

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

SAPERE wird als Vorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms von der Bundesrepublik Deutschland und vom Land Niedersachsen gefördert.

ISBN 978-3-16-151002-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Nils Jäger, Christoph Martsch, Serena Pirrotta und Thorsten Stolper in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Gewaltanwendung *ad maiorem gloriam dei?* Religiöse Intoleranz in der Spätantike

Johannes Hahn

Für Helmuth Schneider zum 65. Geburtstag

1. Der spätantike Staat zwischen Toleranz und Intoleranz

Im Juni 313 erhielten sämtliche Statthalter der östlichen Reichshälfte einen Brief ihres Herrschers, des Augustus Licinius, der – blickt man auf die römische Religionspolitik der zurückliegenden Jahrzehnte – zunächst eine radikale politische Kehrtwende einer kleinen Religionsgruppe gegenüber signalisierte. Zugleich enthielt die Verlautbarung aber darüber hinaus bemerkenswerte allgemeine Feststellungen, die historisch wie geistesgeschichtlich atemberaubendes Potential besitzen sollten. Licinius legte dar, dass zum Nutzen und Vorteil der Bevölkerung und zum Wohl des Staates beschlossen worden sei,

... den Christen und allen Menschen freie Wahl zu geben, der Religion zu folgen, welcher immer sie wollen (*liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset*). Es geschieht dies in der Absicht, dass jede Gottheit und jede himmlische Macht, die es gibt, uns und allen, die unter unserer Herrschaft leben, gnädig sein möge.¹

Die weiteren Erläuterungen verdeutlichen, dass die Absicht der Vereinbarung zuvorderst auf die Besänftigung und Versöhnung der Gottheit zielte (*placatum ac propitium possit existere*), deren gewohnte Gunst und Wohlwollen (*solitum favorem suum benivolentiamque*) als unentbehrlich für das öffentliche Wohlergehen (*cum beatitudine publica*) betrachtet wurden. Die Erklärung, die auf früher getroffene Absprachen mit dem Herrscher des Westens, Konstantin, zurückging und unter dem (unzutreffenden) Namen ‚Mailänder Toleranzedikt‘ in die Geschichtsbücher einging, legt dabei nicht allein ausdrücklich die Freiheit der Christen zur Religionsausübung fest. Der Brief unterstreicht, dass die Kaiser niemandem das Recht (*facultas*) auf freie Religionswahl und -ausübung bestreiten: *nulli omnino facultatem abnegendam putaremus*. Willensfreiheit (*liberis mentibus*) wird mit Blick auf die Verehrung der höchsten Gottheit (*summa divinitas*) explizit hervorgeho-

¹ Der lateinische Text bei Lact., *Mort. persec.* 48. Euseb., *HE* X 5 bietet eine griechische Übersetzung der Erklärung.

ben; die Freiheit der Religionsausübung betrifft alle – wobei das Christentum nun als vereinbar mit der traditionellen Auffassung von *religio* erklärt wird. Der komplexe Kompromiss, welcher der Mailänder Vereinbarung zugrunde liegt,² gliederte das Christentum in das römische Pantheon ein. Für die Christen, nun auch der östlichen Reichshälfte, bedeutete er, nach Jahren der Verfolgung und Generationen der offiziellen Illegalität, den Status der *religio licita*, d.h. ungestörte Religionsausübung, darüber hinaus aber auch wichtige juristische, so vor allem vermögensrechtliche Privilegien. Der christliche Glaube und die Kirche als seine institutionelle Sachwalterin hatten nunmehr die – staatliche – Tolerierung (und Anerkennung) gewonnen, um die sie seit fast zwei Jahrhunderten gerungen hatten.

Die Mailänder Vereinbarung wird zu Recht als das grundlegende Dokument eines tiefgreifenden historischen – religiösen wie politischen – Umbruchs betrachtet. Doch wird kaum beachtet, dass dieser Text zugleich die einzige staatliche Verlautbarung in der Geschichte des Imperium Romanum darstellt, welche ein allgemeines Prinzip religiöser Freiheit und Toleranz formulierte und sich nicht auf bestimmte Religionsgruppen beschränkte. Schon ein Jahrzehnt später, in einer Erklärung, die Konstantin nach seinem Sieg über Licinius 324 erließ, bekennt sich der nunmehrige Alleinherrscher des Reiches zwar erneut zu dem in seinem Reich zu respektierenden Prinzip der religiösen Toleranz – „keiner soll den anderen belästigen; wie seine Seele es will, soll jeder es haben, jeder es halten!“ –, artikuliert nun aber vor allem eine ablehnende, ja verächtliche, ungeschminkt ‚intolerante‘ Haltung gegenüber den paganen Kulturen: Deren Anhänger werden als „Irrende“ bezeichnet, ihre heiligen Stätten als „Tempel ihres Truges“ diffamiert – die Anwendung von Zwang, um jene Altgläubigen der (christlichen) Wahrheit zuzuführen, allerdings explizit abgelehnt.³ Und nur wenige Jahre zuvor hatte Konstantin, um die Einheit der christlichen Kirche durchzusetzen und eine Reichskirche zu etablieren, in Nordafrika noch eine brutale Oppressionspolitik gegen die von der Hauptkirche dissentierenden Donatisten betrieben. Die widerstrebende Einstellung der staatlichen Verfolgungsmaßnahmen im Jahr 321 hatte sich allein der Einsicht in deren Fruchtlosigkeit verdankt, nicht aber dem Willen, religiöse Toleranz zu üben und abweichende Auffassungen innerhalb der Kirche oder eigenständige Strukturen zuzulassen.⁴

² Zur Mailänder Vereinbarung – weder der Form noch der Sache nach ein Edikt – und dem Brief des Licinius siehe J. BLEICKEN, *Constantin der Grosse und die Christen* (München 1992) 13–23; K. BRINGMANN, „Die constantinische Wende“, *HZ* 260 (1995), 21–47; M. KAHLLOS, *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity* (London 2009) 56–58.

³ Euseb., *VC* II 56 bzw. 60.

⁴ Festzuhalten ist, dass die moderne Begriffsbildung als Koordinatensystem den Zugang zu antiken Verhältnissen eher erschwert als dass sie ihn erleichterte; das gilt im besonderen auch für Begriffe wie Religionsfreiheit oder Toleranz. Siehe hierzu prägnant H.

Der staatlichen ‚Entdeckung‘ des Prinzips der religiösen Toleranz war somit im Imperium Romanum keine ernstliche Wirkungsgeschichte beschieden: Die noch in Mailand beschworene Duldung Andersgläubiger fiel vielmehr unmittelbar der von Konstantin in Angriff genommenen Transformation des Reiches zu einem christlichen Imperium, vor allem aber dem Primat seiner Machtpolitik zum Opfer. Es sollte nur ein halbes Jahrhundert vergehen, bis erstmals in der Gesetzgebung – nun gegenüber christlichen ‚Häretikern‘, nicht Heiden – im Jahr 379 n. Chr. auch unzweideutig das Prinzip religiöser Intoleranz artikuliert wurde: *omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus constitutionibus haereses perpetuo conquiescant*.⁵

Die zitierten Konstitutionen markieren somit eine – erst recht unter rechtsgeschichtlicher Perspektive – atemberaubende Entwicklung. Und in der Tat ist es das dramatische Tempo nicht allein der staatlichen Haltung gegenüber Religion und religiösen Fragen, sondern des Wandels des religiösen Klimas im 4. Jahrhundert insgesamt, welche den heutigen Historiker in Staunen versetzt. Allerdings nicht nur ihn: Auch Zeitgenossen fühlten sich, sofern sie nicht mit der Heilsgewissheit des neuen Glaubens versehen waren, weitgehend hilflos dem religiösen Wandel ausgeliefert und, wie Libanios in *Pro Templis* es eindrücklich bezeugt, hier insbesondere auch dem innovativen religiösen Gestaltungswillen des Kaisertums in vormals unbekannter Weise ausgesetzt.

Tatsächlich hatte das Imperium Romanum – ungeachtet historisch bezeugter einzelner Fälle scharfen Vorgehens etwa gegen die Anhänger des Bacchanalien-Kultes, später verschiedentlich die Christen und, seit Diokletian, insbesondere die Manichäer – zuvor über Jahrhunderte keine Religionsgesetzgebung und noch weniger eine systematische Politik der Unterdrückung missliebiger oder als deviant erachteter Religionsgruppen gekannt. Die gerade genannten Gruppen verdankten ihre Repression nicht den von ihnen vertretenen religiösen Auffassungen oder gepflegten Praktiken,⁶ sondern allein der in staatlicher Wahrnehmung von ihnen ausgehenden Gefährdung der öffentlichen Ordnung: Die Erfüllung kapitaler Straftatbestände und die Weigerung, sich an für das öffentliche Wohl notwendigen kollektiven Opferhandlungen zu beteiligen, und erst recht die demonstrative Missachtung und Verhöhnung dieser Riten wie der Staatsgewalt insgesamt rechtfertigte, ja erzwang das staatliche Vorgehen.

CANCIK, „Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen ‚Menschenrecht‘, ‚Religionsfreiheit‘, ‚Toleranz‘“, in: K. GIRARDET (Hrsg.), *Menschenrechte und europäische Identität: Die antiken Grundlagen* (Stuttgart 2005) 94–104.

⁵ *Cod. Theod.* XVI 5,5 (Gratian).

⁶ Eine kritische, zudem aus fundierter Kenntnis des Alten und Neuen Testaments und christlicher Schriften schöpfende Auseinandersetzung mit den religiösen Auffassungen der Christen setzt erst mit der um 175 n. Chr. veröffentlichten Schrift des heidnischen Philosophen Celsus ein (die, verloren, nur aus der 248 n. Chr. verfassten Gegenschrift des Origenes, *Contra Celsum*, rekonstruiert werden kann).

Selbst für die Spätantike mag, jedenfalls bis zur Zeit des Justinian, die Existenz einer genuinen Politik – wenn auch nicht die sporadische Praxis – religiöser Unterdrückung bezweifelt werden: Die im 16. Buch des *Codex Theodosianus* in den 430er Jahren gesammelten Kaiserkonstitutionen erwecken zwar *prima facie* den Anschein einer sich seit Konstantin entfaltenden systematischen Religions- und implizite teils auch Unterdrückungspolitik. Doch stellen diese Texte tatsächlich nur eine Kompilation und Auswahl von teils disparaten und nicht immer widerspruchsfreien früheren Einzelfallentscheidungen dar, deren konsequente Umsetzung vor Ort im Einzelfall zudem durchaus fraglich ist: Ihre (begrenzte) religionspolitische Aussagekraft und vermeintliche historische Geradlinigkeit beruht aber vor allem auf dem Umstand, dass die Verfasser des Codex unter einem christlichen Kaiser den Auftrag befolgten, erstmals ein umfassendes, stringentes und allein gültiges Gesetzeswerk zu schaffen – und dies für ein Imperium, das, wiewohl noch keineswegs vollständig christianisiert, als ein christliches gelten wollte.

