

Jaclyn L. Maxwell: *Simplicity and Humility in Late Antique Christian Thought. Elites and the Challenges of Apostolic Life*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2021. XI, 193 S. £ 75.00/\$ 99.99. ISBN: 978-1-108-83226-7.

„How did upper-class Christian authorities make sense of their own social, economic, and cultural privileges while embracing a religious tradition founded by carpenters and fishermen?“ (S. 1). Das ist die initiale Frage, der Jaclyn L. Maxwell (Ohio University) mit der hier zu besprechenden Monographie nachgehen will. Spezifischer sucht sie zu klären, wie die Eliten der Spätantike schrieben über „workers, the poor, and the less educated and, especially, how contempt for these groups (and comfort with socioeconomic inequality) could persist within a religious tradition founded by tentmakers and fishermen“ (S. VIII).¹ Das zentrale Axiom der Untersuchung besteht darin, dass die titelgebenden Vorstellungen von ‚simplicity‘ und ‚humility‘ als ‚signature virtues‘ der apostolischen Vorbilder beziehungsweise der Welt-sicht der Heiligen Schriften des Christentums einen Widerspruch zum statusorientierten Denken der römischen Oberschicht, mithin auch der klerikalen Eliten der Spätantike darstellen konnten (S. 2).² Diese Feststellung – das ‚Fremdheitsaxiom‘ – ist ein Klassiker der geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Demut und gilt auch für Maxwells Untersuchung.³

- 1 Ferner: „What social values did well-born Christian writers exhibit or promote when they addressed each other and laypeople in their letters and treatises? What social values did they exhibit or promote when they addressed laypeople in their sermons?“ (S. 1). „What did prominent bishops make of the apostles’ social and economic backgrounds? How would educated, well-connected Christians understand simplicity and humility?“ (S. 5).
- 2 Als Oberschicht beziehungsweise Elite sind dabei mit Maxwell diejenigen zu verstehen, die sich komfortabel versorgen konnten, in den sie umgebenden Gemeinschaften über Einfluss verfügten sowie für ihre Söhne eine weitergehende Ausbildung zu ermöglichen im Stande waren (S. 1).
- 3 So bereits der RAC-Artikel (1957) Albrecht Dihles, wonach die Demut „der gesamten antiken Ethik fremd“ gewesen sei; A. Dihle: Demut. In: RAC 3, 1957, Sp. 735–778, hier Sp. 737–738 (das Zitat Sp. 737), vgl. auch Sp. 741: Demut setze voraus, dass der Mensch als niedrig und um Gnade bittender Sünder angesehen werde. Dagegen etwa: St. Rehr: Demut III–IV. In: TRE 8, 1981, Sp. 465–468, hier Sp. 465: „A. Dihle fasst den Demutsbegriff zu eng, wenn er die Tugend der Demut nur dort entstehen sieht, wo man ‚den Menschen schlechthin als niedrig, als um Gnade bit-

Die beiden zentralen Begriffe ‚simplicity‘ und ‚humility‘ versteht die Autorin zuvorderst als sozio-ökonomische Marker für die Lebensumstände und Hintergründe Christi und der Apostel als „manual workers with little or no formal education“ (S. 5). Die eher unscharfe Annäherung an zentrale judaeo-christliche Tugenden – für ‚simplicity‘ wäre eher von einem Sammelbegriff, weniger von einer Tugend zu sprechen – offenbart sich etwa dann, wenn die Autorin wenig später schreibt: „Like poverty, both simplicity and humility were closely associated with lower-class, lower-status, and less-educated people“ (S. 5). Als gewichtiges Thema christlicher Theologie beziehungsweise Ontologie sowie als ‚identity marker‘ der Christusgläubigen⁴ findet sich die Demut als gemeindeethisches Ideal im paulinischen Korpus⁵ wie auch in frühchristlichen Gemeinderegeln, etwa der Didache.⁶ Dabei ist sie jedoch in

tenden Sünden versteht‘ oder sie als ‚freiwillige Selbsterniedrigung‘ faßt.“ Für eine minutiöse begriffsgeschichtliche Diskussion siehe die Untersuchung von St. Rehr: Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament. Münster 1961 (Aevum Christianum 4), *passim*.

- 4 Im christlichen Binnendiskurs war die Demut bereits in apostolischer Zeit eine hochgeschätzte Tugend. Insbesondere für die Demut als gemeindeethisches Ideal in den Briefen des Paulus und des Petrus liegt eine Vielzahl von Untersuchungen vor. Dementsprechend hat die theologische, patristische und neutestamentliche Forschung sich des Problems der Demut naturgemäß immer wieder zugewandt, etwa anhand grundsätzlicher Überlegungen zum Demutsideal der christlichen Glaubenswelt insgesamt oder aber zur Bedeutung der Demut im Denken einzelner Kirchenvertreter. Siehe dazu etwa: W. C. van Unnik: Zur Bedeutung von Ταπεινῶν τὴν ψυχὴν bei den Apostolischen Vätern. In: ZNTW 44, 1952/1953, S. 250–254; N. Baumann: Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus. Frankfurt am Main u. a. 2009 (Patrologia 21); R. Feldmeier: Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik. Tübingen 2012; R. Feldmeier: „Basis des Kontaktes unter Christen“. Demut als Schlüsselbegriff der Ethik des Ersten Petrusbriefes. In: D. S. du Toit (Hrsg.): Bedrängnis und Identität. Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes. Berlin/Boston 2013 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 200), S. 249–262; E.-M. Becker: Der Begriff der Demut bei Paulus. Tübingen 2015; D. Häußler: Der Brief des Paulus an die Philipper. Witten/Gießen 2016 (Historisch-theologische Auslegung. Neues Testament).
- 5 Siehe dazu weiter unten sowie Becker (Anm. 4), *passim*.
- 6 Did. 2,6: „Du sollst nicht hochmütig (ὀκ ἔσῃ ὑπερήφανος) sein.“ Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt von G. Schöllgen. Freiburg im Breisgau u. a. 1991 (Fontes Christiani 1), S. 105. Did. 3,9: οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν [...] ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ. „Du sollst Dich nicht selbst erhöhen, [...] sondern mit den Gerechten

