

STEFAN HEID
JOHANNES GROHE (HG.)
HISTORISCHE INTUITIONEN

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT
FÜR CHRISTLICHE ALTERTUMSKUNDE
UND KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben im Auftrag
des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

72. Supplementband

STEFAN HEID
JOHANNES GROHE (HG.)

HISTORISCHE INTUITIONEN

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

STEFAN HEID
JOHANNES GROHE (HG.)

HISTORISCHE INTUITIONEN

HOMMAGE AN
JOSEPH RATZINGER/PAPST BENEDIKT XVI.

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagbild: Triegel, Michael, Porträt Papst Benedikt XVI., 2013

© VG Bild-Kunst, Bonn 2024

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBTisk a. s., Pířbram

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-39572-7

Inhalt

Vorwort	11
<i>Die Herausgeber</i>	
I. Die Kirchenväter – Quellen der Inspiration	
Viele Christentümer? Ein Einspruch	15
<i>Carlo dell’Osso</i>	
Augustinus von Hippo, der große Freund und Lehrer Ratzingers	27
<i>Hubertus R. Drobner</i>	
Les animaux dans l’œuvre de saint Hilaire de Poitiers	45
<i>Patrick Descourtieux</i>	
Griechische Mythen in christlicher Deutung. Notizen zum Werk Hugo Rahners	70
<i>Ingo Schaaf</i>	
Das Studium der klassischen Autoren in der Sicht mittelalterlicher Kanonistik	80
<i>Walter Brandmüller</i>	
Die Kirchenväter in der Erneuerung des universitären Lehrbetriebs der frühen Neuzeit	92
<i>Mathias Mütel</i>	
<i>Ad fontes!</i> Die Erneuerungsbewegung des „Ressourcement“	106
<i>Helmut Moll</i>	

II. Das Mittelalter – so licht und bunt

Der Wandel des Priesterbildes im Zeitalter der gregorianischen Reform	119
<i>Pius Engelbert</i>	
Rom und die Ottonen: Politische Strategien und symbolische Kommunikation der sächsischen Könige und Kaiser	136
<i>Stefano Manganaro</i>	
Frauen vor der päpstlichen Pönitentiare	150
<i>Jörg Voigt</i>	
L'indulgenza plenaria di Innocenzo VIII per il santuario di S. Maria dei Martiri di Molfetta	164
<i>Nicola Gadaleta</i>	
<i>Motu proprio</i> – Benedikt XVI. und die heilige Hildegard von Bingen. Geschichte und Motive	180
<i>Stefan Samerski</i>	

III. Im Dialog mit großen Köpfen

Antonio Rosmini: Der lange Weg vom Ketzer zum Seligen	195
<i>Christiane Liermann Traniello</i>	
Adolf von Harnack – Historiker und Theoretiker des Frühchristentums	204
<i>Stefan Heid</i>	
Der junge Erik Peterson auf der Suche nach dem Wert der Geschichte für die Theologie	222
<i>Florian Schwarz</i>	
Der Priester – und sein <i>Spiritus Rector</i> : Piepers „Streitgespräch“ mit Ratzinger über ein fraglich gewordenes Amt (1968/69)	234
<i>Dominik Burkard</i>	

IV. Die Päpste – gefeiert und gefordert

Grenzen der Herrschaft des römischen Bischofs in der späten Ostgotenzeit. Zur Nachwirkung dreier Grundsätze des Symmachus-Konflikts . . .	263
<i>Matthias Simperl</i>	
Fahnen, Ketten und Kamele: Kriegstrophäen für den Papst	286
<i>Sarah Maria Lorenz</i>	
„Zeit (...), ihn aus unserem Institute auszuschneiden“: Der Stipendiat Graf Mathaus-Voltolini am päpstlichen Hof	303
<i>Hartmut Benz</i>	
La Rosa d’oro e le sue spine: cerimoniale e strategia diplomatica della Santa Sede sulla „questione etiope“ (1937)	320
<i>Federica G. Giordani</i>	
Eugenio Pacelli als Kardinalprotektor von <i>Santa Maria dell’Anima</i> . . .	345
<i>Johan Ickx</i>	
Was früheren Generationen heilig war, oder: Von der Selbstbeschränkung der Macht	353
<i>Hans Feichtinger</i>	

V. In Welt und Zeit – päpstliche Analysen

Frühe Intuitionen Joseph Ratzingers zum Ort und Nutzen kirchlicher Universitäten	371
<i>Pierluca Azzaro</i>	
Päpste als Propheten und Interpreten der Entweltlichung der Kirche . . .	378
<i>Johannes Grobe</i>	
„Der Zirkus brennt!“ Päpstliche Zeitdiagnose und Kommunikation . . .	395
<i>Mariano Barbato</i>	

VI. Gott loben – Liturgie und Kunst

<i>Ad orientem versus</i> – Die geplante Ostung der Sixtinischen Kapelle . . .	411
<i>Christian Hecht</i>	
Liturgiereform – mehr als ein Gegenstand der historischen Wissenschaften	428
<i>Sven Leo Conrad</i>	
„Ein neues Lied für den Herrn“? Zur Bedeutung des Chores für Kirchenmusik und Liturgiereform	442
<i>Jörg Bölling</i>	
Unser Altar heißt Golgatha. Überlegungen zu Abendmahl und Opfer aus evangelisch-lutherischer Sicht	456
<i>Michael Jonas</i>	
Altar und Ziborium. Zu einem übersehenen Aspekt der Diskussion um den „Volksaltar“	473
<i>Benjamin Leven</i>	
„Zur größeren Ehre Gottes und zum allgemeinen Nutzen“ – Das Kulturideal des Federico Borromeo	486
<i>Federico Gallo</i>	
Zur Entstehungsgeschichte des monumentalen Kreuzwegs auf dem <i>Campo Santo Teutonico</i> in Rom	498
<i>Albrecht Weiland</i>	

