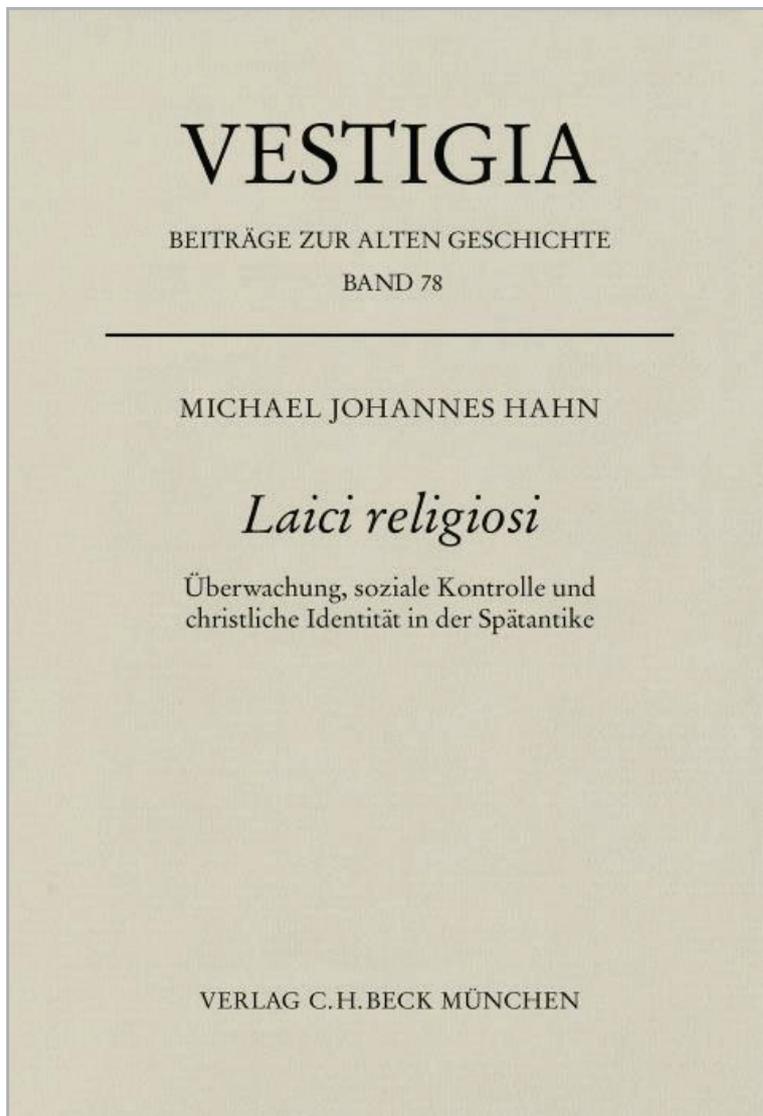


Unverkäufliche Leseprobe



Michael Johannes Hahn
Vestigia, Beiträge zur Alten Geschichte Band
78: Laici religiosi

Überwachung, soziale Kontrolle und christliche
Identität in der Spätantike

2024. IX, 667 S..

ISBN 978-3-406-81571-3

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/36497749>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

KOMMISSION FÜR ALTE GESCHICHTE UND EPIGRAPHIK
DES DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

VESTIGIA

BEITRÄGE ZUR ALTEN GESCHICHTE
BAND 78

MICHAEL HAHN

Laici religiosi

Überwachung, soziale Kontrolle und
christliche Identität in der Spätantike

VERLAG C. H. BECK

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar

© Verlag C.H.Beck oHG München 2024

Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.
Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen dieses Werks zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.
www.chbeck.de

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen
Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 81571 3



verantwortungsbewusst produziert
www.chbeck.de/nachhaltig

meinen Freunden

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
I. Zeitalter der Wachsamkeit	5
II. Laien, Kleriker, Kongregationen: Soziale Interaktion in der Spätantike	43
1. Definition und Identität: Kirchengemeinden als normative Systeme	43
2. Sichtbarkeit, Privatsphäre, Normenkontrolle	52
III. Verstöße gegen Sexualnormen	63
1. Sexuelle Enthaltsamkeit	64
1.1 Jungfräulichkeitsideal und voreheliche Sexualität	68
1.2 Kontrollaspekte sexueller Askese unter verheirateten Laien	82
1.3 Überwachung der Enthaltsamkeit asketischer Laien	89
1.4 Kontrolle partieller und absoluter sexueller Enthaltsamkeit spätantiker Kleriker	112
1.5 Zwischenfazit: Sexuelle Enthaltsamkeit im Spannungsfeld von Normalität und Tabu	138
2. Ehebruch	140
2.1 Ehrenmord und Kapitalprozess – <i>adulterium</i> in nichtchristlichen Quellen	142
2.2 Neue Wege in der Spätantike – christliche Definition und römische Gesetze	147
2.3 Katechumenen und Kirchenstrafen – christliche Regeln gegen Ehebruch	154
2.4 Überwachung und Sanktionierung von Ehebruch unter Laien	163
2.5 Bischöfliche Autorität und öffentliche Bloßstellung – Kontrolle klerikalen Ehebruchs	187
2.6 Zwischenfazit: Der Umgang mit Ehebruch in der Gemeinde	194

IV. Verletzung religiöser Grenzen	199
1. Kontakte zu Häretikern	200
1.1 Die Dynamisierung des Kampfes gegen die Häretiker	201
1.2 <i>Pestilentissima haeresis</i> – das Beispiel der Manichäer	208
1.3 Römische Amtsträger oder kirchliche Autoritäten? – Der Kampf gegen die ›Irrlehren‹	211
1.4 Identifikation und Denunziation von Manichäern innerhalb der Gemeinden	223
1.5 Zwischenfazit: Proliferation und Erfolg antimanichäischer Maßnahmen	256
1.6 Ausblick: Überwachung und soziale Kontrolle anderer heterodoxer Gruppen	260
2. Judaisieren	268
2.1 ›The parting of the ways‹ und die judaisierenden Christen	270
2.2 Judaisierer im Fokus der Aufmerksamkeit	285
2.3 Synodale Beschlüsse und innergemeindliche Regulierung judaisierenden Verhaltens	288
2.4 Predigten gegen religiöse Grenzüberschreitung – das Beispiel Antiochias	293
2.5 Zwischenfazit: Effektive Grenzziehung zwischen Juden und Christen?	311
V. Christliche Normen und Ausprägungen römischer Kultur	315
1. Bäderbesuch	315
1.1 Die christliche Haltung zu den Thermen – zwischen Alltag und Askese	316
1.2 Überwachung und Kontrolle des Bäderbesuchs in Christengemeinden	319
1.3 Zwischenfazit: Neue Baderegime – Fortbestand und Wandel	344
2. Besuch der Spiele und Theater	346
2.1 Die <i>spectacula</i> in der Spätantike	349
2.2 Die Kritik der Kirche an den Schauspielen	352
2.3 Christen bei den Spielen – synodale Bestimmungen und soziale Dynamik	359
2.4 Kontrolle und Überwachung des Besuchs der Spiele unter den Laien	368
2.5 Soziale Kontrolle von Klerikern und Asketen im Umfeld der Spiele	384
2.6 Zwischenfazit: Begrenzte Erfolge im Kampf gegen die Spielekultur	390

VI. Spektren von Kontrolle und Überwachung in spätantiken Gemeinden	393
1. Mobilisierung und Motivation der Laien	394
1.1 Responsibilisierung und Religiosität	394
1.2 Eigene Agenda der Laien zur sozialen Kontrolle	412
2. Grenzen der Kontrolle von Normenverstößen	429
3. Sanktionierung von Fehlverhalten	446
3.1 Kommunikation und Kirchenstrafen – Sanktionierung durch kirchliche Autoritäten	447
3.2 Schmähedichte und Rügebräuche – eigenständige Sanktionen durch Laien	475
VII. Der christliche Argus	497
VIII. Abkürzungsverzeichnis	509
IX. Quellenausgaben	513
1. Sammlungen und anonyme Schriften	513
2. Ausgaben einzelner Autoren	516
X. Literatur	525
XI. Register	587
1. Quellen	587
2. Orte und Personen.	636
3. Sachen.	648

Vorwort

*Degeneres trepidant animi peioraque versant;
Ad dubios pauci praesumpto robore casus
Spemque metumque ferunt.*

Dieses Buch zu schreiben, war von Anfang an ein Wagnis mit ungewissem Ausgang. Es versucht nichts weniger als einen Beitrag zur großen Frage zu leisten, wie das Christentum zu einem der wichtigsten sozialen Bezugssysteme der Menschen der römischen und damit der westlichen Welt werden konnte. Die berechtigte Kritik an diesem Vorhaben – viel zu verstreut die Quellen, viel zu weit der geographische Rahmen, viel zu groß der Zeitraum – habe ich teils naiv, teils bewusst in Kauf genommen. Ich hoffe jedoch, dass man mir meines Ehrgeizes wegen nicht Vorhaltungen machen, sondern den Versuch anerkennen wird, diese große Bewegung besser zu verstehen, die die Geschicke so vieler Menschen bestimmt hat.

Die Studie ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich 2021 an der Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht und verteidigt habe. Allen Menschen zu danken, die zu ihrem Entstehen beigetragen haben, wäre zum Scheitern verurteilt. Die vielen, die ich hier nicht erwähnen kann, mögen sich im Dank bei den wenigen mit eingeschlossen fühlen.

Mein Doktorvater Jens-Uwe Krause stand mir jederzeit mit seinem enormen Wissen, seiner echten Faszination und seinem unvergleichlichen Humor zur Seite. Er gab mir den Mut, mich einer großen Masse an Quellen und Literatur zu stellen und mich nicht auf leichter zu verteidigende akademische Festungen zurückzuziehen. Rudolf Haensch, meinem Zweitbetreuer, möchte ich dafür danken, dass er mir sein Auge für Details geliehen hat. Seine unermüdliche Leidenschaft für die Arbeit des Historikers war mir stets ein echter Ansporn. Arndt Brendecke danke ich dafür, dass er mich gelehrt hat, die richtigen Fragen zu stellen. Seine Ideen zur Vigilanz waren zentral für die Entstehung dieses Buches. Ein großer Dank geht an Maximilian Müller, Nepomuk Haeusgen, Florian Linner, Sebastian Rebay und Cornelia Baurle, die das Buch in Teilen oder ganz gelesen haben und sich neben der Frage nach der fachlichen Stringenz

auch mit Redundanzen und sprachlichen Eigenheiten herumschlagen mussten. Ihre Rückendeckung kann ich nicht genug würdigen.

Dieses Buch entstand maßgeblich in den Räumlichkeiten der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des deutschen Archäologischen Instituts München (AEK), wo ich als wissenschaftliche Hilfskraft angestellt war. Dem Ersten Direktor der Kommission, Christof Schuler, danke ich ausdrücklich für dieses Privileg. Das anregende Umfeld, die wunderbaren Kollegen und internationalen Gäste sowie die umfassende Bibliothek der Kommission machten es zu einer echten Freude, dort die Zinnen des wissenschaftlichen Elfenbeinturms zu erklimmen. Die enge Verbindung zum SFB Vigilanzkulturen an der LMU München gab mir entscheidende konzeptionelle Impulse für die Beschäftigung mit den kulturhistorischen Phänomenen der Wachsamkeit, Vigilanz und Überwachung. Meine Thesen durfte ich im Rahmen vieler Vorträge auf den Prüfstein stellen, darunter das althistorische Forschungskolloquium des Historischen Seminars der LMU, das Treffen des Forschungsclusters ›Lebensrealitäten in der Spätantike‹ am DAI Istanbul, der IVR-World-Congress in Luzern, das Colloquium Classicum der Goethe-Universität Frankfurt, die Jahrestagung ›Sprachen der Wachsamkeit‹ des SFB Vigilanzkulturen an der LMU München sowie der International Medieval Congress in Leeds. Allen Veranstaltern bin ich sehr dankbar für die Chance, meine Arbeit einem breiten wissenschaftlichen Publikum zu präsentieren. Hervorheben möchte ich Angelos Chaniotis, der es mir ermöglichte, mich am IAS in Princeton mit wegweisenden Wissenschaftlern meines Faches auszutauschen. Wertvolle neue Anregungen und Ideen konnte ich zudem im Rahmen von Aufenthalten am DAI Istanbul sowie am Dipartimento di Civiltà e forme del sapere der Universität Pisa sammeln. Für die grandiose Gastfreundschaft bedanke ich mich herzlich bei den Direktoren des DAI Istanbul, Felix Pirson und Katja Piesker, sowie bei Domitilla Campanile aus Pisa. Meine Arbeit wurde durch ein großzügiges Stipendium der Hanns-Seidel-Stiftung begleitet, der ich nicht nur die finanzielle Unterstützung verdanke, sondern auch eine echte Bereicherung meines akademischen Lebens in München, Banz und Rom.

Ich habe viele wunderbare Gesprächspartner in den letzten Jahren kennengelernt, die freigiebig ihre Gedanken mit mir geteilt haben. Neben meinen Betreuern danke ich für anregende Gespräche Hartmut Leppin, Philipp von Rummel, John Weisweiler, Karen Radner, Peter Brown, Sebastian Schmidt-Hofner und Dieter J. Weiß. Hervorheben will ich die Kollegen am Historischen Seminar der LMU München sowie der AEK, insbesondere meine Freunde und Mitstreiter Jack Schropp, Johannes Heinisch, Alexander Free, Filippo Battistoni und John Fabiano. Ein großer Dank gilt Isabelle Mossong und Katharina-Luise Förg für ihre redaktionelle Arbeit.

Ein besonderes Vergelt's Gott möchte ich meinem Lehrer Rudolf Hofmann aussprechen. Er hat mir die Faszination für die Antike geschenkt. Seine Leidenschaft ist in dieses Buch geflossen.

Meine Heimat Taufkirchen im ländlichen Niederbayern mit seinen Menschen ist mir immer ein echter *locus amoenus* geblieben und bot oft benötigte Erholung und frische Perspektiven. Meinen Eltern Ute und Hans Hahn, meinem Bruder Maximilian Hahn und meiner Großmutter Irmgard Schliffenbacher danke ich nicht nur für ihren Rückhalt, sondern auch dafür, dass sie in mir die Neugier auf die Geheimnisse der Welt geweckt und erhalten haben.

Den größten Dank haben die Menschen verdient, die mir mit ihrer aufrichtigen Wärme, ihrer Klugheit und ihrem Humor immer wieder aufs Neue Kraft für die einsame Arbeit des Historikers gegeben haben – meine Freunde. All die vielen Menschen in Taufkirchen, München und anderswo aufzuzählen, wäre schlichtweg unmöglich, besonders hervorheben möchte ich Maximilian Müller, Martin Pucher, Florian Linner, Nepomuk Haeusgen, Julius König, Martin Platt, Xian Xu und Benedikt Buchner. Ohne sie wäre dieses Buch nicht entstanden. Ihnen ist es gewidmet.

München, im Sommer 2023

I. Zeitalter der Wachsamkeit

«Ihn, den ihr dort seht, liebt ihn mit euren Herzen und überwacht ihn mit euren Augen! Beobachtet ihn! Informiert euch über ihn! Wo auch immer er hingehen mag, zeigt ihn den übrigen Brüdern, die gerade nicht hier sind! [...] Ihr müsst ihn bewachen! Weder mit wem er verkehrt, noch wohin er geht, darf euch verborgen bleiben, sodass durch euch als Zeugen für mich deutlich wird, ob er wirklich zum Herrn bekehrt worden ist!»¹ Dieser Aufruf stammt weder von einem spätmittelalterlichen Inquisitor vom Schlage eines Jacques Fournier, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts Häretiker in Okzitanien zu bekämpfen versuchte, noch aus dem calvinistischen Genf des 16. oder dem puritanischen Neuengland des späten 17. Jahrhunderts.² Er wurde vielmehr zu Beginn des 5. Jahrhunderts vom Bischof einer mittelgroßen nordafrikanischen Stadt am Ende einer Predigt an seine Gemeinde gerichtet. Objekt des unmissverständlichen Aufrufs war ein im Gottesdienst Anwesender – ein Christ, dessen Tätigkeit als Astrologe und Sterndeuter zwar auch von vielen anderen Christen der Stadt gerne in Anspruch genommen wurde, aber nicht mit den Normen der lokalen Kirche konform ging und deretwegen er aus der Gemeinschaft ausgestoßen worden war. Nun ersuchte er um die Wiederaufnahme. Zur Voraussetzung dafür machte Augustinus, der örtliche Bischof, die Überwachung seiner geläuterten Lebensweise durch die anderen Mitglieder der Gemeinde, die selbst oftmals Kunden des Mannes gewesen waren.

¹ Aug. in Ps. 61, 23 (CCL 39, 792): *Eum quem videtis cordibus amate, oculis custodite. Videte illum, scitote illum, et quacumque ille transierit, fratribus ceteris qui modo hic non sunt, ostendite illum; [...]. Custodite vos; non vos lateat conversatio eius, via eius, ut testimonio vestro nobis confirmetur vere illum ad Dominum esse conversum.* Dazu Carola 2005, 215–219; wenig überzeugend Ferrari 1978. Lateinische Zitate werden gemäß den gängigen Editionen angegeben, U und V werden unterschieden, Groß- und Kleinschreibung sowie Interpunktion folgen den im Deutschen üblichen Regeln. Falls nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen vom Verfasser.

² Vgl. zur Kampagne des Jacques Fournier die Edition der Inquisitionsprotokolle von Duvernoy 1978, sowie die bahnbrechende Bearbeitung von Le Roy Ladurie 1982; zum Genfer Calvinismus vgl. unter anderem Naphy 2000; Rublack 2017, 124–143; zu den Hexenprozessen in Neuengland Hoffer 1997; Reis 1997.

Dass er bereit war, selbst die Kleriker seiner Kongregation, denen von Laien Fehlverhalten vorgeworfen worden war, schweren Strafen zu unterwerfen, hatte der Bischof bereits des Öfteren bewiesen; so hatte er einen seiner Subdiakone aus der Stadt vertreiben lassen, dessen häretische Gesinnung ihm von aufmerksamen Gemeindegliedern zugetragen worden war und mehrere Kleriker seiner Diözese ihrer Ämter enthoben, die von wachsamen Laien dabei gesehen worden waren, dass sie sich in Bordellen herumtrieben.³ Augustinus war kein Einzelfall. Knapp zehn Jahre bevor er Bischof der Hafenstadt Hippo in Numidien wurde, setzte gut 2.500 Kilometer weiter östlich, in Antiochia, der schillernden Metropole am Orontes, ein Presbyter zu einer ganzen Serie von Aufrufen an die örtlichen Christen seiner Kongregation an. Er versuchte sie dazu zu bewegen, ihre Mitchristen, die von den Festen der lokalen Judengemeinde fasziniert waren und Synagogen als religiöse Kraftorte aufsuchten, von ihren Vorhaben abzubringen. Die Christen, die dabei ertappt wurden, wie sie die Grenzen zwischen christlicher und jüdischer Sphäre überschritten, sollten von ihren Glaubensbrüdern zur Umkehr bewegt, körperlich aus den Synagogen gezerrt, im Extremfall geschlagen und schließlich vor die Priester gebracht werden, um Kirchenstrafen wie die Exkommunikation zu erhalten.⁴

Die wachsende Schicht der Kleriker selbst, deren ideale Verhaltensnormen sich in vieler Hinsicht von denjenigen der graeco-römischen stadtbürgerlichen Schichten unterschieden, aus denen sie oftmals stammten, war auch in Antiochia nicht gegen Kritik gefeit. Der Prediger, Johannes Chrysostomos, bezeugt die lautstarke Opposition mancher Laien gegen die nicht-normenkonforme Lebensweise ihrer Kleriker; ja er machte es seinem Publikum zur Aufgabe, ihre Geistlichen zu denunzieren, wenn diese in typischer Manier spätrömischer Eliten vor Gewaltanwendung gegenüber ihren Untergebenen nicht zurückschreckten oder häretisches Gedankengut verbreiteten.⁵ Er selbst war sich der öffentlichen, sichtbaren Rolle der Kleriker als lebende *exempla* für eine normenkonforme christliche Lebensweise nur allzu bewusst: «Denn es ist völlig unmöglich, dass die Fehler der Priester verborgen bleiben, im Gegenteil, sogar die kleinsten Verfehlungen werden schnell enttarnt; [...] sobald sie in die Öffentlichkeit gezogen werden, sind sie gezwungen, ihre Zurückhaltung wie ein Gewand abzu-

³ Aug. epist. 236 (CSEL 57, 523ff.); 65, 1 (CSEL 34/2, 232ff.).

⁴ Joh. Chrys. adv. Iud. pass. (PG 48, 843–942).

⁵ Joh. Chrys. in 2 Tim. hom. 2, 2–4 (PG 62, 608–614); in Tit. hom. 1, 4 (PG 62, 669f.). Griechische Personen- und Ortsnamen werden in der Regel mit ihrer griechischen Transkription geschrieben; Ausnahmen bilden Fälle, bei denen die latinisierte Namensform die weitaus gängigere ist, etwa Basilius von Caesarea, Eusebius von Caesarea oder Isidor von Pelusium.

legen und durch ihre sichtbaren Handlungen ihren Charakter für alle zu enthüllen. [...] Darum muss der Charakter der Priester weithin sichtbar perfekt sein, um die Herzen aller, die auf ihn schauen, zu belehren und zu erleuchten.»⁶ In der von großer religiöser Konkurrenz geprägten spätrömischen Welt – ‹pagane› Kulte, jüdische Gemeinden, gnostische Gruppen und die vielen verschiedenen christlichen Kongregationen existierten nebeneinander – konnte die nicht-normenkonforme Lebensweise eines prominenten Mitglieds der Kirchengemeinde im Extremfall dazu führen, dass Gemeindemitglieder zu einer anderen Kirche oder einem fremden Kult überliefen.⁷ Gerade die Beobachtung der Lebensweise der Kleriker durch die Laien war also zugleich Problem und wichtiges Kontrollmittel für die zeitgenössischen kirchlichen Autoritäten, um den Zusammenhalt der eigenen Kongregation zu erhalten. In christlichen Gemeinden der Spätantike, von Latein und Punisch sprechenden Gemeinden Numidiens bis in die multikulturellen Metropolen des Ostens wie Antiochia und Alexandria, von Rom bis ins Hochland Kappadokiens, setzten die Vertreter der aufstrebenden Religion auf Laien, um Verhaltensregeln für andere Laien und besonders den lokalen Klerus durchzusetzen und Verstöße dagegen zu kontrollieren. Die Wachsamkeit der nichtklerikalen Mitglieder der Kongregationen, die den weitaus größten Teil der Christen in der Spätantike ausmachten, besaß also eine besondere, bisher nicht untersuchte Bedeutung für die sogenannte Christianisierung der spätrömischen Welt.⁸ Eine ansatzweise erfolgreiche Etablierung oder Durchsetzung der sich formenden christlichen Normen konnte nur unter Einbezug dieser Laien überhaupt funktionieren, deren Augen in den

⁶ Joh. Chrys. sac. 3, 10 (SC 272, 180): οὐ γὰρ ἔστι τὰ τῶν ἱερέων κρύπτεσθαι ἑλαττώματα, ἀλλὰ καὶ τὰ μικρότατα ταχέως κατὰδηλα γίνεται. [...] εἰς δὲ τὸ μέσον ἀχθέντες καθάπερ ἰμάτιον τὴν ἡρεμίαν ἀποδῦναι ἀναγκάζονται καὶ πᾶσι γυμνὰς ἐπιδείξει τὰς ψυχὰς διὰ τῶν ἔξωθεν κινήματων. [...] διὸ χρὴ πάντοθεν αὐτοῦ τὸ κάλλος ἀποστίλβειν τῆς ψυχῆς ἵνα καὶ εὐφραίνειν ἅμα καὶ φωτίζειν δύνηται τὰς τῶν ὁρώντων ψυχὰς. Vgl. in 1 Tim. hom. 13, 1 (PG 62, 563); dazu Greer 2007, 567–571. Ähnliche Überzeugungen hegten auch z. B. Ambrosius und Hieronymus, vgl. Ambr. epist. ex. coll. 14, 71 (CSEL 82/3, 273); Hier. epist. 60, 14 (CSEL 54, 568).

⁷ So wirft Augustinus dem katholischen Bischof von Cataqua vor, dass wegen seiner Verstöße gegen Verhaltensnormen Gläubige zur konkurrierenden donatistischen Kirche überträten, Aug. epist. 85, 1 (CSEL 34/2, 394): *Et ita gaudeo multos in ecclesiam catholicam adiuuante domino per te esse collectos. Ut non debeam plangere plures inde dispergi. sic enim vulnerasti ecclesiam Hipponiensem, ut, nisi te dominus omnibus curis et sarcinis saecularibus expeditum ad veram episcopalem vitam victumque revocauerit, tale vulnus sanari non possit.* Zur Bedeutung von charismatischen Bischöfen oder Äbten als Nuklei von lokalen Christengemeinden Frankfurter 1998, 19f.; 31f.

⁸ Bailey 2016, 1.

Dörfern, kleinen Städten oder Vierteln der pulsierenden Metropolen kaum etwas entging.

Die Christianisierung der graeco-römischen Welt und der damit assoziierten Gesellschaften gilt als eine der entscheidenden Entwicklungen der Spätantike. Das Christentum – in einem Prozess der Ausdifferenzierung und Identitätsfindung begriffen, oft marginalisiert und teilweise verfolgt – wurde spätestens mit der Anerkennung als *religio licita* unter Kaiser Konstantin seit Beginn des 4. Jahrhunderts zu einer der dynamischsten Religionsgruppen.⁹ Die christlichen Gemeinden wuchsen stark und stellten wohl zu Beginn des 5. Jahrhunderts besonders in den Städten meistens die Bevölkerungsmehrheit, wenn auch Vermutungen über den jeweiligen Anteil an Christen im Reich zu bestimmten Zeiten und Regionen unmöglich zu verifizieren sind – ganz zu schweigen von der Frage, ob die nominellen Christen sich auch als solche identifizierten.¹⁰ Parallel zu den Gemeinden wuchsen auch die Zahlen der Kleriker. Diverse Anreize, wie die Befreiung von *munera* oder Abgaben sowie juristische Vorteile, machten eine Laufbahn im *ecclesiasticus ordo* ab dem beginnenden 4. Jahrhundert umso attraktiver.¹¹ Die klerikale Hierarchie bot eine potentielle Karriere, die einen kleinen finanziellen Zuverdienst und Ansehensgewinn bedeuten

⁹ Hartmut Leppin spricht sich dafür aus, von Christianisierungen im Plural zu sprechen, um der Multipolarität dieses Prozesses gerecht zu werden, vgl. Leppin 2012, bes. 253; zur Ausdifferenzierung des Christentums als eigenständige Religion vgl. Alkier/Leppin 2018b. Die Publikationen über die religiösen, sozialen und politischen Umwälzungen, die mit der Christianisierung einhergingen, sind beinahe unüberschaubar. Hervorzuheben sind die Werke Peter Browns, in diesem Zusammenhang bes. Brown 1981; Brown 1988; Brown 1992; Brown 1995; Brown 1998; Brown 2012; Brown 2013a; andere wichtige Publikationen sind von Harnack 1924; Herrmann 1980; Frend 1984; MacMullen 1984; Lane Fox 1986; Momigliano 1987; MacMullen 1989; Cameron 1991; Markus 1993; MacMullen 1997; Pietri 1997; Salzman 2002; Pietri/Pietri 2005; van Dam 2007; MacMullen 2009; Maxwell 2012; Marksches 2016.