der Regel an das Beispiel Christi gekoppelt und hat damit per se einen außerweltlichen Bezugsrahmen. Insbesondere dem Begriff ‚humility‘ als sozialer Kategorie nachzugehen, verstellt daher einen nicht unwesentlichen Aspekt christlicher Weltsicht und scheint auch dem erklärten Vorhaben Maxwells entgegenzulaufen: Mit ihrem Erkenntnisinteresse will sich die Autorin denjenigen aktuellen Untersuchungen beordnen, die in Bezug auf Sexualität, Wohlstand, Armut oder Unfreiheit/Sklaverei aufzeigten, wie sich die „traditional Roman culture“ sowie christliche Werte, Normen und Regeln gegenseitig beeinflusst haben (S. 1).⁷ Den Mehrwert ihrer Arbeit sieht Maxwell darin, zu diesen Diskussionen beizutragen, indem sie sich fokussiert auf „the friction between the traditional social values of the Roman elite and the potential social radicalism of Christian teachings“ (S. 1). Den Unterschied zwischen imaginierten und tatsächlichen Lebenswirklichkeiten im Blick, geht es ihr also um einen Beitrag zur „social imagination“ (S. 4–5), der den Brennpunkt von den Kategorien ‚poverty‘ und ‚wealth‘ auf die christlichen Ideale der Demut und der Einfachheit verlagert. Daher wäre eine stärkere Berücksichtigung der theologisch-ontologischen Inhalte der Begriffe ‚humility‘ – und nachgeordnet auch ‚simplicity‘ – wünschenswert.⁸

Die Materialauswahl der Autorin erfolgte nicht streng systematisch, sondern sie beansprucht mit ihrer gattungsübergreifenden Komposition literarischer Zeugnisse, ‚patterns‘ and ‚variations‘ aufzuzeigen, ohne dabei eine erschöpfend-systematische Studie vorzulegen (S. VIII). Um eine im Wandel begriffene ‚social attitude‘ zu untersuchen, will Maxwell ausgewählte Autoren aus dem griechischen Osten fokussieren – namentlich die Kappadokischen Väter, Basilios von Kaisareia, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, sowie Epiphanius von Salamis und Johannes Chrysostomos. Ergänzt werden soll die Auswahl durch den Blick auf die Kirchengeschichtsschreiber Rufin, Sokrates, Sozomenos und Theodoret, von denen sich die Autorin eine

und Demütigen verkehren“; ebd., S. 109. Siehe dazu auch die Überlegungen bei J. Procopé: Hochmut. In: RAC 15, 1991, Sp. 795–858, *passim*.

7 Die Autorin verweist beispielhaft auf: K. Harper: *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge, MA/London 2013 (Revealing Antiquity 20).

8 Maxwell geht an späterer Stelle zumindest knapp auf diesen Umstand ein (S. 120–125). So heißt es auf S. 120: „Like poverty and simplicity, the virtue of humility was tied to the biblical promise (or threat) of leveling or reversing the social order and making all believers equal before God.“

Schärfung ihrer Befunde vor dem Hintergrund der zeitgenössischen kirchen- beziehungsweise religionspolitischen Kontroversen verspricht (S. 3). Von der Auswahl ihrer Zeugnisse erwartet sich die Autorin im Hinblick auf die Kappadokier zum einen die Perspektive einer „rural, yet cosmopolitan, elite family“ (S. 4), zum anderen – etwa ausgehend von Chrysostomos – den Blick eines urban sozialisierten Klerikers.⁹ Der Zeithorizont der Arbeit reicht von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis hinein in die ersten Jahrzehnte des fünften (S. 2).

Auf die Einleitung (S. 1–11), in der Maxwell kursorisch auf grundsätzliche sozialhistorische sowie soziologische Beobachtungen und Beiträge zu ihrem Untersuchungsgegenstand eingeht, folgen fünf analytische Kapitel, die mit einer Zusammenfassung (S. 158–163) abgeschlossen werden. Abgerundet wird der Band durch eine Bibliographie (S. 164–189) sowie einen Index der wichtigsten Personen, Orte und Begriffe (S. 190–193).

Mit dem ersten Kapitel („Roman and Early Christian Attitudes toward Social and Economic Divisions“, S. 12–33) präsentiert Maxwell einen bündigen Überblick zum Umgang der römischen Gesellschaft wie auch der frühen Christen mit sozio-ökonomischer Ungleichheit. Mit der Herausarbeitung eines „common sense“ (S. 12, nach Clifford Geertz) zielt sie auf die Bestimmung des Status quo als analytische Basis, um im späteren Verlauf ihrer Arbeit die prävalenten Vorstellungen zu sozialer und ökonomischer Klasse innerhalb der klerikalen Eliten der Spätantike gegenüber den traditionell-römischen sowie frühchristlichen geistigen Grundlegungen zur sozialen Hierarchie und Distinktion aufzeigen und etwaige Transformationen und Modulationen sichtbar machen zu können.¹⁰

Soziale und ökonomische Dichotomien und deren Zurschaustellung waren für die traditionelle römische Vorstellungswelt selbstverständlich. Das sieht auch die Autorin, wenn sie auf gewichtige Kategorien wie Patrizier–Plebejer oder *honestiores–humiliores* zu sprechen kommt (S. 12–13). Maxwell betont

9 Die genannten Vertreter der christlichen Glaubensgemeinschaft seien nach Maxwell „part of the wave of educated men who dominated church leadership during this period: their writings reflect how they understood Christian social values and the extent to which upper-class assumptions colored their views and their teachings“ (S. 3).

10 C. Geertz: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. 3. Aufl. New York 2000.

demgegenüber, dass das Bild dichotomer gesellschaftlicher Stratifikation, wie es unsere literarischen Zeugnisse nicht selten präsentieren, der Realität kaum gerecht wird: Zu den *honestiores* zählten wohlhabende Familien der römischen Zentrale genauso wie die lokalen Eliten aus kleinen Provinzstädten, während vermögende Händler und Handwerker ebenso zu den *humiliores* zählen konnten wie arme Landarbeiter, Bauern und die gänzlich Mittellosen.¹¹ Und wenngleich sich die Identifikation von „Middle Groups“ (S. 12) gegen eine binär codierte Einteilung der römischen Gesellschaft in Reiche und Arme oder *honestiores* und *humiliores* usw. als komplexere Herausforderung erweist, heißt dies mit Maxwell nicht, dass nicht von einer großen Mehrheit auszugehen wäre, „that fell between two social and economic extremes“ (S. 15).

