

## **„Schatz im Himmel“. Die Bedeutung eines Bildes** (*‘Treasure in Heaven’ . The Implications of an Image*)

Von Peter Brown, Princeton University

In diesem Artikel möchte ich mich einem Fragment aus der tiefen Vergangenheit des Christentums nähern. Es handelt sich um den Glauben, der über Jahrtausende hinweg sowohl im Judentum als auch im Christentum vorherrschte, dass Himmel und Erde durch Geld verbunden werden können – und zwar durch Geld, das auf eine bestimmte Weise und stets an eine bestimmte Gruppe (und in der Folge an eine bestimmte Institution) gegeben wird.

Diese Vorstellung des Transfers wird in der Herausforderung zusammengefasst, die Jesus von Nazareth dem reichen Jüngling stellt:

*„Und Jesus sprach zu ihm: ,Willst du vollkommen sein, so geh, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.“* (Mt 19,21)

Der Befehl wird von Jesus an seine Jünger wiederholt:

*„Verkauft, was ihr habt, und gebt Almosen! Macht euch Beutel, die nicht veralten, einen Schatz im Himmel, der niemals vergeht, wo kein Dieb hinkommt und keine Motte ihn zerstört.“* (Lk 12,33)

Diese Vorstellung war auch im Judentum verbreitet. Im Jerusalemer Talmud heißt es über Monobazos, den jüdischen König von Adiabene (am Euphrat), er habe sein Vermögen dafür verwendet, den Armen in Jerusalem Nahrung zu verschaffen. Seine aufgebrachten Verwandten warfen ihm vor, seinem Namen alle Ehre zu machen: Für sie war er *bazaz* – der Verschwender. Er antwortete ihnen ausführlich:

*„Meine Väter haben einen Schatz unten angelegt, ich aber habe einen Schatz oben angelegt. Sie legten ihn an einem Ort an, über den die Hand des Menschen Macht hat – ich an einem Ort, über den keine Hand Macht hat. ... Meine Väter legten Schätze für andere an, ich für mich selbst. [Denn] meine Väter legten Schätze an, die in dieser Welt nützlich sind – ich aber für die kommende Welt.“*

Um das Jahr 600 n. Chr. war die Vorstellung vom „Schatz im Himmel“ zu einem festen Bestandteil der christlichen Vorstellungskraft geworden. Besonders eindrücklich zeigt sich das in einer Geschichte aus den *Dialogen* Gregors des Großen. Ein frommer Schuhmacher namens Deusdedit lebte in Rom. Jeden Samstag brachte er einen Teil seines Wocheneinkommens in den Hof des Heiligtums des heiligen Petrus in Rom. Dort gab er es den Armen, die sich an diesem Ort versammelten. Die Folge seiner unauffälligen Wohltätigkeit wurde in einer Vision offenbar. Die Vision zeigte ein Haus, das im Himmel gebaut wurde – aber nur samstags. Denn Samstag war der Tag, an dem Deusdedit von seinem Wochensalär Almosen gab. Es war das „Haus“ des Schuhmachers im Himmel, erbaut durch den „Schatz“, den er jeden Samstag durch seine Gaben an die Armen in den Himmel übertrug.

Eine ähnliche Vision offenbarte, dass einige dieser Häuser tatsächlich selbst Schatzhäuser waren – erbaut aus reinen Goldziegeln. Solche Geschichten zirkulierten über tausend Jahre lang nahezu unverändert und wurden nicht hinterfragt. Man behandelte sie als lebendige und herzerwärmende Erzählungen. Und doch: Wenn man sich der aktuellen Forschung zuwendet, stellt man fest, dass die Idee vom „Schatz im Himmel“ von einem lauten Schweigen umgeben ist. Weder im katholischen *Dictionnaire de la Spiritualité* noch in der protestantischen *Theologie*

*schen Realencyklopädie* findet sich ein Eintrag zu „trésor“ oder „Schatz“. Auch im *Oxford Dictionary of the Christian Church* oder im *Oxford Companion to Judaism* sucht man einen solchen Artikel vergeblich.

Die wenigen Artikel, die sich diesem Thema widmen, nähern sich ihm mit offenkundiger Verlegenheit. Eine solche Studie über die Vorstellung vom „Schatz im Himmel“, verfasst von Klaus Koch, besteht darauf, dass Jesus etwas ganz anderes gemeint haben müsse als das, was dieser Vorstellung in späteren Jahrhunderten zugeschrieben wurde. Der Glaube an die direkte Anhäufung von Schätzen im Himmel durch Almosengeben auf Erden – wie er so anschaulich in den Geschichten Gregors des Großen dargestellt ist – wurde von Koch verworfen: Es war *für den Protestant eine abscheuliche Vorstellung* – eine Idee, die für jeden Protestant abstoßend sei.

Angesichts der Geschichte von König Monobaz fühlte sich auch der große jüdische Gelehrte Ephraim Urbach gleichermaßen unwohl. Er deutete an, dass es nicht ganz einfach sei, in der „ausführlichen und monotonen Erklärung“ von König Monobaz „Spuren einer verfeinerten Lehre zu erkennen – [eine gewisse] Sublimierung des materialistischen Bildes vom Ansammeln von Schätzen oben durch das Verschleudern unten.“

Die Verlegenheit ist weit verbreitet. Im jüngsten Katalog der Ausstellung frühchristlicher Kunst im Musée de l’Arles antique – *D’un monde à l’autre. Naissance d’une Chrétienté en Provence, IVe – VIe siècle* – konnte die offene Aussage auf der Grabinschrift des Hilarius von Arles (die davon spricht, dass Hilarius „den Himmel mit irdischen Gaben erkauf“ habe – *caelum donis terrestribus emit*) nur bezeichnet werden als „eine Formulierung, die manche wohl schon in der Antike als etwas grob oder ketzerisch empfunden haben dürften (*une formule que certains, dès l’Antiquité, ont dû sans doute trouver quelque peu abrupte ou hérétique!*)!“

Wie so oft stellt eine Praxis der fernen Vergangenheit, die heutigen Menschen offensichtlich peinlich ist, eine Herausforderung für den Religionshistoriker dar. Es muss eine gewisse intellektuelle oder emotionale Blockade unsererseits vorliegen, wenn uns eine Redeweise über das Verhältnis zwischen Himmel und Erde, die spätantike und mittelalterliche Christen als selbstverständlich betrachteten, heute so fremd erscheint. Vielleicht sind wir es, die seltsam sind. Warum haben wir solche Hemmungen, wenn es darum geht, das Thema der Verbindung von Gott und Gold anzugehen?