¹⁰ von Harnack 1924/2, 618–958; skeptischer MacMullen 1984, 83, der annimmt, dass die Christen ein Jahrhundert später noch immer die Minderheit der Reichsbevölkerung darstellen, vgl. Salamito 2005, 770ff.; zur Problematik der Quellen, die über die Christianisierung berichten, vgl. Brown 1992, 128–133; Brown 1998, 632–646; vgl. zu Nordafrika Lancel 1986–1994, 205–219; zu Italien Pack 1998, 1166–1202; zum flachen Land im Osten des Reiches Trombley 1994; zu Ägypten Martin 1996, 637–670; zu Antiochia Hahn 1993, 201f.; Tiersch 2002, 46f.; zusammenfassend Haensch 2007, 154ff. Einen auf Bagnall 1982 sowie Bagnall 1987 basierenden Versuch, durch Onomastik den Anteil an Christen in Ägypten im Verlauf der Spätantike zu bestimmen, unternehmen Depauw/Clarysse 2013. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass dort bereits 360 die Hälfte der Menschen zumindest nominell christlich war; kritisch dazu: Frankfurter 2014.

¹¹ Vgl. zusammenfassend Pietri (L.) 2005, 643–647.

konnte, aber manchmal auch als Bischof in municipale Führungsschichten oder gar ins unmittelbare Umfeld der Topeliten des Reiches führte.¹² Dieser Zuwachs an Mitgliedern und die Verbreiterung der religiösen Führungsschicht der christlichen Gemeinden, die sich meist aus den lokalen subelitären und elitären Kreisen der jeweiligen Orte, Städte und Regionen rekrutierte, bedeutete auch, dass die moralischen Prämissen und Verhaltensregeln der christlichen Religion – weit davon entfernt, einheitlich zu sein – zumindest theoretisch für eine größere Menge an Christen und für eine höhere Anzahl an Klerikern galten.

Die lokalen kirchlichen Autoritäten waren seit Beginn ihrer Herausbildung in den ersten christlichen Jahrhunderten mit der Koordinierung von Kontrolle und Sanktionierung von Verstößen gegen diese Regeln betraut. Führende Kleriker, aber auch prominente christliche Asketen waren im Sinne einer eigenständigen Konfliktresolution innerhalb der Gemeinden überall in der römischen Welt als Mediatoren aktiv. Streitfälle oder Normbrüche von Laien wurden vor ihnen verhandelt, in Kirchenordnungen wie der *Didascalia Apostolorum* oder den Apostolischen Konstitutionen wurde der Ablauf solcher Prozesse festgehalten und die Schriften von Cyprian, Gregor von Nyssa, Ambrosius von Mailand, Augustinus oder Johannes von Damaskus unterstreichen die Rolle der Kleriker als richterliche Instanzen in den Gemeinden.¹³ Ultimativ bestrafte sie mit einem Ausschluss aus der Kongregation, der nicht nur potentielle Höllenstrafen implizierte, sondern auch mit einer sozialen Stigmatisierung und Ausgrenzung einhergehen konnte.¹⁴ Diese zentrale Aufgabe, die besonders von den Bischöfen – den ἐπίσκοποι, Aufsehern – erwartet wurde, erstreckte sich im Zuge der Christianisierung auf immer weitere gesellschaftliche Kreise, was durchaus zu Verwerfungen führte.¹⁵

¹² Als *ecclesiasticus ordo* – bestehend aus niederem und höherem Klerus, der maßgeblich mit liturgischen Funktionen befasst war – werden die Geistlichen in Cod. Theod. 16, 5, 26 bezeichnet, vgl. dazu maßgeblich Faivre 1977; Gaudemet 1979a; Schweizer 1991; Pietri (L.) 2005; Krause 2006; Torjesen 2008, 399; Marksches 2016, 198–213; zur Laufbahn als Kleriker auch Faivre 1990, 150–154.

¹³ Schmelz 2014, 519f.

¹⁴ Vgl. Kahlos 2020, 40ff. Der Ausschluss aus der Gemeinde konnte durch eine öffentliche Bußzeit, die teils mehrere Jahre dauern konnte, wieder rückgängig gemacht werden, die Exkommunikation war für viele Christen eine nicht zu unterschätzende Strafe, die reale Auswirkungen auf soziales Umfeld, Reputation und Lebenswirklichkeit hatte, s. u. Kap. VI.3.1.

¹⁵ Vgl. Schmelz 2014, 517–523; Rapp 2005a, bes. 23–55 identifiziert diese Rolle als Teil der ‚pragmatischen Autorität‘ des Bischofs und stellt ihr eine spirituelle und asketische Komponente gegenüber. Eine topische ‚Rhetorik der Dekadenz‘ in wachsenden Gemeinden lässt sich bereits bei Kirchenschriftstellern des 3. Jahrhunderts feststellen, vgl. Orig. in Jerem. hom. 4, 3 (GCS 6, 25f.), vgl. Faivre 1990, 43f. Diese Rhetorik hat auch Eingang

Generell kann nicht von einer erdrutschartigen Umwälzung der sozialen Prämissen und großen Determinanten des Lebens der spätantiken Christen im Vergleich zu ihren nichtchristlichen Vorgängern und Zeitgenossen gesprochen werden. Faktoren wie Demographie, tief verwurzelte wirtschaftliche Strukturen oder gesellschaftliche Hierarchien sorgten für eine weitgehende Kontinuität der spätantiken Lebenswirklichkeit. Der wachsende Einfluss des Christentums machte sich aber dennoch bemerkbar.¹⁶ In der Forschung ist deshalb immer wieder gefragt worden, inwiefern die Christen besonders der nachkonstantinischen Zeit sich überhaupt mit den Vorgaben der aufstrebenden Religion identifizierten. Zumeist bleibt es bei dem Ergebnis, dass ein Großteil der Gemeinden verhältnismäßig indifferent gegenüber den Normen war, die aus den Predigten und Schriften der Kirchenväter zu rekonstruieren sind – ein Bild, das *grosso modo* nicht täuscht, aber genauer untersucht werden muss.¹⁷

Zugleich lässt sich seit der sogenannten konstantinischen Wende eine zunehmende Wirkung von christlichen Vorstellungen und religiösen Symboliken auf die Reichsspitze beobachten, die spätestens mit der Regierung Theodosius' I. in einer verstärkten Amalgamierung von traditionellen römischen und christlichen Wertvorstellungen und der dynamisierten Identifikation der Zentralgewalt mit den christlichen Normen resultierte.¹⁸ Diese christlichen Normen wurden von den umtriebigen Klerikern und Predigern der Zeit diskursiv geformt, in Rezeption zum einen biblischer und neutestamentlicher – besonders

in die Bewertung der Rolle der Laien in modernen Untersuchungen gefunden, die ihre kultisch-religiösen Qualitäten als in ständigem Niedergang begriffen sehen, vgl. Williams 1958; Frend 1963, 65; Faivre 1990, 69; Markus 1993, 199; 226; Frank 2007, 544f.; dazu Bailey 2016, 7: «In sum, the laity, like the Roman Empire, are always declining.»

¹⁶ Harper 2012, 671: «Late Antiquity saw slow and modest cultural change driven by the expanding scope of ecclesiastical institutions, yet deep structural continuity.»

¹⁷ Verschiedene Modelle wurden vorgeschlagen, vgl. Guignebert 1923; Bonner 1984, bes. 348–355; Brottier 2004; Piepenbrink 2005 für die «Halbchristen»; Kahlos 2004 sowie Kahlos 2007, 26–34 spricht von *incerti*; Cameron 2011, 176f. unterscheidet fünf Kategorien, die von den «committed Christians» zu den «committed pagans» reichen; dagegen Rebillard 2012a, bes. 94–97; vgl. auch Rebillard 2012b; Rebillard 2015 sowie den Sammelband Rebillard/Rüpke 2015; zur Dichotomie einer Religion der Eliten und einer davon geschiedenen Populärreligion, vgl. MacMullen 2009; Marksches 2009; Merkt 2009; Kritik an diesem Modell übt bereits Momigliano 1977; ebenso Brown 1981, 12–22; Smith 1997; Frankfurter 2005, 2255ff.; zum Grad der Christianisierung Markus 1993, 19–84; Klingshirn 1995, 181–243; Sessa 2018, 198ff.

¹⁸ Ein gut erforschtes Beispiel ist die sogenannte Häretikergesetzgebung der christlichen Kaiser, die ab Theodosius I. deutlich an Dynamik gewann, vgl. Luibhéid 1965; Zuccotti 1992, 233–259; Millar 2006; Humfress 2007, 234ff.; Humfress 2008; Riedlberger 2020; zur Ehegesetzgebung spätantiker Kaiser vgl. Evans-Grubbs 1995; Kuefler 2007.

paulinischer – Vorbilder, zum anderen im Austausch mit gesellschaftlichen Regeln oder in Reaktion auf sich verändernde Situationen oder lokale Gegebenheiten.¹⁹ Zum Teil waren diese Spektren normativer Prämissen ähnlich oder beinahe deckungsgleich mit vor- bzw. nichtchristlichen Regeln des Zusammenlebens, so bei der Bewertung von Ehebruch; teils unterschieden sie sich fundamental, etwa in der Frage nach der Bedeutung sexueller Enthaltsamkeit. Wiederum andere tangierten den Bereich graeco-römischer Wertvorstellungen nur peripher, so etwa der Kontakt zu Juden oder spezifische theologische Fragen. Eine besondere Kategorie sind christliche Normen, die direkt in Bezug zu oder Konkurrenz mit etablierten Ausdrucksformen der römischen Kultur traten – etwa dem Spielewesen oder den Bädern. In den spätantiken Gemeinden lassen sich also besonders seit dem 4. Jahrhundert multipolare normative Systeme feststellen, deren Ausrichtung keineswegs deckungsgleich, zeitstabil oder überregional gültig war, auch wenn christliche Prediger wie Johannes Chrysostomos – letztlich ohne Erfolg – versuchten, solche Ambiguitäten zu beseitigen und eine umfassende Christianisierung aller Lebensbereiche durchzusetzen.²⁰

Daraus ergibt sich die zentrale Fragestellung: Welche Rolle spielten die nichtklerikalen Christen für Kontrollmechanismen von Verstößen gegen die christlichen Normen innerhalb der wachsenden spätantiken Kirchengemeinden? Achteten Laien generell darauf, was ihre Mitchristen – andere Laien, aber besonders die Angehörigen des Klerus – taten, und registrierten sie, wenn gegen die in den Kongregationen geltenden Regeln gehandelt wurde? Wie versuchten Kleriker über Predigten und andere Kommunikationsformen auf die Laiengemeinde einzuwirken, um sie dazu zu bewegen, wachsam Fehlverhalten ihrer Mitchristen zu beobachten, dieses Fehlverhalten zu erkennen, zu tadeln, bei den Klerikern zu melden oder aber anderweitig zu bestrafen? Welche Rolle die sich zunehmend mit den christlichen Wertvorstellungen assoziierende römische Zentralgewalt und ihre Gesetzgebung für die Normenkontrolle innerhalb der Gemeinden spielte, soll am Rande ebenfalls betrachtet werden. Es ist durchaus bedeutend, ob sich Christen bei Konflikten wie Ehebruch, die vor dem Gesetz

¹⁹ Hervorzuheben ist auch die Rolle als (Schieds)richter, die den Bischöfen von den christlichen Kaisern seit Konstantin zugestanden wurde. Sie ist Ausdruck der sich verschränkenden normensetzenden Bezugssysteme im 4. Jahrhundert, vgl. Vismara 1937; Selb 1967; Cimma 1989; Lamoreaux 1995; dazu auch Bagnall 1993, 225; Harries 2001; Lenski 2001; Kulikowski 2002; Haensch 2007, 162–166; Rapp 2005a, 242; Humfress 2011, 391–395; Krause 2014, 227–238; 244–247; Schmelz 2014, 521ff.; Puliatti 2016; Tone 2020, 1f.

²⁰ Edward Shils beschreibt die Zusammensetzung von Gesellschaften als Konglomerat von sich überschneidenden normativen Teilsystemen, die in Konkurrenz oder Harmonie zueinander treten können, vgl. Shils 1975, bes. 10f. Zur Haltung des Chrysostomos vgl. Tiersch 2002, bes. 60–91.

ebenso als Normenverstöße galten wie in den Ausführungen der Kirchenväter, an weltliche Gerichte oder die lokalen kirchlichen Autoritäten wandten. Auch die endemischen innerkirchlichen Auseinandersetzungen der Spätantike sind in den Blick zu nehmen – relevant sind diese Konflikte gerade im Hinblick auf die Überwachung der normenkonformen Lebensweise der Kleriker wegen der Konkurrenz durch andere christliche Kongregationen.²¹ Die Laien sollen nicht nur als gelenkte Objekte klerikaler Aufrufe verstanden werden, vielmehr ist ihre Eigeninitiative als Bewahrer christlicher Verhaltensregeln und damit ihr Selbstverständnis als Christen von Interesse.²² Letztlich soll die Frage beantwortet werden, ob in den christlichen Gemeinden ein höheres Potential für Überwachung und Normenkontrolle vorhanden war als in vor- bzw. nichtchristlichen antiken Gesellschaften des römischen Reiches, in denen die Phänomene der *delatores* oder *βουλόμενοι* nicht unbekannt waren und die *vigilantia* als Bürgerpflicht galt.²³ Ziel ist also, bisher kaum beachtete Laien als aktive, überwachende, kontrollierende oder sanktionierende Akteure innerhalb der christlichen Gemeinden der Spätantike in den Blick zu nehmen.

Zentrales Bezugssystem ist die lokale Kirchengemeinde, innerhalb derer einerseits informelle Mechanismen der Normendurchsetzung – gegenseitiger Tadel, sozialer Druck, eigenständige Bestrafung von Regelverstößen bis hin zur Gewaltanwendung – sowie stärker institutionelle Formen der Kontrolle – Meldungen beim lokalen Klerus und daraus resultierende Sanktionierung durch Kirchenstrafen wie die Exkommunikation – existierten und zusammenspielten.²⁴ Der zentrale Begriff der Wachsamkeit bzw. Vigilanz wird dabei nicht im engeren, psychologischen Sinne als erhöhte Aufmerksamkeit über einen längeren Zeitraum ohne konkreten Sachbezug verstanden, sondern als Grundlage für per-

²¹ Allerdings wird explizit nicht auf die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Kirchen in der Spätantike eingegangen, sondern innergemeindliche Kontrollmechanismen stehen im Fokus; vgl. Hahn 2004; Norton 2007, 56–61; Claus 2013; Kahlos 2020.

²² Maßgeblich für die Multipolarität christlicher Identitäten in der Spätantike ist Rebillard 2012a; Rebillard 2012b; sowie Maxwell 2012; andere Modelle bieten Markus 1993, 19–84; Kahlos 2004; Piepenbrink 2005; Kahlos 2007, 26–34; Sandwell 2007; sowie Cameron 2011, 176.

²³ Vgl. Cic. ad Brut. 2, 1, 2; Rivière 2002; Krause 2004, 58–68; Robinson 2007; Krause 2014, 202–219; 232–247.

²⁴ Die Konzentration auf innergemeindliche Bewegungen korrespondiert mit der Haltung vieler spätantiker Kirchenväter, die weniger die Konversion der ‚Heiden‘ anstrebten als die fortschreitende Durchsetzung christlicher normativer Prämissen innerhalb der Gemeinden, ein Prozess, der mit Peter Brown als ‚hyper-Christianization‘ beschrieben werden kann, vgl. Brown 1998, 655; Maxwell 2012, 865.

formative soziale Dynamiken im Sinne des *vigilare*, das etwa von Leo I. bei seinen Aufrufen zur Überwachung von Kryptomanichäern innerhalb christlicher Kongregationen Italiens verwendet wurde; es geht um die Verknüpfung individueller Aufmerksamkeit mit überindividuellen Zielen.²⁵ Diese Kräfte lassen sich als Manifestationen des vielschichtigen Konzepts der sozialen Kontrolle verstehen: Soziale Kontrolle entsteht durch generelle Aufmerksamkeit der anderen Mitglieder eines sozialen Systems auf Verstöße gegen die im System geltenden Normen und der daraus resultierenden Performanz – hier spielen die normativen Hierarchien des Systems eine Rolle.²⁶ Wichtig ist, die Vorstellung von Normenkontrolle in Form einer einseitigen Oktroyierung von Verhaltensregeln durch eine definierte moralisch-institutionalisierte Zentrale zu modifizieren und im Hinblick auf die zugrundeliegende Gesellschaft – die Kirchengemeinde – zu differenzieren. Weder waren die in den spätantiken Christengemeinden wirksamen Normen monolithisch, noch die Art einheitlich, in der sie umzusetzen versucht wurden. Stattdessen wirkten diese christlichen Normen in einem komplexen Zusammenspiel von Klerus und Laien, bei dem Laien nicht nur als Rezipienten von Regeln vor dem Hintergrund einer klaren Dichotomie zwischen Normenkonformität und Devianz gesehen werden sollten, sondern als umtriebige Akteure bei der Gestaltung und Durchsetzung dieser normativen Prämissen.²⁷ Diese Normengestaltung durch Handlung darf als Teil eines fundamentalen Machtdiskurses innerhalb spätantiker Gemeinden verstanden werden. Vor dem Hintergrund des von Michel Foucault in den Blick genommenen Verhältnisses von Macht/Wissen als nichtlinearem relationalem Konzept würde der

²⁵ Leo M. epist. 7, 2 (PL 54, 622): *Unde hortor dilectionem vestram, obtestor et moneo, ut qua debetis et potestis sollicitudine vigiletis ad investigandos eos!* Zum engeren psychologischen Begriff der Vigilanz vgl. Warm/Parasuraman/Matthews 2008. Maßgeblich für Definition der Vigilanz ist Brendecke 2018, bes. 18ff.

²⁶ Cooper/Wood 2020b, 9: «The stability of a community thus relied on the willingness of its members to internalise norms and to watch one another for signs of nonconformity.» Der Begriff der sozialen Kontrolle als Basis sozialer Ordnung wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Edward A. Ross und George H. Mead geprägt, vgl. Ross 1901; Mead 1934; wichtige Bearbeitungen des Konzepts stammen von Janowitz 1975; Cohen 1985; Gibbs 1994; Black 1997; Garland 2001; Pfohl 2009; Chriss 2013; Deflem 2015; die modernste umfassende Publikation, die sich mit soziologischen Aspekten sozialer Kontrolle beschäftigt, ist der Sammelband Deflem 2019a, bes. Deflem 2019b; Chriss 2019; Cable 2019. Zur Soziologie der normativen Systeme vgl. Shils 1975.

²⁷ David Cohen konnte dieses Zusammenspiel von legalen und sozialen Normen innerhalb des Kontexts von Performanz und Ideologie für das klassische Athen zeigen. Seine präliminären Ausführungen sind essentiell für die vorliegende Arbeit, vgl. Cohen 1991b, bes. 1–69. Zur Agenda der nichtklerikalen Mitglieder der Gemeinden vgl. Smith 2005, 6f. sowie Bailey 2016, 3f.

Laiengemeinde bzw. deren aktiven Teilen damit eine konstant hohe, ja sogar wachsende Rolle bei der Christianisierung zukommen – sowohl für die Formierung und Aufrechterhaltung einer institutionalisierten kirchlichen Autorität als auch außerhalb dieser aggregierten und konsolidierten Form.²⁸ Die bisher in weiten Teilen der Forschung postulierte schwindende Bedeutung der Laiengemeinde im Vergleich zur klerikalen Hierarchie besonders in nachkonstantinischer Zeit könnte damit als relativiert gelten; auch die bisherige Fokussierung auf die institutionalisierten Akteure der Christianisierung, die Kaiser und ihren Hof sowie die Bischöfe, würde nur ein unvollständiges Bild liefern; die Nichtklerikalen wären entscheidend an der Durchsetzung oder am Scheitern christlicher Normen innerhalb der Gemeinden beteiligt gewesen.

Diese Entwicklungen lassen sich besonders deutlich von der Mitte des 4. Jahrhunderts, als die sogenannte Christianisierung der römischen Welt sowohl durch umtriebige lokale Kleriker als auch die Förderung durch die Kaiser deutlich an Dynamik gewonnen hatte, bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts nachvollziehen. Diese Zeit wird in der Forschung oft als *«age of triumph»* bezeichnet, eine Periode, in der sich das Christentum als maßgeblicher sozialer Machtfaktor etablierte.²⁹ Die großen spätantiken Predigt- und Briefcorpora, die über den schleichenden Wandel Auskunft geben, entstanden großteils in diesen Jahren. Auch die meisten der Synoden und Kirchenversammlungen, deren erhaltene Beschlüsse Einblicke in die Regelkonzepte der spätantiken Kirchen bieten, stammen aus der Zeit kurz vor 350 bis zum Konzil von Chalkedon 451.³⁰ Ein Blick bis ins frühe 6. Jahrhundert soll längerfristige Entwicklungen aufzeigen. Die justinianische Zeit gilt nicht zu Unrecht als Schwellenzeit für die Verschmelzung von kaiserlicher Ideologie mit christlicher Religion.³¹

Der Aufstieg des Christentums vollzog sich in der gesamten spätrömischen Welt – mit ihm veränderten sich überall die Demarkationslinien sozialer Kontrolle. Mit Nordafrika sowie dem östlichen Kleinasien und westlichen Syrien lassen sich jedoch zwei Großregionen hervorheben, für die die Quellenlage zur Untersuchung sozialer Bewegungen in der Spätantike besonders günstig ist. Indem die nordafrikanischen Gemeinden eines Augustinus, die antiochenische Kongregation des Johannes Chrysostomos oder die kappadokischen Christen unter Basilius von

²⁸ Foucault 1994a, bes. 39; Foucault 1983, 116f. Für Foucault existiert Macht fundamental auf einem relationalen, subinstitutionellen Level, kann sich aber zu komplexeren Aggregaten konsolidieren, in einer institutionalisierten Form wie einer lokalen Kirchengemeinde, vgl. Detel 2006, 27f.; Brendecke/Friedrich/Friedrich 2008, 14.

²⁹ Zum Begriff Brown 1998; vgl. auch Kahlos 2020, 2ff.

³⁰ Zur Quellenlage s. u. S. 23–42.

³¹ Vgl. Noethlichs 2001, 744–748; Humfress 2005, bes. 167ff.; Leppin 2011, 92–126.

Caesarea miteinander verglichen werden, lassen sich Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede beobachten. Der Blick auf andere Gemeinden, etwa die Roms unter Leo I. oder die Kongregation von Arles zur Zeit des Caesarius, eröffnet zusätzliche Vergleichsmöglichkeiten – auch hinsichtlich einer etwaigen zeitlichen Veränderung. Dabei bleibt jedoch das methodologische Konzept der *«local Christianities»* bedeutsam, das eine geographische Kleinteiligkeit gerade religiös-kultischer Traditionen für spätantike Gemeinden betont. Eine möglichst genaue Kontextualisierung der untersuchten Gemeinden ist fundamental, gerade weil gewisse normative Gemengelagen in einigen Gemeinden zu bestimmten Zeiten virulenter waren als in anderen.³² Manchmal ist es möglich, in einer Fallstudie die Aufrufe zur innergemeindlichen Wachsamkeit auf Fehlverhalten sowie ihre Umsetzung durch die Laien näher zu beleuchten.³³ Allerdings lassen sich Mechanismen von Kontrolle und Überwachung christlicher Normen in den jeweiligen Kongregationen feststellen, die über solche lokalen Dynamiken hinausgehen und überregional und über einen längeren Zeitraum begegnen. Eine Auseinandersetzung etwa nur mit der Interaktion des Augustinus mit seiner Laiengemeinde bliebe für die angestrebte Fragestellung zu eingeschränkt und einseitig.

Stattdessen werden in einem ersten Abschnitt soziale Kontroll- und Überwachungsmechanismen unter den Laien spätantiker Christengemeinden anhand der Themenfelder sexueller Verfehlungen, Verstöße gegen religiöse Grenzen sowie Fehlverhalten in Bezug auf Ausprägungen spätrömischer Kultur in den Blick genommen. Eine bloße Auflistung aller möglichen Arten von zu überwachenden Regelverstößen spätantiker Christen, für die sich in den Quellen Spuren finden, ist nicht angestrebt. Stattdessen werden die Interferenzen und Abhängigkeiten der normativen Systeme – soziale, religiöse, gesetzliche – beispielhaft elaboriert, um die Kontrollphänomene möglichst präzise untersuchen zu können.³⁴ Manche in den Quellen zu fassenden Problemlagen waren zwar für die

³² Frankfurter 2005 und Frankfurter 2018; vgl. zum Konzept der lokalen christlichen Traditionen als Gegenentwurf zu einer einheitlichen Christenheit Smith 2005, 223f.; Brown 2013a, 355–379. Auch im Sammelband Casiday/Norris 2007, 7–148 ist von regionalen *«Christianities»* die Rede; für die religiöse Erfahrung nichtklerikaler Christen im spätantiken Gallien auch angewandt von Bailey 2016, bes. 3ff.; für das mittelalterliche Europa Arnold 2005; Hamilton 2013.

³³ Solche exemplarischen Untersuchungen sind für den Umgang des Johannes Chrysostomos mit dem Judaisieren im Antiochia der 380er Jahre, den Predigten des Augustinus gegen das Spielewesen in einigen nordafrikanischen Städten, der radikalisierten Circumcellionenbewegung Anfang des 5. Jahrhunderts oder der Kampagne Leos I. gegen Kryptomanichäer in Rom 443/444 möglich, s. u. Kap. IV.2.4; V.2.4; VI.3.2; IV.1.4.