2. Imperiale Intoleranzrhetorik und ihre christlichen Wurzeln

Unzweifelhaft bleibt allerdings eine andere Botschaft dieser Gesetzestexte, die ursprünglich meist als Reskripte auf Anfragen von Statthaltern, Stadträten oder Bischöfen hin verfasst worden waren: Sie geben einen frappierenden Eindruck von der Entwicklung der Sprache des Kaiserhofes im Umgang mit den verschiedenen religiösen Gruppen im Reich und den an den Herrscher herangetragenen lokalen und regionalen religionspolitischen Problemen und Konflikten. Sie spiegeln ungeschminkt das Aufkommen und die zunehmende Verschärfung einer Sprache der Intoleranz: gegenüber Heiden, Juden und vor allem ‚häretischen‘ christlichen Gruppierungen. Es ist dieselbe Sprache der Intoleranz, die in Traktaten und auch Predigten zeitgenössischer christlicher Intellektueller und Bischöfe zu finden ist, welche ursprünglich apologetische Zwecke verfolgte, seit Konstantin aber eine unverhohlenen aggressive, offensive Diktion annehmen konnte.

Es sind hier vor allem ein gutes Dutzend außerhalb des *Codex Theodosianus*, in einer privaten Rechtssammlung, den *Constitutiones Sirmondianae*, bewahrte ungekürzte, also auch mit ihrer vollständigen Praefatio überlieferte Texte, welche programmatische Erklärungen zu Absicht und Deutung des Gesetzes oft in des Kaisers eigenen Worten enthielten und hier die ganze Gewalt kaiserlicher Rhetorik – und das heißt: offene Feindseligkeit und verbale Diffamierung – aufscheinen lassen. So heißt es in der Praefatio zur dritten Novelle, „wir müssen wachsam gegenüber den Paganen und ihren heidnischen Ungeheuerlichkeiten sein“, gleich darauf brand-

markt der Herrscher „den natürlichen Wahnsinn und die hartnäckige Unverschämtheit“ der Heiden, und wenig später ihre „verbitterte Treulosigkeit“, wirft ihnen vor „sie sündigen mit solch dreistem Irrsinn“ ungeachtet der „tausend Schrecken der Gesetze, die erlassen wurden“, verlangt dann, „diese Heiden müssen es lernen, von der Unzahl ihrer Verbrechen abzulassen und von der Verdorbenheit der Opfer“ und kündigt schließlich an, er werde seinen Zorn richten gegen jegliche „Personen verdorbenen und verunreinigten Sinnes, sollten sie dabei ertappt werden wie sie an irgend-einem Ort ein Opfer vollzögen.“⁷

Kein Zweifel: jene aggressiv-feindselige Rhetorik und unverhohlene Intoleranz spätantiker Religionsgesetze ist christlich-apologetischem Denken geschuldet, wenn nicht sogar verschiedentlich dezidiert von christlicher Feder formuliert worden – wie ja auch christlicher Lobbyismus am Hof immer wieder kaiserliche Entscheidungen zu beeinflussen wusste. Doch entscheidender ist im hiesigen Zusammenhang, dass diese Rhetorik kaiserlicher Edikte, vielhundertfach in den Städten des Reiches öffentlich angeschlagen und regelmäßig von Beamten der lauschenden Bevölkerung verlesen, jenseits der Übermittlung religionspolitischer Entscheidungen zwangsläufig auch ein Klima der Intoleranz erzeugen oder weiter befeuern musste. Nicht nur lokale religiöse Führer, fanatische Mitglieder oder Anhänger von Kult- und Glaubensgemeinschaften oder spezifische Konfliktlinien im religiösen Leben einer Stadt oder Landgemeinde waren für die Eskalation religiöser Gegensätze bis hin zu Ausbrüchen religiös motivierter Gewalt verantwortlich: Der Kaiser selbst, sonst in seinem Agieren zuallererst auf die Bewahrung von Ruhe und Ordnung in den Provinzen und Gemeinden im Imperium bedacht, trat seinen Untertanen einerseits als christlicher Kaiser und Förderer der Kirche, andererseits aber zudem zunehmend als erklärter, ja erbitterter Gegner jeder Art abweichender Glaubensüberzeugungen, hierüber vor allem aber als Propagandist und mächtigster Repräsentant religiöser Intoleranz entgegen. So zeichnete er mit verantwortlich für die religiöse und gesellschaftliche Polarisierung in den Gemeinwesen des Reiches.

Die Ideologie religiöser Intoleranz war kein Produkt paganen Denkens, sondern, wie angedeutet, teils angelegt in der apologetischen Tradition des Christentums. Bereits einige der frühesten apologetischen Traktate aus Kreisen der Kirche, mithin Schriften, die den expliziten Anspruch verfolgten, der paganen Umwelt eine Erklärung des eigenen Glaubens und da-

⁷ Nov. Sirmond. 3: *Haec perspicit nostra clementia paganorum quoque et gentilis inmanitatis vigiliam nos debere sortiri, qui naturali vesania et licentia pertinaci verae religionis tramite dissidentes nefarios sacrificiorum ritus et funestae superstitionis errores occultis exercere quodammodo solitudinibus dedignantur, nisi ad supernae maiestatis iniuriam et temporis nostri contemptum eorum scelera professionis genere publicentur, quos non promulgatarum legum mille terrores, non denuntiati exilii poena compescunt; ut, si emendari non possint, mole saltem criminum et inluvie victimarum discerent abstinere.*

her rührender, in ihrer Umgebung Anstoß erregender sozialer Verhaltensweisen zu liefern, argumentierten nicht strikt als wirkliche Verteidigungsschriften, sondern erwiderten verschiedentlich Vorwürfe, die sie zu widerlegen suchten, gleich mit Gegenvorwürfen, artikulierten so nicht minder Polemik und Propaganda. Tatians ‚Rede an die Griechen‘ (um 165 n. Chr.) attackiert die paganen Kulte nicht weniger, als dies sein Lehrer Justin in seinem ‚Dialog mit Tryphon‘ wiederholt mit dem zeitgenössischen Judentum tut.⁸

Diese apologetische Tradition – und der ihr ungeachtet des Werbens um Verständnis für die eigenen Auffassungen und Handlungsweisen innewohnende Geist der Intoleranz – erledigte sich bemerkenswerter Weise nicht mit dem überraschenden Durchbruch des Christentums unter Konstantin, seiner Anerkennung als *religio licita* und der nun einsetzenden machtvollen Förderung der Kirche durch das spätantike Kaisertum. Das Erbe dieser christlichen Streitschriften entfaltete vielmehr in einem gewissen Sinne erst jetzt seine volle Wirkung, indem rhetorisch artikuliert Forderungen nun den Charakter potentieller politischer Handlungsanweisungen gewinnen konnten. Wenige Jahre nach dem Tode Kaiser Konstantins richtete ein christlicher Autor eine Denkschrift unter dem Titel „Über die Irrtümer der gottlosen Religionen“ an dessen nun regierende Söhne. Darin entlarvte er zunächst die Götter der Heiden als zwielichtige Gestalten und die immer noch populären Mysterienkulte als teuflische Nachahmungen von Elementen der christlichen Religion und Heilslehre. Nach einem allgemeinen Aufruf zum christlichen Glauben steigert sich seine Polemik schließlich zu offener Aggression gegen die paganen Kulte. Er fordert – was noch keiner vor ihm getan hatte – die christlichen Kaiser auf, alle nichtchristlichen Kulte auszurotten. Nachdem der Redner, Iulius Firmicus Maternus (übrigens ein frischer Konvertit), die Tempel der Heiden als schlichte Grabstätten, in denen die Asche verbrannter Leichname aufbewahrt würde, und als Orte abscheulicher Kultpraktiken diffamiert hat, äußert er folgendes Verlangen:

„Von Grund auf müssen solche Dinge, allerheiligste Kaiser, ausgemerzt und vernichtet werden und sollen durch schärfste Gesetze und Erlasse Eurerseits korrigiert werden, damit nicht länger dieser verhängnisvolle irrige Wahn den römischen Erdkreis beflecke, damit nicht länger, was immer einen Mann Gottes zu verderben sucht, auf der Erde herrsche! Diese Menschen wollen zwar nicht und leisten Widerstand und verlangen in hastiger Gier nach ihrem Verderben. Doch kommt den Elenden zu Hilfe, bewahrt sie vor dem Untergang! Dazu hat Euch der höchste Gott die Regierung anvertraut, dass durch Euch der Streich dieser Wunde geheilt würde. Wir kennen die Gefahr ihrer Fre-

⁸ M. EDWARDS / M. GOODMAN / S. PRICE (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians* (Oxford 1999); AV. CAMERON, „Apologetics in the Roman Empire – a Genre of Intolerance?“, in: J.-M. CARRIÉ / R. LIZZI TESTA (Éds.), *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à L. Cracco Ruggini* (Turnhout 2002) 219–227.

veltat, bekannt sind uns die Strafen für den Irrwahn, aber besser ist, dass Ihr sie gegen ihren Willen befreit, als dass Ihr sie nach ihrem Willen dem Verderben überlasst.“⁹

Und wenig später verlegt sich Maternus in rhetorischem Crescendo auf noch konkretere Forderungen und Ratschläge an die *sacratissimi imperatores*:

„Nur wenig fehlt noch, dass der Teufel durch Eure Gesetze vollständig zu Boden gestreckt daliegt, dass die verhängnisvolle Ansteckung des Götzendienstes nach seiner Ausrottung aufhöre. Dieser Giftsaft ist geschwunden und von Tag zu Tag erlischt immer mehr die Wesenheit unheiliger Begierde. Richtet auf das Banner des Glaubens, die Gottheit hat es Euch anvertraut. ... Glückselig seid Ihr, die Euch Gott an seiner Herrschergewalt hat teilhaben lassen und seinem Machtwillen, die Vernichtung des Götzendienstes und die Zerstörung der heidnischen Tempel hat die gnädige Majestät Christi Euren Händen anvertraut ... Nehmt weg, nehmt weg ohne Zagen, allerheiligste Kaiser, den Schmuck der Tempel. Diese Götter soll das Feuer der Münzstätte oder die Flamme des Metallbergwerkes schmelzen, alle Weihegeschenke verwendet zu Eurem Nutzen und macht sie zu Eurem Eigentum. Nach Vernichtung der Tempel seid Ihr vermöge der Kraft Gottes zu Höherem fortgeschritten.“¹⁰

Diese Sätze, um das Jahr 345 n. Chr. formuliert, fallen nur gut 30 Jahre nach dem Ende der letzten und schwersten Christenverfolgung (unter Kaiser Diokletian) und der politischen Hinwendung Kaiser Konstantins zum Christentum: letzteres ein Ereignis, das für alle Zeitgenossen, erst recht für die Christen selbst – in diesem Moment eine deutliche Minorität im Imperium Romanum – völlig überraschend eintrat, allerdings, wie wir heute wissen, epochale Bedeutung weit über die Spätantike hinaus entfalten sollte.

