, 354–358.

¹⁹ Smith, Mark S.: *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431–451*. – Oxford: Oxford University Press 2018. 246 S., geb. £73,00 ISBN: 978-0-19-883527-1 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

²⁰ Thomas GRAUMANN: *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002 (Beiträge zur Historischen Theologie, 118).

²¹ Mit Ormond RUSH: *The Reception of Doctrine. An Appropriation of Hans Robert Jauss’ Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics*, Rome 1997 (Tesi gregoriana. Serie teologia, 19).

diskutierten christologischen Fragen. Das setzte sich bis 451 fort, verschärft durch den wiederholt proklamierten sachlichen und autoritativen Zusammenhang mehrerer Synoden: „any meaningful expression of what it meant to be faithful to ‚Nicaea‘ now had to provide not only an *exegetical* account of the correct interpretation of the Creed, but also a *conciliar* account of the precise relation between Nicaea and its ‚successor‘ in Ephesus“ (137). Smith argumentiert, dass die Berufung auf Nizäa auch als roter Faden durch das konziliare Geschehen der Jahre 448 bis 451 dienen kann, wofür der *Tomus Leonis* – der sich nicht auf N, sondern auf das Romanum (resp. Apostolikum) stützte – neue Probleme aufwarf, anstatt die bestehenden zu lösen (159).²² Die innovative „reading strategy“ von Chalkedon bestand darin, N nicht nur zu interpretieren, sondern ihm mit dem Nizäno-Konstantinopolitanum (NC) einen weiteren Bekenntnistext zur Seite zu stellen; Smith bezeichnet dies als „subtle narrativization of orthodoxy“ (191). Die christologische Definition selbst präsentierte sich dagegen eher als Inanspruchnahme der orthodoxen Tradition mit dem Ziel der Krisenintervention (204). Die „idea of Nicaea“ war damit auch weiterhin eher ein Teil des Problems als dessen Lösung.

Nur en passant weist Smith (202 Anm. 133) auf die abweichenden Textfassungen des NC in den Akten von Chalkedon hin. Diesen Umstand hatte deren Hg., Eduard Schwartz, damit erklärt, dass die Texte von N und NC, die der christologischen Definition als Grundlage, d. h. als *doppelter* Ausdruck des *einen* nizänischen Glaubens, dienen sollten, textlich einander angeglichen worden seien.²³ Diese These blieb von Anfang an nicht ohne Kritik, inspirierte aber weitere Deutungsversuche.²⁴ In einer akribischen Aufarbeitung der Textüberlieferung kommt Wolfram Kinzig nun zu dem Schluss, dass Schwartz’ Rekonstruktion der Konzilstexte mindestens an diesem Punkt nicht zutreffe und beide Zitationen einen einheitlichen Text des NC belegten.²⁵ Darüber hinaus legt er für die alte Frage, ob das NC wirklich auf dem Konzil von Konstantinopel (381) formuliert wurde – und wenn ja, wozu –, eine neue Lösung vor: Wenn die spätantiken Kirchenhistoriker berichteten, N sei „bestätigt“ worden, handele es sich um eine veränderte Version dieses Textes (C¹)²⁶, die mit einer anderen, ebenfalls in Konstantinopel entstandenen Fassung eng verwandt, aber nicht identisch sei (C²); dieser Text sei in Chalkedon rezipiert worden, da er die pneumatologischen Ergänzungen bot, die das „binitarische“ N erst zu einem trinitarischen Bekenntnis machten.²⁷ Wenn Kinzig folgert, es habe in Konstantinopel gleich zwei Adaptionen von N gegeben, bestätigt er einerseits die These von Smith, verlängert die Strittigkeit der Rezeption von N und die damit verbundene Produktion interpretierender Texte aber

²² Bezeichnenderweise stellte Leo seinem 458 an Kaiser Leo versandten Lehrbrief („Tomus II“) nicht mehr das Romanum, sondern das Nizänum voran (ACO II 4, 114,17–24 Schwartz); vgl. Dietmar WYRWA: „Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils von Chalkedon im Westen“, in: *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, hg. v. Johannes VAN OORT / Johannes ROLDANUS, Leuven 1997 (Patristic Studies, 4), 147–189, hier 158–162.

²³ Eduard SCHWARTZ: „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 25 (1926) 38–88.

²⁴ Auch durch den Verfasser dieser Zeilen: Peter GEMEINHARDT: *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin/New York 2002 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 82), 41–49.

²⁵ Wolfram KINZIG: *Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381). Herkunft, Geltung und Rezeption. Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen II*, Berlin/Boston 2021 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 147), 140–163.

²⁶ Dieser Text ist aus Predigten des Nestorius rekonstruierbar: Wolfram KINZIG: „Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorius: *Aduersus haereticos de diuina trinitate* (CPG 5691) und *In symbolum fidei*. Edition, Übersetzung und Kommentar“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 24 (2020) 437–489.

²⁷ KINZIG, *Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel* (s.o. Anm. 25), 96–101.

nach vorne. Die Akten dürften über „Nizäa“ – als Bekenntnis, synodale Autorität und polemisches Argument – also noch nicht geschlossen sein.²⁸

Das gilt umso mehr, als mit den „Dokumente[n] zur Geschichte des arianischen Streites“ erst jetzt die grundlegende Quellendokumentation für die trinitarischen Debatten zum Abschluss kommt. Die im Rahmen der „Athanasius Werke“ von Hans-Georg Opitz (1934/35) begonnene Sammlung der damals so genannten „Urkunden“ wird seit zwei Jahrzehnten von der Erlanger Athanasius-Arbeitsstelle fortgeführt; nach zwei Lieferungen mit Texten aus den Zeiträumen 328–344 bzw. 345–362 reicht der jetzt erschienene Teilbd. bis zum Vorabend des Konzils von Konstantinopel und dem Edikt *Cunctos populos* des Kaisers Theodosius I. (Dok. 91).²⁹ Die Darbietung der Quellentexte zeichnet sich wie in den vorhergehenden Lieferungen dadurch aus, dass nicht einfach die vorliegenden Editionen reproduziert werden, sondern – wo möglich – das „Dokument“ selbst, das meist in andere Texte eingebettet ist, rekonstruiert wird. Vereinzelt werden eigene Editionen geboten.³⁰ Von 67 Dokumenten sind 18 bei einem oder mehreren der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret überliefert, weitere 23 in der Briefsammlung des Basilius von Caesarea, einer Zentralfigur des sich formierenden Neunizänismus, der mit Freunden und Gegnern – sowie solchen, bei denen dies noch nicht klar war – in Kontakt stand. Zu diesem Netzwerk gehörten auch die römischen Bischöfe, deren trinitätstheologisch und kirchenpolitisch bedeutsame Briefe *Confidimus quidem* und *Ea gratia* (Dok. 79 und 83.2) in dem vorliegenden Faszikel enthalten sind. Dem NC und seiner unmittelbaren Nachgeschichte sowie den Dokumenten der lateinischen homöischen und nizänischen Theologie sollen jeweils noch eine weitere Lieferung gewidmet sein, so dass die von Opitz begonnene Urkunden- bzw. Dokumentenausgabe noch vor Ablauf eines Jh.s vollendet sein dürfte. Der lange Atem der jetzigen Hg. und Hg.innen hat sich gelohnt – zu wünschen wäre, dass diese Ausgabe auch im angloamerikanischen Bereich (wieder) zum Standard-Referenzwerk würde, was sie (da Einleitung, Regesten und Übersetzungen auf Deutsch verfasst sind) angesichts der Rezeptionsgewohnheiten eines Großteils der heutigen englischsprachigen Forschung leider nicht (mehr) ist.

2. Predigt im Kontext – am Beispiel des Johannes Chrysostomus

Predigten sind eine zentrale Quellengattung des spätantiken Christentums. Ihre Erforschung kam aber erst in den 1990er Jahren so recht in Schwung.³¹ Viel Beachtung fand natürlich das umfangreiche Predigtcorpus Augustins, wobei sich die Editionsfrage nur allmählich bessert – gerade Predigten von

²⁸ Nur hingewiesen sei auf das *opus magnum* desselben Autors, das die Komplexität der spätantiken und frühmittelalterlichen Bekenntnistradition für Forschung und Lehre erschlossen hat: *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, edited and annotated by Wolfram KINZIG, translated by Wolfram KINZIG with the assistance of Christopher M. HAYS, 4 vols. (Oxford Early Christian Texts), Oxford 2017; vgl. dazu meine Besprechung in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23 (2019) 149–162.

²⁹ *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318–328*, Lieferung 5: Bis zum Vorabend der Synode von Konstantinopel (381), bearb. v. Annette VON STOCKHAUSEN / Hanns Christof BRENNECKE. – Berlin/Boston: De Gruyter 2021. 326 S. (Athanasius Werke, III/1,5), brosch. € 139,95 ISBN: 978-3-11-059228-3 (hiernach im Folgenden die Dokumentennummern im Text).

