

# Perspektiven frühchristlicher Kunst für die Geschichte der Kirche

Von WOLFGANG WISCHMEYER

## I

Im Jahre 1634 veröffentlichte der Oratorianer Giovanni Severani unter dem Datum 1632 ein bis heute wichtiges Standardwerk zur frühchristlichen Kunst, die *Roma Sotterranea* des 5 Jahre zuvor verstorbenen Antonio Bosio<sup>1</sup>. Der Untertitel und das Vorwort des Herausgebers zeigen deutlich, worin man damals den Zusammenhang zwischen der altkirchlichen monumentalen Überlieferung und der Geschichte der alten Kirche sah und was für eine Funktion die Perspektive, die man aus dieser Zusammenschau gewann, für das Bild der alten Kirche und für das Selbstverständnis von führenden Geistern der römischen Reform gewinnt.

In drei Punkten läßt sich die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Werkes zusammenfassen:

1. Ziel der Beschäftigung mit der *Roma Christiana* ist nicht mehr der Pilgerführer, das *Mirabilienhandbuch*, sondern es geht um Material, um entscheidende Vorarbeiten für Geschichtsschreibung. Entsprechend ist dann auch dieses Material von Cesare Baronio in den *Annales Ecclesiastici*, der die Folgezeit normativ bestimmenden Darstellung, aufgenommen worden<sup>2</sup>, die stark auf die in Rom in den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts neu einsetzende wissenschaftliche Beschäftigung mit dem kirchlichen Altertum zurückgreift. Diese begann mit dem 1568 verstorbenen spanischen Augustinereremiten Onofrio Panvinio und konzentrierte sich dann um Filippo Neri (gestorben 1595) und sein Oratorium. Hier wuchs und realisierte sich der Gedanke, Geschichte der Kirche zu schreiben, in einer Ausführung, die nicht nur dem historiographischen Standard der Zeit entsprach, sondern diese für die Zukunft prägen sollte. Dazu gehörte auch die Einbeziehung der monumentalen Überlieferung als Zeugen für Sitten, Frömmigkeit und Glaubenssätze.

Damit ist 2. zugleich eine wichtige Akzentverschiebung markiert. Vornehmstes Interesse dieser Geschichtsschreibung des Rom der katholischen Reform ist im Unterschied zum Renaissance-Rom nicht mehr das Altertum, nämlich die vorchristliche Antike in ihrer griechisch-römischen Kulturprägung, das ideale Rom der Heiden, sondern es geht um die eigene, nämlich die christliche Vergangenheit<sup>3</sup>. Die eigenen Anfänge der römischen Kirche rücken in den Mittelpunkt des Interesses.

Damit ist 3. aber nicht nur gegeben, daß man kritisch geworden ist gegenüber einer vorbehaltlosen Bewunderung des klassischen Altertums, indem man den Gegensatz zum Christentum nun erneut betont – und nicht umsonst spielen die Märtyrer und die Märtyrerfrömmigkeit wieder eine große Rolle. Sondern mehr noch: Diese Neubesinnung auf die eigene christliche Vergangenheit und die zentrale Position, die diese nun für das Denken und Selbstverständnis einnimmt, sind nicht zuletzt auch in ihrer apologetischen Funktion gegenüber den neuen Formen der reformatorischen Christentümer nördlich der Alpen zu sehen. Jenen gegenüber galt es ja ganz konkrete christliche Traditionen zu verteidigen, die nicht nur mit Formen der Liturgie und Frömmigkeit zusammenhängen, sondern auch mit den schönen Künsten, soweit diese wiederum zum kirchlichen Bereich in Beziehung standen. Das Kunstdenkmal wurde zum theologischen Argument für die christliche Authentizität der Bräuche und Lehre der römischen Kirche. Interessant dabei ist, daß man damit nicht etwa einen Argumentationszusammenhang schuf, sondern sich einließ auf das Argumentationsgefüge des *consensus antiquitatis*, wie er in der vorgängigen dissidenten Historiographie nördlich der Alpen in Wittenberg und Magdeburg ausgebildet und akzeptiert war<sup>4</sup>. Innerhalb der nunmehr zerrissenen Christenheit gab es das von den verschiedenen Seiten akzeptierte gemeinsame Kriterium des christlichen Altertums, zu dem die römische Seite in den Monumenten ein zusätzliches Bestätigungsargument fand. Zeugnisse der Vergangenheit bestätigten und rechtfertigten dogmatische Aussagen der Gegenwart.

An dieser Stelle kann nun nicht weiter die Geschichte des Faches und seine besondere Bedeutung im kontroverstheologischen Zusammenhang interessieren. Hier ist nur die logische Position des Bestätigungsargumentes zu hinterfragen. Denn wie läßt es sich vermeiden, daß das künstlerische Zeugnis der Vergangenheit nicht nur theologische Positionen der Gegenwart bestätigt, erklärt und rechtfertigt, sondern bei einem solchen Denken vielmehr auch die Vergangenheit durch die Brille der Gegenwart gesehen wird und von der Gegenwart her ihre Klärung und Erklärung findet? Es setzt sich nämlich, wenn man sich einmal auf diesen Argumentationszusammenhang einläßt, nur allzuleicht ein *circulus vitiosus* in Bewegung, der ebenso leicht die Überreste der Vergangenheit durch die Gegenwart und ihre Meinungen wie die Meinungen der Gegenwart durch die Überreste der Vergangenheit erklärt, d. h. darin die einzige Verständnismöglichkeit sieht<sup>5</sup>. Es erübrigt sich, im einzelnen aufzuzählen oder gar mit Namensnennung haftbar zu machen, was das Eingehen eines so verstandenen Zusammenhanges zwischen der Christlichen Archäologie und der Kirchengeschichte alles vergessen macht: den Wandel in der Geschichte der Mentalitäten und der ihnen entsprechenden Sitten, den Wandel von theologischem Denken und theologischen Aussagen, die Veränderung der sozialhistorischen Gemeindefstrukturen. Die bis etwa ins erste Viertel dieses Jahrhunderts geltende Konzentration auf dogmen- und liturgiegeschichtliche Inter-

pretationen hat hier bei aller kompilatorischen Leistung doch manches übersehen und vereinfacht, was sich dann in Frühdatierung und dogmatischer Interpretation niedergeschlagen hat.

In dieser Situation bedeutete es gewissermaßen ein Auseinanderdriften des Faches, als seine Objekte dann zunehmend auch Gegenstand der altertums- und kunstwissenschaftlichen Forschung wurden. Wegen der sich immer stärker differenzierenden Forschungsmethoden, nicht zuletzt auch wegen sich verschieden entwickelnder „Sprachmoden“ fielen immer stärker nicht das Fach, das ja durch seine Gegenstände konstituiert wird, wohl aber die Fachvertreter bis zum gegenseitigen Nichtmehrverstehenkönnen auseinander, und dieser Dissens entwickelte sich zusätzlich als Streit der Fakultäten, getragen teils von einem anachronistischen Emanzipationsbedürfnis, teils von einem seltsamen Vergessen der eigenen Geschichtlichkeit und von festgefühten Bildern, wie es gewesen sein muß<sup>6</sup>.