VII. Von Ländern und Städten

<i>Etiam Romae semper civis Bavaricus ero.</i> Joseph Ratzingers Nahe- verhältnis zu seiner bayerischen Heimat und der Aufbruch der Kirche in die Weltverantwortung	527
<i>Ulrich Schlie</i>	
Die Geschwister Scholl – „wiedergeborene“ Christen im Widerstand gegen Hitler	542
<i>Rainald Becker</i>	

Inhalt

Paris in Leben und Werk von Joseph Ratzinger. Eine Annäherung	555
<i>Andreas Sohn</i>	
Von Konversionen und Konfessionen: Die Begegnung zwischen Herzog Johann Friedrich, Gottfried Wilhelm Leibniz und Niels Stensen in Hannover, 1677–1680	576
<i>Hans-Georg Aschoff</i>	
Dreizehn Jahrhunderte Christentum in Kroatien. Verlauf und Botschaft der Jubiläumsbewegung der Jahre 1975 bis 1984	596
<i>Marko Trogrlić</i>	
Abkürzungen	605
Personenregister	609
Autorinnen und Autoren	621

Vorwort

Zu Ehren von Joseph Ratzinger (1927–2022) / Papst Benedikt XVI. (2005–2013) haben ehemalige und aktive Mitglieder des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft die vorliegende Hommage zusammengestellt. Benedikt XVI. ist der erste Papst der Kirchengeschichte, der Mitglied des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft war, und das ganze 40 Jahre lang: vor, während und nach seinem Pontifikat. Als Papst begrüßte und förderte er die Initiative des Instituts, eine internationale Studienbibliothek Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. am *Campo Santo Teutonico* aufzubauen (seit 2015), deren Bestand inzwischen, auch mit Hilfe der *Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*, auf etwa 2.500 Titel angewachsen ist¹. Dies alles verdient eine besondere Würdigung.

In dem bezeichneten Personenkreis historisch arbeitender Görresianer liegt das Auswahlkriterium der Autorinnen und Autoren, sonst wäre die Zahl der Beiträge uferlos geworden. In dieser Einschränkung liegt zugleich die persönliche Note dieser Würdigung, die Ausdruck der Dankbarkeit für diesen Gelehrten und Papst sein will, der zwar kein Historiker war, der aber aus und in der Geschichte lebte. Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft ist aufgrund seiner Forschungen seit jeher dem Papsttum verbunden, und dies hat unter Benedikt XVI. einen besonders engen Ausdruck der Wertschätzung gefunden.

Die Hommage liegt ganz auf der Linie dessen, was das seit 1888 bestehende Römische Institut der Görres-Gesellschaft tut: Es befasst sich, wenn auch nicht ausschließlich, mit der Papst- und Konziliengeschichte. Große Forschungsprojekte bestanden in der Edition der Akten der Päpstlichen Finanzkammer und der Akten des Konzils von Trient. Die Erforschung der Kurie und Kurialbehörden sowie des Nuntiaturswesens stehen nach wie vor auf der Agenda. Unter Prälat Erwin Gatz, den Ratzinger die längste Zeit als Institutsdirektor und Rektor des Priesterkollegs sowie der Erzbruderschaft zur Schmerzhaften Mutter Gottes kannte und schätzte, hatte sich der Schwerpunkt ein wenig auf die Kirchengeschichte außerhalb Roms – in Deutschland, Europa und der Welt – verlagert, aber natürlich blieben Papst und Vatikan immer Themen. Das spiegelt sich auch in den Beiträgen der Römischen Quartalschrift wider. Gerade in den letzten Jahren sind die papstgeschichtlichen Forschungen in den Supplementbänden wieder stärker hervorgetreten.

¹ Vgl. I. GARCÍA LASCURAIN BERNSTORFF, Joseph Ratzinger und der *Campo Santo Teutonico*, in: MIPB 16 (2023) 59–77.

Die 37 Beiträge kommen von Historikerinnen und Historikern aus der Profan- und Kirchengeschichte, die sich von Ratzinger ermutigt sehen, „mit freiem und verantwortungsbewusstem Geist die Wahrheit und das Gute zu suchen“ (so Papst Benedikt in seiner Ansprache am 20. Januar 2008 vor den römischen Studenten auf dem Petersplatz). In dieser intellektuellen Dynamik steht seit bald 150 Jahren die Görres-Gesellschaft, der Ratzinger seit 1957 angehörte. Seit seinem Umzug 1982 von München nach Rom als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre – zunächst wohnte er als Gast des Kollegs am *Campo Santo Teutonico* im Zimmer „Köln“ direkt neben der Bibliothek – war er zudem Mitglied des Römischen Instituts.

Die Hommage erscheint als 72. Supplementband der Römischen Quartalschrift, die sowohl vom Römischen Institut der Görres-Gesellschaft als auch vom Priesterkolleg am *Campo Santo Teutonico* herausgegeben wird und im Verlag Herder erscheint. Dem Programmleiter Theologie Dr. Bruno Steimer sei für seine gewohnt zuverlässige Betreuung der Supplementbände herzlich gedankt. Sr. Dominica Heid OSB und Hartmut Benz haben die Texte bzw. das Namensverzeichnis durchgesehen. Dem Künstler Michael Triegel gilt der Dank für sein freundliches Entgegenkommen bei der Wahl des Umschlagmotivs, des von ihm 2013 ausgeführten Porträts Papst Benedikts XVI., das sich in der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland beim Heiligen Stuhl befindet. Der Erzbruderschaft zur Schmerzhaften Mutter Gottes der Deutschen und Flamen am *Campo Santo Teutonico*, in die Kardinal Joseph Ratzinger am 8. Dezember 1982 aufgenommen wurde, sei für ihre finanzielle Unterstützung gedankt. Unser Dank gilt schließlich der Görres-Gesellschaft als solcher, die es nie an Unterstützung ihres Instituts fehlen lässt und auch diesen Band fördert.