³⁰ Dok. 73.6 (die pseudo-athanasianische *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, jetzt betitelt „Theologische Erklärung der antiochenischen Eustathianer“) und Dok. 85 (ein Brief des Amphilochius von Ikonium).

³¹ Vgl. Alexandre OLIVAR: *La predicación cristiana Antigua*, Barcelona 1991 (Bibliotheca Herder. Sección de teología y filosofía, 189); *Predigt in der Alten Kirche*, hg. v. Ekkehard MÜHLENBERG / Johannes VAN OORT, Kampen 1994; *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, hg. v. Mary B. CUNNINGHAM / Pauline ALLEN, Leiden 1998; *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*, hg. v. Anthony DUPONT u.a., Leiden/Boston 2018 (A New History of the Sermon, 6).

als Vorbild geltenden Autoren wurden oft wiederverwendet, gekürzt oder erweitert und in neue Sammlungskontexte integriert. Das Verhältnis von mündlichem Vortrag und schriftlicher Überlieferung stellt ein zusätzliches Problem dar.³² In jüngerer Zeit sind die liturgie-, sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontexte von Predigten in den Fokus gerückt worden. Das sei im Folgenden anhand von Studien zu einem der berühmtesten und in der Forschung prominentesten Prediger der Spätantike illustriert: Johannes Chrysostomus.³³

Frauke Krautheim untersucht in ihrer Berliner Diss. dessen Märtyrerpredigten³⁴ im Blick auf ihre Öffentlichkeitswirksamkeit: „Indem der christliche Prediger mit den Märtyrern an Personen und Ereignisse der Vergangenheit erinnert und diese auf seine Gegenwart sinnhaft bezieht, beansprucht und interpretiert er den öffentlichen Raum Antiochias“ (2). Dabei steht die „Agonmetapher“ im Vordergrund (3), worin „sowohl der Ort als auch der Vollzug des öffentlichen Auftretens impliziert sowie der Aspekt der Konkurrenz enthalten“ ist (5). Agonistik spielt in griechisch-römischer, jüdischer und christlicher Literatur eine wichtige Rolle (72–88). Krautheim legt überzeugend dar, wie die Anknüpfung an ein vertrautes Sprachspiel das Märtyrergedenken in der Alltagspraxis der Christen im urbanen Raum Antiochiens verankerte (118f). Die mehrfache Translation der Reliquien des Babylas (90–92) mache deutlich, dass die Predigt als rhetorische Inszenierung von Erinnerung zu „Institutionalisierungsprozessen“ in einem „Wettbewerb um Identitätsstiftung aus lokalen Traditionen heraus“ geführt habe (99). Die Dimension des öffentlichen Raumes ist allerdings bei den Predigten über Romanus und die Makkabäer weniger offensichtlich: Für wen waren Martyrien und Friedhöfe (130) öffentliche Orte? Wenn die Predigt „ein seelsorgerlicher Akt“ ist, „dem die rhetorische Ausgestaltung als missionarisch-didaktisches Prinzip innewohnt“ (136), wer ist dann die angesprochene Öffentlichkeit – die Hörer:innen der Predigt, also die Dazugehörigen und Interessierten, oder die urbane Öffentlichkeit, mit der die Gemeinde agonistisch konkurrierte? Krautheim führt die Agonmetaphorik als „quellensprachliche Begrifflichkeit“ zur Beschreibung der „spätantike[n] Öffentlichkeit Antiochias“ ein (71), erklärt aber später, dass der Metapher eine „katachrestische Fähigkeit“ eigne, einen fehlenden Begriff – nämlich „Öffentlichkeit“ – zu kompensieren (225f mit Anm. 76). Ist dieser aber in der Martyriumsthematik „impliziert“ (161)? Und lässt sich die Predigt wirklich als „raumschaffende Handlung für die christliche Gemeinde im öffentlichen Raum“ definieren (211). Damit ist das kompetitive Element nicht in Abrede gestellt – treffend paraphrasiert Krautheim die Werbestrategie des Chrysostomus: „Derjenige, der eine gute Rede hören wollte, sollte dafür nur noch einen Anlaufpunkt kennen: die Kirche“ (221).

³² Zur Predigt als Hörerlebnis vgl. Carol HARRISON: *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford 2013; zur Differenz von physisch präsenter, direkt *angesprochener* Hörschaft („audience addressed“) und intendierter, „*angeschriebener*“ Leserschaft („audience invoked“) vgl. Philip M. FORNESS: *Preaching Christology in the Roman Near East. A Study of Jacob of Serugh*, Oxford 2018 (Oxford Early Christian Studies), bes. 29f.

³³ Grundlegend sind u.a. die Studien von Wendy MAYER, vgl. nur: *The Homilies of St John Chrysostom – Provenance: Reshaping the Foundations*, Rom 2005 (Orientalia Christiana Analecta, 273); weiterhin David RYLAARSDAM: *John Chrysostom on Divine Pedagogy: the Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford 2014.

³⁴ *Krautheim, Frauke: Das öffentliche Auftreten des Christentums im spätantiken Antiochia. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung der Agonmetaphorik in ausgewählten Märtyrerpredigten des Johannes Chrysostomos.* – Tübingen: Mohr Siebeck 2018. (XI) 304 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 109), brosch. € 74,00 ISBN: 978-3-16-155369-1 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

Kurz darauf erschien ein anderes Buch zum selben Prediger, zur selben Stadt und mit demselben wissenschaftlichen Hintergrund, dem Berliner Exzellenzcluster TOPOI. Jan Stenger³⁵ geht das Thema der *Christianisierung der Polis* allerdings anhand anderer Teile des Predigtwerkes des Chrysostomus an. Das Leitmotiv ist die Hoffnung, die „Philosophie von den Bergen“ (das asketische Leben) werde „die Städte erst zu Städten machen“³⁶. Daraus ergibt sich die Frage, „welche Haltung er (sc. Chrysostomus) zur Stadt als einem Ort christlichen Lebens bezieht“ (9). Diese Haltung wandelte sich im Laufe seiner Tätigkeit als Presbyter, aber nicht einbahnstraßenartig: Musste Chrysostomus die strikt asketische Orientierung seiner frühen Predigten schon bald relativieren, weil sie schlicht nicht umsetzbar war (Kap. 2), votierte er später für eine Transformation des städtischen Raumes durch christliche Orthopraxis (Kap. 3), die die Stadt nicht ablehnte, sie aber zu humanisieren suchte (Kap. 4) – eine derart christianisierte Stadt besäße, wie die Predigten zu den Statuenunruhen des Jahres 387 zeigen, eine „eschatologische Orientierung“ (16; Kap. 5). Die auf die Stadt bezogene Rhetorik – als Konstante in diesem Prozess – wird in ihrer epistemischen, ästhetischen und emotionalen Dimension aufgefächert (Kap. 1). Wie Krautheim betont Stenger, dass für Chrysostomus die Stadt „weitgehend gleichbedeutend mit Öffentlichkeit“ ist, „und zwar einer Öffentlichkeit, die als Bühne verstanden wird“ (48). Jedoch sieht er die Pointe der Rauman eignung nicht in der Aktualisierung von (Märtyrer-)Erinnerungen, vielmehr „liegt die spezifische Leistung von Johannes’ literarischer Semantisierung des Raumes [...] in der intrikaten Verknüpfung von Erfahrung und Erkenntnis“ (57). So ist in seinen frühen Predigten wahrhaft christliches Leben nicht in der Stadt, sondern nur in der Wüste, im asketischen Erfahrungsraum, zu finden (63). Später übernimmt die Kirche als „Erziehungsinstitution“ (81) die Funktion, solche Erfahrungen zugänglich zu machen, nun aber inmitten des urbanen Raumes, auf den der sakrale Raum ausstrahlen soll (93). Dafür müssen „Bewegungs routinen“ (116) eingeübt werden: Die urbane Topografie wird „durch Plazierungen, Praktiken und Verhaltensweisen der Menschen“ strukturiert (141), die durch Routinisierung Permanenz gewinnen (145). Geschieht dies auf der Grundlage christlicher Ethik, kann das Ziel erreicht werden, „den Raum der Distinktion in eine Sphäre der Gleichheit zu verwandeln“ (167), was dann auch den Christen eine positive Haltung ermöglicht: „Eine Stadt, an der alle teilhaben, kann nicht mehr ganz fremd sein“ (173). Die Statuenunruhen im Frühjahr 387 und die kaiserlichen Strafmaßnahmen forderten allerdings eine Stellungnahme der Christen zu ihrer Stadt. Hier kehrte Chrysostomus zu den „mönchischen Tugenden“ als „Ursprung des Glanzes der Stadt“ zurück (197), die den traditionellen Werten diametral gegenüberstünden. Die Einsiedler könnten „die Stadt in ein Kloster verwandeln“, ja zu einer „Polis im Himmel“ (198f), der die kaiserliche Gunst gleichgültig sein dürfte. Chrysostomus aktivierte also inmitten der schweren Krise spezifische Hoffnungs- und Handlungspotenziale des Christentums zugunsten der Stadt, die man künftig „Philanthropia“ nennen würde (*hom. stat.* 21,3; zit. 223): Dank kaiserlicher Vergebung habe die Stadt überlebt und solle nun wieder zum „christlichen Antiochia der Apostelgeschichte“ werden (234).

