

Peter Brown

DER PREIS DES EWIGEN LEBENS

Das Christentum auf dem
Weg ins Mittelalter



Philipp von Zabern





Peter Brown

Der Preis des ewigen Lebens

*Das Christentum auf dem Weg
ins Mittelalter*

Aus dem Englischen von Tobias Gabel



Philipp von Zabern

Die Originalausgabe erschien unter dem Titel *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity* bei Harvard University Press 2015.
Copyright © 2015 by the President and Fellows of Harvard College

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

Der Zabern Verlag ist ein Imprint der WBG
(Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
© 2018 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Umschlaggestaltung: Jutta Schneider, Frankfurt a. M.
Redaktion: Cornelius Hartz, Hamburg
Satz: TypoGraphik Anette Klinge, Gelnhausen
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-8053-5150-8

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-8053-51669
eBook (epub): 978-3-8053-51676

Inhalt

Vorwort	7
Chronologie	14
Karte	17
Einleitung	19
 I. Tod und Gedenken im frühen Christentum	 42
 II. Visionen, Gräber und Gedächtnis im Afrika Augustins	 72
 III. Almosen, Sühne und das Jenseits: Augustinus und Pelagius, 410–430 n. Chr.	 97
 IV. Buße und Jenseits in Gallien	 128
 V. Das Jenseits im Diesseits: Gregor von Tours	 159
 Epilog: Columban von Luxeuil zwischen Kloster und Jenseits	 189
 Danksagung	 218
Anmerkungen	220
Register	256

Vorwort

Ich möchte mich in diesem Buch einer Facette aus der tiefen Vergangenheit des Christentums annähern. Damit meine ich die Vorstellung – die unter Juden wie Christen verbreitet war –, Himmel und Erde ließen sich durch Geld verbinden. Ich werde mich insbesondere mit der Art und Weise beschäftigen, auf die jene gedachte Verbindung von Himmel und Erde – wie man glaubte – das Schicksal der Seele im Jenseits beeinflussen sollte. Dabei geht es mir um die westliche, lateinische Christenheit in der Zeit von etwa 250 bis etwa 650 n. Chr. und damit um die Übergangsphase zwischen dem Ende der Antike und dem Beginn des Mittelalters in Westeuropa. Ich werde zu zeigen versuchen, wie der gesellschaftliche und wirtschaftliche Kontext der christlichen Kirche in Westeuropa sich im Verlauf der besagten Zeitspanne wandelte – und wie diese Wandlungen sich auf der religiösen Ebene in veränderten Jenseitsvorstellungen, in neuen Trauer- und Begräbnispraktiken der Gläubigen widerspiegelten.

Nun soll es in diesem Buch aber nicht nur um den Tod und das Weiterleben der Seele im Jenseits gehen. Vielmehr sollen auch die Einflüsse ans Licht kommen, die nach der Überzeugung der Gläubigen von jener anderen Welt auf ihre hiesige Lebenswelt ausstrahlten. Es geht also auch um die Frage, wie das Jenseits ins Diesseits hineingeholt wurde: durch das Erzählen und Weitergeben von Träumen und Visionen, durch beständiges Predigen und andächtiges Nachsinnen über das Jüngste Gericht, durch Wunder, die an den Grabstätten längst verstorbener Heiliger geschahen, sowie durch die zunehmende Verbreitung von Kirchen und Klöstern, deren hauptsächlicher Zweck das Gebet für die Verstorbenen war.

Vielleicht hilft es meinen Leserinnen und Lesern, wenn sie gleich zu Beginn erfahren, was dieses Buch ihnen bietet und wo es von den zahlreichen Forschungstraditionen abweicht, deren Wege ich ganz bewusst verlassen habe. Zunächst einmal betrachte ich im Folgenden die Herausbildung christlicher Jenseitsvorstellungen als etwas, was sich in einer beständigen Debatte der Christen untereinander ereignet hat. Diese Betonung eines andauernden innerchristlichen Streitgesprächs unterscheidet meine Darstellung also von jenen, die sich darin genügen, kurz und bündig das Entstehen ›der‹ christlichen Jenseitslehre zu schildern, ganz so, als wäre es dabei lediglich um die Entfaltung einer einzigen großen Meistererzählung gegangen.

In traditionell angelegten Geschichten der katholischen Kirche wird in einer solchen Meistererzählung gern hervorgehoben, wie bestimmte Vorstellungen, die bereits in den Anfängen des Christentums bestanden hätten, über die Jahrhunderte hinweg ganz allmählich zur Blüte gelangt seien. Im protestantischen Umfeld dagegen trägt die Meistererzählung andere Züge; dort wird viel eher nachgezeichnet, wie über die Jahrhunderte eine ursprüngliche – vermeintlich ›christlichere‹ – Vorstellung von Tod und Jenseits verloren gegangen sei. In beiden Fällen erfährt der Leser meist nur, *was* passiert ist – nicht aber, *wie* und *warum*. Viele solche Erzählungen, in denen es um den Wandel der christlichen Jenseitsvorstellungen geht, erinnern ein wenig an ›Malen nach Zahlen‹, wo einzelne Bereiche der Landschaft hübsch nacheinander mit den jeweils passenden, eindeutig nummerierten Farben ausgepinselt werden. Auf dieselbe Weise werden die einander ablösenden christlichen Jenseitsvorstellungen nacherzählt, Jahrhundert für Jahrhundert und immer schön der Reihe nach. Das Ergebnis ist eine zutiefst verlässliche Darstellung dessen, was Christen zu unterschiedlichen Zeiten über diese Dinge gedacht und geglaubt haben. So gelangen wir schließlich von den gewaltigen eschatologischen Hoffnungsmomenten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, wie sie für die frühe Kirche charakteristisch waren, zu jener Vorstellung einer langwierigen und schmerzhaften Reise der Einzelseele durch das Jenseits, der die im mittelalterlichen Katholizismus entstandene Lehre vom Fegefeuer verpflichtet ist. Doch am Ende hinterlässt diese spannungsarme Art der Darstellung doch einen etwas schalen Nachge-

schmack und wir erfahren so gut wie nichts von den Verwerfungen und den Kämpfen innerhalb der Christengemeinden, durch die bestimmte Jenseitsvorstellungen zu bestimmten Zeiten mit höchster Dringlichkeit zutage traten, und zwar aus Gründen, die in keinem Fall rein theologische waren.

