

JAN R. STENGER

Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) · MARTIN WALLRAFF (München)
CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)
JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)
JÖRG RÜPKE (Erfurt)

115



Jan R. Stenger

Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis

„Damit die Städte Städte werden“

Mohr Siebeck

Jan R. Stenger, geboren 1972; 2003 Promotion in Klassischer Philologie an der Universität Kiel; 2008 Habilitation an der Universität Kiel; 2008–2012 Juniorprofessor für Klassische Philologie an der FU Berlin; seit 2012 MacDowell Chair of Greek an der Universität Glasgow.
orcid.org/0000-0002-6661-1379

ISBN 978-3-16-156973-9 / eISBN 978-3-16-156974-6
DOI 10.1628/978-3-16-156974-6

ISSN 1436-3003 / eISSN 2568-7433 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Dieses Buch wurde durch die interdisziplinäre Zusammenarbeit im Exzellenzcluster 264 Topoi an der Freien Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin angeregt. Insbesondere habe ich von dem Austausch mit Kolleginnen und Kollegen der Forschergruppe C-6 ›Cityscaping‹ profitiert. Für diese Gelegenheit danke ich dem Exzellenzcluster. Den weiteren Verlauf der Arbeit an dieser Untersuchung haben ein EURIAS-Fellowship am Helsinki Collegium for Advanced Studies (2015/16) und ein Fellowship am Swedish Collegium for Advanced Study in Uppsala (2017/18) gefördert. Dafür danke ich dem EURIAS Fellowship Programme (Marie Skłodowska-Curie Actions, 7th Framework Programme) und den beiden damaligen Direktoren dieser großartigen Institutionen, Sari Kivistö und Björn Wittrock, die für ein ungemein inspirierendes Arbeitsumfeld gesorgt haben. In der Anfangsphase der Arbeit hat Helena Winterhager mich bei der Literaturrecherche und der Sichtung des Textmaterials unterstützt, wofür ich mich herzlich bedanke. Schließlich gilt mein Dank den Herausgebern der Reihe *Studien und Texte zu Antike und Christentum* für die Aufnahme meines Buches sowie den Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck für die unkomplizierte Zusammenarbeit.

Glasgow, am St Andrew's Day 2018

J. R. S.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Tabellenverzeichnis	IX
Einleitung	I
1 Johannes Chrysostomos' Rhetorik der Stadt	18
2 Stadt und Einöde	35
2.1 Johannes' Erfahrung des Raumes	35
2.2 Raum als religiöse Lebensform	41
2.3 Das Erkenntnispotential von Raumerfahrungen	46
2.4 Die Stadt und das christliche Leben	58
2.5 Die Macht des Raumes	62
<i>Exkurs: Urteilsvermögen, Güter und menschliche Verantwortlichkeit</i>	64
3 Die Selbst-Präsentation der Christen in der Stadt	73
3.1 Der Umgang mit der städtischen Topographie	73
3.2 Eine dichotomische Struktur des Stadtraumes	77
3.3 Bewegungen und Plazierungen der Christen	88
3.4 Raum und religiöse Identität	99
3.5 Antiochia als Bühne	114
4 Die christliche Produktion der Stadt	127
4.1 »Die Gegenwart ist Theater, die Verhältnisse sind Schauspielerei«	127
4.2 Die Stadt der Ungleichheit	137
4.3 Verhaltensroutinen	148
4.4 Die Humanisierung des Stadtraumes	156
4.5 Auf dem Weg zur Teilhabe aller an der Stadt	167
5 Die christliche Wiedergeburt Antiochias	174
5.1 Eine Stadt in Angst	174
5.2 »Sie fürchten sich da, wo nichts zu fürchten ist«	177

5.3	»Dies macht sie zur Metropolis, nicht auf Erden, sondern im Himmel«	188
5.4	Wahre Glückseligkeit	200
5.5	»... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern«	212
5.6	»... daß die Stadt künftig Philanthropia heißt«	223
	Ergebnisse	238
	Textausgaben	245
	Literaturverzeichnis	247
	Stellenregister	261
	Personen- und Sachregister	265

Tabellenverzeichnis

1.1	Die Textwelt des Martyriums in <i>pan. mart. 2</i>	25
3.1	Eigenschaften des Raummodells in <i>pan. Lucn.</i>	99
5.1	Die Struktur von <i>stat. 18</i>	202
5.2	Die Homonymie der Freude in <i>stat. 18</i>	209

Einleitung

Als der spätantike Prediger Johannes Chrysostomos in der Fastenzeit des Jahres 387 an die Kanzel der Großen Kirche von Antiochia trat, konfrontierte er seine Mitbürger mit einem verstörenden Bekenntnis zu seiner Heimatstadt:¹

Οὐδὲν πατρίδος γλυκύτερον, ἀλλ' οὐδὲν πικρότερον νῦν γέγρονε· πάντες τὴν ἐνεγκοῦσαν ὥσπερ παγίδα φεύγουσιν, ὥσπερ βάραθρον ἐγκαταλιμπάνουσιν, ὥσπερ πυρᾶς ἀποτηδῶσι.

Nichts ist süßer denn die Heimat, aber jetzt ist nichts bitterer. Alle fliehen ihren Geburtsort wie eine Schlinge, verlassen ihn wie einen Abgrund, springen fort wie von einem Feuerbrand.

Städte, zumal geschäftige Metropolen, prägen ihre Einwohner, laden ein zu Liebeserklärungen, mitunter jedoch auch zu haßerfüllter Verachtung. Der urbane Raum scheint in seiner Verdichtung all dessen, was im menschlichen Leben möglich ist, eine geradezu magische Anziehungskraft oder zumindest Faszination auf Bewohner und Besucher auszuüben. Zahllose antike Beschreibungen und Lobpreisungen des Stadtlebens und seiner Vorzüge legen beredtes Zeugnis für dessen Attraktivität ab, angefangen von Homers Schildbeschreibung bis zu den epideiktischen Reden des Rhetors Chorikios von Gaza.² Von einer magischen Anziehungskraft zu sprechen ist hier nicht einmal zu hoch gegriffen, jedenfalls was die Spätantike und speziell die syrische Metropole Antiochia am Orontes betrifft. Kein Geringerer als der führende Rhetoriklehrer dieser Epoche, Libanios, findet, als er seine Heimatstadt in den höchsten Tönen lobt, das einprägsame Bild, selbst die Götter fühlten sich unwiderstehlich zu Antiochia als ihrer Geliebten hingezogen. Die Stadt besitze eine erotische Anziehungskraft, so daß selbst die höheren Mächte nicht anders könnten, als sich an den Ufern des Orontes niederzulassen. Libanios verwendet, um diese Liebesbeziehung zu bezeichnen, den Begriff der φιλοχωρία, also die affektive Zuneigung zu einem Platz.³

¹ Chrys. *stat.* 2. I (PG 49,35,16–19). Die Übersetzungen der griechischen Texte sind meine eigenen.

² Siehe dazu jetzt die Einleitung in FUHRER, MUNDT UND STENGER (2015); ferner LORAUX (1986), PERNOT (1993) 178–216 und KEMEZIS (2015). Siehe auch noch den älteren Überblick über die Gattung des Städtelobs bei CLASSEN (1980).

³ Lib. *Or.* II. 117 (τοσαύτη φιλοχωρία μὲν εἶχε τοὺς ἡμετέρους δαίμονας, ἐπιθυμία δὲ τοὺς ξένους ἡμετέρους γενέσθαι). Den Terminus konnte der Sophist der klassischen Tradition entnehmen. Siehe *Ar. V.* 834, *D. H.* 1. 27, *Poll.* 6. 167, *D. C.* 36. 1a. 1. Aus der Spätantike vgl. *Gr. Naz. Or.* 28. 24. Bei Libanios ist er bemerkenswerter Weise ein *hapax*.

Nun beleuchtet aber die plastische Schilderung des Johannes, daß der urbanen Topographie ebenso etwas Sperriges, Bedrückendes, ja Beängstigendes anhaften konnte. Selbst wenn wir in Rechnung stellen, daß die zitierten Worte inmitten einer bedrohlichen politischen Krise, während der sogenannten Statuenunruhen, geäußert wurden, läßt sich dennoch nicht übersehen, daß gerade christliche Autoren der Spätantike immer wieder ein Unbehagen spürten, wenn sie auf das städtische Treiben blickten, sei es auf die Tavernen, auf die Theaterspektakel oder pagane Bräuche im öffentlichen Raum.⁴ Kritik oder Ablehnung der Polis samt ihrer spezifischen Kultur war beileibe keine Prerogative der Kirchenväter. Anhänger der traditionellen Kulte wie Libanios oder Kaiser Julian hatten oft die gleiche Not mit dem Stadtleben ihrer Zeit.⁵ Und nebenbei sei angemerkt, daß auch heutige Debatten über Gentrifizierung, Städtebaumaßnahmen oder schrumpfende Städte belegen, wie kontrovers urbane Siedlungen beurteilt werden können.⁶ Viele dieser antiken wie modernen Erscheinungen sind einander darin verwandt, daß sich der Streit meist nicht so sehr an der bloßen materiellen Seite der Stadt, also den Straßen, Plätzen, öffentlichen und privaten Bauten, entzündet, als vielmehr an den vielfältigen Formen des urbanen Lebens sowie an den Versuchen, den Stadtraum gemäß politischen, sozialen, ökonomischen oder religiösen Ideen zu verändern und formen. Oft steht die Frage im Mittelpunkt, welche Individuen und Gruppen die Macht haben, sich die urbane Topographie anzueignen und sie zu kontrollieren.

