

Peter Eich / Eike Faber (Hg.)

Religiöser Alltag in der Spätantike

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 44

Franz Steiner Verlag

Peter Eich / Eike Faber (Hg.)
Religiöser Alltag in der Spätantike

POTSDAMER
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE
BEITRÄGE (PAwB)

Herausgegeben von
Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer
(Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt)
und John Scheid (Paris)

—

Band 44

Peter Eich / Eike Faber (Hg.)

Religiöser Alltag in der Spätantike



Franz Steiner Verlag

Bibliografische Information der Deutschen
Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-515-10442-5

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Printed in Germany

DANKSAGUNG

Der vorliegende Band stellt den Ertrag eines Kolloquiums dar, welches am 21. und 22. Oktober 2010 in Potsdam stattgefunden hat („Religiöser Alltag in der Spätantike“). Die Herausgeber danken Pedro Barceló, auf den der Plan für die Tagung ursprünglich zurückgeht, für seine Unterstützung bei der Ausrichtung und Organisation der Konferenz.

Dank gebührt ebenfalls der Universitätsgesellschaft Potsdam e. V. für einen Zuschuss zur Veranstaltung der Tagung. Der reibungslose Ablauf, welcher die notwendige Grundlage für die inhaltliche Arbeit darstellt, ist dem Einsatz von Virginia Baier, Stefanie Caspar, Core Ferrer, Sandra Kaden und Sarah Scholz geschuldet.

Verpflichtet sind wir natürlich auch den Herausgebern der Potsdamer Altertumswissenschaftlichen Beiträge, Pedro Barceló, Peter Riemer, Jörg Rüpke und John Scheid, für die Aufnahme des Bandes in die Reihe – ihre zahlreichen und bereitwillig gegebenen Ratschläge haben dem Band gut getan.

Bei der Bearbeitung des Druckmanuskripts haben Sarah Scholz und Stephan Baake wichtige Beiträge geleistet. Dominik Berrens hat wesentliche Teile des Registers zusammengestellt.

Ausdrücklich gedankt sei schließlich allen Autorinnen und Autoren, auch den erst später zu unserer Gruppe gestoßenen, für ihre Beiträge und die gute und angenehme Zusammenarbeit.

INHALT

PETER EICH / EIKE FABER Erzählungen aus dem religiösen Alltag einer vergangenen Epoche Eine Einführung	7
PETER BROWN From Civic Euergetism to Christian Giving. The Parameters of a Change	23
CHRISTIANE KUNST Christliche Frömmigkeit und heidnische Kultpraxis	31
EIKE FABER Von der <i>Victoria</i> der christlichen Kaiser	51
PEDRO BARCELÓ Zur Synodaltätigkeit im 4. Jahrhundert. Die Affäre Athanasius	79
CLAUDIA TIERSCH Von der Vielfalt zur Einfachheit Zur Entstehung des Marienkults in Constantinopel Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. als Transformation religiöser Alltagsfrömmigkeit	95
MANFRED CLAUSS Kein Bad für Häretiker. Christlicher Alltag in Alexandria	117
CLAUDIA RAMMELT Christologische Positionierung als religiöses Alltagsgeschäft in Edessa?	127

ARMIN EICH Religiöser Alltag im spätantiken Sagalassos	145
NORBERT ZIMMERMANN Die Alltagswelt der römischen Katakomben	169
PETER EICH Schlaglicht, Schema, Serie Versuche einer Annäherung an den Alltag im spätrömischen Köln	201
JOHANN EV. HAFNER Religiöser Alltag der Christen in Lyon und seine Unterbrechung	225
DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE Weissagung und Propaganda im griechischen Epos der Kaiserzeit Provinzstädte vs. Hauptstädte	243
JOHANNES NIEHOFF-PANAGIOTIDIS Wie wurde die Welt des Mittelmeers islamisch?	257
Register	277

ERZÄHLUNGEN AUS DEM RELIGIÖSEN ALLTAG EINER VERGANGENEN EPOCHE

Eine Einführung

Peter Eich / Eike Faber

Der vorliegende Band ist aus einem Potsdamer Kolloquium im Herbst 2010 hervorgegangen, dessen Vorträge – aus unterschiedlichen Perspektiven – Phänomenen des spätrömischen religiösen Alltags gewidmet waren. Die Fokussierung auf den Alltag erfolgte, weil diese Handlungssphäre in der Forschung unseres Erachtens noch stets gegenüber den großen religionspolitischen Ereignissen unterrepräsentiert ist. Die geringere Ausleuchtung resultiert natürlich aus einer zersplitterten, oft unzugänglich wirkenden Quellenlage, an die auf der Konferenz unterschiedliche Annäherungen gesucht wurden. Der je eingesetzte Methodensatz war dabei keineswegs identisch; auch diese Einleitung wird keine Abgleichung zwischen den Methodenarsenalen zu erreichen suchen, sondern nur für einen besonders sensiblen, aber stets wiederkehrenden Aspekt einige wegweisende Pflöcke einschlagen, um die methodisch eingeschlagene Bahn abzustecken (II). Vor allem aber bedürfen die gewählten, der charakterisierenden Abgrenzung dienenden Termini der definitiven Vorleistung (I), die jedoch nicht als enge Vorgaben konzipiert sind: Dies hätte dem kreativen Element des Annäherungsprozesses aus unserer Sicht mehr Schaden zugefügt, als heuristischer Nutzen zu erwarten stand. Der letzte Passus dieser Einleitung (III) wird die einzelnen Beiträge kurz vorstellen.

I.

Auf den ersten Blick mag die Junktur Religion und Alltag eindeutig genug erscheinen: Beide Begriffe gehören dem aktuellen Konversationslexikon an und ihre Paarung würde in Gesprächen des jetztzeitlichen Alltags hinsichtlich ihres Sinngehalts und ihrer Aussagekraft wohl höchstens deshalb hinterfragt, weil Religiosität etwa im deutschen Alltag keinen breiten Raum mehr einnimmt.¹ Bezieht man diese begriffliche Zusammenstellung aber auf die römische Antike und dies in einem wissenschaftlichen Kontext, entfällt zwar der Vorbehalt gegen Wirklichkeitsbezüge, verliert die Junktur aber auch viel von ihrer Selbstverständlichkeit.

1 Siehe etwa die Diskussion in M. DELBRËL – C. DE FOUCAULD: Christsein im Alltag – glaubwürdig Christ sein, *Lebendiges Zeugnis* 65, 4, (2010), 242–320.

Den vorliegenden Band haben wir dennoch bewusst mit dieser aus der aktuellen Sprache entnommenen, allgemeinen Wendung überschrieben, weil wir überzeugt sind, dass die Wahl einer semantisch einschränkenden Fachterminologie doch nur die unterschwellige Wirkung der mittransportierten modernen Worte maskiert und daher eher zu Unklarheiten als zu konzeptueller Eindeutigkeit geführt hätte. Eine Konkretisierung der vielfach gesättigten Leitbegriffe ist sicher dennoch geboten.

Der Terminus Religion in seiner heutigen Aussagekraft und seinem heutigen Facettenreichtum ist – trotz offenkundiger römischer Etymologie – sicher erst lange nach der Antike ausgeprägt worden.² Bereits bezüglich der Jetztzeit ist es zwischen den einschlägigen Disziplinen und einzelnen Vertretern dieser Disziplinen umstritten, ob die vielfältigen Glaubensvorstellungen und Handlungsorientierungen, die gemeinhin als religiös angesprochen werden, wirklich einem einheitlichen Konzept zugeordnet werden können. Mit Blick zumindest auf die vorchristliche griechisch-römische Antike aber überwiegt hier eindeutig die Skepsis. Der Begriff ‚Religion‘ täusche bei Anwendung auf die charakteristischen Polytheismen der Mittelmeerwelt Gemeinsamkeiten mit den entwickelten monotheistischen Systemen (und Theologien) vor, die so nicht existiert hätten, und sei damit irreführend.³ Dennoch kommt kaum eine Studie, die griechische oder römische Vorstellungen von den Göttern oder Handlungen, die sich aus diesen Vorstellungen ergeben, analysiert oder beschreibt, ohne den Terminus Religion aus. Die Situation ist paradox. Die Unterschiede zwischen antikem Götterglauben und etwa christlicher Theologie der Neuzeit sind evident. Dennoch entspricht dem Konzept ‚Religion‘ in fast allen historischen Gesellschaften mit unterschiedlichen Schnittmengen ein lebenswirklicher Bereich. Dieser kaum leugbare Umstand hat zur Folge, dass der Begriff Religion unverzichtbar erscheint, jedoch mit der Einschränkung, dass eine allgemein akzeptierte Definition bis heute fehlt. Von diesem komplexen Befund aus kann man in unterschiedliche Richtungen fortschreiten. Der Forschergruppe, die sich in Potsdam getroffen hat, scheint es zunächst sinnvoll, aus dem angegebenen Grund an dem Begriff Religion festzuhalten. Es wäre nun ein denkbarer Folgeschritt für die Herausgeber gewesen, eine möglichst detailreiche, ein breites Spektrum von Charakteristika der spätrömischen Zeit integrierende Definition von ‚Religion‘ als Deutungsrahmen voranzustellen. Die Diskussion in Potsdam hat jedoch gezeigt, dass ein solches Verfahren aufgrund der ihm notwendig inhärenten Umständlichkeit kaum heuristisches Potenzial beinhaltet hätte. Eine andere Option besteht darin, einen kleinsten gemeinsamen Nenner als Ausgangsbasis zu wählen, auf der die Detailstudien dann aufbauen

2 Siehe nur z. B. J. N. BREMMER: ‚Religion‘, ‚Ritual‘ and the Opposition ‚Sacred vs. Profane‘, in: F. Graf (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstagssymposium für W. Burkert*, Castelen 1996, Stuttgart u. a. 1998, 9–32.

