

Zitierhinweis

Lechner, Thomas: review of: Kendra Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, in: *Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike*, 15 (2013), p. 51-62, DOI: 10.21245/rec.ant.1352627737, downloaded from Website



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

Kendra Eshleman: *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers, and Christians*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2012. IX, 293 S. EUR 78.32. ISBN 978-1-107-02638-4.

Der vielversprechende Titel des Buches, der auch ein mehrbändiges Werk annonciieren könnte, erfordert zwangsläufig eine inhaltliche Präzisierung. Folgt man dem einleitenden Abstract der Verfasserin auf Seite I, dann wird deutlich, dass die Zielsetzung der zu besprechenden Monographie keineswegs darin besteht, die komplexe soziale Welt der Intellektuellen im Römischen Reich umfassend darzustellen, sondern darin, die Rolle sozialer Netzwerke für die Identitätsbildung der im Titel genannten drei Gruppen zu beschreiben, und zwar in der Zeit der Zweiten Sophistik, also vor allem im 2. Jh. und in der ersten Hälfte des 3. Jh. n. Chr. Diese Aufgabe löst Kendra Eshleman mit akribischer Sorgfalt und großem Engagement. Ihre souveräne Beherrschung der Quellen, ihre selektive, aber insgesamt überzeugende Auswahl der Sekundärliteratur, die erfreulicherweise auch französische und deutsche Forschungsliteratur berücksichtigt, und ihre konzeptionell interessanten Fragestellungen sind bereits an dieser Stelle ausdrücklich hervorzuheben.

In der Einleitung („Who are you“ The social formation of identity, S. 1–20) erklärt die Verfasserin ihr Forschungsprojekt und gibt einen instruktiven Überblick zu den folgenden Kapiteln. Eshleman betont, dass die einzelnen Themen des Buches eine grundlegende sozialpsychologische Einsicht als Prämisse voraussetzen. Demnach kann die Identität eines Menschen nicht nur durch das individuelle Sein („being“), d. h. durch Übereinstimmung mit gewissen kognitiven, rituellen, ethischen und/oder professionellen Standards bestimmt werden. Vielmehr muss die Identität beispielsweise eines Sophisten, Philosophen oder Christen auch durch die jeweiligen Beziehungen zu anderen Gruppenmitgliedern definiert werden, und zwar zu Gruppenmitgliedern der Gegenwart wie der Vergangenheit (S. 2). Diese Form der Identitätsbildung, die von Eshleman „belonging“ genannt wird, ist allerdings – ebenso wie auch das „being“ – von sozialen Interaktionen geprägt, die naturgemäß keine klaren Definitionen zulassen. Die *πεπαιδευμένοι* der römischen Welt waren deshalb gezwungen, diese defintitorische Unschärfe zu kompensieren, indem sie sich durch rhetorische Strategien und feste soziale Bindungen, d. h. durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, ihrer Identität vergewisserten. Eshleman verweist ergänzend auch auf die Risiken, die mit den sozialen Komponenten der Selbstdefinition verbunden waren, vor allem wenn es darum ging, legitime von illegitimen Mitgliedern zu unterscheiden, den eigenen Status zu begründen und Hierarchien zu etablieren. Nach Eshleman wurde in der Forschungsgeschichte gerade dieser Aspekt zu wenig berücksichtigt: „The relevance of belonging to Second Sophistic contests over identity and status has been explored only in

rather limited ways, however. Except in the symposium, where socialization and the cultivation of social bonds are foregrounded, the ‘groupness’ of early imperial *pepaideumenoí* as such is not immediately obvious and is sometimes dismissed as unimportant“ (S. 2). Letztlich definierten sowohl Sophisten wie Philosophen und Christen ihre Identität prinzipiell über die Zugehörigkeit zu einer „in-group“, die sich von verschiedenen „out-groups“ abgrenzte (S. 3). Eshleman ist davon überzeugt, dass ein Vergleich der in den einzelnen Gruppen entwickelten Legitimationsstrategien zu interessanten Ergebnissen führen kann: „Setting early Christian controversialists alongside Second Sophistic intellectuals helps to highlight the less often noticed dynamics of inclusion and exclusion among the latter“ (S. 4). Umgekehrt sind nach Eshleman auch Ergebnisse zu erwarten, die die sozialen Voraussetzungen christlicher Orthodoxie deutlicher werden lassen. Grundsätzlich sei aber auf die intensive Verflechtung von drei Elementen zu achten: „personal authority, corporate identity, and social ties“ (S. 5). In der sozialen Wirklichkeit der Zweiten Sophistik bedeutete das konkret: „what Christianity or sophistry is depends to a large degree on whom one regards as prototypical Christians and sophists, while authority to make those judgments rests in part on the social and intellectual pedigree of the judge“ (S. 5-6). Insofern ist es konsequent, dass sich die Verfasserin in ihrer Studie vor allem auf solche Intellektuelle (und ihr jeweiliges soziales Umfeld) konzentriert, welche mit ihrem Verhalten, ihren Visionen und ihren Schriften Gruppen maßgeblich geformt haben (S. 6).

