

## Kurzanzeigen

DOI 10.1515/zac-2014-0025

**Tobias Nicklas**, *Jews and Christians? Second Century, Christian Perspectives on the ‚Parting of the Ways‘* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen (Mohr Siebeck) 2014, IX + 233 S., ISBN 978-3-16-153268-9, € 29,-.

Der Regensburger Neutestamentler Nicklas widmet sich in vorliegendem Band der Frage, ob und inwiefern man im 2. Jahrhundert n. Chr. von Juden und Christen als distinkten religiösen Gemeinschaften sprechen kann. Er kommt zu dem Ergebnis, dass man solche Bezeichnungen in Anführungszeichen setzen sollte, da sie die eindeutige Abgrenzung von Gruppenidentitäten suggerierten, wo tatsächlich fließende Übergänge und Abgrenzungskämpfe zu beobachten seien. N. exemplifiziert dies anhand christlicher Texte ganz unterschiedlichen Gepräges, von den „Apostolischen Vätern“ über „apologetische“ und „gnostische“ Texte bis hin zu den nur in Fragmenten erhaltenen „judenchristlichen“ Evangelien (letztere werden lediglich auf vier Seiten behandelt [S. 205–208], auch die Jakobustraditionen kommen recht knapp weg). Es ist m.E. freilich redundant, auch dort konsequent Anführungszeichen zu setzen, wo sich Autoren und Texte eindeutig selbst als christlich zu erkennen geben. Das Buch verfolgt die Themenstellung in vier Perspektiven: Gefragt wird zunächst nach „den“ Juden in christlichen Texten (Kap. 1), sodann nach dem Umgang mit der Gottesbeziehung, konkret mit dem Bund Gottes mit Israel (Kap. 2), nach dem Anspruch auf die Heilige Schrift samt ihrer korrekten Auslegung (Kap. 3) und schließlich nach Formen christlicher „Halacha“, also nach der Bedeutung des mosaischen Gesetzes für Christen (Kap. 4). Dabei ist ein durchlaufendes Thema die paradigmatisch bei Ignatius von Antiochien zutage tretende Unterscheidung von  $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  und  $\iota\upsilon\delta\alpha\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  (S. 7f.), die aber im konkreten Fall ganz unterschiedlich konfiguriert sein kann. Beispiele solcher Modellierungen von Differenz zeigt N. anhand einer Fülle von Quellen auf, wobei er zurecht immer wieder betont, dass deren Kontexte nur selten präzise zu bestimmen sind und wir letztlich nur Ausschnitte einer offensichtlich breit geführten Debatte im frühen Christentum zu Gesicht bekommen, ganz zu schweigen von der jüdischen Seite in diesem Dialog, die N. ausdrücklich nicht in den Blick nimmt. Die Schwierigkeiten, die sich mit dem im Untertitel genannten „parting of the ways“ verbinden, werden deutlich gemacht; es bleibt freilich offen (und muss möglicherweise offen bleiben), wann sich denn die Wege doch trennten, ab welcher Zeit man also auf die Anführungszeichen verzichten könnte. Oder sollte das, wie die Schlussbemerkung (S. 223f.) suggeriert, so eindeutig nie der Fall sein?

**Silke-Petra Bergjan/Beat Näf, *Martyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen, Wege zur Geschichtswissenschaft*, Stuttgart (W. Kohlhammer) 2014, 208 S., ISBN 978-3-17-024142-8, € 29,90.**

