

## Rezensionen

JOSEF ENGEMANN, Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke – Darmstadt: Primus-Verlag 1997. 185 Seiten mit 138 Abb. ISBN 3-89678-041-7.

Josef Engemann, Professor für Christliche Archäologie an der Universität Bonn von 1975 bis 1991 und einer der ausgewiesenen Vertreter seines Faches, zieht Bilanz seiner langjährigen und ausgedehnten Forschungen. Er verfolgt damit nicht nur ein allgemeinbildendes Interesse, sondern entwirft zugleich ein Programm, wie er sich auch in Zukunft sachgerechte Forschung und Lehre in seinem Fach vorstellt.

Nach einführenden Überlegungen zum Gegenstand der Christlichen Archäologie und dem Kunstbegriff (Kapp. I und II) folgt die methodische Klärung (Kap. III). Grundsätzlich kann der Interpret eines archäologischen Objekts einen geschichtlichen Ansatz verfolgen oder – in der Tradition der Hermeneutik seit Gadamer – die sogenannte aktuelle Wahrheit suchen, welche von der Betroffenheit des gegenwärtigen Betrachters ausgeht und danach fragt, was ihm in seiner Zeit das Objekt bedeutet. Engemann sieht sich eher als ein zunächst dem Objekt verpflichteter Historiker, der dem scheinbar authentischen „Gegenwartsbewußtsein“ mit seinen oft willkürlichen Interpretationen nicht sonderlich traut, und votiert daher beharrlich für den klassischen Dreischritt Objektbeschreibung – Inhaltsbestimmung – Deutung. Die Angemessenheit dieses Ansatzes für sein Fachgebiet steht m. E. außer Frage. Einen „aktuellen“ Deutungsansatz kann man vom Objekt her allenfalls vertreten, wenn ein Objekt von vornherein mit dem Anspruch auftritt, Kunst für alle Zeiten zu sein und gleichsam die Zukunft mit auszusagen. Dieser Anspruch kann natürlich vorliegen, da zumindest die christliche Verkündigung Wahrheit für Menschen aller Zeiten proklamieren will. Aber nur ein Bruchteil der erhaltenen archäologischen Objekte der Spätantike dürfte unter diese Kategorie fallen. Zudem könnte dieser Aspekt nur eine vierte Interpretationsstufe nach Beschreibung, Inhalt und Deutung sein.

In einem vierten Teil (Kap. IV) behandelt Engemann die Auftraggeber, Hersteller und Betrachter von Bildwerken. Dieses Kapitel ist wichtig, insofern oft nicht bewußt ist, daß ein Objekt vom Auftraggeber durchaus anders intentiert sein kann als vom Betrachter oder Nutznießer. Dabei spielt das soziale und bildungsmäßige Gefälle in dieser oder jener Richtung eine wichtige Rolle. Freilich läßt sich gerade die Intention der Auftraggeber in den seltensten Fällen noch ermitteln.

Der zentrale fünfte Teil (Kap. V) führt an ausgewählten Denkmälern den methodischen Dreischritt in der konkreten Anwendung vor. Hier nun bestätigt

sich auf jeder Seite die Richtigkeit der theoretischen Vorüberlegungen Engemanns. Durchaus mit pädagogischem Einsatz benennt er die neuralgischen Punkte und konfrontiert widerstreitende Auffassungen miteinander. Er hätte sein Buch ohne weiteres auch „Deutung und Fehldeutungen frühchristlicher Bildwerke“ betiteln können. Dabei werden auch manch kuriose und amüsante Gelehrtenstreite aufgerollt, etwa das hoffnungslose Hin und Her bei der Deutung der Petruszenen auf Sarkophagen (S. 79 ff). Engemann bezieht Standpunkt, schneidet zuweilen beherzt alte Zöpfe ab und hilft so dem Leser, sich eine eigene Meinung zu bilden. Das gesamte Spektrum spätantiker Objekte – Architektur, Repräsentationskunst und Kleinkunst aus den verschiedenen Lebensbereichen (Alltag, Grab, Kaiser, Kirchen) – kommt dabei zu Gesicht. Erwähnenswert sind die Ausführungen zu S. Vitale in Ravenna, dem Fußbodenmosaik der Südkirche von Aquileia, dem Dominus-legen-dat-Motiv, den Mahldarstellungen und dem Theodosiusobelisken, um nur einiges zu nennen. Am Ende ist der Leser doppelt „gebildet“ – er weiß um die Bilder und um die hohe Kunst ihrer rechten Deutung.

