

PETER GEMEINHARDT

Die Kirche und ihre Heiligen

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

90

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) · MARTIN WALLRAFF (Basel)
CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)
JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)
JÖRG RÜPKE (Erfurt)

90



Peter Gemeinhardt

Die Kirche und ihre Heiligen

Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie
in der Spätantike

Mohr Siebeck

PETER GEMEINHARDT, geboren 1970; 1990–96 Studium der Ev.Theologie in Marburg und Göttingen; 2001 Promotion (Universität Marburg); 2003 Ordination; 2006 Habilitation (Universität Jena); seit 2007 Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Göttingen; 2009–14 Sprecher des Courant-Forschungszentrums „Bildung und Religion“ (EDRIS).

e-ISBN PDF 978-3-16-153554-3

ISBN 978-3-16-152717-3

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

*Für Wolfgang A. Bienert
zum 75. Geburtstag
am 24.09.2014*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Heilige, Märtyrer und die Kirche in der Spätantike 1

I. Die christliche Kirche in der Spätantike: Anspruch und Wirklichkeit

Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen?
Das Christentum in der Spätantike: eine Standortbestimmung 21

Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen
im spätantiken Christentum 47

Die Heiligen der Kirche – die Gemeinschaft der Heiligen 71

Das Verständnis der Kirche bei Athanasius von Alexandrien 99

„Quid est imperatori cum ecclesia?“ Das Christentum
in der Spätantike und seine Geistlichen auf dem Weg
in die Nähe der politischen Macht 111

II. Imitatio Christi: Märtyrer und Martyriumsdeutungen

„Non poena sed causa facit martyrem“. Blut- und Lebenszeugnis
in der Alten Kirche: Sache, Kontext und Rezeption 131

Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike
bis zur Reformation 151

„Tota paradisi clavis tuus sanguis est“. Die Blutzegen
und ihre Auferstehung in der frühchristlichen Märtyrerliteratur 193

III. Sancta simplicitas? Heilige und ihre Bildung

In Search of Christian Paideia. Education and Conversion in Early Christian Biography	221
Holiness and Education in Late Antique Hagiography	233
Sancta simplicitas? Bildung als Thema der spätantiken lateinischen Hagiographie	239
Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potential und Grenzen eines umstrittenen Konzepts	259

IV. Ein Heiliger und sein Hagiograph: Studien zur Vita Antonii und ihrem Verfasser

Wie kann man die Biographie eines Heiligen schreiben? Hagiographische Verlegenheiten damals und heute	291
Christian Hagiography and Narratology: A Fresh Approach to Late Antique Lives of Saints	309
Vita Antonii oder Passio Antonii? Biographisches Genre und martyrologische Topik in der ersten Asketenvita	327
Athanasius von Alexandrien: Bischof, Theologe, Kirchenpolitiker. Mit einem Anhang: Athanasius in der byzantinischen Hagiographie ...	361

Register

1. Bibelstellen	385
2. Antike und mittelalterliche Schriften	386
3. Personen der Antike und des Mittelalters	401
4. Orte	405
5. Neuzeitliche und moderne Autoren	406
6. Sachen	411

Einleitung: Die Kirche und ihre Heiligen in der Spätantike

1. Ein (nicht nur) spätantikes Spannungsfeld

Im Jahr 1997 veröffentlichte der Göttinger Praktische Theologe Manfred Josuttis das Buch „Unsere Volkskirche‘ und die Gemeinde der Heiligen“.¹ Ausgehend von der Beobachtung, dass das 1926 von Otto Dibelius ausgerufenen „Jahrhundert der Kirche“ im Rückblick tatsächlich „ein Jahrhundert der Entkirchlichung“ (14) gewesen sei, diagnostizierte Josuttis zunächst drei Zukunftssängste: „personelle Auszehrung“, „finanzielle Verknappung“, „geistliche Armut“ (14f.). Diesen stellte er drei Weisen gegenüber, Gestalt und Aufgabe der Kirche angesichts solcher Sorgenhorizonte zu beschreiben: historisch (soziogenetisch und -psychologisch), dogmatisch (christologisch und pneumatologisch), praktisch-theologisch (funktional-systemtheoretisch; 17f.). Diese Interpretationsmuster seien zwar für sich genommen nicht verfehlt, aber nicht hinreichend, weil sie die Wirklichkeit, die sich in der Kirche ereigne, nicht erfassen könnten. Dies leiste die „phänomenologische Ekklesiologie“, die unter folgender Prämisse operiere:

Religion ist Wirkungsfeld einer spezifischen Wirklichkeit, der man in diesem Bereich passiv und aktiv begegnet. Religiöse Gruppierungen, Glaubensgemeinschaften, Kirchen, Sekten, Gemeinden sind soziale Gebilde, in denen die methodische Annäherung an die Wirklichkeit des Heiligen unternommen wird... In der Kirche kommt es zur Gegenwart des Heiligen in der Gesellschaft (19).

Der „kirchliche Jargon“ rede von „unserer Volkskirche“, ohne den Beweis antreten zu können, dass diese mehr als eine soziale Größe, nämlich die „Gemeinde der Heiligen“ des Neuen Testaments sei (21). Dabei ging es Josuttis nicht um eine strikte Alternative – auch die Gemeinde der Heiligen habe empirisch beobachtbare Strukturen –, wohl aber um das theologisches Zentrum der Volkskirche, das diese ausweislich zeitgenössischer kirchenamtlicher Verlautbarungen weitgehend vergessen habe: „Unsere Volkskirche‘ ist ein Modell, das ‚Heilige‘ nicht unbedingt nötig hat, um am Leben zu bleiben“ (25), die Gemeinschaft der Heiligen sei im Gottesdienst

¹ M. JOSUTTIS, „Unsere Volkskirche“ und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche, Gütersloh 1997; hiernach die folgenden Seitenzahlen im Text.

nur noch präsent, wenn das Apostolikum gesprochen werde (31) Jedoch verarme die Selbstwahrnehmung von Kirche, wenn sie sich nur als „Organisation“ und „Milieu“ definiere, nicht auch (und zuerst) als „Gemeinde der Heiligen“ (34). Volkskirche und Gemeinde der Heiligen bedingten einander – und sollten dies auch im 21. Jahrhundert tun.

Das Buch von Josuttis formuliert in gegenwartskritischer Abzielung eine Grundspannung, die hier als solche nicht weiter diskutiert werden soll; es genüge der Hinweis, dass Josuttis' Lehrstuhlnachfolger in Göttingen, Jan Hermelink, kürzlich eine praktisch-theologische Ekklesiologie unter dem Titel „Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens“ vorgelegt hat, die beim Begriff der Volkskirche bleibt und doch kritischen Einwänden Rechnung trägt.² Das vorliegende Buch handelt vielmehr in kirchengeschichtlicher Perspektive von der Beobachtung, dass die skizzierte Grundspannung nicht nur für die 1990er Jahre, sondern auch für frühere Epochen prägend war, und dies insbesondere für die Spätantike.³ Man wird zwar nicht sagen können, dass seit dem 4. Jahrhundert eine personelle Auszehrung einsetzte, und auch die kirchlichen Finanzen befanden sich eher im Auf- als im Abschwung. Das Stichwort „geistliche Armut“ – oder mit einer anderen Formulierung von Josuttis: „ein Defizit an religiöser Erfahrung“ (15) – erinnert schon eher an spätantike Debatten über die Weltlichkeit oder Außerweltlichkeit authentischen Christseins, namentlich im Mönchtum und in hagiographischen Texten. Entscheidend für die Rezipierbarkeit der Spannung zwischen Volkskirche und Gemeinde der Heiligen scheint mir aber eine andere Analogie zu sein: die Selbstwahrnehmung der Kirche als im Umbruch befindlich, in einer gar nicht selbstverständlichen Nähe zu staatlichen Institutionen existierend und zugleich klar von

² J. HERMELINK, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011.