Kontroversen darüber, wie eine Stadt beschaffen sein sollte und wer in ihr den Ton angibt, sind also mitnichten eine Innovation der Gegenwart; ebensowenig hat es in vergangenen Jahrhunderten an Versuchen gefehlt, die Topographie und das mentale Bild von Städten sowohl physisch als auch diskursiv zu formen. Neue politische Ideologien, soziale Verhaltensweisen, religiöse Kulte und Medien haben zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen kulturellen Kontexten je eigene Anstrengungen ausgelöst, den städtischen Kosmos neu zu bestimmen und dadurch wiederum auf gesellschaftliche Prozesse einzuwirken.⁷ Einen

⁴ Zu den Unruhen des Frühjahrs 387 siehe die Erläuterungen unten in Kap. 5. Zur christlichen Kritik an Theater und Spielwesen siehe WEBB (2008), LUGARESI (2008) und PUK (2014) 21–52.

⁵ Libanios kritisiert beispielsweise den Niedergang der Sitten bei sportlichen Agonen in Antiochia (Lib. *Or.* 10) oder, aus der Rückschau, das Benehmen der Studenten in den Städten seiner Zeit (*Or.* 1. 19–22, siehe ferner *Or.* 3). Julians *Misopogon* ist eine beißende Abrechnung mit dem lasterhaften Leben in der Metropole Antiochia.

⁶ Siehe etwa im Hinblick auf Berlin die Anthologie Matthias Bernt, Britta Grell, Andrej Holm (Hgg.), *The Berlin Reader. A Compendium on Urban Change and Activism*, Bielefeld 2013.

⁷ Seine sicherlich mustergültige Ausprägung hat dieses Bestreben in der Konzeption und Verwirklichung von Idealstädten in der Frühen Neuzeit gefunden. Siehe dazu Hanno-Walter Kruft, *Städte in Utopia. Die Idealstadt vom 15. bis zum 18. Jahrhundert zwischen Staatsutopie und Wirklichkeit*, München 1989. Einzelne Beispiele für literarische Stadtkonstruktionen der Moderne sind in DÜNNE UND MAHLER (2015) zu finden.

bemerkenswerten Fall aus dieser schier endlosen Reihe hat die vorliegende Studie zum Gegenstand: die von Grund auf ambivalente Konzeption der Stadt als eines christlichen Lebensraumes in der Theologie des Johannes Chrysostomos. Die fundamentalen Transformationsprozesse der Spätantike bildeten einen idealen Nährboden nicht nur für Reflexionen über die Ausgestaltung der traditionellen Polis, sondern waren in einer Weise physisch manifest und unübersehbar, daß sie von den politischen und kulturellen Akteuren praktisches Eingreifen geradezu erheischten.

Als brillanter Prediger, der über Jahrzehnte hinweg in zwei Metropolen des Römischen Reiches, Antiochia und Konstantinopel, wirkte, konnte Johannes kaum umhin, dem Thema große Aufmerksamkeit zu widmen, zumal, wenn wir seinen Predigten Glauben schenken können, er tagtäglich mit Verhaltensroutinen der Gläubigen im urbanen Raum konfrontiert war, die kaum seine Zustimmung finden konnten. Da sich im vierten Jahrhundert, im Gefolge der sog. Konstantinischen Wende, das Christentum immer weiter in der römischen Gesellschaft ausbreitete, wuchs geradezu zwangsläufig die Zahl derer, die zwar dem öffentlichen Bekenntnis nach der Kirche angehörten, sich jedoch im Alltag nicht so verhielten, wie es die Wortführer der Kirche von aufrechten Gläubigen verlangten. Was Christsein bedeutete und ob etwa Theaterbesuch, magische Praktiken oder sozialer Umgang mit Heiden und Juden mit dem christlichen Glauben vereinbar waren, hing von dem jeweiligen Blickwinkel ab und ließ sich nicht definitiv festlegen. Chrysostomos oder Augustin vertraten rigide Moralvorstellungen und eine strikte Auffassung von Orthodoxie, während viele Gläubige ihre religiöse Identität nicht zum alles entscheidenden Kriterium machen wollten.⁸ Thema der Untersuchung soll daher genauer gesagt sein, 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. Indem sie analysiert, wie Johannes mentale Bilder Antiochias in den Köpfen seines Publikums zu erzeugen und gestalten strebt, um das Verhalten der christlichen Einwohner mit seinem Ideal des christlichen Lebens in Einklang zu bringen, will diese Monographie den Ort bestimmen, den die Polis als Raum *sui generis* in seinem Denken einnimmt. »Laßt uns die Philosophie von dort hierherbringen«, rief Johannes seine Gemeinde auf; die Gläubigen sollten also die wahre christliche Lebensweise von den Bergen in die Polis einführen, »damit die Städte Städte werden«.⁹ Erst das kompromißlos christliche Leben würde also die Stadt zu ihrer eigentlichen Bestimmung führen. Es ist diese teleologische Sicht der Stadt, die den Leitfaden unserer Untersuchung bildet.

⁸ Für Nordafrika und Augustin hat REBILLARD (2012) diesen Konflikt zwischen den Verhaltensnormen, die der Prediger aufstellt, und dem tatsächlichen Verhalten der Gläubigen klar herausgearbeitet.

⁹ *Hom. in Rom.* 26. 4 (PG 60,644,5–7): Διὸ, παρακαλῶ, τὴν φιλοσοφίαν τὴν ἐκεῖθεν καὶ ἐνταῦθα εἰσαγάγωμεν, ἵνα αἱ πόλεις γένονται πόλεις. Siehe auch *hom. in Mt.* 55. 6 (PG 58,549).

Damit wendet sich diese Monographie einem Thema zu, das nicht nur für Johannes von eminenter Relevanz war, sondern ebenso im Zentrum der gesamten Epoche verankert ist und dementsprechend intensives Interesse auf sich gezogen hat. Unabhängig von der immer noch kontrovers diskutierten Frage, ob die klassische Polis in der Spätantike ihren Niedergang erlebte,¹⁰ kann es als ausgemacht gelten, daß der urbane Raum Christen dieser Zeit vor zahlreiche und gravierende Herausforderungen stellte, angefangen von der politischen Aktivität von Bischöfen in den Gemeinwesen über die materielle und seelsorgerliche Betreuung der städtischen Bevölkerung bis hin zu gewalttätigen Konfrontationen mit anderen Glaubensgemeinschaften. Von Anfang an, seit die neutestamentlichen Schriften die himmlische Bürgerschaft propagiert hatten, setzte sich die neue Religion mit der griechisch-römischen Stadt auseinander, ohne eine einheitliche Haltung zu finden. Wayne Meeks stellt zum frühen Christentum als einem städtischen Phänomen fest: »The city loomed large – and ambivalently – in the symbolic language of the early Christians.«¹¹ Manche sahen die Polis als dämonisch an, imaginierten aber trotzdem eine andere Stadt, das himmlische Jerusalem der Zukunft. Der um 200 verfaßte Diognet-Brief formulierte die vermittelnde Position, daß Christen wie alle anderen Bewohner des Römischen Reiches in den Städten lebten und sich darin nicht von anderen unterschieden. Eigene Städte gründeten sie nicht.¹² Etwa gleichzeitig betonte der Apologet Tertullian, daß es unerheblich sei, an welchem Ort sich ein Christ aufhalte. Ob man die Bäder oder gar heidnische Tempel betrete, tue dem Glauben keinen Abbruch, solange man sich nicht mit dem dort stattfindenden unchristlichen Treiben gemein mache. »Die Örtlichkeiten an sich beflecken uns nicht, wohl aber das, was dort geschieht und wodurch eben, wie wir behauptet haben, die Örtlichkeiten selbst befleckt werden: von befleckten Dingen werden wir befleckt.«¹³

Da Christen im vierten Jahrhundert einen immer größeren Teil der urbanen Einwohnerschaft stellten,¹⁴ war es für ihre Führer und Vordenker unausweich-

¹⁰ Aus der unüberschaubaren Anzahl jüngerer Publikationen zu diesem Thema sei hier vor allem auf den Überblick bei KRAUSE UND WITSCHEL (2006) hingewiesen. Zur Transformation der spätantiken Stadt siehe ferner RICH (1992), BROGILO UND WARD-PERKINS (1999), LIEBESCHUETZ (2001), BRANDS UND SEVERIN (2003), SARADI (2006), JACOBS (2013), GRIG (2013) und BUSINE (2015).

¹¹ MEEKS (1993) 50, ferner 37; THEOBALD (1988). Siehe auch BRANDS (2003) 9: »Die Geschichte des Christentums ist in vielerlei Hinsicht eine Geschichte der Stadt.« Neuere Publikationen zu diesem Thema sind EBNER (2012) und VON BENDEMANN UND TIWALD (2012).