Rom, im September 2024

Die Herausgeber

I. Die Kirchenväter – Quellen der Inspiration

Viele Christentümer? Ein Einspruch

Von CARLO DELL'OSSO

Zur Eröffnung des Akademischen Jahres 2011/12 des Patristischen Instituts „Augustinianum“ in Rom fiel es mir zu, einen Vortrag zur Pluralität der frühen Christentümer zu halten, in dem ich mich für eine andere Lesart der Quellen zu den Anfängen des Christentums und gegen die Hypothese mehrerer ursprünglicher Christentümer ausgesprochen habe¹. Mein Vortrag stieß nicht auf die mehrheitliche Zustimmung der Forscher an den italienischen Universitäten, die fast alle für das 1./2. Jahrhundert von einer Pluralität von Christentümern ausgehen, von denen nach und nach die meisten marginalisiert und im 4. Jahrhundert mit dem Aufstieg Konstantins und dann mit dem sogenannten Staatskirchentum praktisch vollständig eliminiert wurden². Eine solche Position reicht lange zurück: Sie hat ihren wichtigsten Vertreter in Walter Bauer und seinem bekannten Buch „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ (Tübingen 1934) und wurde vor wenigen Jahren in radikaler Form von Bart D. Ehrman wiederaufgegriffen. Dieser geht in seinem Werk „Lost Christianities: The Battles for the Scripture and the Faiths we Never Knew“ (Oxford 2003) von der Überzeugung aus: „During the first three Christian centuries, the practices and beliefs among people who called themselves Christian were so varied that the differences between Roman Catholics, Primitive Baptists and Seventh-Day Adventists pale by comparison“³. Ein solcher Versuch, die Ursprünge des Christentums im Licht heutiger Konfessionen und Denominationen zu deuten, findet

Erstveröffentlichung in: RQ 110 (2015) 145–156.

¹ C. DELL'OSSO, Cristianesimo/Cristianesimi nell'antichità, una prospettiva unitaria, in: *Augustinianum* 52 (2012) 85–104.

² Bei G. RINALDI, Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (secoli I–VIII) (Chieti / Roma 2008) 12 findet sich die Überzeugung, dass das Christentum „pur principiando da una medesima fonte di ispirazione e pur convergendo verso la stessa esperienza, (Giacomo, Paolo, Giovanni e Matteo) illustrarono diversamente l'evento Gesù“. R. PENNA, Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze (Roma 2011) 267 leitet von Christus ein „fenomeno pluralistico, sicché non è affatto inappropriato parlare di ‚cristianesimi‘ al plurale“ ab. E. PRINZIVALI, Cristianesimo/Cristianesimi nell'antichità, ovvero dell'attenzione alle tracce leggere, in: *Augustinianum* 52 (2012) 65–83, hier 68 macht auf die Komplexität des frühen Christentums aufmerksam: „una complessità che comprendeva pratiche di vita differenti, diversi modi di intendere la venerata figura di riferimento, Gesù, diversi modi di organizzarsi in comunità e di esprimersi culturalmente, diversi modi di rapportarsi al mondo circostante, diversi modi di collocarsi all'interno del giudaismo“.

³ B. D. EHRMAN, *Lost Christianities. The Battles for the Scripture and the Faiths we Never Knew* (Oxford 2003) 1.

viele Anhänger, besonders unter den angelsächsischen Forschern. Als ein Beispiel sei die Veröffentlichung von Kevin W. Kaatz „Early Controversies and the Growth of Christianity“ (Santa Barbara 2012) zitiert: „This growth continues up to the time of Luther when the Protestants split from the Catholics, and now it can be seen in the hundreds of Christian denominations spread throughout of the world“⁴. Auch Tobias Nicklas hält in seinem Band „Jews and Christians?“ (Tübingen 2014) die Existenz von sehr unterschiedlichen Ausprägungen von Christentümern im 2. Jahrhundert für ausgemacht⁵.

Solche Stellungnahmen sind meines Erachtens anachronistisch und interessegeleitet. Aber auch die neutestamentliche Exegese hat die ursprüngliche Fragmentierung des Christentums für sich entdeckt. Vielfach wird auf die unterschiedlichen Christologien hingewiesen. Gleichwohl besteht zwischen den Exegeten keine einheitliche Meinung. Armand Puig i Tàrrach meint, dass bei aller Verschiedenheit der frühen Ansichten über Christus und der theologischen Konzepte doch eine gemeinsame Intention der Evangelisten auszumachen ist, die er in der sogenannten ersten Zusammenfassung des Johannesevangeliums (Joh 20,31) ausmacht⁶.

In der Hoffnung, die Pfade katholischer Apologetik und protestantischer Hermeneutik zu meiden, sollen hier einige Überlegungen zur Debatte gestellt werden, die, obwohl zur Mindermeinung zählend, doch genug Gewicht haben, um wenigstens zur Kenntnis genommen zu werden.

I. Einheit in der Vielheit

Für die mutmaßliche Pluralität des frühen Christentums werden die Unterschiede ins Feld geführt, die man schon im Neuen Testament unter den Christgläubigen ausmacht. Hier unterscheidet man mindestens sechs Gruppen und verweist auf kultische Differenzen sowie abweichende Auffassungen über Jesus⁷. Diese Beobachtungen wecken allerdings eher die Frage, ob die Unterschiede nicht gerade für die Einheit der Christgläubigen sprechen. Es bleibt doch zu beobachten, dass schon die Vertreter des frühen Christentums die beschriebenen Unterschiede wahrnahmen, ohne dabei selber den Eindruck zu haben, unterschiedlichen Christentümern anzugehören. Zu Recht weist in diesem Zusammenhang Angelo

⁴ K. W. KAATZ, *Early Controversies and the Growth of Christianity* (Santa Barbara, Calif. 2012) XIII. Ansonsten ist das Buch unoriginell.