³ Die Epochenbezeichnung „Spätantike“ wird nicht einheitlich gebraucht, weder chronologisch noch sachlich: Einem weiten Verständnis (2. bis 8. Jahrhundert n. Chr., so der Klassiker von P. BROWN, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971) steht eine Beschränkung auf die Zeit von Diokletian bis zu Justinian gegenüber (A. DEMANDT, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n.Chr.*, HAW III/6, München 1989), neuerdings ausgeweitet auf die Regierungszeit des byzantinischen Kaisers Heraclius (R. PFEILSCHIFTER, *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2014), in Abgrenzung zum (nicht mehr römisch-antiken) Islam, der freilich in jüngerer Zeit ebenfalls als Teil der Spätantike reklamiert wird (A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin 2010). Die Vielzahl möglicher Kriterien erfordert eine eingehendere Diskussion, die an anderem Ort erfolgen muss. Im vorliegenden Band verstehe ich „Spätantike“ wie in meiner Habilitationsschrift (s.u. Anm. 12) in einem engeren Sinn, nämlich als das 4. und 5. Jahrhundert n. Chr., in der sich das Christentum den Institutionen der griechisch-römischen Kulturwelt annäherte, gleichwohl kritisch darauf bezogen blieb und deshalb die Desintegration des Imperium Romanum – wenn auch nicht ohne neuerliche Transformationen – überstand.

bisherigen Formen öffentlicher Religionsausübung unterschieden, auf der Suche nach einem kommunizierbaren Leitbild und nach Formen des Umgangs mit unterschiedlichen Intensitäten der Partizipation von Menschen an kirchlichen Vollzügen. Kurz gesagt: Christen fanden sich im 4. und 5. Jahrhundert in einer Volkskirche wieder, deren Umfeld spätestens durch die Völkerwanderung selbst in Umbrüche geriet, so dass sich die Frage, was die Kirche von innen her definiert, zugleich mit der Frage nach ihren äußeren Formen, Lebensvollzügen und Anforderungen an ihre Mitglieder stellte. Signifikanterweise ist dies genau die Zeit, in der sich die Wendung *communio sanctorum* in Credotexten findet, womit eine bleibende Polyvalenz zwischen den wenigen besonderen Heiligen und der christlichen Gemeinde als von Gott her geheiligt indiziert ist.

Auffällig ist, dass Traktate über Gestalt und Wesen der Kirche weitgehend fehlen – übrigens nicht nur in der Spätantike: Erst ein Jahrtausend später publizierte Kardinal Juan de Torquemada († 1468) zur Bekämpfung des Konziliarismus eine *Summa de ecclesia*.⁴ Selbst Autoren von unbestrittener Bedeutung für die Geschichte der Ekklesiologie – wie Cyprian von Karthago, Basilius von Caesarea oder Augustin – haben die Kirche nicht als Thema *sui generis* adressiert, sondern meist im Zusammenhang mit anderen Konfliktkonstellationen (z.B. im Donatistenstreit). „Die“ patristische Ekklesiologie erweist sich bei näherem Hinsehen als ein „Teppich mit zahlreichen Bildmustern“.⁵ Ebenso selten sind grundsätzliche Besinnungen darauf, was eigentlich „heilig“ ist: Diskutiert werden zwar asketische Lebensformen und – an anderer Stelle – Sinn und Grenzen der Rede von der „heiligen Kirche“, aber die darin enthaltene Polyvalenz von Heiligkeitszuschreibungen an einzelne, „besondere“ und an alle Christen sowie an die Kirche als Gemeinschaft kommt nicht systematisch in den Blick. Es wird sich zeigen, dass dies kein Zufall ist: Die Frage nach der Kirche und ihren Heiligen war nicht das ausdrücklich verhandelte Thema, sondern der Subtext zu den tiefgreifenden Transformationen, denen sich das Christentum in der Spätantike ausgesetzt sah und die es zu gestalten galt. Was „Kirche“ war und sein könnte, war keine fixe Zielbestimmung, sondern musste erst angesichts neuer Herausforderungen entdeckt werden – ich werde dafür den Begriff der „Volkskirche“ verwenden. Und in analoger Weise war das Leitbild des authentisch Christlichen erst noch auszuhandeln – woraus sich ein breiter hagiographischer Diskurs entwickelte.

⁴ Vgl. P. GEMEINHARDT, Die Kirche zwischen theologischem Anspruch und historischer Wirklichkeit, in: Ch. Albrecht (Hg.), Kirche, Themen der Theologie 1, Tübingen 2011, (81–130) 96.

⁵ E. DASSMANN, Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter (Standorte in Antike und Christentum 1), Stuttgart 2010, XII.

Der vorliegende Band vereinigt sechzehn Aufsätze, die zwischen 2008 und 2013 entstanden sind. Sie beleuchten aus unterschiedlichen Richtungen die beschriebene Grundspannung, die in diesem Zeitraum auch einen Schwerpunkt meiner Forschungen dargestellt hat: die faktische Gestalt und das theologisch reflektierte (Selbst-) Verständnis der christlichen Kirche in der Spätantike und die insbesondere in jener Zeit geführte innerchristliche Diskussion darüber, was als Leitbild des authentisch Christlichen gelten kann, d.h. was als „heilig“ und wer als „Heiliger“ bzw. „Heilige“ anzusehen ist – und inwiefern dies die Christen insgesamt als liturgisch feiernde und ihren Glauben bekennende Gemeinschaft oder besondere Vertreter und Vertreterinnen – Märtyrer und Asketen, Jungfrauen und Bischöfe – sind. Die Verbindung von ekklesiologischen und hagiographischen Perspektiven kann, so meine ich, Aufschluss darüber geben, wie sich das spätantike Christentum darüber Rechenschaft abgelegt hat, was das Einende in seiner Vielfalt bildet; und sie kann auch einen Grund dafür freilegen, weshalb die Kirche die Umbrüche der Spätantike nicht nur überstanden, sondern entscheidend mitgestaltet hat. Die beiden von Josuttis verwendeten Leitbegriffe sind dabei auch für die vorliegenden Studien leitend: „Volkskirche“ und „Gemeinschaft der Heiligen“. Im Folgenden sei dies kurz begründet.

2. „Volkskirche“

In meiner Göttinger Antrittsvorlesung (s.u. S. 21–46) habe ich den Begriff der „Volkskirche“ als heuristisches Instrument für die Spätantike zu plausibilisieren versucht. Dieser Begriff ist selbst nicht quellensprachlich, sondern entstammt dem 19. Jahrhundert⁶ – und er trägt wiederum selbst eine Polyvalenz in sich, die in der jüngeren systematisch-theologischen Diskussion problematisiert worden ist. So hat Michael Welker vom „Mythos ‚Volkskirche‘“ gesprochen, da dieser Begriff – wie der Mythos nach Hans Blumenberg – „mehrere teils miteinander in Konflikt stehende, teils miteinander unverträgliche Möglichkeiten gestalteter Kirche“ verbinde.⁷ Wolfgang Huber konkretisiert dies⁸:

- Kirche *durch das Volk* gegenüber der Staatskirche (Schleiermacher);
- Kirche *hin zum Volk* in volksmissionarischer Abzielung (Wichern);
- Kirche *eines Volkes* (Nationalprotestantismus, Deutsche Christen);
- Kirche als *Entstehungsort religiöser Individualität* (Troeltsch);
- Kirche *für das Volk* (Barmer Theologische Erklärung).

⁶ Von „Volkskirche“ sprechen erstmals Schleiermacher und Wichern; vgl. M. HEIN, Art. Volkskirche, RGG⁴ 8, 2005, (1184–1186) 1185.

⁷ M. WELKER, Der Mythos „Volkskirche“, EvTh 54, 1994, (180–193) 181.

⁸ W. HUBER, Art. Volkskirche, TRE 35, 2003, (249–254) 249–252.