Johannes Chrysostomus ermahnte seine Gemeinde zu christlichem Leben und sparte dabei nicht mit Kritik – und wurde zum berühmten „Goldmund“. Allerdings fragt sich: deswegen – oder

³⁵ Stenger, Jan R.: *Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis*. „Damit die Städte Städte werden“. – Tübingen: Mohr Siebeck 2019, (IX) 270 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 115), brosch. € 79,00 ISBN: 978-3-16-156973-9 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

³⁶ Johannes Chrysostomus, *hom. Rom.* 26,4; zit. bei Stenger, Johannes Chrysostomus (s.o. Anm. 35), 3.

trotzdem? *James Daniel Cook*³⁷ fragt (4): „Why did people flock to hear someone rebuke them?“ Seine „rhetoric of rebuke“ werde missverstanden, wenn man aus getadelten Verhaltensweisen schließe, die Hörerschaft („popular Christianity“) hätte solche Kritik gewiss verdient gehabt. Liefern Chrysostomus’ Predigten sozialgeschichtliche Informationen über die antiochenischen Christ:inn:en³⁸ – oder verraten sie vor allem etwas über das Agieren des Predigers (20)? Denn nur wenn Chrysostomus’ Kritik an solchem Verhalten ihre Erwartungen bediene (und nicht etwa die Zuhörenden vor den Kopf stoße), sei zu erklären, warum er in Antiochien und Konstantinopel Anklang fand (21). Dies untermauert Cook anhand der exegetischen Predigten über die Paulusbriefe, die am ehesten in Form unbearbeiteter Mitschriften vorlägen und alltägliche Themen behandelten (47). Die exegetischen Predigten ähnelten weniger der rhetorischen Performance als dem Schulunterricht (53.56.65), der harsche Kritik durch den Lehrer stets erwarten ließ (70). Chrysostomus agiere demnach in seinen Predigten als „typical educator“ (73); dann aber sei die imaginierte „Schulklasse“ nicht als Indikator für die antiochenische Gemeinde auswertbar. Im Einzelnen kommt Chrysostomus als „philosophical therapist“ (89), als Prophet, der angesichts der Sünden der Menschen zur Buße aufrufe (111), und als Mystagoge, der in der Liturgie die Gemeinde mit Gott in Berührung bringe und damit in der pädagogischen Situation eine liminale Erfahrung provoziere (146), in den Blick. Cook folgert: „It is only when seen in the context of ancient education and philosophy, Christian theology, and the liturgical setting, that such popularity becomes explainable. This was what people wanted and expected to hear“ (164). Entsprechend müsse man (a) die biblisch-kirchliche Topik in der Anrede seiner Gemeinde, (b) die theologische Bedeutung vermeintlich historischer Informationen und (c) die rhetorische Figuration von Hörer(gruppe)n ernst nehmen (174–176). Wie soll man sich die Gemeinde dann aber vorstellen? „The congregation addressed is representative of the whole, Universal Church. The preservation and continued use of his sermons right up until the present day is testimony to that“ (181). Diese Lösung ist allerdings zu schnell bei der Hand, um überzeugen zu können. Wenn die vom Prediger geäußerte Kritik nicht eins zu eins auf die Hörenden zu übertragen ist (186), schließt das doch nicht jeden konkreten Bezug zu deren Gegenwart aus. Kann man wirklich nur von Deutungsangeboten des Predigers sprechen, in die das Auditorium einstimmen sollte (192f)? Es dürfte ratsam sein, die Untersuchungen zur spätantiken Sozialgeschichte Antiochiens, deren Vorgehen Cook als unhaltbar darstellt, nicht voreilig ins hinterste Regal zu stellen.³⁹

3. Asketinnen, Kleriker und Heilige

Die Profilvermerkmale des Asketen, Klerikers und Heiligen, die Johannes Chrysostomus auf sich vereint, spielen im spätantiken Christentum eine wichtige Rolle. Dabei sind gerade Überlappungen und Konkurrenzen von Interesse, die *Christian Hornung* anhand „asketische[r] Konzeptualisierungen des

³⁷ Cook, James Daniel: *Preaching and Popular Christianity. Reading the Sermons of John Chrysostom*. – Oxford: Oxford University Press 2019, 250 S., geb. £73,00 ISBN: 978-0-19-883599-8 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

³⁸ So verfahren z.B. die Arbeiten von Ramsay MACMULLEN: „The Preacher’s Audience (AD 350–400)“, in: *Journal of Theological Studies* n.s. 40 (1989) 503–511; DERS.: *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400*, Atlanta GA 2009 (Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World Supplement Series 1).

³⁹ Gemeint sind vor allem Aileen M. HARTNEY: *John Chrysostom and the Transformation of the City*, London 2004; Jaclyn L. MAXWELL: *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and His Congregation in Antioch*, Cambridge 2006; Isabella SANDWELL: *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007.

Klerus“ untersucht.⁴⁰ Neben *Konzepten* klerikaler Askese kommen auch *Disziplin* und *Praxis* in den Blick, um sowohl die Normen als auch die Schwierigkeiten ihrer Umsetzung zu beleuchten.⁴¹ Das asketische Ideal galt theoretisch auch für den Klerus, wie die Klassiker der patristischen Pastoraltheologie zeigen⁴²; in hagiographischen Schriften wie der *Vita Martini* des Sulpicius Severus wurde heftige Kritik an nicht asketisch lebenden Bischöfen geübt, denen die geistliche Autorisierung fehle (3–6). Kirchliche und staatliche Gesetzgebung betonte dagegen den Unterschied zwischen Klerikern und Laien, um die korrekte Durchführung des Kultes zu sichern (171–173). Hierin lag auch die Pointe der Enthaltensamkeitsverpflichtung für (höhere) Kleriker (127). Nach Gregor dem Großen war „der eigentlich geeignete Kandidat für das Bischofsamt [...] der asketisch lebende Mönch“ (103), so dass der „Professionalisierung des Klerus im Frühchristentum“ in der Spätantike eine asketische Konzeptualisierung gefolgt sei (109).⁴³ *Canonicus vivere* implizierte eine Distanz zur Welt („Distinktion“, 135), bedeutete aber in Rechtstexten nicht, wirklich Mönch werden zu müssen (139), was Klerikern verschiedentlich untersagt wurde (151–154). Klerikerklöster (203f) blieben die Ausnahme von der Regel. Widerstände gegen eine Asketisierung des Klerus entzündeten sich an der Sorge um die Abwertung der Ehe (214), wie am deutlichsten die um Jovinian und Vigilantius kreisenden Kontroversen belegen.⁴⁴ Augustin musste sogar eingestehen, dass sein Projekt, den Klerus in Hippo nach monastischem Vorbild leben zu lassen, an Grenzen stieß (221). Man muss dafür nicht unbedingt eine „antiasketische“ Strömung verantwortlich machen (225), vielmehr war klerikale Askese, wie sie die o. g. Pastoraltheologen vertraten, eben doch ein elitäres Ideal – der Klerus war aber zunehmend keine soziokulturelle Elite mehr. Hornung betont zurecht, dass man zwischen „Asketisierung“ und „Monastisierung“ unterscheiden sollte (232).

Wie asketische Ideale für Christ:inn:en diesseits der Klostermauern fruchtbar gemacht werden konnten, untersucht Allison L. Gray anhand der drei Heiligenviten, die Gregor von Nyssa über seine Schwester Makrina, Gregor Thaumaturgus, Bischof von Neocaesarea, sowie über die biblische Gestalt des Mose schrieb.⁴⁵ Gregor postulierte wiederholt, Leser:innen dürften „Gewinn“ oder „Nutzen“ (κέρδος) von der Lektüre der Viten erwarten, die ihnen einen „Weg“ (ὁδός) zum guten Leben oder ein „Beispiel“ (ὑπόδειγμα) böten (2). Daher hätten die Texte neben der mimetisch-enkomiasitischen eine pädagogisch-didaktische Funktion: „Gregory’s encomiastic *bioi* are educational tools that serve a propaedeutic function for Christian readers who, like one of his addressees, wish to ‚translate‘

⁴⁰ Hornung, Christian: *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum.* – Leiden/Boston: Brill 2020. 272 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, 157), geb. € 105,00 ISBN: 978-90-04-41957-5 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁴¹ Eines vergleichbaren Verfahrens bediente sich schon seine Habilitationsschrift: Christian HORNUNG: *Apostasie im antiken Christentum: Studien zu Glaubensabfall in altkirchlicher Theologie, Disziplin und Pastoral* (4.–7. Jahrhundert n. Chr.), Leiden / Boston 2016 (Supplements to Vigiliae Christianae, 138).

