

Schließlich dokumentiert der Band eine Reihe von Aufsätzen, die nicht einen neuen „Zugang“ diskutieren, sondern sich konkreten Forschungsfragen widmen: Ismo Dunderberg und Einar Thomassen gehen in zwei aufeinander bezogenen Beiträgen der Frage nach der Existenz und Gestalt von „Menschenklassen“ in der valentinianischen Gnosis nach, Katrine Brix fragt, ob im *Evangelium Veritatis* von einem Kosmoskreuz oder Holzkreuz die Rede ist. Dylan Burns untersucht „Cosmic Eschatology and Christian Platonism“ in sethianischen Apokalypsen aus Nag Hammadi. Uwe-Karsten Plisch überlegt, ob „Allogenes“ im Codex Tchacos (besser: Al Minya-Codex, so der Vf.) ein apostolisches Apokryphon sei. Desmond Durkin-Meisterernst analysiert das Zusammenspiel von Text und Bild in manichäischen Manuskripten aus Turfan insbesondere unter der Fragestellung, wieso die Orientierung beider Elemente sich bisweilen unterscheidet, und Myriam Krutzsch fragt anhand des Papyrus Berolinensis 8502 nach der Herstellungstechnik solcher Codices. All das ist interessant zu lesen, dennoch verliert der Band dadurch ein wenig seine thematische Stringenz. Der Versuch, altbekannte und neue „Zugänge zur Gnosis“ miteinander ins Gespräch zu bringen, erweist sich jedenfalls als höchst lohnend – und, wie könnte es bei diesem Tagungsthema anders sein, als unabgeschlossen.

Peter Gemeinhardt: Göttingen

Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford (Oxford University Press) 2011, XI + 878 S., ISBN 978-0-19-97427-6, GBP 80,-.

Alan Cameron legt mit diesem Buch ein Meisterwerk vor, in dem die Arbeit eines ganzen Forscherlebens steckt. Meisterwerk nicht deshalb, weil es in jedem Detail unwidersprechlich wäre – im Gegenteil, das Buch wird viele Diskussionen, die es aufgreift, erst recht befeuern. Aber ein *opus magnum* deshalb, weil C. seine Hauptthese so umfassend entwickelt und aus einer derartigen Vielzahl von Aspekten beleuchtet, dass ein geschlossenes, eindruckliches Bild von einer entscheidenden Epoche der Spätantike entsteht. Es braucht seine Zeit zum Lesen, und man könnte sich manche Argumentationen auch etwas weniger ausgebreitet vorstellen. Aber wer sich künftig zu Christen und Heiden im römischen Reich um die Wende zum 5. Jahrhundert äußern will, wird C.s Buch nicht ignorieren können.

Die zentrale These lautet: Die viel beschworene Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden, die von der Entfernung des Victoria-Altars aus der Kurie durch Kaiser Gratian (382) bis zur Niederlage des Usurpators Eugenius gegen Theodosius am Frigidus (394) gereicht haben soll, hat es tatsächlich nie gegeben – und zwar deshalb, weil ein diametrales Gegenüber von Christen und Heiden, das Her-

bert Bloch 1945 und 1963 in zwei einflussreichen Artikeln gezeichnet hatte¹, in den Quellen nicht zu verifizieren ist. Die Vorstellung eines religiös motivierten (End-)Kampfes², der zwischen zwei ungleichen Gegnern mit Mitteln der Politik und des Rechts, aber auch der Literatur, Poesie und Epigraphik ausgetragen worden sei, habe zu einem grundlegend falschen Bild der römischen Senatsaristokratie geführt: „They have been transformed from the arrogant, philistine land-grabbers most of them were into fearless champions of senatorial privilege, literature lovers, and aficionados of classical (especially Greek) culture as well as the traditional cults“ (S. 3). Das Ziel des Buches ist „the dismantling of this romantic myth“ (ebd.).

C. beginnt mit der Klärung des Begriffs „pagan“ (Kap. 1) und einem ereignisgeschichtlichen Abriss „From Constantius to Theodosius“ (Kap. 2) sowie einer Analyse der Berichte über die Schlacht am Frigidus (Kap. 3). Es folgen prosopographische Untersuchungen zu Priestern und in Mysterienkulte Initiierten, Konvertiten und paganen Schriftstellern (Rutilius Namatianus, Marius Victorinus und Ammianus Marcellinus; Kap. 4–6), bevor zwei zentrale Texte für C.s Argumentation, Macrobius' *Saturnalia* und das *Carmen adversus paganos* (Kap. 7–8) sowie weitere metrische Polemik aus der Feder von Christen (Kap. 9) analysiert werden. Die Frage des „real circle of Symmachus“ (Kap. 10) leitet über zu mehreren Kapiteln, die das oftmals behauptete „pagan literary revival“ in der Spätantike dekonstruieren (Kap. 11–18; Thema sind u.a. die vermeintlichen „Editionen“ klassischer Texte, die Vergilkommentare und – in größter Ausführlichkeit – die verlorenen *Annales* des Nicomachus Flavianus). Abschließend wird ein Blick auf die bildende Kunst geworfen (Kap. 19), bevor mit der *Historia Augusta* noch ein Textkomplex, der oft – nach C. fälschlich – als antichristlich angesehen wurde, besondere Beachtung erfährt (Kap. 20). Dem Fazit folgen Text und Übersetzung des *Carmen adversus paganos*, eine Auswahlbibliographie von stolzen 45 Seiten und ein Index.