Dieses Begriffsspektrum adressiert Modernisierungsprozesse im neuzeitlichen Protestantismus und kann nicht einfach auf eine Situation anderthalb Jahrtausende zuvor übertragen werden. Wo der Begriff „Volkskirche“ für die Patristik verwendet wurde – m.W. erstmals bei Carl Andresen⁹ –, erfolgte dies ohne eine Selbstverortung in gegenwärtigen kirchentheoretischen Debatten. Dennoch erscheint mir der Begriff heuristisch fruchtbar gemacht werden zu können, weil er *mutatis mutandis* spezifische Phänomene der Wirklichkeit von Kirche in der Spätantike zu erfassen erlaubt. Dies zeigt ein Vergleich mit den Elementen, die Huber als grundlegend für ein modernes Verständnis von „Volkskirche“ ansieht: Hierzu gehören

Zu den bleibend wichtigen volkkirchlichen Handlungsformen gehören... die Öffentlichkeitspräsenz der Kirche als relevantes Teilsystem der Gesellschaft, die Erkennbarkeit der Kirche als einer Volkskirche, die für alle Menschen in der jeweiligen Region erreichbar sein will, die Ermöglichung von Pluralität innerhalb ein und derselben Kirche, die Respektierung von distanzierter Mitgliedschaft als legitimer Form, Kirchenzugehörigkeit wahrzunehmen, schließlich die Verbindung von Staatsunabhängigkeit mit der Bereitschaft zur Kooperation mit dem Staat.¹⁰

Die (verstärkte) Präsenz der Kirche im öffentlichen Raum, zumal durch die Errichtung repräsentativer Kultbauten, die Hinwendung zu allen Menschen in der *civitas* und *πόλις*, die Konzeptualisierung unterschiedlicher christlicher Lebensformen sowie die faktische (!) Hinnahme divergierender Partizipationsstrategien sowie die intensive, aber je und je auch kritische Kooperation mit Behörden auf kommunaler und Reichsebene – dies sind auch Elemente der Lebenswirklichkeit des spätantiken Christentums. Damit ist nicht behauptet, dass normative Diskurse über akzeptiertes Christsein und die Etablierung von Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie nicht auch zu dieser Wirklichkeit gehört hätten. Doch sind letztere eben nur ein Teil der Geschichte, die über die Kirche in der Spätantike zu erzählen ist, und die unablässigen Bemühungen von Bischöfen und Predigern, solche Grenzen durch Unterweisung in Lehre und (mehr noch) Ethik einzuschärfen, verweisen auf eine *faktische* Pluralität christlicher Lebensstile. Ebenso wie es im 4. und 5. Jahrhundert keine unifizierte Gemeinschaft der Christen gab, so ist (noch) nicht von einer Staatsreligion zu reden – „*cuncti populi*“ waren erst in der Zeit Justinians christlich, während die Volkskirche des 4. und 5. Jahrhunderts noch daran arbeitete, „alle Völker“ zu einem, nämlich dem Volk Gottes, zu machen.

⁹ C. ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit, RM 29/1–2, Stuttgart 1971, 522.

¹⁰ HUBER, Volkskirche (s. Anm. 8), 252f. unter Bezugnahme auf M. BEINTKER, Die Einheit des Leibes Christi. Volkskirche – Freiheit ohne Grenze?, in: W. Brändle/R. Stolina (Hgg.), Geist und Kirche. FS E. Lessing, Frankfurt 1995, 21–42. Eine ähnliche Liste von Kriterien nennt W. HÄRLE, Art. Kirche VII. Dogmatisch, TRE 18, 1989, (277–317) 307, wobei er auch die „Praxis der Kindertaufe als Aufnahme in die Kirche“ einschließt.

Für die spätantike Volkskirche gilt demnach, was der Kieler Praktische Theologe Reiner Preul für ihr modernes Pendant festgestellt hat:

Das Konzept der Volkskirche steht und fällt nicht damit, daß alle ihr zugehören, sondern daß sie sich auf alle, die ihr zugehören, einstellt.¹¹

Für Preul folgt daraus, dass Kirche als „Kommunikations- und Bildungsinstitution“ verstanden werden muss.¹² Und tatsächlich ist das intensivierete katechetische Handeln im 4. Jahrhundert unübersehbar, durch die Institution des Katechumenats, durch Predigten für die Gemeinde und durch Briefe für Individuen. Die christliche Lebenspraxis wird lehrend vermittelt – und sei es (wie im Mönchtum) durch das Vorbild des *abbas*.

Daraus ergibt sich eine weitere spezifisch „volkskirchliche“ Spannung, die Trutz Rendtorff so formuliert hat: „Zur theologischen Qualität der Kirche als Volkskirche gehört es, dass die Klarheit der Lehre nicht die Grenzen des christlichen Lebens fixiert.“¹³ Für das spätantike Christentum bedeutet dies, dass kirchliches Bildungshandeln zwar auf Eindeutigkeit von Glauben und Leben zielte, aber mit Mehrdeutigkeiten zu rechnen hatte. Das war genau deshalb möglich, weil Leben und Lehre ein Zentrum hatten, dem wir uns nun in einem zweiten Schritt zuwenden.

3. „Gemeinschaft der Heiligen“?

„Heilig“, „Heilige“ und „Heiligkeit“ sind zentrale Begriffe für die Selbstbeschreibung des Christseins und Kirche-Seins in der Spätantike. Ihnen wohnt allerdings eine spezifische Ambiguität inne: Ob Christen und Christinnen als Glieder der Kirche heilig sind oder ob ihnen dies als besonders heilig lebenden Menschen zugeschrieben wird – und was in diesem Fall heilig zu leben bedeutet – und inwieweit die Kirche durch ihre Mitglieder oder als Institution geheiligt ist – diese Fragen sind nicht einfach zu beantworten, nicht durch zeitliche Indizierung („während“ und „nach der Verfolgungszeit“) und nicht durch skalierende Kategorisierungen („Vollchristen“ und „Halb-“ oder „Namenschristen“); beides versuchten schon die Zeitgenossen. Origenes stellte *allen* Christen mit Lev 20,26 die Heiligkeit *Gottes* als Ideal vor Augen, das sie zwar nicht erreichen, aber doch in hohem Maße realisieren könnten.¹⁴ Aus solchen Heiligen baue sich erst die

¹¹ R. PREUL, Kirche als Volkskirche, in: DERS., Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997, (178–203) 196.

¹² PREUL, Kirche als Volkskirche (s. Anm. 11), 200.

¹³ T. RENDTORFF, Stellungnahme, in: Thema: Volkskirche. Ein Arbeitsbuch für die Gemeinde, bearb. von R. Schloz, Gelnhausen/Berlin 1978, (172–175) 174.

¹⁴ Orig., hom. lat. in 1 Sam. 11 (OWD 7, 158,6–11 Fürst): ... *etiamsi sint multi sancti, sed nullus ita sanctus est ut dominus. Possunt ergo multi sancti fieri, sicut et mandatum*

Kirche als *coetus sanctorum* auf.¹⁵ Zwar lässt sich ein solcher Anspruch auch im 4. Jahrhundert – so etwa bei Johannes Chrysostomus – finden, aber Stimmen, die von allen Christen individuelle Heiligkeit fordern, treten in den Hintergrund; es sind nun vor allem Märtyrer, Jungfrauen, Asketen, denen Heiligkeit attestiert wird, und für die Heiligung des christlichen Lebens werden Vollzüge wie das Bußsakrament wichtiger. Und doch bleibt, wie der Begriff *communio sanctorum* in zahlreichen Glaubensbekenntnisse anzeigt, Heiligkeit nie ein Privileg der schon im Leben (nahezu) Vollkommenen, sondern stets auch ein Attribut der vielen Unvollkommenen.¹⁶ Zudem macht schon der Grundtext des christlichen hagiographischen Diskurses in der Spätantike, Athanasius' *Vita Antonii*, immer wieder deutlich, dass selbst der berühmte Asket allen geistlichen Fortschritt Gott bzw. Christus verdankt (was nicht heißt, dass man dieser spirituellen Entwicklung nicht zuarbeiten sollte). Es wird gerade bei Antonius erkennbar, dass Heiligkeit zuerst Gott, nicht den Menschen zuzuschreiben ist; Athanasius zieht nicht – wie Origenes – eine graduelle, sondern eine kategoriale Differenz ein. Der Begriff *sanctus* wird erst sukzessive zum *terminus technicus* für ausgezeichnete Christen, und er löst nicht die Rede von einer „Gemeinschaft der Heiligen“ ab, sondern tritt ihr im gleichen Zeitraum zur Seite.

