

Chrysostomosbilder in 1600 Jahren



Arbeiten zur Kirchengeschichte

Begründet von

Karl Holl† und Hans Lietzmann†

herausgegeben von

Christian Albrecht und Christoph Markschies

Band 105

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Chrysostomosbilder in 1600 Jahren

Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters

Herausgegeben von

Martin Wallraff und Rudolf Brändle

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 1861-5996

ISBN 978-3-11-019824-9

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.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

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

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Vor 1600 Jahren starb Johannes, ehemals Bischof von Konstantinopel und von der Nachwelt mit dem Ehrennamen „Chrysostomos“, „Goldmund“ geadelt. Er ist bis heute im Gedächtnis der Christen präsent. Zu drei Zeiten wird seiner im Kirchenjahr gedacht: am 27. Januar aus Anlass der Rückführung der Reliquien nach Konstantinopel im Jahr 438, am 13. September aus Anlass des Todestages im Jahr 407 (Kirchen der westlichen Tradition) und am 13. November (Kirchen der byzantinischen Tradition) – möglicherweise aus Anlass der Todesfeier im Kreis der Johanniten in Konstantinopel im gleichen Jahr 407¹.

Es ist mehr dem Zufall als weitsichtiger ökumenischer Planung geschuldet, dass im Gedenkjahr 2007 just zu diesen drei Daten internationale Tagungen über Johannes Chrysostomos stattfanden: die erste in Basle in reformiertem Umfeld, die zweite in Konstantinopel/Istanbul in orthodoxem Umfeld, die dritte in Rom in katholischem Umfeld, doch alle drei mit weiter internationaler und überkonfessioneller Streuung der Teilnehmer.

Im vorliegenden Band werden Aufsätze vorgelegt, die auf die erste dieser drei Tagungen zurückgehen. Für die Wahl des Themas war die Beobachtung ausschlaggebend, dass Johannes Chrysostomos in erstaunlicher Weise über Jahrhunderte hindurch bis heute christliche Identitäten prägt – erstaunlich jedenfalls, wenn man Biographie und Oeuvre mit anderen Kirchenvätern vergleicht, die keine vergleichbar farbenkräftigen „Bilder“ im Gedächtnis der Nachwelt hinterlassen haben. Gewiss, das Oeuvre ist von gewaltigem Umfang, selbst wenn man die zahlreichen Pseudochrysostomica abzieht (wobei aber gerade sie zum „Phänomen“ Chrysostomos gehören). Gewiss, die Biographie ist in mancher Hinsicht exzeptionell (wenn auch nicht völlig ohne Parallelen – man denke nur an Gregor von Nazianz und Nestorios, Vorgänger und Nachfolger auf dem Bischofsstuhl von Konstantinopel). Dennoch genügt beides nicht, um die einzigartige Wirkung auf die Nachwelt zu erklären.

Vielmehr lohnt es, die Wege und das Wachsen des „Chrysostomosbildes“ nach dem Tod des Protagonisten zum Gegenstand eigener histori-

1 Der erste der genannten Termine liegt in der orthodoxen Tradition außerdem nahe am Fest der drei Hierarchen (30. Januar: Johannes von Konstantinopel, der „Goldmund“, Basileios von Kaisareia, der „Große“, Gregor von Nazianz, der „Theologe“). Der Todestag war nicht der 13., sondern der 14. September, doch die liturgische Kommemoration musste dem „höherwertigen“ Fest des Heiligen Kreuzes weichen. Für die hypothetische Erklärung des ansonsten rätselhaften 13. November s. unten S. 26, Anm. 8.

scher Reflexion zu machen. Dies ist Gegenstand des vorliegenden Bandes. Paradoxerweise kommt also in diesem Chrysostomos-Buch der Held des Buches gar nicht vor – jedenfalls nicht in seinem Leben und Predigen und bischöflichen Wirken. Die Beiträge setzen mit dem Tod des Johannes ein und reichen bis zur Gegenwart.

Einzige Ausnahme stellt gleich der erste Beitrag dar, der auch in der Planung der Tagung eine Sonderstellung einnahm: Fritz Graf war um einen öffentlichen Abendvortrag gebeten worden, der exemplarisch ein Stück der Lebenswelt des Chrysostomos vor Augen führen sollte. Freilich könnte der Beitrag ebenso gut auch am Schluss des Bandes stehen, denn er bezeugt in eindrucksvoller Weise, dass auch heutige historische Forschung mit ihren je neuen Fragestellungen die Figur dieses Bischofs neu zum Leuchten bringt, dass sich also das Chrysostomosbild weiter um reizvolle Facetten bereichert. Der religionsgeschichtliche Zugriff, wie ihn Fritz Graf meisterhaft vorführt, ist gewiss nicht der einzige mögliche und sinnvolle, aber er deutet doch in eine Richtung, die auch für künftige Forschungen reiches, noch kaum angemessen gewürdigtes Material bietet.

Wer sich mit der Wirkungsgeschichte des Johannes Chrysostomos befasst, wird schnell feststellen, dass es *das eine* Chrysostomosbild nicht gibt, sondern eine Vielzahl von Chrysostomosbildern in unterschiedlichen konfessionellen, kulturellen und historischen Kontexten. Das wurde im Verlauf der Tagung deutlich, war aber auch von vorne herein klar, ja, es war einer der Gründe, weshalb es besonders lohnend schien, sich dem Thema in Gestalt einer Tagung und eines Sammelbandes mit diversen „Facetten“ und nicht in Form einer Monographie „aus einem Guss“ oder eines systematisch aufgebauten Handbuchs zu nähern.

Bei der Auswahl der Autoren wurde daher versucht, ein möglichst breites Spektrum unterschiedlicher Kontexte, Nationen und Disziplinen abzudecken. Wie es dem Thema angemessen ist, sollte insbesondere auch das reiche Erbe der Orthodoxie zur Sprache kommen. Die Pluralität der Perspektiven ist in den Beiträgen dokumentiert, doch zumindest an dieser Stelle soll auch dankbar daran erinnert werden, wie anregend und konstruktiv sie sich im mündlichen Austausch im Verlauf der Tagung auswirkte. Dass das so war, ist nicht zuletzt dem angenehmen und der Diskussion zuträglichen Ambiente zu verdanken: Die Tagung konnte vom 25. bis 27. Januar 2007 auf Landgut Castelen bei Basel (und damit auf dem Boden des alten römischen Augusta Raurica!) stattfinden. Der zuständigen „Römer-Stiftung“ sei für die Gastfreundschaft gedankt.

Basel ist kein beliebiger Ort für ein solches Unternehmen, stellt doch die Stadt mit ihrer einzigartigen Tradition des Buchdrucks eine besonders wichtige Etappe in der Geschichte der frühen Chrysostomos-Editionen dar. Es legte sich deshalb nahe, die Tagung mit einem Gang durch die

Basler Altstadt auf den Spuren der frühen Buchdrucker zu verbinden. Freundlicherweise übernahm Dr. Ueli Dill, Leiter der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel, die Führung bei diesem Gang, und er sorgte dafür, dass er zu einem Erlebnis wurde!

Wie gar nicht anders denkbar, endete der Gang in der Bibliothek, wo Dr. Dill *Chrysostomica* aus den reichen Schätzen des Hauses vorführte. Dass er seinen Überblick auf Bitten der Herausgeber für die vorliegende Publikation aufbereitet und zur Verfügung gestellt hat, ist auch deshalb besonders dankenswert, weil auf diese Weise ein guter Ersatz für einen ursprünglich geplanten, umfassenderen Beitrag über die Editions-geschichte des 16. Jahrhunderts vorliegt. So kann auch der Leser des Bandes am *genius loci* der alten Druckerstadt Basel teilhaben.

Im Vorfeld, im Verlauf, vor allem aber auch im Anschluss an die Tagung hat Frau cand. theol. Delia Klingler unermüdlich für Organisation und Drucklegung gearbeitet. Leser, Autoren und Herausgeber schulden ihr dafür Dank. Dass die Publikation in der angesehenen Reihe der „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ möglich war und dass die Drucklegung in gewohnter Zusammenarbeit mit dem Verlag de Gruyter reibungslos verlief, ist dem altkirchlichen Herausgeber Prof. Dr. Christoph Marksches (Humboldt-Universität zu Berlin) sowie dem Cheflektor für Theologie, Judaistik und Religionswissenschaft Dr. Albrecht Döhnert zu verdanken².

Wenn sich zum Schluss die beiden Herausgeber gegenseitig für die vertrauensvolle Zusammenarbeit danken, so bringen sie damit zum einen natürlich gemeinsame Interessen und Forschungsschwerpunkte zum Ausdruck. Zum anderen präsentieren sie den Band als Frucht der – wenn auch nur kurzen – gemeinsamen Tätigkeit an der theologischen Fakultät der Universität Basel, der beide angehören. Die Tagung fand statt in zeitlicher Nähe zum Rücktritt des einen und zum Eintritt des anderen. Beide Herausgeber empfinden es als Privileg, die Kontinuität im Fach auf diese Weise dokumentieren zu können.

Basel, am 14. September 2007
Todesstag des Johannes Chrysostomos

Rudolf Brändle
und Martin Wallraff

2 Bibliographische Abkürzungen wurden sparsam verwendet. Sie folgen S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²), Berlin ²1992 (nachgedruckt in: Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin ²1994, 1-488).

Inhalt

Vorwort	V
-------------------	---

Antike

FRITZ GRAF, Feste und Fehden. Städtische Feste und der Konflikt der Religionen im spätantiken römischen Reich	3
MARTIN WALLRAFF, Tod im Exil. Reaktionen auf die Todesnachricht des Johannes Chrysostomos und Konstituierung einer „johannitischen“ Opposition	23
WENDY MAYER, The Making of a Saint. John Chrysostom in Early Historiography	39
SEVER J. VOICU, L'immagine di Crisostomo negli spuri.	61

Byzanz und christlicher Orient

GEORGIOS PHILIAS, Eucharistie et prières diverses transmises sous le nom de Jean Chrysostome dans la tradition liturgique de l'Eglise Orthodoxe	99
KONSTANTINOS BOSINIS, Nachwirkungen der Kanzelreden des Johannes Chrysostomos in der byzantinischen politischen Philosophie	111
KARIN KRAUSE, Göttliches Wort aus goldenem Mund. Die Inspiration des Johannes Chrysostomos in Bildern und Texten	139
BARBARA SCHELLEWALD, Johannes Chrysostomos und die Rhetorik der Bilder im Bema der Sophienkirche in Ohrid	169
KARL PINGGÉRA, Das Bild des Johannes Chrysostomos in der ost-syrischen Kirche	193
MARTIN ILLERT, „Verlockende Reden“ zu „seelischem und leiblichem Nutzen“. Johannes Chrysostomos in der altbulgarischen Literatur	213
WITOLD WITAKOWSKI, The Ethiopic Life of John Chrysostom	223

Neuzeit

RUDOLF BRÄNDLE/WENDY PRADELS, „Boshaft wie goldene Rede“. Aspekte der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomos	235
UELI DILL, Johannes Chrysostomos im Basler Buchdruck des 16. Jahrhunderts	255

JEAN-LOUIS QUANTIN, Du Chrysostome latin au Chrysostome grec. Une histoire européenne (1588-1613)	267
ADOLF MARTIN RITTER, Das Chrysostomosbild im Pietismus am Beispiel Johann Albrecht Bengels	347
GEORGE D. DRAGAS, Perceptions of Chrysostom in Contemporary Greek Orthodoxy	373
Stellenindex	411
Autorenverzeichnis	421
Abbildungsnachweis	422
Abbildungen	423

Antike

Feste und Fehden

Städtische Feste und der Konflikt der Religionen im spätantiken römischen Reich*

FRITZ GRAF

1.

„Dieser Monatsanfang pflegte uns viel Feuer, viel Blut und viel Opferdampf zu bescheren, der von jedem Ort aus in den Himmel stieg, so dass auch die Götter an diesem Fest ein prächtiges Mahl erhielten.“¹ So endet die Beschreibung, die der Redner Libanios von Antiochien vom Opferfest der *Kalendae Ianuariae* gibt, der Feier des 1. Januar; Antiochien feiert das Fest in Pracht und Üppigkeit. Doch nicht bloß Antiochien feiert: „Dieses Fest findet man, so weit sich das römische Reich erstreckt: ... Es blüht in allen Ebenen, an allen Hügeln, auf allen Bergen, Seen und Flüssen, wo immer Schiffe segeln, und selbst im Meer, hätte die Jahreszeit nicht die Seefahrt angehalten.“²

Die Elemente dieser Beschreibung sind traditionell: Feuer auf den Altären, das vergossene Blut der Opfertiere und der Rauch oder, wie wir Philologen übersetzen, „Opferdampf“, *νίση*, eine üppige Mischung genährt aus dem brennenden Holz auf den Altären, vom Fett des Opfertiere und vom Wein der Libationen, und olfaktorisch angereichert durch den Geruch von Fleisch und Weihrauch. Seit jeher ist je mehr desto besser: das Wort für ein Opfer von einhundert Rindern, die Hekatombe, ist bereits

* Diese Überlegungen sind Rudolf Brändle gewidmet als Fortsetzung eines gelegentlichen Gesprächs zwischen einem Patristiker und einem Altphilologen; auch der vorliegende Text hat von seiner Hilfe und Kritik profitiert.

1 Libanios, or. 9,18: ἤδε ἡ νομηνία πολὺ μὲν πῦρ, πολὺ δὲ αἶμα, πολλὴν δὲ ἐποίησεν ἀπὸ παντὸς χωρίου πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀνιοῦσαν, ὥστε καὶ τοῖς θεοῖς εἶναι λαμπρὰν ἐν τῇ ἐορτῇ τὴν δαῖτα.

2 or. 9,4: Ταύτην τὴν ἐορτὴν εὐροῖτ' ἄν, ὧ νέοι, τεταμένην ἐφ' ἅπαν ὅσον ἡ Ῥωμαίων ἀρχὴ τέταται. ... Ἀνθεὶ δὲ ἐν ἅπασιν μὲν ἡ ἐορτὴ πεδίοις, ἐν ἅπασιν δὲ γηλόφοις, ἐν ἅπασιν δὲ ὕρσι καὶ λίμναις καὶ ποταμοῖς, ἐν οἷς πλοῖά τε καὶ πλέοντες, καὶ ἐν τῇ θαλάττῃ δ' ἄν, εἰ μὴ ἄπλους ἦν ὑπὸ τῆς ὥρας ἢ θάλαττα, ναυτῶν τε καὶ ἐμπόρων τεμνόντων τε ὁμοῦ τὰ πελάγη καὶ ἐορταζόντων.

indoeuropäisch; wenigstens entlang dem Apollonaltar in Klaros fanden die Ausgräber auch die einhundert Sockel für einhundert Eisenringe, jeder für einen weißen Ochsen, der auf seine Opferung wartete, und Athens erster Monat mit dem Fest für die Stadtgöttin, den Panatheia, heißt Hekatombaion nach dem einen Opfer auf der Akropolis³. Und seit jeher ist das Opfer nicht bloß ein Festmahl der Menschen, sondern auch eines der Götter, die sich von der *κνίσση* nähren – komisch parodiert über achthundert Jahre vor Libanios in Aristophanes' *Vögeln*, wo der Staat der Vögel zwischen Erde und Himmel den Göttern diese einzige Nahrungsquelle abschneidet und sie zu Verhandlungen mit den Menschen zwingt. Für die Menschen des römischen Reichs sind die *Kalendae Ianuariae* eines jener Feste, durch welche die karge, von Vorräten lebende Winterzeit durch eine üppige Schmauserei unterbrochen wird – in Libanios' Worten: „Überall wird getrunken, wie bei den Sybariten getafelt und gelacht – ausgiebig bei den Reichen, besser als sonst bei den Armen; Liebe zum Geldausgeben hat alle Menschen erfasst.“⁴ Und die Götter sollen dasselbe haben.