Wenn also der klassische Ansatz der katholischen Reform, die Denkmäler des christlichen Altertums zur Bestätigung kirchen- bzw. dogmengeschichtlicher Aussagen heranzuziehen, überholt ist und andererseits die rein archäologisch interessierte Bearbeitung der Denkmäler von sich aus keine Brücke zur kirchengeschichtlichen Dimension der Kunst der Alten Kirche schlägt, dann ist neu zu fragen, worin die Bedeutung der altchristlichen Denkmäler für die Geschichte der Alten Kirche liegt. Zu dieser Frage sollen im folgenden einige Erwägungen angestellt werden. Dabei wird der Ausgangspunkt nicht allein von den Denkmälern, sondern auch von dem Wesen der Alten Kirche und den Grundaufgaben der Geschichte der Alten Kirche her gewählt. Die Geschichte der Alten Kirche gerade protestantischerseits hat unserer Frage bisher methodisch wie sachlich zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, so daß hier wichtige Impulse von der Christlichen Archäologie ausgehen können.

## II

So sehr theologische Denksysteme zur Geschichte der Kirche gehören, ist die Geschichte der Kirche in der Verschiedenheit der lokalen Christentümer<sup>7</sup>, in diesem Fall innerhalb und außerhalb des Römischen Reiches und der entsprechenden Nachfolgestaaten bis etwa zum Anfang des 7. Jahrhunderts, nicht identisch mit der philologisch-historischen oder systematischen Erfassung der Väterüberlieferung. Sicher spielt diese Tradition bei jeder heutigen Konstruktion einer *philosophia christiana* eine bedeutende Rolle, ja muß sie unbedingt spielen. Aber die *philosophia christiana* ist lediglich Teil einer Kirchengeschichte. Kirchengeschichte ist nicht identisch mit Theologiegeschichte, und es kann sich nicht darum handeln, daß dann dazu die Christliche Archäologie bloßes Anschauungsmaterial liefert. Was also dann? Die Chance liegt darin, daß sich ähnlich wie im Fach der Christli-

chen Archäologie selbst auch im Fach Kirchengeschichte eine steigende Differenzierung der Methoden und damit verbunden eine zunehmende Schwerpunktbildung von unterschiedlichen Forschungsrichtungen und -gegenständen beobachten läßt.

Was heißt das für die Alte Kirchengeschichte? Zu den klassischen Disziplinen der Patristik und Dogmengeschichte und in geringerem Maße – für die protestantischen Fakultäten muß dies leider gesagt werden – der kirchlichen Rechtsgeschichte und der Liturgiegeschichte treten zunehmend – und das ist das eigentlich Neue – mit gleichem Gewicht Forschungsrichtungen, die gar nicht ohne die Monumente auskommen. Die Fragestellungen, die diesen Forschungsrichtungen zugrunde liegen, lassen sich folgendermaßen skizzieren:

Wer wurde Christ in den ersten 6 Jahrhunderten? (Wobei natürlich die Sachlage im 2. Jahrhundert anders ist als im 6. Jahrhundert, verschieden jeweils wieder auf dem Land und in der Stadt.) Weiter: Wo finden wir Christen? (Wo, d. h. sowohl im geographischen und topographischen Bereich als auch in welchen Schichten der lokalen Gesellschaft.) Weiter: Wie macht sich dann im gesellschaftlichen Bereich Christliches bemerkbar, und woraus besteht je die individuelle Synthese der Traditionen aus der Bibel und der soziokulturellen Umwelt? Schließlich: Wie stellt sich diese Synthese jeweils in den verschiedenen Ausdrucksformen, die sie in unseren Quellen gefunden hat, verschieden dar?

Kirchen und Paläste, Taufhäuser und Thermen, Villen und Wohnkaserne, Klöster und Festungen, Grabepigramme und Liturgien, Mausoleen und Armengräber, theologische Traktate und Gesetzbücher, magische Amulette und Purpurhandschriften – aus unzähligen Mosaiksteinen setzt sich das Bild der Prinzipatszeit, der Spätantike und der Alten Kirche zusammen und bietet eine Fülle von Frageansätzen, die alle auch dem Theologen primär oder sekundär zugänglich sind. Hier sind die Denkmäler nicht mehr Beleg- oder Anschauungsmaterial, sondern stellen selbst ihre Fragen an den wissenschaftlichen Betrachter.

### III

Die neuen Perspektiven für die Kirchengeschichte, die diese Fragestellungen aufwerfen, und der Gewinn, den sie der Theologie bringen, soll in einem Doppeldurchgang dargestellt werden, erst gegliedert nach Forschungsrichtungen, dann nach Jahrhunderten gemäß den ihnen eigentümlichen Schwerpunkten. Dabei wird der Forschung zur Alten Kirchengeschichte durchaus Neues abverlangt werden, denn bisher gilt, was Wolfgang Bienert in der jüngsten Bestandsaufnahme des Faches festgestellt hat: „Das Schwergewicht der altkirchlichen Untersuchungen liegt eindeutig bei der Erforschung der patristischen Literatur und Theologie.“<sup>8</sup> Wenn Bienert

auch selbst dieser Tendenz nicht ganz unkritisch gegenübersteht, ja prononciert darauf abhebt, „daß die Kirchenväter oft nicht nur geistvolle Theologen, sondern auch Bischöfe und Kirchenpolitiker waren (. . .), Menschen von Fleisch und Blut, geprägt von den unterschiedlichen Lebensverhältnissen, die für das Verständnis ihrer Theologie nicht ohne Bedeutung sind“<sup>9</sup>, so fällt doch umso stärker die traditionelle stark systematische Gliederung auf, die er seinem Beitrag gibt in der Übersicht über den gegenwärtigen Stand der theologischen Wissenschaften und die „Aufgaben, die sich für die Generation des ausgehenden 20. Jahrhunderts ergeben“, so der Herausgeber Strecker<sup>10</sup>. Die Einbeziehung der im folgenden skizzierten Fragestellungen wird zeigen, daß die Geschichte der Alten Kirche sachgemäß nicht bei den traditionellen Themen des Faches stehenbleiben darf.

Den inhärenten systematisierenden Zug kann man schon sehr deutlich bei der zuerst hier zu nennenden Forschungsrichtung beobachten, der Missionsgeschichte<sup>11</sup>. Wichtiger als eine kartographische und soziographische Erfassung unter jeweils chronologischer Differenzierung scheint vielen Gelehrten der Streit über das *Programm* einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte<sup>12</sup> und mögliche Korrekturen einer solchen These, etwa durch eine „Wirkungsgeschichte des Christentums“<sup>13</sup>. Kritische Anfrage dazu: Kommt hier nicht die von Harnack stets so betonte „Kärnerarbeit“ zu kurz?<sup>14</sup> Hier heißt das: Kann man eine *Missionsgeschichte* der Alten Kirche schreiben unter Absehen von der archäologischen Überlieferung? Die Monumente zeigen gerade hier eine erste grundlegende Perspektive. Bestätigend wie kritisch ergänzend stehen sie neben der literarischen Überlieferung. Fließen etwa für Britannia die literarischen Quellen sehr dünn, so kann doch E. Kirsten feststellen: „Die Intensität der Christianisierung des Zivilgebiets zeigen Kleinfunde mit christl. Aufschriften oder Symbolen.“<sup>15</sup> Wir gewinnen mittels archäologischer Zeugnisse also Gebiete, die wir stärker, als es bisher möglich schien im Zusammenhang der Ausbreitungsgeschichte des Christentums zu betrachten haben. Am anderen Rand des Römischen Reiches und jenseits seiner Grenzen, größtenteils auch jenseits der zeitlichen Grenze der frühchristlichen Kunst, waren etwa die Grabinschriften eine ebenso wichtige Quelle für die Kirchengeschichte Nubiens, für „ihre Gründung durch Byzanz, die Beeinflussung durch die koptische Kirche und das Weiterleben der eingebürgerten nubischen Elemente“, so H. Junker schon 1925<sup>16</sup>, und dieses Bild gewann dann wieder erst Profil durch die große Fülle erneuter archäologischer Zeugnisse, die in der internationalen Nubienkampagne von 1960–1980 im Zusammenhang des Assuan-Hochdamms zutage trat<sup>17</sup>.