3 Vgl. etwa J. RÜPKE: *Die Religion der Römer*, München 2006, 1–30; vgl. auch die Diskussion in P. EICH: *Gottesbild und Wahrnehmung. Studien zu Ambivalenzen früher griechischer Götterdarstellungen ca. 800–400 v. Chr.*, Stuttgart 2011 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 34), 38–42.

können.⁴ Wir haben uns für diesen zweiten Weg entschieden. Eine vage, aber akzeptable Bestimmung von Religion, die als ein solcher kleinster gemeinsamer Nenner dienen kann, hat etwa Clifford Geertz entwickelt. Geertz definiert Religion als:⁵ „(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men (sic) by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.“ Dies mag hier als Grundlegung genügen. Die einzelnen Fallstudien dieses Bandes werden dazu beitragen, zu einem konkreteren Verständnis von ‚alltäglicher Religion‘ vor allem in den Jahrhunderten zwischen Constantins Regierung und der arabischen Eroberung (und partiell davor und danach: Hafner, Niehoff-Panagiotidis) zu gelangen. In eine knappe, simpel memorierbare Formel von Alltagsreligion münden sie allerdings nicht – dies bleibt ‚work in progress‘.

Nicht wesentlich simpler gestaltet sich der Versuch, den zweiten sinntragenden Begriff der Überschrift, Alltag, in seinem Aussagegehalt einzuhegen. Alltagsgeschichte zu schreiben, war und ist eine wichtige Forderung einer holistischen Geschichtswissenschaft und ein zentrales Anliegen einer Forschungsrichtung der Historischen Anthropologie.⁶ Aber auch die intensive Beschäftigung mit dem ‚Alltag‘ seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat nicht zu einer konsentierten Begriffsbestimmung geführt. Allein acht De- und Konnotationen dieses Terminus konnte Norbert Elias aufzeigen.⁷ Einer solchen Aspektfülle kann eine Definition, die in wissenschaftlichem Kontext nutzbar gemacht werden kann, kaum Rechnung tragen. Allerdings zeichnet sich bei der Akzentuierung der zentralen Sinngehalte von Alltag weit eher als bei Religion ein Konsens ab, indem viele Studien den Alltagsbegriff mit dem Konzept der Lebenswelt eng führen,⁸ das auf Edmund Husserl,⁹ in der hier relevanten Ausgestaltung aber vor allem auf

- 4 Mit einem vergleichbaren Konzept sind in Potsdam bereits thematisch verwandte Tagungen veranstaltet worden (u. a. 1997, 2008), vgl. die gesammelten Erträge bei CHR. BATSCH – U. EGELHAAF-GAISER – R. STEPPER (Hg.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religion im Mittelmeerraum. Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart 1999 (PAwB 1); sowie P. Barceló (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 2010 (PAwB 29).
- 5 C. GEERTZ: *Religion as a Cultural System*, ders., *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 87–125, 90. Der Umstand, dass Geertz Religion als ausschließlich kulturell konstruiert sieht, kann dann aber bereits nicht mehr als Teil des kleinsten gemeinsamen Nenners gelten: EICH, *Gottesbild und Wahrnehmung*, 43–79.
- 6 Siehe e.g. A. LÜDTKE (Hg.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a. M. u. a. 1989.
- 7 N. ELIAS: *Zum Begriff des Alltags*, K. Hammerich – M. Klein (Hg.), *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Opladen 1978 (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 20), 22–29.
- 8 In diesem Sinne und wegweisend für diesen Passus: M. EBERTZ – F. SCHULTHEIS: *Alltägliche Lebenswelt*, in: V. Drehen u. a. (Hg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh 1988, 36–38.
- 9 Vgl. die schöne Hinführung von H. BLUMENBERG: *Theorie der Lebenswelt* (hg. von M. Sommer), Berlin 2010, speziell 109–132.

Alfred Schütz (und Thomas Luckmann) zurückgeht.¹⁰ „Alltag“ ist dann zu verstehen als ein Wirklichkeitsbereich¹¹ des „Gesamtzusammenhangs der menschlichen Lebenssphäre“¹², dessen Einstellung bei aufmerksamen, durchschnittlichen Erwachsenen quasi ‚by default‘ erfolgt. Dieser „natürlichen Einstellung“¹³ sind ein spezifischer Welterfahrungsstil und ein von der Umgebung vorgegebener Vorrat an Deutungsmustern zugeordnet, die einen intersubjektiven Konsens über die allen gemeinsame Wirklichkeitserfahrung voraussetzen. Gegenüber anderen derartigen Bereichen (wie etwa Kunst, Traum, Phantasie, aber auch Religion) ist der alltägliche durch eine pragmatische Orientierung und Routinisierung gekennzeichnet.¹⁴

Dies ist eine hilfreiche Eingrenzung von „Alltag“, die dennoch nicht ohne Probleme ist. Denn „Religion“ und die ihr zugeordneten Verhaltensmuster und Wahrnehmungen gelten oftmals (und bisweilen auch bei Alfred Schütz) als eigenständige Sinnprovinz. Bei einer solchen Interpretation trüge die Überschrift dieses Bandes – entgegen unserer Intention – oxymoralen Charakter.¹⁵ Dies scheint uns jedoch kein unüberwindbares Hindernis zu sein. Zwar gibt es religiöse Erlebnisse und Vorstellungen, die anderen Erfahrungsbereichen als dem alltäglichen zuzuordnen sind; ja diese Erlebnisse und Vorstellungen müssen sogar als konstitutiv für das Phänomen Religion angesehen werden.¹⁶ Doch kann aus ihnen resultierendes Handeln im Laufe der Zeit sicher auf Dauer abgestellt werden, und zwar sowohl im Bereich der Ethik als auch der ritualisierten Verhaltensformen.¹⁷ Insofern sind etwa auch die für Feste charakteristischen Orientierungen und Gesten, für die anfänglich Regelfremdheit gilt, einem Prozess der Routinisierung unterworfen: Sie werden veralltäglicht. In einer solchen Auslegung scheint uns die gegebene Definition von Alltag als Ausgangsbasis hilfreich. Auf einen Aspekt der

10 Siehe vor allem A. SCHÜTZ – T. LUCKMANN: *Strukturen der Lebenswelt*, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1979–1984. Vgl. W. M. SPRONDEL – R. GRATHOFF (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979.

11 Oder auch eine „Sinnprovinz“: A. SCHÜTZ: *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, ders., *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag 1971, 237–298, 263–276.

12 A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, 284.

13 Siehe etwa SCHÜTZ – LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, 2, 165: „Das Wissen, was wir abrufen, um zu sagen, was ‚in Wirklichkeit‘ war und was nicht (...), das ist ein Wissen, das in der natürlichen Einstellung des täglichen Lebens beheimatet ist.“

14 A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, 239.

15 SCHÜTZ – LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, 2, 143.

16 Siehe bspw. P. BOYER: *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley u. a. 1994.

17 M. WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1972 Ndr. 1985, 255–259; 283; 322; C. GEERTZ, *Religion as a Cultural System*, 112–113. Vgl. auch SCHÜTZ – LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, 2, 40–44 zu Typisierungen innerhalb des alltäglichen Wissensvorrates und den daraus abgeleiteten, dann nicht mehr hinterfragten Handlungsmustern. Zu beachten ist aber, dass wir in diesem Band keinen abgeschlossenen Prozess, sondern „*Alltag in the making*“ (Peter Brown, s.u. S. 23) in den Blick nehmen.

angesprochenen Interpretation wird im nächsten Abschnitt dieser Einleitung noch zurückzukommen sein.

Die vorgestellten Arbeitsdefinitionen von Religion und Alltag bleiben bewusst weit. Wie bereits angesprochen, existieren noch keine konsensfähigen engen Bestimmungen dieser Konzepte, die jedem einzelnen Artikel in diesem Band hätten als Skript dienen können. Semantische Weite kann in wissenschaftlichen Studien jedoch gerade dann hilfreich sein, wenn das konzeptuelle Grundgerüst von historischen oder sozialwissenschaftlichen Kategorien erst noch gesucht und nicht nur ausgestaltet werden soll.¹⁸ Wir können und wollen bei dieser Sammlung von Studien die Forschungsfelder, die bearbeitet werden sollen, nicht vorab durch klare Konturen abgrenzen. Vielmehr sollen die einzelnen Analysen in diesem Band dazu beitragen, diese Felder, deren Ausdehnung wie gesehen umstritten ist, durch Anlegung einzelner Tangenten erst zu konstituieren. Grundlagenforschung ist also weit mehr intendiert als reine Spezialstudien. Diese Intention sollte im Titel zum Ausdruck gebracht werden.

II.

