

Juliette Day / Raimo Hakola / Maijastina Kahlos / Ulla Tervahauta (Hrsgg.): *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*. London/New York: Routledge 2016. xv, 242 S., 12 Abb. £ 115.00. ISBN: 978-1-4724-5016-6.<sup>1</sup>

Dieser sehr zu begrüßende Band nimmt Anregungen auf, die der sogenannte ‚spatial turn‘ den Geistes-, insbesondere den historischen Wissenschaften geliefert hat. Als besonders fruchtbar erwiesen sich Fragen nach dem materiellen Kontext und der Umgebung, in der sich Ereignisse abspielten, für die Spätantike, in der sich über einen längeren Zeitraum tiefgreifende religiöse, politische, soziale und ökonomische Umwälzungen vollzogen (J. Day, R. Hakola, M. Kahlos, U. Tervahauta, „Introduction“, 1–9).

‚Raum‘, ob Landschaft oder gebaute Urbanistik, wird nicht mehr nur als Behälter gesehen, in dem sich etwas ereignete, sondern auch als Instrument für die Schaffung persönlicher und kollektiver Identität sowie Ausdruck sozialer Verhältnisse und Strukturen. ‚Raum‘ und ‚Ort‘ werden zudem nicht als statische, abgeschlossene Einheiten, sondern als Prozesse verstanden.<sup>2</sup>

Zwar wurden rhetorische und physische Abgrenzungen konstruiert, da sich in der Spätantike Gruppen auch über Orte definierten – so siedelten sich Klöster gern an unbewohnten Orten an –; dennoch lebten gleichzeitig auch verschiedene Kulturen und Religionen im selben Raum. Menschen bewegten sich ohne weiteres zwischen verschiedenen konnotierten Räumen. Öffentliche Plätze wurden von ganz unterschiedlichen Gruppen geteilt, deren Identität aber gleichzeitig in verschiedenen Orten wurzelte, die ihre Bedeutung aus ihrer Geschichte und Tradition erhielten.

1 Diese Rezension entstand im Rahmen meiner Arbeit im SFB 1136 „Bildung und Religion“ (Teilprojekt A 02) der Universität Göttingen.

2 Die Frage nach Wechselwirkungen von materiellen Kontexten und gesellschaftlichen, insbesondere religiösen Diskursen hängt eng mit dem Problem zusammen, wie verschiedene Quellengattungen, deren Interpretation unterschiedliche Methodik erfordert, sinnvoll miteinander verbunden werden können. Diesen komplexen Herausforderungen ist eine Tagung gewidmet, die von Prof. Dr. C. Horn (Seminar für Christlichen Orient und Byzanz, Halle) und der Rezensentin durchgeführt werden wird: „Wort und Raum. Religionsdiskurse und Materialität im Palästina des 4.–9. Jahrhunderts n. Chr.“, Leucorea-Tagungszentrum (Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg), 30. November – 1. Dezember 2018.

Das Thema wird in dem Sammelband von verschiedenen Seiten untersucht: Teil I behandelt „Cultural Perspectives“ (9–65), Teil II „Theological Perspectives“ (67–137), Teil III „Archaeological Perspectives“ (139–211). Natürlich gibt es dabei auch Überschneidungen, insbesondere zwischen dem ersten und dem zweiten Teil.

Der erste Beitrag (Maijastina Kahlos, „Meddling in the Middle? Urban Celebrations, Ecclesiastical Leaders and the Roman Emperor in Late Antiquity“, 11–31) widmet sich den spätantiken Festen in den Städten, wo es im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr. immer noch heidnische neben den christlichen gab. Die Teilnahme von Christen an paganen Festen wurde denn auch immer wieder von Kirchenvätern scharf kritisiert: So beklagte sich etwas Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna, über Christen, die an den populären *Kalendae Ianuariae* teilnahmen (15–19). Kontrovers diskutiert wurde die Frage, ob pagane Feste noch mit den alten Göttern verbunden oder ‚nur‘ Feste waren. Dasselbe Fest konnte für verschiedene Personen verschiedene Bedeutung haben. Umstritten war in religiösen Disputen oft die Person des Kaisers (24–30); die römischen Kaiser tolerierten städtische pagane Feste als nötig für den sozialen Zusammenhalt, allerdings innerhalb gewisser Grenzen (so sollten sie nicht an Sonn- und christlichen Feiertagen stattfinden und ohne Opfer durchgeführt werden). Inhalt und Bedeutung städtischer Feiern wurden immer wieder neu bestimmt, was eine Frage der Autorität war, wenn etwa Bischöfe versuchten, eine strengere Auslegung dessen durchzusetzen, was angemessenes christliches Verhalten sei. Kahlos zeigt überzeugend, wie Menschen ihre Identität je nach Situation definieren konnten und die Grenzen zwischen heidnisch und christlich bzw. zwischen kultisch und säkular ständig variierten.

