

Hans Förster, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 46, Tübingen (Mohr Siebeck) 2007, XII + 342 S., ISBN 978-16-149399-7, € 79,-.

Es geschieht selten, dass ein patristisches Buch Eingang in das Feuilleton einer großen deutschen Zeitung findet. Hans Förster (im Folgenden: F.) ist dies mit seiner Monographie „Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias“ gelungen. In der FAZ-Weihnachtsausgabe 2007 war zu lesen: „Fast niemand weiß, weshalb wir Weihnachten am 25. Dezember feiern. Nicht einmal der Papst. Nur Hans Förster hat einen vernünftigen Vorschlag.“¹

Nach seiner Dissertation, die im Jahr 2000 in derselben Reihe veröffentlicht wurde², ist dies bereits die zweite Studie, die F. der Frage nach der Entstehung von Weihnachten und Epiphanias widmet. Das wichtigste Ergebnis der Dissertation Fs war, dass sowohl die „Berechnungshypothese“ als auch die „apologetische Hypothese“ die Entstehung des Weihnachtsfestes nicht erklären können. „Zurück bleibt die religionsgeschichtliche Hypothese“ hieß es damals (Feier, S. 195). In einem Ausblick kündigte F. an, das „Phänomen einer ‚Christianisierung‘ der heidnischen Feste“ und den „Zusammenhang staatlicher Einflußnahmen und der Einführung des Weihnachtsfestes im Osten des Reiches“ (Feier, S. 198) systematisch zu untersuchen. Die Ergebnisse dieser Arbeit liegen nun vor. Während F. aber im Jahr 2000 noch von einem „sehr engen Zusammenhang zwischen dem *Natalis Christi*, dem Weihnachtsfest, und dem *Natalis solis invicti*, dem Fest der unbesiegten Sonne“ (Feier, S. 196) sowie „zwischen dem Geburtsfest des Dionysos, den von Epiphanius erwähnten Kulte[n] und dem von Hieronymus erwähnten Tamuz-Kult in Bethlehem mit dem Epiphaniestag“ (Feier, S. 198) ausging, bildet die neue Studie, wie bereits der Untertitel verrät, eine grundsätzliche „Anfrage an die Entstehungshypothesen“ – auch und besonders an die religionsgeschichtliche.

In der Einleitung zu seinem neuen Buch (S. 1-23) stellt F. die Forschungsproblematik und die klassischen Entstehungshypothesen für Weihnachten und Epiphanias vor, die im folgenden Kapitel (Diskussion der Entstehungshypothesen, S. 25-56) ausführlicher diskutiert werden. Wie schon in seinem ersten Buch, erweist F. die Berechnungen der Geburt Jesu überzeugend als „spätere Begründungen eines bereits existierenden Festes“ (S. 26). Sie bezeugten allenfalls ein Interesse am Leben Jesu im 4. Jahrhundert, das zur Entstehung des Geburtsfestes mit beigetragen haben könnte (S. 38).

²¹ Vgl. die Besprechung von A. Plontke-Lüning in dieser Zeitschrift: ZAC 1, 1997, S. 314-318.

¹ Jürgen Kaube, Das Rätsel des Weihnachtsfestes, FAZ 24.12.2007, Nr. 299, S. 33.

² Hans Förster, *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes*, STAC 4, Tübingen 2000.

F.s Einwände gegen die religionsgeschichtliche Hypothese (S. 39-46) sind sehr viel grundsätzlicher und, wie er selbst sagt, „systematischer“ Natur. Die These, dass Weihnachten und Epiphanias als christlicher Ersatz für heidnische Feste eingeführt worden seien, beruht F. zufolge auf einer „falsch akzentuierten Sicht der konstantinischen Wende“, die zu Unrecht eine „Wesensänderung der Kirche“ (S. 41) im 4. Jahrhundert postuliere. Waren, so fragt F., die Bedingungen im 4. Jahrhundert tatsächlich so, dass die Christianisierung eines heidnischen Festes problemlos möglich gewesen wäre?