¹² Diognet 5.1–6.2. Siehe bes. 5.1 f. und 4: Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔσθῃσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων. Οὔτε γὰρ ποὺ πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν ... Κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκκληρώθη.

¹³ Tertullian, *De spectaculis* 7 (SC 332): *Loca nos non contaminant per se, sed quae in locis fiunt, a quibus et ipsa loca contaminari altercati sumus: de contaminatis contaminamur.* Siehe dazu SOTINEL (2010) 320 f.

¹⁴ Johannes selbst beziffert die Anzahl der Christen in seiner Heimatstadt mit 100.000.

lich, vielfältige Aspekte des Lebens in der Stadt anzusprechen und Wege aufzuzeigen, wie der Gläubige in der Polis leben könne oder solle.¹⁵ In einem größeren Rahmen betrachtet, war dieses Problem eine Facette der fundamentalen Frage, wie sich das Christentum zu der umgebenden Welt und Gesellschaft stellen sollte, und berührt sich daher mit einem anderen Schlüsselthema der Zeit, dem Umgang der Christen mit dem klassischen Bildungserbe.¹⁶ Nicht zuletzt machten sich im vierten Jahrhundert christliche Gemeinden in den Städten durch Sakralbauten und rituelle Praktiken immer deutlicher bemerkbar.¹⁷ Wie problematisch es sein konnte, eine christliche Haltung zur irdischen Stadt zu finden, beleuchten Johannes' Werke in herausragender Weise, reflektieren sie doch durchweg Ambivalenz und Unbehagen, trotz allem Stolz auf den Platz Antiochias in der Geschichte des Christentums.¹⁸ Genau diese Problematik wird im Mittelpunkt der Untersuchung stehen.

Es versteht sich beinahe von selbst, daß Johannes' Tätigkeit bereits seit längerem von der Forschung in ihren städtischen Kontext gestellt worden ist.¹⁹ Nicht nur hat vor allem die althistorische und archäologische Forschung den Boden dafür bereitet, indem sie die baulichen Veränderungen spätantiker Städte, das soziale Gefüge, den Einfluß von Bischöfen und Gemeinden sowie religiöse Konflikte studiert hat. Was die Stadt Antiochia am Orontes im besonderen betrifft, so sind in den letzten Jahren einige Publikationen erschienen, welche die Geschichte der Stadt in der Spätantike, ihre Kultur und ihre religiösen Verhältnisse beleuchten. Auch die Erforschung der Archäologie hat beträchtliche Fortschritte erzielt.²⁰ Zahlreiche neuere Untersuchungen haben spezi-

Siehe *hom. in Mt.* 85, 4 (PG 58,762 f.). Die Schätzungen zur Einwohnerzahl des spätantiken Antiochia variieren beträchtlich. Vgl. LIEBESCHUETZ (1972) 93–95; TIERSCH (2000) 46 f. BRANDS (2018) 16 f. schätzt sie auf etwa 180.000. Zu Johannes' Berechnungen siehe MAYER (2006b) 468 f.

¹⁵ BRANDS (2003) 17 hebt hervor, daß es trotz der entschiedenen Kritik kirchlicher Autoren an den paganen oder pagan konnotierten Eigenheiten der Stadt keine grundsätzliche Stadtfeindlichkeit im spätantiken Christentum gegeben habe.

¹⁶ Siehe dazu etwa TLOKA (2005), GEMEINHARDT (2007) und STENGER (im Druck a).

¹⁷ Zur Christianisierung der spätantiken Städte, insbesondere zu deren Spuren im materiellen Stadtraum und in Praktiken, siehe jetzt die Beiträge in BUSINE (2015).

¹⁸ Siehe *stat.* 3, 1 (PG 49,47,48–51 und 48,54–49,4), 17, 2 (PG 49,176–177). Vgl. Apg 11,19–26. BROTTIER (1993). Die Ambivalenz kommt auch in *hom. in Mt.* 55, 6 (PG 58,548 f.) zum Ausdruck, wo Johannes einerseits das unvollkommene Leben der Christen in der Stadt dem Mönchtum gegenüberstellt, seinen Hörern andererseits versichert, christliches Leben in der Polis sei möglich. Auch das Publikum der Apostel habe in den Städten gewohnt (καὶ οἱ παρὰ τὴν ἀρχὴν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατηχηθέντες τὰς μὲν πόλεις ὄκουν).

¹⁹ Johannes' Bild der Stadt ist bereits die Studie von STIGLMAYR (1928) gewidmet.

²⁰ Von den älteren Arbeiten seien PETIT (1955), DOWNEY (1961), DOWNEY (1963), CERAN (2013) (ursprünglich polnisch, 1969) und LIEBESCHUETZ (1972) sowie, zu den religiösen Verhältnissen, FESTUGIÈRE (1959) erwähnt. Die neueren Publikationen KONDOLEON (2000), HAHN (2004), SANDWELL UND HUSKINSON (2004), CABOURET, GATIER UND SALIOU (2004), SALIOU U. A. (2010) und BERGJAN UND ELM (2018) behandeln vielfältige Aspekte Antiochias

ell Johannes' politisches Agieren, seine Predigtstätigkeit und seine Versuche, christliche Orthodoxie und Orthopraxis durchzusetzen, genauer in Augenschein genommen.²¹ Schon vor etlichen Jahren hatte Peter Brown darauf aufmerksam gemacht, wie Chrysostomos den christlichen Haushalt gegen die als gefährlich gesehene städtische Umwelt in Stellung bringe und damit eine Vision von der Zukunft der christlichen Stadt skizziere. Browns Darstellung von Johannes' asketischem Feldzug gegen die weltlichen Vergnügungen der antiken Polis fällt etwas zwiespältig aus, betont er doch einerseits, daß es sich bei dessen Ideal einer ganz und gar christlichen Stadt um ein »totgeborenes Kind« gehandelt habe; andererseits schreibt er ihm eine beträchtliche Wirkmacht zu: »seine Predigten läuteten das Ende der antiken Stadt ein.«²² Claudia Tiersch hat Chrysostomos' Verstrickung in die Machtkämpfe und Intrigen des Hofes in Konstantinopel monographisch behandelt.²³ In jüngster Zeit hat man sich dann intensiver mit Johannes' Wirken als Prediger befaßt. So haben Wendy Mayer und Jaclyn Maxwell detailliert untersucht, welche Bevölkerungskreise er in Antiochia erreichen konnte, wie die Kommunikation mit der Gemeinde konkret beschaffen war und wie er zur Christianisierung der Stadt beitrug.²⁴ Der Etablierung einer religiösen Identität in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Gruppen in Antiochia galt auch das Interesse von Isabella Sandwell, die den Prediger mit dem paganen Sophisten Libanios verglichen hat.²⁵ Wenn wir uns dem materiellen Stadtraum zuwenden, so existieren Arbeiten zu den antiochenischen Kirchenbauten, auf die Johannes' Homilien hinweisen, zu seiner Konzeption der

aus verschiedenen disziplinären Blickwinkeln. Ein Inventar der bekannten paganen Heiligtümer des spätantiken Antiochia bietet SALIOU (2015). Den augenblicklichen Stand der alt-historischen und archäologischen Forschung gibt BRANDS (2016) bzw. BRANDS (2018) wieder. DE GIORGI (2016) zeichnet die Entwicklung der Stadt und des umgebenden Territoriums anhand der archäologischen Befunde nach. KRAUTHEIM (2018) 25–70 gibt einen Überblick über öffentliche Räume im spätantiken Antiochia.

²¹ Für die Forschung zu Chrysostomos in den zwei Jahrzehnten zwischen 1984 und 2004 gibt es einen Überblick: MAYER (2005b).

²² BROWN (1991) 315–331, die Zitate 328 und 316. Laut Brown unterschätzte Johannes fatal die Macht des klassischen Gefühls für die Stadtgemeinschaft (328 f.). Den mangelnden Erfolg von Johannes' Versuchen, die Antiochener auf sein Ideal einer ausschließlich christlichen Identität zu verpflichten, unterstreicht auch TIERSCH (2000) 78 f. HARTNEY (2004) II betont gegen Brown, daß Johannes nicht die traditionellen Strukturen der Polis radikal zerstöre, sondern innerhalb eines christlichen Rahmens neu interpretiere. Siehe auch MAYER (1998b) 275–278 und die etwas vereinfachende Kritik von LIEBESCHUETZ (2011) 206 f. (»Christianity was thus part of the traditional identity of the city«, 207).

²³ TIERSCH (2000). Hauptsächlich an der Chronologie von Johannes' Karriere ist LIEBESCHUETZ (2011) interessiert.

²⁴ MAYER (1998a), MAYER (2005a); MAXWELL (2006). Zur Frage, ob zu den regelmäßigen Hörern seiner Predigten auch Frauen zählten, siehe BROC (2004). Vgl. auch die umfassende Untersuchung zur antiken Predigt von OLIVAR (1991), bes. III–138.

