

Luke Lavan/Michael Mulryan (Hrsgg.): *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*. Leiden/Boston: Brill 2011 (*Late Antique Archaeology* 7). LXV, 642 S. € 180.00/\$ 255.00. ISBN: 978-90-04-19237-9.

In der heutigen Typographie präsentiert sich das Anführungszeichen als flexibler Wendehals unter den Satzzeichen. Was einstmals ausschließlich der Kennzeichnung von Zitaten diente¹, also gewissermaßen verbürgte Fremdinhalte auswies, erfuhr zunächst eine eher logische Erweiterung: Irgendwann diente das Anführungszeichen (sowie sein spätgeborenes Geschwisterchen, das Aus- oder Abführungszeichen) auch zur Kenntlichmachung wörtlicher Rede bei der Wiedergabe von Gesprächen (etwas, was antike Autoren noch keiner typographischen Kennzeichnung wert erachtet hätten). Die dritte und jüngste Dienstaufgabe bildet aber dann die Hervorhebung (etwa von Werk- und Buchtiteln) sowie die distanzierte Stellungnahme zur Verwendung eines Wortes: Das Anführungszeichen gestattet es modernen Autorinnen und Autoren, Worte zu verwenden, welche ohne die typographische Umklammerung im schlimmsten Fall politisch unpassend bis inakzeptabel wären, im besten hingegen fachlich unzureichend bis falsch. Das eigentlich ja nur druck-, aber nicht sprechbare Satzzeichen greift in dieser Bedeutung auch immer häufiger in die gesprochene Sprache ein, sei es durch die den unliebsamen Ausdrücken vorgeschaltete sprachliche Interjektion „in Anführungszeichen“ oder durch das dramatisierte Anheben der Hände beim mündlichen Vortrag – so genannte ‚Air quotes‘; in der deutschen Sprache findet sich dafür der eher ungewohnte Begriff ‚Anführungszeichengebärde‘. Auch die Forschung zur Spätantike kennt solche Begriffe, die kaum noch ohne Anführungszeichen in dieser dritten Funktion – der *stante pede*-Distanzierung – geschrieben werden, oder bei deren sprachlicher Nennung entweder

1 Schon in spätantik-frühmittelalterlichen Handschriften (etwa Montecassino Cod. 150, der Ambrosiaster zu den Paulusbriefen) finden sich Doppelhaken zur Kennzeichnung wörtlicher Zitate – vielleicht die ältesten überlieferten Beispiele, welche wohl ihrerseits auf in der alexandrinischen Bibliothek entwickelte Zitiertraditionen zurückgehen mögen. Nach einer Jahrhunderte andauernden Beliebtheit im Zitieren scheint erstmals der Dichter, Diplomat und Gräzist Francesco Filelfo Ordnung in die Vielfalt der Kenntlichmachung von Zitaten gebracht zu haben, indem er schräggestellte Doppelstriche den zitierten Zeilen voranstellte, vgl. G. Castellani: Francesco Filelfo's "Orationes et Opuscula", 1483/1484. The First Example of Quotation Marks in Print? In: Gutenberg-Jahrbuch 83, 2008, 52–80. Filelfos humanistische Schüler und Kollegen sollten ihm in diesem typographischen Gebrauch weitgehend nachfolgen.

die Arme der Sprecherin oder des Sprechers unausweichlich nach oben schweben und einen klärenden Exkurs hervorrufen. Zu diesen problematischen Bezeichnungen innerhalb der Spätantikeforschung zählen lange schon die ‚Völkerwanderung‘, die ‚Christianisierung‘ oder die ‚Barbarisierung‘ (des Heeres). Es scheint allerdings so, als ob der Begriff des spätantiken ‚Heidentums‘ den Rang als Spitzenreiter in diesem Wettbewerb des sprachlichen Unbehagens erzielen könnte. Kaum ein diesbezüglich einschlägiger Aufsatz verzichtet heute darauf, auf den ersten Seiten oder in einer langen ersten Fußnote darzulegen, warum man die getroffene Wortwahl eigentlich nicht verwenden sollte (sie aber letztlich doch verwenden müsse²).

Die Herausgeber des hier anzuzeigenden Bandes, Luke Lavan und Michael Mulryan, haben sich für eine andere Lösung entschieden: Hier steht das reflektierend-distanzierende Zeichen bereits ebenso deutlich wie unschön im Titel der Aufsatzsammlung: *The Archaeology of Late Antique ‘Paganism’*. Der Band vereint sechzehn Beiträge sowie zwei kommentierte bibliographische Essays. Es verwundert wenig, dass sich trotz des auf die ganze Sammlung beziehenden typographischen Caveat im Titel letztlich fast jeder Einzelbeitrag sicherheitshalber noch einmal von der Verwendung des Begriffes ‚Heidentum‘ distanziert, um diesen dann verlegen und in Ermangelung von Alternativbezeichnungen doch durchgängig zu verwenden. Eine Ausnahme bildet verblüffenderweise aber gerade die von Luke Lavan verfasste Einleitung (XV–LXV), in welcher er gleich konstatiert, auf solche Anführungszeichen zu verzichten, „to avoid seeming tiresome“ (XVI) – eine Auseinandersetzung mit der problematischen Bezeichnung erfolgt also an der Stelle, an der man sie am ehesten erwarten würde, nicht. Vielmehr möchte Lavan diesen einleitenden Beitrag nutzen, um eine neue Synthese zum Thema „nature and significance of the end of the temples and what this reveals about religious change in the late antique period“ (XXII) zu verfassen. Diesem Vorsatz wird die als eigenständiger Aufsatz präsentierte Einleitung jedoch insgesamt wenig gerecht. Sie ist vornehmlich in Abgrenzung geschrieben, zunächst zu bestehender Forschung, etwa gegen Deichmann und

2 Eine präzise Darstellung bietet im vorliegenden Band vor allem die Einleitung des Beitrags von Peter Van Nuffelen (89–109).

Fowden (und damit auch indirekt gegen die in einer ähnlichen Tradition stehende zweibändige Studie von Trombley).³ Nach einer längeren und stellenweise vereinfachenden Kritik gegen deren Arbeiten gleicht Lavan mit seiner Darstellung der bisherigen Forschung, welche viel zu häufig von Tempelzerstörung als weitverbreitetem Phänomen ausginge, eher einem gegen Windmühlen ankämpfenden Ritter. Alle bisherigen Versuche einer Gesamtdarstellung⁴ seien zu einseitig, dies werde nun er an dieser Stelle leisten. Etwas vermessen liest sich dabei der Satz, dass selbst die ersten Fassungen der hier herausgegebenen Aufsätze seines eigenen Sammelbandes solche Irrmeinungen wiedergegeben hätten⁵ und erst die Druckbetreuung durch die Herausgeber die Beiträgerinnen und Beiträger zu anderen, unkonventionelleren, nachgerade besseren Schlüssen verholfen habe (XXII). Gerade die angestrebte Gesamtschau Lavans aber liest sich ausgesprochen konventionell. Zunächst listet er die relevanten in der theodosianischen Sammlung verzeichneten antiheidnischen Gesetze auf, um diese mit dem bekannten Befund aus dem archäologischen Material zu kontrastieren, d. h. mit verblüffend wenigen Beispielen für Umbau, Umnutzung oder Zerstörung von Tempeln⁶, die sich oft nicht leicht datieren lassen und eher selten vor dem

- 3 F. Deichmann: Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern. In: *JDAI* 54, 1939, 105–136, G. Fowden: Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire 320–435. In: *JThS* 29, 1978, 53–78 sowie F. Trombley: *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*. 2 Bde. Leiden/Boston 1993–1994 (*Religions in the Graeco-Roman World* 115.1–2).
- 4 Lavan nennt hier folgende Arbeiten: B. Ward-Perkins: *Reconfiguring Sacred Space. From Pagan Shrines to Christian Churches*. In: G. Brands/H.-G. Severin (Hrsgg.): *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*. Wiesbaden 2003 (*Spätantike–Frühes Christentum–Byzanz* 11), 285–290, R. Bayliss: *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*. Oxford 2004 (*BAR International Series* 1281) sowie B. Caseau: *The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside*. In: W. Bowden/L. Lavan/C. Machado (Hrsgg.): *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Leiden/Boston 2004 (*Late Antique Archaeology* 2), 105–144.
- 5 Nicht alle Beiträgerinnen und Beiträger scheinen diesem Ziel zur Zufriedenheit des Herausgebers nachgekommen zu sein, so listet er später (XXVI sowie XLI) noch Fälle auf, in denen er einzelnen Deutungen von Béatrice Caseau (129), Javier Arce (205), Helen Saradi (283) sowie Peter Talloen und Lies Vercauteren (352, 354, 355) widersprechen möchte.
- 6 Wenngleich an diesem Gesamtergebnis kaum zu zweifeln ist, wäre es interessant gewesen, eine Diskussion zu den sehr offensichtlichen Zerstörungen von Statuen im palästinischen Mamre einzubinden, etwa, wenn ähnliche Funde aus Korinth diskutiert werden (XXXI). Der einschlägige Grabungsbericht findet jedoch lediglich im

frühen fünften Jahrhundert stattgefunden haben dürften, sowie mit der in der Spätantike aufkommenden Neubewertung von Statuen und Tempelbauornamentik als erhaltenswerter Kunst. Die interessantesten Beispiele für beide Themenkomplexe entstammen dabei hauptsächlich den Beiträgen aus dem vorliegenden Band. Der Grund, warum sich der Beitrag weniger revolutionär liest, als sich das sein Verfasser wohl vorgestellt hat, ist, dass kurz vor dem Erscheinen des Bandes eine Fülle von Publikationen zu diesem Thema veröffentlicht wurde, von denen vor allem der Sammelband „From Temple to Church“⁷ die internationale Forschung nachhaltig beeinflusst hat. Lavan beschreibt, dass sein Text bereits abgeschlossen war, als jene Beiträge erschienen. Die dort festgehaltenen Ergebnisse sind in seine Ausführungen auch eingearbeitet, die für Lavan unvorteilhafte Publikationssituation dürfte seinem Text aber doch einiges an Innovation geraubt haben. Ihm gelingt es allerdings erfolgreich, noch einmal darauf aufmerksam zu machen, wie wichtig sich bei der Frage nach dem Ende der Tempel der Blick auf die Archäologie erweist (XXI), was die anschließenden Beiträge dann auch eindrucksvoll bezeugen. Weiterhin hält er fest, dass die Begeisterung für die Beschreibung von Tempelzerstörungen in der Hagiographie des fünften Jahrhunderts eine topische Reflexion der kaiserlichen Verordnungen darstellt⁸, deren tatsächliche Umsetzung jedoch oft fraglich bleibt (XXVIII–XXIX), und dass von ei-

Beitrag von Eberhard Sauer Erwähnung (hier allerdings nur im Kontext von rituellen Depositionen von Artefakten in der dortigen heiligen Quelle), vgl. E. Mader: Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el-Halîl in Südpalästina 1926–1928. Textband. Freiburg 1957 sowie, zu Korinth, vgl. den Beitrag von Helen Saradi, insb. 294–299.