Ich würde vorschlagen, dass wir uns einen Moment lang den Anthropologen zuwenden. Ihre Arbeit erinnert uns oft daran, dass wir, die modernen Europäer, aus dem Takt geraten sind – sowohl mit vergangenen Zeiten als auch mit dem Rest der Welt. Anthropologen haben darauf hingewiesen, dass unsere besondere Vorstellung von Austausch das Produkt der kommerziellen Revolution der Neuzeit ist. Sie errichtet eine imaginäre Glaswand zwischen uns und früher dominanten Formen des Gebens in unserer eigenen Vergangenheit. Wie der Anthropologe John Parry feststellte: „Wenn wirtschaftliche Transaktionen zunehmend von anderen Formen sozialer Beziehungen unterschieden werden, werden die jeweils angemessenen Transaktionen immer stärker hinsichtlich ihrer Symbolik und Ideologie polarisiert.“

Wie Parry gemeinsam mit Maurice Bloch in ihrer Einleitung zu dem 1989 erschienenen Sammelband *Money and the Morality of Exchange* wiederholte: „Die westliche Ideologie hat die Eigenständigkeit der beiden Zyklen [religiöse Beziehungen mit dem Himmel und kommerzielle Transaktionen auf Erden] so stark betont, dass sie sich anschließend nicht mehr vorstellen kann, durch welche Mechanismen sie miteinander verbunden sind.“

Heutzutage erscheint uns der Gedanke einer solchen Verbindung als mehr als nur eine

harmlose Übung der Vorstellungskraft. Vielmehr hat er die Qualität eines geschmacklosen Witzes.

In der Moderne haben wir insgesamt den Tod einer Vorstellungswelt erlebt, die im frühen Christentum zentral war. Christi Worte über den „Schatz im Himmel“ sind für uns zu einer bloßen Metapher geworden – kaum mehr als ein rhetorischer Schmuck, „eine unwesentliche und gegenstandlose Redefigur, die zwei ungleiche Dinge zur Verschönerung oder Evokation gleichsetzt.“

Doch für spätantike und frühmittelalterliche Christen war Christi Aussage keineswegs eine „bloße“ Metapher. Um den Titel einer Studie über die kognitive Rolle von Metaphern bei der Bildung des Weltbilds einer Gesellschaft zu verwenden: Für Christen der Spätantike und des frühen Mittelalters war die Vorstellung vom Schatz im Himmel eine jener *Metaphors We Live By* – Metaphern, von denen man lebt. Heute leben wir von anderen Metaphern. Infolgedessen sind Praktiken (und ihre zugehörigen Metaphern), die für die Entwicklung des Christentums als soziale Kraft in der antiken Welt entscheidend waren, für uns undurchsichtig geworden – oder gar abstoßend.

Aus diesem Grund ist es die Aufgabe des Historikers, etwas von dem ursprünglichen Gewicht, der Komplexität und vor allem – wie ich es nennen möchte – der „imaginativen Logik“ jener Vorstellungswelt wiederzugewinnen, die in den knappen Worten Jesu an den reichen Jüngling zusammengefasst ist. In diesem Artikel werde ich mich auf nur wenige Aspekte dieses sehr weiten Themas beschränken. Ich werde einige Beobachtungen zu ein paar Themen machen, die mir als wichtig erschienen sind. Sie ergaben sich für mich im Verlauf der Arbeit an einem Buch über den Umgang mit Reichtum im lateinischen Christentum der spätromischen und frühmittelalterlichen Zeit mit dem Titel *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. In diesem Artikel werde ich mich auf den lateinischen Westen und auf die prägende Periode zwischen etwa 350 und 450 n. Chr. konzentrieren.

Anthropologen können uns erklären, warum wir Moderne so prüde im Umgang mit dem Thema „Schatz im Himmel“ sind. Doch was bedeutete diese Vorstellungswelt für die Zeitgenossen?

Zunächst und vor allem: Wir blicken auf einen Transfer, der durch eine dritte Partei vermittelt wurde. Es handelt sich um ein Dreiecksverhältnis. Was in den Himmel gelangt, kann nur durch die Armen hindurch dorthin gelangen (oder, wie wir sehen werden, durch eine Gruppe oder Institution, die als den Armen gleichgestellt betrachtet wird – etwa durch Kirchen als Verwalter der Armen oder durch Klöster als Mitglieder der „heiligen“, freiwillig armen Schicht). Warum ist das so? Weil die Armen das Geschenk nicht erwideren können. Oder, wenn sie es doch erwidern, dann in einer anderen „Währung“ – im gewichtslosen, unsichtbaren Gegengeschenk des Gebets für den Spender.

Das Gegengeschenk der Gebete der Armen war in den frühchristlichen Gemeinden keine bloße Redensart. Doch im Laufe der Jahrhunderte neigte die Bildlogik, der zufolge „Schätze“ durch das Geben an die Armen im Himmel deponiert wurden, dazu, die Rolle der Armen beim Gebet für ihre Wohltäter in den Hintergrund zu drängen. Stattdessen wurde die völlige Asymmetrie der Gaben an die Armen betont. Die Gabe an die Armen war das nicht erwiderte Geschenk *par excellence*.

Heidnische Zeitgenossen von Juden und Christen hegten keinen Zweifel an dem grundlegenden Mangel an Gegenseitigkeit in den Beziehungen zu den Armen. Im Traumdeutungsbuch

des Artemidor von Daldis aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. erklärte der Autor, dass es ein besonders schlechtes Omen sei, im Traum einem Bettler Almosen zu geben:

„Denn wenn Bettler eine Münze von dir empfangen, verheißt das großes Unheil [...] und häufig sogar den Tod [...] Denn Bettler gleichen dem Tod, insofern sie – wie der Tod selbst – etwas nehmen, ohne etwas zurückzugeben.“

Den Armen zu geben, bedeutete, Geld in ein soziales Vakuum zu werfen.