Martyrer haben Konjunktur – an Publikationen in Form von Aufsätzen und Sammelbänden fehlt es nicht.<sup>1</sup> Übergreifende Darstellungen zu Märtyrern und zum Martyriumsverständnis in der christlichen Antike gibt es in neuerer Zeit aber vor allem in englischer Sprache<sup>2</sup>, während deutschsprachige Monographien vom Rang eines Campenhausen, Brox oder Baumeister rar geworden sind. Nun ist ein Buch der Kirchenhistorikerin Silke-Petra Bergjan und des Althistorikers Beat Näf aus Zürich anzuzeigen, das sich auf die Antike konzentriert, immer wieder aber auch auf die Wirkungsgeschichte der christlichen Idee des Martyriums bis in moderne Zeit eingeht. Nach einer Einleitung mit Klärungen zu Begriffen und Leitdifferenzen gehen Autor und Autorin in sieben Kapiteln vor: Sie fragen nach der „Martyrerverehrung in antiken und modernen Gesellschaften“ (1.), untersuchen die „freie Rede vom Wahren“ als „Verchristlichung traditioneller Modelle?“ (2.), zeichnen die christlichen Märtyrer in Szenarien des „Behauptungskampf[es] religiöser Minderheiten“ ein (3.), nehmen „Städte und ihre Märtyrer“ in den Blick (4.) und analysieren „Martyrien, Heiligkeit und die Frage nach ihrer Interpretation“ (5.), bevor „Martyrerkult und christliche Lebensweisen“ (6.) den Abschluss der Darstellung zur Spätantike bilden und ein letztes Kapitel einen „Ausblick auf die Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte“ bietet (7.). Im Anhang findet sich eine umfangreiche Bibliographie der Quellen und ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis. „Hauptanliegen“ ist die „Behandlung von Fragestellungen und Themen“ – weshalb dies den Verzicht auf ein Register erklärt (so S. 21), hat sich mir nicht erschlossen.

Die sachorientierte Vorgehensweise bringt es nämlich mit sich, Quellen aus unterschiedlichen Kontexten nebeneinander zu stellen; diese Quellen tauchen mitunter an mehreren Stellen im Buch auf (z.B. die Visionsberichte aus der *Passio Perpetuae et Felicitatis* auf S. 75 und S. 110), werden aber nur einmal vorgestellt.

---

<sup>1</sup> Hingewiesen sei nur auf den neuesten Sammelband: Gordon Blennemann/Klaus Herbers (Hgg.), *Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen. Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel* (Beiträge zur Hagiographie 14; Stuttgart: Franz Steiner, 2014).

<sup>2</sup> Zu nennen wären z.B. die Monographien von Daniel Boyarin (1999), Lucy Grig (2004), Paul Middleton (2006), Candida Moss (2010 und 2012), Timothy Barnes (2010), Robert Bartlett (2013); bibliographische Angaben dazu in: P. Gemeinhardt, *Martyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation*, in: ders., *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike* (STAC 90; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 151–192.

Auch mag man fragen, ob die Forschungsgeschichte am Ende des Argumentationsganges ganz glücklich angesiedelt ist. Der wichtige Hinweis, dass die Märtyrerverehrung der Anstiftung zur Christusnachfolge dienen solle, weshalb die zuvor beschriebenen „kulturellen Techniken“ auch „Vergessen“, „Missverständnis“ und „Fiktion“ einschließen und gleichwohl demselben Zweck dienen könnten, ist auf S. 115 anlässlich der Entstehung der römischen Sakraltopographie eher versteckt angesiedelt. Interessant ist die These, die Materialisierung des Kultes in Kirchenbauten, Gräbern und Reliquien sei, indem hier „Worte Gestalt an[nahmen]“, der Ursprung einer „neuen Bildung“ gewesen (S. 129.168). Es ist bedenkenswert, dass sich das Christentum auch in der Martyrologie als Teil seiner Welt zeigt, da „der Umgang mit Texten und deren geregelte Interpretation [die] Voraussetzungen für eine Kultur der Erinnerung an die Märtyrer“ schufen (S. 177). Einfache Alternativen zwischen „Volks glauben“ und einer reflektierten Deutung durch „Eliten“ (S. 135) sind daher grundsätzlich unangemessen. Zurecht wird betont, dass „ein zentraler historischer Aspekt des Märtyrerkults“ sei, dass dieser „vom Kult und Glauben christlicher Gemeinschaften zu einer bestimmten Zeit“ zeuge (S. 180) – unabhängig von der Authentizität oder Fiktionalität der jeweils maßgeblichen Quellen. Die kultur- und mentalitätshistorische Zugangsweise der Autorin und des Autors eröffnet insofern Perspektiven über literarische sowie genealogische und etymologische Ableitungen und über historische Plausibilitätserwägungen hinaus.