Steven D. Smith, „Classical Culture, Domestic Space and Imperial Vision in the *Cycle* of Agathias“ (32–47), behandelt die Epigramme des Agathias von Myrina, die der Dichter in Konstantinopel um 567 in einem Kyklos zusammenstellte und publizierte; entstanden waren sie wohl schon früher, in justinianischer Zeit. Einige dieser Epigramme waren wohl tatsächlich im öffentlichen Raum an Statuenbasen oder den Wänden von Thermen angebracht, etliche dürften dafür aber zu explizit erotisch oder zu ausdrücklich antiken Göttern gewidmet gewesen sein. Agathias, der sich später der Geschichtsschreibung zuwandte, versuchte, christliche Gedanken mit traditionellem Griechentum zu vereinbaren: Das Gedicht Anth. Pal. 9,653, das den Blick

über ganz Konstantinopel nach beschwerlichem Treppenaufstieg beschreibt, beginnt mit einem Hesiod-Zitat, evoziert aber auch die im sechsten Jahrhundert in christlicher Tradition ebenso sprichwörtliche *κλίμαξ ἀρετῆς*. Im Konstantinopel des sechsten Jahrhunderts gehörte er damit zu einer zunehmend isolierten kultivierten, ‚hellenischen‘ Elite von *πεπαιδευμένοι*, die ihren literarischen Aktivitäten in privaten Zirkeln nachgehen mussten. Anlass der Gedichte waren wohl Bankette in Privathäusern (in Anth. Pal. 4,3,1–14 wird die ganze Gedichtsammlung als Bankett dargestellt).

Andreas Westergren, „Monastic Space: The Ascetic Between Sacred and Civil Spheres in Theodoret of Cyrrhus“ (48–65), liefert eine interessante Analyse der Geschichte der syrischen Mönche des Bischofs Theodoret von Kyrrhos (393–460) im Hinblick auf die mit ‚Raum‘ verbundenen Werte und Emotionen bzw. verschiedenen, religiös aufgeladenen Interpretationen einer Umgebung. Theodoret verbrachte selbst Zeit im asketischen Milieu und kannte Symeon Stylites persönlich. Zwar haben die Berge in den Beschreibungen starken Symbolcharakter, deren *κορυφή* auch die Spitze der Tugend symbolisiert, die die Heiligen erklimmen, gleichzeitig wird aber hervorgehoben, dass Tugend nicht an einen bestimmten Platz gebunden ist. Westergren zeigt, dass bei der Darstellung der Asketen eine Rhetorik der Distanz und Abgrenzung neben der Betonung der Anpassung an die menschliche Umgebung steht: Göttlicher und menschlicher Bereich sind eng verbunden, nicht entgegengesetzt; zwischen den beiden Welten liegt der Weg, auf dem die verschiedenen Stufen der Askese angesiedelt sind.

Von besonderem Interesse im theologischen Teil ist der Beitrag von Juliette Day, „Seeing Christ at the Holy Places“ (69–88), die anhand von Pilgerberichten einen grundlegenden Beitrag zu den verschiedenen Arten des ‚Sehens‘ in der Spätantike liefert, das für die Pilger eine intensive Wahrnehmung mit allen Sinnen darstellte.<sup>3</sup> Als ‚biblisches Sehen‘ bezeichnet Day die Erfahrungen der Egeria (73–75, 82–83), die um 384 ihre Pilgerreise unternahm,