²⁵ SANDWELL (2007). Siehe auch MAYER (2009a) zur Inanspruchnahme des Heiligen Babylas durch Meletios und die nizänische Gemeinde Antiochias.

Agora oder auch zu den Prozessionen, mit denen er den urbanen Raum handgreiflich zu christianisieren trachtete.²⁶

Auf eine andere Dimension der Stadt konzentriert sich Aileen Hartney, die in Auseinandersetzung mit Browns These herausarbeitet, daß Johannes in seinen Homilien zu den Paulinischen Briefen die Stadt in ein erkennbar christliches Gemeinwesen zu transformieren versuchte, indem er Fragen der Wirtschaft und der Geschlechterrollen miteinander verknüpfte.²⁷ Die Kategorie des Geschlechtes, in Verbindung mit der Ökonomie bzw. Besitzverhältnissen, ist für sie der Schlüssel zu Chrysostomos' Verständnis der spätantiken Gesellschaft. Damit verhilft Hartney zwei wesentlichen Aspekten zu ihrem Recht in der Diskussion über Johannes' Auffassung von der Stadt; allerdings vermag sie mit dieser Konzentration nur einen Ausschnitt aus dem ›Stadtbild‹ des Predigers zu erhellen, zumal sie mitunter die Stadt aus den Augen verliert und sich stattdessen auf gesellschaftliche Zustände allgemein konzentriert. Ein ähnliches Bild zeichnet Liebeschuetz in seiner biographisch orientierten Studie zu Johannes. Er unterschätzt den analytischen Scharfsinn, durch den sich dessen Kritik der klassischen Polis auszeichnet, bei weitem, wenn er annimmt, der Kirchenvater habe kaum die sozialen Mechanismen des von der Elite dominierten urbanen Lebens durchschaut und erst recht nicht damit gerechnet, durch sein Predigen etwas dagegen auszurichten.²⁸ Diese Verkennung beruht darauf, daß Liebeschuetz übersieht, daß Johannes den urbanen Raum vorwiegend aus dem Blickwinkel der theologischen Anthropologie und der Sozialkritik entwirft.

Von besonderer Bedeutung für die vorliegende Untersuchung ist jedoch das kürzlich erschienene Buch Christine Shepardsons, das Johannes' Rolle in den religiösen Machtkämpfen im Antiochia des ausgehenden vierten Jahrhunderts in den Mittelpunkt stellt.²⁹ Zuvor hatte bereits Emmanuel Soler in einer umfassenden Studie der antiochenischen Festkultur im vierten Jahrhundert gezeigt, daß Chrysostomos als Sprachrohr der meletianischen Partei religiöse Feiern, die Orte, an denen diese stattfanden, sowie Praktiken strategisch nutzt, um die Position seiner Gemeinde zu stärken und Antiochia zu christianisieren.³⁰ Aufbauend auf Ansätzen der Kulturgeographie und der Sozialtheorie, insbesondere auf Edward Sojas Konzept des *Thirdspace* und Henri Lefebvres, untersucht dann Shepardson, wie der Prediger im Kontext von Raumkonkurrenzen die urbane

²⁶ MAYER UND ALLEN (2012) mit Nachweisen zu den Kirchenbauten; siehe auch BRANDS (2016) 59; MAYER (2010) zu Johannes' (spärlichen) Hinweisen auf Antiochias Topographie; SOLER (2006) zur Nutzung von Märtyrerfesten für die Stärkung der meletianischen Gemeinde und die Christianisierung Antiochias; LAVAN (2007) zur Darstellung der Agora; ANDRADE (2010) zu den Prozessionen in Konstantinopel.

²⁷ HARTNEY (2004).

²⁸ LIEBESCHUETZ (2011) 206–209.

²⁹ SHEPARDSON (2014). Neben Chrysostomos behandelt sie auch Libanios und Theodoret. Siehe ferner SHEPARDSON (2007). Die religiös motivierten Auseinandersetzungen um Macht und Einfluß in Antiochia behandeln auch einige der Beiträge in BERGJAN UND ELM (2018).

³⁰ SOLER (2006).

Topographie rhetorisch, aber auch physisch zu kontrollieren und manipulieren versucht.³¹ Im Gefolge des sog. *spatial turn* in den Kulturwissenschaften kann sie damit sichtbar machen, daß Johannes die Erfahrung städtischer Orte wie etwa eines Märtyrergrabes oder der Synagoge zu verändern strebt, um in seiner Gemeinde Orthodoxie und Orthopraxie durchzusetzen.³² Vor dem Hintergrund der religiösen Spaltungen und Rivalitäten in Antiochia wird kenntlich, daß der Raum in den Händen des Predigers zu einem Instrument wird, in Raumkonkurrenzen religiöse Konformität und Identität zu formen.³³ Ohne Zweifel demonstriert Shepardsons Monographie eindrucksvoll, wie die Materialität und die Rhetorik der urbanen Topographie ineinander verwoben sind, mit dem Ergebnis, daß städtische Orte physisch und semantisch besetzt und dadurch transformiert werden. Johannes' Engagement für den Kult des Babylas oder der Stadt-Land-Gegensatz in den Statuenhomilien lassen sich als wohldurchdachte Machtstrategien einer Raumpolitik erkennen.³⁴

So gewinnbringend Shepardsons Studie über die bisherigen Ansätze hinaus ist, so scharf läßt sie einen blinden Fleck hervortreten. Die Stadtlandschaft oder vielmehr einzelne städtische Orte fungieren in dieser Perspektive in erster Linie als Waffen in einem religiösen Machtkampf, als Mittel, der Orthodoxie zum

³¹ Ein ähnliches Erkenntnisinteresse verfolgt ANDRADE (2010), der sich auf die materielle Transformation Konstantinopels konzentriert, die Johannes durch die Organisation von Prozessionen herbeigeführt habe.

³² Die zentrale Forderung des *spatial turn* ist die nach einer neuen Konzeptualisierung des Raumes. Raum ist demnach eine Manifestation sozialer und symbolischer Praktiken, spiegelt damit bestehende Machtverhältnisse wider und stützt diese. Zum zuerst in den Sozialwissenschaften der 80er Jahre eingetretenen *spatial turn* und verwandten Forschungsrichtungen siehe die Einleitung in DÜNNE UND GÜNZEL (2006), ferner HALLET UND NEUMANN (2009b).

³³ Ähnlich bereits SANDWELL (2007) 133–141.

³⁴ Ein ähnliches Erkenntnisinteresse wie Shepardson (und auch Hartney) hat KRAUTHEIM (2018), jedoch aus theologischer Perspektive und mit einem anderen Ansatz. Auch sie widmet sich der Frage, auf welchen Wegen Johannes dem Christentum in Antiochia zum Durchbruch verhelfen und ein christliches Konzept des öffentlichen Raumes in Konkurrenz zum traditionellen urbanen Raum verankern wollte. Krautheim versucht zu zeigen, wie der Prediger von den Gegebenheiten der Poliskultur ausgeht, um zum Zwecke der Identitätsstiftung das Idealbild einer christlichen Stadt zu beschreiben und dadurch einen Bewußtseinswandel zu initiieren. Insbesondere untersucht sie dafür die Metaphorik des Agons in seinen Märtyrerhomilien und argumentiert, daß Johannes' Transformation des Agon-Begriffs ein christliches Konzept von Öffentlichkeit konstituiere. Krautheims Studie vermag mit der Metapher des Agons eine wichtige Komponente in Chrysostomos' Konzeption der Stadt zu beleuchten, allerdings ist m. E. der Begriff der Öffentlichkeit in diesem Kontext von begrenztem heuristischen Wert, da er im Konzept des Agons nicht im Zentrum steht. Ferner ist es unangemessen, den Begriff des Agons als von Johannes gebrauchte Katachrese für den Begriff der Öffentlichkeit zu werten (ebd. 225–227). Eine solche semantische Besetzung des Begriffs gibt der Textbefund nicht her. Es überrascht auch, daß Krautheim nicht berücksichtigt, daß Johannes durchaus ein Vokabular zur Beschreibung von Öffentlichkeit besitzt. Siehe *hom. in Is. 6:1 I. 4* (PG 56,103, SC 277,66,51 f.) mit der Differenzierung von *κοινά* und *ῥῶια*. Zu berücksichtigen wären auch seine Beschreibungen der Agora als eines öffentlichen Raumes. Siehe auch unten S. 48.