So gesehen, verfolgt das vorliegende Buch den Ansatz, der mich auch bei der Arbeit an meiner umfassenden Studie *Der Schatz im Himmel: Der Aufstieg des Christentums und der Untergang des römischen Weltreichs* (orig. 2012, dt. 2017) geleitet hat; auch das war nämlich ein Buch, in dem es um die beständige Auseinandersetzung der Christen untereinander ging. Ich habe mich darin mit der umstrittenen Verwendung von Reichtümern in den christlichen Kirchen auseinandergesetzt und wollte zeigen, dass die damaligen Debatten über Reichtum und Armut im Christentum keineswegs in einem historischen Vakuum geführt wurden. Vielmehr entstanden sie aus den spezifischen, ganz konkreten Lebensumständen der diversen Christengemeinden des lateinischen Westens, die je nach Gegend und Zeit natürlich unterschiedlich ausfallen mochten. Ich habe in jenem anderen Buch auch darauf hingewiesen, dass, wer die Dringlichkeit verstehen will, mit der viele der damaligen Jenseitsdebatten geführt wurden, nicht umhinkommt, auch die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte derselben Zeit in den Blick zu nehmen. Dieses Bemühen um eine größtmögliche Präzisierung des Kontexts brachte mich auch dazu, auf einen Schwachpunkt der vorhandenen Literatur hinzuweisen: Viele Gemeinplätze zur gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Struktur der spätrömischen und frühmittelalterlichen Gesellschaften entsprechen – obgleich sie in den gängigen Darstellungen oft wiederholt werden – nicht mehr dem neuesten Stand der Forschung. Dabei beträfe die Korrektur der entsprechenden Auffassungen auch unsere Bewertung der christlichen Debatten über Reichtum und Armut sowie darüber, wie die christlichen Kirchen jener Zeit Reichtümer anhäuften und gebrauchten.

In mancherlei Hinsicht folgt dieses neue Buch also demselben Ansatz, nur dass dieses Mal eben die Debatten über das *Jenseits* in den Blick genommen werden sollen; aber damit hört die Ähnlichkeit auch schon auf. Den Lesern muss nämlich bewusst sein, dass es sich bei *Der Preis des ewigen Lebens* keineswegs um ein ›Nebenprodukt‹ oder gar

eine ›Fortsetzung‹ von *Der Schatz im Himmel* handelt. Schließlich betrifft der Zusammenhang zwischen Reichtum und Jenseits auch Aspekte der religiösen Vorstellungswelt, die ich beim Verfassen von *Der Schatz im Himmel* ganz bewusst außer Acht gelassen habe. Damals ging es mir um Reichtum, Armut und die Debatten über diese beiden Themen in ihren *diesseitigen* Bezügen. Nun aber geht es mir um die *jenseitige* Dimension der Problematik und so steht im Zentrum der folgenden Kapitel das Verhältnis von Gesellschaft und religiöser Vorstellungswelt, wie es in der Beschäftigung mit dem Thema Jenseits zum Ausdruck kam.

Indem ich mich nun diesen Fragen zuwende, kehre ich zu einer Thematik zurück, mit der ich mich Ende der 1990er-Jahre intensiv befasst habe. In einer Reihe von Aufsätzen und Vorträgen, die zwischen 1997 und 2000 veröffentlicht wurden, ging ich damals der Frage nach, auf welche Weise der Wandel christlicher Jenseitsvorstellungen (einschließlich des Aufkommens der Idee vom »Fegefeuer«) die kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Wandlungsprozesse widerspiegelt hatte, die den Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter markierten. Diese Wandlungsprozesse führten zum Aufkommen von Vorstellungen über das Jenseits (und schließlich auch über den Einzelmenschen), durch die sich die Christen des Westens bald deutlich von ihren östlichen Nachbarn – in Byzanz und im Nahen Osten – sowie von den Anhängern des Islam unterschieden.

Mir ist bewusst, dass ich mich durch die Wahl meiner Herangehensweise – indem ich die Geschichte der christlichen Jenseitsvorstellungen als Geschichte der von ihnen hervorgerufenen Debatten sowie der gesellschaftlichen und religiösen Spannungen auffasse, die ihnen jeweils zum Durchbruch verhelfen – wieder einmal auf schwieriges Gelände begeben habe. Ich habe erst einmal lernen müssen, wie das geht: wie man in die herkömmliche Art der Ideengeschichte über christliche Jenseitsvorstellungen einen roten Faden einflacht, der den gesellschaftlichen Kontext und die sozialen Implikationen jener Vorstellungen erkennbar werden lässt. Und obwohl es schwierig genug war, die Ursachen und das Wesen des Wandels in den Jenseitsvorstellungen der damaligen Christen zu bestimmen, erschien es mir doch notwendig, zudem auch die *Geschwindigkeit* und gleichsam die *Taktung* dieser

Wandlungsprozesse zu erfassen: Wann setzten sie ein? Wie schnell griffen sie um sich? Inwiefern stellten sie Brüche in der Kontinuität eines festgefügt religiösen Systems dar? Und inwiefern standen sie selbst in Kontinuität zu älteren Vorstellungen und Vorstellungsgemeinden, ob nun christlichen oder nichtchristlichen?

