

Die christliche Idealisierung des Sterbens †

(Beobachtungen anhand einiger griechischer Viten des 4. und 5. Jahrhunderts

Von HEIKE GRIESER

Als Kaiser Julian während seines Perserfeldzugs in der Nacht auf den 27. Juni 363 aufgrund einer schweren Verletzung starb, traf dies seinen engen Vertrauten, den antiochenischen Rhetor Libanius, besonders schwer¹. Um Gewissheit über den genauen Ablauf des Geschehens zu erhalten, stellte er Nachforschungen an, die ihn jedoch keineswegs befriedigten. Denn er klagt in einem Brief: „Aber als ich eine Darstellung der Ereignisse erbat von den heimkehrenden Freunden und allen, von denen man ein paar Aufzeichnungen erwarten sollte, da erklärte jeder, er habe Material und werde es mir geben, und keiner gab mir etwas, nicht einmal einen mündlichen Bericht ... Nirgends aber konnte ich einen Bericht erhalten, aus welchem der Zusammenhang der Ereignisse deutlich geworden wäre; nur trübe Kunde erhielt ich und Schattenhaftes, wie man es besser nicht aus dem Munde eines Historikers hört.“²

Angesichts dieser Klage überrascht zunächst, wie detailliert Libanius dennoch in drei verschiedenen Reden von den Todesumständen des Kaisers berichtet³. Dies kann damit erklärt werden, dass er schließlich doch auf schriftliche Aufzeichnungen, vielleicht sogar die des Leibarztes Julians, Oribasius, zurückgreifen konnte⁴. Mehr als wahrscheinlich ist jedoch auch, und dies sollte nicht als eine Alternative zu einem Quellenstudium des Libanius oder zur Auswertung von Augenzeugenberichten verstanden werden, dass der Rhetor die Sterbeszene Julians so ausgestaltete, wie sie seiner Meinung nach gewesen sein könnte. Eine

¹ Vgl. jüngst zu Libanius J. WINTJES, *Das Leben des Libanius* (= Historische Studien der Universität Würzburg 2) (Rahden 2005), vor allem 119–133. – Ich danke Karlheinz Dietz und Raban von Haehling für freundliche, weiterführende Hinweise.

² Lib. ep. 1220, 7f. (Fatouros/ Krischer 134f.).

³ Lib. or. 17 (Libanii Opera 2, 206–221 Förster) aus dem Jahr 364, or. 18 (ebd. 236–371) wohl aus dem Jahr 365, or. 24 (ebd. 514–533) aus dem Herbst 379, vgl. G. FATOUROS u. a. (Hgg.), *Libanios. Kaiserreden* (= BGL 58) (Stuttgart 2002) 123–285. Zur Problematik der Datierung vgl. auch H.-U. WIEMER, *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.* (= Vestigia 46) (München 1995) 251–255, 260–268. In kritischer Auseinandersetzung mit Wiemers Argumentation zur Datierung von or. 18 schlägt F. FELGENTREU, *Zur Datierung der 18. Rede des Libanios*, in: *Klio* 86 (2004) 206–217 vor, die Entstehung nach dem Goteneinfall im Winter 365/ 366 und vor dem Sommer 366 anzunehmen, möglicherweise anlässlich der Feier des Geburtstages des Kaisers Ende Mai/ Anfang Juni. Zur Spätdatierung der or. 24 in das Jahr 383 vgl. R. SCHOLL, *Historische Beiträge zu den Julianischen Reden des Libanios* (= Palingenesia 48) (Stuttgart 1994) 111.

⁴ Zur Diskussion der Quellen des Libanius vgl. SCHOLL (Anm. 3) 11–19, der sich ebd. 12 gegen die Möglichkeit ausspricht, Libanius habe sich auf Material des Oribasius gestützt. Nach FATOUROS (Anm. 3) 132 ist dies zumindest nicht undenkbar, sicher habe ein vollständiger Text vorgelegen, der von Libanius ausgewertet worden sei.

solchermaßen angepasste rhetorische Bearbeitung konnte völlig legitim dazu benutzt werden, um einen Sachverhalt aus der Sicht des Autors angemessen zu illustrieren⁵.

Die Abhängigkeit einer solchen Darstellung vom Standpunkt des Betrachters und dessen Beziehung zum berichteten Ereignis liegt auf der Hand und erklärt, warum in der Folgezeit so zahlreiche und divergierende Berichte über die letzten Stunden des Kaisers Julian überliefert wurden⁶.

1. Zur Funktion von Sterbeberichten im paganen und christlichen Kontext

Bei aller Verschiedenheit der paganen und christlichen Sterbedarstellungen ist diesen eine Grundüberzeugung gemeinsam, die nun nicht mehr nur im Blick auf Kaiser Julian, sondern ganz allgemein gilt: Zur Beurteilung einer bedeutenden Persönlichkeit sind die Umstände und die Art ihres Todes mit hinzuzuziehen, weil vor allem sie ein beurteilendes Gesamtfazit des Lebens ermöglichen.

Dieses Interesse am *exitus illustrium virorum* kann man im paganen Bereich seit der wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Schilderung des Todes des Sokrates durch Platon nachweisen⁷. In der Kaiserzeit lassen sich vor allem zwei wichtige Personengruppen ermitteln, denen das literarische Interesse gilt. Im Zentrum stehen die zahlreichen Todesdarstellungen der Kaiser. Wie Tobias Arand zeigen kann, wenden sich die Quellen vornehmlich dem Tod der als „schlecht“ beur-

⁵ Vgl. A. SPIRA, Introduction, in: DERS. (Hg.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (= Patristic Monograph Series 12) (Cambridge, Mass. 1984) 8–11.

⁶ Vgl. zusammenfassend und mit neuer Literatur K. ROSEN, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser* (Stuttgart 2006) 363–366; K. BRINGMANN, *Kaiser Julian* (= *Gestalten der Antike*) (Darmstadt 2004) 182–186; A. LIPPOLD, Art. *Julianus I (Kaiser)*, in: *RAC* 19 (2001) 442–483, hier 463–466. Wichtig ist immer noch T. BÜTTNER-WOBST, *Der Tod des Kaisers Julian. Eine Quellenstudie*, ND in: R. KLEIN (Hg.), *Julian Apostata* (= *WdF* 509) (Darmstadt 1978) 24–47. Differenzierte Auswertungen verschiedener Quellen auch bei H. LEPPIN, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret* (= *Hypomnemata* 110) (Göttingen 1996) 80f.; B. BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras* (= *Quellen und Forschungen zur Antiken Welt* 11) (München 1992) 384–392.

⁷ Vgl. A. RONCONI, Art. *Exitus illustrium virorum*, in: *RAC* 6 (1966) 1258–1268. Schon Phaidon wird als Augenzeuge des Todes des Sokrates entsprechend befragt: „Was ist es denn alles, was der Mann gesagt hat vor seinem Tod? Und wie ist er gestorben?“, vgl. *Plat. Phaid.* 57a (*Philosophische Bibliothek* 431, 2f. Zehnpfennig). „Wie waren denn die näheren Umstände bei seinem Tod selbst, Phaidon? Was wurde gesagt und getan und welche von seinen Vertrauten waren bei dem Mann?“, vgl. ebd. 58c (ebd. 4f.). Hinweise auf die Unterschiede zwischen griechischen und römischen Todesbeschreibungen auch hinsichtlich ihrer Individualität sind zu finden bei K. SAUER, *Untersuchungen zur Darstellung des Todes in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung* (Frankfurt a. M. 1930). Wichtige Beobachtungen auch bei P. SCHUNCK, *Römisches Sterben. Studien zu Sterbeszenen in der kaiserzeitlichen Literatur, insbesondere bei Tacitus* (Diss. Heidelberg 1955).

teilten Kaiser zu⁸. Dies hat damit zu tun, dass die Vorstellung eines jenseitigen Lebens und einer möglichen Bestrafung im paganen römischen Bereich kaum ausgeprägt ist: Wenn sich Gerechtigkeit vollzieht, dann immanent und konkret durch einen grausamen Tod und einen möglicherweise unwürdigen Umgang mit dem Leichnam. Der „gute“ Kaiser stirbt dagegen im Regelfall wenig spektakulär⁹. Zu nennen sind weiterhin die Todesdarstellungen von Philosophen, die dazu gedacht sind, die Tragfähigkeit des jeweiligen Lebensentwurfs zu illustrieren und die Standhaftigkeit zu unterstreichen¹⁰.

Die christlichen Autoren haben die Bedeutung solcher Sterbeberichte von Anfang an erkannt und genutzt. Dabei liegt es auf der Hand, dass sie, motiviert durch den Auferstehungsglauben und die Gerichtsvorstellung, verschiedentlich zu anderen Sichtweisen und Beurteilungskriterien gelangen¹¹. Dennoch lassen sich durchgängig Bezüge zu den paganen, traditionellen Darstellungsweisen erkennen.

Diese Entwicklung beginnt im Neuen Testament mit den Darstellungen des Todes Jesu in den Evangelien und den Informationen über die Steinigung des Stephanus in der Apostelgeschichte. Auf die vielfältigen und häufig sehr detaillierten Berichte über das Sterben der Märtyrer kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Bekanntlich übernehmen Eusebius im zweiten Teil seiner Chronik¹² und nach ihm auch Lactantius in seiner Schrift *De mortibus persecutorum*¹³ die Vorstellung der Bestrafung eines „schlechten“ Herrschers durch einen grausamen und entehrenden Tod.

Im Zentrum dieser Ausführungen stehen ausgewählte Sterbedarstellungen griechischer Asketen, deren Viten jeweils in nahem zeitlichen Abstand zu ihrem Tod entstanden¹⁴. Es handelt sich um die kurz nach 356 verfasste *Vita Antonii* des Athanasius, Palladius' *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* (wahrschein-

⁸ Vgl. T. ARAND, Das schmäliche Ende. Der Tod des schlechten Kaisers und seine literarische Gestaltung in der römischen Historiographie (= Prismata 13) (Frankfurt a. M. u. a. 2002). Vgl. ebd. 104f. den Hinweis auf die literarischen Vorbilder in der griechischen Literatur.

⁹ Vgl. ARAND (Anm. 8) 19. Zu den Beurteilungskriterien eines guten Kaisers vgl. ebd. 39–45.

¹⁰ Vgl. SCHUNCK (Anm. 7) 1: „Durch die ... Entwertung des Lebens gewann der Moment des Übertrittes aus diesem in den Tod derart an Bedeutung, dass schließlich der Wert eines Menschen nur noch nach seiner Haltung im Sterben gemessen wurde.“ Zur Beurteilung dieses Charakteristikums der Stoa vgl. ebd. 54–93. Zum Kriterium der Übereinstimmung von Leben bzw. Sterben und Lehre vgl. auch K. DÖRING, Exemplum Socratis. Studien zur Sokrates-nachwirkung in der kynisch-stoischen Populärphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum (= Hermes Einzelschriften 42) (Wiesbaden 1979) 28f., 64.