Noch deutlich knapper äußert sich Maxwell sodann zu römischen Perspektiven auf Armut, körperliche Arbeit und Handel sowie zu philosophischen Reflexionen über „Human Equality and Social Hierarchy“ (S. 18) bevor sie auf die frühen Christen zu sprechen kommt. Im Gegensatz zu der abseits moralisierender Texte eher ablehnenden Haltung der römischen Oberschicht gegenüber körperlicher Arbeit, Armut und gesellschaftlicher Inferiorität habe sich die (Ur-)Gemeinschaft um Jesus und seine Apostel als „cross-section“ (S. 25) einer Gesellschaft präsentiert, in der neben relativem Wohlstand auch soziale Inferiorität, körperliche Arbeit und Armut gegenwärtig waren, wobei jedoch Bildung ein entscheidendes und anerkanntes Vehikel sozialer Mobilität darstellten konnte (S. 19–21).

Instruktiv ist das Beispiel des Paulus, das Maxwell sodann als Brennpunkt ihrer vorigen Überlegungen präsentiert. Dabei offenbart sich jedoch ein ebenso bemerkenswerter wie für ihre Studie exemplarischer Umstand, nämlich, dass die bis in die Spätantike nachwirkenden paulinischen Ideen zu Demut und Einfachheit selbst kaum erwähnt werden. Der zentrale Begriff *ταπεινοφροσύνη* ist immerhin bei Paulus erstmals belegt, und die paulinische Demutslehre hatte eine nachhaltige Wirkung auf die Ideengeschichte der dazugehörigen Wortfelder und verwandten Konzepte bis in die Spätantike und darüber hinaus.¹² Dies bestätigt den Eindruck einer hermeneutischen Eng-

11 Zu den Rechtskategorien siehe etwa: R. Riling: *Humiliores–Honestiores*. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit. München 1988, *passim*.

12 Phil 2,3. Vgl. auch: Kol 2,18; 2,23; 3,12. Siehe zum Begriff: Liddell/Scott/Jones 1756–1757, s.v. *ταπεινοφροσύνη*. Der Begriff *ταπεινοφροσύνη* taucht ausschließlich in den frühchristlichen Schriften auf, die sich auf die paulinischen Traditionen be-

führung von ‚simplicity‘ und ‚humility‘ auf eher plakativ gebrauchte Marker für sozialen Status.

Darauf aufbauend widmet sich Maxwell neutestamentlichen Reflexionen über egalitaristische beziehungsweise inklusivistische Vorstellungen einer christlichen Gemeinschaft der Getauften und zeigt dabei auf, dass sich bestimmte Inhalte und Narrative als sozial-radikale Gegenentwürfe oder gar als Inversion bestehender römischer Normen, Werte und Regeln gesellschaftlichen Miteinanders und sozialer Hierarchie verstehen lassen (S. 25–27).¹³

Für das zweite und dritte Jahrhundert beziehungsweise für Apologeten wie unter anderem Tertullian und Origenes stellt Maxwell dagegen fest, dass sich in den von ihr untersuchten Diskursen Tendenzen zur Einhegung oder Adaptierbarkeit radikaler Neubewertung von sozialer und ökonomischer Inferiorität, mithin auch eine daraus abgeleitete stärkere Forderung nach (Für-)Sorge für die Besitzlosen erkennen lassen: Besitz und Wohlstand wurden also nicht per se abgelehnt; zugleich aber bot die biblische Darstellung auch weiterhin einen intellektuellen Steinbruch, die traditionellen gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen der römischen ‚upper-class‘ herauszufordern (S. 27–32); dies zeigen nicht zuletzt die „class-based attacks“ (S. 31), die pagane Kritiker wie Kelsos gegen das Christentum ins Feld führten.¹⁴

ziehen, wird nachpaulinisch überlagert und verzerrt, durch andere Konzepte um *ταπειν-* moduliert, doch – und das ist das entscheidende Argument – wesentliche ‚Demutsdenker‘ des vierten Jahrhunderts, Ambrosius von Mailand, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos, für den allein der *Thesaurus Linguae Graecae* zu *ταπειν-* 1551 Einträge listet, und nicht zuletzt Augustinus, beziehen sich in der Entwicklung ihrer Demutslehre deutlich auf das paulinische Erbe des Begriffes.

13 Siehe zu diesem Komplex etwa: Dihle (Anm. 3), Sp. 737–738, sowie G. Guttenberger: Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt. Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999 (*Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 39), S. 169–184.

14 Es überrascht in diesem Zusammenhang, dass Maxwell einen für ihre Untersuchung zentralen Aspekt der Argumentation des Kelsos beziehungsweise der Replik des Origenes außer Acht lässt: In Orig. c. Cels. 6,15 [= GCS 2, S. 85–86] liefert Origenes eine aufschlussreiche Kritik gegenüber Kelsos’ Vorwurf, wonach die christliche Demut (*ταπεινοφροσύνη*) eine Pervertierung eines platonischen Ideals darstellte, demzufolge sich der *ταπεινός* dem göttlichen Gesetz bereitwillig unterordne. Zur Verteidigung bringt Origenes mehrere Argumente vor. So argumentiert er etwa biblizistisch gegen Kelsos, indem er die Vorbildhaftigkeit der Demut des Alten Testaments und die Güte seiner im Vergleich zu Platon deutlich älteren Beispiele – nämlich König

Die Breschen, die Maxwell durch das reichhaltig verfügbare literarische (und nur selten herangezogene epigraphische) Material zu sozialer und ökonomischer Ungleichheit in die traditionelle römische wie auch die frühchristliche Vorstellungswelt schlägt, bleiben hinsichtlich ihrer methodischen Operationalisierung zwar diffus, liefern jedoch eine hinreichende Basis für das, was Maxwell herausarbeiten möchte: dass nämlich erstens die „inclusiveness of early Christian communities“ (S. 26) sowie auch die Heiligen Schriften des Christentums das intellektuelle Potenzial zu einer grundsätzlichen Neubewertung und Herausforderung bestehender sozio-ökonomischer Ordnungsvorstellungen der traditionellen römischen Weltsicht liefern konnten, sowie zweitens, dass die literarisch immer wieder präsentierten dichotomen Kategorisierungen nach elitär/nicht elitär, gebildet/ungebildet, reich/arm oder nicht körperlich arbeitend/körperlich arbeitend der historischen Realität kaum gerecht werden.