Doch natürlich war gerade das nicht erwiderte Geschenk der zentrale Punkt der Almosengabe. In den Worten von Laktanz, der um das Jahr 300 schrieb:

„Die einzige wahre und sichere Verpflichtung ist es, die Bedürftigen und Nutzlosen zu speisen [...] Jegliche Hoffnung auf eine Gegenleistung muss gänzlich fehlen [...] Die Menschen mögen keinen Nutzen für sie haben, aber Gott hat ihn.“

Die Christen waren mit dieser Ansicht nicht allein. Wie Seth Schwartz kürzlich in seinem Buch *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism* gezeigt hat, unterschied sich das prinzipielle Ablehnen von Gegenseitigkeitsbindungen als ethischer Grundsatz der rabbinischen Tradition. Dies machte diese Richtung des Judentums zu einer „Gegenkultur“, ähnlich den vielen anderen gegenkulturellen Gruppierungen, die in der antiken Welt entstanden waren – etwa rund um Philosophen oder in utopischen Gemeinschaften.

Aber warum wurden solche Haltungen als so zentral für das Christentum und das rabbinische Judentum betrachtet? Hier müssen wir uns daran erinnern, dass das Christentum mit den Mysterienreligionen des Römischen Reichs das Bestreben teilte, in das, was Richard Gordon (in seiner Schrift über den Mithraskult) den „Markt interessanter Erfahrungen“ genannt hat, einzutreten. „Nachdrückliche Fremdheit“ war Teil dessen, was diese Kulte zu bieten vorgaben.

Diese „nachdrückliche Fremdheit“ äußerte sich darin, ein oder zwei Glieder in der Kette des gesunden Menschenverstands zu verweigern, auf denen die normale Gesellschaft beruhte. Mithrasanhänger zum Beispiel leugneten die naheliegende Beziehung von oben und unten: sie gingen in unterirdische Höhlen, um die „wahre“ Sonne zu finden.

Das Besondere an den Christen war, dass sie ihr imaginatives Material aus sozialen Praktiken schöpften. Mithrasanhänger widersetzten sich dem kosmischen gesunden Menschenverstand. Christen hingegen widersetzten sich dem sozialen gesunden Menschenverstand. Sie demonstrierten einige der naheliegenden Verknüpfungen der Gesellschaft mit besonderem Geschick. Geschlechtsverkehr und Geburt wurden auf den Kopf gestellt: Jungfräulichkeit und Zölibat wurden als das Geheimnis „wahrer“ Fruchtbarkeit gepriesen. In gleicher Weise wurde das Ge- ben von Geld an die Armen – in dieses unheimliche Loch im normalen Geflecht der Gegen- seitigkeit – zum „wahren“ Weg, Reichtum anzuhäufen. Beide dieser gegenfaktischen sozialen Gesten – die Darstellung der Jungfräulichkeit als Geheimnis „wahrer“ Fruchtbarkeit und das Almosengeben als Mittel zur Anhäufung „wahren“ Schatzes – entsprachen dem Verlangen nach „nachdrücklicher Fremdheit“, das auch andere religiöse Bewegungen jener Zeit kenn- zeichnete.

Wir sollten uns dieses imaginative Hintergrundbild vor Augen halten, wenn wir auf die christliche Armenfürsorge in der Spätantike blicken. In vielen Fällen war die Sorge um die Armen beeindruckend und wurde lange in Erinnerung behalten. Solche Hilfeleistungen galten als Kennzeichen der christlichen Gemeinden. Begriffe wie Mitleid, die durch Predigten bewusst

aufgebaut und ständig bekräftigt wurden, spielten eine wichtige Rolle bei der Schaffung dessen, was durchaus als neue affektive Haltung gelten kann. Christen beanspruchten, offener für menschliches Leiden zu sein, als es in früheren, heidnischen Zeiten der Fall gewesen sei. All dies ist gut bekannt. Sowohl die Ideologie als auch die Realität der christlichen Armenfürsorge sind in den letzten Jahrzehnten umfassend untersucht worden.

Was bislang nicht in gleichem Maße gewürdigt wurde, ist die Dynamik der imaginativen Logik, die hinter dem christlichen Handeln stand. Die Christen, die dem Gebot Jesu folgten, sich Schätze im Himmel zu sammeln, indem sie den Armen gaben, befanden sich keineswegs auf einem einfachen Weg, der durch schlichte Nächstenliebe in Gehorsam gegenüber dem Herrn vorgezeichnet war. Die imaginative Struktur einer kraftvollen, lebendigen Metapher – der Verbindung von Himmel und Erde durch das Geben an die Armen – führte sie auf einen komplexen Pfad. Diesem Pfad wollen wir einen Moment lang folgen.

Zunächst einmal ist leicht zu vergessen, dass das Christentum – auch wenn wir es mit wachem Interesse hinsichtlich seines Einflusses auf die spätantike römische Gesellschaft untersuchen – vor allem eine religiöse Bewegung war. Nicht unähnlich dem Buddhismus, der zwischen dem fünften und siebten Jahrhundert n. Chr. dramatisch in die abgeschlossene Welt des kaiserlichen China eindrang, war das Christentum eine Religion, die „nach dem Unvergleichbaren verlangte“.

Dieses Verlangen, was ich als „vergegenständlichte Unvergleichbarkeiten“ bezeichnen möchte, ging über das gewöhnliche Streben anderer neuer Religionen der römischen Welt hinaus, irgendeine Form „nachdrücklicher Fremdheit“ zu verkörpern. Christen mussten sich ein eigenes Bild von der Gesellschaft schaffen – eines, das dem geistigen Höhenflug ihres Glaubens würdig war. Sie neigten dazu, dies zu tun, indem sie der Gesellschaft eine Reihe unverkennbarer – ja schockierender – „Markierungen“ einschrieben. Diese Markierungen forderten Gläubige wie Außenstehende gleichermaßen dazu heraus, sich der unvorstellbar weiten Horizonte bewusst zu werden, die durch die christliche Botschaft der Menschheit eröffnet wurden.

Deshalb richteten die lautstärksten Fürsprecher des Christentums im späten vierten und fünften Jahrhundert ihre Aufmerksamkeit bevorzugt auf extreme Zustände der menschlichen Existenz. Es ist kein Zufall, dass der Strom christlicher Predigten über die Armenfürsorge zeitlich mit einer stark gesteigerten Wertschätzung von Formen völliger sexueller Enthaltsamkeit zusammenfiel – von Jungfräulichkeit, vom Rückzug ins Kloster und, in bestimmten Kreisen, auch vom Zölibat des Klerus.

