

Spannungsfeld von staatlicher Asylpolitik, kirchlicher Hikesie und ethischen Aspekten des Flüchtlingsschutzes gestellt. Eines der Hauptprobleme sieht Babo dabei darin, dass aus ethischer Sicht ein Schutzanspruch des Asylsuchenden bestehe, die gesetzliche Verankerung dieses Anspruches in der deutschen Nachkriegsgeschichte aber schrittweise ausgehöhlt worden sei. Deshalb bestehe zwischen staatlichem Asylrecht und Kirchenasyl heute folgender Zusammenhang: „Fehlende subsidiäre Möglichkeiten auf staatlicher Seite“ (239), auch in komplexen Einzelfällen einen ethischen Kriterien gerecht werdenden Flüchtlingsschutz zu gewährleisten, könnten zur Notwendigkeit führen, von den „Möglichkeiten subsidiärer Abhilfe durch Kirchenhikesie“ (241) Gebrauch zu machen.

Den ethischen Aspekt des Schutzes von Flüchtlingen in Gotteshäusern vertieft Babo im dritten Kapitel auf theoretischer Ebene (273–398), indem er das Konzept der „Kirchenhikesie“ unter anderem im Kontext von Verantwortungsethik sowie mit Blick auf das Spannungsfeld zwischen der grundsätzlichen Verpflichtung zum Rechtsgemässen und dem Vorrang der Gewissensentscheidung diskutiert.

Im abschließenden vierten Kapitel (399–422) fasst Babo den Zusammenhang zwischen historischen Formen des Sakralschutzes, modernem Kirchenasyl und der ethischen Dimension des Flüchtlingsschutzes zusammen. Sein Fazit lautet, dass auch ein von der geschichtlichen Entwicklung geprägtes Modell wie die „Kirchenhikesie“ für die Gegenwart Bedeutung haben kann – und zwar als Anstoß zur Rehumanisierung des Asylrechts in Deutschland: „Begriff man nämlich Geschichte als Prozeß und diesen wiederum als permanenten Versuch des Menschen, ein je höheres Maß an Humanität zu ver-

wirklichen – und nur dann kann man Geschichte trotz aller Rückschläge als sinnvoll betrachten –, so wird man sich auf diesem Weg in eine je bessere Zukunft auch an Modellen der Vergangenheit kreativ orientieren können. Im Bereich des Asylrechts stellt Kirchenhikesie ein solches zeitgemäß-unzeitgemäßes Modell dar.“ (409)

Zwar ist nicht davon auszugehen, dass der von Babo in die Diskussion eingebrachte Begriff der „Kirchenhikesie“ den im Sprachgebrauch längst auch für den modernen Sakralschutz eingebürgerten Terminus des „Kirchenasyls“ ablösen wird. Den Wert des Werkes schmälert dies nicht. Es handelt sich um den gelungenen Versuch, die Relevanz eines geschichtlichen Phänomens in seinen unmittelbaren Auswirkungen auf die politisch-gesellschaftlichen Gegebenheiten der Gegenwart aufzuzeigen. Hinsichtlich des Forschungsgegenstandes Kirchenasyl ist bemerkenswert, wie ungemein klar Babo den Unterschied zwischen Sakralschutz als Rechtsanspruch und Sakralschutz als Unterstützung herausarbeitet. Positiv sticht auch die Tatsache hervor, dass er seine These ethischer Defizite beim heutigen Flüchtlingsschutz nicht pauschal in den Raum stellt, sondern sich fundiert mit Fakten und Zahlen belegt.

Durch ihr eigenständiges Profil der Verknüpfung geschichtlicher, aktuell-politischer und ethischer Aspekte hebt sich die Arbeit angenehm von der Vielzahl bereits existierender rein historischer oder rein juristischer Werke zu diesem Thema ab. Es bleibt zu hoffen, dass das Buch „Kirchenasyl – Kirchenhikesie“ von Markus Babo die Beachtung findet, die es zweifelsohne verdient.