Alles in allem musste ich in meiner ständigen Auseinandersetzung mit den Hauptwerken der Geschichtsschreibung über das frühe Christentum die mitunter schmerzliche Erfahrung machen, dass mit der Frage nach der Geschwindigkeit bestimmter Wandlungsprozesse innerhalb einer religiösen Gemeinschaft – und insbesondere einer Gemeinschaft, die noch so formbar war wie das aufstrebende Christentum der Spätantike – die bei Weitem größte Herausforderung einhergeht, die für einen Historiker des frühen Christentums denkbar ist. Und doch ist es gerade dieser Aspekt, der gerade von heutigen Forschern allzu oft als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Dabei ist diese Frage nach der Geschwindigkeit des Wandels der religiösen Vorstellungswelt von entscheidender Bedeutung. Es ist schwierig genug, die Geschwindigkeit bestimmter *säkularer* Wandlungsprozesse in den gut erforschten Institutionen und Gesellschaftsstrukturen der römischen und nachrömischen Welt zu ermessen. Nach der Ansicht mancher Kolleginnen und Kollegen scheint die Geschwindigkeit des Wandels im späten Kaiserreich eine geradezu schwindelerregende Rasanz erreicht zu haben. Andere widersprechen dem. Noch immer herrscht in der Geschichtswissenschaft Uneinigkeit darüber, ob der Fall Roms nun einen drastischen Bruch im Lauf der abendländischen Geschichte dargestellt habe oder nicht doch nur eine Transformation unter vielen – und dabei vielleicht noch nicht einmal die verheerendste. Diese Meinungsverschiedenheiten lassen erkennen, wie schwer es ist, für die Geschwindigkeit von Wandlungsprozessen in einer komplexen Gesellschaft das richtige Maß zu finden. Um es kurz zu machen: Soll man diese Geschwindigkeit mit Blick auf die spätrömischen Jahrhunderte nur anhand einer straff gefassten Reihe von Daten erheben – anhand der Regierungszeiten von Kaisern, der Daten großer Schlachten oder des Verlaufs gut erforschter Barbareneinfälle? Oder stellen all diese Daten und Fakten letztlich nicht doch nur flüchtige Schaumkronen dar auf dem großen Ozean der Geschichte, dessen tiefe Strömungen

sich womöglich mit einer ganz anderen Geschwindigkeit dahinwälzen – noch schneller manchmal, manchmal aber auch behäbiger –, als es die von der Wucht der politischen und militärischen Ereignisse aufgepeitschte Oberfläche vermuten lässt?

Mit Blick auf die Vorstellungsstrukturen religiöser Gemeinschaften wie der christlichen Kirche hat es sich – im Vergleich mit der Säkulargeschichtsschreibung – als sogar noch schwieriger erwiesen, eine ›Wandlungsgeschwindigkeit‹ festzustellen sowie eindeutige Bruch- und Transformationspunkte auszumachen. Ich selbst habe bei der Arbeit an diesem Buch Folgendes gelernt: Einige der gravierendsten Veränderungen der christlichen Vorstellungswelt lassen sich auf keine vernünftige Weise in einen direkten Zusammenhang mit jenem strammen Schritt der Geschichte bringen, der in den gängigen Lehr- und Übersichtswerken zum Niedergang des Römischen Reiches und Beginn des Mittelalters gepflegt wird. Vermeintlich weltbewegende Ereignisse – etwa die Bekehrung Kaiser Konstantins des Großen – wirkten sich nicht zwangsläufig auch auf die Jenseitsvorstellungen von Christen aus, wie sie uns in Kapitel 1 an den Gräbern ihrer Lieben begegnen werden. Und ganz egal, wie stark das Römische Reich des späten 4. und frühen 5. Jahrhunderts von einem wachsenden Gefühl der Unsicherheit erschüttert wurde: Allein damit wird man die komplizierten Ergüsse Augustins über das hartnäckige Anhaften der Sünde nicht erklären können. Und kein Barbareneinfall – so traumatisch er für die Betroffenen auch gewesen sein mag – kann dafür verantwortlich gemacht werden, dass die Gläubigen nun Hölle, Tod und Teufel zu fürchten begannen – und ihre Seelen in der Stunde des Todes auf einmal der Nachstellung dämonischer Mächte preisgegeben sahen. Derlei düstere Vorstellungen lassen sich nicht einfach mit dem Verweis auf politische und gesellschaftliche Krisen erklären. Vielmehr gerieten sie schon Generationen vor dem Fall des Römischen Reiches im Westen in Umlauf und gewannen immer größere Dynamik, selbst in einigen der sichersten und wohlhabendsten Gegenden der römischen Welt. Analog kann kein noch so brutaler Bruch zwischen der römischen Ordnung und einem neuen, ›barbarischen‹ Zeitalter – wie wir es uns mitunter auszumalen versucht sind – die Unterschiede zwischen einem Augustinus und einem Gregor von Tours erklären.

Und doch gibt es ihn ja, den Wandel, und es ist die Aufgabe des Historikers, tiefer zu graben, um nach dessen Wurzeln zu suchen. Diese wird er womöglich in Phänomenen finden, die in den konventionellen Erzählungen über die betreffende Epoche wenig oder keine Beachtung finden. Genau dies – die Wurzeln des Wandels in der großen Menge des oft Übersehenen aufzuspüren – habe ich mir in diesem Buch vorgenommen. Ob ein solcher Ansatz sich als fruchtbar erweist, was unser Verständnis vom Wandel frühchristlicher Jenseitsvorstellung an der Schwelle von der Antike zum Mittelalter angeht, mögen die Leserinnen und Leser entscheiden.

Aber eines nach dem anderen. Zur Einstimmung auf den Hauptteil der Darstellung möchte ich am Ende meiner Geschichte beginnen: mit einer Skizze des Lebens nach dem Tod, wie es sich ein prominenter Christ des späten 7. Jahrhunderts ausgemalt hat. Die Rede ist von Bischof Julian von Toledo, dessen Aufzeichnungen aus dem Jahr 688 stammen. Wie sehr sich Julians Vorstellungen vom Jenseits von den Vorstellungen der Christen noch früherer Zeiten unterschieden, lässt sich an der Reaktion ermessen, als er – in den Schriften seiner Bibliothek – mit dem so ganz anderen Glauben eines führenden christlichen Denkers konfrontiert wird, der mehr als vier Jahrhunderte vor ihm gelebt hatte: Cyprian, der in den Jahren 248 bis 258 Bischof von Karthago gewesen war. Mit diesem Kontrast zwischen zwei Epochen – zwischen dem 3. und dem 7. Jahrhundert n. Chr. – wollen wir nun beginnen.