Die Fülle der subtilen Quellenanalysen und einzelnen Schlussfolgerungen kann und muss hier nicht im Einzelnen vorgeführt werden. Einiges sei knapp benannt: Unter den Protagonisten findet sich immer wieder Symmachus, der exemplarisch als Traditionsrömer und Rhetor galt, weshalb er auch die Gesandtschaften in Sachen Victoria-Altar anführte – und nicht, weil er ein glühender Verfechter paganer Kulte gewesen wäre (S. 37). Den eigentlichen Streitpunkt sieht C. nicht im Altar selbst, sondern in Gratians Weigerung, die öffentlichen Kulte weiter zu

¹ H. Bloch, „A New Document of the Last Pagan Revival in the West,“ *Harvard Theological Review* 38 (1945): 199–244; id., „The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century,“ in *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century* (ed. A. Momigliano; Oxford: Clarendon Press, 1963), 193–218.

² J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom* (Leiden: Brill, 1977).

finanzieren (S. 48); damit deutete sich 382 eine neue Politik an, die Theodosius ein Jahrzehnt später mit dem generellen Verbot der Kultausübung fortsetzte, wobei unklar ist, ob sich Cod. Theod. XVI 10,12 überhaupt an den Westen richtete und dort bekannt wurde (S. 63). Dass Eugenius – der selbst Christ war! – den Kulturen erneut finanzielle Förderung zukommen ließ, bestreitet C. (S. 77), und der Selbstmord seines Präfekten Nicomachus Flavianus nach der Schlacht am Frigidus lässt sich (gegen Rufin) nicht als Eingeständnis der verlorenen Sache der Heiden deuten (S. 102); C. vermutet, dass Eugenius sogar mit dem christlichen *Labarum* in den Kampf gezogen sei (S. 106). Dass die Ausübung von Priesterämtern deren soziale und politische Bedeutung belegt, aber nicht unmittelbar etwas über die Religiosität des Inhabers aussagt (S. 133), ist nicht neu; nur vor diesem Hintergrund lässt sich aber nachvollziehen, dass der stets als dezidierter Heide genannte Vettius Agorius Praetextatus die Ausnahme, nicht die Regel war (S. 140) – ohne ‚katechetische‘ Aktivitäten zu entfalten, denn wären die Priesterämtern breiteren Schichten zugänglich gewesen, wäre ihr elitärer Status dahin gefallen (S. 151). Ein erstes Fazit lautet: „If there was no unified pagan party in late fourth-century Rome, this helps to explain why there was no concerted pagan reaction“ (S. 153).

Wenn es seinerzeit gar keine pagane ‚résistance‘ gab, konnte diese auch nicht später wieder aufleben (S. 198); konkret: Wenn Nicomachus Flavianus 394 der *infamia* nicht als Anhänger der falschen religiösen Option, sondern aufgrund seines Dienstes für einen Usurpator verfiel, bedeutete seine Rehabilitierung 431 kein pro-heidnisches Fanal. Damit kommen Macrobius’ *Saturnalia* in den Blick, deren erzählte Zeit C. statt, wie üblich auf 384, auf 382 datiert, da nur bis dahin von den alten Kulturen gesprochen werden konnte, als seien sie in Betrieb wie eh und je, bevor Gratian ihnen die Finanzen entzog (S. 246). Die *Saturnalia* sind für C. „antiquarian“ und besitzen keine „pagan agenda“ (S. 255); die Gesprächsteilnehmer repräsentieren nicht den Praetextatus-Kreis in den 380ern, sondern deren Nachkommen zu Macrobius’ Lebzeiten (S. 261), die überwiegend Christen waren, wie vielleicht sogar der Autor selbst (S. 265, 271f.).³ Macrobius’ Ziel ist es nicht, einen real existierenden ‚Paganismus‘ zu dokumentieren, sondern ein plausibles, an antike Dialoge angelehntes Setting für seine gesammelte Bildung zu finden (S. 390). „Macrobius had no interest in *late antique* paganism“ (S. 395)!