¹¹ Vgl. im Überblick A. SAMELLAS, Death in the Eastern Mediterranean (50–600 A.D.). The Christianization of the East. An Interpretation (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 12) (Tübingen 2002).

¹² Dieser Teil nur in der armenischen Version von Eus. chron. (GCS 20 Karst), dazu ARAND (Anm. 8) 192f.

¹³ Vgl. die Einleitung und kommentierende Übersetzung von A. STÄDELE, Lactantius. De mortibus persecutorum (= FC 43) (Turnhout 2003), außerdem ARAND (Anm. 8) 166–174.

¹⁴ Zu dieser Zeit hat sich die lateinische Literatur schon stark auf die Person des heiligen Bischofs konzentriert.

lich 408), Gerontius' *Vita Melaniae Iunioris* (gestorben 439)¹⁵ und Callinicus' *Vita Hypatii* (bald nach 446). Ein besonderer Akzent soll auf Gregor von Nyssas *Vita Macrinae* (kurz nach 380) liegen¹⁶. Um sie zu verstehen, ist es notwendig, auch auf den etwas später aufgezeichneten *Dialogus de anima et resurrectione* einzugehen, der seinerseits die Kenntnis der *Vita* voraussetzt. In diesem Gespräch, das kurz vor Macrinas Tod stattgefunden haben soll, belehrt Macrina ihren jüngeren Bruder in dessen Darstellung über die Unsterblichkeit der Seele sowie die leibliche Auferstehung¹⁷.

Die vorgestellten Texte sind vor allem unter zwei Aspekten zu untersuchen: Wie gelingt es den Biographen erstens, das reale Sterben positiv zu interpretieren? Und zweitens: Wie ist ihr Umgang mit vorhandenen literarischen Vorbildern?¹⁸ Während für den lateinischen Bereich solche Fragen bereits behandelt wurden¹⁹, sind die griechischen Viten bislang kaum unter der genannten Thema-

¹⁵ Von den beiden erhaltenen griechischen und lateinischen Fassungen soll vor allem die griechische von Interesse sein.

¹⁶ Zu Macrina vgl. außerdem Greg. Nyss. ep. 19, 6–10 (SC 363, 248–250 Maraval) mit knappen biographischen Angaben und lobenden Ausschmückungen.

¹⁷ Nicht zu klären ist die Frage, in welchem Verhältnis die Ausführungen Macrinas zu denen des Gregor stehen, vgl. H. MEISSNER, Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa *De anima et resurrectione* (= Patrologia 1) (Frankfurt a. M. u. a. 1991) 43–45; R. WILLIAMS, *Macrina's Deathbed Revisited. Gregory of Nyssa on Mind and Passion*, in: L. WICKHAM/C. BÄMMEL (Hgg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G. Stead* (= VigChrS 19) (Leiden u. a. 1993) 227–246.

¹⁸ Athanasius gibt vor, seine Adressaten auf deren Wunsch hin über das Lebensende des Antonius zu informieren und betont dessen exemplarische Bedeutung: Athan. v. Ant. 89, 1 (SC 400, 362 Bartelink). Auch Gregor von Nyssas *Vita* ist als Brief an einen Adressaten konzipiert, der über die Ereignisse informiert sein will. Zur Problematik um diese Person vgl. MARAVAL, SC 178, 136 f. Zur Gattungsfrage vgl. auch P. MARAVAL, *La vie de sainte Macrine de Grégoire de Nyse: continuité et nouveauté d'un genre littéraire*, in: G. FREYBURGER/L. PERNOT (Hgg.), *Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le C.A.R.R.A. (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 154)* (Paris 1997) 133–138. Der gesamte *Dialogus* des Palladius beruht auf der Fiktion, dass der römische Diakon Theodor von seinem Gesprächspartner, einem östlichen Bischof, die Wahrheit über die Ereignisse um Bischof Johannes von Konstantinopel erfahren will, vgl. Pall. v. Chrys. 1, 148–150 (SC 341, 60 Malingrey/ Leclercq). Dies schließt den Bericht über die Umstände seines Todes mit ein, ohne dass dies explizit thematisiert wird.

¹⁹ Vgl. S. DELÉANI, *Le récit de la mort de Cyprien dans la Vita Cypriani. Structure et signification*, in: V. GROSSI (Hg.), *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 50) (Rom 1995) 465–477; É. REBILLARD, *Récits de mort et pastorale des mourants. L'exemple des premières hagiographies latines*, in: ebd. 573–584; D. VON DER NAHMER, *Vom Tod des Heiligen*, in: M. HEBLER (Hg.), *Siebenter Internationaler Regula-Benedicti-Kongress* (= RegBenSt 17) (St. Ottilien 1992) 139–161. Wichtige Hinweise auch bei É. REBILLARD, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe et Ve siècles dans l'occident latin* (= BEFAR 283) (Rom 1994); P. BOGLIONI, *La scène de la mort dans les premières hagiographies latines*, in: C. SUTTO (Hg.), *Le sentiment de la mort au Moyen Âge. Études présentées au Cinquième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal* (Paris 1979) 183–210; A. STUIBER, *Der Tod des Aurelius Augustinus*, in: T. KLAUSER (Hg.), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift*

tik in den Blick genommen worden²⁰. In diesem Rahmen ist allerdings nur eine vertiefende Betrachtung einzelner Aspekte möglich, eine umfassende Erörterung der komplexen Problematik steht weiterhin aus. Am Beispiel Gregor von Nyssas lässt sich schließlich in einem Ausblick andeuten, wie pagane und christliche Literatur in eine konkurrierende Deutung des Sterbens treten können.

2. Zentrale Strukturelemente der verschiedenen Sterbedarstellungen

2.1 *Das Vorwissen um den nahenden Tod*

Keine der hier untersuchten Viten beschreibt einen plötzlichen und damit überraschenden Tod. Erstens deuten äußere Umstände wie ein hohes Alter²¹ oder eine schwere Erkrankung²² auf ein baldiges Ende hin. Dazu kommt zweitens, dass die Protagonisten ihren nahenden Tod (aufgrund einer göttlichen Offenbarung) erkennen und ihre Umgebung darüber in Kenntnis setzen. Eine solche Ankündigung löst allenfalls bei den Nächsten Erschrecken oder Trauer aus²³

A. Stüber (= JAC Erg.-Bd. 9) (Münster 1982) 1–8; A.-L. FENGER, Tod und Auferstehung des Menschen nach Ambrosius' „De excessu fratris II“, in: ebd. 129–139.

²⁰ Eine Ausnahme stellt dar: M. ALEXANDRE, À propos du récit de la mort d'Antoine. L'heure de la mort dans la littérature monastique, in: J.-M. LEROUX (Hg.), *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge IIIe–XIIIe siècles* (= *Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique* 604) (Paris 1984) 263–282. Zur *Vita Macrinae* sind dagegen mehrere Studien zu nennen, die Einzelaspekte behandeln: D. KRUEGER, Writing and the Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa's Life of Macrina, in: *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000) 483–510; G. FRANK, Macrina's Scar: Homeric Allusion and Heroic Identity in Gregory of Nyssa's Life of Macrina, in: ebd. 511–530; MARAVAL, La vie (Anm. 18); A. MOMIGLIANO, The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa, in: DERS., *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, Connecticut 1987) 206–221; A. MEREDITH, A Comparison between the Vita Sanctae Macrinae of Gregory of Nyssa, the Vita Plotini of Porphyri and the De Vita Pythagorica of Iamblichus, in: A. SPIRA (Hg.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (= *Patristic Monograph Series* 12) (Cambridge, Mass. 1984) 181–195; J. CUMMINGS, The Holy Death-Bed. Saint and Penitent. Variation of a Theme, in: ebd. 241–263.

²¹ Antonius und Hypatius sind beide außergewöhnlich alt (105 bzw. 80 Jahre), eine kurze Erkrankung führt schnell und ohne erkennbares Leiden zum Tod.

²² Greg. Nyss. v. Macr. 16, 13–17, 17 (SC 178, 196–198 Maraval). Gregors Bericht über den schlechten Gesundheitszustand seiner Schwester bei ihrem ersten Zusammentreffen und die dort geführten Gespräche lassen bereits erkennen, dass ihr Tod bevorsteht. Eine besondere Vorabinformation seiner Schwester thematisiert Gregor jedoch an keiner Stelle.

²³ Im Fall der Melania können sich die Schwestern eine solche prophetische Gabe gar nicht vorstellen: Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce). Vgl. ebd. (ebd. 258, 260); 66 (ebd. 262) mit Hinweisen auf die übermächtige Trauer des Gerontius. Gregor von Nyssa gelingt eine annehmere Überwindung seiner Trauer und seines Entsetzens nur mit Hilfe von Macrina, die aufgrund ihrer persönlichen Frömmigkeit und besseren Einsicht in das Zukünftige den Tod letztlich freudig erwartet: Greg. Nyss. v. Macr. 19, 16–25 (SC 178, 202 Maraval). Sehr deutlich wird die innere Zerrissenheit Gregors auch 22, 14–31 (ebd. 212–214). Doch vermag er nun auch schon von aufkeimendem Enthusiasmus zu sprechen. Indem Gregor von Nyssa die Adressaten der *Vita* an seinem Bewusstseinswandel teilhaben lässt, ermöglicht er die Über-

– die Betroffenen überantworten sich in der Darstellung ihrer Biographen vertrauensvoll den kommenden Ereignissen²⁴.

Der zweifache Sinn des Hinweises auf ein solches Vorwissen liegt auf der Hand. Zunächst betont er die besondere Nähe des Sterbenden zu Gott. Gleichzeitig wird jedoch auch dokumentiert, dass die verbleibende Lebenszeit bewusst gestaltet ist – damit unterstreicht der Autor die Bedeutung und zugleich den erzieherischen Wert des von ihm Berichteten.

Die jeweilige Ausgestaltung dieses Vorwissens ist unterschiedlich. Sie reicht vom kurzen, unspektakulären Hinweis auf die *πρόνοια* des Asketen²⁵ über den Bericht einer schrittweisen Erkenntnis des nahenden Endes²⁶ hin zur nächtlichen Erscheinung eines Märtyrers, der sowohl den Sterbenden²⁷ als auch eine Person aus dessen Umfeld informiert²⁸. Von seinem eigenen Traum, der ihn in Verbindung mit der Nachricht von Macrinas Krankheit Unheilvolles ahnen lässt und der sich ihm in der Folgezeit immer mehr erschließt, berichtet Gregor von Nyssa²⁹.