Oft waren es dieselben Autoren, die sich zu beiden Themen ausführlich äußerten: Man denke an Hieronymus, der spannungsgeladene Porträts von jungfräulichen Mädchen in den Tiefen adliger Paläste zeichnete und zugleich christliche Senatoren pries, wie sie auf dem Weg zum Senat durch Bettlermengen schritten, Almosen austeilten und die Wunden der Armen in von ihnen gegründeten Hospitälern verbanden. Die Hinwendung zu den Armen und die Annahme von Jungfräulichkeit oder Zölibat galten gleichermaßen als Handlungen, die der normalen menschlichen Natur widersprachen. Beide waren durchzogen von einem Sinn für heroische Maßlosigkeit, der die übernatürliche Überlegenheit der christlichen Religion demonstrierte – einer Religion, die ihre Anhänger zu solch außergewöhnlichen Taten inspirieren konnte wie dem Verzicht auf Sexualität und der Liebe zu den Armen.

Was dieser Suche nach „vergegenständlichten Unvergleichbarkeiten“ besonderen Nachdruck verlieh, war ein bedeutender Wandel in der sozialen Vorstellungskraft der griechisch-römischen Welt. Zuvor hatten sich die einzigen klaren Grenzlinien auf der Landkarte der griechisch-römischen Gesellschaft entlang „bürgerlicher“ – man könnte auch sagen: „politischer“

– Kategorien gezogen. Die Unterscheidung zwischen „Bürger“ und „Nicht-Bürger“ war die grundlegende Teilung der Gesellschaft. Die Linien dieser alten Unterscheidung entzogen der Differenz zwischen „reich“ und „arm“ die farbliche Intensität.

Erst später wurde der Gegensatz zwischen Reich und Arm zur dominierenden Vorstellung in der sozialen Imagination. Er sollte das soziale Gewissen im christlichen Mittelalter und – wenn auch in anderen Begriffen – in der Neuzeit quälen. Nach dem antiken, bürgerlich-politischen Gesellschaftsmodell hingegen gaben die Großzügigen nur an ihre Stadt und ihre Mitbürger – unabhängig davon, ob diese reich oder arm waren. Es wurde von ihnen nicht erwartet, anderen zu geben.

Der Zerfall eines stark „bürgerlich“ geprägten Gesellschaftsmodells in den letzten Jahrhunderten des Römischen Reiches – und seine Ablösung durch ein Modell, in dem die grundlegende Unterscheidung nicht mehr zwischen „Bürger“ und „Nicht-Bürger“ verlief, sondern schlicht zwischen „reich“ und „arm“ – war eine der folgenschwersten Veränderungen der Spätantike. Mehr noch als jede barbarische Invasion, mehr sogar als der Aufstieg des Christentums selbst, markierte dieser Wandel in der sozialen Vorstellungskraft das eigentliche Ende der antiken Welt und den Beginn der christlichen Gesellschaft des Mittelalters.

All dies ist wohlbekannt. Einige der besten Gelehrten der antiken und spätantiken Welt – allen voran Paul Veyne und die unvergessene Evelyne Patlagean – haben daraus faszinierende Perspektiven auf das Wesen des Endes der klassischen Welt und das Entstehen einer eigenständigen spätantiken, christlichen Zivilisation gewonnen.

Anstatt jedoch bei dieser Entwicklung der Forschung zu verweilen, möchte ich betrachten, was eine religiöse Bewegung (die christliche Kirche) durch das schwindelerregende Öffnen der Grenzen der sozialen Imagination gewann.

Hier sollten wir auf das Bild der Armen schauen, das regelmäßig von christlichen Predigern gezeichnet wurde. Um dies zu tun, können wir uns nun auf die herausragende Studie von Christel Freu stützen: *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'antiquité tardive*. Wie Freu gezeigt hat, schwankte das Bild der Armen in der christlichen Predigt zwischen zwei Polen: Die Armen wurden entweder als „Andere“ oder als „Brüder“ behandelt. Waren die Armen „Andere“ – als Wesen am äußersten Rand der Gesellschaft zu betrachten, zu denen Christen entgegen dem gesunden Menschenverstand Kontakt aufnehmen sollten, wie es Autoren wie Laktanz nahelegten? Oder waren sie „Brüder“ – zu behandeln als Nächste und als Mitglieder der gleichen Kirche? Die Vorstellungen davon, wie eine christliche Gesellschaft aussehen sollte, unterschieden sich stark je nachdem, an welchem imaginativen Pol das Bild der Armen angesiedelt war. Verfolgen wir diese Spannung in den christlichen Predigern und Autoren des vierten und frühen fünften Jahrhunderts.

Zunächst einmal war die christliche Predigt verantwortlich für eine dramatische, wenn auch unbeabsichtigte, Abwertung des Bildes der Armen in der spätromischen Gesellschaft. Die Armen wurden häufig als ein Extrem der menschlichen Existenz dargestellt. Sie erschienen als Menschen, die am Rand des Verderbens standen und an den äußersten Rand der Gesellschaft verbannt waren. Die Gemeinden im ganzen Römischen Reich wurden von ihren Predigern dazu aufgerufen, ihre Aufmerksamkeit auf solche Menschen zu richten. Um die treffend gewählten Worte von Gertrude Himmelfarb (über Darstellungen der Armen im viktorianischen London) zu verwenden: Die imaginative Logik solcher Predigten hatte „den begrifflichen Effekt, die Armen zu ‚verarmen‘, indem zunächst ein besonders prägnantes, dramatisches Bild der untersten Schicht geschaffen und dieses dann der gesamten Unterschicht übergestülpt wurde.“

Christliche Autoren dieser Zeit trugen mit Eifer zu dieser Tendenz bei, die Armen zu „verarmen“. Als etwa um 404/405 der Dichter Prudentius über das Martyrium des Heiligen Laurentius schrieb, nutzte er die Gelegenheit, um ein Bild der Armen Roms zu zeichnen, das so bizar und übertrieben wirkte wie ein barockes Gemälde. Laurentius (ein Diakon der römischen Kirche und daher für ihre Finanzen verantwortlich) soll seinem Verfolger, dem Stadtpräfekten von Rom, gesagt haben, dass er ihm den sagenhaften Reichtum der christlichen Kirche aushändigen werde. Und das tat er tatsächlich. Er versammelte die Armen Roms:

