

*Richard Finn OP, Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice (313-450), Oxford (Oxford Classical Monographs) 2006, IX + 302 S., ISBN 0-19-928360-5, US\$ 154,-.*

Das Almosenwesen in der Spätantike findet in der gegenwärtigen deutschsprachigen patristischen Forschung nur wenig Beachtung. Dabei eignet sich auch dieser Bereich christlichen Lebens und seiner theoretischen Durchdringung gut, um das Profil des frühen Christentums im Rahmen seiner paganen Umwelt genauer zu erfassen. Es ist daher begrüßenswert, dass sich Richard Finn (= F.) diesem Themenbereich mit seiner vor allem von A. Cameron und P. Garnsey betreuten Dissertation angenommen hat. Die besondere Stärke seines Buches liegt darin, dass er sich nicht auf einen institutionsgeschichtlichen oder ideengeschichtlichen Zugang zu dem Thema beschränkt, sondern dieses in unterschiedlichen Zugängen entfaltet.

In der Einleitung (Kap. 1) macht F. deutlich, dass es ihm besonders um die Frage geht, inwiefern Almosen ein distinktes christliches Ideal darstellen bzw. an welchen Stellen pagane moralische Sprache in diesem Zusammenhang adaptiert worden ist (S. 2f.). Er schildert dabei zunächst die Rahmenbedingungen des Christentums im 4. Jh. F. skizziert ferner kurz die verschiedenen Facetten der die spätantike Gesellschaft außerhalb Roms stark prägenden Armut (S. 18-26) und bietet schließlich Einblicke in die Forschungsgeschichte: Gegenüber der älteren Forschung (E. Chastel, G. Uhlhorn; S. 26-28) ist im 20. Jh. die Verwurzelung christlichen Almosengebens in jüdisch/orientalischen (vgl. H. Bolkestein, W. Countryman, R. Garrison; S. 29) und der paganen Wohlfahrtspraxis (vgl. B. Ramsey, C. Pietri; S. 29f.) stärker hervorgehoben worden. Jüngere Forschungen untersuchten die Praxis des Almosengebens in der christlichen senatorischen Elite (J.

Harries) und die Rhetorik in bischöflichen Predigten zum Almosen (P. Brown, M. de Vinne, S. Holman; S. 30-32), durch die sich die Bischöfe als Mega-Patrone stilisierten. Auf diesen Ansätzen aufbauend unternimmt F. den Versuch, die seit Uhlhorn nicht mehr gebotene umfangreiche Untersuchung über christliche Almosen zu verfassen (S. 33) und dabei die nicht-bischöfliche Praxis stärker in den Vordergrund zu rücken.

Zunächst behandelt F. aber im 2. Kapitel das bischöfliche Almosenwesen. Dabei stellt er u.a. die Quellen der Gaben vor, die der Bischof verteilt (S. 35-67). Zu nennen sind Gaben einzelner Reicher, besondere Sammlungen, aber auch reguläre Spendenpraxis, für die bereits seit dem 3. Jh. nachweislich Spendenkästen zur Verfügung standen (S. 42). Auch der Staat stellte der Kirche seit konstantinischer Zeit Gaben zur Verteilung zur Verfügung (S. 56). Gelegentlich wurden Kirchenschätze verkauft (S. 63) oder persönlicher Besitz von Bischöfen eingebracht, um Almosen verteilen zu können (S. 66). Empfänger der bischöflichen Almosen waren bevorzugt Christen und häufig „würdige“ Bettler, Witwen, über die der Bischof eine Art Patronatsaufgabe übernahm, gehörten dazu (S. 69-73), ferner geweihte Jungfrauen, aber auch Waisen, Kranke und Gefangene. Die Verteilung der Almosen übernahm der Bischof gelegentlich selber (S. 77), delegierte sie aber meist an Diakone oder Ökonomen. Sie fand in der Regel am Samstag, am Sonntag oder an großen Festen statt (S. 81) – für die Lagerung gab es um die Kirche herum entsprechende Lagerräume (S. 81). Außerdem unterhielten Bischöfe Herbergen und Hospitäler in der Stadt (S. 82f.).