Libanios hat seine Beschreibung mit einer Entschuldigung eingeleitet: „Dieses Fest hier [er hält die Rede also am Festtag] kommt und bringt uns allen Wohlergehen – und doch haben wir es noch nie in einer Rede gepriesen, obwohl wir wissen, dass ein solcher Preis auch einer der Götter ist, denen ein Fest gilt; und dieses Fest gilt einer mächtigen Gottheit.“⁵ Er sieht diesen Preis als eine Verpflichtung an, die er vor seinem Tod noch erfüllen will: „Besser zu sterben, wenn man seine Verpflichtungen erfüllt hat, als wenn man sie schuldig bleibt.“⁶ Das datiert die Rede spät im Leben des Rhetors, der 393 starb, lässt zugleich einen dunkeln Ton aufklingen, was die folgende Beschreibung dann freilich gleich wieder vergessen lässt.

Kurz vor dem Ende der Rede mit der enthusiastischen Berufung hellenischer Opfertradition, mit der ich begonnen habe, klingt der dunkle Ton noch einmal an, und die Berufung auf die Tradition wird ungleich wichtiger, aber auch problematischer. Libanios hält seine Beschreibung im Imperfekt, *ἐποίει*, das ich bewusst schulmeisterlich mit „pflegte zu beschenken“ übersetzt habe. Das Imperfekt hat seinen Grund: „Die Altäre der

3 Hekatombe: Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 45; Klaros: Juliette de la Genière, *Claros. Bilan provisoire de dix campagnes de fouilles*, *Revue d'Études Anciennes* 100, 1998, 235-268.

4 or. 9,6: πανταχοῦ δὲ πότοι καὶ τραπέζαι Συβαριτικά καὶ γέλωτες. αἱ μὲν τῶν εὐδαιμόνων τοιαῦται, τῆς εὐθυσίας δὲ καὶ ἡ τοῦ πένητος ἀμείνων. ἔρωσ γὰρ τις λαμβάνει τοὺς ἀνθρώπους δαπάνης.

5 or. 9,1: Ἡ μὲν οὖν ἑορτὴ καὶ αὐτὴ προσάγει τὸ αὐτῆς εὖ ποιήσουσα ἡμᾶς, ἡμεῖς δὲ οὐπω πρότερον αὐτῇ πεποιήκαμεν ἐγνώμιον, καὶ ταῦτα εἰδότες, ὅτι τιμὴ μὲν τοῦτο καὶ αὐτοῖς τοῖς δαίμοσιν ὧν ἑορταί, δαίμονος δὲ μεγάλου τήνδε εἶναι συμβαίνει τὴν ἑορτήν.

6 or. 9,3: βέλτιον γὰρ ἀποδόντας τελευτᾶν τὸν βίον ἢ ὀφείλοντας.

Götter tragen heute all das nicht mehr, was sie früher trugen, weil das Gesetz es verbietet; doch vor diesem Verbot pflegte dieser Monatsanfang uns viel Feuer, viel Blut und viel Opferdampf zu bescheren...⁴⁷ Der wohlverdiente Preis des Festes kommt in einem Moment, wo seine erdumspannende Pracht Vergangenheit ist. Nimmt man dies ernst, muss man es als Reaktion auf Theodosius' generelles Opferverbot vom 24. Februar 391 verstehen (cod. Theod. XVI 10,10): das datiert die Rede auf den 1. Januar 392 oder 393.

2.

Die *Kalendae Ianuariae* waren seit jeher ein wichtiges Fest, erst in der Stadt Rom, dann im ganzen Reich. Michel Meslin hat die Geschichte ihrer Entwicklung vom stadtrömischen Fest zum Reichsfest geschrieben; seine Darstellung ist noch immer gültig, auch wenn unterdessen neue Dokumente bekannt geworden sind⁸. In der späten Republik und frühen Kaiserzeit markierten die *Kalendae Ianuariae*, kalenderrichtig auf den 1. Januar beschränkt, den Amtsantritt der neuen Konsuln. Im Zentrum der Feier stand ein Opfer auf dem Altar des Kapitolinischen Jupiter, doch bereits Ovid hat in seinen *Fasti* diesen Festtag in eine kosmische und imperiale Sicht eingebettet: wohin Jupiter an diesem ersten Feiertag seiner Stadt blickt, sieht er „nichts als Rom“, *nil nisi Romanum*⁹.

Dieselbe kosmische und imperiale Perspektive sahen wir noch in Libanios, und nicht zufällig. Im Lauf der Kaiserzeit wuchsen Bedeutung und Umfang des Festes. Es wurde auf vier Tage ausgedehnt, vom 1. bis zum 4. Januar – mit dem Amtsantritt der Konsuln und dem Opfer an Jupiter am 1. Januar, einem häuslichen Fest der Fülle und der karnevalesken Verkehrung am 2. Januar (Sklaven und Herren essen zusammen und geben sich gemeinsam dem sonst verpönten Würfelspiel hin), den offiziellen Vota (der Opfer für Kaiserhaus und Reich, in ihrer Kombination mit Dank für das vergangene und Gelübde für das kommende Jahr) und dem Beginn der Wagenrennen am 3. Tag; Rennen und private Bankette füllen auch den vierten und letzten Tag. Es wird aus Rom exportiert, nicht bloß in die *coloniae* und, im 4. Jahrhundert, das neue Rom, Kon-

7 or. 9,18: βωμοί τε θεῶν νῦν μὲν οὐ πάντα ἔχουσι τὰ πρόσθεν νόμου κεκλυκίτος, πρὸ δὲ γε τοῦ κωλύματος ἦδε ἡ νομηγία πολὺ μὲν πῦρ etc.

8 Michel Meslin, *La fête des calendes de janvier sous l'Empire romain* (Collection Latomus 115), Brüssel 1970, dem ich bereits in meinem Aufsatz: *Kalendae Ianuariae*, in: *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstagssymposium für Walter Burkert*, Stuttgart 1998, 199-216 stark verpflichtet war.

9 Ovid, *fast.* 1,63-254.

stantinopel, sondern in die meisten Städte des Reichs: dass der Name seine eigentliche Bedeutung verliert und zum Namen einer viertägigen Festperiode wird, hat zu tun mit dieser Übernahme in Städten mit ganz anderen lokalen Kalendersystemen, die sie auch unter Rom beibehalten. Üppigkeit von Essen und Trinken, karnevaleske Verkehrung und Aufhebung sozialer Schranken dehnen sich aus, und alle möglichen Riten werden angegliedert, wie etwa das Verteilen von Geschenken (*strenae*), das Absingen von Spottliedern oder Umzüge von Maskierten. Politisch wird das Fest zum zentralen ritualen Ausdruck der Einheit des Reichs unter dem stadtrömischen Kaiserhaus und damit zum wichtigsten Ausdruck imperialer politischer Ideologie überhaupt; gleichzeitig aber begeistert es die städtischen Massen mit seiner Ausgelassenheit, Üppigkeit und allen anderen eminent sinnlichen Eigenheiten. Die „mächtige Gottheit“, μέγας δαίμων, die Libanios in bewusst vager Terminologie zu Beginn der Rede als Inhaber des Festes anspricht, kann ebenso leicht der Kaiser wie Jupiter Optimus Maximus sein, die im übrigen seit jeher in imperialer Ideologie einander gleichgesetzt werden; und während θεός bloß den toten und kultisch verklärten Kaiser meinen kann, ist das alte homerische Wort δαίμων weniger klar besetzt, kann jedes mächtige übermenschliche Wesen bezeichnen.

Antiochien und die *Kalendae* waren bereits einmal wichtig geworden im Kontext religiös-politischer Auseinandersetzungen. Im Juli 362 kam Julian mit seinem Hof in die Stadt, um seinen Partherfeldzug vorzubereiten; für mehr als ein halbes Jahr wurde Antiochien zur informellen Hauptstadt des römischen Reichs. Hier feierte er die *Kalendae* des Jahres 363, mit der Einsetzung der neuen Konsuln, den Wagenrennen und der ganzen üppigen Festlichkeit, die wir aus Libanios' Beschreibungen kennen – und hier reagierte er mit der Satire *Misopogon*, „Barthasser“, auf die Schnitzelbänke, die die glatt rasierten Antiochener in der Ausgelassenheit des Festes auf den bärtigen jungen Kaiser gesungen hatten¹⁰. Sein Lehrer Libanios hielt am 1. Januar den traditionellen Panegyricus, die Festrede, auf die der Kaiser so begeistert reagierte, dass er (wie Libanios in seiner Autobiographie berichtet) „von seinem Thron aufsprang und seinen Mantel mit den Armen weit ausbreitete“ – eine der Würde des hohen Amtes nicht angemessene Geste, die Libanios freilich entschuldigt: „Einige unserer Pedanten würden sagen, dass seine Begeisterung ihm seine Haltung raubte“ – doch, so fügt der Redner an, „was ist königlicher als wenn ein König seine Seele zur Schönheit einer Rede emporklingen lässt?“¹¹

10 Maud W. Gleason, *Festive Satire. Julian's Mysopogon and the New Year at Antioch*, *Journal of Roman Studies* 76, 1986, 106-119.

11 Libanios, or. 1,129.

Die enthusiastische Feier der Kalenden durch den jungen Kaiser hatte freilich auch politische Gründe. Zur Restauration der paganen Tradition, welche die christlichen Kaiser und ihre bischöflichen Ratgeber radikal abzubauen begonnen hatten, gehörte auch dies, in doppelter Brechung: in der Zelebrierung eines Festes, das in seiner Geschichte und seinen Details stark der republikanischen Tradition verpflichtet war (das erklärt die prominente Rolle, die noch immer die Konsuln in diesem Fest spielten, und die Julian noch unterstrichen hat), und in der Zelebrierung eines Festes, in dessen Zentrum das blutige Opfer an Jupiter Optimus Maximus stand, das Jahrhunderte solcher Opfer auf dem Kapitol der Stadt Rom an den Göttervater heraufbeschwor. Nach dem katastrophalen Brand des Apollon-Heiligtums in Daphne, einer Vorstadt Antiochiens, kurz nach seiner Ankunft in der Stadt muss der Kaiser umso intensiver nach erfolgreichen Symbolen für seine religiöse Restauration des Reichs gesucht haben.

3.

Die Kalenden spielten reichsweit aus, was städtische Feste seit jeher im Raum der einzelnen Polis bewirkten. Jedes städtische Fest stiftet und bestätigt Identität und Einheit zugleich mit der Bestätigung und Darstellung sozialer Rollen und Unterschiede; stadtrömische Feste in den Kolonien Roms stellten zudem die religiöse und ideelle Verbindung zwischen der *colonia* und der Mutterstadt her. In der Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden wurde eine solche Einheit brüchig, und die Rolle der städtischen Feste wurde wichtiger – und prekärer.

Dies zeigt eine Geschichte, welche Hieronymus im Leben des Heiligen Hilarion erzählt (Kap. 11). Hilarion stammte aus Gaza und lebte als asketischer Einsiedler in der Wüste zwischen der Stadt und der Landbrücke des heutigen Suez. Gaza und sein Hafen Maiuma waren als Orte großer strategischer Bedeutung römische *coloniae*, und Gaza feierte unter anderem das stadtrömische Fest der *Consualia*¹². Das Fest war angeblich von Romulus gestiftet worden; seine Hauptattraktion waren seit jeher Wagenrennen, und der Altar des Consus in Rom war mit dem Circus Maximus, dem Hauptrennplatz der Stadt, engstens verbunden.

Wie anderswo auch, liefen in den Wagenrennen in Gaza zwei Gespanne um die Wette. Das eine gehörte einem Duumvir (die *duumviri* waren die zwei Hauptbeamten der Stadt, in einer provinziellen Spiegelung der beiden Konsuln), welcher der alten Religion angehörte (Hieronymus nennt ihn einen Verehrer des Marnas, des Hauptgottes von Gaza). Das andere

12 Es gibt keinen Grund, an der Faktizität einer solchen Feier in Gaza zu zweifeln.

gehörte dem Christen Italicus, der offenbar der finanziellen Elite der Stadt zugehörte. Italicus nun erfuhr, dass sein Gegner einen Magier in Dienst genommen hatte, dessen Künste die Pferde des Italicus behindern, die seines Gegners begünstigen sollte – eine farbige Ausgestaltung der vielen tatsächlich magischen Texte, die wir aus mehreren Rennbahnen des römischen Reichs kennen. In diesen Texten wird gewöhnlich ein Dämon oder eine Gruppe von Dämonen angerufen: sie sollen den gegnerischen Wagenlenker zu Fall bringen und seine Pferde so schwer verletzen, dass sie nicht mehr rennen können. Solche Texte sind oftmals in den Kurven der Rennbahn vergraben worden, einem besonders gefährlichen Teil des Parcours, wo Wagen sich besonders gern verkeilten und Pferde stürzten, was dann die Effizienz der Magie bestätigen konnte¹³.

Als er von dem Magier hörte, geriet Italicus in Panik, doch als Christ konnte er seinerseits keinen Magier in Dienst nehmen. So ging er denn zum Heiligen und bat ihn um Hilfe. Hilarion lehnte zuerst schroff ab – Magie ist Dämonensache, und ein Asket ist kein Zauberer. Seine Schüler aber redeten ihm gut zu: es ging ja letztlich um eine propagandistisch nützliche Sache. So füllte denn Hilarion Wasser in seinen eigenen Becher und trug Italicus auf, Stall und Pferde damit zu benetzen. Italicus tat wie geheißen, und die christliche Gegenmagie funktionierte aufs beste. Italicus' Gespann siegte, und die Menge tobte: „Marnas ist von Christus besiegt worden.“ Als Nebenergebnis wurde der Magier summarisch zum Tode verurteilt und hingerichtet.

In dieser Geschichte ist nicht das Fest als solches umstritten: sein Hauptereignis, das Wagenrennen, dient als Katalysator für Spannungen. Dies ist bei weitem nichts Neues für die Spätantike oder Byzanz, wo die Anhänger einzelner Wagenlenker oder Rennstallbesitzer sich in Faktionen organisierten und oft mehr oder weniger gewaltsam zusammenstießen: vor über dreißig Jahren hat Alan Cameron in seinen *Circus Factions* dazu Entscheidendes gesagt. Die Faktionen bündelten soziale Gruppen und Aspirationen; der Sieg der anderen ließ frustrierte Probleme dann gelegentlich explodieren¹⁴.

In unserem Fall freilich bündeln die beiden Gruppen, die des Italicus und die seines ungenannten Gegners, Identitäten und Spannungen, die

13 Zur Magie der Rennbahnen Henriette Pavis d'Esturac, *Magie et cirque dans la Rome antique*, *Byzantinische Forschungen* 12, 1987, 447-467; entsprechende Texte werden immer wieder publiziert, vgl. David Jordan, *New Greek Curse Tablets (1985-2000)*, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 41, 2001, 5-46.

14 Alan Cameron, *Circus Factions*, Oxford 1976; vgl. auch Peter Brown, *Sorcery, demons and the rise of Christianity. From late antiquity into the Middle Ages*, in: *Religion and Society in the Age of Augustine*, London 1972, 119-146 (urspr. in: *Witchcraft Confessions and Accusations*, hg. v. M. Douglas, London 1970).

von den lokalen Akteuren religiös verstanden werden – Marnas, der alte semitische Gott Gazas, der wie kein anderer die städtische Identität verkörpert, steht gegen Christus, den neuen Gott. Hieronymus' Erzählung impliziert, dass der Sieg der einen oder anderen Faktion entscheiden konnte, welche Religion mehr Anhänger finden würde, und dass Italicus' Sieg hier Entscheidendes bewirkte. Das widerspricht freilich der präzisen Angabe von Markos Diakonos, dass im Jahre 395 bloß 280 Christen (Männer, Frauen und Kinder) in Gaza lebten¹⁵. Auch wenn Markos rhetorische Gründe für seine Aussagen haben kann – er möchte die missionarische Leistung seines Helden, des Bischofs Porphyrios, herausstreichen und hat so ein Interesse, die Christengemeinde klein zu halten, die der Bischof vorfindet – ist er doch wohl näher an der Realität als Hieronymus. Der Tempel des Gottes, das Hauptheiligtum der Stadt, hat sich erstaunlich lange halten können, und Peter Brown hat angemerkt, dass die von Porphyrios und seinen fanatischen Mönchen inszenierte Zerstörung des Heiligtums nicht zu den massenhaften Bekehrungen führte, auf die der Bischof gehofft hatte¹⁶. Das weist auf ein starkes Beharrungsvermögen der Traditionalisten gegenüber einer gewaltsamen Christianisierung hin – was der Kaiser Arcadius in einem von Markos zitierten Brief an Eudoxia bestätigt¹⁷. Hieronymus hat also wohl radikal geschönt.

