

Bernd Isele: *Kampf um Kirchen*. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.), Münster: Aschendorff 2010 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 4), VI + 270 S., ISBN 978-3-4021-0910-6.

„Religiöse Gewalt“, Tempelzerstörungen, Bilderstürme und dergleichen sind in letzter Zeit immer wieder Gegenstand der Spätantiken-Forschung gewesen. Das ist berechtigt, denn häufig zeigen sich gerade im Konflikt wichtige und interessante Strukturmerkmale einer Epoche. Der Erkenntnisgewinn ist also beträchtlich. Doch unbeabsichtigte und eher schädliche Nebenwirkung dieses Ansatzes ist, dass auf diese Weise die gerade überwunden geglaubte Polarisierung zwischen *dem* Christentum und *dem* Heidentum gleichsam durch die Hintertür wieder ins Spiel kommt, denn unwillkürlich richtet sich die Aufmerksamkeit primär auf die großen Konflikte der Christen mit den „letzten Heiden“. So kann leicht wieder der Eindruck entstehen, die Spätantike sei vor allem als so etwas wie ein „Endkampf“ zwischen zwei weltanschaulich-religiösen Giganten zu beschreiben. Dieser Eindruck ist aus mehreren Gründen falsch – einen der wichtigsten hat sich die hier anzuzweigende Studie zum Ausgangspunkt der Betrachtung genommen. Nämlich die ebenso einfache wie (in diesem Zusammenhang) wenig beachtete Feststellung, dass ein großer Teil der religiösen Konflikte in der Spätantike nicht entlang einer – wie auch immer zu beschreibenden – Demarkationslinie Christentum-Heidentum verlief, sondern sich innerhalb des Christentums abspielte. Auf Kultbauten und religiöse Gewalt bezogen: „Früher und häufiger als im Konflikt um pagane Heiligtümer äußerte sich der ‚Kampf um Kultstätten‘ im ‚Kampf um Kirchen.‘“ (3) Von diesem Satz nimmt die Untersuchung ihren Ausgang; das Thema ist sehr gut gewählt, eine solche Analyse ist überfällig (der Abschnitt zur Forschungsgeschichte tritt hier vielleicht eher zu bescheiden auf, 8–12).

Doch nicht nur die Wahl des Themas ist bei diesem Buch gut gelungen; auch die Durchführung besticht durch ihre quellennahe und sorgfältige Arbeitsweise. Sei es die bescheidene Hauskirche des Ischyras in Alexandria (134–142) oder sei es das monumentale Konstantin-Mausoleum in Konstantinopel („Apostelkirche“, 52–54 und 59–61), seien es „kleine Geschichten“ wie die Novatianerkirche (90–98) oder große Skandale wie der Streit um Makedonios (57–62): Der Vf. vermag dem teils komplexen Quellenbestand gerecht zu werden und sich im Dickicht der theologischen

Diskussionen zu orientieren. Dabei besteht die Kunst gerade darin, einerseits das Inhaltlich-Theologische daran ernst zu nehmen, aber andererseits die Texte „gegen den Strich“ zu lesen, ihnen also nicht nur das zu entnehmen, was sie sagen wollen, sondern auch das, was wir wissen wollen. In diesem Fall also: Rolle und Bedeutung der Kirchbauten im Konfliktfall. Was da zutage tritt, ist gar nicht so wenig. Themen wie der arisanische Streit oder das novatianische Schisma sind häufig behandelt worden – aber kaum je unter diesem Blickwinkel.