Außerdem wird von Eshleman das schon erwähnte Thema der sozialen Konstruktion christlicher Orthodoxie ausdrücklich als Schwerpunkt der Untersuchung benannt: „I hope to contribute to an understanding that the formation of a dominant orthodoxy was not only an intellectual and theological project but also a social one“ (S.6). Dieser Ansatz impliziere methodisch, dass die mündlichen bzw. schriftlichen Diskurse des Christentums, die letztlich die Identität des frühen Christentums begründet haben, auf das soziale, d. h. alltägliche Verhalten der Christen zurückzuführen sind, wobei auch hier die wechselseitige Beeinflussung von Text und Realität berücksichtigt werden müsse („a dynamic feedback loop with behavior on the ground“, S. 7). Hierbei könne nach Eshleman ein Vergleich des in den christlichen Gruppen geführten Diskurses über Orthodoxie und Häresie mit den Diskursformen der Zweiten Sophistik unser Verständnis historischer Prozesse wesentlich bereichern: „Examining early Christian self-definition alongside the authorizing practices of contemporary *pepaideumenoí* broadens our view of the cultural and social world of the Second Sophistic and helps to bring the stakes in play for intellectuals and their historians more sharply into focus“ (S. 7). Allerdings ist Eshleman durchaus bewusst, dass die Verwendung identischer oder analoger Strategien und Verhaltensweisen nicht durch eine direkte einseitige oder auch wechselseitige Abhängigkeit der einzelnen Gruppen (Sophisten, Christen,

Philosophen) erklärt werden könne. Vielmehr verweisen die Übereinstimmungen auf „a set of culturally available technologies of identity formation, authorization, and institutionalization, which early Christian modes of self-definition mirror, map, and transform“ (S. 7).

Im abschließenden Überblick (S. 18–20) beschreibt Eshleman den Aufbau des Buches als eine aufwärtsführende Spirale. Ihre spiralförmige Argumentation beginnt mit der Analyse von face-to-face Interaktionen und endet mit der Interpretation kollektiver Identitäten wie sie in den schriftlichen Gesamtdarstellungen des frühen 3. Jh., also in Hippolyts *Refutatio*, Philostrats *Sophistenviten* oder der *Philosophiegeschichte* des Diogenes Laertius, retrospektiv beschrieben wurden, wobei die Verfasserin versucht, auf jeder Ebene der Spirale die fortschreitende Entwicklung christlicher Orthodoxie mit den Diskursen über Identität und Prestige in der Zweiten Sophistik in ein dialogisches Verhältnis zu setzen. Schließlich verweist Eshleman noch darauf, dass es zwischen den einzelnen Ebenen des Spiralmodells strukturelle Analogien gibt: „These different levels of individual and corporate self-fashioning flow into each other: the social mechanisms by which distinctions between self and other(s) are drawn in face-to-face encounters have analogues in textualized authorizing discourse, which in turn feeds back into the behavior of actors on the ground“ (S. 18).

Eshlemans Argumentationsspirale besteht insgesamt aus 7 Kapiteln, die jeweils mit einer „conclusion“ zusammengefasst werden, wobei die ersten 6 „conclusions“ am Ende Informationen enthalten, die den Leser über die Zielsetzungen des nächsten Kapitels in Kenntnis setzen und ihn damit, um im Bild zu bleiben, auf die nächste Ebene der Spirale transportieren.

Im ersten Kapitel (*Inclusion and identity*, S. 21–66) entwirft Eshleman ein buntes, mosaikartiges Bild sozialer Interaktionen in der Welt der Sophisten, Philosophen und Christen. Insgesamt geht es in diesem Kapitel um relativ banale Einsichten in die Organisationsstruktur einzelner Gruppen. So betont die Verfasserin, dass die Teilnahme an den zentralen Aktivitäten der jeweiligen Gruppe letztlich auch die Zugehörigkeit zur Gruppe bedeutete, wobei die Zulassung zu diesen Aktivitäten das zentrale Problem darstellte. Denn einerseits waren diese Gruppen aus unterschiedlichen Gründen (Prestige, Geld, Mission) auf die Teilnahme möglichst vieler Mitglieder angewiesen, andererseits konnte nur eine strikte Kontrolle der Zulassungsvoraussetzungen die Identität der Gruppe dauerhaft stabilisieren. Allerdings, und dies zeigt die Verfasserin ausgezeichnet, war es in der Realität häufig gar nicht möglich, den Zugang zu Veranstaltungen wie Vorlesungen, sophistische Deklamationen oder christliche Versammlungen restriktiv zu beschränken („the permeability of the physical spaces“, S. 65). Eshleman skizziert die Lösung dieses Problems folgendermaßen: „Self-professed insiders in each group labored to establish the contours of their community in a way that placed themselves at the center