Wie dem auch sei: entscheidend in dieser Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden ist weniger das spezifische Fest als vielmehr die Konfrontation in den mit dem Fest verbundenen Wagenrennen: es hätten auch die Rennen am 3. und 4. Tag der *Kalendae Ianuariae* oder eines anderen städtischen Festes sein können. Das ändert nichts daran, dass das städtische Fest jetzt zum Ort umkämpfter Identitäten und zum Katalysator der Auseinandersetzung geworden ist.

Das Gegenbeispiel sind die *Lupercalia*. Sie sind ein altes stadtrömisches Fest, gefeiert am 15. Februar und der Sage nach von Romulus eingesetzt: in einheimischer Lesung sind sie mithin älter als Roms offizieller Festkalender, der auf Romulus' Nachfolger Numa zurückgeht. Schon Cicero sah sie als wildes und primitives Fest an, was nicht überraschen sollte: ihr zentrales Ritual bestand darin, dass zwei Gruppen junger Männer, die *Luperci*, eingeölt und bloß mit einem Lendenschurz aus Ziegenfell bekleidet, durch Roms Straßen liefen und Mädchen und junge Frauen mit einer Peitsche schlugen, die aus der Haut eines geopfertem Ziegenbocks ge-

15 Markos Diakonos, *Vita Prophyrii* 19. Vgl. Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529 (Religion in the Graeco-Roman World 115)*, Leiden 1993, Bd. 1, 187-245.

16 Peter Brown, *The Cult of the Saints. Development and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, 71 f.

17 Markos, *Vita Prophyrii* 41.

schnitten waren; das sollte die Fruchtbarkeit befördern¹⁸. Moralisten konnten kaum Freude an dieser Zurschaustellung männlicher Nacktheit und Sexualität haben, und bereits Tertullian und Minucius Felix polemisieren gegen seine karnevalesken Riten¹⁹. Doch war das Fest ungeheuer populär und lebte durch die Jahrhunderte hindurch bis weit in christliche Zeit, auch wenn Christen sich daran ebenso wenig hätten beteiligen sollen wie an anderen heidnischen Kulte²⁰. Christliche Autoren des 5. Jahrhunderts reden davon, dass das Fest noch lebendig war²¹, und wohl 496 hat Papst Gelasius I. seine Durchführung verboten; ein Jahrhundert nach dem generellen Verbot heidnischer Kulte durch Theodosius den Großen hätten eigentlich gar keine Heiden mehr in Rom sein können, welche die *Lupercalia* feierten, und tatsächlich müssen wir annehmen, dass die große Mehrheit der Teilnehmer nun Christen waren²². Das Fest hat im Wesentlichen seine alte Form bewahrt: noch immer rennen die nackten *Luperci* mit ihren Peitschen²³, noch immer drängen sich wohl die Matronen, um geschlagen zu werden. Ob die *Luperci* wie früher Mitglieder des stadtrömischen Adels waren, ist unklar; nach Gelasius haben sich die christlichen Senatoren von der Teilnahme am Ritual distanziert und die Rolle der *Luperci* „verwerflichen Menschen“ überlassen: wenn ihnen das Fest wirklich wichtig wäre, würden sie noch immer selber als *Luperci* durch die Stadt laufen²⁴. Nimmt man dies ernst, muss man annehmen, dass im späten 5. Jahrhundert nicht-adlige junge Männer als *Luperci* durch die Stadt liefen. Doch wurde auch so das Fest als Teil der alten städtischen Traditionen verstanden, auch wenn mehr als hundert Jahre nach der Ausein-

18 Hauptstellen: Cicero, *Pro Caelio* 26 (*fera quidem sodalitas et plane pastoricia atque agrēstis*); Ovid, *Fasti* 2, 267-474; vgl. Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (HAW 5,4), München 1912, 208-211. Christoph Ulf, *Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft (Impulse der Forschung 38)*, Darmstadt 1982, hat eine gute Quellensammlung, aber eine problematische Deutung.

19 Tertullian, *spect.* 5; Minucius Felix, *Oct.* 22; vgl. Arnobius, *Adv. gent.* 16. Die Polemik hält sich bis ins Frühmittelalter, vgl. den gelehrten Brief des Aldhelm von Malmesbury, ep. 13.

20 Sie sind erwähnt in den beiden Kalendern des mittleren 4. Jhs., demjenigen des Philocalus und des Polemius Silvius.

21 Prudentius, *In Symmachum* 2,862 (ca. 400 n. Chr.); Leo der Grosse, *De Manichaeorum haeresi* 2,8,4 (Papst 440-461 n. Chr.), für den *Lupercalia* keine heidnische Feier (oder *superstitio*), sondern ein *spectaculum* sind.

22 Text mit langer Einleitung in G. Pomarès, *Gélase 1^{er}. Lettre contre les Lupercalia* (SC 65), Paris 1959; vgl. A. W. J. Holleman, *Pope Gelasius I and the Lupercalia*, Diss. Amsterdam 1972.

23 ep. 17: *ipsi celebrate more maiorum, ipsi cum resticulo nudi discurrite.*

24 ep. 16 f., besonders Ende 16: *deduxistis venerandum vobis cultum et salutiferum quem putatis ad viles trivialesque personas, abiectos et infimos*, und Anfang 17: *ipsi celebrate more maiorum, ipsi cum resticulo nudi discurrite.*

andersetzung der heidnischen Oberschicht Roms mit Ambrosius die senatorischen Familien wohl alle christlich geworden waren, wie wir dies etwa von Boëthius oder seinem Schwiegervater Symmachus wissen, deren Ahnen ein Jahrhundert zuvor den Widerstand gegen Ambrosius angeführt hatten: Gelasius' Brief, der das Verbot verteidigt, ist an den Senator Andromachus gerichtet.

Wir wissen nicht, wie die Christen die Feier der *Lupercalia* rechtfertigten, außer mit dem Hinweis auf den *mos maiorum*, den man nicht unterbrechen dürfe, und damit, dass das Verbot zu Seuchen und Kriegen geführt habe²⁵. Eine klare, gar theologisch argumentierende Umdeutung des Festes, das es von seinem heidnischen Ursprung abgesetzt hätte, hat anscheinend niemand versucht: deswegen kann Gelasius das Fest mehrfach als Feier des Gottes Februarius und Götzendienst abqualifizieren²⁶. Dass er es freilich durch die Feier Mariae Lichtmess ersetzt habe, ist eine spätere Konstruktion, die allein darauf beruht, dass dieses Marienfest bereits in dem ihm zu Unrecht zugeschriebenen *Sacramentarium Gelasianum* genannt ist²⁷.

Jedenfalls aber traf Gelasius' Verbot das Selbstverständnis der römischen Bevölkerung aufs tiefste, und der Widerstand gegen das Verbot war so groß, dass sich der Papst in einem Sendschreiben an den Senat verteidigen musste. Dass er weitgehend moralisch argumentiert, ist nicht erstaunlich, das tun auch Chrysostomos und Augustin gegen die Kalenden, wie wir sehen werden: die *Lupercalia* sind „der Ruin der guten Sitten“²⁸; ebenso wenig erstaunt, dass er darauf insistiert, dass wir es mit einem heidnischen Ritus zu tun haben, obwohl die meisten Teilnehmer Christen sind – doch sind sie, in Gelasius' Lesung, „weder Christen noch Heiden, überall ohne Glauben und nirgendwo gläubig“: wir werden dasselbe Argument wieder antreffen. Es geht dem Papst darum, seine Stadt von Riten zu befreien, die aus einer vorchristlichen Zeit stammen. Auch dies – die Diskussion darum, wie viel heidnisches Ritual eine christliche Gesellschaft verkraften kann und will – ist etwas, was wir wieder antreffen werden. Gelasius

25 Gelasius argumentiert ausführlich gegen seine solche Deutung der gegenwärtigen Nöte, ep. 14 f., vgl. 21; das Hauptargument der Verteidiger in 28 *dicitis tot saeculis rem gestam non oportere secludi*.

26 ep. 3; 23 beschreibt ihn als *monstrum nescio quid pecudis hominisque mixtura compositum sive vere sive falsum editum*, d.h. als Faunus. Der Gott Februarius ist eine gelehrte Erfindung der Spätantike, Macrobius, sat. 1,13,3; Servius, ad Verg. georg. 1,43.

27 *Sacramentarium Gelasianum* zum 2. Februar, PL 74,883C; abgelehnt bereits im Kommentar des Nicolas-Hugues Ménard (Hugo Menardus, 1585-1644) zum *Sacramentarium Gregorianum*, PL 78,298A. – Zum relativ jungen Datum des Festes vgl. Bernard Moreton, *The Eighth Century Gelasian Sacramentary. A Study in Tradition*, Oxford 1976, 122 f. (“the observance of the feast was relatively new in the ‘old’ Gelasian tradition”).

28 ep. 100,19: *tantam moribus labem perniciosamque proponit*.

jedenfalls wehrt sich, wie vor ihm schon Augustinus, gegen jede Anpassung heidnischer Riten: „Soweit es mich angeht, soll kein Getaufte, soll kein Christ dies feiern; allein die Heiden, deren Fest dies ist, sollen es begehen.“²⁹

Durchgesetzt hat sich Gelasius freilich nur teilweise. Ein halbes Jahrtausend später treffen wir die *Lupercalia* wieder, diesmal in Byzanz: sie sind Teil des städtischen Festkalenders und des byzantinischen Hofzeremoniells, und es ist kein geringerer als der Kaiser Konstantin Porphyrogennetos (regierte 913-959), der das Fest in aller Ausführlichkeit in seinem *Liber caerimoniarum* beschreibt³⁰. Freilich ist es in dieser Beschreibung nicht mehr wiederzuerkennen: es ist in Gänze zu einem Frühlingsfest geworden, an dem die Stadt Byzanz und der Hof dem Kaiser und seiner Familie Segen und Gedeihen anwünscht. Einziger Rest des alten Rituals ist ein junger Mann, der in der ersten Phase des Rituals einen Hymnus auf den Kaiser rezitiert.

Diese Entwicklung ist wichtig: die altrömische Tradition hat sich bloß um den Preis einer radikalen Umdeutung durchgesetzt, die auch einschneidende Konsequenzen für die Form des Rituals hatte. Die moralisch anstößigen Riten sind abgeschafft worden – keine nackten jungen Männer mehr, keine begeisterten Matronen. Heidnische Götter sind verschwunden, und die religiöse Funktion ist durch eine harmlose jahreszeitliche ersetzt worden: der Hof und die Stadt begehen die Ankunft des Frühlings in einem wohlorchestrierten Fest im Zirkus von Byzantium. Was der stadtrömische Adel zur Zeit des Gelasius I. versäumt hatte, haben unbekannte Byzantiner nun nachgeholt.

Wie passen sich die Kalenden in diese beiden Modelle ein, die ich eben dargestellt habe – die Beibehaltung des Festes als Ort der religiösen Rivalität wie bei den *Consualia* in Gaza, oder die Kontestation und schließlich radikale und säkularisierende Verwandlung, wie bei den *Lupercalia* zwischen Rom und Konstantinopel?

4.

Ob Johannes Chrysostomos unter den Zuhörern von Libanios' Panegyricus am 1. Januar 363 war, können wir nicht wissen. Denkbar ist es: die

29 ep. 30,1: *quod ad me pertinet, nullus baptizatus, nullus Christianus hoc celebret et soli hoc pagani, quorum ritus est, exsequantur.*

30 Konstantinos Porphyrogennetos, *Liber caerimoniarum* 1,82 (Albert Vogt [Hg.], Konstantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies, Bd. 2,1, Paris 1939, 163-168); vgl. Yves Marie Duval, Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome, *Revue des Études Latines* 55, 1977, 222-270.

Rede war öffentlich, Libanios redet von Zehntausenden (μύριοι) von Menschen, die den Kaiser sehen wollten, und Johannes mag alt genug gewesen sein, um zugelassen zu werden³¹. Ob er den kaiserlichen faux-pas ebenso leicht toleriert hätte wie Libanios, wage ich nicht zu beurteilen: ich fürchte, dass wenigstens der erwachsene Bischof wohl eher einer der von Libanios gerügten Pedanten gewesen wäre.

Als Priester war Johannes Chrysostomos jedenfalls unter denen, welche die *Kalendae* vehement angriffen. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist ein wachsender christlicher Widerstand gegen die *Kalendae Ianuariae* zu fassen: eine Reihe von Predigten wenden sich gegen ihre Riten. Wie bei den *Lupercalia* artikuliert sich der Widerstand nicht religiös oder politisch, sondern vor allem moralistisch, wie die wohl früheste dieser Predigten, eben diejenige des Chrysostomos, zeigt; er hielt sie an einem 1. Januar als Priester, in der Abwesenheit seines Bischof Flavianus. Sie gehört also in die Jahre zwischen 386, seiner Einsetzung als Priester, und 398, seiner Berufung nach Konstantinopel, ist mithin einigermaßen zeitgleich mit Libanios' Rede.

Der Beginn der Predigt, nach einer Reverenz an den abwesenden Bischof und einem kurzen Elogium des Apostels Paulus, tönt kämpferisch und etwas schrill, und sie beschreibt die Feier erst einmal in religiösen Termini: „Wir sind im Krieg, nicht mit den Amalekitern, nicht mit anderen Fremdvölkern, die uns angreifen, sondern mit Dämonen, die auf der Agora ihre Prozession abhalten.“³² Dann folgt eine ebenso engagierte Beschreibung dessen, was rings um die christliche Versammlung geschieht; sie führt von der religiösen zur moralischen Distanzierung: „Die teuflischen Nachtfeiern, die heute abgehalten werden, die Spottgesänge und Beschimpfungen, die nächtlichen Tänze und diese ganze lachhafte Komödie – all dies hält unsere Stadt härter gefangen als jeder äußere Feind.“³³ Und noch schlimmer als all dieses öffentliche Treiben ist, was im Innern der Tavernen stattfindet, wo Männer und Frauen gemeinsam gewaltig zechen – und all dies wird als Vorzeichen für das kommende Jahr gesehen: die Üppigkeit des ersten Tags garantiert Fülle das Jahr über.

Das führt zur ersten grundsätzlichen Distanzierung: Christen kümmern sich nicht um solche Tagewählerei, und Christen heben nicht einzelne Tage durch Feste hervor: wenn das richtige Fest mit Paulus mit dem „ungesäuerten Brot der Lauterkeit und Wahrheit“ begangen wird (I Kor

31 Libanios, or. 1,127.

32 Johannes Chrysostomos, hom. in Kal. 1 (PG 48, 954): ἡμῖν πόλεμος συνέσγηε νῦν ... δαιμόνων πομπευσάντων ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς.

33 hom. in Kal. 1 (954): αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον καὶ τὰ σκώμματα καὶ αἱ λοιδορίαι καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυκτεριναὶ καὶ ἡ καταγέλαστος αὕτη κωμωδία.

5,8), ist für den wahren Christen jeder Tag ein Festtag. „Ein Christ darf nicht Monate oder Neumonde oder Sonntage feiern, sondern muss sein ganzes Leben ein zu ihm passendes Fest feiern. ... Auf bestimmte Tage zu achten, ist nicht christliche Philosophie, sondern heidnisches Irren.“³⁴ Nimmt man dies ernst, verwirft es die Zelebrierung eines jeden Festes, den christlichen Sonntag einbegriffen. Angesichts der politischen Funktion der *Kalendae Ianuariae* ist dies nicht völlig harmlos.