⁵ Vgl. T. NICKLAS, *Jews and Christians?* (Tübingen 2014) 217. Nicklas unterstreicht die Komplexität der „Judentümer“, in deren Kontext er unter dem Titel „The parting of the ways“ die Entstehung des Christentums ansiedelt. Christen und Juden seien keine kompakten Gruppen gewesen, die zu einem gewissen Zeitpunkt getrennte Wege gingen. Vielmehr habe es sich von Anfang an um komplexe, differenzierte Wirklichkeiten gehandelt, die man nicht als Baum mit zwei großen Ästen, sondern eher als Tänzergruppe oder wuchernden Busch beschreiben sollte (ebd. 221–224).

⁶ Vgl. A. PUIG I TARRECH, *Gesù. La risposta agli enigmi* (Cinisello Balsamo 2008) 41.

⁷ Vgl. PRINZIVALLI (Anm. 2) 69–72. In den dortigen Anmerkungen weitere Literatur.

Di Berardino auf das Zeugnis des Paulus hin, der drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem geht, um Petrus zu treffen: „Drei Jahre später zog ich nach Jerusalem hinauf, um Kefas kennenzulernen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Einen anderen von den Aposteln aber sah ich nicht, nur den Jakobus, den Bruder des Herrn“ (Gal 1,18 f.)⁸. 14 Jahre später reist Paulus erneut nach Jerusalem, um sich mit den „Säulen“ Petrus, Jakobus und Johannes abzusprechen, um nicht „vergeblich zu laufen“ (Gal 2,1 f.). Paulus ist sich also darüber im Klaren, dass deutliche Unterschiede zumindest zwischen seiner Mission, der Jerusalemer und der johanneischen Gemeinde bestehen. Aber nachdem sich Jakobus, Kefas und Johannes auf der einen Seite und Paulus und Barnabas auf der anderen Seite begegnet waren, gaben sie sich den Handschlag der Gemeinschaft (Gal 2,9).

Auch wenn also zweifellos unterschiedliche Auffassungen zur Person und Botschaft Christi im Neuen Testament nebeneinander bestanden, so stellten sie doch nicht die Einheit der Christgläubigen und das Bewusstsein, untereinander in Kommunion zu stehen und eine große Gemeinschaft zu bilden, in Frage. Der Gestus des Handschlags war bei aller Unterschiedlichkeit das Zeichen der Einheit.

In dieselbe Richtung weist die sogenannte erste Zusammenfassung des Johannesevangeliums im 20. Kapitel, wo es heißt: „Diese [Zeichen] aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen“ (Joh 20,31). Bezeichnenderweise hält es Johannes am Ende seiner Schrift für erforderlich zu sagen, dass die vorausgehenden Ausführungen dem Glauben an Jesus Christus, den Gottessohn, dienen. Somit können also nebeneinander verschiedene Theologien existieren, aber nur ein einziger Glaube⁹. Es konnte liturgische, disziplinäre und doktrinaire Unterschiede zwischen den christlichen Gemeinschaften geben, aber diese stellten die Gemeinschaft nur in Frage, wenn sie in offenem Widerspruch zur mündlichen Tradition standen. Man denke etwa an die liturgische Differenz, die im 2. Jahrhundert in der Frage des Ostertermins bestand: Für manche war der quartodezimanische Brauch der kleinasiatischen Kirchen eine schwerwiegende Angelegenheit, für andere genügte er nicht zur Aufkündigung der Gemeinschaft, da sich diese Praxis auf die Anfänge berufen konnte¹⁰.

⁸ A. DI BERARDINO, *Diversità e unità dei cristiani nei primi tre secoli*, in: R. SCOGNAMIGLIO, M. GIRARDI (Hg.), *L'insegnamento di Paolo sull'unità della Chiesa* (Bari 2010) 31–44.

⁹ PUIG I TARRECH (Anm. 6) 41 meint, dass man jenseits aller tatsächlicher Unterschiede in den Evangelien eine gemeinsame Absicht feststellen kann, die sich mit Joh 20,31 ausdrücken lässt.

¹⁰ Vgl. Euseb., *Hist. eccl.* 5,24 (SC 41, 67–71). Von den zahlreichen Studien hierzu seien erwähnt: B. LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953); W. RORDORF, *Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag*, in: *Theologische Zeitschrift* 18 (1962) 167–189; W. HUBER, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche* (Berlin 1969); G. KRETSCHMAR, *Christliches Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie*, in: *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972) 287–323; R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Torino 1981); K. GERLACH, *The Antenicene Pascha* (Leuven 1998).

Nachweislich bestanden auch unterschiedliche Vorstellungen über den Schriftenkanon unter den Kirchen des 2. Jahrhunderts. Eusebius berichtet diesbezüglich über den Gebrauch des Petrus-evangeliums bei einigen Christen im syrischen Rhossos¹¹. Zunächst hatte Serapion, der Bischof von Antiochien, die Verlesung der Schrift erlaubt, da er nichts Ungewöhnliches daran fand, andere Schriften zuzulassen. Das Verlesen unterschiedlicher Schriften war für ihn offenbar keine Frage der Glaubensgemeinschaft. Aber später, nachdem Serapion das Werk gelesen und festgestellt hatte, dass es nicht mit der mündlich überlieferten Lehre übereinstimmte, lehnte er das Evangelium ab. Es gab also solche und solche Unterschiede: Einige wurden als legitim erachtet, andere war man nicht bereit zu dulden¹².

Es gibt wichtige Zeugnisse für diese Einheit in der Verschiedenheit, die durch zwei Reisende bezeugt sind: durch Hegesipp, der von Palästina nach Rom kam, und durch Aberkios, von dem berichtet wird, er sei von Hierapolis in Phrygien nach Rom und dann nach Syrien und zum Euphrat bis nach Nisibis gelangt¹³. Eusebius weiß über Hegesipp zu berichten, dass er, „auf die Reise nach Rom geschickt, sehr viele Bischöfe aufsuchte, von denen er dieselbe Lehre empfing“¹⁴. Demzufolge hat Hegesipp auf seinem Weg von Palästina nach Rom, wo er zur Zeit des Bischofs Anicet (155–166?) ankam, bei zahlreichen Bischöfen in den verschiedenen Gebieten denselben Glauben angetroffen.