3 Pilgerberichte können daher nicht als ‚Reiseführer‘ gelesen werden, wie dies meines Erachtens immer noch zu häufig geschieht; so beweist z. B. für M. Frenschkowski: Studien zur Geschichte der Bibliothek von Caesarea. In: Th. J. Kraus / T. Nicklas (Hrsgg.): *New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World*. Leiden/Boston 2006 (Text and Editions for New Testament Study 2), 53–104, hier 97, der Umstand, dass Hieronymus nichts über einen Besuch Paulas in der auf Origenes zurückgehenden Bibliothek in Caesarea berichtet, dass diese damals schon nicht mehr existiert habe. Aber Paula war keine Bildungstouristin; angesichts ihrer Reiseziele ist es einleuchtend, dass sie in Caesarea nur die Häuser des Cornelius und des

aber fast nie berichtet, was sie gesehen hat (*videre*), sondern was ihr gezeigt wurde (*ostendere, monstrare*); die Autorität heiliger Stätten und ihrer Hüter ist hier das Entscheidende. Ein Vertreter des ‚theologischen Sehens‘ ist Kyrill, Bischof von Jerusalem (350–386), der Interpretationen des Gesehenen liefert und kritisch kommentiert, was nicht mit den biblischen Erzählungen übereinstimmt (71–73, 83–85). Für das ‚spirituelle Sehen‘ schließlich steht Paula, deren Pilgerreise mit Hieronymus dieser 404, einige Jahre nach Paulas Tod, in epist. 108 beschreibt (75–77, 85–88). Paula reagierte mit intensiver Emotionalität auf die biblischen Stätten und ‚sah‘ an den jeweiligen Orten etwa die Geburt Jesu oder die Kreuzigung. Pilgerberichte sagen daher oft mehr über die Pilger und ihre Wahrnehmung und Deutung der Heiligen Stätten als über diese selbst aus.

David G. Hunter, „Sacred Space, Virginal Consecration and Symbolic Power: A Liturgical Innovation and Its Implications in Late Ancient Christianity“ (89–105), geht der Frage nach, wie Orte heilig werden. Heiligkeit wird durch Ritual konstituiert, im vorliegenden Fall vor allem durch Jungfrauen, die geweiht werden, meist im Zusammenhang mit liturgischen Festen wie Ostern (was im Westen erst vom vierten Jahrhundert an als förmliches Ritual bezeugt ist). Für die ‚Bräute Christi‘ war in der Kirche ein bestimmter Platz vorgesehen, wie auch für Klerus und Laien, was einen ‚sozialen Raum‘ mit entsprechender Hierarchie schuf. Rituale dieser Art stärkten auch die Autorität des Bischofs, der als Konsekrator fungierte und in dieser Rolle verschiedene Gruppen konstituieren konnte.

Joonas Salminen, „The City of God and the Place of Demons: City Life and Demonology in Early Christianity“ (106–117), zeigt, wie sehr Dämonen<sup>4</sup> ein Phänomen waren, das mit dem Stadtleben verbunden war. Insbesondere Tertullians Schrift *De spectaculis* präsentiert den öffentlichen Raum als von Dämonen bevölkert, die allerdings schwer zu erkennen sind, so dass Christen gewisse Plätze und Anlässe, wie Zirkusspiele und Wagenrennen, unbedingt vermeiden müssen. Wie die einflussreiche *Vita Antonii* zeigt, entgehen selbst Asketen den allgegenwärtigen städtischen Versuchungen auch in der

Philippus mit der Zelle seiner vier prophetisch begabten Töchter besuchte, die in der Apostelgeschichte erwähnt sind.

4 Das Wort ‚Dämonen‘ war bis in das zweite Jahrhundert ein neutraler Begriff; erst danach setzte sich zunehmend die christliche Unterscheidung zwischen (bösen) Dämonen und (guten) Engeln durch (106).

Wüste nicht;<sup>5</sup> der Asket muss daher sein inneres Leben kontrollieren, um die Stadt auch innerlich verlassen zu können. Dagegen wendet sich Augustinus gegen asketische Extreme: Seine *Civitas Dei* ist innerhalb der konkreten Stadt zu realisieren (114–117). Für ihn ist der Kampf gegen Dämonen kein zentraler Aspekt des christlichen Lebens; während er zwar annimmt, dass sie die Menschen verführen, betrachtet er sie doch als relativ machtlos, da sie unter Gottes Kontrolle stehen und von Christus besiegt wurden.