³⁴ Die meisten Quellen, die über Kontroll- und Überwachungsphänomene Aufschluss geben, heben auf verhältnismäßig schwerwiegende Verstöße gegen christliche Normen

kirchlichen Autoritäten relevant, die Laiengemeinden waren aber für die Überwachung von Verstößen gegen die Regularien in diesen Bereichen nur am Rande wichtig oder sie treten in den erhaltenen Quellen kaum auf.³⁵ Zudem lässt sich die Rolle der Laien für die Überwachung und Kontrolle von Normenverstößen in spätantiken Christengemeinden an Beispielfeldern recht gut zeigen, ohne dass die immer gleichen Mechanismen für andere Formen von Fehlverhalten aufgezeigt werden müssen. Bestimmte Bereiche von Fehlverhalten wiederum sind zu schwer fassbar, als dass sie systematisch behandelt werden könnten. Das betrifft insbesondere die Frage nach christlichen Kontakten zu Ausprägungen traditioneller «paganer» Religiosität, einer Kategorie, die ohnehin maßgeblich als jüdisch-christliche Projektion entstand.³⁶ In diesem weiten Feld lassen sich kaum feste Zuschreibungen von «christlich» oder «pagan» anwenden, der Kontakt spätantiker Christen zu transzendenten Mächten ist ein zu vielschichtiges und zu stark von lokalen Gegebenheiten, Traditionen oder auch topographischen Merkmalen geprägtes Feld, um sinnvoll in einem Kapitel untersucht werden zu können.³⁷

Diese Phänomene und ihre soziale Kontrolle werden eklektisch im abschließenden Abschnitt zu Spektren von Kontrolle und Überwachung aufgegriffen. Es geht dabei um Mobilisierung und Motivation von Laien zur Kontrolle von Fehlverhalten, die Grenzen der Etablierungsmöglichkeiten sozialer Kontrollphänomene in den Gemeinden sowie die Rolle von Laien bei der Sanktionierung von Verstößen durch die kirchlichen Instanzen und in eigenständigen Kontrollaktionen ohne expliziten Einbezug des Klerus. So sollen in bewusstem metho-

und die entsprechenden Maßnahmen zur Kontrolle ab, vgl. beispielsweise zum Thema Neid Joh. Chrys. kal. 3 (PG 48, 956ff.). Einen Einblick in die alltäglichen Streitigkeiten zwischen den spätantiken Christen bieten ägyptische Papyri und Ostraka, die allerdings oft keine Verstöße gegen dezidiert christliche Normen behandeln, vgl. Schmelz 2014; Kotsifou 2014. Bereiche von Normbrüchen, die ebenfalls in den Gemeinden virulent waren, die aber keinen detaillierten Eingang in diese Betrachtung gefunden haben, beinhalten etwa die Praxis des Almosenspendens bzw. der Habsucht, Alkoholexzesse, Bi- bzw. Digamie, Gewalttätigkeiten oder die äußere Erscheinung. Besonders die Kleriker betreffen Probleme wie Simonie und Translation von Ämtern, für eine umfassende Untersuchung von Klerikerkritik in der Spätantike vgl. Dockter 2013.

³⁵ So etwa die ständig auf Synoden verhandelte Frage der Translation von Klerikern oder die ihres Finanzgebarens, vgl. Dockter 2013, 49–140. Eine Ausnahme stellen zwei Predigten des Augustinus dar, die zeigen, dass die Laien der Gemeinde von Hippo verärgert über irreguläre Erbschaften lokaler Kleriker waren, vgl. Aug. serm. 355; 356 (PL 39, 1568–1581).

³⁶ Leppin 2011, 99.

³⁷ Frankfurter 2005, 255–266; Maxwell 2012, 856–859; so bereits überzeugend Brown 1998.

dischen Kontrast zu den vorhergehenden Tiefenuntersuchungen die Dynamiken, Probleme, Entwicklungen oder besonderen Spielarten von Kontrollphänomenen aufgezeigt werden, die das Zusammenleben in den spätantiken Christengemeinden maßgeblich mitbestimmten. Pauschale Annahmen einer angeblich weitaus normenkonformeren Laiengemeinde der vorkonstantinischen Zeit im Vergleich zu den ›halbchristlichen‹ Kongregationen des 4. und frühen 5. Jahrhunderts sollen hinterfragt werden, genau wie die in modernen Publikationen oft zu findende Annahme, spätantike Laien hätten sich kaum als Christen identifiziert und entsprechend gehandelt. Letztlich ist das Ziel ein differenzierteres Verständnis des Einbezugs der nichtklerikalen Christen der Spätantike in den weit gefassten soziohistorischen Prozess der Christianisierung.

Forschungsstand

Die Laien spielen in den meisten Publikationen zur Christianisierung des römischen Reiches und der vielfältigen Begleiterscheinungen dieses langwierigen und komplexen Prozesses eine Nebenrolle, obwohl sie die Mehrheit der Christen der Spätantike ausmachten.³⁸ Das bedeutet nicht, dass die nichtklerikalen Mitglieder der christlichen Gemeinden bisher völlig übersehen wurden, sondern dass der Fokus der Forschung bisher in der Regel auf anderen, oftmals vermeintlich besser in den Quellen fassbaren Themenbereichen lag oder in größerem Zusammenhang die Christianisierung der römischen Welt untersucht wurde. So wurde die Kirchenorganisation in der Spätantike in vielen Arbeiten in den Blick genommen. Für die Entwicklung einer klerikalen Hierarchie wurde die zunehmende Abgrenzung von den Laien als zentrales Merkmal der institutionellen Ausgestaltung der kirchlichen Ämter betont.³⁹ Diese Formierung einer institutionalisierten Elite seit dem frühen 3. Jahrhundert kann als Ergebnis der weitgehenden Monopolisierung von Kulturausübung bezeichnet werden.⁴⁰ Die Existenz einer kirchlichen Institution inklusive ihrer Amtsträger, die zunehmend als Autoritätspersonen für einen wachsenden Teil der örtlichen Bevölkerung akzeptiert wurden – mit regionalen Unterschieden in der konkreten Organisation bis hinein in die kleinen Ortschaften Syriens und abgelegenen *fundi* Nubiens –, stellte eine echte Neuerung dar, die maßgeblich zur Christianisierung

³⁸ Bailey 2016, 1 spricht von der «vast, yet largely silent and too often overlooked majority of the Christian population».

³⁹ Faivre 1977; Faivre 1990; Faivre 2006; andere bedeutende Arbeiten sind von Campenhausen 1963; Martin 1972; Lampe 1989; Schöllgen 1986; Saxer 2005a; Saxer 2005b; Saxer 2005c; vgl. auch Hanson 1978; Hall 2006.

⁴⁰ Bourdieu 1971, 304; Shils 1975, 5f.

beitrug, gerade auch, weil damit hyperlokale Anlaufstellen für eine Normenkontrolle geschaffen wurden.⁴¹ Dementsprechend wanderte auch der Fokus der Forschung auf die prominenten Amtsinhaber innerhalb dieser Kongregationen, auf die zum einen der Großteil der erhaltenen literarischen oder homiletischen Quellen für sozialhistorisch interessante, innergemeindliche Kräfte zurückgeht, die aber auch im epigraphischen Befund – besonders im Nahen Osten – sichtbar werden.⁴² Gerade die Rolle der Bischöfe, die als Schlüsselfiguren für die Christianisierung der Gemeinden und zugleich für die Anbindung an weltliche Eliten herausragen, wurde betont.⁴³ Die Bischöfe sind in den erhaltenen Quellen die hauptsächlichen Interaktionspartner der Laien auch im Hinblick auf soziale Kontroll- und Überwachungsmechanismen in den Gemeinden.⁴⁴

Neben den sich institutionalisierenden kirchlichen Ämtern entstanden ab der Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert andere religiöse Eliten, allen voran die Mönche. Ihr Einfluss in den spätantiken Christengemeinden ist ebenfalls bereits umfassend erforscht, hervorzuheben ist das Werk Peter Browns, der den Fachbereich maßgeblich geprägt, besonders aber die Frage nach religiösen Experten innerhalb der Gemeinden in den Blick genommen hat.⁴⁵ Auch wenn die Mönche nicht im Fokus dieser Untersuchung stehen, so reichte ihr Vorbild doch weit in die Städte und Dörfer der christlichen Kongregationen.⁴⁶ Innerhalb der Gemeinden entwickelten sich eigene Formen der Askese, die oft von bestimmten

⁴¹ Zur Dichte an Bischofssitzen in Nordafrika vgl. Eck 1983; Dossey 2010, 126f.; für Kleinasien Hübner 2005, 254; in Gallien war die Dichte an Bischofssitzen entsprechend der Dichte der städtischen Siedlungen deutlich geringer, was bereits in den Augen der christlichen Zeitgenossen noch im 6. Jahrhundert zu einem Problem bei der Durchsetzung christlicher normativer Vorstellungen auf dem platten Land führte, vgl. Klingshirn 1995, 227ff.

⁴² Haensch 2017; vgl. auch Hübner 2005.

⁴³ Eck 1983; Sabw Kayang 2000; Drake 2000; Rapp 2005a; van Dam 2007; Haensch 2007; Dossey 2010; vgl. auch Lizzi 1987; Rebillard/Sotinel 1998; Liebeschuetz 2001, 137–168; Brown 2002; Sterk 2004; Salzman 2010; Diefenbach 2013; Kritzinger 2016.

⁴⁴ Diese Funktion übten sie über ihre schiedsrichterlichen Kompetenzen hinaus aus, vgl. dazu Vismara 1937; Selb 1967; Pieler 1978; Cimma 1989; Crifò 1992; Lamoreaux 1995; Sabw Kanyang 2000, 255–274; dazu auch Bagnall 1993, 225 sowie Haensch 2007, 162–166; Humfress 2011; Krause 2014, 227–238; 244–247; Puliatti 2016.

⁴⁵ Vgl. bes. Brown 1971a; Brown 1971b; Brown 1978; Brown 1981; Brown 1988; Brown 1998; Brown 2000a; Brown 2002; Brown 2012; Brown 2013a; Brown 2015; Brown 2016.

⁴⁶ So Mayer 1998; Hahn 2004, 43; 152; Shepardson 2014, 152f. Johannes Chrysostomos beschreibt die Asketen des Silpiusberges, an dessen Fuß Antiochia liegt, die an bestimmten Tagen aus ihren hochgelegenen Klausen und Höhlen herabstiegen, um in der Stadt Geschäfte zu erledigen, vgl. Joh. Chrys. hom. de stat. 17 (PG 49, 171–180). Zum Einfluss hagiographischer Geschichten, deren Protagonisten in den meisten Fällen dem asketischen Milieu entstammten, auf die zeitgenössischen christlichen Gemeinden, vgl. Kech 1977;

christlichen Gruppen – häufig Frauen – ausgeübt wurden, so etwa die geweihten Jungfrauen oder Kirchenwitwen, die bevorzugtes Objekt der innergemeindlichen Laienwachsamkeit wurden.⁴⁷

Einige wichtige Veröffentlichungen beleuchten einzelne Bereiche der Lebenswirklichkeit der spätantiken Christen.⁴⁸ Hervorzuheben sind Arbeiten, die sich mit soziohistorischen Fragestellungen beschäftigen, etwa dem Wandel der Einstellung der spätantiken Gesellschaft zur Sexualität⁴⁹, oder mit gewalttätigen Auseinandersetzungen in religiösen Kontexten.⁵⁰ Die Rolle der Frauen in der Spätantike ist immer wieder Gegenstand der Forschung ebenso wie die Transformation des spätrömischen Haushalts durch die Christianisierung – ein Thema, das besonders im Hinblick auf traditionelle innerfamiliäre Kontrollmechanismen wie die väterliche *patria potestas* von Bedeutung ist.⁵¹ Untersuchungen zu soziohistorischen Dynamiken wie der Rolle der Patronagebeziehungen sind für Überwachungs- und Kontrollphänomene unerlässlich.⁵²

Allein eine kursorische Auflistung der wichtigsten Literatur wäre allerdings nicht zielführend. Tatsächlich entscheidend ist aber die bisherige Forschung, die sich mit den spätantiken Laien beschäftigt hat. Sie ist im Vergleich zu den Publikationen zu Kirchenorganisation, klerikalen Amtsträgern, Asketen oder allgemeinen Problemlagen und Verwerfungen der sogenannten Christianisierung überschaubar. Dies liegt natürlich in erster Linie an der Quellenlage, die – zumindest auf den ersten Blick – für eine Betrachtung der Laien grundsätzlich spärlicher ist als etwa für Untersuchungen zur Rolle der Bischöfe.⁵³

Kazhdan 1990, 131–143; zum spätantiken Mönchtum vgl. Brakke 1995; Goehring 1999; Hevelone-Harper 2005.

⁴⁷ Elm 1994; Krause 1994–1995/4; dazu auch Undheim 2018.

⁴⁸ Leppin 2018a bietet eine Alltagsgeschichte der frühen (vorkonstantinischen) Gemeinden, allerdings ohne dezidiert auf den sozialen Kontrollaspekt einzugehen, wie sein Rezensent Heid 2019, 401 anmerkt.

⁴⁹ Hunter 2003; Hunter 2007b; Hunter 2008; Hunter 2011; Harper 2012; Harper 2013; Hunter 2016.

⁵⁰ Hahn 2004; Gaddis 2005; Shaw 2011; vgl. dazu Sizgorich 2009 sowie die Sammelbände von Drake 2016 und Dijkstra/Raschle 2020; zu Gewaltdelikten in der Spätantike schlechthin vgl. Krause 2014.

⁵¹ Beaucamp 1990–1992; Clark 1993; Arjava 1996; Cooper 1996; Cooper 2007; dazu auch Shaw 1987b; Arjava 1998; Dossey 2008; Harper 2012; Tallon 2020.

⁵² Krause 1987, bes. 119–125; Kahlos 2018; zu Sklaven in der Spätantike maßgeblich Harper 2011; zur Etablierung christlicher Eliten in der Spätantike Brown 1961; Cameron 1991; Brown 2000b; Salzman 2002; Brown 2012.

⁵³ Zur Quellensituation s. u. S. 23–42. Vauchez 1993, 28 geht so weit, zu behaupten, dass eine Untersuchung der religiösen Welten nichtklerikaler Christen vor dem Jahr 1000 nicht möglich sei; dagegen Bailey 2016, bes. 4f.

Die Definitionen des Laienbegriffs variieren in der Forschung deutlich.⁵⁴ Der Begriff der Laien als umrissene Gruppierung ist also nicht unproblematisch, was die Untersuchung ihrer Rolle in vormodernen, besonders spätantiken Gemeinden sicher nicht leichter gemacht hat.⁵⁵ Die relevante Definition des Laienbegriffs wird im Abschnitt zur Kirchengemeinde als normativem System elaboriert, sie umfasst alle nichtklerikalen Mitglieder der Gemeinden, also Männer und Frauen, die nicht in abgesonderten, organisierten religiösen Gemeinschaften als Mönche oder Nonnen lebten.⁵⁶ Die Wechselbeziehung der Laiengemeinde mit ihrem Klerus wurde zumeist dezidiert vom Standpunkt des Bischofs bzw. führenden Klerikers aus untersucht.⁵⁷ Eine Ausnahme stellt Nortons Untersuchung der Laiengemeinde als Wahlgremium spätantiker Bischöfe dar, das durchaus eine Rolle spielen konnte.⁵⁸ Hervorzuheben sind ferner Untersuchungen zur spätantiken Predigt, die oft auf die maßgeblichen Studien von Ramsay MacMullen rekurrieren, sowie die Forschungstradition, die sich mit dem Phänomen der christlichen ›Populärreligion‹ beschäftigt.⁵⁹ In Ergänzung dieser Studien wird

⁵⁴ Vgl. Faivre 1983, 195–220; Faivre 1990, 51; 160; Faivre 2008; für andere Definitionen Williams 1958; Neill/Weber 1963, 17ff.; Lanne 1964; Congar 1965, 4–8; 21; Congar 1976; Astell 2000, 9; Demacopoulos 2007, 2; Torjesen 2008; dazu auch Pietri 1963; Gaudemet 1987. Bezeichnend ist, dass von den 25 Spalten (ohne Apparat), die Faivres Artikel zu den Laien im RAC einnimmt, 20 sich allein mit der Begriffsdefinition und -entwicklung bis ins 3. Jahrhundert beschäftigen, drei Spalten den Asketen des 4. bis 6. Jahrhunderts gewidmet sind und sich nur knappe zwei Spalten mit den Laien auseinandersetzen, dezidiert unter der Überschrift der Abwertung der Laien. Den Versuch einer Bewertung der Rolle der Laien in der vorkonstantinischen Kirche unternimmt Williams 1958. Zu den Angehörigen niedrigerer klerikaler Ämter, die sich oft wenig von Laien unterschieden, vgl. Skinner 2000, 30; allerdings existierten einige Minoristen, insbesondere die spätantiken Lektoren, die hinsichtlich etwa ihrer Sexualethik ebenso strengen Ansprüchen unterworfen wurden wie die Angehörigen der höheren Klerikerränge, vgl. *Can. in causa Ap. c. 25* (CCL 149, 142).

⁵⁵ Bailey 2016, 4.

⁵⁶ Torjesen 2008, 389ff.; Bailey 2016, 5f.; Rebillard 2012b, 42f.; dazu auch Lamirande 1963, 792 sowie bes. Harmless 1995, bes. 156ff.

⁵⁷ van der Meer 1951; Wilken 1983; Olivar 1991; Mayer 1997; Mayer 1998; Mayer 2000; Tiersch 2002; Maxwell 2006; Mayer 2006; Greer 2007; Mayer 2008; Dossey 2010; Maxwell 2010; McLynn 2012; Müller 2012; Mayer 2019; wichtig ist auch der Sammelband Cunningham/Allen 1998 sowie der Beitrag Partoens 2007a. Die Rolle der Laien für die Normenkontrolle ihren Mitchristen gegenüber wurde nur am Rande aufgegriffen, vgl. Carola 2005.

⁵⁸ Norton 2007, 52–80; dazu auch Pietri/Duval/Pietri 1992; ungenau bereits Williams 1958, bes. 26–33.

⁵⁹ MacMullen 1989; MacMullen 1997; Rousseau 1998; Mayer 2008; MacMullen 2009; Rebillard 2018. Für eine Anpassung von MacMullens Modell des Publikums der Predigten

mit der Vigilanz auf Normenverstöße eine Form sozioreligiöser Anteilnahme aller Laien in den Blick genommen, egal ob Sklaven oder Superreiche.⁶⁰

Die Analysen, die sich mit der christlichen ›Populärreligion‹ beschäftigen, drehen sich häufig um die Frage nach dem Grad der Christianisierung der jeweiligen christlichen Kongregationen, besonders im Hinblick auf synkretistische Tendenzen im Kontakt zu vor- oder nichtchristlichen lokalen Kultradiationen.⁶¹ Häufig ist davon die Rede, dass die große Mehrheit der Laien sich selbst kaum mit den Anforderungen an eine christliche Lebensweise identifiziert habe, die ihr von den Predigern zu vermitteln versucht wurde – wahlweise wird von Halbchristen, *incerti*, ›center Christians‹ oder ›those who resisted straightforward classification‹ gesprochen.⁶² Diese Sichtweise ist von Éric Rebillard modifiziert worden, der betont, dass spätantike Christen durchaus flexibel in ihrer Identifikation als Christen – ob persönlich oder als Gruppe – auftreten konnten, eine verhältnismäßig starre Kategorisierung der Laien also an der in den Quellen fassbaren Realität vorbeiläuft.⁶³

Für die soziale Kontrolle von normativen Prämissen in antiken Kontexten war die Arbeit von David Cohen bahnbrechend, besonders seine Studien zur Durchsetzung von sexualmoralischen Normen und zur Dichotomie von Gewalt und Gesetz in der athenischen Gesellschaft.⁶⁴ Nicht nur die soziologietheoretischen Grundlagen für eine solche Arbeit wurden von Cohen aufgearbeitet, sondern auch sein expliziter Einbezug sozioanthropologischer Studien traditioneller Gesellschaften für die Analyse antiker Sozialstrukturen setzte Maßstäbe.⁶⁵ Jens-Uwe Krause betont die Bedeutung der Kirchengemeinden für die

s. u. S. 33–41. Bedeutend für die Frage sind die Sammelbände der People's History of Christianity, Burrus 2005; Krueger 2010; dazu auch Gregory 1979; Frank 2007; Frankfurter 2005; Frankfurter 2018; Grieser/Merkt 2009.

⁶⁰ Vgl. zu dieser Methodik Bailey 2016, 5.

⁶¹ Vgl. Brown 1981, 12–22; Markus 1993, 19–84; Klingshirn 1995, 181–243; Smith 1997; Trombley 2000; Frankfurter 2005, 255ff.; Frankfurter 2007; Leone 2007; Salzman 2007; Trombley 2007; MacMullen 2009; Marksches 2009; Merkt 2009; Maxwell 2012, bes. 856–859; Frankfurter 2018; Sessa 2018, 198ff.

⁶² Vgl. zum Begriff der ›Halbchristen‹ Guignebert 1923; Bonner 1984, bes. 348–355; Brottier 2004; Piepenbrink 2005, 132–161; zu den *incerti* Kahlos 2004; Kahlos 2007, 26–34; zu den ›center Christians‹ oder religiös Indifferenten Cameron 2011, 176f.

⁶³ Rebillard 2012a, bes. 92–97; Rebillard 2012b; Rebillard 2015; Rebillard/Rüpke 2015; ähnlich Sandwell 2007; Maxwell 2012, 864f.; Kamimura 2017.

⁶⁴ Cohen 1989; Cohen 1990; Cohen 1991a; Cohen 1991b; Cohen/Saller 1994; Cohen 1995.

⁶⁵ Besonders aufschlussreich sind Banfield 1958; Foster 1960–1961; Pitt-Rivers 1961; Campbell 1964; Bourdieu 1966; Peristiany 1966; du Boulay 1974; Pitt-Rivers 1977; Sharpe 1980; Herzfeld 1985. Auf Cohens Methodik wurde bereits zur Erforschung spätantiker

Konfliktresolution in der Spätantike, deren Gesellschaften er generell als verhältnismäßig befriedet charakterisiert.⁶⁶ Ein kürzlich erschienener Sammelband von Kate Cooper und Jamie Wood behandelt wichtige Einzelaspekte rund um die soziale Kontrolle innerhalb der «small worlds» der Menschen der Spätantike, hauptsächlich im christlichen Bereich.⁶⁷

In den letzten Jahren entstanden daneben weitere Studien, die sich mit dem Umgang mit Normenverstößen in der Spätantike – darunter besonders in christlichen Kontexten – beschäftigt haben.⁶⁸ Alle diese Publikationen vernachlässigen allerdings die Rolle der wachsamten Laien bei ihren Analysen und fokussieren stattdessen auf institutionelle Formen der Sanktionierung bzw. auf die bischöfliche Reaktion auf Fehlverhalten des dem Oberhirten unterstellten Klerus. Eine Aufarbeitung der Rolle der Laien für die soziale Kontrolle und Überwachung innerhalb spätantiker Gemeinden – ob als bischöfliche Informanten und Denunzianten ihrer Mitchristen und Kleriker oder aber als selbstständig tadelnde oder strafende Akteure – ist also ein fundamentales Desiderat für die Forschung zur Sozialgeschichte der Spätantike. Dies gilt umso mehr, als spätestens seit Michel Foucaults «Überwachen und Strafen» die Betrachtung der Relation von Wissensanwendung und Durchsetzung normativer Prämissen prominent zur Analyse soziohistorischer Verwerfungen anregt.⁶⁹ Die alleinige Betrachtung der

Kontexte zurückgegriffen, vgl. Evans-Grubbs 1995, bes. 321–330; aber auch Krause 1994–1995; Krause 1996; Krause 2004; Krause 2014 sowie Harper 2011 verwenden anthropologische Vergleichsstudien.

⁶⁶ Vgl. insbesondere Krause 2014, 227–231.

⁶⁷ Cooper/Wood 2020a. Die Bedeutung von Raum und Räumlichkeit, gerade im Hinblick auf die Manifestation der Einhaltung oder des Ignorierens von normativen Prämissen wurde maßgeblich bereits von Georg Simmel untersucht – seine Überlegungen beeinflussten nicht nur das moderne Konzept der «komplexen Grenze», sondern können auch für die Untersuchung spätantik-christlicher Kontrolldiskurse fruchtbar gemacht werden, vgl. Simmel 1903; zur «komplexen Grenze» Gerst u. a. 2018; vgl. Bachmann/Leithoff/Waldner 2021 für das Konzept der sogenannten «Liminalisierung» in den Altertumswissenschaften.

⁶⁸ Dockter 2013; Hillner 2015; Hunter 2020; ähnlich Uhalde 2008. Eine Ausnahme, die allerdings weniger im Hinblick auf soziohistorische Fragen, sondern mehr theologisch, speziell liturgietheoretisch untersucht wurde, stellt die Entwicklung der Kirchenbuße dar, vgl. dazu Poschmann 1928, 58–68; Emonds/Poschmann 1954; Vogel 1966a; La Bonnardière 1967a; La Bonnardière 1967b; La Bonnardière 1968; van de Paverd 1981; de Jong 2000; Salamito 2005, 783f.; Uhalde 2007, 132ff.; Fitzgerald 2008; Uhalde 2008, 98–120; Burns/Jensen 2014, 295–362; Hillner 2015, 64–88; Marksches 2016, 183f.

⁶⁹ Macht, also auch die Durchsetzung christlicher Normen in spätantiken Gemeinden, existiert laut Foucault als nichtlinear relationales, wissensbasiertes Konzept, Foucault 1994a, 39. Foucault selbst greift im postum erschienenen vierten Teil von «Sexualität und

einen, institutionalisierten Seite dieser Beziehung wird dem Wesen der Christianisierung nicht gerecht.

Quellen und Methodik

Die Laien machten zwar den Großteil der spätantiken Gemeinden aus, die Quellen, die Aufschluss über ihre Rolle innerhalb der Kongregationen geben, stammen allerdings in der überwiegenden Mehrheit der Fälle von Mitgliedern des Klerus.⁷⁰ John Arnold spricht von einem «layperson-shaped hole in the middle of the evidence».⁷¹ Diese Quellensituation hat dazu geführt, dass manche Historiker zu dem Schluss gelangt sind, dass eine Annäherung an die nichtklerikalen Christen vormoderner Gemeinden nicht überzeugend möglich sei – eine Annahme, die widerlegt werden soll.⁷² Gerade bei der Betrachtung der Genese und Transformation von Sozialnormen innerhalb der christlichen Gemeinden muss allerdings darauf geachtet werden, dass die in den Quellen erhaltenen Sichtweisen der Kirchenväter oder lokaler und überregionaler Bischofssynoden, von denen der Großteil der Evidenz stammt, nicht mit der Perspektive der Laien deckungsgleich waren, aber oft in dezidiertem Auseinandersetzung mit den in den Laiengemeinden virulenten Problemlagen ebenso sehr wie mit biblischen Schriften entstanden. Die erhaltenen Quellen sind also in vielen Fällen Reaktionen auf bestehende Verhältnisse in den Kongregationen, auf die Lebensweise, die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Gemeindemitglieder – gerade die Aufrufe zur Überwachung und Kontrolle von Fehlverhalten spiegeln die Diskrepanz von Anspruch und sozialer Wirklichkeit innerhalb spätantiker Gemeinden wider.

Die Quellen, die einen Zugang zu dieser Dichotomie bieten, sind keineswegs hauptsächlich selbstreferenzielle Traktate der klerikalen Autoren, aus deren Feder sie stammen; im Gegenteil, in den christlichen Gemeinden, gerade auch unter den Autoren, herrschte das Ideal eines gemeinsamen christlichen Bezugssystems, manifestiert in einer regen Kommunikation zwischen kirchlicher Autorität und weiten Teilen der Gemeinden.⁷³ Dies geschah auf viele verschiedene

Wahrheit», der sich verstärkt mit frühchristlichen Aspekten von Sexualität auseinandersetzt, die Vigilanzthematik der Christen untereinander kaum auf, sondern fokussiert auf die intrapersonelle Haltung im Kontext von Exomologese und Exageuresis, vgl. Foucault/Gros 2019, bes. 485f.

⁷⁰ Bailey 2016, 8ff.

⁷¹ Arnold 2005, 22.

⁷² Vauchez 1993, 28.

⁷³ Salamito 2001, 174; Carrié 2001, 43–46 spricht von einer «Demokratisierung» der christlichen Kultur, in der die religiösen Eliten aktiv danach strebten, komplexe theologi-

Arten, von simplen Gleichnissen und hagiographischen Geschichten über rhetorisch ausgefeilte Predigten bis hin zu persönlicher Korrespondenz inklusive komplexer theologischer Argumentation. Die nichtklerikalen Christen sind deshalb in vielen dieser Quellen zu finden, entweder als Zuhörer, Briefpartner oder rhetorische Konstrukte.⁷⁴ Oft war entweder ein Laienpublikum als Rezipient der erhaltenen Quellen, vor allem der Predigten, anwesend, oder aber die Kommunikation mit Laien wurde zumindest mit bedacht, so etwa in theologischen Abhandlungen oder den Beschlüssen von Konzilien. Die Zuhörerschaft, ob real oder imaginiert, nahm Einfluss auf die Entstehung der Texte: «The audience [...] played a role in shaping the text, alongside with the author.»⁷⁵ Die Inklusivität des Christentums zeigt sich auch darin, dass weite Teile der Gemeinde in die Aufrechterhaltung und Kontrolle von soziokulturellen Kategorien korrekten oder devianten Verhaltens eingebunden wurden.⁷⁶ So ist etwa der zentrale Akteur der Korrespondenz, die der römische Bischof Innozenz I. zu Beginn des 5. Jahrhunderts mit einigen süditalienischen Bischöfen führte, ein aufmerksamer Laie namens Maximilianus, der eine ganze Reihe von Klerikern für Verstöße gegen Sexualnormen bei Innozenz denunziert hatte; obwohl die Konversation ausschließlich zwischen hohen Klerikern geführt wird, sind Einblicke in die prominente Rolle eines Laien für die Normenkontrolle in spätantiken Gemeinden möglich – Innozenz rät seinen Kollegen sogar dazu, die Wachsamkeit von Männern wie Maximilianus auch in ihren Diözesen im Kampf gegen klerikale Fehltritte einzusetzen.⁷⁷

Nur einige grundsätzliche Probleme im Umgang mit den Quellen sollen angerissen werden, um zu zeigen, wie sich trotz der Tatsache dem Thema angenähert werden kann, dass die meisten Quellen zur Wachsamkeit von Laien eben nicht von solchen stammen. Die oftmals bruchstückhafte und über die verschiedenen Quellengattungen hinweg nicht immer konsistente Evidenz macht es

sche Sachverhalte an die Masse der Christen zu vermitteln; Maxwell 2006, 169–172 wiederum sieht darin keinen top-down-Prozess, sondern eine sich bedingende Annäherung eben dieser religiösen Eliten und der Menge der nichtklerikalen Gemeindeglieder über die Grenzen der sozialen Hierarchien hinweg; die Eliten wurden ebenso von den Ansichten der Laien beeinflusst, wie sie selbst versuchten, auf diese einzuwirken: «The preacher's popularity gave him influence but not control over the laity's beliefs about their religious obligations. In the end, it is clear that both sides contributed to the emerging Christian common sense that would define what was acceptable and what was unacceptable in their communities.»

⁷⁴ Bailey 2016, 9; Kazhdan 1990, 131–143, bes. 131.

⁷⁵ Bailey 2016, 9.

⁷⁶ Cameron 1991, 8; Maxwell 2006, 172.

⁷⁷ Innoc. epist. 38 (PL 20, 605).

unmöglich, ein zusammenhängendes Bild der religiösen Welt der spätantiken Laien zu zeichnen.⁷⁸ Der Anspruch, soziale Dynamiken innerhalb der spätantiken Gemeinden in aller Vollständigkeit zu beleuchten, ist damit utopisch, aber über die diversen Splitter an Quellenmaterial können Aspekte der Rolle der Laien für die Normenkontrolle innerhalb dieser Gemeinden aufgezeigt werden. Sie konnten sich interindividuell, von Gemeinde zu Gemeinde, regional oder über die zeitliche Entwicklung hinweg stark unterscheiden.⁷⁹ Darüber hinaus existieren für die große Mehrheit der Gemeinden überhaupt keine Quellen, die Aufschluss über christlich motivierte Überwachung oder Normenkontrolle geben können – es ist daher unmöglich, die Ergebnisse, die aus den erhaltenen Corpora zu ziehen sind, auf alle spätantiken Christen zu übertragen. Trotz der vielen verschiedenen, oftmals konkurrierenden und parallel existierenden Kirchenorganisationen, die sich gegenseitig des Schismas oder der Häresie bezichtigten, oder deren Anhängerschaft durch Abhängigkeitsverhältnisse, etwa zur individuellen Person eines Bischofs, determiniert wurde, sind zudem die meisten Quellen aus den katholisch-orthodoxen Gemeinden überliefert. Die Korrespondenzen, Predigten oder Traktate der heterodoxen Gemeinden haben mit wenigen Ausnahmen nicht überdauert; die Untersuchung konzentriert sich deshalb maßgeblich auf die großkirchlichen Gemeinden.⁸⁰ Das uneinheitliche Bild der Rolle der Laien für die soziale Kontrolle in spätantiken Kongregationen spiegelt die mannigfachen Erfahrungen von spätantiken Laien im Kontext sozialer Kontrollmechanismen.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, welche zu überwachenden normativen Prämissen überhaupt in den Gemeinden existierten. Hier geben im weitesten Sinne juristische Quellen Auskunft, zum einen die spätantiken Gesetzessammlungen, insbesondere aber die überlieferten Regularien der Kirchengemeinden, die Kirchenordnungen, Synodalakten oder Sammlungen von Canones. Die Gesetze der spätantiken Kaiser sind insofern relevant, als dass sich an ihnen der

⁷⁸ Bailey 2016, 8.

⁷⁹ Während etwa in Antiochia Johannes Chrysostomos vehement die soziale Kontrolle von judaisierenden Mitchristen forderte, existieren aus Nordafrika keinerlei solche Aufrufe, s. u. Kap. IV.2.4. Im nordafrikanischen Bulla florierte der Besuch der Spiele zu Beginn des 5. Jahrhunderts weiterhin auch unter den Christen, im benachbarten Simitthus hatte die funktionierende soziale Kontrolle die *spectacula* bereits vollständig zum Erliegen gebracht, s. u. Kap. V.2.4.

⁸⁰ Rebillard 2012b, 41f. für dieses methodologische Problem; Dossey 2010, 162–172 beschäftigt sich mit den anonymen nordafrikanischen Predigtcorpora, die einerseits wirklich donatistisch sind, allerdings für die vorliegende Untersuchung wenig hergeben; einen pro-*(arianischen)* kirchenhistorischen Text bietet etwa die Philostorgiosepitome, vgl. Lepin 2001.

generelle Einfluss christlicher Vorstellungen auf die Reichsspitze ablesen lässt – sei es im Falle von Ehegesetzgebung, der Sanktionierung von Sexualdelikten, bei der Behandlung heterodoxer Christen und paganer Kultausübung, oder aber dem Umgang mit den Ausformungen der klassischen graeco-römischen Kultur, so z. B. Regularien zu den von der Kirche stets kritisierten Spielen als Konkurrenz zu Gottesdiensten.⁸¹ Allerdings sollten nicht alle Gesetze der christlichen Kaiser als Manifestation eines dezidiert christlichen Einflusses gewertet werden.⁸² Die weltliche Gesetzgebung bietet einen normengeschichtlichen Hintergrund, keineswegs ein deckungsgleiches Abbild der sich dynamisierenden Christianisierung. Zugleich darf besonders die justinianische Gesetzgebung als ein vorläufiger Endpunkt der Synthese von christlichen Normen mit kaiserlicher Legislatur gesehen werden.⁸³ Ebenso bedeutend für den Umgang mit den kaiserlichen Gesetzen ist die Frage nach ihrer Reichweite, gerade im Hinblick auf Konflikte, die sich um Verstöße gegen christliche Normen drehten – hierin liegt eine Crux vieler rechtshistorischer Betrachtungen der spätantiken Gesetzgebung. Gemeint ist nicht nur die immer wieder aufgeworfene Frage, ob die Gesetze der Kaiser reichsweit, für den Reichsteil des erlassenden Kaisers oder nur für den Amtsbereich der jeweiligen Adressaten galten.⁸⁴ Vielmehr ist zweifelhaft, wie stark der Zugriff der kaiserlichen Amtsträger bei der Durchsetzung der Gesetze, insbesondere außerhalb der größeren Städte wirklich sein konnte.⁸⁵ Viele Konflikte innerhalb der Gemeinden wurden zudem ohnehin eher privat

⁸¹ Die beiden großen spätantiken Gesetzessammlungen, der Codex Theodosianus sowie das Corpus Iuris Civilis, bieten dafür den besten Zugang, vgl. unter anderem Harries 1999; Matthews 2000; Leppin 2006. Flankiert werden diese großen Sammlungen von den Novellen der christlichen Kaiser sowie von der *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, vgl. dazu Hamza 1991; Frakes 2011.

⁸² Wie Judith Evans-Grubbs für die spätantike, besonders die konstantinische Ehegesetzgebung gezeigt hat, waren die Motive vielschichtig und ebenso sehr auf die Befriedigung römischer senatorischer Forderungen ausgelegt wie sie unter christlichem Einfluss standen, Evans-Grubbs 1995, bes. 123–139; Kuefler 2007; Harper 2012, 668; s. u. Kap. III.2.2.

⁸³ Vgl. Noethlichs 2001, 744–748; Humfress 2005, bes. 167ff.; Leppin 2011, 92–126.

⁸⁴ Dazu Sirks 2007, 189–194; Schmidt-Hofner 2008, 358; zuletzt umfassend Riedlberger 2020, bes. 89–112 mit ausführlicher Literatur.

⁸⁵ Dies zeigt sich bei den Gesetzen gegen die Donatisten in Nordafrika, die wohl in den Metropolen wie Karthago weitaus schärfer angewandt wurden. So wurden in Karthago bereits 405 donatistische Kirchen konfisziert, in Hippo dagegen noch 410, ein Jahr vor dem offiziellen Ende des Schismas, ein neuer donatistischer Bischof eingesetzt. Auf dem platten Land konnten sich donatistische Kleriker mit ihren Gemeinden sogar bis weit ins 5. Jahrhundert halten, dort hatten offenbar die kaiserlichen Gesetze noch weniger Durchschlagskraft, vgl. Pietri (Ch.) 2005, 514–523. Selbiges gilt etwa für die Gesetzgebung gegen die Manichäer, vgl. Brown 1969, 101.

oder von den kirchlichen Autoritäten – ohne Einbezug, vielleicht auch ohne Kenntnis der geltenden kaiserlichen Gesetze – geregelt.⁸⁶ Christliche Prediger plädierten explizit dafür, sich nicht an die weltlichen Gerichte zu wenden, sondern eine innergemeindliche Lösung zu suchen, und die Quellen legen nahe, dass sie gehört wurden.⁸⁷

Auch die dezidiert christlichen Verhaltensregeln der spätantiken Gemeinden müssen im Kontext betrachtet werden. Die Kirchenordnungen, die besonders im Osten der spätrömisch-christlichen Welt, wahrscheinlich zwischen dem frühen 3. und dem frühen 5. Jahrhundert verfasst wurden und dort zirkulierten, bieten einen Einblick für Vorstellungen des Zusammenlebens in den Kirchengemeinden – unabhängig von weltlichen Gesetzen. Wichtig ist, dass die verschiedenen Texte in komplizierten entstehungsgeschichtlichen Beziehungen zueinander stehen, also weniger als Momentaufnahmen geltender Regeln in regionalen Gemeinden zu bestimmten Zeiten gesehen werden dürfen, sondern als Texte mit Bearbeitungsschichten aus ganz verschiedenen Epochen und deshalb unterschiedlichen Problematiken.⁸⁸ Oft ist deshalb eine Zuordnung bestimmter Themen, die in den Kirchenordnungen angesprochen werden, zu einem festen Zeitpunkt unmöglich, teils lässt sich dadurch aber auch eine Entwicklung von normativen Prämissen über einen Zeitraum hinweg feststellen.⁸⁹ Die komplexe Überlieferungsgeschichte und Entstehungs-

⁸⁶ Siehe u. Kap. III.2.4; IV.1.3; VI.2.

⁸⁷ So konnte zu Beginn des 5. Jahrhunderts ein nordafrikanischer Grundbesitzer seine Immobiliengeschäfte zuungunsten der ärmeren Bevölkerung in den Ortschaften des numidischen Hinterlands trotz offizieller richterlicher, ja kaiserlicher Befugnis nicht gegen den Widerstand des lokalen christlichen Priesters durchsetzen – der Einfluss der weltlichen Gesetze reichte nicht so weit, Aug. epist. 251 (CSEL 57, 599f.); ebenso serm. 82, 8, 11–9, 12 (PL 38, 511f.); Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 15, 5 (PG 61, 509–512); oppugn. 3, 10 (PG 47, 364f.); vgl. auch Bas. epist. 199 c. 34 (Courtonne 2, 161); 217 c. 58; c. 59; c. 77 (Courtonne 2, 211; 214).

⁸⁸ Vgl. Steimer 1992; es handelt sich in erster Linie um die *Didache*, die *Didascalia Apostolorum*, die *Traditio Apostolica*, die Apostolische Kirchenordnung (CEA), die *Canones Hippolyti*, die Apostolischen Konstitutionen sowie das etwas spätere, vielleicht ins 5. Jahrhundert zu datierende *Testamentum Domini*; vgl. auch Stewart-Sykes 2001; Mühlsteiger 2006; Stewart-Sykes 2009.

⁸⁹ Dies zeigt sich in der Bewertung des gemeinsamen Bäderbesuchs von Männern und Frauen, die sich in den verschiedenen Bearbeitungs- und Überlieferungszuständen eines der wichtigsten dieser Texte, der *Didascalia Apostolorum*, unterschied – man kann innerhalb desselben Basistextes zwischen der dem älteren verlorenen griechischen Original näherstehenden syrischen Überlieferung und der späteren lateinischen Version eine Verschärfung der Badedisziplin in den christlichen Gemeinden ausmachen, vgl. Schöllgen 1995, bes. 182–185; SyD. 3 (CSCO 401, 26) für das Verbot der Frauen, die gemischten Bäder

weise dieser Kirchenordnungen müssen bei ihrer Verwendung als wichtige Quellen für soziohistorische Fragestellungen immer wieder bedacht werden.⁹⁰

Ausgesprochen wichtig für die Formierung nicht nur theologischer Positionen, sondern besonders für Fragen der Kirchen- und Gemeindedisziplin, waren die Versammlungen der Bischöfe einer Region, Kirchenprovinz oder sogar weiter Teile des Reiches, deren Beschlüsse, in manchen Fällen sogar ihre *acta*, überliefert sind.⁹¹ Die Synodaltradition der Kirch(en) der Spätantike hatte sich in manchen Reichsteilen bereits in vorkonstantinischer Zeit ausgebildet.⁹² Im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts sind standardisierende Tendenzen dieser Synoden zu erkennen, zumindest theoretisch sollten sich die Bischöfe der jeweiligen Kirchenprovinzen regelmäßig, ein- oder zweimal im Jahr, treffen, um möglichst effektiv auf Missstände reagieren zu können.⁹³ Auf diesen Synoden wurden christliche Verhaltensnormen festgelegt, die in vielen Fällen auf Problemlagen beruhten, die von den teilnehmenden Klerikern wahrgenommen bzw. von aufmerksamen Laien an sie herangetragen wurden. Es handelte sich um virulente Konfliktherde in ihren Gemeinden – sexualmoralische Verfehlungen wie Ehebruch oder homosexuelle Kontakte, religiöses Fehlverhalten wie zu starke Nähe zu Ausprägungen jüdischen Kults oder die Verwendung von als ‹heidnisch› gebrandmarkten Amuletten, aber auch Speisegebote oder Kleiderordnungen. Besonders häufig wurde die Lebensweise christlicher Kleriker in den Blick genommen.⁹⁴ Für viele Verstöße gegen diese Regularien wurden Kirchenstrafen – Exkommunikation oder aber die Absetzung von Klerikern – bzw. Bußzeiten

zu betreten, außer, wenn es nur solche Bäder vor Ort gebe. LatD. 9 (Funk, 26f.) verbietet dies schließlich gänzlich durch die Interpolation *quod superfluum est mulieri*, s. u. Kap. V.1.2.

⁹⁰ Dazu vor allem Steimer 1992; Bradshaw 2002; vgl. auch Metzger 1988; Brent 1995.

⁹¹ Zur Überlieferungsgeschichte vgl. allgemein Gaudemet 1985; MacMullen 2006, 7–11; Ferguson 2008, 439ff.; Graumann 2021; für den Westen Munier 2002, 151; Weckwerth 2010, bes. 26–29; 31–34. Tatsächlich sind nur wenige *acta* von Konzilien erhalten, für diese Arbeit von besonderem Quellenwert sind die Akten des Konzils von Chalkedon 451, vgl. Schwartz 1932–1938; Price/Gaddis 2007; sowie die *Gesta collationis Carthaginensis* (GCC), der Konferenz von 411, auf der das nordafrikanische Schisma offiziell beendet wurde, vgl. Weidmann 2018a.

⁹² Vgl. Sieben 1979; Gaudemet 1979b; Gaudemet 1985; Gaudemet 1989; dazu auch Fischer/Lumpe 1997; MacMullen 2006, 2–7 zählt allein über 250 Konzilien zwischen 253 und 553, deren Namen (zumeist nach ihrem Versammlungsort) und Datum überliefert sind; Edwards 2007; Ferguson 2008. Nicht in dieser Liste enthalten sind die *Canones* der mesopotamischen und armenischen Kirchenversammlungen.

⁹³ Munier 2002, 156f.; MacMullen 2006, 6f.; Weckwerth 2010, 139–142; Burns/Jensen 2014, 396f.; 418ff.

⁹⁴ Bailey 2016, 10.

festgelegt.⁹⁵ Die Canones der Bischofsversammlungen bieten also eine vielseitige und wertvolle Quellengattung für die Kirchendisziplin in den Gemeinden. Neben den Canones der Kirchenkonzilien existieren auch einige Sammlungen von Beschlüssen canonischer Natur, die nicht mit einer Bischofsversammlung in Verbindung gebracht werden.⁹⁶ Bedeutend sind die sogenannten päpstlichen Dekretale, Antwortschreiben der römischen Bischöfe auf spezifische Fragestellungen zu kirchendisziplinarischen Fragen.⁹⁷ Dass zumindest einige Laien die entstandenen Regeln kannten und auf ihre Einhaltung achteten, ist an den Quellen festzumachen – insbesondere dort, wo neben einer reichen konziliaren Überlieferung auch andere Evidenz, etwa durch Briefe oder Predigten, existiert, ergibt sich ein verhältnismäßig scharfes Bild; die spätantike Musterregion hierfür ist Nordafrika um 400, wo der Umgang des Augustinus mit Laienwachsamkeit auf synodale Beschlüsse untersucht werden kann, an denen er selbst beteiligt war – eine besondere Synergie der Quellen.⁹⁸

Doch auch für die Canones gilt es vorsichtig zu sein, wenn sie für eine soziohistorische Arbeit fruchtbar gemacht werden sollen. Zum einen ist zu bedenken, dass trotz der kurzschriftlichen Protokolle der meisten Bischofsversammlungen nur ein Bruchteil ihrer Beschlüsse und nur eine Handvoll *acta* erhalten sind – die Evidenz ist also von einem überlieferungstechnischen Flaschenhals betroffen und bildet weder die zeitgenössischen theologischen Streitpunkte genau ab, noch kann sie als umfassend verlässliche Quelle für die thematischen Schwerpunkte disziplinarischer Streitfragen gelten.⁹⁹ Dennoch lässt sich aus der Tatsache, dass die Beschlüsse bestimmter Synoden Eingang in die Canonensammlungen in lateinischer, griechischer, syrischer, koptischer oder äthiopischer Sprache gefunden haben und so erhalten geblieben sind, festhalten, dass be-

⁹⁵ Siehe u. Kap. VI.3.1.

⁹⁶ So etwa die als Appendix zum 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen überlieferten Apostolischen Canones oder die canonischen Briefe der kappadokischen Väter Gregor von Nyssa und besonders Basilius von Caesarea. Zu den Apostolischen Canones vgl. Schminck 1991; die canonischen Briefe der Kappadokier sind an ihre bischöflichen Kollegen, Leotoios von Melitene und Amphilochios von Ikonion, adressiert, vgl. Greg. Nyss. epist. can. (SC 588, 62–92); Bas. epist. 188; 199; 217 (Courtonne 2, 120–131; 154–164; 208–217); vgl. dazu van de Paverd 1972; Radde-Gallwitz 2017, 168f. Daneben existieren andere Sammlungen, z. B. die Canones des Rabbula von Edessa, vgl. Phenix/Horn 2017, 94–125, die *Canones Hippolyti*, die Canones des Pseudo-Athanasius aus Ägypten, die Apostolischen Bußcanones oder die sogenannten Canones der Apostelsynode von Antiochia, vgl. Riedel/Crum 1904; Pitra 1864, 88–109.

⁹⁷ Vgl. Gaudemet 1985, 88–91; Jasper/Fuhrmann 2001, 7–88; Ferguson 2008, 439; Moreau 2010.

⁹⁸ Vgl. Aug. epist. 65, 1 (CSEL 34/2, 232f.); Innoc. epist. 38 (PL 20, 605).

⁹⁹ Dazu ausführlich Gaudemet 1985, 33–91; MacMullen 2006, 7f.

stimmte Problemlagen in den Augen von Kompilatoren wie Johannes Scholasticos oder Dionysius Exiguus im 6. Jahrhundert offenbar zumindest als nicht völlig irrelevant galten.¹⁰⁰ Es ist nicht immer möglich, die überlieferten Canonensammlungen, ja selbst die Beschlüsse, die einer Synode zugeschrieben werden, zu datieren.¹⁰¹ Wichtig ist zudem – ähnlich wie im Falle der kaiserlichen Gesetze – die Frage nach der regionalen Natur und Gültigkeit der canonischen Beschlüsse. Generell muss dabei Vorsicht walten; ein Canon einer nordafrikanischen Kirchenversammlung etwa sollte nicht in direkten Bezug zu den Predigten des Johannes Chrysostomos im 2.500 Kilometer entfernten Antiochia gesetzt werden. Gerade die östlichen Synodalbeschlüsse, insbesondere die des Konzils von Nikaia 325, wurden im Westen rezipiert, allerdings zeigen einige Beispiele, dass zwischen den nordafrikanischen Kirchen und Rom keine Einigkeit über die Zuschreibung von bestimmten Canones an das erste ökumenische Konzil herrschte.¹⁰² Umgekehrt fanden die lateinischen Konzilien kaum Rezep-

¹⁰⁰ Ferguson 2008, 439ff. Gerade die in diesem Prozess aber oft vorgenommene Übersetzung – etwa in der lateinischen Version der griechischen Canones in der Dionysiana – konnte zu Anpassungen des ursprünglichen Inhalts führen, aber damit ebenso Aufschluss über die Situation zur Zeit der Übersetzung geben. Ein Beispiel ist die Frage, ob Conc. Ancyr. c. 16; c. 17 (Joannou 1/2, 67–69) gegen Sex mit Tieren oder gegen homosexuelle Kontakte unter Männern gerichtet sind. Der Text selbst spricht nur von ἀλογευσάμενοι bzw. ἀλογευόμενοι, also von Männern, die sexuelle Akte an Tieren begingen. In den verschiedenen lateinischen Kommentaren der Stellen werden die Canones aber auch als gegen homosexuellen Geschlechtsverkehr gerichtet interpretiert, was nicht unbedingt der ursprünglichen Stoßrichtung entsprechen muss. Die lateinischen Übersetzungen mit kommentierten Überschriften sind ediert bei Turner 1907/2, 24f.; 82–101; vgl. dazu Bailey 1955, 86–89; Hoheisel 1994, 357.

¹⁰¹ Gerade für Sammlungen wie die *Canones Hippolyti* oder die Apostolischen Canones sind nur Annäherungen möglich, doch auch die Datierung ganzer Synoden ist nicht sicher, so kann die Synode von Gangra nur ungefähr auf die Jahre um 340 gelegt werden, die Synode von Laodikeia sogar nur grob auf einen Zeitraum zwischen 341 und 381, vgl. Jonkers 1954, 81–96; Edwards 2007, 372f. Besonders deutlich wird dies am Beispiel der sogenannten Synode von Elvira in Spanien, die lange in das frühe 4. Jahrhundert gesetzt wurde, deren Datum, ja Historizität aber sehr umstritten ist; eventuell handelt es sich um eine nachträglich zusammengestellte Liste einzelner Regelungen aus dem 4. und frühen 5. Jahrhundert, vgl. Gaudemet 1963; Laeuchli 1972; Meigne 1975; Gryson 1980; Lane Fox 1986, 664f.; Evans-Grubbs 1995, 74 Anm. 83; Edwards 2007, 368f.; Hornung 2020, 118f. Die Ansicht, dass es sich bei den Beschlüssen von Elvira tatsächlich um die Ergebnisse einer einzelnen Synode zu Beginn des 4. Jahrhunderts gehandelt habe, wird noch von Heid 2003, 99f. vertreten.

¹⁰² So der Streit um den nordafrikanischen Priester Apiarius, der von seinem Bischof abgesetzt/exkommuniziert worden war und an den römischen Bischof Zosimus appelliert hatte, der die Kirchenstrafe gegen Apiarius aufhob. Dabei argumentierte er mit zwei Ca-

tion im Osten.¹⁰³ Die Reichweite der bischöflichen Beschlüsse in die Gemeinden ist nicht wirklich fassbar, obwohl sie oft auf konkrete Problemlagen reagierten. Die Apostolischen Canones zirkulierten sicherlich in vielen Gemeinden des Ostens, Ähnliches gilt für die Dekretalbriefe der römischen Bischöfe für den westlichen Mittelmeerraum.¹⁰⁴ Auch die canonischen Briefe von Bischöfen wie Basilius von Caesarea dürften außerhalb des Umfelds des jeweiligen Empfängers Wirkung entfaltet haben, auf dessen Anfragen sie konkret reagierten; dass aber ein Großteil der lokalen Kleriker oder Laien die Beschlüsse kannten, ist sehr unwahrscheinlich.¹⁰⁵ Zwischen disziplinarischer Konstruktion, wie sie in den Beschlüssen festgelegt wurde, und der tatsächlichen Umsetzung muss unterschieden werden – die Canones sind ebenso Reaktionen auf bestehende Missstände wie bewusste Versuche der Formierung einer idealen Kirchendisziplin, sie können daher nur vor dem Hintergrund dieses Spannungsfeldes als Quellen für soziohistorische Fragen herangezogen werden.¹⁰⁶

Eine unverzichtbare Quellengattung für eine Untersuchung innergemeindlicher Bewegungen sind die umfangreichen spätantiken Briefcorpora, insbesondere die Sammlungen der Korrespondenz einzelner Bischöfe.¹⁰⁷ Die episko-

nonen, die er selbst als nizänisch bezeichnete, die allerdings tatsächlich aus den Beschlüssen des Konzils von Serdica interpoliert worden waren, vgl. Munier 2002, 161f.; Weckwerth 2010, 133f.; Shaw 2011, 404–407; Pilara 2014, 19f.; Burns/Jensen 2014, 420. Auch auf anderen Konzilien im Osten waren westliche Kleriker zumindest anwesend, z. B. zwei Bischöfe Arcadius und Proiectus mit dem Presbyter Philippus, die die römische Kirche vertraten, sowie der karthagische Diakon Bessoulas auf dem ökumenischen Konzil von Ephesos, vgl. Coll. Athen. Gest. Eph. 73 (ACO 1, 1, 7, 88).