⁴² Behandelt werden in Kap. 2 Gregor von Nazianz (*Oratio de fuga sua*), Johannes Chrysostomus (*De sacerdotio*), Ambrosius (*De officiis*), Augustin, Caesarius von Arles und Gregor der Große (*Regula pastoralis*).

⁴³ Vgl. Georg SCHÖLLGEN: *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Münster 1998 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbände, 26).

⁴⁴ Hier baut Hornung auf den Arbeiten von David G. HUNTER auf: „Vigilantius of Calagurris and Victoricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul“, in: *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999) 401–430; DERS.: *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, Oxford 2007.

⁴⁵ Gray, Allison L.: *Gregory of Nyssa as Biographer. Weaving Lives for Virtuous Readers.* – Tübingen: Mohr Siebeck 2021, (XIII) 290 S., brosch. € 84,00 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 123), ISBN: 978-3-16-157558-7 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text). Nicht behandelt wird die Gedenkrede auf Gregors Bruder Basilius von Caesarea, da diese nicht im engeren Sinne biographisch angelegt sei (23 Anm. 82). Mindestens als Kontrast wäre aber ein Blick darauf reizvoll gewesen.

(μεταφέρειν) the virtues described in these texts into their own lives“ (3). Als kompetenter Rhetor kombiniere Gregor das epideiktische mit dem deliberativen Genus (16), um die Leser:innenschaft zum kontinuierlichen Voranschreiten zum Guten (*epektasis*) zu motivieren (26f). Der Rhetoriklehre des Libanius-Schülers Aphthonius, eines Zeitgenossen Gregors (33), folgend fragt Gray nach den Proömien der Viten, der Herkunft (γένος), der Erziehung (ἀναστροφή), der Bildung (παιδεία), dem Handeln (πράξεις) und dem Tod (εὐθανασία) der Memorierten. Es ergibt sich eine Spannung von „constancy and transformation“ (77), da die vorbildhafte Entwicklung hin zum guten Leben nicht als Anzeige anfänglicher Defizite verstanden werden dürfe. Ebenso wichtig ist der Aspekt der „christlichen Philosophie“ als Bildungsideal (95): Makrina als „Vater (sic!), Lehrerin, Pädagogin, Mutter, Ratgeberin zu allem Guten“ (V. *Macr.* 12, zit. 116: πατήρ, διδάσκαλος, παιδαγωγός, μήτηρ, ἀγαθοῦ παντὸς σύμβουλος) zu bezeichnen, sie also mit maskulinen Begriffen zu belegen, war in einem narrativen Text möglich, den die Rezipient:inn:en angemessen interpretieren würden (181). Das schließt das als Handeln verstandene Sterben ein: „the death is a final *praxis* that can reveal qualities of the person’s soul“ (198f). Der Untertitel des Buches (aus Gregors Hoheliedkommentar entnommen) macht das Verfahren deutlich: Der Vf. webt aus biografischen Fäden ein Gewand, das individuell angeeignet werden solle – ein Prozess, der aber in der „religious community“ vollzogen und von dieser kontrolliert werde (242). Allzu viel Kreativität war demnach auch wieder nicht erwünscht!

Hagiographische Texte können als Zugang zum spätantiken Christentum insgesamt gelesen werden. Der Sammelbd. *Melania. Early Christianity through the Life of One Family*⁴⁶ tut dies anhand zweier Melanias, die derselben Aristokratenfamilie entstammten – die Ältere (ca. 341–410) war die Großmutter der Jüngeren (ca. 385–439) –, sich dem asketischen Leben verschrieben und einige Zeit in Palästina verbrachten.⁴⁷ Die Hg.innen erklären einleitend, die beiden Melanias „were simultaneously individual people and small points of intersection amid a variety of much larger historical entities“ (6). Die Beiträge thematisieren unterschiedliche Aspekte, auf die von den Lebensgeschichten der beiden Frauen her Licht fällt: Es geht um das soziale Setting in der Aristokratie und die darin vorgesehenen – von den Asketinnen durchbrochenen – Rollen. Hinzu kommt die Frage nach Häresie und Orthodoxie, da beide Frauen mit umstrittenen Theologen wie Evagrius Ponticus respektive Pelagius in Verbindung gebracht wurden, die Jüngere auch mit den „schismatischen“ Donatisten. In ihrer von dem Chalkedon-Gegner Gerontius verfassten Vita erscheint sie dagegen als Kritikerin des Nestorius. Beachtung finden auch die heiligen Stätten als Lebens- und Wirkungsorte, was Einblicke in die außergewöhnliche Mobilität beider Protagonistinnen erlaubt. Wenn auch ein Bd. zu den beiden Melanias aufgrund der begrenzten Materialbasis die Welt der Spätantike nicht so breit erschließen kann, wie das z. B. anhand der Quellen von und zu Augustin möglich ist, wird doch deutlich, wie sich mikro- und makrohistorische Perspektive auf gelungene Weise verschränken lassen. So kann auch die hagiographische Überlieferung – deren historische Verlässlichkeit oft angezweifelt worden ist – bei entsprechender Kontextualisierung und mit sorgfältiger hermeneutischer Erschließung der Textzeugnisse präzise Einblicke in die Spätantike eröffnen.

⁴⁶ *Melania. Early Christianity through the Life of One Family. Christianity in Late Antiquity 3* hg. v. Catherine Michael CHIN / Caroline T. SCHROEDER. – Oakland: University of California Press 2020. 344 S., geb. \$ 95,00 ISBN: 978-0-520-37921-3 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁴⁷ Die Hauptquellen für die ältere Melania sind Paulinus von Nola, *ep.* 29 und Palladius, *h. Laus.* 46.54f., für die jüngere Melania ebd. 61 sowie die *Vita Melaniae* des Gerontius; der vorliegende Band optiert tendenziell für die Priorität der griechischen gegenüber der lateinischen Version.

Der Herausforderung, hagiographische Quellen in ihrer literarischen Eigenart zu analysieren, stellt sich ein von *Christa Gray* und *James Corke-Webster* hg. Sammelbd.⁴⁸ Seit Peter Brown stehe vor allem die sozial- und kulturgeschichtliche Forschung zu Heiligkeit im Vordergrund, nicht die literaturgeschichtliche Analyse der Hagiographie (4).⁴⁹ Gesucht wird nicht der *eine* literarische Prototyp – Athanasius’ *Vita Antonii* oder eine der neuplatonischen Philosophenviten –, beleuchtet wird vielmehr „the ongoing process by which works of hagiography came into being“ (9). Die Spätantike sei diesbezüglich eine Phase der „experimentation“ und „sophistication“ (14). Es dürfte heute Konsens sein, dass Hagiographie nicht eine Gattung ist, sondern ein Diskurs, der sich in vielen (textlichen, aber auch bildlichen und baulichen) Formen äußert. Entsprechend bedürfe es unterschiedlicher methodischer Zugänge, z. B. über Methoden der Rhetorik oder Narratologie⁵⁰, um die in hagiographischen Texten verwendeten Elemente literarischer Gattungen wie z. B. der Satire zu entdecken und auf ihre Wirkabsicht zu befragen. Daraus ergebe sich ein (faktisch nicht mehr ganz) neuer Blick auf Heiligkeit als religiöses Phänomen: „Sainthood [...] was constructed less of criteria than of conversation“ (21). Ein Schwerpunkt liegt auf Hieronymus’ Viten (*Alan J. Ross, Christa Gray, Klazina Staat*), aber auch Autoren wie Sulpicius Severus und Paulinus von Nola (*Zachary Yuzwa, Michael Stuart Williams*), syrische und koptische Texte (*Todd E. French, Konstantin M. Klein*) und frühbyzantinische Viten (*Anne Alwis, Julie Van Pelt*) werden behandelt, so dass ein breites Panorama des spätantiken hagiographischen Diskurses entsteht. Wenn dieser statt mit der *Vita Antonii* mit der (verlorenen) *Vita Pamphili* des Euseb von Caesarea einsetzte (so Corke-Webster, 56), wäre dies zumindest ein Ausweg aus der Alternative zwischen biblisch-martyrologischen oder philosophischen Vorbildern für Athanasius.⁵¹ Tatsächlich konzentrieren sich die Beiträge allerdings weitgehend auf literarische Phänomene und belassen die religiöse Dimension im Hintergrund: Hagiographie als *theologisches* Thema kommt praktisch nicht vor, auch nicht unter den Desideraten, die *Lucy Grig* in ihrem „Postscript“ auflistet.⁵² Dass es verschiedene asketische Heiligkeitsideale, aber kein klares Leitbild *bischöflicher* Heiligkeit gab, wie *Robert Wiśniewski* beobachtet – „unlike monasticism, priesthood was not really a way to holiness“ (114) –, schlägt den Bogen zurück zu dem oben erwähnten Buch von Hornung.