Mit dem Topos des Vorwissens um den Tod sind die Biographen sowohl in der biblischen als auch in der paganen Tradition verwurzelt. Erinnert sei beispiels-

nahme der eigenen Sichtweise ebd. 19, 9–11 (ebd. 202): Noch kann Gregor die freudige Sicht seiner Schwester nicht teilen, weil er die traurigen Ereignisse auf sich zukommen sieht. Ähnlich 22, 10–14 (ebd. 212).

²⁴ Besonders deutlich Pall. v. Chrys. 11, 129–131 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

²⁵ Athan. v. Ant. 89, 2f. (SC 400, 362 Bartelink). Antonius thematisiert dabei selbst sein hohes Alter. Zu einem späteren Zeitpunkt erklärt er, dass der Herr ihn rufe: Ebd. 91, 2 (ebd. 368). Nach Callin. v. Hypat. 50, 2 – 51, 1 (SC 177, 286 Bartelink) äußert sich Hypatius wiederum so, dass die Mönche nur ahnen, dass sich Hypatius den Tod wünscht und dieser auch bevorsteht.

²⁶ Melania äußert zunächst nur eine Vermutung über ihren bevorstehenden Tod, die sie kurze Zeit später als wahr bestätigt. Ihr Biograph fügt erklärend hinzu, man könne diese Erkenntnis mit einer Antwort Gottes vergleichen, Geront. v. Mel. 63 (SC 90, 254 Gorce). Am nächsten Tag kündigt sie so definitiv ihren Tod an, dass der Eindruck entsteht, sie habe überirdische Sicherheit erhalten, vgl. ebd. 64 (ebd. 256). Interessanterweise setzt die lateinische Fassung an beiden Stellen andere Akzente. Am Tag ihres Todes erklärt Melania in der griechischen Version, dass die Gebete und Tränen des Gerontius nun nichts mehr nutzten: ebd. 66 (ebd. 262). Geradezu grotesk wirkt die im Anschluss berichtete Szene, man habe die bewusstlose Melania schließlich für tot gehalten und ihre Beine zu richten begonnen. Da habe sie mit schwacher Stimme darauf hingewiesen, der Zeitpunkt sei noch nicht gekommen, sie werde ihn allerdings ankündigen: ebd. 68 (ebd. 266).

²⁷ Dem kranken und geschwächten Johannes erscheint in der Nacht der bei Comana verehrte Märtyrer Basiliscus und kündigt diesem an, sie würden am morgigen Tag vereinigt, vgl. Pall. v. Chrys. 11, 120–127 (SC 341, 224–226 Malingrey/ Leclercq).

²⁸ Pall. v. Chrys. 11, 127–129 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

²⁹ Greg. Nyssa. v. Macr. 15, 12–32 (SC 178, 192–194 Maraval). Die folgenden Äußerungen bestätigen diesen Eindruck zunehmend. Seine endgültige Gewissheit über das bevorstehende Ende betont Gregor schließlich ebd. 22, 7–10 (ebd. 212).

weise an Jakob³⁰, Aaron³¹, Moses³², David³³, an die jesuanischen Ankündigungen des Sterbens³⁴ oder die Vision des Stephanus³⁵. Auch Märtyrer können im vorhinein über ihren Tod informiert sein³⁶, ebenso wie der θεῖος ἀνὴρ verschiedentlich Hinweise auf sein bevorstehendes Lebensende erhält³⁷.

Im Unterschied zur neutralen bis positiven Beurteilung dieses Vorwissens in den christlichen Texten betonen die paganen Quellen, insbesondere die Todesdarstellungen der Herrscher, vor allem den unheilvollen Charakter bestimmter Vorzeichen, Visionen oder Träume, beispielsweise Plutarch bei Alcibiades, Alexander und Caesar³⁸ oder bei den vielfältigen Beschreibungen des Schicksals von Kaiser Julian³⁹. Umfassende Auswertungen dieses komplexen Themenfeldes haben G. Weber⁴⁰ und T. Arand⁴¹ vorgelegt, so dass auf nähere Erläuterungen verzichtet werden kann.

Zwei weiterführende Hinweise mögen genügen: Im Vergleich mit den paganen Texten ist die Tatsache bemerkenswert, dass in der christlichen Literatur mit Perpetua oder Melania auch Frauen über konkrete Informationen zu ihrem eigenen Tod verfügen. Im nichtchristlichen Bereich kann dagegen nur auf Serena, die Ehefrau Stilichos, verwiesen werden, die in der Darstellung des Zosimus mehrfach durch Träume und Visionen über ihren bevorstehenden Tod Kenntnis erhält⁴².

Dass Todesankündigungen mittels Visionen oder Zeichen gleichzeitig auch für breite Gesellschaftsschichten von Bedeutung waren, hat G. Weber in seiner Studie herausgearbeitet. Das Traumbuch des Artemidor beschäftigt sich beispielsweise mit einer Fülle von Traumbildern und Symbolen, die auf den Tod verweisen⁴³. Die vielfältigen Hinweise der biographischen Literatur auf solche Phänomene entsprachen demnach vollständig dem Bewusstsein und den Erwartungen der Zeitgenossen.

³⁰ Gen 49, 29f.

³¹ Num 20, 24–26.

³² Dtn 31, 2.

³³ 1 Kön 2, 1f.

³⁴ Z. B. Lk 13, 32.

³⁵ Apg 7, 55f.

³⁶ Vgl. z. B. M. Polyc. 5, 2 (Lindemann/ Paulsen 264–266); M. Perp. 4, 1–10 (SC 417, 112–118 Amat); Pont. v. Cypr. 12f. (ViteSS 3, 30–36 Mohrmann/ Bastiaensen).

³⁷ Vgl. die Hinweise bei L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum (ND Darmstadt 1967) 91–93.

³⁸ Plut. vit. par. Alcib. 39 (Plutarch 1, 2, 273 f. Ziegler); Alex. 73 (Plutarch 2, 2, 247 f. Ziegler); Caes. 63 (ebd. 327–329).

³⁹ Vgl. dazu die von ARAND (Anm. 8) 233–236 vorgelegte Kollation. Vorzeichen des Todes sind sowohl in den paganen als auch in den christlichen Texten erkennbar.

⁴⁰ Vgl. G. WEBER, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike (= Historia 143) (Stuttgart 2000) 417–496.

⁴¹ Wie Anm. 8.

⁴² Zos. hist. 5, 38, 4 (Zosime 5, 57 Paschoud), dazu WEBER (Anm. 40) 485 f. Zosimus betont in Serenas Fall allerdings nicht deren hervorgehobene Stellung, sondern ihre Verstocktheit: Trotz der Todesandrohungen gibt sie den geraubten Schmuck nicht zurück.

⁴³ Vgl. WEBER (Anm. 40) 422 f.

2. 2 *Der Stellenwert von Krankheit und Leiden*

Sowohl Gregor von Nyssa⁴⁴ als auch Gerontius⁴⁵, beide Augenzeugen der jeweiligen Ereignisse, berichten detailliert von den Etappen des Kräfteschwunds ihrer Protagonistinnen und den damit einhergehenden Krankheitssymptomen. Sehr emotional ist auch die Schilderung des Palladius, obwohl er Johannes auf dessen todbringender Reise nicht selbst begleitete. Durchaus in der Absicht, Mitleid für den unschuldigen Bischof zu erregen, berichtet er von fehlender Rücksichtnahme der Soldaten auf die angeschlagene Gesundheit des ins Exil Verbannten und von ihrem Ziel, diesen unterwegs zu Tode zu bringen⁴⁶.

Trotz aller Hinweise auf solches Leiden vermitteln die Berichte an keiner Stelle den Eindruck, dass die Krankheit den Betroffenen auch nur ansatzweise dominiere⁴⁷. Macrina hält weiterhin an ihrer asketischen Lebensführung fest⁴⁸, ebenso wie Melania gegenüber ihren körperlichen Bedürfnissen bzw. Beschwerden Gleichgültigkeit demonstriert⁴⁹.

Mit dieser Art der Darstellung körperlichen Leidens, die im krassen Widerspruch zu der erfahrbaren Realität der Adressaten ihrer Schriften steht, erreichen Gregor von Nyssa und Gerontius zunächst eine aufwertende Umdeutung, fraglos in stoischer Tradition: Schwindende körperliche Kräfte werden durch wachsende geistige Erkenntnis der Erkrankten kompensiert, die zu einer überragenden Klarheit der Reflexion führt. Dazu kommt eine dem Leiden der Märtyrer angeglichenen Charakterisierung – bei Johannes ist dies natürlich konkret der Fall –, die das Leiden aufwertet, je geduldiger es ertragen wird. Die Krankheit erscheint als letzte Prüfung des asketischen Lebens.

Ein Blick auf vergleichbare Texte zeigt, dass Krankheiten insgesamt keine große Rolle spielen: Sowohl die paganen⁵⁰ als auch die christlichen lateinischen Quellen verzichten in der Regel auf die Beschreibung von langen Leidenszei-

⁴⁴ Greg. Nyss. v. Macr. 15, 29–31 (SC 178, 192–194 Maraval); 16, 13–19 (ebd. 196); 17, 1–3, 12–17 (ebd. 196–198); 18, 7–12 (ebd. 200); 22, 7–14 (ebd. 212); 25, 2–6 (ebd. 226). Eine konkrete Krankheit nennt er jedoch nicht.

⁴⁵ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 260 Gorce); 66 (ebd. 262): stärker werdende Schmerzen; 68 (ebd. 264–266): quälende Schmerzen und Bewusstseinsverlust.

⁴⁶ Pall. v. Chrys. 11, 101–119 (SC 341, 224 Malingrey/ Leclercq); 11, 129–134 (ebd. 226). Johannes wünscht in seiner Situation natürlich nicht zu sterben und bittet um entsprechende Pausen, die ihm verwehrt werden.

⁴⁷ Diese Sichtweise ist angesichts des von vielen in der Realität erlebten mutlosen, qualvollen Leidens und Sterbens von besonderer pastoraler Bedeutung. Hingewiesen sei beispielsweise auf die Briefe des Johannes Chrysostomus an Olympias (SC 13bis Malingrey), in denen das konkrete und bedrohliche Leiden ausführlich thematisiert wird.

⁴⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 16, 13–19 (SC 178, 196 Maraval). Auch Antonius gesteht sich trotz seines hohen Alters keine Annehmlichkeiten zu: Athan. v. Ant. 93, 1f. (SC 400, 372–374 Bartelink).

⁴⁹ Geront. v. Mel. 63 (SC 90, 254 Gorce); 64 (ebd. 260); 68 (ebd. 264).

⁵⁰ Vgl. dazu ARAND (Anm. 8) 208f.

ten⁵¹. Zu klären bliebe die Frage, ob dieses Phänomen in einem Zusammenhang mit der möglichen Interpretation von Krankheit als Strafe zu sehen sein könnte.