Dabei besitzen archäologische Funde nicht nur die Funktion, neue Gebiete missionsgeschichtlich zu erschließen, sondern zeigen auch, daß die Detailarbeit vermag, akzeptierte Strukturen der christlichen Missionsgeschichte in Frage zu stellen. Diese Korrektur betrifft die kirchengeschichtliche These von der „allgemeinen Beschränkung der christlichen Mission auf

die städtisch besiedelten Gebiete<sup>18</sup>. Es kann sehr wohl gesagt werden, daß die Kirche, was ihre höheren Organisationsformen angeht, die städtischen Einheiten als Basis der verflechtenden Organisation benutzt. Stadt und Land besitzen in der Kirche deshalb erst einmal einen grundsätzlich unterschiedlichen Stellenwert, was die Geschichte der Organisation und was die Geschichte der Mission angeht. Wir können auf dem Land relativ früh Christen nachweisen, aber erst relativ spät Organisationsformen<sup>19</sup>.

Dies Bild, das die literarischen Quellen uns geben und in denen in der Tat ein gänzlich stadtorientiertes Christentum dominiert, wird aber in einigen geographischen Bereichen entscheidend durch die epigraphische Überlieferung korrigiert. Im Osten, in Kleinasien vor allem, in Syrien und in Ägypten und wohl auch in Nordafrika dokumentiert sie ein frühes Christentum auf dem Lande.

Für Kleinasien finden die Nachrichten der *Vita Gregorii Thaumaturgi*<sup>20</sup> für das städtearme Pontus eine Ergänzung in Inschriften des 3. Jahrhunderts aus phrygischen Landbezirken<sup>21</sup>. Hier hat sich in der Beckenlandschaft am Oberlauf des Porsuk Cayi eine Gruppe von Inschriften der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts und des beginnenden 4. Jahrhunderts erhalten, die das christliche Bekenntnis der Verstorbenen und Dedikanten mit Kreuzdarstellungen und der Formel „Christianoi Christianois“ deutlich aussprechen. Gegenüber der älteren Forschung, die diesen für sie unverständlichen Freimut des Bekenntnisses nicht anders zu deuten gewußt hat als einen Ausdruck von montanistischem Radikalismus, hat nun Elsa Gibson die Grabdenkmäler und ihre Dekoration zur Interpretation der Inschriften herangezogen. Dann passen Pferde und Ochsen, die ländlichen und häuslichen Geräte, die kosmetischen Instrumente der Frauen, kurz der naive Stolz, mit dem man dies alles und sein eigenes Bild zeigt, recht wenig zu dem, was wir über kleinasiatische Montanisten wissen. Vielmehr gilt: Die christlichen Grabinschriften der Altintac-Ebene fügen sich mit ihrem ikonographischen und epigraphischen Gut ohne Schwierigkeiten in den zeitgenössischen Rahmen der phrygischen Inschriften ein. Ja, sie sind geradezu vorzügliche Beispiele für die „von beiden Seiten (christlich und nichtchristlich) tolerante Situation“<sup>22</sup> in diesen ländlichen Gebieten im 3. Jahrhundert. Die Christen auf dem Lande leben im Normalfall in Harmonie mit ihren nichtchristlichen Nachbarn, „sie teilen ihre griechisch-römische Kultur, ihre Gefühle, Sprache und Kunst . . ., wie ihre Nachbarn freuen sich diese Christen ihres Reichtums und ihrer Kultur. Es ist so ganz natürlich, daß sie sich auch ihrer neuen Religion freuen.“<sup>23</sup>

Das Beispiel dieser sog. montanistischen Inschriften muß hier zugleich als Warnung vor der „Unklugheit . . ., wenn man Formulierungen der Grabinschriften abwägt, um darin theologische Abweichungen zu entdecken“, dienen – so zuletzt Ch. Pietri<sup>24</sup>, ähnliche ältere Warnungen von A. Ferrua<sup>25</sup> aufnehmend. Zumeist ist das, was für eine dogmatische Variante angesehen wird, regionales Formular.

## IV

Der im Zusammenhang der Missionsgeschichte angeschnittene *sozialgeschichtliche Ansatz* birgt aber in sich noch eine Reihe von möglichen weiteren Perspektiven. So etwa die Frage: Welchem sozialgeschichtlichen Milieu lassen sich bestimmte Genera nicht nur ikonographischer Themen, sondern von Denkmälergattungen zuordnen<sup>26</sup>. Es scheint so, daß nicht nur bestimmte stilgeschichtliche Höhenlagen, die in den Kunstwissenschaften herkömmlicherweise mit nicht unbestrittenen sozialen Kategorien wie Hof- oder Palastkunst charakterisiert worden sind<sup>27</sup>, eine sozialgeschichtliche Bedeutung besitzen, sondern auch die einzelnen Denkmälergattungen<sup>28</sup>. Kann man sich etwa damit zufriedengeben und sich auf den Zufall der Überlieferung zurückziehen, wenn man der allgemein akzeptierten Feststellung beipflichtet, eine antike Kunst mit teilweise christlich-biblischer Thematik lasse sich im 3. Jahrhundert zuerst in der Grabeskunst, vor allem den römischen Katakomben und den Sarkophagen, nachweisen? Es kann nun nicht darum gehen, diese Datierung prinzipiell in Frage zu stellen, sondern es geht um etwas anderes:

Um die Mitte des 3. Jahrhunderts sind auf einmal christliche Kreise für die Sarkophag-Werkstätten ein so interessantes Publikum, daß es sich lohnt, biblische, alt- und neutestamentliche Themen ins Werkstattprogramm aufzunehmen.

Unter der traditionellen Käuferschicht von Sarkophagen findet sich also ein nicht mehr zu vernachlässigender Anteil von Christen<sup>29</sup>, obwohl es sich bei ihnen um ein illegitimes Kollegium mit vornehmlich religiösen Funktionen handelt. Mehr als ein halbes Jahrhundert vor der offiziellen Duldung des Christentums ist hier einerseits ein Zweig des nichtchristlichen Kunstbetriebes damit beschäftigt, Wünsche christlicher Käufer zu erfüllen. Andererseits legten in dieser Zeit ebenso wie später Christen darauf Wert, mit ihren Sarkophagen gattungsspezifische Aussagen sozialer Präntentionen zu machen, die dem herkömmlichen Sarkophag-Besitzer-Ideal aus den Oberschichten entsprachen. Vielleicht kommt das am deutlichsten zum Ausdruck, wenn Hoffnungsbilder zusammen mit den Elementen der Privatapothese beim Bild und der Inschrift erscheinen. Trotz ihrer Herkunft erhalten sie sich in dem zunehmend christianisierten Kontext<sup>30</sup>.