⁴⁸ *The Hagiographical Experiment. Developing Discourses on Sainthood* hg. v. Christa GRAY / James CORKE-WEBSTER. – Leiden/Boston: Brill 2020. 342 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, 158), geb. € 127,00 ISBN: 978-90-04-42132-5 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁴⁹ Diese pointierte Diagnose wird durch die in der Einleitung angeführte Literatur teilweise relativiert. Es trifft aber zu, dass es weiterhin Bücher mit „trenchantly anti-literary approaches“ (5 Anm. 18) gibt, so etwa Timothy D. BARNES: *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010 (Tria Corda, 5).

⁵⁰ Vgl. hierzu jetzt die Beiträge in: *Narratologie und Intertextualität: Zugänge zu spätantiken Text-Welten*, hg. v. Christoph BRUNHORN / Peter GEMEINHARDT / Maria MUNKHOLT CHRISTENSEN, Tübingen 2020 (SERAPHIM, 7); Andreas ABELE: „Ut fidem dictis adhibeant. ‚Distanz‘ und ‚Fokalisation‘ in der ‚Mantelteilung‘ des Heiligen Martin (zu Sulp. Sev. Mart. 2–3)“, in: *Mnemosyne* 73 (2020) 633–658 und bereits Peter GEMEINHARDT: „Christian Hagiography and Narratology: A Fresh Approach to Late Antique Lives of Saints“, in: DERS.: *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zur Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike*, Tübingen 2014 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 41), 309–326. Das Standardwerk zur Erforschung klassischer (nichtchristlicher) Texte ist: Irene DE JONG: *Narratology and Classics. A Practical Guide*, Oxford 2014.

⁵¹ Dazu zusammenfassend Jan N. BREMMER: „Richard Reitzenstein, Pythagoras and the *Life of Antony*“, in: *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, hg. v. Almut-Barbara Renger / Alessandro STAVRU, Wiesbaden 2016 (Episteme in Bewegung, 4), 227–245.

⁵² Dass die Erforschung der Hagiographie „texts from non-Christian traditions“ thematisieren müsse (337), ist ebenfalls nicht völlig neu; vgl. die Beiträge aus religionsgeschichtlicher, archäologischer, kirchenhistorischer und judaistischer Perspektive in: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, hg. v. Peter GEMEINHARDT / Katharina HEYDEN, Berlin/Boston 2012 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 61).

Ebenfalls literaturwissenschaftlich orientiert ist die Diss. von *Shakira-Tasmin Prädicow*, die das Konzept der Intertextualität an der *Vita Antonii* und den Mönchsviten des Hieronymus erprobt.⁵³ Prädicow unterscheidet zwischen „Imitation“ und „Variation“ des athanasianischen Prätextes in den drei hieronymianischen Viten; die einen Dialog von monastischen Leitbildern inszenierten. Zurecht stellt Prädicow fest: „Dass dieser Dialog zwar nur fiktiv sein kann, eben weil er intertextuell ist, heißt allerdings nicht, dass er bedeutungslos ist“ (23). Hieronymus eröffne „seinem Lesepublikum neue Möglichkeiten der Identifikation und Nachahmung“ sowie der Hagiographie „eigene literarische Perspektiven“, die auch hier „zur Nachahmung und Variation anregen konnten“ (154). Allerdings ist die Bezugnahme auf die *Vita Antonii* nur für die *Vita Pauli* und die *Vita Hilarionis*, in denen Antonius sogar selbst auftritt, plausibel; die *Vita Malchi* ist dagegen als „*historia castitatis*“ (102) mit Antonius’ Leben kaum vergleichbar. Das Intertextualitätskonzept aus einer modernen Philologie⁵⁴ erweist sich als für die Analyse spätantiker Texte geeignet. Allerdings müsste eine Entscheidung getroffen werden, ob sich Hieronymus auf die griechische Antoniusvita oder deren lateinische Übersetzung durch Evagrius von Antiochien – nicht „Evagrius Ponticus“! – bezieht, was in der Schwebe bleibt (9 Anm. 40). Und hatte Hieronymus nur ein literarisches oder nicht auch ein theologisches Interesse? Die Abfassung der *Vita Pauli* folgte auf eine Phase des asketischen Experimentierens, die *Vita Hilarionis* entstand bereits im Kloster in Bethlehem, ohne dass diese Hintergründe in der Analyse berücksichtigt würden – und Athanasius war zwar Kirchenpolitiker, aber auch (und zuerst) „Bischof, Theologe, Asket und (geistlicher) Vater“.⁵⁵

4. Theologen als Literaten – am Beispiel Avitus von Vienne

Während Hieronymus ein Beispiel dafür ist, wie die interdisziplinäre Forschung – schon seit längerem – einen Theologen und Bibelausleger als klassisch Gebildeten und Literaten ins Licht gerückt hat⁵⁶, sind andere Schriftsteller erst in jüngerer Zeit über ihren literarischen Rang hinaus als Theologen (wieder-)entdeckt worden. Das betrifft z. B. Avitus von Vienne († ca. 518), der Bischof im Burgunderreich und möglicherweise ein Neffe des Sidonius Apollinaris († nach 480), des Bischofs von Clermont-Ferrand, war. Anders als Sidonius verfasste Avitus nicht nur Gedichte und Briefe, sondern auch theologische Schriften⁵⁷ und Predigten – die nur in Fragmenten erhalten sind – sowie ein geistliches Epos, *De spiritalis historiae gestis*. Dieses untersucht *Julia Beier* unter philologischer und theologischer Perspektive.⁵⁸ Sie kommt zum Ergebnis, dass beides zusammen die Pointe von Avitus’ Epos ausmache, das den Plot der biblischen Bücher Genesis und Exodus dichterisch rekonfiguriere:

⁵³ Prädicow, Shakira-Tasmin: *Intertextualität in den Mönchsviten des Athanasios und des Hieronymus*. Eremiten zum Dialog bestellt. – Berlin/Boston: De Gruyter 2020. 183 S. (Beiträge zur Altertumskunde, 390), geb. € 89,95 ISBN: 978-3-11-069974-6 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁵⁴ Manfred PFISTER: „Konzepte der Intertextualität“, in: *Intertextualität*. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, hg. v. Ulrich BROICH, Manfred PFISTER, Tübingen 1985 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35), 1–30.

⁵⁵ So der treffende Titel von David M. GWYNN: *Athanasius of Alexandria*. Bishop, Theologian, Ascetic, Father, Oxford 2012 (Christian Theologians in Context).

⁵⁶ Paradigmatisch: Alfons FÜRST: *Hieronymus*. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg u.a. 2016.

⁵⁷ Zu Avitus als nizänischem Bischof in einer komplizierten „konfessionellen“ Gemengelage vgl. Uta HEIL: *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, Berlin/Boston 2011 (Patristische Texte und Studien, 66).

⁵⁸ Beier, Julia: *Die Sünde als Strukturprinzip der Dichtung* „De spiritalis historiae gestis“ des Alcimius Ecdicius Avitus. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021. 264 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 55), geb. € 88,00 ISBN: 978-3-374-06753-4 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

Durch das Verfahren der „antizipierenden Kontrastierung zwischen dem aktuellen Zustand und den zukünftigen Ereignissen wird das Wechselspiel von Sünde und Ordnung“ erkennbar (213). Aus dem Rückblick auf die Sintflut ergebe sich die Hoffnung auf eine Neuordnung der Welt, an der allerdings die Menschen durch „gottgefälliges Leben“ mitwirken müssten (217). Wie Beier anhand eingehender Exegesen der fünf Bücher des Epos und deren Verarbeitung der Bibeltexte zeigt, wird die gesamte Schöpfungs- und Exodusgeschichte als Wechselspiel zwischen göttlichem Ordnen und menschlichem Sündigen inszeniert – damit entsprechen sich literarisches und theologisches Strukturprinzip (219). Die Grundlage dafür bildet Avitus' Augustin-Rezeption, wobei bestimmte Momente – etwa die Schlange – narrativ intensiver ausgestaltet würden (143–146), während im Unterschied zu Augustin die Möglichkeit des Menschen, auch nach dem Sündenfall „recht zu handeln oder falsches Handeln durch Reue gegebenenfalls zu korrigieren“ (157), erhalten bleibe. Avitus sei also nicht einfach „the Augustinian poet“⁵⁹ (172); auch scheint er in seinen Schriften nicht immer einheitlich argumentiert zu haben (177). Der unübersichtlichen Situation in Gallien um 500 ist, wie auch diese Studie zeigt, mit Schlagwörtern wie „Semipelagianismus“ nicht beizukommen. Zugleich ist Avitus, der offenbar mit dem homöischen Königshaus, in dem es auch „katholische“ Sympathisanten gab, auf gutem Fuße stand (184), ein Zeuge seiner Zeit, in der Theologie in anspruchsvoller literarischer Form auf Interessenten hoffen konnte.