Das zweite Kapitel („Christian Attitudes toward Social and Economic Divisions in Late Antiquity“, S. 34–55) beginnt mit einer Einordnung der sozio-ökonomischen Hintergründe der von Maxwell schwerpunktmäßig untersuchten Autoren (S. 35–39). Davon verspricht sie sich, die von ihnen literarisch präsentierten Haltungen gegenüber sozialer Inferiorität ausleuchten und die dabei gebotene Varianz erklären zu können.

Den Kappadokiern als gut ausgebildeten, einflussreichen Glaubensmännern aus der provinziellen Elite Anatoliens, eingebettet in ein Milieu, das sich durch traditionelle soziale Normen und die Wertschätzung klassischer *παιδεία* auszeichnete, stellt Maxwell Johannes Chrysostomos, Epiphanius von Salamis sowie die oben bereits genannten Kirchengeschichtsschreiber als zwar gebildete, jedoch aus weniger wohlhabenden Verhältnissen stammenden Vertreter der christlichen Glaubensgemeinschaft an die Seite. Die analysierten Autoren weisen also gewisse sozio-ökonomische Unterschiede auf, sind aber dahingehend vergleichbar, dass sie über eine gute bis sehr gute Ausbildung verfügten und allesamt nicht von „tentmakers, and fishermen“ (S. 39) aufgezogen wurden. Die biographische Kontextualisierung wird von der Feststellung abgeschlossen, dass die genannten Autoren zum einen aus sozialen Strata stammten, die ein elitäres Standesbewusstsein sowie traditio-

Dauids – anführt. Dass Maxwell diesen Passus, der ausdrücklich die titelgebende ‚humility‘ behandelt, nicht berücksichtigt, fügt sich in den Eindruck einer eher plakativen Behandlung des Begriffs.

nelle soziale Werte und Normen pflegten, jedoch „certain aspects of these social norms and the traditional ways of understanding one’s place in society were also challenged and transformed by new social dynamics inspired by Christian practices and teachings“ (S. 38).

Die von Maxwell konsultierten Autoren zeichneten sich demnach nicht als sozialrevolutionäre Anwälte einer umfassenden gesellschaftlichen Transformation aus, sondern lieferten in ihren Schriften christlich-modulierte Reflexionen zu Armut, Arbeit und Einfachheit: (Verdienter) Wohlstand war nichts, dem sie ablehnend gegenüberstanden. Vielmehr forderten sie von den Vermögenden einen sinnvollen Einsatz der ökonomischen Potenziale im Sinne einer Aufwertung der sozial Inferioren als berechtigter Adressaten von „almsgiving“ (S. 41–43).¹⁵

Die spätantiken Kirchenmänner waren wie ihre Glaubensgenossen des dritten Jahrhunderts gewillt, vermeintliche Direktiven zur Besitzlosigkeit in der neutestamentlichen Überlieferung – wie etwa bei Mt 19,21 – nicht zu apodiktisch auszulegen.¹⁶ Nach Maxwells Befunden zur christlichen Weltsicht der Spätantike lassen sich daher – abseits der nur sehr knapp behandelten asketischen Tendenzen und des Mönchtums mit seiner dezidierten Aufwertung körperlicher Arbeit – keine klaren Brüche traditioneller Ordnungsvorstellungen feststellen, sondern es lässt sich vielmehr beobachten, dass die sozio-ökonomisch disruptiven Potenziale der Heiligen Schriften des Christentums die spätantiken Vorstellungen von Wohlstand und Status lediglich komplexer haben werden lassen (S. 54). Insofern verbanden sich im Denken christlicher Autoren traditionelle Vorstellungen und Perspektiven auf „lower classes“ mit ihrem Verständnis „of the tentmakers, fishermen, carpenters, and shepherds of the New Testament“ (S. 55).

Insbesondere im Zuge der Herausbildung einer klerikalen Elite und der zunehmenden Aristokratisierung des Episkopats im vierten und fünften Jahr-

15 Dabei macht die Autorin zwei Unterschiede zum klassischen Euergetismus aus: erstens, dass sowohl die Gruppe der potenziellen Almosenspenden größer wurde – „almsgiving“ konnte nämlich von jedem erwartet werden, der über die Mittel dazu verfügte –, sowie zweitens – und dies schwingt eher implizit mit –, dass die behandelten Autoren ihre Aufforderungen zur „care for the less“ (S. 43) außerweltlich und mit spirituellen Vorteilen für die Spender begründeten (S. 42–43).

16 Mt 19,21: „Jesus antwortete ihm: Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach“ (Einheitsübersetzung 2016).

hundert wuchs der Anforderungskatalog an Bischöfe beziehungsweise Kleriker: Sie mussten sich nicht nur als spirituelle Führer für die Reinheit der Lehre und die Belange ihrer Gemeinde einsetzen, sondern auch über hinreichendes ökonomisches Kapital und fundierte (Aus-)Bildung verfügen.¹⁷ Diesen Prozess fokussiert das dritte Kapitel („Tentmakers and Fishermen: The Apostles’ Social Status in Late Antiquity“, S. 56–84). Ausgehend von ihrer Vermutung, wonach „it must have been disorienting [for educated, upper-class Christians], at times to revere tentmakers and fishermen as role models“ (S. 33), geht Maxwell der Frage nach, welche Implikationen sich in den Schriften der Kappadokier und des Johannes Chrysostomos im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den einfachen Lebensumständen und Ursprüngen der Apostel im Zeitkontext bischöflicher Herrschaftsbildung des vierten und fünften Jahrhunderts erkennen lassen.

Die Resultate ergeben ein wenig einheitliches Bild: Bisweilen stellte etwa Gregor von Nazianz (S. 61–70) die sozialen Hintergründe der Apostel deutlich heraus und erklärte sie, an anderer Stelle zog er es vor, sich über die schlichten Lebensumstände der Apostel auszuschweigen; in Polemiken gegen pagane Philosophen oder der Auseinandersetzung mit Häretikern wiederum gerieten ihm die von Christus ausgewählten anspruchslosen Männer zu Idealtypen in Abgrenzung zur anrühenden Sophistik, wie sie etwa in *Contra Iulianum* entgegneten. Unberührt davon blieb jedoch Gregors Überzeugung, wonach Bischöfe aus wohlhabenden Familien stammen und über beste Bildung verfügen müssten (S. 65–66). Auch reproduzierte er traditionelle Ressentiments der Oberschicht, wenn er etwa über den arianischen Kontrahenten des Athanasios, Georg von Kappadokien, schrieb, dass dieser „ein Untier aus Kappadokien war, geboren an unserer äußersten Grenze, von niederer Geburt und schlichtem Gemüt, nicht vollkommen unabhängig, sondern ein Mischwesen, wie wir das von den Maultieren kennen“¹⁸.