Wenn in den vorliegenden Studien von „Heiligen“ gesprochen wird, ist diese Spannweite des Begriffs im Blick. Die Vielfalt von Lebensstilen und Partizipationskulturen im spätantiken Christentum, die mit dem Begriff der „Volkskirche“ zusammengefasst wird, hat ihr Gegenstück in der Pluralität von Formen von Heiligkeit, die sich nicht auf einen Dual von besonderen und allgemeinen Christen beschränkt. Vielmehr wird in einer Predigt Augustins deutlich, dass *jedes* christliche Leben sein Heiligkeitspotential hat:

„Jener Garten des Herrn, Brüder, enthält nicht nur die Rosen der Märtyrer, sondern auch die Lilien der Jungfrauen, das Efeu der Verheirateten und die Veilchen der Witwen.“¹⁷

Zwar konzentrieren sich hagiographische Texte auf elitäre Lebensformen, und – um nur ein Beispiel zu nennen – Hieronymus schuf nicht nur mit den Viten des Paulus von Theben und des Hilarion von Gaza erste lateinische Pendants zu *Vita Antonii*, sondern bekämpfte auch einen Kritiker des Zöli-

dei dicit: „Sancti estote, quoniam et ego sanctus sum!“ Sed quantumcumque quis in sanctitate proficiat, quantumlibet puritatis et sinceritatis adquirat, ita esse sanctus homo non potest sicut dominus, quia ille sanctitatis largitor est, iste susceptor.“

¹⁵ Orig., hom. in Cant. I (GCS Orig. VIII, 90,3–6 Baehrens); s.u. S. 81f.

¹⁶ W. A. BIENERT, Zum Kirchenverständnis in der Alten Kirche, in: Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirchen. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hg. von P. Neuner/D. Ritschl, ÖR.B 66, Frankfurt 1993, (73–87) 80f.

¹⁷ Aug., serm. 304,2 (PL 38, 1396): *Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus, non solum rosas martyrum, sed lilia virginum, et conjugatorum hederas, violasque viduarum.* Vgl. hierzu und zu vergleichbaren Texten unten S. 174f.

bats wie Jovinian mit aller Schärfe. Bei seinem Zeitgenossen und Briefpartner Augustin steht aber neben der gegen Jovinian gerichteten Schrift *De sancta virginitate* der Traktat *De bono coniugali*. Und Texte „Über das Lob der Wüste“ (Eucherius von Lyon) und „Über den Lobpreis der Heiligen“ (Victricius von Lyon) werden z.B. von der Schrift „Über Hoffart und Kindererziehung“ des Johannes Chrysostomus flankiert, in der ein glühender Bewunderer monastischer Askese die Familie als Kern der christlichen Gemeinde und als Ort der Bildungsvermittlung beschreibt. Das bedeutet: Die „Gemeinschaft der Heiligen“ wird unter ganz verschiedenen Aspekten fokussiert, und wenn sich ab dem 5. Jahrhundert *sanctus* als Begriff für die exemplarischen Christen durchsetzt – ähnlich wie sich der Märtyrerbegriff im 2. Jahrhundert auf den *Blut-Zeugen* verengte –, bleibt die *communio sanctorum* nicht auf diese eingeschränkt, vielmehr hält sie die dynamische Beziehung zwischen allen Christen und ihren Leitbildern präsent.

Der spätantike hagiographische Diskurs, der sich in Texten unterschiedlicher Genres, aber auch in Inschriften, Bildern und Bauten abspielt, birgt also in sich eine spezifische Pluralität von Leitbildern und Lebensstilen, in denen Christen „heilig“ sein können – in der Wüste, in der Stadt, alleine, in Gruppen und Gemeinden. Genau diese Flexibilität der Definition, was als authentisch Christliches zu gelten hat, macht die Leistungsfähigkeit der spätantiken „Volkskirche“ aus. Insofern vermag das Spannungsfeld von „Volkskirche“ und „Gemeinschaft der Heiligen“ etwas Wesentliches über die Kirche und ihre Heiligen in der Spätantike zu erschließen. Diese These zu substantiieren und damit ein Fundament für weitergehende Forschungen zu legen ist das Ziel der hier vorgelegten Aufsatzsammlung.

4. Zu den einzelnen Beiträgen dieses Bandes

Die in diesem Band abgedruckten Beiträge entstammen dem ersten halben Jahrzehnt meiner Tätigkeit an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen. Sie stehen in enger Verbindung mit dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekt „Religiöse und gesellschaftliche Leitbilder in spätantiken Heiligenviten“ (2009–2013), aus dem neben einem Büchlein über „Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart“ (München 2010) vor allem die Monographie „Antonius: Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende“ (München 2013) hervorgegangen ist. Eine Übersetzung von Athanasius' *Vita Antonii* in der Reihe *Fontes christiani* soll in absehbarer Zeit folgen. Die Frage nach der Kirche war auch ein Aspekt der Arbeit am „Athanasius Handbuch“ (Tübingen 2011); sie wurde weiterhin durch Überblicks- und Rezensionenartikel präsent gehalten, die den Blick von den Details zurück

auf die großen Spannungsbögen lenkten.¹⁸ Impulse gab schließlich auch die Mitwirkung in dem Courant-Forschungszentrum „Education and Religion From Early Imperial Times to the Classical Period of Islam“, das ich 2009 mitbegründen und von 2010 bis 2014 als Sprecher leiten durfte.¹⁹ Die Bildungsthematik, die unmittelbar an meine Jenaer Habilitationsschrift über „Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung“ (Tübingen 2007) anschließt, kommt im vorliegenden Band konzentriert auf die Frage nach der Bildung von Heiligen und ihren Hagiographen in den Blick – eine Perspektive, die freilich in hohem Maße geeignet scheint, um in exemplarischer Weise Aufschlüsse über das Leitbild des Heiligen und damit des authentisch Christlichen in der Spätantike zu gewinnen.

Um diese Kristallisationskerne herum sind flankierende und vertiefende Studien entstanden, die hier weitgehend in ihrer ursprünglichen Form wieder abgedruckt werden. Der relativ kurze Entstehungszeitraum und der ebenso kurze zeitliche Abstand zum Wiederabdruck mögen den Verzicht auf eine durchgreifende Überarbeitung vertretbar erscheinen lassen. Die Texte wurden durchgesehen, korrigiert und punktuell durch neuere Literatur (sowie in einem Fall durch einen ausführlichen Anhang) ergänzt, wo dies geboten erschien. Damit werden in diesem Band nicht mehr und nicht weniger als konkrete Studien zu Aspekten eines größeren Sachzusammenhanges vorgelegt; das Spannungsfeld von Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike erschöpfend zu behandeln muss einer monographischen Untersuchung (und damit einem späteren Zeitpunkt) vorbehalten bleiben.

Die Texte im ersten Kapitel „*Communio sanctorum: Kirche in der Spätantike – Anspruch und Wirklichkeit*“ nehmen – in der oben beschriebenen Zuspitzung – die Herausforderungen in den Blick, die sich dem Christentum als Institution in der Spätantike stellten. Der erste Text, der 2008 als Antrittsvorlesung an der Universität Göttingen vorgetragen wurde, hat insofern grundlegenden Charakter, als er unter dem Titel „Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen?“ eine „Standortbestimmung“ vornimmt, die drei (Selbst-) Verhältnisse untersucht, in denen sich die spätantike Kirche wiederfand: eine spezifische Nähe zum Imperium Romanum, seinen Kaisern und Amtsträgern, eine differenzierte, in der faktischen Partizipation seiner Mitglieder sehr vielfältige religiöse Gruppe und eine sich als „heilig“ verstehende Gemeinschaft. Alle drei Perspektiven

¹⁸ P. GEMEINHARDT, Art. Church III. A. Patristics, Orthodox Churches, and Early Medieval Times, EBR 5, 2012, 283–291; vgl. auch schon DERS., Die religionsgeschichtliche Erforschung des Christentums in der Spätantike, VuF 52/2, 2007, 30–49.