Die sozialgeschichtliche Dimension des anderen Genus mit noch älterer christlich thematischer Bildkunst, der römischen Katakomben, muß in diesem Zusammenhang wenigstens kurz charakterisiert werden: des Callixt geniale Idee für einen im großen Stil systematisch unterirdisch angelegten Unterschichten-Friedhof als soziale Institution der römischen Kirche, die, wiederum missionsgeschichtlich höchst bedeutsam, die Krise ausnutzte, in die die nichtchristlichen Funeralkollegien der Unterschichten durch den Wandel der Bestattungssitten von der Verbrennung zur Körperbestattung geraten waren. Ließ sich ein Columbarium mit dem Vermögen einer sol-

chen Korporation leicht einrichten und unterhalten, so erforderte der neue Brauch erheblich höhere Aufwendungen, und das bei fortschreitendem Währungsverfall. Wenn die römische Kirche auf diesem Gebiet investierte, so war das nicht nur Ausdruck ihrer finanziellen Möglichkeiten um 200<sup>31</sup>, sondern auch Ausdruck ihrer Überzeugung, sich ein neues großes Anhängerpotential unter den in älterer Zeit selbstverständlichen Anhängern der Funeralkollegien erschließen zu können.

Auch deren Mentalität, zumal der Stellenwert, den sie der Gemeinschaft und der von der Gemeinschaft garantierten Bestattung gaben, führt wieder auf die *Frömmigkeitsgeschichte*, die somit neben *Missionsgeschichte* und *Sozialgeschichte* als 3. große Perspektive neben die klassischen Disziplinen der alten Kirchengeschichte tritt.

## V

Wie die beiden anderen Themen ist naturgemäß auch das Thema der *Frömmigkeitsgeschichte* als Fragestellung nicht neu. Wohl aber ermöglicht die konsequente Einbeziehung der altchristlichen Denkmäler einen vertieften Umgang mit dem Thema. Dabei ist zu beachten, daß die altchristliche „Frömmigkeit“ als Kategorie durchaus einer Bestimmung bedarf. Ebensovienig wie sich altkirchliche Frömmigkeit als verdünnter Reflex von Kirchenvätertheologien oder von bestimmten Liturgieformen, deren zeitliche und örtliche Vielfalt und Divergenz wir doch wohl meist zu wenig beachten, erklären läßt, ebensowenig ist jene Frömmigkeit als Ausfluß eines altkirchlichen Dogmas zu betrachten. Ein Beispiel ist das der stillenden Maria, als Thema seit den neutestamentlichen apokryphen Romanen, die ins 3. Jahrhundert zurückgehen, bekannt, „in der frühchristlichen Dichtung überschwenglich besungen“<sup>32</sup>, der dogmatisch-theologischen Reflektion des Monophysitismus nicht nur fernstehend, sondern für sie widersinnig, und doch zum Themenkreis der koptischen Kunst gehörig. Das Beispiel hilft, den Einfluß konfessioneller Dogmatik auf Themen der Kunst zu relativieren und die Bedeutung einer eigenständigen Frömmigkeit nicht ganz durch sie bestimmt sein zu lassen. Insofern geht es zusammen mit der Warnung vor dogmatischen bzw. haeresiologischen Überinterpretationen von Inschriftenformularen.

Dies gilt umsomehr, als heute von kompetenter Seite gewarnt wird, trotz einer Fülle von Manifestationen des Religiösen in der Antike sei doch wenig bekannt, was antike Frömmigkeit gewesen sei<sup>33</sup>.

Diese Warnung zumal will bedacht sein angesichts der großen Differenzen zwischen gemeinchristlichen dogmatischen Anschauungen etwa im Bereich der Lehre von der Auferstehung der Toten und den in der frühchristlichen Bildwelt und den Grabinschriften stark vertretenen Anschauungen, die die „Unsterblichkeit ausdrücken: Die nach dem Tode beginnende

Gemeinsamkeit mit Gott, Christus, den Heiligen, Märtyrern, Engeln verbürgt sie.“<sup>34</sup> „Die Seele des Gerechten hofft auf eine unmittelbare Himmelfahrt.“<sup>35</sup>

Abbildungen solcher Hoffnung des erhofften Heils, das biblisch akzentuiert und garantiert ist, lassen sich auch in der Grabeskunst finden, zumal in den am weitesten verbreiteten Darstellungen der frühchristlichen Kunst, im Jonaszyklus. Mit dem vom Seeungeheuer verschlungenen und ausgespienen Helden der Jonasgeschichte, der endlich, wie Dionysos unter der Weinlaube, unter seiner Kürbislaube zur paradiesischen Ruhe kommt, kann sich der Verstorbene identifizieren. In diesen Zusammenhang kann er auch sehr viel von nicht anders mythologisch besetztem Bildgut als verständliche neutrale religiöse Aussage, die seine christliche Aussage verstärkt, aufnehmen und so nicht mythologisch besetztes neutrales Bildgut neben das Bild mit dem biblischen Heroen stellen.

Die Ikonographie und Ikonologie der altchristlichen Kunst hat an diesem Punkt die folgende Bedeutung für die Frömmigkeitsgeschichte: Sie liefert Aussagen zum Verständnis von Tod und Jenseits, die in einer deutlichen Distanz zu den Aussagen der Kirchenschriftsteller über denselben Themenzusammenhang stehen. Dabei ist allerdings eine doppelte Relativierung der Aussagen der frühchristlichen Monumente zu beachten, nämlich sowohl ihre gruppenspezifische Begrenzung, als auch der Umstand, daß hier Äußerungen von Frömmigkeit im Medium einer durch künstlerische und handwerkliche Tradition geprägten Bildersprache begegnen.

Diese Einschränkung beachtet, ergibt sich doch als eigentliche Aussage die Identifikation mit dem Schicksal des biblischen Helden, aufgefaßt und dargestellt als direktes und präsenten Gerettetsein in eine ewige „*pax terra marique*“, entsprechend den religiösen, sozialen und kulturellen Idealen der Zeit.

Schwerer noch wiegt, daß das Denken der Väter in zwei Hauptpunkten grundsätzlich von den Bildern abweicht: Die Kirchenschriftsteller sind nicht am Heroen, sondern am Bußprediger Jonas interessiert, und sie vertreten die Lehre von der zukünftigen Auferstehung und einem Endgericht. So differenziert die Eschatologie der Kirchenschriftsteller im einzelnen ist, in der grundsätzlichen Andersartigkeit heben sie sich geschlossen von den Bildern ab. Die Bilder sind also nicht verdoppelnde Wiederholung, bloße Abspiegelung theologischer Lehre und kirchlicher Predigt, sondern in einem eigenen ebenso intensiven wie originellen Akkulturationsstand von Antike und Christentum selbständige Zeugnisse christlich-antiker Frömmigkeit<sup>36</sup>.

Dabei hat gerade die ikonographische Forschung ergeben, daß die kultur- und kunstbejahende Frömmigkeit der alten Christenheit in einem erstaunlichen Grade der ihr vorgegebenen Frömmigkeit nichtchristlicher Prägung und deren monumentalen Äußerungen verpflichtet ist, und dies vor allem in dem zentralen Bereich der Konfrontation mit Tod und Jenseits.

Ähnlich wie die missionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Forschungsrichtung sucht also auch die Frömmigkeitsgeschichte, die die von der Christlichen Archäologie bearbeiteten Denkmäler in ihre Untersuchungen einbezieht, sich von einem Bild der Alten Kirche zu lösen, das überwiegend auf den Aussagen der Kirchenväter beruht. Neben die nicht hoch genug zu veranschlagende Bedeutung der theologischen Lehre und kirchlichen Predigt und der durch die kirchliche Sozialorganisation geleisteten Wohltätigkeit tritt damit als Kontrapunkt die vom christlichen Laien getragene Leistung einer römisch-christlichen Kultur in all ihren lokalen, sozialen und zeitlichen Nuancen. All das zusammen ergibt erst jene Synthese, die den Gegenstand der Kirchengeschichte darstellt und die, obwohl im künstlerischen ebensowenig wie im sozialen Handeln auf Veränderung angelegt, im Zusammenhang des Endes der antiken Geschichte erstaunliche Kräfte der Mobilität wie der Kontinuität aus sich heraus gesetzt hat. Ebenso wie die christliche Wohltätigkeit bei einer grundsätzlich akzeptierten und bestätigten sozialen Ordnung als Korrektiv diente und Wandel in Gang gebracht und die Kirche neuen sozialen Situationen adaptionsfähig gemacht hat<sup>37</sup>, hat auch die Kunst mit christlicher Thematik Kontinuitäten gesichert, Renaissance hervorgerufen und die Möglichkeit zu Innovationen gegeben.