Ähnlich situativ argumentierte auch Gregor von Nyssa (S. 70–74), der etwa dann das Ideal apostolischer Schlichtheit bemühte, wenn es darum ging, „sei-

17 Dazu grundlegend: C. Rapp: *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, CA/Los Angeles/London 2005 (*The Transformation of the Classical Heritage* 37); P. Kritzinger: *Ursprung und Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation*. Stuttgart 2016 (*Altertumswissenschaftliches Kolloquium* 24).

18 Greg. Naz. or. 21,16 (Übersetzung M. S.).

nen‘ weniger elitären Favoriten als idealen Kandidaten für die Kathedra Nikomedias zu empfehlen (S. 72). Dass der anschließend behandelte Johannes Chrysostomos (S. 74–82) sich weniger schwer mit dem Vorbild der Apostel tat, begründet Maxwell damit, dieser habe sich während seiner pastoralen Tätigkeit in Antiochia (386–397) und seinen öffentlichen Predigten vor allem im gesellschaftlichen Querschnitt seiner Heimatstadt bewegt, sowie mit seinem im Vergleich zu den Kappadokiern weniger elitären Hintergrund.¹⁹ Dennoch offenbart auch Chrysostomos einen jeweils an Kontext und Publikum ausgerichteten alternierenden Umgang mit den Vorbildern des Neuen Testaments.

In der Gesamtschau der instruktiven Auseinandersetzung mit den literarischen Zeugnissen ergibt sich zweierlei: erstens, dass die traditionellen Werte, Normen und Regeln der römischen Oberschicht auch innerhalb der ‚aristokratisierten‘ klerikalen Elite der Spätantike weiterexistierten und sich sogar gewisse Narrative gegen Angehörige der sozialen Unterschichten in Polemiken und Invektiven gegen religionspolitische Kontrahenten reproduzierten. Zum zweiten zeigt sich jedoch auch, dass sich aus der Verbindung von alt-hergebrachten sozialen Werten der römischen Eliten und den potenziellen sozialen Radikalismen der christlichen Lehren für spätantike Kleriker keineswegs (innere) Konflikte ergeben mussten: Die Kirchenmänner der Spätantike wussten sich offenkundig sehr wohl auf beiden Seiten des Zauns zu bewegen und kontextabhängig die eine wie die andere Position für ihre Argumentation zu nutzen. Wenngleich sich daher gewisse Haltungen und diskursive Tendenzen gegenüber sozialer Inferiorität transformiert haben, „[t]hese two models of authority, and specifically spiritual authority, could not collapse into a single, coherent worldview“ (S. 84).

Einen ebenso ambivalenten Befund ergeben die in Kapitel 4 („Apostolic Simplicity and Elite Education in Late Antique Theological Controversies“, S. 85–118) gebotenen Analysen zur Frage nach dem Stellenwert klassischer Bildung gegenüber apostolischer Einfachheit im Denken spätantiker Kirchenvertreter. Das hier von Maxwell untersuchte Material zeigt auf, dass diese im Kontext der theologischen beziehungsweise christologischen Kon-

19 Zu den Antiochener Jahren und der an den spirituellen Bedürfnissen seiner Heimatstadt orientierten Theologie des Chrysostomos: C. Tiersch: Johannes Chrysostomos in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches. Tübingen 2002 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 6), S. 60–72.

troversen des vierten und fünften Jahrhunderts eine differenzierte Haltung gegenüber Bildung an den Tag legten: Das *Panarion* des Epiphianos – ein Handbuch zu Häresien – warnte etwa deutlich davor, dass eine übertriebene Intellektualisierung christlicher Lehren schnell zu ketzerischen Umtrieben führen konnte (S. 91–96).²⁰ Auf der anderen Seite offenbart Maxwells Analyse des Sokrates, Sozomenos und Theodoret, inwiefern sich die Kirchengeschichtsschreiber des fünften Jahrhunderts im Kontext religionspolitischen und theologischen Dissenses auf Bildung als Bollwerk gegenüber spalterischen Tendenzen beriefen (S. 96–104): Kirchenführer sollten demnach über hinreichend geistiges Rüstzeug verfügen, um orthodoxe Lehren überzeugend zu verteidigen, die Masse der ungebildeten Laien orientieren und die verächtliche ‚Sophisterei‘ theologischer Opponenten widerlegen zu können.

Während die ‚simplicity‘ der Apostel also bisweilen als tugendhaftes Ideal gepriesen wurde, ließen sich spätantike Kleriker andernorts auch nicht davon abhalten, sich despektierlich und herablassend über Ungebildete zu äußern. Bildung als Marker für soziales Prestige im traditionellen Sinne blieb daher auch weiterhin eine zentrale Kategorie, mit denen Kirchengeschichtsschreiber den Führungsanspruch orthodoxer Bischöfe zu untermauern oder mit Verweis auf deren Fehlen religionspolitische Kontrahenten zu diskreditieren suchten. Hier zeigt sich eine im Vergleich zum vorigen Kapitel noch viel deutlicher selbstreferenzielle Auseinandersetzung der klerikalen Elite mit Bildung: In dem Maße, wie sich spätantike Kleriker auf ihre Bildung und intellektuellen Qualitäten als Legitimationsanker für ihren spirituellen Führungsanspruch berufen konnten, ging es im Konfliktfall darum, die ungebildeten Massen einfacher Laien, denen man nicht zutraute, Rechtgläubigkeit von Häresie zu unterscheiden, gegen Ketzer immunisieren zu können und die orthodoxen Lehren als „simple faith versus sophisticated theology“ (S. 86) zu verteidigen. So äußerte etwa Rufin über die Arianer: „Diejenigen aber, die ihn [Arius, M. S.] unterstützten, waren kluge Disputanten (*virī in quaestionibus callidi*) und daher gegen die Einfachheit des Glaubens (*simplicitati fidei*).“²¹

20 Dem Bischof von Konstantia galt sogar als Zeichen von Einfalt, wer sich zu sehr von hochgebildeten Männern beeindrucken ließ; er verurteilte die klassische *παιδεία* regelrecht. Maxwell versteht Epiphianos daher auch als „unusual voice from this period“ (S. 96), dessen besondere und teilweise widersprüchliche Haltung die Autorin mit seinen bescheidenen sozio-ökonomischen Hintergründen erklärt.