Die Ausführungen des Firmicus Maternus vermögen dabei schlaglichtartig eine ganze Reihe von Aspekten zu illustrieren bzw. anzudeuten, die für das hiesige Thema von Relevanz sind: Das außerordentliche Selbstbe-

⁹ Firm., *Err. relig.* 16,3: *Amputanda sunt haec, sacratissimi imperatores, penitus atque delenda, et seuerissimis edictorum uestrorum legibus corrigenda, ne diutius Romanum orbem praesumptionis istius error funestus immaculet, ne pestiferae consuetudinis conualescat improbitas, ne quicquit hominem dei conatur perdere diutius in terra dominetur. Nolunt quidam et repugnant et exitium suum prona cupiditate desiderant. Sed subuenite miseris, liberate pereuntes. Ad hoc uobis deus summus commisit imperium ut per uos uulneris istius plaga curetur. Facinoris eorum periculum scimus, erroris notae sunt poenae; sed melius est ut liberetis inuitos quam ut uolentibus concedatis exitium.* Hierzu H.A. DRAKE, „Firmicus Maternus and the Politics of Conversion“, in: G. L. SCHMELING / J. D. MIKALSON (eds.), „Qui miscuit utile dulci“: *Essays for P. L. MacKendrick* (Wauconda/Ill. 1998) 133–149.

¹⁰ Firm., *Err. relig.* 20,7 und 28,6: *Modicum tantum superest ut legibus uestris funditus prostratus diabolus iaceat, ut extinctae idolatriae pereat funesta contagio. Veneni huius uirus euanuit et per dies singulos substantia profanae cupiditatis exspirat. Erigite uexillum fidei: uobis hoc diuinitas reseruauit. ... Tollite tollite securi sacratissimi imperatores ornamenta templorum. Deos istos aut monetae ignis aut metallorum coquat flamma, donaria uniuersa ad utilitatem uestram domini-umque transferte. Post excidia templorum in maius dei estis uirtute proveci. ...* Man vergleiche hierzu die pragmatischen Vorschläge des Libanios in *Pro templis* 42, wo er Kaiser Theodosius den Vorschlag unterbreitet, städtische Tempel in Steuerbüros umzuwandeln oder sie zu anderen öffentlichen Zwecken umzunutzen.

wusstsein der unversehens aus der Illegalität und Verfolgung in die Gunst des Kaisertums gerückten Christen; die Diffamierung jahrhundertalter, anerkannter religiöser Praktiken und Traditionen des Heidentums; die Aggressivität und unverhohlene Intoleranz mancher christlicher Repräsentanten und Gruppen; das seitens der Kirche offen angenommene, ja angestrebte und nahezu vorbehaltlose Bündnis mit der kaiserlichen Macht; die Instrumentalisierung des Kaisers, staatlicher Institutionen und exekutiver Mittel zur Durchsetzung der eigenen Ziele, insbesondere die Christianisierung des ganzen Imperiums und seiner Gesellschaft; die Militanz von Konvertiten in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen und schließlich auch die – hier zunächst nur verbal artikulierte – Gewaltbereitschaft einzelner christlicher Kreise im Umgang mit Andersdenkenden, und nicht zuletzt das konkrete und hartnäckig verfolgte Ziel der gänzlichen Zerstörung der materiellen Basis aller paganen Kulte.

Gänzlich unbekannt muss im übrigen bleiben, welche Wirkung, vor allem bei einfachen Christen, jene nicht-kanonischen Überlieferungen entfalten konnten, die selbst dem kleinen Jesus bereits gewalttätige Züge zugeschrieben hatten. Solche waren schon der frühen apokryphen Tradition nicht fremd: Das Kindheitsevangelium nach Thomas, das wohl gegen Ende des 2. Jahrhunderts entstand und in der frühen Kirche außerordentliche Popularität genoss, lässt bereits den kleinen Jesus nicht allein Wunder tun, sondern auch zerstörerisch auftreten. So schildert es, wie er, in Wut geraten, einen Jungen, der ihn beim Spielen gestört hatte, einem Baum gleich verdorren lässt. Einen anderen, der ihn angerempelt hatte, streckt er mit einem Satz tot zu Boden.¹¹ Es ist die gleiche Vorstellungswelt und –tradition, die im syrischen Raum spätestens im 5. Jahrhundert eine Geschichtstheologie entwickelt bzw. nun in schriftliche Form gießt, die mit der Geburt des Erlösers eine Heilsgeschichte einsetzen lässt, in welcher Jesus höchst selbst das Ende der heidnischen Tempel und Götterbilder herbeiführt, mithin als Protagonist der Zerstörung des Heidentums auftritt:

„Der Sohn Gottes stieg herab, wurde Mensch und zertrümmerte die Tempel. ... Auf einmal erhebt sich der Schlafende [gemeint ist die Auferstehung Christi], stürzt die Götter und zermalmt die Götzen, zertrümmert die Statuen und wirft die Standbilder zu Boden, zerstört die gemalten Bilder, zerstäubt die gegossenen und vernichtet die Werke von Menschenhand.“¹²

¹¹ O. CULLMANN, „Kindheitsevangelien“, in: W. SCHNEEMELCHER (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien*, 6. Aufl. (Tübingen 1990) 349ff., bes. 354; PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter* (Berlin / New York 1978) 672–678.

¹² Jakob von Sarug, *Gedicht über den Fall der Götzenbilder (memra 101)*, ed. P. BEDJAN: *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis III* (Leipzig 1909) 795, deutsche Übersetzung bei S. LANDERSDORFER, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug*. Bibliothek der Kirchenväter 6 (Kempten / München 1913) 414–416.

Eine so gestaltete gewalttätige Vorstellungswelt, welche den Kampf gegen Satan und seine Verbündeten konkret materiell versteht, richtet sich gegen die bildlichen und baulichen Manifestationen der paganen Gottesverehrung und spiegelt vor allem eine radikale asketische Gedankenwelt. Zugleich legitimiert sie unter Rückgriff auf den Ursprung des wahren Glaubens physische Gewaltanwendung – und es bleibt offen, wie weit diese sich gegebenenfalls nicht auch auf Menschen, Kultanhänger oder Priester, erstrecken konnte.

3. Die häretische Herausforderung und der Ruf nach dem Staat

Vor der Perspektive der Christianisierung des Reiches, der Marginalisierung des Heidentums, des spektakulären, aber vergeblichen Restaurationsversuchs Kaiser Julians und der verschiedentlich gewaltsamen Unterdrückung der paganen Kulte mitsamt der Zerstörung von Tempeln wird leicht übersehen, dass nicht Pagane, sondern Häresie und Häretiker die erstrangigen Ziele christlichen Hasses (und Intoleranz) bedeuteten. Es ist aufschlussreich, dass sogar Konstantins früheste religiöse Gewaltretorik sich nicht gegen Pagane, sondern Häretiker richtete.¹³ Aus christlicher Perspektive wurde die sichere Heilserwartung nicht so sehr von Andersgläubigen in Frage gestellt, als vielmehr durch die Existenz von Christen, welche der einen Wahrheit bereits teilhaftig geworden waren, sie nun aber, irregeleitet, zu verfälschen und damit ihre Erlösungsmacht insgesamt zu zerstören drohten. Die universale Einheit und Einzigkeit der Kirche, außerhalb derer Glaube nicht möglich sei, war das Banner, das in den meisten religiösen Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts getragen wurde, und es war die ‚katholische‘ Kirche, welche sich hier weniger theologisch als vielmehr machtpolitisch am Ende durchzusetzen verstand.

Die theologische Widerlegung und erbitterte Bekämpfung ‚häretischer‘ Auffassungen und Gruppen, nicht aber die Auseinandersetzung mit den Heiden, stand so auch im Mittelpunkt aller Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts; für nicht wenige Kirchenvertreter wurde dieser Kampf zur Lebensaufgabe. Bischof Epiphanius von Salamis verfasste zwischen 374 und 377 n. Chr. sein Hauptwerk, das vielbändige *Panarion omnium haeresium* – den ‚Arzneikasten wider alle Häresien‘ – in dem er achtzig christliche Häresien in chronologisch-systematischer Folge darstellte, um Amtsbrüdern und Klerus ein Diagnose-Instrument und argumentatives Waffenarsenal in die Hand zu geben. Seine Tätigkeit erschöpfte sich aber nicht in gelehrter

¹³ H.A. DRAKE, „Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance“, *P&P* 153 (1996) [3–36] 28f.; AV. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Sather Classical Lectures 55 (Berkeley / Los Angeles / London 1991).

Häresiologie; an nahezu allen dogmatischen Auseinandersetzungen seiner Zeit war Epiphanius beteiligt, intervenierte in Schismen und agitierte reichsweit auf Synoden. Dem weitgereisten streitbaren Asketen waren spezifische pagane Kulte kaum der Erwähnung wert; nur einzelne heidnische Praktiken wurden von ihm als solche gebrandmarkt – ein Befund, der die Prioritäten der glaubenspolitischen Agenda des überwiegenden Teils der zeitgenössischen Kirchen realistisch widerspiegeln dürfte.

Solchermaßen erbitterte, ja obsessive Bekämpfung abweichender christlicher Glaubensauffassungen war nicht neu im 4. Jahrhundert – neu war aber die Möglichkeit, nun die Zwangsmittel des Staates gegen Glaubensabweichler und ebenso innerkirchliche Gegner mobilisieren und einsetzen zu können.¹⁴ Diese Chance wurde bereits unter Konstantin genutzt: gegen die nordafrikanischen Donatisten, aber auch gegen Anhänger und die Person des Arius.