¹⁰³ Etwa auf der trullanischen Synode Ende des 7. Jahrhunderts, wo die westliche Praktik des klerikalen Enthaltensamkeitsgebots verworfen wurde, auf das in den Jahrhunderten davor kaum eingegangen worden war, vgl. Conc. Constantinopol. 691/692 c. 13 (Joan-nou 1/1, 140–143).

¹⁰⁴ Zur Zirkulation der Kirchenordnungen, darunter auch die Apostolischen Canones, vgl. Steimer 1992, Bradshaw 2002; zu den Apostolischen Canones vgl. Schminck 1991; zu den Dekretalen Jaspers/Fuhrmann 2001, 7–88; Ferguson 2008, 439.

¹⁰⁵ Silvas 2015, 120; 126 betont, dass die Briefe zur Veröffentlichung gedacht waren und Eingang in canonische Sammlungen fanden. In den ägyptischen Canones des Pseudo-Athanasius wird darauf hingewiesen, dass der Bischof die ihm unterstellten Dorfpriester dreimal jährlich versammeln und in den canonischen Regeln unterweisen sollte, Can. Athan. Alex. copt. c. 68 (Riedel/Crum, 104); zur Datierung auf den Zeitraum zwischen 350 und 500 vgl. Riedel/Crum 1904, xiii–xiv. Um Überwachungsmechanismen gegen Normenverstöße zu etablieren, reichte es prinzipiell aus, wenn einige wenige – besonders einflussreiche – Christen die Regeln kannten, wie Innoc. epist. 38 (PL 20, 605) beweist, s. u. Kap. VI.1.1.

¹⁰⁶ Bailey 2016, 10f.

¹⁰⁷ Die Definition eines Briefes muss für die Spätantike unpräzise bleiben. So variiert die Länge der erhaltenen Briefe von wenigen Zeilen bis hin zu sehr langen Schreiben, die

palen Briefe, deren Verfasser ihre Korrespondenz für administrative, pastorale oder disziplinarische Zwecke nutzten, bieten einen guten Einblick in die Lebenswelt spätantiker Gemeinden, gerade auf den Umgang mit Normenverstößen.¹⁰⁸ Auch hier sind in den weitaus meisten Fällen nur die Briefe der Kleriker, insbesondere der Bischöfe erhalten; die andere Seite der Korrespondenz – teils ebenfalls Kleriker, teils Laien – kann dann nur aus den erhaltenen Antwortschreiben erschlossen werden.¹⁰⁹ Trotz der Tatsache, dass die Briefe in der Regel von Klerikern sind, werden in vielen Briefen Laien direkt angesprochen und mit Kontrollaufgaben betraut, etwa mit der Überwachung ihrer *familia* und ihrer abhängigen Personen.¹¹⁰ Manche dieser Episteln sind Reaktionen eines führenden Klerikers auf die Meldungen von Fehlverhalten anderer Christen, die von Laien brieflich an sie herangetragen worden waren.¹¹¹ Oft werden in den Briefen die von Laien ausgeübten Kontrollmechanismen geschildert; auch wenn sie also nicht direkt an der Korrespondenz beteiligt sind, lassen sich Rück-

eher den Charakter eines Traktats oder eines philosophischen Dialogs annehmen, vgl. Allen/Neil 2013, 21ff. Die weitaus wichtigsten Corpora für diese Untersuchung sind die Briefsammlungen des Augustinus und des Basilius von Caesarea, vgl. insbesondere Divjak 1996–2002, 893–1057 zu den 308 überlieferten Briefen des Augustinus sowie besonders Courtonne 1973; Hausschild 1973; Hausschild 1990; Hausschild 1993 und Silvas 2015 zu den 368 im Corpus des Basilius überlieferten Briefen. Andere bedeutende Corpora sind die Korrespondenzen des Hieronymus, des Isidor von Pelusium sowie die diversen Sammlungen der römischen Bischöfe, vor allem die des Siricius, Innozenz I., Leo I. sowie Gelasius I. und Pelagius I., vgl. Évieux 1995; Jaspers/Fuhrmann 2001, 7–88; Moreau 2010; Leemans 2013; Neil/Allen 2014; Dunn 2015b. Ebenfalls zu erwähnen sind die Briefsammlungen des Cyprian, Ambrosius, Johannes Chrysostomos sowie Gregor von Nyssa, vgl. Clarke 1984, 7–12; Silvas 2007; Liebeschuetz 2015; Mayer 2015.

¹⁰⁸ Allen/Neil 2013, 15f. bieten einen Überblick über 13 verschiedene Kategorien bischöflicher Briefe in der Spätantike; vgl. für Augustinus die knappe, aber präzise Einführung von Fuhrer 2012, 281f.

¹⁰⁹ Ein Beispiel aus der Korrespondenz des Augustinus ist der lange Brief des balearischen Laien Consentius, vgl. Aug. epist. 11* (CSEL 88, 51–70). Generell stammen die Adressaten (und die Verfasser) der erhaltenen Korrespondenzen zudem aus den gehobeneren Gesellschaftsschichten. Die spätantike – gerade christliche – Briefüberlieferung weist im Vergleich etwa zur republikanischen und kaiserzeitlichen Situation eine größere Geschlechterdiversität auf, vgl. Allen/Neil 2013, 21. Conybeare 2005; Vessey 2005 und Fuhrer 2012, 281 betonen, dass im wichtigsten der hier verwendeten Briefcorpora, dem des Augustinus, keine Briefe von Frauen überliefert sind. Allerdings existieren einige Briefe, in denen er mit weiblichen Adressaten korrespondiert, vgl. Aug. epist. 124; 130; 131 (CSEL 44, 1f.; 40–79); 262 (CSEL 57, 621–631) u. a.

¹¹⁰ Vgl. Aug. epist. 57; 58; 89; 112 (CSEL 34/2, 215–218; 419ff.; 657ff.); 170, 10; 171 (CSEL 44, 630ff.).

¹¹¹ Vgl. Aug. epist. 251; 262 (CSEL 57, 599f.; 621–631); Innoc. epist. 38 (PL 20, 605).

schlüsse auf ihre Rolle in den Gemeinden bei der Überwachung und Kontrolle von Fehlverhalten ziehen, insbesondere von Regelverstößen des Klerus.¹¹² Dies gilt umso mehr, als diese Briefe einen gewissen publizistischen, (semi)öffentlichen Charakter hatten, selbst wenn sie an einen bestimmten Adressaten gerichtet waren. Es wurde in vielen Fällen erwartet, dass die Briefe laut vorgelesen wurden und damit ihr Inhalt an ein größeres Publikum gelangte. Dies konnte das engere Umfeld eines Adressaten sein, aber auch die komplette Kongregation eines Bischofs, an die mitunter regelrechte Gemeindeschreiben gerichtet wurden.¹¹³ Nicht selten wurde sogar explizit darauf verwiesen, dass entsprechende Überwachungs- und Kontrollsysteme durch aufmerksame Laien nachgeahmt werden sollten.¹¹⁴ Zudem unterstrich ein spätantiker *episcopus* wie Augustinus beim Adressaten und dessen Umfeld seine Handlungskompetenz als oberster Aufseher der Gemeinde, indem er über erfolgreiche Kontrollmechanismen innerhalb seiner Laiengemeinde berichtete.¹¹⁵ Die Verbreitung solcher Briefe trug mit einiger Sicherheit auch dazu bei, das soziale Kontrollpotential innerhalb der Gemeinden zu erhöhen – zirkulierende Informationen über funktionierende Überwachung konnten eine abschreckende Wirkung haben. Dennoch spielt in den meisten überlieferten Briefen die soziale Kontrolle in den Laiengemeinden keine Rolle – wie im Fall der *canones* und *acta* ist aber nur ein Bruchteil der Briefe selbst so produktiver Autoren wie Augustinus, Basilius oder Hieronymus erhalten, es gelten also ähnliche Überlieferungstechnische Verzerrungen.¹¹⁶

Die neben den Briefcorpora wichtigsten Quellen sind die spätantiken Predigten. Tausende sind überliefert, teilweise sind allein hunderte eines einzelnen Autors erhalten – etwa die circa 800 Predigten, die dem Augustinus zugeschrieben werden, oder das Corpus der Homilien des Johannes Chrysostomos, das

¹¹² Vgl. Aug. epist. 65 (CSEL 34/2, 232ff.); 236 (CSEL 57, 523ff.); 13* (CSEL 88, 80ff.); Innoc. epist. 38 (PL 20, 605); Gel. adversus Andromachum 1–7; 19–20 (SC 65, 162–168; 176ff.).

¹¹³ Allen/Neil 2013, 18–21; ein Beispiel für ein Gemeindeschreiben, das sich mit der Sanktionierung von klerikalem Fehlverhalten beschäftigt, ist Aug. epist. 78 (CSEL 34/2, 331–345); gerade die canonischen Briefe etwa eines Basilius von Caesarea an Amphilochos von Ikonion waren zur Veröffentlichung gedacht, vgl. Silvas 2015, 120, ebenso wie die regelmäßigen Osterfestbriefe der alexandrinischen Bischöfe, vgl. Éviex 1991, 73–118; Allen/Neil 2013, 23.

¹¹⁴ Vgl. Aug. epist. 236 (CSEL 57, 523ff.); Innoc. epist. 38 (PL 20, 605).

¹¹⁵ Vgl. Aug. epist. 65 (CSEL 34/2, 232ff.); zu diesem Punkt Hunter 2020, 13f.

¹¹⁶ Zur Sammlung von Briefcorpora in der Spätantike vgl. Allen/Neil 2013, 23ff.; Allen 2015; Neil 2015.

ähnlich umfangreich ist.¹¹⁷ Die meisten dieser Predigten waren an ein Publikum gerichtet, das sich mehrheitlich aus Laien zusammensetzte – sie sind also zumindest auf den ersten Blick Ausdruck einer direkten Kommunikation der Prediger mit ihrer Gemeinde.¹¹⁸ Viele Prediger verfassten wohl keine Manuskripte, sondern sprachen verhältnismäßig frei und einerseits mit exegetischem Bezug zur jeweiligen Lesung, aber auch zu aktuellen Problemlagen innerhalb der Gemeinden.¹¹⁹ Die erhaltenen Predigten wurden entweder von Schreibern in Kurzschrift aufgezeichnet oder im Nachhinein vom Prediger selbst niedergeschrieben.¹²⁰ Die Ergebnisse wiederum sind oft in verhältnismäßig unredigierter Form überliefert – leider fielen allerdings eher die für eine soziohistorische Fragestellung besonders interessanten Alltagsbezüge der späteren Redaktion zum Opfer, die häufig mehr an theologischen Fragen interessiert war.¹²¹ Viele der disziplinarischen, pastoralen oder kirchenorganisatorischen Probleme spät-

¹¹⁷ Zu Augustinus vgl. Mandouze 1968, 599–615; Shaw 2011, 417 Anm. 46; Brown 2012, 339; Müller 2012, 301; Vessey/Reid 2012; Boodts/Dupont 2018; Rebillard 2018, 87; zu Chrysostomos vgl. Festugière 1959; Wilken 1983; Mayer 1996; Mayer 1997; Mayer 1998; Mayer 2000; Tiersch 2002, bes. 60–91; 251–264; Maxwell 2006; Mayer 2019; vgl. zur spätantiken Predigt allgemein Olivar 1991; Mayer 2008; Shaw 2011, 409–420 sowie den Sammelband Dupont u. a. 2018. Maßgeblich ergänzt werden die Predigten des Augustinus und Chrysostomos durch diejenigen der oberitalischen Bischöfe Maximus von Turin, Zeno von Verona und Gaudentius von Brescia, der kappadokischen Väter, Leos I. oder des Caesarius von Arles, dessen 238 überlieferte Predigten einen wichtigen Kontrapunkt aus dem 6. Jahrhundert zur überwiegend aus dem 4. und frühen 5. Jahrhundert stammenden sonstigen Evidenz bieten; vgl. dazu Bernardi 1968; Devoti 1981; Klingshirn 1995; De Maeyer/Partoens 2018; McEachnie 2018; Neil 2018; Weidmann 2018b.

¹¹⁸ Es existieren auch homiletische Texte, die nicht unbedingt als Predigten gehalten wurden, aber so verfasst sind, als ob sie hätten gehalten werden können – die Tatsache, ob sie also wirklich gehört worden waren, ist zweitrangig, sie reagieren in der Regel ebenso auf zumindest als realistisch geschilderte Umstände in den Gemeinden wie die tatsächlich vorgetragenen Predigten, vgl. für Augustinus Partoens 2007b, 393–409; kritischer Merkt 1997. Keine authentischen Predigten des Ambrosius sind überliefert, einige seiner Traktate jedoch dürften weiterverarbeitete Predigten sein, vgl. Palanque 1933, 435–466; Rebillard 2018, 93.

¹¹⁹ Uthemann 1997, 308; Partoens 2007a, 246; Mayer 2008, 571; Rebillard 2018, 92.

¹²⁰ Uthemann 1997, 308; Partoens 2007a, 243; Mayer 2008, 575; Teitler 2008, 533; Brown 2012, 339; Rebillard 2018, 92f. Laien waren an Mitschriften interessiert, so der reiche Benivolus, auf dessen Anfrage hin Gaudentius von Brescia Mitschriften seiner Osterpredigten erstellte, vgl. Gaudent. tract. praef. 3–5 (CSEL 68, 3f.). Sokrates spricht davon, dass die Predigten des Johannes Chrysostomos als Bischof von Konstantinopel teils von ihm selbst veröffentlicht, teils in Kurzschrift mitgeschrieben wurden; sie seien für jeden Interessierten frei verfügbar, vgl. Socr. hist. eccl. 6, 4, 9 (SC 505, 270ff.).

¹²¹ Merkt 1997, 82; Mayer 2008, 571; 575; Müller 2012, 301.

antiker Kongregationen lassen sich aber aus den Predigten rekonstruieren. Predigten sind die Quellengattung, an der der interaktive Charakter der christlichen Diskurse in der Spätantike – manifestiert im Ideal der für ein breites Publikum verständlichen *sermo humilis* – am unmittelbarsten zum Tragen kommt.¹²² Die spätantiken Christen, insbesondere die Bewohner der größeren Städte, die es gewöhnt waren, rhetorische Leistungen zu bewerten, erwarteten verständliche und qualitativ hochwertige Predigten und reagierten verärgert oder spöttisch, wenn ihre Erwartungen nicht erfüllt wurden.¹²³ Die Prediger mussten sich notwendigerweise mit der Lebenswirklichkeit ihrer Gemeinde auseinandersetzen und ihre Sprache dementsprechend anpassen. Auch wenn sie selbst in der Regel höchstens indirekt in Form einer rhetorischen *interlocutio* auftreten, sind die Laien in den Predigten doch oft verhältnismäßig gut greifbar.¹²⁴

Dennoch muss auch bei der Verwendung von homiletischen Quellen auf einige Umstände hingewiesen werden. Zunächst ist auch für die Predigten ein deutlicher Unterschied zwischen erhaltenem Material und tatsächlich gehaltenen Predigten zu konstatieren.¹²⁵ Ein wichtiger Aspekt für die Kontextualisierung von Predigten sind Zeitpunkt und Ort. Während viele der homiletischen Quellen nur in die Amtszeit des jeweiligen Bischofs oder Presbyters datiert werden können, ist für manche Predigten oder ganze Predigtzyklen eine genauere Datierung und sogar Reihung möglich; dies lässt dann weitere Aussagen über die Durchschlagskraft der Argumentation und vorsichtige Überlegungen über ihre Wirkung zu, insbesondere wenn es um Aufrufe zur Kontrolle von konkreten

¹²² Clark 2001; Bailey 2016, 14f.

¹²³ Maxwell 2006, 42–64 argumentiert überzeugend dafür, dass die christliche Predigt Teil der spätantiken *«oral-culture»* war, in der rhetorische Darbietungen zumindest in den Städten Alltag waren; vgl. dazu auch Rebillard 2018, 94f. Zur Kritik der Laien am rhetorischen Können der Bischöfe vgl. Joh. Chrys. in Tit. hom. 1, 4 (PG 62, 669); ebenso Marc. Diac. vita Porph. 74 (Grégoire/Kugener, 59). Zum Anforderungsprofil der Bischöfe vgl. Eck 1978, 576–581; Herrmann 1980, 290–297; Martin 1996, 653–662; Hunt 1998, 264f.; Brown 2000b, 341; 345; Haensch 2007, 161.

¹²⁴ Bailey 2016, 15; «The laity were more immediately present in sermons than in any other genre of clerically produced literature.» Vgl. Rebillard 2018, 93–96; Clark 2001, 270ff., die sich dezidiert mit der gegenteiligen Sichtweise von Jones 1964/1, vi–vii auseinandersetzt.

¹²⁵ So liegen allein die Schätzungen der insgesamt von Augustinus zwischen seiner Presbyterweihe 391 und seinem Tod 430 gehaltenen Predigten bei zwischen 4.000 und 8.000, wobei ca. 800 erhalten sind, vgl. Mandouze 1968, 599–615; Shaw 2011, 417 Anm. 46; Brown 2012, 339; Müller 2012, 301; Rebillard 2018, 87. Insgesamt wurden in dieser Zeit in Nordafrika wahrscheinlich bis zu zwei Millionen Predigten gehalten, eine Zahl, die verdeutlicht, wie stark die Diskrepanz zwischen erhaltenem Material und homiletischer Produktion ist, vgl. Shaw 2011, 412; Rebillard 2018, 87.

Normenverstößen geht.¹²⁶ Die Frage, wo eine Predigt gehalten wurde, ist wichtig, weil viele Prediger, darunter auch Augustinus und Johannes Chrysostomos nicht immer vor derselben Kongregation predigten. Wenn freilich textimmanente Hinweise den Ort nicht klar erkennen lassen, sind entsprechende Vermutungen nicht belastbar.¹²⁷

Gerade die Zusammensetzung des Publikums ist ein Streitpunkt in der Forschung. Wenn die Predigten sowohl das hauptsächliche Kommunikationsmedium für die Verbreitung von Informationen über christliche Verhaltensregeln waren als auch genutzt wurden, um Kontroll- und Überwachungsaufträge zu erteilen, ist wichtig, wer überhaupt hörte, was gepredigt wurde und welcher Prozentsatz der örtlichen Christen erreicht werden konnte.¹²⁸ Prägend für diese Diskussion ist die Argumentation Ramsay MacMullens, der bei seiner Analyse spätantiker Predigtcorpora zu dem Ergebnis kommt, dass erstens nur ein kleiner Teil der jeweiligen Gemeinden überhaupt Platz in den spätantiken Kirchen finden konnte und zweitens dieser Teil aus den reichsten Gesellschaftsschichten stammte. MacMullen rekurriert auf archäologische Befunde zu spätantiken Kirchengebäuden ebenso wie auf Aussagen der Prediger über die Lebenswelt ihres Publikums, besonders zu ihrem Sklavenbesitz, und den Reichtumsdiskurs, der immer wieder von Predigern angestoßen wird; zumindest für den urbanen Raum, aus dem die meiste Evidenz stammt, müsse man davon ausgehen, dass in der Regel nur die wohlhabendsten fünf Prozent der Christen die Predigten hörten – mit der Konsequenz, dass die große Mehrheit der Christen, die als *the second Church* bezeichnet wird, für ihn unsichtbar bleibe.¹²⁹ Diese Aussagen, die auch in den neuesten Publikationen über die spätantike Predigt mit Einschränkungen akzeptiert werden, bedürfen allerdings einer Revision.¹³⁰

¹²⁶ Mayer 2008, 577; Rebillard 2018, 87f. Besonders kritisch setzt sich Drobner 2000 sowie Drobner 2003 mit der Problematik der Datierung der Predigten des Augustinus auseinander. Gut datierbare Predigtzyklen sind etwa die Homilien des Johannes Chrysostomos gegen die Judaisierer (August/September 386 bis 19. September 387) oder die Predigten Leos I. gegen die Manichäer (Advent 443 bis Frühjahr 444), vgl. Pradels/Brändle/Heimgartner 2002, 90f.; Cohen 2014, 71–77.

¹²⁷ Mayer 1996; Mayer 1997; Rebillard 2018, 88.

¹²⁸ Wie Harmless 1995, 156–158 betont, erhielten die Katechumenen wohl nur selten gesonderte Belehrung über die geltenden christlichen Normen, sondern ihnen wurden durch die katechetischen Predigten, die auch von den anderen im Gottesdienst Anwesenden gehört wurden, die Grundzüge der Verhaltensregeln für Christen vermittelt. Eine andere Sichtweise vertritt Markauskas 2020, die für Nordafrika von einem gesonderten Katechumenatsunterricht ausgeht, der vor allem von Diakonen durchgeführt wurde.

¹²⁹ MacMullen 1989; später fortentwickelt in MacMullen 1997; MacMullen 2009.

¹³⁰ So Dossey 2010, 147–153; Rebillard 2018, 87f. Kritischer sind Liebeschuetz 1990, 173 sowie vor allem Rousseau 1998, 391–400 und Clark 2001; ebenso auch Mayer 1997; Mayer

Zunächst entbehren die von MacMullen errechneten Kapazitäten der spätantiken Kirchengebäude einer gesicherten Grundlage; sie dürfen gut und gerne auf das Drei- bis Vierfache erhöht werden – wobei es von Gottesdienst zu Gottesdienst große Unterschiede gab.¹³¹ Augustinus beschreibt, dass an Sonn- und Feiertagen, an denen die Kirchen voll besetzt waren, die Menschen eng aneinandergedrängt standen.¹³² An anderen Tagen waren dagegen weniger Gläubige vor Ort.¹³³ Bei einem weitgehenden Fehlen von Kirchengestühl, aber unter Einbezug von nötigem freien Raum für liturgische Handlungen, Altarraum etc. dürfte bei großzügiger Schätzung maximal die Hälfte des Innenraumes frei geblieben sein. Die einfachen Christen standen in den meisten Kirchen, die Taufanwärter und Büsser in der Nähe des Ausgangs oder den Seitenschiffen, die asketischen geweihten Jungfrauen an einem gesonderten Platz nahe des Altars. Auf den wenigen bezeugten Bänken und Sitzen Platz zu nehmen, war ein Privileg für Eliten und Gebrechliche; auch gebetet wurde im Gottesdienst generell im Stehen.¹³⁴

1998, 123–126; Mayer 2000, 80–87; Mayer 2006, 469ff., die MacMullens generelle Aussagen zwar in einigen Punkten bestätigt, aber für Antiochia eine vielfältigere Zusammensetzung des Publikums feststellt, genau wie Maxwell 2006, 66–87.

¹³¹ MacMullen 2009, 12–22 behauptet, dass maximal eine Person pro Quadratmeter in einer spätantiken Kirche Platz fand, eine Aussage, der z. B. Mayer 2019, 70 für die Domus Aurea Antiochias folgt. Allerdings wird die übliche Auslastung moderner Großveranstaltungen mit einem mittleren Besucherandrang, bei drei bis vier Personen pro Quadratmeter angegeben, bei manchen Veranstaltungen bei bis zu sechs Personen, vgl. Oberhagemann 2012, 7–14. Für eine gut gefüllte Kirche darf also davon ausgegangen werden, dass drei bis vier Personen pro Quadratmeter Platz fanden. Für die Kirche des Augustinus in Hippo, die er selbst in Aug. in ep. Joh. 4, 9 als große Kirche bezeichnet, und deren Innenraum nach Marec 1958, 228 etwa 40 x 22 Meter maß, ergibt sich konservativ gerechnet eine Auslastung von 1.200 bis 1.600 Personen; Burns/Jensen 2014, 158 schätzen sogar, dass maximal 2.000 Personen in der Basilika Platz fanden. Die größeren Kirchen Karthagos, Konstantinopels, Roms oder Antiochias konnten dementsprechend noch weitaus mehr Menschen aufnehmen, für die Domus Aurea in Antiochia s. u. die Berechnungen in Kap. IV.2.4, die eine Auslastung von mindestens 2.000–2.500 Personen ergeben, also weitaus mehr als die nach MacMullens Methode errechneten maximal 500 Personen, auf die Mayer 2019, 70 kommt.

¹³² Aug. serm. 68 auct., 1 (CCL 41Aa, 437): *Heri multitudo constipata etiam angustiis aliquanto inquietior voci nostrae non dabat facilitatem*; ebenso serm. 15A, 8 (CCL 41, 209f.); Joh. Chrys. de Anna 4, 5 (PG 54, 660f.); pent. 1, 1 (PG 50, 453); Can. Athan. Alex. copt. c. 57 (Riedel/Crum, 96f.).

¹³³ Joh. Chrys. adversus eos, qui ad collectam non occurrerunt 1 (PG 51, 171); theatr. 1 (PG 56, 263); Leo M. serm. 84 (CCL 138A, 525f.).

¹³⁴ Generell saßen nur der Bischof und der höhere Klerus auf *synthronon* und *cathedra* in der Apsis, vgl. Caseau 2007, 560ff.; zum Gebet im Stehen vgl. Conc. Nicaea c. 20 (Johannou 1/1, 41); CIL VIII 17801; Marksches 2016, 108; Burns/Jensen 2014, 158.

Dazu kam, dass etwa die Predigten der römischen Bischöfe in den verschiedenen Kirchen der Stadt von anderen Predigern aufgegriffen wurden und so mehr Menschen erreicht werden konnten.¹³⁵ Auch die Aussagen über die soziale Schichtung des Publikums basieren auf der Annahme, dass der Sklavenbesitz in der Spätantike nur für die reichsten Bewohner der Städte ökonomisch möglich war; wenn nun der Umgang mit Sklaven in den Predigten thematisiert wird, so seien damit nur die lokalen Eliten angesprochen. Allerdings hat Kyle Harper gezeigt, dass auch in nichtelitären Schichten in der Spätantike bis weit ins 5. Jahrhundert Sklavenbesitz als völlig alltäglich galt, die Argumentation MacMullens ist also ein Zirkelschluss.¹³⁶ Vor dem Hintergrund, dass Almosen und Armenfürsorge zu den wichtigsten Predigtthemen der Spätantike gehörten, verwundert auch der omnipräsente Reichtumsdiskurs nicht – er muss nicht auf Wohlstand des konkreten Publikums hindeuten, sondern dient in erster Linie der emphatischen Veranschaulichung der Themen.¹³⁷ Johannes Chrysostomos beschreibt, wie seine Zuhörer als Handwerker in ihren Läden sitzen und die in ihren Sänften vorbeiziehenden Superreichen Antiochias beneiden würden.¹³⁸ Wenn spätantike Prediger solchen Wert auf eine vergleichsweise einfache, für ein breites Publikum verständliche Sprache legten, wird ein reiner Elitenbezug der Predigten unwahrscheinlich.¹³⁹ Zudem wurden die Inhalte einiger Predigten – besonders die mit diszipli-

¹³⁵ Cohen 2014, 87.

