

Robert Wiśniewski: *The Beginnings of the Cult of Relics*. Oxford: Oxford University Press 2018. 249 S., 11 Abb. £ 65.00. ISBN: 978-0-19-967556-2.

In dem vorliegenden Buch unternimmt es Robert Wiśniewski, eine Geschichte des christlichen Reliquienkultes von seinen Anfängen bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts n. Chr. zu schreiben. Es ist unter anderem Ausfluss seiner Beteiligung an dem vom European Research Council (ERC) geförderten und von Bryan Ward-Perkins geleiteten *Cult of Saints Project*.<sup>1</sup> Die Kernthesen Wiśniewskis lassen sich knapp zusammenfassen (214–217): Nach der Konstantinischen Wende nahm der Märtyrerkult – teilweise direkt durch kaiserliche Kirchenstiftungen gefördert – einen großen Aufschwung. Die Heiligtümer zogen zahlreiche Verehrer an. Die Beobachtung, dass Personen, die als besessen betrachtet wurden, sich in den Kirchen auffällig verhielten, führte zu dem Glauben, dass die Dämonen von der Macht der Reliquien gequält würden. Erst in einem zweiten Schritt wurde den Reliquien seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. zunehmend auch Heilmächtigkeit zugeschrieben. Seit dem fünften Jahrhundert n. Chr. wurden sie als Beschützer von Städten verehrt. Auffindungen und Translationen sind ab den 370er Jahren n. Chr. bezeugt, oft im Kontext kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. Die Teilung von Körperreliquien ist erst im sechsten Jahrhundert n. Chr. nachweisbar. Wiśniewski stellt die verbreitete Anschauung einer grundsätzlich unterschiedlichen Entwicklung des Reliquienkultes im lateinischen Westen und im griechischen Osten in Frage (159–162). Tatsächlich entwickelte sich das Phänomen bei allen regionalen Besonderheiten – die sich allerdings kaum befriedigend in das West-Ost-Schema pressen lassen – erstaunlich einheitlich, was auf einen hohen Grad an Vernetzung und die Bereitschaft, neue Frömmigkeitspraktiken zu adaptieren, hindeutet (203–213). Insgesamt deutet Wiśniewski das Aufkommen des Reliquienkultes als Teil einer spätantiken Sakralisierung der Welt, die sich auch in der Ausprägung des Heiligen Landes als christlicher Erinnerungslandschaft, in der Entstehung des Mönchtums und allgemein im Glauben an das wunderbare Eingreifen Gottes im Diesseits äußerte.

1 <http://cultofsaints.history.ox.ac.uk>. Eine umfangreiche Quelldatenbank zum spätantiken Heiligenkult steht unter <http://csla.history.ox.ac.uk> zur Verfügung.

Wiśniewski hat ein klar gegliedertes und außerordentlich lesbares Buch vorgelegt, das als Einführung in das Thema unbedingt zu empfehlen ist. Ich kann es nur bedauern, dass mir das Werk bei der Abfassung meines eigenen Artikels zum Thema im Reallexikon für Antike und Christentum noch nicht zur Verfügung stand. Die Lesbarkeit ist freilich auch der Tatsache geschuldet, dass Wiśniewski in seinem Buch grundlegende methodische Reflexionen weitgehend vermeidet und auch keine vollständige Aufarbeitung der älteren Forschung im Fußnotenapparat anstrebt. Dem mit der Materie nicht vertrauten Leser stellt sich die Sachlage daher bei der Lektüre viel eindeutiger dar, als sie sich tatsächlich verhält. Die von Wiśniewski präsentierte Rekonstruktion ist absolut möglich, sie ist aber ausgehend vom Quellenbefund keineswegs die einzig mögliche.