## VI

Diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Innovation soll nun an einigen Punkten nachgegangen werden. Die Denkmäler der frühchristlichen Kunst sind hier Dokumente der christlichen Kultur der Zeit. Die erste in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Innovation dürfte die in der frühesten christlichen Grabeskunst vorliegende christliche „Kontamination“ des „paganen Seligkeitsbildes“ mit „Themen aus christlicher Tradition“ sein. Dabei sind die „Szenen aus christlicher Thementradition neutralisiert, d. h. sie sind eingesetzt in ein vorgegebenes ikonographisches Schema, ohne dieses wesentlich zu verändern“, so in der Terminologie von E. Mühlenberg<sup>38</sup>. Damit ist nicht nur für die Christliche Archäologie, sondern auch für die Kirchengeschichte anhand der ältesten Zeugnisse die Frage nach dem Ursprung der christlichen Kunst neu gestellt. Ist die christliche Thementradition wirklich hier in der Grabeskunst zu Hause, ist sie zuerst „neutralisiert“ anzutreffen, oder bedeutet Neutralisation, daß sie primär in anderen Zusammenhängen zu suchen ist, wie ja auch der hier zu beobachtende aufgenommene jüdische Bildschatz von Daniel, Abrahams Opfer und Noah vorher und gleichzeitig in einem nichtsepulkralen jüdischen Kontext zu beobachten ist?

Aber auch bei der aus Kleinasien stammenden christlichen Statuettengruppe im Cleveland-Museum mit dem vierszenigen Jonaszyklus ist offen, ob es sich um eine Mausoleumsausstattung, einen Brunnenschmuck oder die Dekoration eines Grabgartens handelt<sup>39</sup>.

In welchen Kreisen der christlichen Gemeinde kam es zur Ausbildung, und welche wurden zu Trägern einer christlichen Bildkunst? Was war das Kontinuum, das das Christusbild und das christliche Bild aus sich heraus setzte? Und wie kommt es, daß dieses Phänomen der Innovation als Kontinuum dann in den kommenden Jahrhunderten nicht zur Ruhe kam? Steht dahinter nur ein Wechsel der ikonographischen Mode oder etwas, das man als Offenheit des christlichen Bildes beschreiben muß, eine ihm immanente Tendenz, sich selbst nicht zu genügen und zu den Vorteilen des Eindrucks und des Ausdrucks auch die Eindeutigkeit des Logos zu gewinnen? Galt es doch nicht mehr, Formen menschlicher Ergriffenheit von göttlicher Transzendenz wie in der antiken Kunst darzustellen, sondern in Eindeutigkeit die letztgültige unanschauliche Ganzheit abzubilden, die den ganzen Menschen und die ganze Welt umfaßt, und das in dem ihrem Wesen nach uneindeutigen Gewand der bildenden Kunst.

Wie ließ sich diese Aufgabe bewältigen, oder genauer: in welchen politischen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen wurde auf welche Darstellungs- und Ausdrucksmittel zurückgegriffen? Wenn es wirklich so ist, daß die christliche Kunst von Christusszenen ausgeht, in welchem Zusammenhang stellte man sich dann zuerst der Aufgabe, die Bedeutung der eigenen Erfahrung des Christusereignisses in der kirchlichen Gemeinschaft und damit zugleich die gegenwärtige Macht des Christus ins Bild zu bringen? Allgemeiner gefragt: Wo und wie ging man daran, diese komplementäre Aussage in die Gestalt und das Programm der vielfältig das Leben begleitenden und rahmenden kaiserzeitlichen Kunst aufzunehmen?

Diese Frage soll exemplarisch an dem ältesten Denkmal der monumentalen christlichen Überlieferung behandelt werden: der Aberkiosinschrift aus Hierapolis in Phrygia Salutaris aus dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts, einem Grabcippus mit einem Epigramm von 22 hexametrischen Versen, die erhaltene Cippuseite von einem Kranz geschmückt<sup>40</sup>. Dieses lokaltypische Grabdenkmal, dessen Bildschmuck längst den agonistischen Bereich verlassen hat und zu einer allgemeinen Grabchiffre geworden ist, stellt auch das älteste Beispiel eines christlichen städtischen Grabdenkmals dar, älter als alle übrigen Beispiele einer von Christen nachweisbar genutzten oder verwendeten Grabeskunst. Es steht dabei auch absolut am Anfang der erhaltenen Denkmäler der frühchristlichen Kunst<sup>41</sup>. Denn die Aberkiosinschrift ist älter als die in der Rekonstruktion unsichere Aedicula an der Roten Mauer auf dem vatikanischen Hügel in Rom, die erst Anfang des 3. Jahrhunderts „zu einer monumentaleren Fassung des *locus religiosus* der Christen“<sup>42</sup> (s. E. Dinkler) in der Stadt Rom führte.

Aberkios bringt durch die Adaption des lokaltypischen Grabdenkmals das zur Evidenz, was E. A. Judge<sup>43</sup> als die für die Geschichte der frühchristlichen Gemeinden so wichtige Rolle der Patrone einer „scholastischen Gemeinschaft“ beschrieben hat. Dies findet seine Bestätigung in der Rezeption des Grabepigramms auf dem Denkmal. Denkmal und Epigramm sind ja

nicht nur archäologische bzw. literargeschichtliche Belegstücke, sondern auch Dokumente sozialen Verhaltens und sozialer Präentionen angesichts des Todes. Und hier werden von Aberkios die in der Umwelt üblichen Formen aufgenommen.

Ein Christ akzeptiert damit grundsätzlich eine allgemeingesellschaftliche Mentalität und fügt sich in die von dieser ausgebildeten Formen ein. Dazu gehört auch das Grabepigramm, typische Ausdrucksform einer lokalen Bürgerschicht. Sie wird so zum Ausgangspunkt von christlicher Dichtung im nichtkultischen Zusammenhang, für die hier in der Aberkiosinschrift ein Beispiel vor Clemens Alexandrinus vorliegt. Dabei ist unsere Inschrift in einem erstaunlichen Maße den Topoi und Phrasen der vorgegebenen Grabesepigrammatik verpflichtet, ja manches Mysteriöse in ihr erklärt sich geradezu daraus, daß hier möglichst weitgehend in der konventionellen Sprache eines herkömmlichen Grabepigramms versucht wird, das Leben des Christen Aberkios zu beschreiben. Dabei folgt die eklektische Lebensbeschreibung auch darin der Tradition, daß sie bestimmt ist von der „*laudatio funebris*“.

So sehr diese Beobachtung den Versuch einer biographischen Konkretion für möglichst viele Einzelzüge von vornherein einschränkt, so bieten doch mindestens zwei im Epigramm angeschlagene Einzelthemen weiterführende Aspekte, nämlich das Verhältnis des Aberkios zu seiner Heimatstadt und seine Reisen.