21 Rufin. hist. 10,2 [= GCS 9,2, S. 961].

Einfachheit und Verständlichkeit waren – stellt Maxwell schließlich fest – gefordert, wenn es um Erhalt und Verbreitung der nicaenischen Lehre ging; zugleich aber zeigen die untersuchten Autoren Einigkeit darin, dass christliche Gemeinden auf scharfe Denker angewiesen waren, um sich gegen ketzerische Tendenzen zu verteidigen, sowie dass – mit Ausnahme des Epiphanius – die Kirchengeschichtsschreiber im Sinne der traditionellen Oberschicht eine „reflexive appreciation of others with impressive educations“ (S. 117) an den Tag legten. Traditionelle Bildung funktionierte nach wie vor als akzeptabler Marker sozialer Distinktion, wenn Scharfsinn, Eloquenz und Rhetorik halfen, soziales Prestige und Stellung eines (rechtgläubigen) Bischofs zu untermauern.

Das fünfte Kapitel („The Virtue of Humility in Late Antiquity“, S. 119–157) fokussiert die Demut im eigentlichen Sinne, „which may have been one of the most difficult concepts for upper-class Christians to embrace“ (S. 11). Abermals geht es Maxwell dabei um die Frage nach möglichen Konflikten, die sich zwischen der, wie die Autorin zuvor gezeigt hat, im spätantiken Klerus durchaus noch vorhandenen Wertschätzung elitärer Wertvorstellungen und dem Streben nach sozialem Prestige auf der einen sowie den an den biblischen Exempla orientierten Reflexionen über Demut (*humilitas*/ταπεινοφροσύνη) als zentrale christliche Tugend auf der anderen Seite ergaben.

Ideengeschichtlich betrachtet bewegte sich die christlich-demütige Wertschätzung von ‚Niedrigkeit‘ in einem weitaus extremeren Rahmen, als es für die tugendethischen Ideale der Mäßigung und des Maßhaltens im römischen Herrschaftsdiskurs, in der griechischen Philosophie oder für die Reflexionen in der hellenistischen Fürstenspiegel-Literatur galt.²² Selbst von den (ideengeschichtlich nächststehenden) Lehren der griechischen Stoa beziehungsweise der platonischen Philosophie war die christliche Idee von der „ehrfurchtsvollen Selbstbescheidung“²³ als freiwillige Selbsterniedrigung gegenüber göttlicher Allmacht, die als gemeindeethisches Ideal auch gegenüber

22 Siehe dazu etwa: H. North: *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca, NY 1966 (Cornell Studies in Classical Philology 35), *passim*. Gudrun Guttenberger, die sich in ihrer Dissertation zu „Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt“ (1999) mit eben diesem Phänomen auseinandersetzte, spricht von dem sogenannten „Positionswechselsaxiom“, welches im Urchristentum eine Neubewertung von Status, Hoheit und Niedrigkeit befördert habe. Dazu insgesamt: Guttenberger (Anm. 13), S. 169–184.

23 Dihle (Anm. 3), Sp. 737.

dem Nächsten zu denken ist, ein gutes Stück entfernt. Diesen Umstand konturiert auch Maxwell, wenn sie sich knapp mit ‚humility‘ beziehungsweise näherstehenden Ideen und Konzepten im griechisch-römischen Denken auseinandersetzt (S. 120–121), bevor sie auf die Demut in jüdischen Schriften sowie den neutestamentlichen Befund zu sprechen kommt (S. 121–125). Dabei legt Maxwell den wichtigen Umstand offen, dass Demut „as a social attitude (rather than the result of one’s social status) meant that it could be disconnected from a low standing in society and become a trait for the rich and powerful as well“ (S. 124). Die von Maxwell unter dieser Prämisse diskutierten Beispiele lassen zum einen erkennen, wie spätantike Kirchenvertreter die Tugend der Demut propagierten, zum anderen aber auch die Grenzen der Versuche, diese praktisch in die alltäglichen Lebenswelten zu übertragen.²⁴

Basilios von Kaisareia (S. 127–136) betonte in seinen Homilien und Abhandlungen – etwa „Über Demut“ oder die *Moralia* – nicht nur die besondere Bedeutung der Demut als christlicher Grundhaltung, sondern gab in seinen Briefen bisweilen sehr wohl auch zu verstehen, dass er zugleich um den Stellenwert des sozialen Status und Prestiges wusste, sie goutierte oder deren Fehlen bei Opponenten monierte.²⁵

Gregor von Nazianz (S. 134–140) etwa war daran gelegen, seine besondere Stellung in der sozialen Hierarchie mit der Idee grundsätzlicher spiritueller Gleichheit der Christusgläubigen vor dem Angesicht Gottes zu vereinen. Aufschlussreich und den vorigen Beobachtungen Maxwells entsprechend ist die Betrachtung der Totenrede, die Gregor 382 in Kaisareia auf den drei Jahre zuvor verstorbenen Basilios hielt: Den Gepflogenheiten entsprechend waren nicht zuletzt die gute Familie und Bildung des Verstorbenen zu loben; doch dieses Lob wäre – so Gregor – für ihn wie den zu Ehrenden ein „unbedeutendes Objekt des Stolzes für Männer, die ihre Augen auf den Boden gerichtet haben“.²⁶ Treffsicher ordnet Maxwell ihre Analyse der Rede in ihre grundsätzlichen Überlegungen ein: In der Totenrede ist es Gregor daran ge-

24 Den Konflikt bringt Maxwell wie folgt auf den Punkt: „Bishops wanted their followers to be humble, but they themselves could not be humble in the same way: as leaders, they needed to maintain their authority over others“ (S. 119).

25 Basil. hom. 20 [= PG 31, Sp. 525–540]; Basil. moral. [= PG 31, Sp. 700–869]; Basil. epist. 239.

26 Greg. Naz. or. 43,3 [= SC 384, S. 122–124].

legen, seine Zuhörer mit traditionellen Wertvorstellungen (vornehmer Abstammung, Bildung, öffentlichem Ansehen) ebenso wie mit christlichen Idealen (Demut, Fürsorge für die Bedürftigen) zu beeindrucken, und in einem Modus „for showing off, Gregory claims that he is not showing off“ (S. 140). Allein, und dieser Umstand gerät der Autorin durchweg etwas zu kurz, lässt sich schlichtweg nicht wissen, ob die darin angelegte Spannung für Gregor und seine Zeitgenossen so offensichtlich oder heikel war, wie es die vorliegende Untersuchung vielerorts insinuiert.