2. 3 Zweifel und Ängste der Sterbenden

Trotz der Zuversicht und Gefasstheit, mit der sich alle Sterbenden in ihr Schicksal ergeben, thematisieren einige Biographen die Möglichkeit, auf dem Weg zu Gott aufgehalten zu werden oder vor ihm zu scheitern⁵². So wird bei Macrina und Melania jeweils ein Gebet wiedergegeben, das die Bitte um Vergebung der Sünden und den ungehinderten Zugang zu Gott beinhaltet⁵³. Das jenseitige Gericht kommt bei Melania ausdrücklich zur Sprache⁵⁴. Dass die Gefahr des Versagens jedoch schon zu Lebzeiten durch eine entsprechende Lebensführung abgewendet werden kann, illustriert Athanasius an der Gestalt des Antonius. Nachdem dieser sein ganzes Leben gegen die Dämonen kämpfte und deren Existenz in seiner Abschiedsrede nochmals betonte⁵⁵, spielen sie am Ende seines eigenen Lebens keine Rolle mehr: Dieser Kampf ist bereits siegreich abgeschlossen⁵⁶.

Die Absicht der Autoren liegt auf der Hand und ist vornehmlich erzieherischer Art. Athanasius wirbt für die Vorteile einer asketischen Lebensführung, die den Menschen ruhig zu sterben erlaubt. Gregor von Nyssa und Gerontius dagegen unterstreichen einerseits die Demut der Asketin, die trotz ihrer Leistung eine solche Gottesfurcht zeigt. Zugleich ermahnen sie ihr Publikum angesichts dieser Haltung andererseits, das eigene Leben nachahmend zu gestalten.

⁵¹ Vgl. BOGLIONI (Anm. 19) 191. Kritik an dessen Deutung des Phänomens bei REBILLARD, *Récits* (Anm. 19) 578–583.

⁵² Palladius' Informationen lassen keine konkreten Schlüsse auf die Haltung des Johannes zu, vgl. Pall. v. Chrys. 11, 137–140 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq). Welchen Inhalt das letzte Gebet des Johannes hatte, muss offen bleiben. Von Hypatius berichtet Callinicus nur, dieser sei in Frieden eingeschlafen: Callin. v. Hypat. 51, 6 (SC 177, 288 Bartelink).

⁵³ Greg. Nyss. v. Macr. 24 (SC 178, 218–224 Maraval): Dazu kommt die Bitte, nicht von den Erwählten Gottes getrennt zu werden. Melanias Flehen um die Fürsprache der Märtyrer und das Gebet des Gerontius und der Schwestern erwecken den Eindruck einer noch stärkeren Beängstigung, vgl. Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 258–260 Gorce); 65 (ebd. 260). Zum Fehlen des Motivs in der lateinischen Literatur vgl. BOGLIONI (Anm. 19) 192.

⁵⁴ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce).

⁵⁵ Athan. v. Ant. 91, 3 (SC 400, 368 Bartelink).

⁵⁶ Dies bestätigen zwei frühere Visionen des Antonius. In einer ersten erlebt der Asket, wie seine eigene Seele auf dem Weg zum Himmel nochmals in einen letzten Konflikt mit den Dämonen gerät: Athan. v. Ant. 65, 2–6 (SC 400, 304–306 Bartelink). Eine weitere Vision stellt das Thema auf ein breiteres Fundament: Antonius wird Zeuge, als sich zum Himmel strebende Seelen mit einem schrecklichen Riesen auseinandersetzen müssen: ebd. 66, 2–6 (ebd. 308–310). Zur Deutung vgl. ALEXANDRE (Anm. 20) 271 f.

2. 4 Abschiedsworte und Abschiedsreden

Mit der Wiedergabe der letzten Gespräche, Anweisungen und Gebete der Asketen stehen die christlichen Biographen in einem breiten Traditionsstrom⁵⁷, aus dem sie verschiedene Elemente aufgreifen. Das authentische Wort des Sterbenden stellt die letzte Gelegenheit dar, dessen autorisierte Deutung seines Lebens und Sterbens zu überliefern. Zugleich verwendet der Berichtersteller diese Worte, um das von ihm entworfene Bild und die damit verbundene Interpretation des Geschehens zu bekräftigen.

Traditionsbildend wirkt wiederum Platons Phaidon. Auch Sueton legt einigen sterbenden Kaisern charakterlich typische Sätze in den Mund⁵⁸. Als Beispiele aus dem Neuen Testament sei auf Jesus, Stephanus und Paulus' Abschiedsrede in Milet verwiesen. Der Philosoph Plotin äußert auf dem Sterbebett, er wolle versuchen, sein „Göttliches in uns“ hinaufzuheben zum Göttlichen im All.⁵⁹

Typisch ist zunächst die Sorge der Asketen um die Menschen ihrer Umgebung und das Fortbestehen der asketischen Gemeinschaft. Damit unterstreichen sie ihre verantwortungsvolle Führungsrolle, wie sie vergleichbar zum Beispiel in der Darstellung des Sterbens des Antoninus Pius zum Ausdruck gebracht wird⁶⁰. Sowohl Antonius⁶¹ als auch Melania⁶² und Hypatius⁶³ mahnen, im frommen Eifer und asketischen Streben nicht nachzulassen. Gerontius bezeichnet dies ausdrücklich als „geistliches Vermächtnis“⁶⁴. Charakteristisch für Athanasius ist die Warnung des Antonius, keinen schismatischen oder häretischen Bewegungen anzuhängen⁶⁵. Gerontius' offenkundiges Interesse ist es wiederum, seine

⁵⁷ Vgl. die zahlreichen Beispiele bei E. STAUFFER, Art. Abschiedsreden, in: RAC 1 (1950) 29–35.

⁵⁸ Suet. Aug. 99 (The Loeb Classical Library 31, 280 Rolfe); Calig. 58 (ebd. 492–494); Galba 20 (The Loeb Classical Library 38, 210–212 Rolfe).

⁵⁹ Porph. v. Plot. 2 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 16, 132–134 Brisson u. a.).

⁶⁰ Hist. Aug. Anton. Pius 12, 4–8 (Histoire Auguste 1, 1, 87f. Callu): Der Sterbende sorgt sich neben seiner Tochter um den Staat, in den Fieberphantasien kreisen seine Gedanken um politische Fragen. Das Motiv der Fürsorge für Verwandte, Freunde und Sklaven auch bei Plut. vit. par. Cat. 66 (Plutarch 2, 1, 87 Ziegler).

⁶¹ Athan. v. Ant. 89, 4 (SC 400, 362–364 Bartelink). Auch an seine beiden letzten Begleiter richtet Antonius ähnliche Worte: ebd. 91, 1–9 (ebd. 366–368) und warnt ausdrücklich vor der Macht der Dämonen. Zur Frage nach Antonius' Weitergabe von Autorität vgl. ALEXANDRE (Anm. 20) 267f.

⁶² Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce).

⁶³ Callin. v. Hypat. 50, 3–6 (SC 177, 286 Bartelink): Hypatius betont außerdem seine Vorbildfunktion. Ebd. 52 (ebd. 292–294): Der Asket prophezeit eine kommende schwere Prüfung, die sich nach seinem Tod durch Hagel, Erdbeben und Hunneneinfälle erfüllt.

⁶⁴ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce); 65 (ebd. 260–262) gibt Auskunft über Melanias Art der Führung ihrer klösterlichen Gemeinschaft. Als geistliches Vermächtnis könnte man auch die Überlieferung eines Gebets der Melania bewerten, in dem sie ihr Leben und ihre Beziehung zu Gott Revue passieren lässt: ebd. 64 (ebd. 258).

⁶⁵ Athan. v. Ant. 89, 4–6 (SC 400, 362–364 Bartelink), wiederholend 91, 4 (ebd. 368). Außerdem spricht sich Antonius gegen eine ägyptische Bestattungssitte für besonders verehrte Ver-

eigene Position unter Bezug auf die letzten Anweisungen der Melania zu festigen. So lässt er Melania dreimal ausdrücklich ihre Nonnen und die Klöster unter seine eigene Obhut stellen⁶⁶. Macrinas Fürsorge gestaltet sich dagegen anders. Statt konkreter Anweisungen referiert sie zunächst rückblickend ihr Leben, um dann mit ihrem Bruder ein dialogisches Gespräch zu führen, das Gregor als separate Schrift veröffentlicht⁶⁷.

Angesichts solch langer Ermahnungen beschließen sowohl Antonius als auch Macrina und Hypatius ihr Leben ohne einen überlieferten letzten bedeutungsvollen Satz. Nur Melania soll mit einem modifizierten Ijobzitat verstorben sein: „Wie es dem Herrn gefiel, so ist es geschehen“⁶⁸. Auffallend ist, dass auch Palladius dem wortgewaltigen Johannes keine letzte kämpferische Rede in den Mund legte. Er überliefert, der Bischof habe sein letztes Gebet mit den üblichen Worten „Herrlichkeit für Gott für alles“ und einem Amen abgeschlossen⁶⁹. Damit unterstreicht er, dass sich Johannes, anderen Märtyrern vergleichbar, demütig in sein ungerechtes Schicksal fügte⁷⁰. Allen Darstellungen ist gemeinsam, dass eine mögliche Todesfurcht keine Rolle spielt.

Der Umgang mit dem zu hinterlassenden Vermögen wird selten thematisiert. Dabei geht es jeweils nur um symbolische Handlungen: Antonius verschenkt ebenso wie Johannes seine wenigen Kleidungsstücke⁷¹. Dies erscheint als letzter Ausdruck persönlicher Bedürfnislosigkeit.

2. 5 Das Sterben

Athanasius und Palladius, die beide das Sterben ihrer Protagonisten nicht selbst erlebten, beschreiben jeweils eine friedliche und kurze Sterbeszene⁷². Antonius, der als einziger der hier behandelten Asketen zurückgezogen stirbt, habe angewiesen, wie nach seinem Tod zu verfahren sei und die zwei anwesenden

storbene aus: ebd. 90–91, 1 (ebd. 364–368); 91, 6–8 (ebd. 368–370). 92, 2f. (ebd. 372) bestätigt die Berücksichtigung der Wünsche des Antonius. Vgl. dazu T. BAUMEISTER, Vorchristliche Bestattungssitten und die Entstehung des Märtyrerkultes in Ägypten, in: RQ 69 (1974) 1–6 und Tafel 1.

⁶⁶ Geront. v. Mel. 65 (SC 90, 262 Gorce); 68 (ebd. 264–266). Zusätzlich betraut sie einen namenlosen Bischof mit der Oberaufsicht: ebd. 67 (ebd. 264).