Mit dem weitverbreiteten Lob der Vaterstadt beginnt die Inschrift. Sie bietet damit ein typisches Zeugnis des konventionellen Bürgerstolzes griechischer Städte, das zwar keine Aussage zur historischen Realität von Blüte oder Dekadenz östlich-hellenistischer Städte im Römerreich erlaubt, aber doch wiederum in der Präention einen Beitrag zur Mentalität ihrer Bewohner darstellt.

Hier ist denn auch höchst aufschlußreich, daß die Grabmultendrohung die Rechtssicherung des Grabes sowohl der Polis als auch der römischen Provinzialverwaltung überträgt. Polis und Imperium sollen interessiert werden an der Sicherung eines Grundrechtes, des ohnehin gesetzlich geregelten Schutzes vor Grabfrevel.

Der Christ Aberkios integriert sich dieser sozialen Ordnung nicht nur, er bestätigt sie auch sehr eindrücklich mit der Höhe der Grabmultendrohung, 3 000 Aurei (= 300 000 Sesterzen), die zu den höchsten bekannten Grabmulten gehören. Hier lediglich von einer konventionellen Integration in eine politisch-soziale Ordnung, wie sie durch die Themen des Epigramms nahegelegt ist, reden zu wollen, nivelliert den Sachverhalt. Der apologetische Appell an den Kaiser findet hier seine Parallele, doch muß der Unterschied beachtet werden. Aberkios ist nicht der christliche, universalistische Philosoph, der an den Staat appelliert, sondern der Bürger einer hellenistischen Polis, die in das Imperium integriert ist, dessen Rechtsordnung bejaht wird und auf die man sich ebenso verläßt wie auf die rechtswahrende Funktion der Polis.

Diese Verbundenheit des Bürgers mit seiner Polis verbirgt sich möglicherweise noch hinter einem weiteren Thema der Inschrift, den Reisen des Aberkios. Er reist ja nicht nur aus einer christlichen konfessionskundlichen Kuriosität, so sehr er im Epigramm die ökumenische Weite seiner christlichen Begegnungen rühmt. Wenn man die Reisen des Aberkios vor der Frage sieht, welche Privatpersonen im 2. Jahrhundert nach diesen Zielen, nach Rom und in den Osten, reisen, so legen sich zwei – nicht unbedingt einander ausschließende – Möglichkeiten nahe: der Kaufmann und der Gesandte seiner Heimatstadt an den Kaiser. Die Hauptstadt und der Grenzbereich zum Partherreich waren die natürlichen Ziele einer städtischen Gesandtschaft in spätantoinischer Zeit. Auch Nisibis, die seit 162 wieder römische, doch stets umkämpfte Metropolis der Mesopotamia muß nicht allein unter kommerziellen Gesichtspunkten als wichtige Station des Persienhandels aufgefaßt werden, vielmehr handelt es sich um einen Ort, der in seiner Grenzlage stets wache Aufmerksamkeit des Kaisers erfordert.

Ist einmal das Reisen des Aberkios als *legatio* erkannt, so erstaunt auch nicht mehr der Versuch einer magistratischen Stilisierung, die Aberkios seinen Reisen gibt. Daß er hier unter seinen Darstellungsmitteln Topoi des Beamtenreisens benützt, ist wieder typischer Ausdruck sozialer Präention, die in der bildlichen oder dichterischen Darstellung gerne Formen einer höheren sozialen Stufe wählt. Als Teilnehmer an „*legationes*“ der Stadt Hierapolis wird Aberkios aber auch für uns sozial näher stratifizierbar. Zu den drei „*legati*“ der Stadt, auf die die einzelne Gesandtschaft beschränkt war, wurden wohl einflußreiche Mitglieder der βουλή gewählt, unter die Aberkios zu zählen wir demnach Grund zur Vermutung haben.

Mit Aberkios besitzen wir demnach ein Beispiel eines Christen aus der Führungsschicht griechischer Städte Kleinasiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts.

An dies Denkmal lassen sich keine quantifizierenden Beobachtungen anschließen.<sup>44</sup> Es sei aber darauf verwiesen, daß der Grad der Akkulturation von Christentum und Antike, wie er hier in der selbstverständlichen Benutzung von kulturellen Standards wie Grabdenkmal und Epigramm zum Ausdruck kommt, die zudem Träger von politischer Mentalität und Sozialprestige sind und auch von Aberkios in der traditionellen Funktion des Selbstruhmes benutzt werden, nicht nur der positive Hintergrund für den „*πρεσβεῖα*“-Gedanken der Apologeten ist, sondern auch den Kontrasthintergrund darstellt, von dem sich etwa die diese Akkulturation bekämpfende montanistische Bewegung nun plastisch abhebt. Aberkios freilich suchte in das traditionelle Güter- und Wertesystem christliche Akzente einzubringen: in der sakramentalen Teilhabe an der durch die Eucharistie „wunderwirkenden Geisteskraft Christi“<sup>45</sup>, in der neuen, auch sozialen Größe der ökumenischen Kirche und in der durch diese gegebenen Verbindung zum universalen Machtbereich Christi.

## VII

Nach diesen Beispielen für Perspektiven, die die christlichen Denkmäler der Frühzeit der Kirchengeschichte eröffnen, müssen für die Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert einige Stichworte genügen. Zu nennen sind für die sog. reichskatholische Zeit der Einfluß der imperialen Ikonographie auf die christlich religiösen Darstellungen, ebenso aber auch der reziproke Vorgang. Um bei der bildenden Kunst zu bleiben, so ist dann in der justinianisch-frühbyzantinischen Zeit ebenso bemerkenswert das Ungenügen daran, das neue Anstrengungen um den „Blick in himmlische Realitäten“<sup>46</sup> brachte, um die eigentlich unanschauliche transzendente Ganzheit bildnerisch zu gestatten. Das führte zum Visionsbild und zur Ikone. Andere Fragen, die die Denkmäler der Kirchengeschichte aufgeben, lauten: Auf welchem Wege erobert das Christentum die Städte? Wie zieht der große christliche Versammlungsraum vom Rande der Stadt langsam ins Zentrum und verleiht dem Stadtbild auf die Dauer dominierende Akzente? Wie kommt es zum Bogen von dem antiken Ktistes-Gedanken zur λιθομανία der Bischöfe? Die bischöfliche Bautätigkeit setzt selbst in der Provinz früh ein, wofür etwa der Konfessor-Bischof M. Julius Eugenius aus Laodicea Combusta ein gutes Beispiel ist, der bei seinem Tod um 340 seine große Stiftung rühmt: „Ich habe die ganze Kirche von den Fundamenten auf wieder errichtet mitsamt ihrem ganzen Schmuck, d. h. Schiffen und Atrium, Wandgemälden und Mosaiken, Brunnen und Porticus und mit aller Bauplastik.“<sup>47</sup>

Damit ist aber auch die Frage zu verbinden, wie und seit wann Zeichen christlicher Religiosität das Quartier und das Wohnhaus schmücken und welche Funktionen sie hier besitzen. Peter Brown<sup>48</sup> dürfte wohl nicht unrecht haben, wenn er die Kirche, und d. h. das kirchliche Handeln in Wohltätigkeit und im beweihräucherten Mosaikenglanz der Kirchengebäude, als ein Zeichen von εὐφροσύνη interpretiert, als Möglichkeit eines Locus amoenus im steigenden Chaos und in der steigenden Bedrängnis spätantiker Alltagswelt, als Möglichkeit eines Einbruchs von φιλανθρωπία paradiesischer Transzendenz in ein immer menschenunfreundlicher werdendes Leben, das aber immer noch stark von den Idealen der mediterranen Antike bestimmt ist.