Chronologie

um 140	<i>Der Hirt des Hermas</i>
um 160 bis um 240	Tertullian
161–180	Marc Aurel
165	Suizid des Peregrinus
203	Märtyrertod der Perpetua
248–258	Cyprian amtiert als Bischof von Karthago
205–270	Plotin
216–277	Mani
um 250 bis um 300	christliche Graffiti in den Sebastians-Katakomben (Rom)
312	Bekehrung Konstantins
335–397	Martin von Tours
353–431	Paulinus von Nola
354–430	Augustinus
395	Bischof von Hippo
397	<i>Confessiones</i> (»Bekenntnisse«)
403	predigt in Karthago gegen Spiele und Theatervorstellungen
412–430	Pelagianischer Streit
413–427	<i>De civitate Dei</i> (»Über den Gottesstaat«)
um 420	Träume in Uzalís
420/424	<i>De cura pro mortuis gerenda</i> (»Über die Sorge für die Toten«), an Paulinus von Nola gerichtet
422	<i>Enchiridion</i> (»Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe«)
um 400	Die <i>Visio Pauli</i> (»Offenbarung des Paulus«) kursiert in Italien und Nordafrika
400	Prudentius, <i>Liber Cathemerinon</i> (»Tageszeitenbuch«)

405	Pinianus und Melania entsagen ihrem Reichtum
um 405	pelagianische Schrift <i>Diatribes de divitiis</i> (»Über den Reichtum«)
406	Barbaren überqueren den Rhein
410	Plünderung Roms durch die Westgoten
400/410	Gründung des Klosters von Lérins
426–428	Honoratus amtiert als Erzbischof von Arles
430–449	Hilarius amtiert als Erzbischof von Arles
360–435	Johannes Cassianus schreibt in Südgallien
um 400 bis um 480	Salvian von Marseille
435	<i>Ad Ecclesiam</i> (»Offener Brief an die Kirche«)
um 445	<i>De gubernatione Dei</i> (»Von der Weltregierung Gottes«)
um 405 bis um 490	Faustus von Riez
434 bis um 460	Mönch und Abt von Lérins
um 460	Bischof von Riez
474	<i>De gratia Dei</i> (»Über die Gnade Gottes«)
431–489	Sidonius Apollinaris
um 450	Wirken des heiligen Patrick in Irland
467	Der Eremit Lupicinus aus dem Jura kritisiert den lokalen Adel
469/470	Claudianus Mamertus, <i>De statu animae</i> (»Über die Beschaffenheit der Seele«)
476	Ende des Römischen Reiches im Westen
486–511	Chlodwig I. herrscht als König der Franken
um 500	Die <i>Visio Pauli</i> (»Offenbarung des Paulus«) kursiert nun auch in Gallien
502	Julianus Pomerius, <i>De vita contemplativa</i> (»Über das Leben in der Kontemplation«)
502–524	Caesarius amtiert als Erzbischof von Arles
529	Synode von Orange
511–558	Childebert erlässt sein <i>Praeceptum</i> (»Vorschrift«)
585	Guntram von Burgund erlässt sein <i>Edikt</i>
538–594	Gregor von Tours
573	Wahl zum Bischof von Tours

575–591	<i>Libri historiarum</i> (»Historien«) und <i>Libri septem miraculorum</i> (»Sieben Bücher über Wunder«)
576	Kriegsverheerungen in der Touraine
590	Disput über die Auferstehung
590–604	Papst Gregor I. (»der Große«)
594	<i>Dialogi</i> (»Dialoge«)
543–615	Columban von Luxeuil
590–610	gründet die und wirkt in der Abtei Luxeuil
612	gründet das Kloster Bobbio
616	Testament des Bischofs Bertram von Le Mans
um 620	Gründung der Abtei Faremoutiers
629–634	Dagobert I. herrscht als alleiniger König der Franken
um 630	<i>Visio Fursei</i> (»Vision des Fursa«) entsteht in Irland
639–643	Jonas von Susa, <i>Vita Columbani</i> (»Leben des Columban«)
um 650	Fursa stirbt in der Abtei Lagny
675/676	Testament des Bischofs Leodegar von Autun
679	<i>Visio Baronti</i> (»Vision des Barontius«) entsteht
688	Julian von Toledo, <i>Prognosticon futuri saeculi</i> (»Medizinische Vorhersage der künftigen Welt«)





Einleitung

Wie auch in meiner Danksagung angemerkt, hat dieses Buch sich aus einer Reihe von drei öffentlichen Vorträgen entwickelt, die ich im Herbst 2012 in Wien gehalten habe. Da das Vortragsformat gewisse inhaltliche Beschränkungen mit sich bringt, ergänze ich meine damaligen Überlegungen im Folgenden um eine kurze Einleitung in das »große Ganze«, nämlich die entwicklungsgeschichtlichen Grundzüge christlicher Jenseitsvorstellungen im lateinischen Westen zwischen 200 und 700 n. Chr.

Um die Sache auf den Punkt zu bringen, werde ich zwei Epochen miteinander vergleichen: die Welt der frühen Kirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts und im 3. Jahrhundert n. Chr. auf der einen Seite und die frühmittelalterliche Welt des 7. Jahrhunderts auf der anderen. Diese sind zugleich der Anfangs- und der Endpunkt der im Anschluss zu erzählenden Geschichte. Erst wenn wir diese beiden Punkte der Entwicklung verglichen haben – wenn wir sicher sein können, was diese beiden Welten (die immerhin beinahe ein halbes Jahrtausend trennt) gemein haben und was *nicht* –, können wir die Implikationen der Veränderungen, die von dem einen zu dem anderen Punkt geführt haben, ganz ermessen. Zu dieser Herangehensweise hat mich die Lektüre eines wenig beachteten Textes aus dem 7. Jahrhundert angeregt, den ich erstmals Mitte der 1990er-Jahre studiert habe. Ich meine das *Prognosticon* des Erzbischofs Julian von Toledo. Dieser Text hat, seitdem ich ihn zum ersten Mal gelesen habe, nicht aufgehört, mich zu faszinieren. Ich halte ihn für das ergreifende Zeugnis einer ganzen Epoche.