and excluded deviants, charlatans, the unqualified, and malicious saboteurs – a rhetorical exclusion ideally replicated by physical and social marginalization (S. 65). Wer sind nun aber die wahren Insider und durch welche Kriterien werden sie bestimmt? Eshleman zeigt an gut ausgewählten Beispielen, z. B. den Auftrittsszenen der Sophisten, dass Insider nur durch die Anerkennung von anderen Insidern ihren Status legitimieren konnten. Etwas komplizierter als bei Sophisten und Philosophen stellte sich das Insider-Problem bei Christen, weil hier die Auseinandersetzungen um die wahre Identität dadurch verschärft wurden, dass soteriologische Fragestellungen im Spiel waren, also existenzielle Fragen, die nicht nur für das irdische Leben entscheidend waren. Dennoch – Eshleman illustriert dies unter anderem am Konflikt mit den valentinianischen Markosiern – bestand die vorrangige Strategie nicht darin, die Häretiker auszuschließen, sondern durch geeignete Maßnahmen zu integrieren („a bottom-up strategy“, S. 59), wenngleich Eshleman am Verhalten Victors von Rom auch belegen kann, dass exemplarische Exkommunikationen durchaus als Alternativen eingesetzt werden konnten („a more top-down approach“, S. 59).

In den beiden folgenden Kapiteln diskutiert Eshleman ausführlich eine Frage, die im 1. Kapitel schon mehrfach begegnet war: Wer bestimmt tatsächlich den Diskurs über die Identität einer Gruppe? Denn Eshleman stellt mit Bezug auf die Arbeiten von Jenkins¹ zu Recht fest, dass es nicht genügt, Identität ausschließlich intern zu definieren, also über Insider und ihr gruppenspezifisches Netzwerk: „Identity always takes shape in the interface between internal definition – how a group defines and announces its character to itself and others – and external categorization – the identity and membership attributed to the group by outsiders, which may or may not coincide with insider perspectives“ (S. 67).

Im zweiten Kapitel (Contesting competence. The ideal of self-determination, S. 67–90) untersucht Eshleman deshalb dieses Insider-Outsider Verhältnis, indem sie die entsprechenden Strategien der Sophisten und der Philosophen analysiert. Hierbei wird deutlich, dass in der Regel der Insider mit dem Experten und der Outsider mit dem Nicht-Spezialisten bzw. ἰδιώτης identifiziert werden kann. Da aber beispielsweise Sophisten von ihrem weitgehend aus ἰδιῶται bestehenden Publikum sowie einzelnen ebenfalls nicht-spezialisierten Förderern bzw. politischen Autoritäten abhängig waren, war diese Konstellation nicht unproblematisch. Insgesamt kommt Eshleman mit ihrem Studium der Positionen von Lukian, Dion, Epiktet, Favorinus und Aelius Aristides zu dem Ergebnis, dass externe Evaluationen tatsächlich kaum eine Rolle spielten, da sich die Gruppen der πεπαιδευμένοι nahezu ausschließlich intern definierten, wobei Insider gerade dadurch ihren Status legitimierten, dass sie andere Insider beurteilten. Gerechtfertigt wurde dies als eine Form des

1 R. Jenkins: Rethinking Ethnicity. Identity, Categorization and Power. *Ethnic and Racial Studies* 17, 1994 197–223; Ders.: *Social Identity*. London/New York 1996.

Qualitätsmanagements: „The circularity of this proposition is justified by equating the disciplinary competence needed to produce high-level oratory, philosophical argument, or a just life with the knowledge required to assess such things“ (S. 89). Eshleman verweist zu Recht darauf, dass diese Methode der Selbstdefinition hervorragend geeignet war, eine Gruppe als ideale, selbst-generierende und selbstevidente Gemeinschaft erscheinen zu lassen, obwohl die Gruppe in Wahrheit fortwährend damit beschäftigt war, ihre Identität an der Schnittstelle zu externen Einflussgrößen neu zu konstruieren. Da hierbei die Zusammensetzung und Identität einer Gruppe ausschließlich durch die Gruppe selbst bzw. ihre Spezialisten definiert wird, bezeichnet Eshleman diese Methode als „producer-driven“ (S. 260).