⁶⁷ Greg. Nyss. v. Macr. 20; 24 (SC 178, 206–208, 218–224 Maraval): Macrina als διδάσκαλος. Das von Gregor in der *Vita* überlieferte Gebet der Macrina hat den Charakter eines persönlichen Glaubensbekenntnisses. In der *Vita* selbst wird diese Belehrung nur angedeutet: ebd. 17, 21–30 (ebd. 198); 18, 13–22 (ebd. 200).

⁶⁸ Geront. v. Mel. 68 (SC 90, 268 Gorce), vgl. Ijob 1, 21.

⁶⁹ Pall. v. Chrys. 11, 137–141 (SC 341, 226–228 Malingrey/ Leclercq): Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἔνεκεν.

⁷⁰ Neben den Schilderungen der Märtyrerberichte könnte auch das Beispiel Ciceros prägend sein, der nach Plut. vit. par. Cicer. 48 (Plutarch 1, 2, 366f. Ziegler) seinen Mördern wortlos entgegenschaut und sich töten ließ.

⁷¹ Athan. v. Ant. 91, 8f. (SC 400, 370 Bartelink); Pall. v. Chrys. 11, 137–140 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

⁷² Nach ARAND (Anm. 8) sind solche kurzen Informationen auch typisch bei der Darstellung des Todes „guter“ Kaiser, vgl. ebd. 225–230 mit einigen Beispielen.

Schüler umarmt⁷³, während Johannes Chrysostomus nach einem symbolträchtigen Wechsel der Kleider und dem Empfang der Kommunion sein letztes Gebet gesprochen habe⁷⁴.

Hypatius' Sterben enthält Elemente beider Darstellungen. Konkreter als bei Antonius wird angegeben, dass er am sechsten Tag seiner Krankheit, an einem Sonntag, verstarb. Zu den Brüdern, denen er die Kommunion spendete und zu denen vermutlich auch sein Biograph gehörte, versammelten sich außerdem noch Freunde und Kleriker, die er vor seinem Tod segnete⁷⁵.

Am stärksten ausgearbeitet sind die Viten der beiden Frauen, die interessante Einblicke in mögliche Formen östlicher Sterbebegleitung gewähren⁷⁶. Detailliert berichtet Gregor, man habe das Lager der betenden Macrina nach Osten ausgerichtet⁷⁷. Obwohl sich ihr Zustand am Abend verschlechterte, habe sie, weil eine Lampe hereingetragen wurde, zu verstehen gegeben, an der abendlichen Lichtfeier teilnehmen zu wollen. Nach dem Empfang der Eucharistie und mit einem Kreuzzeichen beendete sie, so Gregor, gleichzeitig ihr Gebet und ihr Leben – der Biograph verwendet an dieser Stelle ein typisches Bild zur Kennzeichnung der idealen christlichen Existenz⁷⁸.

⁷³ Athan. v. Ant. 92, 1 (SC 400, 370–372 Bartelink). Der Todeszeitpunkt wird, möglicherweise aufgrund fehlender Informationen, nicht konkret genannt. Athanasius berichtet nur, dass Antonius einige Monate nach seinem Rückzug erkrankte: ebd. 91, 1 (ebd. 366–368). Ebd. 90, 1 (ebd. 364); 91, 6 (ebd. 368–370) erläutert, dass Antonius auch deshalb in der Einsamkeit zu sterben wünschte, weil er nicht in besonderer Weise bestattet werden wollte, vgl. dazu Anm. 65.

⁷⁴ Pall. v. Chrys. 11, 135–156 (SC 341, 226–230 Malingrey/ Leclercq). Um die Tragik des Augenblicks zu unterstreichen, führt Palladius unvermittelt Scharen von Jungfrauen, Mönchen und weiteren Gläubigen als Zeugen ein, die aus verschiedenen Gebieten wie auf ein Zeichen hin zusammen gekommen seien und an der Beerdigung teilnahmen.

⁷⁵ Callin. v. Hypat. 51, 1–6 (SC 177, 286–288 Bartelink).

⁷⁶ Die Praxis der auf dem Sterbebett gereichten Kommunion ist bei Macrina und Johannes Chrysostomus eindeutig bezeugt, Melania kommuniziert nach der griechischen Fassung ihrer *Vita* zweimal, nach der lateinischen sogar dreimal. Über Hypatius lässt sich nichts Genaues sagen, seine *Vita* überliefert nur, dass er selbst die Kommunion ausgeteilt habe. Einen guten Überblick zu dieser Frage bietet U. VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike* (= VigChrSuppl. 65) (Leiden, Boston 2002) 166–172. Ein Zusammenhang mit dem paganen Brauch, eine Münze in den Mund des Toten zu legen, ist denkbar, vgl. auch Anm. 80.

⁷⁷ Greg. Nyss. v. Macr. 23, 7f. (SC 178, 216 Maraval). Zur Praxis der Ostung des Gebets (des Märtyrers und des Sterbenden) vgl. M. WALLRAFF, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (= JACerg.-Bd. 32) (Münster 2001) 65f., 78f.

⁷⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 23–25 (SC 178, 216–228 Maraval). Vgl. weitere Parallelen ebd. 227, Anm. 4. Das Motiv begegnet bereits im M. Polyc. 14 – 15, 1 (Lindemann/Paulsen 274–276). Gregors Formulierung deutet darauf hin, wie sehr er Macrinas gesamtes Leben als eine religiöse Übung bzw. als ein Opfer interpretiert: ebd. 25, 12–15 (SC 178, 226 Maraval). Weiterführende Überlegungen zu Macrinas Lebensrückblick, der über theologische Reflexionen in ein letztes Gebet mündet, bei KRUEGER (Anm. 20) 497–501. Erst nach ihrem Tod lässt Gregor die Jungfrauen auftreten, die ihre Klagen so laut herausschreien, dass er eingreifen muss und sie stattdessen zu Gebeten auffordert: ebd. 26f. (ebd. 228–234).

Gerontius lässt Melania am sechsten Tag des Ausbruchs ihrer Erkrankung, an einem Sonntag, sterben, diese Zeitspanne begegnet später auch bei Hypatius⁷⁹. Nach dem morgendlichen Gottesdienst mit Eucharistieempfang habe sie der Bischof mit seinem Klerus besucht und ihr nochmals die Kommunion gereicht⁸⁰. Zur neunten Stunde habe sie das Bewusstsein verloren, um am Abend, von Gerontius, dem Bischof und Anachoreten umgeben, endgültig zu sterben⁸¹.

3. Aspekte der idealisierenden Deutung des Sterbens

3. 1 Die biblische Stilisierung

Hinzuweisen ist zunächst auf die bekannte Tatsache, dass alle Autoren das Sterben der Asketen unter Rückgriff auf Figuren und Bilder aus dem Alten und Neuen Testament beschreiben. Nach Athanasius habe sich Antonius selbst in der Nachfolge der Väter gesehen⁸². Er sei wie aus einer fremden Stadt in die eigene zurückgekehrt⁸³, er habe sich, indem er die Füße anhob, freudig zu den Vätern gesellt, wobei er den Eindruck vermittelte, von Freunden empfangen zu werden⁸⁴.

Die Beschreibung des Sterbens des Johannes geschieht ebenfalls – vielleicht auch mangels konkreter Informationen – mittels biblischer Anspielungen. Auch er hebt die Füße an und wird so als siegreicher Kämpfer mit den Vätern vereinigt⁸⁵. Das Anheben der Füße (auf das Bett) ist als eine Geste des Ausruhens

⁷⁹ Geront. v. Mel. 66–68 (SC 90, 262–268 Gorce). Zu Problemen der chronologischen Abfolge vgl. P. LAURENCE, *Gérontius. La vie latine de sainte Mélanie*. Edition critique, traduction et commentaire (= *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor 41*) (Jerusalem 2002) 61. Zur Erklärung des griechischen Textes, der vom 5. Tag spricht, vgl. GORCE, SC 90, 262 f., Anm. 4.

⁸⁰ Geront. v. Mel. 67 (SC 90, 264 Gorce). Die lateinische Fassung berichtet von einer dritten Kommunion unmittelbar vor ihrem Tod: Geront. v. Mel. 68, 7 (Laurence 296). Der Autor kommentiert ebd. 68, 5 (ebd. 294), dass es bei den Römern Brauch sei, „wenn die Seelen sich entfernen“, dem Sterbenden die Hostie in den Mund zu legen.

⁸¹ Das aus lateinischen Quellen bekannte Kussritual fehlt in den behandelten griechischen Viten völlig, möglicherweise auch, weil jeweils der Tod eines Asketen bzw. einer Asketin geschildert wird.

⁸² Athan. v. Ant. 91, 2 (SC 400, 368 Bartelink).

⁸³ Athan. v. Ant. 89, 4 (SC 400, 362–364 Bartelink).

⁸⁴ Athan. v. Ant. 92, 1 (SC 400, 370–372 Bartelink), dazu auch seine Abschiedsrede ebd. 91, 5 (ebd. 368). Die Darstellung ist von der Beschreibung des Todes des Jakobs inspiriert: Gen 49, 33, zur Vereinigung mit den Vätern vgl. auch Ri 2, 10; 2 Kön 22, 20; 1 Makk 2, 69. Ähnlich auch Apg 13, 36 mit der Deutung des Todes Davids. Die Vorstellung, dass der Sterbende empfangen wird, begegnet auch in Athan. v. Ant. 60, 1–4 (SC 400, 294 Bartelink), Antonius wird Zeuge, wie Amuns Seele freudig im Himmel aufgenommen wird. Vgl. ALEXANDRE (Anm. 20) 265 f., dazu 275, Anm. 27.

⁸⁵ Pall. v. Chrys. 11, 141–148.154 (SC 341, 228–230 Malingrey/ Leclercq). Zur Deutung der Geste des Anhebens der Füße vgl. ebd. 228, Anm. 1.

zu verstehen, als friedliches Einschlafen nach getaner Arbeit⁸⁶. Diese Bilder gebraucht, in der selben Tradition stehend, auch Callinicus⁸⁷.

Gregor vergleicht die Haltung seiner Schwester mit Ijob⁸⁸, dazu mit einem Läufer, der unmittelbar davor steht, den Siegeskranz entgegen zu nehmen und dies den ihm geneigten Zuschauern bereits mitteilt⁸⁹. Auch Gerontius greift den Vergleich des Sterbenden mit einem kurz vor dem Ziel stehenden Wettläufer auf⁹⁰. Dieses traditionsreiche, häufig mit einem Kranz verbundene Bild⁹¹ erklärt nicht nur, warum sich diese auf die Erreichung ihres Zieles freuen⁹², sondern darüber hinaus auch, warum sie sich wie ein Sportler beeilen, um es überhaupt zu erreichen⁹³. Mit der Anspielung auf die Haltung des Ijob soll Melania schließlich gestorben sein⁹⁴.