¹³⁶ Harper 2011, bes. 51f.; vgl. auch Harper 2012, 687. Auch Dossey 2010, 151ff. bewegt sich auf dünnem Eis, wenn sie aus den Themen der Predigten des Augustinus eine wechselnde Zuhörerschaft zwischen den regulär anwesenden reichen Stadteliten und den nur zur Fastenzeit und an hohen Feiertagen wie Ostern zusätzlich anwesenden Landbewohnern festzumachen versucht. Beispielsweise wurden landwirtschaftliche Metaphern – zumal sie meistens so basale Dinge wie das Dreschen von Korn betrafen – von Bewohnern aller Schichten einer Stadt wie Hippo Regius verstanden. Gleichzeitig waren auch ärmeren Bewohnern der Städte Anspielungen auf die (öffentlich zugänglichen) Gerichte oder das Militär gut verständlich.

¹³⁷ Clark 2001, 271f. Als Bischof von Konstantinopel machte Chrysostomos sich diesen Diskurs um Reichtum und die Verpflichtung zu Almosenspenden sogar zu Nutze, um die Loyalität der Bevölkerung der Stadt zu gewinnen, insbesondere der großen Zahl an sozial Minderprivilegierten, vgl. Tiersch 2002, 251–264.

¹³⁸ Joh. Chrys. kal. 3 (PG 48, 956ff.); zu Reichtum und Armut als Predigtthema in der Spätantike vgl. den Sammelband Allen/Neil/Meyer 2009a.

¹³⁹ Zu diesem Anspruch Uthemann 1997, 309; Mayer 2000; Maxwell 2006, 65–87; 171; Bailey 2016, 14ff. MacMullen 2009, 31 spricht davon, dass es Sprachbarrieren zwischen Klerikern und dem Großteil der Christen gegeben habe; allerdings legten spätantike kirchliche Autoritäten großen Wert darauf, von ihren Kongregationsmitgliedern verstanden zu werden, sogar wenn sie eine andere Sprache sprachen. Augustinus etwa wählte Bischöfe für numidische Diözesen aus, die das lokal verbreitete Punisch sprachen, vgl. Aug. epist. 20*, 3 (CSEL 88, 96); andere Bischöfe verwendeten Dolmetscher, um sich mit ihren

narischen Themen – von den anwesenden Christen an die weitergegeben wurden, die nicht in den Kirchen gewesen waren.¹⁴⁰ Prediger riefen immer wieder dazu auf, auch die Nichtanwesenden auf ihre Aufgaben, z. B. bei der Überwachung des Lebenswandels von Büßern, hinzuweisen.¹⁴¹ Das unmittelbare Publikum war – vor allem in den Städten – also gemischt, wobei trotz der genannten Einschränkungen sicher ein relativ hoher Anteil aus männlichen, freien und verhältnismäßig wohlhabenden Christen bestand.¹⁴² Dies ist für die Wirkung entsprechender Aufrufe auch insofern bedeutend, als dass diese Männer in der hierarchischen spätrömischen Gesellschaft das höchste Potential dahingehend besaßen – sie waren *patresfamilias*, Sklavenbesitzer oder schlicht Stadtbürger und damit inhärent in die Kontrolle von Sozialnormen eingebunden.¹⁴³

Predigten erlauben also – bei vorsichtiger Einordnung des jeweiligen Publikums – durchaus, mehr als nur die von MacMullen postulierten fünf Prozent in den Blick zu nehmen. Dies gilt letztlich auch für das Publikum der ländlichen Prediger, deren Worte zwar zumeist nicht überliefert sind; allerdings sollte nicht von einer scharfen Trennung zwischen urbaner und ländlicher Predigt ausgegangen werden.¹⁴⁴ Die homiletischen Werke von Augustinus, aber auch Caesarius

punischsprachigen Zuhörern zu verständigen, offenbar sogar in Simultanübersetzung in den Predigten, so etwa Macrobius, der donatistische Bischof von Hippo, Aug. epist. 108, 5, 14 (CSEL 34/2, 628); vgl. Clark 2001, 268. Ähnliche Situationen führten auch im Osten nicht zu kompletten Kommunikationsausfällen zwischen Bischof und Gemeinde, wie das Beispiel des Porphyrios von Gaza zeigt, der sich mit seinen Kongregationsmitgliedern verständigte, indem er einfaches Griechisch sprach oder Dolmetscher ins Syrische nutzte, Marc. Diac. vita Porph. 68; 74 (Grégoire/Kugener, 55; 59). In Antiochia wurden in den Seitenschiffen der großen Kirchen die griechischen Predigten simultan ins Syrische übersetzt, Marksches 2016, 34; 140. Zur Sprachvielfalt allgemein Jones 1964/2, 986–997.

¹⁴⁰ Augustinus schildert, dass die Anwesenden im Gottesdienst wichtige Inhalte denjenigen weitergaben, die auf dem Vorplatz der Kirche warteten – wo sie offenbar kontrovers aufgenommen wurden, Aug. epist. 29, 3 (CSEL 34/1, 115): *Iste autem sermo cum ab eis qui aderant, pro cuiusque facultate ac studio, foris ventilaretur, multos habuit contradictores.*

¹⁴¹ Joh. Chrys. in Mt. hom. 2, 6; 5, 1 (PG 57, 30ff.; 55); in Gen. hom. 28, 1 (PG 53, 252); hom. de stat. 13, 4; 14, 6 (PG 49, 141f.; 151f.); educ. lib. 39–46 (SC 188, 131–145); in 1 Cor. hom. 5, 5 (PG 61, 46); Aug. in Ps. 80, 11 (CCL 39, 1125f.): *Loquamur et cum absentibus: erit ad eos vox nostra memoria vestra.* Vgl. auch in Ps. 61, 23 (CCL 39, 792); Maxwell 2006, 113ff.; Dossey 2010, 153–171, bes. 171; Rebillard 2018, 87–90.

¹⁴² Maxwell 2006, 66–87, bes. 86f. Maxwells auf die Zuhörerschaft des Johannes Chrysostomos in Antiochia zugeschnittene Ergebnisse dürfen auch auf andere urbane Kongregationen übertragen werden.

¹⁴³ Siehe u. Kap. II.2; VI.1.

¹⁴⁴ Dossey 2010, 171; Dossey weist nach, dass durchaus Predigten des Augustinus an kleinstädtisch-ländliche Gemeinden überliefert sind, vgl. Dossey 2010, 156f.; ebenso Clark 2001, 269; Rebillard 2018, 89f.

von Arles wurden unter anderem deshalb aufgezeichnet, um in anderen Kontexten auch von ländlichen Predigern wiederverwendet zu werden. Ihre Themen fanden also einige Verbreitung, die die Bedeutung der Frage nach dem ursprünglichen Publikum zumindest etwas relativiert.¹⁴⁵ Mit der sogenannten Eusebius Gallicanus-Sammlung aus dem 5. oder 6. Jahrhundert ist sogar eine spätantike Zusammenstellung von Predigten überliefert, die zu verschiedenen Themenbereichen als Leitlinie oder Inspiration für Kleriker diente, die entweder nicht über die nötige rhetorische Ausbildung oder das Talent verfügten, selbst solche Homilien zu verfassen.¹⁴⁶ Landbewohner suchten nach Augustinus und Chrysostomos zudem zuweilen die Kirchen der Städte auf.¹⁴⁷ Es kann davon ausgegangen werden, dass – natürlich mit deutlichen regionalen Unterschieden – breite Schichten von Christen in der Spätantike über Predigten über das christliche Normensystem und ihre Rolle bei der Kontrolle seiner Aufrechterhaltung informiert wurden.¹⁴⁸

Wichtig ist zudem, dass die Predigten rhetorisch geformte Werke sind, die zwar oft auf echte Problemlagen in der Laiengemeinde reagierten, diese aber verzerrt oder argumentativ aufbereitet wiedergeben – je nach Ziel der Prediger.¹⁴⁹ Die Qualität der Prediger spielte eine wichtige Rolle, es sollte nicht davon ausgegangen werden, dass überall Männer vom rhetorischen Geschick – und mit der entsprechenden Ausbildung – eines Johannes Chrysostomos oder Augustinus aktiv waren, die sicher zudem über eine besondere Begabung zur Men-

¹⁴⁵ Klingshirn 1995, 229–232; Dossey 2010, 171; Rebillard 2018, 89f.

¹⁴⁶ Vgl. Bailey 2009, 202f.; Bailey 2010.

¹⁴⁷ Vgl. dazu Clark 2001, 274f.; Dossey 2010, 149ff.

¹⁴⁸ Vgl. Dossey 2010, 147–162 für Nordafrika, wo besonders viele kleine Diözesen existierten, also viele Menschen potentiell die Predigten ihrer Bischöfe hören konnten; auch im Osten herrschte eine hohe Dichte an Bischofssitzen, vgl. für Kleinasien Hübner 2005, 254; für den gesamten Osten Brown 2013a, 114; allgemein MacMullen 2006, 5ff. In Abwesenheit eines Bischofs, übernahmen manchmal Presbyter die Predigt, vgl. für Nordafrika Dossey 2010, 159–162; allgemein Olivar 1991, 537–545. Katechumenen wurden wohl sowohl in Nordafrika als in Syrien von Diakonen unterrichtet, vgl. Koet 2019, 101–113. Im Gegensatz dazu war es in Gallien einerseits den Presbytern bis ins 6. Jahrhundert nicht erlaubt zu predigen, andererseits gab es weniger Bischofssitze, was dazu führte, dass Caesarius von Arles sich darüber beklagte, dass viele Christen zu selten Predigten hörten, vgl. Caes. Arel. serm. 1 (CCL 103, 1–17); auf der Synode von Vaison 529 wurde es schließlich erlaubt, wobei zur Not sogar Diakonen zugestanden wurde, mit Hilfe von Homiliensammlungen zu predigen, vgl. Conc. Vas. 529 c. 2 (CCL 148 A, 78f.); vgl. Klingshirn 1995, 227ff. Deutlich ist für Zeitgenossen wie Caesarius die Korrelation von Predigt und Durchsetzung christlicher Lebensweise.

¹⁴⁹ Uthemann 1997; Maxwell 2006, 4f.; Mayer 2008, 579; Allen/Neil/Mayer 2009b, 40f.; Müller 2012, 304–308; Bailey 2016, 15; Rebillard 2018, 95ff.; Mayer 2019.

schenführung verfügten.¹⁵⁰ Eng damit verknüpft ist die individuelle Aufnahme der jeweiligen Predigt durch Laien – dieselbe Predigt konnte bei unterschiedlichen Rezipienten völlig verschiedene Reaktionen hervorrufen.¹⁵¹ Aus diesem Grund kann weniger die Analyse etwaiger Auswirkungen von Kontroll- und Überwachungsaufrufen untersucht werden als vielmehr die Predigt als Kommunikationsform zwischen Kleriker und Gemeinde sowie die Frage, wie Kontrollmechanismen zu implementieren versucht wurden.¹⁵² Von fundamentaler Bedeutung ist, dass von Nordafrika bis Syrien über Jahrhunderte hinweg christliche Bischöfe und Presbyter – Männer, die oft Jahrzehnte mit den lokalen Gegebenheiten in ihren Kongregationen vertraut waren – in Predigten die soziale Kontrolle, Überwachung und nötigenfalls Sanktionierung von Fehlverhalten als Aufgabe der Laien thematisierten. Diese Aufrufe müssen von der soziohistorischen Forschung ernst genommen und dürfen nicht als wirkungslose rhetorische Spielerei oder theologische Spitzfindigkeit abgetan werden.¹⁵³

Neben diesen wichtigsten Quellengattungen runden andere Texte die Evidenz ab. Zu erwähnen sind die Kirchenhistoriker des griechischen Ostens, die häreologischen Schriften etwa des Augustinus oder Epiphanius von Salamis, theologische Diskurse oder Traktate verschiedenster Autoren – wobei ebenfalls Augustinus als wichtigster Gewährsmann hervorzuheben ist – sowie die vielfältigen hagiographischen Schriften bzw. Lebensbeschreibungen bedeutender Kleriker wie die *Vita* des Augustinus von Possidius, die *Vita* des Johannes Chrysostomos

¹⁵⁰ Zu Augustinus Brown 2000a, 23–28; 240–255; Müller 2012, 298ff.; zu Chrysostomos Kelly 1995, 5–16; Tiersch 2002, bes. 67–71; 251–264; allgemein Sachot 1994, 157; 163f.; Dossey 2010, 154f. Zur sozialen Herkunft der Bischöfe, die auch ihre Ausbildung bis zu einem gewissen Grad beeinflusst haben sollte, vgl. Jones 1964/2, 925f.; Eck 1978, 581f.; Eck 1983, 286–291; Hübner 2005, 147ff.; 243; 249; Rapp 2005a, 173ff.; Krause 2006, 414–421; Haensch 2007, 159–162; Brown 2013a, 113. Grundsätzlich stammten die meisten Bischöfe aus elitären oder subelitären Schichten lokaler Städte und Orte, die sich aber von Ort zu Ort stark unterscheiden konnten, was ihren Reichtum anbelangte; noch diverser war die Herkunft der anderen Kleriker. In den größeren Städten des Reiches kamen dementsprechend die Kleriker zumeist aus wohlhabenderen Kreisen, vgl. Hübner, 2009, 171–174.

¹⁵¹ Rebillard 2018, 97.

¹⁵² In einigen Fällen können die Auswirkungen der Predigten durchaus abgeschätzt werden, so im Fall der Homilien gegen die Judaisierer in Antiochia des Johannes Chrysostomos, vgl. Mayer 2019; oder der Predigten Leos I. gegen die Manichäer, vgl. Maier 1996; Cohen 2014, 70–88. Brent Shaw argumentiert zudem schlüssig für eine wichtige Rolle von Predigten bei der Eskalation von schismatischen Auseinandersetzungen in Nordafrika, wobei er auch auf das Beispiel der Predigten des Severus von Menorca eingeht, die zu einem antijüdischen Pogrom auf der Baleareninsel geführt haben dürften, vgl. Shaw 2011, bes. 436–440; vgl. auch Magalhães de Oliveira 2006; Carrié 2006, 19; Rebillard 2018, 95.

¹⁵³ Maxwell 2006, 8.

von Palladios sowie die Vita des Porphyrios von Gaza von Marcus Diaconus.¹⁵⁴ Alle diese Texte legen den Fokus weniger stark auf die Laien und deren Rolle in den spätantiken Gemeinden, dennoch treten sie als Interagenten oder Objekte klerikaler Aufmerksamkeit durchaus auf – teilweise sogar als handelnde Personen.¹⁵⁵ Trotz ihres oft stärker ausgeprägten literarischen bzw. dezidiert theologischen Charakters bieten diese Texte also bei vorsichtiger Quellenkritik einen ergänzenden Einblick in die Lebenswirklichkeit spätantiker Laien. Papyrologische und epigraphische Evidenz dagegen ist nur am Rande von Bedeutung – selten beinhalten etwa die erhaltenen ägyptischen Papyri oder Ostraka Material, das Aufschluss über Kontrollmechanismen innerhalb der Gemeinden geben kann.¹⁵⁶

Durch die vergleichende Analyse dieser verschiedenen Quellen lassen sich belastbare Aussagen über die Rolle der Laien treffen. Die genannten methodologischen Vorbemerkungen machen klar, dass die Quellen kein zusammenhängendes Bild der spätantiken Laien als Hüter normativer Prämissen der Kirchen vermitteln, sondern nur Einblicke und Momentaufnahmen gewähren. Indem diese Splitter von Information aber miteinander verglichen und in Bezug gesetzt werden, lässt sich das «layperson-shaped hole in the middle of the evidence» zumindest von den Rändern her verkleinern. Die Laien treten in den Blick des Sozialhistorikers, der ihre entscheidende und bisher kaum beachtete Rolle beim facettenreichen Prozess der Christianisierung der spätantiken Welt aufzuzeigen versucht.

¹⁵⁴ Fuhrer 2012 zu den philosophischen Dialogen des Augustinus, die teils auf realen Disputationen – z. B. mit manichäischen *electi* – beruhten. Zu den Kirchenhistorikern maßgeblich Leppin 2003 mit ausführlicher Literatur; zur Hagiographie Kech 1977; Kazhdan 1990; Wortley 2019. Gerade die Viten berühmter Bischöfe sind als Quellen mit Vorsicht zu behandeln; wie MacMullen 1984, 86f. (mit Bezug zur Vita des Prophyrios) schreibt, sind sie eher als hagiographische Texte, weniger als historiographische Biographien zu werten. Sie spiegeln also nicht unbedingt reelle Ereignisse, geben jedoch einen guten Einblick in generelle sozioreligiöse Verhältnisse in den Gemeinden zur Zeit ihrer Abfassung.

¹⁵⁵ Besonders hervorzuheben sind die Laien in den Viten des Chrysostomos und Porphyrios, Pall. vita Chrys. 5; 6; 8 (SC 341, 118ff.; 124f.; 130ff.; 162); Marc. Diac. vita Porph. 68–72 (Grégoire/Kugener, 54–59).

¹⁵⁶ Wichtig sind Bagnall 1993 sowie Schmelz 2002 und Schmelz 2014, die beide diese Thematik anreißen, aber aus Mangel an Quellen kaum weiter elaborieren.

II. Laien, Kleriker, Kongregationen: Soziale Interaktion in der Spätantike

Die zentralen Protagonisten dieses Buches sind die Laien und Kleriker, wichtigster Untersuchungsgegenstand ihre Interaktionen innerhalb der Kirchengemeinde. Bevor aber die Rolle der Laien für die Überwachung und Kontrolle von christlichen Normen untersucht werden kann, sind einige zentrale Vorbemerkungen angebracht, um einerseits die christlichen Gemeinden besonders im 4. und frühen 5. Jahrhundert in die spätantike religiöse Topographie einzuordnen und andererseits die Kirchengemeinden und ihre generelle Struktur zu umreißen. Diese Vorbemerkungen dienen der knappen Begriffsklärung für die anschließenden Tiefenuntersuchungen. Die innere Gemeindestruktur auf Basis soziologischer Theorien zu skizzieren, verspricht ein besseres Verständnis der dort wirksamen sozionormativen Dynamiken. Regionale oder zeitliche Veränderungen werden soweit möglich bewusst ausgeklammert – sie spielen für diese grobe Skizze eine untergeordnete Rolle. Das so gezeichnete Gemeindemodell ist der maßgebliche Interaktionsraum, in dem die Rolle der Laien als Akteure sozialer Kontrolle und Überwachung christlicher Normen untersucht wird.

1. DEFINITION UND IDENTITÄT: KIRCHENGEMEINDEN ALS NORMATIVE SYSTEME

In der spätrömischen Welt existierte eine ausgeprägte Multipolarität verschiedener religiöser und gesellschaftlicher Ordnungssysteme, die sich häufig überschneiden.¹ Keineswegs sollte die spätantike Kirchengemeinde als singulär wirkmächtigste Ordnung ihrer Zeit gesehen werden. Die christlichen Gemeinden dieser Zeit – von Nordafrika bis nach Syrien – waren nicht die einzigen relevanten religiösen Strukturen.² Sie existierten in Konkurrenz und in Er-

¹ Shils 1975 für die soziologischen Grundlagen dieser Multipolarität.

² Diese globale Perspektive gilt nur bedingt für Menschen, deren persönliches Umfeld – etwa in kleinen Dörfern – von hyperlokalen religiösen bzw. kultischen Traditionen geprägt war, ohne dass sie größeren Kontakt zu anderen Formen von organisierter Religiosität hatten, vgl. Frankfurter 2018 mit Evidenz aus Ägypten. Es lässt sich etwa im Ver-

gänzung zu traditionellen, von kirchlichen Autoritäten als ‹heidnisch› bezeichneten Ausdrucksformen der Interaktion mit transzendenten Mächten, zu gnostischen oder synkretistischen Gruppen sowie den besonders im Osten auch auf Christen attraktiv wirkenden jüdischen Gemeinden.³ Eine Marginalisierung der paganen Kulte begann zwar bereits im 4. Jahrhundert, dennoch konnte sich jahrhundertlang eine plurale religiöse Landschaft in der spätrömischen Welt erhalten.⁴ Doch die Konkurrenz etwa zu den starken jüdischen Gemeinden im syrischen Raum oder die Attraktivität, die manichäische Gruppen auf spätantike Christen in Nordafrika ausüben konnten, war nicht die einzige Gefahr für die Kohäsion der Kongregationen. Die vielfältigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen, Schismen und Abspaltungen sorgten dafür, dass oft mehrere christliche Kongregationen an einem Ort oder in einer Region existierten und um die Anhängerschaft der Laien buhlten. Die persönlichen Loyalitäten der Mitglieder der jeweiligen Kirchen waren nicht selten von einer Beziehung zu einem bestimmten Kleriker determiniert – zumeist zum lokalen Bischof der eigenen Kongregation, aber auch zu anderen führenden Geistlichen oder Äbten.⁵ Beinahe überall in der spätrömischen Welt herrschten zu verschiedenen Zeiten diese zwischenkongregationalen Konkurrenzen, so in Nordafrika das sogenannte donatistische Schisma vom Beginn des 4. bis weit ins 5. Jahrhundert.⁶ Ebenso virulent sind die verschiedenen christologischen Auseinandersetzungen, besonders im griechischen Osten, vom sogenannten arianischen

gleich zum europäischen Spätmittelalter feststellen, dass die organisierte Kirche weitaus weniger konkurrenzlos als monopolisiertes Ordnungssystem auftrat. Dies gilt trotz der auch für das Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit feststellbaren, besonders regional oder lokal verbreiteten Interaktionsformen mit transzendenten Mächten, die von Carlo Ginzburg untersucht worden sind, vgl. Ginzburg 1979; Le Roy Ladurie 1982.

³ Vgl. die Beiträge in den Sammelbänden Casiday/Norris 2007, bes. Teil 2, 149–314; Lavan/Mulryan 2011; Salzman/Sághy/Lizzi Testa 2016; Sághy/Schoolman 2017 sowie Alkier/Leppin 2018b. Dazu auch Frankfurter 2005, bes. 266–270; allgemeiner MacMullen 1984; Lane Fox 1986; Momigliano 1987; Simon 1996; MacMullen 1997; Brown 1998; Salzman 2002; Kahlos 2007; Cameron 2011; Maxwell 2012; Leone 2013.

⁴ Zu paganen Kulturen in der Spätantike vgl. den Sammelband Lavan/Mulryan 2011.

⁵ Frankfurter 1998, 19f.; 31f.; Hahn 2004, 281–284; Maxwell 2012, 863.

⁶ Tatsächlich ist das Label ‹Donatisten› ein Kampfbegriff der katholischen Seite, um die in ihren Augen sektiererische Natur derjenigen nordafrikanischen Kirche zu markieren, die sich im Zuge der Nachwirkungen der diokletianischen Christenverfolgung als die einzig legitime christliche Kirche sah und sich selbst als katholisch bezeichnete; die Katholiken wurden umgekehrt als ‹Caecilianisten› bezeichnet – nach dem karthagischen Bischof, dessen Erhebung den Streit maßgeblich angefacht hatte. Brent Shaw lehnt deshalb die Verwendung des Begriffs ‹Donatisten› ab, vgl. Shaw 2011, 5f. Allerdings ist er so verbreitet, dass er hier – unter Vorbehalt – benutzt wird. Zum donatistischen Schisma immer

Streit bis zu den Krisen um das Konzil von Chalkedon. Ein Beispiel ist das meletianische Schisma von Antiochia, infolge dessen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Christen Antiochias in mindestens drei große (und mehrere kleine) Gemeinden aufgespalten waren.⁷ Diese für viele Regionen typische Konkurrenzsituation verschiedener christlicher Affiliationsmöglichkeiten wirkte sich natürlich auch auf die Normenkontrolle innerhalb der Gemeinden aus; durch die gezielte Ausnutzung von Fehlverhalten eines Klerikers der anderen Organisation konnte die Loyalität seiner Gemeindemitglieder untergraben, und damit die Kohäsion der entsprechenden Gemeinde geschwächt werden. Dies gilt umso angesichts der wichtigen Rolle der führenden Persönlichkeiten der jeweiligen Kongregationen.⁸ Auch deshalb waren spätantike kirchliche Autoritäten – insbesondere die Bischöfe – darauf angewiesen, dass ihnen das Fehlverhalten des eigenen Klerus von den Laien gemeldet wurde und sie reagieren konnten, da ansonsten ganze Gemeinden zur konkurrierenden Kirche überlaufen konnten.⁹ Zum anderen konnte man durch eine Konversion zu einer anderen Kirchenorganisation etwaigen Strafen für Fehlverhalten entgehen.¹⁰ Die Konkurrenz verschiedener religiöser Organisationen, insbesondere unterschiedlicher Kirchen, ist also eine wichtige Grundprämisse, um die Kontrolle normativer Grundlagen innerhalb der Gemeinden zu untersuchen.

Die internen Hierarchien großkirchlicher Kongregationen hatten sich zu Beginn des 4. Jahrhunderts in weiten Teilen der spätrömischen Welt bereits herausgebildet und institutionalisiert – regionale Unterschiede existierten zwar, so im Hinblick auf spezielle Laiengruppen wie die nordafrikanischen *seniores laici* oder die syrischen Bundessöhne und -töchter (syr. bnay bzw. bnät qyāmā), im Großen und Ganzen ähnelten sich die Strukturen der Kongregationen je-

noch maßgeblich, wenn auch in Teilen überholt: Frend 1952; eine knappe Einführung bieten Pietri (Ch.) 2005a sowie Pietri (Ch.) 2005b.

⁷ Einige zentrale Betrachtungen aus der umfangreichen Literatur sind Brennecke 1988; Baum/Winkler 2000; Berndt/Steinacher 2014; Edwards 2018; zum meletianischen Schisma in Antiochia vgl. Brennecke 1988, 48–55; 63–77; 173–178; Ward 2003; McCarthy Spoerl 1994, 111–123; Karmann 2009; Dunn 2012, 113–117; Mayer/Allen 2012, 200–203; 269; Shepardson 2014, 11–19; Mayer 2019, 70.

⁸ So deutlich bei Aug. c. Petil. 3, 19, 22 (CSEL 52, 178); epist. 85, 1 (CSEL 34/2, 394); Quarta synodus habita Romae palmaris (MGH AA 12, 428); Theod. hist. eccl. 2, 9–10 (SC 501, 378–384).

⁹ Besonders explizit bei Aug. epist. 65, 1 (CSEL 34/2, 232ff.).

