

Pedro Barceló: Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit. Regensburg: Pustet 2013. 220 S., 54 Abb. EUR 26.95. ISBN 978-3-7917-2529-1.

Die mit der Integration des Christentums in das Römische Reich einhergehenden Veränderungen sind ein gewiß ebenso lohnendes wie faszinierendes und zugleich unüberschaubares, vielerlei Bereiche tangierendes Thema, das von der Religionspolitik spätantiker Kaiser bis zu den Auswirkungen religiöser Transformationen auf die Lebensformen der Menschen reicht. Pedro Barceló verfolgt in seiner Monographie den religiösen Wandel anhand des Verhältnisses zwischen Kaisern und Bischöfen. Auf diese Weise geht er einem Leitgedanken nach, der die politisch-staatliche Ebene und zugleich die religiöse Führungsebene des Christentums sowie die Maßnahmen zur Förderung der Christianisierung des Reiches berührt: Damit spricht Barceló eine grundsätzliche gesellschaftliche Auseinandersetzung der römischen Spätantike auf der höchsten (kirchen-)politischen Ebene an, die über längere Zeiträume einen beständigen Abgleich der Interessen unter den seitens des Staates und der christlichen Kirche daran Beteiligten erforderlich machte. Anlässlich der Behandlung solcher nach heutigen Maßstäben als heikel geltenden Verbindungen zwischen Religion und Staat läßt sich das Thema, was das Christentum betrifft, leicht durch Gegenwartsbezüge aktualisieren. Darin liegt die Chance, die Aufmerksamkeit eines breiteren Publikums für einen nur scheinbar weit zurückliegenden Gegenstand zu wecken. Daneben besteht aber auch die latente Gefahr, etwa in eindimensionaler Weise eine durchgehende Linie von spätantiken Entwicklungen bis zur heutigen christlichen Kirche zu konstruieren und so in entfernter Vergangenheit Bestätigung für kritische Urteile über die Gegenwart und umgekehrt zu suchen. Barceló spricht den Gegenwartsbezug und damit denkbare erkenntnisleitende Interessen für eine Beschäftigung mit dem Thema einleitend selbst an (vgl. S. 13), um auf dessen Aktualität hinzuweisen, und kommt auch später gelegentlich darauf zurück (vgl. etwa S. 169, 172, 179).

Für seine Darstellung und die mit ihr verfolgten Absichten beruft sich Barceló auf zwei Mentoren, die er im Text immer wieder erwähnt, die er in einigen Zitaten zu Wort kommen läßt und die das Buch mit einem Vor- bzw. Nachwort bedacht haben: Peter Brown und Manfred Clauss. Damit bekennt sich Barceló erstens zu dem ja auch im Titel seiner Studie zum Ausdruck kommenden Transformationsgedanken, den Brown in jahrzehntelanger Forschungs- und Publikationstätigkeit als die entscheidende, in fließenden Übergängen Gestalt gewinnende und auf die Dauer gesellschaftsverändernde Kraft im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter in den Vordergrund gerückt hat:<sup>1</sup> Auf

1 Als Beispiel erwähnt sei die jüngste größere Monographie von Peter Brown: *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of*

diese Weise marginalisiert Brown einander unversöhnlich gegenüberstehende, zu plötzlichen Veränderungen führende Vorstellungen zur Zukunftsgestaltung, zum Beispiel Katastrophenszenarien. Zweitens stellt sich Barceló als Anhänger der Auffassungen von Clauss zu den religiösen Veränderungen im Römischen Reich des vierten und fünften Jahrhunderts dar, etwa seiner umstrittenen Thesen über die Göttlichkeit des Kaisers zu dessen Lebzeiten<sup>2</sup> oder seiner Ansicht über die fehlende Signifikanz der christlichen Wende Konstantins in den Jahren um 312 n. Chr.<sup>3</sup> In diesem Rahmen entwickelt Barceló nach und nach die zentrale These, die seinem Buch zugrunde liegt: Im Laufe der Spätantike habe der römische Kaiser die Hoheit über die Religion an die Bischöfe abgegeben und damit entscheidende Machteinbußen hinnehmen müssen. Angesichts dieses Leitgedankens wäre zu fragen, ob nicht eine dialektische, dem Gedanken des Experiments Raum gebende Sichtweise<sup>4</sup> dem Transformationsgedanken eher gerecht zu werden vermag als Barcelós am Niedergang des Kaisertums orientierte Interpretation und ob nicht nach dem Ende des sogenannten Konstantinischen Zeitalters die Sakralität des Kaisers

Christianity in the West, 350–550 AD. Princeton/Oxford 2012; dazu die Rezension von Ulrich Lambrecht, *Plekos* 15, 2013, S. 151–159. Hier bezieht sich Brown am Umgang mit Geld auf Veränderungen bei den Lebensformen in unterschiedlichen Gesellschaftskreisen und deren Motive, die auf die Einwirkung christlichen Gedankenguts zurückzuführen sind.

- 2 Vgl. Manfred Clauss: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*. Stuttgart/Leipzig 1999. Die Einschätzung als „umstrittenes Werk“ findet sich zum Beispiel bei Silke-Petra Bergjan und Beat Näf: *Martyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen*. Stuttgart o. J. [2014], S. 83 Anm. 1. Steffen Diefenbach: *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* Berlin/New York 2007 (Millennium-Studien 11), S. 185 Anm. 396, urteilt: „Die von Claus ... aufgeworfene Frage, ob der Kaiser Gott ‚war‘ oder nicht, läuft ... ins Leere“. Barceló S. 114 dagegen hält Clauss' Grundthese für „schlüssig nachgewiesen“. Zu einem gegenteiligen Urteil kommt auch die Rezension zu Clauss' Studie von Guido O. Kirner, *H-Soz-u-Kult*, 17. 11. 2000.
- 3 Vgl. etwa Manfred Clauss: *Konstantin der Große und seine Zeit*. München 1996. Eine ganz andere Auffassung findet sich bei Klaus Martin Girardet: *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Berlin/New York 2010 (Millennium-Studien 27), rezensiert von Ulrich Lambrecht, *KurtrJb* 50, 2010, S. 416–423.
- 4 Vgl. Johannes Straub: *Constantine as κοινός ἐπίσκοπος*. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty. *Dumbarton Oaks Papers* 21, 1967, S. 37–55, deutsch unter dem Titel: *Konstantin als κοινός ἐπίσκοπος*. In: Johannes Straub: *Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*. Darmstadt 1972, S. 134–158, hier S. 137 und S. 147.

mit anderen, neuen Elementen ausgestattet wurde, die den Verlust der alten mehr als kompensierten.

Barceló entwickelt seine Sichtweise von der Stellung des Kaisers im System der favorisierten Religion am Beispiel der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Herrschern und Bischöfen in zehn Kapiteln, die im großen und ganzen chronologisch fortschreiten, dabei aber auch systematische Aspekte berücksichtigen. Zunächst skizziert der Autor die Bedeutung, die die Kaiser angesichts vielfacher innerer und äußerer Gefährdungen des Römischen Reiches im dritten Jahrhundert der traditionellen Religion beigemessen haben. An den Beispielen Valerians und Diokletians, die das enge Verhältnis zwischen Kaisern und Göttern zugunsten des Bemühens um Konsolidierung des *Imperium Romanum* bekunden, illustriert Barceló die althergebrachte Einheit von Staat und Religion, die dem Reich die Gunst der Götter sichern sollte.<sup>5</sup> Angesichts dieser Sachlage war es nur konsequent, die Christen, die bewußten Abstand vom „offiziellen Kultbetrieb“ (S. 35) hielten, durch Verfolgungsmaßnahmen auszugrenzen: Diese galten denen, die nicht hinter dem römischen Staat und dessen Werten standen.

Das änderte sich mit der Konstantinischen Wende grundlegend. Allerdings spricht Barceló im zweiten Kapitel weniger von einer Wende als von der „Eingliederung des Christuskults in den römischen Staat“ (S. 39), um vor dem Hintergrund der Einheit von Staat und Religion seiner Auffassung von der fortdauernden religiösen Ambivalenz Konstantins Ausdruck zu verleihen und damit die Bedeutung der Wende in den Jahren um 312 zugunsten einer wesentlich länger andauernden, vor allem von machtpolitischen Überlegungen getragenen Übergangsphase in der religiösen Orientierung des Kaisers zu relativieren.<sup>6</sup> Insofern liegt es in der Konsequenz der Anschauung Barcelós, wenn er hinter Konstantins Kampf um einen Anteil an der Macht im Reich und später um die Alleinherrschaft zunächst das Bemühen des Kaisers um die Integration „des christlichen Gottes in eine polytheistische religiöse Landschaft“ (S. 49) wirken sieht und sodann den Ausschließlichkeitsanspruch dieses Gottes mit

5 Vgl. Straub (wie Anm. 4) S. 135.

6 In dieser Hinsicht liegt Barceló (vgl. S. 118f.) wohl auf derselben Linie wie Jochen Bleicken: *Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende.* München 1992 (Historische Zeitschrift. Beihefte N. F. 15). Zur Auseinandersetzung mit der Position Bleickens vgl. Klaus Bringmann: *Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation.* HZ 260, 1995, S. 21–47, ferner Klaus Martin Girardet: *Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr.* In: Ders.: *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen.* Darmstadt 2006, S. 39–155, hier S. 50–52, zur Selbstverständlichkeit des Ineinanders von Religion und Machtpolitik ebd. S. 81–85.

Konstantins Alleinherrschaftsstreben ins Verhältnis setzt (vgl. S. 47). Dabei trafen die Interessen des Kaisers am Christentum auf eine Kirche, deren hierarchische Strukturen noch nicht gefestigt waren, so daß sie dem Kaiser eigene Entfaltungsmöglichkeiten in der Hierarchie der christlichen Kirche zu bieten schien. Zudem gewöhnte diese sich rasch daran, nunmehr die staatlichen Stellen auf ihrer Seite zu wissen. Dabei blieb das kaiserliche Denken in durchweg traditionellen Mustern befangen, was die Aufsichtspflicht auch über den nun geförderten christlichen Kult und dessen Leistung für das Schicksal des Reiches und seines Kaisers betrifft.<sup>7</sup>

Nachdem Barceló am Beispiel Konstantins die Rolle des Christengottes für den Kaiser behandelt hat, stellt er mit den Bischöfen dessen künftigen Widerpart in der Konkurrenz um das enge Verhältnis zum gemeinsamen Gott vor. Wenn man so will, geht es um das richtige Verständnis dieses Gottes und damit um ein Problem, bei dem das klerikale Führungspersonal ebenso Richtlinienkompetenz beanspruchen kann<sup>8</sup> wie es im Interesse des Kaisers und seines Selbstverständnisses liegt, in dieser Frage seine eigenen Pflichten in den Vordergrund zu rücken, indem er zum Wohle des Reiches seiner Aufgabe als *pontifex maximus* nachkommt und damit zugleich die Oberaufsicht über die Bischöfe ausübt.<sup>9</sup> Nach der Entwicklung zum Monepiskopat sieht Barceló in der christlichen Wende Konstantins bei den Bischöfen die Chance, sich „des römischen Reichs zu emanzipieren“ (S. 55). Das ist natürlich ein längerer, verschlungener Prozeß, und mit dieser Aussage greift Barceló auch über das im vorausgegangenen Kapitel behandelte Verhältnis Konstantins zum Christentum weit hinaus. Die Synoden von Rom und Arles (313 und 314) zur Beilegung des Donatistenstreits und das Konzil von Nizäa (325) zur Beendigung des Arianischen Streits zeigen ja, daß sich die Bischöfe von der Einbeziehung des Kaisers nach dessen Hinwendung zum Christentum Lösungen in ihrem Sinne erhofften. Daher scheint für diese Beispiele Barcelós Urteil, es seien „Bekannt-

7 Vgl. Girardet (wie Anm. 6) S. 86–92; Girardet (wie Anm. 3) S. 124; 147f.

8 Das Thema bischöflicher Macht wird von einer ganz anderen Seite in verschiedenen Schritten entwickelt durch Carlos R. Galvão-Sobrinho: *Doctrine and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*. Berkeley u.a. 2013 (*The Transformation of the Classical Heritage* 51); dazu die Rezension von Ulrich Lambrecht, *H-Soz-u-Kult*, 6. 10. 2014. Galvão-Sobrinho schreibt – nach einer Phase der Konsensorientierung des Episkopats in Glaubensangelegenheiten – beginnend mit der Auseinandersetzung zwischen Arius und seinem Bischof Alexander den Gemeindeleitern im Kampf um die Glaubenseinheit wachsendes Machtbewußtsein zu, das sie theologisch und politisch zu nutzen lernten.

9 So die Auffassung beispielsweise von Girardet (wie Anm. 6) S. 87; Girardet (wie Anm. 3) S. 163. Nach Barceló S. 124 (leicht modifiziert S. 141) ist das Amt auf die pagane Kultaufsicht bezogen.

nisfragen erst dann virulent“ geworden, „wenn der Kaiser in Kirchenangelegenheiten eingriff“ (S. 60), zu weit zu gehen. Sie sind damit allerdings auf eine Ebene gehoben worden, die aus regionalen Kirchenkonflikten Reichsangelegenheiten machten. Aus römischem Verständnis über das Verhältnis von Religion und Staat mußte die Einbeziehung des Kaisers in der Schiedsrichterrolle eine Selbstverständlichkeit sein; insofern akzentuiert Barcelós Aussage, daß mit der „Unterdrückung von religiösen Abspaltungsbewegungen“ durch staatliche Machtmittel „der Verschmelzung von Kirche und Staat Tür und Tor geöffnet“ (S. 59) wurden, bewußt die negativen Folgen der Wechselwirkungen des kaiserlichen und des bischöflichen Selbstverständnisses. An anderer Stelle instrumentalisiert Barceló seine Beobachtungen zum Verhältnis von Kaiser und Bischöfen am Beispiel der Lösungsversuche des Donatistenproblems durch die Synoden von Rom und Arles als einen ersten Schritt der „Abdrängung des Kaisertums aus dem Zentrum der Religionspolitik“ (S. 160), obwohl Konstantin für die beiden Synoden und ihre Ergebnisse „im Sinne seiner Pflichten als *pontifex maximus* gegenüber dem Christengott“<sup>10</sup> persönlich die Verantwortung übernahm.

Intensiviert wird die Behandlung des Antagonismus der Bischöfe untereinander sowie zwischen dem Kaiser und den Bischöfen in einem Kapitel über die Streitigkeiten um die theologische Deutungshoheit, die sich an der recht unverbindlichen *ὁμοούσιος*-Formel des Konzils von Nizäa entzündete. Das Beispiel des Athanasius von Alexandria und seines kompromißlosen Kampfes gegen die Subordinationslehre führt dabei von Konstantin zu dessen Söhnen und darüber hinaus weit in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts. Das Interesse des Kaisers an der Einheit der christlichen Kirche hatte, wie Barceló herausstellt, politische Kriterien bei der Auswahl der Bischöfe und bei der Suche nach der Glaubenswahrheit zur Folge; diese durchzusetzen wurde darüber hinaus zunächst durch die Konkurrenz zwischen den Brüdern Constans und Constantius II. erschwert. Eine Reihe von sieben Synoden zwischen 343 und 360 suchte mit der Auslotung von Kompromissen und mit kaiserlichen Direktiven die Einheit der Kirche sicherzustellen. Dabei arbeitet Barceló bei Kaiser Constantius II. in der Favorisierung der homöischen Glaubensrichtung und der Unterdrückung anderer Ansichten zunehmende autokratische Tendenzen heraus: Er „avancierte zum Hauptakteur bei den Entscheidungen um die theologische Grundlegung der Kircheneinheit“ (S. 85). Zugleich deutet Barceló eine Auseinanderentwicklung zwischen dem Osten und dem Westen des Reiches an: Während der Kaiser im Osten aufgrund der Gleichheit der Bischöfe seine dominante Stellung bei der Lösung theologischer Fragen behaupten konnte, bahnte

10 Girardet (wie Anm. 3) S. 144. Vgl. auch ebd. S. 142f.

sich im Westen eine hierarchische Ordnung an, die dem Bischof von Rom einen Vorrang zubilligte.<sup>11</sup>

Nachdem mit Constantius II. in den Auseinandersetzungen zwischen dem Kaiser und den Bischöfen ein erster Höhepunkt erreicht ist, fügt Barceló mit einem Kapitel über „Sakralkunst als Spiegel des religiösen Wandels“ gewissermaßen ein retardierendes Moment ein, um anhand von Überrestquellen „Einsichten über die zeitgenössische Rezeption des christlichen Alltags“ (S. 89) zu vermitteln. Barceló stellt angesichts ausbleibender allgemein anerkannter Aussagen über das Wesen des Christengottes eine gewisse Zurückhaltung bei dessen Darstellung im Bild fest, die mehr und mehr dem Kaiserbildnis nachempfunden wurde. Für die Pracht der Sakralbauten sieht er neben dem christlichen Selbstbewußtsein auch bischöfliche Autorität und Macht wirken.

Das Julian-Kapitel nutzt Barceló, um die christlich inspirierte Konzeption von der Rolle des Herrschers mit der Julians zu vergleichen und dabei Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszustellen. Dies ist ihm Anlaß, bei allen religionspolitischen Gegensätzen zwischen Constantius II. und Julian im Sinne Browns auf christlich-heidnische Schnittmengen im Lebensalltag des fortgeschrittenen vierten Jahrhunderts hinzuweisen.<sup>12</sup> Andererseits postuliert Barceló einen scharfen Gegensatz zwischen den beiden Kaisern hinsichtlich ihrer Stellung im Verhältnis zum christlichen Gott bzw. zu den alten Göttern: Bei Constantius II. sieht er eine klare Unterordnung, auch wenn dieser sich „als irdisches Abbild des μέγας ἀρχιερεὺς Christus“<sup>13</sup> versteht, bei Julian hingegen sozusagen eine Gleichordnung des selbst göttlichen Kaisers mit seinen Göttern (vgl. S. 103): Gegen diese Auffassung könnte man freilich mit Julians eigenem Gebaren und mit seinen Schriften argumentieren, weil auch in diesem Bereich Ähnlichkeiten mit christlichem Herrscherverständnis leichter herauszuarbeiten sein dürften als die hier postulierten Unterschiede, wenn man auf die Behauptung einer Göttlichkeit des Kaisers zu Lebzeiten zu verzichten bereit wäre. Die Annahmen einer Unterordnung des christlichen Herrschers unter den Gott der Christen und einer Gleichberechtigung des paganen Kaisers mit den traditionellen Gottheiten erscheinen demgegenüber bei Barceló als ein erster Anhalts-

11 Zu diesem Abschnitt vgl. auch Pedro Barceló: Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums. Stuttgart 2004, vor allem S. 168–177.

12 Vgl. hierzu am Beispiel der Auffassungen zweier Führungspersönlichkeiten vor allem Susanna Elm: Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome. Berkeley u.a. 2012 (The Transformation of the Classical Heritage 49), von Barceló nicht herangezogen.

13 Klaus M. Girardet: Konstantius II. als „episcopus episcoporum“ und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Corduba und Lucifer von Calaris). *Historia* 26, 1977, S. 95–128, wiederabgedruckt in: Ders.: Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike. Bonn 2009 (Antiquitas I 56), S. 295–333, hier S. 306.

punkt für die Absicht, seine zentrale These plausibel erscheinen zu lassen, im Laufe der Zeit habe der römische Kaiser die Hoheit über die Religion an die Bischöfe verloren und damit entscheidend an Macht eingebüßt: Dieser Prozeß wurde den Bischöfen demzufolge durch die Unterordnung des Kaisers unter den christlichen Gott erleichtert; der Kaiser mußte dieser Auffassung nach nur noch seine Aufsichtsrolle über den christlichen Kult verlieren, die ihn über die Bischöfe erhob, und sein Machtverlust erreichte irreparable Dimensionen. Insofern scheint die Religionspolitik Julians bei Barceló auf die Herausstellung von Gegensätzen angelegt zu sein, die in dieser Form gar nicht von Belang waren.

Mit der Unterordnung des christlichen Kaisers unter seinen Gott verzichtete der Herrscher nach Barceló auf seine Göttlichkeit und begnügte sich fortan mit der Gottesnähe. Damit spricht der Autor die Kernthese seines Buches an, die Gegenstand des nächsten Kapitels ist. Hierbei geht er von der Voraussetzung aus, die Göttlichkeit des Kaisers sei im Grunde nur in einem polytheistischen System vorstellbar. Im christlichen Monotheismus sei es demgegenüber notwendig, die sakrale Stellung des Kaisers unterhalb der Position Gottes neu zu definieren. In diesem Zusammenhang erkennt Barceló zudem auch Gründe für die von Constantius II. gehegte Sympathie gegenüber der mit der homöischen Glaubensrichtung verbundenen Subordination des Gottessohnes, die dem Kaiser den Zugang zu einer Christus vergleichbaren Stellung hätte bahnen können (vgl. S. 111f., 123). Zwar postuliert Barceló, im vierten Jahrhundert habe der – christliche – Kaiser, wohl mit Rücksicht auf die nichtchristliche Bevölkerungsmehrheit, keinen Anlaß gesehen, „die eigene Gottheit“ (S. 125) und den damit verbundenen Herrscherkult in Frage zu stellen,<sup>14</sup> doch gibt es durchaus Hinweise für die Suche des Kaisers, die eigene Sakralität mit Rücksicht auf den christlichen Monotheismus und die Überzeugungen seiner christlichen Untertanen neu zu verorten.<sup>15</sup> Die positive Entwicklung verfolgt Barceló im Interesse seiner

14 Das von Barceló S. 118 und S. 120 herangezogene Beispiel von Hispellum, mit dem er ganz auf der Linie von Clauss argumentiert (vgl. Manfred Clauss: Kein Aberglaube in Hispellum. *Klio* 93, 2011, S. 429–445), ist als Beleg für diese Ansicht nicht geeignet; vgl. Klaus M. Girardet: Das Verbot von ‚betrügerischen Machenschaften‘ beim Kaiserkult in Hispellum (CIL XI 5265 / ILS 705). *ZPE* 182, 2012, S. 297–311, hier S. 311: „Der christliche Kaiser ist kein Gott. Er ist ein Herrscher, für den man beten kann – aber nicht jemand, zu dem man beten kann.“ Girardet zieht den Schluß, Konstantin habe „die Form der Kaiserverehrung in Hispellum zwar nicht vollständig christianisiert, aber doch in ihrem wesentlichen Kern ... entpaganisiert“ (ebd.).

15 Interessante, von Barceló (vgl. S. 198 Anm. 42) gleichwohl nicht gebührend berücksichtigte Anhaltspunkte liefert Diefenbach (wie Anm. 2) S. 207 mit dem Hinweis, das aus einer Coemeterialbasilika und einem Mausoleum bestehende Bauensemble an der *via Labicana* in Rom diene mit seiner Nähe zur Grablege von Märtyrern einer direkten Anlehnung Konstantins an den Toten- und Heiligtumskult: „Er wollte selbst verehrt werden wie ein Heiliger.“

Hauptthese jedoch nicht so konsequent wie die von ihm so betont herausgestellte negative: „Mit dem Verlust der eigenen Göttlichkeit und der allmählichen Verdrängung des Staatsoberhauptes aus dem Zentrum der Kulturpolitik ging dem Kaiser ein beträchtliches Stück an politischem Gestaltungspotenzial verloren“ (S. 126). Daher verbindet der Autor diesen Befund mit einer Abwertung statt mit einer Umwertung der kaiserlichen Macht.

Im achten Kapitel schlägt Barceló mit dem Thema „Erzwingung der Rechtgläubigkeit“ einen Bogen bis in die Zeit des Kaisers Theodosius I. und an das Ende des vierten Jahrhunderts. Wenn man bei der endgültigen Festlegung der Orthodoxie auf die nizänische Glaubensrichtung für „die weitreichenden Beschlüsse des Konzils von Constantinopel (381)“ die in „Regieanweisungen des Theodosius“ (S. 131) sich manifestierende führende Rolle des Kaisers berücksichtigt, fällt es schwer, anzuerkennen, daß sich dieser Herrscher später Bischöfen wie Ambrosius von Mailand – in Glaubensdingen – untergeordnet und damit auf wesentliche Teile seiner Machtstellung verzichtet haben soll. Im Zusammenhang mit den Versuchen der Klärung theologisch-dogmatischer Positionen auf Synoden und den damit einhergehenden persönlich-taktischen, letztlich politischen Auseinandersetzungen von Bischöfen untereinander konstatiert Barceló „Hierarchisierungstendenzen innerhalb des Episkopats“ (S. 133). In den bedeutenden Metropolitane sieht er „Machtsträger“ (ebd.) und „Potentaten“ (S. 134) mit der Tendenz zur Konkurrenz gegenüber der weltlichen Gewalt.<sup>16</sup> Er exemplifiziert diese Haltung an den bekannten Beispielen, wie Ambrosius von Mailand mit den Positionen des Symmachus umging und mit den Kaisern Gratian, Valentinian II. und schließlich auch Theodosius I. verfuhr; dabei wäre noch genauer zu eruieren, ob der Bischof hier wirklich in jedem Fall seine Auffassung gegenüber den Herrschern durchzusetzen vermochte. Von Andeutungen abgesehen, legt Barceló die Genese und Fortentwicklung der unterschiedlichen Wege, die die Entwicklung des Episkopats im Westen und im Osten nahm, nicht ausführlich dar. Zugleich wird die vorgebliche Entmachtung des christlichen Kaisers auf dem Wege der Ablösung einer Gleichordnung des Herrschers mit den Göttern durch die Unterordnung unter Gott, wie es Barceló versteht, und darüber hinaus durch die Verdrängung aus der Aufsicht über die christliche Kirche zugunsten des Ausbaus der bischöflichen Machtstellung mehr konstatiert als wirklich hergeleitet.

16 Die Genese dieser habituellen Entwicklung im Episkopat führt Galvão-Sobrinho (wie Anm. 8) S. 125–151 auf Erfahrungen im Zusammenhang mit dem theologischen Streit um die richtige Definition des Verhältnisses von Gottvater und -sohn und das zugleich verfolgte politische Ziel kirchlicher Einheit zurück. Bei der für den Zeitraum bis 361 n. Chr. von ihm überzeugend entwickelten Politisierung der Theologie konzentriert er sich auf die Kirchenführer, ohne die Beteiligung der kaiserlichen Seite sonderlich einzubeziehen.



Darüber hinaus nimmt Barceló seiner zentralen These durch eine gewisse Tendenz zur Relativierung der Bedeutung der Durchsetzungskraft des Ambrosius gegenüber Theodosius,<sup>17</sup> wie sie im Gefolge der Forschungen von Neil McLynn Verbreitung gefunden hat,<sup>18</sup> einiges von ihrer Überzeugungskraft. Entsprechendes gilt für Widersprüche, die zwischen der Aussage, „dass Theodosius' Verhältnis zu den heidnischen Würdenträgern differenziert zu sehen ist“ (S. 152), und der Aufwertung des Krieges gegen den Usurpator Eugenius zu einer Auseinandersetzung, die „schon bald alle typischen Züge eines Religionskampfes“ (ebd.) annahm,<sup>19</sup> festgestellt werden können. Diesen unvereinbaren Äußerungen liegen Forschungsansichten zugrunde, die dem Konflikt zwischen Bischof und Kaiser auf der einen Seite und auf der anderen Seite der Kontroverse zwischen Christentum und paganer Religion konfrontatives Denken zugrunde legen, zugleich aber auch solche Tendenzen der neueren Forschung, statt dessen den allmählichen Wandel und fließenden Übergang zu einem neuen Habitus des christlichen Kaisers und vor allem im Verhältnis zwischen Paganismus und Christentum hervorzuheben.<sup>20</sup> Barceló scheint sich dabei nicht für eine Seite entscheiden zu können; dies ist daran zu sehen, daß er die latenten Gegensätze zwischen den von ihm angesprochenen Aspekten argumentativ nicht überzeugend ausräumt. Er sieht sich als Anhänger einer allmählichen Transformation der spätantiken Welt und konstatiert in diesem Zusammenhang den eklatanten Machtverlust des sich bischöflichen und damit kirchlichen Anforderungen beugenden römischen Herrschers. Die klare Ausrichtung dieser These verlangt eigentlich nach einer Bewertung der Auseinandersetzungen zwischen Ambrosius und Theodosius, die den Mailänder Bischof zum eindeutigen Sieger erklärt. Die Einschränkungen, die Barceló konzidiert, verunklaren dieses Bild und wecken damit auch Zweifel an der Gültigkeit der von ihm zugrunde gelegten These. Es wäre im Sinne des Transformationsgedankens nur konsequent, zugleich die Implementierung der *humilitas* als Herrschertugend in das kaiserliche Selbstverständnis zu berücksichtigen und die Veränderungen in der Stellung des Kaisers nicht als Abwertung, sondern als Umwertung zu verstehen. Dieser Interpretation versagt sich Barceló aber. Im Falle des Theodosius wirkt seine These daher keineswegs gut abgesichert.

17 Vgl. Barceló S. 143 mit S. 200 Anm. 71 zur Affäre von Kallinikon und Barceló S. 146 mit S. 200 Anm. 82.

18 Vgl. Neil B. McLynn: *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley u.a. 1994 (The Transformation of the Classical Heritage 22).

19 Vgl. dagegen zum Beispiel Joachim Szidat: *Die Usurpation des Eugenius*. *Historia* 28, 1979, S. 487–508.

20 Vgl. etwa Alan Cameron: *The Last Pagans of Rome*. Oxford 2011; Christopher P. Jones: *Between Pagan and Christian*. Cambridge, Mass./London 2014; ferner die zahlreichen Werke von Peter Brown (zum Beispiel Anm. 1).

In den beiden letzten Kapiteln stellt Barceló Beobachtungen zur Weiterentwicklung der religiösen Autorität des Kaisers im Westen und im Osten zusammen. Für den Westen ordnet er „die Minderung der imperatorischen Autorität im kultisch-religiösen Bereich“ (S. 158) zugunsten einer „Klerikalisierung der Kirchenpolitik“ (S. 164), als deren Ergebnis der Primatsanspruch des römischen Bischofs zu gelten habe, in den Verlust letztinstanzlich richterlicher Befugnisse des Herrschers an den Prätoriumspräfekten und der militärischen Führung an fähige Berufsoffiziere ein. Dabei kann man fragen, ob diese drei Aspekte wirklich gleichermaßen dazu beitrugen, die Kaisermacht im weströmischen Reich zu demontieren (vgl. S. 161), und es zulassen, allgemein die „immer größere politische Bedeutungslosigkeit des Staates“ (S. 167) zu konstatieren. Aus dem Anspruch auf religiöse Deutungshoheit durch die Bischöfe und aus den von Barceló angeführten innerweltlichen Faktoren folgen auch andere Facetten einer Neujustierung von Machtpotentialen als nur der hier konstruierte direkte Zusammenhang mit dem Machtverlust eines vor allem von den Bischöfen in den von ihnen definierten Religionsangelegenheiten immer mehr an die Seite gedrängten Kaisers. Eine multiperspektivische Sicht, die mit weiteren Faktoren rechnet, macht Lösungen zwar komplizierter, insgesamt aber wohl auch tragfähiger.

Zudem lassen sich Entwicklungen des Westens nicht einfach auf das Ostreich übertragen, wie Barceló selbst konstatiert (vgl. S. 161), auch wenn es Stimmen gibt, die mit guten Gründen für die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts nicht nur im Westen, sondern auch im Osten eine Krise des Kaisertums annehmen, die hier allerdings, anders als im Westreich, aus eigenen Kräften überwunden werden konnte, und zwar nicht zuletzt durch religiöse Herrschaftslegitimierung<sup>21</sup> und damit einen Aspekt, der nicht recht in das Bild passen will, das Barceló entwirft. Außer in seinem kurzen Ausblick auf die Folgen, die der Islam für die gespaltene christliche Kirche des Ostens mit sich brachte, geht Barceló auf die Zeit nach dem Konzil von Chalcedon im Jahre 451 allerdings nicht ein. Daher skizziert er zum Schluß vor allem das bischöfliche Handeln im miaphysitischen Streit um die Qualität der Naturen Christi und stellt zugleich Kaiser Theodosius II. und den Frauen am Kaiserhof ein schlechtes Zeugnis aus.<sup>22</sup> So sucht er auf der Grundlage von Entwicklungen

21 Vgl. Mischa Meier: *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*. Stuttgart 2009, S. 33.

22 Anders als Barceló (S. 174: „der schwache und lenkbare Kaiser Theodosius II.“) suchen die Beiträge des Sammelbandes von Christopher Kelly (Hrsg.): *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*. Cambridge/New York 2013, in der Tätigkeit und dem Verhalten dieses Kaisers – nicht zuletzt religionspolitisch – auch positive Aspekte seiner Herrschaft herauszustellen und ihm so gegenüber früheren Verdikten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Vgl. zu dieser Publikation die Rezension von Ulrich Lambrecht, *Plekos* 16, 2014, S. 47–54.

bis um die Mitte des fünften Jahrhunderts die Vergleichbarkeit des kaiserlichen Machtverlusts im ost- wie im weströmischen Reich zu wahren, ohne daß er die Unterschiede ganz negiert.

Die Bilanz der Lektüre dieser Monographie Barcelós ist gemischt: So interessant sich die gerade auch auf einen breiteren, fachlich nicht vorgebildeten Leserkreis zielenden Ausführungen teilweise lesen lassen, problematisch ist die eindimensional wirkende Ableitung der Einbuße des Kaisers an Macht aus dem Verlust der Hoheit über die Religion. Diese ist zudem abhängig von der umstrittenen Voraussetzung einer Göttlichkeit des Kaisers bereits zu Lebzeiten, durch die ihr zusätzliche Stringenz verliehen werden soll. Um zentralen Voraussetzungen eines allmählichen Wandels gerecht zu werden, in dem Christianisierung und Entpaganisierung längere Zeit nebeneinanderliefen und dabei aufeinander einwirkten, ohne das gleichzeitige Veränderungspotential für die Machtstellung des Kaisers ad hoc zu offenbaren, kann es daher für Barceló nur naheliegen, bei Konstantin keine christliche Wende in der Zeit um 312 zu postulieren, sondern einen wesentlich längeren Weg anzunehmen, der den Kaiser erst in der Phase der Alleinherrschaft zum rechten Verständnis des Christentums führte. Dementsprechend nutzt Barceló die mit dieser Tendenz nicht übereinstimmenden neueren Studien Klaus Martin Girardets so gut wie gar nicht, obwohl er sie im Literaturverzeichnis aufführt.<sup>23</sup> Statt dessen beruft er sich in seinen Anmerkungen gern auf die an Polemik überaus reiche Monographie Rolf Bergmeiers.<sup>24</sup> Darüber hinaus postuliert Barceló für Theodosius I. Elemente plötzlichen Wandels im Verhältnis des Kaisers

23 Vgl. die Anm. 3 und Anm. 6 genannten Werke Girardets, auf die sich Barceló lediglich S. 54–56 bezieht (vgl. S. 190 Anm. 9f. und Anm. 13, wobei für Anm. 10 im Haupttext S. 55 die hochgestellte Anmerkungsnummer fehlt). Dagegen nutzt Barceló neben Girardets Dissertation (Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreits [313–315] und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien [328–346]. Bonn 1975 [Antiquitas I 21]) dessen Arbeiten zur priesterlichen und bischöflichen Rolle des Kaisers recht ausgiebig, beispielsweise Klaus M. Girardet (wie Anm. 13); Ders.: Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea. *Chiron* 10, 1980, S. 569–592, wiederabgedruckt in: Ders. (wie Anm. 13) S. 107–134; Ders.: Kaiser Konstantin der Große als Vorsitzender von Konzilien. Die historischen Tatsachen und ihre Deutung. *Gymnasium* 98, 1991, S. 548–560; Ders.: Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325). Kaiser Konstantin d. Gr. In: Karlheinz Dietz u.a. (Hrsg.): *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum*. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet. Würzburg 1993, S. 331–360, wiederabgedruckt in: Ders. (wie Anm. 13) S. 73–106.

24 Vgl. Rolf Bergmeier: *Kaiser Konstantin und die wilden Jahre des Christentums. Die Legende vom ersten christlichen Kaiser*. Aschaffenburg 2010. Dieses Buch wurde wegen seiner Einseitigkeit aus guten Gründen in einschlägigen wissenschaftlichen Organen nicht rezensiert.

zur Macht über die Kirche und zur paganen Religion, die mit Elementen kaum merklicher, langsam voranschreitender Transformationen nicht mehr gut vereinbar sind. Seine Hauptthese leidet daran, daß sie auch bei umstrittenen Tatbeständen – trotz gelegentlicher Bekenntnisse zu einer „Deutung nicht frei von Vermutungen“ (S. 47) – eine Sicherheit der Forschung im Urteil suggeriert, die so nicht besteht; das ist gewiß zum Teil auch der Ausrichtung des Buches auf ein größeres Publikum geschuldet, sollte aber dennoch nicht zu Vereinfachungen führen, die angreifbar sind. Wenn die Beobachtungen zum Machtverlust des Kaisers nach allen Seiten überzeugen sollen, müßten sie daher in ein multiperspektivisches Argumentationsgeflecht eingebunden sein, das diese wie auch andere Aspekte eingehender ins Verhältnis zueinander setzt und weniger auf den Niedergang der kaiserlichen Macht als auf die Umwertung ihrer Komponenten Wert legt. Wie soll andernfalls der Unterschied zwischen dem Westreich und den späteren Verhältnissen im römischen Ostreich mit der in Konstantinopel offenbar kaum gebrochenen christlichen Sakralität des Kaisers plausibel erklärt werden? Oder will Barceló dem Christentum den entscheidenden Anteil am Niedergang des weströmischen Reiches zuschreiben?

Ulrich Lambrecht, Koblenz  
[lambre@uni-koblenz.de](mailto:lambre@uni-koblenz.de)