*Quibus rebus dictis*, sei es doch auch gestattet, noch einige Rückfragen zum gewählten Ansatz zur Diskussion zu stellen. Zum einen der Gegenstandsbereich: Der Vf. entscheidet sich für die Städte Konstantinopel und Alexandria und für das 4. Jahrhundert als örtliche und zeitliche Begrenzung. Das ist eine gute Wahl, denn alles zu tun, ist unmöglich, und diese beiden Städte bieten sehr reiches Quellenmaterial (5). Indes läuft die Begründung über die Quellenlage Gefahr, etwas Wesentliches zu übersehen: In Konstantinopel und Alexandria ist nicht alles genauso wie überall sonst, nur besser belegt. Es ist sicher davon auszugehen (und es gibt dafür auch konkrete Belege), dass die Prozesse etwa in Kleinasien oder in ländlichen Teilen Italiens ganz anders abliefen als in den beiden Großstädten, wo einerseits die unterschiedlichen christlichen Gruppierungen unvermittelter und direkter aufeinander stießen, und wo andererseits die Auseinandersetzung in höherem Maße mit der intellektuellen Debatte interagierte. Überhaupt: es wäre der Untersuchung förderlich gewesen, wenn die Ebenen des Literarisch-Intellektuellen und des Archäologisch-Architektonischen stärker und reflektierter miteinander ins Verhältnis gesetzt worden wären. Schon auf S. 1 ist in Bezug auf die Grabeskirche in Jerusalem von der „Wandlung eines antiken Heiligtums in eine christliche Kirche“ die Rede. Das ist zweifellos so – nämlich auf der Ebene der literarischen Realität des Euseb. Aber wie sieht es archäologisch aus? Es dürfte zutreffen, dass der ‚Kampf um Kirchen‘ nur in den seltensten Fällen konkrete archäologisch greifbare Spuren hinterlassen hat. Aber es muss dennoch gefragt werden, in welchem Ausmaß es sich in den Texten um literarische Konstruktion von Wirklichkeit handelt. Das geschieht in der Untersuchung nicht (oder zu wenig). Auch im Kapitel zur „Quellengrundlage“ (5–8) wird Archäologisches schlicht nicht genannt.

Die zeitliche Abgrenzung wird immer gewisse Willkürlichkeiten mit sich bringen, aber gerade im Blick auf Konstantinopel wird man es bedauern, dass offenbar die heftigen Aus-

einandersetzungen um Johannes Chrysostomos (Bischof von 397 bis 404) als nicht mehr zum 4. Jahrhundert und damit nicht mehr zum Untersuchungsbereich gehörig aufgefasst wurden (vgl. nur die Episode S. 206). Denn da liefern die Quellen Material in Hülle und Fülle: Man denke nur an die Lichter-Prozession im öffentlichen Raum für den heimkehrenden Bischof, das „Blut-Osterfest“ in den Thermen, und schließlich den Brand der Kathedrale auf dem Höhepunkt des Konflikts!

Nun fehlt es der Untersuchung aber auch so nicht an relevantem Material, und um nicht in kleinem (und insgesamt ganz unberechtigtem) Kritisieren stecken zu bleiben: Der Blick auf die (umstrittenen) Kirchen lehrt, den Prozess der „Christianisierung“ der späntiken Stadt neu und differenziert zu sehen. Und zwar – gerade aufgrund der Konzentration auf das 4. Jahrhundert – nicht primär unter dem Blickwinkel eines Dekadenzparadigmas (193). Die Transformation des öffentlichen Raumes, die sich in den untersuchten Jahrzehnten beobachten lässt, die Weise, in der das Christentum urbanistisch relevant und sichtbar wird, ist weder mit dem technologischen und politischen Niedergang vor allem ab der Mitte des 5. Jahrhunderts noch mit dem Verlassen und Zerstören paganer Kultorte identisch. Die Schlussbemerkungen, die der Vf. in dieser Sache macht, sind durch die Untersuchung materialreich unterfüttert; sie sind präzise, stellenweise sogar brillant formuliert (v. a. 193–198 und 219–221). „Christianisierung“ war – obgleich sie nicht nur in der Hagiographie, sondern auch in der Forschung lange so gelesen wurde – nicht ausschließlich und zunächst nicht einmal in erster Linie ‚Depaganisierung‘. (220) Eine konkrete Konsequenz ist, dass man viel vorsichtiger sein sollte bei angeblich stabilen Lokaltraditionen und örtlichen Kultkontinuitäten von der Antike über die Spätantike hinweg. Vielfach handelt es sich um Postulate, in denen die Interessen der mittelalterlichen Hagiographie und der modernen Forschung eine eigenartige Allianz eingehen. Bei näherer Untersuchung der Einzelfälle halten sie der Prüfung nicht stand – und zwar auch und gerade dort nicht, wo mehr archäologische Daten zur Verfügung stehen als in den hier untersuchten Fällen (also etwa in Rom und Italien). Man kann dem Vf. nur zustimmen, wenn er sagt: „Die Transformation paganer Heiligtümer (...) blieb eher sporadisch, die Kontinuität der Kultorte wurde nie – und anders als unsere Geschichten dies nahelegen – zu einer flächendeckenden Konstante des religiösen Wandels.“ (221)

Gleichwohl schießt der Vf. stellenweise auch weit über das Ziel hinaus. Das gilt sicher für die Auffassung, dass *primär* (oder sogar *aus-*