Das 3. Kapitel (Expertise and authority in the early church, S. 91–124) untersucht dieselbe Fragestellung wie das 2. Kapitel, nun aber in Bezug auf die kirchengeschichtliche Entwicklung. Eshleman beschreibt diese Entwicklung folgendermaßen: Die Argumentationsfigur des ἰδιώτης diene zunächst dazu, die Position des Christentums in der griechischen Kultur näher zu bestimmen. Christliche Autoren übernahmen die sokratische Position des ironischen Beobachters, spielten also die ἰδιῶται, um konkurrierende pagane und christliche Experten kritisch zu hinterfragen. In der zweiten Hälfte des 2. Jh. verschwindet zwar diese Strategie nicht, wird aber nun insofern konterkariert, als jetzt die paganen Nicht-Christen, die Häretiker und die weniger kompetenten und ungebildeten Christen als ἰδιῶται bezeichnet wurden, wodurch auch unter den Insidern, also innerhalb der Gemeinden Hierarchien entstanden sind. Mit diesem Abschnitt über die Rolle der ἰδιῶται im Definitionsprozess christlicher Identität (S. 102–112) ist Eshleman eine hervorragende Darstellung gelungen, die den äußerst vielschichtigen sozialen und häresiologischen Zusammenhängen durchaus gerecht wird. In diesem Abschnitt wird auch deutlich, wie unterschiedlich im Christentum die methodischen und theologischen Grundsätze in der Auseinandersetzung mit den ἰδιῶται waren (z.B. bei Irenäus, Klemens von Alexandrien, den Valentinianern, Tertullian und Hippolyt). Dieser identitätsstiftende Prozess der Professionalisierung christlicher Leitungsstrukturen verlief nach Eshleman relativ synchron zur Differenzierung der Gläubigen in Klerus und Laien, wobei sich zunehmend die Kleriker als die Experten und wahren Insider gegenüber den Laien positionierten, denen durch diese Marginalisierung weitgehend die Kompetenz abgesprochen wurde, christliche Identität verbindlich zu definieren. In diesem Zusammenhang geht Eshleman in einem Teilabschnitt (Ordination and Authority, S. 94–102) auf die Ämterentwicklung im frühen Christentum ein und betritt damit ein äußerst komplexes Forschungsgebiet, das sie dreifach gliedert: „the shift from diversity and collegiality to a regularized hierarchy, the interaction between institutional and charismatic forms of authority, and the role of patrons in congregational leadership“ (S. 94). Da hier Eshleman eine relativ konventionelle Zusammen-

fassung des Forschungsstands vorlegt, genügt es zwei Ergebnisse festzuhalten: 1.) betont Eshleman zu Recht, dass die Etablierung der monepiskopalen, dreigliedrigen Kirchenleitung in der universalen Kirche tatsächlich zu einer Institutionalisierung christlicher Theologie geführt hat, wobei die Grundfragen christlicher Identität zunehmend durch die zentrale Autorität der Bischöfe definiert wurden. Bedauerlicherweise ist Eshleman in ihrem Buch nicht auf den Entwurf von Christoph Marksches eingegangen, der zuletzt versucht hat, den institutionellen Kontext kaiserzeitlicher christlicher Theologie zu beschreiben.² Beide Arbeiten überschneiden sich in vielen Themen, haben aber vollkommen unterschiedliche methodische Ansätze. Eine Synthese beider Konzepte wäre eine wichtige Forschungsaufgabe. 2.) stellt Eshleman fest, dass eine solche Zentralisierung definatorischer Macht, die „a desire for uniformity of thought and action“ verrate, im Bereich der zeitgenössischen Intellektuellen völlig ohne Parallele sei (S. 124).