Das zeigt auch eine weitere Arbeit zu Avitus, in der *Johanna Schenk* sich seinem Briefcorpus zuwendet.⁶⁰ Forschungen zu spätantiken Briefen haben Konjunktur⁶¹, ermöglichen sie doch Einblicke in literarische Techniken, soziale Netzwerke und Diskursgemeinschaften sowie unter breiter Beteiligung geführte Debatten. Natürlich dienten sie auch der Selbstdarstellung – diesen Aspekt greift Schenk auf, indem sie die „Porträts“ in einzelnen Briefen sowie in der Briefsammlung gesondert untersucht, da letztere nicht von Avitus zusammengestellt wurde und insofern „keine Selbst-Inszenierung“ biete (33). Avitus suche sich in seinen Briefen an Päpste gegenüber Caesarius von Arles, dem Konkurrenten um den Metropolitansitz der Provinz Viennensis (67f), als Sprecher des gallischen Episkopats zu profilieren (113). Zugleich nutze er seine literarische Bildung, um seinen Elitenstatus zu unterstreichen (und sei es durch sprachliche Komplexität bis hin zur Unverständlichkeit), sei aber seinen bischöflichen Briefpartnern als Teil einer anderen Bildungsgemeinschaft begegnet: eines „durch Heiligkeit charakterisierte[n] Bischofskollegium[s]“ (103, vgl. 124). Seine Briefe an Adlige zeigten, dass Avitus virtuos auf der Klaviatur der spätantiken Epistolographie spiele, ohne sich – wie noch Sidonius Apollinaris – mit der Vereinbarkeit von kirchlichem Amt und „paganer“ Bildung herumzuschlagen (152, 170). Was das Avitus-Porträt der Briefsammlung angeht, ist die Unmöglichkeit einer präzisen Klärung der Datierung, der Urhebererschaft und der Selektionskriterien zu konstatieren (191). Avitus erscheine als Teil eines weitgespannten Netzwerks, auch jenseits seiner Kirchenprovinz

⁵⁹ So Ian N. WOOD: „Avitus of Vienne, the Augustinian Poet“, in: *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, hg. v. Ralph W. MATHISEN / Danuta SHANZER, Aldershot 2001, 263–277.

⁶⁰ Schenk, Johanna: *Traditionsbezug und Transformation. Die Briefe des Avitus von Vienne als Inszenierungen eines spätantiken Bischofs*. – Stuttgart: Franz Steiner 2021. 291 S. (Roma aeterna, 10), geb. € 56,00 ISBN: 978-3-515-12872-8 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁶¹ Zuletzt erschienen mehrere Sammelbände: *Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, hg. v. Bronwen NEIL / Pauline ALLEN, Cambridge 2015; *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, hg. v. Cristiana SOGNO / Bradley K. STORIN / Edward J. WATTS, Oakland CA 2017; *Zwischen Alltagskommunikation und literarischer Identitätsbildung. Studien zur lateinischen Epistolographie in Spätantike und Frühmittelalter*, hg. v. Gernot Michael MÜLLER, Stuttgart 2018 (Roma aeterna, 7).

bzw. des Burgunderreichs, und als „Förderer des Katholizismus in Gallien“ (203), wobei der Kontakt zu dem „katholischen“ König Sigismund klarer akzentuiert werde als der zu dem Homöer Gundobad (216); damit werde das Bild des Bischofs, der mit verschiedenen religiösen Affiliationen im Herrscherhaus umgehen musste, posthum vereindeutigt. Dass die Briefsammlung das Ziel gehabt habe, „die Erinnerung an einen in vieler Hinsicht als bedeutend empfundenen Bischof zu bewahren“, liegt nahe; ob sie „vergleichbare Aufgaben wie viele hagiographische Werke“ erfüllt habe oder in die „gattungsbedingte Nähe zur (Auto-)Biographie“ zu rücken sei (232), scheint mir nicht so klar. Immerhin wurde Avitus – der in einer Zeit florierender, ja explodierender hagiographischer Tätigkeit im Frankenreich lebte – keine zeitgenössische Vita gewidmet; die *Vita Aviti* (230f) stammt erst aus späterer merowingischer, vielleicht auch erst karolingischer Zeit. Dann könnte die Briefsammlung in der Tat eine Memorialkultur belegen, die sich weiterhin an klassischen Vorbildern orientierte, während der Trend der Zeit in Gregor von Tours’ hagiographischem und historiographischem Œuvre deutlich werden sollte, das sich mindestens rhetorisch der *rusticitas* verschrieben hatte.⁶²

5. Geschichte schreiben – Themen und Methoden

Wie kann man die Geschichte des Christentums in der Spätantike schreiben? Die im Moment gängigste Methode ist es, das große Ganze arbeitsteilig und von einem Aspekt her anzugehen. Das ergibt sich aus der Vervielfältigung der Themen und der Spezialisierung von Kenntnissen und Kompetenzen mit innerer Notwendigkeit. So kann ein geschickt konzipierter Sammelbd., dessen Vf.:innen sich einer übergreifenden Fragestellung verschreiben, bisweilen mehr Erhellendes zusammentragen als eine einzelne Person in einer Monografie.

Auf den konkreten Fall kommt es an! Das zeigt z. B. eine Festschrift zum 70. Geburtstag des Erlanger Kirchenhistorikers Hanns Christof Brennecke⁶³, deren roten Faden das Thema *Kirche und Kaiser* bildet. Die Geschichte dieses Verhältnisses zu schreiben bedeutet, kritisch zu überlegen, wie die Apologeten ihre kaiserlichen Adressaten figurierten und ob deren literarische Präsentation einer echten Kommunikationssituation entsprach (so Winrich Löhr und Jörg Ulrich zu Justin, in Nähe zu dem o. g. Ansatz von Daniel Williams); es heißt auch, die mehrfach kodierte Religionspolitik Konstantins zu beachten, wobei die Grundlagen dieses revidierten Kaiserbildes schon bei Hermann Dörries zu finden seien (Adolf Martin Ritter). Kritisch zu hinterfragen sind in diesem Zusammenhang auch verbreitete Deutungen konstantinischer Bauvorhaben, etwa der Jerusalemer Grabeskirche als Ausdruck einer „Theologie in Stein“⁶⁴, wohingegen die „Verbindung von kaiserlicher Macht, imperialer Selbstdarstellung und Förderung des Christentums“ genau zu untersuchen sei (Uta Heil, 248). Thomas Graumann widerspricht der Meinung, Theodosius II. sei in den christologischen Debatten nur ein Spielball widerstreitender Interessen gewesen (270) – in den Verlautbarungen der kaiserlichen Kanzlei begegnet das Postulat eines kontinuierlichen Engagements für die Normativität

⁶² Vgl. J.K. KITCHEN: „Gregory of Tours, Hagiography, and the Cult of the Saints in the Sixth Century“, in: *A companion to Gregory of Tours*, hg. v. Alexander Callander MURRAY, Leiden/Boston 2016 (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 63), 379–426.

⁶³ *Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike*. Festschrift für Hanns Christof Brennecke zum 70. Geburtstag, hg. v. Uta HEIL / Jörg ULRICH. – Berlin: De Gruyter 2017. 390 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 136), geb. € 102,95 ISBN: 978-3-11-052711-7 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁶⁴ So Klaus BIEBERSTEIN: „Theologie in Stein. Die Grabeskirche im Wandel der Zeiten“, in: *Welt und Umwelt der Bibel* (1, 1996), 35–43.

des nizänischen Glaubens (298; vgl. oben zu Smith). Wenig beachtet wurde bisher die liturgische Kommemoration der Kaiser, die am Beispiel von Theodosius I. analysiert wird: Diese Fremdinszenierung vereinnahmte den verstorbenen Kaiser für die Kirche durch eine Art christianisierter „Kaiserapotheose“ (Annette von Stockhausen, 267). Es lassen sich also in einem scheinbar gut vermessenen Gebiet neue Fragestellungen generieren, die über die traditionelle Institutionengeschichte hinausführen, indem sie – kurz gesagt – Liturgie mit Bürokratie oder Kanonistik mit Architektur verschränken.