Autorin und Autor sehen die Märtyrerverehrung als eine Form des Totenkults (S. 24), ordnen sie also religionsgeschichtlich ein und weisen wiederholt darauf hin, wie die Abgrenzung gegen die (Um-) Welt mit der Übernahme von deren Sprach- und Denkmöglichkeiten einher geht, z.B. bezüglich der Agonistik (S. 69; S. 73 wird die Problematik der Provozierung des Martyriums angesprochen – die diesbezüglich einflussreiche Position von G. de Ste. Croix kommt freilich nicht zur Sprache). Die Märtyrerkulte bildeten „Erlebniswelten“ (S. 29), ohne dass die darauf bezogene theologische Reflexion gering zu schätzen wäre – bis in die Gegenwart, in der antike Opfervorstellungen fraglich geworden sind, nicht aber der religiöse Wert des Martyriums (S. 37f.). Die Wurzeln des antiken Martyriumsverständnisses werden sowohl im Judentum als auch im Hellenismus gesehen (S. 51f.), aber Kriterien für solche Ableitungen, die ja von der Entstehung einer *Martyriumsterminologie* durchaus zu unterscheiden sind, werden nicht geboten. Es ist auch unklar, welchen Beitrag hierzu die ausführliche Darstellung des jüdischen Widerstands gegen Rom (S. 57–64) leistet. Jenseits der Verfolgungszeit kommt das asketische, „unblutige Martyrium“ (S. 79; ausführlich S. 163–167) besser in den Blick als in vergleichbaren Bänden. Die Funktion der Märtyrerverehrung bei der Identitätsstiftung (S. 76) wird u.a. an unterschiedlichen martyrologischen Optionen der „Parteien“ im trinitarischen Streit exemplifiziert (S. 104f. zu Homöern und Nizänern in Antiochien), wie überhaupt das Kapitel zur Märtyrerverehrung in

einzelnen Städten und Regionen aufschlussreich ist, zeigt es doch, in welcher Vielfalt das „neue kulturelle Leitbild“ (S. 157) faktisch existierte.

Einige Rückfragen seien gestattet: Hat der Märtyrerkult in der Antike neben Sinnstiftungs- wirklich auch „Protestpotential“ als „Aufschrei der Lebenden gegen den Tod und jene Menschen, welche die Macht zu töten unrechtmäßig ausgeübt haben“ (S. 27)? Sind es die „Tyrannen“, die als machtlos erwiesen werden (ebd.), oder ist es nicht vielmehr der Teufel, der von jedem Märtyrer und jeder Märtyrerin erneut besiegt wird? Tragen steile Exkurse wie der zu Hitlers Verwendung des Begriffs „Blutzeugen“ für die bei dessen Putschversuch anno 1923 Getöteten im Zusammenhang der antiken stadtrömischen Märtyrerverehrung (S. 113) zur Klarheit bei? Und ist die religionskritische Problemanzeige bezüglich des Märtyrer- und Reliquienkultes: „Statt aus dem Unglück zukunftsgerichtet zu lernen und aktiv zu werden, verharrten Menschen in falschen Hoffnungen auf spirituelle Hilfe“ (S. 155) der Antike wirklich angemessen? Gleiches wäre zum Stichwort „Kontingenzbewältigungspraxis“ (Hermann Lübbe, S. 161) zu fragen. So bleibt die Frage an den vielseitigen Band, ob nicht doch eine systematische Unterscheidung der spätantiken Märtyrerverehrung von ihrer Rezeption und Transformation in späteren Epochen sinnvoll gewesen wäre – gerade um der Aktualität der Thematik willen. Den Markt martyrologischer Darstellungen zur christlichen Antike bereichert der Band definitiv, und es ist interessant nachzuvollziehen, wie aus einer interdisziplinären Lehrveranstaltung (S. 11) ein Buch geworden ist, dem man – obwohl keine namentliche Kennzeichnung einzelner Parteien vorgenommen wurde – das Gespräch zwischen Autorin und Autor abspürt.

**Jörg Rüpke (ed.),** *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford (Oxford University Press) 2013, X + 549 S., ISBN 978-0-19-967450-3, £ 100, –.