Wie kann man sich dem Alltag annähern? Dies geht sicher zum einen, wie wohl kaum jemand klarer als Jean Baudrillard gezeigt hat, über die Betrachtung der materiellen Hinterlassenschaft einer Zeit, der alltäglichen Gegenstände, der bedeutungsmarkierenden Objekte, aber auch „des ganzen Systems von Nebensächlichkeiten“, das Menschen umgibt oder umgibt;¹⁹ auch Architektur kann als Kristallisation von Denkhorizonten, als steingewordene Gedanken verstanden oder gedeutet werden.²⁰ Die Beschäftigung mit der materiellen Kultur ist denn auch wichtiger Teil vieler der folgenden Beiträge (Kunst, A. Eich, P. Eich, Hafner, Zimmermann). Nur die wenigsten der aus spätrömischen Zeit auf uns gekommenen Gegenstände sind allerdings *in situ* gefunden und spätrömische Bauten sind nur selten in ihrem Gesamtbestand und mit ihren Kontexten so erhalten, dass sich ihre alltägliche Nutzung ohne Weiteres sofort erschließt. Zudem ist materielle Kultur nur in begrenztem Maße selbst Sinnträger: Ihre Bedeutung wurde ihr zuge-

18 B. NEDELMANN: Gegensätze und Dynamik politischer Institutionen, dies. (Hg.), Politische Institutionen im Wandel, Opladen 1995, 15.

19 J. BAUDRILLARD: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen, Frankfurt u. a. 1991; Zitat: 19. BAUDRILLARD bezog sich allerdings primär auf die bürgerliche und dann die technisierte Welt des zwanzigsten Jahrhunderts, die er als objektgesättigt verstand, nicht auf im Umkehrschluss als Mangelkulturen interpretierte vormoderne Zeiten; J. BAUDRILLARD: Die magersüchtigen Ruinen, in: D. Kamper – Chr. Wulf (Hg.), Rückblick auf das Ende der Welt, München 1990, 80–93, 81.

20 Siehe etwa P. BOURDIEU: Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt 1970. Bourdieu anhand von mittelalterlichen Kathedralen (in Anlehnung an Erwin Panofsky) entwickelte Gedanken an antike Vorstellungswelten anzupassen, ist ein Nebenprodukt sich zurzeit „in progress“ befindlicher Studien von Jon Lendon, dem wir für Hinweise und Inspiration danken möchten.

schrieben, dies allerdings gerade bei Tempeln oder Kirchen so stetig, dass sich ihre Sinnpotenziale stabilisierten. Doch sind solche Zuschreibungen nicht immer selbsterklärllich. Viele materielle Hinterlassenschaften aus der untersuchten Zeit liefern daher nur einzelne Punkte auf der von uns kreierte mentalen Landkarte der Zeit, Punkte, die es noch zu Linien und Formen zu verbinden gilt. Vor allem repetitive Handlungen unter Einbeziehung konkreter Objekte an spezifischen Orten formten Alltagsräume aus.²¹ Diese Wiederholungen und Wiederholbarkeit erhöhen die Chance einer Deutung, zumal Transferleistungen unter solchen Bedingungen zwar nicht vorausgesetzt werden können, wohl aber wahrscheinlicher werden. Unter Umständen noch bedeutsamer für die Rekonstruktion von Alltagshandeln können Schriftzeugnisse sein, vor allem bestimmte Textsorten.

Althistoriker sind Allesfresser. Sie müssen es sein, da die zur Verfügung stehenden Quellen nicht ausreichen, um bei selektivem Gebrauch eine Annäherung an komplexe historische Fragestellungen zu ermöglichen. Eine einseitige Ausrichtung auf bestimmten Überlieferungstypen ist gerade für diesen Band mit seiner spezifischen Themenwahl ausgeschlossen. Die folgenden Beiträge werden denn auch argumentative und reflexive²² Textgattungen zurate ziehen, also etwa theologische Traktate oder Philosopheme, die wichtige Bezugshorizonte für alltägliches Handeln bieten konnten (Rammelt, Barceló, Clauss, Hafner, Hernández de la Fuente), oder traditionelle antike Historiographie, die zwar politisch-militärisches Handeln einseitig bevorzugt, aber die für die hier tendenziell abgestrebten Mikrogeschichten wichtige episodale Einsprengsel beinhalten kann (Barceló, Faber, Clauss, P. Eich, Niehoff-Panagiotidis). Doch sind es nicht diese Textgattungen, die für Fragen nach Alltag die wichtigsten und meisten Informationen beinhalten, sondern narrative Passagen oder überhaupt Erzählungen, spezifisch: Alltagserzählungen.

Alltagserzählungen werden aktuell von ganz unterschiedlichen Disziplinen intensiv erforscht; hierzu zählt auch die Geschichtswissenschaft.²³ Die Alte Geschichte hat sich dieser Thematik jedoch bisher kaum angenommen. Für dieses Beiseitestehen gibt es dabei sicherlich mehrere gute Gründe. So ist zunächst lapidar festzustellen, dass uns aus der Antike wohl Erzählungen über den Alltag und das Alltägliche überliefert sind, doch nur sehr selten Erzählungen, die Produkte des Alltags sind: Der Archivierungsprozess schloss zumeist eine erhebliche Überarbeitung mit ein, so dass wir kaum je das noch „Rohe“ anzutreffen vermögen, sondern fast immer bereits das Raffinierte, zumindest aber das Präparierte. Um Zugänge zu antiken Alltagserzählungen legen zu können, bedarf es also einer komplexen Archäologie. Oftmals allerdings bleibt die Verschüttung durch eine

21 Vgl. M. LÖW: Raumsoziologie, Frankfurt 2001, 160–171.

22 Zur Terminologie siehe M. FLUDERNIK: Genres, Text Types, or Discourse Modes – Narrative Modalities and Generic Categorization, *Style* 34, 2, 2000, 274–292, 282. Fludernik spricht von Makrogenres.

23 Vgl. den Überblick bei M. FLUDERNIK: Erzählung aus narratologischer Sicht, in: B. Engler (Hg.), *Erzählen in den Wissenschaften: Positionen, Probleme, Perspektiven* (26. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften Fribourg), Fribourg 2010, 5–22.

Verkünstlichung für uns undurchdringlich. Sodann aber stellt sich bei antiken Erzählungen in besonders intensiver Form die Frage nach ihren Wirklichkeitsbezügen, in klassischer Sprache ausgedrückt: nach ihrer Realitätsnähe. Erzählungen erhoben in der Antike – bei aller bestehenden Ähnlichkeit – nicht den gleichen Anspruch methodischer Reflexion und rationaler inhaltlicher Siebung der je zu behandelnden Gegenstände wie deklariert historiographische Werke. In der Geschichtswissenschaft, wie sie im 19. Jahrhundert kanonisiert wurde, galten Narrativität und Objektivität oft als Gegensätze; fehlende Objektivität der Darstellung (aber nicht notwendig der politischen Einordnungskriterien!) im damals kurrenten Sinne des Wortes diskreditierten eine Berichterstattung jedoch grundlegend.²⁴ Viele der Erzählungen mit religiösem Inhalt aus spätrömischem Alltag sind gemessen an den Kriterien, die die klassische Geschichtswissenschaft zur Bestimmung der Verwert- und Belastbarkeit tradierten Materials erarbeitet hat, jedoch noch problembehafteter, beinhalten sie doch als Beleg für ihren Wahrheitsanspruch auch das Wunderbare, das diesen Wahrheitsanspruch aus der Sicht des ‚aufgeklärten Beobachters‘ gerade untergräbt. Solche Erzählungen tragen dann gerade aus der Perspektive des in diesem Band verfolgten Erkenntnisinteresses einen ausgesprochen zwiespältigen Charakter. Beispielsweise schrieb 1933 Joseph Funk im Vorwort zu seiner Übersetzung der Dialoge Gregors des Großen, diese seien für „die Folgezeit bahnbrechend und Vorbild der Erzählkunst“²⁵ geworden. Kurz darauf merkt er an: „Wie kaum ein anderes Werk geben sie Einblick in das häusliche, soziale und religiöse Leben“ der Zeit. Doch Gregors Dialoge bieten zu einem erheblichen Teil sicher Fiktion²⁶ (in einem weiten Sinn), nicht nur wegen der berichteten Wunder, die die einzelnen Erzählungen grundieren, sondern vor allem, weil hier offenbar italische Pendanten zu Vorbildern aus anderen Regionen geschaffen werden sollten.²⁷ Die Dialoge illustrieren die angesprochene Ambivalenz vieler narrativer Passagen aus Werken des Untersuchungszeitraums besonders deutlich; herausgehoben aus der übrigen Literatur werden sie

24 Vgl. dazu bspw. die Diskussion in K. FÜBMANN: Historische Formungen. Dimensionen der Geschichtsdarstellungen, in: ders. u. a. (Hg.), Historische Faszination. Geschichtskultur heute, Köln 1994, 27–44, 32–35.

25 J. FUNK: Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen vier Bücher Dialoge, 2 Bde., 2, München 1933 (Bibliothek der Kirchenväter II 3), XVII.