- 7 J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (Hrsgg.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden/Boston 2008 (*Religions in the Graeco-Roman World* 163). Weitere wichtige Neuerscheinungen seit der Publikation des hier anzuzeigenden Bands sind G. Breitner: *Statuen der Spätantike – kulturelles Erbe oder pagane Altlast?* In: N. Krohn/S. Ristow (Hrsgg.): *Wechsel der Religionen – Religionen des Wechsels*. Hamburg 2012 (*Studien zu Spätantike und Frühmittelalter* 4), 107–119, J. Hahn: *Gesetz als Waffe? Die kaiserliche Religionspolitik und die Zerstörung der Tempel*. In: Ders. (Hrsg.): *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*. Berlin/New York 2011 (*Millennium-Studien* 34), 201–220 und natürlich A. Cameron: *The Last Pagans of Rome*. Oxford 2011.
- 8 So bereits U. Gotter: *Rechtgläubige – Pagane – Häretiker. Tempelzerstörungen in der Kirchengeschichtsschreibung und das Bild der christlichen Kaiser*. In: *From Temple to Church* (Anm. 7), 43–89.

nem langsamen Rückgang der Opferbegeisterung in der Gesellschaft auszugehen ist (XLVII–XLVIII), welcher freilich bereits vor dem spätantiken Aufstieg des Christentums anzusetzen und inhaltlich von ihm unabhängig zu sehen ist.⁹ Wenngleich sich feststellen lässt, dass offenbar Mithras-Heiligtümer häufiger zerstört wurden (XXX), ist es ebenfalls nicht verkehrt, zu betonen, dass sich das Ende der Tempel regional sehr unterschiedlich manifestierte (XXXVI–XL). Insgesamt liefert der Text also einen soliden Forschungsüberblick, dessen große Leistung vor allem in der ausführlichen Fußnotenkomentierung liegt. Das Rad wird hierbei allerdings nicht neu erfunden.¹⁰ Was Lavans Text jedoch *expressis verbis* nicht bietet, das sind eine Auseinandersetzung mit den zentralen Fragestellungen des Sammelbandes sowie die Vorstellung und Kontextualisierung der einzelnen Beiträge, also gerade diejenigen Inhalte, die man in einer Einleitung normalerweise auch erwarten würde.

Im Anschluss an die Einleitung eröffnen zwei bibliographische Essays die Reihe der Beiträge. Der erste davon, kompiliert und kommentiert von Koen Demarsin, ist hierbei nach thematischen Gesichtspunkten gegliedert und setzt mit der Herrschaft Konstantins des Großen ein (3–40). Nützlich ist die hier getroffene Auswahl der Literatur gerade im Hinblick auf drei Fragestellungen bzw. Themenkomplexe: Zunächst betrifft dies Studien zur häufig konstatierten Feststellung, dass das ‚Heidentum‘ bzw. die Gruppe der ‚Heiden‘ (und ganz analog erscheinen diese Begriffe in den Überschriften der beiden bibliographischen Essays in Anführungszeichen) keine umfassenden Kategorien seien, sich aber auch alle anderen Begriffe, die in der Forschung als Alternativen dazu vorgeschlagen wurden (‚Nicht-Christen‘, ‚Hellenen‘, ‚Polytheisten‘), letztlich in irgendeiner Art und Weise als defizitär erwiesen haben (3). Den zweiten großen Punkt bildet die Aufarbeitung der Forschungsgeschichte (5–8), innerhalb welcher durch eine gute Schwerpunktsetzung betont wird, dass neuere Forschungsansätze das Paradigma eines

9 So bereits G. Stroumsa: *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Paris 2005.

10 An einigen Stellen ließen sich heute (durch allerdings erst nach Lavans Überblick erschienene Forschung) seine Einschätzungen korrigieren. So scheint die Annahme eines früheren Floruit für Palladas (XXXVIII) sinnvoll, vgl. K. Wilkinson: *Palladas and the Age of Constantine*. In: *JRS* 99, 2009, 36–60, und *Julians Opferprobleme in Daphne bei Antiochia* sollte man eher in einem größeren Kontext sehen als dies Lavan (XLVII) darstellt, hierzu: L. Van Hoof/P. Van Nuffelen: *Monarchy and Mass Communication. Antioch A.D. 362/363 Revisited*. In: *JRS* 101, 2011, 166–184.

fortwährenden Konflikts zwischen Christen und ‚Heiden‘ grundlegend infrage stellen bzw. für nicht mehr haltbar erachten. Genauso bedeutsam ist der dritte große Themenkomplex, nämlich der Rechtsstatus der spätantiken ‚Heiden‘ (8–12), in welchem Demarsin die kaum mehr zu überschauende Menge an Literatur auf zentrale Publikationen zu kondensieren weiß. Hieran schließt sich der bibliographische Essay von Michael Mulryan (41–86) zu regionalen Studien, meist aus dem Bereich der Archäologie und der materiellen Hinterlassenschaften, an. Die ersten hier aufgeführten Titel verdeutlichen die Annahme, dass ‚Konflikt‘ zwischen den Religionen keineswegs die einzig mögliche Art und Weise sei, die spätantiken Lebenswelten zu beschreiben und zu untersuchen, sowie, dass sich urbane Landschaften im Untersuchungszeitraum auch aus ganz anderen Gründen verändern konnten als durch eine Zurückdrängung des ‚Heidentums‘ oder eine zunehmende Christianisierung. Die Literaturliste zeigt ebenfalls auf, dass auch aus archäologischen Studien immer häufiger hervorgeht, dass eine Umnutzung von Gebäuden (also das in der früheren Forschung so häufig heraufbeschworene Paradigma eines Kultwechsels vom Tempel zur Kirche) keineswegs der Normalfall war (41–42), wie im Band auch einige Beiträge aufweisen werden. Mulryans bibliographischer Essay folgt danach einer geographischen Gliederung, hat seine Stärken allerdings vornehmlich in der Literaturschau zu archäologischen Studien im Westen des Römischen Reiches. Die bibliographische Rundreise durch den Osten fällt bisweilen etwas mager aus: Für Griechenland liegt der Schwerpunkt hauptsächlich auf der Kontinuität heidnischer Feste (man denkt hier natürlich primär an Olympia, 55–56), etwas verblüffend ist, dass beispielsweise „Bulgarien und Kaukasus“ (57) einen gemeinsamen Punkt bilden, letztlich sind hier aber lediglich insgesamt zwei Studien verzeichnet, obwohl zu Georgien und Armenien in der letzten Dekade eine Vielzahl von Literatur erschienen ist, die sich mit hierbei relevanten Themen beschäftigt hat. Zusammengefasst sind auch Kleinasien und Konstantinopel (57–60) – trotz einer großen Menge an Einzelorten bleibt die Auflistung hier jedoch übersichtlich, da im kleinen Druckbild auch die Möglichkeit der Unterstreichung als Kennzeichnung für neue Themenbereiche/Ortschaften genutzt wurde. Bezüglich des Abschnitts zum Nahen Osten (60–64) zeigt sich als gewisser Wermutstropfen, dass der Kompilator der Liste eher auf den Westen des Reichs spezialisiert ist: Auch hier ist die Liste übersichtlich gehalten, doch oftmals findet sich pro Ortseintrag nur das jeweils zu erwartende Standardwerk, unabhängig davon, ob es nun auf den

Aspekt des spätantiken ‚Heidentums‘ Bezug nimmt oder nicht. Erstaunlicherweise fehlt die Forschung zu einigen Orten völlig, etwa zu Androna oder Resafa; Jerusalem fehlt unter den Schlagwörtern bei ‚urban case studies‘, und gerade zu Edessa erschien viel neue Literatur, die auf den Übergang von Heiden- zu Christentum eingeht. Deutlich ausgewählter sind dann wiederum die aufgeführten Titel zum Abschnitt über Ägypten, Nubien und Äthiopien (64–69 – wobei der Schwerpunkt hier eindeutig auf Ägypten liegt) sowie zum römischen Nordafrika (69–70 – hier fehlen allerdings Beiträge zum heutigen Algerien). Besonders hilfreich schließt sich an eine geographisch geordnete Literaturschau zu heidnischer Ikonographie in Kunst und materieller Kultur (70–86), welche sinnvolle Schwerpunkte etwa auf ‚heidnische‘ Einflüsse in der christlichen Kunst legt, auf synkretistische Formensprache, auf Grabkunst sowie zur Epigraphik. Diesen Aspekten folgen Abschnitte folgen zu einzelnen kunsthistorischen Themengebieten, etwa Metall-, Gold- und Glasarbeiten, Stoffen, Mosaik- und Elfenbeinarbeiten, Statuen und Keramik. Trotz der großen Menge an zusammengetragener Literatur sind beide Listen sehr ordentlich zusammengestellt und enthalten so gut wie keine Tippfehler¹¹, erfreulich ist überdies, dass einerseits meistens sehr rezente Titel verzeichnet und andererseits der Sprachenpluralität der Altertumswissenschaft ausgewogen Rechnung getragen wird.

Der nächste Abschnitt umfasst drei Beiträge unter dem Titel „The Development of Paganism in Late Antiquity“, wobei die hier suggerierte Entwicklung eher ihren Schwerpunkt auf das wie auch immer geartete ‚Ende‘ des Heidentums legt (hier sei angemerkt, dass sich bei diesen Beiträgen vermehrt der Begriff ‚Ende‘, nicht aber ‚Heidentum‘, in Anführungszeichen befindet). Peter Van Nuffelen widmet sich in seinem Beitrag (89–109) vornehmlich der Frage, wie nichtchristliche Zeitgenossen des Eusebius von Caesarea, vor allem aber dieser selbst das Heidentum als fassbare Kategorie beschrieben. Er leistet auf den ersten Seiten seines Beitrages das, was die eigentliche Einleitung des Bandes nicht vermochte, nämlich eine präzise Darstellung des spätantiken ‚Heidentums‘ als Begriff, welcher „safely locked up between inverted commas“ (90) bleiben sollte. Dabei geht er auf die begriffliche Ausformung in der christlichen Polemik ein, welche ihre Gegner lieber in einer Kategorie vereinen wollte, aber auch auf vorchristliche Ursprünge dieser Zu-

11 Lediglich statt ‚Hypathius‘ (57) lies ‚Hypatius‘.

sammenfassung, etwa wenn Philo (migr. Abr. 69 und opif. m. 171) von ‚Polytheismus‘ spricht, sowie auf die Bedeutung monotheistischer Tendenzen¹² im ‚Heidentum‘. Mit diesen befasst sich der Beitrag auch im Folgenden, denn Van Nuffelen zeigt auf, dass das Konzept vom ‚Heidentum‘ als Kategorie durchaus auch in antiken Überlegungen greifbar wird. Den Anfang macht hierbei Eusebius, der mit seiner *Praeparatio Evangelica* gewissermaßen als Erfinder des uniformen ‚Heidentums‘ erscheint, und welcher, so Van Nuffelen, ja irgendwoher gewusst (oder zu wissen vorgegeben) haben musste, was genau denn solch ein uniformes ‚Heidentum‘ ausmache, welches universal, also von Griechen und Barbaren gleichermaßen, so der Bischof von Caesarea, betrieben wurde. Für Eusebius habe heidnische Religion einen nachvollziehbaren Stammbaum: Sie wurde in Ägypten erfunden, in Phönizien kultiviert und in Griechenland raffiniert – etwa durch die Anreicherung mit Mysterienkulten (Orpheus und Kadmos). Diese Anreicherung habe die für ‚Heiden‘ attraktiven (und von Eusebius verdammt) Elemente wie Orgien, Unzucht, blutige Opfer, Menschenopfer mit sich gebracht, denen sich nicht einmal die weisesten Philosophen haben entziehen können, da ihnen doch bewusst war, dass diese Mysterien den Kern der religiösen Wahrheit bzw. wahren (heidnischen) Religion bildeten (97–98). Van Nuffelen stellt völlig zu Recht fest, dass Eusebius‘ (Schein-)Wissen über die ‚heidnische‘ Theologie nicht aus dessen anthropologischer Feldarbeit schöpfte, er also irgendwelche Rituale selbst beobachtet habe, sondern aus Literaturrecherche in seinem gelehrten Elfenbeinturm. Die Vorlagen für Eusebius‘ Sichtweise im Platonismus zu suchen, ist dabei sicherlich nicht verkehrt, und in der Tat kann Van Nuffelen aufzeigen, dass Eusebius‘ Aussage, in den Mysterien sehe man in der bestmöglichen Weise die theologisch-religiösen Vorstellungen einer primordialen Zeit, gerade von Zitaten aus Plutarch und Numenius von Apamea lebt. Dies zeige auch, so Van Nuffelen, dass man nicht alle eusebischen Schlüsse zum Heidentum auf eine Auseinandersetzung mit dem zweifelsohne nicht unwichtigen Neuplatoniker Porphyrius zurückführen dürfe (102–103).

Der sich anschließende Beitrag von Béatrice Caseau (111–134) argumentiert für eine durch zunehmende öffentliche Repressalien ausgelöste Verlagerung der ‚heidnischen Religion‘ in die private Sphäre. Sie zeichnet dabei

12 Hierzu avancierte zum Standardwerk der Sammelband von P. Athanassiadi/M. Frede (Hrsgg.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford 1999.

ein Bild der Transformation von traditionellen Kulturen (‚Heidentum‘ in Anführungszeichen), welche vor allem durch zwei äußere Faktoren bedingt wurde, einerseits durch die gesetzlichen Eingriffe in das Opferwesen und in private Kultpraktiken¹³ (112–120), andererseits durch den Rückgang bzw. die völlige Einstellung staatlicher finanzieller Unterstützung für die alten Kulte (120–127). Gerade für den ersten Aspekt liefert Caseau eine gut lesbare Zusammenfassung und Diskussion der verschiedenen rechtlichen Bestimmungen zum Opferkult und zum Orakelwesen von Konstantin dem Großen bis Julian Apostata. Einige Aussagen im Schlussteil, etwa, die Zerstörung des Tempels in Jerusalem 70 n. Chr. sei für einige Jüdinnen und Juden „a simple formality“ (128) gewesen, dürften jedoch auf Widerspruch stoßen. Ähnliches gilt für die SchlussThese einer Verlagerung des ‚Heidentums‘ in den Bereich des Verborgenen und Versteckten: In Gaza etwa seien nach der offenbar als Factum angenommenen Zerstörung des Marneums die Kulte heimlich weiterbetrieben worden, ähnlich in Menouthis (dem Zeugnis des Zacharias von Mytilene zufolge) oder in den verborgenen ländlichen Heiligtümern in Gallien, wie dies Sulpicius Severus beschreibt (129–130).

Weniger mit Orten und archäologischen Hinterlassenschaften als mit Akteuren befasst sich der Beitrag (135–161) von David Gwynn zum ‚Ende‘ (welches hier einmal mehr im Beitragstitel die Anführungszeichen erhält) des senatorischen Heidentums. Eine Auseinandersetzung mit der Problematik dieser Bezeichnung liefert der Beitrag dann am Ende seiner Einleitung (138–139). Die Untersuchung fügt sich sehr passend in den Gesamtkontext des archäologisch angelegten Bandes ein, da die materiellen Hinterlassenschaften und kunsthistorischen Artefakte der spätrömischen Senatorenschicht einen gewichtigen Anteil in Gwynns Auseinandersetzung mit dem Thema bilden. Nach einem kurzen ereignisgeschichtlichen Abriss (135–138) steht zunächst die vom Beiträger als „heidnisches Triumvirat“ (139) bezeichnete Gruppe bestehend aus Vettius Agorius Praetextatus, Virius Nicomachus Flavianus und Quintus Aurelius Symmachus im Mittelpunkt der Überlegungen. Gwynn setzt sich natürlich zuvor mit der Frage auseinander, ob man

13 Etwas widersprüchlich erscheint die Schlussfolgerung, dass Konstantin der Große politisch motivierte Weissagungen unterbinden wollte und deswegen nächtliche und heimliche Riten verbot (115). Statt *μαντικὴ* (113) lies *μαντική* (an anderen Stellen im Beitrag sind griechische Begriffe in Umschrift wiedergegeben).

diese drei herausragenden Gestalten der Senatsaristokratie als Repräsentanten eines (spätantiken, stadtrömischen, westlichen) ‚Heidentums‘ ansehen dürfe, und bejaht dies mit der Rechtfertigung, dass einem spätantiken Römer die Trennung zwischen blutig-wilden Mysterienkulten und dem kultiviert-philosophischen ‚Heidentum‘ besagter, auf die Aufrechterhaltung des Staatskults pochender Männer fremd gewesen sei (139). Etwas problematisch erscheint allerdings, dass diese Prämisse Gwynn als Legitimation ausreicht, eine historische Entwicklung des ‚Heidentums‘ aus den doch sehr individuellen Biographien der Männer zu entwickeln. So repräsentiere Flavianus’ „pagan revival“ (142) einen Höhepunkt des Konflikts zwischen Heiden und Christen, während Symmachus’ vor allem in der dritten Relatio vorgetragene Argumente für den römischen Staatskult ein späteres (letztes?) Aufbegehren darstellten. Ergiebiger präsentieren sich dann der zweite und dritte Teil des Beitrages (143–155), in welchen Gwynn sich mit ‚heidnischen‘ Bauprojekten im spätantiken Rom, der Kontinuität von Bauten und Kulturen, dem römischen Festkalender, der statuarischen Ausstattung des urbanen Raums sowie mit der materiellen Kultur der Zeit (hier spielen erwartungsgemäß die Elfenbeinarbeiten eine prominente Rolle) auseinandersetzt. Gerade hinsichtlich der Bauten ist eine vom Beiträger vorgenommene Relativierung der Bedeutung des Streits um den Victoria-Altar nicht unwichtig. Wie der Beitrag insgesamt so sind auch die Ergebnisse eher eine hilfreiche und gut lesbar geschriebene Reflexion bestehender Forschung. Man kann Gwynn nur zustimmen, dass Rom im vierten Jahrhundert eine „complex and dynamic urban world“ (155) darstellte, dass man einzelnen Ereignissen (Victoria-Altar/Schlacht am Frigidus) nicht größte Bedeutung zumessen sollte und dass die zeitgenössischen innerchristlichen Konflikte schärfer waren als diejenigen zwischen Christen und ‚Heiden‘ – völlig neu sind diese Erkenntnisse jedoch nicht.

Mit dem Schicksal der Tempel im Westen beschäftigen sich die folgenden vier Beiträge. Penelope J. Goodman untersucht dabei die religiöse Topographie des spätantiken Gallien (165–193). Zunächst verblüfft die insgesamt sehr hohe Zahl (etwa vierzig ‚klassische‘ römische Tempel vor allem in der Narbonensis sowie über 650 römisch-keltische *fana* in Aquitania, Belgica und Lugdunensis [165–166]; hierzu kommen noch elf belegte Mithras-Heiligtümer), wobei sich allerdings feststellen lässt, dass hiervon nur ausgesprochen wenige im dritten und kein einziger im vierten Jahrhundert errichtet wurden. Man kann hierbei freilich von einer gewissen ‚Übersättigung‘

ausgehen, doch zeigt Goodman überzeugend durch statistische Erhebungen auf, dass nicht wenige der Tempel ab dem späten dritten Jahrhundert freiwillig (und ohne folgende Zerstörung) verlassen wurden. Dies bedeute, so die Beiträgerin, dass weder die ab der Mitte des dritten Jahrhunderts vermehrt auftretenden Barbareninvasionen (170) noch die in den hagiographischen Quellen so häufig erwähnten Tempelzerstörungen¹⁴ (175–181) daran gewichtigen Anteil hatten. Dass etwa im spärlicher besiedelten Westen Galliens die *fana* tendenziell früher verlassen wurden als in anderen Teilen der Region (172), mag darauf hindeuten, dass die Parameter des ‚Endes‘ der gallischen Tempel und Schreine eher durch demographische Entwicklungen bedingt waren.

Für die Nachbarregion Hispania untersucht Javier Arce den Befund (195–208), wobei er mit einem kurzen Abriss der gesetzlichen Beschränkungen gegen das ‚Heidentum‘ beginnt (196–199), was sich, nach den Beiträgen von Lavan und Caseau zum dritten Mal präsentiert, etwas redundant ausnimmt. Ein sinnvoller und durchaus innovativer Schritt hingegen ist es, wie Arce einen Blick nicht nur auf die imperiale, sondern auch auf die kirchliche Gesetzgebung zu werfen, wengleich der Befund zunächst verwundert, dass auf den zahlreichen spanischen Synoden die Bedeutung der Tempel bzw. des Opferkultes eine eher untergeordnete Rolle spielte (200). Einzig auf der Synode von Elvira¹⁵ wurden diesbezügliche Fragen gestreift, denn es scheint, als ob die offenbar noch in Nutzung befindlichen spanischen Tempel gelegentlich auch getaufte Christinnen und Christen zum Opfern verlockt haben. Im kurzen Hauptteil (202–205) der Untersuchung wendet sich Arce dem archäologischen Befund zu. Hier sollte man allerdings vorsichtig sein, denn auch jener ist nicht gleichzusetzen mit „what actually happened“ (202), wie dies der Beiträger suggeriert. Die Ergebnisse verblüffen kaum, das ist

14 Vgl. hierzu auch E. Sauer: *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*. Charleston, SC 2003, der darauf hinwies, dass es archäologisch schwierig bis unmöglich ist, ‚christliche‘ von ‚anderer‘ Zerstörung zu unterscheiden, jedoch für die untersuchte Region immerhin fünf mit hoher Wahrscheinlichkeit durch Christinnen und Christen zerstörte Mithras-Heiligtümer benennen kann, nämlich in Les Bolards, Martigny, Sarrebourg, Septeuil und im Altbachtal bei Trier.

15 Vgl. J. Vives: *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*. Barcelona 1963, J. Martínez: *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*. Malaga 1987 sowie E. Reichert: *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*. Diss. Universität Hamburg 1988.

jedoch eher positiv zu beurteilen, tragen sie doch zu dem auch für Gallien bestätigten Bild bei: Die Tempel wurden ab dem Anfang des vierten Jahrhunderts immer häufiger verlassen, archäologische Belege für gewaltsame Tempelzerstörungen sind ausgesprochen selten, eine Spolienverwendung von Architekturteilen ist zwar vorstellbar, lässt sich aber (wie in Gallien) nur vereinzelt nachweisen.

Mit dem Blick auf die Stadt Rom (und dabei speziell auf die Tempel der Flora und der Venus am Circus Maximus) argumentiert der Mitherausgeber des Bandes, Michael Mulryan, dass man weniger von einer heidnischen Renaissance, als eher von einer Kontinuität sprechen sollte (209–227). Das *Carmen contra paganos*, wohl aus dem späten vierten oder frühen fünften Jahrhundert, berichtet von der Renovierung eines Tempels der Venus, welche darin als *turpis genetrix magistra* der *meretrix* Flora bezeichnet wird (212). Die aus privaten Mitteln bezahlte Maßnahme muss offenbar in der Mitte oder gegen Ende des vierten Jahrhunderts getroffen worden sein, vermutlich nachdem Kaiser Gratian bestimmt hatte, dass für die Instandhaltung der heidnischen Tempel keine öffentlichen Gelder mehr bereitgestellt werden sollten. Mulryan lokalisiert diese Tempel (möglicherweise bildeten die *aedes* der Venus und der Flora auch gemeinsam einen Kultbereich) mit dem der Venus Verticordia an der Südseite des Circus Maximus, ursprünglich geweiht 114 v. Chr., sowie mit dem der Flora, welcher in der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts errichtet wurde. Unweit davon befanden sich nicht nur der von Mulryan als heidnisches Symbol angesehene Circus, sondern in der Spätantike auch drei Kirchen (Santa Sabina, Santa Prisca und Santa Anastasia). Der Stadtteil selbst hingegen war ganz besonders durch die Feierlichkeiten heidnischer Feste geprägt (die Veneralia am ersten und letzten Tag des Monats April, die Floralia Anfang Mai sowie die im Februar zelebrierten Lupercalia). Auch wenn die Quellengrundlage eher spärlich ausfällt, vermag es der Beiträger überzeugend, ein Bild zu zeichnen, welches nahelegt, dass die christlichen Kultorte in diesem Teil Roms zunehmend mit Prozessionen verbunden wurden, um den heidnischen Feierlichkeiten den Rang abzulaufen. Abschließend warnt Mulryan jedoch davor, von solch einem stadtrömischen Fall des religiösen Wettbewerbs um ein Stadtviertel auf größere Zusammenhänge im Kontext des gesamten Reiches zu schließen – eine belegbare Renovierung eines Tempels an einer derartig prominenten Stelle sei doch eher als Einzelfall zu werten.

Wieder mit einer größeren Region, nämlich dem römischen Nordafrika, beschäftigt sich der Beitrag von Gareth Sears (229–259). Der Frage nach dem Ende der Tempel geht er zunächst anhand des epigraphischen Materials, also Bau- und Renovierunginschriften, nach, hierbei lässt sich ein abrupter Rückgang erst nach dem Tod Valentinians I. feststellen. Hinsichtlich des Zeitpunkts des Auflassens der Tempel und der wenigen Hinweise für Spolienverwendung gleichen auch hier die Ergebnisse zunächst den Beiträgen von Goodman und Arce. Für Nordafrika lässt sich jedoch dennoch eine Besonderheit ausmachen, die indirekt auch einen guten Grund liefert, warum dieser Beitrag als letzter der vier auf den Westen fokussierten Überblicke steht, bevor der folgende Abschnitt des Bandes den Blick nach Osten richten wird: Für Nordafrika finden sich tatsächlich mehr Belege für Zerstörungen und Umnutzungen als anderswo im Westen, allerdings erst ab der Zeit der byzantinischen Rückeroberung im sechsten Jahrhundert, als Bauteile von Tempeln vermehrt aus praktischen Gründen in Festungsanlagen und unter ästhetischen Gesichtspunkten in Kirchen verbaut wurden.

Der folgende Abschnitt des Bandes untersucht nun in ebenfalls vier Beiträgen ähnliche Fragestellungen für den Osten der spätantiken Welt. Eröffnet wird er von Helen Saradi, die unter Mitwirkung von Demetrios Eliopoulos die miteinander verwobenen Entwicklungen von ‚Heidentum‘ und Christentum im Gebiet des heutigen Griechenlands (263–309) behandelt. Der griechische Raum stelle (vielleicht mit Ausnahme des Nordens mit Thessalonica) gewissermaßen eine Ausnahmeregion dar, in der sich das ‚Heidentum‘ aufgrund bestimmter Faktoren (etwa der Bedeutung der philosophischen Schulen und des Fehlens von großen Klöstern mit Horden gewaltbereiter Mönche) länger halten konnte. Die zunächst geographisch geordneten (Athen mit Unterabschnitten, Eleusis, Korinth mit Unterabschnitten, Argos, Delphi und Olympia) Ausführungen bestechen vor allem durch die weitreichende Materialkenntnis der Beiträgerin, welche aus einer Fülle von archäologischen Befunden, Inschriften, aber auch Münzen und Textzeugnissen schöpft und dies in zahllosen bedeutenden Einzelbeobachtungen offenbart. Wichtig ist aber auch ihre Erkenntnis (302), dass sich für das spätantike Griechenland solche Mosaiksteinchen nicht zu einem harmonischen Bild zusammensetzen lassen, und dass man dies keinesfalls versuchen sollte. Schon die Befunde aus Athen und Korinth fallen aufgrund der ‚heidnischen‘ bzw. christlichen Bedeutung der jeweiligen Stadt sehr unterschiedlich aus.

Saradi ruft deswegen in ihren Schlussüberlegungen (301–304) – beispielsweise ausgehend von der zwar archäologisch belegten, aber nicht auf christliche Einwirkung zurückführbaren Zerstörung des Orakels der Aphrodite Erykine in Arkadien – zur Vorsicht im Umgang mit dem archäologischen Material auf (ganz besonders gelte dies, so Saradi, für Fälle von Statuenzerstörung) und leistet so einen wichtigen Appell bezüglich der methodologischen Herangehensweise von Archäologinnen und Archäologen an ihr Material, wie er ansonsten in diesem Band fehlt.

Vom Festland bewegt sich der nächste Beitrag zu den griechischen Inseln der Ägäis (der *provincia insularum*), welche im Zentrum des Beitrags von Georgios Deligiannakis stehen (311–345).¹⁶ Er präsentiert sechs Fallbeispiele von teilweise prominenten Heiligtümern mit großem Einzugsgebiet. Einen weiteren Schwerpunkt bilden die von ihm untersuchten Fälle für Umbauten von Tempeln zu Kirchen. Der wichtige Tempel der Athene auf Lindos etwa konnte sich wohl durch das dort schon lange übliche nichtblutige Opfer sowie die mit dem Heiligtum verbundenen Wunder, die, so Deligiannakis, gut in die Glaubenswelt der Spätantike passen, relativ gut gegen potentielle christliche Angriffe wehren. Die Stiftungsinschriften enden abrupt mit dem Einsetzen des vierten Jahrhunderts, doch ist fraglich, ob es sich hier um ein Indiz für die Schließung des Heiligtums handelt (eine Kultstatue findet sich dann u. a. in der Sammlung des Lausos in Konstantinopel wieder) oder doch um eine Ausprägung des *epigraphic habit* der Spätantike, wie er auch andernorts nachvollziehbar ist. Zeitlich spätere ‚heidnische‘ Inschriften sind bezeugt aus dem Heraion von Samos, das neben Lindos zu den großen Heiligtümern zählt, welche im Beitrag präsentiert werden. Auch eine Hera-Statue aus Samos (vermutlich jedoch nicht das eigentliche Kultbild des Tempels, 318 mit Anm. 31) findet sich dann in der Lausos-Sammlung. In der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts wurde das Heraion in eine christliche Basilika umgebaut. Die Zeugnisse zum Kult der Artemis auf Patmos (wohl an der Stelle des heutigen Johannesklosters) liest Deligiannakis ähnlich

16 Vgl. jetzt G. Deligiannakis: *The Dodecanese and the Eastern Aegean Islands in Late Antiquity, AD 300–700*. Oxford 2016. Siehe dazu die Besprechung von U. Huttner. In: *Plekos* 19, 2017, 193–198, URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2017/r-deligiannakis.pdf>.

wie Angelos Chaniotis¹⁷: Die Inschrift einer Priesterin namens Vera aus dem vierten Jahrhundert, in welcher sie angibt, eine schwangere Geiß geopfert zu haben, sollte im Kontext anderer epigraphischer oder literarischer Zeugnisse mit der Erwähnung von blutigen Opfern (z. B. Eunap. vit. soph. 23,4,3–4 für ‚mutige‘ Opfer, *θύσας δὲ θαρασαλέως*) betrachtet werden. Frühere Inschriften haben selten bis nie verzeichnet, ob ein Opfer blutig oder nichtblutig war, die Betonung des Tieropfers jedoch deute auf eine bewusste Trotzreaktion hin, welche jedoch weniger den kontinuierlichen Erfolg als eher das aufbegehrende Scheitern der ‚heidnischen‘ Religion abbilde. Faszinierend ist der Befund für ein Heiligtum auf Ikaria, welches mit einer Basilika der heiligen Irene überbaut wurde: Hier berichten gleichermaßen Theodotus von Ancyra, Johannes Malalas und Johannes von Antiochia von einer Inschrift, die aussagt, der Gott Apollo habe (lange vor der Errichtung der Kirche) ein Orakel gegeben, dass der heilige Ort einem unschuldigen Mädchen namens Maria übertragen werden solle – im Auftrag des dreifaltigen Gottes, den dieses Mädchen empfangen werde. Dieser Fall zeige, so Deligiannakis, dass christliche Kreise von ‚heidnischen‘ Orakeln Kenntnis hatten und sie für ihre Zwecke einsetzten (325–326). Im Anschluss an die Einzelbeispiele gelingt dem Beiträger eine aufschlussreiche Synthese: Auf den südöstlichen Inseln der Ägäis habe das Christentum tendenziell früher Fuß fassen können (vielleicht aufgrund ihrer geographischen Nähe zu Kleinasien) als etwa auf den Kykladen. Der andernorts häufig feststellbare Gegensatz zwischen christianisierten Hauptorten und ‚heidnischem‘ Umland gelte für die Inseln gerade nicht, was eine Vielzahl von frühen Kapellen im meistens ökonomisch bedeutsamen Inselhinterland bezeuge.

Mit dem Schicksal der Tempel im spätantiken Anatolien (so im Titel des Beitrages, in dessen Fließtext häufiger die Bezeichnung ‚Asia Minor‘ Verwendung findet) beschäftigen sich Peter Talloen und Lies Vercauteren in ihrem Beitrag (347–387). Mit wenigen Ausnahmen wie Aphrodisias und Sagalassos lassen sich für das Ende des spätantiken ‚Heidentums‘ in der Region aus dem archäologischen Material nur wenige Aussagen treffen. Fast flächendeckend verschwinden die Zeugnisse für ein Fortbestehen der Kulte (etwa durch Stiftungsinschriften oder Reparaturen) mit dem Beginn des vierten Jahrhunderts (348–349). Als einen Hauptgrund benennen die Beiträger

17 A. Chaniotis: *Ritual Dynamics in the Eastern Mediterranean. Case Studies in Ancient Greece and Asia Minor*. In: W. Harris (Hrsg.): *Rethinking the Mediterranean*. Oxford 2005, 141–166.

hier das Ausbleiben reicher Stiftungen durch lokale Euergeten. Wichtig ist hierbei die Bemerkung, dass der gleichzeitig zu beobachtende reiche Ausbau von Landsitzen durchaus auch einen Zug jener Zeit darstellen könnte, als neue Vorstellungen von Luxus und seiner Repräsentation bei den Eliten aufkamen. Auch in diesem Beitrag wird darauf hingewiesen, dass sich im archäologischen Befund nur selten christliche Tempelzerstörungen klar nachweisen lassen (351–352), Verstürze etwa durch Erdbeben könnten gleichermaßen der Grund für die Ruinierung eines Heiligtums sein. Was die Beiträger hingegen häufiger ausmachen können, ist die recht bald nach der Schließung von Tempeln erfolgte Nutzung der ehemaligen Heiligtümer als Steinbruch für neue Bauprojekte (355–358). Die spätantiken ‚Denkmalschutzgesetze‘ scheinen aber beispielsweise gerade in Pisidien erfolgreich gegriffen zu haben, so sind alle Heiligtümer in Adada¹⁸ dominant im Stadtbild erhalten geblieben, ähnlich präsentiert sich der Befund auch für Termessos sowie für prominente Bauten im lykischen Patara und im pamphyllischen Side (man mag hier an Lib. or. 30,42 denken, der die Tempel als *πόλεων δὲ ὀφθαλμοὺς*, ‚Augen der Städte‘, bezeichnet hatte). Ausführlich diskutieren Talloen und Vercauteren daraufhin die Umnutzung von Tempeln als Kirchen (363–379), wobei sie unterscheiden zwischen so genannten *temenos*-Kirchen (also im Kultbereich des vormaligen Heiligtums, allerdings keine direkten Um- oder Einbauten am Tempel), Tempel-*spolia*-Kirchen (die an anderen Orten mit hauptsächlichlicher Nutzung von Bauteilen aus Tempeln errichtet wurden) sowie den wenigen Fällen von baulichen Konversionen (also wenn die Cella in eine christliche Kirche umgewandelt wurde). Das Bild, das sich abzeichnet, lässt auch diese Region als keinen Sonderfall erscheinen: Deutlich mehr Tempel verfielen und blieben als ehemals ‚heidnische‘ Monumente in der Landschaft stehen, während die Fälle von Umbauten zahlenmäßig dagegen verschwindend gering ausfallen (372).

Auch das Bild für das spätantike Ägypten, welches Jitse Dijkstra in seinem Beitrag (389–436) beisteuert, bestätigt die bisherigen Befunde mit wenigen Fällen von Zerstörung und vielen, die für die Umnutzung von Tempeln sprechen. Ähnlich wie die Vorstellung, dass die meisten ägyptischen Mönche

18 Vgl. M. Büyükkolancı: Adada. Pisidia’da antik bir kent. Ankara 1998 (Göлтаş Kültür Diyisi 5), 34–39, H. Brandt: Adada in Pisidien. Eine Kleinstadt in hellenistischer und römischer Zeit. In: *Historia* 51, 2002, 389–414 sowie Ders./R. Behrwald: Tityassos und Adada. In: *ZPE* 186, 2013, 205–211.

in unzugänglichen Wüstentälern lebten¹⁹, erweise sich auch die Zerstörung der ägyptischen Tempel durch prominente Einzelmönche und ihre Anhänger, so Dijkstra, als ein in der Hagiographie topisches, aber insgesamt der historischen Realität fernstehendes literarisches Motiv. Selbst die spätantiken Mönche Ägyptens hätten die Tempel als nachgerade ideale Örtlichkeiten der angestrebten Wüsteneinsamkeit angesehen, an denen sich der explizit gesuchte Kampf mit den dämonischen Mächten besonders gut habe praktizieren lassen.²⁰ Der einzige Fall, bei welchem neben der literarischen Erwähnung der Tempelzerstörung auch archäologische Zeugnisse für diese existieren, ist derjenige des Serapeums in Alexandria (394–400). Die sorgfältige Aufarbeitung des archäologischen Kontextes durch Judith McKenzie²¹ wird dabei von Dijkstra explizit gelobt, welcher generell zu einem vorsichtigeren Umgang mit den literarischen Quellen aufruft. Bei Tempelzerstörungen in anderen Texten (an erster Stelle seien die Viten und Erzählungen im Umkreis des Shenute von Atripe genannt) handle es sich hingegen meist um stark literarisch geformte Aneinanderreihungen hagiographischer Versatzstücke. Deswegen sei es nötig, so Dijkstra, vor allem Inschriften, Papyri²² und archäologische Hinterlassenschaften zu untersuchen. Gerade innerhalb der Tempel von Besucherinnen und Besuchern hinterlassene Dipinti können aufschlussreich sein, wie lange diese Orte kultisch genutzt wurden (403–405 mit Beispielen etwa vom Hatschepsut-Tempel in Deir el-Bahari bei Theben). Der epigraphische Befund deute auf einen Niedergang des Tempelkultes hin, noch bevor die Tempel überhaupt in die Schusslinie christlicher Polemik geraten konnten. Anders als dies oft in der Forschung behauptet

- 19 Vgl. hierzu: J. Goehring: *The Encroaching Desert. Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt*. In: *J ECS* 1, 1993, 281–296 sowie K. Klein: *Invisible Monks, Human Eyes and the Eastern Desert in Late Antique Hagiography*. In: H. Barnard/K. Duistermaat (Hrsgg.): *The History of the Peoples of the Eastern Desert*. Los Angeles 2012, 298–311.
- 20 Vgl. hierzu D. Brakke: *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge (MA) 2006, 216–226.
- 21 Vgl. J. McKenzie/S. Gibson/A. Reyes: *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*. In: *JRS* 94, 2004, 73–121, weitgehend ignoriert etwa bei J. Hahn: *The Conversion of Cult Statues. The Destruction of the Serapeion 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the “Christ-Loving City”*. In: Ders./S. Emmel/U. Gotter (Hrsgg.): *From Temple to Church* (Anm. 7), 335–366.
- 22 Vgl. gerade aus dem Bereich der Papyrologie R. Bagnall: *Combat ou vide. Christianisme et paganisme dans l’Égypte romaine tardive*. In: *Ktema* 13, 1988, 285–296 sowie Ders.: *Egypt in Late Antiquity*. Princeton 1993, insb. 261–268.

wurde, habe die spätantike Bevölkerung Ägyptens auch wenig oder keine Angst vor den in den ‚heidnischen‘ Heiligtümern lebenden Dämonen gehabt. Teile der Tempelanlage von Dendera seien ohne diesbezügliche Bedenken als Spolien verwendet worden, während in Atripe ein oder mehrere Tempel von den Mönchen für die Errichtung der Hauptkirche des Schenute-Klosters wiederverwendet wurden (406–407). Doch auch hier standen praktische Gründe im Vordergrund: Gerade die Tempel, die weit entfernt von den angestrebten Neubauten standen, blieben intakt (etwa der Große Tempel von Tentyris/Dendera oder der Tempel in Apollinopolis Magna/Edfu). An diesen ersten Teil des Beitrags, bei dem Dijkstra ein Zwischenfazit fällen kann, nach welchem Tempelzerstörung in Ägypten generell kaum ein Thema war, während praktische Gründe für die Umnutzung und ein bisweilen hohes Level an Spoliation sprechen, schließt sich eine Fallstudie zur Region des ersten Nilkatarakts an, vor allem zu den antiken Stätten Syene (dem modernen Assuan), Elephantine und Philae (410–430). Kompliziert ist der Fall für den ersten der drei Orte, da er fast vollständig von Assuan überbaut ist. Hier und ebenfalls in Elephantine deutet sich jedoch auch ein Bild an, das eher für Wiederverwendung und gegen Zerstörung spricht. Bauteile des Tempels von Khnum und anderer Tempel auf Elephantine wurden verschifft, um in die Stadtmauer von Syene verbaut zu werden, ebenso finden sich auch Bausteine aus dem Tempel des Tiberius in der gleichen Mauer aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert (420–421). Es handelt sich hierbei um große Projekte, die zentral geplant gewesen sein müssen. Wenn in beiden Orten Kirchen (oder eher Kapellen) in oder in der Nähe von Tempeln errichtet wurden, so geschah dies relativ spät. In Bezug auf die Zerstörung von Tempeln stellt die Insel Philae einen Sonderfall dar, da auf ihr das ägyptische ‚Heidentum‘ länger fortbestehen konnte als anderswo, denn die spätromische Verwaltung wollte die aus südlicheren Regionen nach Philae kommenden Gläubigen nicht brüskieren, um die fragile Stabilität der südlichen Grenze nicht zu gefährden.²³ Auf der Insel finden sich sowohl die letzte hieroglyphische (394 n. Chr.) als auch demotische (452 n. Chr.) Inschrift des Landes, und die heidnische Kultausübung lässt sich bis ins fünfte Jahrhundert nachweisen. Auch für diesen Teil seiner Fallstudie kann Dijkstra

23 Zu den Quellen für diese spätantike Politik gegenüber südlichen Völkerschaften seit diokletianischer Zeit, welche im Jahr 452/453 n. Chr. noch einmal bestätigt wurde, vgl. J. Dijkstra: *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298–642 CE)*. Leuven 2008 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 173), insb. 136–148.

aber die letztlich von Justinian – so Prokop – angeordnete Tempelzerstörung (mit Errichtung einer Kirche im Tempel) als literarische Übertreibung entlarven. Die archäologische Dokumentation zeigt, dass der Tempel auch hier kaum zerstört wurde.

Der fünfte Abschnitt der Aufsatzsammlung präsentiert zwei Aufsätze zu antiken Statuen, die jeweils den zweiten Beitrag von Luke Lavan und Béatrice Caseau im Band darstellen. Der Herausgeber untersucht hier (439–477) die Gruppe von im städtischen Kontext aufgestellten Statuen, welche auf Straßen und Plätzen sowie in öffentlichen Bauten standen, also keine direkte kultische Funktion erfüllten. Es handelt sich hierbei vornehmlich um Hermes-, Artemis-, Nike- und Tyche-Statuen. Die von Lavan aufgezählten Gründe für die Beibehaltung dieser Bildwerke im städtischen Raum sind naheliegend: ästhetischer Konservatismus (441), Vergangenheitsbewusstsein sowie ein inhaltlicher Bezug der Kunstwerke zu ihren Aufstellungsorten (welcher freilich auch verändert werden konnte, wenn wir den christlichen Zeugnissen Glauben schenken, nach denen weibliche Götterstatuen im wahrsten Wortsinne häufig verbannt wurden – etwa in Bordelle). Statuen der Nike blieben über das gesamte fünfte Jahrhundert hindurch wichtig (445–450), im Bereich der städtischen Hippodrome sogar noch länger. Ein ähnlicher Befund ergibt sich für die Tychen, wenngleich hierbei ein Rückgang der rituellen Handlungen, die für oder in Bezug auf die Bilder zelebriert wurden, feststellbar ist. Statuen lokaler Heroen, etwa Ajax in Salamis (453), blieben offenbar häufig erhalten, nachweisbar ist dies auch für die von Maxentius aufgestellte Statue des Mars mit Romulus und Remus in der Nähe des Lapis niger. Ähnlich verhält es sich hier wiederum mit ganz besonderen lokalen Heroen, nämlich mit Kaiserstatuen, etwa derjenigen, welche Konstantin auf seinem Forum in Konstantinopel aufstellen ließ (454–455 sowie, mit weiteren Beispielen für Kaiserstatuen²⁴, 457–468). Interessant ist der Befund für Göttinnen, die gewissermaßen als Stadtpatroninnen fungierten, also Artemis in Ephesus, Athene in Athen, Aphrodite in Aphrodisias. Die meisten dieser Statuen wurden im fünften Jahrhundert entfernt (455), anders verhielt es sich jedoch in Konstantinopel, wo Athene relativ prominent blieb, vielleicht aufgrund der Legende, Konstantin habe das Palladion, das ja auch ein Kultbild der Athene war, in die Stadt bringen lassen (456–457). Als wenig verblüffendes Fazit hält Lavan fest, dass die von ihm untersuchte Gruppe

24 Cod. Theod. 15,1,44 (a.406) schreibt achtsamen Umgang mit Kaiserstatuen vor.

von Bildwerken anders als Kultbilder von der antistatuarischen Gesetzgebung der christlichen Kaiser kaum (und wenn, in anderer Art und Weise) betroffen waren. Die Fülle der von ihm herangezogenen Beispiele ist ausgesprochen beeindruckend und nützlich, dennoch kann man sich fragen, ob die vielen ‚Sonderfälle‘, die Lavan für Konstantinopel ausmacht, nicht eine andere Herangehensweise erfordert hätten, nämlich, dass für die statuarische Ausstattung der Hauptstadt am Bosphorus (ebenso wie für diejenige am Tiber) andere Regeln galten als in den restlichen Städten des Imperium Romanum.²⁵

Mit der bewussten Zerstörung von Statuen setzt sich der zweite Beitrag von Béatrice Caseau auseinander (479–502). Nach einigen Ausführungen zur ästhetischen Wertschätzung von Statuen in der Spätantike und der Bedeutung einiger Bildwerke für die urbane Landschaft, wie dies bereits Lavan im vorhergehenden Aufsatz dargestellt hat, zeigt Caseau hier auf, wie stark die christliche Polemik die Kraft der ‚Götzenbilder‘ diabolisierte. Dies führte, so die Beiträgerin, zu einer wahrnehmbaren Entfernung von Statuen aus dem häuslichen Kontext. Die spätantike Durchschnittsfamilie konnte sich dieser schnell entledigen und damit der kirchlichen Rhetorik, die betonte, dass auch dekorative Statuen ‚heidnische‘ Götzenbilder waren (480), leicht gerecht werden. Komplizierter erwies sich der Fall für die spätrömische Senatsaristokratie und die reiche statuarische Ausstattung ihrer Domizile. Hier erwähnt Caseau das schöne Beispiel der frommen Erbin Melania in Rom (Vit. Mel. 14), welche Stilichos Ehefrau Serena dazu bringen wollte, ihr Stadthaus in Rom zu erwerben, welches sich diese jedoch nicht leisten konnte (oder wollte), worauf es Melania gelang, der Serena zumindest eine teure Marmorstatue aufzuschwatzen. Besonders aufschlussreich geraten bei diesem Gedanken die Ausführungen zum Abtransport von Kultbildern aus den Tempeln zu neuen, eindeutig säkularen Aufstellungsorten, beispielsweise in Thermen (485–487). Doch auch eine solche Umnutzung (bei der natürlich in der Darstellung das Beispiel des Lausus nicht fehlen darf), fand keine Gnade bei vehementen Statuen-Kritikern wie etwa Schenute von Atripe,

25 Diesen Ansatz verfolgen mit großem Erfolg S. Bassett: *The Urban Image of Late Antique Constantinople*. Cambridge 2004 sowie die zum Zeitpunkt der Publikation des hier besprochenen Bandes noch nicht erschienene neue Studie von A. Bravi: *Griechische Kunstwerke im politischen Leben Roms und Konstantinopels*. Berlin 2014 (Klio-Beihefte NF 21).

dessen Auseinandersetzung mit Gessius die Beiträgerin hier ebenfalls anführt. Zwar ist dieser Fall, wie Stephen Emmel aufzeigen konnte²⁶, relativ gut in den Quellen fassbar, dennoch sollte man (gerade in Anlehnung an die Ausführungen zu Ägypten im Beitrag von Jitse Dijkstra) hier vielleicht eher vorsichtig sein und Schenutes antistatuarische Propaganda als Ausnahmefall werten. Kultivierte (und, so möchte man anfügen, reiche) Christinnen und Christen, so Caseau, wussten jedenfalls zu unterscheiden, ob die Objekte in ihren Häusern verehrte Götzenbilder oder bewunderte Kunstwerke waren²⁷, doch lagen solche Gedanken den häufig aus dem monastischen Milieu stammenden Gegnern von Statuen fern. Im zweiten Teil des Beitrages beschäftigt sich die Beiträgerin mit Depositionen von Statuen, wobei hier unterschieden werden muss, ob die Bildwerke sorgsam deponiert wurden, wie etwa in drei in Athen ausgegrabenen Brunnen,²⁸ oder ob sie bewusst zerstört und dann ‚begraben‘ wurden (491–492 mit zahlreichen Beispielen²⁹). Etwas unvermittelt kommt Caseau dann auf einen Befund aus Caesarea Philippi im heute von Israel besetzten Golan zu sprechen, wo sich in einem in frühislamische Zeit zu datierenden Stratum 245 Fragmente von insgesamt 28 Marmorstatuen befanden. Caseau nimmt an, dass im Zuge der spätantiken Gesetzgebung die (Kult-?)Statuen in einen Raum verbracht wurden, welcher eine sozusagen museale Nutzung erhielt, und dass dann, vielleicht bedingt durch die in Palästina gut nachweisbare Phase eines christlich-muslimischen Ikonoklasmus³⁰, die Zerstörung erst später erfolgte. Der Befund ist zweifelsohne spannend, datiert aber letztlich in eine Zeit, die in diesem Sammelband

- 26 S. Emmel: *From the Other Side of the Nile. Shenute and Panopolis*. In: A. Egberts/B. Muhs/J. van der Vliet (Hrsgg.): *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*. Leiden/Boston/Köln 2002 (*Papyrologica Lugduno-Batava* 31), 95–113 sowie Ders.: *Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt. Rhetoric and Reality*. In: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (Hrsgg.): *From Temple to Church* (Anm. 7), 161–201.
- 27 Ähnlich K. Klein: *Steinerne Schriftzeichen. Schreiben über Zerstörung in der christlichen Spätantike und im frühen Islam*. In: A. Bergmeier/K. Palmberger/J. Sanzo (Hrsgg.): *Erzeugung und Zerstörung von Sakralität zwischen Antike und Mittelalter*. Heidelberg 2016 (*Distant World Journals Special Issues* 1), 25–50, insb. 33–34.
- 28 A. Frantz: *Late Antiquity, A.D. 267–700*. Princeton 1988 (*The Athenian Agora* 24).
- 29 Gerade an dieser Stelle wäre ein Verweis auf den archäologischen Befund der Statuendepositionen in Mamre in Palästina hilfreich gewesen, siehe Anm. 6.
- 30 R. Schick: *The Christian Communities in Palestine from Byzantine to Islamic Rule*. Princeton 1995.

sonst nicht Behandlung findet. Generell sei es wichtig, so Caseau, in Bezug auf die zahlreichen Fälle, in denen von den Ausgräberinnen und Ausgräbern vorschnell eine Zerstörung und anschließende Deponierung angenommen wurde, genau zu überprüfen, ob Zerstörung und Verschüttung nicht auch andere Ursachen (wie etwa Versturz durch Erdbeben) haben könnten.

Die bei Caseau behandelten Fälle leiten nahtlos über zum sechsten und vorletzten Abschnitt des Bandes, der mit ‚Sacred Deposits‘ überschrieben ist. Hier untersucht zunächst Eberhard Sauer Fundmünzen aus Quellheiligtümern (505–550). Während man, wie die vorhergehenden Beiträge gezeigt haben, Statuen relativ einfach zerstören konnte, ist dies bei Naturheiligtümern schwieriger umzusetzen (505–506). Während man einzelne Bäume und Haine noch fällen konnte, blieben Quellen, Flüsse, Seen und natürlich auch Sonne, Mond und Sterne unvergänglich. Wenn es nicht gelang, deren Kulte zu ‚christianisieren‘, verhielten sich die meisten christlichen Autoren eher indifferent. So erkannte Augustinus, dass Christinnen und Christen ja nicht zwangsläufig das Licht der Sonne meiden müssten, bloß, weil einige Irregeleitete diese als Götzen verehrten (Aug. ep. 47,4). Andere Autoren jedoch sahen, so Sauer, die Problematik doch als gefährlicher an. Er führt hier eine der Katechesen des Cyrill von Jerusalem (catech. 19,8) als Gegenbeispiel an, in welcher dieser explizit davor warnt, zu den städtischen Quellen hinzugehen, um dort Heilung zu erfahren. Hier mag jedoch der besondere Dienort des Bischofs eine nicht unbedeutende Rolle spielen, waren doch die beiden Heilquellen Jerusalems (der Doppelteich von Bethesda sowie die Silwan-Quelle) in seinem Episkopat noch häufig frequentierte ‚heidnische‘ (und zuvor jüdische) heilige Orte, welche, im Schatten des Tempelberges und mitten im urbanen Raum gelegen, dem Christen als bedrohliche Konkurrenz erscheinen mussten. Erst ein gutes Jahrhundert nach Cyrills Episkopat sollten beide Orte zu Kirchen umgebaut werden. Vor allem von den literarischen Quellen geht die Forschungsdebatte aus, ob christliche Polemik gegen Naturheiligtümer wirksam war oder nicht. Der Beiträger wählt für seine Untersuchung zu diesem Thema jedoch einen anderen Ansatz und betrachtet die Häufigkeit von Fundmünzen aus den Quellen (welche beim Besuch der heiligen Orte in diese geworfen wurden), um daraus zu schließen, ob solche Heiligtümer in der Spätantike und im frühen Mittelalter weiter fortbestanden (509). Gerade die Funde aus Thermalquellen erwiesen sich hierbei als aufschlussreich, da das heiße Wasser es schwierig machte, Münzen aus den Quellen bereits in der Spätantike zu entnehmen. Im Westen und

Norden Europas lässt sich ein deutlicher Rückgang mit dem einsetzenden Mittelalter ausmachen (513–515), es erscheint so, als ob der Brauch in Vergessenheit geriet. Insofern sind Sauer sich hieran anschließende Überlegungen wichtig, welche Aussagekraft die (wenigen) Funde besitzen, etwa, ob nur Ortsfremde, die den Brauch von anderswo kannten, Münzen in Quellen warfen, ob Gläubige sich spontan und enthusiastisch zum Münzwurf entschieden, oder ob alle hundert Jahre einem unglücklichen Quellbesucher ein Geldstück zufällig aus der Tasche fiel. Generell sind die Befunde für die Nutzungsdauer auch bei den häufiger und länger konsultierten Heiligtümern sehr unterschiedlich: In Brottes und Coren in Gallien etwa endet der Befund mit der Herrschaftszeit des Marcus Aurelius (519), während beispielsweise im englischen Bath in der Zeit von 330 bis 348 n. Chr. ein deutlicher Anstieg feststellbar ist (521). Ähnlich hoch sind auch die Münzdepositionen in Bornheim-Roisdorf bei Bonn, wo in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die insgesamt höchste Anzahl von in Quellen deponierten Münzen in Germanien überhaupt vorliegt. Noch später hingegen datieren 40 % der in die Schützenhofquelle bei Wiesbaden geworfenen Geldstücke, die nach 388 n. Chr. geprägt worden waren (523). Die späteste hier gefundene Münze stammt aus der Regierungszeit Konstantins III. (408–411 n. Chr.). Unterschiede lassen sich allerdings zu Quellen im freien Germanien ausmachen: Dort, beispielsweise im Brodelbrunnen bei Bad Pyrmont, waren Münzdepositionen unüblich (529), wenngleich andere Gegenstände (etwa Broschen) nicht selten neben Quellen niedergelegt wurden. Die von Sauer untersuchten Quellfunde im Osten des Reiches liefern noch erstaunlichere Ergebnisse: In der Mineralquelle von Aquae Calidae (Burgaski Bani in Bulgarien) finden sich 2146 Münzen über den insgesamt längsten Zeitraum überhaupt, in Chersonesus auf der Krim fanden sich Münzen bis ins siebte Jahrhundert, ebenso in Ramat ha-Nadiv in Palästina (527). Insgesamt ergibt der von Sauer herausgearbeitete Befund, dass die Belege mit dem einsetzenden Mittelalter gerade im Westen eklatant sinken. Es gibt dort für den Brauch nur noch wenige Belege, was freilich auch mit der geringeren Verfügbarkeit von Münzen einhergehen mag (540–541). Sauer bezweifelt allerdings in seinem Fazit, dass der Brauch zur Gänze aufgegeben wurde.

Mit Depositionen in Londinium beschäftigt sich James Gerrard in seinem Beitrag (551–572). Im Financial District der City of London wurde 2007 bei

Ausgrabungen auf einem Baugrundstück die bislang landesweit größte Deponition von Metallgeschirr gefunden³¹, welche später als auf das Jahr 375 n. Chr. datieren muss. Anders als die späte Deponierungszeit zunächst suggerieren könnte, so der Beiträger, weise die sorgsame Art, wie die Funde niedergelegt wurden, nicht auf eine hastige Notfallmaßnahme hin, sondern auf eine kultische Deponierung, was durch den Fund eines offenbar dabei geopferten Rotwildkalbes noch bestärkt werde (555). Ob jedoch der Fundort, gelegen im Mündungstal des Baches Walbrook in die Themse, wie Gerrard aufzeigen möchte, ein Naturheiligtum in (spät)römischer Zeit darstellte, „where other-worldly powers were particularly present“ (557), ist zumindest, bedingt durch die Tatsache, dass der Bach für Londinium als Hauptabwasserkanal diene, etwas fraglich. Für Gerrards These spricht jedoch, dass auch ein Mithraeum am Mündungsbereich errichtet wurde.

Der letzte Abschnitt des Bandes („Iconography in Material Culture“) wird von einem einzigen Beitrag aus der Feder von Peter Talloen (der bereits zusammen mit Lies Vercauteren mit einem Beitrag zu Asia Minor vertreten ist) geformt, in welchem er sich mit der Herausbildung einer distinktiv christlichen Bildsprache anhand von Beispielen aus dem pisdischen Sagalassos auseinandersetzt (575–607). Talloen ist sich freilich bewusst, dass es problematisch ist, lediglich aufgrund von materieller Hinterlassenschaft, also Gebrauchsgegenständen und ihrem Dekor, Rückschlüsse zu ziehen auf die religiösen Zugehörigkeiten ihrer Benutzerinnen und Benutzer. Für das Fallbeispiel von Sagalassos verblüfft es zunächst wenig, dass eindeutig christliche Symbole sich in vorkonstantinischer Zeit nur selten (und wenn überhaupt, dann in der Sepulkralkunst) finden lassen (576). Im Bereich der religiös verzierten Gebrauchsgegenstände lassen sich mit bukolischen *Pastor bonus*-Darstellungen oder mit *orans*-Figuren Motive finden, mit denen sich Heiden wie Christen gleichermaßen identifizieren konnten. In der Kaiserzeit finden sich in Sagalassos besonders häufig Dionysos-Darstellungen – wobei jedoch fraglich ist, ob, wie Talloen suggeriert (579), die Darstellungen dieses Gottes kaum religiös aufgeladen waren (Dionysos symbolisiere so lediglich das Gastmahl, wie Aphrodite ‚lediglich‘ für die personifizierte Schönheit gestanden habe). Gebrauchskeramik mit eindeutig christlichen Symbolen er-

31 Der vorläufige Grabungsbericht wurde ebenfalls vom Beiträger verfasst: J. Gerrard: The Drapers' Garden Hoard. A Preliminary Account. In: *Britannia* 19, 1988, 153–173.

scheint dann erst im fünften und sechsten Jahrhundert (585). Wenig verblüffend ist jedoch, dass auch in jener Zeit bestimmte dionysische Symbole (etwa Weinranken, vgl. Joh 15,1, „Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Winzer.“) deutungsoffen blieben (590), genauso, wie dies auch bei Reiterdarstellungen der Fall war, die sowohl als Soldatenheilige wie auch als ‚pagane‘ Heroen verstanden werden konnten (591–593). Dieser letzte Beitrag, der sich insgesamt etwas schlechter als die restlichen Aufsätze in den gesamten Band einfügt, zeigt ein Desiderat der Forschung auf: Gerade im Bereich der Spätantike und der Byzantinistik erscheinen die materiellen Hinterlassenschaften als bislang eher stiefmütterlich behandeltes Feld³², in welchem noch viel Potential für kommende Untersuchungen steckt.

Dem hier besprochenen Band kommt zweifelsohne für den Bereich der Archäologie eine bedeutende Rolle zu: In dieser thematischen (und vor allem geographischen) Breite wurden die architektonischen Hinterlassenschaften des spätantiken ‚Heidentums‘ bislang nicht behandelt. Bei der Lektüre fällt der enorme Reichtum an Befunden positiv auf: Sicherlich versteht sich der Band nicht als Stoffsammlung, und es würde ihm auch nicht gerecht werden, ihn als solche zu betrachten. Doch präsentiert jeder Beitrag eine eindrucksvolle Menge an bearbeiteter Forschungsliteratur, und auf jeder Seite lassen sich faszinierende Einzelbeobachtungen finden, die unser Bild vom Ende der Tempel, von zerstörten Statuen und umgenutzten heiligen Orten ausgesprochen bereichern. So besticht dann die Mehrheit der Beiträge eher durch eine solide Aufarbeitung des archäologischen Materials zu bestimmten Regionen oder Einzelthemen, als dass es sich bei ihnen um innovative neue

32 Enthusiastisch war noch der Aufruf von E. Kislinger: *La cultura materiale di Bisanzio. Un nuovo inizio della ricerca scientifica*. In: *Schede medievali* 11, 1986, 299–313, doch haben sich insgesamt nur wenige Forscherinnen und Forscher mit dem Themenkomplex auseinandergesetzt. Vgl. weiterführend die Beiträge in den Sammelbänden C. Angelidi (Hrsg.): *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση*. Athen 1998, Comité d’organisation du XX^e Congrès international des Études byzantines (Hrsg.): *Pré-actes*. 3 Bde. Paris 2001, K. Dark (Hrsg.): *Secular Buildings and the Archaeology of Everyday Life in the Byzantine Empire*. Oxford 2004 und M. Grünbart/E. Kislinger/E. Muthesius (et al.) (Hrsgg.): *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453)*. Wien 2007 (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 11), ferner den Ausstellungskatalog G. Walter (Hrsg.): *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Στον αιώνα των Κομνηνών 1081–1180*. Athen 2007 sowie M. Grünbart/D. Stathakopoulos: *Sticks and Stones. Byzantine Material Culture*. In: *GRBS* 26, 2002, 298–327.

Forschung mit bahnbrechenden Ergebnissen handelt. Dies stellt jedoch keineswegs einen Nachteil dar, tragen doch gerade diese Beiträge zu der sich immer mehr verdichtenden Sichtweise bei, dass viele Vorstellungen vom ‚Ende des Heidentums‘ überholt sind. Deutlich zeichnen sich die Beiträge von Peter Van Nuffelen, Helen Saradi, Jitse Dijkstra und Eberhart Sauer ab, indem sie grundlegend neue Ergebnisse und wichtige Denkansätze liefern. Eine Schwäche des Bandes stellen ohne Frage die vielen Wiederholungen dar (sei es zum Umgang mit dem Begriff ‚Heidentum‘, zu den im Codex Theodosianus gesammelten antipaganen Gesetzen³³, zum Umgang mit Statuen, zur schwierigen Nachweisbarkeit von christlicher Zerstörung oder zu den Aktionen einzelner Kaiser). Auffällig ist, dass viele Beiträge der kurzen Alleinherrschaft Kaiser Julians verhältnismäßig große Bedeutung beimessen. Hier mag man sich fragen, ob diese zwanzig Monate tatsächlich reichsweit zu derart beachtlichen und nachhaltigen Veränderungen führten. Ferner finden sich doch insgesamt häufig sachliche, sprachliche und typographische Unachtsamkeiten. Beschlossen wird der Band durch Zusammenfassungen der Beiträge in französischer Sprache (609–616) und sehr ausführliche und nützliche Indices (617–642).

- 33 Die antipagane Gesetzgebung der Kaiser stellt, so häufig die einzelnen Gesetze in diesem Band oder in anderen Publikationen ‚aufgezählt‘ werden, immer noch ein großes Forschungsdesiderat dar: Dem Rezensenten ist keine Studie bekannt, welche erfolgreich den Versuch unternimmt, die regionale Reichweite, die Entstehungsumstände und eine Kontextualisierung mit bzw. Abgrenzung von anderen Gesetzen (gegen Häretiker und Juden, die ja im sechzehnten Buch des Codex Theodosianus mit den ‚Heiden‘ in einer reichlich schwammigen Kategorie zusammengefasst werden) zu ergründen. Auf die Einordnungskriterien der spätantiken Gesetzeskompilatoren hingewiesen hat N. McLynn: Pagans in a Christian Empire. In: P. Rousseau (Hrsg.): *A Companion to Late Antiquity*. Oxford 2009, 572–587.

Konstantin M. Klein, Bamberg
konstantin.klein@uni-bamberg.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Konstantin Klein: Rezension zu: L. Lavan/M. Mulryan (Hrsgg.): *The Archaeology of Late Antique ‘Paganism’*. Leiden/Boston: Brill 2011 (Late Antique Archaeology 7). In: Plekos 19, 2017, 499–524 (URL: www.plekos.uni-muenchen.de/2017/r-lavan.pdf).