¹⁹ Vgl. P. GEMEINHARDT, Bildung und Religion – ein neues Forschungszentrum in Göttingen, Early Christianity 2, 2011, 403–408; das disziplinäre und thematische Spektrum wird deutlich in: DERS./S. GÜNTHER (Hgg.), Von Rom nach Bagdad. Bildung und Religion in der späteren Antike bis zum klassischen Islam, Tübingen 2013.

gehören zusammen (und sind übrigens bereits im 2. und 3. Jahrhundert angebahnt, erfahren aber im 4. Jahrhundert eine signifikante Dynamisierung und hinsichtlich der „Staatsnähe“ auch eine Neukonfiguration). Gemeinsam lassen sie ein Spannungsfeld erkennen, innerhalb dessen sich verschiedene Akteure und Gruppen innerhalb des Christentums positionieren konnten. Die entscheidende Beobachtung ist, dass an den Rändern der Kirche eine spezifische Unschärfe herrschen konnte, solange das Zentrum klar erkennbar war – anders ausgedrückt: Der spätantiken „Volkskirche“ eignete ein Pluralitätspotential, das für ihren „Erfolg“ maßgeblich war.

Der zweite Beitrag „Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum“ (verfasst für den XIII. Europäischen Kongress für Theologie, der 2008 in Wien unter dem Thema „Kommunikation über Grenzen“ stattfand) nimmt diesen Faden auf und fokussiert die innerchristliche Debatte über die zahlreichen Getauften, die es mit der Exklusivität der Zugehörigkeit zur Kirche nicht so genau nahmen, wie Bischöfe und Prediger sich dies wünschten. Statt pejorative Etiketten wie „Halb-“ oder „Namenschristen“ zu verwenden, ist vielmehr zwischen normativen Leitbildern des Christlichen und ihren Realisierungen zu unterscheiden. Kann einerseits nicht pauschal von „den Heiden“, die sich (bis auf wenige prominente Ausnahmen) nie als solche gesehen hatten, gesprochen werden, darf andererseits Getauften, Katechumenen und Sympathisanten des Christentums nicht abgesprochen werden, dass sie wirklich Christen sein wollten – die spannende Frage ist vielmehr, ob in einer religiös pluralen Umwelt, wie sie das 4. Jahrhundert mit seiner „world full of Gods“ (Keith Hopkins) darstellte, nicht das „Halbchristliche“ der Normalfall war. Dies erübrigt keineswegs die Frage nach normativen Modellen (es war selbstverständlich möglich zu wissen, was Christsein, ja was „Heiligsein“ bedeutete), nur müssen Anspruch und Wirklichkeit konsequent unterschieden werden. Die Klage über die „Halbchristen“ erscheint als Strategie der diskursiven Etablierung von Grenzen; bemerkenswert ist freilich, wie porös diese Grenzen faktisch waren – und dass im Zweifelsfall die Türen der Kirche auch für weniger Entschiedene offen gehalten wurden.

Mit dem inhaltlichen Zentrum beschäftigt sich der Beitrag „Die Heiligen der Kirche – die Gemeinschaft der Heiligen“, der für eine gemeinsam mit Katharina Heyden (jetzt Universität Bern/Schweiz) organisierte interdisziplinäre Tagung über „Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen“ verfasst wurde.²⁰ Er geht der Bezeichnung „heilig“ in

²⁰ Einige Erträge dieser Tagung, die kirchenhistorische, jüdische, archäologische und religionswissenschaftliche Perspektiven zusammen brachte, haben wir in einem ausführlichen Rückblick gesammelt: P. GEMEINHARDT/K. HEYDEN, Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen, in: dies. (Hgg.), Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen, RGVV 61, Berlin/Boston 2012, 417–438.

dreifacher Hinsicht nach: in Bezug auf die Kirche (*sancta ecclesia*), auf die in der Kirche versammelte Gemeinschaft (*communio* oder *congregatio sanctorum*) und auf die „besonderen“, verstorbenen Heiligen, die einerseits Teil der „Gemeinschaft der Heiligen“ sind, die über die irdische Kirche hinausreicht, andererseits den lebenden Christen insofern gegenüber stehen, als über ihre Nähe zu Gott und ihr ewiges Heil kein Zweifel mehr bestehen kann. Auch hier ist ein Spannungsverhältnis zu beobachten, und es verdient hervorgehoben zu werden, dass trotz des auf einzelne Heilige bezogenen hagiographischen Diskurses in der Spätantike Heiligkeit nicht auf Einzelpersonen beschränkt wurde, sondern in Glaubensbekenntnissen (und damit an denkbar prominentem Ort) gerade auch als Zuschreibung an *alle* Christen galt. Die auf der o.g. Tagung für die Spätantike insgesamt herausgearbeitete (Neu-) Konzeptualisierung von Heiligkeit durch Historisierung der Mimesis, Dynamisierung und Mobilisierung von Heiligkeitsvorstellungen im Kontext neuer Gruppenreligionen und theologische Reflexion solcher Vorstellungen lässt sich gerade an der Eigenart des Christentums – ähnlich aber auch an der des Judentums – exemplifizieren.

Einen Ausschnitt expliziter ekklesiologischer Reflexion, eingebettet in die Konflikte um die Kirche zur Zeit des trinitarischen Streits, thematisiert der Beitrag über „Das Verständnis der Kirche bei Athanasius von Alexandria“. Für Athanasius ist die Vorstellung der Kirche als Leib Christi maßgeblich – ein Leib, der freilich in seiner Sicht von Häretikern (den Gegnern der Synode von Nizäa) und Schismatikern (den ägyptischen Melitianern) zerrissen werde und den er als Bischof zusammen halten müsse. Zwingende Voraussetzung dafür ist der gemeinsame Glaube – hier wird Kirche also zunächst vom dogmatischen Zentrum her definiert. Zugleich beginnt mit Athanasius die Berufung auf die „Väter“ als (Zusatz-) Kriterium angesichts der Strittigkeit dieses Glaubens. Die rechte Tradition muss also in einer Situation, in der der Rekurs auf die Bibel als Grundlage des Glaubens nicht mehr ausreicht, personalisiert und damit sichtbar, ja greifbar gemacht werden. Athanasius' Ekklesiologie ist auch insofern für seine Zeit typisch, als in, mit und unter den Auseinandersetzungen mit den „Arianern“ (die als Chiffre für praktisch alle seine Gegner herhalten müssen) die Herausforderung der kirchlichen Hierarchie durch das Mönchtum zutage tritt. Nicht nur mit der Abfassung der *Vita Antonii* (s.u.), sondern auch mit einer ausgedehnten Korrespondenz mit Mönchen und Jungfrauen wird Athanasius – wie Gregor von Nazianz später rühmt – zum Versöhner beider Lebensformen, der monastischen und der gemeindlichen christlichen Existenz.

Mit einem weit geschlagenen Bogen behandelt der letzte Beitrag dieses Kapitels „Das Christentum in der Spätantike und seine Geistlichen auf dem Weg in die Nähe der politischen Macht“. Die Titelfrage „Quid est imperatori cum ecclesia?“ wird von Optat von Mileve als Beschwerde der Dona-

tisten über das Eingreifen des Kaisers in innerkirchliche Belange zitiert; sie findet sich fast gleichlautend bei Athanasius – und d.h. in beiden Fällen in Konfliktzusammenhängen, in denen weniger grundsätzlich gegen kaiserliches oder behördliches Intervenieren in kirchliche Diskussionen polemisiert als beklagt wurde, dass dies nicht zugunsten der jeweils eigenen Sache geschehe. Der Beitrag, der für eine interdisziplinäre Tagung verfasst wurde, die unter dem Titel „Machtfaktor Religion“ erschienen ist, zeigt exemplarisch auf, aus welchen Gründen und mit welchen Zielen Bischöfe im 4. und frühen 5. Jahrhundert die Nähe von Kaisern suchten, wie aber auch im Laufe der Zeit eine spezifische Distanz entstand, die gerade der Kirche im Westen des römischen Reiches half, dessen Desintegration zu überstehen und rasch zum kulturprägenden Faktor in den neu entstehenden gentilen Reichen zu werden.