26 Der Terminus meint hier nur, dass Teile der Erzählung durch Erfundenheit charakterisiert sind. Er ist *cum grano salis* und nicht mit narratologischer Stringenz zu nehmen; die Dialoge präsentieren sich als faktuale Erzählungen, bemüht sich ihr Autor doch stets um Referenzialisierbarkeit (dazu M. MARTINEZ – M. SCHEFFEL: Einführung in die Erzähltheorie, München²2000, 13). Mögen die moderaten Wunder auch ‚unwahr‘ sein, hob das den Anspruch der Erzählungen auf Faktualität nicht auf. Siehe dazu mit Literaturangaben in Kürze A. THURN: *Improbi nugae epulonique*. Invektivische *topoi* in Ciceros Reden und Briefen. L. Clemens: Vorstellungswelten in einer Umbruchszeit. Das 6. Jahrhundert in den Dialogi Gregors des Großen, in: F. G. Hirschmann – G. Mentgen (Hg.), *Campana pulsante convocati*. Festschrift anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. A. Haverkamp, Trier 2005, 69–83.

27 Zu den zahlreichen weiteren Problemen, die von der Forschung bezüglich dieser Schrift debattiert wurden, etwa, ob sie überhaupt von Gregor verfasst worden ist, siehe R. A. MARKUS: *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997, 62–67.

durch dieses Merkmal gewiss nicht. Die spätrömische Zeit war eine Zeit religiöser Konflikte. Diese Konstellation verursachte sicher zum einen eine Blüte philosophischer und theologischer Texte. Doch nicht nur in solchen Gattungen wurden Auseinandersetzungen ausgetragen. Auch Erzählungen mit dem Anspruch, den Alltag widerzuspiegeln, konnten dem Werben, der Apologetik oder dem Insistieren auf der kompromisslosen Richtigkeit der eigenen Positionen dienen. Mehr noch: Sie wurden ebenso eingesetzt, um sich abzugrenzen, Behauptungen von jeweiligen Gegenseiten zu widerlegen, ja den Darlegungen der Gegenseite jede Ernsthaftigkeit abzuspochen. Erzählungen, die sich also zumindest indirekt gegenseitig Wirklichkeitsbezüge und Erfahrungshaftigkeit²⁸ absprechen (und sich damit auch formal Wertlosigkeit bescheinigen), können solche Texte Grundlagen für eine Annäherung an alltägliches Geschehen bieten? Wir meinen ja.

Zunächst: Der postulierte Gegensatz zwischen Narrativität und Objektivität kann heute als überwunden gelten; bei allem berechtigten Widerspruch gegen Versuche, Geschichtsschreibung als eine Literaturgattung unter anderen mit gering ausgeprägten Spezifika neu zu verorten, muss die angesprochene klare Antithese doch als von interessierter Seite durch Zuschreibungen erarbeitetes Konstrukt angesehen werden. Die Diskussion und die diversen Argumentationen können hier nicht wiederaufgenommen werden. Hier muss die Feststellung ausreichen, dass der aktuellen Geschichtswissenschaft die in früheren Zeiten entworfene, in rationaler Weise und auf methodisch gefestigtem Wege anzustrebende Objektivität als nicht länger erreichbar gilt und angesichts der evidenten Fallen dieses Konzeptes auch nicht mehr als Ideal; andererseits hat die Untersuchung von Narrativität als gestalterischem Prinzip der Geschichtsschreibung von den einschlägigen Disziplinen einen stetig expandierenden Platz zugewiesen erhalten.²⁹ Komplexer ist sicher das angesprochene Problem, dass viele Erzählungen zumindest fiktive Elemente beinhalten. Doch auch auf diesem Gebiet haben in den letzten Jahrzehnten alte Gewissheiten an Klarheit verloren. Dass „Fiktion“ und „die Repräsentation von Realität“ nicht Antithesen sein müssen, hatte bereits vor langer Zeit Paul Ricoeur festgestellt,³⁰ dessen Thesen zunächst von der historischen Fachwissenschaft wenig rezipiert wurden, während sie nun oft wie die Äußerungen eines Orakels exegiert werden. Die Einsicht, dass die beiden bezeichneten Kategorien einander nicht unversöhnlich gegenüberstehen und oftmals nicht rein, sondern in vielfacher Vermischung und mit wechselnden Schnittmengen vorliegen, hat sich seitdem immer stärker durchgesetzt (wobei die der Charakterisierung der Einzelkomponenten dienenden Terminologien ebenso wie die an-

28 Zur Wortwahl und deren Kontextualisierung siehe M. FLUDERNIK: *Towards a „Natural“ Narratology*, London 1996, 15–22.

29 Dazu etwa grundlegend J. RÜSEN: *History. Narration – Interpretation – Orientation*, New York u. a. 2005, 59–74.

30 Als Beispiel sei verwiesen auf P. RICOEUR: *Can Fictional Narratives Be True?*, in: A.-T. Tymieniecka (Hg.), *The Phenomenology of Man and of the Human Condition. Individualisation of Nature and the Human Being*, Dordrecht u. a. 1977/8 (*Analecta Husserliana* 14), 3–19, 7.

gesetzten Kontingentierungen dieser Komponenten schwanken).³¹ Das wichtigste Argument für diese Annäherung liegt darin begründet, dass auch eine fiktive Welt zumindest im Regelfall eine Potenz von Wirklichkeit bieten muss³² – Wirklichkeit hier verstanden als die Erfahrungen der durchschnittlichen Menschen in der untersuchten Zeit in deren natürlicher Einstellung.³³ Nun will aber auch die post-moderne Geschichtswissenschaft nicht den Potentialis als Modus der Darstellung etablieren. Ganz sicher ist dies nicht das Ziel dieses Bandes. Ebenso wenig wird bezweckt, eine neue Geschichtstheorie einzuführen oder eine noch nicht fest etablierte Epistemologie zum Wegweiser der folgenden Ausführungen zu machen. Die Frage, die in dieser Einleitung vorab beantwortet werden soll, um die einzelnen Beiträge von der entsprechenden Diskussion zu entlasten, hat eine weit geringere Tragweite und weit klarere Konturen, als die den kurz skizzierten Forschungsdebatten endemischen Probleme, inwieweit von einer „einheitlichen Realität“ und reiner Faktualität angesichts neuer wissenschaftlicher Ergebnisse speziell im Bereich der Kognitionswissenschaften überhaupt noch die Rede sein kann und ob Geschichtsschreibung im Grunde nur ein erzählerisches Subgenus ist, mit ebenso vielen und ebenso bedeutenden gattungsspezifischen Merkmalen wie andere Untergattungen. Geklärt werden muss nur, ob Erzählungen mit fiktiven Elementen oder sogar einem fiktiven Plotkern historischer Analyse bei dem Versuch zugänglich sind, Alltagsgeschehen, Normalität und pragmatische Orientierungen zu rekonstruieren. Und diese konkrete Frage lässt sich mit einer einfachen Ableitung aus der oben zitierten grundsätzlichen Feststellung zum Verhältnis von Fiktion und „Wirklichkeit“ (intersubjektiv abgestimmten Erfahrungshorizonten und Deutungsmustern) bejahen. Nicht nur bieten fiktive Welten fast stets eine Potenz von Wirklichkeit. Selbst reine literarische Fiktionen sind oft durch eine *minima declinatio veri* charakterisiert, nicht durch maximale Alterität von dem Wirklichkeitskonsens ihrer Rezipienten.³⁴ Dies gilt sodann in jedem Fall in noch höherem Maße in allen literarischen Gattungen, die ganz explizit den Anspruch erheben, Fakten zu berichten, sich also in den Wirklichkeitshorizont der anderen einzufügen. Annäherung an Alltag ist also möglich, wenn etwaige rein fiktive Zusammenhänge separiert werden können, und dies auch dann, wenn diese Elemente die Konstituentien der jeweiligen Erzählung bilden. Die Methode hierzu bleibt auch in einer erneuerten Geschichtswissenschaft, die sich gegenüber den Literaturwissenschaften und anderen Disziplinen öffnet, jene der traditionellen historischen Disziplin: Jörn Rüsen hat sie in etwas anderem Kontext vor kurzem als die Über-

31 Diskussionen der zu verwendenden Terminologien aus literaturwissenschaftlicher Perspektive bieten etwa A. KABLITZ: Kunst des Möglichen: Prolegomena zu einer Theorie der Fiktion, *Poetica* 35 (2003), 251–273; F. ZIPFEL: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft, Berlin 2001 (Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften 2).

32 ZIPFEL, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 82–85.

33 Siehe oben Anm. 11–13.

34 M.-L. RYAN: Fiction, Non-Factuals, and the Principle of Minimal Departure, *Poetics* 9 (1980), 403–422, 406.

prüfung von „empirical evidence, logical coherence, and explanatory force“³⁵ charakterisiert. Diesen und vergleichbaren Kriterien bleiben auch die Beiträge dieses Bandes verpflichtet, wenn auch unterschiedliche in unterschiedlichem Ausmaß.

III.

Religiöser Alltag in spätrömischer Zeit weist selbstredend Kontinuitäten zur vorhergehenden Zeit auf. Interessanter aber sind die Brüche, die zu verzeichnen sind und die in besonderem Maße mit dem Aufstieg des Christentums zusammenhängen. Der erste Teil der hier versammelten Beiträge stellt solche Brüche und Kontinuitäten, die speziell den Alltag betrafen oder zumindest in ihn hineinreichten, in den Vordergrund und dient zugleich dazu, diesem Band einen übergreifenden Rahmen zu geben.

Welche Handlungsmuster und Vorstellungen Alltagsleben konstituieren und dann stetig mitbestimmen, ist von Kultur zu Kultur unterschiedlich. In der römischen Antike zählt zu solchen Praktiken aber sicher eine spezifische Kultur des Schenkens und Stiftens. Städtisches Leben in den meisten römischen Provinzen wurde hiervon wesentlich geprägt. Die für die römische Welt typischen Formen des Schenkens und Stiftens dienten *inter alia* dazu, säkulare Asymmetrien präsent zu halten und die Bedeutung der wegen ihrer Gaben kommementierten Person in das Gedächtnis aller über den Tod des Individuums hinaus einzuschreiben. Von einer solchen Vorstellungswelt ist die christliche Form des Gebens, die viel stärker in einen religiösen Bezugshorizont eingebettet und tendenziell einem Gleichheitsideal verpflichtet war, idealtypisch markant geschieden. Dass Idealtypen aber eben nicht notwendig Alltagshandeln beschreiben, demonstriert der einleitende Beitrag des großen Meisters dieses Sujets, Peter Brown. Brown legt dar, dass die angesprochenen Idealtypen zwar natürlich bereits antiken Ursprungs, aber eben Konstruktionen, „dramatic representations“ (S. 25, 26) sind, wesentlich also eben Erzählungen entstammen, die Fakten und Fiktionen zu einem Amalgam verschmelzen, das eher Intentionen als „Wirklichkeit“ widerspiegelt. Der Blick auf die Praxis des Gebens, Stiftens und Schenkens im sich christianisierenden Imperium zeigt jedoch auch nicht einfach Kontinuität zu der überkommenen Alltagskultur der vorhergehenden Jahrhunderte, aber dennoch ein weit komplexeres Bild als antithetisch strukturierte Brüche, eine Komplexität, die, wie Brown anregt, unter anderem einer „sociological untidiness“ (S. 29) christlicher Gemeinden spezifisch im Westen des Reichs geschuldet war.

Zu den Grundgegebenheiten des Lebens, die Alltag entscheidend prägen, gehört zweifelsfrei die Ehe, in paganen wie christlichen Kontexten – und in Mischformen. Aus historisch-anthropologischer Perspektive nimmt Christiane Kunst in ihrem Beitrag daher exemplarisch die Gestaltung der Ehe in spätrömischer Zeit und ihre Darstellung in den Blick. Die juristischen Quellen belegen dabei, dass der

35 RÜSEN, History. Narration – Interpretation – Orientation, 70.

grundsätzlich profane und zivilrechtliche Charakter der Ehe erhalten blieb. Daneben waren stets tief verwurzelte Riten durchgeführt worden. Beispielhaft für die Funktionsmechanismen einer Aneignung solcher Riten durch eine sich christianisierende Gesellschaft kann die *dextrarum iunctio* stehen, die sowohl in paganen als auch in christlichen Kontexten abgebildet wurde und an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert auch literarisch erwähnt wird. Christus kann hier die Rolle, bzw. im Bild: die Stelle, einnehmen, die zuvor von der Göttin Concordia bekleidet wurde, und als *pronubus* fungieren. Indem die hergebrachte Form beibehalten wurde und obwohl sie beibehalten wurde, gelang es, christliche Frömmigkeit in eine identitäts- und gesellschaftsstiftende Handlung zu integrieren. Wie die Analyse weiterhin ergibt, war es hierzu notwendig, bestimmte Bräuche und Riten überhaupt erst als pagan kenntlich zu machen, die zuvor auch aus christlicher Perspektive als selbstverständlich gegolten haben und gar nicht mehr bewusst religiös reflektiert wurden (das Bekränzen des Brautpaares, die Verschleierung der Braut).

Zwei Studien befassen sich mit der Frage, wie sich angesichts der fortschreitenden Christianisierung des Reichs der ‚Alltag‘ von Institutionen veränderte: Die kaiserliche Administration, die über eine eingespielte Formensprache in Ritual und Kommunikation verfügte, welche mit der paganen Götterwelt verknüpft war, musste diese verändern, damit ein christlicher Herrscher glaubhaft bleiben konnte. Und die Bischöfe mussten Verfahren finden und einüben, die ihre Kirche in die Lage versetzten, reichsweit als Partner der staatlichen Stellen zu agieren und eine einheitliche und abgestimmte Position zu vertreten.

Eike Faber untersucht einen spezifischen Unterschied zwischen den paganen und christlichen Herrschern des Imperium Romanum. Es gehörte seit jeher zu den wichtigsten Aufgaben des römischen Kaisers, für die Sicherheit des Reichs zu sorgen. Er trug die Verantwortung für die Sicherung der Grenzen, die Abschreckung der Feinde und gegebenenfalls deren Bekämpfung und Abwehr. Daher waren strategisches Geschick und militärisches Glück stets zentrale Eigenschaften der Herrscher gewesen. Als Oberkommandierender nahm der Kaiser zudem alle Siege für sich in Anspruch. Die Fähigkeit zu siegen, die dem römischen Staatswesen und dem Kaiser eignete, verkörperte sich in der Göttin Victoria. Die vornehmste Darstellung des Kaisers als Sieger und Weltenherrscher geschah im Triumphzug. Diese Inszenierung des Erfolgs, die noch dazu nötigenfalls in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit einen tatsächlich errungenen Erfolg zu vergrößern oder vollständig zu ersetzen vermochte, war zu wirksam und eindringlich, als dass christliche Kaiser darauf hätten verzichten können. Stattdessen lassen sich Veränderungen im Ablauf konstatieren – so unterließ mit Constantin bereits der erste christliche Triumphator das Opfer an Iuppiter – und zunehmend eine Beteiligung der kirchlichen Würdenträger an den Siegesfeiern feststellen. In der Bildsprache wird die geflügelte Göttin Victoria weiterhin verwendet, etwa auf Münzen geprägt, jedoch durch ein beigefügtes Kreuz ausdrücklich ‚christianisiert‘.

Pedro Barceló versteht die Entwicklung des kirchlichen Synodalwesens im 4. Jahrhundert als Prozess der Professionalisierung der Kirche und der Verstetigung der staatlich-kirchlichen Beziehungen. Diese Beziehungen blieben jedoch stets personengebunden, und die beteiligten historischen Persönlichkeiten konnten ei-

nem reibungslosen Ablauf durchaus entgegenstehen. Athanasius, der sogar für spätantike Verhältnisse überdurchschnittlich streitbare Bischof von Alexandria, erweist sich hierbei als Wegbereiter solcher Kirchenmänner wie Ambrosius von Mailand oder Cyrill von Alexandria. Es gelang Athanasius über eine ganze Serie von Synoden hinweg, die Relevanz seiner inhaltlichen Position und damit die Bedeutung seiner Person zu behaupten. Er wusste Rivalitäten und konfessionelle Differenzen zwischen den Constantin-Söhnen für sich zu instrumentalisieren und etablierte sich speziell auf der Synode von Serdica 343 als entscheidender Meinungsführer, der mit Hilfe der Anerkennung der Bischöfe der westlichen Reichshälfte seine Stellung und seinen Einfluss in der eigenen Diözese und im Orient allgemein zurückgewinnen konnte. Die Betrachtung der Ausnahmegehalt Athanasius – insofern als Aggressivität und Erfolg ihn von den Standesgenossen unterscheiden, nicht jedoch die gemeinsamen Ziele – erhellt die Entwicklung bischöflichen Selbstbewusstseins und die Aushandlungsprozesse um die Grenzen ihrer Kompetenzen in der Generation nach Constantin.

Im Mittelpunkt des Bandes steht jedoch eine Serie von Mikrogeschichten städtischen Alltags, die durch die makrogeschichtliche Erzählung von der Christianisierung des Reichs miteinander verbunden sind,³⁶ die jedoch auch Zeugnis gibt von der Spannweite religiös geprägter Alltagsphänomene im Reich und deren Einbettung in verschiedene Spannungsfelder wie Ost und West, Metropole und Mittelstadt, Zentrum und Peripherie belegt.

In der kaiserlichen Residenzstadt Constantinopel erhielt die Marienfrömmigkeit in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts einen festen Platz im religiösen Alltagsleben. Die Anteile, die die nicaenischen Bischöfe der Hauptstadt an der Etablierung dieser Frömmigkeitspraxis hatten, variierten beträchtlich, das Ausmaß ihres Erfolgs ist determiniert von ihrer Beziehung zur Stadtbevölkerung und dem Kaiserhaus, speziell unter Theodosius II. besonders zu den weiblichen Mitgliedern des Kaiserhauses. Claudia Tiersch schlägt in ihrem Beitrag den Bogen von den politisch-theologischen Bruchlinien, welche die Geschehnisse der Bischöfe Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Atticus, Nestorius und Proclus in ihrer Kooperation und Konfrontation mit dem gläubigen Stadtvolk und den (weiblichen) Angehörigen des Kaiserhauses bestimmen, zu den qualitativ neuen, individuelleren Heilsversprechen, die sich aus einer Marienfrömmigkeit ergaben, welche die Mutter Jesu als *theotokos* – „Gottesgebärende“ – bezeichnet. Im Machtkampf der Kaiserin Pulcheria gegen Bischof Nestorius wurde Maria zu einem Symbol, um das sich die Gegner des Bischofs scharten (auch jene, die andere Streitpunkte mit austrugen): Die mit Maria verbundene Frömmigkeitspraxis stützte die Kaiserin und symbolisierte zugleich den stetigen Akzeptanzverlust des Nestorius. Maria und die Kaiserin besiegten in der öffentlichen Wahrnehmung gemeinsam den Bischof; nicht zuletzt deshalb, weil diese Art, christliche Religion im Alltag zu leben, eine überaus günstige Aufnahme durch die Bevölkerung ge-

36 J. SCHLUMBOHM (Hg.): Mikrogeschichte – Makrogeschichte. Komplementär oder inkomensurabel?, Göttingen 1998 (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 7).

funden hatte. Die Bischöfe seit Proclus haben aktiv an der Ausgestaltung dieses Aspekts der Frömmigkeit mitgewirkt.