Passau/Augsburg Matthias Morgenstern

Antike

Breitenbach, Alfred, *Das „wahrhaft goldene Athen“*. Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur (= Theophaneia, Bd. 37). Berlin – Wien (Philo Verlagsgesellschaft) 2003, 352 S., geb., ISBN 3-8257-0355-X

Das Verhältnis des Christentums zur antiken „heidnischen“ (paganen) Kultur war von Anfang an spannungsreich. Wohl die prägnanteste Kurzdefinition ist Tertullians berühmtes Diktum: „Was hat

Athen mit Jerusalem zu tun?“ (praescr. 7,9). Diese Frage stellte sich seit dem 4. Jahrhundert allerdings nicht mehr nur rhetorisch, sondern ganz konkret: In der christlichen Kirche stieg der Anteil derer, die die Bildungsgüter der hellenistischen Antike reichlich erworben hatten, möglicherweise sogar durch eine Studienzeit in Athen. Gebildete Christen übernahmen Bischofsstühle und standen damit vor der Frage, ob Athen tatsächlich nichts mit Jerusalem zu tun haben dürfe, grammatisch-rhetorische und philosophische

Bildung also im Sinne Tertullians radikal zu verwerfen seien. Die Trierer althilologische Dissertation von Alfred Breitenbach (jetzt Bonn) versucht nachzuzeichnen, wie „die Schüler Athens auch zu Lehrern der Kirche geworden“ sind; sie gelangt zu dem doppelten Ergebnis: „Sie haben sich die Bildungsmetropole Athen erobert. Und zugleich eroberten sie die Chiffre“ (4).

Noch im Bann der Apologetik steht Eusebius von Caesarea, dem der erste Hauptteil (27–125) gewidmet ist. In seiner Chronik erscheint Athen als „Leitfaden und Orientierungshilfe für die Weltgeschichte“ (54; vgl. 58) und wird mit Topoi der traditionellen *laudes Athenarum* (eingangs skizziert: 9–26) in Verbindung gebracht: Gelobt werden Freiheit, Demokratie (so auch die Kappadokier, vgl. 233), Gesetzgebung und Bildung, „der Gemeinplatz des Athenlobes, der für sich beanspruchen kann, am längsten seine Entsprechung auch in der Realität gehabt zu haben“ (61). Als christliche Stadt hat Athen für Eusebius praktisch keine Bedeutung (68); vielmehr fungiert es als Wirkungsstätte derjenigen Philosophen, in deren Tradition Eusebius das Christentum verortet (Anaxagoras, Sokrates, Platon; vgl. 79–82). Dem Topos von Athen als Inbegriff der Weisheit (96) steht harsche Kritik an den Mysterien von Eleusis gegenüber (87), vor allem aber an der Religionspolitik der Athener, die „wahre, d.h. hier dem Christentum verwandte Ansichten aus Rücksicht auf lokale pagane Religion und Kulte zu unterdrücken“ strebten (89f.; vgl. 103, 113f.). Platon habe immerhin versucht, die pagane Vielgöttertheologie zu überwinden, ohne jedoch seine Erkenntnisse gegen staatliche Repression standhaft zu vertreten (119f.). B. resümiert: „Athen, seine Philosophie und seine Philosophen fungieren als Wegbereiter des göttlichen Logos, und sie sind die Grundlage für eine auch griechische Identität der Christen“ (123) – wobei m.E. zu fragen bleibt, ob die zitierten Philosophen nicht eher *gegen* ihre Stadt, d.h. gerade nicht als Ruhmesblätter Athens, sondern als Individuen mit protochristlicher Erkenntnis angeführt werden, so dass die Chiffre „Athen“ als überwiegend negativ konnotiert erscheint. Dem entspricht, dass Eusebius die Topik der Athenpanegyrik nutzt, „um damit den höheren Anspruch des Christentums zu beweisen: nicht Athenlob, sondern Apologie des christlichen Glaubens“ (125). Da Eusebius „von persönlichen Eindrücken völlig frei“ ist, hat „Athen“ eine „rein systematische Funktion“ (124), begegnet also lediglich als „historiographische, kulturgeschichtli-

che Konstruktion“; ein Gegensatz zu Jerusalem ist „höchstens abgeschwächt zu erkennen“ (125).