3. 2 *Askese als vorweggenommene Form des Sterbens und als Einübung des Todes*

Von zentraler Bedeutung ist die in den Viten in unterschiedlichem Maße auftretende Verknüpfung zwischen einer asketischen Lebensweise und dem realen Tod. Insofern die Protagonisten bereits zu Lebzeiten radikalen Verzicht üben, leben sie, als ob sie bereits tot seien⁹⁵. Die erweiterte Fassung der *Historia Lausiaca* des Palladius hat zur Beschreibung dieser Haltung bei der asketisch lebenden Olympias von Konstantinopel sehr treffend den Begriff *ἀβίωτος βίος* benutzt⁹⁶.

Dieser Zusammenhang wird schon von Athanasius ausdrücklich hervorgehoben. Er betont die Kontinuität in der Phase zwischen dem Zeitpunkt des Beginns der asketischen Lebensführung und dem Tod des Antonius⁹⁷. Antonius, der zeit-

⁸⁶ Dies erklärt den Hinweis des Palladius', dass Johannes' Füße im Dienst an den Menschen unterwegs gewesen seien. Auf Ijob 5, 26 Bezug nehmend erklärt er schließlich, Johannes sei dem reifen Getreide vergleichbar, das geerntet werde: Pall. v. Chrys. 11, 141–150 (SC 341, 228 Malingrey/ Leclercq).

⁸⁷ Callin. v. Hypat. 51, 6 (SC 177, 288 Bartelink).

⁸⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 18, 1–12 (SC 178, 198–200 Maraval).

⁸⁹ Greg. Nyss. v. Macr. 19, 24–36 (SC 178, 202–204 Maraval).

⁹⁰ Geront. v. Mel. 63 (SC 90, 252–254 Gorce).

⁹¹ 1 Kor 9, 24; 2 Tim 4, 7f.; Jak 1, 12; 1 Petr 5, 4; Offb 2, 10; 3, 11. Auch in den Martyriumsberichten spielt es natürlich eine große Rolle.

⁹² Z. B. Phil 1, 23.

⁹³ So Geront. v. Mel. 63 (SC 90, 252–254 Gorce). Auch hier spielt wie bei Gregor von Nyssa der Gedanke an ein Zusammensein mit Christus eine Rolle, ohne dass Gerontius ausdrücklich auf eine Beziehung zwischen Liebenden verweist. Auch Paulus' Klage über den gegenwärtigen Zustand und den Wunsch „mit dem himmlischen Haus überkleidet zu werden“ überträgt Gerontius auf Melania: ebd. 63 (ebd. 254), vgl. 2 Kor 5, 2.

⁹⁴ Geront. v. Mel. 68 (SC 90, 268 Gorce), vgl. Ijob 1, 21.

⁹⁵ Dies kann auch als Weiterführung der Aufforderung betrachtet werden, mit der täglichen Möglichkeit des Todes zu rechnen, vgl. Athan. v. Ant. 89, 4 (SC 400, 362–364 Bartelink); 91, 3 (ebd. 368); dazu 1 Kor 15, 31.

⁹⁶ Pall. h. Laus. (B) 144, 47f. (PG 34, 1249).

⁹⁷ Athan. v. Ant. 93, 1 (SC 400, 372–374 Bartelink).

weise in einer Grabstätte lebte und sich anschließend in der Wüste den Angriffen der Dämonen aussetzte, hat bereits zu Lebzeiten die Schrecken des realen Todes kennen gelernt und überwunden. Er praktiziert und predigt⁹⁸, was später Benedikt von Nursia mit der Anweisung *mortem cotidie ante oculos suspectam habere*⁹⁹ und Cassiodor mit seiner Aufforderung zur *meditatio mortis*¹⁰⁰ in der Bedeutung des Sicherinnerns und Sichvertrautmachen mit der Realität des Todes meinten.

Die asketische Lebensform kann, so hat es Edward Malone gezeigt, als „unblutiges Martyrium“ hochgeschätzt und damit auch aufgrund dieser Terminologie mit dem Tod in Verbindung gebracht werden¹⁰¹. Vier der untersuchten fünf Texte stellen diesen Zusammenhang her.

Athanasius berichtet, dass Antonius gerne das Martyrium erlitten hätte, seine Bestimmung aber letztlich im asketischen Leben fand, durch das er der Lehrer (*διδάσκαλος*) vieler wurde¹⁰². So sei er zu einem „täglichen Märtyrer“ geworden¹⁰³.

Auch Gregor setzt seine Schwester mit Märtyrern in Beziehung. Zunächst erahnt er diesen Zusammenhang nur aufgrund einer eigenen Vision, in der er Märtyrerreliquien in Händen hält¹⁰⁴, zu einem späteren Zeitpunkt erschließt sich ihm der Sinn völlig¹⁰⁵. Die von Gregor gelobte *ἀπάθεια* Macrinas beweist sie unüberbietbar in ihrer Haltung gegenüber dem Tod, als ob ein Engel menschliche Gestalt angenommen hätte¹⁰⁶. Zugleich wirkt sie als *διδάσκαλος*, was an späterer Stelle nochmals genauer illustriert werden soll.

Gerontius' Hinweis auf die Verbindung zwischen den Märtyrern und Melania geschieht sehr konkret durch die Nennung der Gebetsstätte der Melania, das Martyrium mit den Reliquien des Stephanus. Dort erscheint sie ihm während

⁹⁸ Athan. v. Ant. 19 (SC 400, 184–186 Bartelink); 89, 4 (ebd. 362–364); 91, 3 (ebd. 368).

⁹⁹ Bened. reg. 4, 47 (Holzherr 77). Dazu E. VON SEVERUS, „Mortem cotidie ante oculos suspectam habere“ (Bened. reg. 4, 47). Anmerkungen zu einer christlichen Grundregel in der Regel des heiligen Benedikt, in: E. DASSMANN (Hg.), Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag (= JAC Erg.-Bd. 11) (Münster 1984) 310–313.

¹⁰⁰ Cassiod. inst. div. 2, 3, 5 (FC 39, 2, 340 Bürgens). Cassiodor referiert zunächst ein bereits bekanntes Diktum *philosophia est meditatio mortis*. Diese Einschätzung charakterisiert er im Folgenden als zentrale Aufgabe der Christen. Vgl. dazu T. KLAUSER, Vivarium, ND in: E. DASSMANN (Hg.), Theodor Klauser. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie (= JAC Erg.-Bd. 3) (Münster 1974) 212–217, mit dem Hinweis auf Epicur und Seneca als Bezugsquellen des Cassiodor ebd. 213.

¹⁰¹ E. MALONE, The monk and the martyr, in: B. STEIDLE (Hg.), Antonius Magnus Eremita 356–1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia (= StAns 38) (Rom 1956) 201–228.

¹⁰² Athan. v. Ant. 46 (SC 400, 258–262 Bartelink).

¹⁰³ Athan. v. Ant. 47 (SC 400, 262–264 Bartelink).

¹⁰⁴ Greg. Nyss. v. Macr. 15, 12–22 (SC 178, 192 Maraval).

¹⁰⁵ Greg. Nyss. v. Macr. 19, 11–15 (SC 178, 202 Maraval).

¹⁰⁶ Greg. Nyss. v. Macr. 22, 26–31 (SC 178, 214 Maraval). Vgl. weiterführend S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) (Münster 1964).

des Gebets, „als ob sie schon Gefährtin der heiligen Märtyrer sei“¹⁰⁷. Melania selbst ruft in einem Gebet den „Gott der Märtyrer“ an¹⁰⁸, ein weiteres richtet sich ausdrücklich an die Märtyrer¹⁰⁹. Zu einem späteren Zeitpunkt wünscht die Geschwächte schließlich, näher bei den Märtyrern platziert zu sein¹¹⁰ – die Verbindung soll durch räumliche Nähe gefördert werden.

Die Parallelisierung des Schicksals des verbannten Bischofs Johannes Chrysostomus mit dem der Märtyrer ist der durchgängige Tenor der Lebensbeschreibung des Palladius. Sie kulminiert selbstverständlich in der Art der Todesbeschreibung. Zweimal bezeichnet der lokale Märtyrer Basiliscus den Johannes als ἀδελφός und bestätigt damit diese Sichtweise¹¹¹. Auch die Tatsache, dass Johannes weiße Kleider anlegte, soll vermutlich dessen Unschuld unterstreichen. Das Verteilen der alten Kleider an die Umstehenden erinnert an das Passionsgeschehen, ohne dass ein direkter Bezug hergestellt würde¹¹². Palladius schließt seinen Bericht ab, indem er Johannes mit einem siegreichen Athleten vergleicht, der außerdem im Martyrium des Basiliscus bestattet worden sei¹¹³.

3. 3 Die Vollendung des asketischen Lebens im Sterben

Wenn Athanasius auf den gesunden und kaum gealterten Körper des Greises Antonius verweist¹¹⁴, so setzt er dieses wunderbare Phänomen ursächlich mit der von Antonius bis an sein Lebensende praktizierten Askese in Verbindung¹¹⁵. Dabei ruft er, wie Monique Alexandre zeigte, Assoziationen an die paradiesische Unversehrtheit hervor¹¹⁶. Die Askese ermöglicht eine graduelle Vervollkommnung, indem man durch sie bereits zu Lebzeiten an dieser Unversehrtheit partizipieren kann. Vollendung findet ein solches Leben natürlich in der Rückkehr zum Schöpfer.

Einen anderen Akzent setzt Gregor bei der Darstellung Macrinas. Hier geht es nicht primär um die Rückkehr zum Schöpfer, sondern um die Vereinigung mit Gott als dem unsichtbaren Geliebten – eine Vorstellung, die als Ziel einer jungfräulichen Lebensweise plausibel erscheint. Diese Verbindung bereitet Macrina

¹⁰⁷ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce).

¹⁰⁸ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256–258 Gorce). Dabei verweist sie sofort auf ihre asketische Lebensführung. Der Symbolik bei Macrina vergleichbar formuliert auch Melania die Hoffnung auf ein „himmlisches Brautgemach“ – allerdings wird diese Thematik weniger deutlich ausgeführt.

¹⁰⁹ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 258–260 Gorce). Die Märtyrer werden gebeten, sich bei Gott für sie einzusetzen.

¹¹⁰ Geront. v. Mel. 65 (SC 90, 262 Gorce).

¹¹¹ Pall. v. Chrys. 11, 126–129 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

¹¹² Pall. v. Chrys. 11, 135–140 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

¹¹³ Pall. v. Chrys. 11, 154–156 (SC 341, 230 Malingrey/ Leclercq).

¹¹⁴ Dieses Motiv begegnet in Dtn 34, 7 bei der Beschreibung des 120 Jahre alten Moses, aber auch bei Philostr. v. Apollon. 8, 29 (The Loeb Classical Library Philostratus 2, 398 Conybeare).

¹¹⁵ Athan. v. Ant. 93, 1f. (SC 400, 372–374 Bartelink). Dazu ALEXANDRE (Anm. 20) 264f.