Diese und die Frage nach der Bedeutung der staatlichen Einflussnahme auf die Einführung der Feste ziehen sich leitmotivisch durch den Hauptteil des Buches, in dem „Entstehung und Verbreitung von Weihnachten und Epiphanias“ geographisch geordnet diskutiert werden (S. 57-297). Die Entwicklung in Ägypten steht dabei an erster Stelle, weil hier oft die Ursprünge des Epiphaniasfestes vermutet wurden (S. 57-120). Mit überzeugenden Argumenten destruiert F. sowohl die Abhängigkeit des großkirchlichen Epiphaniasfestes von der bei Clemens (strom. 1,146) geschilderten Kore-Feier der Basilidianer als auch die Versuche, eines von den bei Epiphanius (haer. 51) erwähnten Festen als heidnisches Vorgängerfest zu identifizieren. Damit fällt die Annahme eines ägyptischen Ursprungs von Epiphanias. Vielmehr sei Epiphanias als Geburtsfest zuerst in Jerusalem und Bethlehem gefeiert und dann, etwa zur Zeit des Athanasius, von Pilgern nach Ägypten und in die anderen Regionen des Reiches weitergetragen worden. In der Tat vermag diese These die rasante Ausbreitung des Epiphaniasfestes besser zu erklären als die Annahme einer christlichen Entgegensetzung zu einem – wie auch immer gearteten – lokalen ägyptischen Fest. Erst mit der Einführung des Weihnachtsfestes, also in der Mitte des 4. Jahrhunderts, seien andere Festinhalte – die Anbetung der Magier, die Taufe Jesu und das Weinwunder zu Kana – auf den 6. Januar gelegt worden.

„Die Ausbreitung des östlichen Geburtsfestes Jesu – und der Zusammenstoß mit dem Fest des Westens“ werden im zweiten Kapitel des Hauptteils geschildert (S. 120-179). In der Konkurrenz der beiden Geburtsfeste sieht F. den Grund dafür, dass sich Weihnachten im Osten nur langsam und unter Widerständen etablieren konnte und dass andererseits Epiphanias besonders im Westen eine Vielzahl an Festinhalten ausgeprägt hat. Als etabliert gilt ein Fest für F. erst und nur dann, wenn es im Falle eines lokalen Schismas – etwa der meletianischen Spaltung in Antiochien oder der donatistischen Wirren in Nordafrika – von allen rivalisierenden Gruppen gefeiert wird (vgl. den Exkurs S. 20-23).

Die Einführung des Weihnachtsfestes erfolgte in der gesamten Osthälfte des Reiches auf Druck der Kaiser, die in der gemeinsamen Feier des Festes ein Zeichen für die Kirchen- und Reichseinheit sahen. Im Westen wiederum erforderte die Konkurrenz des sehr früh bezeugten Epiphaniasfestes mit dem aus Rom kommenden und von Rom favorisierten Weihnachtsfest eine Veränderung des ursprünglichen Festgehaltes. Die Übersetzung von *ἐπιφανεῖα* bzw. *θεοφανεῖα* mit den vieldeutigen Begriffen *apparitio* bzw. *manifestatio* habe eine vielfältige und regional variierende Festtradition ermöglicht: von den Magiern über die Taufe Jesu und die Hochzeit zu Kana bis hin zur Verklärung Jesu für den 6. Januar. Mit dieser Annahme einer sekundären Vielfalt der Festinhalte widerspricht F. der von Mohrmann vertretenen These, derzufolge diese Vielfalt ursprünglich zu Epiphanias gehörte.

Wie aber entstand das Weihnachtsfest, das sich im ganzen Reich – mit Ausnahme Armeniens – als Geburtsfest durchsetzen konnte? F. versucht zu zeigen, dass die Weihnachtspredigten zwar eine Sonnensymbolik, aber keine konkreten Hinweise auf ein heidnisches Vorgänger- oder Parallelfest enthalten. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf eine Predigt des Maximus von Turin (serm. 98, vgl. S. 227-237), der den Termin von Weihnachten vor allem deshalb als Einrichtung der göttlichen Vorsehung betrachtete, weil auf diesen Tag gerade kein heidnisches Fest falle, es vielmehr genau zwischen den Saturnalien und den Kalenden des Januar liege. Der Hinweis auf diese Predigt ist nicht nur deshalb wichtig, weil sie als Rede zu den Kalenden des Januar von

der Forschung bisher nicht für das Weihnachtsfest ausgewertet wurde. Sie ist auch die einzige Quelle, die ausdrücklich bestätigt, was F. sonst nur dem Schweigen der Quellen über konkrete heidnische Feste entnimmt: dass der *Natalis solis invicti* nicht so weit verbreitet gewesen ist wie von den Vertretern der religionsgeschichtlichen Hypothese behauptet. Zugleich spielt die Sonnensymbolik in der Predigt eine Rolle, allerdings nicht im Sinne eines heidnischen Festes, sondern als kosmischer Zusammenhang von wachsendem und schwindendem Licht. Ähnliches konstatiert F. auch für Rom, vor allem anhand der Predigten Leos des Großen, und für Nordafrika anhand der Predigten Augustins. Richtig und wichtig ist hier vor allem der Hinweis, dass Augustinus in serm. 186,1 nicht – wie von Hugo Rahner in einer „phantasievolle[n] Übersetzung“ (S. 278) suggeriert³ – das Lärmen der Heiden vor der Kirchentür schildert, wenn er sagt: *gaudeamus, fratres: laetentur et exsultent gentes*, sondern auf Ps 66,5 und die darin enthaltene Aufforderung zum Jubel anspielt. Allerdings fragt F. leider nicht danach, was Augustin zu der sich anschließenden Bemerkung: *Istum diem nobis non sol iste visibilis, sed Creator ipsius invisibilis consecravat* bewegen hat. Unbeachtet bleibt auch der Beginn einer anderen Weihnachtspredigt Augustins, der einen noch deutlicheren Hinweis auf ein paganes Parallelfest enthält: *Habeamus ergo, fratres, solemnem istum diem; non sicut infideles propter hunc solem, sed propter eum qui fecit hunc solem* (serm. 190,1).

Als „Ergebnis“ (S. 299-309) formuliert F., dass ein am 25. Dezember gefeiertes, weit verbreitetes und tief in der Bevölkerung verwurzeltes Sonnenfest „als Forschungsmythos zu deklarieren“ (S. 299) sei. Die Sonnensymbolik habe sich gerade deshalb für eine enge Verknüpfung mit dem Weihnachtsfest angeboten, weil sich kein heidnischer Kult mit ihr verband. Die beiden christlichen Geburtsfeste seien aus einer inneren Motivation heraus entstanden. Im Heiligen Land sei das Bedürfnis entscheidend gewesen, die Heilsgeschichte *apte diei et loco* – also passend zu Zeit und Ort, wie die Pilgerin Egeria mehrfach betont (Pereg. 35,3; 37,6; 43,5) – liturgisch zu begehen, in diesem Fall den Geburtstag Jesu in der von Konstantin erbauten Geburtskirche in Bethlehem. Bei der Terminwahl habe möglicherweise der Wunsch eine Rolle gespielt, die Geburt der „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal 3,20) zeitnah an der Wintersonnenwende zu feiern, ohne diesen in manchen Augen als „heidnisch“ angesehenen Termin direkt zu wählen. F. schließt aber auch nicht aus, dass der 6. Januar schlicht der Tag der Kirchweihe in Bethlehem gewesen sein könnte. In Rom sei die Wahl des Termins für das Geburtsfest vor allem von der Sonnensymbolik des Prophetenzitats und dem gleichzeitigen Wissen um die Wintersonnenwende beeinflusst gewesen. Die Nichtfeier eines der beiden Feste galt bereits im 5. Jahrhundert als religiöser Nonkonformismus und als Gefährdung der kirchlichen Einheit.

Wenn F. ganz zum Schluss noch einmal den weiteren Horizont seiner Arbeit in den Blick nimmt – die Frage nämlich, ob eine christliche Parallelbildung zu heidnischen Festen im 4. Jahrhundert überhaupt möglich gewesen ist und „wie tatsächlich Inkulturation im vierten Jahrhundert verlief“ (S. 308) –, so weist er selbst auf den Aspekt hin, der sein Buch gleichermaßen spannend und problematisch macht.

F. hat die Erforschung der Entstehung und Entwicklung der Geburtsfeste Christi mit dieser auf einer Vielzahl von christlichen Quellen basierenden Darstellung der zeitlichen und räumlichen Verbreitung der beiden Feste entscheidend vorangebracht. Verdienstvoll ist auch, dass er das grundlegende Problem der „religionsgeschichtlichen Hypothese“ deutlich aufgezeigt hat: Die weite Verbreitung, tiefe Verwurzelung und große Beliebtheit paganer Vorläufer- oder Parallelfeste für Epiphanias und Weihnachten lassen sich aus den christlichen Quellen nicht positiv begründen. Umgekehrt gilt allerdings

³ Hugo Rahner, Das christliche Mysterium von Sonne und Mond, in: ders., Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze, Zürich 1945, 125-228, hier 196.