Vorliegender Band geht auf die Arbeit der am Erfurter Max-Weber-Kolleg angesiedelten Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ zurück.<sup>1</sup> Er versammelt siebzehn Beiträge zu Einzelthemen aus Hellenismus, Kaiserzeit und Spätantike. Diese sind nach Themenschwerpunkten grup-

---

<sup>1</sup> Weitere Erträge dieses Forschungsprojekts sind gesammelt in: J. Rüpke/W. Spickermann (eds.), *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 62; Berlin/Boston: de Gruyter, 2012); J. Rüpke/G. Woolf (eds.), *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE* (STAC 76; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013); vgl. auch die Monographie des Projektleiters: *Aberglaube oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

piert: „Historical Change“, „Individual and Society“, „Experiences and Choices“, „Conceptualizing Religious Experience“, „Agency“, „Master and Disciple“ und „Beyond the Empirical Individual“. Dadurch kommen konkrete Themen nebeneinander zu stehen, die man so nicht durchweg erwarten würde, etwa Magie (Richard Gordon) und christlicher Märtyrerkult (Johan Leemans) unter „Experiences and Choices“, das Markusevangelium (Ian H. Henderson), Philo und Josephus (Tessa Rajak), der Hirte des Hermas (Jörg Rüpke) und erneut die Märtyrer (Karen L. King) unter „Agency“ oder Cicero und Seneca (Aldo Setaioli) und die Mishnah (Charlotte Elisheva Fonrobert) unter „Beyond the Empirical Individual“. Es mag auf den ersten Blick erstaunen, dass all dies unter „Individualisierung“ firmiert; hinzu kommen Untersuchungen u.a. zum hellenistischen Phönikien (Corinne Bonnet), zu Epigraphik (Fritz Graf) und Ritualen (Greg Woolf) in der römischen Religion oder zum hermetischen (Giulia Sfameni Gasparro) und gnostischen Schrifttum (Giovanni Filoramo). Um die Kohärenz und das methodische Fernziel des Bandes aufzuzeigen, ist eine programmatische Einleitung des Herausgebers vorgeschaltet. Rüpke weist auf eine Lücke in der bisherigen Forschung zur Religion der *Polis* oder *Civitas* einerseits, zum Christentum als Alternative zur „civic religion“ andererseits hin: Bisher sei die Perspektive *individueller* Religionsausübung („domestic cult“) vernachlässigt worden (S. 5f.), obwohl man Veränderungen in der religiösen Landschaft vom Hellenismus bis zur Spätantike gelegentlich mit Individualisierungsprozessen habe erklären wollen. Eine Anwendung dieses Begriffs auf die Antike muss begründen, weshalb es sich nicht um ein spezifisch modernes Konzept handelt. Rüpke argumentiert: „What does individualization mean? First and foremost it includes the notion of de-traditionalization. Individual action is less and less determined by traditional norms handed down by family and the larger social context. Options open up, choices are made. On the part of the individual, this development is reflected in changes in ‚individuation‘, the parallel process of a gradual full integration into society and the development of self-reflection and of a notion of individual identities. Socialization, the biographical process of being integrated into ever larger social contexts (not necessarily in any formal manner) by the individual’s appropriation of social roles and traditions – and more specifically religious roles and traditions – go hand in hand. I know how to act in society and I act strategically, being self-aware, not necessarily selfish. Religious individuation for instance does not imply the individual’s wish to be different. Quite the contrary, it is safe to say for the period under consideration that being different was not a value-informing individuation“ (S. 7). Gegenüber dem im Kontext religiöser Praxis nicht gebräuchlichen Begriff „person“ und dem wichtigen, aber nicht umfangsgleichen Konzept des „self“ sieht Rüpke in „individual“ bzw. „individuality“ besonderes heuristisches Potential (S. 10–12), das er wiederum fünffach differenziert, nämlich in „practical“, „moral“, „competitive“,