Für Aberkios, der ebenso gegen Ende des 2. Jahrhunderts lebte, liegen zwei Fragmente seiner Grabinschrift vor, die heute im Museo Pio Cristiano der Vatikanmuseen aufbewahrt werden. Hier heißt es: „er, der mich nach Rom schickte, die Hauptstadt zu sehen, auch zu schauen die Königin mit dem Goldgewand und den Goldschuhen. Ich aber sah dort ein Volk, das ein glänzendes Siegel hat. Und Syriens Ebene sah ich und alle Städte, (bis) Nisibis, nachdem ich den Euphrat überquert hatte; überall aber fand ich Glaubensgenossen“¹⁵. Die Kommentatoren stimmen darin überein, in der Königin aufgrund ihrer goldenen Kleider und Schuhe die Kirche und im „glänzenden Siegel“ den Glauben zu sehen. Also hat Aberkios die römische Christengemeinde besucht. Danach kam er bis nach Syrien und Mesopotamien; überall stieß er auf Glaubensbrüder.

¹¹ Vgl. Euseb., Hist. eccl. 6,12,2–6 (SC 41, 102–104). 114 *logia* Jesu des Thomasevangeliums lassen sich in der apokryphen Literatur nachweisen. Vgl. A. FUCHS, Konkordanz zum Thomasevangelium (Linz 1978); CH. GREINER, Das Thomasevangelium (Bremen 2001); N. PERRIN, Thomas and Tatian. The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron (Leiden 2002); N. PERRIN, Thomas. The other Gospel (London 2007).

¹² Vgl. DI BERARDINO, *Diversità* (Anm. 8) 36–38.

¹³ Vgl. L. CASSON, *Travel in Ancient World* (Baltimore 1994); C. ADAMS, R. LAURENCE, *Travel and Geography in the Roman Empire* (London 2001).

¹⁴ Euseb., Hist. eccl. 4,22,1 (SC 31, 199).

¹⁵ Deutsch nach W. WISCHMEYER, Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (1980) 22–47, hier 25. Vgl. M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca* 4 (Roma 1978) 380f. Vgl. W. WISCHMEYER, Die Aberkiosinschrift, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (1980) 22–47; I. RAMELLI, L’epitaffio di Abercio, in: *Aevum* 74 (2000) 191–206.

Die Zeugnisse beider Reisender des ausgehenden 2. Jahrhunderts sprechen für eine einheitliche Sicht der christlichen Gemeinschaft über die Ländergrenzen und Breitengrade hinweg.

Die Überzeugung der Christen, dass es über alle Unterschiede hinweg eine Einheit gebe, drückt sich in der Metapher der Seele im Leib aus, wie sie sich in einem bekannten Text des Briefes an Diognet findet: „Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben. Wahrlich nicht durch irgendeine Einbildung oder Träumerei vorwitziger Menschen ist ihnen diese Lehre ersonnen worden, auch machen sie sich nicht zum Kämpfer einer menschlichen Lehre wie manche andere. Und sie bewohnen griechische und nichtgriechische Städte, wie es ein jeder zugeteilt erhalten hat; dabei folgen sie den einheimischen Bräuchen in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensweise, befolgen aber dabei die außerordentlichen und paradoxen Gesetze ihres eigenen Staatswesens. Sie bewohnen ihr jeweiliges Vaterland, aber nur wie fremde Ansässige; sie erfüllen alle Aufgaben eines Bürgers und erdulden alle Lasten wie Fremde; jede Fremde ist für sie Vaterland und jede Heimat ist für sie Fremde. [...] Ohne Umschweife sei es formuliert: Was im Leib die Seele ist, das sind in der Menschheit die Christen. Verbreitet über alle Glieder des Leibes hin ist die Seele, wie die Christen verbreitet sind über die Städte der Welt hin. Zwar wohnt die Seele im Leib, aber sie stammt nicht vom Leib ab; ebenso wohnen die Christen in der Welt, stammen aber nicht von der Welt ab“¹⁶. Demnach sahen sich die Christen trotz aller sozio-kultureller Unterschiede in der Welt als deren Seele. Die Wahrnehmung der Identität der Christen wurde durch die äußeren Unterschiede nicht gefährdet. Sie stellte ein inneres Element großer Kohärenz dar¹⁷.

II. Der Gnostizismus: ein untergegangenes Christentum?

Der Gnostizismus gilt als eines der untergegangenen Christentümer¹⁸. Für unseren Zusammenhang ist es nicht nötig, auf die Diskussion um die Ursprünge der Gnosis einzugehen, auch nicht auf deren Hauptvertreter und Lehren, über die es eine unüberschaubare Literatur gibt¹⁹. Es geht hier allein um die Frage, ob es sich bei der Gnosis wirklich um eine originäre Form des Christentums han-

¹⁶ Ep. ad Diog. 5,1–5; 6,1–3 (SC 33, 62. 64). Hier deutsch nach B. LORENZ, Der Brief an Diognet (Einsiedeln 1982) 19, 21.

¹⁷ Zur Frage der christlichen Identität und „Abgrenzung“ siehe DELL’OSSO, *Cristianesimo* (Anm. 1) 86–90; auch R. PENNA, *Le prime comunità cristiane: Persone, tempi, luoghi, forme, credenze* (Roma 2011) 231–257.

¹⁸ Vgl. EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 113: „No form of lost Christianity has so intrigued modern readers and befuddled modern scholars as early Christian Gnosticism“.