Das zweite Kapitel „Imitatio Christi: Märtyrer und Martyriumsdeutungen“ greift auf die ersten Jahrhunderte des Christentums zurück, behandelt aber ein Thema, das auch für die Spätantike – und weit darüber hinaus – von erheblicher Bedeutung war, insofern „martyrologischer“ und „hagiographischer“ Diskurs einander nicht ablösen, sondern ineinander übergehen. Der Grundidee des Martyriums nach christlichem Verständnis widmet sich der erste Beitrag über „Blut- und Lebenszeugnis in der Alten Kirche: Sache, Kontext und Rezeption“, dessen Obertitel „Non poena sed causa facit martyrem“ ein Augustin-Diktum zitiert, das nicht zuletzt bei Martin Luther zu neuerlicher Bedeutung gelangt ist.²¹ Der Begriff *causa* steht hier für den sachlichen Gehalt des Martyriums, der sich nicht ausschließlich aus der *poena* ergibt; vielmehr beinhaltet das christliche Martyriumsverständnis, dass *etwas* (der Glaube an Christus) in einer ganz konkreten *Situation* (der Bedrohung mit dem Tod durch nichtchristliche Akteure) bezeugt wird *und* dass dieses Zeugnis von einer Gemeinschaft *anerkannt* wird – darum sind, so Augustin, hingerichtete Donatisten keine wahren Märtyrer (umgekehrt sahen das die Donatisten ebenso). „Märtyrer“ ist also ein Relationsbegriff, nicht eine unumstößliche (essentialistische) Qualifikation, was den Streit um die wahren Märtyrer, vor allem aber deren Vielfalt und Fortwirkung in der Spätantike zu erklären vermag.

Der folgende Text über „Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation“ unternimmt einen Längsschnitt über anderthalb Jahrtausende christlicher Martyrologie(n). Er erschien zuerst als einleitender Aufsatz zu einem Themenheft der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ über die Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Im Fokus steht dabei die Fortwirkung frühchristlicher Martyriumsauffassungen von der Spätantike

²¹ Vgl. hierzu jetzt P. GEMEINHARDT, Heilige und Märtyrer, in: V. Leppin/G. Schneider-Ludorff (Hgg.), Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, 286f.

über ausgewählte Stationen des Mittelalters bis zur Reformation, wobei in aller Vielfalt mehrere Aspekte immer wieder begegnen: die Frage nach der Authentizität eines Martyriums und der Abgrenzung zum Selbstmord ebenso wie die Klage, dass das Martyrium einem guten Christen nicht vergönnt war, und auch die Stiftung von Identität in Situationen der Anfechtung und Verfolgung durch Rekurs auf die Anfänge der Kirche, in denen sich bereits gezeigt habe, dass Verfolgung das Christsein präge. Es wird deutlich, dass Märtyrer immer einen Sonderstatus hatten, aber zu allen Zeiten auch als Ausnahmen galten – dem Ideal des Blutzeugen, das prinzipiell für alle Christen als erstrebenswert galt, entsprach nie das konkrete Ziel, dass tatsächlich *alle* Christen den Zeugentod erleiden sollten.

Diese Differenz zwischen dem universalen Leitbild und seiner bewusst partiellen Realisierung zeichnet der folgende Beitrag anhand eines besonderen Themas nach: „Die Blutzeugen und ihre Auferstehung in der frühchristlichen Märtyrerliteratur“. Das titelgebende Tertullianzitat „Tota paradisi clavis tuus sanguis est“²² ist die plakative Formulierung eines in der vorkonstantinischen Märtyrerliteratur unterschiedlich expliziten Sachverhalts, des Beistandes Christi für die Märtyrer vor und während ihrem Leiden und Sterben und ihrer nachfolgenden Aufnahme in den Himmel. Dabei entsteht das Bild eines kleinen Grenzverkehrs zwischen Himmel und Erde, bei dem auch bereits verstorbene Märtyrer ihren Leidensnachfolgern zu Hilfe eilen – und damit in die Sukzession des Leidens eintreten, die an die Passion Christi, aber eben auch an seine Auferstehung anknüpft. Damit machen die Märtyrer und Märtyrerinnen deutlich, was *imitatio Christi* im Extremfall bedeutet – und welche Verheißung sich mit ihr verbindet, die aber (so die unausgesprochene Voraussetzung) nur wenige erlangen. Von Anfang an sind also die mit Christus Verherrlichten eine besondere Gruppe innerhalb der Kirche, die doch selbst eine *communio sanctorum* ist.

Das dritte Kapitel wendet sich unter dem Titel „Sancta simplicitas? Heilige und ihre Bildung“ einem in der Forschung bisher nur punktuell beachteten Zusammenhang zu. Kann die Spätantike generell als eine Zeit intensiver Bildungsreflexion und gesteigerten Bildungshandelns im Christentum gelten, so vermag die Frage nach Bildung auch als Kriterium zu dienen, Leitbilder zu differenzieren, die in biographischer und hagiographischer Literatur etabliert und kommuniziert werden. Dabei gilt das Augenmerk hier weniger der Makrostruktur solcher Texte (etwa der viel diskutierten, aber aporetisch gebliebenen Ableitung christlicher Viten aus Grundmustern der antiken Biographie) als den *in* solchen Texten diskursiv etablierten Idealen der Bildung von Christen. Der einleitende Beitrag „In Search of Christian Paideia. Education and Conversion in Early Christian Biography“ fokus-

²² Tert., anim. 55,5 (CChr.SL 2, 863,40 Waszink).

siert die Bedeutung von Bildung für die Hinwendung zum Christentum in Texten der vorkonstantinischen Zeit (und damit streng genommen *vor* der Spätantike in dem oben umschriebenen Verständnis). Der Spannungsbogen reicht von der Bekehrung Justins, der eine *Tour d'horizon* durch die zeitgenössische Philosophie vorausgeht, über die Vermittlung christlicher Bildung in Wort und Tat durch Petrus an den jungen Clemens in den so genannten Pseudo-Clementinischen Homilien bis zum Bericht des Gregor Thaumaturgus über Origenes' Schule in Caesarea (die ähnlich schon in Alexandria bestand).²³ Diese Schlaglichter beleuchten die Herausforderung für das frühe Christentum, sich *in* der antiken Welt *von* ihr zu unterscheiden – sei es durch den Aufstieg zur wahren Philosophie, der aber die Kenntnis der anderen Philosophien erfordert, sei es durch Abgrenzung von weltlicher Weisheit in den Pseudoclementinen (die sich freilich der literarischen Gattung des Romans bedienen), sei es durch Umarmung (fast) aller vor- und außerchristlicher Bildung als Propädeutik der christlichen Theologie bei Origenes. Signifikant ist, dass hier nicht die Märtyrer, sondern die Schüler (jedenfalls die des Origenes) schon im Paradies weilen, in einem „Hörsaal für die Seelen“, wie der große Lehrer selbst schreibt.

Damit ist die Frage gestellt, auf die zahlreiche spätantike Heiligenviten eine Antwort zu geben versuchen: Wie gebildet dürfen Heilige sein? Hilft oder hindert Bildung auf dem Weg zum ewigen Leben? Eine Skizze dieser Fragestellung²⁴ bietet der nächste Beitrag über „Holiness and Education in Late Antique Hagiography“ anhand von lateinischen Heiligenbiographien aus dem 4. und 5. Jahrhundert. Zur Sprache kommen die „Mönchsromane“ des Hieronymus sowie die gallischen Heiligenviten des Hilarius von Arles und des Germanus von Auxerre. Darauf aufbauend wird im folgenden Beitrag „Sancta simplicitas? Bildung als Thema der spätantiken lateinischen Hagiographie“ anhand der Bildungsthematik eine fünffache Typologie von Heiligendarstellungen entworfen, die die Pluralität spätantiker Leitbilder des authentisch Christlichen illustriert: Ostentativen Bildungsverweigerern wie Antonius und Martin von Tours stehen gebildete Heilige wie Hieronymus' monastische Romanhelden Paulus und Hilarion gegenüber. Besonders in Gallien werden die unterschiedlichen Akzentsetzungen deutlich, indem sich die Hagiographen der im Inselkloster Lérins sozialisierten Bischöfe von Arles, Honoratus und Hilarius, der klassischen Bildung zu- und der Wundertätigkeit abgeneigt zeigen, während die Germanusvita profunde

²³ Hierzu ausführlich: P. GEMEINHARDT, Glaube, Bildung, Theologie. Ein Spannungsfeld im frühchristlichen Alexandria, in: T. GEORGES u.a. (Hgg.), *Alexandria, COMES 1*, Tübingen 2013, 445–473.