„representative“ und „reflexive individuality“ (S. 13). Das sich daraus ergebende Modell religiöser Individualisierung (schematisiert dargestellt auf S. 15) bewegt sich zwischen den Polen sozialer Praxis und philosophischer Reflexion – damit wird deutlich, dass nicht nur die intellektuelle Elite Subjekt von Individualisierungsprozessen war, auch wenn „Greek philosophy and rhetoric“ über die politischen und kulturellen Grenzen hinweg verbindend wirkte (S. 16). Dieses komplexe, in acht kurzen Abschnitten (S. 16–23) entfaltete Modell ist nicht ganz einfach mit der fünffachen Individualität und den sieben Abschnitten des Bandes überein zu bringen – vorrangig geht es aber auch darum, das Potential der vorgestellten Individualisierungsthese auszuloten. Dass dies in den einzelnen Beiträgen mit unterschiedlich expliziten Bezug zur Programmatik der Einleitung erfolgt, sollte man einem interdisziplinären Sammelband nicht zum Vorwurf machen. Vielmehr regt der Band zu weiteren Untersuchungen an, wie die durchweg komplexe Gemengelage von Sozialisierungs- und Individualisierungsprozessen (auf die der Herausgeber zurecht immer wieder hinweist) sich bei näherem Hinsehen darstellt. Für die anspruchsvolle Forschungsstrategie, die anhand des modernen Begriffs antike Konstellationen von Religion, Gesellschaft und Menschen im Zeichen der „Individualisierung“ erschließen will, bietet der Band eine gelungene Sicherung erster Erträge und weiterführende methodische Perspektiven.

**Marco Formisano/Therese Fuhrer with the Assistance of Anna-Lena Stock (eds.), *Décadence. „Decline and Fall“ or „Other Antiquity“?***, Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, Neue Folge, 2. Reihe, Bd. 140, Heidelberg (Winter) 2014, 348 S., ISBN 978-3-8253-6162-4, € 56,-.

Der vorliegende Band eröffnet eine neue (Unter-) Reihe mit dem Titel „The Library of the Other Antiquity“. Das in jüngerer Zeit viel verhandelte Konzept der „Spätantike“ soll damit, wie das Editorial programmatisch ausführt, in eigenständigerer Weise konzeptualisiert werden als bisher; konkret geht es um „(mainly Latin) late-antique textuality, its reception in later ages in Western culture... and Late Antiquity as a paradigm for the construction of other Western ‚decadences‘“. Damit ist der Begriff genannt, der dem Band konzeptionelle Einheit verleihen soll: Die Rehabilitation der Spätantike in der neueren Forschung, wonach diese Epoche *historisch* keineswegs als Zeitalter eines „decline and fall“ oder einer „décadence“ zu betrachten sei<sup>1</sup>, kann und soll nicht verdecken, dass die Spätantike

---

<sup>1</sup> Vgl. H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?* (Paris: Éditions du Seuil, 1977).

lange Zeit als Dekadenz *wahrgenommen* wurde, und genau diese Sicht habe die Rezeptionsgeschichte geprägt. Daher seien kritische und konstruktive Fragen zu stellen: „How can we today, after a phase of rehabilitation, read late antiquity as ‚decadence‘ or *décadence*? Which effects might this have on our reading of late antique texts? How can we make a long-lasting prejudice productive?“ (S. 3). Wie Formisano in einem einführenden Essay („Reading *Décadence* – Reception and the Subaltern Late Antiquity“, S. 7–16) näher ausführt, kann dies über eine Neubewertung *spätantiker* Texte hinaus z.B. zu vertiefter Einsicht in die spätantike Rezeption (und Kanonisierung) *klassisch-antiker* Texte führen (S. 8; vgl. 13), aber auch in die Bedeutung des Dekadenzparadigmas für die Entstehung moderner europäischer Identität (S. 11) – wozu gerade die Rezeption des römischen Reiches „as *the* model for nearly any image of decline“ beitrug (S. 15). Damit ist der Anspruch des Konzepts formuliert: „Re-establishing the value of late antiquity as decadence gives us a sophisticated hermeneutical tool with which to conduct a literary analysis firmly conscious both of the role of reception in the construction of late antiquity and of the disciplinary limits of Classics“ (S. 16).