„Er läuft durch die Stadt und sammelt in einer Herde die Scharen der Kranken und all der Bettler, die um Almosen schreien... Dort ist ein Mann, der zwei leere Augenhöhlen zeigt und mit einem Stock seine schwankenden Schritte lenkt; ein Krüppel mit gebrochenem Knie; ein Mann mit nur einem Bein. Hier einer, dessen Glieder von eiternden Wunden bedeckt sind. Solche Menschen sucht er auf allen öffentlichen Plätzen auf, wie sie es gewohnt waren, von der Mutter Kirche gespeist zu werden ...  
Da stand die Schar der Armen in ihren Schwärmen, ein zerlumpter Anblick. Sie begrüßten den Präfekten mit einem Gebrüll um Almosen ...“

In dieser Szene machte Prudentius deutlich, was die zeitgenössischen Bischöfe behaupteten: Der Reichtum der Kirche existierte einzig, um für solche erbärmlichen Menschen zu sorgen.

Das war ein eigentümlich melodramatisches Gesellschaftsbild. In meinem Buch *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* habe ich auf die Auswirkungen dieser dramatischen christlichen Darstellung der Armen hingewiesen. Offen gesagt: Die „verarmende“ Rhetorik christlicher Autoren hat wesentlich zu dem beigetragen, was Walter Scheidel die „binäre Tun-nelsicht“ genannt hat – eine Sichtweise, die bis heute viele Autoren zur Sozialgeschichte des spätromischen Reiches in die Irre führt. Es ist weitgehend dem Einfluss der christlichen Predigt zu verdanken, dass wir dazu neigen, die spätromische Gesellschaft als unwiderruflich in „Reiche“ und „Arme“ geteilt zu sehen – und die Armen grundsätzlich in einem Zustand erbärmlicher Armut. Infolgedessen hat das Studium der mittleren sozialen Schichten der römischen Welt erheblich unter diesem grobschlächtigen Bild der Gesellschaftsstruktur der Spätantike gelitten.

Dem möchte ich nun hinzufügen, dass die von der christlichen Predigt erzeugte binäre Sichtweise nicht nur den Effekt hatte, die Armen zu verarmen. Sie hatte auch den Effekt, die Reichen zu „bereichern“ – oder besser: zu überzeichnen. Sie neigte dazu, alle Reichen als gleichermaßen maßlos wohlhabend darzustellen. Die bedeutenden Unterschiede im Reichtum innerhalb der senatorischen Klasse und innerhalb der Eliten der Städte und Provinzen wurden ausgeblendet.

Denn die Logik der christlichen Predigt war es, die Reichen dazu zu bewegen, sich den Armen in einer Weise zuzuwenden, die die äußersten Enden der Gesellschaft miteinander verband. Auf diese Weise konnte das Christentum als vertikal wie auch horizontal allumfassend erscheinen. Nicht nur wandten sich die Kirchen den Rändern der Gesellschaft zu – den unheilvollen Menschenmengen von Bettlern auf öffentlichen Plätzen. Durch die karitativen Handlungen der Reichen sollte das Christentum auch von den mächtigen Palästen zu den Hütten der Bettler hinabreichen. Oben und unten – die ganz Reichen und die ganz Armen – standen sich in einer Eins-zu-eins-Beziehung gegenüber, in der die Zwischenstufen der Gesellschaft ausgelöscht waren.

Das war natürlich nicht die Realität. Eine der zentralen Einsichten, zu denen ich im Laufe des Schreibens meines Buches *Through the Eye of a Needle* gelangt bin, war, dass unser Bild von den Oberschichten des späteren Reiches – als übermächtige, monolithische Gruppe – zu

einem großen Teil das Produkt eines christlichen Diskurses ist, der die Gegensätze zwischen Reich und Arm betonte. Ich stellte fest, dass die tatsächliche Struktur und Vielfalt der Oberschichten des spätromischen Reiches erst mühsam rekonstruiert werden musste (nicht zuletzt, indem man die Darstellung der Reichen vom polarisierenden Effekt der christlichen Rhetorik befreite), bevor man die wirklichen Beziehungen zwischen der christlichen Kirche und der römischen Gesellschaft studieren konnte.

Die christliche Predigt (wie wir sie heute anhand der Arbeiten von Christel Freu, Richard Finn und vielen anderen nachvollziehen können) schuf nicht nur ein neues, melodramatisches und überhöhtes Gesellschaftsbild. Sie hüllte christliche Spender in einen neuen imaginativen Rahmen, der von der Vorstellung des „Schatzes im Himmel“ beherrscht wurde. Aus diesem Grund betonte das christliche Geben nicht nur eine neue Klasse von Empfängern – die Armen. Es schlug auch ein neues Set von Beweggründen für die Gebenden vor. Vor allem hob es die übernatürliche Wirksamkeit der christlichen Gabe hervor.

In dieser Hinsicht dürfen wir die langsame, aber sichere Entwicklung eines christlichen „gesunden Menschenverstands“ in Bezug auf Reichtum nicht unterschätzen, der bereits im Verlauf des dritten und frühen vierten Jahrhunderts Fuß gefasst hatte. Die Bischöfe, Prediger und Wohltäter des vierten Jahrhunderts traten nicht in ein imaginatives und rituelles Vakuum ein, das allein durch ihre römischen Gewohnheiten – und nur durch diese – ausgefüllt werden konnte. Ganz im Gegenteil. Sie wurden Teil eines geerbten Konglomerats christlicher Vorstellungen vom frommen Geben, von denen viele Komponenten mit dem zeitgenössischen Judentum geteilt wurden und deren Umrisse fast ein Jahrtausend zurückreichten (über die Schriften des Alten Testaments) bis in die Zeit des Achämenidenreichs und zur Weisheitsliteratur der hellenistischen Epoche.