Den freiwilligen Verzicht auf Status, Wohlstand und *luxuria* – die praktische Umsetzung eines demütigen Habitus – lobte etwa Gregor von Nyssa in seiner *Vita Macrinae* an seiner asketischen Schwester (S. 140–144): Sie habe ihr Leben nach dem Vorbild der sozial Inferioren gestaltet, die in ihrem Haushalt lebten – den Sklaven. Dass diese jedoch ihren bescheidenen Lebensstil ertragen haben, ist Gregor keine Erwähnung, geschweige denn ein Lob wert. Einmal mehr offenbart sich damit die von Maxwell bereits zuvor herausgearbeitete Tatsache, dass die Verbindung zwischen Demut und einem privilegierten Leben darin bestand, dass sich überhaupt nur derjenige ‚verdemütigen‘ konnte, der ohnehin eine herausgehobene Stellung einnahm. „This mix of lowliness and privilege is an example of how biblical ideals of humility could become interwoven with elite worldviews and lifestyles“ (S. 144). So erweist sich die Demut in den einschlägigen Diskursen spätantiker Kleriker paradoxerweise als eine Tugend, welche die Elite als exklusives Vorrecht für sich beanspruchen konnte.

Anders nahm sich Johannes Chrysostomos aus (S. 144–155): Während die vorgenannten Autoren die Demut als Tugend der Elite fokussierten, orientierte sich Chrysostomos an denjenigen, die ohnehin einen schlichten Lebensstil pflegten: Mitmenschen in einfachen Lebensumständen sollten die Vorbilder der Vermögenden sein. Ihm galten die Privilegien der Eliten als Hindernisse auf dem Weg ins Himmelreich; er rief die Oberschicht dazu auf, einen demütigen Habitus an den Tag zu legen, die Mitmenschen zu achten und zum eigenen Vorteil der Tugend der Demut zu folgen. So ermutigte er in einer Reihe von Antiochener Predigten über das Gleichnis von Lazarus und dem reichen Mann seine Zuhörer, ihre Wert- und Ordnungsvorstellungen zu überdenken und sich bewusst zu machen, dass in Anbetracht Gottes die Reichen und die Armen gleich seien.²⁷ Ähnliches galt auch für seine Pre-

27 Joh. Chrys. de Laz. conc. 2,1 [= PG 48, Sp. 981].

digt über die demütige Geisteshaltung, in der er die allseits geschätzte ‚Demut der Geringen‘, die ihren Platz in der Gesellschaft akzeptieren und sich den Hochgestellten unterordnen, ebenso ablehnt wie den Hochmut der Elite.²⁸ Christen sollten vielmehr diese sozialen Normen ablehnen, um – ganz im Sinne der paulinischen Demutslehre – eine gemeindliche spirituelle Gleichheit zu erlangen, die für Chrysostomos den Mittelpunkt der neutestamentlichen Anleitungen für die christlichen Gemeinschaften ausmachte (S. 146).

Am Ende des für Maxwells Untersuchung zentralen fünften Kapitels steht also die Einsicht, dass die Demut in den Statusdiskursen der analysierten Kleriker deutlich moderater behandelt wurde, als es in Anbetracht der sozial disruptiven Potenziale der apostolischen Vorbilder und neutestamentlichen Präfigurationen möglich gewesen wäre – eine tatsächliche Inversion bestehender Werte und Regeln gesellschaftlicher Ordnung lässt sich nicht erkennen. Vielmehr offenbarte sich, dass die gebildeten Christen der Oberschicht ihr Verständnis von Status und Privilegien am christlichen Wertesystem ausrichteten und bisweilen modulierten. Den Kappadokiern gelang diese Überbrückungsleistung, indem sie nicht nur die Koexistenz von Demut und elitärer Identität zuließen, sondern deutlich betonten, dass nur die Hohen sich erniedrigen, sich ‚verdemütigen‘ konnten. So waren sie im Stande, Demut und Einfachheit der Apostel bis zu einem gewissen Grad als Exempla zu akzeptieren und dennoch ein Gleichgewicht zwischen Demut und herausgehobenem sozialem Status zu bewahren.

Mit ihrer Untersuchung hat Jaclyn Maxwell eine gut lesbare, instruktive und anregende Arbeit zu einem von der Forschung bisher eher wenig beachteten Komplex vorgelegt. Es ging ihr erklärtermaßen nicht um eine erschöpfende Diskussion sämtlichen Materials, und so hat man ihre Monographie vor allem als explorative Studie zu verstehen. Nichtsdestoweniger sind abschließend auch kritische Überlegungen darzulegen.

Der von der Autorin gewählte breite Fokus auf das reichhaltige Material macht es möglich, grundsätzliche diskursive Veränderungen und Modulierungen in Bezug auf gesellschaftliche Hierarchie und sozialen Status zwischen traditionell-römischer und spätantik-christlicher Weltsicht ausmachen zu können. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein solches Vorgehen nur

28 Joh. Chrys. de profectu evangelii = in Phil. 1,18 hom. [= PG 51, Sp. 311–320].

bedingt gestattet, einzelne Autoren und Exempla erschöpfend zu diskutieren. Bestimmte Leerstellen gibt Maxwell selbst an: So würde eine strukturelle Hinzuziehung des lateinischen Westens (Ambrosius, Hieronymus), Ägyptens (Schenute) oder der syrischen Kirche die dargebotene Diskussion zwar ergänzen, doch möglicherweise (!) zugleich auch komplizieren (S. 3). Insbesondere eine weiterführende Auseinandersetzung mit Schenute (oder Pachomios) und Ambrosius von Mailand hätte Maxwells Arbeit strukturell noch überzeugender gemacht: Zum einen hätte dies ihre Überlegungen zu den Diskursen um asketisch-monastische Lebenswelten gestärkt. Denn hier konnten sich durchaus Konflikte zwischen elitären Klerikern und asketischen ‚holy men‘ im Sinne einer Konkurrenz um spirituelles Charisma ergeben: Nicht selten sind (übertrieben) asketisch auftretende heilige Männer als ‚Lügenpropheten‘ diffamiert worden, wenn ihr übersteigert demütiger Habitus eine Konkurrenz für die Frömmigkeit und spirituelle Autorität etablierter Kirchenvertreter darzustellen drohte.²⁹ Männer, die für sich eine besondere Demut und Schlichtheit sowie damit eine größere Nähe zu den neutestamentlich-apostolischen Exempla in Anspruch nahmen, konnten also durchaus eine Herausforderung für die Vertreter der klerikalen Oberschicht der Spätantike darstellen. Zum anderen hätte etwa die Betrachtung des Mailänder Bischofs Maxwell die Perspektive eines aus öffentlichem Amt berufenen italienischen Spitzenmanns sowie durchweg elitären lateinischen Klerikers beschert, der zugleich jedoch für die kirchliche Auseinandersetzung mit der *humilitas* zentrale Anstöße gegeben hat.³⁰