Den insgesamt dichten und ertragreichen Inhalt des Buches im einzelnen nachzuzeichnen, erübrigt sich hier. Es sollen nur einige ergänzende Hinweise gegeben und mögliche Schwachpunkte angemerkt werden. Engemann geht auf das Ausblenden ästhetischer Momente in den Kontroversen des Ikonoklasmus ein, was nicht ohne weiteres dahingehend gedeutet werden könne, als habe diese bei der Kunstproduktion keine Rolle gespielt (S. 45). Unterstützend sei auf eine Aussage des Methodios von Olympos († 312) hingewiesen, die bemerkenswerterweise von einer theologischen Ästhetik des Kreuzes bzw. der Kreuzigung spricht: „[Von denen, die sich über das Kreuz Christi schämen,] meinen manche, daß selbst Gott, indem sie ihn auf das Maß ihrer eigenen Vorstellungen reduzieren, die Auffassung vertrete, daß bei Übeltätern dieselbe Sache entweder (immer) zu loben oder (immer) zu tadeln sei, so als ob Gott die Meinungen der Menschen zur Richtschnur und zum Maßstab nähme. Dabei übersehen sie in ihrer Torheit, daß doch wohl die ganze Schöpfung der Schönheit Gottes bedarf. Denn er selbst entließ aus seiner gesamten Wesenheit bzw. Natur heraus durch seinen eigenen Logos das All ins Leben; sei es, daß er das Gute will, wobei das Gute, da er selbst es ist, bei sich selbst bleibt; sei es, daß ihm das Schöne wünschenswert wäre und er, da er selbst das allein Schöne ist, auf sich selbst schaut. In keinem Fall aber schaut er dabei auf das, was von den Menschen bewundert wird. Denn das in Wahrheit Schönste und Lobenswerte heißt das, von dem Gott selbst meint, daß es schön sei, selbst wenn es von allen getadelt und verspottet werden sollte, jedenfalls nicht das, was die Menschen für schön halten. Wenn er also durch diese Gestalt (des Kreuzes) die Seelen von den muttötenden Leiden befreien wollte, indem er die Dämonenscharen beschämte, müssen wir sie annehmen und dürfen sie nicht verlästern, da wir sehen, daß sie uns zur Befreiung und Rettung von unseren infolge des Ungehorsams angelegten Fesseln gegeben wurde“ (adv. Porphyr. 3,1/3 [GCS Method. 506,7/23]; vgl. Ephr. Syr. comm. in Ev. 20,39 [CSCO 145, 221,27/33]; Quodvult. acced. ad

grat. 2,7,3/9 [CCL 60, 463,7/464,22]). Möglicherweise lassen sich in dieser Richtung platonisierender Ästhetik noch weitere Aussagen finden.

Das Sexualleben der Styliten (S. 24f) trägt zur Bildinterpretation durchaus nichts bei. Denn die Säulensteher sind schon zu Lebzeiten verehrte und in allen möglichen Notsituationen um Fürbitte angehaltene Heilige. Schon hier spielt für die Gläubigen deren Sexualleben wohl keine Rolle, entsprechend auch nicht bei der Verehrung der Stylitenbilder. Abwertende patristische Aussagen gegen den Frauenputz (S. 30) sind nun gerade nicht in die Engel des Weltgerichts-mosaiks von S. Apollinare Nuovo hineinzulegen, da diese asexuell dargestellt sind. Besser spräche man von einer „palästinischen“ statt „palästinensischen“ Pilgerampulle (S. 50). Die erhobene Rechte bei einem sitzenden oder stehenden Christus (S. 76/8) muß nicht unbedingt ein Redegestus sein, sondern kann auch als imperialer Gestus des Weltherrschers gedeutet werden, wie ein Fragment eines jüdischen Orpheus-Gedichts belegt: „Und es ist kein anderer (Gott) außer dem großen König ... Denn er (sc. Zeus) hat unwandelbar seinen Platz über dem ehernen Himmel auf goldenem Thron; auf der Erde steht er mit den Füßen; seine rechte Hand hat er bis zur Grenze des Weltmeers überallhin ausgestreckt (Apsismosaik S. Vitale!)“ (PsJustin. coh. ad Graec. 15,1 [44,17/24 Marcovich]; dt. nach N. Walter: JSRHZ 4,1/3, 237). Nur die erste Redaktion des Liber Pontificalis stammt aus dem 6. Jahrhundert (S. 83), spätere Überarbeitungen reichen bis ins Hochmittelalter. Für die Angabe „MacCormack 1981“ (S. 123) fehlt die Auflösung im Literaturverzeichnis.