Insgesamt atmeten die Reichen, die in die christlichen Kirchen eintraten, eine neue geistige Luft. Die Vorstellung vom Wirken der Gabe war eine andere als jene, an die sie zuvor gewöhnt waren. Auf irgendeine Weise bedeutete es, innerhalb der christlichen Kirchen zu geben, einen Weg zum Himmel zu eröffnen. Mit schwindelerregender Unverhältnismäßigkeit galt jede christliche Gabe, von der kleinsten bis zur größten, als augenblicklich in einer anderen Welt maßlos vergrößert. Sie wurde zum „Schatz im Himmel“.

In diesem Licht betrachtet, erhielten Gaben an die Armen und an die Kirche einen eigenen Charakter. Es waren Gaben an die jenseitige Welt. Man betrachtete sie als in eine Umlaufbahn entsandt, die so weit entfernt und so von menschlicher Zeit abgelöst war, dass die Vorstellungskraft von Gedanken an Unverhältnismäßigkeit heimgesucht wurde. Was war die Beziehung zwischen der irdischen Gabe und dem, was diese Gabe in einer Welt jenseits der Sterne bewirken konnte? Wir sollten nicht mit moderner Prüderie auf die Tatsache blicken, dass das Geben für spätromische Christen mit der Erwartung einer Belohnung geschah. Gaben an Gott oder die Götter waren stets mit der Erwartung von Gegenleistungen verbunden. Was den Historiker der spätromischen Imagination interessiert, ist die Herausbildung eines neuen Musters religiösen Gebens, das sich von den Opfern und *ex-voto*-Weihungen des traditionellen Heidentums unterschied. Diese Neuerung verdichtete sich in der Vorstellung, einen „Schatz im Himmel“ zu hinterlegen.

Die Vorstellung vom „Schatz im Himmel“ beruhte in ihrer Wirkung auf der imaginativen Spannung, die durch die Verbindung zweier Unvereinbarer entstand. Erde und Himmel wurden durch die christliche Gabe miteinander verbunden. Und dies geschah durch die gewagte Ausdehnung der irdischen Sprache des Austauschs, des Handels und des Schatzes (die Welt des schnellen, kurzen Umlaufs von Transaktionen – um John Parrys Beschreibung irdischer Geschäfte zu verwenden) auf die unvorstellbare Welt des Himmels. Es wurde zu Recht

bemerkt, dass selten in irgendeiner Literatur Geld und aus dem Handel entlehnte Bilder so sehr im Mittelpunkt standen wie in der Literatur des spätromischen Christentums.

Dafür gab es viele Gründe. Einige lagen tief in der Vergangenheit, die das Christentum durch das gemeinsame Erbe der heiligen Schriften mit dem Judentum übernahm. Seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. hatte die durch die Erfindung des Geldes und die Schaffung eines riesigen gemeinsamen Marktes im Achämenidenreich ausgelöste Explosion des Handels die jüdischen Vorstellungen vom religiösen Geben durchdrungen. Kommerzielle Metaphern vermittelten ein Gefühl unendlicher Möglichkeiten und sofortiger Veränderung. Sünden wurden als Schulden gesehen. Und Schulden konnten über Nacht durch Gottes Barmherzigkeit erlassen werden. Gaben an die Armen konnten als Darlehen an Gott verstanden werden. Gott würde sie mit unvorstellbaren Zinsen zurückzahlen. Insgesamt wurde das, was modernen Menschen zunächst als die größte Kommerzialisierung religiöser Vorstellungen erscheint, gerade deshalb bevorzugt, weil es damals die Beziehung zu Gott mit einem Gefühl des Unendlichen erfüllte – ein Gefühl, das dem atemberaubenden Ausweiten der Horizonte des Möglichen entsprach, das mit dem Aufstieg einer monetarisierten Wirtschaft einherging. Die Volatilität, die scheinbar grenzenlosen Gewinnmöglichkeiten und das reine Glitzern einer solchen Ökonomie wurden als treffende Ideogramme für die unermessliche Barmherzigkeit Gottes übernommen.

Die Sprache der hebräischen Schriften aus der Perserzeit sowie der Weisheitsliteratur wurde sowohl von Juden als auch von Christen geteilt. Eine weitere Dimension kam durch die Aussprüche und Gleichnisse Christi hinzu. Auch diese betonten den schwindelerregenden Abstand zwischen kleinen menschlichen Handlungen und ihren unvorstellbaren Auswirkungen in einer anderen Welt. Christliche Prediger und Schriftsteller leiteten eine ganze Ästhetik umgekehrter Größenverhältnisse aus den Worten Christi ab. Sie hoben Jesu Lob der Witwe hervor, die ihre kleine Münze in den Tempelschatz gab:

*„Wahrlich, ich sage euch: Diese arme Witwe hat mehr gegeben als alle, die etwas in den Gotteskasten eingelegt haben. Denn sie alle haben von ihrem Überfluss gegeben; sie aber hat aus ihrer Armut gegeben.“ (Mk 12,43)*

Sie wiederholten ständig Christi Verheißung des Himmels für diejenigen, die „auch nur einen Becher Wasser“ den Armen oder seinen umherziehenden Jüngern gaben. Eine Gabe aus Kupfermünzen oder einfachem Essen und Kleidung an einen Bettler hallte wider mit einem Sinn für ihr genaues Gegenteil – der maßlosen Belohnung im Himmel, die diesen kleinen Taten entgegengesetzt war.

Dies waren keine feinsinnigen Metaphern. Es waren Metaphern, nach denen man lebte. Sie erfüllten die alltäglichen Praktiken des christlichen Gebens mit einem Gefühl von Dramatik. In Augustins Hippo wurde die regelmäßige Almosenkasse „die Quadriga“ genannt. Sie wurde als ein von vier Pferden gezogener Wagen gesehen, der sich tief senkte, um die Almosen der Gläubigen aufzunehmen (so wie er einst den Propheten Elija selbst aufgenommen hatte), um sie weit über die Sterne hinweg in den Himmel zu tragen.

Eine solche Vorstellung des Gebens passte besonders gut zu einer religiösen Gemeinschaft mit großer sozialer Vielfalt. Vor allem hatte sie den Effekt, die Hierarchie der Gebenden zu nivellieren. Einen Schatz im Himmel zu deponieren, stärkte den durchschnittlichen Spender. Denn die Belohnung der Gabe galt als völlig unverhältnismäßig zur Gabe selbst. Heroisches Geben wurde nicht länger als das Monopol der wirklich Reichen angesehen. Jede Gabe, wie klein auch immer, bewirkte nicht weniger als die Verbindung von Himmel und Erde.