Wie bei jedem Sammelband, der ein neues Konzept vorstellt und erprobt, stellt sich die Frage, wie in den einzelnen Beiträge dieses Konzept aufgenommen und zur Relecture bekannter Texte verwendet wird. Es erstaunt nicht, dass hierbei Unterschiede zutage treten: Manche Aufsätze gehen auf Begriff und Konzept nur sehr sparsam ein (so etwa Ilaria Ramelli, „*Décadence* Denounced in the Controversy over Origen – Giving up Direct Reading of Sources and Counteractions“, S. 263–283), bei anderen wird deutlich, was der von Formisano vorgestellte Zugang leisten kann. Der Band ist in fünf Sektionen aufgeteilt („I. *Décadence* in Antiquity“, „II. Imagining Late Antiquity: *Décadence* and Modernity“, „III. The Fertility of *Décadence*“, „IV. Reception: Late Antique Poetics“ und „V. *Décadence*: Good to Think With?“), aus denen jeweils einige Leitgedanken nachgezeichnet seien:

Ad I. Gillian Cark untersucht Augustins *De civitate dei* daraufhin, ob ein Dekadenzmodell für die Argumentation eine Rolle spielt („Fragile Brilliance – Augustine, decadence and ‚other antiquity‘“, S. 35–52). Tatsächlich zog Augustin das ihm aus Sallust (S. 39) vertraute Bild eines hinfalligen Rom gerade *nicht* heran: „Instead of cultural decadence, there is the falling away of the individual soul which turns from God to lesser goods; and instead of classical antiquity there is another antiquity, the history and wisdom of the city of God set out in canonical scripture“ (S. 36). Augustin rekurrierte nicht auf ein „grand narrative of decadence“ (S. 44), und er agierte nicht als Zeitgenosse einer anderen als der klassischen Antike (die er als *grammaticus* vor allem aus den Schultexten kannte [S. 48]): „It was the same antiquity, or rather the same modernity. But he did offer his readers an ‚other antiquity‘ in that the city of God has a history which is not classical“ (S. 51). Etwas anders optiert Therese Fuhrer im vorhergehenden Beitrag („Das Interesse

am menschlichen Scheitern. Antike Konstruktionen des ‚Niedergangs‘ einer Kultur“, S. 19–33): Zwar relativiere die „eschatologische Perspektive“ für Augustin die „Bedeutung von Verfall und Untergang irdischer Strukturen und Kulturen“, die Denkfigur „Decline and fall“ bleibe aber „sozusagen eine anthropologische Konstante“ (S. 32), die im Christentum „zur bis ins hohe Mittelalter prominenten Signatur des Menschseins im Diesseits geworden“ sei (S. 33).

Ad II. Helmut Pfeiffer („Flauberts Versuchung der Spätantike“, S. 55–75) stellt die Rezeption des Antonius-Stoffes durch Gustave Flaubert in den Kontext des 19. Jahrhunderts, in dem die Dekadenz der Spätantike kritisiert, aber auch – als Freisetzung des Individuums im Zeichen einer untergehenden Kultur – positiv gewertet werden konnte (S. 61). Flaubert selbst „flieht“ durch die Beschäftigung mit dem Eremiten vor seiner Epoche (allegorisiert sie also nicht, wie öfters behauptet [S. 63]). Die „Serialisierung der Häretiker wie der Götterwelt impliziert... die Neutralisierung von Geltungsansprüchen ebenso wie die Ästhetisierung des religiösen Figurenarsenals“ (S. 71). Die Spätantike wird bei Flaubert damit zum Terrain, auf dem er die Exploration des Individuums in einer quasi nachmetaphysischen Welt angehen kann.

Ad III. Eine andere im 19. Jahrhundert prominente Dekadenzthese rekonstruiert Henriette Harich-Schwarzbauer („Die ‚Lust‘ der Poesie – ‚Décadence‘ in den spätantiken Epithalamien [Claudius Claudianus, *c.m.* 25 und Sidonius Apollinaris, cc. 10–11; 14–15]“, S. 133–148). Die spätantike Poesie kam seinerzeit gegenüber der Klassik als unrettbar dekadent zu stehen (S. 135). Vf.in zeigt, dass dieses Urteil literaturgeschichtlich problematisch ist, dass vielmehr die beiden Dichter selbstbewusst und kreativ die Grenzen der Gattung erkundeten, wie der Vergleich zwischen Sidonius und Ausonius zum Umgang mit Sexualität zeigt (S. 147). Ein verwandtes Thema erkundet Danuta Shanzer („Incest and Late Antiquity – *Décadence?*“, S. 149–167), wobei das Interesse an Inzestuösem in der Spätantike offenbar geringer war als im Hochmittelalter (S. 154); obwohl aufschlussreiche hagiographische, poetische und rhetorische Texte aufgeboten werden, kann von einem tatsächlichen spätantiken „Dekadenzdiskurs“ in Bezug auf Inzest nicht gesprochen werden.