Für die „drei großen kappadokischen Kirchenväter“ (127–256) war Athen dagegen schon aus biographischen Gründen wichtig, da Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz dort studiert hatten, und dies trotz der Warnungen mancher frommer Mitchristen (135). Gregor von Nyssa wurde dagegen von seinem Bruder Basilius in Rhetorik unterwiesen (vgl. 131), den seine Studien reichlich hochmütig hatten werden lassen, wie Gregor beklagt (156.170f.) – gegen Basilius' eigene Darstellung gegenüber Eustathios von Sebaste: Dessen asketische „Philosophie“ sei für ihn der Grund gewesen, Athen zu verlassen und das dort Gelehrte zu verachten (epp. 1; 223; vgl. 168). Gregor von Nazianz nennt dagegen als Studienmotivation, „die [pagane] Bastardbildung der rechtmäßigen [christlichen Bildung] beizugeben“ (carm. 2,1,11; zit. 172: λόγους δοναι βοηθούς τοις νόθοις τοις γνησίους). Betonte Unbildung als christliches Ideal lehnt er ab, da ja schon Paulus auf dem Areopag in der Diskussion mit Weisen und Sophisten „seine Gewandtheit im Umgang mit heidnischer Weisheit“ gezeigt habe (178). Die blinde Athenbegeisterung (φιλαθήνιας) seiner Jugend sei freilich töricht (μάταιος) gewesen (or. 43,17; zit. 154) – davon habe ihn Basilius errettet. Die Erinnerung an die gemeinsamen Athener Zeiten nutzt Gregor, um bei aktuellen Differenzen die biographisch fundierte Übereinstimmung im Wesentlichen zu beschwören (182–185). Weiterhin begegnet die Chiffre „Athen“ in seiner Korrespondenz mit dem paganen Rhetor Eustochios zur Selbstdefinition als ἄπτικός (190), was nicht im Sinne eines „attizistischen“ Stiles aufzufassen ist, sondern als Inbegriff griechischer Bildung, wie die synonym gebrauchten Verben ἀπτικίζειν und ἑλληνίζειν zeigen; eben Letzteres wollte Kaiser Julian den Christen untersagen, wie Gregor empört referiert (or. 4,5). Aber auch Basilius galt z. B. für Libanios aufgrund seiner Studien in Athen als schätzenswerter Korrespondent (Bas. ep. 336,1 = Liban. ep. 1581,2; zit. 193).

Das Urteil der Kappadokier über das gegenwärtige Athen ist hingegen wenig enthusiastisch: Nach dem Tod des christlichen Rhetors Prohaireios ist Athens Ruhm dahin (Greg. epitaph. 5; zit. 247f.). Alle drei Kappadokier rezipieren die Kritik von Apg 17,21, die Athener verbrachten ihre Zeit „mit nichts anderem, als immer etwas Neueres zu sagen oder zu hören“ (zit. 217). Sowohl bei Gregor

von Nyssa, der Athen nie besucht hat, als auch bei Basilius, der sich diesbezüglich nicht auf eigene Erfahrungen in und mit Athen bezieht (224f.), handelt es sich um einen vergangenheitsbezogenen Topos: In der Gegenwart sind die in Apg 17,18 genannten Stoiker und Epikureer tatsächlich überall zu finden (226). Dennoch können die Kappadokier durchaus Persönlichkeiten und Begebenheiten aus der Geschichte Athens als Exempla heranziehen, so Basilius, der nacheinander Perikles und Sokrates als Beispiele der Beherrschtheit gegenüber einem zornigen Menschen anführt, letzteren mit explizitem Bezug auf Mt 5,39 (adolesc. 7; zit. 233f.236). Gregor von Nazianz kann Sokrates' Hinrichtung gar mit Jesu Tod parallelisieren (ep. 32,11; zit. 213), andererseits aber an seinem Beispiel „die Überlegenheit christlicher Märtyrer gegenüber denen der Heiden“ aufzuzeigen (carm. 1,2,10; vgl. 244f.). Diese Ambivalenz ist symptomatisch für die Athen-Rezeption Gregors, der bei aller Kritik doch stets „Bewunderung und auch Zuneigung zu seinem ehemaligen Studienort“ erkennen lässt (256) – am eindrücklichsten in der Grabrede auf Basilius (or. 43,14; zit. 145), der zum Studium „zum Ursprung der Redekunst“ (ἐπὶ τὸ τῶν λόγων ἕδαφος) geschickt worden sei, „in das wahrhaft goldene und für Schönes förderliche Athen“ (Ἀθῆνας τὰς χρυσεὶς ὄντως καὶ τῶν καλῶν προσέθενος).