*schließlich*) Konflikte es waren, die die neue christliche Topographie der Städte prägten (198f., auch 205). Dass mitunter *auch sie* es waren, sollte man nicht bestreiten, doch gibt es daneben auch eine Reihe weiterer Mechanismen. Um als Beispiel die Stadt Rom anzuführen (die hier nicht Gegenstand der Untersuchung war): Die Genese und Entwicklung von S. Maria Maggiore mag sich solchen konfliktualen Prozessen verdanken, doch bei St. Peter, St. Paul und dem Lateran waren andere Motive am Werk. Umgekehrt haben Konflikte für den Historiker oft eher die willkommene Funktion, dass sie Quellen liefern, dass sie also ins Bewusste und ins Explizite (damit ins potenziell Erhaltene) heben, was ohnehin galt. Der Konflikt generiert nicht die Sakraltopographie, sondern er macht sie für uns – wie im Vergrößerungsglas – sichtbar. Dass es auch Gegenbeispiele gibt, sei gerne zugestanden, doch ist das eher die Ausnahme als die Regel.

Abschließend stellt der Vf. die grundsätzliche und sehr wichtige Frage, wie sich überhaupt Konzepte der „Sakralität des Raumes“ im christlichen Bereich entwickelten. Die Frage wird präzise gestellt und genau formuliert – zugespitzt mit guten theologischen Argumenten aus der (zumeist) vorkonstantinischen christlichen Literatur, wenn es etwa heißt, „daß nicht das Gebäude, sondern nur die darin versammelte Gemeinschaft als Tempel Gottes gelten könne“ (210). Die gegebenen Antworten befriedigen indes nur teilweise – und es kann auch nicht anders sein, denn die Beschäftigung mit den kirchlichen Konflikten bietet – so wichtig und interessant sie ist – keine ausreichende Basis, um eine so allgemeine Frage angemessen zu beantworten. Nochmals: dass der „Kampf um Kirchen“ nicht nur „Indikator“, sondern auch „Impulsgeber“ auf dem Weg zu neuen Heiligkeitsskonzepten war, mag im Einzelfall gelten, aber den Kampf als „the third spring of holiness“ (214) zu sehen, geht vielleicht doch etwas weit. Ohnehin wäre auf etwas breiterer Basis zu fragen, was genau theologische Kategorien wie „Heiligkeit“ oder „Sakralität“ meinen; da wären auch die Perspektiven der Liturgiegeschichte und der christlichen Archäologie von Bedeutung.

Dem Vf. der vorliegenden Studie gebührt das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf eine ganze Reihe von hoch interessanten Episoden gelenkt zu haben – und zwar zumeist Episoden, die in anderen Zusammenhängen oft und intensiv diskutiert wurden, die aber unter dieser Fragestellung ganz neue und spannende Einsichten in die religiöse Kultur der Spätantike gewähren. Es ergibt sich ein Gesamtbild, das die Debatte um „religiöse Gewalt“ (die

sonst Gefahr liefe, etwas zeitgeistig-kurzatmig zu werden) wesentlich bereichert. Gerade weil die Untersuchung so materialreich, sorgfältig und kompetent gearbeitet ist, wäre ein Stellenregister zur Erschließung nützlich gewesen.

Basel

Martin Walltraff

*Pablo Argarate: Feuer auf die Erde.* Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen, Bonn: Borengässer 2007 (Hereditas 25), XXVIII, 279 S., Geb., 978-3-923946-72-3.

Symeon „der Neue Theologe“ scheint eine komplexe Persönlichkeit des 10./11. Jahrhunderts gewesen zu sein. Der Beiname stellt ihn scheinbar in Beziehung zu zwei Großen, denen die byzantinische und patristische Tradition den Beinamen Θεολόγος gab: Zu Johannes dem Evangelisten und zum Kappadokier Gregor von Nazianz. Allerdings war das Prädikat „Neu“ von zeitgenössischen Gegnern zunächst abschätzend verwendet worden, im Sinne eines Bruches mit der Tradition, Novitas versus Vertraumt und Bekanntem; das νέος ist ein κενός. Erst Symeons Schüler erfassen die Bezeichnung im Sinne einer Erneuerung von Theologie und Spiritualität. Und die vorliegende fundierte Studie lässt keinen Zweifel daran, dass Symeon ein wegweisender Betrachter der Tiefe des Mysteriums Gottes ist.