Doch hält sich der Prediger nicht lange in diesem gefährlichen Terrain auf, er kommt zum Hauptanlass, den Kalenden, zurück. Ihre Riten sind Kinderei, und der gute Christ nimmt nicht daran teil. „Zünde nicht auf dem Forum ein sinnlich wahrnehmbares Licht an, sondern ein geistig wahrnehmbares in deinem Herzen; ... bekränze nicht deine Haustüre, sondern lebe so, dass du den Kranz der Tugend aus Christi Hand gewinnst.“³⁵ Die Riten der Kalenden, die Kerzen auf dem Forum und die Kränze an der Haustüre, werden verinnerlicht, in einer geistigen Bewegung, die der Protestantismus gegenüber dem katholischen Ritualismus wiederholen wird. Das wird dann zum eigentlichen Gegenszenario: der Christ soll zuhause bleiben und die Armen an seinem Tisch bewirten. „Wenn du den Lärm hörst, die Zügellosigkeit und die Umzüge der Dämonen, und wenn die Agora angefüllt ist mit schlechten und hemmungslosen Menschen, dann bleibe zuhause und halte dich von diesem Chaos fern!“³⁶ Nichtteilnahme am Festgetöse ist die einzig denkbare Haltung für den guten Christen – und nicht bloß am Festgetöse: Chrysostomos argumentiert auch gegen scheinbar harmlosen Riten wie das Anzünden von Kerzen auf der Agora, das Bekränzen der Haustüre, oder das Bankett zuhause.

Zweimal schon hat der Prediger jetzt von den *δαίμονες*, den Dämonen gesprochen, die auf der Agora ihre Prozession abhalten. Das ist nicht einfach eine rhetorische Figur so, wie es die Bezeichnung des Festes als *έορτή διαβολική* ist: es zielt auf ein Detail der Feier in Antiochien. Von verschiedenen Orten der antiken Welt hören wir von Maskentreiben an den Kalenden. Im Westen sind es „Hirschlein, Weiblein oder andere

34 hom. in Kal. 3 (956): τὸν γὰρ Χριστιανὸν οὐχὶ μῆνας οὐδὲ νομηνιας οὐδὲ κυριακάς έορτάζειν χρῆ, ἀλλὰ διὰ παντὸς τοῦ βίου τὴν αὐτῷ πρέπουσαν έορτὴν ἄγειν. ... τὸ παρατηρεῖν ἡμέρας οὐ Χριστιανικῆς φιλοσοφίας, ἀλλ' Ἑλληνικῆς πλάνης έστίν.

35 hom. in Kal. 3 (957): μὴ τοίνυν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἀνακαύσεις πῦρ αἰθητῶν ἀλλ' ἐπὶ τῆς διανοίας ἄναψον φῶς πνευματικόν. ... μὴ τὴν θύραν τῆς οἰκίας στεφανώσεις, ἀλλὰ τοιαύτην ἐπίδειξαι πολιτεῖαν ὥστε τὸν τῆς διακοσύνης στέφανον σῆι κεφαλῇ παρα τῆς τοῦ Χριστοῦ δέξασθαι χειρὸς.

36 ὅταν ἀκούσῃ θορύβους, ἀταξίας καὶ πομπὰς διαβολικὰς πονηρῶν ἀνθρώπων καὶ ἀκολάστων τὴν ἀγορὰν πεπληρωμένην οἴκοι μένε καὶ τῆς ταραχῆς ἀπαλλάτῃς ταύτης.

Monster³⁷, im Osten (doch auch in Ravenna) Göttermasken, im lydischen Philadelphia ist es Ianus/Saturn, der umgeht³⁸, in Ravenna wie in Antiochien eine *daemonum pompa*, ein Umzug von Dämonen, zu der Masken von Saturn, Iupiter, Hercules, Diana und Vulcanus gehören³⁹. Noch das Konzil in Trullo, das so genannte Concilium Quinisextum von 692, wendet sich gegen „Tänze im Namen der bei Griechen fälschlich so genannten Götter, von Männern und Frauen, die in alter und unchristlicher Weise ausgeübt werden“; freilich werden diese Tänze nicht direkt mit den im selben Kanon verbotenen Kalenden verbunden, sondern mit jeder Art von Maskentreiben, einschließlich dem Theater⁴⁰. Das Fest war durch seine krasse Sinnenfreude anstößig genug; heidnische Göttermasken setzen dem Ganzen die Krone auf.

Diese sehr spezifischen Ermunterungen zu einer Art zivilen Ungehorsams wachsen sich aber schnell aus zu einer Ermahnung christlicher Interaktion mit Nicht-Christen schlechthin, die den spezifischen Anlass weit hinter sich lassen und sich in eine beunruhigende Richtung bewegen. Christen reden nicht über Belangloses mit ihren Mitmenschen, sondern über ihre *φιλοσοφία*, ihre Lehren, und sie schweigen nicht, wenn sie Dinge sehen, die dieser Philosophie widersprechen. Und wenn sie sich dadurch Feinde schaffen, geschieht dies im Namen Gottes. In seinem Namen darf man selbst das Schwert gebrauchen, wie die Geschichte von Pinhas (Num 25,6-9) zeigt: „Was er tat, war Mord, doch die Strafe wurde zur Rettung für alle, die unterwegs zum Untergang waren.“⁴¹ Das ist, wenn man es in seiner ganzen Radikalität ernst nimmt, weit mehr noch als bloß Ermunterung zum zivilen Ungehorsam, wozu die Riten der *Kalendae* den Prediger provozieren – derselbe Prediger, der in der Statuenaffäre 387 erfahren hatte, wozu eine aufgebrauchte Menge fähig war, und wie ein aufbrausender Kaiser reagieren konnte. Man kann also zweifeln, ob er die Lehren aus der Pinhas-Geschichte wörtlich anwenden wollte; aber man darf nicht daran zweifeln, dass er die Riten der *Kalendae* – und nicht bloß die Ausschwei-

37 Caesarius von Arles, *sermo* 193; vgl. R. Arbesmann, Die ‘cervuli’ und ‘anniculae’ in Caesarius von Arles, *Traditio* 35, 1979, 89-110.

38 Johannes Lydos, mens. 4,2.

39 Petrus Chrysologus (früher Caesarius von Arles), *Sermo de Pythonibus*, PL 65,37.

40 Konzil in Trullo, Kanon 62. Vgl. Frank R. Trombley, *The Council in Trullo (691-692). A Study of the Canons Relating to Paganism, Heresy, and the Invasions*, Comitatus 9, 1978, 1-18; Demetrios J. Constantelos, *Church Canons and Cultural Realities. Canon Sixty-Two of the Synod in Trullo. A Case Study*, in: *Christian Hellenism. Essays and Studies in Continuity and Change*, New Rochelle, NY 1998, 163-171; eine englische Version mit Bibliographie in: *Religions of Late Antiquity in Practice*, hg. v. R. Valantasis, Princeton 2000, 289-300.

41 hom. in Kal. 6 (961 f.), mit der Folgerung τὸ μὲν γινόμενον φόνος ἦν, τὸ δὲ κατορθούμενον ἐξ ἐκείνου σωτηρία τῶν ἀπολλυμένων πάντων.

fungen und die Zurschaustellung des paganen Polytheismus in den Prozessionen – zutiefst verabscheute; er wollte seine Gemeinde von der Teilnahme abhalten und sie dazu bringen, auch Nicht-Christen von einer solchen Abstinenz zu überzeugen.

5.

Kaum zwanzig Jahre später wandte sich ein anderer sprachmächtiger Prediger gegen dasselbe Fest, diesmal im lateinischen Westen. Am 1. Januar wohl des Jahres 404, ein Jahrzehnt nach Libanios' Tod, predigte Augustin in Karthago – also nicht vor seiner lokalen Gemeinde in Hippo, sondern in einer weit urbaneren Gemeinde⁴². Er stellte die Predigt unter einen Psalmvers: „Hilf uns, Herr unser Gott, und sammle uns aus den Heiden, damit wir deinem heiligen Namen danken und uns rühmen, dass wir dich preisen dürfen“ (Ps 106,47) – und bezog diesen Vers gleich auf die unmittelbare Gegenwart: „Bereits wenn die Feier der Heiden, die am heutigen Tag in weltlicher und fleischlicher Freude stattfindet, im Getöse der unsinnigsten und unanständigsten Gesänge, in der Teilnahme an eben diesem falschen Fest – wenn das, was die Heiden heute zelebrieren, uns keine Freude macht: schon dann sammeln wir uns aus den Heiden.“⁴³

Anders als in Antiochien sind die Christen Karthagos eine Minderheit, und eine belagerte dazu – wenigstens in Augustins Darstellung. Sein Psalmvers suggeriert, dass sich seine Gemeinde als das auserwählte Volk inmitten eines Meers von jubelnden und feiernden Heiden abgesondert und gesammelt hat, dass sein Versammlungshaus, die *ecclesia*, umbrandet ist vom Getöse der trunken zelebrierenden Heiden; ich frage jetzt nicht nach der Realität hinter dieser Zeichnung. Seinen Christen hat der Bischof das Fasten verordnet – dies an einem Tag, an dem traditionell jede Essdisziplin verpönt ist, reiche Bankette die Regel sind. Augustin weiß, wie einschneidend das ist, was er tut, und er stärkt seine Gemeinde gegen alle Versuchungen: „Wenn ihr doch bloß nur auf Straßen und Plätzen den

42 Einer der neuen Texte aus der Stadtbibliothek Mainz, François Dolbeau, *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes IV*, *Recherches Augustiniennes* 26, 1992, 69-141, wieder abgedruckt in ders. (Hg.), *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique* (Collection des Études Augustiniennes. Série antiquité 147), Paris 1996, 345-417; zitiert als *Sermo* 26 Dolbeau.

43 *Sermo* 26 Dolbeau, 1: *Et modo si sollemnitas gentium quae fit hodierno die in laetitia saeculari et carnali, in strepitu vanissimarum turpissimarumque cantionum, in celebratione ipsius falsae festivitatis, si ea quae agunt hodie gentes non vos delectent, congregamini ex gentibus.* – Dieser Text war bereits als *Sermo* 198 bekannt, “découpé dans les premières pages de l'original par un prédicateur vivant dans un milieu différent de celui d'Augustin” (Dolbeau [wie Anm. 42], 70 = 346).

bösen Versuchern begegnen würdet, und nicht auch zuhause! Der Vater will fasten, der Sohn will nicht; der Sohn will fasten, der Vater will nicht; der Mann will, die Frau will nicht, oder sie will und er will nicht.“⁴⁴ Die Festkultur wird zum innerfamiliären Kampfplatz; Religion (in ihrer Konzentration auf die Sinnenfreude) hat die Kernfamilie radikal gespalten. Wobei man sich hier fragen muss (wie man sich schon bei Chrysostomos' Predigt hatte fragen müssen), wie zutreffend die Dichotomie zwischen Heiden und Christen ist, die beide betonen, oder ob nicht die begeisterte Teilnahme an den Kalenden auch einen getauften Christen automatisch zum Heiden stempelt, die Bezeichnung „heidnisch“ mithin auch oder vor allem rhetorischen Zwecken dient. Ich komme darauf zurück.

Wie Chrysostomos' Predigt gilt auch diejenige Augustins nicht allein den Kalenden; der Bischof benutzt sie als Plattform für weitergehende Ermahnung, bei denen er das Thema der Absonderung von den Heiden durchhält. Er ermahnt seine Christen, keine heidnischen Haltungen in ihr Verhalten einschleichen zu lassen, wie es das Küssen der Säulen am Kirchenportal ist (er hat dies mehrfach in seiner Gemeinde gesehen⁴⁵) und sich von jeder heidnischen Bilderverehrung, auch der philosophisch geläuterten, fernzuhalten; und er wendet sich gegen heidnische und donatistische Versuche, Christi Mittlerrolle einzuschränken.

Augustins Strategie gegen die Kalenden ist verwandt mit der des Chrysostomos, sie ist bloß radikaler: wenn Chrysostomos seiner Gemeinde rät, zu Hause zu bleiben, und die Riten metaphorisch verinnerlicht (Licht in der Seele, nicht auf der Agora), so versammelt Augustin seine Christen in der Kirche und trägt ihnen auf, zu fasten, selbst wenn das zu Spannungen in der Familie führt: die alten Riten werden mithin durch die neuen, asketischen Riten ersetzt. Augustins Argumente sind weitgehend moralisch, wie diejenigen des Chrysostomos (und aller anderen Kalendenpredigten) auch, selbst wenn das Thema die Absonderung von den Heiden ist: die Ausschweifungen der Kalenden widersprechen christlicher Sittlichkeit.

Eine solche Argumentation ist, denkt man genauer nach, einigermaßen überraschend. Die Kalenden hätten eigentlich gar nicht mehr stattfinden sollen: 391 hatte Theodosius die Opfer verboten, und wir hören von Libanios, dass dies unmittelbare Folgen hatte. Wir hören dies auch von Augustin selber: an zwei Stellen seiner Predigt verweist er auf die

44 *Sermo* 26 Dolbeau, 7: *atque utinam in solis plateis patiamini improbos dissuasores et non forte etiam in domibus vestris! vult pater ieiunare, non vult filius; aut vult filius, non vult pater; aut vult maritus, non vult mulier; aut illa vult et ille non vult.*

45 Peter Brown, *Augustine and a practice of the imperiti. Qui adorabat columnas in ecclesia* (S. Dolbeau 26.10.232/Mayence 62), in: *Augustin prédicateur (395–411)*, hg. v. Goulven Madec, Paris 1998, 367–375.

Abschaffung der paganen Opfer. Der ausgelassenen Feier der Kalenden hat dies offenbar keinen Abbruch getan.

Dies ist eine neue Situation. Teilnahme an heidnischen Festen und Opfer an heidnische Götter ist ja Christen spätestens seit Paulus verboten, und solche Verbote wurden im Lauf des 4. Jahrhunderts durch lokale Konzile wiederholt; die Situation des 4. Jahrhunderts veranlasste die Bischöfe auch, die Trennung schärfer zu artikulieren. Im frühen 4. Jahrhundert (304 oder 309) erließ eine Bischofsversammlung im spanischen Eliberi (Elvira bei Granada) eine Reihe von Canones gegen die Teilnahme von Christen am heidnischen Kult, unter anderem auch ein Verbot, „wie ein Heide zum Götzenbild auf dem Kapitol zu steigen, um zu opfern und das Bild zu sehen“: das richtet sich nicht ausschließlich gegen das Opfer an den Kalenden (in Rom wie in den *coloniae*), hat es aber selbstverständlich unmöglich gemacht⁴⁶. Im Jahre 314 verbot das Konzil von Ankara nicht bloß die Teilnahme an heidnischen Opferfeiern, sondern schloss auch aus, dass Christen an einem städtischen Fest selbst dann mit Heiden zusammen essen würden, wenn sie ihr eigenes Essen mitbrächten, also nicht vom verbotenen Opferfleisch essen würden⁴⁷. Das erste Nicaenum unterstrich diese radikale Trennung von Christen und Heiden im Kult; wer „Feste vermischt“, wird als Häretiker gebrandmarkt⁴⁸. Das Konzil von Laodikeia (364) wiederholt das Verbot der Teilnahme am heidnischen Opferfest: „Man darf nicht mit Heiden zusammen Feste feiern und an ihrer Gottlosigkeit teilnehmen.“⁴⁹

Das hat offenbar ebenso wenig unmittelbar gefruchtet wie Theodosius' Opferverbote: städtische Feste mit ihren ausgedehnten Banketten blieben bestehen. Im späten 4. oder frühen 5. Jahrhundert beschloss ein offensichtlich genervtes Konzil afrikanischer Bischöfe, sich direkt an den Kaiser (wohl Theodosius den Großen) zu wenden und ihn zum Einschreiten zu veranlassen:

Man muss die Kaiser auch um folgendes bitten: Da an vielen Orten gegen ihre Erlasse Bankette für die Götter stattfinden, die im heidnischen Irrglauben begründet sind, so dass nun Christen von den Heiden zur Teilnahme gezwungen werden (womit in der Ära der christlichen Kaiser heimlich eine neue Christenverfolgung stattfindet), sollen sie solches verbieten lassen und mit einer von den Städten und den privaten Vermögen erhobenen Buße be-

46 Concilium Eliberitanum, can. 59 (Mansi II 15): *prohibendum ne quis Christianus ut gentilis ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat. quod si fecerit, pari crimine teneatur. si fuerit fidelis, post decem annos acta poenitentia recipiatur.*

47 Canon 7 (Mansi II 516): *de iis qui in festo ethnico in loco gentilibus deputato convivati sunt et proprios cibos attulerunt et comederunt.*

48 Mansi II 1038, aus einem arabischen Manuskript (*qui ... dies festos commutarunt*).

49 Canon 39 (Mansi II 570): *non oportet cum gentibus festum agere et eorum impietati communicare.*

strafen, besonders da man sich nicht scheut, an den Geburtstagen der Märtyrer und selbst an den heiligen Stätten solche Dinge abzuhalten.