Die Donatisten – die bedeutendste der schismatischen christlichen Glaubensgruppen, die nach dem Ende der großen Christenverfolgungen es ablehnten, *lapsi* (in der Verfolgung abgefallene Christen), vor allem aber *traditores* (jene, welche sogar die Heiligen Schriften den Verfolgern ausgehändigt hatten) wieder in die christliche *communio* aufzunehmen und sich selbst dezidiert als Märtyrerkirche verstanden – erlebten nicht nur als erste nach der Konstantinischen Wende die ganze Härte der staatlichen Macht, weil sie sich der kaiserlich gewünschten Kircheneinheit in Africa wie überhaupt seiner Einflussnahme in kirchlichen Belangen verweigerten: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?“ (*Quid est imperatori cum ecclesia?*) lautete die schlichte Frage des Bischofs Donatus.¹⁵ Auch Konstantins Nachfolger Constantius versuchte ab 346 n. Chr. neuerlich gewaltsam, aber gleichermaßen erfolglos, die Donatisten zur Union mit der katholischen Kirche zu zwingen.

Ein halbes Jahrhundert später war es Augustinus, seit 395 n. Chr. Bischof von Hippo und im Verein mit seinem Metropolitan Aurelius von Karthago jahrelang innerkirchlich um die Herstellung der Union bemüht, vorbehalten, erstmals eine theologische Begründung für die auch ihm nunmehr unausweichlich erscheinende staatliche Unterdrückung dieser Kirche zu entwickeln. Als Kaiser Honorius den Aufforderungen der katholischen Bischöfe nachkam und in zahlreichen Edikten seit 405 n. Chr. Angehörige der donatistischen Kirche systematisch ihrer bürgerlichen Rechte beraubte und ächtete, um Kleriker und Gläubige zwangsweise zum Eintritt in die katholische Kirche zu bewegen, formulierte Augustinus den be-

¹⁴ K. L. NOETHLICS, „Revolution from the Top? Orthodoxy and the Persecution of Heretics in Imperial Legislation from Constantine to Justinian“, in: C. ANDO / J. RÜPKE (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome* (Stuttgart 2006) 115–125.

¹⁵ Bischof Donatus um 346 n. Chr., bei Optatus, *c. Parmen. Donat.* III 3.

deutungsschweren Satz: *cogite intrare* – „Zwingt sie hereinzukommen!“¹⁶ – und rechtfertigte diese folgenreiche Position auf der Basis seiner Gnadenlehre: Nur Gott habe die Macht, Menschen zu bekehren; um ihre unabdingbare Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in einem Prozess des Erziehens und Ermahnens zu sichern, könnten aber auch Furcht und Zwang notwendig werden. In der Realität kam es allerdings ebenso zu Hinrichtungen und brutaler Gewaltanwendung in der Kirchenprovinz: Das kirchlicherseits erbetene staatliche Instrument der Zwangsbekehrung (das erst Generationen später auch auf Pagane und Juden angewandt werden sollte) hatte so erstmals auch eine theologische Theorie hervorgebracht, welche beanspruchte, Glaubenszwang rechtfertigen zu können.

Der kirchliche Rückgriff auf staatliche Institutionen zur Unterdrückung von ‚Häresien‘ war spätestens unter Theodosius I. etablierte Praxis. Ihre prägnanteste, auf die politische Durchsetzung der ‚Orthodoxie‘ zielende Formulierung sollte diese intolerant-aggressive Auffassung dann in den Worten finden, die im Jahre 428 n. Chr. der Patriarch von Konstantinopel, Nestorius, öffentlich an Kaiser Theodosius II. richtete: „Gib mir die Erde frei von Häretikern, mein Kaiser, und ich werde Dir den Himmel stattdessen geben. Hilf mir, die Häretiker auszurotten, und ich werde Dir helfen, die Perser zu schlagen.“¹⁷

4. Der Preis staatlicher Intervention: die Eskalation religiöser Konflikte

Die Wirkung der kaiserlichen Religionspolitik auf die Verhältnisse in den Städten und Gemeinden des Imperiums war zweifellos höchst unterschiedlich, abhängig vor allem von den dort herrschenden Verhältnissen, insbesondere den spezifischen lokalen religiösen Konstellationen und hieraus resultierenden Modalitäten religiöser Koexistenz – aber ebenso von den Zufällen kaiserlicher Intervention bzw. ihrer Mobilisierung durch einflussreiche Kreise. Konstantin etwa stieß mit der überraschenden politischen Privilegierung einer einzelnen Gemeinde im südlichen Palästina Entwicklungen an, welche in diesem Raum für Generationen unüberbrückbare Gegensätze zwischen den religiösen Gruppen schufen, die weitere Christianisierung tiefgreifend beeinflussten, insbesondere aber in Gaza und seinem Hinterland Konflikte aufbrechen ließen, welche zunehmend eskalierten und unter Julian und erneut unter den Theodosii in pogromartige Übergriffe auf die christliche Minderheit mündeten.

Der Kaiser verlieh nämlich Maiuma, dem Hafenort der reichen konservativen Handelsmetropole Gaza, Stadtrecht – also die politische und

¹⁶ Augustin., *Ep.* 185,6 mit Lk 14, 23.

¹⁷ Socr., *HE* VII 29,4.

wirtschaftliche Unabhängigkeit von Gaza –, nachdem eine Delegation der selbstbewussten abhängigen Gemeinde, deren Bevölkerung zuvor in großer Zahl zum Christentum konvertiert war, bei ihm vorstellig geworden war und unter Hinweis auf die Majorität der Christen in ihrem Heimatort die Unabhängigkeit vom heidnischen Gaza gefordert hatte.¹⁸ Nicht nur bestimmten von nun an heftige Auseinandersetzungen zwischen Gaza und Constantia, wie das frühere Maiuma jetzt hieß, das regionale Geschehen, vor allem die kleine christliche Gemeinde Gazas selbst hatte den Preis für die politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Demütigung der nach Jerusalem bedeutendsten Stadt Palästinas und ihrer stolzen heidnischen Oberschicht zu bezahlen. Während die paganen Kulte und Feste der Stadt, insbesondere der weiterberühmte Tempel des Marnas, unberührt von der rapide fortschreitenden Christianisierung Palästinas als Bollwerke der alten Ordnung blühten, wurde die unbedeutende Gemeinde weiter marginalisiert und schikaniert. Vor allem traf die Christen Gazas und Maiumas wenig später der neuerliche religionspolitische Umbruch im Reich in aller Härte: Kaiser Julians Programm der Restauration der alten Kulte hatte nicht nur zur Folge, dass Maiuma seine Eigenständigkeit wieder an Gaza verlor. Die heidnische Bevölkerung der Stadt fand sich zu systematischen Christenverfolgungen zusammen, brannte die bescheidene städtische Kirche nieder und massakrierte Gemeindeangehörige. Zahlreiche, auch angesehene christliche Familien wurden zudem aus umliegenden Siedlungen vertrieben, hier lebende Mönche verfolgt, Klöster und Eremitagen zerstört.¹⁹

Julians Politik, die auf eine Umkehrung der religiösen Entwicklung seit Konstantin zielte, aber nach dem Willen des Kaisers – der sehr wohl um den propagandistischen Wert von Martyrien für die christliche Sache wusste²⁰ – ohne Gewaltanwendung zum Erfolg kommen sollte, blieb angesichts des frühen Todes des jungen Herrschers ohne bleibende Wirkung. Sie gibt aber aufschlussreiche Hinweise auf das religiöse Klima der Zeit jener Jahre: In doppelter Weise dokumentiert sie eine Verschärfung des christlich-paganen Konfliktes (der zudem nun die innerchristlichen Aus-

¹⁸ Sozom., *HE* II 5,7 mit ausführlichem Bericht. Zum Geschehen R. VAN DAM, „From Paganism to Christianity in Late Antique Gaza“, *Viator* 16 (1985), 1-20; HAHN 2004, 195–197.

¹⁹ Zahlreiche Details der Unterdrückung der Christen Gazas und der Verfolgung des lokalen Mönchtums spiegeln sich in Hieronymus' *Vita Hilarionis*. Hierzu F. R. TROMBLEY, „Hellenic Religion and Christianization c. 370 – 529 A.D“, I. ÉPRO 115, Leiden 1993, 205; HAHN 2004, 198-202. Erstrangige Informationen enthält daneben besonders auch das Kirchengeschichtswerk des Sozomenos, dessen Familie aus Bethelia, einer der großen Landstädte in der Umgebung Gazas stammte. Er berichtet, dass sein Großvater, der als erster Einwohner und offenkundig hochgestellter Bürger dieses Ortes – wohl erst gegen Mitte des 4. Jahrhunderts – mitsamt seiner und einer weiteren Familie zum Christentum konvertierte, von seinen Mitbürgern zur Flucht gezwungen wurde, und schreibt Vorkommnisse dieser Art dem „Zorn und der Dreistigkeit der Bevölkerung“ zu.

²⁰ Greg. Naz., *or.* 4,57; vgl. Socr., *HE* III 12.

einandersetzungen überlagert). Zum einen verdeutlichen zahlreiche Hinweise in christlichen ‚Martyrien‘, dass diesen zuvor tatsächlich regelmäßig gewaltsame Übergriffe von Christen auf pagane Heiligtümer, Kultstatuen und Symbole vorausgegangen waren, die, anderweitig undokumentiert, nach Regierungsantritt des paganen Kaisers heidnische Vergeltungsakte nach sich zogen. Erst jetzt hören wir etwa von jenem Bischof Markos aus dem syrischen Arethousa, der unter Constantius „auf Grund der damals den Christen eingeräumten Freiheit einen Götzentempel zerstört hatte“ und nun in grausamster (und *en detail* geschilderter) Weise von einem paganen Mob zu Tode gefoltert wurde.²¹ Anti-pagane christliche Gewalt war somit ein weiter verbreitetes Phänomen unter Constantius II. (oder bereits zuvor), als dies die Quellenüberlieferung sonst vermuten ließe.²²

Zum anderen bemächtigte sich aber auch die christliche Historiographie und Martyrologie in ungeschminkt polarisierender Absicht des paganen Kaisers und seines Restaurationsbemühens: Christliche Opposition gegen Julian wurde insgesamt in die Sprache der Märtyrerliteratur gefasst, allerdings in markant zugespitzter, aggressiver Weise. Nicht nur Widerstand gegen den Apostaten, sondern auch bewusste Provokationen gegen sein Regime wurden martyrologisch überhöht, die kurze Regierungszeit Julians in der christlichen Tradition zu einer Epoche massenhaften christlichen Martyriums stilisiert,²³ hierüber im Grunde der Martyriumbegriff überhaupt transformiert: Konfessoren, also (über)lebende Zeugen der Glaubenswahrheit galten nun nicht weniger als echte Märtyrer, ja, man interpretierte es als hinterhältigen Zug und ausgesuchte Grausamkeit des Apostaten, so vielen zum Selbstopfer bereiten Christen die Krone des Martyriums verweigert zu haben.²⁴ Die Zahl der laut christlicher Überlieferung unter Julian vorgeblich zu Tode gekommenen Gläubigen ist stupend. Sie verdankt sich aber den Entstehungsbedingungen einer martyrologischen Literatur, die nun, angesichts der rapide gewachsenen Bedeutung lokaler Märtyrer und ihrer Kulte für die Identität jeder einzelnen Gemeinde, den ‚Samen des Martyriums‘ (Tertullian) gerade in einer Zeit

²¹ Greg. Naz., *or.* 4, 88.