¹⁹ Einen allgemeinen Überblick bietet I. RAMELLI, *Gnosi – Gnosticismo*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane 2* (Genova / Milano 2007) 2364–2380.

delt, die sich von der unterscheidet, die sich in der Folgezeit durchsetzen wird, nämlich von jener der sogenannten Proto-Orthodoxen, unter denen Irenäus von Lyon, Tertullian und Hippolyt von Rom hervorragen²⁰. Dazu soll kurz die These von Ehrman zur Diskussion gestellt werden. Seiner Meinung nach hat die Entdeckung der Schriften von Nag Hammadi gezeigt, dass man nicht vom Gnostizismus als einem monolithischen Phänomen sprechen kann, sondern angesichts der großen Verschiedenheit der Texte eher von einem „gnostischen Archipel“ oder von „Gnostizismen“ sprechen muss²¹. Dann aber ist zu fragen, ob hinter jeder einzelnen gnostischen Schrift eine christliche Gemeinschaft steht, die sich von jener abgrenzen lässt, die durch die sogenannten Proto-Orthodoxen repräsentiert wird. Stehen also die Schriften wirklich für das gemeinsame Glaubenszeugnis einer bestimmten Gruppe von Gläubigen oder handelt es sich lediglich um Gedankenprodukte einzelner Personen, die das zu Papier brachten, was sie selbst über Christus, die Menschen, die Welt und die Geschichte dachten? Eine Antwort fällt nicht leicht, da beide Möglichkeiten in Frage kommen. Daher steht jede Entscheidung unter einem Vorbehalt. Außerdem ist in jedem Einzelfall zu klären, ob eine Schrift unabhängig vom neutestamentlichen Textcorpus entstand oder eine Anreicherung dieser Vorlage mit Beimischung fremder, nämlich gnostischer Motive darstellt²².

Auf der anderen Seite führten die koptischen Schriften der Bibliothek von Nag Hammadi zu der Einsicht²³, dass die gnostische Polemik gegen die „Proto-Orthodoxen“ nicht beabsichtigte, die Gnostiker außerhalb der christlichen Gemeinschaften zu stellen. Denn sie konnten die Glaubensbekenntnisse der „Proto-Orthodoxen“ mitsprechen, deren Schriften lesen und deren Sakramente annehmen²⁴, auch wenn dies alles anders interpretiert wurde dank der Glaubensintelligenz, die den Gnostikern aufgrund ihrer Gnosis der göttlichen Wahrheit zukam. So waren also die Gnostiker weniger äußere Gegner oder Vertreter eines alternativen Christentums als vielmehr innere Feinde. In diesem Sinne sagt Ehrman: „They were the enemy within, worshiping in proto-orthodox churches but understanding themselves to be a spiritual elite, an inner circle who recognized the deeper spiritual meaning of doctrines, Scriptures, rituals, than the proto-orthodox took (simply) at face value“²⁵. Diese Beschreibung, wenngleich sie das komplexe Phänomen der Gnosis etwas vereinfacht, lässt doch darauf schließen,

²⁰ Vgl. EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 121.

²¹ Vgl. ebd. 122 unter Hinweis auf M. A. WILLIAMS, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton 1996).

²² Vgl. M. ERBETTA, *Apocrifi del Nuovo Testamento* 1,1 (Casale 1975) 11.

²³ Vgl. W. FOERSTER, *Die Gnosis*, Bd. 1. *Die Zeugnisse der Kirchenväter* (Zürich 1969); Bd. 2. *Koptische und mandäische Quellen* (Zürich 1971).

²⁴ So EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 185. So gesehen teilt Ehrman nicht die Meinung derer, die den Gnostizismus für unabhängig vom Christentum halten, wie es W. Bauer und vor allem H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* 1. *Die mythologische Gnosis* (Göttingen 1934) tun. Jüngere Entdeckungen, vor allem mandäischer Texte, widerlegen einen vorchristlichen, eigenständigen Ursprung des Gnostizismus; vgl. E. LUPIERI, *I Mandei. Gli ultimi gnostici* (Brescia 1993).

²⁵ Vgl. EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 185.

dass die Gnostiker weder ein alternatives Christentum waren noch zu sein beabsichtigten. Vielmehr sahen sie sich als die authentischen Interpreten des Glaubens, den die „Proto-Orthodoxen“ – wie sie meinten – nur oberflächlich lebten. Daher beanspruchten sie nicht andere Schriften, Sakramente und Einrichtungen als die „Proto-Orthodoxen“, sondern sie betrachteten sich als die Elite der christlichen Gemeinschaft.

Vor diesem Hintergrund sollte man nur mit Vorsicht versuchen, hinter den gnostischen Schriften ein „untergegangenes Christentum“ zu konstruieren, da es sich genauso gut um die literarische Produktion einer Elite handeln kann, die ihren Glauben innerhalb der Großkirche praktizierte.

Das gilt natürlich nur für einen Teil der gnostischen Schriften, nämlich diejenigen Werke, die eindeutig christlich sind. Unter den koptischen Texten finden sich nämlich neben den zweifelsfrei christlichen Produkten auch solche ohne Spuren christlichen Einflusses oder nachträglich christianisierte Schriften²⁶.

III. Die Apokryphen und die Christentümer

Die Apokryphen sind das Hauptargument der Gelehrten, die eine Pluralität von Christentümern vertreten²⁷. Es fällt auf, wie stark heute die Apokryphen rezipiert werden, die immer neu und in vielen Sprachen ediert werden, um die Unterschiedlichkeit und zuweilen Fremdheit ihrer Inhalte vor Augen zu führen. Im Folgenden geht es nicht um Einleitungsfragen nach Autor, Ort und Zeit oder um Fragen nach Doktrin und Intention²⁸, vielmehr sollen einige Überlegungen zu ihrer Verbreitung und zu ihrem tatsächlichen Einfluss auf die christlichen Gemeinschaften angestellt werden. Wir beschränken uns auf einige neutestamentliche Apokryphen, vor allem solche, die schon lange von den Vertretern der Pluralismusthese in Anspruch genommen werden.