²⁴ Hierbei werden Untersuchungen aus meiner Habilitationsschrift aufgegriffen und fortgeführt: P. GEMEINHARDT, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, STAC 41, Tübingen 2007, 246–306.

Bildung, steile Karriere und standesgemäße Heirat geradezu als Voraussetzungen eines heiligen Bischofs beschreibt. Mit der Vita des Caesarius von Arles (und ähnlich bei Gregor von Tours) kehrt im 6. Jahrhundert die Bildungsskepsis auch in der gallischen Hagiographie wieder – nicht ohne „hieronymianischen“ Zungenschlag, d.h. mit einer Doppelstrategie von Rezeption und Kritik antiker Bildung.

Ein anderes Themenfeld in der christlichen Hagiographie, in dem aber wiederum Bildungshandeln eine Rolle spielt, bearbeitet der vierte Beitrag in diesem Kapitel zu „Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potential und Grenzen eines umstrittenen Konzepts“. Einmal mehr wird hier deutlich, wie aus der älteren Forschung vertraute Begriffe sich als unreflektierte Übernahme aus den patristischen Quellen entpuppen können – jedenfalls sofern man unterstellt, es habe so etwas wie Volksfrömmigkeit als essentiell fassbares Phänomen gegeben. Tatsächlich handelt es sich – wie bei der oben erwähnten Rede von „Heiden“ oder „Halbchristen“ – um die gezielte Inkriminierung von Verhaltensweisen durch Bischöfe und andere Theologen mit dem Ziel einer Vereindeutigung, was christliches Verhalten ist, also um eine kommunikative Strategie der Etablierung von Vorbildern christlichen Lebens. Insbesondere Feste, die auf Märtyrer und Heilige Bezug nehmen, stehen hier im Mittelpunkt des Interesses. Es zeigt sich, dass bei aller Kritik am unstatthaften Verhalten des „Volkes“ Bischöfe meist nicht durch Verbot solcher Praktiken, sondern durch verstärktes katechetisches Handeln reagierten; dies bestätigt erneut, dass die Grenzen der Kirche durchlässig blieben und selbst in sensiblen Bereichen wie der Heiligenverehrung eine bemerkenswerte faktische Toleranz geübt wurde.

Das letzte Kapitel befasst sich unter dem Titel „Ein Heiliger und sein Hagiograph: Studien zur Vita Antonii und ihrem Verfasser“ mit Athanasius von Alexandrien und dem Einsiedler Antonius. Dabei stehen in den beiden ersten Aufsätzen methodische Fragen im Vordergrund, die wesentlich, aber nicht nur, anhand der *Vita Antonii* diskutiert werden. Der erste Beitrag zu der Frage „Wie kann man die Biographie eines Heiligen schreiben?“ geht auf „Hagiographische Verlegenheiten damals und heute“ ein. Von „Verlegenheiten“ ist in zweierlei Hinsicht die Rede: Einerseits mussten spätantike Autoren mit der Herausforderung umgehen, über einen Gegenstand zu schreiben, der sich menschlichem Zugriff grundsätzlich entzieht (entsprechende Klagen in Vorworten von hagiographischen Texten sind durchaus als Ausdruck religiöser Verunsicherung ernst zu nehmen und nicht nur auf rhetorische Bescheidenheitstopoi hin abzuklopfen!). Andererseits sind moderne Forscher mit der Problematik konfrontiert, dass Heiligenviten sich der historischen Analyse weithin entziehen, die Geschichtlichkeit des Heiligen aber für sein Verständnis wesentlich ist und Heiligkeit vornehmlich

anhand von Personen exemplifiziert wurde. Der Begriff der „hagiographischen Plausibilität“ soll dem Umstand Rechnung tragen, dass über Heilige oft wenig Historisches auszusagen ist, ihre frühen Rezeptionen aber zugänglich sind und anhand dieser Zeugnisse untersucht werden kann, warum gerade dieser oder diese Heilige in einer bestimmten Zeit als Kristallisationspunkt aktueller Diskurse wahrgenommen wurde – warum also, konkret gefragt, ausgerechnet die *Vita Antonii* zum Grundtext der griechischen und lateinischen spätantiken Hagiographie avancierte, obwohl die *Apophthegmata Patrum* und die Antoniusbriefe ein teilweise weit davon abweichendes Bild dieses Heiligen präsentieren.²⁵

Wie Hagiographie „funktioniert“, fragt der nächste Beitrag „Christian Hagiography and Narratology: A Fresh Approach to Late Antique Lives of Saints“, der einer interdisziplinären Tagung u.a. mit Islamwissenschaftlern und Tibetologen zum Thema „Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing“ entstammt. Hier wird ein strukturalistisches Modell zur Analyse narrativer Texte auf christliche Heiligenviten (erneut Antonius sowie Elisabeth von Thüringen) angewandt, das nach der „Leistung“ eines hagiographischen Textes fragt – eine Methode, die im Übrigen auch bei Märtyrerakten interessante Aufschlüsse ermöglicht.²⁶ Einerseits erscheinen Heilige als Figuren der Krisenbewältigung, die Gottes Eingreifen in der Welt sichtbar und erfahrbar machen; andererseits sind sie selbst Teil einer längeren Sukzession von Christusnachfolgern und repräsentieren somit die in der Gegenwart fortdauernde Möglichkeit, *imitator Christi* zu sein. In dem oben skizzierten Sinne verlängern sie als engere *communio sanctorum* die Präsenz Christi in seinen Leidens- und Lebenszeugen bis in die Gegenwart des Hagiographen und seiner Leserschaft.

Dieser Zusammenhang von Leiden und Leben ist für die *Vita Antonii* möglicherweise grundlegender, als man in der Forschung wahrgenommen hat. Auch wenn Athanasius philosophische Biographien gekannt hat, stellt sich doch die Frage, ob das Ideal des Pythagoras oder das des Propheten Elia den *cantus firmus* bildet, inwieweit also nicht eher biblische Vorbilder

²⁵ In der Tradition werden Kontaminationen dieser Texte und Bilder – auch mit anderen Heiligen, insbesondere mit Paulus von Theben – erkennbar. Für das Abendland habe ich selbst eine Skizze der Rezeptionsgeschichte vorgelegt (P. GEMEINHARDT, Antonius: Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende, München 2013, 138–196); für die byzantinischen und orientalischen Traditionen vgl. jetzt das reiche Material in E. POIROT, Saint Antoine le Grand dans l’Orient chrétien. Dossier littéraire, hagiographique, liturgique, iconographique en langue française, 2 Bde., Patrologia 30/1–2, Frankfurt u.a. 2014.

