

Citation style

Nesselrath, Heinz-Günther: review of: Jan R. Stenger, Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis. „Damit die Städte Städte werden“, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 22 (2020), p. 167-174, DOI: 10.21245/rec.ant.235582894, downloaded from Website



copyright

This article may be downloaded and/or used within the private copying exemption. Any further use without permission of the rights owner shall be subject to legal licences (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

Jan R. Stenger: Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis: „Damit die Städte Städte werden“. Tübingen: Mohr Siebeck 2019 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 115). X, 270 S. € 79.00. ISBN: 978-3-16-156973-9.

Gegenstand dieses Buches ist „die von Grund auf ambivalente Konzeption der Stadt als eines christlichen Lebensraumes in der Theologie des Johannes Chrysostomos“ (3) und die Frage, „mit welchen Mitteln und zu welchen Zwecken Chrysostomos das Bild der Stadt – und des Lebens in ihr – rhetorisch modellierte, gemäß seiner theologischen Vision akzentuierte und funktionalisierte“ (ebd.). In seiner Einleitung (1–17) skizziert Stenger die frühere Forschung zu diesem Thema (5–10), wobei er auch die Defizite dieser Forschung klar benennt: Es fehle bislang „der Versuch, genauer zu erfassen, welchen Platz die Stadt an sich in Johannes’ theologischem Denken einnimmt, also zu fragen, welche Haltung er zur Stadt als einem Ort christlichen Lebens bezieht“ (9). Gerade „eine der Säulen seines theologischen Denkens“ sei „nicht in ihrer fundamentalen Bedeutung für die Konzeption des Raumes erkannt worden“ (ebd.), nämlich „seine Anthropologie [...], sein Menschenbild, seine Auffassungen vom menschlichen Willen, der Freiheit, von Gütern, der Herkunft und Funktion des Bösen in der Welt sowie seiner [lies: seine] Affekttheorie“ (10); deshalb solle in der vorliegenden Studie „der theologischen Anthropologie [...] der gebührende Platz in Johannes’ Stadtdiskurs zugewiesen werden“ (ebd.). Um dies zu leisten, will Stenger „Johannes’ Homilien und Traktate [...] als Texte und Reden“ (11) untersuchen, d. h. mithilfe „literaturwissenschaftlicher oder hermeneutischer Methoden und Begriffe“ (ebd.), und „darstellen, wie Johannes in Antiochia mit rhetorischen Mitteln Modelle der Stadt erschafft, semantisiert und funktionalisiert“ (13) und „wie im einzelnen Text [...] ein Bild des Raumes erschaffen, diskutiert, entwickelt, mit Bedeutungen versehen und an die kommunikative Situation adaptiert wird“ (ebd.). Dabei glaubt Stenger, „eine Entwicklung in seiner [= Johannes’] Konzeption der Stadt feststellen“ zu können, „die, durchaus nicht bruchlos, von entschiedener Ablehnung zur produktiven Aneignung führte“ (14). Danach begründet er, warum sich die Studie auf Antiochia beschränkt (und nicht auch Johannes’ späteres Wirkungsfeld Konstantinopel einbezieht), und gibt eine Übersicht über die Inhalte der einzelnen Kapitel der Untersuchung (14–17).

Das erste Kapitel („Johannes Chrysostomos’ Rhetorik der Stadt“, 18–34) will „an einigen Passagen sowohl ein vorläufiges Verständnis von Johannes’ Stadtmodell“ entwickeln „als auch exemplarisch“ den „methodischen Zugriff“ illustrieren (14). Dies tut Stenger an zwei Partien der *Homilia in martyres* (paneg. mart. 2, PG 50 p. 663–664,2 und 664,45–665,11), die er mit den Methoden der „Textwelttheorie“, eines Zweiges „der sog. Kognitiven Literaturwissenschaft“ (21), untersucht; wobei er freilich gleich hinzufügt, dass – da diese noch kein „spezifisches methodisches Profil ausgeprägt“ hat (21) – die „konkrete Analyse sich durchaus traditioneller Verfahren etwa der Hermeneutik, der Stilistik oder der Diskursanalyse bedien[en]“ muss (22). Dies führt er im Folgenden vor und fasst am Ende des Kapitels vier vorläufige Ergebnisse zusammen (34): 1. Die „Textwelten des Johannes“ sind häufig nicht nur metaphorisch, sondern „tatsächlich räumlich situiert“; 2. sie „fungieren [...] häufig als Denkmodelle“, in denen „Alteritätserfahrung oder Verfremdung“ eine Rolle spielen; 3. sie „legen [...] teils die Unzulänglichkeiten der diesseitigen Welt offen, teils formulieren sie Alternativen zu dieser“; 4. Johannes erzeugt auf diese Weise „Bewußtsein für die Signifikanz des Raumes“.