Sich einem zentralen Thema des frühen Christentums aus unterschiedlichen disziplinären und methodischen Richtungen zu nähern, ist auch das Ziel eines Sammelbds. von Anna Usacheva und Anders-Christian Jacobsen unter dem Titel *Christian Discourse in Late Antiquity*.⁶⁵ Allerdings stiftet die Titelgebung eher Verwirrung: Zugrunde lag eine Tagung zu „Theology as a Way of Reception of Bible“ (VII), und das ist auch der Fokus der Beiträge, die „hermeneutical, philosophical, institutional and textual aspects of the formation of Christian discourse“ (VIII) behandeln. Das solle zu einem Fortschritt gegenüber der Bibellektüre „through the prism of Christian dogma“ führen und Antworten auf die Leitfrage generieren: „how productive is it to consider Christian literature as literature (*sic!*), which obeys certain rules of literary production, applies certain literary and rhetorical techniques and reflects the horizon of the philosophical, theological, institutional and also literary expectations of its time?“ (VII). Dass ein solcher multiperspektivischer Ansatz fruchtbar ist, steht außer Frage, er wird ja in zahlreichen der hier besprochenen Bücher angewandt (und nicht erst in diesen). Wer das imaginierte Gegenüber ist, bleibt unklar; ebenso wird nicht erklärt, was mit „discourse“ – einem polyvalenten Containerbegriff – oder mit „institutional“ gemeint ist. In der so betitelten Sektion untersucht Anders-Christian Jacobsen die Katechesen Kyrills von Jerusalem, Samuel Fernández Athanasius’ *De synodis* und Sergey Vorontsov *De ecclesiasticis officiis* des Isidor von Sevilla. All das ist informativ, aber der Begriff „institutional“ fällt kaum, und es bleibt offen, auf welchen gemeinsamen Nenner man Predigten an Täuflinge, Argumente für die Orthodoxie eines Bekenntnisses und Anweisungen an Kleriker bringen möchte – außer dass es jeweils um eine Form des Schriftgebrauchs geht, der dem jeweiligen Kontext entspricht. Fernández erklärt: „New institutional conditions demanded a common recognition of the authority and special theological status of the synodical texts“ (161f) und legt dar, dass das Nizänum analog zur Bibel interpretiert wurde und damit einen ähnlichen autoritativen Status erhielt (173). Von hier aus ließe sich fragen, wie diese synodale Hermeneutik mit Praktiken der Schriftauslegung jener Zeit übereinstimmt, die im selben Bd. zur Sprache kommen. So findet Miriam DeCock Unterschiede zwischen Origenes und Johannes Chrysostomus in ihrer jeweiligen rhetorischen Hervorhebung des „Nützlichen“ (χρήσιμος) oder „Zuträglichen“ (ὠφέλιμος) eines Bibeltextes, was Origenes vielfach auf der geistlichen Ebene verortet, Chrysostomus dagegen im Literalsinn (88.106). Aber woher stammt diese Differenz? Alfons Fürst behandelt die philosophische Exegese in Origenes’ Johanneskommentar, Anna Usacheva die „contact theories of epistemology“, die sie (im Anschluss an ein modernes Konzept von Charles Taylor) bei Aristoteles und Gregor von Nazianz identifiziert, wonach Partizipation die Grundbedingung von Erkenntnis sei, weshalb bei Gregor (und Maximus Confessor) Christus als Vermittler solcher „Erkenntnis durch Verähnlichung“ fungiere (138f). Ist all das Teil des „Christian discourse“, den der Titel im Singular benennt? Oder lassen die Beiträge eine

⁶⁵ *Christian discourse in late antiquity. Hermeneutical, institutional and textual perspectives*, hg. v. Anna USACHEVA / Anders-Christian JACOBSEN. – Paderborn: Schöningh 2020. (XIV) 249 S., € 84,76 ISBN: 978-3-506-70346-0 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

Pluralität von Diskursen erkennen – sodass die Einschärfung der Orthodoxie durch die Zeitgenossen als Bemühung zu identifizieren wäre, Pluralität zu ordnen und zusammenzuhalten? Es ist wie mit vielen Sammelbänden: Aus den einzelnen Beiträgen ist manches zu lernen, aber der Ertrag des Gesamtunternehmens ist nicht recht zu fassen. Einerseits wird das Konzept in den einzelnen Beiträgen zu wenig berücksichtigt; andererseits beschränken sich die Hg.in und der Hg. darauf, in der Einleitung die Beiträge vorzustellen – es hätte darüber hinaus z. B. eines systematisierenden Nachwortes bedurft.

Einen anderen Zugriff auf die Transformationen in der Spätantike bietet der Fokus auf eine Person – wie in den Theologen-Handbüchern zu Augustin oder Athanasius⁶⁶ oder den zahlreichen englischsprachigen ‚Companions‘ – oder eine Stadt bzw. Region. In der Reihe *Civitatum Orbis Mediterranei Studia* („COMES“) liegt als neuester Bd. derjenige zu Jerusalem vor⁶⁷, mit der Spezifikation „II“: Die Beiträge umfassen die Kaiserzeit und Spätantike bis zur muslimischen Herrschaft, nicht aber das Jt. vor der Zerstörung des Zweiten Tempels. Wer meint, eine Stadt biete festeren Boden als der Diskursbegriff, sieht sich allerdings getäuscht: Die drei Teile des Bd.es – „Shape of the City“, „Life in and around the City“, „Claims to the City“ – illustrieren die Schwierigkeiten, aus archäologischen, bildlichen und textlichen Quellen das Profil Jerusalems zu erarbeiten. Das liegt nicht am Bemühen der Hg.innen, die quer zu der Gruppierung der Beiträge noch einmal drei Spannungsfelder benennen: „the relationship between continuity and discontinuity in urban development; the relationship between the urban area and the surrounding countryside, and the interdependencies between the real and the imagined city“ (2). So ist z. B. eine „Christianization of the City“ seit konstantinischer Zeit plausibel, aber wie christlich Jerusalem wirklich erschien – wo wenige Kirchen neben anderen Sakralgebäuden standen –, ist undeutlich (8; dem gehen in unterschiedlicher Weise Max Küchler und Markus Lau, Ute Verstegen sowie Christoph Marksches nach, der betont, man dürfe „Christianisierung“ und „Urbanisierung“ methodisch nicht in eins fallen lassen, 88). Möglicherweise wurde die Stadt erst durch die Kaiserin Eudokia in der Mitte des fünften Jh.s „christlich“; im siebten Jh. wurde sie wiederum nicht sofort „islamisch“ (12f; so Boaz Shoshan). Prägnanter als die Selbstsicht der Stadtbewohner ist die Perspektive der Mönche der jüdischen Wüste zu erkennen, die für sich in Anspruch nahmen, die Heiligkeit der Stadt wesentlich mitzuprägen (15; Brouria Bitton-Ashkelony, Christoph Brunhorn). Wenn aber gilt: „holiness is not a given fact but is constructed by claiming it“ (17), eröffnen sich religionsvergleichende Sichtweisen auf die Wahrnehmung Jerusalems durch Juden, Christen und Muslime sowie – nicht zu vergessen – die römischen Machthaber (18). Die Hg.innen ziehen das Fazit: „The city of Aelia/Jerusalem/al-Quds raises more questions than it answers. Perhaps this too can be seen as an aspect of the holiness of this city“ (22). Bei aller Problematisierung bietet der Bd. aber durchaus substanzielle Thesen: Z. B. erhellt Harald Buchinger die sukzessive Etablierung und Erweiterung von Heiligenfesten anhand der Quellen zu den Stationsliturgien, Jürgen Krüger die Baugeschichte der Rotunde in der Grabeskirche. Hagith Sivan geht auf das durchaus komplizierte Verhältnis palästinischer Juden zu der Stadt ein, die sie seit Hadrian nicht mehr betreten durften, aber dennoch ein Bestandteil ihrer Identität und Geschichte blieb. Andreas Müller behandelt die Wohltätigkeit als wichtigen Aspekt praktischen Christseins in der Spätantike, der zu beachtlichen Institutionalisierungsprozessen führte, aber auch in kirchen-

⁶⁶ *Augustin Handbuch*, hg. v. Volker Henning DRECOLL, Tübingen 2007; *Athanasius Handbuch*, hg. v. Peter GEMEINHARDT, Tübingen 2011.

⁶⁷ *Jerusalem II: Jerusalem in Roman-Byzantine Times*, hg.v. Katharina HEYDEN / Maria LISSEK. – Tübingen: Mohr Siebeck 2021. (IX) 593 S. (*Civitatum Orbis Mediterranei Studia*, 5), geb. € 154,00 ISBN: 978-3-16-158303-2. Bisher erschienen sind Bände zu Alexandrien, Ephesos, Antiochien und Athen; sowie kürzlich Delphi.

politischen Rivalitäten zwischen Anhängern und Gegnern von Chalkedon eine Rolle spielte. Insgesamt zeigt dieser Bd., dessen reicher Inhalt hier nur angedeutet werden kann, wie fruchtbar der Fokus auf eine Stadt sein kann – und wie unterschiedliche religiöse, politische, soziokulturelle und ökonomische Konstellationen in der Welt auftraten, die man als „Spätantike“ zusammenfasst.

Fragt man nun, wie man die Geschichte des Christentums in dieser Zeit monografisch schreiben kann, erscheint eines sicher: nicht so, wie sie damals geschrieben wurde! Die Geschichte der Historiographie ist lehrreich, führt aber nicht zur „best practice“. Dieser Schreib-Geschichte geht *Michael Hollerich* in Bezug auf Euseb von Caesarea und dessen Rezeption von der Spätantike bis zur Moderne nach.⁶⁸ Die *Historia ecclesiastica* selbst kommt nur im ersten Kap. zur Sprache; es folgen ihre Fortschreibung durch die ersten Kontinuatoren (Kap. 2) und in den orientalischen (Kap. 3), lateinischen (Kap. 4) und byzantinischen Geschichtswerken (Kap. 5) sowie ihre Wiederentdeckung in Renaissance und Reformation (Kap. 6) und ihre Wirkung und Kritik in Moderne und Postmoderne (Kap. 7). Nach Hollerich rückte Euseb einerseits die Bischöfe als Träger der apostolischen Sukzession in der Geschichte der Kirche in den Mittelpunkt, sprach aber andererseits im Plural von „Kirchen“ (34f). Während die neuere Forschung Euseb nicht aus der Perspektive der heilsgeschichtlichen Theologie seiner Spätwerke – und der letzten drei Bücher der „Kirchengeschichte“ – zu lesen versucht und in seinen apologetischen Werken das Bewusstsein der „embeddedness“ des Christentums in seiner Welt erkennt⁶⁹, betont Hollerich, „the real Eusebius“, also derjenige, der anderthalb Jt.e lang gewirkt habe, sei der Schöpfer einer „political theology of the Christian empire“ (38). Zwar sei schon seit der Frühen Neuzeit klar gewesen, dass es einer kritischen Lektüre bedürfe, um herauszufinden, „what Eusebius has *not* told us in his history“ (250); Walter Bauer und Robert Wilken hätten die Dekonstruktion des eusebianischen Bildes des frühen Christentums eingeleitet (251–254).⁷⁰ Doch habe die Kritik an Eusebs „imperialistischer“ und „kolonialistischer“ Geschichte im Gegenzug auch zu erstaunlichen Repristinationen seines „Constantinianism“ geführt (266f).⁷¹ Hollerich votiert für eine differenzierende Rezeption Eusebs: Nicht der Antijudaismus, wohl aber sein Origenismus sei zu würdigen; zur providentiellen und universalisierenden Deutung des Zusammenwachsens von römischem Reich und christlicher Kirche wagt er die These: „Eusebius was (imperfectly) right about universalism but wrong about empire“ (271). Die „cultural expansiveness“ seiner Darstellung sei zukunftsweisend (272), aber um die Einbeziehung z. B. von Frauen zu erweitern. Hier wird der bekennende Katholik (269) (kirchen-)politisch.

Man mag postkolonialistischen Lektüren Eusebs gewogener begegnen als Hollerich, dennoch ist die „eusebianische“ Methode, die Geschichte der Kirche von ihren Anfängen bis zu einem bestimmten Endpunkt (oder gar bis zur eigenen Gegenwart) zu schreiben, alternativlos. Oder? *Markus*

⁶⁸ Hollerich, Michael: *Making Christian History*. Eusebius of Caesarea and His Readers Christianity in Late Antiquity 11. – Oakland: University of California Press 2021. 332 S., geb. \$ 95,00 ISBN: 978-0-520-29536-0 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁶⁹ So z.B. Aaron P. JOHNSON: *Ethnicity and Argument in Eusebius' „Praeparatio Evangelica“*, Oxford 2006.

⁷⁰ Walter BAUER: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, ²1964 (Beiträge zur Historischen Theologie, 10); Robert L. WILKEN: *The Myth of Christian Beginnings: History's Impact on Belief*, Garden City NY 1972.

⁷¹ Hollerich nennt und kritisiert Peter LEITHART: *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove IL 2010 und Oliver O'DONOVAN: *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge 1996.

Vinzent hält dagegen. Er beginnt sein Buch⁷² mit einem „Postscript: Turning History Upside Down“ (1–4) und schließt es mit einer *praefatio* (465–470). Das ist nicht nur ein nettes Aperçu: Geschichte müsse „in an ana-chronological way“ (4) geschrieben werden. Während Kausalketten und Ereigniszusammenhänge unweigerlich der Zeitschiene entlang verliefen, blickten Historiker:innen von ihrer eigenen Gegenwart zurück in die Vergangenheit – und dieser Blick beeinflusse notwendigerweise, wonach sie fragten und wie sie schrieben. Es gelte demnach, sich diese „Retrospektive“ als den naturgegebenen und deshalb unvermeidlichen Blick auf die Geschichte bewusst zu machen, „to avoid any progressive teleology of history writing“ (13). Dabei spiele die Subjektivität der Historikerin und des Historikers eine – im Wortsinne – konstruktive Rolle, gefordert seien aber auch „starke“ Leser:innen, die sich in den Prozess historischer Erkenntnis mit hineinnehmen ließen. Das alles könnte man als aktive *Rezeption* bezeichnen, aber Vinzent sieht auch hier noch die Gefahr einer versteckten Teleologie (22), der mit dem Begriff *Retrospektion* begegnet werden soll (26f), außerdem mit der Aufhebung der Unterscheidung von „Quellen“ und „Sekundärliteratur“ – all dies seien „objects“, „selected retrojects“ oder „targets“ (29), weil wir frühere Rekonstruktionen des Geschichtsverlaufs nicht einfach umgehen könnten, sondern uns durch sie hindurch in die Vergangenheit vorarbeiten müssten. Erst dies ermögliche es, der Komplexität der Geschichte gerecht zu werden und nicht nur das in der Vergangenheit zu finden, was immer schon über sie geschrieben worden sei: „More and more I will rediscover lost tracks, cut off questions and answers, omitted evidence, works and writings that have been qualified as inauthentic, to be neglected, to be disregarded, although in a retrospective view such targets might be the most fruitful ones“ (30). Dem „New Historicism“ verdankt Vinzent die Konzepte von „contingency“ und „non-canonicity“ (45f), dem Ansatz der „entangled history“ entnimmt er die politische Dimension des Schreibens von Geschichte (52f); schließlich stellt er die von der Erfurter Religionswissenschaft betonte „Individualisierung“ dem traditionellen Fokus auf Institutionen entgegen (54), was die Abkehr von der Rede von „Christianity“, „Judaism“, „the Church“ oder „religion“ mit Notwendigkeit nach sich ziehe (61).⁷³

Dieses Programm, das Vinzent (anhand anderer Testfälle und mit moderaterem theoretischem Überbau) auch in einem deutschen Buch vorgestellt hat⁷⁴, muss sich daran bewähren, dass es Altbekanntes wirklich neu zu sehen lehrt. In vier Einzelstudien arbeitet sich Vinzent jeweils von heute Vorhandenem – der Aberkios-Inschrift im Museo Pio Cristiano in Rom, der Hippolyt-Statue, der Apologie des Aristides und der Diskussion um die Datierung der Ignatius-Briefe – zu den ältesten Zeugnissen vor und zeigt, an welchen Stellen heute vertretene Auffassungen entstanden und welche alternativen Rekonstruktionen nicht geschichtswirksam geworden seien. Es gebe nicht „den“ ursprünglichen Aberkios, Hippolyt, Aristides oder Ignatius, denen gegenüber spätere Figuren als sekundär, gar falsch zu beurteilen wären, sondern eine Folge von Retrospektiven, die immer auch etwas über ihre Entstehungsumstände und den Deutungshorizont ihrer Urheber aussagten. Dem ist nicht zu widersprechen. Aber so richtig wird nicht klar, wer die aktuellen Adressaten sind. Vinzent

⁷² Vinzent, Markus: *Writing the History of Early Christianity: from Reception to Retrospection*. – Cambridge: Cambridge University Press 2019. 490 S., geb. £ 105,00 ISBN: 978-1-108-48010-9 (hiernach im Folgenden die Seitenzahlen im Text).

⁷³ Vinzent bezieht sich auf Carlin A. BARTON/Daniel BOYARIN: *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York 2016; in dieselbe dekonstruktivistische Richtung argumentiert auch Brent NONGBRI: *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven CT/London 2013.

⁷⁴ Markus VINZENT: *Offener Anfang. Die Entstehung des Christentums im 2. Jahrhundert*, Freiburg u.a. 2019.

betont, er wolle nicht rundheraus kritisieren, wie Geschichte geschrieben wurde und werde (36), und auch nicht den Sinn von Fakultäten und „channels of knowledge“ (53) in Abrede stellen. Eine Darstellung der Geschichte des frühen Christentums insgesamt ist ebenfalls nicht intendiert (469); diese würde zeigen, ob „retrospection“ tatsächlich ein völlig anderes Bild ergäbe und wie dies aussähe.⁷⁵ Sich immer wieder klar zu machen, wie unselbstverständlich eingefahrene Forschungsmeinungen sind und wie sehr sie sich dem Geist ihrer Zeit – einschließlich gegenwärtig florierender Methodenmoden – verdanken, ist notwendig, und wenn Vinzents Buch diese Sensibilität befördert, hat es ein wichtiges Ziel erreicht. Vor allem aber unterstreicht es mit seiner engagierten, teils plakativen Argumentation, dass und warum wir mit der Geschichte des Christentums in der Spätantike noch lange nicht fertig sind – und vermutlich nie fertig sein werden.

Über den Autor:

Peter Gemeinhardt, Dr., Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen (peter.gemeinhardt@theologie.uni-goettingen.de)

⁷⁵ Wahrscheinlich gälte Vinzents Kritik auch dem vom Verfasser dieser Zeilen jüngst vorgelegten Buch: Peter GEMEINHARDT: *Geschichte des Christentums in der Spätantike* (Neue theologische Grundrisse), Tübingen [im Druck].