Sieg zu verhelfen. Orte erscheinen aus diesem Blickwinkel als Instrumente für die Aushandlung von Macht, Autorität und religiöser Identität. Was jedoch nach wie vor fehlt, ist 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.³⁵ Eine Konzentration auf religiöse Machtkämpfe, Orthodoxie, die Frontstellung zu Heiden und ähnliches verengt hier den Blickwinkel unnötig. Während Shepardson und erst recht frühere Arbeiten die Aufmerksamkeit auf die Verknüpfung zwischen rhetorischer und physischer Topographie lenken, strebt die vorliegende Untersuchung an, Johannes' Konzeption der Stadt selbst zum Vorschein zu bringen, und zwar im Hinblick auf ihre rhetorisch-literarische Konstruktion.³⁶ Obgleich diese Frage nicht losgelöst von der materiellen Dimension Antiochias oder dem Problem der Orthodoxie betrachtet werden kann, muß darüber hinaus allererst verstanden werden, mit welchen Textverfahren seine Predigten und Schriften mentale Stadtbilder erzeugen und funktionalisieren, um die Stadt als Raum christlichen Glaubens und Lebens zu gewinnen.³⁷ Zwangsläufig spielen dann soziale Aspekte neben Fragen der Rechtgläubigkeit eine Hauptrolle, zumal angesichts Johannes' unablässiger Bemühungen um sozialetische Fragen.³⁸

Erstaunlicherweise ist eine der Säulen seines theologischen Denkens in der bisherigen Forschung nicht in ihrer fundamentalen Bedeutung für die Konzeption des Raumes erkannt worden.³⁹ Wenn man Johannes' umfangreiche literari-

³⁵ Einen wichtigen Punkt in Johannes' Theologie der Stadt arbeitet der Beitrag von TLOKA (2007) heraus, indem er in den Mittelpunkt stellt, wie der Prediger versucht, die Polis nach dem Vorbild des himmlischen Jerusalem zu christianisieren. Tloka blendet jedoch weitgehend aus, daß er dafür habituelle Verhaltensweisen im urbanen Raum zu reformieren trachtet und wie sich die neuen Verhaltensroutinen auf das Bild der Stadt auswirken sollen.

³⁶ Daß rhetorische bzw. literarische Stadtbilder keine Widerspiegelung der Realität, sondern Konstrukte sind, wird auch sehr schön von dem zu Johannes zeitgenössischen Beispiel des *Antiochikos* des Libanios beleuchtet. Obgleich dieses Städteerkomion den Anschein erweckt, die Stadt erschöpfend zu behandeln, fehlen die christliche Gemeinde und deren Geschichte sowie Kirchenbauten völlig.

³⁷ Damit geht meine Untersuchung von der Annahme aus, daß christliche Prediger durch diskursive Mittel Wirklichkeit konstruierten und durch ihre Weltdeutung Realität gestalten wollten, wie es auch Averil Cameron für das frühe Christentum konstatiert: »But if there ever was a case of the construction of reality through text, such a case is provided by early Christianity. ... Christians built themselves a new world. They did so partly through practice ... and partly through a discourse that was itself constantly brought under control and disciplined.« CAMERON (1991) 21. LIEU (2004) 7–11 diskutiert, welche Implikationen dieses Verständnis von Text auf das Studium frühchristlicher Identitäten hat.

³⁸ Zu dieser Dimension seiner Predigtstätigkeit siehe insbesondere STÖTZEL (1984) und MAYER (2009b). Jüngst hat DE WET (2015) untersucht, wie Johannes den Sklavereidiskurs für seine Theologie nutzt.

³⁹ Die neuere, althistorisch orientierte Forschung im angelsächsischen Bereich, beispielsweise MAXWELL (2006), SANDWELL (2007) und SHEPARDSON (2014), tendiert dazu, die theologischen Arbeiten zu Chrysostomos, vor allem die nicht-englischsprachigen, zu ignorieren.

sche Hinterlassenschaft auf ihre theologischen Grundlagen hin prüft, stellt man alsbald fest, daß sein Denken und Predigen nicht ohne seine Anthropologie zu verstehen ist, sein Menschenbild, seine Auffassungen vom menschlichen Willen, der Freiheit, von Gütern, der Herkunft und Funktion des Bösen in der Welt sowie seiner Affekttheorie.⁴⁰ Seit längerem sind diese Aspekte seines Schaffens Gegenstand von Untersuchungen gewesen, und in jüngster Zeit hat sich Laird detailliert mit Johannes' Ansichten zum Zusammenhang zwischen menschlicher Verantwortung und Sünde auseinandergesetzt.⁴¹ Seine Studie sowie die ältere Arbeit von Nowak haben ebenso wie andere unterstrichen, wie stark das gesamte pastorale Wirken von diesen anthropologischen Kategorien durchdrungen ist und wieviel der Prediger dabei der antiken Philosophie verdankt.⁴² Hartney, Sandwell, Shepardson und andere, die Johannes' Diskussion des urbanen Raumes studiert haben, haben es jedoch versäumt, die Verbindung zu deren anthropologischen Quellen herzustellen. Ursache dieses Versäumnisses ist, daß sich die vorliegenden Arbeiten primär für die materielle, greifbare Topographie interessieren, weniger für den Raum als anthropologisches Problem, und dies, obgleich Johannes wenig Zweifel daran läßt, daß der physische Raum gegenüber dem menschlichen Umgang mit ihm nachrangig ist.⁴³ Der materielle Stadtraum ist, so könnte man pointiert formulieren, für ihn ein Epiphänomen der menschlichen Moral. Deshalb soll, um diesen blinden Fleck aufzuhellen und sich der von Johannes postulierten Kausalitäten bewußt zu werden, nun der theologischen Anthropologie, insbesondere der Konzeption der freien menschlichen Wahl und Entscheidung (*προαίρεσις*) angesichts der Bedingungen des Lebens, der gebührende Platz in Johannes' Stadtdiskurs zugewiesen werden. Erst dann läßt sich begreifen, weshalb der Kirchenvater den urbanen Raum in genau dieser und keiner anderen Weise perzipiert und modelliert. Seine Darstellung des urbanen Raumes soll also als eine zentrale Komponente seiner Wirklichkeitserschließung verstanden werden.⁴⁴

⁴⁰ Siehe dazu VOLP (2006) 182–194.

⁴¹ LAIRD (2012). Seine Aufmerksamkeit gilt vor allem dem Begriff *γνώμη*, dem eine Schlüsselstellung in der theologischen Anthropologie zukomme. Wichtig ist das Menschenbild auch als Fundament für Johannes' pädagogische Ausrichtung seiner Predigtstätigkeit, wie RYLAARSDAM (2014) darstellt.

⁴² NOWAK (1972) hat sich umfassend dem Thema gewidmet, wie nach Johannes' Theologie das Leiden in die Welt kommt, inwieweit der Mensch selbst dafür verantwortlich ist und welche nützlichen Funktionen es für das menschliche Heil erfüllen kann. Zur Rezeption der klassischen Philosophie siehe auch NARDI (1996) und CIOFFI (2005).

⁴³ Sehr deutlich in *stat.* 17 vorgetragen. Siehe unten, S. 190. Derselbe Befund gilt auch für seine Erwähnungen des Theaters. Siehe BERGJAN (2005) 570 f., hier 570: »Wenn Chrysostomos das Theater erwähnt, spricht er über Christen als Theaterbesucher.«

⁴⁴ Vgl. HALLET UND NEUMANN (2009b) II: »Die Raumdarstellung bildet eine der grundlegenden Komponenten der (fiktionalen) Wirklichkeitserschließung. Raum ist in literarischen Texten nicht nur Ort der Handlung, sondern stets auch kultureller Bedeutungsträger. Kulturell vorherrschende Normen, Werthierarchien, kursierende Kollektivvorstellungen von Zentralität und Marginalität, von Eigenem und Fremdem sowie Verortungen des Individuums zwischen

Stellenregister

Adhortationes ad Theodorum lapsum

1.11	27, 54 f.
1.14	28
1.17	42, 50, 60
1.18	44
1.19	44

Ad populum Antiochenum de status

2.1 (PG 49,33)	178
2.1 (PG 49,34)	180
2.1 (PG 49,35)	1, 180
2.1 f. (PG 49,33–36)	178
2.2 (PG 49,36)	167
2.3 (PG 49,37)	187
2.3 (PG 49,38)	179, 181
2.4 (PG 49,38)	186
2.5 (PG 49,40)	182–184, 186 f.
3 (PG 49,47)	228, 232
17 (PG 49,171)	189 f.
17 (PG 49,172)	189 f.
17 (PG 49,172–175)	195
17 (PG 49,173)	193 f., 200
17 (PG 49,174)	196
17 (PG 49,175)	196–198
17 (PG 49,176)	192, 199
17 (PG 49,177)	188, 199
17 (PG 49,178)	191
17 (PG 49,179)	191 f.
17 (PG 49,180)	200
18.1 (PG 49,179)	200, 202
18.1 (PG 49,181)	201–203, 209 f.
18.1 (PG 49,182)	210
18.2 (PG 49,182)	203–205
18.2 (PG 49,183)	204 f.
18.2 (PG 49,184)	206
18.3 (PG 49,185)	207
18.3 (PG 49,186)	211
18.4 (PG 49,186)	210 f.
20.1 (PG 49,198)	215
20.2 (PG 49,199)	215 f.