²⁶ Vgl. dazu (im weiteren Zusammenhang der Lektüre christlicher Texte mit Methoden der modernen Mythenforschung) P. GEMEINHARDT, „Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge bedürfen des Mythos“. Distanzierungen und Annäherungen an den Mythos im spätantiken Christentum, in: A. Zgoll/R. G. Kratz (Hgg.), Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart, Tübingen 2013, 249–271.

die *Vita Antonii* dominieren.²⁷ Der Beitrag „*Vita Antonii* oder *Passio Antonii*? Biographisches Genre und martyrologische Topik in der ersten Asketenvita“ versucht diese Leitfrage weniger als strikte Differenz zu etablieren als biblischen und martyrologischen Diskurselementen nachzuspüren und diese zu philosophischen Motiven ins Verhältnis zu setzen. Dabei ist zu berücksichtigen, wann und unter welchen Umständen Athanasius die *Vita Antonii* schrieb und welche Bedeutung die Verehrung seines Vorgängers Petrus – der erst floh und dann Märtyrer wurde – für die Verteidigung der Position des aus Alexandrien vertriebenen Bischofs in der ägyptischen Kirche hatte. Es zeigt sich, dass der martyrologische Diskurs bei Athanasius die biographische Darstellung des Eremiten durchzieht, also mit dem hagiographischen Diskurs konvergiert – zugunsten des im Exil befindlichen Bischofs, der selbst kein Blutzuge war, aber sich gerade darin von dem verhinderten Märtyrer Antonius bestärkt wissen konnte. Athanasius' Selbstdarstellung erscheint von hier aus in neuem Licht, nämlich als eigenhändige Stilisierung zum (lebenden) Märtyrer, der für seine Gemeinde leidet – und dieser in schwieriger Zeit mit dem Eremiten zugleich das Ideal und die Möglichkeit eines „unblutigen“ Martyriums vor Augen stellt.

Dass Athanasius selbst zum Gegenstand der Hagiographie wurde, ist ein Thema im letzten Beitrag des Kapitels (und des Bandes) über „Athanasius von Alexandrien: Bischof, Theologe, Kirchenpolitiker“. Basierend auf dem „Athanasius Handbuch“ und in Auseinandersetzung mit der neuesten monographischen Darstellung des alexandrinischen Bischofs²⁸ wird nach dem „roten Faden“ in Athanasius' Biographie gefragt, der sich einfachen Einordnungen, wie sie in der Forschung oft vorgenommen wurden, entzieht. Der Anhang „Athanasius in der byzantinischen Hagiographie“ wirft zumindest einige Schlaglichter auf das Fortwirken des Bischofs, der mit Antonius ein folgenreiches Leitbild des Christlichen entwarf, später aber auch selbst zum Protagonisten historiographischer und hagiographischer Literatur avancierte. Inwieweit sich anhand dieser Athanasius-Rezeption grundsätzliche Einsichten in ein dynamisches Verhältnis von Heiligen und Hagiographen eröffnen, ist eine reizvolle Frage, die freilich über den zeitlichen und sachlichen Rahmen des vorliegenden Buches weit hinausgeht.

²⁷ Im Unterschied zu der schon länger vertretenen und neuerdings bekräftigten Sicht von S. RUBENSON, *Apologetics of Asceticism: The Life of Antony and Its Political Context*, in: B. Leyerle/R. D. Young [Hgg.], *Ascetic Culture. Essays in Honor of Philip Rousseau*, Notre Dame ID 2013, 75–96: Die *Vita Antonii* sei demnach nicht im Exil, sondern erst 362 als Reaktion auf die „heidnische“ Restauration Julians verfasst worden und damit eine konkret verortete apologetische Schrift. Vgl. zur Philosophenbiographie auch A. P. URBANO, *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity* (PMS 21), Washington D.C. 2013, bes. 207–228.

²⁸ D. M. GWYNN, *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012.

5. Dank

Ich habe zu danken: zunächst den Verlagen, in deren Zeitschriften und Schriftenreihen die hier gesammelten Studien zuerst erschienen sind, sowie den Herausgeberinnen und Herausgebern der Erstveröffentlichungen für die freundliche Erlaubnis zum Wiederabdruck. Zu danken ist weiterhin den Herausgebern der „Studien und Texte zu Antike und Christentum“ für die Bereitschaft, den Sammelband in ihre Reihe aufzunehmen, sowie Herrn Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck für die (ich darf sagen: wie immer) verlässliche und unkomplizierte Zusammenarbeit. Dieser Dank schließt auch Frau Jana Trisepel ein, die den Satz betreut hat.

Verschiedene Gedankengänge, die hier in verschriftlichter Form dokumentiert sind, wurden zuerst im Rahmen des oben erwähnten Forschungsprojekts über spätantike Heiligenviten entwickelt und diskutiert. Meinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in diesem Projekt – Katharina Heyden, Wiebke Gernhöfer, Yorick Schulz-Wackerbarth und Jan Höffker – sei hierfür nachdrücklich gedankt.

Schließlich haben sich an meinem Lehrstuhl verschiedene Personen um die Entstehung des Buches verdient gemacht, wofür ich ihnen herzlich danken möchte: Frau Antje Marx hat die Neuformatierung der Manuskripte besorgt. Die studentischen und wissenschaftlichen Hilfskräfte Jan-Philipp Behr, Sabrina Bloem, Eva-Katharina Kingreen, Sandra Klinge, Dorothee Schenk und Olga Shenkman haben mit Ausdauer und Akribie die formale Überarbeitung der Manuskripte besorgt und die Register erstellt. Es versteht sich von selbst, dass der Dank für diese Mitwirkung die inhaltliche Verantwortung des Verfassers für die Texte samt den darin enthaltenen Thesen und Irrtümern nicht einschränkt.

Über die Kirche und ihr Verständnis in der Spätantike habe ich schon in frühen Marburger Studiensemestern von meinem Mentor, Doktorvater und Freund, Wolfgang A. Bienert, viel lernen dürfen. Auch und gerade den ökumenischen Aspekt dieser Thematik hat er mir nachdrücklich vor Augen gestellt. Erst viel später ist die Ekklesiologie, nunmehr verbunden mit hagiographischen Fragestellungen, in den Fokus meiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit gerückt. Den vorliegenden Band Wolfgang A. Bienert zum 75. Geburtstag zu widmen möge Ausdruck meines Dankes für diese frühen Anstöße und für vieles mehr sein.

Göttingen, im September 2014
Peter Gemeinhardt

I. Die christliche Kirche in der Spätantike: Anspruch und Wirklichkeit

Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen? Das Christentum in der Spätantike: eine Standortbestimmung^{*}

1.

„Es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ‚die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‘“ (Joh 10,3). Davon war jedenfalls Martin Luther in seinen Schmalkaldischen Artikeln, aus denen diese Worte stammen, überzeugt. Die Diskussion mit den Altgläubigen, ob die Protestanten Kirche seien oder nicht, erübrigte sich daher von vorneherein. Denn die Heiligkeit der Kirche, so Luther, „besteht nicht in Chorhemden, Tonsuren, langen Gewändern und ihren anderen Zeremonien, die von ihnen über die Heilige Schrift hinaus erdichtet wurden, sondern im Wort Gottes und im rechten Glauben“¹. Luther war der Ansicht, über das Wesen der Kirche könne man „mit Gelehrten, Vernünftigen oder unter uns selbst verhandeln“², nicht jedoch mit dem Papst, der Gelehrsamkeit oder Vernunft nicht achte und daher auch nicht einsehen wolle, was doch jedem Kind offensichtlich sei.

Es sei dahingestellt, wie es um die Vernunft der Päpste und die theologische Kompetenz der Kinder im 16. Jahrhundert tatsächlich bestellt war. Entscheidend scheint mir dagegen zu sein, dass das Nachdenken über Wesen und Gestalt der Kirche die Christen nicht losgelassen hat, seit sie sich überhaupt als religiöse Gemeinschaft *sui generis* erkannt hatten. Und dieses Nachdenken war niemals losgelöst von der Beziehung zu der Welt, in der die Kirche existierte. Das zeigt sich vor allem in den Phasen der Kirchengeschichte, in der äußere Umwälzungen das Verhältnis zur Umwelt neu konfigurierten und damit auch die innere Gestalt in Bewegung brachten. Man könnte dies beispielsweise am Investiturstreit des 11. Jahrhun-

^{*} Antrittsvorlesung an der Georg-August-Universität Göttingen am 09.07.2008; zuerst veröffentlicht in: ZAC 12, 2008, 453–476.

¹ Zitiert nach: R. Mau (Hg.), Evangelische Bekenntnisse, Bd. I, Bielefeld 1997, 336 = BSLK 459,20–22; 460,2–5.

² Evangelische Bekenntnisse I (s. Anm. 1), 324 = BSLK 433,7f.