²² T. D. BARNES, „Christians and Pagans in the Reign of Constantius“, in: A. DIHLE (Éd.), *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*. Entretiens sur l'antiquité classique 34 (Vandœuvres / Genève 1989) 301–337; LEPPIN 1999.

²³ Aufschlussreich sind hier die kurz nach dem Tod des Kaisers verfassten Reden Gregors von Nazianz gegen Julian (*or.* 4 und 5) und der enorme Stellenwert, den die Regierungszeit Julians in allen christlichen Kirchengeschichtswerken besitzt. Für eine kritische Sichtung der Martyrien in Antiocheia (bzw. deren Tradition) siehe HAHN 2004, 173–177. Eine umfassende Darstellung und Analyse der Martyriumsliteratur unter bzw. zu Julian bei H. CHR. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Beiträge zur historischen Theologie 73 (Tübingen 1988) 114–152.

²⁴ Theodoret., *HE* III 17, 8; vgl. Greg. Naz., *or.* 4 (c. Julian.), 83f. M. GADDIS, *There is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, The Transformation of the Classical Heritage 39 (Berkeley / Los Angeles / London 2005) 89.

beschwört, die mit der Apostasie zahlreicher Christen eine Kirche in eine Krise stürzte, die zu einem erheblichen Teil aus erst unlängst gewonnenen Mitgliedern bestand.

Doch wäre es naiv anzunehmen, jene Märtyrergeschichten unter Julian hätten allein der Stärkung der Gruppenidentität und dem inneren Zusammenhalt der lokalen Gemeinden gedient. Es ist nicht von der Hand zu weisen – und hierfür frappierende Parallelen aus dem Zusammenleben und der Tradition von religiöser Gewalt zwischen Muslims und Hindus im modernen Indien legen hiervon Zeugnis ab²⁵ –, dass diese im Gottesdienst zu Jahrestagen verlesenen Leidensgeschichten zugleich auch die Ablehnung, ja den Hass auf Andere zu befeuern vermochten, die Trennlinien zwischen Religionsgruppen vertiefen und die Gewaltbereitschaft jedenfalls einzelner Gruppen unter den Gemeindemitgliedern erhöhen konnten. Die unaufhörliche Selbstvergewisserung erlittenen Leides und Todes in einer Gemeinde und die damit einhergehende Mentalität von sich ständig erneuernden, in gewaltsame Formen gegossenen religiöser Unterdrückung und Konflikt ist nicht zu lösen von einer sukzessive zunehmenden latenten Gewaltbereitschaft der eigenen Gruppe – und sei es auch nur, um so für sich selbst ein Martyrium herbeizuführen.

In Nordafrika terrorisierten wandernde Gruppen bewaffneter fanatisierter Christen, Männer wie Frauen, welche als *circumcelliones* bekannt wurden, die Bevölkerung im Hinterland der Städte und Reisende auf den Landstraßen. Während zuverlässige Informationen zu diesem Personenkreis, ganz zu schweigen von den von ihnen verfolgten Zielen, jenseits rhetorischer Etikettierungen – Augustinus tituliert sie etwa als *genus hominum agreste* und hebt ihre *famosissima audacia und immania facinora* hervor²⁶ – kaum existieren,²⁷ so spielten doch jene *circumcelliones* in dieser Region über Jahrzehnte hinweg eine markante Rolle in den Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Donatisten. Diese suchten einander in der Öffentlichkeit mit jenen gewaltbereiten Fanatikern und von ihnen

²⁵ R. PUNIYANI, *Communal Politics: Facts Versus Myths* (New Delhi / London 2003); D. LUDDEN, *Making India Hindu: Religious Community, and the Politics of Democracy in India* (Delhi 2005); S. KUMAR (ed.), *Demolishing Myths or Mosques and Temples?* (New Delhi 2008). Siehe auch C. JÜRGENMEYER, „Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya“, in: W. KERBER (Hrsg.), *Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens* (München 1995) 79–164.

²⁶ Aug., *Liber de haeresibus* 69, 3 (CCL 476, 332).

²⁷ Eine glänzende Analyse der Quellenbasis für die in der Forschung verbreiteten weit überzogenen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Rolle der *Circumcellionen* bietet B. SHAW, „Bad Boys: *Circumcelliones* and Fictive Violence“, in: H. DRAKE (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices* (London 2006) 179–196. Siehe nun vor allem die monumentale Untersuchung von B. SHAW, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine* (Cambridge 2011) zum Phänomen religiöser Gewalt in den religiösen Auseinandersetzungen in Nordafrika, in der er die Eigenart und Bedeutung der *Circumcellionen* noch einmal umfassend kritisch untersucht.

begangenen Misshandlungen und Morden an Gläubigen und Klerikern in Verbindung zu bringen und so die Gegenseite vor dem Kaiser und der Provinzverwaltung zu diffamieren. Noch berüchtigter waren die Circumcellionen allerdings für ihre Affinität zum Martyrium: „Weil sie die Bezeichnung Märtyrer lieben und menschliches Lob mehr schätzen als göttliche Gnade, töten sie sich selbst: Nach einem Gebet begehen sie Selbstmord, indem sie sich von einer Anhöhe herunterstürzen, sich selbst verbrennen oder mit dem Schwert umbringen.“²⁸

Bereitschaft zum Martyrium und zu Gewaltanwendung gehen eine kaum aufzulösende Gemengelage ein, generieren extreme Verhaltensweisen von Einzelnen und von Gruppen und vermögen, auch jenseits eines solch bizarren ‚inspirierten‘ Selbstmord-Kultes, leicht den Rahmen einer Gesellschaft oder auch einer Kirchenorganisation zu sprengen – bleiben aber als *exempla* religiös motivierten Kampf- und Opferwillens im Bewusstsein der Öffentlichkeit dauerhaft präsent. Doch kann solche radikale Martyriums- und Konfrontationsbereitschaft ebenso den Nährboden für bewusste Eskalationen religiöser Konflikte bilden – nicht selten ausgelöst und gesteuert von charismatischen Führern, sei es Bischöfen wie Theophilos von Alexandria oder Archimandriten wie Hypatios von Rufiniana.²⁹

5. Das pagane Symbol und seine Zerstörung: das Serapeum von Alexandria 392 n. Chr.

Das spektakulärste Ereignis religiöser Gewalteskalation in der Spätantike – in der kirchengeschichtlichen wie heidnischen Erinnerung gleichermaßen als Ereignis epochaler Tragweite im Verhältnis von Christentum und Heidentum wahrgenommen –, die Zerstörung des großen Serapis-Tempels in der ägyptischen Metropole Alexandria im Frühjahr 392 n. Chr., entsprang genau jener brisanten Mischung von Provokation, Vergeltung, latenter Gewaltbereitschaft und Martyriumsideologie, welche reichsweit bereits eine Generation früher, unter Julian, zum Aufflammen religiöser Gewalt in vielen Städten des Imperiums geführt hatte. Damals hatte dies auch den arianischen Bischof von Alexandria, Georg von Kappadokien, 362 n. Chr. in einem Gewaltexzess das Leben gekostet, nachdem er die pagane Bevölke-

²⁸ *Indiculus de haeresibus* 32 (F. OEHLER, *Corpus haereseologicum* [Berlin 1856] I 295f.): *Nam amore nominis martyrii, et laudis humanae magis quam caritatis Christi cupidi, semetipsos interdum oratione facta aut praecipio aut incendio aut, alio alios ad sui necem invitantes, gladio perimunt, quo violenter ex hac vita discedentes martyres nominentur.*

²⁹ Callinic., *V. Hypatii* 33, 5ff. Hypatios, der 434/5 n. Chr. von der geplanten Einrichtung Olympischer Spiele in Konstantinopel durch den amtierenden Stadtpräfekten hörte, drohte, auch um den Preis des Martyriums, die Eröffnung des Festes mit seinem und 20 seiner Mitbrüder Erscheinen gewaltsam zu verhindern und den Beamten persönlich zu attackieren.

rung der Stadt mit einer Drohung gegen den Tempel der alexandrinischen Tyche gegen sich aufgebracht hatte.³⁰

Wie in fast allen dokumentierten Fällen ging der Anstoß in Alexandria 392 n. Chr. von christlicher Seite aus, nachdem in den Jahren zuvor der einflussreiche *praefectus praetorio Orientis* Kynegios nicht nur in Syrien, wo ihm Libanios begegnet sein mag, sondern auch im Süden seiner Diözese Oriens, in Ägypten, Tempel geschlossen und Kulte unterdrückt hatte – aber, wie es scheint, Alexandria von solchen Aktionen noch ausgenommen hatte. Bischof Theophilos' Angriff auf die Kulte Alexandrias im unmittelbaren Schlagschatten einer jüngst intensivierten diskriminierenden kaiserlichen Religionsgesetzgebung – umfassende Opferverbote waren erst im Sommer 391 n. Chr. reichsweit erlassen worden, die Zerstörung von Tempeln aber keinesfalls erlaubt oder gar befohlen worden – nahm so in einem religiös bereits aufgeheizten Klima seinen Anfang. Die Freilegung eines aufgelassenen Mithraeums und Bergung von Kultgegenständen, angeblich bei Ausschachtungsarbeiten für eine neue Kirche, nutzte der Bischof, um die heidnische Bevölkerungsgruppe mit der Zurschaustellung der Kultbilder im Rahmen einer christlichen Prozession zu verhöhnen und bis aufs Blut zu reizen. Die Eruption pogromartiger Gewalt gegen die Christen der Stadt war die erwartbare, vielleicht sogar kalkulierte Folge. Die sich nun anschließenden bürgerkriegsähnlichen Zustände – von einem Chronisten als *bellum apertum* bezeichnet –, die möglicherweise in einer (christlichen) Belagerung des Serapeumshügel im Süden der Stadt gipfelten, wurden der christlichen Berichterstattung zufolge von zahllosen Martyrien einfacher Christen begleitet: Die detaillierte Schilderung grausamer Folterungen bedient sich dabei auffällig der verfügbaren Versatzstücke der martyrologischen Tradition, und das gesamte Geschehen am Serapeum und später in der ganzen Stadt wird als authentische Heilsgeschichte dargeboten.³¹

Doch verrät vor allem das weitere Agieren des Bischofs und der ihm nun assistierenden kaiserlichen Beamten und Truppen – eine Autorisierung durch den Kaiser ist allerdings auszuschließen – die eigentlichen Ziele und generalstabsmäßige Planung des anti-paganen Feldzuges in der ägyptischen Metropole. Nach Einnahme, gründlicher Plünderung und systematischer Zerstörung des Serapeums wurde die dortige berühmte Kultstatue, das religiöse Symbol der Stadt des Serapis, in Einzelteile zer schlagen, diese in die verschiedenen Stadtviertel und das städtische Thea-

³⁰ Amm. Marc. XXII 11,1,3–8; Julian., *Ep.* 60 (BIDEZ); Epiphan., *Panar.* 76,1,3–5 (p. 341, HOLL III); Greg. Naz., *or.* 21,16,1. 21,21; *Hist. aceph.* 2,3–6; Socr., *HE* III 2–3; Sozom., *HE* IV 30 und V 7; Philostorg., *HE* VII 2 (p. 77, BIDEZ / WINKELMANN).