Manfred Clauss legt den Fokus auf Alexandria, die ägyptische Metropole, die mit Rom und Constantinopel in einer spannungsgeladenen kirchenpolitischen Dialektik verbunden war. Seit dem Chalcedonense verschärfen sich die Konflikte zwischen Miaphysiten und Dyophysiten in der Stadt. Und spätestens ab dieser Zeit bestimmten die Streitigkeiten zwischen diesen und anderen religiösen Richtungen auch den städtischen Alltag wesentlich mit. Beide Seiten waren bemüht, ihre religionspolitischen Mastererzählungen durchzusetzen und dabei zugleich ältere pagane Mastererzählungen zu überschreiben (wie das Beispiel der Ersetzung des Heilgottes Sarapis durch den heiligen Arzt Cyrus bezeugt). Doch die Alltagswirksamkeit der jeweiligen Überzeugungen wurde vor allem dadurch erreicht, dass es gelang, aus den noch stets komplexen Mastererzählungen allgemein verständliche One-Liners und ein akzeptiertes Gestenvokabular abzuleiten. Durch Gesten wurden beispielsweise die religiösen Überzeugungen auch körperlich memorierbar und dadurch handlungsleitend auch im Alltag. Ebenso muss die Gewaltbereitschaft einzelner Gruppen, mögen sie auch nur Minderheiten gewesen seien, den Alltag vieler Alexandriner mitgeprägt haben, wenn wir davon ausgehen dürfen, dass Furcht vor Gewalt auch schon in der Antike die Sensibilität für die Wahrnehmung einzelner gewalttätiger Akte geschärft hat.

Die Situation in Alexandria findet in gewisser Hinsicht einen Widerhall im syrischen Edessa, wo sich Mitte des 5. Jahrhunderts theologische Ansprüche und Traditionen aus Alexandria und Antiochia, amalgamiert mit lokalen Vorstellungen und aus der Umgebung eingedrungenen Ansichten, bisweilen unversöhnlich gegenüberstanden. Claudia Rammelt analysiert die Auswirkungen dogmatischer Streitigkeiten über die Natur Jesu Christi, speziell die Akzentuierung der menschlichen Natur in der Nachfolge Theodors von Mopsuestia, auf den religiösen Alltag, ausgehend von der heftig umstrittenen Person des Bischofs Ibas. Ähnlich wie in Alexandria war es für die Alltagswirkung solcher komplexen Auseinandersetzungen besonders wichtig, dass es gelang, Positionen in sehr verkürzter, aber offenbar noch Identität stiftender Form in rhythmische Akklamationen zu fassen, die über Tage an für das Geschehen zentralen Orten vorgetragen werden konnten. Andererseits beobachten wir auch in Edessa in dem kurzen, aber von intensiv geführten Debatten geprägten Zeitraum der dreißiger und vierziger Jahre mit großer Verve unternommene Versuche, jeweils einen eigenen, exklusiven religiösen Diskurs zu etablieren und die jeweiligen Gegenerzählungen auszuschließen, ja ihnen Erfahrungshaftigkeit abzuspochen: Wie oft auch immer Ibas sich von Nestor und dem „Nestorianismus“ distanzieren mochte, selbst offizielle Dokumente hierzu wurden von seinen Widersachern simpel ignoriert.

Gänzlich anders gelagert ist die Quellenlage für das spätrömische Sagalassos, das Armin Eich in seinem Beitrag behandelt: Der exemplarischen Aufarbeitung der archäologischen Funde durch das Sagalassos Research Team um Marc Waelkens stehen nur sehr wenige einschlägige Schriftzeugnisse gegenüber. In Sagalassos lässt sich sukzessive ein Rückgang der Vitalität urbanen Lebens feststellen. Dies bildet eine Folie für Eichs Analysen der Überlieferung. Wie in dies-

bezüglich parallelen Fällen im Westen (siehe den Beitrag zu Köln) sind zwar Bischöfe und Kirchenbauten belegt, doch lässt sich ihre Alltagswirksamkeit nur durch Analogiebeschlüsse oder Komparation belegen. Doch zeigt etwa eine Spurensuche in Martyrienberichten aus der Region, wie hier ganz unterschiedliche Komponenten, lokale Traditionen, Erinnerungen an reale Personen, überindividuelle, Intentionen markierende Handlungsmuster und schlichte Erfindungen zu neuen, christliche Identität festschreibenden Erzählungen verschmolzen worden sind: Die Evozierung und auch Kommentierung solcher Erzählungen in Gottesdiensten verhalf ihnen zur Präsenz auch im Alltag, indem mit ihrer Hilfe ideelle Orientierungslinien abgesteckt wurden. Immerhin gibt es aus Sagalassos, speziell dem ländlichen Raum um die Stadt, aber auch noch Indizien für das Weiterleben traditioneller Kulte; der in der Hohen Kaiserzeit dominierende städtische Apollonkult scheint im 4. Jahrhundert dagegen seine Bedeutung verloren zu haben. Die Zurückdrängung und Tabuisierung aller ‚paganen‘ Elemente in der ikonographischen Ausgestaltung gerade auch von Alltagsobjekten war in Sagalassos jedoch wie in anderen Städten ein langer Prozess. Ein vor kurzem entdecktes magisches Silberamulett aus spätrömischer Zeit bezeugt andererseits eine Form des Synkretismus, die für solche kulturellen Praktiken wie die Schadensabwehr wohl durchaus nicht untypisch gewesen sein dürfte.

Norbert Zimmermann berichtet vom Modus der Nutzung der stadtrömischen Katakomben. Sein Zugang verschränkt die Aussagen der Schriftquellen mit der Analyse der räumlichen Gegebenheiten und der erhaltenen Realia. Die hieraus gewonnenen Ergebnisse decken eine breite Spanne ab, vom praktischen Ablauf des Graberwerbs und der Bestattungen über die Art der Memoria für die ‚eigenen‘ Toten bis hin zum Märtyrerkult, der Pilgerreisen inspirierte. Dieser thematischen Breite entspricht der unterschiedliche Grad der ‚Prominenz‘ der beteiligten Menschen: Sogar einfache Gemeindemitglieder werden greifbar, ebenso wie die *fossore*s als wichtigste Funktionsträger vor Ort, reiche Stifter, Kleriker oder die Päpste, die administrative Regelungen anordneten. Die Katakomben erweisen sich als außerordentlich gut lesbar, um christlichen Alltag (in einer bestimmten, klar umrissenen Facette) narrativ zu rekonstruieren.

Aus anderen Gründen als Sagalassos, bedingt durch die äußere Bedrohung, veränderte sich auch das Stadtleben des römischen Kölns im Laufe der spätrömischen Zeit, wie Peter Eich in seinem Beitrag skizziert. Und ebenso wie bei dem Beispiel Sagalassos bietet die materielle und architektonische Hinterlassenschaft auf dem Stadtgebiet, die wiederum gut erschlossen ist, wichtige Hilfen bei der Rekonstruktion eines religiösen Koordinatensystems, nicht jedoch bei dem Versuch, den Verlauf einzelner kultischer Graphen nachzuzeichnen. Zwar stehen uns längere Erzählungen aus dem religiösen Alltag zur Verfügung, doch sind sie von einer – in die frühmittelalterliche Zukunft weisenden – schematisierenden Intentionalität geprägt. Andererseits sind aus dem spätrömischen/frühmittelalterlichen Köln eine beachtliche Anzahl von Inschriften mit zumindest partiell religiösem Inhalt und auch ikonographische Befunde erhalten, die noch eine Annäherung an Alltagsphänomene erlauben.