Auch wurde das Recht zu geben nicht zum Anlass für Konkurrenz. Heftige innerfamiliäre

Rivalitäten hatten städtische Wohltäter dazu angestachelt, sich im Geben an ihre Städte zu übertreffen. Eine solche offene Konkurrenz wurde im christlichen Geben weitgehend vermieden. Mitglieder der Reichen und der weniger Reichen lernten es in den Kirchen zu schätzen, dass dort ein gewisser Abbau von Hierarchieempfinden und ein verlangsamter Wettbewerbsrhythmus herrschte, der in der säkularen Welt üblich war. Ebenso wichtig: In den Kirchen mussten sie nicht auf einmal viel geben, solange sie regelmäßig gaben. Das Gefühl, dass der Glanz des Himmels hinter jeder ihrer Gaben stand, ermöglichte es den christlichen Reichen, regelmäßig beizutragen – und das mit weitaus weniger Druck. Durch das Geben in den christlichen Kirchen wurden sie Teil eines gemeinschaftlichen religiösen Unternehmens, durchdrungen von Erwartungen grenzenloser Belohnung. Denn in diesem gemeinsamen Unternehmen wurde der Wert individueller Gaben verstärkt. Das Gewicht von Hunderten frommer Spenden verlieh der eigenen Großzügigkeit Schwung.

Daraus ergibt sich der doppelte Charakter des Christentums, das im Verlauf des vierten Jahrhunderts im lateinischen Westen entstanden war. Eine neue Institution war in einer Gesellschaft hervorgetreten, die wusste, was es bedeutete zu geben. Ihre Oberschichten hatten stets Wert auf das mit dem Geben verbundene Prestige gelegt (oder waren zumindest dazu angehalten worden), besonders wenn es einem anerkannten öffentlichen Zweck diente – wovon die *civitas*-Euergetie, also die Großzügigkeit gegenüber der eigenen Stadt, die spektakulärste und sicherste Form traditioneller Anerkennung darstellte. Nun eröffneten sich auch in den vergleichsweise neuen christlichen Kirchen große Gelegenheiten zum Geben. Aber wie würden diese Traditionen hochgradig personalisierter Zurschaustellung auf eine Gemeinschaft wirken, die bislang vor allem durch ihre Fähigkeit zum kollektiven Handeln aufgefallen war?

Das war ein echtes Dilemma. Idealerweise stand das Geben allen Christen offen. Doch das war ein Mythos. Es war im vierten Jahrhundert nicht wahrer als der Mythos des neunzehnten Jahrhunderts, dass die große katholische Kathedrale St. Patrick in Manhattan „durch die Grosschen irischer Dienstmädchen“ gebaut worden sei. In Wirklichkeit wurde der erste Bau von St. Patrick durch eine Kampagne ermöglicht, bei der der Bischof hundert führende Persönlichkeiten um jeweils 1000 Dollar bat! Darüber hinaus scheint das, was Soziologen moderner Religion „Schieflage“ nennen, ein ehernes Gesetz religiösen Gebens zu sein: Zwanzig Prozent der Gemeinde tragen in der Regel achtzig Prozent der finanziellen Lasten der Religionsgemeinschaft, die sie unterstützen.

Dennoch war es unter den Bedingungen der Spätantike ein bemerkenswertes Phänomen, wenn eine Schieflage im Geben tatsächlich zwanzig Prozent aller Gläubigen mobilisierte. Dies hätte einen großen und vielfältigen Teil der Gemeinschaft erfasst, der unterhalb der Elite angesiedelt war. Diese soziale Vielfalt lässt sich auf den Mosaikböden der Kirchen des vierten Jahrhunderts in Norditalien ablesen. Die Bildfelder auf den Mosaikfußböden der Basiliken von Aquileia, Verona, Vicenza, Poreč und anderswo zeigen eine breite Palette an Spendern, aus unterschiedlichen Schichten und mit sehr verschiedenem Vermögen. Eine so sozial differenzierte Gruppe von Geben zusammenzuhalten, war eine der großen Leistungen der christlichen Kirchen jener Zeit. Sie beruhte auf einer kreativen Synergie zwischen neuem Reichtum (eingebracht durch reiche Christen) und einer unauffälligen religiösen Gruppe, die bereits eingübt war in kollektive Unternehmungen. Vor allem aber war es eine Gruppe, deren Mitglieder von einer Vorstellung des Gebens angetrieben wurden, die die Größe individueller Beiträge weit in den Schatten stellte. Denn jede Gabe eröffnete einen Weg, der direkt von der Erde zum Himmel führte.

Doch wir müssen nur einen Blick auf die Kirchenbauten des vierten Jahrhunderts werfen, um zu sehen, dass die Fingerabdrücke wohlhabender Spender dort bereits deutlich sichtbar waren. Von Afrika bis nach Nordgallien trugen viele christliche Basiliken die Namen ihrer Erbauer –

viele davon reiche Laien. Wie Ann-Marie Yasin kürzlich in ihrem Buch *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult and Community* gezeigt hat, waren Namen überall in den Kirchen eingeschrieben. Sie verlangten nach Erinnerung, ja sogar nach Lob. Selbst die kleinste Inschrift hatte Geld gekostet. Um ein kleines Beispiel aus dem Umland Roms zu nehmen: am Schrein des heiligen Alexander an der Via Nomentana waren die Namen von Laien-Spendern auf den Geländern um das Grab und an den Sockeln der Säulen eingeschrieben, die das Baldachin darüber trugen. Sie konkurrierten dort mit dem Namen des örtlichen Bischofs.

Wenn wir diese Namen betrachten, könnten wir es mit den Taten einer weiteren Generation von Wohltätern zu tun haben, die von städtischer Liebe getrieben waren. Doch diese Wohltäter hatten eine Heimat in einer anderen Gemeinschaft gefunden. Ihre Namen befanden sich auf den Säulen von Altären und auf den Böden von Basiliken. Sie waren nicht mehr auf Inschriften an den Sockeln von Statuen auf dem Forum zu lesen. Und die Gaben solcher Personen galten nun als im fernen Himmel gepriesen und als begünstigt durch die Fürbitten der Lebenden. Wir haben uns weit entfernt vom Beifall des *populus* auf Erden.