Wie schon aus dem Titel hervorgeht, möchte Wiśniewski nicht nur eine kategorial geordnete Beschreibung des christlichen Reliquienkultes in der Spätantike leisten, sondern auch dessen diachrone Entwicklung darstellen und insbesondere der Frage nach seinen Anfängen nachgehen. Wie immer bei derartigen Fragestellungen hängt das Ergebnis wesentlich von den zugrunde gelegten Begriffsdefinitionen ab. Was also ist unter „Reliquienkult“ verstehen? Wiśniewski äußert sich dazu nicht explizit, geht aber faktisch von den Formen des Reliquienkultes aus, wie sie sich im Hoch- und Spätmittelalter ausprägten und in der Katholischen Kirche auch die Kritik der Reformatoren überdauerten. Aus dieser Perspektive kommt dem Glauben an die Wundermächtigkeit der Reliquien eine zentrale Bedeutung zu. Weil von einer solchen in dem zwar in seiner Datierung umstrittenen, aber sicher vorkonstantinischen Zeugnis des Polykarpmartyriums nicht die Rede ist, scheidet Wiśniewski diese Stelle als Zeugnis für Reliquienkult aus (11–12). Man muss sich aber doch fragen, ob die Qualifizierung der Reliquien als *τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίου ὅσα αὐτοῦ* (Mart. Polyc. 18,2) und die Ankündigung einer jährlichen Feier am Ort ihrer Deponierung nicht auch eine Form von Kult sind. In eine ähnliche Richtung geht es, dass die seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. nachweisbare Berufung auf Apostelgräber in theologischen Auseinandersetzungen (Eus. hist. eccl. 3,31,4 vs. 2,25,6–7) für Wiśniewski keine Rolle in seiner Geschichte des Reliquienkultes spielt.<sup>2</sup> Diese Betrachtungsweise ist nicht grundsätzlich illegitim, sie

2 Analog führt die wichtige Beobachtung, dass die im vierten Jahrhundert n. Chr. aufkommenden Wundererwartungen sich praktisch ausschließlich auf neu gefundene

drängt jedoch die vorgängige Erinnerungsfunktion von Reliquien in den Hintergrund. Von einer etwas weiteren Begriffsdefinition ausgehend würden die von Wiśniewski als „Beginn“ des Reliquienkultes beschriebenen Entwicklungen nicht so sehr als abrupte Neuerungen denn als evolutionäre Weiterentwicklung des Bestehenden erscheinen.

Dies führt zu einem zweiten Problem, das kulturgeschichtliche Untersuchungen in den Altertumswissenschaften generell betrifft: Jeder Versuch, diachrone Entwicklungen auf diesem Feld aufzuzeigen, muss notwendig in vielen Fällen auf ein *argumentum e silentio* rekurrieren. Konkret wissen wir beispielsweise nichts über eine frühe Wundertätigkeit an den Apostelgräbern oder dem Grab des Polykarp. Aber können wir angesichts der lückenhaften Quellenlage daraus schließen, dass es solche Phänomene nicht gegeben hat? Hier wäre meines Erachtens mehr Vorsicht angezeigt. Das gilt freilich auch für den umgekehrten Schluss, und insofern sind Wiśniewskis restriktive Interpretationen dann doch hilfreich, weil sie den Blick für die begrenzte Reichweite des Quellenmaterials schärfen. Besonders erhellend ist etwa die Relativierung der Bedeutung der Beisetzung *ad sanctos* (83–100).

Um seine These einer Spätentwicklung des christlichen Reliquienkultes zu stützen, muss Wiśniewski allerdings auch ein zentrales Zeugnis, nämlich die Polemik Julians gegen diese Praktiken (Iul. c. Gal. 335b–c) einer problematischen Deutung unterziehen. Ohne weitere Begründung stellt er beiläufig fest, dass Julian sich gegen ein „für ihn neues“ Phänomen gewandt habe (184). Davon ist in der Quelle selbst jedoch gar keine Rede. Im Gegenteil hält es Julian für durchaus wahrscheinlich, dass bereits die Apostel ihre Anhänger gelehrt hätten, sich für magische Rituale an Gräbern herumzutreiben. Man kann fraglos argumentieren, dass Julian aus polemischen Motiven heraus den für sein intendiertes Publikum fragwürdigen Reliquienkult bis auf die Anfänge des Christentums zurückführen wollte und der Angabe daher kein größerer Zeugniswert zuzuschreiben ist. Klar ist aber, dass Julian den Reliquienkult gerade nicht als „neues“ Phänomen seiner Zeit darstellte. Insofern sollte man ihn auch nicht als Kronzeugen für eine Spätdatierung heranziehen.