Julian von Toledo, 688 n. Chr.

Im Jahr 688 saßen der Erzbischof Julian von Toledo, der Hauptstadt des Westgotischen Reiches, und der Bischof Idalius von Barcelona still in einer Bibliothek und lasen. Idalius war ein kranker Mann; die Gicht plagte ihn sehr. Da Toledo in diesen Tagen weitgehend menschenleer war und Ruhe über der Stadt lag – der König und sein Heer waren zu ihrer Frühjahrskampagne aufgebrochen –, hatte Julian sich daran gegeben, aus der Fülle seiner Bibliothek eine Anthologie großer Autoren der lateinischen Kirche zusammenzustellen, mit der er seinem todkranken Freund ein wenig Trost spenden wollte.

Julian nannte seine Textsammlung ein *Prognosticon futuri saeculi* – also eine »medizinische Vorhersage der künftigen Welt«.¹ Durch seine Wortwahl macht er deutlich, dass er dabei an eine medizinische Prognose denkt: Seine Sammlung soll die Gewissheit einer ärztlichen Diagnose bieten. Die darin versammelten Texte präsentieren das zukünftige Schicksal der menschlichen Seele, Schritt für Schritt, vom Zeitpunkt des Todes über ein körperloses Nachleben bis schließlich zur glorreichen Erneuerung der gesamten Schöpfung am Tag der Auferstehung und des jüngsten Gerichts.

Im Mittelalter entwickelte sich Julians Anthologie zu einem wahren Bestseller.² Das überrascht nicht, denn das *Prognosticon* bot seinen Lesern etwas, was Claude Carozzi, Julians bester Interpret, als ein ganzes »Universum von Gewissheiten« über den Tod und das Schicksal der Seele nach dem Tod bezeichnet hat.³ Das *Prognosticon* nahm für sich das Gewicht von über vier Jahrhunderten christlicher Jenseitsreflexion in Anspruch. Der Erzbischof hatte sich durch die Bestände seiner umfangreichen Bibliothek gearbeitet und Textauszüge zu den Themen Tod und Jenseits angefertigt, wo immer er bei einem christlichen Autor auf diese Themen traf: vom großen Bischof Cyprian von Karthago um die Mitte des 3. Jahrhunderts angefangen bis hin zu Papst Gregor dem Großen am Ende des 6. Jahrhunderts. Schon Julians Anthologie umspannt also beinahe die vier Jahrhunderte, die auch wir in den Blick nehmen wollen.

Das *Prognosticon* ist deshalb so wertvoll, weil es nicht weniger bietet als ein Panorama christlicher Jenseitsvorstellungen, wie sie am äußers-

ten Ende der christlichen Antike – bereits an der Schwelle zum Mittelalter – verbreitet waren. Natürlich ahnte Julian nicht, dass er am Ende einer Epoche lebte. Nur eine Generation später sollte das Westgotenreich von arabischen Invasoren aus dem Osten hinweggefegt werden und Toledo über viele Jahrhunderte eine muslimische Stadt werden.

Doch es ist nicht allein der schmerzliche Eindruck einer »Endzeit«, der Julians *Prognosticon* auszeichnet. Was ich nämlich bei meiner ersten Lektüre nicht erkannt hatte, war, dass das *Prognosticon* noch weit mehr zu bieten hat als eine unschätzbare Sammlung christlicher Jenseitsvorstellungen zur Zeit Julians. Es bietet dem Leser eine Möglichkeit, die uns Historikern nur selten vergönnt ist: gleichsam über die Schulter eines antiken Autors mitlesen zu können, während dieser Schriften liest, die wir selbst auch schon studiert haben. Wie dachte Julian über die frühchristlichen Werke, aus denen er exzerpierte? Inwiefern unterschied sich das, was er in diesen Texten erblickte, von deren heutigem Verständnis in der historischen Erforschung der frühen Kirche?

Freilich spiegelt dieser geschichtswissenschaftliche Zugang eine moderne Methodik.

Julian war sich seines großen zeitlichen Abstands zu den früheren der von ihm kopierten Texte kaum bewusst. Vielmehr war er überzeugt, dass die Anthologie, die er für seinen Freund Idalius zusammengestellt hatte, den Ausdruck einer zeitlosen und ungebrochenen Tradition darstellte. Jedem Aspekt des Jenseits, den er betrachtete, ordnete er Textauszüge aus den verschiedensten Epochen zu. Es kam ihm offenbar überhaupt nicht in den Sinn, dass jene Auszüge die diversen »Christentümer« ganz unterschiedlicher Zeitalter repräsentieren mochten. Und warum hätte er das auch denken sollen? Er war kein moderner Kirchenhistoriker oder Religionswissenschaftler. Er hatte ein dringendes Anliegen. Er war ein christlicher Bischof, der ein Handbuch zusammenstellte – fast schon ein wissenschaftliches Lehrbuch –, durch dessen ewige Wahrheiten er einem Freund das Sterben leichter machen wollte.

Doch sobald heutige Historiker die von Julian herausgeschriebenen Stellen in die chronologische Folge ihrer Entstehung bringen, wird klar, dass wir es jeweils mit ganz verschiedenen christlichen Epochen zu tun haben. Jede dieser Epochen war von einem anderen Weltbild geprägt.

Als Historiker hätten wir Julian mitteilen können, dass ihm, wenn er etliche der frühchristlichen Autoren, die er in seiner Anthologie zitiert, persönlich getroffen hätte, diese wohl – trotz aller christlichen Gemeinsamkeit – wie fremdartige, geradezu vorsintflutliche Kreaturen vorgekommen wären, deren Lebenswelt sich von seiner eigenen scharf unterschied; und jene frühchristlichen Autoren hätten über Julian wohl ganz ähnlich gedacht.