20.2 (PG 49,200)	217
20.2 (PG 49,201)	216, 220
20.3 (PG 49,202)	214, 218
20.3 f. (PG 49,202 f.)	215
20.4 (PG 49,203 f.)	221
20.5 (PG 49,205)	219
20.5 (PG 49,205 f.)	222
20.5 (PG 49,206)	212
20.5 (PG 49,207)	214
20.6 (PG 49,207)	222
20.7 (PG 49,209 f.)	222
20.7 (PG 49,210 f.)	220
21.1 (PG 49,211)	226
21.1 (PG 49,213)	226, 232
21.2 (PG 49,213)	226
21.2 (PG 49,214)	233
21.3 (PG 49,214)	231 f.
21.3 (PG 49,215)	229 f.
21.3 (PG 49,216)	229
21.3 (PG 49,216 f.)	227
21.3 (PG 49,217)	233, 235
21.4 (PG 49,219)	230
21.4 (PG 49,219 f.)	230
21.4 (PG 49,220)	235

Adversus Judaeos

1.5–7	156
2	157 f.
3.6	150

Adversus oppugnatores vitae monasticae

1.7 (PG 47,328)	59
2.3–10	70
2.5 (PG 47,338)	52
3.10 (PG 47,364 f.)	70 f.
3.12 (PG 47,369)	45
3.15 (PG 47,375)	63

Catecheses

1.2 (PG 49,231 f.)	169 f.
--------------------	--------

1.2–4 (PG 49,231 ff.)	169 f.
1.6 f. (PG 49,233 f.)	170
1.10 (PG 49,235)	66 f.
1.10 f. (PG 49,235 f.)	171
1.11 f. (PG 49,236)	171
1.13 (PG 49,237)	171 f.
1.14 f. (PG 49,237)	172
2/1.19–23	159
2/2.6 f.	161
2/3.4	166
3/2.13	161
3/5.8–14	123
3/5.12	166
3/7.1–6	156
3/7.16–18	159
3/7.17	159

De baptismo Christi

1 (PG 49,363)	78 f.
1 (PG 49,363–365)	77
1 (PG 49,364)	82
2 (PG 49,365 f.)	86
4 (PG 49,370)	78, 80 f., 84 f.

De educandis liberis

1 f.	127
1–8	127–130, 134
4	128, 147 f.
7	147
8	128
10	136
13	153
79	117

De eleemosyna

1 (PG 51,261)	139
6 (PG 51,269 f.)	168

De sacerdotio

3.13	60
6.12	32

Homiliae in 1 Cor.

11.4 (PG 61,92 f.)	135
21.5 (PG 61,176 f.)	131 f.
21.5 (PG 61,177)	139 f.
21.6 f. (PG 61,177)	140
34.4 (PG 61,291)	240
34.5 (PG 61,292)	168
40.5 (PG 61,354)	138, 142, 150 f., 153

Homiliae in illud, Ne timueris (Ps. 48:17)

1.2 (PG 55,501 f.)	242
--------------------	-----

Homiliae in Mt.

4.7 (PG 57,48)	122
20.1f. (PG 57,285ff.)	172
55.6 (PG 58,548 f.)	5

Homilia in pascha

3 (PG 52,769)	160
3 f. (PG 52,769 f.)	148

Homiliae in Phil.

2.3 f. (PG 62,194 f.)	147
-----------------------	-----

Homiliae in Rom.

4,5 (PG 60,421 f.)	134, 150, 152 f.
15.10 (PG 60,537)	33
26.4 (PG 60,644)	71

Homiliae in 2 Thess.

3.3 (PG 62,483 f.)	135
--------------------	-----

Homiliae in 1 Tim.

14.3f. (PG 62,575ff.)	50
-----------------------	----

Homiliae in 2 Tim.

8.4 (PG 62,647 f.)	65 f.
--------------------	-------

In Lazarum

6,5 (PG 48,1034 f.)	131
---------------------	-----

Laudatio Barlaam martyris

1 (PG 50,677)	22, 29
2 (PG 50,677–679)	24, 29
2 (PG 50,678)	22
3 (PG 50,679)	28
3 (PG 50,680)	31
4 (PG 50,680 f.)	27
4 (PG 50,681 f.)	22, 30 f.

Panegyrici in martyres

2 (PG 50,663)	29, 116 f., 121
2 (PG 50,663 f.)	18 f.
2 (PG 50,664)	31, 114, 118
2 (PG 50,664 f.)	19 f.
2 (PG 50,665)	116
2 (PG 50,665 f.)	23, 117, 120, 122
2 (PG 50,666)	120 f., 125

<i>Panegyricus in Ignatium martyrem</i>		2 (PG 50,522)	89–91
1 (PG 50,587)	162	3 (PG 50,525)	96–98
5 (PG 50,595 f.)	162	3 (PG 50,526)	89
<i>Panegyricus in Julianum martyrem</i>		<i>Sermones de Anna</i>	
1	109	3.5 (PG 54,659)	173
2	102 f.	4.1 (PG 54,660 f.)	163
3	103	4.1 f. (PG 54,661)	144
4	104 f., 107, 110	4.2 (PG 54,661 f.)	151
5	30, 112	4.5 (PG 54,666 f.)	164
		4.6 (PG 54,667 f.)	164
		4.6 (PG 54,668)	165
<i>Panegyricus in Lucianum martyrem</i>		5.1 (PG 54,669 f.)	147
1 (PG 50,520 f.)	73	5.3–5 (PG 54,672ff.)	167
1 (PG 50,521)	89 f.	5.5 (PG 54,675)	147
1 (PG 50,521 f.)	89, 92 f., 95		

Personen- und Sachregister

- Abraham 159, 183 f., 186, 188, 195
Affekte, *siehe* Emotionen
Agon 23, 48, 162, 171
– *siehe auch* Athlet, Palästra
Agora 27, 29, 31, 44, 78 f., 83, 89, 91, 93, 98,
130, 134, 137, 139 f., 163
– Ostentation auf der 29, 49, 130, 137 f.,
141 f.
– Sklaven auf der 137 f.
– Verhalten der Reichen 135, 141 f.
Almosen 130, 139, 167 f., 170, 172 f., 214
– *siehe auch* Barmherzigkeit
Anna, Mutter Samuels 144, 156, 163 f.
Anthropologie 10, 64
– theologische 7, 10, 64 ff.
Anthusa 35–37
Antiochia
– als/im Himmel 198 f., 242 f.
– Antiochenisches Schisma 40 f.
– christliche Transformation 199
– christliche Vergangenheit 197 f., 234
– Festkultur 7, 102, 161, 239
– Forschung zu 5–8
– Identität 179, 190, 197 f., 223, 235
– Märtyrerkult 76
– Märtyrerstätten 76, 162
– Mönchtum 14, 38 f.
– Olympien 79, 83
– politische Führung 241 f.
– Statuenunruhen 169, 172, 174 ff.
– Verwandlung in ein Kloster 198
– *siehe auch* Daphne
Antonius, Hl. 38, 50 f., 72
Apathie 205, 232
Apostel 197
Apostelgeschichte 28, 197, 234
Aristoteles 202, 243
Arme 131, 139–141, 148, 160, 166, 168, 183–
185
Armut 66, 131, 147 f., 160, 167, 170–172
Askese 38, 46, 49 f., 72, 200
– *siehe auch* Mönchtum, Wüste
Asketerion 36, 38, 40
Ästhetik 33 f., 55, 120–122, 146
Athanasios 50 f.
Athlet 58, 102, 109
– *siehe auch* Agon
Augen des Glaubens 104 f., 110, 112
– *siehe auch* Wahrnehmung
Augustin 3
Autarkie 187 f.
Babylas 8, 76
Barlaam 22, 27, 29, 32
Barmherzigkeit 89, 166, 170, 187, 196, 206,
212
Basileios 72
Bauten 144, 183 f., 191 f., 197
Bergpredigt 207, 232
Bettler 131 f., 135, 140, 160 f.
– *siehe auch* Armut
Bewegungen 23 f., 53, 93, 98, 108, 111, 116,
120 f., 166
Bildung, klassische 5
Blick 22, 32, 53, 108, 110 f., 117, 129 f., 134,
137, 147, 153, 163
– *siehe auch* Wahrnehmung
Bordell 19, 114 f.
Brown, Peter 6, 177, 243
Bühne 48, 117 f., 127, 130–135, 137
– *siehe auch* Theatralität
Bürgerschaft, himmlische 4, 97 f.
Certeau, Michel de 12
Charakter, *siehe* Stadt
Daphne, Vorort Antiochias 24, 26 f., 29,
73 f., 100–109, 111 f., 114
– Apollontempel 24, 101
David 164, 192