Die Christen imitieren mithin die heidnischen Opferfeiern mit Banketten an den Gräbern der Märtyrer – ja, noch mehr:

An diesen Tagen (wir schämen uns, dies zu sagen) führen sie auch verbrecherische Tänze in Stadtquartieren und auf den Straßen auf, so dass der Anstand der Matronen und der vielen Frauen, die fromm zu einem heiligen Festtag kommen, durch das Unrecht der Unzüchtigen gefährdet wird.⁵⁰

Ebendies ist mit der Vermischung der Feste gemeint: die rituellen Grenzen zwischen Heidentum und Christentum sind in Gefahr, sich aufzulösen. Die Notwendigkeit, sich als städtische Gruppe im gemeinsamen Fest zu artikulieren, ist offenbar stärker als der Widerstand der Bischöfe. Dies gilt insbesondere dann, wenn dieses Fest eine so stark karnevaleske Färbung gehabt hat wie die Kalenden, oder wie die eben beschriebenen Geburtstage der Märtyrer mit ihren Banketten und ausgelassenen Tänzen. Wieso dies ist, mag diskutiert werden: Volkskundler haben seit langem den Ausdruck von Ventil-sitten verwendet, bei denen einmal in Jahr sonst unterdrückte Spannungen freigemacht werden konnten, Bakhtin hat gar auf das subversive Potential des Karnevals verwiesen, während der amerikanische Ethnologe Victor Turner vor allem auf die Fähigkeit solcher Festperioden hingewiesen hat, in der Aufhebung gängiger Schranken und Behinderungen ein Gemeinschaftsgefühl zu schaffen, das er *communitas* genannt hat. Die einzelnen Antworten schließen sich wohl nicht völlig gegenseitig aus; kollektive Subversion und gemeinsamer Regelverstoß können Gemeinschaftsgefühl schaffen. Entscheidend ist, dass diese elementare psychologisch-soziale Funktion des ausgelassenen Festes sich gegen die Normen setzenden Bischöfe erstaunlich lange behauptet hat. Noch das Konzil von Braga in 699 wandte sich gegen die Kalendenbräuche, und der 62. Kanon des Konzil in Trullo, der uns schon einmal begegnete, regelte ausdrücklich, dass „die Kalendae, die Vota, die Brumalia und die am 1. März abgehaltene Festversammlung“ verboten sind⁵¹.

50 Canon 60 (CChr.SL 149, 196 f.,490-504 Munier): *illud etiam petendum, ut quoniam contra praecepta divina convivia multis in locis exercentur, quae ab errore gentili attracta sunt, ita ut nunc a paganis Christiani ad haec celebranda cogantur; ex qua re temporibus Christianorum imperatorum persecutio altera fieri occulte videatur: vetari talia iubeant et de civitatibus et de possessionibus imposita poena prohibere: maxime cum etiam in natalibus beatissimorum martyrum per nonnullas civitates et in ipsis locis sacris talia committere non reformident. quibus diebus etiam, quos pudoris est dicere, saltationes sceleratissimas per vicos et plateas exercent, ut matronalis honor et innumerabilem feminarum pudor devote venientium ad sacratissimum diem iniuriis lascivientibus appetatur.*

51 Concilium Trullanum, canon 62 (PG 173,725 DE): τὰς οὕτω λεγομένας Καλάνδας καὶ τὰ λεγόμενα Βοτὰ καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ ἐπιτελουμένην πανήγυριν. Siehe oben Anm. 40.

6.

Doch war es nicht allein die *communitas* stiftende Festseligkeit, welche den Bischöfen in ihrer Abneigung gegen die heidnischen Kalenden in den Weg kam. Ich habe bereits betont, wie sehr sowohl Chrysostomos als auch Augustin die ethischen und theologischen Probleme betonten, die ihnen das Fest schaffte; wir haben auch gesehen, wie beide das Fest in die klare Dichotomie Heidentum-Christentum stellten – eine Dichotomie, die sich in der Realität nicht halten lässt, weil man annehmen muss, dass eine große Anzahl der Mitfeiernden Christen sind. Augustin betont, wie zufrieden er mit der karthagischen Gemeinde ist, die so zahlreich in der kalten Kirche sitzt und fastet: man muss das auch so lesen, dass er mit weit weniger Gläubigen gerechnet hat und die, die sich tatsächlich vom Festtreiben haben lösen können, entsprechend loben will⁵². Die aufgebaute Dichotomie geht bloß auf, wenn man alle Christen, die an den Kalenden mitfeiern, pauschal als *pagani* abqualifiziert, was einigermaßen künstlich ist.

Doch muss beides, moralische Argumentation und die irreführende Dichotomie, Gründe in der Zeit haben. Die Gründe, vermute ich, sind politisch, und der kirchliche Widerstand gegen die *Kalendae* ist nicht völlig risikolos.

Am 7. August 389 erließen die Kaiser Valentinian, Theodosius und Arcadius ein Edikt, das die Gerichtsferien als Ausnahmen in einer allgemeinen Regelung festlegte, dass alle Tage Gerichtstage seien. Ausgenommen sind die Tage der Sommerhitze und der herbstlichen Erntearbeit, und eine Reihe von spezifischen Festtagen: die Kalenden des Januar, die Geburtstage Roms und Konstantinopels, sieben Tage vor und nach Ostern, die Sonntage und die Kaisergeburtstage⁵³. Die Liste ist überraschend in ihrer ökumenischen Tendenz: nicht bloß die christlichen Feiertage (Ostern und die Sonntage), sondern auch die zentralen nicht-christlichen Feiern, die sich bereits etwa in den Steinkalendern der augusteischen Zeit finden. Ihr gemeinsamer Nenner ist die Beziehung zur Reichseinheit und zur imperialen Herrschaftsideologie: wir sahen zu Beginn, wie

52 *Sermo* 26 Dolbeau, 7: *nam cum frequentius convenitis his diebus, non nobis displicet, immo etiam placet.*

53 Cod. Theod. II 8,19: *Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius a.a. Albino pf. U. Omnes dies inbemus esse iuridicos. illos tantum manere feriarum dies fas erit, quod geminis mensibus ad requiem laboris indulgentior annus accepit aestivis fervoribus mitigandis et autumnis fetibus decerpendis. Kalendarum quoque Iannuarium consuetos dies otio mancipamus. his adicimus natalicios dies urbium maximarum Romae atque Constantinopolis, quibus debent iura deferre quia et ab ipsis nata sunt. sacros quoque paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, in eadem observatione numeramus, nec non et dies solis, qui repetito in se calculo revolvuntur. parem necesse et habere reverentiam nostris etiam diebus, qui vel lucis auspicia vel ortus imperii protulerunt.*

stark die Kalenden bei Libanios und bereits bei Ovid kaiserlich-imperial gefärbt sind.

In dieser Lesung sieht das Edikt nach einem Kompromiss aus, der zwischen dem politischen Anspruch der Kaiser und dem religiösen Anspruch der Bischöfe geschlossen wurde: Gerichtsferien unterstreichen die Besonderheit der durch sie gekennzeichneten Festtage. Wie wir sahen, waren die heidnischen Feste bereits vor 389 im Kreuzfeuer der christlichen Kritik, wenn auch die Kalenden nirgends genannt waren. Doch die Bischöfe konnten sich über den Erlass von 389 sicher nicht freuen.

Vielleicht können wir hier noch ein wenig weitergehen. Die Kalendepredigten setzen alle nach 389 ein – diejenige des Johannes Chrysostomos kaum sehr lange darnach. Die Predigten sind dann als verkappte Proteste gegen die kaiserliche Entscheidung zu lesen, oder vielleicht besser als der Versuche, das Beste aus der Situation zu machen – die Christen dazu zu bringen, sich freiwillig vom Tumult fernzuhalten und damit allmählich die Feier zu untergraben. Das kann erklären, weswegen das Thema des passiven (und weniger passiven) Widerstands so wichtig ist bei Johannes Chrysostomos, und weswegen Augustin seinen Christen ein regelrechtes Gegenprogramm anbietet.

In dieser Lesung erhält dann selbst des Libanios späte Rede ein neues Gesicht. Ich stelle sie mir als Reaktion auf die christliche Predigt gegen die Kalenden vor: nachdem der Prediger zu Widerstand und Enthaltung aufgerufen hat, formuliert der letzte Anhänger der paganen Tradition seinen Widerstand – und die Risiken der christlichen Position. Es scheint mir kein Zufall zu sein, dass Libanios ganz zu Beginn seiner Rede doppeldeutig-unscharf auf den großen Daimon anspielt, dem das Fest gehört – Jupiter und/oder der Kaiser. Man kann das als Warnung lesen: die Kalenden sind ein Fest, das dem Kaiser gehört. Sich gegen das Fest zu wenden, ist politisch nicht eben empfehlenswert. Das sollte eigentlich in einer Zeit, die sich noch an den kaiserlichen Zorn erinnern musste, von allen verstanden worden sein.

Die Bischöfe ließen sich durch solche Argumente nicht beeindrucken. Durchsetzen freilich konnten sie sich nur bedingt. Die Feier des Jahresanfangs in Byzanz veränderte sich langsam, und die Neujahrsliturgie mit ihrer Predigt gewann an Bedeutung, während die Massenunterhaltung wohl verschwand: damit folgen die Kalenden dem Modell der *Lupercalia*, allerdings ohne deren Säkularisierung. Dies hatte seinen Preis. Um 1185 musste sich Eustathios, Bischof von Thessaloniki, mit einer Klage an seine Gemeinde wenden, die am 1. Januar in so geringer Zahl in der Kirche erschienen war, dass ein Gast (vielleicht sein ehemaliger Schüler, der

Athener Bischof Michael Choniates) ihn deswegen tadelte⁵⁴. Nicht, dass sie alle an einer üppigen Feier teilgenommen hätten; aber ihre privaten Interessen hielten sie von der Kirche fern: kein unterhaltendes und Gemeinschaft stiftendes Ritual konnte mehr die gemeinschaftlichen Energien bündeln. Und dies, obwohl derselbe Eustathios anderswo die Feier der Kalenden als ein Fest preist, das allen Nachfolgern des römischen Reichs gemeinsam sei, auch wenn die Einzelheiten lokal ganz verschieden seien (er verweist auf Libanios' Rede als die eindrucklichste Beschreibung des Festes); von diesen Einzelheiten hebt er freilich vor allem die gegenseitigen Geschenke hervor⁵⁵.

In der Langzeitperspektive freilich haben die Bischöfe wohl den Krieg, von dem Johannes Chrysostomos spricht, nicht gewonnen: heute ist die Jahreswende in den christlichen Gesellschaften wiederum nicht durch Askese und Meditation, sondern durch Festesfreude und *conspicuous consumption* gekennzeichnet. Wenn in Basel in der Silvesternacht auf dem Münsterhof wieder die Champagnerkorken knallen im Angesicht der Münstertürme, hat sich manifest gezeigt, dass menschliche Festfreudigkeit sich eben doch durchsetzt.

54 Opusc. 4, in Peter Wirth (Hg.), *Eustathii Thessalonicensis Opera Minora* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae), Berlin 2000, 55-60. – Ich danke meinem Kollegen Anthony Kaldellis (Ohio State University) für den Hinweis auf Eustathios.

55 ep. 8. in Theophil L. F. Tafel (Hg.), *Eustathii Metroplitae Thessalonicensis Opuscula*, Frankfurt 1832 (Nachdruck Amsterdam 1964), 314 f.

Tod im Exil

Reaktionen auf die Todesnachricht des Johannes Chrysostomos und Konstituierung einer „johannitischen“ Opposition

MARTIN WALLRAFF

„Seit jener Zeit hielten sie ihre Versammlungen getrennt an verschiedenen Orten und wurden ‚Johanniten‘ genannt.“¹ Mit diesen nüchternen Worten beschreibt der Kirchengeschichtler Sokrates die Anfänge der johannitischen Sondergemeinschaft im Zusammenhang der so genannten Blutostern im Jahr 404. Die Geschichte dieses Schismas, eine in mehrfacher Hinsicht ungewöhnliche Geschichte im Rahmen der durchaus reichen Streit- und Spaltungsgeschichte des antiken Christentums, gehört als zweiter Teil des Dramas zu den skandalösen Vorgängen, die – im ersten Teil – zur Absetzung und Exilierung des Bischofs von Konstantinopel geführt hatten. In ihren Grundfakten ist das Geschick der Sondergemeinschaft der Johanniten bekannt, von den Anfängen mit der Absetzung des Johannes bis zu seiner vollen Rehabilitation etwa eine Generation später. Diese Geschichte ist meist im Anhang zu den Ereignissen um Johannes geschrieben worden²; auch die neueren Darstellungen enthalten ein Kapitel darüber³.

Indessen ist häufig nicht hinreichend bedacht worden, dass und wie sehr dies Schisma nicht nur historische Folge, Appendix der genannten Hauptereignisse ist, sondern seinerseits das Bild der Ereignisse mitformt, in einem schwer genau zu bestimmenden Ausmaß Wechselwirkungen mit ihnen entfaltet. Genauer gesagt: das Schisma ist Folge der Exilierung des

1 Ἐξ ἐκείνου τε κατ' ἴδιαν τὰς συναγωγὰς ἐν διαφόροις τόποις ποιοῦμενοι Ἰωαννῖται προσηγροῦθήσαν. h.e. VI 18,15 (GCS N.F. 1, 342,18 f. Hansen).

2 Dies ist bereits in der byzantinischen Hagiographie der Fall, zuerst bei (ps.-)Georg von Alexandrien (BHG 873bd), ediert von François Halkin, Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome (SHG 60), Brüssel 1977, 69-285.

3 C. Baur, Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2 Bde, München 1929-30, 2,362-390; J. N. D. Kelly, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop, London 1995, 286-290; R. Brändle, Johannes Chrysostomus. Bischof – Reformator – Märtyrer, Stuttgart 1999, 149-154; C. Tiersch, Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (Studien und Texte zu Antike und Christentum 6), Tübingen 2002, 415-423.

Bischofs, aber auch seinerseits Anlass zur Retrospektive, zum erinnernden Nachvollzug des Gewesenen, zur historiographischen Stilisierung. Das Chrysostomosbild – Gegenstand des vorliegenden Bandes – beginnt sich unmittelbar nach dem Tod des Bischofs eigenständig zu formen, und es formt sich im Licht der anschließenden Ereignisse der Verfolgung, Separierung, Exilierung. Eigentlich beginnt dieser Prozess sogar schon mit dem Moment der Entfernung des Bischofs aus der Hauptstadt, denn für die kirchlich und literarisch relevanten Kreise wird dieses Bild nun nicht mehr an die Realität der Person rückgebunden (allenfalls noch indirekt durch die Briefe aus dem Exil), sondern geht seine eigenen Wege. Die Menschen, die ihn kannten, leben aus der Erinnerung und gestalten sie erzählend neu. Dieser Prozess ist als solcher nicht ungewöhnlich und nicht grundsätzlich verschieden von anderen Personen der allgemeinen und der individuellen je persönlich erlebten und erinnerten Geschichte.