Etwas schwieriger zu erkennen scheint mir der Bezug zum Thema ‚Raum‘ bei Anna-Liisa Tolonen, „Preaching, Feasting and Making Space for a Meaning“ (118–137), die die Predigt „Eleazar und die sieben Söhne“ des Johannes Chrysostomos analysiert, die wahrscheinlich um 398/99 in Konstantinopel zum ‚Fest der Makkabäer‘ gehalten wurde. Gerade der „festival space“ ist aber historisch kaum zu rekonstruieren, da es für diesen Anlass sonst keine Belege gibt. Nach Tolonen wollte Johannes Chrysostomos in erster Linie einen theologischen Raum schaffen, um die Hörer zu erziehen: Das Martyrium der Makkabäer überbrückt den Abstand zwischen vor- und nachchristlichen Ereignissen; der Prediger will den engen Bezug zwischen Christus und dem Gesetz klar machen und darstellen, dass Christus sowohl den Alten wie auch den Neuen Bund stiftete (123–128).

Drei Aufsätze sind spezifisch archäologischen Kontexten gewidmet. Den Rahmen bildet der Beitrag von Raimo Hakola, „Galilean Jews and Christians in Context: Spaces Shared and Contested in the Eastern Galilee in Late Antiquity“ (141–165), der zunächst einen kritischen Überblick über die Forschungen zum Mit- und Gegeneinander von Juden und Christen im Heiligen Land in der Antike gibt. Die soziale Realität war dabei komplex; die in der Literatur immer wieder überlieferten Mahnungen, Kontakte zu begrenzen, zeigen, wie häufig diese offenbar waren. Galiläische Synagogen (155–161) wurden offenbar trotz kaiserlicher Verbote noch im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr. gebaut, ein Niedergang des Judentums ist in dieser Zeit nicht festzustellen. Ländliche Synagogen waren auch wichtige kommunale Zentren für die Bevölkerung.

Für christliche Gemeinden in Galiläa (161–164) gibt es vor dem vierten Jahrhundert keine Belege; sie begannen offenbar mit den christlichen Pilgern, die in der Folge im Land blieben. Auffällig ist die Ähnlichkeit der Dekoration

5 S. dazu auch P. Gemeinhardt: Antonius, der erste Mönch. Leben, Lehre, Legende. München 2013, 49–51.

in den Gotteshäusern beider Religionen; offensichtlich wurden die Mosaiken in den Kirchen und den Synagogen dieser Zeit von den gleichen Werkstätten angefertigt. Schriftliche Quellen für die Interaktion christlicher Gemeinden mit der jüdischen Gemeinschaft, die sie umgab, liegen bislang nicht vor. Interessant ist die bisher ebenfalls ungelöste Frage, woher der offensichtliche Wohlstand der Christen in Galiläa kam: aus der Landwirtschaft, oder hatten sich vor allem reiche Christen der Oberschicht dort angesiedelt?

Der Wunsch nach Abgrenzung lässt sich zwar in vielen, vor allem schriftlichen Quellen feststellen, die materiellen Überreste zeigen aber neben der Konstruktion von spezifischen Orten, die der Vergewisserung der kollektiven Identität dienten, auch Spuren vielfältiger Interaktion. Das Beispiel einer Synagoge in Galiläa, die gleichzeitig auch ein „community building“ war, stellt Jürgen K. Zangenberg vor: „Performing the Sacred in a Community Building: Observations from the 2010–2015 Kinneret Regional Project Excavations in the Byzantine Synagogue of Horvat Kur (Galilee)“ (166–189). Die Synagoge von Horvat Kur befindet sich 2 km nordwestlich des Sees Genezareth an einer prominenten Lage, die das Gebäude von allen Seiten gut sichtbar machte. Sie wurde um das Jahr 400 erbaut und mehrfach restauriert und umgebaut, bis sie in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts aufgegeben wurde. Der basilikaartige Bau war nach Süden (Jerusalem) orientiert und hatte einen doppelflügeligen Eingang im Westen; Reste eines Mosaikfußbodens sind erhalten, ebenso das 3 x 3 m große Bema für den Torah-Schrein (183–186). Keine endgültige Erklärung gibt es bisher für über tausend Bronzemünzen von geringem Wert, die vor dem Westeingang gefunden wurden: Handelt es sich um die Reste eines magischen (apotropäischen?) Ritus der Besucher oder um ein Bauopfer? Dagegen gehörten acht Goldmünzen wohl zum Tempelschatz. Im Innenraum wurde durch verschiedene Sitzgelegenheiten – Boden, Steinbänke sowie einen herausgehobenen steinernen Sitz – eine Art Hierarchie geschaffen. Diese Struktur wie auch die Münzfunde zeigen, dass das Gebäude eine einzigartige, offensichtlich multifunktionale Rolle im Dorf hatte.