Im letzten Abschnitt des 3. Kapitels untersucht Eshleman die Rolle von Patronen und Hausbesitzern, also von Christen, die mit ihrer Gastfreundschaft und ihrem Vermögen einen großen Beitrag zum Gemeindeleben geleistet haben. Sie kommt insgesamt zu folgendem Ergebnis: „Householders and church patrons, then, had considerable influence over the boundaries of local and even extra-local Christianity, whether through direct leadership or by indirectly shaping the teaching, practice, and membership of the cells meeting in their homes. In this role they sometimes acted as part of an emerging local ecclesiastical hierarchy, sometimes in partnership or at odds with it, and sometimes, as in the case of Origen’s patron, seemingly without reference to local clergy at all“ (S. 120). Mit den beschriebenen Funktionen stellte dieser Personenkreis, zu dem auch zahlreiche Frauen zählten, für die Gemeinden eine nicht zu unterschätzende Gefahr dar, weil befürchtet werden musste, dass ihre theologische Kompetenz häufig nicht ausreichte, um orthodoxe und häretische Christen voneinander zu unterscheiden. Ähnlich wie nicht geweihte Propheten und Märtyrer verloren diese Christinnen und Christen zunehmend an Einfluss und mussten sich letztlich, d.h. zu Beginn des 3. Jh., als Laien der monepiskopalen, klerikalen Autorität unterordnen. Ein Prozess, der vor allem für Frauen von großem Nachteil war, weil Ihnen der Zugang zu klerikalen Ämtern verwehrt wurde (S. 121).

Obwohl es zu dieser spezifischen Form der Autoritätsbegründung im Christentum keine Parallele in der Welt der paganen *πεπαιδευμένοι* gab, ist dennoch mit Eshleman festzuhalten, dass es dennoch soziale Strategien der Legitimation von Gruppen gab, die sowohl pagane wie christliche Gruppen auszeichneten. Eshleman zeigt dies in den folgenden beiden Kapitel, indem sie

2 Chr. Marksches: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. Tübingen 2007.

Philostrats Sophistenviten mit den Texten christlicher Häresiologen (Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien und Hippolyt) vergleicht. Sie stellt sich hierbei vor allem die Frage, wie durch solche Texte retrospektiv die Identität von Gruppen konstruiert wurde. Im 4. Kapitel (Defining the circle of sophists. Philostratus and the construction of the Second Sophistic, S. 125–148)³ charakterisiert Eshleman zunächst Philostrats Projekt, eine Geschichte der Zweiten Sophistik zu schreiben, als bewussten Kanonisierungsprozess, wobei Philostrat die Funktionen als „editor, gatekeeper, and interpreter, and, in the later Lives, eyewitness to the events he describes“, ausübte (S. 146). Indem sich Philostrat in Erzählungen und Anekdoten auf reale Kontroversen zwischen Sophisten bezog, legitimierte er seine eigene selektive Version der Zweiten Sophistik als historisch vorgegeben: „The effect is to frame the Lives as a boldly revisionist, and authoritatively true, account, and its narrator as a supremely reliable insider with whose judgments readers are constrained to agree, for fear of exposing themselves as ignorant or malicious“ (S. 147).

Auch die Texte der Häresiologen (Kapitel 5: Becoming orthodox. Heresiology as self-fashioning, S. 149–176) verfolgen nach Eshleman diese Strategie, indem sie sich auf „face-to-face contests over identity within second-century churches“ beziehen (S. 176). Damit erscheinen häresiologische Texte als authentische Zeugnisse über solche Debatten und die Häresiologen als Nachahmer der strategischen Methoden ihrer „orthodoxen“ Kollegen in der Vergangenheit, wobei die Häresiologen äußerst geschickt soziale Netzwerke konstruieren: „Contemporary heresiologists, meanwhile, portray themselves and/or their heroes and allies as participating in a socially cohesive ‘orthodox’ coalition, knit together by affection, communion, common lineage and institutions, the circulation of texts, and the affinities of thought and action by which affiliations are both created and revealed“ (S. 261). In diesem Zusammenhang werden zwei Elemente zu zentralen Strategien ausgearbeitet: 1.) werden alle relevanten sozialen Netzwerke miteinander verknüpft und auf eine gemeinsame Herkunft bezogen, also in direkter Linie auf die Apostel zurückgeführt. 2.) werden die Bischöfe in der 2. Hälfte des 2. Jh. zu den einzigen legitimen Nachfolgern der Apostel gekürt. Mit dieser personalisierten und institutionalisierten Methode der „corporate identity formation“ (S. 175) befinden sich allerdings die Christen wiederum in Übereinstimmung mit dem Zeitgeist, wie die folgenden beiden Kapitel zeigen.