C. hat ein gewisses Faible für innovative Datierungen, die eine gemeinsame Pointe haben: Der Umschlagspunkt von paganer zu christlicher Dominanz liegt in den frühen 380er Jahren. Hier spielen, wie gesehen, die *Saturnalia*, hierher werden Hieronymus’ *Vita Malchi* und *Vita Hilarionis* – gegen des Autors eigene

³ Vgl. jetzt auch M. Gerth, *Bildungsvorstellungen im 5. Jahrhundert n. Chr. Macrobius, Martianus Capella und Sidonius Apollinaris* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 111; Berlin/Boston: de Gruyter, 2013), 8–113, der manche Akzente mit guten Gründen anders setzt.

Datierung auf 390 – verschoben (S. 770, 772), um sie näher an die *Historia Augusta* zu rücken, die in den Zeitraum zwischen 374 und 382 datiert wird (S. 778). Hierzu dürften die Akten kaum bereits geschlossen sein. Eine einschneidende Neudatierung erfährt auch das *Carmen contra paganos*, das sich nicht gegen Flavianus richte und daher auch nicht erst 394 entstanden sei, sondern vielmehr auf Praetextatus' Tod 384 und auf die darauf bezogene öffentliche Trauer reagiere (S. 295). Aufgrund subtiler stilistischer Überlegungen postuliert C. Damasus als Verfasser des Gedichts⁴ (S. 311f.); Hieronymus soll als stiller Mitarbeiter gelten (S. 316f.). Auch dies wird noch zu diskutieren sein.

Was antike Bildung angeht, so betont C. mit der neueren Forschung deren soziale Funktion, weshalb christlicher Götter- und Mythenkritik von Nichtchristen mit Unverständnis begegnet wurde (S. 357). Der Kreis des Symmachus, der nur aus dessen Korrespondenz erschlossen werden kann, bestand aus Männern, denen *eloquentia* zugeschrieben wurde, und zu diesen konnten selbstverständlich Christen wie Ausonius gehören (S. 372). Niemand hatte aber ein Interesse an einem „pagan literary revival“; der Rückbezug auf die Autoren der so genannten „Silbernen Latinität“ begann schon um die Jahrhundertmitte und kann daher nicht als Beleg für eine religiös motivierte literarische Umorientierung dienen (S. 405, 419). Das gilt auch für die „Edition“ – in den meisten Fällen bestenfalls eine Korrektur der Kopie am für authentisch gehaltenen Exemplar – klassischer Texte, die Heiden und Christen unternahmen und die sich vor allem als Umschreibung von Rolle zu Codex vollzog; das ist aber nicht, wie C. zeigt, als subversiver Protest gegen das Christentum zu verstehen: „If anything, most subscriptions illustrate Christian acceptance of secular literature rather than pagan resistance to Christianity“ (S. 482; vgl. 455, 475). Das Interesse an Vergil, aber z.B. auch an Livius erklärt sich nicht aus religiöser Motivation, sondern aus Sehnsucht nach der guten alten – und vor allem politisch und militärisch erfolgreichen! – Zeit (S. 515).

Die Vorstellung eines intellektuellen paganen Widerstandes gegen das Christentum verbietet sich schließlich angesichts des Umstands, dass die prominenten Heiden gebildete Rhetoren, aber keine „Gelehrten“ waren – und auch kaum (literarisches) Griechisch beherrschten (S. 531). Auch hier stellt sich für C. die Sachlage genau umgekehrt zu dem von ihm kritisierten *common sense* dar: „By the fourth century more people learned Greek to study Scripture than to read the classics“ (S. 534). Erneut erweist sich Symmachus (der die griechische Kultur nicht aus erster Hand kannte) als Normalfall, Praetextatus (der Schüler des Marius Victorinus und daher durchaus philosophisch versiert gewesen sein mag) als Ausnahme (S. 543f.). Auch belesene Zeitgenossen wie Macrobius und Servius,

⁴ Es fehlt hier die neueste Untersuchung: U. Reutter, *Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk* (STAC 55; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

der Vergil-Kommentator, waren in erster Linie Kompilatoren, keine originellen Köpfe (S. 570). Vergil für einen Experten bezüglich der Kulte zu halten hatte eine lange Tradition – seine Bedeutung für Heiliges lässt sich also nicht als Reaktion auf das christliche Konzept der Heiligen Schrift erklären (S. 593f.). Ebenso ist es bei Macrobius nicht zeitgenössische, sondern Jahrhunderte alte Vergilkritik, die dem frechen Evangelus in den Mund gelegt wird (S. 596); und die verlorene Rede Flavians auf Vergil in den *Saturnalia* dürfte gleichermaßen konventionelles Lob geboten haben (S. 607), nicht aber eine Attacke auf das Christentum im Namen des Poeten, den man zu Unrecht – so C. (S. 608) – als „pagan Bible“ bezeichnet habe, während er allenfalls als „Roman Bible“ durchgehe!