¹⁰ Zur Konversion von devianten Klerikern im Zuge des nordafrikanischen Schismas vgl. Shaw 2011, 84–96; aber auch Laien konvertierten, sowohl im lateinischen Westen als auch im griechischen Osten, vgl. Aug. in Ps. 36 en. 2, 11 (CCL 38, 353f.); Joh. Chrys. in Eph. hom. 11, 5 (PG 62, 86).

doch.¹¹ Die Laien können *ex negativo* den um 300 bereits weitgehend hierarchisierten klerikalen Amtsinhabern gegenüber gestellt werden. An der Spitze der städtischen Gemeinden stand in der Regel ein Bischof, dem der örtliche Klerus unterstellt war, allen voran die lokalen Presbyter und Diakone, die gemeinsam mit dem Oberhirten den höheren Klerus ausmachten.¹² Wo kein Bischof vor Ort residierte – regionale Unterschiede in der Dichte der Bischofsitze sind bedeutend und betrafen insbesondere die Situation außerhalb der Städte als politische Einheiten – übernahmen oft Presbyter die Aufgaben des Bischofs und die Leitung des Klerus; im Osten gab es zudem Chorepiskopen, denen lokale Kleriker mehrerer Dörfer auf dem Land unterstellt waren.¹³ Im Umfeld einzelner Bischöfe oder asketischer Zentren entstanden ab dem 4. Jahrhundert manchmal monastische Formen des klerikalen Zusammenlebens, diese Klerikerklöster blieben aber die Ausnahme.¹⁴ In Städten wie Rom waren auch im 4. Jahrhundert schon die Kleriker kleinerer Kirchen in zunehmendem Maße selbstständig.¹⁵ Die sogenannten Majoristen – Bischöfe, Presbyter, Diakone – übernahmen sowohl liturgische Funktionen im Gottesdienst als auch organisatorische Aufgaben im Gemeindeleben – darunter auch die Aufsicht über die Einhaltung normativer Prämissen, Schlichtung von Konflikten, Verhandlung von Streitfällen oder Bestrafung von Vergehen, die von den Laien gemeldet wurden.¹⁶ Die im Osten gut bezeugten Diakonissen wurden zumindest geweiht, oft auch ordiniert, zugleich wird jedoch deutlich gemacht, dass sie den männlichen Diakonen unterstellt sein sollten; ihre Aufgabe bestand in der geistlichen Fürsorge für die Frauen der Gemeinden.¹⁷ Dem höheren Klerus unterstanden

¹¹ Vgl. zu dieser Entwicklung unter anderem von Campenhausen 1963; Martin 1972; Hanson 1978; Schöllgen 1986; Saxer 2005a; Saxer 2005b; Saxer 2005c; Hall 2006; dazu Faivre 1977; Faivre 1990; Faivre 2006.

¹² Zur Literatur zum spätantiken Bischof s. o. Kap. I; eine Übersicht über die klerikale Ordnung bietet Pietri (L.) 2005.

¹³ Siehe u. Kap. VI.3.1.

¹⁴ Hornung 2020, 174–207. Dazu kommt, dass auch monastische Formen des Zusammenlebens der Kleriker nicht dafür sorgten, dass keine Informationen über Verfehlungen der betreffenden Kleriker an die örtliche Laiengemeinde gelangten, vgl. Aug. epist. 77; 78 (CSEL 34/2, 329–345).

¹⁵ Zur römischen Kirchenorganisation maßgeblich Pietri 1976/1, bes. 461–513; einen knappen Überblick bietet Guyon 2005; vgl. auch Sessa 2012; Dunn 2015a; zu Konstantinopel und den dortigen Kirchen vgl. Mathews 1972; Dagron 1974; Mango 1985; Maraval 2005.

¹⁶ Zum Begriff Majoristen und der kirchlichen Ämterhierarchie vgl. Pietri (L.) 2005, 634–647; dazu auch Schmelz 2014, der Einblick in die papyrologische Evidenz für die Rolle der spätantiken Kleriker bietet.

¹⁷ Vgl. Kalsbach 1957; Karras 2004, bes. 287–309 mit relevanter Literatur und Quellensammlung.

die teils von kirchlichen Zuwendungen versorgten Minoristen, der niedere Klerus, eine Vielzahl von in ihren Aufgaben relativ diversen und keinesfalls überall existierenden Kirchenämtern.¹⁸ Einige niedere Kleriker waren wie die Lektoren an der Liturgie oder die Subdiakone an der Gemeindepflege beteiligt und damit keineswegs dem nichtklerikalen Status näher als dem eines Geistlichen. Andere Minoristen allerdings dürften sich in der Wahrnehmung der Laien kaum von ihnen unterschieden haben, so etwa die *ostiarii* oder *fossores*, die eher handfeste Aufgaben zu erledigen hatten.¹⁹

Den höheren und niederen Klerikern standen die Laien gegenüber, die keinen klerikalen Status besaßen. Den Kern der Laien machten die getauften Vollmitglieder der Gemeinden aus, die bereits eine formelle Initiation durchlaufen hatten.²⁰ Als assoziierte Mitglieder dürfen aber auch die Katechumenen der spätantiken Gemeinden gelten, die durch ein Kreuzzeichen auf der Stirn beim Eintritt in den Katechumenat als assoziierte Gemeindemitglieder markiert wurden. Kinder christlicher Eltern wurden oftmals bereits sehr früh formell unter die Taufanwärter aufgenommen, häufig ohne dass sofort eine Taufe angestrebt wurde; allerdings war auch eine Konversion und ein Eintritt in den Katechumenat durch bereits erwachsene Menschen noch bis ins 6. Jahrhundert keineswegs ungewöhnlich. Obwohl für die Katechumenen de facto weniger strenge Regeln galten als für die bereits initiierten Vollmitglieder, wurden sie als Teil der Gemeinden verstanden, zumindest insofern sie sich ansatzweise am Gemeindeleben beteiligten.²¹ Einen ähnlichen Status nahmen die Büßer (lat. *pœnitentes*, griech. ἀκοινώνητοι) ein, also ehemalige Vollmitglieder, die wegen schwerer Verstöße gegen christliche Normen von den führenden Klerikern aus der Gemeinde ausgestoßen worden waren und durch die Übernahme der oft

¹⁸ Vgl. Pietri (L.) 2005, 636ff.; 648ff. mit relevanter Literatur.

¹⁹ Pietri (L.) 2005, 648f.

²⁰ Torjesen 2008, 389ff.; Bailey 2016, 5f.

²¹ Rebillard 2012b, 42f.; dazu auch Lamirande 1963, 792 sowie Harmless 1995, bes. 156–158. Hier stößt man auf die erste beinahe unlösbare definitiorische Schwierigkeit: Es gab Kinder, die zwar als Katechumenen angenommen worden waren, sich aber im Laufe ihres Lebens von der Kirche abwandten, wie Augustinus, der als Sohn einer christlichen Mutter bereits sehr jung Taufanwärter geworden war, danach aber zunächst einen gänzlich kirchenfernen Lebensweg einschlug, bevor er sein berühmtes Bekehrungserlebnis hatte und doch getauft wurde. Sein Erwachsenenleben vor der Bekehrung kann aber trotz seines nominellen Status als Katechumene nicht als das eines Laien verstanden werden; die besonderen Umstände seiner Initiation führten auch dazu, dass von seinen Gegnern die Rechtmäßigkeit seiner Taufe angezweifelt wurde, vgl. Aug. epist. 27 (CSEL 34/1, 95–102); 31, bes. 9 (CSEL 34/2, 8); c. Petil. 3, 16, 19 (CSEL 52, 177); dazu Courcelle 1951, 255–300; Frend 1954, 864ff.

mehrere Jahre andauernden Kirchenbuße Wiederaufnahme unter die eingeweihten Christen ersuchten. Sie durften generell ebenso wie die Katechumenen an den Gottesdiensten teilnehmen, mussten allerdings vor der Eucharistie – zu der sie (noch) nicht zugelassen waren – die Kirchen verlassen.²² Beide assoziierten Gruppierungen wurden in den Predigten der Kirchenväter so gut wie immer mit angesprochen.

Die sich ab dem Ende des 3. Jahrhunderts formierende und in der Folgezeit stark an Popularität gewinnende asketische Bewegung sorgte dafür, dass die Dichotomie zwischen Klerikern und Laien weiter verschwamm, die ohnehin nie eine strenge Wasserscheide gewesen war. Zwar waren charismatische religiöse Experten bereits seit den frühesten Tagen der Jesusbewegung ein bekanntes Phänomen, doch brachten die nun auftretenden Mönche und Nonnen eine neue Dynamik in die Lebenswelt spätantiker Christen.²³ Obwohl sie kirchenrechtlich zumeist Laien blieben, sollen die Mitglieder der organisierten monastischen Gemeinschaften außen vor bleiben – ihr soziohistorisches Umfeld überschneidet sich nur in Teilen mit dem der Laien. Allerdings existierten neben den außerhalb der Gemeinden lebenden Mönchen und Nonnen auch innergemeindliche Asketen, etwa Kirchenwitwen, geweihte Jungfrauen oder die syrischen Bundessöhne und -töchter, deren Lebensformen von den asketischen Vorbildern aus Bergen und Wüste geprägt wurden; sie sind Teil dieser Untersuchung, ausgeklammert werden also nur die organisierten klösterlichen Lebensformen. Nach einer solchen Definition ist ein breites Spektrum von Einzelpersonen und sozialen Schichten zu den Laien der spätantiken Kirchengemeinden zu zählen, von Mitgliedern der lokalen, regionalen oder imperialen Eliten und Subeliten bis hin zu den einfachen Kolonen nordafrikanischer *fundi* oder zwielichtigen Gestalten im Umfeld der antiochenischen oder alexandrinischen Unterwelt – die hierarchisch gegliederte spätantike Gesellschaftsstruktur spiegelte sich auch in der Laiengemeinde wider.²⁴

Doch nicht nur im Hinblick auf diese Stratifikation waren die Christen der spätantiken Kirchen hierarchisiert. Die spätantike Kirchengemeinde kann als ein normatives, genauer gesagt, religiöses Teilsystem der lokalen oder regiona-

²² Vgl. Poschmann 1928, 58–68; Emonds/Poschmann 1954; Vogel 1966a; La Bonnardière 1967a; La Bonnardière 1967b; La Bonnardière 1968; de Jong 2000; Salamito 2005, 783f.; Uhalde 2007, 132ff.; Uhalde 2008, 98–120; Fitzgerald 2008; Burns/Jensen 2014, 295–362; Hillner 2015, 64–88; Marksches 2016, 183f. Die beste Analyse der sozialen Stellung von Büssern bietet nach wie vor van de Pavard 1981.

²³ Maßgeblich bleibt Brown 1971a sowie Brown 1988.

²⁴ Bailey 2016, 5f.; zur Überlappung verschiedener sozioreligiöser Ordnungssysteme vgl. Shils 1975.

len Gesamtgesellschaft verstanden werden.²⁵ Im Zentrum dieses normativen Systems standen die auf biblisch-paulinischer Exegese basierenden und sich anhand akuter Problemlagen in den Gemeinden einschärfenden christlichen Normen. Bestimmte Personengruppen wurden innerhalb der Kirchengemeinde besonders damit assoziiert, allen voran natürlich die höheren Kleriker, insbesondere der lokale Bischof, die die Normen diskursiv an die Gemeinden weitergaben – nicht nur durch ihre Predigten, sondern idealerweise auch durch ihren Lebenswandel.²⁶ Die klerikalen Amtsträger monopolisierten die Institutionen des Systems und verteidigten so ihre führende Position in der Kirchengemeinde – vor allem dadurch, dass sie in den Augen der anderen Angehörigen des Systems dessen zentrales Normensystem sichtbar vertraten und Verstöße dagegen mit Kirchenstrafen sanktionierten.²⁷ Auch bestimmte innergemeindliche asketische Laien, so etwa die *virgines consecratae*, Kirchenwitwen oder die syrischen Bundessöhne und -töchter, waren in der Wahrnehmung der Mitglieder der jeweiligen christlichen Gesellschaften durch ein besonderes Verhältnis zu den christlichen Werten ausgezeichnet.²⁸ Diese Gruppen, der Klerus, besonders der höhere Klerus, sowie die innergemeindlichen Asketen, dürfen als religiöse Eliten der Gemeinden bezeichnet werden. Sie sind keineswegs immer trennscharf von den gesellschaftlichen Eliten ihres Umfelds zu unterscheiden. So entstammten viele spätantike Bischöfe den lokalen weltlichen Eliten – es entstand ein Spannungsverhältnis, das zu Identitätskonflikten führen konnte, wie Synesios von Kyrene zeigt.²⁹

Gerade der Bischof trat prominent in Interaktion mit den übrigen Mitgliedern der Gemeinden. Bischöfe wurden in der Spätantike zumindest formell von ihrer Gemeinde gewählt. Wenn auch der Prozess in der Regel keine allgemeine,

²⁵ Shils 1975, 3–7.

²⁶ Johannes Chrysostomos spricht davon, dass die τὰ τῶν ἱερέων ἐλαττώματα unmöglich verborgen bleiben würden und deswegen die Kleriker sich besonders ihrer Vorbildfunktion bewusst sein sollten, Joh. Chrys. sac. 3, 10 (SC 272, 180). Ähnlich äußert sich auch Augustinus seiner Gemeinde in Hippo gegenüber, als Kritik an der Lebensweise der Kleriker aufgekommen war, Aug. serm. 356, 12 (PL 39, 1579): *Ante oculos vestros volo sit vita nostra*. Vgl. auch Ambr. epist. ex. coll. 14, 71 (CSEL 82/3, 273); Hier. epist. 60, 14 (CSEL 54, 568).

²⁷ Shils 1975, 5; vgl. auch Bourdieu 1971, 304.

²⁸ Siehe u. Kap. III.1.3. Inwiefern die nordafrikanischen *seniores laici* hier einzuordnen sind, ist fraglich. Einerseits scheinen sie nicht zu den asketisch lebenden Gruppierungen innerhalb der Gemeinden gezählt zu haben, andererseits dürfte sie ihre herausgehobene Stellung in den lokalen nordafrikanischen Kongregationen zu stark mit dem normativen Zentrum der Kirchengemeinde assoziierten Mitgliedern gemacht haben. Leider sind die Quellen hier äußerst spärlich, vgl. Williams 1958, 30; Shaw 1982.

²⁹ Vgl. Synes. epist. 105 (Garzya/Roques, 238).

freie Wahl war, sondern eher als Akklamation eines durch externe und interne kirchliche Akteure ausgewählten Kandidaten durch die Gemeinde zu verstehen ist, traten spätantike Laien doch selbstbewusst als diejenigen auf, die den bedeutendsten Vertreter der Kirchengemeinde bestätigten. Diverse Beispiele zeigen, dass gerade bei umstrittenen Bischofswahlen die Gemeinde oder sogar einzelne Gläubige eine wichtige Rolle spielten; eine Wahl gegen die lokale Gemeinde bzw. ihre Mehrheit war in den Augen der Zeitgenossen eine problematische Angelegenheit.³⁰ Es lässt sich nun fragen, ob es zu einem deutlichen Schwund des Gemeindegemeinschafts kommen konnte, wenn die christlichen Eliten dabei beobachtet oder ertappt wurden, dass sie die durch sie verkörperten Normen nicht einhielten; diese Frage soll insbesondere für die spätantiken Kleriker, die unter besonderer Beobachtung der Laien standen, elaboriert werden.

Die Laien werden in der Forschung oft in starre Kategorien hinsichtlich ihrer persönlichen Nähe zu den ihnen maßgeblich von den lokalen Klerikern vermittelten christlichen Normen eingeteilt – zumeist wird aus den erhaltenen Predigten und anderen Quellen ein Bild konstruiert, das eine große Mehrheit der spätantiken Laien als verhältnismäßig indifferent gegenüber christlichen Verhaltensregeln zeigt; ihre Identifikation als Christen sei allenfalls oberflächlich

³⁰ Die Rolle der Laien bei den spätantiken Bischofswahlen ist bisher wenig erforscht, es fehlt eine umfassende Monographie. Einblicke bieten Pietri/Duval/Pietri 1992; Norton 2007, 52–80 sowie Wipszycka 2015, 127–169. Im Sammelband Leemans u. a. 2011 wird auf die Rolle der Laien kaum eingegangen. Auch wenn ihre Zustimmung oftmals von persönlichen Anhängerschaften determiniert gewesen sein dürfte, gibt es doch Beispiele dafür, dass sich Laien gegen in ihren Augen unwürdige Bischofskandidaten wehrten, etwa gegen Antoninus von Fussala, vgl. *Aug. epist.* 20*, 21–23 (CSEL 88, 105ff.) oder gegen Eunomios von Samosata, vgl. *Theod. hist. eccl.* 4, 15, 1–3 (SC 530, 234ff.). Augustinus bezeichnete es als schweren Fehler, dass Bischof Severus von Mileve bei der Designation seines Nachfolgers (an sich ein problematisches Vorgehen) nicht die Zustimmung der Laiengemeinde eingeholt hatte, die prompt dem Nachfolger des Severus die Gefolgschaft verweigert hatte. Er selbst ließ seinen von ihm gewünschten Nachfolger, Heraclius, deshalb in einer Gemeindeversammlung lautstark und mehrmals von der Gemeinde bestätigen – ein wichtiges Zeugnis, dass die Laien bei der Bischofswahl zumindest formell eine wichtige Rolle spielten, vgl. *Aug. epist.* 213 (CSEL, 372–379). Bereits zuvor war er bemüht, die Reputation des Heraclius während eines Skandals um einige Kleriker in Hippo zu schützen, vgl. *Aug. serm.* 356, 7 (PL 39, 1577); Leyser 2005, 229–233. Sidonius Apollinaris wandte sich als Bischof von Clermont-Ferrand um 470 an die Gemeinde von Bourges, um unter den zur lokalen Bischofswahl versammelten Kandidaten seinen Favoriten, Simplicius, zu empfehlen – eine solche öffentliche Empfehlung war nur nötig, wenn die Laien bei der Erhebung zum Bischof eine gewichtige Rolle spielten, vgl. *Sidon. epist.* 7, 6 (MGH Auct. Ant. 8, 112–117).

gewesen.³¹ Allerdings konnte Éric Rebillard belegen, dass entsprechende Modelle der christlichen Kongregationen vom 4. bis 6. Jahrhundert die vielschichtigen, nicht zeitstabilen und flexiblen Identifikationsmöglichkeiten der zeitgenössischen Laien mit dem Christsein nur unzureichend abbilden. Pauschalisierte Aussagen darüber, ob die große Mehrheit der Laien den christlichen Normen bzw. den Normverstößen ihrer Mitchristen eher gleichgültig gegenüberstanden, sind zu eng gedacht und ignorieren die andauernden Aufrufe der kirchlichen Autoritäten zur gegenseitigen Überwachung und Kontrolle ebenso wie die in den Quellen direkt festzumachenden Belege für Laien, die diese Kontrollakte ausführten – teils auch ohne klerikale Anweisung oder Beteiligung. Rebillards Modell der aktiven Identitätenpluralität ist zentral für das Verständnis der Laien als sozioreligiöse Akteure.³² Spätantike Christen konnten sich in einer Welt von sich überschneidenden persönlichen Identifikationsmöglichkeiten – Römer, Stadtbürger, Mitglied einer sozialen Schicht, Mitglied einer Nachbarschaft, eines Freundeskreises, einer Familie oder eines *collegiums* – in verschiedenen Kontexten und aus völlig unterschiedlichen Motiven mehr oder weniger aktiv als Christen definieren. Dieses Modell soll allerdings keineswegs pauschal dekonstruktivistisch die religiösen Überzeugungen und Haltungen als gänzlich volatile oder opportunistische Entscheidungen abtun.³³ Vielmehr ist wichtig, dass es nicht nur gruppenbezogene oder interindividuelle Unterschiede zwischen den verschiedenen Mitgliedern der Gemeinden gab, sondern auch eine einzelne Person zu verschiedenen Zeiten oder in bestimmten sozialen Kontexten ihre Zugehörigkeit zum christlichen normativen System mehr oder weniger stark betonen konnte. Manche Laien übernahmen häufiger oder über einen langen Zeitraum einen betont christlichen sozialen Habitus.³⁴ Für diese Christen wurde bereits von klerikalen Zeitgenossen der Begriff des *laicus religiosus* geprägt.³⁵ Andere wiederum assoziierten sich und ihre Lebensweise nur selten oder marginal mit dem Christsein – eine feste Zuschreibung oder auch nur ansatzweise Quantifizierung eines Christianisierungsgrads ist kaum möglich und auch nicht zielführend. Diejenigen, die sich generell häufiger und intensiver als entschie-

³¹ Vgl. den Begriff der «Halbchristen» bei Guignebert 1923; Bonner 1984 bes. 348–355; Brottier 2004; ähnlich bei Kahlos 2004; Piepenbrink 2005, 132–161; Kahlos 2007, 26–34; Cameron 2011, 176f.; Sandwell 2007, bes. 277–281.

³² Rebillard 2012a; Rebillard 2012b; ähnlich auch Maxwell 2012, 864f.; Lahire 2003, 348.

³³ Siehe u. Kap. VI.1.

³⁴ Zum Begriff des Habitus vgl. Bourdieu/Wacquant 1992, bes. 173f.

³⁵ Der Ausdruck *laicus religiosus* findet sich sowohl bei Innozenz I., der damit einen wachsamem Laien beschreibt, als auch in derselben Bedeutung im sogenannten *Commo-nitorium Sancti Augustini*, vgl. Innoc. epist. 38 (PL 20, 605); Ps.-Aug. comm. (CSEL 25/2, 979f.).

dene Christen verstanden, besuchten öfter die Gottesdienste, in deren Umfeld – insbesondere durch die Predigten, aber auch durch den bloßen Kontakt zu anderen Christen – die normativen Prämissen der Kirchengemeinden kommuniziert wurden, oder traten anderweitig in Kontakt mit den kirchlichen Autoritäten. Christliche Identität sollte noch im 4. Jahrhundert als ein Konzept gedacht werden, das sich maßgeblich in einer Abgrenzung zu nichtchristlichen Praktiken definierte.³⁶ Der Christ zeigte sein Christsein in erster Linie dadurch, dass er handelte wie ein Christ, nicht wie ein Paganer – die Frage nach innerer Glaubensüberzeugung war zweitrangig.³⁷ Im Gegensatz zu den meist kleinen, teils verfolgten vorkonstantinischen Gemeinden wurden durch das Wachstum der christlichen Kongregationen im 4. Jahrhundert die Fragen nach der Grenzziehung zwischen christlicher, paganer oder jüdischer religiöser Identität schwammiger, aber auch virulenter.³⁸ Eine der am besten erforschten sozialen Methoden für die eigene Identifikation mit einer spezifischen Gruppe ist die Formierung und Kontrolle von normativen Grenzen gegenüber vermeintlichen Abweichungen von diesen Prämissen. Inwiefern in den spätantiken Kongregationen dementsprechend die Normenkontrolle anderer Mitglieder der Gemeinde eine zentrale Möglichkeit für die Übernahme des Habitus eines *laicus religiosus*, eines überzeugten Nichtklerikalen, ausmachte, gilt es zu untersuchen.

2. SICHTBARKEIT, PRIVATSPHÄRE, NORMENKONTROLLE

Die innergemeindliche Struktur spiegelte sich in einer besonderen Sichtbarkeit bestimmter Gruppen innerhalb der Kongregation wider. Zunächst ist festzuhalten, dass dem normativen Zentrum der Kirchengemeinde als abstraktem Konzept in der typisch antiken, stark an raumsemantischen Ordnungen orientierten Haltung ein lokalisierbares, physisches Zentrum zugeordnet wurde, nämlich die örtliche Kirche, genauer gesagt der Altar als sichtbarer Fluchtpunkt liturgischer Handlungen.³⁹ Anders als bei den durch Ikonostasen verdeckten Altären byzantinischer Kirchen waren die Altäre der spätantiken Gotteshäuser noch nicht dem Blick entzogen, sondern zumeist gut einsehbar.⁴⁰ Die Kirchen, insbesondere die Altarräume, waren nicht selten mit reichem Bildschmuck, oft

³⁶ Sandwell 2007, bes. 5f.; Kalleres 2015, 26f.

³⁷ Lane Fox 1986, 31f.

³⁸ Markus 1993, 27–44; Sandwell 2007, 5f.

³⁹ Zum Folgenden bes. Yasin 2012 mit entsprechender Literatur; ebenso de Blaauw 2008, 373–379.

⁴⁰ Yasin 2012, 955.

in Mosaiken, ausgestaltet, die die transzendente Qualität der dort stattfindenden kultischen Handlung verdeutlichen sollte.⁴¹ Die ganze Liturgie – von der Prozession der einziehenden Kleriker bis zum Höhepunkt der Eucharistie – bewegte sich auf den Altar als zentralen Mittelpunkt hin zu; die Ikonographie entrückte die Apsis der Gotteshäuser symbolisch in die Sphären des Himmlischen.⁴² Dadurch, dass die religiösen Eliten, allen voran der Bischof bzw. die führenden Kleriker, regelmäßig von den überzeugten Christen, die die Gottesdienste aufsuchten, physisch in der Nähe dieses Zentrums gesehen wurden, wurde ihre Beziehung zu den durch sie selbst oder ihre Vorgänger geformten normativen Prämissen für alle sichtbar.⁴³ Auch deshalb stand der höhere Klerus im Fokus der Aufmerksamkeit der Gemeinde, nicht nur, aber auch in Bezug auf seine Lebensweise außerhalb des unmittelbaren Kontexts der Gottesdienste – die Majoristen waren in den meisten Gemeinden bekannte Personen. Immer wieder wird in zeitgenössischen Quellen darauf aufmerksam gemacht, dass die höheren Geistlichen unter der verstärkten Beobachtung der Laien standen und als *exempla* für einen normengerechten Lebenswandel gelten sollten.⁴⁴ Diese besondere Sichtbarkeit erstreckte sich unter Umständen sogar auf die Familie der Kleriker, die ebenfalls strengeren Maßstäben genügen musste, sofern der Kleriker nicht ohnehin auf ein Familienleben verzichtet hatte.⁴⁵ Bestimmte Mitglieder des niederen Klerus, allen voran die Lektoren – aufgrund ihrer flüssigen Lesefähigkeiten oftmals gesuchte junge Männer – waren zwar keine Mitglieder des höheren Klerus, wurden wegen ihrer prominenten Rolle in den Gottesdiensten aber von den Laien häufig als lebendige Vertreter christlicher Verhaltensregeln wahrgenommen, genau wie die höheren Geistlichen.⁴⁶ Die Nähe anderer besonders hervorgehobener Christen zum normativen Zentrum

⁴¹ Yasin 2012, 947–953; bes. ausführlich Leatherbury 2020.

⁴² Yasin 2012, 953–958.

⁴³ Yasin 2012, 957: «Ecclesiastical buildings could [...] serve as a means of public communication by the church as an institution. [...] While the church building as a whole was a space made sacred through the performance of ritual, it in turn also shaped and elevated the ritual actions performed there and legitimated the social positions of the various members of the Christian community.»

⁴⁴ So Joh. Chrys. sac. 3 pass., bes. 10 (SC 272, 180); in 1 Tim. hom. 13, 1 (PG 62, 563); Can. Athan. Alex. copt. c. 66; c. 70 (Riedel/Crum, 103; 106ff.); Isid. Pel. epist. 3, 340; 5, 356; 357; 358 (PG 78, 1000; 1540f.); Aug. c. Petil. 3, 27, 32–29, 34 (CSEL 52, 186–189); Ambr. epist. ex. coll. 14, 71 (CSEL 82/3, 273); Hier. epist. 60, 14 (CSEL 54, 568).