Wenn Wiśniewski im Titel seines Buches nur vom „cult of relics“ spricht, wird bereits deutlich, dass er dieses Phänomen als ein spezifisch christliches

oder importierte Reliquien bezogen (45–46), implizit dazu, dass die Gräber der älteren lokalen Märtyrer nicht diskutiert werden.

ansieht. Dies ist ein diametraler Gegensatz zu Friedrich Pfister, der dezidiert über den „Reliquienkult im Altertum“ schrieb.<sup>3</sup> Pfisters monumentales Werk fehlt in Wiśniewskis Literaturliste und wurde offenbar nicht zur Kenntnis genommen. Meine eigene Monographie zum Thema wird von Wiśniewski zwar zitiert, doch beschränkt sich dies auf die nicht ganz korrekte Feststellung, dass der christliche Reliquienkult dort nicht behandelt werde (5).<sup>4</sup> Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass sich Wiśniewski mit der Forschung und den Quellen zu paganen Analogien zum christlichen Reliquienkult nicht sehr eingehend beschäftigt hat. Das wäre für eine reine Darstellung des christlichen Reliquienkultes kein Problem, für die im Titel versprochene Suche nach seinen Anfängen aber schon. Es fehlt insbesondere eine Auseinandersetzung mit dem Heroikos Philostrats, der in mancherlei Hinsicht ein *missing link* zwischen paganen und christlichen Praktiken und Denkmustern darstellt: In diesem Werk wird beispielsweise berichtet, dass der Kaiser Hadrian die freigespülten Gebeine des Heros Ajax umarmt und geküsst habe (Philostr. her. 8,1: *προσπτυζόμενον [...] καὶ φιλήσωντα*). Das von Wiśniewski vorausgesetzte Tabu hinsichtlich der Berührung von Leichenteilen scheint also bereits im dritten Jahrhundert n. Chr. erodiert zu sein. Auch die Idee, dass die zwischen Grab und Götterhimmel verkehrenden Heroen dort als besonders wirksame Mittler agieren, begegnet im Heroikos (ebd. 7,3), ebenso der Glaube an die Heilkraft des Heros (ebd. 16,1), das Motiv des von ihm ausströmenden Wohlgeruches (10,2; vgl. ebd. 3,3–6) sowie die Umdeutung der Heroenvorstellung im Sinne ethischer Vorbildhaftigkeit (ebd. 16,2–5). Eine andere wichtige Auslassung betrifft die Sichtbarkeit von Reliquien: Diese blieb – wie Wiśniewski mit Recht hervorhebt – auch in der Spätantike die Ausnahme (145–147). Solche gab es freilich durchaus schon früher. Der Leichnam Alexanders des Großen war in seinem Sarg in irgendeiner Form sicht- bzw. erahnbar (Strab. 17,1,8; Plin. nat. 37,19) und die wundertätige Zehe des Königs Pyrrhos wurde im Heiligtum von Dodona in einem speziellen Behältnis aufbewahrt (Plin. nat. 7,20; Plut. Pyrrh. 3,9; Nepotian. epit. Val. Max. nov. 2) und war möglicherweise auch sichtbar (darauf könnte jedenfalls die Parallelisierung mit dem in Olympia gezeigten Schulterblatt des

3 F. Pfister: Der Reliquienkult im Altertum. Gießen 1909–1912 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 5).

4 A. Hartmann: Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften. Berlin 2010 (Studien zur Alten Geschichte 11). Die Seiten 593 bis 660 sind dem Wandel der Erinnerungspraktiken in christlichem Kontext gewidmet.