Ein „Ausblick: Ein Bischof in Athen“ (257–287) lässt am Beispiel des Michael von Chonai (ca. 1138–1222) nach „Kontinuität oder Bruch“ der christlichen Athenwahrnehmung fragen. Das „romantische“ Athenbild, das der hochgebildete Michael an seine Wirkungsstätte mitbrachte (269), basiert auf dem klassischen Athenlob, unter signifikanter Umwertung von Apg 17,21: Gerade die Wissbegierde der Athener habe sie aufnahmebereit für das Christentum gemacht (273). Die Realität belehrte ihn jedoch eines Besseren, wie er dem Praitor Demetrios Drimys klagte: „Musen und Chariten hätten Attika verlassen, Athen habe stattdessen bäurisches Wesen und barbarische Sprache erlost“ (283). Bei Michael von Chonai wird damit „in einzigartiger Weise die Divergenz zwischen Lesewelt, dem Monument, und Lebenswelt, den eigenen Erfahrungen“ deutlich (285): „Athen ist nicht mehr gefährlich für Christen: Es ist mittlerweile selbst christlich geworden. Es ist aber gefährlich für Gebildete“ (287); das Bild hat sich also seit der Spätantike diametral gewandelt.

Die auf den ersten Blick begrenzte Thematik von B.s Studie führt zu einem fa-

cettenreichen Ausschnitt aus der breitgefächerten Thematik „Antike und Christentum“: B. gelingt es, das schon vielfach behandelte Verhältnis des spätantiken Christentums zur hellenistischen Kultur aus einer neuen Perspektive zu beleuchten und – besonders für die Kappadokier – die Reflexion darüber von der jeweiligen Biographie und von der bleibenden sozialen Einbindung in die Schicht der Bildungsträger her neu zu profilieren. Die Darstellung ist flüssig zu lesen; glücklichen Formulierungen („strategische Sentimentalität“, 182) stehen gelegentlich gewollt umgangssprachliche („Vitamin A“, 198) gegenüber. Der Anmerkungsapparat entlastet den Haupttext wohltuend von den oft komplizierten, gleichwohl unerlässlichen Einleitungsfragen. Sämtliche Quellentexte werden im Original und in deutscher Übersetzung dargeboten und durch ein umfangreiches Stellenregister erschlossen. Zusammenfassungen nach jeder größeren Sinneinheit erleichtern die Orientierung innerhalb der Argumentation. Insgesamt legt der Altphilologe B. ein Buch vor, das in gelungener Weise eine Brücke zur Patristik schlägt und damit eine Zeit neu beleuchtet, in der die Grenzen von Christentum und Heidentum, Kirchenvätern und Rhetoren noch keineswegs trennscharf gezogen waren.

Offen lässt B. allerdings die Frage, wie repräsentativ Eusebius, Basilius und die Gregore für ihre Zeit waren – die christlichen Kulturkritiker, die nicht der Bildungselite angehörten, bleiben, abgesehen von Eustathios, weitgehend im Schatten; genannt werden neben Tertullian und Laktanz nur Tatian und Klemens von Alexandrien, also Autoren der vorkonstantinischen Zeit (138f. Anm. 75.77). Jedenfalls waren es auch im 4. Jh. keineswegs nur die „gebildeten Christen der Oberschicht, aus der sich... die Bischöfe dieser Zeit rekrutierten“, wie B. allzu pauschal konstatiert (7 → vgl. jetzt dazu Sabine Hübner, *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleasiens*, Diss. phil. Jena 2005, bes. 267–274). Konkret wäre etwa zu fragen, ob die bei Gregor von Nazianz (or. 4,102) zitierte Kritik Kaiser Julians – „Uns gehört Wissenschaft und Bildung, wozu auch die Verehrung der Götter gehört. Für euch paßt Dummheit und Rohheit; euer oberster Grundsatz und eure Weisheit ist: Glaube!“ (vgl. auch *Contra Galilaeos*, frg. 55 Masaracchia) – lediglich die von Kelsos und Porphyrios her bekannte Polemik aufgreift (z. B. *Orig. Cels.* III 44), oder ob sich hier bereits die in Kirchenordnungen des 4. Jhs. zu beobachtende Tendenz spiegelt, christlichen Amtsträgern die Lektüre „heidni-

scher“ Schriften kategorisch zu untersagen (so Const. App. I 6)? Dies betrifft nicht mehr unmittelbar den christlichen Umgang mit der Chiffre „Athen“ und soll daher nicht der Untersuchung B.s als Mangel angelastet, sondern als Desiderat benannt werden, dessen Einlösung der

„Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der heidnisch-antiken Kultur“ noch größere Tiefenschärfe verleihen könnte.