Wir sollten uns deshalb zunächst solche Auszüge aus dem *Prognosticon* ansehen, in denen Julian die frühesten christlichen Autoren zitiert, die ihm bekannt waren. Wir werden sehen, was er in ihnen sah. Wir werden auch sehen, was er über sie nicht wusste, obgleich es *uns* heute geläufig ist: der präzise historische Kontext der zitierten Schriften und die verschiedenen Weltbilder, die sich in ihnen jeweils ausdrücken.

Martyrium in Karthago, 250 n. Chr.

Zunächst haben wir es mit einer Einstellung gegenüber dem Tod und dem Jenseits zu tun, die sich von jener Julians fundamental unterscheidet. Der früheste Autor, den er zitiert, ist Cyprian, der von 248 bis 258 n. Chr. Bischof von Karthago war. Cyprian war eine führende Persönlichkeit bei der Formulierung des christlichen Jenseitsbildes gewesen. Zusätzliche Autorität sollten seine Ansichten dadurch gewinnen, dass er sein Leben als Märtyrer beschloss. Gleich seitenweise schrieb Julian aus Cyprians Abhandlung *De mortalitate* (»Über die Sterblichkeit«) ab, auch aus seiner an einen gewissen Fortunatus gerichteten »Ermahnung zum Martyrium«.⁴ In diesen Schriften blickt Cyprian dem Tod ganz unverwandt ins Auge – ja, er starrt durch ihn hindurch: Der Tod scheint ihm nicht mehr als ein Moment, der »überstanden« sein will – *expuncta*.⁵ Der Tod als Märtyrer sei der glücklichste, weil dem Märtyrer noch im Augenblick seines Todes der Eintritt in den Himmel gewährt werde: »Welch große Ehre ist es, welch ein Gefühl der Sicherheit, diese Welt mit Freuden zu verlassen und dahinzugehen in Herrlichkeit [...] in dem einen Moment die Augen zu schließen, mit denen man die Menschen und die Welt erblickt hat – und sie im nächsten Moment wieder zu

öffnen, um Gott und Christus selbst zu erblicken.« Für einen Märtyrer gab es also gar kein »Nachleben« im Jenseits, sondern nur die augenblickliche Gegenwart Gottes. Julian mögen diese Ansichten Cyprians ein wenig seltsam vorgekommen sein; jedenfalls beeilte er sich, als nächsten Textauszug ein Augustinus-Zitat anzufügen, demzufolge nicht nur Märtyrer, sondern alle Heiligen auf dieselbe unverzügliche Weise in den Himmel gelangen würden.⁶

Doch Cyprian war nicht wie Julian, ja er war noch nicht einmal wie Augustinus. Den Märtyrern seiner eigenen Zeit galt seine ganze Aufmerksamkeit. Nur die Märtyrer konnten sicher sein, geradewegs in die göttliche Gegenwart zu gelangen. Der Schwerpunkt seines ganzen Jenseitsbildes lag ganz klar auf den Märtyrern.⁷ Tatsächlich gehörten die leidenschaftlichen Seiten, die Julian zum Trost seines Freundes aus den Werken Cyprians kopiert hatte, einer schon sehr fernen Form des Christentums an, in der die Idee des Martyriums über allem gestanden hatte. Diese fremde Welt sollten wir nun für einen Moment in den Blick nehmen.

Anders als Julian war Cyprian nicht ein Erzbischof im Spanien des 7. Jahrhunderts gewesen – ganz im Gegenteil. Er war der Kopf einer winzigen Gemeinde im nordafrikanischen Karthago, deren wahrscheinlich nicht mehr als 2500 Mitglieder im besten Fall etwa ein Dreißigstel der Einwohnerschaft ausmachten. Und tatsächlich drohte vielen seiner Gemeindemitglieder die Hinrichtung als Märtyrer – vom griechischen *mártyres*, »Zeugen« – des christlichen Glaubens. Außerdem wütete in Karthago zu jener Zeit die Pest. Das war die Situation, in der Cyprian seine ermutigenden Worte niederschrieb.

Und Ermutigung konnten seine Brüder und Schwestern gut gebrauchen. Wir sollten uns die Christengemeinde von Karthago nicht als Bollwerk kampfbereiter Heiliger vorstellen, die angesichts einer gnadenlos feindlichen Umwelt jederzeit für ihren Glauben zu sterben bereit waren. Wie Éric Rebillard vor Kurzem in einem brillanten Buch dargelegt hat, verbrachten die frühen Christen in Karthago und anderswo nur einen Bruchteil ihrer Zeit damit, frühe Christen zu sein. Sie besaßen viele verschiedene Identitäten und unterhielten eine Vielzahl von Beziehungen zu einer heidnischen Gesellschaft, die sie zumeist überhaupt nicht als Christen wahrnahm. Viele von ihnen waren auch

gar nicht der Ansicht, dass ihr Christsein eine unwiderrufliche Vollzeitidentität bedeutete. Der Kircheneintritt fiel ihnen nicht schwer. Aber sobald ihnen klar wurde, dass ihre Bindung an das Christentum sie in Widerstreit zu älteren, stärkeren Loyalitäten geraten ließ, traten sie auch genauso schnell wieder aus. Und deshalb ist Cyprians Beschwörung der toten Märtyrer eben nicht Ausdruck einer gleichsam monolithischen Christengemeinde. Vielmehr wurden das Ideal des Märtyrertodes und die Vorstellung eines augenblicklichen Eingangs der Märtyrer in den Himmel von Cyprian herangezogen, um eine potenziell gleichgültige Gemeinde herauszufordern. Cyprians Behauptungen waren umso dramatischer, als er überhaupt nicht sicher sein konnte, dass sie überhaupt gehört werden würden.⁸

Die Notwendigkeit, die durchschnittlichen Christen zur Befolgung ihres Glaubens anzuhalten, sorgte im Karthago Cyprians wie auch anderswo in der spätantiken Welt dafür, dass die Märtyrertodthematik die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen – Heiden wie Christen – in Beschlag hielt. Und das geschah mit einer solchen Eindringlichkeit, dass alle anderen christlichen Grübeleien über das Jenseits davon in den Schatten gestellt wurden. Ein normaler Tod interessierte kaum, aber das Martyrium – das war etwas Besonderes. Der Märtyrertod war »ein Tod für Gott, neu und außergewöhnlich«.⁹ Er stand für ein Christentum, wie man es sich extremer – aber auch authentischer – nicht vorstellen konnte.