Neben dem bischöflichen Almosenwesen fühlten sich auch Mönche und Privatpersonen für das Verteilen von Almosen zuständig – F. beschäftigt sich damit im 3. Kapitel (S. 90-115). Asketische Besitzlosigkeit hat als literarischer Topos keineswegs immer die Realität getroffen, so dass insbesondere Klöster aus ihrem Besitz verteilen konnten (S. 91f.). Ferner gaben Mönche empfangene Spenden oder selbst erwirtschaftete Güter an Bedürftige weiter (S. 91-95). Möglicherweise hat im zweiten Fall aber das literarische Ideal häufig die wirtschaftliche Realität überdeckt, in der Mönche nicht einmal genug für den Eigenbedarf erwirtschaften konnten (S. 96f.). Privatpersonen gaben Almosen auch direkt an die Armen. Dabei wurde u.a. an Pilgerstätten und bei Agape-Mählern, die vom gottesdienstlichen Kontext losgelöst waren, ausgeteilt (S. 102f.). Selbst Krankenhäuser, Xenodochien und Altersheime wurden von Privatpersonen gestiftet. Kaiser haben nicht nur Getreide durch die Kirchen verteilt. Sie wollten durch Almosen ihre Autorität in den Kirchen stärken, aber auch die Sicherheit des Reiches fördern (S. 108f.). Von der paganen Praxis unterschied sich die christliche u.a. durch die im Mönchtum zu beobachtende Verbindung von freiwilliger Besitzlosigkeit und Almosen (S. 111), darüber hinaus durch die Adressaten. So zielte das den Almosen am stärksten verwandte *Annona*-System keineswegs in erster Linie auf die Armen (S. 112). Bedürftige wie die Lepra-Kranken fielen im paganen Bereich sogar vollkommen durch das soziale Netz (S. 113). Sicher sind jedenfalls die bedürftigen Nicht-Bürger durch das kirchliche Almosenwesen stärker erfasst worden.

Im vierten Kapitel untersucht F., in welcher Form zum Almosengeben aufgefordert wurde (S. 116-175). So lassen sich direkte Ermahnungen zum Almosengeben z.B. in der geistlichen Begleitung beobachten, aber auch in der Poesie, in Briefen, in eigens zu diesem Thema verfassten Büchern, Abhandlungen, Kirchenordnungen, und in der hagiographischen *Vita*- und *Acta*-Literatur (S. 128). Almosengeben kann hier als ein Indikator für Rechtgläubigkeit auftauchen (S. 131). Letztlich erreichten Predigten einen besonders großen Kreis von Analphabeten (S. 140). F. untersucht im Folgenden ausgewählte Werke aus bestimmten Regionen, nämlich von Augustin (S. 147-150), Johannes Chrysostomos (S. 150-155), Petrus Chrysologus und Leo dem Großen (S. 155). Dabei stellt F. fest, dass Almosen vornehmlich in Predigten im Winter und in den Fasten-Zeiten thematisiert werden. In einem nächsten Schritt analysiert F. die rhetorischen Strategien in den bestehenden Predigten (S. 160-168). Diese verwenden häufig biblische Sprache und verbinden Almosen so z.B. mit bestimmten Verheißungen (S. 161). Auch mögliche

Intentionen beim Almosengeben werden thematisiert (S. 162). Zum Almosen konnte sogar als einem Spezifikum christlicher Identität in Abgrenzung vom „Heidentum“ aufgefordert werden (S. 167). Gegen G. Uhlhorns Behauptung, dass eine institutionalisierte Aufforderung zum Almosen erst in postkonstantinischer Zeit aufgekommen sei, sind die apokryphen Apostelgeschichten hervorzuheben, so z.B. Act. Ioh. 35 (S. 169). Auch biblische Kommentare forderten zum Almosen auf. Vor allem der Umfang der christlichen Ermahnungen (S. 173) und deren Konzentration auf bestimmte Zeiten unterschied diese von paganen.