Jena

Peter Gemeinhardt

Alte Kirche

Lamberg, Erich, *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils* (Nicaenum II): Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen, NF Heft 124, München, Verlag C. H. Beck, 2004, 88 S., Kart., 3-7696 0119-X

Das II. Konzil von Nizäa (787) stellte nach der ersten Phase des großen Bilderstreits die Verehrung der Bilder wieder her und war damit auch von Einfluss auf die frühkarolingische Bilderpolitik im Westen. Eine historisch-kritische Edition seiner Akten existiert bislang nicht, wird aber von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften für die *Acta conciliorum oecumenicorum* vorbereitet. Im Rahmen dieser Arbeiten hat Erich Lamberg, Mitarbeiter der Akademie, die zu besprechende Studie vorgelegt.

Präsenz-, Subskriptions- und Akklamationenlisten von Konzilien sind häufig für deren Geschichte selbst von nur untergeordneter Bedeutung, umso wichtiger aber für die Prosopographie, die historische Geographie, für die Geschichte der inneren Strukturen der Kirche sowie – sofern Äbte zu den Konzilsvätern gehörten – für die Geschichte des Mönchtums und der Klöster. Die Probleme, die solche Listen bieten, sind jedoch, angefangen von denen des I. Ökumenischen Konzils von Nizäa (325), häufig verwickelt und komplex. Wer sich damit beschäftigt, muss sich zunächst meist durch ein Verwirrspiel von Dubletten, Lücken und Interpolationen hindurcharbeiten. Die handschriftliche Überlieferung des II. Nicaenum bietet insgesamt sechs, teilweise erheblich voneinander abweichende Listen.

L. stellt zunächst die Handschriftenlage dar sowie die gegenüber diesen Handschriften älteren lateinischen Übersetzungen der Akten aus dem 8. und 9. Jahrhundert. Was die Arbeiten Jean Darrouzès zu den Bischofslisten angeht, so kritisiert er, dass dieser auf der Basis des bei Mansi edierten Texts der Akten (der schlechter

ist als der der *editio principis* von 1585) trotz Hinzuziehung weiterer Handschriften „alle überlieferten Listen *cum grano salis* als Spiegel der tatsächlichen Verhältnisse während des Konzils aufgefasst“ (11) habe. Dies jedoch ist nach Meinung des Verfassers nur sehr bedingt der Fall.

Als Basis für die künftige Beschäftigung mit den Teilnehmerlisten dieses Konzils legt L. diese in Form einer synoptischen Edition vor, in der „die Abweichungen zwischen den Listen und die wichtigsten Varianten der Überlieferung erfasst werden“, die sich aber ausdrücklich nicht als Rekonstruktion einer Teilnehmerliste versteht (40). Ausführlich äußert sich der Verfasser zur Überlieferung und Beurteilung jeder einzelnen der sechs Listen A – F, die in dieser Synopse erfasst werden, und kommt zu dem Urteil, dass die Liste F, die Subskriptionsliste der siebten und letzten Sitzung des Konzils, am meisten Vertrauen verdiene, obwohl sie weniger umfangreich ist als die Subskriptionsliste der vierten (D) und die Präsenzliste der siebten Sitzung (E). Die Ordnung dieser Liste sei in sich am schlüssigsten und die Zahl von 306 Subskribenten durch die Überlieferung in den *Libri Carolini* gestützt. Das Fehlen von Namen, die auf anderen Listen auftauchen, erklärt L. durch vorzeitige Abreise „oder aus anderen, für uns nicht mehr nachprüfbaren Gründen (Tod, Krankheit usw.)“ (33).

Auffällig ist, dass in dieser Liste F die Metropolitansitze von Thessalonike und Traianupolis fehlen, die nur in der Liste E, einer nach L. späten Kompilation des frühen 9. Jahrhunderts, genannt werden, sowie in Liste D, die erkennbar zahlreiche anachronistische Zusätze enthält, die aus späterer Zeit stammen müssen. Dass offensichtlich die Metropolen der beiden genannten Bistümer nicht am Konzil teilgenommen haben, dies aber im 9. Jahrhundert vorausgesetzt wird, ist, wie L. mit Recht feststellt, für die Beurteilung der byzantinischen Wiedergewinnung des Ostillyricums und der Peloponnes ein aussa-