Speziell für Bischof Johannes sind jedoch darüber hinaus zwei Feststellungen wichtig: zum einen die Tatsache, dass eine ganz außergewöhnliche Polarisierung seiner Umgebung in Anhänger und Gegner stattfand, eine Polarisierung, die schon zu Lebzeiten einsetzte und nun massive Rückwirkungen auf die erinnerte und überlieferte Geschichte haben sollte. Das Interesse an Erinnerung und Überlieferung war naturgemäß auf der Seite der Johannesfreunde stärker, und so erklärt sich, dass die Biographie des Johannes für die Nachwelt fast ausschließlich über dezidiert johannesfreundliche Quellen erschlossen wird. Die zweite Feststellung kommt erschwerend hinzu: wir haben nur relativ wenig unmittelbare Quellenzeugnisse der Konfliktgeschichte, also – mit Droysens Historik gesprochen – Überreste, nicht (schon bewusst überformte) Tradition. In Betracht kommen hier der Brief des Johannes an Innozenz von Rom oder die Akten der Eichensynode, und selbst dieses Wenige ist vermutlich durch den Kanal johannitischer Überlieferung zu uns gekommen, daher wohl mit Bedacht ausgewählt⁴.

All dies hat Konsequenzen für das Chrysostomosbild späterer Generationen bis heute – Konsequenzen, die bisher trotz reicher Forschungsliteratur noch nicht ausreichend bedacht sind. Es lohnt sich also, die Geschichte des johannitischen Schismas noch einmal sorgfältig daraufhin abzuklopfen, was sie für die Anfänge des Chrysostomosbildes bedeutet. Für diese Fragestellung erweisen sich insbesondere die biographischen

4 Das gilt jedenfalls für den Brief an Innozenz, der in relativ reicher handschriftlicher Überlieferung erhalten ist, und zwar in jeweils mehr oder minder deutlich johannitischen Zusammenhängen, vgl. A.-M. Malingrey, *Lettre à Innocent*, in: *Palladios, Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, Bd. 2 (SC 342), Paris 1988, 47-95, hier 59. Die Akten der Eichensynode sind in der *bibliotheca* des Patriarchen Photios erhalten; auf welchen Wegen das Material zu ihm gelangt ist, lässt sich nicht sagen.

Haupttexte als eine unerwartet fruchtbare und noch wenig ausgewertete Quelle. Direkt nach dem Tod des Bischofs und in gewissem Sinn als Reaktion auf die Todesnachricht sind zwei lange Texte entstanden, Werke von hohem literarischem Rang, die die *chronique scandaleuse* des Wirkens und der Absetzung des Bischofs beschreiben: der *Dialogus* des Palladios und der anonyme Epitaphios, der unter dem Namen des Martyrios von Antiochien überliefert ist⁵. Diese Texte *wollen* von Johannes Chrysostomos berichten, seine Geschichte in Erinnerung halten, doch beinahe ebenso interessant sind sie für uns in dem, was sie *nicht* wollen: Unwillkürlich geben sie Auskunft über die Umstände ihrer Abfassung, über die Pragmatik der Kommunikation mit dem beabsichtigten Publikum sowie die Tendenzen, Hintergründe und Ziele einer bestimmten Stilisierung der Geschichte.

Diesen Texten soll im folgenden in zwei Abschnitten das Hauptaugenmerk gelten. Ein weiterer kurzer Abschnitt bespricht den Verlauf der Ereignisse nach der Abfassung dieser Texte bis zur Rehabilitation des Johannes im Jahr 438, mit dem ausweislich der erhaltenen Quellen das Schisma zu Ende ging. Dieses Ereignis fällt zudem beinahe genau mit der Abfassung der nächsten Generation von wichtigen Quellschriften zusammen: der Kirchengeschichtswerke des Sokrates und seiner Nachfolger, die im vorliegenden Aufsatz nicht mehr behandelt werden⁶.

Die beiden genannten Hauptzeugen, also die frühesten vorhandenen Quellen, sind in ihrem Verhältnis zueinander noch nicht abschließend geklärt⁷. Nach derzeitigem Kenntnisstand kann immerhin so viel gesagt werden: Beide beschreiben eine ähnliche Kette von Ereignissen, beide haben ähnliche Kenntnisse, Interessen und Tendenzen im Blick auf den Helden der Geschichte, Bischof Johannes, doch keiner von beiden ist literarisch abhängig vom anderen. Es gibt keine wörtlichen Parallelen und noch nicht einmal entfernte Anklänge, die an mehr denken lassen als eine gemeinsame Teilhabe an mündlichen Erzähltraditionen, die im johannitischen

5 Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, hg. v. A.-M. Malingrey, 2 Bde. (SC 341-342), Paris 1988; *Oratio funebris in laudem Sancti Iohannis Chrysostomi. Epitaffio attribuito a Martirio di Antiochia* (BHG 871, CPG 6517), hg. v. M. Wallraff, übers. v. C. Ricci (*Quaderni della Rivista di Bizantinistica* 12), Spoleto 2007. In beiden Fällen werden Kapitel und Zeile der jeweiligen Edition zitiert.

6 Vgl. dazu M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person* (FKDG 68), Göttingen 1997, 55-75, und vor allem den Beitrag von Wendy Mayer im vorliegenden Band.

7 Die Formulierung „nicht abschließend geklärt“ ist ein Euphemismus, denn die (dringend nötige) Diskussion hat noch nicht einmal begonnen. Neben eher beiläufigen Bemerkungen von Florent van Ommeslaeghe (etwa in: *Chrysostomica. La nuit de Pâques* 404, *AnBoll* 110, 1992, 123-134) ist bisher nur auf M. Wallraff, *Oratio* (wie Anm. 5), 17 f. zu verweisen.

Milieu kursierten. Wichtiger noch (jedenfalls für unser Thema): die literarische Form und der Sitz im Leben unterscheiden sich grundlegend.

Der Epitaphios von Ps.-Martyrios soll zuerst behandelt werden, weil er mit großer Wahrscheinlichkeit die ältere Quelle ist: der Verfasser behauptet, direkt nach dem Eintreffen der Todesnachricht des Johannes in Konstantinopel zu sprechen bzw. zu schreiben, das hieße im Herbst 407, und es gibt keinen Grund, an dieser Auskunft zu zweifeln. Darüber hinaus gibt es Indizien, dass Kaiser Arcadius als noch lebend vorausgesetzt ist⁸; damit ließe sich der 1. Mai 408 als definitiver *terminus ante quem* etablieren. Zur Zeit der Abfassung des *Dialogus* hingegen ist Arcadius wohl bereits verstorben⁹. Der Text wird üblicherweise auf 408 datiert, m.E. eher in der zweiten Jahreshälfte, also etwa ein Jahr nach Ps.-Martyrios. Dass gleichwohl der Verfasser des zweiten Textes den ersten nicht kannte, könnte man mit Gefängnis und Exilierung erklären.

8 Abfassung direkt nach dem Eintreffen der Todesnachricht: or. fun. 136; Arcadius wohl noch lebend: or. fun. 135,5. Zur Datierung des Textes allgemein vgl. M. Wallraff, Oratio (wie Anm. 5), 13 f. Manches spricht für die dort im Anschluss an F. van Ommeslaeghe, La fête de S. Jean Chrysostome dans l'Église grecque, AnBoll 96, 1978, 338 vorgetragene Hypothese, die den 13. November als Datum der Todesfeier und des mündlichen Vortrags sieht: Eine andere, bessere Erklärung für dieses Datum als Fest des Heiligen im byzantinischen Kalender fehlt jedenfalls.

9 Das kann man – allerdings mit gewissen Unsicherheiten – aus einer Bemerkung ganz am Ende des Werkes schließen. Dort wird eine Liste der Todesarten der Verfolger gegeben, die in der Mitteilung gipfelt, dass Gott „den, den alle kennen, früh hinwegraffte durch einen scheußlichen Tod (ὁ τόνδε δυσώδει θανάτω ἀναρπάσας θάπτον, ὃν ἴσασι πάντες)“, dial. 20,632 f. Die herausgehobene Stellung am Schluss der Klimax sowie die andeutende Redeweise in einem Werk, das negative Aussagen über den Kaiser meidet, machen den Bezug auf den 31jährig verstorbenen Arcadius nicht sicher, aber doch recht wahrscheinlich. Das umgekehrte Argument von A.-M. Malingrey (wie Anm. 5), 19, demzufolge die auffällige Schonung des Hofes bei Palladios nur zu erklären sei, wenn Arcadius noch lebe, leuchtet mir überhaupt nicht ein (und hat mich schon vor zehn Jahren nicht überzeugt, M. Wallraff, Sokrates [wie Anm. 6], 69, Anm. 199). Eudoxia ist ohnehin bereits 404 verstorben, und ob seither drei oder fünf oder sieben Jahre vergangen sind, verschlägt nichts. Zur Datierung kann man aus diesem Sachverhalt gar nichts entnehmen, außer dass zur Zeit der Abfassung offenbar noch nicht Gras über der Sache gewachsen war – aber das ist ohnehin offenkundig. Im Resultat liegt indessen meine Datierung nicht so weit von der Malingreys entfernt, da sie den Tod des Kaisers fälschlich auf den 1. Oktober setzt (richtig dagegen 1. Mai: Sokrates, h.e. VI 23,7; Chronicon Paschale, ad ann. 408; dieser Irrtum – wohl ein schlechter Schreibfehler – generiert bereits Filiationen, vgl. L. Dattrino, Palladio. Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo [CTePa 125], Rom 1995, 81). Ein wichtiges weiteres Indiz zur Datierung ist die Mitteilung, dass Herakleides von Ephesos gefangen ist, und zwar seit vier Jahren (τετραετής ἐστὶ χρόνος, dial. 20,62 f.). Er kann nicht vor Ostern 404 arrestiert worden sein, realistisch wohl ein paar Monate später. Das würde auf eine Abfassungszeit im Jahr 408 führen, vielleicht etwa Mitte des Jahres, doch sollte man diese eher vage Angabe nicht zu sehr pressen.

In beiden Fällen ist das letzte Wort über die Verfasserfrage noch nicht gesprochen. Während bei Palladios der überlieferte Verfassernamen in der Regel akzeptiert wird (doch m.E. nicht über jeden Zweifel erhaben ist)¹⁰, sprechen bei dem Epitaphios gewichtige Gründe gegen Bischof Martyrios von Antiochien, mit dem der Text in einigen Handschriften verbunden ist. In jüngerer Zeit wurden zwei Hypothesen zur Identifikation des Autors vorgebracht, die jedoch beide kein hinreichendes Maß an Sicherheit bieten¹¹. Es muss also einstweilen bei den konventionellen Bezeichnungen Ps.-Martyrios und Palladios bleiben.

1. Der Epitaphios des Ps.-Martyrios und sein Sitz im Leben

Der Text ist rhetorisch geschliffen, in literarisch anspruchsvollem Griechisch abgefasst und trägt – trotz seiner komplizierten, stellenweise gekünstelten Sprache – Züge der Mündlichkeit. Der Verfasser wendet sich an seine Zuhörer mit ὁ ἄνθρωπος oder φίλοι, er spricht zu einer realen oder fiktiven Gemeinde¹². Es ist, wie bei einer Grabrede nicht anders zu erwarten, eine Gemeinde in trüber Stimmung: „verwaist, einsam und in Finster-

10 Die Verfasserfrage ist ernsthaft und ergebnisoffen zuletzt vor 100 Jahren diskutiert worden, und zwar durch den Benediktinerabt E. C. Butler bei der Tagung in Rom aus Anlass des 1500. Todestages von Johannes Chrysostomos (Authorship of the Dialogue de vita Chrysostomi, in: *Χρυσοστομικά*. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, Rom 1908, 35-46). Butler kam trotz vielerlei Unstimmigkeiten im Befund zu dem Schluss, dass der Autor wohl mit dem Verfasser der *Historia Lausiaca* und mit dem Bischof Palladios von Helenopolis identisch ist. Dieses Resultat ist seither mehr oder minder unbesehen übernommen worden, mit eingehender Diskussion etwa bei Baur, Chrysostomus (wie Anm. 3), XII-XVI, eher summarisch bei A.-M. Malingrey (wie Anm. 5), 7-9. Einen neuen Aspekt brachte jüngst D. S. Katos, Socratic Dialogue or Courtroom Debate? Judicial Rhetoric and Stasis Theory in the Dialogue on the Life of St. John Chrysostom, *VigChr* 61, 2007, 42-69 in die Debatte: Er versucht aus der spezifisch juristischen Prägung des Textes ein zusätzliches Argument für die Verfasserschaft des Palladius zu gewinnen (bes. 67-69).

11 T. D. Barnes, The Funerary Speech for John Chrysostom (BHG³ 871 = CPG 6517), in: *Studia Patristica* 37, hg. v. M. F. Wiles/E. J. Yarnold, Löwen 2001, 328-345, hatte einen gewissen Diakon Kosmas vorgeschlagen; dieser Vorschlag ist relativ leicht zu widerlegen (vgl. M. Wallraff, L'epitaffio di un contemporaneo per Giovanni Crisostomo ["Ps.-Martirio"]. Inquadramento di una fonte biografica finora trascurata, in: Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo, XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana [SEA 93], Rom 2005, 37-49, hier 43 f.). Dagegen ist die Identifikation mit Philippos von Side (M. Wallraff, ebd. 47-49, und M. Wallraff, Oratio [wie Anm. 5], 17) bislang unwidersprochen. M.E. sprechen gute Gründe dafür, doch ist das Maß an Sicherheit nicht hinreichend, um diesen johannitischen Presbyter auf dem Titelblatt einer Edition erscheinen zu lassen.

12 Vgl. M. Wallraff/C. Ricci, Oratio (wie Anm. 5), 13 f. und 20-24 mit Belegen.

nis sind wir“ zurückgeblieben, wir befinden uns „in gedanklichem Aufruhr und in gar vielfachem Verlust“¹³. Dies letztere sollte man auf Griechisch lesen wegen der brillanten Formulierung mit ihren Alliterationen, die im Deutschen kaum nachzuahmen ist: ἐν ... τῇ τῶν λογισμῶν ζάλη καὶ ζημίᾳ ποικίλῃ καὶ παντοδαπεῖ.

Man erfährt aber noch mehr. Die Gemeinde ist nicht nur durch den gemeinsamen Schmerz und die gemeinsame Trauer geeint, sondern vor allem durch den gemeinsamen Gegner. In der feierlichen *peroratio* am Ende des Textes verrät der Verfasser seine Motive; es ist gewissermaßen der Hebel oder hermeneutische Schlüssel, mit dem sich die ganze literarische Konstruktion erschließt. Direkt nach dem Tod des Johannes war es zu einer doppelten Reaktion gekommen: die Gegner hatten ihr wesentliches Ziel erreicht und mussten keinen erneuten Umschwung zugunsten des Johannes mehr befürchten. Zumindest einige unter ihnen war daher an einer Aussöhnung interessiert; selbst Theophil von Alexandrien sollte wenig später einlenken und eine Politik der Versöhnung gegenüber den Johanniten empfehlen¹⁴. Auf der anderen Seite, der der Johannes-Freunde, gab es offenbar einige, die die Sinnlosigkeit weiterer Opposition einsahen: „Was sollen wir denn noch tun, jetzt wo der Mann tot ist?“¹⁵, so sagten sie ausweislich unseres Autors. Dieser Situation begegnet der Verfasser mit ätzender Kritik und tiefer Verachtung. Der neue Bischof Attikos gleiche einem Arzt, der in der rechten Hand den Dolch und in der linken seine Heilmittel hält, der zunächst mit dem Dolch zusticht und dann dem Patienten Trost spendet: „Sei getrost, ich habe die Medizin schon in der Hand.“¹⁶ Wer jetzt in die Gemeinschaft mit den Gegnern zurückkehre, billige nicht nur den Mord an Johannes, sondern ermutige sogar zu weiteren Missetaten dieser Art. Wenn das geschehene Unrecht an Johannes der Grund für die Trennung war, wird dies denn durch den Mord aufgehoben?, so fragt der Verfasser emphatisch¹⁷, und dass es sich um Mord handelt, duldet für ihn keinen Zweifel, sofern überhaupt die Todesnachricht zutreffend ist.

Der *Epitaphios* schließt mit dem pathetischen Aufruf: „Jedermann möge zur Kenntnis nehmen, dass es keine Gemeinschaft geben wird zwischen getöteten Menschen und ihren Mördern, und wir werden die Teilnahme an einem Opfer nicht zulassen, wenn ein Herz es vollzieht, das gegen uns noch auf Mord sinnt, eine Zunge und eine Hand, die noch vom

13 or. fun. 4,1 f.