In Kapitel 2 („Stadt und Einöde“, 35–72) geht Stenger der Frage nach, „inwieweit“ bei dem jungen Johannes „sich die frühe Erfahrung Antiochias in seiner literarischen Modellierung und theologischen Funktionalisierung des urbanen Raumes niederschlägt“, dabei möchte er zeigen, „daß Johannes die spezifisch urbane Lebensweise als für den Christen ungeeignet verwirft und [...] diese Vorstellung Antiochias eng mit Johannes’ eigener Vita verquickt ist“ (35). Dann wird an einigen frühen Schriften (*De compunctione*, *Ad Theodorum lapsum*, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, *De sacerdotio*) sehr anschaulich gezeigt, wie diametral entgegengesetzt in dieser Zeit Johannes die Räume der Stadt und der Einsamkeit der Berge (wo unweit von Antiochia die Mönche ihrer Askese nachgehen) auffasst und schildert und dabei immer wieder die Überzeugung vermittelt, dass wahres christliches Leben nur außerhalb der Stadt (bzw. innerhalb der Stadt nur dann, wenn man sich dort einen klosterartigen Raum der Askese schafft) möglich ist. Ein Exkurs (64–69) skizziert Johannes’ „theologische Anthropologie“ (68), die „fest auf dem Grund der hellenistischen Philosophie“ (65), vor allem der Güterlehre der Stoa, steht (vgl. dazu unten). Auf der Grundlage dieses Menschenbildes, so deutet Stenger im Schlussteil des Kapitels an (69), wird Johannes später die in seinen frühen Schriften so schroffe Antithese zwischen der unchristlichen Stadt

und der christlich-mönchischen Einöde modifizieren und überwinden können.

In Kapitel 3 („Die Selbst-Präsentation der Christen in der Stadt“, 73–126) demonstriert Stenger durch eingehende Untersuchungen zu mehreren Predigten des Johannes, dass „es ihm nicht nur darum geht, ein Bewußtsein für die Qualität von Räumen zu schaffen, sondern den Umgang mit städtischen Räumen zu reglementieren, so daß jeder einzelne Christ aktiv daran mitwirkt, Antiochia zu verändern“ (75). Die Predigt *De baptismo Christi* und die Festpredigt zum Gedenktag des Märtyrers Lukian (paneg. Lucn.) zeigen, dass es nicht nur außerhalb Antiochias, sondern auch innerhalb der Stadt (oder in ihrem näheren Umfeld) christliche Gegenräume gegenüber dem weltlich-heidnischen Stadtgebiet gibt; sie werden nicht nur als Refugien vor dem unchristlichen Stadtraum konzipiert, sondern auch als Orte, von denen christliche Impulse auf die Stadt (zunächst auf die Privathäuser der Christen) ausgehen können (77–99). Die Predigt zu Ehren des Märtyrers Julian (paneg. Juln.) widmet sich in weiten Teilen einer Antithese zwischen der Gedenkstätte (Martyrium) des Heiligen und den sehr weltlichen Verlockungen des antiochenischen Vororts Daphne während eines traditionellen Götterfestes (100–113), wobei die Märtyrergedenkstätte auch als „Vorhof des Himmereiches“ (106) herausgearbeitet wird. In der *Homilia in martyres* werden die Orte antiochenischer Ausschweifung (Tavernen, Bordelle, Theater) mit der christlichen Märtyrergedenkstätte kontrastiert (115–125) und der Bühnencharakter dieser Orte (auch des Martyriums, aber in einem guten Sinne) herausgestellt. Stenger arbeitet dabei auch heraus, dass Johannes den Umstand, dass alle Menschen in das „Schauspiel“ des jeweiligen Ortes involviert sind, auch positiv zu nutzen versteht: Wenn Christen durch ihr äußeres Auftreten ihr Christsein demonstrieren, beginnen sie, „sich Stück für Stück den fremden Raum anzueignen – und auch zu transformieren“ (123). Insgesamt zeigen die in diesem Kapitel behandelten Chrysostomos-Texte, dass ihr Schöpfer nunmehr damit rechnet, den Raum der Stadt zumindest partiell christianisieren zu können.

In Kapitel 4 (mit dem zunächst etwas kryptisch anmutenden Titel „Die christliche Produktion der Stadt“,¹ 127–173) erläutert Stenger in einem ersten Teil (127–136) vor allem anhand der Schrift *De inani gloria et de educandis liberis*, wie Chrysostomos das öffentliche Leben in Antiochia weitgehend mithilfe der Metapher des Theaters interpretiert: Die ganze Stadt ist eine Bühne, auf der die Menschen ihre sozialen Rollen ausagieren und dabei immer zugleich Akteure und Zuschauer von anderen Akteuren sind. Im zweiten Teil wird vor allem an Stellen aus Johannes' exegetischer Predigt zum Ersten Korintherbrief erläutert, wie dieses theatralische Gebaren der Antiochener (namentlich der Oberschicht, aber auch der Menschen am anderen Ende des sozialen Spektrums) in Johannes' Augen zu einer großen Ungleichheit (*ἀνωμαλία*) im städtischen Leben führt. Der dritte Teil (148–156) veranschaulicht, wie Johannes durch die plastische und rhetorisch effektvolle Darstellung der „Verhaltensroutinen“ der reichen, aber auch der ärmeren Bürger seiner Gemeinde immer wieder die bestehenden Missstände vor Augen führt und sie dadurch sensibilisiert. Der vierte Teil (156–167) nimmt in den Blick, wie Johannes – vor allem in den Taufkatechesen – versucht, die Gläubigen (namentlich die Neugetauften) zu regelmäßigem Kirchgang und zu häufigem Gebet (an nahezu jedem Ort und bei nahezu jeder Tätigkeit) zu bewegen, um durch diese allen gemeinsamen christlichen Praktiken den sozialen Unterschieden des weltlichen Stadtraums entgegenzuwirken. Der letzte Teil (167–173) arbeitet heraus, wie Johannes mit solchen Aufforderungen versucht, „den Raum der Distinktion [den die weltliche Stadt bisher darstellte] in eine Sphäre der Gleichheit zu verwandeln“ (167), und zeigt vor allem an der ersten Taufkatechese (die in den Nachwehen der für Antiochia sehr bedrohlichen Statuenunruhen von 387 entstanden ist), wie er durch christliche Praktiken (zu denen hier auch das Almosengeben – nicht nur durch die Reichen, sondern durch alle Christen – „als neue Liturgie“ [173] gezählt wird) die Stadt zu einem sich nunmehr an christlichen Werten orientierenden Raum umzuformen versucht.

Im fünften und letzten Kapitel („Die christliche Wiedergeburt Antiochias“, 174–237) wird dargestellt, wie Johannes die durch die sogenannten Statuenunruhen ausgelöste große Krise Antiochias im Frühjahr 387 nutzt, die Christianisierung der Stadt voranzutreiben. Die Analyse (177–188) der am

1 Im vierten Teil des Kapitels wird klar, was gemeint ist: Die Christen sollen durch spezifisch christliche Praktiken „dem städtischen Raum ein anderes Gesicht geben, ihn neu produzieren“ (166).

27. Februar 387 gehaltenen zweiten Statuenhomilie zeigt, wie der Prediger „das Unheil als Strafe Gottes für die Duldung des Frevels“ (181), nämlich der Gotteslästerung, deutet und „ein dezidiert theologisches Erklärungsmodell für die Katastrophe entwickelt, in welchem [...] dem christlichen Individuum eine entscheidende Rolle [...] für die Gemeinschaft zugewiesen wird“ (182). In Zusammenhang damit entwickelt Johannes auch die These, „daß Besitzunterschiede und die sie begleitenden Affekte die Existenz der Stadt aufs Spiel setzen“ (186); nur eine in Nächstenliebe sich manifestierende christliche Ethik könne hier Abhilfe schaffen (187). Im nächsten Teil des Kapitels (188–200) wird durch die Analyse der am 27. März 387 gehaltenen siebzehnten Statuenhomilie gezeigt, wie Johannes durch das in dieser Predigt zentrale Lob der Mönche, die in die Stadt gekommen sind und zugunsten Antiochias bei den weltlichen Behörden interveniert haben, und durch die Empfehlung, diese Mönche in der Praktizierung einer christlichen (sich vor allem durch Nächstenliebe auszeichnenden) Philosophie nachzuahmen, der Stadt eine radikale Abwendung von ihrer bisherigen weltlich-materiellen Orientierung nahelegen will. Die im anschließenden Teil (200–212) besprochene achtzehnte Statuenhomilie (gehalten am 28. März 387) knüpft hier an und führt nahezu in der Form einer philosophischen Abhandlung vor, dass wahre Freude und wahres Glück im Leben eines Menschen sich nicht durch Streben nach materiellen Gütern erlangen lassen, sondern nur durch eine mithilfe von Gottesfurcht erlangte Gemütsruhe, die beim christlichen Weisen aber auch mit christlichem Mitleiden und Barmherzigkeit gepaart ist. Stenger zeigt, wie Johannes in solchen Ausführungen den Vorstellungen der hellenistischen (vor allem) stoischen Philosophie zum Umgang mit Leidenschaften einen „neuen christlichen Charakter“ (209) aufprägt. Wie dieser konkret aussehen kann, demonstriert Johannes am Ende der Homilie erneut mit dem eindrucksvoll gezeichneten Bild der Mönche (210–211). Der als nächstes (212–223) behandelten zwanzigsten Statuenhomilie, „die mit einigem zeitlichen Abstand der achtzehnten folgte“ (212), geht es darum, die bisherige Ökonomie der individualistischen Vergeltung, die Johannes auch für die Krise der Statuenunruhen verantwortlich macht, durch eine neue christliche „Ökonomie der Vergebung“ (219) zu ersetzen, die „ganz Antiochia auf ein neues Fundament gründet und zu einem christlichen Organismus umformt“ (223). Der letzte Teil des Kapitels schließlich (223–237) analysiert die einundzwanzigste Statuenhomilie (vorgetragen am Osterfest am 25. April 387), die – anders als alle vorangegangenen – in der Form einer

groß angelegten Erzählung die Reise des Bischofs Flavian nach Konstantinopel, seine dortige erfolgreiche Intervention bei Kaiser Theodosius zugunsten von Antiochia und seine anschließende Rückkehr mit beeindruckenden rhetorisch-dramatisierenden Mitteln (unter anderem der Wiedergabe von Flavians Plaidoyer in direkter Rede und wechselnden Fokalisierungen, die das Geschehen auch aus der Perspektive des Kaisers und sogar Gottes zeigen) darstellt. Als didaktisches Ziel dieser Narratio stellt Stenger die Absicht heraus, durch die Demonstration erfolgreicher christlicher Nächstenliebe und Philantropia (hier vom Kaiser ausgeübt) zu zeigen, dass die von ihm schon in den früheren Statuenhomilien anvisierte christliche Transformation der Stadt tatsächlich möglich ist. – In seinen „Ergebnisse[n]“ (238–243) rekapituliert Stenger die Punkte, in denen er über die bisherige Forschung hinausgelangt zu sein glaubt, nämlich vor allem darin, ein „angemessenes Verständnis“ dafür entwickelt zu haben, „wie Johannes den Raum der Polis definiert, wie er ihn durch seine Rhetorik gleichsam erschafft und modelliert und wie er das so entworfene Stadtbild einsetzt, um die unvollendete Christianisierung der spätantiken Gesellschaft zum Abschluß zu bringen“ (239). Es habe sich gezeigt, dass Antiochia „in Johannes’ Schriften [...] kein Abbild der historischen Wirklichkeit, sondern ein sorgfältig entworfenes Konstrukt ist“ (239), aber auch, „daß und weshalb die Stadt in Johannes’ Theologie und Ethik die Hauptrolle spielt“ (240). Zugleich zeigt sich Stenger wohl zu Recht skeptisch, ob Johannes mit seinen Zielen erfolgreich war: „seine bis zum Überdruß wiederholten Ermahnungen scheinen eher das Gegenteil nahezu legen“ (241). Dies ändert nichts daran, dass Stenger die Eigenarten und Absichten der von ihm untersuchten Texte im Wesentlichen richtig erfasst haben dürfte.

Innerhalb des beeindruckenden Gesamtableaus bleiben einige (kleinere) Desiderate. Im fünften Kapitel hat Stenger mit wünschenswerter Klarheit die genaue Chronologie der von ihm untersuchten Statuenhomilien zum Ausdruck kommen lassen; etwas Ähnliches hätte man sich auch bei der Behandlung der in den vorangehenden Kapiteln behandelten Schriften gewünscht; hier bleibt die Darstellung oft im Vagen.² Im Zusammenhang damit hätten auch manche Momente von Johannes’ Vita etwas klarer dargestellt werden können: S. 35–36 heißt es, dass Johannes „in der von Bischof

2 Zu Beginn der „Ergebnisse“ gibt Stenger als zeitlichen Rahmen der untersuchten Schriften die „Dekade zwischen den späten 370er und den ausgehenden 380er Jahren“ (238) an.