¹¹⁶ Vgl. ALEXANDRE (Anm. 20) 264f.

durch ihre Bedürfnislosigkeit, die ἀπάθεια, zu Lebzeiten vor, ermöglicht wird sie schließlich durch den Tod¹¹⁷. Dies ist Gregors letzte Erklärung für die kaum nachvollziehbare Eile, die Macrina zeigt, um zu dieser Vereinigung zu gelangen¹¹⁸. Die Beschreibung ihres schönen, gleichsam schlafenden toten Körpers, der keines Herrichtens bedarf und völlig den Eindruck eines friedvollen Übergangs in das neue Leben vermittelt, wird von Gregor unausgesprochen als letzter Wahrheitsbeweis für Macrinas im Dialog entfaltete Lehre von der Wiederherstellung des Leibes benutzt¹¹⁹. Durch die Fortdauer der Seele und die leibliche Auferstehung ermöglicht das Sterben, so die Lehre Macrinas bzw. Gregors, die Rückkehr des Menschen zur Gottähnlichkeit¹²⁰.

Hinzuweisen ist schließlich auf die nur anklingende Vorstellung vom Tod als Befreiung (aus der Körperlichkeit)¹²¹. Die damit verbundene Abwertung der Leiblichkeit realisieren die Asketen zu Lebzeiten bereits vorbildhaft durch die Negierung ihrer körperlichen Bedürfnisse.

Um die Art der Aufnahme bei Gott zu beschreiben, begegnet sowohl bei Antonius als auch bei Macrina und Hypatius die Vorstellung, nach dem Tod von den Heiligen in Empfang genommen zu werden¹²². Hypatius soll den Psalmvers: „Kommt, lasst uns jubeln vor dem Herrn“ angestimmt haben, wobei die mitsingenden Brüder erkannten, dass eigentlich die Engel frohlockten, die den Sterbenden empfangen¹²³.

3. 4 Die besondere Erkenntnisfähigkeit angesichts des Todes

Keinem der Biographen gelingt es so überzeugend wie Gregor von Nyssa, die religiöse Bedeutung der Tage des Sterbens einzufangen. In dieser Zeit, die Gregor als Höhepunkt des Lebens seiner Schwester kennzeichnet¹²⁴, gibt sich die göttliche Transzendenz für Macrina bereits in Ansätzen zu erkennen und wird

¹¹⁷ Greg. Nyss. v. Macr. 22, 31–39 (SC 178, 214–216 Maraval).

¹¹⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 23, 2–7 (SC 178, 216 Maraval). Diese Vorstellung klingt auch an bei Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 258 Gorce).

¹¹⁹ Greg. Nyss. v. Macr. 25, 22–28 (SC 178, 228 Maraval). Zu Macrinas Leiche auch KRUEGER (Anm. 20) 503 f. Weiterführend zu Gregors Sicht des Todes L. MATEO SECO, 'Ο εὐκαιρὸς θάνατος. Consideraciones en torno a la muerte en las Homilias al Eclesiastes de Gregorio de Nisa, in: S. HALL (Hg.), Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (Berlin – New York 1993) 277–297. Nüchterner, aber in ähnlicher Absicht beschreibt auch Gerontius, dass der Körper der toten Melania nicht mehr in der üblichen Weise gerichtet werden musste: Geront. v. Mel. 68 (SC 90, 266–268 Gorce).

¹²⁰ Vgl. MEISSNER (Anm. 17) 380. Vgl. auch die Charakterisierung KRUEGERS (Anm. 20) 488: „Gregory employed Macrina in much the same way Plato had used Socrates, as a mouthpiece for his own philosophy“.

¹²¹ Greg. Nyss. v. Macr. 18, 17 f. (SC 178, 200 Maraval); 22, 36 f. (ebd. 214); Geront. v. Mel. 66 (SC 90, 262 Gorce).

¹²² Athan. v. Ant. 91, 5 (SC 400, 368 Bartelink). Ähnlich Greg. Nyss. v. Macr. 24, 28 (SC 178, 222 Maraval).

¹²³ Callin. v. Hypat. 51, 2 f. (SC 177, 286–288 Bartelink). Es handelt sich um Ps 95, 1a.

¹²⁴ Vgl. Greg. Nyss. v. Macr. 1, 24–31 (SC 178, 140–142 Maraval), dazu die Hinweise MARA-

für sie begreifbar¹²⁵. Je mehr Macrinus körperliche Kräfte schwinden, umso klarer und tiefer wird ihre spirituelle Erkenntnis, an der sie als *διδάσκαλος* den Bruder teilhaben lässt. Deshalb haben ihre Aussagen über die Seele und die Auferstehung eine solche Weisheit, dass Gregor sie als „vom Heiligen Geist inspiriert“ kennzeichnet¹²⁶ und seiner Schwester unablässig weiter zuhören will¹²⁷. Der Nachwelt übermittelte er Macrinus Ausführungen später im *Dialogus de anima et resurrectione*, als Zeugnis ihres Glaubens, der sich zu Lebzeiten in einer asketischen Lebensweise manifestierte¹²⁸. Macrina ist für ihn die ideale christliche Lehrerin und Philosophin, insofern die Art ihrer Lebensführung mit ihren lehrenden Worten bis zum letzten Augenblick des Lebens übereinstimmt: Während das Fieber ihre ganze Kraft raubte und sie zum Tod führte, so Gregor, ließ sie sich dadurch nicht schwächen, sondern reflektierte gemäß dem Vorbild Ijobs die kommenden Dinge¹²⁹.

3. 5 Das Vorbild des Sokrates für Heiden und Christen¹³⁰

Eine letzte Beobachtung sei abschließend festgehalten, die Bezug nimmt auf die eingangs genannten Quellen zum Tod des Kaisers Julian. Sowohl Libanius¹³¹

VALS (Anm. 18) 135, zum Vorbild des Schemas solcher Biographien, die eine Entwicklung nachzeichnen.

¹²⁵ Auf eine besondere „mantishe Kraft“ der Seele angesichts des bevorstehenden Todes verweist auch WEBER (Anm. 40) 421 f., und erklärt auf diese Weise, warum ein besonderes Vorwissen um den Tod häufig kurz vor dessen Eintreten zu konstatieren ist.

¹²⁶ Greg. Nyss. v. Macr. 17, 17–30 (SC 178, 198 Maraval); 18, 13–22 (ebd. 200). Ausgangspunkt sind hier wie in *De anima et resurrectione* der Tod des Basilios und Gregors damit verbundene Trauer. Macrina nimmt dies zum Anlass für ihre Ausführungen. Dabei stellt sie ihre Apatheia sowohl angesichts des Todes des Bruders als auch angesichts des eigenen drohenden Todes unter Beweis.

¹²⁷ Greg. Nyss. v. Macr. 22, 1–3 (SC 178, 212 Maraval).

¹²⁸ Vgl. J. TERRIEUX, *Le De anima et resurrectione de Grégoire de Nysse*. Introduction, traduction, annotation et index (Thèse Paris 1981); S. LILLA, *Gregorio di Nissa. L'anima e la risurrezione* (= Collana di testi patristici 26) (Rom 1981).

¹²⁹ Greg. Nyss. v. Macr. 18, 9–12 (SC 178, 200 Maraval); 22, 10–39 (ebd. 212–216). Zu Macrina als *διδάσκαλος* ebd. 12, 13 (ebd. 182); 19, 6 (ebd. 200); 26, 9 (ebd. 230); ep. 19, 6 (SC 363, 248 Maraval). Vgl. weiterführend MEISSNER (Anm. 17) 34–42.

¹³⁰ Zur Bedeutung des Sokrates für die Stoiker und die frühen christlichen Autoren ist zu verweisen auf DÖRING (Anm. 10); A.-M. MALINGREY, *Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IVe siècle*, in: *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino* (Turin 1975) 159–178. A.-M. MALINGREY liefert den Nachweis eines eher positiven Sokratesbildes vor allem bei Eusebius von Caesarea, aber auch bei Basilios, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, ohne allerdings Gregor von Nyssa zu erwähnen. Zum lateinischen Bereich, der hier nicht berücksichtigt werden kann, sei z. B. verwiesen auf I. OPELT, *Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur*, in: H.-D. BLUME/F. MANN (Hgg.), *Platonismus und Christentum. FS für H. Dörrie* (= JAC Erg.-Bd. 10) (Münster 1983) 192–207.

¹³¹ Lib. or. 18, 272 (Libanii opera 2, 355 Förster): „Sein Zelt war mit der Gefängniszelle des Sokrates zu vergleichen, die hier Anwesenden mit jenen dort, die Wunde mit dem Schierling, seine Worte mit dessen Worten, schließlich Sokrates mit Julian, weil nur diese beiden nicht in Tränen ausbrachen.“: FATOUROS (Anm. 3) 256. Vgl. weiter E. BLIEMBACH, *Libanius: Oratio*

als auch einige Zeit später Ammianus Marcellinus¹³² stilisieren als Zeitzeugen dessen Sterben in Analogie zum Tod des Sokrates und bestätigen damit die durch die Antike fortdauernde Hochschätzung der Haltung des Sokrates zum Tod¹³³. Gleichzeitig unterstreichen sie damit ihre hohe Wertschätzung des ermordeten Kaisers, auch in apologetischer Absicht gegenüber den Christen¹³⁴. Eine gänzlich andere, sehr polemische Darstellung des Todes Kaiser Julians präsentiert dagegen Gregor von Nazianz¹³⁵. Doch ist auch ihm Sokrates' Haltung gegenüber dem Tod ein Vorbild, wie man z. B. seinem Brief an den kranken Philagrius entnehmen kann¹³⁶.

Wie kommt nun Gregor von Nyssa dazu, den Tod seiner Schwester (in der *Vita*) und ihre theologischen Ausführungen (im *Dialogus*) mit so zahlreichen formalen und inhaltlichen Bezügen zum Phaidon des Platon darzustellen, dass der *Dialogus* auch als „christlicher Phaidon“ im Sinne einer korrigierenden Nachahmung bewertet wird?¹³⁷

18 (Epitaphios). Kommentar (§§ 111–308) (Diss. Würzburg 1976) 214–216, 242f. Vgl. auch Lib. or. 18, 296f. (Libanii opera 2, 365f. Förster); or. 24, 7 (ebd. 517).