Zunächst untersucht Eshleman im 6. Kapitel (Successions and self-definition, S. 177–212) verschiedene Sukzessionslisten (διαδοχαί) bzw. Darstellungen, die retrospektiv die Identität einer speziellen Gruppe definierten, indem sie Sukzessionen konstruierten („succession narratives“). Methodisch erweist es sich hier als ein Vorteil, die „succession narratives“ unterschiedlicher

3 Eine Version dieses Kapitels ist bereits 2008 in *Classical Philology* 103, 395–413, erschienen.

Gruppen wie Rhetoren (Quintilian), Juristen (Pomponius) und Philosophen (Diogenes, Klemens von Alexandrien, Numenius) miteinander zu vergleichen und nicht zwischen institutionellen, ideengeschichtlich orientierten oder schulinternen *διαδοχαί* zu unterscheiden. Auf diese Weise gelingt es Eshleman, strukturelle Zusammenhänge zu erschließen und sich vollkommen auf die Frage zu konzentrieren, wie die Geschichte einer Gruppe durch personenbezogene Listen konzipiert werden konnte. In diesem Zusammenhang betont Eshleman zu Recht, dass diese Listen weniger eine historische Realität reproduzierten als eine idealisierte Vergangenheit (S. 180–183). Eshleman fasst ihre Ergebnisse in 4 Punkten zusammen (S. 211): 1.) „Succession narratives“ sind keine historiographisch objektiven Darstellungen, sondern verfolgen spezielle Ziele, wie etwa die Autorisierung des Verfassers als Experten, die Legitimierung einer Wissenschaft oder die spezifische Charakterisierung der Gruppenidentität oder alles zusammen. 2.) Selbst wenn die Daten und Fakten einzelner Listen übereinstimmen, können sie für unterschiedliche Zwecke benutzt werden, je nachdem wie sie arrangiert und interpretiert werden. Gerade kleinste Veränderungen oder Neuinterpretationen des Anfangs solcher Listen können enorme Auswirkungen haben. 3.) „Succession narratives“ entwickeln ihre Schlagkraft („constructive power“) vor allem durch Prinzipien der Selektion, wie etwa der Beschränkung, aber auch der Erweiterung bestimmter Personengruppen, die die legitime Nachfolgeordnung repräsentieren. 4.) Der Erfolg des Sukzessionsprinzips in der Realität ist radikal von der Annahme abhängig, dass die Nachfolger mit ihren jeweiligen Vorgängern grundsätzlich übereinstimmen und sich in einem geradezu spiegelbildlichen Ähnlichkeitsverhältnis befinden. Insgesamt hat Eshleman in diesem Kapitel ihre in der Einleitung formulierte These überzeugend bewiesen: „In their comprehensive scope and bid for monopolistic textual permanence, these histories represent the most ambitious attempts we have yet encountered to shape a group’s memory and self-understanding by sculpting its social contours“ (S. 180).

Es folgt das letzte Kapitel („From such mothers and fathers“. Succession narratives in early Christian discourse, S. 213–258), in dem Eshleman einleitend darauf hinweist, dass die Prinzipien, die im 6. Kapitel herausgearbeitet wurden, auch für christliche Sukzessionslisten bzw. „succession narratives“ gelten, dass es aber zwei wesentliche Unterschiede zu paganen Diskursen gibt. 1.) Existiert keine exakte Parallele zu den christlichen Sukzessionen von Häretikern, d. h. es gibt keine literarischen Zeugnisse, in denen pagane Intellektuelle fiktive Genealogien ihrer Gegner präsentieren. 2.) konnten die christlichen Häresiologen des 2. Jh. im Gegensatz zu paganen Intellektuellen nicht auf vorliegende Sukzessionslisten zurückgreifen, außer sie verwendeten jüdische oder philosophische Listen, um sie mit ihren eigenen Listen zu kombinieren, wenn sie beispielsweise die Irrlehren der Häretiker auf jüdische oder philosophische Lehren zurückführen wollten (S. 217).