Im fünften Kapitel beschreibt F. die inhaltliche Deutung des Almosengebens (S. 176-220). Dabei betont er allerdings, dass die Deutung von der Handlung bzw. den handelnden Personen nicht zu trennen ist (S. 176). Zunächst stellt F. die religiöse Motivation fürs Almosengeben vor. Mit Rückbezügen auf die Bibel wird es z.B. als Anordnung Gottes verstanden (vgl. Lk 18,22), aber auch in Verbindung mit der Sündenvergebung (vgl. Prov 11,25; Lk 16,9). Dabei spielt das Eigeninteresse des Spenders eine Rolle (S. 179). Zahlreiche Kirchenväter sprachen von einem Austausch von Gaben, bei dem die dankbaren Gebete des Empfängers von Bedeutung sind. So wurden die Armen neu definiert, bei Pacianus von Barcelona sogar als „Wohltäter“, in den *Apostolischen Konstitutionen* als „Altar Gottes“ bezeichnet (S. 181). Anders als in der klassischen Antike wurde die Armen nicht ausschließlich in sozialen Kategorien erfasst, sondern in religiösen sogar mit Christus selber identifiziert (vgl. Mt 25,35-46; S. 183). Nach Lk 16,9 galten sie als potentielle neue Freunde (S. 184). Bischöfe wurden als Väter der Almosenempfänger (S. 187), Christen allgemein bei Clemens von Alexandrien sogar als deren Brüder charakterisiert (S. 187). Selbst von Mitknechtschaft ist bei Johannes Chrysostomos die Rede (S. 188).

Auch der Geber wurde neu definiert: Er galt als Träger einer zentralen christlichen Tugend (φιλόπτωχος). Gelobt werden seine Barmherzigkeit (εὐσπλαγχνία) und die gegenseitige Liebe zwischen ihm und dem Empfänger (φιλαλληλία). Daneben spielen die klassischen Tugenden von *liberalitas*, *miseriordia*, ἐλεημοσύνη und *humanitas* eine Rolle (S. 191). Seit Origenes wird die *liberalitas* mit der φιλανθρωπία verbunden (S. 193). Almosengeben kann sogar bei Hilarius von Poitiers im Rahmen der *munificentia* verortet werden (S. 196). Die Umwelt hat solche Deutungen christlichen Almosengebens möglicherweise nicht immer akzeptiert (S. 198). Inschriften, Briefe und auch Heiligenviten machen aber deutlich, dass Heilige als „Vater der Armen“ und Almosenspender im Rahmen des Patronats verstanden werden konnten (S. 201-203). Nach P. Brown soll die Vorstellung von der ‚Sorge für die Armen‘ sogar dazu beigetragen haben, die Rolle des Christentums in der spätantiken Gesellschaft zu bestimmen. In jedem Fall hat das Almosenwesen zur Steigerung der Ehre der Geber beigetragen, wenn auch eine einfache Gleichsetzung von Almosengeben und klassischem Ehrgeiz nicht möglich ist (S. 205), zumal mehrere Kirchenväter Almosengeben als eine alternative Quelle für Ehre durchzusetzen versuchten (S. 207). Almosengeben war für den Bischof nicht nur eine Möglichkeit, seine geistliche Autorität auszubauen, sondern auch öffentliche Unterstützung zu erwirken (S. 208f.). Deswegen kam es gelegentlich zur Konkurrenz mit Mönchen (S. 210). Almosengeben diente nach F. in erster Linie der Führerschaft des Bischofs über Witwen und andere Almosenempfänger (S. 213). Es gab im Gegensatz zur klassischen Praxis kein gegenseitiges und exklusives Abhängigkeitsverhältnis von Patron und Klient (S. 213), und auch der Gabenaustausch funktionierte auf äußerst untraditionelle Weise (S. 214). Der Zirkel von Gabe und Gegengabe von Menschen aus derselben gesellschaftlichen Schicht ist beim Almosen durchbrochen (S. 215) und somit das klassische Modell der Philanthropie stark modifiziert. Selbst Julian Apostata hat in das pagane Konzept von Philanthropie christliche Elemente eingefügt (S. 217).