An erster Stelle steht das Thomasevangelium aus dem 2. Jahrhundert, das am meisten Interesse findet²⁹, da man es als das Zeugnis eines untergegangenen Christentums ansieht³⁰. Über die spätantike Wirkungsgeschichte dieses Evangeliums liegt eine detaillierte Studie von Matteo Grosso vor, die zu dem Ergebnis kommt: „Giunti, dunque, al termine di questa indagine, sembra di poter riconos-

²⁶ Siehe hierzu M. KRAUSE, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi, in: A. STUIBER, A. HERMANN (Hg.), *Mullus*, Festschrift Th. Klauser (Münster 1964) 215–223.

²⁷ Ehrman behandelt in seinem Buch das Petrus-evangelium, die Paulus- und Theklaakten und das Thomasevangelium.

²⁸ Hierzu siehe CH. MARKSCHIES, J. SCHRÖTER, *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (Tübingen 2012). Siehe auch W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen 1987), revidiert und übersetzt von R. MCL. WILSON (Hg.), *New Testament Apocrypha* (Cambridge 1991).

²⁹ In jüngerer Zeit siehe S. GATHERCOLE, *The Composition of the Gospel of Thomas. Original Language and Influences* (Cambridge 2012); MARKSCHIES, SCHRÖTER, *Apokryphen* (Anm. 28) 483–522.

³⁰ Vgl. EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 64f.

cere come in più occasioni le formulazioni tommasine abbiano contribuito alla riflessione sulla mistica nell’ambito di specifici orientamenti soteriologici di stampo introspettivo. La loro presenza in ambienti elitari, e talvolta marginali, ne determinerà l’esclusione dal panorama culturale dell’occidente cristiano nei secoli a venire fino alla riscoperta dei testimoni diretti di Ev[angelium] Th[omae] in età contemporanea³¹. Die Herrenworte des Thomasevangeliums scheinen also eine Ansicht einer Elite wiederzugeben; sie haben jedenfalls bis zur Wieder auffindung der Schrift keine nennenswerte Wirkung auf die christliche Kultur ausgeübt. Das Thomasevangelium repräsentiert demnach kein untergegangenes oder von den „Proto-Orthodoxen“ vernichtetes Christentum³². Man kann wohl sagen, dass dieses Werk heute von den Gelehrten bei weitem häufiger gelesen wird als in der ganzen Spätantike.

Anders erging es dem ebenso ins 2. Jahrhundert datierenden Protoevangelium des Jakobus³³, das schon von Justin (dial. 5), Klemens von Alexandria (strom. 7,93) und Origenes (comm. in Matth. 10,17) zitiert wird. Es steht für eine gewisse Volksfrömmigkeit oder Volkshagiographie³⁴. Es fand weite Verbreitung, wovon die zahlreichen Übersetzungen und die von der Antike bis zum Spätmittelalter reichende Handschriftentradition zeugen³⁵. Das Protoevangelium des Jakobus hatte also anders als das Thomasevangelium eine Breitenwirkung, die auf eine bereits im 2. Jahrhundert entwickelte Marienfrömmigkeit schließen lässt, die tatsächlich die künftige Liturgie, Kunst und Frömmigkeit beeinflusste. Das Apokryphon kann zwar nicht als Quelle historisch zuverlässiger Überlieferungen über Maria gelten, reflektiert aber eine gemeinsame Sensibilität und Frömmigkeit der Christgläubigen, die sich schon nach wenigen Generationen in einer gemeinsamen Verehrung der Jungfrau Maria wiederfinden.

Unter den apokryphen Apostelakten stehen die Akten des Paulus und der Thekla zur Diskussion³⁶, die im Allgemeinen zur Romanliteratur gezählt werden, die der Erbauung und Unterhaltung der christlichen Gemeinden diente³⁷. Für Ehrman³⁸ hingegen zeugen die Paulus- und Theklaakten für ein unterge-

³¹ M. GROSSO, *Detti segreti. Il Vangelo di Tommaso nell’antichità* (Roma 2012) 272.

³² Zu diesem Text EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 65: „A remarkable document, an ancient forgery condemned as heretical by early proto-orthodox Christians and lost or destroyed, until the remarkable discovery of the Gnostic library in Upper Egypt, near Nag Hammadi“.

³³ Zu Ursprung und Chronologie siehe S. PELLEGRINI in: MARKSCHIES, SCHRÖTER, *Apokryphen* (Anm. 28) 903–929, bes. 907–909.

³⁴ Fast alle Interpreten weisen auf den populären Charakter dieser Schrift hin. Siehe auch S. Pellegrini in Anschluss an É. Cothenet in: MARKSCHIES, SCHRÖTER, *Apokryphen* (Anm. 28) 911.

³⁵ Vgl. die Einleitung von S. PELLEGRINI in: MARKSCHIES, SCHRÖTER, *Apokryphen* (Anm. 28) 907.

³⁶ EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 29–39 widmet dieser Schrift ein eigenes Kapitel. Zu den Akten selbst siehe WILSON, *New Testament Apocrypha 2* (Anm. 28) 220–222, 239–246.

³⁷ Vgl. ebd. 233. M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento 2* (Casale Monferrato 1966) 254 spricht von „invenzione e imitazione“.

³⁸ Vgl. *Lost Christianities* (Anm. 3) 46.

ganges Christentum, das angesichts der Kritik Tertullians an der aktiven Rolle der Frauen in der Lehre und bei der Verwaltung des Taufsakraments³⁹ von den „Proto-Orthodoxen“ unterdrückt worden sei⁴⁰. Die Akten des Paulus und der Thekla stünden demnach für ein ursprüngliches Christentum, das gewissermaßen die Befreiung der Frau gepredigt habe. Männer und Frauen seien als vollkommen gleichrangig angesehen worden. Daher seien die Frauen nicht unter der Autorität der Ehemänner und des Paterfamilias verblieben. Sie konnten frei über ihren Körper verfügen und seien nicht ins Haus verbannt oder zur Kindererziehung verdammt worden⁴¹. Sieht man einmal von einigen offensichtlichen Anachronismen ab, wonach die Paulus- und Theklaakten einen Feminismus *ante litteram* vertreten, so ist zu entgegnen, dass der Text entsprechend seiner Gattung interpretiert werden muss. Er gehört in die populäre, hagiographische Literatur, die sich rasch ausbildete und nicht verborgen oder unterdrückt wurde, sondern im Gegenteil bis zum Mittelalter sehr beliebt war und Liturgie, Kunst und Religiosität befruchtete. Die Paulus- und Theklaakten und das Protoevangelium des Jakobus sind also Zeugnisse einer Sensibilität, die eine gemeinsame Matrix der christlichen Volksfrömmigkeit bildet und einmal mehr für die Einheit des werdenden Christentums spricht. Innerhalb dieser Volksfrömmigkeit war Thekla kein Einzelfall weiblichen Helden- und Martyrertums, sondern in ihrer Gesellschaft befinden sich andere Frauen wie etwa Perpetua und Felicitas.