14 Synesios von Kyrene, ep. 66 an Theophil.

15 Τί οὖν ἔχομέν, φησι, ποιῆσαι, τοῦ ἀνδρός ἀποθανόντος; or. fun. 138,11.

16 or. fun. 137,11-17.

17 Οὐκ ἐκοινώνεις διὰ τὴν ἀδικίαν καὶ κοινωνεῖς μετὰ τὸν φόνον, ὥσπερ τοῦ φόνου ἀποσμήξαντος ἐκείνην; or. fun. 138,7 f.

Blut des Gerechten und seiner Kinder befleckt ist.¹⁸ Der Moment des Eintreffens der Todesnachricht ist also der Moment der eigentlichen Separation. Das schließt nicht aus, dass Sokrates bis zum gewissen Grad recht hat, wenn er den Anfang der Sondergemeinschaft mit dem Osterfest 404 in Verbindung bringt; das wird im übrigen auch durch das Zeugnis des Ps.-Martyrios gestützt¹⁹. Man darf annehmen, dass die Dinge zunächst stärker im Flusse waren, als die (parteiischen) Quellen glauben machen möchten; in Stein gemeißelte Demarkationslinien gab es noch nicht. Man konnte zu dieser oder zu jener Gemeinschaft gehen, Kontakte und vielleicht auch Kommunion haben hier und dort, und nicht wenige werden einfach eine abwartende Haltung eingenommen haben. Dies war nach dem Tod des Johannes nicht mehr möglich. Die Wege trennten sich zwischen einer Majorität, die mehr oder minder resignierend die neuen Verhältnisse anerkannte, und einer Minorität, die bereit war, den Weg in die völlige Separation zu gehen. Ja, es gab nun sogar Taufbewerber, die lieber auf die Taufe ganz verzichteten, als sie von nicht-johannitischen Klerikern empfangen wollten²⁰. Ps.-Martyrios gehört dieser zweiten, radikalen Gruppe an, und sein Werk lässt noch einige weitere Aufschlüsse über deren Geschick und Identität zu.

Ein strukturelles Problem bestand natürlich darin, dass diese Gemeinde einerseits stark auf ihren Bischof bezogen war, andererseits diese Führungsfigur soeben verloren hatte. Es wäre konsequent gewesen, nun unverzüglich zur Wahl und Weihe eines Nachfolgers zu schreiten, also zur Einsetzung eines Gegenbischofs in Opposition zu Attikos. Doch unter den Johanniten zeichnete sich keine charismatische Führungspersönlichkeit ab, die bereit und in der Lage gewesen wäre, sofort die Leitung zu übernehmen. Ps.-Martyrios bezeugt dies in einem Vergleich des verstorbenen Bischofs mit Elias. Der Prophet hatte rechtzeitig für seine Nachfolge gesorgt und bei seinem Tod seinen Mantel an Elisaios übergeben (2 Kön 2). Ein solcher Nachfolger für Johannes ist jedoch nicht erkennbar, obwohl es ihn geben muss: „Auch jetzt verbirgt sich irgendwo ein Elisaios, der den Mantel des Vaters empfangen hat.“²¹ Mit großer Wahrrscheinlich-

18 Γνωστόν ἔστω πᾶσιν ἀνθρώποις, ὅτι οὐδεμία ἔσται κοινωνία φρονεθεῖσιν ἀνθρώποις μετὰ τῶν ἀνελότων, οὐδὲ ἀνεξόμεθα προσίεσαι θυσίᾳ, ἣν ἐποίησε καρδίᾳ μὲν ἔτι καθ' ἡμῶν φωνῶσα, γλῶττα δὲ καὶ χεῖρ τῷ τοῦ δικαίου τε καὶ τῶν ἐκείνου παίδων αἵματι περιουγμένη. or. fun. 143,5-9, zu Beginn mit Anklang an Apg 4,10 (ist im Similienapparat nachzutragen).

19 Sok., h.e. VI 18,12-14 der Bericht über das Osterfest; zum Schluss folgt der oben bei Anm. 1 zitierte Satz über den Beginn des Schismas. Vgl. auch Ps.-Mart., or. fun. 89; 95.

20 or. fun. 77,11-14. Der Satz ist im Verständnis nicht ganz einfach, doch bleibt die genannte Information im Kern jedenfalls bestehen.

21 Πάντως που καὶ νῦν Ἐλισσαῖος κρύπτεται τῆν τοῦ πατρὸς μῆλωτῆν ἐκδεχόμενος. or. fun. 141,7 f.

keit ist es zur Wahl eines Gegenbischofs jedoch nie gekommen – sei es, weil die Verfolgung der Gruppe so scharf war, dass dieses Maß an institutioneller Konsolidierung nicht möglich war, sei es, weil die geeignete Persönlichkeit fehlte, sei es, weil die Pietät Johannes gegenüber zu stark war: im Grunde war und blieb er der eigentliche Bischof.

In dieser Gruppe von radikalen Johanniten blieb das Interesse an Johannes und seinen Schriften jedenfalls lebendig. In diesen Kontext gehören daher die früheste Sammlung der Chrysostomos-Texte und die Anfänge der Überlieferung – und mit hoher Wahrscheinlichkeit auch die Entstehung der ersten Pseudochrysostomica. Dafür gibt unser Text ein bemerkenswertes Zeugnis. Der Mund des Heiligen ist verstummt, seine Predigten sind zu Ende, doch glücklicherweise hat er es gemacht wie Joseph und einen Vorrat für die mageren Jahre angesammelt. Seine Zunge, „wenn sie auch schweigt, lässt sich also auch jetzt vernehmen durch all diejenigen [sc. doch wohl: Johanniten], die jetzt reden“²². Der Autor rechnet also zu dem Vorrat, den Johannes aufgehäuft hat, nicht nur die schriftlich (ἐν ταῖς βίβλοις) vorliegenden Predigten²³ – auch von solchen weiß er –, sondern ebenfalls die johannitische Predigt, Bildungen der Gemeinde im Geist des Johannes: „Wie die Quelle geteilt wird in Brunnen, und jeder von denen, die trinken, weiß, dass die Fülle nicht der Wasserleitung, sondern der Quelle verdankt wird, so ist es auch jetzt: wenn nun jedermann ein Wort der Lehre des Geistes spricht, dann empfangen die Zuhörer nicht so sehr die [Frucht der] Mühe dieses Mannes als vielmehr den Ertrag [wörtlich: die Zinsen vom Vermögen] des seligen [Johannes].“²⁴ Banal und weniger poetisch gesprochen: es gibt Predigten, die nicht von Johannes stammen, deren Substanz unser Autor aber durchaus als johanneisch anzuerkennen bereit ist. Es spricht also manches dafür, dass das Phänomen der pseudo-chrysostomischen Schriften schon sehr früh einsetzte, ja vielleicht sogar schon vor dem Tod des Bischofs – ein Schluss, zu dem die neuere Forschung auch aufgrund der vorhandenen Texte kommt²⁵. Es mag durchaus sein, dass die Tradierung der johanneischen und pseudojohanneischen Schriften ein Element der Gruppenkohäsion bildete, das bis zum gewissen

22 ... νῦν δὲ καὶ σιωπῶσα φθεγγομένη διὰ τῶν λαλούντων ἀπάντων. or. fun. 4,11 f.

23 or. fun. 4,8.

24 Ὡσπερ γὰρ πηγῆς μερισθείσης εἰς κρήνας, τῶν ὑδροουμένων ἕκαστος οὐ ταῖς ὑδρορροαῖς, τῇ πηγῇ δὲ τῆς ἀφθονίας οἶδε τὴν χάριν, οὕτω δὴ καὶ νῦν παντὸς ἀνθρώπου λαλούντος ῥῆμα διδασκαλίαν ἔχον τοῦ πνεύματος, οὐ τὸν ἐκείνου πόνον ἢ τὸν τοῦ μακαρίου τόκον οἱ ἀκούοντες ὑποδέχονται. or. fun. 4,12-16.

25 Vgl. S. Voicu, „Furono chiamati giovanniti...“. Un'ipotesi sulla nascita del corpus pseudocrisostomico, in: Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for His Sixty-Fifth Birthday, hg. B. Janssens/B. Roosen/P. Van Deun (OLA 137), Leuven 2004, 701-711 sowie der Beitrag vom gleichen Autor im vorliegenden Band.

Grad eine klare Führungsstruktur ersetzen konnte – in mancher Hinsicht vielleicht vergleichbar den pseudapostolischen Schriften in der Frühzeit des Christentums.

2. Der *Dialogus* des Palladios und sein Sitz im Leben

Ein völlig anderes Bild bietet der *Dialogus* des Palladios – und dies, wie gesagt, bei im Grunde durchaus ähnlichem Grundgehalt des Faktenmaterials über die Johannesaffäre. Ähnlich ist auch die Tendenz, nämlich die starke Parteinahme für Johannes, doch sonst beinahe nichts: der Sitz im Leben und die literarische Stilisierung sind ganz anders. Es handelt sich um einen fingierten Dialog, der sich sogleich als Kunstprodukt zu erkennen gibt und gar nicht den Versuch macht, wie das Protokoll eines realen Gesprächs zu wirken²⁶. Als Publikum ist kein Kollektiv im Blick, schon gar keine Gemeinde, sondern – so sagt der Verfasser selbst – es ist als Leserschaft an Personen gedacht, die sich anschicken ein Bischofsamt zu übernehmen²⁷, es handelt sich also im Grunde um einen sehr ausführlichen Tugendspiegel mit warnenden und nachahmenswerten Beispielen für Kleriker. Die „Moral von der Geschichte“ ist bedeutsam nicht wegen der Geschichte als solcher, sondern weil sie moralische Wegweisungen für künftige Ereignisse geben kann: die jüngst zurückliegenden sind ohnehin abgeschlossen und nicht mehr zu ändern. Hierin spiegelt sich der gewachsene Abstand in zeitlicher – und wohl auch in örtlicher Hinsicht.

Der Dialog verortet sich selbst in Rom. Das mag unzutreffend sein und dem Ziel dienen, die römische Parteinahme für Johannes propagandistisch ins Spiel zu bringen²⁸. Auf jeden Fall aber ist er ein Produkt des Exils. Der Verfasser weiss von der Kirchenspaltung, doch in seinem unmittelbaren Umfeld hat er keine Gemeinde von Gesinnungsgenossen um sich. Die Treue zu Johannes meint vielmehr für ihn – zumindest übergangsweise – den Verzicht auf kirchliche Gemeinschaft²⁹, jedenfalls im

26 Zur literarischen Gattung vgl. zuletzt D. S. Katos (Socratic Dialogue [wie Anm. 10], 49), der überzeugend nachweist, wie sehr die Schrift forensischen Traditionen der Rhetorik verpflichtet ist: „Palladius wrote his Dialogue primarily to persuade his audience that John should be restored to the diptychs and commemorated liturgically as bishop of Constantinople, because Chrysostom had been unjustly removed from office and exiled. ... On account of these fundamental elements of advocacy and argumentation, I suggest that Palladius chose the dialogue form so that his work might resemble the dynamics of a courtroom where opposing viewpoints are presented and contested.“

27 ... εις μνήμην τῆς ἡμῶν γενεᾶς καὶ ὠφέλειαν τῶν ἐπισκοπῆς ὁρρογομένων. dial. 20,5 f.

28 dial. 1,120-122 u. ὁ., vgl. A.-M. Malingrey (wie Anm. 5), 19-21.

29 dial. 20,340-393.

Osten. In Konstantinopel selbst – das weiß er – halten sich noch einige johannitische Priester versteckt³⁰, die Gottesdienste der eigenen Partei mit großem Zulauf gehören der Vergangenheit an³¹, ansonsten ist die Geschichte der Johanniten eine Geschichte von Verfolgung und Exil. Auch ihm ist klar, dass viele den kompromisslosen Kurs aufgegeben haben und in die Gemeinschaft mit der herrschenden Kirche zurückgekehrt sind, doch er würdigt sie keines weiteren Wortes, schon gar keiner namentlichen Erwähnung³². Vielmehr gibt er ein langes Verzeichnis der Geschehnisse der diversen Exulanten und Verfolgten, zu denen er der literarischen Fiktion und sicherlich auch der Realität nach selbst gehört³³.

Die überregionale Perspektive spiegelt sich auch in den Berichten von Nebenschauplätzen. Obgleich Johannes und die Vorgänge in Konstantinopel im Mittelpunkt stehen, weiß der Verfasser doch auch von schwierigen Verhältnissen anderswo, vor allem in Ephesos und Antiochien³⁴. Die johannitische Parteibildung ist für ihn weniger die Etablierung einer eigenen Sondergemeinschaft, sondern mehr die Solidarisierung mit einer Bewegung, die für höhere moralische Standards im Klerus eintritt. Ohnehin liegt in der Betonung des christlichen Ethos das Spezifikum und die geistige Eigenleistung des Verfassers (wenn auch bei der Lektüre das ewige Moralisieren mitunter etwas ermüdend wirkt): Der Johannes-Konflikt erscheint nach den langen *dogmatischen* Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts nun als zentrale Auseinandersetzung um *das Ethos* in der Kirche. Insofern hat Palladios eine neue Stufe der geistigen Verarbeitung erreicht: für Ps.-Martyrios war der Konflikt noch ausschließlich auf persönliche Intrigen zurückzuführen (die ihrerseits freilich theologisch gedeutet wurden und den Kampf zwischen Gott und Teufel widerspiegeln).

Im Geschichtsbild des Palladios steht der Verfolgung der Gerechten ein Traditionsstück spiegelbildlich gegenüber, das seit Chrysostomus Baur mit Recht als „*De mortibus persecutorum*“ bezeichnet wird, also die überraschende Serie von teilweise abschreckenden Todesarten der Johannes-Gegner³⁵. Von der rhetorischen Übertreibung und der theologischen Überhöhung einmal abgesehen: es ist dies die Karte, auf die der Verfasser setzt, um die Einheit wiederherzustellen. Er sieht große Teile der Kirche im Osten in den Händen einer korrupten Mafia, und ihm bleibt als einzige

30 dial. 20,81.

31 dial. 16,168-173.

32 Οἱ δὲ λοιποὶ τῶν κοινωνικῶν ἐπισκόπων, οἱ μὲν ἀνέλπιστα ἐνθυμηθέντες ἐκοινώνησαν Ἀττικῶν... οἱ δὲ ἄδελφοί εἰσιν. dial. 20,63-66.

33 Das Kapitel dial. 20 hat weithin dieses Thema, auch dial. 17,30-63. Exil des (fiktiven) Verfassers in Rom: dial. 1,120-147; Exil des Palladios in Ägypten: 20,41 f.

34 dial. 15,54-107 und 16,64-180; unabhängig, doch im Gehalt ähnlich auch Sozomenos, h.e. VIII 24,11.

35 So die Kapitelüberschrift bei C. Baur, Chrysostomus (wie Anm. 3), 2,365-371.

Hoffnung das Aussterben dieser Generation. Palladios berichtet von Ammonios, einem der ägyptischen Mönche, die als die „Langen Brüder“ traurige Berühmtheit erlangt hatten, dass er vor seinem Tod einen prophetischen Ausspruch getan habe: „Zunächst werde eine arge Verfolgung und Spaltung über die Gemeinden der Gläubigen kommen, dann aber würden die Anstifter dieses Unheils ein sehr schimpfliches Ende nehmen und so die Gemeinden sich wieder zur Einheit zurückfinden.“³⁶ Der erste Teil der Weissagung habe sich bereits erfüllt, der zweite werde sich noch erfüllen. An anderer Stelle ist der Autor noch viel deutlicher. Er legt seinem Hauptprotagonisten, dem bischöflichen Gesprächspartner, die Worte in den Mund: „Du wirst erleben, dass Johannes nach der gegenwärtigen Generation, wenn einmal die Gegner seines guten Namens ihr Ende gefunden, die Verehrung eines Märtyrers genießen wird.“³⁷

Beide Prophezeiungen, mehr noch die zweite, entsprechen in erstaunlichem Maße dem tatsächlichen Lauf der Ereignisse. Skeptische Lektüre könnte sie als *vaticinia ex eventu* lesen und zu revolutionären Spätdatierungen des Textes gelangen. Das scheint mir jedoch nicht angebracht. Vielmehr sollte man sie als Forderungen der Johanniten lesen: auch wenn eine eigentliche Kirchenbildung nicht gelang oder nicht beabsichtigt wurde, auch wenn die Konstantinopolitaner Gruppe zerschlagen und vertrieben wurde (damit aber andererseits eine gewisse überregionale Wirkung und Verbreitung erlangte), auch wenn als einziges identitätsstiftendes Band der Bezug auf die Person des Johannes blieb – oder gerade deshalb: die Forderung nach kompletter Rehabilitierung blieb, und sie blieb Bedingung für die Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft.