## VIII

Hier ergibt sich abschließend eine übergreifende Perspektive. Die anfänglich kritisch beschriebene Beschränkung auf die literarische Überlieferung der Alten Kirche wird zugunsten eines realistischeren Bildes von der Wirklichkeit der Alten Kirche eingeschränkt und daneben das Verhältnis von Kirche und Theologie zu Kultur und Kunst reflektiert und mit An-

schauung gefüllt. Dem Theologen begegnet die ungeheure Vielfalt der Christen und ihrer Kirchen in ihrer vollen historischen und geographischen Breite. Natürlich ist er hier mit einer schier unerschöpflichen Fülle des Details konfrontiert, hat den Seltsamkeiten ihrer Spuren nachzugehen und staunend vieles zur Kenntnis zu nehmen, was er für Absonderlichkeiten hält, auf seinem Wege für die Theologie zu lernen, Kirche in ihrer Geschichte und in ihrer Geschichtlichkeit ernst zu nehmen.

Die Welt der Alten Kirche wird sich dann darstellen wie das Getümmel an dem von F. van der Meer beschriebenen Ostermorgen: Aberkios auf seinem Wagen, Cyprian vor dem Proconsul, eine arme römische Christenfamilie, die zur Jahresgedächtnis-Feier in die Katakomben eilt, große Gelage um ein verehrtes Grab in Nordafrika, ein Kaiser und Bischöfe im Palast zum paradiesischen Mahl gelagert, ein Wüstenaraber, der zum Styliten Simeon wallfahrtet, Konfessionskrieg in Alexandrien – und so weiter. Neben solchen und in manchen dieser so vielfältigen Erscheinungen all der Fülle der Kirchengeschichte ereignet sich aber auch, um mit Gerhard Ebeling zu sprechen, „das Aufscheinen von Wahrheit mit einer Leuchtkraft über Jahrhunderte hinweg“.<sup>49</sup>

Solch Aufscheinen von Wahrheit, solch theologiegeschichtlicher Moment war die Aufnahme des Bildes zur Verkündigung von Christentum, wobei es sich nicht um eine gänzlich neue Bildwelt handelt, sondern um Bilder, die in einer ganz bestimmten Bildtradition stehen, die ihren Ursprung in der hellenistisch-römischen Antike besitzt. Ein solcher Moment war auch die Rezeption eines Großraumes für den christlichen Gottesdienst (bei dem neben den antiken die jüdischen Traditionen stärker zu Buche schlugen, bedingt durch die starke Übernahme gottesdienstlicher Traditionen aus der frühen Synagoge). Wir vermögen diese Momente nicht mit einzelnen kreativen Akten in Verbindung zu bringen, sondern finden vielfältige und sich wandelnde Lösungen.

Genährt aber von dieser Vielfältigkeit der frühchristlichen Kunst übersteigt die Kirchengeschichte den Rahmen der Geschichte von Kirchen und Kirche und bringt den Menschen und Erkenntnis von ihm in die Theologie ein. Darin liegt vielleicht die weiteste und wichtigste Perspektive der frühchristlichen Kunst für die Geschichte der Kirche.

Von dorthier rechtfertigt sich dann eine letzte Art des theologischen Ernstnehmens, die Freude an der geschichtlichen Erscheinung und Vielfalt, der Fülle der Einzelformen, Einzelgestalten und einzelnen Kunstäußerungen, die ernstgenommen werden. Ihnen gilt die Liebe des Kirchenhistorikers, der seine Verantwortung darin sieht, sie in die Theologie einzubringen. Horizonterweiterung und dialogische Öffnung zu den Zeugen der Vergangenheit in der christlich-archäologischen Überlieferung führen über die Erfahrung der fremden Vergangenheit weiter zu den innerhalb der Theologie genuin kirchenhistorischen Aufgaben, für die gerade die Beschäftigung mit der Alten Kirche ja einen traditionellen – fast möchte man

sagen: normativen – Stellenwert besitzt, „Erfahrung seiner eigenen geschichtlichen Bedingtheit und Beschränktheit“ und „Bewußtwerdung der eigenen theologischen Verantwortung“.<sup>50</sup>

Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor der Katholischen Akademie Freiburg, 17. 4. 1983  
Herrn Prof. B. Kötting danke ich für freundliche Hinweise.

<sup>1</sup> Vgl. *W. Wischmeyer*, in: ZKG 89 (1978) 136–149.

<sup>2</sup> *H. Jedin*, Cesare Baronio (Münster 1978).

<sup>3</sup> Vgl. *H. Jedin*, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I (Freiburg 1966) 143 ff.

<sup>4</sup> Der *consensus* der Väter wird erst 1648 in der anticallixtinischen Polemik eines Johann Georg Dorsche als *c. quinquesaecularis* benannt, vgl. *Holtzmann*, in: ADB 5 (1877) 363; *J. Wallmann*, in: TRE (1981) 554; *G. Sauter*, in: TRE 8 (1981) 185 f.

<sup>5</sup> Ähnliche Vorbehalte wie gegen die „Bestätigungsargumentation“ möchte ich gegen das verwandte Konzept einer Identitätsfindung erheben, wie es bei *K. Schatz*, in: ThPh 55 (1980) 481–513, vertreten wird.

<sup>6</sup> Eine Situation, die eindrucksvoll *F. W. Deichmann*, Einführung in die Christliche Archäologie (Darmstadt 1983) bes. 1–45, spiegelt, nicht ohne zugleich auch Zeuge ihrer selbst zu sein.

<sup>7</sup> Der radikal historischen Betrachtung verschiebt sich das Konzept einer Christentums-geschichte zur Geschichte der lokalen Christentümer. Sie leitet damit die strenge Scheidung zwischen Deskription historischer Einzelphänomene und theologischer Wertung der Geschichte der Kirche ein.

<sup>8</sup> *W. Bienert*, in: *G. Strecker* (Hg.), Theologie im 20. Jahrhundert (Tübingen 1983) 177.

<sup>9</sup> Ebd. 179 f.

<sup>10</sup> Ebd. V.

<sup>11</sup> Dem Konzept fühlen sich besonders verpflichtet *H. Frohnes/H. W. Gensichen/G. Kretschmar* (Hgg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I–II 1 (1974. 1978).

<sup>12</sup> Vgl. *W.-D. Hauschild*, in: ZKG 86 (1975) 367–381.

<sup>13</sup> *K. Schäferdiek*, Kirchengeschichte als Missionsgeschichte (Anm. 11) II 1, 7 f.

<sup>14</sup> *A. v. Harnack*, 22. 12. 1929 an D. Bonhoeffer, in: *E. Bethge* (Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Gesammelte Schriften 3 (München 1960) 20.

<sup>15</sup> *E. Kirsten*, in: RAC 2 (1954) 604, vgl. *Ch. Thomas*, Britain and Ireland in Early Christian Times (London 1971) und den Sammelband *M. W. Barley/R. P. C. Hanson* (Hgg.), Christianity in Britain (1968).

<sup>16</sup> *H. Junker*, in: ZÄS 60 (1925) 111–148.

<sup>17</sup> Ein kurzgefaßter Überblick: The Unesco Courier 33, Feb.-March 1980; daneben sind die seit 1970 erschienenen Kongreßberichte der Society for Nubian Studies und die von P. van Moorsel betreute Bibliographie zu Nubien in der Zeitschrift „Orientalia“ zu vergleichen.

<sup>18</sup> *Kirsten* (Anm. 15).