- Deixis 24 f., 46, 91, 106, 161
 Dialog 104, 182 f., 185, 191, 199, 214
 Diatribe 104, 153 f., 183, 185 f.
 Diodor von Tarsos 36–38
 Diognet-Brief 4
 Distanz 139, 142, 162, 165
 Distinktion, soziale 142–144, 146, 160 f., 167, 173
 Drama, soziales 133, 136, 138, 148, 151
 Duft 19, 26, 93, 102, 125
- Einsiedler 199, 210
 Eitelkeit 43, 46, 128, 171
 Ekklesia 89, 92 f., 95, 116, 162 f.
 Ekphrasis 22, 32, 52, 54, 56
 Elite 68, 143, 145 f., 156, 160, 165, 167–170, 172, 186, 210 f.
embodiment 56
 Emotionen 48, 65, 68, 79, 83, 89, 92, 97, 119, 147, 174 ff.
 – Affektherapie 209, 211, 216, 221, 232
 Engel 32, 53–56, 81, 110, 232
 Erdbeben 179, 181
 Erfahrung 27
 – ästhetische 33, 55, 57
 – körperliche 22, 31 f., 56 f., 135, 149 f.
 Ernte, Metapher 59, 104 f., 108
 Erziehung 128 f., 136, 144
 Eucharistie 76 f., 80–82, 161
 Euergetismus 128–130, 134, 148, 172
 Eustathios, Bischof 27
 Exklusion 98
 Exorzismus 103, 161
- Fasten 150, 157, 201, 207, 209
 Fastenzeit 159, 201, 222 f.
 Festkultur, *siehe* Antiochia
 Flavian, Bischof 60 f.
 – Rolle in den Statuenunruhen 224 ff.
 Freude 189, 199, 200 ff.
 Furcht 33, 174 f., 180, 185, 208
- Garten 23, 26, 105 f., 109 f., 179
 Gemeinschaft 163, 173, 186, 188, 221
 Geschlecht 7, 131, 141, 145, 162, 165
 Gewand 55, 132, 135, 138, 153, 158, 160
 Gewohnheit 86, 112, 126, 143 f., 157, 167
 Gleichgültigkeit 88, 168, 181, 185, 193
 Gleichheit 158, 162, 166 f., 173, 220
- Gleichnis vom Schalksknecht 212 f., 233
 Glück 200 ff.
 Goehring, James 51
 Gottesdienst
 – Besuch 73, 82, 99, 159
 – Fernbleiben vom 77 f., 85, 88, 98
 Gottesfurcht 161, 186, 205–212
 Gregor von Nazianz 72
 Güter 65, 67, 70, 82, 87, 93, 104, 108, 116, 123, 204 f.
 – immaterielle 91, 93, 105, 115, 124
 – indifferente 65 f., 181, 184
 – materielle 64, 115, 124, 184, 187, 193, 217
 – soziale 81 f., 217
 – spirituelle 89, 92, 108–110, 116, 122 f., 125, 209
 – weltliche 185 f., 207–209
- Habitus 45 f., 49, 62, 132
 Hafen, Metapher 50, 59, 80, 82 f.
 Haltung/Einstellung 204 f., 209, 211
 Handwerker 159, 172
 Hartney, Aideen 7, 10, 239
 Haushalt 6, 45, 86–88, 116, 177, 237, 239, 243
 Heterotopie 45
 Hiob 169, 178, 188
 Hippodrom 163 f., 191 f.
 Hiskia 164
 Humanisierung 148, 156 ff., 161, 165
- Identität 97, 125
 – kollektive 113, 122
 – religiöse 3, 6, 8 f., 75, 77, 99 ff., 113, 122–124
 – *siehe auch* Stadt
 Ignatius 76, 162
 Imagination 28, 32, 53 f., 56 f., 120, 155
 Inklusion 98
 Interaktion, soziale 53, 129, 133–135, 141, 145, 238
 Invektive 194
- Jerusalem 179, 199
 – himmlisches 4, 105, 111
 Johannes Chrysostomos
 – asketische Erfahrung 36 f.
 – Aufmerksamkeit für Arme 148
 – Deutung der Statuenunruhen 181 f., 224 f., 235 ff.

- Erfahrung des Raumes 35, 37 f.
- Forschung zu 5 ff.
- Haltung zum Theater 127 ff.
- Kindheit und Jugend 35, 37
- Kritik der paganen Philosophen 193 ff.
- Kritik des Mönchtums 71
- Kritik des Städtelobes 190 ff., 198
- Märtyrerhomilien 18 ff., 75
- Ordination 60
- Paulus als Vorbild 157
- Provenienz seiner Predigten 14
- Rhetorik gegen Judaisierer 123 f., 150
- Schriften zum Mönchtum 39 f.
- stoische Philosophie bei 201, 236
- und seine Mutter Anthusa 35 f.
- Juden 96, 113, 150, 157, 164, 233
- Julian, Kaiser 2
- Julian, Märtyrer 100, 102 f., 105 f., 108–110, 113
- Jungfrauen 48, 60
- Jünglinge im Feuerofen 96 f.
- Jüngstes Gericht 33, 191, 218, 229

- Kaiser 161, 204, 222
 - Milde 220, 227, 232
 - Verhältnis zum Bischof 227 f.
 - *siehe auch* Theodosius I.
- Karte, kognitive 47
- Katechumenen 158 f., 161
 - *siehe auch* Taufe
- Kindererziehung 128, 243
- Kirche 92 f., 95, 98, 243
- Kloster 34, 45, 59, 62, 198
- Kognition 21, 33
- Kognitive Literaturwissenschaft 18, 21
- Konstantin der Große 227 f.
- Körper 21, 122
- Körperlichkeit 21, 31, 74, 102 f., 106
- Kulturgeographie 7
- Kynismus 153 f.

- Laird, Raymond 10, 64
- Laster 29, 42, 67, 71, 114 f., 223
- Lästern 178, 181, 185–187
- Lebensform, christliche 42 f., 45, 51 f., 82
 - Gegensatz zur Polis 58, 60, 71 f.
 - und Raum 44–46, 58, 62, 71
- Lefebvre, Henri 7, 12
- Leiden 67

- Leidenschaften, *siehe* Emotionen
- Libanios 1 f., 6, 87, 242
 - *Antiochikos* 191, 197
 - Bild Antiochias 197
 - Lehrer des Chrysostomos 35, 37
 - Sicht der Stadt 1, 47, 146
- Liebeschuetz, John 7
- Liturgie
 - kirchliche 161
 - städtische 144, 172 f.
 - Umdeutung der 172 f.
- locus amoenus* 48, 52 f.
- Lukian, Märtyrer 73, 77, 88, 90–92, 96 f., 101
- Lust 70, 114, 208

- Maiuma 100
- Marktplatz, *siehe* Agora
- Märtyrergrab 20, 22–24, 27, 29, 74–76, 103, 105, 108, 115, 118, 162 f.
- Märtyrer Kult 75 f.
- Maxwell, Jaclyn 6
- Mayer, Wendy 6, 14
- Meeks, Wayne 4
- Meeresstille, Metapher 82, 205, 217
- Meletios 35 f., 38
- Mensch, Definition 169 f.
- Menschenbild 10, 156, 170
- Menschenfreundlichkeit 223 ff.
- mental space* 52, 98
- Metapher 26, 43, 47 f., 52, 56 f., 59 f., 82 f., 90, 95, 98 f., 103, 108, 121, 142, 150, 156, 178, 181
- Mitsklave 220, 231
- Mönche 39 f., 46, 71 f., 156, 159, 195–199, 210 f., 236
- Mönchtum 14, 38, 40 f., 61, 63, 69
- Monodie 179 f., 181, 184
- Moses 228, 233
- Mysterien 43, 78–81, 83–85

- Nachahmung Gottes 207 f., 222, 232–234
- Nächstenliebe 186, 196 f., 199 f., 207, 219, 222, 225, 234, 238
- Nähe 139, 161 f., 173
- Narratologie 11, 152
- Neid 48 f., 65, 67, 89, 92, 144, 147, 155, 178, 180, 185
- Niedergang in der Spätantike 4
- Niedergeschlagenheit 67, 92, 144, 160, 178