⁴⁵ So Joh. Chrys. sac. 6, 11 (SC 272, 342); Can. Athan. Alex. copt. c. 54; c. 75 (Riedel/Crum, 95; 109); Conc. Neocaesar. c. 8 (Joannou 1/2, 78f.); Brev. Hipp. c. 11 (CCL 149, 37); Can. in causa Ap. c. 15 (CCL 149, 105) = Conc. Carthag. 397 c. 11 (CCL 149, 332).

⁴⁶ Vgl. Can. In causa Ap. c. 25 (CCL 149, 142).

wurde durch ihren physischen Aufenthalt im oder nahe beim Altarraum kommuniziert – so nahmen die geweihten Jungfrauen und Kirchenwitwen ihre Plätze in der Kirche in der Nähe des Altars ein. Aus Nordafrika ist die Kennzeichnung des für sie abgetrennten Bereichs, des *virginum cancellus*, sogar in einem Fall epigraphisch bezeugt.⁴⁷ Umgekehrt gilt für die Katechumenen. Normalerweise standen sie nicht im unmittelbaren Fokus der innergemeindlichen Mechanismen von Normenkontrolle, dementsprechend hielten sie sich während des Gottesdienstes im hinteren Bereich der Kirchen oder in den Seitenschiffen auf, um ohne Probleme die Kirchen vor der Eucharistie verlassen zu können.⁴⁸ Wenn sie aber getauft worden waren, äußerte sich ihre neue Nahbeziehung zum Transzendenten dadurch, dass man ihnen einen Platz in der Nähe des Altars zuwies – ihre erhöhte Sichtbarkeit als Neophyten war damit auch raumsemantisch kommuniziert.⁴⁹ Im Fall der *paenitentes/ἀκοινώνητοι*, der Büsser, spielten Räumlichkeit und Sichtbarkeit ebenfalls eine wichtige Rolle, sie kommunizierten ihre reuige Haltung oftmals durch betont schmutzige Kleidung und exaltierte Demutsgesten. In den Gemeinden des Ostens mussten sie zunächst als sogenannte ‚Weinende‘ (griech. προσκλείοντες) vor den Kirchentoren verbleiben und lautstark ihre Sünden bekennen, bevor ihnen – je nach Schwere ihres Vergehens – erlaubt wurde, teilweise am Gottesdienst teilzunehmen; allerdings mussten sie noch drei weitere Phasen als ‚Hörende‘ (griech. ἀκροώμενοι), ‚Kniende‘ (griech. ὑποπίπτοντες) und ‚Stehende‘ (griech. συστάντες) durchlaufen, wobei sie zunächst der Messe nur bis zur Lesung aus dem Evangelium, später im Supplikationsgestus zwar der Opfermesse, nicht jedoch der Eucharistie beiwohnen durften. In den Kirchen standen die Büsser, die bereits wieder ins Kirchengebäude gelassen wurden, wie die Katechumenen im hinteren Bereich. Sie konnten aber – in einem für die Anwesenden sicher auffälligen Bruch der eigentlichen räumlichen Ordnung des Gottesdienstes – hervorgehoben werden. Augustinus zeigte z. B. etwa den eingangs erwähnten reuigen Astrologen der versammelten Gemeinde, um die Kongregation auf seine Überwachung einzuschwören.⁵⁰ Raum und Räumlichkeit waren ein wichtiges Mittel der Kommunikation und Überwachung der ohnehin maßgeblich in eben dieser Kategorie gedachten normativen christlichen Prämissen.⁵¹

⁴⁷ CIL VIII 17801.

⁴⁸ Burns/Jensen 2014, 158 für Nordafrika; die Ergebnisse können jedoch auf andere Regionen übertragen werden.

⁴⁹ Aug. serm. 260C, 7 (MA 1, 338f.); 353, 1, 1 (PL 39, 1560f.).

⁵⁰ Aug. in Ps. 61, 23 (CCL 39, 792).

⁵¹ Solche Denkmuster waren sogar über den Tod hinaus wirksam – prominente Christen, Kleriker und Laien, bzw. ihre Angehörigen, unterstrichen die Nahbeziehung der

Die Nähe zum Altar als Merkmal für die persönliche Assoziation mit den christlichen Normen ging teils über die liturgische Ordnung innerhalb der Kirchen hinaus; so sollten etwa die syrischen Bundessöhne und -töchter ebenso wie die Kleriker in der Nähe der örtlichen Kirchen wohnen.⁵² Dazu kam, dass sowohl die Kleriker als auch bestimmte andere Gruppen, etwa die *virgines consecratae* oder die *bnay* bzw. *bnät qyāmā*, teils durch ihre Kleidung und/oder Haartracht erkannt werden konnten, was zu ihrer Sichtbarkeit innerhalb der Gemeinden beitrug.⁵³ Gerade im Falle der ansonsten üblicherweise zurückgezogen lebenden asketischen Mitglieder der Gemeinden musste ihr Auftreten in der Öffentlichkeit an sich Interesse erregen.⁵⁴ Für die Mitglieder des höheren Klerus inklusive etwa der Subdiakone gehörte es zu ihren Aufgaben, in den Gemeinden sichtbare pastorale Pflichten – darunter Hausbesuche zur Krankensalbung oder Almosenverteilung – zu übernehmen, was ihren Bekanntheitsgrad erhöhte.⁵⁵ Doch auch andere Gruppen innerhalb der Gemeinden dürften in ihrem Lebenswandel sichtbarer gewesen sein als andere. So standen in stark hierarchisch gegliederten Gesellschaften wie den antiken lokale weltliche Eliten weitaus stärker im Fokus der Aufmerksamkeit der Menschen in ihrem Umfeld, auch im Hinblick auf ihre religiöse Haltung – Augustinus behauptet überspitzt, dass die Konversion prominenter Heiden zum Christentum dafür sorgen konnte, dass es in den betreffenden Städten keine Paganen mehr gebe.⁵⁶ Für Nordafrika ist belegt, dass Mitglieder lokaler Eliten, die konvertieren wollten, besonders

Verstorbenen zum christlichen Wertesystem nicht selten durch ein Begräbnis *ad sanctos*, vgl. Duval 1988.

⁵² Rabb. Edess. praec. 42 (WG-RW 17, 112).

⁵³ Nach Augustinus wurden christliche Kleriker von Laien an ihrer Kleidung und ihrem Auftreten erkannt, vgl. Aug. in Ps. 147, 8 (CCL 40, 2145). Zum Habit der *virgines consecratae* vgl. Const. Apost. 2, 57, 12 (SC 320, 314ff.); Ps.-Ambr. laps. virg. 6, 24 (PL 16, 374); dazu Upson-Saia 2011; Undheim 2018, 79–83; zu den Bundessöhnen und -töchtern vgl. Vööbus 1961, 22.

⁵⁴ Siehe u. Kap. III.1.3.

⁵⁵ Programmatisch ist die Aussage in Joh. Chrys. sac. 6, 8 (SC 272, 330ff.); Aug. serm. 261, 5, 5 (PL 38, 1205); dies wird auch von seinem Biographen Possidius bestätigt, der aber betont, dass sich Augustinus aus Angst vor seinem Ruf gesträubt habe, die Haushalte von Witwen oder geweihten Jungfrauen zu betreten – ein verbreitetes Dilemma der Kleriker, Possid. vita Aug. 27, 3 (Geerlings, 78); dazu auch Brev. Hipp. c. 24 (CCL 149, 40); Conc. Carthag. 28.8.397 = Reg. Eccl. Carth. c. 38 (CCL 149, 184); Ambr. off. 1, 20, 87 (CCL 15, 32f.); SyD. 16 (CSCO 407, 172); vgl. Rapp 2005a, 223–226; Greer 2007, 571ff.; Dockter 2013, 196.

⁵⁶ Aug. in Ps. 54, 13 (CCL 39, 666): *Ille nobilis si christianus esset, nemo remaneret paganus.*

scharf von überzeugten Laien beobachtet wurden, die ihnen Opportunismus vorwarfen.⁵⁷

Generell kann für vormoderne Gesellschaften, auch für die Spätantike, ein recht geringer Grad an Privatsphäre angenommen werden. Natürlich muss, was die Wohnsituation der spätantiken Menschen anbelangt, von großen regionalen Unterschieden ausgegangen werden, Einzelstudien legen jedoch nahe, dass die nichtelitären oder subelitären Schichten zum einen häufig auf sehr engem Raum zusammenlebten und dass es zum anderen nicht ungewöhnlich war, den verhältnismäßig knappen Wohnraum nicht nur mit unmittelbaren Familienangehörigen, sondern auch Sklaven, Mitbewohnern oder Untermietern zu teilen.⁵⁸ In einem solchen Umfeld konnten für Christen nicht-normenkonforme Verhaltensweisen – etwa ehebrecherische Beziehungen, persönliche Kontakte zu Astrologen, häretischen Predigern oder jüdischen Wunderheilern, aber auch das Einhalten der jüdischen Sabbatruhe – leicht auffallen. Antike Witzesammlungen etwa bezeugen, dass die sexuellen Kontakte vor Familienangehörigen und Mitbewohnern kaum verheimlicht werden konnten.⁵⁹ Die sehr enge Bebauung der Städte spielte eine wichtige Rolle; Augustinus schildert den Fall, dass in nordafrikanischen Städten die Frauen der Nachbarschaft von der eigenen Wohnung beim Sonnenbad auf der anliegenden Dachterrasse beobachtet werden konnten, oder dass es handfeste Streitigkeiten innerhalb seiner Gemeinde gab, weil die Häuser so dicht aneinander gebaut wurden, dass sie den Lichteinfall blockierten.⁶⁰ Männer wandten sich unter Umständen an ihre Nachbarn, wenn sie auf Reisen gingen, damit diese ihre Ehefrauen überwachten – eine Handlung, die nur Sinn ergibt, wenn es möglich war, das Kommen und Gehen im Nach-

⁵⁷ Aug. serm. 279, bes. 10–12 (= serm. Morin. 1, 3–4, MA 1, 591ff.); vgl. Lepelley 1979/2, 41f.; Magalhães de Oliveira 2006, 254–260; Shaw 2011, 230f.; 448f.; Rebillard 2012a, 89f.; Kelly 2015, 151–154.

⁵⁸ Krause 2014, 12ff.; zur Wohnsituation in der Spätantike vgl. insbesondere den Sammelband Lavan u. a. 2007; hervorzuheben ist der Doppelbeitrag von Inge Uytterhoeven, der eine umfassende annotierte Bibliographie der ausufernden Literatur zu diesem Thema bietet, vgl. Uytterhoeven 2007a und 2007b; maßgeblich sind die Arbeiten von Simon Ellis, vgl. Ellis 2000; Ellis 2006; Ellis 2007a; Ellis 2007b; die Privatsphäre in spätantiken Häusern wird von Özgenel 2007 sowie Dossey 2012 beleuchtet. Baldini-Lippolis 2007, 228ff. betont, dass Häuser häufig von mehreren Familien bewohnt wurden und größere Wohneinheiten in der Spätantike nachträglich in mehrere Wohnungen unterteilt wurden, was die dichte Bebauung der Städte ebenso unterstreicht wie die Platzprobleme, die durch Erbteilungen entstehen konnten; vgl. dazu auch Saliou 1994; Baldini-Lippolis 2001; zur ägyptischen Evidenz Boozer 2019, 363–369.

⁵⁹ Hier./Phil. philogel. 45 (Dawe, 17).

⁶⁰ Aug. in Ps. 50, 3 (CCL 38, 600f.); serm. 50, 7 (CCL 41, 628f.); Ps.-Aug. sobr. 3 (PL 40, 1110).

barhaus zu beobachten.⁶¹ Auch Dinge wie Alkoholmissbrauch – gerade bei Frauen oft mit sexueller Zügellosigkeit assoziiert – wurden offenbar leicht von den Nachbarn bemerkt.⁶² Archäologische Befunde, etwa aus Sardis oder Antiochia bestätigen, dass die Läden der örtlichen Handwerker, die dicht an dicht gebaut waren, auch als Wohnungen dienten.⁶³ Exakt dieses Bild drängt sich bei der Schilderung der Geschäfte der Christen von Antiochia durch Johannes Chrysostomos auf – hier sitzen die Handwerker vor ihren Läden und beobachten aufmerksam ihr unmittelbares Umfeld.⁶⁴ Unter solchen Voraussetzungen verbreiteten sich Klatsch und Tratsch schnell – ein Faktor, der dazu beitrug, dass sich die Bewohner spätantiker Nachbarschaften ständig beobachtet gefühlt haben müssen. Keineswegs sollte davon ausgegangen werden, dass etwa nachbarschaftliche Beziehungen dazu geführt hätten, dass Gerüchte oder tatsächlich beobachtetes Fehlverhalten eingedämmt wurden. Vergleichsstudien aus dem frühneuzeitlichen England lassen vermuten, dass das Gegenteil der Fall war.⁶⁵ Sicherlich existierten große Unterschiede zwischen großstädtischen Milieus oder kleinen Dörfern oder Landgütern; so waren zwar die Wohnverhältnisse in den großen Städten tendenziell beengter als etwa in ländlichen Streusiedlungen, die größere Anonymität der Metropolen konnte in mancher Hinsicht aber zu einem geringeren gegenseitigen Kontrollpotential führen.⁶⁶ Kleinere Siedlungen wiederum, in denen Informationsströme ohnehin weitgehend auf das unmittelbare Umfeld beschränkt blieben, boten kaum Ausweichmöglichkeiten. Die oftmals beengten Wohnverhältnisse sorgten dafür, dass sich das Leben des Großteils der Menschen – egal ob in Städten oder Dörfern und *fundi* – weitgehend auf den Straßen und Plätzen, Tavernen und Handwerksbuden oder aber in den öffentlichen Institutionen wie den Bädern abspielte, sodass das ohnehin bestehende Interesse für das Leben der Nachbarn und insbesondere für Gerüchte über das eigene Umfeld noch verstärkt wurde.⁶⁷ Gerade weil die meisten Menschen sich vor allem im Umfeld der eigenen Stadtviertel, Siedlungen oder Dörfer bewegten und weil Wirtschaftszyklen der weniger Begüterten in der Regel

⁶¹ Aug. in Joh. tract. 13, 11 (CCL 36, 136); Cypr. sententiae episcoporum numero LXXXVII de haeticis baptizandis 49 (CCL 3E, 75); vgl. auch Litinas 2014, 221–225.

⁶² Ps.-Aug. sobr. 3 (PL 40, 1110).

⁶³ Vgl. zu Sardis Crawford 1990; Ellis 2000, 78ff.; Ellis 2006, 422f.; zu Antiochia vgl. Lassus 1972; Ellis 2004a, 127f.

⁶⁴ Joh. Chrys. kal. 3 (PG 48, 956ff.).

⁶⁵ Sharpe 1980, 18ff.; Krause 2014, 203.

⁶⁶ Siehe u. Kap. VI.2.

⁶⁷ Joh. Chrys. hom. de stat. 13, 1 (PG 49, 36ff.); paneg. Pelag. Ant. 1 (PG 50, 579f.); in Mt. hom. 14, 4; 18, 5 (PG 57, 221; 270); vgl. zu den Bädern Fagan 2011b; dazu mit umfassender Quellenevidenz Krause 2014, 203ff.

dezidiert lokaler Natur waren, galt das generelle Interesse der Menschen besonders den unmittelbaren örtlichen Gegebenheiten.⁶⁸ Die persönliche Ehre war in diesen Gesellschaften, die oft nicht von wirtschaftlichem Überfluss geprägt waren, ein besonders wertvolles soziales Gut. In kleinteiligen Mangelgesellschaften ist dementsprechend wirtschaftlicher Aufstieg oft nur durch die Überwindung lokaler Konkurrenz möglich – eben auch, indem man Gerede über die Nachbarn verbreitete. Diese Mechanismen werden sozialanthropologisch teils als *«amoral familism»* bezeichnet und sind für vormoderne Gesellschaften gut erforscht.⁶⁹ Man war generell ganz besonders neugierig auf das Leben – und die Geheimnisse – der Nachbarn.

Die Wohnsituation der besser Gestellten bot zwar oftmals mehr Platz, ein unmittelbar höherer Grad an Privatsphäre im modernen Sinn war aber nicht damit verbunden; allein die Anlage der Häuser der Oberschichten, die oft als zum zentralen Garten hin offene Residenzen gestaltet waren, legt diesen Befund nahe, wenn auch in der Spätantike ein Trend hin zur stärkeren Segregation von privaten und öffentlich-repräsentativen Räumen in den Häusern der Oberschichten zu konstatieren ist.⁷⁰ Dazu kommen die vor allem in den Städten beinahe allgegenwärtigen Sklaven, deren Augen wenig entgehen konnte.⁷¹ Soziale Hierarchien trugen zwar mit Sicherheit dazu bei, dass Kontrollmechanismen bei Angehörigen der Oberschichten tendenziell weniger verfangen, gänzlich unsichtbar blieben sie jedoch nicht.⁷²

Dieses gegenseitige Interesse wurde durch die Institution der Kirchengemeinde noch verstärkt. Der Einfluss der paulinischen Vorgaben, etwaige Konflikte selbstständig innerhalb der Gemeinden zu regeln, wurde sehr ernst genommen – Parallelen zu zeitgenössischen jüdisch-rabbinischen Gemeinden

⁶⁸ MacMullen 1974, 63f.: *«The narrower one's house, the more time would naturally be spent among one's neighbors, the more intercourse and friendliness, the more gossip and exchange of news and sense of fraternity [...]. In consequence, little privacy: any kind of rumpus brought a crowd.»* Die Siedlungsdichte in antiken (Groß)städten wird generell als bedeutend höher als in modernen westlichen Städten geschätzt, vgl. MacMullen 1974, 62f. Zu den sozialen Netzwerken der römischen Welt vgl. die vielfältigen Beiträge bei Peachin 2011. Eine anthropologische Vergleichsstudie zu Informationsströmen in einer andalusischen Kleinstadt Mitte des 20. Jahrhunderts bietet Gilmore 1978.

⁶⁹ Banfield 1958, bes. 83ff.; Foster 1960–1961; Krause 2014, 15f.

⁷⁰ Özgenel 2007, 265–275.

⁷¹ Athenag. suppl. 35, 3 (SC 379, 203); Joh. Chrys. virg. 52 (PG 48, 575f.); Aug. conf. 9, 8, 16–9, 19 (CCL 27, 142–145). Ehebruch fand laut Augustinus sogar innerhalb des Hauses oft nicht im Schlafzimmer, sondern in versteckten Ecken statt, was auf die allgegenwärtigen Sklaven hindeuten mag, vgl. Aug. serm. 161, 2 (CCL 41 Bb, 124f.); zur Verbreitung der Sklaven Harper 2011, bes. 51f.; Krause 2014, 205.

⁷² Siehe u. Kap. VI.2.

sind kein Zufall.⁷³ Die christlichen Eliten, allen voran die Bischöfe, aber auch andere Kleriker oder angesehene Mönche, wurden häufig als Mediatoren angerufen. Geistliche verhandelten Streitfälle und verhängten im Extremfall harte, sozial und spirituell stigmatisierende Strafen wie die Exkommunikation.⁷⁴ Die Kongregationen konnten eine veritable Gruppenidentität stiften und sie in regelmäßigen Versammlungen – den Gottesdiensten – performativ zur Schau stellen. Der Kirchgang war in vielfacher Hinsicht interessant für die Frage nach der Sichtbarkeit von etwaigen Normenverstößen – einerseits wurde in der Predigt regelmäßig richtiges und falsches Verhalten thematisiert, andererseits boten die Versammlungen eine hervorragende Möglichkeit zum Austausch von Gerüchten und Informationen über die Nachbarn, sodass eine veritable sozionormative Echokammer entstand.⁷⁵ Hinzu kam, dass die Besucher der Kirchen an die bereits begangenen Vergehen der *paenitentes/ἄκοινῶνῆτοι* erinnert wurden, die – zumindest im Osten – weinend vor den Kirchen um Vergebung baten. An diesem einen Ort wurden also die in den Predigten formulierten normativen Ansprüche zum einen mit der oftmals sehr konkreten Forderung nach deren Überwachung verzahnt, zum anderen bot sich für die Gemeindemitglieder die Möglichkeit, über Normbrüche zu sprechen und zugleich die sozialen Realitäten unmittelbar zu erfahren, die durch ihre Überwachung der Regeln und Denunziation von Sündern geschaffen wurden. Es fand damit eine Binnenstratifikation durch Disziplin und sichtbare Bestrafung statt. Die Laien konnten sich von der performativen Kraft ihrer eigenen vigilanten Haltung überzeugen – der Wille, zu sozialer Konformität beizutragen, war ein signifikanter Anreiz, andere zu überwachen und unter Umständen zu denunzieren.⁷⁶

Eine solche Selbstbestätigung des eigenen Eintretens für den Fortbestand von gemeinsamen Normen war nichts spezifisch Christliches, sondern Eigeninitiative bei der Durchsetzung von Verhaltensregeln war in der graeco-römischen Welt lang etabliert. Die *indices, delatores* und *βουλόμενοι*, also Privatpersonen, die wachsam auf Normenverstöße achteten, aktiv Anklage erhoben oder Verbrecher und Regelbrecher überhaupt erst ergriffen, waren essentiell für die

⁷³ Schmelz 2014, 518; 521; Herrmann 1980, 79–82; Sivan 1990.

⁷⁴ Vgl. dazu Schmelz 2014, 517–523; s. u. Kap. VI.3.1.

⁷⁵ Die Quellen sind zahlreich, Beispiele sind Aug. serm. 19, 2 (CCL 41, 252f.); 32, 2 (CCL 41, 298f.); Joh. Chrys. in Act. hom. 29, 3 (PG 60, 217f.); in Mt. hom. 1, 7; 2, 4–5 (PG 57, 22; 28ff.); hom. de stat. 3, 5 (PG 49, 55); Caes. Arel. serm. 50, 3; 80, 1 (CCL 103, 226; 328f.); vgl. auch Krause 2004, 56ff.

⁷⁶ Cooper/Wood 2020b, 9: «The desire for social recognition is an especially powerful tool when it is integrated into a pattern of cultural expectations – a point that was obvious to late ancient writers and preachers, who made expert use of the impulse to conformity and the desire for belonging, and even the human readiness to find fault in others.»

Durchsetzung der Beschlüsse antiker Städte oder der römischen Zentralgewalt. Gerade die *delatores* werden oft im Licht der ihnen feindlich gesonnenen Quellen pauschal als zwielichtige Spitzel und Halbkriminelle verurteilt – zumindest partiell zu Unrecht.⁷⁷ Zwar wurden etwa in der Gesetzgebung der Kaiser extreme Auswüchse des Delatorentums bekämpft, die generelle Notwendigkeit dieser privaten Ankläger für das auch nur ansatzweise Funktionieren der Rechtsordnung wurde jedoch nie bezweifelt.⁷⁸ Wachsamkeit auf Fehlverhalten und entsprechender Einsatz als *delator* waren Teil römischer Bürgertugend und unter Umständen Anlass zum Stolz.⁷⁹ Eine vigilante Haltung den gemeinsamen Regeln gegenüber war im römischen Reich generell keine negative Eigenschaft – im Gegenteil, sie war notwendig, wurde teils in kaiserlichen Gesetzen gefordert und sollte nicht nur als das Sykophantentum angesehen werden, als das sie gerade in die senatorische Geschichtsschreibung Eingang gefunden hat.⁸⁰ Dies gilt ebenso für die Spätantike – die Christen bewegten sich in einem Umfeld, das auf soziale Kontrolle und Überwachung seit Jahrhunderten angewiesen war.

Diese kurze Skizze kann nicht im Ansatz die unzähligen verschiedenen Lebensrealitäten spätantiker Christen abdecken. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass eine gänzlich zurückgezogene, im modernen Sinne private Lebensweise weder in den großen Städten noch in den kleineren Siedlungen wirklich möglich war oder auch nur als Normalität angestrebt wurde. Selbst die asketischen Mitglieder der Gemeinden, die versuchten, abgeschieden zu leben, verließen ihre Häuser zuweilen – und erregten damit Aufmerksamkeit. Generell ist festzuhalten, dass sich die verschiedenen Mitglieder der Kirchengemeinden hinsichtlich der Sichtbarkeit ihrer Lebensweise zum einen stark voneinander unterschieden; zum anderen war für die Dörfer und Stadtviertel der Spätantike ein geringer Grad an Privatsphäre typisch. Es handelte sich im Großen und Ganzen um echte face to face-Gesellschaften, in denen die Handlungen einzel-

⁷⁷ Eck 1979, 23f. Anm. 63: «Ohne die Funktion der Delatoren, d. h. letztlich der Kontrolle durch die Öffentlichkeit, wären viele staatliche Anordnungen von vorneherein zur absoluten Unwirksamkeit verurteilt gewesen [...]»

⁷⁸ Petraccia Lucernoni 2014, 113ff.

⁷⁹ Dies beweist etwa das auf einer Bronzetafel erhaltene *edictum Claudii de civitate Aunanorum*; der *delator* Camurius Statutus, der strittige Fragen rund um Gebietsansprüche und Bürgerrecht in seiner Heimatregion in den italischen Alpen an Kaiser Claudius gemeldet hatte, ließ diese Leistung selbstbewusst in Bronze verewigen, CIL V 5050; vgl. Eck 1998, 376ff.

⁸⁰ Cic. ad Brut. 2, 1, 2 nennt sie *illa [...] quae nimirum sola ab homine sunt postulanda, fidem, vigilantiam, patriae caritatem*. Vgl. Cic. S. Rosc. 56; dazu Eck 1979, 23f.; Eck 1998, 376ff.; Rutledge 2001; Rivière 2002; Krause 2004, 58–68; Robinson 2007; Krause 2014, 202–219; 232–247; Petraccia Lucernoni 2014.

ner, ihre sozialen Kontakte oder die Orte, die sie aufsuchten, kaum vor den Augen anderer Christen verborgen werden konnten. Manche Gruppen, allen voran die weltlichen Eliten und der höhere Klerus, aber paradoxerweise auch die eigentlich zurückgezogen lebenden asketischen Laien, zeichneten sich dadurch aus, dass ihr Leben sichtbarer war als das Leben anderer Menschen – oder zumindest von einer deutlicheren Erwartungshaltung hinsichtlich dessen geprägt, dass sie christliche Normen einhalten mussten. Dieser Umstand floss in die Überwachung ihrer Handlungen ein, musste aber nicht direkt deckungsgleich mit dem Grad an sozialer Kontrolle sein, der über sie ausgeübt werden konnte. In spätantiken Christengemeinden wirkten also mehrere Faktoren auf ein hohes Potential für soziale Kontrollmechanismen hin – geringe Privatsphäre, steile Hierarchien und ein spezielles Set an normativen Prämissen, das innerhalb einer vielschichtigen Matrix von verschiedenen sozialen Regeln wirkte, in enger Interaktion zu den religiösen Eliten der Kongregationen stand und sich nicht selten räumlich manifestierte. Dazu kam die traditionell hohe Bedeutung von Eigeninitiative gegen wahrgenommenes Fehlverhalten, die in den Kirchengemeinden durch die seit paulinischer Zeit herrschenden Ansprüchen der Konfliktresolution innerhalb der Gemeinden noch verstärkt wurde. Diese Bewegungen und ihre Auswirkungen auf die Lebenswirklichkeit der spätantiken Christen lassen sich anhand verschiedener Themenfelder untersuchen und elaborieren.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de