<sup>19</sup> Sozialgeschichtlich gesehen erscheint der symbiotische Zusammenhang von Stadt und Land in hellenistisch-römischer Zeit mit „deutlichen Obertönen von Parasitismus“, wie es für fortgeschrittenere Agrargesellschaften typisch ist, vgl. *G. Lenski*, Macht und Privileg (Frankfurt 1977) 278. Für die älteste Zeit vgl. zum „städtischen Christentum“: *W. A. Meeks*, The first urban Christians. The social world of the apostle Paul (1983).

<sup>20</sup> Vgl. *Greg. Nyss.*, v. Gregorii Thaumaturgi, in: PG 46, 893–957, dazu *A. v. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1929<sup>4</sup>) 755–759.

<sup>21</sup> Vgl. zum Folgenden *E. Gibson*, The Christian for Christians Inscriptions of Phrygia (Missoula 1978), dazu *W. Wischmeyer*, in: JbAC 23 (1980) 166–171.

<sup>22</sup> *Gibson* (Anm. 21) 141.

<sup>23</sup> *Gibson* (Anm. 21) 143.

<sup>24</sup> *Ch. Pietri*, in: RAC 12 (1983) 580.

<sup>25</sup> *A. Ferrua*, in: RivAC 31 (1944/5) 207.

<sup>26</sup> *N. B. Kampen*, in: BVAB 52/3 (1977/1978) 221–228.

<sup>27</sup> Vgl. die kritischen Bemerkungen bei *H. Mielsch*, in: RM 85 (1978) 151–207, bes. 186 und *Deichmann* (Anm. 6) 161.

<sup>28</sup> *W. Wischmeyer*, Die Tafeldeckel der christlichen Sarkophage konstantinischer Zeit in Rom (= RQ Suppl. 40) (Freiburg 1982).

<sup>29</sup> Zu diesem neuen Angebot der nichtchristlichen Sarkophagwerkstätten des 3. Jahrhunderts, das doch wohl am ehesten durch das kommerzielle Motiv, eine Marktlücke zu füllen, erklärt werden kann, vgl. *W. Wischmeyer*, Akten 10. Int. Kongreß für Christl. Arch. Thessaloniki (im Druck).

<sup>30</sup> Motive aus dem Bereich der Privatapotheose sind besonders typisch für die Tafeldeckel der Sarkophage, vgl. Anm. 28; zu den Hoffnungsbildern vgl. *J. Engemann*, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit (= JbAC Ergbd. 2) (Münster 1973), bes. 70 ff.

<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang kann die sozialgeschichtliche Bedeutung des Hipp. ref. 9, 12 erwähnten vorcallixtinischen Coemeterium der römischen Kirche und die durch die Tradition bestätigte innovatorische Leistung des Callixt nur kurz angedeutet werden. Zum Leben und Werk des Callixt unter diesem Gesichtspunkt vgl. *H. Gölzow*, in: ZNW 58 (1967) 102–121. „Daß in der archäologischen Forschung sich immer wieder Skepsis bezüglich einer eindeutigen Antwort auf die Frage nach den Gründen des Wechsels von der Verbrennung zur Bestattung findet“, hat zuletzt *H. Sichtermann* betont, in: *G. Koch – ders.* (Hrsg.), Römische Sarkophage (= Handbuch der Archäologie 3) (München 1982) 30.

<sup>32</sup> *P. van Moorsel*, in: *E. Dinkler* (Hg.), Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (Recklinghausen 1970) 285.

<sup>33</sup> Vgl. *H. Dörrie*, in: Pietas, FS. B. Kötting (= JbAC Ergbd. 8) (Münster 1980), 3–13.

<sup>34</sup> *G. Pfobl*, in: RAC 12 (1983) 505.

<sup>35</sup> *Ch. Pietri*, in: RAC 12 (1983) 584.

<sup>36</sup> Zum Vorhergehenden *W. Wischmeyer*, in: ZKG 93 (1982) 161–179. Grundsätzlich: *A. Dassmann*, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= Münsterische Beiträge zur Theologie 36) (Münster 1973), der (S. 53) betont: „Antike Vorstellungen, kirchliche Theologie und Volksfrömmigkeit müssen herangezogen werden, um den ikonologischen Hintergrund zu erhellen, auf dem das ikonographische Material gedeutet werden kann“, vgl. S. 61, dabei betont D. die Bedeutung, die der kirchlichen Predigt zukommt. Vgl. auch allg. zur „Volksfrömmigkeit“ die Diskussion im Anschluß an den Vortrag von E. Dassmann, Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= RhWAW Vorträge C 256) (Opladen 1982) 50.

<sup>37</sup> Der Wandel gipfelt im Ende des römischen Reiches und der damit vorgegebenen Sozialordnung in der Völkerwanderung. Dieser primär universalhistorische Gesichtspunkt einer Sozialgeschichte der Alten Kirche besitzt aber ebenso eine erhebliche theologische Dimension, die etwa durch das paulinische Theologumenon des „Habens als hätte man nicht“ beschrieben werden kann und dann die weitverbreitete Pauluskritik (zuletzt etwa exemplarisch bei *G. E. M. de Sainte Croix*, Class Struggle in the Ancient Greek World [London 1981]) als kurzfristig entlarvt.

<sup>38</sup> *E. Mühlenberg*, in: JbAC Ergbd. 10 (1983) 162–183.

<sup>39</sup> *W. Wischmeyer*, VigChrist 35 (1981) 253–287.

<sup>40</sup> Zur Deutung der Aberkios-Inschrift bleiben von grundsätzlicher Bedeutung die Ausführungen von *F. J. Dölger*, Ichthys 2 (Münster 1922) 454–507, vgl. auch *H. Strathmann/Th. Klausner*, in: RAC 1 (1950) 12–17.

<sup>41</sup> Ich versuche im folgenden, die von mir im JbAC 23 (1980) 22–47 gemachten Beobachtungen zu ergänzen aufgrund von Überlegungen, die in der Diskussion der Patristischen Arbeitsgemeinschaft Heidelberg 1983 aufgekommen sind. Herrn Prof. G. Alföldy sei für seine Anregungen mein Dank ausgesprochen.

<sup>42</sup> Vgl. die letzte zusammenfassende Arbeit *E. Dinklers* zur Petrus-Rom-Frage, in: *Gymnasium* 87 (1980) 1–37.

<sup>43</sup> *E. A. Judge*, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft* (Wuppertal 1964) (engl. 1960); *ders.*, in: *JbAC* 15 (1972) 19–36.

<sup>44</sup> Auf diese *crux* der Alten Geschichte wies 1948 A. H. M. Jones in seiner – unveröffentlichten – Inauguralvorlesung an der London University hin, und sie bestimmte von da an die Diskussion, wie auch seine von *P. A. Brunt* herausgegebene Aufsatzsammlung, *The Roman Economy* (London 1974), zeigt, vgl. *M. I. Finley*, in: *Annales E.S.C.* 37 (1982) 697–713.

<sup>45</sup> *Mühlenberg* (Anm. 38) 179.

<sup>46</sup> *Ders.*, 181.

<sup>47</sup> *W. Wischmeyer*, *Griechische und lateinische Inschriften zur Sozialgeschichte der Alten Kirche* (= *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 28) (Gütersloh 1982) 34–36, Nr. 4.

<sup>48</sup> *P. R. L. Brown*, in: *K. Weitzmann* (Hg.), *Age of Spirituality. A Symposium* (New York 1980) 24 f.

<sup>49</sup> *G. Ebeling*, *Studium der Theologie* (Tübingen 1975) 81.

<sup>50</sup> *Ebd.*, 82.