Dieser Kontrast zwischen städtischer Euergetie und frommem Geben in den Kirchen erscheint uns heute klar. Doch wir dürfen nie vergessen, dass dies im vierten und in den ersten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts nicht so eindeutig war. Das lag daran, dass die Gaben selbst viele Bedeutungen trugen. Eine aktuelle Studie zum Schenken erinnert uns daran, dass Gaben „keine feststehenden Objekte, sondern umstrittene Konstruktionen“ sind.

Sie tragen nicht immer eindeutige Etiketten. Manche Gaben an die Armen und an die Kirchen galten als großartige Akte der Patronage in antiker Tradition. Andere wurden als Versuche verstanden, Sünden zu sühnen, Gott zu danken oder den Weg zum Himmel zu öffnen. Die Vorstellung vom „Schatz im Himmel“ war zwar später zentral, doch sie war nicht die einzige, die die christliche Großzügigkeit dieser Zeit leitete.

Um ein Beispiel zu nennen: Im späten vierten Jahrhundert wurde Paulinus von Nola von seinen Zeitgenossen als das Paradebeispiel eines reichen Jünglings gefeiert, der auf die Herausforderung Christi reagiert hatte, indem er alles verkaufte und seinen Schatz im Himmel verwahrte. Er widmete dieser Tatsache mit erstaunlicher poetischer Energie viel Aufmerksamkeit, während er seinen Reichtum in den Schrein des Heiligen Felix in Nola einfließen ließ. Er war der Dichter par excellence der Verbindung von Himmel und Erde durch „zerbrechlichen“ Reichtum. Doch als er Inschriften aus den Schriften auf das Chorgestühl um das Grab des Heiligen Felix setzte, wurde die entscheidende Stelle aus Matthäus 19,21 (und verwandte Stellen aus den Evangelien) nicht mit aufgenommen. Paulinus begnügte sich in diesen Inschriften damit, die bescheideneren Tugenden von Solidarität und gerechtem Handeln zu befürworten, die die Weisheitsliteratur des Alten Testaments kennzeichneten.

In einer Übergangszeit wie dem späten vierten Jahrhundert konnten „umstrittene Konstruktionen“ der Bedeutung des Geschenks stark variieren. Nicht jeder Christ gab aus denselben Gründen. Tatsächlich wusste nicht jeder Christ genau, warum er oder sie gab. Für viele war Almosengeben an die Armen einfach eine gute Gewohnheit, die sich leicht mit anderen, traditionelleren Formen menschlichen Verhaltens verband, wie sie seit langem von Heiden, Juden und Christen gleichermaßen praktiziert wurden. Religiöses Geben war weit verbreitet. Doch wir wissen nicht, ob es stets die schwere Bedeutung trug, die Prediger und christliche Apologeten ihm zuschreiben wollten.

In diesem Zusammenhang müssen wir stets daran denken, dass wir den durchschnittlichen Christen nicht auf den Seiten von Büchern oder in den Texten der Predigten christlicher

Bischöfe begegnen. Solche Personen treffen wir vielmehr auf ihren Grabsteinen. Einer davon war Karissimus, der Liebste, der im vierten Jahrhundert in Tharros an der Westküste Sardiniens bestattet wurde. Wir kennen ihn aus der Inschrift auf dem kleinen Tisch neben seinem Grab, an dem sich seine Freunde und die Armen versammelten, um zu seinen Ehren zu speisen. Die Inschrift verband verschiedene Welten miteinander. Sie sprach von Karissimus als einem guten Versorger seiner Freunde, er hielt auch die Gebote in Bezug auf die Armen ein.

Unter der Inschrift befindet sich das Bild eines Rennpferdes. Von einer Siegespalme flankiert, trabt es beschwingt dahin, mit dem Chi-Rho (XP)-Monogramm auf der Hüfte gebrannt. Die Errichter von Karissimus' Denkmal wählten offenbar ein Bild, das mit der alten Mystik des Hippodroms verbunden ist, um den Sieg ihres Freundes über den Tod und die gute Stimmung zu betonen, die seine bescheidene Stiftung sowohl für sie selbst als auch für die Armen brachte.

In ähnlicher, zurückhaltender Weise sprach Leo, ein Bischof des vierten Jahrhunderts aus der Nähe Roms, auf einem von ihm selbst errichteten Mausoleum von seiner Bekehrung vom Heidentum und seiner anschließenden Wohltätigkeit gegenüber den Armen:

*„contemptis opibus malui cognoscere Christum.  
haec mihi cura fuit, nudos vestire petentes  
fundere pauperibus quidquid concesserat annus.  
Reichtum verachtend, zog ich es vor, Christus zu erkennen.  
Mein Anliegen war es, die Bettler nackt zu kleiden,  
den Armen auszuteilen, was das Jahr an Ernte gegeben hatte.“*

Im Unterschied zu Paulinus und zu Hilarius von Arles ein Jahrhundert später sprach Leo nicht davon, etwas so Dramatisches getan zu haben wie einen Schatz im Himmel zu verwahren.

Keiner derjenigen, die das Epitaph des Bischofs Leo lasen oder sich um den Tisch des geselligen Karissimus versammelten, konnte vorhersehen, dass schließlich immer klarere und ambitioniertere Deutungen, die führende Christen der Praxis des religiösen Gebens zuschrieben, das Mittelalter einläuten würden. Doch das Mittelalter kam. Wie Kieselsteine, die langsam durch das Strudeln eines großen Flusses immer glatter und regelmäßiger geformt wurden, entstanden die Deutungen des christlichen Gebens nur allmählich. Ihre klare Gestalt gewannen sie durch den ständigen (und oft auch kräftezehrenden) Austausch unterschiedlicher Gruppen innerhalb der christlichen Kirchen – Klerus und Laien, Asketen und Verheiratete, Aristokraten, Mittelstand und Volksmassen. Hinter dem scheinbar eindeutigen Profil eines christlichen Gebensideals, das durch die Herausforderung Christi, „Schatz im Himmel“ zu legen, geprägt ist, liegt nichts weniger als eine ganze Sozialgeschichte des lateinischen Christentums, wie es von der Spätantike ins Mittelalter überging.

Quelle: *Cristianesimo nella storia*, Bd. 33, Nr. 22 (2012): 377–396.