Auch an dieser Stelle kann die Argumentation Eshlemans nur in ihren wesentlichen Ergebnissen zusammengefasst werden. Zunächst einmal zeigt dieses Kapitel, dass zwar die apostolisch-episkopale Sukzession die elaborierteste und wirkungsvollste Strategie der Selbstdefinition darstellte, dass sich aber diese Strategie wie alle anderen Formen der Identitätsvergewisserung wiederum durch einen sozialen Kontext legitimierte, der gleichzeitig den historischen Rahmen für die Illegitimität der Häretiker darstellte. Das Grundprinzip ist so zu bestimmen: „that like associates with like and produces like, so that the ‘orthodoxy’ (or not) of individuals and groups is revealed by their affiliations“ (S. 256). Mit der Erfindung häretischer Genealogien sei es letztlich gelungen, die chaotische Realität zu ordnen und einheitliche Gegnerprofile (z. B. für die Valentinianer) zu erzeugen, wodurch man sich dann umso wirkungsvoller als orthodoxe Gruppe definieren konnte. Weiterhin sei es durch die Verknüpfung dieser Genealogien mit der jüdischen oder griechischen Kultur gelungen, das Christentum kulturell zu positionieren, wobei z. B. Hegesipp eine andere Auffassung als Hippolyt vertrat (S. 257). Eshleman beschreibt in diesem Zusammenhang die Entwicklung des Sukzessionskonzepts für das orthodoxe Christentum historisch zutreffend als einen vielschichtigen und keineswegs uniformen oder gar determinierten Prozess. Die normierenden Faktoren konnten in diesem Prozess durchaus variieren: „Justin points to a Christian prophetic succession to establish both the identity of Christianity as (true) Judaism and the correctness of (his) Christian readings of scripture; in Asia Minor, Christians from a variety of perspectives locate the defining center of the church in diadochai of prophets and, perhaps, martyrs. By contrast Hegesippus relies on bishops as guardians of ‘correct’ logos against ‘heretical’ challenges, but without aligning them specifically with the apostles ; still other Christians – Ptolemy and Clement among them – trace the transmission of apostolic tradition through chains of teachers, with little regard for episcopal succession. Irenaeus and his imitators resolve this historiographic pluralism into the narrowest possible combination: the ‘orthodox’ community is identified as the one authorized by its direct descent from the apostles in lines of episcopal succession“ (S. 257).

Eshleman hat mit ihrer Monographie eine äußerst interessante Kulturgeschichte sozialer Netzwerke geschrieben. Selbstverständlich gibt es für jedes der behandelten Themen schon eine ganze Reihe von Spezialuntersuchungen. Der Vorteil ihrer Arbeit liegt aber darin, dass sie die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchungen miteinander verknüpft und auf neue Fragestellungen bezogen hat.

Jedes Kapitel enthält eine Fülle von Einzeluntersuchungen, die in ihrer Komplexität und detailreichen Präzision hier nicht wiedergegeben werden konnten. Insofern wäre es ungerecht, betrachtet man zusätzlich noch die Vielfalt der behandelten Themen, zu kritisch auf einzelne Schwachpunkte

einzugehen, zumal es Eshleman gelungen ist, und dies ist in dieser Form und dieser Qualität sonst nirgends zu finden, Sophisten, Philosophen und Christen tatsächlich auf einer Bühne auftreten zu lassen, d. h. ihre sozialen Netzwerke als Subsysteme einer gemeinsamen sozialen Welt zu beschreiben. Der Leser gewinnt einen hervorragenden Eindruck von der Vielfältigkeit sozialer Interaktionen wie sie vor allem von Philostrat für die Sophisten, Diogenes Laertios für die Philosophen und Irenäus, Tertullian und Hippolyt für die Christen dargestellt worden sind. Aber hat sich die Verfasserin möglicherweise selbst zu sehr von diesen retrospektiven Sophisten- und Philosophenviten beeindrucken lassen? Lassen sich im Gegensatz zum Christentum beispielsweise die Sophisten tatsächlich als Gruppe(n) beschreiben? Selbstverständlich gibt es den Schülerkreis um Herodes Attikus und sicherlich auch eine Gruppe in Smyrna, aus der immer wieder hervorragende Sophisten hervorgegangen sind, sowie Zentren wie das Asklepios-Heiligtum zu Pergamon, das zahlreiche Sophisten als Pilger anzog und neue soziale Netzwerke generierte.⁴ Dies wären alles Gruppen, die man heranziehen könnte. Damit hat sich Eshleman aber nicht beschäftigt. Geht man andererseits davon aus, wie dies Eshleman mehrfach andeutet, dass sich Sophisten zwar einer weltweit agierenden Gruppe zugehörig fühlten, dieses soziale Netzwerk aber vorwiegend als ideale Vorstellung existierte, also gewissermaßen als virtuelle Gemeinschaft, dann fragt man sich, warum Eshleman nicht auf das christliche Konzept der Katholischen Kirche eingegangen ist. Denn in diesem konzeptuellen Horizont begegnen letztlich alle Themen wieder, die in den einzelnen Kapiteln immer wieder angesprochen wurden, und eben auch die Frage, wie das Verhältnis der katholischen Kirche vor Ort zur katholischen Kirche als Weltgemeinschaft zu bestimmen sei. Grundlegende Prinzipien sind bereits im *Martyrium Polycarpi* und in den Ignatianen formuliert worden bzw. können in diesen Texten bereits vorausgesetzt werden.⁵ Damit sind wir bei einem weiteren Problem, das in nahezu allen Kapiteln, aber vor allem im 3. Kapitel begegnet: In einer Monographie, die sich so intensiv mit der historischen Entwicklung analoger Strukturen beschäftigt, sollte die Datierungsfrage der Ignatianen keine Nebensächlichkeit sein.⁶ Sowohl für die Entwicklung der monepiskopalen Ämterstruktur, also der Grundvoraussetzung für die Konstruktion von Bischofslisten, als auch

4 Vgl. dazu Alexis Petsalis-Diomidis: *Truly beyond Wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford Studies in Ancient Culture and Representation. Oxford 2010.