¹³² Anm. 25, 3 (Ammianus Marcellinus 3, 160–166 Seyfarth): Der sterbende Kaiser redet ruhig mit den Anwesenden und ermahnt sie, keine Trauer zu zeigen. Darauf beginnt er mit den beiden Philosophen Maximus und Priscus eine Unterhaltung über die Erhabenheit der Seelen und stirbt schließlich nach einem Schluck kalten Wassers. Sokrates wird von Ammianus im Unterschied zur Darstellung des Libanius nicht explizit erwähnt. Ob Ammianus die Darstellung des Libanius kannte, lässt sich nicht entscheiden, sicher meint dies allerdings FATOUROS (Anm. 3) 131. Die von G. SCHEDA, Die Todesstunde Kaiser Julians, ND in: R. KLEIN (Hg.), Julian Apostata (= WdF 509) (Darmstadt 1978) 381–386, hier 382–384, geäußerte These einer gemeinsamen, anonymen Quelle beider Autoren ist aufgrund der bekannten philosophischen Selbstdarstellung des Kaisers und der Geläufigkeit des Motivs zur Erklärung der Parallele nicht notwendig, vgl. WIEMER (Anm. 3) 116. Vgl. außerdem D. CONDUCHÉ, Ammianus Marcellinus und der Tod Julians, ND in: R. KLEIN (Hg.), Julian Apostata (= WdF 509) (Darmstadt 1978) 355–380. Den neuesten Kommentar bei J. DEN BOEFT u. A. (Hgg.), *Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus 25* (Leiden – Boston 2005) 57–109.

¹³³ Neben der Beeinflussung verschiedener Sterbedarstellungen vgl. besonders Ausführungen bei Seneca und Epictet, vgl. dazu DÖRING (Anm. 10) 26–29, 49–55.

¹³⁴ In eine ähnlich verteidigende bzw. werbende Richtung zielt auch Libanius' Apologie des Sokrates, die nach WIEMER (Anm. 3) 72–76 allerdings kaum während Julians Regierungszeit entstand.

¹³⁵ Greg. Naz. or. 4; 5 (SC 309 Bernardi). Vgl. A. KURMANN, Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 19) (Basel 1988). Sokrates wird zweimal abfällig erwähnt, ohne dass allerdings ein Bezug zu Julians Tod hergestellt würde, vgl. or. 4, 70 (ebd. 180); 4, 72 (ebd. 184–186).

¹³⁶ Greg. Naz. ep. 32, 11f. (Gallay 1, 42). Nach Sokrates verweist Gregor sofort auf das Beispiel Ijobs. Von Bedeutung ist auch carm. 1, 2, 10, 692f. (Poeti Cristiani 1, 164 Crimi/Kertsch).

¹³⁷ Zu inhaltlichen und formalen Parallelen und der christlichen Überbietung vgl. MEISSNER (Anm. 17). Vorläufige Bemerkungen auch schon bei TERRIEUX (Anm. 128) 19, 22f.; C. APOSTOLOPOULOS, *Phaedo christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Phaidon“ und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und die Auferstehung“* (= Europäische Hochschulschriften 20, 188) (Frankfurt a. M. u. a.

Die Erklärung an sich könnte befriedigen, dass Gregor eine überbietende christliche Konsolationsschrift schaffen wollte¹³⁸. Immerhin hatte der Rekurs auf die Sterbeszene des Socrates in der paganen Geschichtsschreibung eine lange Tradition, hinzuweisen ist beispielsweise auf Tacitus' Beschreibung des Todes von Seneca und Paetus Thrax¹³⁹, vor allem aber auf den wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Bericht des Plutarch über den Selbstmord des Cato des Jüngeren¹⁴⁰.

Denkbar wäre ein weitergehender Schritt. Gregor von Nyssa könnte die entsprechenden Textpassagen des Libanius früher als die breite Öffentlichkeit¹⁴¹ in Händen gehalten oder wenigstens Kenntnis davon erhalten und direkt reagiert haben. Eine solche Praxis des Austausches von Schriften lässt sich bei Basilius von Caesarea relativ sicher nachweisen, der seinen ehemaligen Lehrer Libanius¹⁴² erfolgreich um die Übersendung einer bestimmten Deklamation gebeten hatte¹⁴³. Zwei erhaltene Briefe Gregors an Libanius, den dieser wahrscheinlich seit 378 persönlich kannte, bezeugen eine wechselseitige Korrespondenz. Die Briefe entstanden vermutlich nicht lange nach Macrinas Tod, wie einer Anspielung in Ep. 13 zu entnehmen ist¹⁴⁴. In apologetischer Absicht hätte Gregor von

1986). Zu möglichen weiteren literarischen Rekursen vgl. FRANKS (Anm. 20) Ausführungen zu Parallelen zwischen Gregors Macrina- und Homers Odysseus-Darstellung.

¹³⁸ Zu „Sokrates als Paradeigma“ in der Popularphilosophie vgl. zusammenfassend DÖRING (Anm. 10) 12–17.

¹³⁹ Tac. ann. 15, 62f. (Tacite, Annales 4, 189–191 Wuilleumier); 16, 34f. (ebd. 235f.). Vgl. dazu SCHUNCK (Anm. 7) 60–62; DÖRING (Anm. 10) 37–41.

¹⁴⁰ Plut. vit. par. Cat. 64–70 (Plutarch 2, 1, 85–90 Ziegler), dazu SCHUNCK (Anm. 7) 62–66.

¹⁴¹ Die Frage nach dem Bekanntheitsgrad der Reden des Libanius zum Tode Julians ist schwierig zu beantworten. *Oratio* 17 ist sicher nicht durch ein großes Publikum oder Kopien unkontrolliert verbreitet worden, sondern scheint zunächst nur einem kleinen Kreis bekannt gewesen zu sein, vgl. P. PETIT, Untersuchungen über die Veröffentlichung und Verbreitung der Reden des Libanios, ND in: G. FATOUROS/ T. KRISCHER (HGG.), Libanios (= WdF 621) (Darmstadt 1983) 84–128, vor allem 94f., 104, auch FATOUROS (Anm. 3) 131 und WIEMER (Anm. 3) 256–258. Zu einer u. U. später überarbeiteten Fassung vgl. SCHOLL (Anm. 3) 112f. Auch *oratio* 18 war zunächst keiner breiten Öffentlichkeit bekannt. Während PETIT 104, 111, noch darauf hinwies, dass Themistius den Text vermutlich kannte, vgl. auch DERS., Libanios et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C. (Paris 1955) 185f., hält WIEMER (Anm. 3) 263–268 dies für unwahrscheinlich. Eine umfassende schriftliche Veröffentlichung sei erst nach 378 (Tod des Valens) denkbar. Nach FELGENTREU (Anm. 3) 207 ist eine umfangreichere Verbreitung sogar erst nach Libanios' Tod anzunehmen.

¹⁴² Vgl. Greg. Nyss. ep. 13, 4 (SC 363, 198 Maraval).

¹⁴³ Bas. ep. 351–353 (Courtonne 3, 215–217). Auf eine Datierung der genannten Rede und damit auch dieses Briefwechsels muss leider verzichtet werden. Umgekehrt bittet auch Libanius den Basilius um die Übersendung einer bestimmten Predigt, vgl. Bas. ep. 354 (ebd. 217). Die Frage nach der Echtheit der 25–26 Briefe zwischen Basilius und Libanius ist zwar nicht mit letzter Sicherheit positiv zu beantworten, doch überwiegen die Indizien bei einem Großteil der Briefe, vgl. W.-D. HAUSCHILD, Basilius von Caesarea. Briefe 1 (= BGL 32) (Stuttgart 1990) 4; DERS., Basilius von Caesarea. Briefe 3 (= BGL 37) (Stuttgart 1993) 243f., dazu WINTJES (Anm. 1) 24, 90.

¹⁴⁴ Greg. Nyss. ep. 13; 14 (SC 363, 194–210 Maraval). Eine Beziehung zum Tod des Socrates wird dort allerdings nicht hergestellt. Vor allem Ep. 14 dokumentiert die (rhetorisch übersteigerte) Wertschätzung des Libanius. Dazu auch D. TESKE, Gregor von Nyssa. Briefe

Nyssa nicht nur seine Schwester über den Apostaten Julian, sondern auch die christliche Sicht des Sterbens und die Deutung des Todes über die im übrigen sehr geschätzten Ausführungen zu Socrates stellen können¹⁴⁵. Doch mehr als Vermutungen können in dieser Frage nicht geäußert werden¹⁴⁶.

Eindeutig bleibt jedoch festzuhalten: Die Lehre und das Sterben des Socrates (in der deutenden Darstellung des Platon) sind am Ende des 4. Jahrhunderts sowohl im paganen als auch im christlichen Bereich ein wichtiger Bezugspunkt, der zur Legitimation verwendet wird bzw. zur Überbietung animiert.

Mehr noch: Wenn Socrates in seinen Ausführungen das richtige Philosophieren mit dem Einüben des Sterbens in Verbindung bringt¹⁴⁷, dann entspricht dies exakt einem hier vorgestellten Aspekt. Die Askese wird in den behandelten Viten als vorweggenommene Form des Sterbens und als Einübung des Todes verstanden. In logischer Konsequenz vollzieht sich das eigentliche Sterben friedvoll und in freudiger Erwartung des Kommenden. Diese Haltung der Asketen zum Leben und zum Tod wird den Adressaten der Schriften vorbildhaft als christliche *ars vivendi et moriendi* präsentiert. Der Kreis schließt sich, wenn man bedenkt, dass Socrates' Haltung gegenüber dem (ungerechten) Tod auch den christlichen Märtyrern als Vorbild dienen konnte¹⁴⁸, als deren Nachfolger die hier vorgestellten Asketen in ihrem Leben und Sterben weitestgehend präsentiert werden.

(= BGL 43) (Stuttgart 1997) 13–15. Zum Zusammentreffen Gregors mit Libanius vgl. MARAVAL, SC 363, 23.

¹⁴⁵ Spannungen zwischen Kaiser Julian auf der einen und Gregor von Nazianz und Basilius von Caesarea auf der anderen Seite sind offensichtlich, vgl. dazu KURMANN (Anm. 135) 17f. Nicht unwahrscheinlich ist auch die Annahme, dass Gregor von Nyssa versucht haben könnte, Libanius mit seinen eigenen Schriften zu beeindrucken. Auf einen möglichen Parallelfall verweist MARAVAL, SC 363, 202f.

¹⁴⁶ Es gelingt auch nicht der Nachweis, dass Gregor von Nazianz' or. 4 gegen Julian in einem Abhängigkeitsverhältnis zu *Oratio* 17 des Libanius stehe, so WIEMER (Anm. 3) 257: Erkennbare inhaltliche Ähnlichkeiten seien auf die identische Thematik zurückzuführen.

¹⁴⁷ Plat. Phaid. 80e/81a (Philosophische Bibliothek 431, 70 Zehnpfennig), dazu SEVERUS (Anm. 99) 311f. Diese Linie weiterführend ist vor allem auf Seneca zu verweisen.

¹⁴⁸ Vgl. z. B. T. BAUMEISTER, „Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht“, in: BLUME-MANN (Anm. 130) 58–63; DÖRING (Anm. 10) 143–161.