Aus der Sicht der Nichtchristen hingegen stand er für ein Christentum, wie man es sich überspannter und aufdringlicher nicht vorstellen konnte. Wir dürfen eines nicht vergessen: Den Märtyrertod zu sterben, bedeutete ja nicht, dass man mit christlicher Geduld und Standhaftigkeit einem Justizverfahren zum Opfer fiel, das im (einigermaßen) Verborgenen verlaufen wäre. Diese moderne Vorstellung ist viel zu zahm; sie entspringt der Vorstellung von unserem heutigen Rechtssystem. Vielmehr waren öffentliche Gerichtsverhandlungen und öffentliche Hinrichtungen ein ganz selbstverständlicher Bestandteil des Lebens in einer römischen Stadt. Entsprechend erinnerten sich die Christen an die Martyrien ihrer Glaubensbrüder und -schwestern als extreme und schreckliche Ereignisse, die sich in aller Öffentlichkeit abgespielt hatten, vor den Gerichtshöfen und in den Amphitheatern, vor aller Augen.¹⁰

Und doch war das, was Christen wie Cyprian ein »außergewöhnlicher« Tod schien, für den durchschnittlichen Heiden eher abnorm, ja krankhaft. In den Augen ihrer heidnischen Mitbürger waren die Christen ein Haufen selbstmörderischer Exhibitionisten. Wie der Kaiser Marc Aurel (161–180) in seinen *Selbstbetrachtungen* geschrieben hatte: Ein weiser Mann dürfe sich sehr wohl entschließen, seinem Leben selbst ein Ende zu bereiten. Aber den Tod allein aus Trotz herauszufordern »wie [...] bei den Christen«, war ein »theatralisches Gebaren«, das den Kaiser abstieß. Mag sein, dass der Zusatz »wie [...] bei den Christen« von einem späteren Kopisten eingefügt worden ist.¹¹ Aber auch der Kopist hätte die Sache dann auf den Punkt gebracht: Manche Tode (und nicht nur die von Christen) waren öffentliche Spektakel der aufdringlichsten und unerfreulichsten Art.

Wir dürfen nicht vergessen, dass aus der Sicht eines durchschnittlichen Nichtchristen jener Zeit die christlichen Märtyrer so besonders überhaupt nicht waren. Vielmehr passten sie nur zu gut in eine lange Reihe blutverschmierter und irrer Gestalten: Gladiatoren spielten in der Arena mit ihrem Leben. Ihre blutigen, verstümmelten Leichname assoziierte man mit übermenschlichen Kräften.¹² Auch rebellische Philosophen setzten ihr Leben aufs Spiel, indem sie alles daransetzten, die Mächtigen zu beleidigen. Der Verrückteste unter ihnen, der Philosoph Peregrinus, hatte sogar eine Zeit lang mit dem Christentum geliebäugelt. Unter den Christen hatte er großes Ansehen als potenzieller Märtyrer erlangt. Im Jahr 165 n. Chr. nahm er sich das Leben, indem er sich unweit der Zuschauermassen, die sich in Olympia zu den Olympischen Spielen versammelt hatten, anzündete und verbrannte.¹³ Die Tode der christlichen Märtyrer machten auf Außenstehende nicht zwangsläufig Eindruck. Viel eher wirkten sie auf diese grotesk und verstörend. Dennoch hatten Christen und Nichtchristen eines gemein: Ob sie ihnen nun heldenhaft oder krankhaft erschienen, die grausigen, ganz und gar öffentlichen Tode der christlichen Märtyrer hielten ihre Aufmerksamkeit in Bann – und andere, gewöhnlichere Tode hatten das Nachsehen.

Seelen im Wartestand

Hinter der christlichen Überhöhung der Märtyrer stand eine Vorstellung vom Jenseits, die auch Julian im Toledo des 7. Jahrhunderts – wenn er sie in allen ihren Konsequenzen nachvollzogen hätte, wie es ein heutiger Religionswissenschaftler tun muss – als Botschaft aus einer ganz und gar fremdartigen Welt erschienen wären. Stattdessen schienen Cyprians klangvolle Wendungen Julian Ausdruck einer ungebrochenen christlichen Tradition. Aber in Wahrheit gehörte Cyprian einer ganz anderen Welt an, einer Welt mit ganz anderen Vorstellungen von der Beschaffenheit der Seele und dem Jenseits.

Das wird deutlich, wenn wir uns noch einmal fünfzig Jahre zurückbewegen, ganz an den Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. Dort treffen wir auf den unermüdlichen Verfasser christlicher Schriften Tertullian von Karthago (um 160 bis um 240). Cyprian bildete in Julians Wahrnehmung der frühen Kirche den äußersten Horizont. Und während Julian sich aus den Schriften Cyprians reichlich bediente, kommt Tertullian in seinem *Prognosticon* überhaupt nicht vor. Im 7. Jahrhundert konnte man Tertullian höchstens im dunklen Hintergrund dessen finden, was Julian als orthodoxen Katholizismus kannte, denn er war als Häretiker verdammt worden. Zur Zeit Cyprians war das jedoch noch nicht der Fall gewesen, ja die umfangreichen und mit gründlichen Argumentationen versehenen Werke Tertullians beeinflussten die lateinische Christenheit noch für einige Generationen über die Zeit Cyprians hinaus. Cyprian selbst bezeichnet Tertullian als »den Meister«.