3. Der weitere Gang der Ereignisse

Die wichtigsten Etappen im weiteren Verlauf sind bekannt: Aufnahme des Johannes in die Diptychen, zunächst in Antiochien³⁸, bald auch durch den alten Gegner Akakios von Beroia³⁹, schließlich äußerst widerstrebend durch Attikos in Konstantinopel⁴⁰. Sokrates schreibt dazu, der Bischof

36 ... ὡς μεγάλου διωγμοῦ ἐπιγενομένου καὶ σχίσματος ταῖς ἐκκλησίαις, ἀσχιστον τέλος ἀπενεργεῖν τοὺς αἰτίους καὶ οὕτως ἐνωθῆναι τὰς ἐκκλησίας. dial. 17,26-29.

37 Οὕτως εὐρήσεις μετὰ τὴν γενεὰν ταύτην ὡς μάρτυρα τιμώμενον τὸν Ἰωάννην, καταλυθέντων τῶν ἀντικειμένων ταῖς περὶ αὐτοῦ εὐφημίαις. dial. 19,79-81.

38 Theodoret, h.e. V 35,5.

39 Innozenz von Rom, ep. 21 (PL 20,543 f.) im Verein mit Kyrill, ep. 75 (PG 77,349D), zu dem Brief siehe unten Anm. 47).

40 Theodoret, h.e. V 34,12 sowie der unten in Anm. 47 angeführte Brief.

habe gehofft, durch diese Geste die Johanniten wiederzugewinnen⁴¹. Ob das gelang, sagt er nicht; der Kontext stellt die Maßnahme als eine angemessene und kluge dar. Dies könnte suggerieren, sie sei von Erfolg gekrönt gewesen, doch ist über 20 Jahre später immer noch von Johanniten die Rede⁴²; die vollständige Integration gelang also nicht. Am Rande sei bemerkt, dass der Ausdruck „Johanniten“ nur von Sokrates belegt ist⁴³, und es ist auch plausibel, dass es sich hierbei – jedenfalls zunächst – ausschließlich um eine Fremdbezeichnung handelte, ähnlich wie etwa die Bezeichnungen „Lutheraner“ erst spät und „Calvinisten“ nie als Selbstbezeichnungen übernommen wurden.

Das Zeugnis des Sokrates gewinnt dadurch an Wert, dass er offensichtlich selbst keinerlei Sympathie oder Verständnis für die Johanniten hat, wie er auch generell als Quelle für uns dadurch interessant ist, dass er im Grunde – nach dem Verlust der antijohanneischen Schrift des Theophil⁴⁴ – als einziger im erhaltenen Dossier über Johannes eine johanneskritische Tendenz repräsentiert⁴⁵. Selbst noch als im Jahr 438 die spektakuläre Reliquientranslation stattfand und die ehrenvolle Beisetzung des exilierten Bischofs in der Apostelkirche, kann sich der Berichterstatter eine kritische Anmerkung nicht verkneifen: Ich wundere mich, so sagt er, dass dieser Johannes rehabilitiert wird, aber der große Origenes nicht⁴⁶.

Attikos selbst bezeugt indirekt ebenfalls die weiterhin bestehende und weiterhin starke johannitische Opposition. In seinem gewundenen Brief an Kyrill von Alexandrien, gewiss kein Dokument menschlicher Größe, begründet er, wieso er „diesen toten Mann“ schließlich widerstrebend in die Diptychen aufgenommen habe (er scheut sich immer noch, den Namen des Johannes auszusprechen)⁴⁷. Darin erscheint weder der Druck

41 h.e. VII 25,1 f.

42 Sokrates, h.e. VII 45,1.

43 h.e. VI 18,5 (zitiert oben in Anm. 1, übernommen bei Sozomenos, h.e. VIII 21,4) und VII 25,2.

44 Erhalten sind lediglich die Auszüge, die Facundus von Hermiane (*Pro defensione trium capitulorum* VI 5,16-29 [CChr.SL 90A, 185-188 Clément/vander Plaetse]) überliefert, gestützt auf die lateinische Übersetzung von Hieronymus. Vermutlich meint Palladius, dial. 13,127 f, wenn er von einem συγγράμμα des Theophil spricht, ebenfalls diese Schrift.

45 Vgl. M. Wallraff, Sokrates (wie Anm. 6), 70-72 sowie W. Mayer im vorliegenden Band.

46 Θαυμάσαι δέ μοι ἔπεισι, πῶς ὁ φθόνος Ὠριγένους μὲν τελευτήσαντος ἤψατο, Ἰωάννου δὲ ἐφέισατο. h.e. VII 45,5 (GCS N.F. 1, 392,25 f. Hansen).

47 Im Briefcorpus des Kyrill, ep. 75. Er habe in dieser Sache Rücksprache mit dem Kaiser gehalten. Dieser habe ihm entgegenhalten, „es sei doch kein Schade, um des Wohlbefindens und der Eintracht der Bevölkerung und des lieben Friedens willen den Namen eines toten Mannes aufzuschreiben. Davon schließlich überzeugt, ... ließ ich den Namen aufschreiben“ (μηδὲν εἶναι βλάβος γράφειν ἀπεληλυθότος ἀνδρός ὄνομα, ὑπὲρ τῆς εὐσταθείας καὶ τῆς τῶν λαῶν ὁμονοίας τε καὶ εἰρήνης. καὶ τοίνυν ἐγὼ τοῦτοίς πεισθεῖς, ... γραφήναι παρεσεύασα τὴν προσηγορίαν, PG 77,352A).

der anderen großen Ortskirchen (insbesondere Roms) noch die politische Seite als der entscheidende Faktor, sondern der Druck der Bevölkerung⁴⁸, außerdem die nach wie vor beträchtliche Zahl derer, die kirchlich auf Abstand hielt⁴⁹. Die Lobbyarbeit der Johanniten war also auf Dauer erfolgreich, ihr Einfluss in Konstantinopel blieb spürbar. Dieser Befund ist insofern erstaunlich, als wir nach Ps.-Martyrios keine Quellenzeugnisse aus dieser Gruppe selbst mehr haben, konkrete Personen sind nicht bekannt; der Vergleich mit Palladios deutete in die Richtung, dass eine eigenständige und bleibende Gemeindebildung in Konstantinopel langfristig nicht gelang. Vermutlich hat man es eher mit einer Art Opposition im Untergrund zu tun als mit einer eigentlichen Parallelkirche. Es mag auch sein, dass in bestimmten Konstellationen eine Art Doppelmitgliedschaft praktiziert wurde.

Fragt man nach den Konsequenzen dieser Vorgänge für das sich formende Chrysostomosbild, so kommt man zu zwei auf den ersten Blick kontrastierenden Feststellungen, die aber vermutlich beide bis zu einem gewissen Grad wahr sein dürften. Zum einen die Auffassung, derzufolge die Gestaltung des Chrysostomosbildes Resultat gezielter Propaganda einer kleinen, aber sehr aktiven Gruppe war. Diese Gruppe war für die Überlieferung des Johannes-Schrifttums (des echten und des pseudepigraphen) verantwortlich, und sie hat die letztlich kanonisch gewordenen Schriften zur Biographie in Umlauf gesetzt: den Epitaphios des Ps.-Martyrios und den *Dialogus* des Palladios (kanonisch wurden beide später nicht als literarische Produkte als solche, nämlich im Medium ihrer handschriftlichen Überlieferung, sondern inhaltlich als Grundlage der Chrysostomos-Hagiographie). Zum anderen das (manchmal romantisierend gefärbte) Bild, demzufolge die schließlich vorgenommene Rehabilitierung auf den Druck der breiten Bevölkerung bzw. auf die nach wie vor ungebrochene Beliebtheit des charismatischen Predigers und Bischofs zurückging. Beides dürfte wahr sein: weder hätte die kleine radikale Gruppe der Johanniten alleine diesen Erfolg erzielt noch scheint es denkbar, dass das historische Gedächtnis der „breiten Bevölkerung“ mehr als eine Generation ohne schriftliche – und das heißt: bewusst gestaltete – Stütze in dieser Intensität fort dauerte. Immerhin ist zu berücksichtigen, dass zum Zeitpunkt der Reliquientranslation – 34 Jahre nach der Vertreibung – nur noch eine Minderheit in der christlichen Gemeinde persönliche Erinnerungen an den Bischof haben konnte.



48 ep. 75 (PG 77,349D). Der Rekurs auf den Kaiser (s. vorige Anm.) ist nur vorgeschoben.

49 ep. 75 (PG 77,349B).

Zum Schluss einige zusammenfassende Beobachtungen: In der Geschichte der altkirchlichen Schismen nimmt das johannitische Schisma insofern eine Sonderstellung ein, als gar kein Versuch gemacht wird, eine „Wahrheitsfrage“, also eine Frage des Dogmas – sei es auch noch so sekundär – damit zu verbinden; vielmehr geht es von Anfang an von der Frage nach dem Ethos, der Lebensführung, aus, verbunden mit einem gerüttelt Maß Kirchenpolitik bzw. Fragen der kirchlichen Organisation. Palladios erhebt den Aspekt des Ethos zum Programm und versucht, daraus Lehren für die Zukunft zu ziehen.

Eine schwierige Frage ist die nach dem Grad der institutionellen Verfasstheit der schismatischen Gruppe. Soll man sie als eigenständige Kirche oder als „Lobby“ innerhalb der einen Kirche fassen? Offenbar gelang es nicht, eine regelrechte Parallelhierarchie aufzubauen, insbesondere kam es nicht zur Wahl eines Gegenbischofs, und vielleicht war das auch gar nie beabsichtigt. Andererseits hielt die separatistische Tendenz mehr als eine Generation lang an, und noch bis zur Reliquientranslation 438 gab es eigene Gottesdienste und eine radikale Gruppe, die die Kommunion mit der etablierten Kirche verweigerte. Vermutlich hatte die Gemeinschaft im Blick auf ihren ekklesialen Status das strukturelle Problem, dass sie einerseits besonders „kirchlich“ war (und sein musste), d.h. also gerade an der Kirche in ihrer institutionellen Verfasstheit hing, an den aus ihrer Sicht legitimen Amtsstrukturen, denn so war sie entstanden, andererseits besonders zurückhaltend gegenüber der Ausprägung einer eigenen Parallelhierarchie. Zum Vergleich könnte man an die katholischen Traditionalisten unserer Tage denken, deren Ekklesiologie einerseits besonders konservativ-papalistisch ist, die aber andererseits besonders darunter leiden, dass aus ihrer Sicht der Papst vom wahren Glauben abgefallen ist.

Daher erklärt sich vielleicht das Paradox, dass einerseits massive kirchenpolitische Impulse von der Bewegung ausgingen, andererseits keine „Rädelsführer“ erkennbar werden. Die Lobbyarbeit führte letztlich zum Erfolg, zur Rehabilitation des Johannes. Es ist und bleibt eigenartig, dass dieser Erfolg für uns in den Quellen so wenig mit direkt benennbaren Personen in Verbindung zu bringen ist. Zum Teil ist die schon öfter vorgebrachte Erklärung sicher richtig, dass es sich um eine Bewegung „von unten“, mit breitem Rückhalt gerade in der einfachen Bevölkerung handelte⁵⁰. Zugleich ist dies nicht schon die ganze Wahrheit, denn sowohl die Abfassung der beiden vorhandenen großen Quellentexte (mindestens Ps.-Martyrios) als auch die intensive Tradententätigkeit setzt ein mehr als durchschnittliches Bildungsniveau voraus, auch den Zugang zu entspre-

50 J. N. D. Kelly, *Golden Mouth* (wie Anm. 3), 289 spricht von „immense popular pressure“ als dem entscheidenden Faktor.

chenden Ressourcen. Es ist gut möglich, dass nicht eine charismatische Führungsgestalt, sondern die Sorge um das johanneische und pseudo-johanneische Schriftencorpus das Maß an Kohäsion schuf, das die Gruppe zum Überleben brauchte. Diese Tätigkeit war ganz auf Johannes zugeschnitten, alle anderen Personen traten dahinter zurück oder konnten nur Bedeutung erlangen, wenn ihre Worte zu Worten des Johannes wurden.

Im übrigen – dies als Ausblick zum Schluss – ist es vielleicht doch nicht völlig ausgeschlossen, dass noch eingehendere Forschungen dazu führen könnten, die eine oder andere Persönlichkeit im johannitischen Umfeld noch etwas deutlicher zu profilieren und damit die Genese des Chrysostomosbildes der ersten Generation besser zu verstehen. Ich nenne hier nur die beiden großen Rivalen um den Thronos von Konstantinopel in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, Proklos und Philippos, beide möglicherweise von Johannes stark geprägt: von Philippos von Side wissen wir es, von Proklos können wir es vermuten⁵¹. Beide spielten sicher eine Rolle in der Geschichte der johannitischen Opposition.

51 Der eine wie der andere wurde beim Tod des Attikos 425 als Nachfolgekandidat hoch gehandelt, doch zog man schließlich als „neutralen“ Kandidaten Sisinnios vor, dessen vorausgehende pastorale Tätigkeit in einer Gemeinde außerhalb der Stadt erfolgt war und der sich daher in den Zwistigkeiten der Hauptstadt nicht so exponiert hatte (Sokrates, h.e. VII 26,1 f.). Bei den beiden folgenden Wahlen wiederholte sich im Abstand weniger Jahre die gleiche Konstellation (h.e. VII 29,1 und VII 35,1). Es ist denkbar, dass die Zeit für einen johannitisch „belasteten“ Kandidaten schlicht noch nicht reif war. Philippos war ganz ohne Zweifel stark von Johannes geprägt (h.e. VII 27,1), vermutlich sogar dessen σύγγελλος (so sagt es ein Scholion zu dem apologetischen Dialog *De gestis in Perside* [CPG 6968], ediert von Eduard Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden [TU 4,3a], Leipzig 1899, 45, vgl. auch 120-123). Sehr wahrscheinlich ist dieser Philippos auch mit dem gleichnamigen Empfänger der ep. 213 von Johannes Chrysostomos sowie mit dem bei Palladios, dial. 20,74 genannten Presbyter identisch. Diese Prägung könnte erklären, wieso seine Kandidaturen um das höchste kirchliche Amt in der Hauptstadt trotz seiner offenbar vorhandenen Begabung erfolglos blieben. Proklos hingegen, der von Haus aus ebenso ein Schüler des Johannes gewesen sein dürfte (allerdings spät belegt: Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, h.e. XIV 38), hatte schon früher seinen Frieden mit der vorherrschenden Kirchenpartei geschlossen (er wurde Sekretär von Bischof Attikos, h.e. 7,41,1) und war daher nach dem Tod des Maximianos 434 endlich „wählbar“ (h.e. 7,40,4). Ihm blieb es vorbehalten, das große Versöhnungswerk der Reliquientranslation vorzunehmen. Die ikonographische Tradition hat es ihm gedankt, indem sie ihn als den Chrysostomoschüler *par excellence* häufig mit dem Kirchenvater ins Bild setzte (vgl. K. Krause im vorliegenden Band) – wenn es denn richtig ist, den Proklos der hagiographischen Viten (ab Georg von Alexandrien [BHG 873bd]) mit dem späteren Patriarchen in Verbindung zu bringen.