Meletios geführten christlichen Gemeinde“ sozialisiert wurde und „im Jahre 369“ die Taufe empfing. Weiter unten auf S. 36 heißt es dann, Johannes habe sich als Asket in die Berge zurückgezogen, „nachdem [...] Bischof Meletios hatte ins Exil gehen müssen“, wozu als Literaturangabe in Anm. 8 Dünzl, „Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 n. Chr.“ angeführt wird – aber wie konnte Meletios im Jahr 369 Johannes taufen, wenn er schon acht Jahre zuvor verbannt wurde? Damit der Leser hier nicht desorientiert zurückgelassen wird, hätte er noch die Information erhalten müssen, dass Meletios zwischen 360 und 381 mehrfach ins Exil gehen musste, im Jahr 369 aber (wieder einmal) in Antiochia war.

Wiederholt wird auf pagane philosophische Vorbilder vor allem stoischer Provenienz von Johannes' ethischen Vorstellungen hingewiesen, etwa in dem erwähnten Exkurs zu seinem Menschenbild (64–69), doch lassen sich hier noch andere philosophische Ahnen finden: Wenn Stenger hier ausführt, dass in Johannes' Sicht der Mensch aufgrund seiner γνώμη – sofern diese nur richtig funktioniert und nicht von Affekten beeinträchtigt wird – „über die richtige Erkenntnis von Gut und Böse“ verfügt, damit „grundsätzlich die Möglichkeit [...], zwischen Gut und Böse zu wählen“, hat und auf diese Weise auch „für sein eigenes Glück oder Unglück selbst verantwortlich“ ist (67), hätte darauf hingewiesen werden können, dass dies in allem bereits dem Erkenntnisoptimismus des Sokrates entspricht, wie er namentlich bei Platon skizziert wird.³ Auf S. 110 werden die von Johannes für den Christen postulierten „Augen des Glaubens“ auf biblische Tradition zurückgeführt (ohne konkrete Stellen zu nennen); hier könnte man auch an das ὄμμα τῆς ψυχῆς denken, das schon bei Platon auftaucht (rep. 533d). Die S. 117 Anm. 144 thematisierte „auf dem Prinzip der Mimesis beruhende psychische Wirkung des Theaters auf den Zuschauer“ sollte an Aristoteles mit seiner in der *Poetik* entwickelten Katharsis-Vorstellung denken lassen.⁴

3 Ein Satz wie „Wer erkannt hat, was gut und böse ist, wird das eine erstreben und das andere meiden“ (67) könnte direkt aus dem *Gorgias* Platons stammen.

4 Ob man bei der S. 130–131 evozierten von Chrysostomos wiederholt betonten Rollenhaftigkeit des menschlichen Lebens an eine Lektüre Lukians von Samosata denken darf, bei dem die Theatermetapher eine große Rolle spielt (dazu zum Beispiel L. Lugaresi: *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico* [II–IV secolo]. Brescia 2008 [Adamantius. Supplementi 1], 242–248), müsste erst noch eine genauere Untersuchung zeigen.

Um seinen Autor zum Leben zu erwecken, bringt Stenger immer wieder mehrzeilige Zitate aus seinen Schriften – die die Sprachgewalt des ‚Chrysostomos‘ oft sehr schön zeigen – und gibt sie in eigenen Übersetzungen wieder, die in der Regel gut lesbar sind, ganz gelegentlich aber auch etwas genauer sein könnten.⁵

Diese Hinweise können den positiven Gesamteindruck des Buches freilich kaum schmälern. Stenger ist es gelungen, mit einer fruchtbaren Verbindung moderner Methodologie und ‚klassischer‘ Philologie neue Dimensionen der christlichen Rhetorik des Johannes Chrysostomos zu erschließen und ihn als einen spätantiken Autor zu erweisen, dessen Lektüre wahrhaft lohnt.

5 Warum etwa auf S. 212 χρύσινοι („Goldmünzen“) und ἀργύρια („Silbermünzen“) anachronistisch mit „Dukaten“ und „Groschen“ wiedergegeben werden, ist mir unklar.

Heinz-Günther Nesselrath, Göttingen
hnessel@gwdg.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Heinz-Günther Nesselrath: Rezension zu: Jan R. Stenger: Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis: „Damit die Städte Städte werden“. Tübingen: Mohr Siebeck 2019 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 115). In: Plekos 22, 2020, 167–174 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2020/r-stenger.pdf>).