Ad IV. Neben einer weiteren Untersuchung zu Sidonius (Etienne Wolff, „*Quelques jalons dans l'histoire de la réception de Sidoine Apollinaire*“, S. 249–260) und einer erhellenden Studie über die schlechte neuzeitliche Presse des Vergil-Cento Probas, die auf einer kritischen Bemerkung bei Hieronymus beruht, die freilich mit der Dichterin gar nichts zu tun hat (Sigrid Schottenius Culhed, „*Proba and Jerome*“, S. 199–222) geht der Beitrag von Jan Stenger („*Der ‚barocke‘ Stil des Ammianus Marcellinus – Vom heuristischen Nutzen eines folgenreichen Verdikts*“, S. 223–248) einer wichtigen Facette der eingangs referierten Thematik nach: der Dekonstruktion philologischer Urteile über den Stil. In letzterem sieht Vf. mit Erich



Auerbach „keine rein literarische oder ästhetische Kategorie, sondern eine spezifische Haltung oder Hinwendung zur Realität“ (S. 234). Die Spätantike erscheint damit nicht mehr als Epoche, sondern als ein „ästhetisches und weltanschauliches Paradigma“ (S. 240). Über Auerbach hinausgehend fordert Vf., den Begriff der *Mimesis* „von der Reduktion auf die abbildhafte Nachahmung zu befreien und stattdessen Mimesis in ihrer Konstruktivität zu untersuchen, sie in ihrem Potential zur Welterzeugung zu analysieren“ (S. 243). Dabei sei nun aber Ammian ein exzellentes Beispiel für den Trend seiner Zeit zur Ermöglichung ästhetischer Erfahrung: „Als Akt der Visualisierung stößt der Text das Tor zu einer Welt auf, und zwar öffnet er es für einen primär ästhetischen Zugang“ (S. 245). Insofern könnte „gesteigerte Sinnlichkeit“ etwas „originär Spätantikes“ sein – ohne deshalb „dekadent“ sein zu müssen (S. 248).

Ad V. Inwieweit christliche Theologen diesseits von Augustin ihre Zeit als „dekadent“ sahen, fragt Christoph Marksches („Décadence? Christliche Theologen der Spätantike über den Verfall von Moral und Glauben seit Kaiser Konstantin“, S. 285–297) unter Hinzuziehung der von Erich Seeberg gestellten Frage, ob „die protestantische Kirchengeschichtsschreibung mit ihrem frühneuzeitlichen Dekadenzmodell einfach nur ein spätantikes Paradigma wieder aufführt – zumeist ohne es zu wissen“ (S. 287). Der Beginn von Hieronymus' *Vita Malchi* ist tatsächlich ein solches Dekadenznarrativ, nicht aber mit der spezifischen Ornamentierung, die im Gefolge von Alois Riegl als typisch für die Spätantike gelten kann (künstlerisch ebenso wie rhetorisch [vgl. S. 286]). Ein „manieristisches Ornament“ findet sich am deutlichsten schon bei Cyprian und damit strenggenommen vor der Spätantike (S. 295). Insofern lässt sich Riegls Kriterium auf die christliche Theologie und Historiographie der Spätantike nicht übertragen.

Es bleibt abzuwarten, ob sich das Konzept der „Décadence“ als hermeneutisches Instrument etablieren wird. Rezeptionsgeschichtlich kann der Begriff zweifellos dazu dienen, bis heute (nach-) wirkende Urteile einer Selbstaufklärung zu unterziehen. Ob man damit jedoch den Denkraum der Spätantike selbst besser auszumessen vermag als mit anderen Begriffen – die jeder seine eigene Problematik in sich tragen! –, stellt dieser Band noch nicht endgültig unter Beweis.