Rick Bonnie widmet sich in „Thrown into Limekilns: The Reuse of Statuary and Architecture in Galilee from Late Antiquity onwards“ (190–211) einer Art von Monumenten, die von den Archäologen kaum behandelt werden, da sie für die Zerstörung antiker Skulptur stehen, nämlich den Kalköfen. Diese sind nicht nur schlecht dokumentiert, sondern außerdem schwer zu identifizieren; sicher datierte sind zum großen Teil aus der spätsislamischen

oder neuzeitlichen Epoche. Auch in Galiläa fielen pagane Statuen teilweise christlichem Ikonoklasmus zum Opfer; Bonnie weist auf die auffallend zentrale Lage mancher Kalköfen hin (208), die vielleicht dazu diene, dass der Akt der vorsätzlichen Zerstörung von möglichst vielen Einwohnern gesehen werden sollte.<sup>6</sup> Zum größten Teil dürften aber wohl einfach ökonomische Gründe ausschlaggebend gewesen sein, das heißt, zu einem bestimmten Zeitpunkt hatten pagane Statuen ihre inhaltliche Bedeutung verloren und waren Steine, die wegen ihres materiellen Werts geschätzt wurden. Interessant ist vor allem die überraschend große Anzahl der in Galiläa gefundenen Kalköfen, die Anlass gibt, die verbreitete Meinung, in der Gegend seien aufgrund ihrer überwiegend jüdischen Bevölkerung keine Statuen zu finden gewesen, zumindest zu nuancieren.

Auffallend ist, dass fast alle behandelten Beispiele, ob literarischer oder materieller Art, aus der östlichen Reichshälfte, alle archäologischen aus Israel stammen. In der Tat ist diese Gegend besonders geeignet, um die materielle Dimension des Mit- und Nebeneinanders (oft auch Gegeneinanders) verschiedener religiöser und ethnischer Gemeinschaften beobachten zu können. Die Bedeutung des archäologischen Kontextes für die (Kirchen-)Geschichte wird immer noch unterschätzt, obwohl gerade in neuster Zeit aufsehenerregende Funde gezeigt haben, wie sich etwa Miaphysiten durch die Wahl bestimmter Ären in Bauinschriften von der Orthodoxie abgrenzten.<sup>7</sup> Gerade was die Interaktion zwischen verschiedenen Gruppen angeht, liefert die Archäologie auch immer wieder ein Korrektiv oder jedenfalls eine andere Perspektive zu literarischen Quellen, die ein bestimmtes Ziel verfolgen bzw.

6 Für einen archäologischen Befund für absichtlich und gewaltsam zerstörte Statuen s. A. E. Mader: Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el-khalik in Südpalästina 1926–1928. Textband. Freiburg 1957, 135–137. Die Fragmente wurden im Fundament der von Konstantin errichteten Basilika vergraben. Den Hinweis verdanke ich K. Klein.

7 L. Di Segni: The Greek Inscription from Tel Ashdod: A Revised Reading. In: *Atiqot* 58, 2008, 32–36; dies.: Greek Inscription in the Church of Bishop John at Khirbet Barqa-Gan Yavneh. In: L. M. Chrupcala (Hrsg.): *Christ is here! Studies in Biblical and Christian Archaeology in Memory of Michele Piccirillo*. Milano 2012 (Studium Biblicum Franciscanum. Collection maior 52), 147–150. S. hierzu jetzt auch: <http://www.jewishpress.com/news/israel/1500-year-old-colorful-mosaic-floor-with-inscription-uncovered-in-ashdod/2017/11/23>.

von einem einer bestimmten Gruppe zugehörigen Autor mit entsprechender Agenda verfasst sind.<sup>8</sup>

- 8 Dazu bereits B. Bäbler: Fleissige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft. Stuttgart/Leipzig 1998 (Beiträge zur Altertumskunde 108), bes. 199–206.

---

Balbina Bäbler, Göttingen  
bbaebler@gmx.de

**[www.plekos.de](http://www.plekos.de)**

Empfohlene Zitierweise

Balbina Bäbler: Rezension zu: Juliette Day/Raimo Hakola/Maijastina Kahlos/Ulla Teruahauta (Hrsgg.): Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives. London/New York: Routledge 2016. In: Plekos 20, 2018, 275–282 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2018/r-day.pdf>).

---