Wünschenswert wäre es außerdem gewesen, hätte die Autorin sich im Laufe ihrer Monographie tiefergehend mit der einschlägigen Terminologie sowie der dazugehörigen Begriffs- beziehungsweise Ideengeschichte auseinandergesetzt. So ist es bemerkenswert, dass Maxwell auf der einen Seite zu Recht auf die Unschärfe von dichotomen Kategorien in Bezug auf die Darstellung römischer Gesellschaft der Kaiserzeit hinweist, jedoch auf der anderen Seite die titelgebenden Begriffe ‚simplicity‘ und ‚humility‘ selbst kaum qualifiziert beziehungsweise diesen strukturell eher eine attributive Funktion zur Be-

29 Siehe zu diesem Komplex: G. Hartmann: Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike. Tübingen 2006 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 38), bes. S. 116–132.

30 Dazu nur: N. B. McLynn: Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital. Berkeley, MA/Los Angeles/London 1994 (The Transformation of the Classical Heritage 22), *passim*.

schreibung des sozialen Status zuweist. Darin fügt sich der Eindruck, dass gewisse Begriffe bisweilen eher etwas plakativ gebraucht werden: Zum Beispiel scheinen ‚tentmakers‘, ‚fishermen‘, ‚lowliness‘, ‚poor‘ und eben auch die titelgebenden Begriffe gelegentlich etwas zu wenig differenziert oder bisweilen synonym verwandt zu sein. Überhaupt werden dem Leser selten die Originaltexte oder eine explizite Auseinandersetzung mit den zu Demut und Schlichtheit gehörigen Wortfeldern geboten. Hier ist zudem auf den bereits benannten Umstand hinzuweisen, dass die theologischen, christologischen und soteriologischen Dimensionen – vor allem der ‚humility‘ – zu kurz geraten oder nur sehr knapp ausgeleuchtet werden. Eben darauf kommt es aber auch an, wenn es darum geht, christliche Weltsicht in der Spätantike sowie klerikale Haltungen zu Demut und apostolischer Einfachheit zu analysieren: Die Demut war eine christliche Tugend, die als soziales, *id est* gemeindeethisches Ideal einen unmittelbaren Imperativ zur habituellen Demut gegenüber dem Nächsten mit sich brachte, zugleich aber auch im Sinne der inhärenten *imitatio Christi* einen außerweltlichen Bezugsrahmen hatte.

Im Hinblick auf das zentrale Axiom Maxwells ist auf noch einen anderen Umstand hinzuweisen: Die Autorin merkt an: „For educated, upper-class Christians, it must have been disorienting at times to revere tentmakers and fishermen as role models in a culture that did not value labor, to promote simplicity as a virtue in a culture that cherished education, and to encourage humility in a culture that emphasized honor“ (S. 33). Allein, wir können nicht wissen, ob sich diese intellektuelle Konfliktlage für die Zeitgenossen tatsächlich so darstellte, ob sich das Problem einer ‚notwendigen‘ Überbrückungsleistung überhaupt stellte. Gewisse Befunde deuten in diese Richtung und werden von der Autorin auch überzeugend interpretiert. Hier ist es einleuchtend, wenn sie den ambivalenten Umgang und die differenzierte Haltung spätantiker klerikaler Eliten gegenüber den apostolischen beziehungsweise neutestamentlichen Exempla im Sinne von „confirmation bias“ oder „motivated reasoning“ (S. 160) interpretiert.³¹ Doch räumt Maxwell selbst auch

31 „[W]hen Christian elites continued to cherish their education and family connections despite scriptural passages favoring the meek over the exalted, this could be seen as a form of ‚confirmation bias‘ or ‚motivated reasoning‘“ (S. 8). „According to the social psychologist Leon Festinger, this selective decision-making is due to a drive for consistency and is largely, if not entirely, subconscious. So, when we find bishops articulating elite values that seem to go against biblical teachings, biased reasoning and cognitive dissonance are, I would argue, more useful ways to understand the inconsistency, rather than simply attributing it to hypocrisy or a deliberate attempt

ein (zum Beispiel auf S. 140), dass sich uns bestimmte Aspekte dieser Diskurse entziehen und sich kaum mit Bestimmtheit sagen lässt, inwiefern sich vermeintlich offensichtliche Paradoxien den Zeitgenossen tatsächlich als konfligierende Vorstellungen präsentierten.

Schlussendlich ist es Maxwell mit ihrer Untersuchung gelungen, einen umfangreichen Themenkomplex auf ebenso einleuchtende wie komprimierte Weise zu durchmessen sowie einen anregenden Beitrag zur weiteren Auseinandersetzung mit der christlichen Transformation des spätantiken römischen Reiches zu leisten. Dass zur Gewinnung eines umfassenden und belastbaren Gesamtbildes ein systematischerer Zugriff geboten ist, bestimmte Aspekte nachzuschärfen sowie zu vertiefen sind, liegt in der Natur eines solch prägnanten Buches begründet.

to ‚aristocratize‘ their religion“ (S. 9). Siehe dazu: L. Festinger: A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford, CA 1957; Z. Kunda: The Case for Motivated Reasoning. In: Psychological Bulletin 108, 1990, S. 480–498.

Matthias Sandberg, Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Seminar für Alte Geschichte
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
sandberm@uni-muenster.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Matthias Sandberg: Rezension zu: Jaclyn L. Maxwell: *Simplicity and Humility in Late Antique Christian Thought. Elites and the Challenges of Apostolic Life*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2021. In: Plekos 25, 2023, S. 215–232 (URL: <https://www.plekos.uni-muenchen.de/2023/r-maxwell.pdf>).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND
