

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Rainer Hirsch-Luipold, Reinhard Feldmeier
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von
Serena Pirrotta und Christian Zgoll

Band XVIII

Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz

Libanios' Rede für den Erhalt
der heidnischen Tempel

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von
Heinz-Günther Nesselrath, Okko Behrends,
Klaus Stephan Freyberger, Johannes Hahn,
Martin Wallraff und Hans-Ulrich Wiemer



Mohr Siebeck

Rabiate Diener Gottes? Das spätantike Mönchtum und seine Rolle bei der Zurückdrängung paganer Kulte

Martin Wallraff

Libanios' Schrift *Pro templis* ist nicht nur eine engagierte Verteidigungsschrift für *etwas* (nämlich die überkommenen paganen Kulte und Tempel), sondern auch eine massive Polemik gegen *etwas*, genauer: gegen jemanden. Die Gegner sind – wenig überraschend – Christen, doch genauer hat er Menschen im Blick, die „schwarze Gewänder tragen“, dazu nach Kräften prassen und sich zugleich in künstlich angeeigneter Asketen-Blässe präsentieren. An anderer Stelle ist von Leuten die Rede, die Trauergewänder tragen, hergestellt von Sackproduzenten. Wer die polemischen Umschreibungen aufgrund der Kleidung bis hierhin noch nicht verstanden hat, wird am Ende des Traktats explizit informiert. Es geht um Leute, „die aus der Landwirtschaft weglaufen, und behaupten, sie würden in den Bergen mit dem Schöpfer des Alls kommunizieren“.¹ Es kann kein Zweifel sein – Libanios hat die damals junge monastische Bewegung im Visier: Christen, die als Mönche im Bergland um Antiochien einen radikal asketischen Lebensstil wählten, nachdem sie mit der städtischen Gesellschaft oder der Landwirtschaft in der fruchtbaren Ebene gebrochen hatten.

Nicht den Christen generell, sondern speziell dieser Untergruppierung wird die Hauptschuld am Bruch mit der religiösen Tradition und an gewaltsamen Tempelzerstörungen angelastet. Zu Recht? Mit welchem Recht? Welche Rolle spielten Mönche tatsächlich bei gewaltsamen religiösen Konflikten um Tempel? Dass Libanios' Text nicht Historiographie *sine ira et studio* ist, liegt auf der Hand. Vermutlich sind es auch die übrigen, in Frage kommenden Quellen nicht, denn *ira* und *studium* sind bei sol-

¹ ... τοῖς τὴν μὲν γεωργίαν ἀποδράσιν, ὁμιλεῖν δὲ ἐν τοῖς ὄρεσι λέγουσι τῷ τῶν ὄλων ποιητῇ Libanios, *or.* 30,48. Für die Leute mit „schwarzen Gewändern (μελανειμοῦντες)“ und „in Trauergewändern (ἐν ἱματίοις πενθούντων)“ finden sich die Belege in § 8 und 46. Die Beobachtung von WIEBNER 2011, 168, dass im Text die Urheberschaft von Tempelzerstörungen changiert („je nach psychagogischem Bedarf“), ist zutreffend. In § 43 treten nicht Mönche, sondern Repräsentanten der staatlichen Autorität in dieser Funktion auf. Gleichwohl sollte man diese Beobachtung nicht überbewerten, denn es geht dort um einen partikularen Konfliktfall, und die rhetorisch pointierte Rückkehr auf das Thema Mönchtum ganz am Schluss (§ 48) zeigt, dass Libanios seinen literarischen Hauptgegner hier erblickte.

chen Vorgängen immer mit im Spiel. Gleichwohl oder eigentlich: gerade deshalb lohnt sich eine eingehende Analyse. Schon hier sei als Resultat vorweg genommen, dass in diesem Fall unterschiedliche Quellengattungen das Problem in sehr unterschiedlicher Weise ausleuchten, um nicht zu sagen: einander diametral entgegen gesetzte Antworten geben. Die zu Tage tretenden Divergenzen übersteigen das gewöhnliche Maß bei weitem. Neben dem sachlichen Interesse für Tempelzerstörungen, Gewalt als Mittel religiöser Auseinandersetzung, Frühgeschichte des Mönchtums etc. kommt daher der Analyse auch beträchtliches methodisches Interesse zu. Wie sollen die Differenzen zwischen den Quellengruppen aufgelöst werden? Wie sich zeigen wird, ist es fast ein Lehrbuchbeispiel für Quellenkritik. Ebenso wird sich zeigen, dass dabei letztlich das erkenntnisleitende Interesse nicht nur sein kann, auf dem Wege wissenschaftlicher Kritik herauszuschälen, „wie es eigentlich gewesen“ ist, sondern auch – unabhängig davon – zu einem tieferen Verständnis der jeweiligen literarischen Traditionen zu kommen, also die Quellenstränge im Hinblick auf ihre literarische Konstruktion von Wirklichkeit zu befragen.

Im Hauptteil sollen drei derartige Stränge vorgestellt und analysiert werden. Einige Bemerkungen zur Abgrenzung und Fragestellung mögen vorausgehen, zunächst in zeitlicher und örtlicher Hinsicht. Eine sorgfältige Begrenzung und damit differenzierte Wahrnehmung ist nützlich, denn es liegt auf der Hand, dass gerade ein solches Thema für pauschalisierende Inanspruchnahmen besonders offen ist. Indessen helfen große Thesen über das Verhalten *der* Christen oder *der* Heiden in *der* Spätantike nicht viel weiter. Die Art der religiösen Auseinandersetzung war nicht an allen Zeiten und Orten die gleiche. Daher soll im vorliegenden Beitrag ein relativ eng umschriebenes Gebiet in den Blick genommen werden: Syrien (mit Antiochien) und Kleinasien (mit Konstantinopel). Es sind die für Libanios' biographischen Horizont relevanten Gebiete, und – wie sich zeigen wird – auch Gebiete, die einige Gemeinsamkeiten aufweisen im Blick auf das zu untersuchende Thema.

Insbesondere Ägypten (mit Alexandrien) hat aus verständlichen Gründen oft starke Aufmerksamkeit auf sich gezogen (wegen spektakulärer Aktionen wie der Zerstörung des Serapeions), doch ist es in vieler Hinsicht ein Sonderfall oder jedenfalls ein von Syrien und Kleinasien unterschiedener Fall.² Das Land am Nil soll daher ausgeblendet bleiben ebenso wie der lateinischsprachige Westen. Der zeitliche Horizont wird sich ebenfalls

² In der jüngeren Forschung wurde Gewalt als Medium religiöser Auseinandersetzung in der Spätantike immer wieder untersucht, vgl. etwa FRENZ 1990; E. SAUER, *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Stroud 2003; Hahn 2004; ISELE 2010. Für diese Fragestellung ist Ägypten besonders interessant, weil sich ein relativ großer Teil des erhaltenen literarischen Quellenmaterials darauf bezieht. Es gibt aber keine Hinweise, dass die dortigen spektakulären Vorgänge Rückwirkungen auf Libanios und seine unmittelbare Umgebung hatten.

an Libanios orientieren: es geht um das vierte Jahrhundert, insbesondere seine zweite Hälfte. Auch diese Entscheidung schneidet einige eindrucksvolle und quellenmäßig dankbare Fälle weg, doch dient sie der genaueren Fokussierung des Themas.

Im Sinne der Abgrenzung wäre gleichfalls im Vorfeld der Analyse eine Verständigung über den Begriff des Mönchtums nötig. Das ist kein einfaches Geschäft, denn es handelt sich um ein Phänomen mit offenen Rändern. Der Untersuchungszeitraum liegt – grob gesprochen – im ersten Jahrhundert der monastischen Bewegung, in der noch Vieles im Fluss war. Natürlich war „Mönch“ kein geschütztes Warenzeichen. Auch die Definition „Mönch (μοναχός) ist, wer sich so nennt“ greift zu kurz und hilft offensichtlich auch deshalb nicht viel weiter, weil wir in vielen Fällen nicht wissen, welche Selbstbezeichnung die Protagonisten verwendeten. Ein Definitionsversuch sei an dieser Stelle dennoch nicht gemacht. Der Hinweis auf die Problematik möge hier genügen – er wird am Schluss im Lichte der gelesenen Quellen noch einmal aufgenommen.

Drei Quellengruppen sollen behandelt werden. Es handelt sich erstens um christliche Historiographie, zweitens um Hagiographie und drittens um pagane Polemik. Gerade wegen ihrer divergierenden Aussagen ist es wichtig, die jeweilige Quellengruppe zunächst je für sich zu ihrem Recht kommen zu lassen und nicht voreilig zu harmonisieren. Der jeweilige Wahrheitsgehalt der Berichte soll dabei zunächst nicht diskutiert werden. Generell käme für das Thema der Tempelzerstörungen auch archäologisches Material als Quelle in Betracht, doch lässt sich naturgemäß bei solchen Befunden meist nicht belegen, welche Trägerkreise die Akteure waren.

1. Christliche Historiographie

Den Anfang bilden historiographische Texte, denn sie bieten das reichste Material für das Thema – sowohl für das Mönchtum in der fraglichen Zeit und im fraglichen Bereich als auch für die Frage von Tempelzerstörungen. Relevant sind vor allem die sogenannten „synoptischen“ Kirchenhistoriker, also Sokrates, Sozomenos und Theodoret. (Die erhaltenen Fragmente des Philostorgios enthalten weniger einschlägiges Material, während der zeitlich nächstgelegene Rufin mehr über Ägypten und Palästina als über Syrien und Kleinasien berichtet.) Man sollte sich zunächst klar machen, dass alle drei Autoren eine dezidiert urbane Perspektive vertreten: die ersten beiden schreiben in Konstantinopel, der dritte war lange Jahre Bischof in Kyrrhos, doch aufgewachsen und religiös-kulturell geprägt im nahen Antiochien. Eigene Erkundungsreisen wie Rufin,³ um das Mönchtum an

³ HE XI 4. Die Kirchengeschichtswerke sind im Folgenden nach ihren GCS-Editionen zitiert: Rufin, hrsg. v. Th. MOMMSEN, in: *Eusebius. Kirchengeschichte*, hrsg. v. Ed. SCHWARTZ

seinen Ursprungsorten in Ägypten kennenzulernen, haben alle drei Autoren nicht gemacht.⁴ Insofern mag ihre Perspektive durchaus der des Städters Libanios vergleichbar sein.

Gleichwohl findet sich aber bei allen drei Autoren durchaus eine differenzierte und materialreiche Wahrnehmung des Mönchtums. Im höchsten Maße ist das bei Theodoret der Fall, der durch vielfältige eigene Kontakte mit unterschiedlichen Spielarten dieser Frömmigkeitsform zu tun hatte. Für ihn ist das Phänomen so wichtig (und so verschieden von der „normalen“ Kirchengeschichte), dass er ihm ein eigenes Werk widmet, die *φιλόθεος ιστορία*, die allerdings nicht im strengen Sinne der Historiographie zuzurechnen ist.

Sokrates und Sozomenos müssen gleichfalls selbst Kontakt mit Mönchen gehabt haben, denn aus anderen Quellen wissen wir, dass es in Konstantinopel (anders als in Antiochien) schon sehr früh Klöster und Mönche gab, sicherlich schon ab der Mitte des vierten Jahrhunderts.⁵ Ebenso wissen wir, dass sie in den zahlreichen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in der Stadt eine durchaus bedeutende Rolle spielten⁶ – aber wiederum: das ist bekannt aus anderen Quellen. Vor allem wer Sokrates liest, käme nie auf die Idee, dass es überhaupt Mönche in der Hauptstadt gab.⁷ Dieses auffällige Schweigen erklärt sich nicht daraus, dass Sokrates diese Frömmigkeitsrichtung gar nicht kennt oder nicht schätzt. Im Gegenteil – er weiss gut darüber Bescheid. In einem längeren Exkurs schildert er voll Bewunderung die „Urform“ in der ägyptischen Wüste und fügt sogar einen kleinen Theoriediskurs an, in dem er ausführlich aus Evagrius Pontikos, dem Theoretiker des Mönchtums, zitiert.⁸ Doch fiel es ihm offenbar nicht ein, das, was er in seiner eigenen Lebenswirklichkeit vor Augen hatte, mit diesem fernen und hohen Ideal in Verbindung zu bringen. Monastische Tugenden werden, wenn überhaupt, nicht den Mönchen der Hauptstadt, sondern bewunderten Klerikern dort beigegeben. Paulos, Bischof der Novatianergemeinde, der Sokrates auch selbst angehörte, „ist so, wie Evagrius sagt, dass die Mönche in der Wüste sein sollen“.⁹ Oder

(GCS N.F. 6,2), Berlin²1999; Sokrates, hrsg. v. G. Ch. HANSEN (GCS N.F. 1), Berlin 1995; Sozomenos, hrsg. v. J. BIDEZ / G. Ch. HANSEN (GCS N.F. 4), Berlin²1995; Theodoret, hrsg. v. L. PARMENTIER / G. Ch. HANSEN (GCS N.F. 5), Berlin³1998; Philostorgios, hrsg. v. J. BIDEZ / F. WINKELMANN (GCS), Berlin³1981.

⁴ Zumindest Sokrates sagt das explizit: HE VII 17,3.

⁵ Vgl. DAGRON 1970. Ein wesentlicher Erkenntnisgewinn dieses grundlegenden Aufsatzes liegt darin, dass der Beginn des Mönchtums erheblich früher liegt, als es die orthodoxen Quellen vermuten lassen, s. insbesondere S. 229f. und 246–253.

⁶ Vgl. DAGRON 1970, 261–275.

⁷ Vgl. WALLRAFF 1997, 117–122.

⁸ HE IV 23.

⁹ Τοιοῦτον γὰρ αὐτὸν ἐγὼ κατέλαβον ὄντα, οἷους ὁ Εὐάγγελος φησὶν δεῖν εἶναι τοὺς ἐν ταῖς ἐρήμοις διατρέβοντας μοναχοῦς. HE VII 17,3 (GCS N.F. 1, 362,1–3 HANSEN). Zum Novatianismus des Sokrates vgl. WALLRAFF 1997, 235–254.

gar der Kaiser selbst: Theodosios II. „richtete den Kaiserpalast nicht viel anders als ein Kloster ein“.¹⁰

Obgleich Mönche in Sokrates' Werk durchaus gelegentlich vorkommen, hebt sein Nachfolger Sozomenos den monastischen Anteil in der Kirchengeschichte explizit hervor und kritisiert damit indirekt den Vorgänger.¹¹ Tatsächlich nimmt bei ihm das Mönchtum erheblich breiteren Raum ein. In ausführlichen Exkursen wird der Leser über Mönche in unterschiedlichen geographischen Kontexten informiert (neben dem „Stammland“ Ägypten auch Persien, Syrien, Palästina).¹² Um so mehr fällt auf, dass auch hier die eigene Stadt weitgehend ausgespart bleibt. Immerhin erscheinen Mönche in der Konfliktgeschichte um Johannes Chrysostomos, wenn auch eher beiläufig.¹³ Mit den großen heroischen Asketen in der Wüste haben sie aber nicht viel gemein. Außerdem ist Sozomenos eine sehr wichtige Quelle für die vermutlich ersten Spuren monastischen Lebens in Konstantinopel überhaupt, nämlich die Gruppen um den (aus späterer Sicht: heterodoxen) Bischof Makedonios.¹⁴ Doch auch hier sind die gegebenen Informationen eher beiläufig und schwerlich dazu angetan, das bewunderte Ideal der Asketen mit konkreter Anschauung zu versehen.

Die Meinung der beiden Historiker aus der Hauptstadt dürfte ein anderer Autor treffend ausdrücken, der im Grunde auch eher zu den Historikern als zu den Hagiographen zu rechnen ist, nämlich der anonyme Verfasser des Epitaphios auf Johannes Chrysostomos aus dem Jahr 407. Sehr positiv schildert er die monastische Phase im Leben des Verstorbenen: er habe das bewundernswerte Leben der Mönche gewählt und „damit die Erde verlassen und sich zum Himmel aufgemacht“. Um nun aber bei seinen Konstantinopolitanen Zuhörern und Lesern keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, grenzt er sich sogleich klar ab: „Bleib mir weg mit denen, die mit dieser Sache Missbrauch treiben, und bringe nicht eine Sache in Misskredit, die das Himmelsgewölbe selbst erreicht, wegen weniger, die sich nur den Mantel, nicht die Sache zu eigen machen und die aus einem Mittel

¹⁰ Οὐκ ἀλλοιότερα δὲ ἀσκητηρίου κατέστησε τὰ βασίλεια. HE VII 22,4 (GCS N.F. 1, 368,24f. HANSEN).

¹¹ HE I 1,18. Zum Verständnis des Hintergrundes ist es nützlich zu wissen, dass Sozomenos' Familie ihre Hinwendung zum Christentum monastischem Einfluss verdankt: Der Großvater hatte sich in einer Kleinstadt in der Nähe von Gaza in Palästina unter dem Eindruck des christlichen Asketen Hilarion bekehrt (HE V 15,14–16, zu Hilarion auch III 14,21–27). Dass Gaza ein „heißes Pflaster“ war im Blick auf das Verhältnis von Heiden und Christen, ergibt sich aus diversen Quellen, vgl. dazu zuletzt C. TIERSCH, „Zwischen Hellenismus und Christentum – Transformationsprozesse der Stadt Gaza vom 4.–6. Jahrhundert n. Chr.“, *Millennium* 5 (2008) 57–91.

¹² HE I 12–14; III 14; VI 20,27–34.

¹³ HE VIII 9,4, s. unten bei Anm. 30.

¹⁴ HE IV 2,3; IX 2,1.8.

zum ewigen Leben einen Handelsgegenstand machen“.¹⁵ Für die christlichen Historiographen der Hauptstadt gehörten das mönchische Lebens- und Frömmigkeits-Ideal und das *real* existierende Mönchtum in Konstantinopel schlicht nicht in dieselbe Kategorie. Warum das so ist und was diese Beobachtung für unser Thema austrägt, wird zum Schluss noch einmal zu fragen sein.

Zunächst aber zurück zur Frage der Tempelzerstörungen. Es ist nicht völlig überflüssig darauf hinzuweisen, dass bei allen genannten Autoren die Exkurse über das Mönchtum und die Geschichten von den „heiligen Männern“ fast ohne Bezug zum paganen Gegenüber auskommen und gewaltsame Formen der Auseinandersetzungen überhaupt nicht thematisieren.¹⁶ Das ist nicht selbstverständlich, weil diese Aspekte sonst durchaus zur Sprache kommen, jedenfalls bei Sozomenos und Theodoret. Der auf Ausgleich bedachte Sokrates hingegen war selbst bei paganen Lehrern zur Schule gegangen¹⁷ und hat an solchen Themen weniger Interesse. Er berichtet lediglich von den spektakulären Vorgängen in Alexandrien, doch auch dies, ohne kontroverstheologisch Kapital daraus zu schlagen, im Gegenteil eher unterkühlt und missbilligend.¹⁸ Immerhin ist von Interesse, dass die genannten Lehrer aus Alexandrien nach Konstantinopel geflohen waren, weil sie dort offenbar ein Klima fanden, das sie keine erneuten Tötlichkeiten befürchten ließ. Tatsächlich sind auch aus anderen Quellen gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Christen und Heiden in der Hauptstadt des Ostens kaum bezeugt.

Ansonsten ist von solchen Auseinandersetzungen durchaus die Rede, vor allem bei Sozomenos. Er berichtet in Bezug auf die Regierungszeit Julians von diversen Strafaktionen gegen Christen, die sich gegen pagane Heiligtümer vergangen hatten. Die Bestrafung selbst (oft eher als Lynchjustiz der lokalen Bevölkerung und nicht als staatlich sanktionierte Maßnahme geschildert) ist hier weniger von Interesse als die angeblich oder tatsächlich vorausgegangenen Sakrilege. Eine größere Konfliktgeschichte spielte sich in Kaisareia in Kappadokien ab: nach bereits früher erfolgten

¹⁵ Über die Wahl der monastischen Lebensform: ταὐτὸ δὲ ἐστὶ τοῦτο τε ποιῆσαι τινα καὶ τὴν γῆν ἀφέντα πρὸς τὸν οὐρανὸν δραμεῖν· μὴ γὰρ μοι τοὺς τὸ πρᾶγμα κατηλεῦοντας εἴπης, μηδὲ δι' ὀλίγους σχῆμα, οὐ πρᾶγμα περικειμένους καὶ ποιούμενους τὴν ἀφορμὴν τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐμπορίας ὑπόθεσιν... Ps.-Martyrios Antiochenos, *Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi* § 6,1–5 (ed. M. WALLRAFF, *Quaderni della Rivista di Bizantinistica* 12 [Spoleto 2007] 48).

¹⁶ Bei Sozomenos kommt unter den zahlreichen einschlägigen Passagen (s. oben Anm. 12) lediglich am Schluss ein kurzer Seitenblick auf das Heidentum vor. Dort geht es um das Mönchtum in der Gegend von Antiochien; von den Mönchen geht dabei jedoch keinerlei Gewalt aus – im Gegenteil: sie stehen ihrerseits durch die massive pagane Präsenz unter Druck (VI 34,4.6).

¹⁷ HE V 16,9.

¹⁸ HE V 16; VII 15,6 (ἀλλότριον γὰρ παντελῶς τῶν φρονούντων τὰ Χριστοῦ φόνου καὶ μάχαι καὶ τὰ τοῦτοις παραπλήσια).

Tempelzerstörungen wurde unter Julian der Tempel der Tyche der Stadt „von Christen“ zerstört. Dafür wird zunächst die Gemeinde insgesamt zur Rechenschaft gezogen.¹⁹ In anderem Zusammenhang werden sodann ein Presbyter und ein Patrizier als maßgeblich Beteiligte genannt, also zwei Angehörige der kirchlichen und städtischen Elite.²⁰ In Arethusa ist es speziell der Bischof, dem die geänderte politische Großwetterlage zum Verhängnis wird, weil er unter Constantius II. die „heiligsten und prunkvollsten Tempel“ hatte zerstören lassen.²¹ Ähnlich liegen die Dinge in Kyzikos, wo Bischof Eleusios aus solchen Gründen die Stadt verlassen muss. In seinem Fall erfahren wir dazu, wer die ausführenden Organe waren, denn zusammen mit ihm werden „auswärtige Christen“ ausgewiesen, die ihm geholfen haben.²² Man sollte dabei aber keinesfalls an Mönche denken, denn es werden konkret „staatliche Textilhandwerker und Münzarbeiter“ genannt, also „Gastarbeiter“, die vielleicht aus anderen religiösen Kontexten stammten.

Am ausführlichsten ist der Fall von Apameia am Orontes dokumentiert, nämlich sowohl bei Sozomenos als auch bei Theodoret – mit gewissen Unterschieden im Detail. Übereinstimmend berichten sie, dass die treibende Kraft der dortigen Tempelzerstörungen der Ortsbischof Markellos war. Bei Sozomenos wird er begleitet und unterstützt von „Soldaten und Gladiatoren“,²³ bei Theodoret geht ein staatlicher Zerstörungsversuch voraus, der fehlschlug.²⁴ Die bischöfliche Aktion wird sodann technisch durchgeführt durch einen bezahlten Handwerker bzw. Ingenieur, dem dann – entscheidende theologische Pointe! – das Gebet des Bischofs zum definitiven Erfolg verhilft. Viele Details daran sind interessant und bedeutend, auch die Frage nach der historischen Plausibilität des Ganzen wäre es, doch beschränke ich mich hier auf die grundlegende Beobachtung: In Apameia wie auch in allen anderen Fällen, von denen die christlichen Historiographen berichten, geht innerchristlich die Initiative zu antipaganen Maßnahmen oder gar zu Tempelzerstörungen von der lokalen Hierarchie der verfassten Kirche aus, speziell zumeist vom Bischof. Von einer irgendwie gearteten Rolle des Mönchtums erfahren wir überhaupt nichts.

Die einzige Ausnahme ist eine bei Theodoret überlieferte Notiz, der zufolge Johannes Chrysostomos einen Trupp „Asketen“ nach Phönizien entsandt habe, um dort heidnische Heiligtümer zu zerstören.²⁵ Diese Nachricht ist im Zusammenhang einer lokalen Konfliktgeschichte zu lesen und

¹⁹ HE V 4,1–7.

²⁰ Presbyter Basileios und Patrizier Eupsychios, HE V 11,7–11.

²¹ HE V 10,8–14.

²² HE V 15,4–10, die ἔξενου Χριστιανοὶ in § 6.

²³ HE VII 15,12–15, die στρατιώται καὶ μονομάχοι in § 13.

²⁴ HE V 21,6–15.

²⁵ HE V 29.

möglicherweise nicht unmittelbar für bare Münze zu nehmen. Jedenfalls werfen erhaltene Briefe des Chrysostomos ein etwas anderes Licht auf die Geschichte²⁶ – und sicherlich war dieses Ereignis nicht Teil einer generellen Tendenz oder Strategie.

Kurzum: in christlicher Historiographie sind relativ detaillierte Schilderungen von Tempelzerstörungen überliefert. Ebenso findet sich eine relativ differenzierte Wahrnehmung des Phänomens Mönchtum. Gleichwohl ist als wichtigstes Zwischenergebnis festzuhalten, dass das eine mit dem anderen schlechterdings nichts zu tun hat. Keiner der fraglichen Autoren stellt hier irgendeinen Zusammenhang her, ja mehr noch: Mönche sind nicht nur nicht in Tempelzerstörungen involviert, sondern sie erscheinen in der Regel überhaupt nicht als „Frontmänner“ in irgendwelchen Auseinandersetzungen mit dem Heidentum.

2. Hagiographie

Texte aus dem Bereich der Hagiographie bieten stellenweise ein anderes Bild. Als literarische Gattung im strengen Sinne kann Hagiographie in der hier interessierenden Zeit noch kaum als etabliert gelten,²⁷ doch gibt es sowohl aus dem kleinasiatischen als auch aus dem syrischen Raum eine Reihe von einschlägigen Texten: Biographien oder Episoden aus dem Leben von Mönchen, die Bewunderung oder Verwunderung auslösen sollen und als Vorbild für eine bestimmte *praxis pietatis* dienen können.

Zunächst zu Konstantinopel und Umgebung: Aufgrund der historiographischen Quellen könnte man erwarten, dass aus der Hauptstadt selbst wenig oder kein Material vorliegt. Das Gegenteil ist indessen der Fall. Er-

²⁶ BAUR 1929–30, Bd. 2, 331 liest die von Theodoret überlieferte Episode zusammen mit den Briefen 123 und 126 (PG 52,676–678 und 685–687). Anders als bei dem Kirchenhistoriker entsteht dort nicht der Eindruck, dass von christlichen Mönchen Gewalt gegen pagane Heiligtümer ausgeht, sondern dass umgekehrt eine Christengruppe in Phönizien massiven Verfolgungen ausgesetzt ist. Nun schließen sich beide Perspektiven schon in der Sache nicht aus (Gewalt und Gegengewalt bedingen sich wechselseitig, wobei es schwer zu klären sein dürfte, von wem die Aggression zunächst ausging). Zudem stammen die Briefe aus den letzten Jahren des Bischofs, als er bereits im armenischen Exil war. Wenn man Theodoret folgt, wäre die Aussendung der streitbaren Mönche zu Beginn des Episkopats, also einige Jahre früher erfolgt. Man könnte zur Erklärung daher vermuten, dass in der Zwischenzeit die Stimmung am Ort gekippt ist. Im übrigen ist es Theodoret sicherlich zuzutrauen, dass er die antipagane Stoßrichtung der ursprünglichen Initiative massiv überhöht hat. Es ist nicht leicht, sich auf der Basis dieser Quellen ein realistisches Bild von den Vorgängen zu machen.

²⁷ Aus der reichen Literatur zur Genese der Gattung seien hier nur genannt: D. VON DER NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita. Einführung in die lateinische Hagiographie* (Darmstadt 1994) bes. S. 57–79; M. VAN UYTFANGHE, *Biographie II* (spirituelle), RAC. suppl. 1 (Stuttgart 2001) Sp. 1088–1364 (bes. Sp. 1329–49, im Vorausgehenden werden auch die hier untersuchten Texte besprochen); ders., „La biographie classique et l’hagiographie chrétienne antique tardive“, *Hagiographica* 12 (2005) 223–248.

haltene Biographien beschreiben und preisen das Leben der Mönchsväter Isaak und Hypatios und einiger anderer;²⁸ sie lassen keinen Zweifel, dass es sich bei diesen Heiligen um Mönche im gleichen Sinne handelt wie bei den „orientalischen“ Archetypen (aus Ägypten und Syrien). Besonders auffällig ist der Kontrast bei der Bewertung des Mönches Isaak, einer der ersten Figuren im hauptstädtischen Mönchtum. In den historiographischen Quellen tritt er einmal kurz ins Licht unter Valens, als er dem Kaiser seinen Untergang im Kampf gegen die Goten voraussagt;²⁹ sodann erscheint er – etwas profilierter – als besonders finstere Gestalt unter den ohnehin finsternen Gegnern des verehrten Bischofs Johannes Chrysostomos.³⁰ Ganz anders dagegen in den hagiographischen Quellen, die sein Lob in den höchsten Tönen singen! Man mag der (wohl späten) *Vita des Isaak* keinen hohen Quellenwert beimessen,³¹ doch auch schon in der Mitte des 5. Jahrhunderts von Kallinikos abgefassten *Vita Hypatii* erscheint er knapp, doch in denkbar positivstem Licht, ebenso sein Schüler Dalmatios.³²

Der Grund für diese auffällige Differenz mag in der jeweiligen kirchenpolitischen Positionierung liegen. Tatsächlich enthält die *Vita Hypatii* eine hoch interessante Episode, die *ex post*, mit erheblichem zeitlichem Abstand, gleichsam entschuldigend die Distanz zwischen dem inzwischen überall anerkannten und verehrten Johannes Chrysostomos und den Mönchen (denen sich der Bischof ja von Haus aus besonders nahe fühlte) zu erklären versucht: diese hatten sich geweigert, vom Bischof ordiniert und damit in die Hierarchie der verfassten Kirche eingefügt zu werden.³³ Obwohl dies Zeugnis verhältnismäßig spät ist, sollte man ihm vielleicht einiges historisches Gewicht beimessen. Jedenfalls aber lassen die Quellen keinen Zweifel daran, dass Mönche in Konstantinopel immer wieder markant und entschieden Position bezogen bei innerchristlichen Auseinandersetzungen – mit diplomatischen und manchmal auch gewaltsamen Mitteln. In den Konfliktgeschichten um Johannes Chrysostomos und Nestorios ist das gut bezeugt.³⁴ Noch vorher – unter Constantius II. – ist es eher sche-

²⁸ Zum Konstantinopolitanen Mönchtum sei nochmals auf die eingehende und brillante Untersuchung von DAGRON 1970 verwiesen. Sie ist für die folgenden Ausführungen herangezogen worden (vgl. besonders den Überblick über das in Frage kommende hagiographische Material, S. 231–238).

²⁹ Sozomenos, HE VI 40,1; Theodoret, HE IV 34.

³⁰ Sozomenos, HE VIII 9,4; VIII 19,3 sowie noch expliziter Palladius, *dialogus de vita S. Iohannis Chrysostomi* VI 15–19; VIII 216–222 (SC 341, 126–128 und 176 MALINGREY).

³¹ BHG 955 und 956, vgl. DAGRON 1970, S. 231, bes. Anm. 10.

³² *vit. Hyp.* § 1,6 (Isaak); § 23,3 (Dalmatios), zitiert nach der Edition von G. J. M. BARTEKLINK, *Callinicos. Vie d’Hypatios* (SC 177) (Paris 1971).

³³ *vit. Hyp.* § 11,8f. (einer der Mönche, dem gegen seinen Willen die Hände zur Ordination aufgelegt werden sollten, hatte dem Bischof in den Finger gebissen!), zum Thema s. auch Sozomenos, HE VIII 9,4.

³⁴ Vgl. DAGRON 1970, 261–275.

menhaft in den Quellen zu erkennen.³⁵ Später – im Vorfeld des Konzils von Chalkedon – geben die Konzilsakten deutliche Auskunft.³⁶

Das Bild vom engagierten Einsatz gegen innerchristliche Gegner lässt es von vorneherein wahrscheinlich scheinen, dass die hauptstädtischen Mönche bei außerchristlichen Gegnern nicht zurückhaltender waren. Tatsächlich enthält die *Vita Hypatii* eine ganze Serie von Episoden, in denen der Heilige Heiden bekehrt, überzeugt, bekämpft etc.³⁷ Selbstverständlich erscheint er stets als überaus erfolgreicher Vorkämpfer des christlichen Glaubens. Gerade auf diesem Hintergrund muss es auffallen, dass vom Kampf um oder gegen Tempel keine Rede ist. Solcher Bekämpfung am nächsten kommt eine Episode, in der er sich gegen rurale Kultformen in Bithynien stellt und dabei religiös verehrte Bäume fällt.³⁸ Man fühlt sich an die frühmittelalterlichen christlichen Missionare im germanischen Bereich erinnert und an die dortigen *pagani* im wörtlichen Sinne: Landbewohner mit ihren agrarischen Riten. An der Episode fällt auf, dass sie erstens nicht in Konstantinopel selbst spielt und dass es zweitens – etwa im Vergleich zur „big action“ in Alexandrien – doch um eher schlichte Kultformen und Kultobjekte ging. Lag das daran, dass ein ernstzunehmender Gegner in der Stadt selbst fehlte? Wir werden auf die Frage zurückkommen.

Zunächst Szenenwechsel – ein Blick nach Antiochien. Dort ist die Lage gänzlich anders, zunächst und vor allem auch die Überlieferungslage.³⁹ Ein im engen Sinne urbanes Mönchtum ist weder von historiographischen noch von hagiographischen Quellen bezeugt – wohl aus dem schlichten Grund, dass es dieses nicht gab. Dafür ist umso besser das reiche monastische Leben auf den Bergen rund um die Metropole am Orontes bezeugt. Die beste Quelle ist die bereits genannte φιλόθεος ιστορία des Theodoret, eine große Sammlung von Mönchsviten.

Dort erscheinen Mönche immer wieder und mit großem Engagement als Kämpfer gegen „Dämonen“. Die meisten dieser Fälle sind jedoch eher dem Bereich individueller Seelsorge und Heil(ung) zuzurechnen als dem des Kampfes gegen institutionalisierte Kulte. Ein Mönch Petrus etwa treibt einen Dämon aus, der von sich selbst sagt, aus Heliopolis zu stammen (und damit vielleicht einen – im modernen Sinne – paganen Hintergrund erkennen lässt).⁴⁰ Ähnlich nimmt ein gewisser Makedonios an einem Prozess wegen Magie teil – übrigens eine der wenigen Episoden punktueller Er-

³⁵ Vgl. DAGRON 1970, 246–253 sowie jüngst ISELE 2010, 69–75.

³⁶ Vgl. DAGRON 1970, 240–244.

³⁷ *vit. Hyp.* § 43.

³⁸ *vit. Hyp.* § 30.

³⁹ Vgl. FESTUGIÈRE 1959, 245–289; HAHN 2004, 152–156.

⁴⁰ *h.rel.* § 9,9.

scheinung von Mönchen in der Stadt – und besiegt dabei (natürlich) einen Dämon.⁴¹

Dem hier relevanten Thema des Konfliktes mit Tempelkulten kommt eine Notiz im Leben des Maron näher, wo es heißt, dass der Heilige sich für seine Einsiedelei einen Bergesgipfel aussuchte, der vormals von Heiden verehrt wurde war; daher „weihte er Gott das dort befindliche Heiligtum der Dämonen“.⁴² Der Vorgang bleibt indes blass und profillos; die Rede von den πάλαι δυσσεβείς könnte die Vermutung nähren, dass es sich um einen schon längst erloschenen Kult handelte.⁴³ Auch bei dem großen Styliten Simeon, den Theodoret zum Gegenstand einer sehr ausführlichen Lebensbeschreibung macht, bleibt das Thema marginal. Zwar kämpft dieser gegen die „heidnische Gottlosigkeit (Ελληνική δυσσέβεια)“, doch alles, was er dazu tut, ist die Ausfertigung von entsprechenden Schriftsätzen an den Kaiser oder die Kontaktaufnahme mit staatlichen Funktionären:⁴⁴ es ist kaum mehr als eine beiläufige Notiz.

Als ein wirkliches Hauptthema erscheint der Kampf gegen das Heidentum lediglich in den Viten der Mönche Abrahames und Thalelaios. Der erstgenannte suchte von Anfang an den Kontakt und Konflikt, errang auch bedeutende Erfolge (Kirchbau, Konversion der lokalen Bevölkerung).⁴⁵ Doch bezeichnenderweise ist der organisierte Kampf gegen die paganen Kulte an die Priester- und Bischofsweihe geknüpft: Abrahames wird erst Priester, dann zum Bischof von Karrhai, und als solcher (nicht als Mönch) rötet er das Heidentum in der Stadt aus.⁴⁶ Zu einer tatsächlichen Tempelzerstörung kommt es in der Vita des Thalelaios. Dieser Mönch wird als besonderer Eiferer gegen das Heidentum vorgestellt. Ähnlich wie Maron suchte er sich einen schon religiös „besetzten“ Ort, doch dort kann von einem erloschenen Kult keine Rede sein: eingehend (und natürlich sehr polemisch) wird der pagane Opferkult geschildert. Thalelaios vertrieb die Dämonen, pflegte selbst einen asketischen Lebensstil und vollbrachte zahlreiche Wunder. Die ländliche Bevölkerung wandte sich daraufhin dem Christentum zu, und „mit ihrer Unterstützung zerstörte er auch den heiligen Bezirk der Dämonen und errichtete ein riesiges Heiligtum für die siegreichen Märtyrer; den fälschlich so genannten Göttern setzte er damit die göttli-

⁴¹ *h.rel.* § 13,10f.

⁴² Κορυφήν τινα κατέλαβεν ὑπὸ τῶν πάλαι δυσσεβῶν τιμωμένην, καὶ τὸ ἐν ταύτῃ τῶν δαιμόνων τέμενος τῷ θεῷ καθοσιώσας... *h.rel.* § 16,1 (SC 257, 28,3–5 CANIVET / LEROY-MOLINGHEN).

⁴³ Man beachte allerdings die gleiche Formulierung in der Thalelaios-Geschichte (§ 28,1), wo offensichtlich ein noch aktiver Kult gemeint ist, s. zu der Geschichte gleich im Folgenden bei Anm. 47.

⁴⁴ *h.rel.* § 26,27.

⁴⁵ *h.rel.* § 17,2–4.

⁴⁶ *h.rel.* § 17,5.

chen Leichname [sc. Reliquien] entgegen.⁴⁷ Unabhängig von der Frage, was diesem pointierten Showdown am Ende der Vita real-historisch zugrunde liegt, wird man die Episode auf der Ebene der literarischen Überlieferung des Mönchtums nicht überbewerten dürfen. Sie steht weitgehend isoliert und bestimmt das Gesamtbild nicht. (Hinzu kommt, dass diese Vita am Ende des Gesamtwerkes steht und damit chronologisch schon ins fortgeschrittene 5. Jh. gehört.) Keinesfalls wird bei Theodoret das Mönchtum in der Umgebung von Antiochien primär als eine Art Kampftrupp gegen pagane Kulte präsentiert.

Das ist auch in sonstiger hagiographischer Überlieferung nicht der Fall: Eine Episode in der Lebensbeschreibung des Rabbula von Edessa mag auf den ersten Blick wie eine Ausnahme wirken, doch sollte man dem nicht zu viel Gewicht beimessen. Zwar begegnet der Heilige dort in seiner monastischen Phase (die der Bekehrung zum Christentum folgt und der Bischofsweihe vorausgeht), wie er eigens nach Baalbek/Heliopolis reist und dort „in den Götzentempel aus göttlichen Eifer [geht], um die Götzen zu zertrümmern und des Märtyrertodes gewürdigt zu werden“.⁴⁸ Das Folgende macht jedoch deutlich, dass das Interesse hier auf dem erstrebten (und nicht erlangten) Märtyrertod liegt; dafür dient die Götzenzerstörung nur als Vorwand. Das narrative Interesse gilt der Frage, auf welche Weise der Heilige malträtiert wurde: der Grund dafür spielt eigentlich keine Rolle und bleibt daher blass, wohl auch ohne Anhalt an der historischen Realität.

Wo umgekehrt massive Konflikte zwischen heidnischen und christlichen Kultformen konkret in den Blick christlicher Quellen kommen, schweigt die monastische Überlieferung, und schweigen überhaupt die Texte in Bezug auf das Mönchtum. Der zweifellos spektakulärste Fall ist der gut bezeugte Konflikt um das Apollo-Heiligtum in Daphne, einem

⁴⁷ Τούτοις χρώμενος ὑπουργοῖς καὶ τὸ τῶν δαιμόνων κατέλυσε τέμενος καὶ σηκὸν μέγιστον τοῖς καλλινίκους ἀνήγειρε μάρτυσι, τοῖς ψευδάνυμοις θεοῖς τοὺς θείους ἀντιτάξας νεκροῦς, *h. rel.* § 28,5 (SC 257, 230,6–9 CANIVET/LEROY-MOLINGHEN).

⁴⁸ Der syrische Text der Vita ist ediert von J. J. OVERBECK, *S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni Balaet aliorumque Opera selecta* (Oxford 1865) 159–209 (weil die Biographie des Herausgebers so ungewöhnlich ist, sei auf eine Studie über ihn verwiesen: W. KAHLE, *Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks*, Ökumenische Studien 9 [Leiden 1968]). Leichter zugänglich ist der Text bei C. BROCKELMANN, *Syrische Grammatik* (Leipzig 1955) 69*–101*. Hier ist die einzige deutsche Übersetzung verwendet, in: G. BICKELL, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter. Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive* (BKV¹) (Kempten 1874) 166–211, das Zitat S. 175. Zu Rabbula vgl. J. W. DRIJVERS, „The Protonike Legend, the 'Doctrina Addai', and Bishop Rabbula of Edessa“, in: *Vigiliae Christianae* 51 (1997) 298–315; Karl PINGGÉRA, „Rabbula von Edessa †435/6“, in: *Syrische Kirchenväter*, hrsg. von W. KLEIN (Stuttgart 2004) 57–70 (mit Verweis auf ältere Literatur). – Hier und im Vorausgehenden setze ich die Akzente etwas anders als WIEMER 2011, 174 f.

Vorort von Antiochien,⁴⁹ dabei ging es um die Konkurrenz mit dem christlichen Babylas-Kult. Es ist nicht nötig, die Geschichte hier erneut nachzuerzählen (obwohl sie wegen ihrer narrativen Qualitäten attraktiv ist), denn Mönche spielen dort keine Rolle: darin stimmen die verschiedenen erhaltenen Quellen überein.

Bevor auch zu diesem Abschnitt eine Art Zwischenbilanz gezogen wird, sei noch kurz an eine Schrift erinnert, die zwar nicht dem Genus der Hagiographie zuzurechnen ist, aber dennoch zur literarischen Selbstdarstellung des Mönchtums gehört. Der Presbyter von Antiochien und spätere Bischof Johannes Chrysostomos hat in seiner Schrift „Gegen die Gegner des monastischen Lebens“ eine Apologie des Mönchtums vorgelegt, die im Kontext der urbanen Gesellschaft offenbar dringend erforderlich war. Wie schlecht das *standing* dieser Gruppe war, wird an einigen Episoden von Feindseligkeiten und Misshandlungen deutlich, die Johannes berichtet. Dass dabei weniger religiöse als soziale Gründe eine Rolle spielten, zeigt sich daran, dass nicht nur Heiden, sondern auch Christen Akteure waren, ja diese sogar besonders.⁵⁰ Ohne diese Vorgänge im einzelnen analysieren zu können, ist doch festzuhalten, dass hier noch einmal von einer anderen Seite Licht auf die große Distanz zwischen der urbanen Gesellschaft Antiochiens und dem Mönchtum fällt. Wollte man dem im einzelnen nachgehen, müsste man natürlich auch die kulturelle Differenz zwischen der überwiegend griechisch-sprachigen Stadt und dem überwiegend syrisch-sprachigen Umland bedenken.

In *summa*: Im Vergleich zur christlichen Historiographie geben die hagiographischen Quellen ein in mehrfacher Hinsicht differierendes Bild. Obgleich sowohl in Konstantinopel als auch in Antiochien die intellektuellen Eliten das in ihrer Umgebung real existierende Mönchtum eher kritisch sahen (unbeschadet einer möglichen Bewunderung für die ägyptische Ur-

⁴⁹ Das Ereignis hat in den kirchenhistorischen Quellen ein enormes Echo hinterlassen, vgl. Rufin, *HE X* 36; Philostorgios, *HE VII* 8; Sokrates, *HE III* 18; Theodoret, *HE III* 10 und, ihnen folgend, doch erheblich detailreicher und farbiger, Sozomenos, *HE V* 19,4–19. Als weitere Hauptquelle kommt die Lobrede von Johannes Chrysostomos auf den Märtyrerbischof Babylas hinzu: *De s. Babyla contra Iulianum et gentiles* (CPG 4348, BHG 208). Unter Konstantios II. waren die Gebeine des Babylas in die Nähe des Apollon-Heiligtums verlegt worden. Julian ließ sie dort wieder entfernen – was für die Christen Anlass zu einer anti-paganen Demonstration gab. Vgl. zu der Episode zuletzt J. RIST, „Chrysostomus, Libanius und Kaiser Julian. Überlegungen zu Inhalt und Umfeld der Schrift *De Sancto Babyla contra Iulianum et gentiles* (CPG 4348)“, in: *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93 (Rom 2005) 863–882.

⁵⁰ *Aduersus oppugnatores uitae monasticae*, PG 47,319–386, CPG 4307, hier besonders 1,2 (PG 47,322). Vgl. ausführlich zu der Episode Chrysostomos BAUR 1929–30, Bd. 1, 94–96; FESTUGIÈRE 1959, 192–210; M. ILLERT, *Johannes Chrysostomos und das antiochenisch-syrische Mönchtum* (Zürich 2000) bes. S. 12–17; Hahn 2004, 153f. Bemerkenswert ist in diesem Kontext auch die oben (Anm. 16) angeführte Sozomenos-Stelle.

form), ist die Existenz dieser Lebensform für Konstantinopel dennoch gut bezeugt. Dabei zeigen sich freilich massive Differenzen zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, die nach einer Erklärung verlangen. In Antiochien sind die Berührungen des Mönchtums mit der Stadt eher punktueller Natur, dafür ist ein reiches monastisches Leben durch die hagiographische Literatur für das umliegende Bergland belegt.

Sowohl in Syrien als auch in Konstantinopel sprechen hagiographische Texte nicht für eine besondere Rolle des Mönchtums beim Kampf gegen pagane Kulte. Obgleich eine gewisse Frontstellung gegen das „Heidentum“ durchaus zum Repertoire solcher Lebensbeschreibungen gehört, ist der organisierte gewaltsame Kampf kein häufiges Motiv. Über die Gründe dafür kann man spekulieren. Für Konstantinopel und sein Umland mag ein Erklärungsansatz darin liegen, dass diese Kulte nicht sehr prominent vertreten waren und daher keinen potenten Gegner abgaben. In der Stadt Antiochien kamen solche Aktivitäten womöglich nicht in Betracht, weil die Mönche es sich nicht erlauben konnten (sondern selbst Anfeindungen ausgesetzt waren). So kommt es, dass die wenigen Belege für solche Aktivitäten zumeist aus dem Umland von Antiochien stammen.

3. Pagane Polemik

Über diese letzte Quellengruppe muss hier am wenigsten gesagt werden, da der vorliegende Band insgesamt auf Libanios zentriert ist. Wie eingangs bemerkt, sind es bei ihm speziell die Mönche, die mit Hass und Verachtung geschildert werden. Obwohl diese Gruppe nur an drei Stellen in *Pro templis* (mehr oder minder) explizit genannt wird,⁵¹ durchzieht die Polemik gegen sie das ganze Werk: ihnen wird die Vernachlässigung der althergebrachten Kulte, Bereicherung auf Kosten des Tempelbesitzes und schließlich auch die gewaltsame Zerstörung von Tempeln angelastet. Liest man Libanios, entsteht das Bild von herumstrolchenden Tunichtguten, die nichts anderes im Sinn haben als sich auf anderer Kosten zu bereichern, mit gesellschaftlichen Konventionen zu brechen und schließlich alles kurz und klein zu schlagen.

Er steht mit seiner Polemik gegen christliche Asketen nicht allein. Auch Zosimos lässt an ihnen kein gutes Haar: Die so genannten Mönche „wollen von gesetzlichen Ehen nichts wissen und bilden in Städten wie Dörfern zahlenmäßig starke Korporationen lediger Männer, die dem Staat weder für den Krieg noch zu sonst einem dringenden Bedarf von Nutzen sind, nur dass sie, ... unablässig vordringend, den Großteil der Erde sich aneigneten und unter dem Vorwand, sie wollten den Bettlern an allem An-

⁵¹ S. die Belege oben in Anm. 1.

teil geben, sozusagen alle zu Bettlern machten“.⁵² Der Kontext dieser Aussage ist freilich der Streit um den christlichen Bischof Johannes Chrysostomos in Konstantinopel, mithin ein innerchristlicher Streit, in dem der pagane Beobachter Zosimos im Grunde nicht Partei ist (oder besser: beide Seiten mit gleicher Verachtung sieht). Ob man freilich in der Aussage, dass sie sich einen großen Teil der Erde aneigneten (τὸ πολὺ μέρος τῆς γῆς ᾠκειώσαντο), einen Hinweis auf widerrechtliche Aneignungen von (angeblichem oder tatsächlichem) Tempelland erblicken will,⁵³ ist schwer zu entscheiden. Man kann ebenso an die Ausbreitung des Mönchtums in Stadt und Land auf der Basis von Stiftungen und Spenden denken. Jedenfalls ist hier von Tempelzerstörungen nicht die Rede: für solche Aktionen spielen bei Zosimos Mönche keine hervorgehobene Rolle.

In dieser Hinsicht findet sich die engste Parallele zu Libanios bei Eunapios. In seinen *vitae sophistarum* wird gleichfalls eine sehr polemische Schilderung des Mönchtums gegeben, und zwar im Kontext der Zerstörung des Serapeions.⁵⁴ Die „so genannten Mönche [sind] zwar Menschen dem Anblick nach, doch ihr Leben ist schweinisch. Vor aller Augen erlebten und taten sie tausend Übel und unsägliche Dinge.“⁵⁵ Diese finsternen Gestalten wurden als „Kampftrupp“ bei den antipaganen Maßnahmen des Patriarchen Theophilos ins Feld geführt. Doch selbst in der hasserfüllten Schilderung des Eunapios – in dessen Sicht es den Mönchen „fromm erschien, das Göttliche zu verachten“⁵⁶ –, kommt den christlichen Asketen, bei Lichte besehen, eine eher untergeordnete Rolle im Geschehen zu. Sie werden auf den Plan gerufen, nachdem das eigentliche Werk der Tempelzerstörung durch Theophil und seine Handlanger bereits vollendet ist: Offenbar ist es ihre Aufgabe, das „religiöse Vakuum“ am heiligen Ort zu füllen und einen neuen Kult zu etablieren. Eunapios versäumt es nicht, in

⁵² οὗτοι δὲ γάμοις τοῖς κατὰ νόμον ἀπαγορευούσι, συστήματα δὲ πολυάνθρωπα κατὰ πόλεις καὶ κάμας πληροῦσιν ἀνθρώπων ἀγάμων, οὔτε πρὸς πόλεμον οὔτε πρὸς ἄλλην τινὰ χρεῖαν ἀναγκαίων τῇ πολιτείᾳ, πλὴν ὅτι προϊόντες ὁδῶ ... τὸ πολὺ μέρος τῆς γῆς ᾠκειώσαντο, προφάσει τοῦ μεταδιδόναι πάντων πτωχοῖς πάντας ὡς εἰπεῖν πτωχοὺς καταστήσαντες. *hist. nea* V 23,4 (35,7–13 PASCHOUD, Übersetzung BGL 31 VEH/REBENICH). Vermutlich hat Zosimos diese Wertung von seinem Hauptgewährsmann Eunapios übernommen.

⁵³ So NESSELRATH in Anm. 46 (or. 30,11).

⁵⁴ Dieser Vorgang hat nicht nur in den zeitgenössischen Quellen, sondern auch in der modernen Forschung große Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Hier sei nur auf wenige Titel verwiesen: A. BALDINI, „Problemi della Tradizione sulla ‘Distruzione’ del Serapeo di Alessandria“, in: *Rivista Storica dell’Antichità* 15 (1985) 97–152; HAHN 2004, 78–97; M. SABOTTKA, *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.*, *Etudes alexandrines* 15 (Kairo 2008).

⁵⁵ ... τοὺς καλουμένους μοναχοὺς, ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτοῖς συώδης, καὶ ἐς τὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐποίουν μυρία κακά καὶ ἀφραστα. Eunapios, *VS* VI 11,6 (39,13–16 GIANGRANDE).

⁵⁶ Τοῦτο μὲν εὐσεβὲς ἐδόκει, τὸ καταφρονεῖν τοῦ θεοῦ. Ebd. (39,16f. GIANGRANDE)

diesem Zusammenhang voll Abscheu auf den christlichen Reliquienkult hinzuweisen: Gebeine und Schädel von verurteilten Verbrechern wurden zum Gegenstand der Verehrung gemacht.⁵⁷ Gerade die extrem negative Wertung macht deutlich, dass Eunapios hier kein Interesse daran hat, die Rolle der Mönche zu beschönigen. Gleichwohl treten sie nicht in die Rolle der Rädelsführer ein, sondern bleiben der bischöflichen Initiative gegenüber untergeordnet. Es ließen sich hier ohne Mühe weitere Parallelen für pagane Polemik gegen das christliche Mönchtum im allgemeinen anführen; doch mit der Zuschreibung der Hauptrolle bei Tempelzerstörungen an Mönche steht, wie es scheint, Libanios weitgehend allein.⁵⁸

Diese Beobachtung sollte nun nicht vorschnell so gedeutet werden, dass Libanios grundlos etwas erfindet, was keinen Anhalt in der Realität hatte. Das ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil ja sein Text zunächst nicht an Wissenschaftler des 21. Jahrhunderts, sondern an Zeitgenossen des 4. Jahrhunderts gerichtet war – und dieser Zielgruppe gegenüber wäre es ohne Zweifel im Sinne des eigenen rhetorischen Ziels kontraproduktiv gewesen, Behauptungen aufzustellen, von deren Falschheit sich jedermann leicht überzeugen konnte. Es scheint daher angeraten, den Befund bei Libanios zum Schluss dieses Durchgangs durch die unterschiedlichen Quellen in deren Licht neu zu deuten und zu kontextualisieren.

* * *

Selbstverständlich kann der Kreis besprochener Quellen keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Er wäre etwa zu ergänzen um eine detailgenaue Aufnahme des Befundes der Lokalgeschichte in einer Reihe von Fällen, dabei insbesondere unter Einschluss der Archäologie.⁵⁹ Gleichwohl genügt bereits das vorgelegte Material, um ein Bild von verwirrender Vielfalt entstehen zu lassen. Kurz und sehr schematisch zusammengefasst: Ein Leser christlicher historiographischer Werke käme nie im entferntesten auf die Idee, dass Mönche bei der Zurückdrängung paganer Kulte eine Rolle gespielt haben könnten, ja nicht einmal dass sie in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum überhaupt in irgend einer Weise engagiert waren. Ein Leser hagiographischer Literatur würde ein solches Engagement gelegentlich wahrnehmen, doch kaum je im Kontext gewaltsamer

⁵⁷ VS VI 11,8.

⁵⁸ Relativ nah kommt man noch bei einem Gerücht, das offenbar in Bezug auf die spektakuläre Zerstörung der Synagoge von Kallinikon bei Hof kursierte. Obwohl Ambrosius klar (und plausibel) bezeugt, dass diese Aggression vom örtlichen Bischof ausging (ep. 74 [40],6), war man im Umfeld der Kaisers offenbar der Meinung, es seien Mönche gewesen (ep. extra coll. 1 [41],27).

⁵⁹ Gespräche beim Göttinger Libanios-Kolloquium deuteten darauf hin, dass hier spektakuläre Befunde relativ spärlich sind, dass also gewaltsame und umfassende Tempelzerstörungen nur in seltenen Ausnahmefällen vorkamen (für Hinweise in dieser Hinsicht danke ich insbesondere Herrn Kollegen Stefan FREYBERGER, vgl. auch dessen Beitrag im vorliegenden Band).

Konflikte. Ein Leser paganer Texte würde den Kampf um Marktanteile im religiösen Leben anhand der massiven Polemik gegen das sich ausbreitende Mönchtum sehr deutlich verspüren. Das konfrontative Element tritt dabei stark hervor – insbesondere bei Libanios auch im Kontext gewaltsamer Auseinandersetzungen um Heiligtümer.

Wie sind diese unterschiedlichen Perspektiven zu erklären? Der Versuch einer Antwort kann sich, wie eingangs gesagt, nicht auf die Funktion des „Streitschlichters“ in dem Sinn beschränken, dass nach Kriterien der Plausibilität entschieden wird, was „wahr“ ist und wer demnach „recht“ hat. Der Vergleich gibt mehr her als nur dies. Gleichwohl lassen sich in einem ersten Schritt einige Beobachtungen in diesem Sinne sammeln.

1. Gerade die Differenzen zwischen den behandelten Quellen deuten darauf hin, dass es – wenn überhaupt – in einzelnen Fällen im Umland von Antiochien eine aktive Beteiligung von Mönchen bei der Zurückdrängung paganer Kulte gegeben haben mag. Für die Großstädte Antiochien und Konstantinopel ist dies jedenfalls nicht bezeugt – im einen Fall, weil das Mönchtum in der Stadt, im anderen Fall, weil ein angemessener Gegner in der Stadt fehlte. Insgesamt ist aber für den gesamten Bereich Kleinasien und Syrien als Regelfall festzuhalten, dass – wo immer es gewaltsame Konflikte gegeben hat – die Initiative von den Bischöfen, also der gemeindemäßig verfassten Kirche, ausging.⁶⁰ Dies ist hauptsächlich bei Sozomenos bezeugt, doch bestätigt die hagiographische Literatur bei aufmerksamer Lektüre diese Sicht. Wenn Libanios sich gleichwohl auf der Basis relativ schwacher Faktengrundlage auf das Mönchtum als Gegner einschießt, dürfte ein Grund dafür auch in der ohnehin schlechten Reputation liegen, deren sich das Mönchtum in der Stadt Antiochien erfreute. Die hier zutage tretenden Verwerfungen sind zum guten Teil eher sozialer als religiöser Natur. Das zeigt vor allem die Verteidigungsschrift des Johannes Chryostomos, die auch innerchristliche Gegner des Mönchtums in den Blick nimmt. *Rebus sic stantibus*, erweist es sich für Libanios als eine gute und geschickte rhetorische Strategie, innerhalb des Christentums gerade das Mönchtum als Hauptgegner auszumachen. Es mag nicht ohne Anhalt in der Realität gewesen sein, doch zugleich konnte der Rhetor eine Serie von Vorurteilen bedienen, die in der urbanen Gesellschaft der Stadt am Orontes ohnehin kursierten – ganz unabhängig von Tempelzerstörungen, ja teilweise noch nicht einmal auf religiöser Grundlage.

⁶⁰ Mit Recht stellt HAHN 2004, 277 fest, „daß bei den weitaus meisten blutigen Konflikten der lokale Bischof entscheidend beteiligt war, wenn nicht sogar die Initiative zu den auslösenden Übergriffen auf Gotteshäuser oder Tempel unmittelbar von ihm ausging.“ Hingegen scheint mir eine hinreichende Quellenbasis für die Aussage von FRENZ 1990, 483 nicht (oder ausserhalb Ägyptens nicht) gegeben: „During fifteen years, 385-400, the monks in east and west, but especially in Syria and Alexandria played a decisive part in destroying paganism.“

2. In einem zweiten Schritt sei noch einmal die auffällige Beobachtung aufgenommen, dass die Konstantinopolitanen Autoren Sokrates und Sozomenos von einem urbanen Mönchtum in der Kapitale nichts wissen, dagegen die hagiographische Tradition sehr wohl, und zwar durchaus auch mit zuverlässiger historischer Detailinformation. Diese Differenz dürfte sich weniger durch Differenzen in den zugrunde liegenden Realitäten erklären als vielmehr in unterschiedlichen „Wahrnehmungsschwellen“. Wo man Mönchtum erblickt, hängt wesentlich davon ab, was man als Erwartungshaltung und „Suchbild“ dafür mitbringt. Mit anderen Worten: es hängt von der jeweils zugrunde liegenden Definition ab. Die gleiche historische Realität kann als „holy men“ und als vagabundierender Pöbel beschrieben werden – je nach den Maßstäben, die man anlegt. Dies gilt bereits innerchristlich, wie der Vergleich der Konstantinopolitanen Quellen zeigt. Für Libanios und die pagane Polemik ist diese Beobachtung insofern relevant, als natürlich bei den nicht-christlichen Quellen ein Interesse an einer differenzierten Wahrnehmung und gar an einem eher „geistlichen“ Definitionskriterium nicht bestand. Es ist aus diesem Grunde sehr wohl möglich, dass das, was bei Libanios in die verhasste Kategorie Mönchtum fällt, in den Augen eines anderen Betrachters ganz anders klassifiziert werden würde. Mönchtum in der Spätantike ist ein Phänomen mit offenen Rändern. Zu den Differenzen innerhalb des Phänomens treten höchst unterschiedliche Perspektiven der Außenwahrnehmung. Auch dies trägt zur Erklärung der Differenzen zwischen den Quellengruppen bei.

3. Die wichtigste Erklärungsebene ist indes die literarische.⁶¹ Sie kann hier nur noch knapp berührt werden, denn sie würde für jede der behandelten Schriften eine eingehende Analyse voraussetzen. Keine der behandelten Quellen ist mit der primären Intention verfasst, der Nachwelt Nachrichten über die Bedeutung des Mönchtums bei der Zurückdrängung paganer Kulte zu überliefern. Vielmehr ist in jedem Einzelfall zu prüfen, welche literarischen Intentionen zugrunde liegen. Dass etwa für Theodoret in seiner *historia religiosa* ein ebenso einseitiges Verständnis des Mönchtums zugrunde liegt wie bei Libanios, liegt auf der Hand – freilich hat die Einseitigkeit bei beiden Autoren umgekehrtes Vorzeichen. Bei den christlichen Historikern ist darauf zu verweisen, dass Mönche als Teil einer globalen (zeit- und raumübergreifenden) Darstellung des Christentums in den Blick kommen. Dass im Rahmen dieser Intention das Interesse an den ägyptischen Wüstenvätern stärker ist als am urbanen Mönchtum der Hauptstadt, mag verständlich sein. Libanios' Ziel in *Pro templis* ist eine klare und deutliche Polarisierung zwischen Christentum und Heidentum. Insofern unterscheidet sich sein Anliegen nicht wesentlich von einigen intellektuellen

⁶¹ Vgl. auch WIEMER 2011, 162f.

Vertretern des Christentums (sehr wohl aber etwa von einem Historiographen wie Sokrates). Manches spricht dafür, dass die trennscharfe Aufteilung der religiösen Landschaft in zwei Lager überhaupt erst Resultat der literarischen Strategien einer kleinen intellektuellen Elite war. Wie erfolgreich diese Strategie war, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie das Bild von der Spätantike bis in die modernen Lehr- und Handbücher hinein bestimmt. Erst nach und nach stellt sich heraus, dass die religiöse Realität wohl komplexer war und nicht einfach aus zwei opponierenden Lagern bestand. Paradoxerweise hat indes Libanios das Spiel der christlichen Intellektuellen („Kirchenväter“) mitgemacht und damit überhaupt erst dazu beigetragen, dass Nicht-Christen zu „Heiden“ wurden.