Für Tertullian handelte es sich bei der durchschnittlichen Seele um ein überraschend zahmes Ding. Auf die schwachen Seelen der großen Masse kam es ihm – wie auch Cyprian – kaum an; interessanter waren die der Märtyrer. Aber das war nicht alles. Der weitere Weg der Einzelseele nach dem Tod war für Tertullian völlig unerheblich, wurde doch – nach seiner Ansicht – ein solches Nachleben ganz und gar in den Schatten gestellt von der umfassenden Verwandlung aller Dinge, die mit der christlichen Auferstehungslehre in Aussicht gestellt war. Man glaubte damals, jene mächtige Verwandlung stehe unmittelbar bevor. Tertullian stellte sie sich so majestätisch, so radikal, so umfassend vor,

dass der Zeitraum zwischen dem Tod und der Auferstehung der Toten dagegen kurz und bedeutungslos erschien.

Diese Sichtweise Tertullians sollte indes nicht mit der Tradition eines christlichen »Mortalismus« verwechselt werden, der sich in manchen Kreisen bis heute gehalten hat. Glaubt man dieser Lehre vom »Seelenschlaf«, so ist die Seele des Verstorbenen gewissermaßen bewusstlos – so gut wie tot –, bis sie bei der Auferstehung der Toten am Tag des Jüngsten Gerichts erweckt wird. Nach Tertullians Auffassung jedoch wurden die Seelen der Verstorbenen nie *ganz* bewusstlos, sondern erlebten vielmehr eine zeitweilige »Aussetzung« ihrer bisherigen Existenz, während sie darauf warteten, dass der nächste große Akt des göttlichen Heilsdramas anbrähe und nach dem Jüngsten Gericht, bei der Erweckung der Toten, ihnen Gottes Herrlichkeit zuteilwürde.¹⁴ Kurz gesagt, ließ für Tertullian (und für viele seiner Zeitgenossen) der Gedanke an die »große Zukunft« des allgemeinen Heilsgeschehens – mit dem Jüngsten Gericht und der Auferstehung der Toten – keinen Raum für den Gedanken an die »kleine Zukunft« der Einzelseele nach dem Tod.

Diese Einstellung war unter den Christen des späten 2. und frühen 3. Jahrhunderts weit verbreitet. Sie versperrte gewissermaßen die Sicht auf bestimmte Vorstellungsoptionen, wenn diese Christen über den Tod nachdachten. Die offensichtlichste und hartnäckigste dieser Imaginationsblockaden äußert sich in der christlichen Leugnung einer aus sich heraus unsterblichen Seele. Viele christliche Denker waren der Ansicht, wer die Seele als grundsätzlich unsterblich bezeichne, gestehe ihr eine zu große Autonomie zu. Keine Seele gelange allein deshalb direkt in den Himmel, weil sie eine Seele sei, wie es – so die herrschende Auffassung – die heidnischen Philosophen behauptet hatten. Stattdessen bestanden die christlichen Apologeten entgegen den Ansichten ihrer nichtchristlichen Kontrahenten darauf, dass die bloße Existenz der Seele ganz allein von Gottes Willen abhängt. Ihre Belohnung werde sie dereinst aus Gottes machtvoller Hand erhalten – und zwar genau dann, wenn Gott es gefiel. Christen, hieß das auch, starben für die Auferstehung der Toten, nicht für die Unsterblichkeit ihrer Seelen.

Hier sind wir auf einem völlig fremdartigen Territorium angelangt, das Julian von Toledo nur mit Mühe als christlich würde erkannt haben.

Aber die Tatsache bleibt bestehen, dass die lateinischen Christen zur Zeit Tertullians gerade nicht zu dem Glauben ermutigt wurden, ihre körperlosen Seelen würden nach dem Tod unverzüglich in den Himmel gelangen (wie es die meisten Christen heute glauben), ganz im Gegenteil: Die führenden heidnischen Autoritäten der Zeit setzten den Aufstieg der Seele in den Himmel als selbstverständlich voraus. Sie glaubten, dass die Seelen großer Männer (sowie jene ihrer Nächsten wie Eltern, Frauen und Kinder) sogleich nach dem Tod zu den Sternen aufsteigen würden. Wie züngelnde Flammen würden sie an ihren ursprünglichen Wohnsitz zwischen den funkelnden Sternen und Sternhaufen der Milchstraße zurückkehren. Wer sich im Leben durch eine hohe Seele ausgezeichnet hatte, so glaubte man, würde nach seinem Tod ohne Umschweife auf solche Höhen gelangen.¹⁵ Was die Frage der Unsterblichkeit der Seele betraf, waren Tertullians Zeitgenossen wahre Außenseiter unter den christlichen Theologen.

Tertullian (und viele andere führende Christen seiner Zeit) hielten den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nicht nur für überheblich, sondern für belanglos. Die allgemeine Auferweckung der Toten bildete das Gravitationszentrum ihres Denkens. In aller Schärfe wiesen sie darauf hin, dass es für die Seele keineswegs ausreichend sei, ihrem Körper zu entfliehen. Anstatt direkt in den Himmel aufzusteigen, nähmen die christlichen Seele gewissermaßen eine Auszeit: Sie warteten auf etwas Besseres – auf die große Zukunft ihrer Auferstehung. Gott werde nicht weniger tun als das gesamte Universum neu schaffen und das allein zu ihren Gunsten. In einer Geste höchster Macht werde Gott – was sowohl den menschlichen Verstand als auch die besten Erkenntnisse der antiken Naturwissenschaft herausforderte – jeden einzelnen menschlichen Körper neu erschaffen, indem er Leib und Seele eine unvorstellbar herrliche »Verwebung« (*texturam*) geben wolle.¹⁶ Erst dann werde die große Zukunft eingetreten sein. Die Wiederherstellung der ganzen Schöpfung, aller gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge und jedes einzelnen menschlichen Körpers galt diesen Christen für weitaus großartiger als jeder noch so himmlische Flug einer einzelnen Seele zu den Sternen. Gegenüber ihren heidnischen Kontrahenten bestanden christliche Wortführer wie Tertullian wie besessen auf einer größeren – viel größeren – Sache, als es die bloße Unsterblichkeit der Seele war.