Wenigstens eine kurze Bemerkung verdient auch das alttestamentliche Apokryphon der „Himmelfahrt Jesajas“⁴², das manche für ein Produkt gewisser prophetischer Kreise des ausgehenden ersten und beginnenden 2. Jahrhunderts halten⁴³, die eine prophetisch-charismatische Ekklesiologie vertraten und dabei nicht vor deutlicher Kritik an den damals gültigen Kirchenordnungen zurückscheuten, etwa in den Worten: „und es wird viele ungerechte Presbyter und Hirten geben, die ihre Schafe unterdrücken; und sie werden gierig sein, da sie keine heiligen Hirten haben“⁴⁴. Hinzu kommt ein judaisierender Ton mit einer doketisch gefärbten Christologie⁴⁵. Es könnte sein, dass es sich bei dieser Grup-

³⁹ De baptismo 17,4f. (CCL 1, 291f.).

⁴⁰ So schreibt EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 35: „Already at the beginning of the third century, soon after it [The Acts] was written, the text was having a large impact, enough for Tertullian to show real concern that it was used to authorize women to teach and baptize in the Christian churches – activities restricted to men throughout proto-orthodox Christianity“.

⁴¹ So schreibt EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 46: „They [the tales of Thekla] were a significant statement of an important stream of early Christianity. Here were women who refused to participate in the constraints of patriarchal society. They remained unmarried, not under the control of a husband. And they were travelers, not staying at home under authority of a paterfamilias, a father, a male head of household, etc. ...“.

⁴² Eine zuverlässige Studie ist E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Bologna 1994); siehe auch J. DOCHHORN, *Die Ascensio Isaiaie*, in: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 6,1,2 (Gütersloh 2005) 1–48.

⁴³ Vgl. DOCHHORN (Anm. 42) 27.

⁴⁴ *Ascensio Isaiaie* 3,24 (CCA 7, 62).

⁴⁵ Vgl. E. NORELLI, *Ascensio Isaiaie. Commentarius* = CCA 8 (Turnhout 1995) 547.

pe um jene Gegner handelt, die Ignatius von Antiochien bekämpft: „coloro che avevano una visione diversa di Cristo e della Chiesa e che rifiutavano qualsiasi tipo di organizzazione ecclesiastica preferendo una „via profetica“; per questo non condividevano l'annuncio di fede e, di conseguenza, celebravano l'eucaristia separatamente“⁴⁶. Die „Himmelfahrt Jesajas“ könnte demnach einer Dissidentengruppe zuzuordnen sein, die eine mehr prophetische und weniger organisierte Gemeinschaft mit einem ihr eigenen Christusbild bevorzugte. Daraus kann man entweder auf ein „untergegangenes Christentum“ schließen oder auf eine prophetische Bewegung innerhalb des Christentums selbst. Beide Hypothesen sind möglich.

IV. Christentümer und Kommunikation

Ein anderes Argument, das die Vertreter einer einheitlichen Sicht des antiken Christentums für sich beanspruchen, nämlich die Austauschbeziehungen zwischen den Kirchen⁴⁷, wird von den Vertretern einer pluralistischen Konzeption kritisiert. Diese halten die intensive Kommunikation zwischen den Christgläubigen für eine Strategie der „Proto-Orthodoxen“, um ihre Vorherrschaft auszubauen⁴⁸. Wenn dies wahr ist, gibt man umgekehrt also auch für das 1./2. Jahrhundert eine gemeinsame Strategie der christlichen Gemeinschaften zu, was eine einheitliche Sicht des beginnenden Christentums bestätigt. Wenn dabei wirklich nur die „Proto-Orthodoxen“ unter sich kommunizieren, befinden sich die Vertreter der anderen Christentümer in einer völligen Isolation und bilden besondere Eliten, die faktisch in keiner echten Beziehung zu den Christgläubigen stehen.

Was dann die Kommunikation zwischen Mutter- und Tochterkirchen, die „Knospenbildung“ der christlichen Gemeinschaften und das vorzugsweise briefliche Schrifttum der ersten christlichen Generationen betrifft, worin sich die Notwendigkeit zur Kommunikation zwischen den ersten christlichen Kleingruppen ausdrückt, so wurden hierüber bereits an anderer Stelle Überlegungen angestellt⁴⁹. Es handelt sich in der Tat um verschiedene Aspekte einer Kommunikation, die Ausdruck des Bewusstseins der Christgläubigen ist, trotz geographischer Zerstreuung eine einzige Gemeinschaft zu bilden.

⁴⁶ C. DELL'OSSO, L'organizzazione ecclesiale in Ignazio di Antiochia, in: *Ricerche storico bibliche* 25 (2013) 138.

⁴⁷ Vgl. DELL'OSSO, *Cristianesimo* (Anm. 1) 99–101; A. DI BERARDINO, *Percorsi di koinonia nei primi secoli cristiani*, in: *Concilium* 36,3 (2001) 67–85.

⁴⁸ Vgl. EHRMAN, *Lost Christianities* (Anm. 3) 179f.

⁴⁹ Vgl. DELL'OSSO, *Cristianesimo* (Anm. 1) 99–101.