Die Einführung (3–27) stellt Leben, Werk, Forschungsstand, Quellen dar und gibt einen ersten Einblick in Symeons Pneumatologie, die sodann in fünf größeren Kapiteln ausgearbeitet wird. Pablo Argarate kann sich auf die kritischen Textausgaben der Sources Chrétiennes stützen. Allerdings hat Symeon keine systematische „geordnete“ Theologie hinterlassen, was die Interpretation seiner Schriften offen lässt. Das Herangehen an den Text erfordert die rechte Systematisierung, Hermeneutik und Aufmerksamkeit zur akkuraten Deutung des Textes. Argarate stellt deshalb zunächst die „Namen“ des Heiligen Geistes in Symeons Schriften vor (Kapitel I, 28–37). Es sind Bilder wie Wasser, Sanftmut, Güte, Quelle, Licht, Leben etc., die sich der systematischen Reflexion entziehen und die Tiefe des Mysteriums erfassen wollen. Kapitel II wendet sich der Heilsgeschichte zu (38–94) und spannt den Bogen von der traditionellen Trinitätstheologie, die sich in den Schriften Symeons widerspiegelt, über die Schöpfung bis hin zur Eschatologie. Bei Symeon wird deutlich, wie entscheidend das Wirken des Geistes für die ganze Heilsgeschichte ist. Kapitel III behandelt den Geistempfang (95–172), einem zentralen Thema bei Symeon, denn der Geist ist bei ihm die Grundlage für die Entfaltung des christlichen Lebens. Kapitel IV erarbeitet sodann die

Wirkungen des Geistes aus den Schriften Symeons (173–254) und geht schließlich auf Kapitel V, der Theosis (Vergöttlichung), zu. Dabei meint Symeon gemeinsam mit der patristischen Tradition keine ontologische Verwandlung, sondern es werden sozusagen die Konsequenzen aus dem im Geist neu begonnenem Leben gezogen. Theosis ist immer Gnade und Gabe und hat eine tiefe Beziehung zum Mysterium der Trinität. In diesem letzten Kapitel wird deutlich, wie die Lehre über die Theosis im Heiligsten Geist den Schlüssel zur Pneumatologie Symeons bildet.

Das für die offizielle Kirche Problematische an Symeon wird bei all diesem theologischen Reichtum allerdings ebenso evident: Er sieht nur jene, die den Geist bewusst empfangen haben, als Glieder der Kirche. Die Geisttaufe übertrifft sozusagen das Sakrament der Taufe, wie auch der gemeinschaftliche liturgische Vollzug bei Symeon kaum von Bedeutung ist. Der individuelle Weg wird der kirchlichen Gemeinschaft vorgezogen. Symeon ist einer, der wesentlich aus seiner eigenen Erfahrung und seinen eigenen mystischen Visionen schöpft und dies den Heiligen Schriften vorzieht. Zweifelsohne macht ihn das in der traditionellen byzantinischen Gesellschaft verdächtig, lässt ihn anecken und beträchtliche Konflikte durchleben. Vor allem als Hegumenos des Mamas-Klosters stießen seine hohen asketischen Ideale, nach ersten Erfolgen bei der geistlichen Wiederbelebung, auf Widerstand unter den ihm anvertrauten Mönchen. Der Konflikt weitete sich auch auf die Theologie aus. Nach 25 Jahren als Hegumenos und sechs Jahren des Konfliktes zog sich Symeon zurück. Nichtsdestoweniger wurde er von Patriarch und Synode verurteilt und verbannt, worauf er sich in ein verfallenes Heiligtum bei Chrysopolis (Skutari) zurückzog. Einflussreiche Freunde unterstützten ihn weiter, worauf Patriarch und Synode ihn wieder rehabilitierten. Zu einer eigentlichen Versöhnung kommt es bis zum Tod des Symeon 1022 allerdings nicht.

Seine Werke (Katechesen, Theologische Abhandlungen, Hymnen, Kapitel, Briefe) sind vor allem durch die Arbeit seines Schülers Niketas Stethatos erhalten, der auch eine apologetische Vita in Form einer Heiligenlegende verfasste. Trotz der posthumen Verehrung in seinem unmittelbaren Umfeld geriet Symeon aber bald in Vergessenheit, auch deshalb, weil häretische Schriften unter seine Werke gerechnet wurden. Renaissance und Wirkungsgeschichte der Gedanken Symeons begannen erst dreihundert Jahre später im Streit um den Hesychasmus, der mit dem Sieg der orthodoxen Theologie des Gregor Palamas († 1359) endete. Ebenso erfuhr Symeon zu dieser Zeit anerkennende Aufnahme in Russland und die eigentliche rasche