Lugdunum/Lyon muss – trotz der insgesamt dürftigen Beleglage³⁷ – schon früh eine der bedeutendsten römischen Städte des Westens gewesen sein. Die Quellenlage aus spätrömischer Zeit³⁸ ist noch schlechter, auch weil nur sehr wenige Inschriften bekannt sind.³⁹ Doch aus der unmittelbar vorhergehenden Phase, dem späten 2. Jahrhundert, stehen uns mit Irenaeus von Lyon und einem beiläufig von Euseb tradierten Schreiben der Lyoner Gemeinde Schriftquellen zur Verfügung, die eine Rekonstruktion auch alltäglichen Handelns in der noch nicht mit klaren Konturen versehenen Welt „christlicher“ Gruppen in Lugdunum erlauben, wie Johannes Ev. Hafner in seinem Beitrag zeigen kann. Der Brief gibt Einblicke in eine der frühesten für uns erkennbaren Auseinandersetzungen zwischen Christen, vielleicht auch sukzessive von der Mehrheitskirche als „Häretiker“ abgesonderten Verehrern Jesu und Anhängern traditioneller Kulte,⁴⁰ eine Auseinandersetzung, die zugleich Rückschlüsse auf einen weniger konflikträchtigen Alltag zulässt. Wichtiger aber ist Irenaeus' Beschreibung einer auf den ‚Gnostiker‘ Markos zurückgehenden Hausliturgie und der sich auf sie stützenden sonntäglichen Tagesabläufe. Sicherlich beruhte deren Erfolg zu einem erheblichen Teil auf dem Charisma des Markos, doch waren einzelne rituelle Komponenten, wie etwa eine Erwähnung bei Hippolyt zeigt, auch auf Dauerhaftigkeit abgestellt und boten Markos' Wirken und seine Zahlenmystik sehr wahrscheinlich auch Orientierungen für das Handeln seine Anhänger in der Arbeitswoche (und nicht nur am Herrentag). Wir wissen aus Vergleichen zwischen Irenaeus und einschlägigen Texten der Nag Hammadi-Bibliothek, dass der Lugdunenser Bischof nicht einfach bizarre Erfindungen präsentierte, um seine ‚Gegner‘ zu delegitimieren. Dennoch konstruiert er in einer eigenen Mastererzählung zu einem erheblichen Teil erst die ‚Anderen‘, indem er eine relative Fremdheit in eine radikale umwandelt.⁴¹ Eine Siebung oder auch Deutung seiner Informationen scheint also durchaus geboten.

David Hernández de la Fuente untersucht anhand epischer Texte aus dem griechischen Sprachraum, wie die spannungsreichen Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie in einem Weltreich literarisch rezipiert wurden. Dabei kommen Dichter aus der Hauptstadt Constantinopel ebenso zu Wort wie Lobredner der Provinz. Auch in einer zunehmend christianisierten Umwelt blieb der Rückgriff auf den reichen Motivschatz der klassischen Mythen ein wichtiges Aus-

37 R. HAENSCH: *Capita Provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1997 (Kölner Forschungen 7), 133–135.

38 Zum spätantiken Lyon siehe J.-F. REYNAUD, *Lugdunum christianum. Lyon de IVe au VIIe s. Topographies, nécropoles et édifices religieux*, Paris 1998; A. PELLETIER: *Lugdunum – Lyon*, Paris 1999, 125–146.

39 F. BÉRARD – Y. LE BOHEC (Hg.): *Inscriptions Latines de Gaule Lyonnaise. Actes de la table ronde de novembre 1990*, Lyon 1992 (Collection du Centre d'Études Romaines et Gallo-romaines de l'Université Lyon-III, n.s., n° 10); F. BÉRARD: *L'épigraphie lyonnaise*, in: A. C. Le Mer – C. Chomer (Hg.): *La Carte Archéologique de la Gaule. 69/2*. Lyon, Paris 2007, 163–178.

40 B. ALAND: *Frühe direkte Auseinandersetzung zwischen Christen, Heiden und Häretikern*, Berlin u. a. 2005.

41 Dazu B. WALDENFELS: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a. M. 1997, 35–37 zu Steigerungsgraden des Fremdseins.

drucksmittel, um die alltäglich erlebten Veränderungen und Umbrüche in vertraute Formensprache zu kleiden und dadurch fassbar zu machen. Es ist dabei durchaus als programmatische Aussage zu werten, dass zu diesem Zweck weiterhin auf die Form des klassischen ‚homerischen‘ Epos rekurriert wurde. Insofern Literatur von der Lebenswirklichkeit angeregt wurde, erlaubt methodisch betrachtet die Frage nach den Strategien einer dichterischen Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen eine Annäherung an Grad und Geschwindigkeit der Veränderungen, denen sich der griechischsprachige Orient in der Spätantike ausgesetzt sah.

Eine Revision der These Henri Pirennes, der in der Eroberung weiter Teile des ehemaligen Imperium Romanum durch islamische Araber das Ende der Antike erblickte, fordert Johannes Niehoff-Panagiotidis ein. Ausgehend von dem Umstand, dass die Byzantiner die einzige nicht-arabische Gruppe sind, die im Koran genannt wird, analysiert Niehoff-Panagiotidis die Siege von Kaiser Heraclius gegen das Perserreich (628/630) und die quasi unmittelbar daran sich anschließende Ausbreitung des arabisch-islamischen Kalifats, der die expansive byzantinische Dynamik auffängt und umkehrt. Auf diese neue Bedrohung, die mit dem Aufstieg einer neuen monotheistischen Religion einherging, erfolgt seitens der byzantinischen griechischsprachigen Literatur keine Reaktion! Erst hundert bzw. einhundertfünfzig Jahre später werden Theologie und Geschichtsschreibung für uns wieder erkennbar und setzen sich mit dem Islam und dem Kalifat auseinander. Um 800 war im Milieu der melkitischen Christen der Koran ins Griechische übersetzt worden. Im 7., 8. und 9. Jahrhundert sind uns Johannes von Damaskus, Theodor Abu Qurra und Nikitas Byzantios als die führenden Köpfe der theologisch-intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Koran bekannt. Ihre Islamkritik führte indirekt dazu, dass Muslime sich mit antiker Philosophie und Argumentationstechnik auseinandersetzten, um einen Disput führen zu können. Johannes Niehoff-Panagiotidis sieht hierin die Wurzel des Prozesses, in dem arabische Scholaren sich griechische Philosophie, Kultur und Wissenschaft aneigneten, übersetzten und über Jahrhunderte bewahrten.

FROM CIVIC EUERGETISM TO CHRISTIAN GIVING

The Parameters of a Change

Peter Brown, Princeton

One of the joys of the study of *Religiöser Alltag in der Spätantike* is the fact that, in the case of the Christian communities of around the year 400, *Alltag* had not yet become *grauer Alltag*. By this I mean that attitudes and practices which we take for granted as distinctive of the Christian churches of medieval Byzantium and the Catholic West had not yet taken on the quality of unquestioned features of the daily life of Christians. We are looking at an *Alltag* in the making.

In what follows, I will draw attention to one such step in the emergence of a Christian *Alltag*. I will begin with the Africa of Saint Augustine. I have been challenged to do this because of two new discoveries: the Mainz sermons identified and published in the 1990s by François Dolbeau¹ and the Erfurt sermons, recently discovered and published in *Wiener Studien* for 2009 by Isabella Schiller, Dorothea Weber and Clemens Weidmann.² Let me use these two discoveries to re-think a theme that plays a crucial role in current narratives of the relation between the rise of Christianity and the social transformation of the late Roman world – the relation between civic euergetism and Christian almsgiving.

This theme has proved central to recent studies of the Christianization of the Roman world. It has been associated with some of the most distinguished and creative works to appear in modern times. I refer to “Le pain et le cirque” of Paul Veyne³ and to the “Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance” of the late Evelyne Patlagean.⁴ For me the appearance of these two books in the late 1970s opened up a new world. My own studies on the social and religious implications of the care of the poor in late antiquity take the work of Veyne and Patlagean as my point of departure.⁵ These works laid out, with magisterial sweep, the typology of a profound transformation, traced through a change in giving practices. In the traditional Greco-Roman city, the rich gave to the city and to

1 Cp. F. DOLBEAU: *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, 426–431.

2 Cp. I. SCHILLER – D. WEBER – C. WEIDMANN: *Sechs neue Augustinuspredigten: Teil 2 mit Edition dreier Sermones zum Thema Almosen*, *Wiener Studien* 122 (2009), 171–213.

3 Cp. P. VEYNE: *Le pain et le cirque*, Paris 1976.

4 Cp. E. PATLAGEAN: *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance: 4^e–7^e siècle*, Paris 1977.

5 Cp. P. BROWN: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover 2002.

their fellow citizens. In the Christian churches, the rich were encouraged, rather, to give to the poor – that is, to precisely those groups which had always been marginal to the city. With the rise of the Christian churches, a world that had previously seen itself in “civic” terms (where the duty of the rich was towards their fellow-citizens and to no others) was replaced by a world starkly divided in “economic” terms, where the rich were urged to act exclusively as givers to the “poor”, at all times and in all places. Altogether, Christian preaching on almsgiving implied a revolution of the social imagination.

The drama of Late Antiquity is that this revolution of the social imagination appears to have come true. As the Christian churches rose to prominence, the rich were urged to abandon traditional habits of urban display. The care of the poor, the support of the clergy and the building of churches were urged upon them as the exclusive objects of their giving. As a result, the theaters and circuses fell silent. The basilicas boomed. In a world of increased financial stringency (here I think especially of the Latin West) the Christians won the tug-of-war for scarce resources between the new church and the ancient city.

In the words of Arnaldo Momigliano, in his ground breaking preface to the Warburg Lectures of 1958 on “The Conflict between Christianity and Paganism in the Fourth Century“:

Money which would have gone to the building of a theater or an aqueduct now went to the building of churches and monasteries. The social equilibrium changed – to the advantage of the spiritual and physical conditions of monks and priests, but to the disadvantage of the empire.⁶

In what follows want to step aside from this view. I want to modify many of its presuppositions by drawing attention to material and to considerations to which I (among many others) had perhaps not given sufficient attention in the past decades.