³¹ Dies wird insbesondere in der – ausführlichsten und zeitgenössischen – Schilderung des Kirchenhistorikers Rufinus (*HE* XI 22; p. 1025 Z. 25–57 MOMMSEN) augenfällig. Vgl. weiter die detaillierte Ausgestaltung in der späteren Tradition, so Theodoret., *HE* V 23,4.

ter, den politischen Versammlungsraum der Alexandriner, verschleppt und an diesen Orten vor den Augen der Bevölkerung rituell verbrannt, die Stadt mithin vom alten Glauben exorziert. Es folgte die Zerstörung weiterer Tempel, quasi über Nacht die systematische Verstümmelung der alten religiösen Symbole im gesamten öffentlichen Raum, dann die Vertreibung von Teilen der intellektuellen paganen Elite der Gesellschaft und schließlich die Übernahme der sozialen und politischen Kontrolle der Stadt.³²

Die Systematik des Vorgehens und seine ideologische Dimension, vor allem aber das zugrundeliegende ungeschminkt aggressive religiöse Selbstverständnis erschließt sich am deutlichsten durch eine Reihe kleinerer Maßnahmen, welche dem christlichen Triumph und der Vernichtung des Heidentums auch dauerhaften symbolischen Ausdruck verleihen sollten. Auf explizite Anordnung des Bischofs wurde eine Kultstatue des Bes, eine Gottheit mit Fratzens Gesicht und Phallus in der Missgestalt eines Krüppels, vor der Zerstörung bewahrt und öffentlich aufgestellt, „damit die Heiden später einmal nicht abstreiten können, solche Götter verehrt zu haben“, wie Theophilus hierzu erklärte.³³ Das Nilometer, das heilige Instrument zur Messung des jährlichen fruchtbringenden Nilanstieges, wurde vom Serapeum in eine Kirche verbracht – aber auch verschiedene Kultstatuen in Kirchen als Putten aufgestellt, mithin sichtbar dem siegreichen Glauben dienstbar gemacht.³⁴ Der Serapeumshügel selbst, Ruine die er war, wurde zunächst, zur Erbitterung der paganen Bevölkerung, mit einer Kolonie Mönchen provisorisch besiedelt, mithin, in heidnischen Augen, tabuisiert, wenig später hier ein *martyrium* für eigens aus Palästina beschaffte wertvolle Reliquien Johannes' des Täufers errichtet und schließlich eine Kirche auf der Akropolis erbaut, welche den Namen des regierenden Kaisers erhielt.³⁵

Die geschilderten Maßnahmen und der Umfang der Zerstörungen erhellen, dass in Alexandria seitens der christlichen Machthaber der Stadt, Bischof und römischer Administration, ein umfassender Vernichtungsfeldzug gegen Heidentum und pagane Kulte geführt worden war, welcher

³² Hierzu HAHN 2004, 89–101; HAHN 2008, 351–360.

³³ Socr., HE V 16,12f., der unter Berufung auf einen Augenzeugen hinzufügt, dass diese offene Verhöhnung ihrer Religion die Heiden am meisten erbittert habe.

³⁴ Zur Christianisierung des Kultes des Nils siehe umfassend A. HERMANN, „Der Nil und die Christen“, JAC 2 (1959), 30–69 und D. BONNEAU, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.C.)* (Paris 1964) 421–439. Vgl. auch D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton 1998) 42–46. Die ‚Christianisierung‘ der paganen Kultstatuen wird in einer Serie von Epigrammen des heidnischen alexandrinischen Epigrammatikers Palladas eindrücklich thematisiert: Material und Diskussion zuletzt bei HAHN 2008, 357–360.

³⁵ Eunap., VS VI 11,6 (p.39, GIANGRANDE; p.472 BOISSONADE); Details der Prozession der Niederlegung der Märtyrerreliquien – bei welcher Theophilus eine überlieferte *Narratio integra aedificationis martyrii Iohannis Baptistae* hielt, bei Joh. v. Nikiu, *Chron.* 78, 46f. (p.75, CHARLES).

sich nichts weniger als die systematische Profanierung, Plünderung, Umwidmung oder Zerstörung der gesamten paganen Infrastruktur zum Ziel gesetzt hatte – aber nicht minder die christliche Inbesitznahme und unwiderrufliche Eroberung der Stadt für den einen wahren Glauben und den Christengott unübersehbar symbolisch zum Ausdruck bringen sollte.

Libanios hat diese verheerende Zerstörung des weitberühmten Serapis-Tempels und der übrigen blühenden Kulte von Alexandria wohl noch erlebt, doch ist im überlieferten Werk keine Äußerung hierzu mehr bezeugt; eine zeitgenössische Schilderung aus paganer Feder ist uns nur bei Eunapios bewahrt.³⁶ Immerhin war unserem Autor zum Zeitpunkt der Abfassung von *Pro templis*, nur wenige Jahre zuvor, eine potentielle Gefährdung des Alexandriner Tempels wohl bewusst; dies indiziert sein frommer Wunsch, das Serapeum möge von Zerstörung verschont bleiben.³⁷ Umso mehr hätte man gewünscht, seine Wahrnehmung und Deutung der Ereignisse in Alexandria 392 n. Chr. zu erfahren. Auf der Basis seines Credo, dass Tempel die Augen der Städte darstellten, war hier, in Ägypten, eine der bedeutendsten Städte der antiken Welt mitsamt ihrer über Jahrhunderte gewachsenen Traditionen, Religion und Kultur brutal geblendet, quasi zerstört worden.³⁸ Es steht wohl außer Zweifel: Spätestens mit den Ereignissen in Ägypten, von denen nicht nur die Nachricht, sondern auch flüchtige pagane Teilnehmer an den blutigen Unruhen und Vertreter des intellektuellen Lebens Alexandrias, die nun abrupt ihrer Wirkungsmöglichkeiten beraubt waren, unmittelbar nach Antiocheia gelangt sein werden, muss Libanios deutlich geworden sein, dass jene Welt und Kultur des *hellenismós*, in der er aufgewachsen war, die ihm Geborgenheit, Identität und auch eine Lebensgrundlage geboten hatte und für deren Erhalt und Verteidigung er sich in *Pro Templis* und anderen Reden immer wieder eingesetzt hatte, jedenfalls in religiöser Hinsicht keine Zukunft mehr besaß, vielmehr – mitsamt ihren baulichen und teils auch künstlerischen Zeugnissen – zum Untergang verurteilt war.³⁹

³⁶ Eunap., VS 6,11,7 (p. 39, GIANGRANDE; p.472 BOISSONADE) – dies allerdings nur eine Skizze, während die ausführliche Schilderung, wie Eunap erklärt, in seinem großen (verlorenen) Geschichtswerk enthalten war.

³⁷ Lib., or. 30 (*Pro templis*), 44 (im vorliegenden Band S. 68).

³⁸ Lib., or. 11 (*Antiochikos*), 125.

³⁹ Die Flucht paganer Intellektueller aus Alexandria nach den blutigen religiösen Unruhen ist durch den Kirchenhistoriker Sokrates (*HE V 16,2*) gesichert, der in Konstantinopel bei zwei Beteiligten studierte, die sich nach der Niederschlagung der paganen Revolte in die Hauptstadt absetzt hatten: Der Grammatiker Helladios, vormals zudem Priester in der ägyptischen Metropole, brüstete sich sogar damit, eigenhändig Christen erschlagen zu haben.

6. Kontexte religiöser Polarisierung – Libanios, der schweigsame Zeuge

Libanios hat aber bereits vor jenen traumatischen Ereignissen in Alexandria, und das in seinem eigenen Umfeld, den Schluss ziehen können, dass es kaum je einfache christliche Gläubige waren, welche, von religiösem Fanatismus oder gar Hass auf Andersgläubige getrieben, eine Polarisierung des religiösen Klimas in ihrem Lebensumfeld herbeiführten. In Antiocheia konnte der Sophist, nicht zuletzt in seiner eigenen Familie, welche Heiden und Christen umfasste, unmittelbar erfahren, dass unterschiedliche Glaubensüberzeugungen im alltäglichen Zusammenleben keine tiefere Bedeutung besitzen mussten – ein Sachverhalt, der ihm auch im täglichen Zusammenleben von Paganen, Juden und Christen in seiner Heimatstadt vertraut war. Ungebildete fanatische Mönche, mithin marginalisierte gesellschaftliche Außenseiter, bedeuteten ihm hingegen eine akute Gefährdung der öffentlichen Ordnung insgesamt und der paganen Heiligtümer im Umland im besonderen.

Doch benennt Libanios immerhin den Bischof der Stadt, Flavianos, als einen indirekt Mitschuldigen, wenn auch keinesfalls als treibende Kraft an der Störung des Friedens in der *chora* Antiocheias durch jene plündernden Asketen, wenn dieser Kirchenführer die gerechten Forderungen geschädigter Landleute, die sich an ihn um Hilfe wandten, abwies. Die außerordentliche Macht des antiochenischen Bischofs, Vorsteher immerhin einer der größten Lokalkirchen des Reiches, im nach Konstantinopel bedeutendsten politischen Zentrum der östlichen Mittelmeerwelt, war Libanios schmerzhaft bewusst. Doch Flavianos setzte, anders als so manche seiner Amtsbrüder in Syrien und anderen Provinzen des Imperiums – wie etwa Theophilus in Alexandria – sein Gewicht nicht für gewaltsame Übergriffe auf pagane Kulte und konkurrierende Glaubensgemeinschaften in seiner Stadt ein. Demgegenüber ist festzuhalten, dass in nahezu allen bezeugten Fällen von religiösen Gewaltausbrüchen in urbanen Kontexten im 4. Jahrhundert der lokale Bischof als Beteiligter erwähnt, wenn nicht unmittelbar als treibende Kraft bezeugt ist.⁴⁰ In Auseinandersetzungen mit Heiden und Juden, häufiger noch aber im Konflikt mit konkurrierenden christlichen Gruppen der Stadt, ist regelmäßig er der Initiator und Führer der öffentlichen Konfrontation. Er ruft seine Gemeinde zu provokativen Prozessionen zusammen und führt sogar Übergriffe auf Tempel oder Synagogen selbst an. Sieht man von asketischer Gewalt gegen pagane Infrastruktur auf dem Lande ab, so geht religiöse Gewalt im 4. Jahrhundert, wenn sie von christlicher Seite ihren Anfang nimmt, fast immer von Angehörigen der kirchlichen Hierarchie und hier meist dem Bischof selbst aus.