5 Vgl. dazu R. M. Hübner: Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks 'Katholische Kirche' (*καθολικὴ ἐκκλησία*) bei den frühen Kirchenvätern, in: J. Arnold et al. (Hrsgg.): *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. Paderborn/München/Wien 2004, 31–79.

6 Eshleman beschäftigt sich mit der Datierungsfrage nur kurz in Anm. 119 auf Seite 52.

für die episcopale Konzeption der katholischen Kirche sind die Ignatianen Schlüsseltexte. Man muss sich in diesem Zusammenhang keineswegs einer Spätdatierung der Ignatianen anschließen (um 165-175 n. Chr.), jedoch sollte man in diesem Fall die chronologischen Sprünge in der strukturellen und theologischen Entwicklung des Christentums im 2. Jahrhundert irgendwie erklären können. Insgesamt wäre allerdings die Argumentation Eshlemans noch überzeugender ausgefallen, wenn sie die ekklesiologischen und häresiologischen Themen der Ignatianen der theologie- und kirchengeschichtlichen Entwicklung der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zugeordnet hätte. Eine zu frühe Datierung der Ignatianen erzeugt gerade im kulturgeschichtlichen Kontext der Zweiten Sophistik zwangsläufig Widersprüche. Es ist zuletzt, um nur ein Beispiel zu nennen, auch Allen Brent nicht gelungen, zu erklären, weshalb der aus Syrien kommende Ignatius im Gegensatz zu dem aus Smyrna, also einer Hochburg der Zweiten Sophistik, stammenden Polykarp massiv von Konzepten der Zweiten Sophistik beeinflusst erscheint, während Polykarp, immerhin der Lehrer Asiens, vollkommen unbeeinflusst wirkt.⁷ Das lässt sich mit der traditionellen Datierung nicht erklären.

Zum Schluss noch drei Ergänzungen zur Sekundärliteratur: Eshleman hat mit großer Sorgfalt die aktuelle und, dies sei besonders betont, auch die relevante ältere Forschungsliteratur berücksichtigt. Ich möchte nur abschließend auf 2 Titel verweisen, die ich vermisst habe: 1.) den von Barbara Borg herausgegebenen Sammelband zur Zweiten Sophistik aus dem Jahr 2004 und 2.) die Studie von Jack T. Sanders aus dem Jahr 2000 zu den sozialen und soziologischen Faktoren der christlichen Mission.⁸ Als wichtige Ergänzung sei noch auf den fast zeitgleich mit Eshlemans Monographie erschienenen Aufsatz „Die Funktion der Häresienabwehr in der Alten Kirche“ von Clemens Scholten verwiesen, in dem er die These plausibel begründet, dass die christliche Häresiologie und Häresiographie auch apologetisch motiviert war. Diese spezielle Form der Apologetik diene in der Auseinandersetzung mit paganen Intellektuellen dazu, die heterodoxe Pluralität des Christentums als Störfaktor für gesellschaftliche Integration zu beseitigen, indem die Vorwürfe paganer Kritiker aufgearbeitet wurden und die Identität des Christentums konzeptionell begründet wurde.⁹ Eshlemans Studie wird allen Forschern, die sich mit der sozialen Welt der Intellektuellen im Römischen Reich beschäftigen,

7 Vgl. A. Brent: *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. STAC 36. Tübingen 2006, 312–318; vgl. dazu die berechtigte Kritik von B. Dehandschutter, *VigChr* 64, 2010, 89–94.

8 B. Borg (Hrsg.): *Paideia. The World of the Second Sophistic*. MSt 2. Berlin/New York 2004; J. T. Sanders: *Charisma, Converts, Competitors. Societal and Sociological Factors in the Success of Early Christianity*. London 2000.

9 C. Scholten: *Die Funktion der Häresienabwehr in der Alten Kirche*. *VigChr* 66, 2012, 229–268.

äußerst hilfreich sein und zukünftigen Arbeiten als wertvolle Inspirationsquelle dienen.

Thomas Lechner, München
Dr.TL@gmx.de

[Inhalt Plekos 15,2013 HTML](#) [Startseite Plekos](#)