auch – und das vernachlässigt F. – dass aus dem Schweigen der meisten christlichen Quellen zu paganen Festen nicht sicher geschlossen werden kann, dass es diese Feste nicht gegeben hat. Immerhin gibt es einige, wenn auch wenige pagane Quellen, die auf solare Festtraditionen an ganz verschiedenen Orten des Reiches hinweisen⁴. Man kann darüber streiten, wie aussagekräftig diese Quellen sind – übergehen aber sollte man sie nicht. Auch F. argumentiert, wie die Verfechter der religionsgeschichtlichen Hypothese, in negativen *argumenta e silentio* immer wieder mit dem, was *nicht* in den Quellen steht – und löst damit den von ihm selbst formulierten Anspruch nicht durchgängig ein, ausschließlich „durch die Quellen begründbare Hypothesen“ (S. 3) zu präsentieren. Für das Schweigen der Quellen zu konkreten paganen Feierlichkeiten lassen sich wenigstens zwei weitere Begründungen finden, die zumindest für einige der von F. behandelten Fälle in Erwägung gezogen werden sollten: Es könnte zum einen so interpretiert werden, dass die heidnischen Feiern zu Ehren der Sonne den Zuhörern so vertraut waren, dass sie nicht explizit benannt werden mussten. Zum anderen könnte es auch als ein absichtliches „Totschweigen“ der Realität gedeutet werden.

Auch kann man aus der Empfehlung der Prediger, an heidnischen Feiertagen zu fasten, nicht unmittelbar schließen: „Nicht durch Feiern, sondern durch Fasten bekämpft die Christenheit des vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts heidnische Parallelfeste“ (S. 291). Möglicherweise fühlten sich die Prediger ja gerade deshalb zu dieser Aufforderung verpflichtet, weil die Christen an heidnischen Feiertagen eben nicht fasteten, sondern feierten. Und wenn Leo d. Gr. in einer Weihnachtspredigt „vor jedem Anschein einer heidnischen Praxis“ warnt (S. 259), so ist er deshalb nicht gleich „aus dem Kreis der Quellen auszuschneiden, die als Beleg für einen Zusammenhang zwischen einem Fest des Sol invictus und dem Weihnachtsfest herangezogen werden müssen“ (S. 260). Denn dass eine „direkte Parallelbildung den Aussagen des Kirchenvaters widerspräche“ (S. 259), ist an sich noch keine Widerlegung der Existenz eines heidnischen Festes, sondern könnte und sollte auch zur kritischen Interpretation der christlichen Quellen Anlass geben.

Hier liegt das methodische Grundproblem der Untersuchung: F. erhebt die historische Realität ausschließlich aus Predigten von kirchlichen Amtsträgern und behauptet, dass eine Parallelbildung zu heidnischen Festen dem hier zutage tretenden Anspruch widersprochen hätte. Dies ist zweifellos richtig. Zugleich aber hat F. selbst zumindest für das Epiphaniafest überzeugend dargelegt, dass die Motivation für diese Feier aus einer lebendigen Frömmigkeitspraxis im Heiligen Land und eben nicht in den Studierstuben der Kirchenväter entstanden ist. Auch von F. ins Feld geführte Kirchenväter setzten sich bekanntlich bisweilen sehr kritisch mit der Frömmigkeit der Pilger auseinander (vgl. etwa Gregor von Nyssa, ep. 2; Augustinus, serm. 45; ep. 52). Ob also die christliche „Kontrastgesellschaft“ historische Realität oder nicht vielmehr ein Ideal der christlichen Prediger gewesen ist, das Rückschlüsse auf eine ganz anders geartete Realität nahelegt – das muss die weitere Forschung erweisen.

Ganz zu Recht stellt F. die Frage, ob mit der „konstantinischen Wende“ tatsächlich eine „Wesensänderung der Kirche“ (S. 41) einherging. Man sollte aber auch die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass von einer Wesensänderung vor allem deshalb nicht gesprochen werden kann, weil bereits das vorkonstantinische Christentum viel stärker mit der paganen Kultur verschmolzen war, als christliche Apologeten und neuzeitliche Forscher es bisweilen dargestellt haben.

Letztlich wird dann auch zu fragen sein, ob der Begriff der „Inkulturation des Christentums“ (S. 55f. u.ö.) die Situation im 4. Jahrhundert überhaupt angemessen beschreibt. Dieser Begriff suggeriert, dass das Christentum in eine ihm wesenhaft fremde Kultur übertragen worden sei. Wie fremd das Christentum seiner Umwelt im 4. Jahr-

⁴ Vgl. hierzu Martin Wallraff, *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, JbAC.E 32, Münster 2001, 174-179.

hundert tatsächlich war, und ob das Verhältnis des nachkonstantinischen Christentums zu seiner Umwelt wirklich so „unverstanden“ ist, wie F. in seinem Schlusssatz (S. 309) behauptet, bleibt eine spannende Frage, die durch die fundamentale Anfrage Fs an religionsgeschichtliche Erklärungsversuche hoffentlich neuen Aufwind erhält.

Göttingen

Katharina Heyden