I have been led to do this by two immediate considerations. First: we must be more clear about the beneficiaries of Christian giving. In the Erfurt sermons, we can listen to Augustine thinking aloud on the proper objects of support from the Christian congregations. He is at pains to justify a view in which almsgiving was by no means the exclusive form of Christian giving. Support of the clergy and the building of churches were just as important. These were expensive enterprises. To undertake them had implications for the social texture of the Christian communities. Second: we must assess the extent to which these sermons reflect the actual intensity of the competition in giving which we assume to have occurred between church and city. The Dolbeau sermons (taken along with other extensive sermons in Augustine’s *Enarrationes in Psalmos*) show that Augustine’s campaign of preaching was not a random denunciation. It coincided with an impressive display of purely civic euergetism in the old style – with the games offered by the assembly of the priests of the imperial cult at Carthage in the last months of 403. If ever

6 A. MOMIGLIANO: Introduction. Christianity and the Decline of the Roman Empire, in: ders. (Hg.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1964, 1–16, 9.

the tug of war in giving between the church and the ancient city was made explicit and made to seem total it was in the long sermons which Augustine preached at Carthage on this occasion.

Throughout these sermons, Augustine presents his hearers with an either-or choice – euergetism or almsgiving. And he also made his position plain in the Erfurt sermons. Rich members of the congregation who supported the games were to be “condemned, rebuked and changed for the better.”⁷ The only use of these wild displays of civic generosity was to provide Christians with examples of heroic giving, “by which lazy members of our churches are to be challenged to action, seeing that they barely break a single loaf of bread to feed the starving Christ [in the poor], while those who lavish wealth on the theater [spend so heavily that they] leave hardly a loaf of bread for their own sons.”⁸

Yet a reconsideration of Augustine’s preaching in 403, as on other occasions, has left me with the strong suspicion that we are not dealing with evidence of a direct competition between church and circus. We are dealing, rather, with a skillfully constructed “representation” of a competition between two antithetical styles of giving. The events of the circus emerge with emblematic intensity as the exact negative image of the almsgiving of the good Christian. If we are dealing with a competition, it is not necessarily one which we would find in the Carthage of 403, either in the churches or on the benches of the theater and circus. We would find it, rather, in the theater of Christian rhetoric. It belongs to a repertoire of great shadow shows. Dramatic “representations” of contemporary developments were used by Christian preachers and writers to encourage their communities to believe that history was on their side. The accounts of the “end of paganism” which circulated in many regions at this time fall into the same category. They have been proved to be of little value to historians concerned to chart the exact nature of the spread of Christianity and the fate of the old religion. The notion of a direct competition between Christian giving and old-style euergetism may be another such grand shadow show. It is only to be invoked with the greatest care when talking of the real causes and progress of the decline of the Roman city.

Indeed, I suggest that Augustine’s sermons hint at the very opposite of the situation conjured up by the representation of outright competition that he had constructed. In normal life, the rich were expected to support both forms of giving. The impressive size of the Christian basilicas of Carthage catalogued by Liliane Ennabli implies that a campaign to support new buildings at this time was bound to be directed to the pockets of rich donors. The rich were also expected to support the games irrespective of their religion. Most did so without a trace of embarrassment. As early as the 370s, Christian town councillors of Bolsena were placed “Among the Saints” in the catacomb of Santa Cristina. Their tombs recorded with

7 Aug. Erfurt Sermon 4, 6: *damnat, obiurgat, emendat* (ed. SCHILLER – WEBER – WEIDMANN, *Sechs neue Augustinuspredigten*). Cp. P. BROWN: *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton 2012, 72.

8 Aug. Erfurt Sermon 4, 6: *Verum ex hoc ipso contrario excitandi sunt pigri nostri qui esurienti Christo vix panem frangunt, quando theatrici largitores vix filiis suis panem relinquunt.*

pride the performance of their civic duties. Maecius Paternus, for instance, had acted as curator; he had supervised the city's supplies to the army; he had restored public baths out his own pocket.⁹ "Acclaimed worthy by the judgment of all" he may well have celebrated that occasion by the giving of games.

Similar persons would have been dominant in Carthaginian society. Surprising details show the extent to which the two groups – the civic notables and the bishops – had been drawn together through the process of "social osmosis" that characterized the urban elites in many cities of the later empire. One of the most touching letters of Augustine among those discovered by Johannes Divjak (New Letter 2*) was a courteous exchange between Firmus, a nobleman of Carthage, and the old bishop.¹⁰ Firmus was a figure poised between two worlds. He had read the *City of God* as far as book ten. In return, Augustine had asked Firmus to send him the school exercises of his son, a boy whom Augustine called affectionately "our little Greek." The old bishop wished to be told the boy's age and the progress of his studies. Firmus was married to a Christian wife, though he himself still delayed his baptism. Recently, Firmus' name has been identified, carved in bold letters on a seat of the amphitheater of Carthage. A reader of the *City of God* and good friend of Augustine, Firmus had sat with his peers presiding over the games of their city up to the very last days of Roman Africa.¹¹ Persons such as Maecius Paternus of Bolsena and Firmus of Carthage do not fit into the either-or polarities with which bishops such as Augustine presented the relationship between civic euergetism and Christian almsgiving. Put bluntly, we have learned that the long and complex evolution of urban life in the later empire does not move to the brisk pace set by the dramatic representations propounded by Christian preachers.

It seems to me, that we need to refine our models of change and, second, that we need to do so in the light of a different view of the overall sociology of the Christian churches in late antiquity from that which is now current.

In the first place, the more I have come to think about the grand narrative of the replacement of the ancient city by the Christian church, the more I am struck by a paradox. It is a narrative that implies rupture: the two poles between which late Roman society was supposed to move (from the civic and to the Christian) have tended to be presented as starkly antithetical. Euergetism and almsgiving ran on parallel lines. Like parallel lines, they did not join. Each form of giving was freighted with an image of society that was diametrically opposed to the other.

And yet some of the best work in the social history of the later empire has been characterized by a determination to trace the elements of continuity between

- 9 Carthage: L. ENNABLI: *Carthage, une métropole chrétienne. Du IVe à la fin du VIIe siècle*, Paris 1997; DIES.: *La basilique de Carthagenna et le locus des sept moines de Gafsa. Nouveaux édifices chrétiens de Carthage*, Paris 2000; Maecius Paternus: ICh 1: Regio VII, Volsinii, ed. C. Carletti, Bari 1985, no. 18, 20.
- 10 J. DIVJAK: *Sancti Augustini Opera. Sec. 2 S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi epistolae P. 6 Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, Wien 1981 (CSEL 88).
- 11 Cp. C. HUGONOT: *Les spectacles de l'Afrique romaine. Une culture officielle municipale de l'empire romain*, Lille 2003, 316–317.

these two, seemingly irreconcilable poles.¹² There is an almost poignant wish to see the one form of civic life change without major rupture into the other. It is widely believed that the church emerged as a substitute for civic life; that the bishop replaced the town council; that the generosity of benefactors was eventually diverted away from the circus to the basilica. Faced by so seamless an evolution, one is always tempted to say *plus ça change, plus c'est la même chose*.

We should not dismiss this view out of hand. *Plus ça change, plus c'est la même chose* has proved to be a sound adage for historians of a traditional society caught in the midst of profound transformations. It helps to de-mystify a process that is usually presented to us (as we have seen in the case of Augustine's stark contrast between almsgiving and the games) in terms of a series of scintillating representations of conflict and triumph. But there is a danger that the adage can cease to be an interpretive tool and become, instead, a mantra.

How can we avoid this? Let me conclude by making a few suggestions. First and foremost: it is important that we should recapture something of the cultural specificity of the meaning of the gift in Christian circles. Here we are not confronted with a stark antithesis between continuity and rupture. We are looking, rather, at the emergence of a vivid *tertium quid*.

In this respect, we must remember that the bishops, preachers and donors of the generation of Augustine did not step into an imaginative and ritual vacuum which their Roman habits – and their Roman habits alone (taken largely from the world of upper class civic euergetism) – sufficed to fill. Far from it. They came to take part in an inherited conglomerate of Christian notions about pious giving many of whose components were shared with contemporary Judaism.

Thus the rich who entered the Christian communities in increasing numbers towards the end of the fourth century came to breathe a bracing and largely novel air. The notion of the working of the gift itself was different. Put very briefly: in some way or other, to give within the Christian churches was to open up a path to heaven. With vertiginous incongruity, any Christian gift, from the smallest to the greatest, was thought to be instantly magnified out of all proportion in an other world. It became “treasure in heaven.” In the words of Augustine in the Erfurt sermons, gifts within the church were *veneranda commercia*.¹³ And by *commercium* Augustine did not mean anything as cold and calculating as an “exchange” (such as the modern word “commerce” implies). He meant *commercium* in its ancient sense: the fruitful coming together of two hitherto incommensurable worlds.¹⁴

Furthermore, this imaginative model emphasized the vertiginous hiatus between small human actions and their unimaginable repercussion in another world.

12 Cp. S. DIFENBACH: Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts, Berlin 2007 (Millenium-Studien 11).

13 Aug. Erfurt Sermon 3, 3 [ed. SCHILLER – WEBER – WEIDMANN, Sechs neue Augustinuspredigten).

14 Cp. C. SOTINEL: Le don chrétien et ses retombées sur l'économie dans l'Antiquité, *Antiquité Tardive* 14 (2006), 105–116.