Dezidiert positioniert sich C. schließlich in der Diskussion über die nicht erhaltenen *Annales* des Nicomachus Flavianus, die Bruno Bleckmann im Anschluss an François Paschoud als die spätantike Quelle für das mittelbyzantinische Geschichtswerk des Zonaras betrachtete.⁵ Die den *Annales* in der Forschung zugeschriebene Bedeutung provoziert die Frage, warum davon rein gar nichts überliefert ist (S. 674). C.s Antwort lautet: „despite its pretentious title (if title it was), Flavians *Annales* was a trivial epitome...Not surprisingly, it vanished without trace, forgotten by everyone except family members“ (S. 690). Ob und wie sich die Kritisierten dazu verhalten werden, bleibt abzuwarten.

C. schließt mit dem Plädoyer, die Rede von „paganism as an entity in itself“ aufzugeben und stattdessen „the limits of Christianization“ zu bedenken (S. 789), die sich in vielen Predigten Augustins und seiner Zeitgenossen niedergeschlagen haben. Zwischen bischöflichen Sorgen angesichts der zahlreichen Christen, die die öffentlichen – für heidnisch gehaltenen – Feste besuchten, und den Intentionen von deren Organisatoren müsse unterschieden werden (S. 793). Bei alledem sei die Fernwirkung dieser Diskurse zu beachten, die zu einer erstaunlichen Pointe führen: „So many of the activities, artefacts, and enthusiasms that have been identified as hallmarks of an elaborate, concerted campaign to combat Christianity turn out to have been central elements in the life of cultivated Christians. This is the one area in which paganism (defined as the Roman tradition, Rome’s glorious past) continued to exercise real power and influence on men’s minds“ (S. 801).

C. führt seine Argumentationen äußerst detailliert vor; die beiden Kapitel zu Nicomachus Flavianus’ *Annales* stellen fast eine eigene Monographie dar (und wurden tatsächlich auch eigenständig konzipiert, vgl. S. VII). Das hat den Vorteil, dass gut nachvollziehbar ist, wie C. zu seiner teils scharfen (allerdings nie bloß polemischen) Kritik an anderen Positionen in Geschichte und Gegenwart kommt.

5 B. Bleckmann, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras* (München 1992).

Es führt aber zu zahlreichen Redundanzen und déjà-vus – in vielem baut C. auf seinen eigenen Arbeiten aus den letzten Jahrzehnten auf, und manches ist auch schon in den wissenschaftlichen Diskurs eingegangen (wenn C. auf „recent studies“ verweist, bezieht sich dies gelegentlich auf Publikationen der frühen 1990er Jahre). Dennoch ist das Buch die magistrale Summe einer langen Debatte, bei der man über manche, mit Verve vorgetragenen Positionen in der Tat nur staunen kann. Das heißt nicht, dass alles gesagt wäre; so dürfte z.B. C.s Vorschlag einer Kategorisierung spätantiker religiöser Affiliationen für neuen Diskussionsstoff sorgen: Statt dichotomisch von Christen und Heiden zu sprechen oder weitere Gruppen von „Halbchristen“⁶ oder „*incerti*“⁷ zu postulieren, sieht C. „as many as five overlapping categories“: „committed Christians and committed pagans“, „center-Christians and center-pagans“ (S. 176) und eine große, nicht eindeutig klassifizierbare Gruppe – die entscheidende Bewegung verlaufe „from the center-pagan to the center-Christian category“ (S. 177). Mit dieser Matrix unterläuft C. freilich seine eigene These, dass es eine Gruppe eingeschworener Heiden nicht gegeben habe – selbst ein „committed pagan“ wie Praetextatus bildet kein Analogon zu „committed Christians“ wie Ambrosius oder Augustin. Hier scheint weiterer Denkbedarf zu liegen. Im Großen und Ganzen überzeugt aber C.s Dekonstruktion früherer Vorstellungen von den „letzten Heiden“, und es bedarf weder paganer Divination noch christlicher Prophetie, um ein künftiges Standardwerk vor sich liegen zu sehen.

Peter Gemeinhardt: Göttingen

6 C. Guignebert, „Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique,“ *RHR* 83 (1923): 65–102.

7 M. Kahlos, „Incerti in Between – Moments of Transition and Dialogue in Christian Apologetics,“ *Parola del Passato* 59 (2004): 5–24.