⁴⁰ FOWDEN 1978 sowie auch der Beitrag von M. WALLRAFF im vorliegenden Band.

Nach den Umständen mancher besser dokumentierter Geschehnisse liegt es dabei häufig nahe, in solch kalkulierter Aggression – Libanios lässt uns hier allerdings markant im Stich – auf gezielte lokalkirchliche Strategien der Identitätsschärfung und der Abgrenzung der eigenen Gemeinde von konkurrierenden Gruppen zu schließen.

Libanios wird die teils blutigen Auseinandersetzungen zwischen den zeitweise vier konkurrierenden christlichen Gruppierungen (und ebenso vielen Bischöfen) in Antiocheia um den Besitz der städtischen Kirchen und die Kontrolle der christlichen Bevölkerung in seiner Heimatstadt genau verfolgt haben. Es leidet ebenso wenig Zweifel, dass er – selbst wenn er sie nirgends erwähnt – auch die Unterdrückungsmaßnahmen in seiner Heimatstadt über Jahrzehnte hinweg wahrnahm, mit denen die Zentralregierung sporadisch ein Ende des schwärenden Schismas zugunsten einer der Parteien zu erzwingen versuchte. In Antiocheia richtete sich, ein bemerkenswerter Zug des Zusammenlebens in der Stadt, der sie hierin etwa von Alexandria, kaum aber von Konstantinopel unterscheidet, religiös motivierte Gewalt gegen Mitchristen, hingegen, soweit wir erkennen können, nie gegen Heiden oder, jedenfalls bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, gegen Juden.⁴¹

Libanios, daran ist kaum zu zweifeln, würde daher sicherlich ohne Zögern jenes durch den Historiker Ammianus Marcellinus überlieferte drastische Diktum Julians über innerchristliche Gewalt unterschrieben haben, welcher erklärt hatte, dass „keine Bestien den Menschen so gefährliche Feinde sind wie die Christen so oft in ihrem tödlichen gegenseitigen Hass.“⁴²

7. Antiocheia: die jüdische Herausforderung und ihre kirchliche Unterdrückung

In der pulsierenden polyethnischen und multireligiösen Metropole Antiocheia war Libanios aber auch unmittelbarer Teilnehmer und Zeitzeuge weiterer kultureller und religiöser Begegnungen, welche, ursprünglich von zwangloser Koexistenz geprägt, in eben den Jahren der Abfassung von *Pro Templis* zunehmend gezielter Polarisierung ausgesetzt waren – ein Umstand, den der Sophist allerdings nirgends dokumentiert, vielmehr, wie

⁴¹ Zu den Konflikten und teilweise gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden christlichen Gruppierungen in Konstantinopel und Alexandria siehe nun umfassend B. ISELE, *Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.)*. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband, Kleine Reihe 4 (Münster 2010); für die innerchristlichen Auseinandersetzungen im Rahmen des generationenlangen antiochenischen Schismas HAHN 2004, 157–161.

⁴² Amm. Marc. XXII 5,4: ... *nullas infestas hominibus bestias ut sibi feralibus plerisque Christianorum*.

fast alle religiösen Fragen, literarisch ignoriert. Sein in die Jahre zwischen 388 und 393 datierender Briefwechsel mit dem hochkultivierten Repräsentanten der Juden Palästinas und des Orients, dem Patriarchen von Tiberias, veranschaulicht das feingesponnene weitläufige Netz der Sozial- und Patronatsbeziehungen, in das der jüdische Patriarch in Tiberias wie der heidnische Redner in Antiocheia eingebunden waren. Wir erfahren auch, dass Libanios bei Spannungen in der jüdischen Gemeinde Antiocheias, der bedeutendsten der jüdischen Diaspora dieser Jahre, in Tiberias zu intervenieren gebeten wurde, auf der Ebene der lokalen und provinziellen Eliten mithin ein vorurteils- und konfliktfreier, von gegenseitiger Wertschätzung getragener Umgang zwischen Angehörigen verschiedener Glaubensgruppen selbstverständlich war. Doch wissen wir, dass solch bemerkenswert vertrauter, religiös sogar dezidiert aufgeschlossener Umgang ebenso zwischen einfachen Gläubigen in der syrischen Metropole möglich, ja tatsächlich gängige Praxis noch im ausgehenden 4. Jahrhundert war.

Christen strömten ungeachtet kirchlicher Verbote zu den Festen der Juden, partizipierten am sozialen Leben und an religiösen Ritualen der Schwesterreligion und bezeugten auf diese Weise die außerordentliche Lebendigkeit und Anziehungskraft zeitgenössischen jüdischen Lebens für Christen und nicht weniger für Heiden.⁴³ Es ist kaum zu verkennen, dass eben dieses verbreitete Phänomen des ‚Judaisierens‘ von Christen nun den tieferen Antrieb für die in theodosianischer Zeit sich vielerorts lautstark Gehör verschaffende aggressive Rhetorik von Angehörigen der Kirchenhierarchie gegen jüdisches Leben, Synagogen, religiöse Feste und Praktiken darstellte.

Johannes Chrysostomos hielt 386 und 387 als Diakon der antiochenischen Kirche angesichts des bevorstehenden jüdischen Festzyklus eine Serie von Predigten, welche die enorme Anziehungskraft jüdischer Institutionen und Bräuche auf die Christen der Stadt dokumentieren, vor allem aber eine streckenweise gewalttätige, mit dem Duktus des übrigen homiletischen Werkes des Johannes ganz unvereinbare Rhetorik gegen das jüdische Leben in der gemeinsamen Vaterstadt entfalten. Die Denunzierung der jüdischen Synagogen als Lasterhöhlen und Brutstätten seelenzerstörender Dämonen, die Verunglimpfung der jüdischen Gläubigen als Gotteslästerer und Christusmörder und die Gleichsetzung der jüdischen religiösen Feste mit Bühnen moralischer und sexueller Ausschweifungen, welche Ton und Inhalt der Invektiven durchziehen, erreichen verschiedentlich ein zuvor unbekanntes Maß an Aggressivität, das sich sogar zu indirekter Auf-

⁴³ Für Aphrodisias siehe die eindrucksvollen, ins 4. Jahrhundert zu datierenden Befunde für die markante Anziehungskraft jüdischen Lebens auf Pagane – gerade auch in der Oberschicht – bei A. CHANIOTIS, „Zwischen Konfrontation und Interaktion: Christen, Juden und Heiden im spätantiken Aphrodisias“, in: A. ACKERMANN / K. E. MÜLLER (Hrsg.), *Patchwork* (Bielefeld 2002) 83–127.

forderung an die Gemeindemitglieder zur Anwendung physischer Gewalt versteigt.⁴⁴

Die Aggressivität der chrysostomeischen Rhetorik erklärt sich dabei aus dem verzweiferten Bemühen des Diakons, seiner Gemeinde das Bewusstsein der grundlegenden Verschiedenheit des jüdischen und des christlichen Glaubens und des Symbolgehaltes der jeweiligen religiösen Praktiken deutlich zu machen, die zahlreichen Christen verloren gegangen ist. Angesichts der von Christen allgemein praktizierten religiösen Gemeinschaft mit Juden der Stadt, welche die Identität der Kirche und ihres Glaubens in Antiocheia (aber etwa auch in anderen Städten Syriens und Kleinasiens) in Frage stellt, gelten die Attacken des Chrysostomos der schleichenden oder faktischen Apostasie von Christen zur jüdischen Religion, der über synkretistische Tendenzen der Weg geebnet wurde. Die offene Aggressivität und Unversöhnlichkeit des christlichen Klerus gegenüber jüdischer Religionspraxis und jüdischen Mitbürgern speist sich nicht aus Selbstbewusstsein oder triumphalistischer Überheblichkeit oder dem Wissen um die eigene Stärke, sondern beruht angesichts der stupenden Ausstrahlung des zeitgenössischen Judentums vielmehr auf dem schmerzhaften Bewusstsein pastoraler Hilflosigkeit und Angst um den Fortbestand der Kirche.

Der Kampf um kultische und gesellschaftliche Abgrenzung der eigenen Herde von der jüdischen Bevölkerungsgruppe und ebenso um eine Marginalisierung des Judentums und seiner Trägerkreise wurzelte mithin tatsächlich in einer problemgeladenen ekklesiastischen Situation. Zehn Jahre später musste Chrysostomos das Fortdauern der angeprangerten Missstände konstatieren: Weiterhin nahmen Christen am jüdischen Fasten und am Sabbat teil und pilgerten zu den von Juden verehrten heiligen Stätten, darunter auch der Matrona-Synagoge in Daphne.⁴⁵

Leider entzieht es sich unserer Kenntnis, unter welchen Umständen in möglicherweise eben diesen Jahren in Antiocheia eine auch von Christen eifrig frequentierte jüdische Verehrungsstätte, die Grabstätte der makkabäischen Brüder, von der lokalen Kirche in Besitz genommen und umgehend mit einer Märtyrerkapelle überbaut wurde.⁴⁶ Manches spricht dafür,

⁴⁴ Siehe z.B. *Hom. 1,4 adv. Iud.* (PG 48, col. 849), wo Johannes zur Anwendung beliebiger Mittel incl. Gewaltanwendung zur Abwendung drohender Gemeinschaft von Gemeindemitgliedern mit den „Christusmördern“ auffordert.

⁴⁵ *Hom. 3,2 in Ep. ad Tit.* (PG 62, col. 679).

⁴⁶ Das früheste sichere Zeugnis über den christlichen Besitz der Stätte bieten die Predigten des Johannes Chrysostomos zum Jahresfest der Märtyrer, die zwischen 386 und 398 entstanden. 391 oder später spricht Augustin von der christlichen Basilika der Makkabäer, doch weder er noch spätere Autoren geben chronologische Hinweise. Joh. Chrys., *Hom. 1–3 de Maccabeis* (PG 50, col.617–628), insbesondere ebd. 1,1 (col.617). August., *Serm.* 300,6 (PL 38, col.1379). Weitere Zeugnisse bei M. SCHATKIN, „The Maccabean Martyrs“, *VChr* 28 (1974), 97–113, 104. Zu den Problemen siehe auch J. HAHN, „The Veneration of the Macca-

dass diese Übernahme das Ziel verfolgte, dem ‚Judaisieren‘ christlicher Gläubiger zumindest äußerlich ein Ende zu machen und die Verehrungsstätte zu diesem Zwecke zu christianisieren. Ob dies gewaltsam oder friedlich geschah, kann nicht mehr beantwortet werden. Außer Frage steht, dass diese Übernahme einer populären Verehrungsstätte reichsweit bekannter und von Juden wie Christen verehrter Märtyrer einen tiefen Einschnitt im religiösen Leben Antiocheias bedeutete.

Von gewaltsamem Vorgehen gegen jüdische Synagogen hören wir allerdings schon in diesen Jahren im syrischen Hinterland. Es muss in Antiocheia Tagesgespräch gewesen sein, als im Jahr 388 n. Chr. im 250 km östlich an der zum *caput Syriae et Orientis* führenden Fernhandelsstraße gelegenen Kallinikon der dortige Lokalbischof seine Gemeinde im Zuge einer Prozession schließlich gegen die örtliche Synagoge führen und diese niederbrennen ließ. Bemerkenswert sind dabei oft übersehene nähere Umstände dieser religiösen Konfliktkonstellation und des resultierenden Gewaltexzesses: Begangen wurde in Kallinikon just das Fest der Makkabäischen Märtyrer, und es eskalierte offenbar zunächst eine innerchristliche Auseinandersetzung: Der aufgebrachte ‚orthodoxe‘ Mob versuchte, die lokale valentinianische Gemeinde zu attackieren. Erst nach dem Scheitern dieses Bemühens wandte er sich der jüdischen Synagoge zu und plünderte und brandschatzte diese: der erste bezeugte Fall einer christlichen Synagogenzerstörung in der Spätantike.⁴⁷

Tatsächlich bedeuten die 380er Jahre einen fundamentalen Umbruch des religiösen Klimas im Imperium, der weit über die von Libanios beklagte Bedrohung der heidnischen Tempel im Umland Antiocheias hinausgeht: konkurrierende christliche Glaubensauffassungen und Gruppen – als ‚Häretiker‘ gebrandmarkt –, Juden, Samaritaner und Pagane wurden von einem sich nun ‚katholisch‘ definierenden Kaisertum marginalisiert. Die Initiative hierzu ging wesentlich allerdings von einer christlichen Seite aus, die sich massiv von der Existenz dieser religiösen Wettbewerber bedroht, ja allseits umstellt sah: „Wir kämpfen hier nicht nur gegen Juden,

bees in Fourth Century Antioch: Religious Competition, Martyrdom, and Innovation“, in: G. SIGNORI (ed.), *Killing for the Faith – Dying for the Faith. The Books of Maccabees across the Centuries* (Leiden 2011) (im Druck).

⁴⁷ Siehe die Zusammenstellung der bekannten Synagogenzerstörungen bei J. JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale I-II* (Paris 1914) 462–466 mit Anmerkungen. In Mailand löste der Zwischenfall, der Auftakt zu einer Serie ähnlicher Übergriffe andernorts sein sollte, eine schwere Krise zwischen Kaiser Theodosius und Bischof Ambrosius aus, als ersterer vom Bischof von Kallinikon den Wiederaufbau der Synagoge verlangte und Strafmaßnahmen gegen Beteiligte ankündigte. Unsere Kenntnis der Vorfälle von Kallinikon wie der Auseinandersetzungen in Mailand beruht auf Ambros., *Ep.* 40,6 (*PL* 16, col. 1103). Prägnant zu den Vorgängen (aber ohne Erwähnung des Festes wie auch der Valentinianer) N.B. McLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, *The Transformation of the Classical Heritage* 22 (Berkeley / Los Angeles / London 1994) 298–305.

sondern gegen Heiden und viele Häretiker“, erklärte Johannes Chrysostomos seiner Gemeinde im Jahr 386 oder 387.⁴⁸ Gesetze wie das des Gratian, Valentinian II. und Theodosius von 383 spiegeln exakt diese Ängste, wenn sie christliche Konvertiten zum Heidentum, Judentum oder Manichäismus mit der Konfiskation all ihres materiellen Eigentums bedrohen.⁴⁹

Es muss dabei festgehalten werden, dass die Juden zum primären Opfer dieser Entwicklungen werden sollten. Die kaiserliche Gesetzgebung hatte bereits seit 321 n. Chr. begonnen, ihnen gegenüber Einschränkungen erlassen, so den Besitz oder doch die Bekehrung und Beschneidung christlicher Sklaven verboten sowie die Privilegien jüdischer Gemeindevertreter beschränkt.⁵⁰ Allerdings stand der staatliche Schutz der traditionell privilegierten jüdischen Gemeinden und ihrer Religionsausübung nie in Frage – lief nun allerdings, unter dem wachsenden Druck christlicher Eiferer aus Klerus, Mönchtum und Gemeinden, Gefahr, wirkungslos zu werden. So musste Theodosius I. in einem an den *comes Orientis* gerichteten Gesetz festhalten:

Es ist hinreichend bestätigt, dass die Gruppe (*secta*) der Juden durch kein Gesetz verboten ist. Wir sind deshalb zutiefst betroffen, dass in einigen Orten ihre Versammlungen verboten worden sind. Deine Ehren soll deshalb nach Empfang dieses Gesetzes mit der nötigen Härte gegen die Exzesse jener vorgehen, die sich anmaßen, unter dem Namen der christlichen Religion (*sub Christianae religionis nomine*) illegale Taten zu begehen und versuchen, Synagogen zu zerstören und zu plündern.⁵¹

Nun sollte sich erweisen, dass der Kaiserhof dem Druck der Straße selbst dort nicht Einhalt gebieten konnte, wo – anders als im Falle von Heiden und ‚häretischen‘ christlichen Gruppen und ihren Verehrungsstätten – keinerlei Gesetz gewaltsames Vorgehen gegen Andersdenkende oder sakrale Räume erlaubte oder auch nur dem Anschein nach zu rechtfertigen vermochte. Eine dichte Folge von Gesetzen bemühte sich vergeblich, der aufkommenden Welle von Übergriffen auf Synagogen Einhalt zu gebieten, die vornehmlich in Syrien jetzt in christlichen Besitz gebracht und umgehend zu Kirchen geweiht oder aber sofort niedergebrannt wurden.

In Antiocheia wie in anderen Städten der Region – so Apameia, wo 391 n. Chr. mit finanzieller Unterstützung hochgestellter Juden aus dem be-

⁴⁸ *Hom. 7,3,3 adv. Iud.*

⁴⁹ *Cod. Theod. XVI 7,3.* F. MILLAR, „The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity, AD 312–438“, in: J. LIEU / J. NORTH / T. RAJAK (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (London 1992) [97–123] 116f.

⁵⁰ Die einschlägigen Gesetzestexte sind in vorbildlicher Weise von A. LINDER, *The Jews in the Roman Imperial Legislation* (Detroit, Mich. / Jerusalem 1987) zusammengetragen, in ihren historischen Kontext gestellt und kommentiert worden.

⁵¹ *Cod. Theod. XVI 8,9: Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat. Unde graviter commovemur interdictis quibusdam locis eorum fuisse conventus. Sublimis igitur magnitudo tua hac iussione suscepta nimietatem eorum, qui sub Christianae religionis nomine illicita quaeque prae-sumunt et destruere synagogas atque expoliare conantur, congrua severitate cohibebit.*

nachbarten Antiocheia noch eine neue Synagoge an prominenter Stelle im Stadtzentrum errichtet und eingeweiht worden war⁵² – muss dieser religiöse Umbruch, diese fokussierte christliche Gewalt, völlig überraschend gekommen sein. Bald nach der Jahrhundertwende, jedenfalls vor 423 n. Chr., wurden in der syrischen Metropole Synagogen gesetzeswidrig geschlossen bzw. konfisziert.⁵³ Wie schon Jahrzehnte zuvor im Falle Kallinikons sah sich die imperiale Verwaltung, ja der Kaiser selbst, außerstande, diese Rechtsbrüche zu sanktionieren oder die Verluste doch zumindest zu kompensieren. Die Details dieses atemberaubenden Prozesses, der binnen einer Generation nach Chrysostomos' Predigten ein blühendes jüdisches Leben in Antiocheia in eine unterdrückte und entrechtete Existenz dieser Bevölkerungsgruppe transformierte, sind nicht dokumentiert: ein anti-jüdisches Pogrom samt Niederbrennung einer verbliebenen Synagoge ein halbes Jahrhundert später ist die dürftige Information zum antiochenischen Judentum, die uns später noch überliefert wird.⁵⁴

Nur wenige Generationen nach dem Durchbruch von Mailand 313 n. Chr., welcher der christlichen Minderheitsreligion nach fast drei Jahrhunderten der Unterdrückung endlich – im Kontext einer Erklärung der allgemeinen freien Religionsausübung für die gesamte Reichsbevölkerung – hatte staatliche Anerkennung und Schutz zuteil werden lassen, hatten sich die politischen, religiösen und sozialen Verhältnisse in den Gesellschaften des Imperium Romanum so tiefgreifend gewandelt, dass jene Pluralität der Gottesverehrung, welche Licinius und Konstantin noch als Grundlage des künftigen Wohlergehens des römischen Staates bestimmt hatten, obsolet geworden war. In diesem Zeitraum hatte sich hingegen – gerade christlicherseits – eine Haltung religiöser Unduldsamkeit Bahn brechen können, welche das Existenzrecht anderer Kulte grundsätzlich bestritt und sogar deren gewaltsame Unterdrückung zu rechtfertigen, ja vielerorts in die Tat umzusetzen unternahm. Im christlichen Imperium war dabei nicht nur für pagane Kultausbübung und Tempel kein Platz mehr: Religiöse Intoleranz und religiös motivierte Gewalt machten ebenso vor Mitchristen, wenn diese als Häretiker betrachtet wurden, und vor Angehörigen und Verehrungsstätten der christlichen Schwesterreligion nicht mehr halt.

⁵² Zum Ende der Synagoge von Apameia bald nach 391 n. Chr. (spätestens 402 n. Chr.) siehe den archäologischen Befund bei B. BRENK, „Die Umwandlung der Synagoge von Apameia in eine Kirche“, in: *Tesserae. Festschrift für Josef Engemann* (Münster 1991) 1–25.

⁵³ Evagr., *HE* I 13.

⁵⁴ Malal., *Chron.* XV 15 (p. 389f., DINDORF). Siehe auch G. DOWNEY 1961, 499.