Pelops bei Plin. nat. 28,34 hindeuten). Vor dem Hintergrund solcher Analogien erscheint Wiśniewskis Hinweis, dass die Polemik des Vigilantius von Calagurris gegen den Reliquienkult als „pagane“ Praktik (Hier. c. Vigil. 4: *prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis*) nur in einem allgemeinen Sinn als Warnung vor Idolatrie zu deuten sei (197), nicht mehr ganz so zwingend.

Damit kommen wir auf die zentrale Frage, wie sich der christliche Reliquienkult zu möglichen paganen Vorbildern verhält. Wiśniewski betont hier tendenziell die Unterschiede und möchte christliche und pagane Praktiken voneinander trennen (zum Beispiel 57–64, 76–82). Dies ist forschungsgeschichtlich betrachtet ein konservatives Deutungsparadigma, denn die Erforschung des christlichen Reliquienkultes in der Antike war seit der Reformationszeit lange Zeit von konfessionspolemischen bzw. apologetischen Interessen geprägt. Gewiss ist auch richtig, dass die Feststellung von Analogien noch keine genetischen Zusammenhänge beweist. Andererseits ist aber doch zweifelhaft, ob eine unabhängige Entwicklung ähnlicher Praktiken bei Gruppen, die in einem gemeinsamen gesellschaftlichen Rahmen interagieren und durch eine gemeinsame Bildungstradition verbunden sind, tatsächlich das plausibelste Deutungsmodell darstellt. Die neuere Forschung hat zudem vielfach versucht, die weitgehend auf die normativen theologischen Quellen zurückgehende Konstruktion scharfer Gruppenabgrenzungen zugunsten einer Beschreibung der breiten Grauzonen in der tatsächlichen Lebenswelt zu überwinden. Beispielhaft sei nur auf die Arbeiten Éric Rebillards verwiesen.<sup>5</sup> Von einem solchen Ansatz her wären die Gemeinsamkeiten dann viel wichtiger als die Unterschiede. Tatsächlich gibt es auch explizite antike Belege für die Herstellung eines solchen ‚common ground‘: Als Julian Ilion besuchte, fragte er den Bischof der Stadt, was er von dem immer noch geübten Kult am Grab des Hektor halte; der Bischof antwortete, er sehe kein Problem, wenn einige den Hektor als einen „guten Mann“ so verehrten wie die Christen die Märtyrer (Iul. epist. 79). Umgekehrt rechtfertigte Kyrillos von Alexandria den christlichen Märtyrerkult mit Verweis auf Homer und die Grabkulte für Kriegsgefallene (Kyrill. Alex. c. Iulian. 10,12–13).

Insgesamt ist festzuhalten, dass Wiśniewski eine sehr gelungene Geschichte des christlichen Reliquienkultes in der Spätantike vorgelegt und dabei dessen

5 Vgl. zusammenfassend É. Rebillard: *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*. Ithaca 2012.

Entwicklung im schwerpunktmäßigen Untersuchungszeitraum vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert n. Chr. klar herausgearbeitet hat. Die Deutung dieses Wandels als „Beginn“ des Phänomens überhaupt bleibt jedoch diskussionsbedürftig, da die Befunde damit primär von späteren Entwicklungsstufen und nicht von ihren historischen Wurzeln her konzeptualisiert werden.

---

Andreas Hartmann, Augsburg  
andreas.hartmann@philhist.uni-augsburg.de

**www.plekos.de**

Empfohlene Zitierweise

Andreas Hartmann: Rezension zu: Robert Wiśniewski: *The Beginnings of the Cult of Relics*. Oxford: Oxford University Press 2018. In: *Plekos* 21, 2019, 419–424 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2019/r-wisniewski.pdf>).

---