Besonders interessant ist F.s sechstes Kapitel (S. 221-257) mit einer genauen Darstellung der Beziehung zwischen Christentum und klassischer Antike in Sachen Wohlfahrt. Anhand von Basilius von Caesarea thematisiert F. Kompetenzkonflikte zwischen Gebern

und der gesellschaftlichen Führung. Jener agierte während der Hungersnot 369 n.Chr. in Caesarea sowohl als Prediger und Kollektenorganisator als auch als Aristokrat. Christliches Engagement und nobler Euergetismus vermischten sich so (S. 225). Gerade durch seine Doppelrolle scheint Basilius mögliche Konkurrenten um Ehre stark irritiert zu haben, sowohl den Bischof als auch andere Geber (S. 226). Durch die Kombination von kirchlichem Almosen und bürgerlichem Patronat dürfte Basilius' Kandidatur als Bischof chancenreicher gewesen sein (S. 227). Konflikte um die Basilius sind wohl auch darauf zurückzuführen, dass die Gründung mit Hilfe fremder Almosen durchgeführt, andererseits aber als persönliche Philanthropie und Munifizienz verstanden werden konnte – sie führte daher gleichsam zu „gestohlener Ehre“ (S. 229). Da eine solche ‚neue Art von Spielen‘ nur noch christlichen Führern offen stand, konnte dieser Weg, Ehre zu erlangen, als religiöse Konkurrenz betrachtet werden (S. 230). Ambrosius hat in seiner Rede „Über Naboth“ Basilius stark adaptiert (vgl. V. Vasey), unterschied sich aber durch seinen starken Schriftgebrauch, der als ein Indiz für seinen Anspruch auf bischöfliche Interpretationshoheit gedeutet werden kann (S. 242f.). In seiner Schrift *De officiis* übernimmt er zwar die Begrifflichkeit aus der gleichnamigen Schrift Ciceros, überträgt sie aber nun auf vollkommen andere Umstände bzw. Personengruppen. So betont er z.B., dass auch Arme *liberalitas* ausüben können (S. 247). Er benutzte die Schrift Ciceros, um seinen eigenen Ausführungen an den Mailänder Klerus Glanz zu verleihen – er sollte ausgebildet werden wie einst zukünftige Magistraten durch Cicero. Das Christentum erschien nicht nur der klassischen Bildung vergleichbar, sondern überlegen (S. 249). Hieronymus hingegen nahm einen stärker kontroversen Standpunkt in Sachen Almosen ein: So forderte er z.B. von konsekrierten Jungfrauen vollkommenen Besitzverzicht, weil sie erst so in einem ungefährlichen Zustand leben würden (S. 253f.). Er argumentiert mit antiken Tugenden insbesondere, um eine distinkte christliche Stadt zu zeichnen (S. 257).

Ein zusammenfassendes siebtes Kapitel mündet in weiterführenden Fragen nach dem Verhältnis von christlicher und jüdischer Almosenpraxis. Die Christen machten zunächst aus dem Judentum viele Anleihen, nahmen zunehmend an dieser Stelle aber wohl eine Konkurrenzsituation wahr (S. 267f.). Genauer wäre auch noch zu thematisieren, wie „Heiden“ wie Julian und Libanius oder auch spätere Christen aus der Spätantike beeinflusst wurden (S. 268).

Mit dem vorliegenden Buch ist ein Standardwerk zu dem Thema entstanden, das durch die Verarbeitung einer großen Fülle an Quellenmaterial, innovative Einblicke und methodische Ansätze gekennzeichnet ist. Nur wenige Gravamina sind anzuführen: Hilfreich wäre eingangs ein Überblick über die klassischen Formen von Wohltätigkeit, mit denen F. sehr selbstverständlich operiert. Dem mit der Materie weniger vertrauten Leser fehlen hier schlichtweg die nötigen Grundlagen zum Vergleich christlicher und paganer bzw. profaner Praxis. Sinnvoll wäre auch, die Ausführungen noch stärker mit der Situation in der vorkonstantinischen Zeit zu verbinden – in der deutschsprachigen Literatur bieten W.-D. Hauschild und R. Staats dafür gute Vorarbeiten. Einer Erklärung hätte die späte Datierung der Synode von Elvira ins Jahr 365 n.Chr. bedurft (S. 14). Wenige Druckfehler sind ebenfalls zu bemerken, so trägt Hendrik Bolkestein den Vornamen Henrik (S. 29). Ferner ist anstatt von der Basil(e)ias von der Basileiados die Rede (z.B. S. 228f., 265).

Kiel

Andreas Müller