- Ninive 222 f.
 Nowak, Edward 10
- Oberschicht 48, 62, 71, 166, 195 f.
 – Dominanz in der Stadt 45, 62
 – Frauen 138
 – ›Matrix‹ 145, 157
 – Ostentation 49, 69, 134–136, 171, 183
 – Werte 70, 152, 156, 170
 – *siehe auch* Reichtum
- Öffentlichkeit 8, 48, 60, 68 f., 122 f., 130 f.,
 145–148, 163, 173
- Ökonomie 7, 67, 91–93, 207, 212 ff.
- Olympien 79, 83
- Organismus 181, 187, 222
- Ort 4, 8 f., 13, 20, 23 f., 37 f., 41, 55 f., 79,
 81–84, 93 f., 99, 101, 124 f.
 – Ortswechsel 37 f., 44 f., 53, 56 f., 63, 71
- Pädagogik 78, 96, 128 f., 158, 182
- Palästra 20, 27
- Palladios 36
- Paulus 109, 157, 164, 182, 189 f., 197, 202,
 206
- Pelagia 162
- Perspektivenwechsel 33, 57, 96, 155, 218 f.,
 230 f.
- Petrus 197
- Philosophen 193 f.
- Philosophie 42, 59, 187 f., 190, 193, 196, 201,
 203, 236
 – und Stadt 193 f.
 – *siehe auch* φιλοσοφία
- Platon 54, 243
- Plazierung 98, 111, 113, 124 f., 144 f., 167, 173
- Praktiken 13, 46, 49, 51, 62, 75, 78, 81, 87,
 93 f., 111–113, 122, 124 f., 141, 151, 156 f.,
 238
- Priestertum 40 f.
- Privathaushalt, *siehe* Haushalt
- Privatraum 86–88, 137, 141
- Produktion des Raumes, *siehe* Raum
 profan 83 f., 86, 93, 161, 164, 177, 198
- Prototypen 26, 149
- Prozession 7, 76, 101, 112
- Raum
 – als Lebensform 41 ff.
 – Analogien 27, 55 f., 87, 124
 – Aneignung 142, 147, 173
 – Ästhetik 55, 137, 146
 – Bewußtsein 111, 156
 – dynamisch 13, 94, 141, 145
 – Erfahrung 21, 23, 25–28, 31, 34, 49, 56 f.,
 76, 95, 124, 135 f.
 – Funktion 25, 86 f., 91, 93
 – Gebrauch 48, 78, 83, 141 f.
 – imaginierter 20, 43, 53, 55 f., 103, 198
 – mentales Modell 26, 33 f., 47
 – Narratologie des Raumes II
 – öffentlicher 45, 95, 97, 117, 137, 142, 145
 – Oppositionen 25, 27, 45, 55 f., 58 f., 75,
 79 f., 83 f., 90 f., 93, 98, 101, 108, 115, 124
 – rhetorische Modellierung 9, 11, 13, 18 ff.,
 53
 – sakraler 83–88, 90, 93, 95, 106
 – Semantisierung 20 f., 47, 49, 57, 91, 111,
 151
 – semiotischer 49, 51, 104
 – soziale Produktion 12 f., 51, 62, 80, 94,
 124, 129, 140 f., 145–148, 151, 166 f.
 – sozialer 13, 45, 47, 49, 81, 148, 240
 – und angemessenes Verhalten 44, 78 f., 83,
 87
 – und Menschentypen 133, 192
 – Wahrnehmung 21, 25, 89, 104, 111, 137
- Raumsoziologie 12 f.
- Reiche 130–132, 135 f., 140–142, 147 f., 155,
 160, 165 f., 185
- Reichtum 66, 89, 131, 153, 178, 182 f., 185,
 203
- Reliquien 24, 75, 100–103, 106, 108 f., 162
- Rhetorik 27, 35, 37, 121 f., 151, 225
 – Chrie 228
 – *dihegesis* 225
 – *enargeia* 32, 195
 – epideiktische 194, 225, 228
 – Ethopoiie 229 f.
 – Panegyrik 195 f., 227
 – Pathos 176, 178, 180, 229
 – Presbeutikos 225 f., 228 f.
 – *synkrisis* 104, 195, 227
 – *siehe auch* Raum, rhetorische Modellie-
 rung
- rite de passage* 158
- Ritual 133, 161, 164, 166
- Rolle 118 f. 122, 130 f., 145, 149, 173
 – *siehe auch* Theatralität

- Routinen 94, 101, 113, 116, 126, 133, 145 f.,
 148 ff., 157
 – *siehe auch* Praktiken
- sakral 79, 83, 156, 161, 164
 – *siehe auch* Raum, sakraler
- Salomo 199
- Sandwell, Isabella 6, 10, 75, 113
- Schadenfreude 128, 147, 206
- Schande 141, 218, 220
- Schatz 89, 106, 219
- Schatzhaus 89, 95, 99, 103–105
- Schema, Handlungsmodell 25 f.
- Schiffsallegorie 189
- Schönheit 152 f., 168
- Schulden 213 ff.
- Schwören 159, 181, 224
- Seelenruhe 204–206, 217
- Seesturm, Metapher 59, 80
- Seligpreisungen 207 f.
- sermo corporis* 121 f.
- Shepardson, Christine 7–10, 75 f., 124, 177,
 239, 241
- Silpios 50
- Simulation 33, 56 f., 120, 156
- Sklaven 132, 162, 171, 213, 218
 – auf dem Marktplatz 137 f., 142
 – Benutzung von 138, 142
 – Besitz von 138, 154 f.
- Soja, Edward 7
- Soler, Emmanuel 7, 177, 239
- Sorge um die Seele 184, 205
- Sotinel, Claire 177
- spatial turn* 8, 12
- Stadt
 – Bauten 144, 183 f., 191 f.
 – Bewegungen in der 23 f., 88 ff., 113, 123,
 138 f., 163, 165 f., 238
 – Charakter 13, 49, 94, 145, 179, 190, 198
 – christliche Transformation 164, 177, 188,
 198, 226, 235 ff.
 – Eigenlogik 12
 – Größe, Rang 191 f., 197, 199
 – Identität 49, 58, 61 f., 179, 190 f., 197
 – im Himmel 42, 71, 105, 198 f., 242 f.
 – in der Spätantike 4
 – literarische Repräsentationen 12 f.
 – moderne Diskussion 2
 – Stadt und Berge 24, 43, 45, 49, 69, 72
 – Stadt und Land 47, 196
 – Städtelob 51, 179, 184, 191 f., 197
 – Stadtraum als Bühne 46, 48, 114 ff., 130–
 133, 137 f., 143, 146
 – Stadtraum, materieller 2, 6, 10, 141, 145,
 177, 241
 – Verwandlung in eine Kirche 242 f.
- Stadtsoziologie 12
- Status 48, 129, 141, 149, 160, 204
 – Statussymbole 109, 132 f., 142, 144 f., 161,
 196
- Stoa 69, 153 f., 171, 183, 201
- Strukturen, soziale 62, 129, 133 f., 141, 143,
 148 f., 157, 163, 165, 167
- Sünde 10, 19, 66, 91, 218 f.
- Synagoge 8, 75, 124, 156
 – Darstellung der 124, 156
- Synthese, kognitive 46, 51 f., 111, 124
- Taufe 90 f., 156, 158, 169
- Taverne 20, 29 f., 114–117, 120, 122
- Teilhabe 147, 167–173
- Tertullian 4
- Teufel 24, 26 f., 29, 96, 107 f., 113, 150, 163,
 178, 222
- Textwelten 21 ff.
 – als Denkmodelle 34 f.
 – Funktionen 30 ff.
 – Konstituenten 24 ff.
 – Theorie 21
 – *siehe auch* Kognitive Literaturwissen-
 schaft
- Theater 23, 56, 114–117, 119 f., 124, 127 f.,
 130 f., 136, 144, 152, 163, 192
 – spirituelles 20, 26, 55, 118, 121
- Theatralität 117–119, 129 f., 134, 136, 139 f.,
 149, 230
- Themistios 227, 233
- Theodosius I. 174–176, 188, 224 ff.
- Therapie 68
- Thirdspace 7
- Tiersch, Claudia 6
- Transgression 87
- Trauer 175 f., 178–180, 206–209
- Trunkenheit 114 f., 150
- Tugend 63, 89, 170 f., 195, 197 f., 205 f., 238
- Ungleichheit 137 ff., 144, 147, 158, 160 f., 186,
 239

- Unterschiede, soziale 130 f., 133, 137, 140,
144, 146 f., 151, 159–162, 166 f., 171, 238 f.
Urkirche 158, 168
- Vaterunser 213, 219
- Verantwortung 10, 67 f., 185, 187, 214 f.,
220 f.
- Vergebung 219, 222, 227, 232, 234
- Verhaltensmuster 136, 143, 156
– *siehe auch* Routinen
- Verklärung Christi 27, 54 f., 57
- Wahrnehmung 26, 30, 32, 55 f., 84, 104, 108–
110, 134 f., 152
- Waisen 166
- Weiser
– der christliche 205 f., 210 f., 232
– der stoische 205
- Werte 132 f., 146, 173, 193
- Willensfreiheit 68, 187, 209–211, 220 f., 232,
237
- Witwen 166
- Wunder 189 f., 194–196
- Wüste 51, 59, 70
– Askese 51, 240 f.
- Zeichenbeziehung 149 f.
- Zorn 77, 79, 215 f., 218, 221, 224 f., 229, 231 f.
- Zuschauer 117, 119, 131–134, 138
- ἀδιάφορα 65 f.
ἀνωμαλία 145, 158, 160 f., 170
ἄξιωμα 160 f., 169, 192
ἀσχημοσύνη 139, 141
- γνώμη 65, 67 f., 160, 187
διάθεσις 205
διάνοια 84, 120, 211
δήγησις 225
ἐλεημοσύνη 170, 191
ἐξωθεν 67, 92, 95, 129, 160 f., 193
ἐπίδειξις 132, 172
ἐρημος 47, 50
εὐεργεσία 172
εὐφροσύνη 201 f., 232
ἦθος 13, 49, 179, 190
ἱστορία 224
καιρός 19, 178, 116, 189
κενοδοξία 48, 127
κοινωνία 160, 173, 221
λειτουργία 172
μεγαλοψυχία 195, 197, 205
παρηρσία 104, 196 f., 210
προαίρεσις 10, 68, 187, 201, 209 f., 232
ράθυμία 73, 88, 181, 185
συγκατάβασις 182
σύνδουλος 220
σχῆμα 132, 141, 164
σωφροσύνη 121, 125, 191, 195
τιμή 70, 172, 211
τῦφος 171
φαντασία 44, 46, 48, 58, 128, 132, 160, 182 f.
φιλανθρωπία 226, 229, 231–235
φιλοσοφία 18, 42, 51, 58 f., 61, 82, 93, 106,
116 f., 121, 187, 190 f., 193, 196, 205, 211,
221, 228 f., 232
φιλοφροσύνη 172, 221
φιλοχωρία 1
φρίκη 77, 80, 176