Wenn R. L. Cleve zitiert wird, wonach die Kirche Konstantin die Macht übertragen habe, „totalitäre Kontrolle über das öffentliche wie private Leben der Bewohner des Imperiums“ auszuüben (S. 124), so bedürfte dies einer Erläuterung, weil der Begriff „totalitär“ auf Gegebenheiten des 20. Jahrhunderts festgelegt ist. Ferner übersieht diese Behauptung, daß die als Beleg angeführte politische Theologie Eusebs die Meinung eines „Staatstheologen“ ist, die sich nicht im Osten und schon gar nicht im Westen ungetrübt Rezeption erfreute. Übersähe man dies und hielte man das eusebische Konstantinsbild ungerechtfertigterweise für rein manipulativ, so bestünde die Gefahr, der einen Propagandafalle (Eusebius) zu entgehen, dabei aber unversehens in eine andere nicht weniger einseitige (Kaisermünzen) hineinzutappen.

Nicht ganz glücklich ist die Rede von einem „eigentlichen“ Christentum, was dann die kirchliche Entwicklung als einen Abfall vom Ursprung deuten läßt. Joh 4,24 über die Anbetung in Geist und Wahrheit fällt eine theologische Aussage und wird in seiner Reichweite als angeblich gegen Kunst gerichteter Text überdehnt (S. 7). Die zuweilen belegbare frühchristliche Bilderfeindlichkeit steht, wie ja Engemann selbst sieht, im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Pagane Kunst und Götterkult sind aber ein so komplexes und räumlich wie zeitlich zu differenzierendes Gebilde, daß die pastoralen wie theologischen Reaktionen hierauf ganz unterschiedlich ausfallen mußten. Jedenfalls ist es keineswegs ausgemacht, daß, wenn „die Lehren des Christentums tatsächlich von Beginn bis heute unverändert und unverfälscht geblieben wären“, „diese Religion noch heute bildlos sein“ müßte (S. 7).

Die spätantike Pilgermentalität ist sehr treffend beschrieben (S. 158 f). Gewagt ist jedoch auch hier die Behauptung: „Das Aufsuchen eines bestimmten Ortes, der mit dem irdischen Leben Jesu oder mit Leben und Tod von Märtyrern und Heiligen verbunden war, widerspricht eigentlich den Intentionen des Christentums“ (S. 158). War Jesus wirklich gegen die Erinnerung an seine Wirkstätten? Im Neuen Testament heißt es doch auch, daß zwei Johannesjünger an ihn herantraten und ihn fragten: Wo wohnst du? Er antwortete: Kommt, und seht (Joh 1,38 f)! Die Kirchenväter förderten die Pilgerfahrt, solange sie der Frömmigkeit diene. Gewehrt haben sie sich jedoch mit gutem Grund gegen die Meinung, eine Pilgerfahrt sei gleichsam heilsnotwendig, oder gegen allzu idealistische Auffassungen über das „Heilige“ Land, wie es Engemann zu Recht ausführt.

Hinsichtlich der sehr notwendigen Ausführungen zur spätantiken Magie könnte ein nicht unwichtiger Aspekt ergänzt werden: Das Ausufern magischer Vorstellungen ist geradezu typisch für die Spätantike, die gezeichnet ist von einer die verschiedenen Gesellschaftsschichten erfassenden religiösen Renaissance, auch von der Dominanz des Platonismus über den Aristotelismus. Die damalige Philosophie, vor allem Stoa und Platonismus, begründeten Magie und Theurgie wissenschaftlich, sei es durch die Sympathie- sei es durch die Dämonenlehre. Genau dies erklärt es, weshalb auch die gebildeten Christen das „magische“ (im damaligen Sinn durchaus naturwissenschaftliche) Weltbild mit ihrer Umwelt teilten.

Insgesamt bleiben solche Anmerkungen Nuancen, die in keiner Weise den Rang und die Zuverlässigkeit dieses überaus gelungenen und hilfreichen Werkes beeinträchtigen können, das zweifellos schon jetzt einen festen Platz neben den grundlegenden Werken von F. W. Deichmann (Einführung in die christliche Archäologie [Darmstadt 1983]) und E. Kitzinger (Byzantinische Kunst im Werden [Köln 1984]) beanspruchen kann. Formal besticht es durch seine didaktische Ausgereiftheit und gefällige Formulierung. Die 138 Abbildungen sind von erster Qualität und mit Bezug auf die entsprechenden Ausführungen im Text optimal plaziert. Entscheidend aber ist die Überzeugungskraft der Argumente im weiteren Disput.

*Stefan Heid*

PEDRO BARCELÓ (Hrsg.): *Contra quis ferat arma deos?* Vier Augsburger Vorträge zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Zum 60. Geburtstag von Gunther Gottlieb. (= Schriften der philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg, Nr. 53). München: Vögel 1997. 111 S. ISBN 3-89650-020-1.

Der vorliegende schmale Band wird eingeleitet mit einer lateinischen gratulatio des Heidelberger Althistorikers G. Alföldy, in der die breit gefächerten wissenschaftlichen Interessen des Jubilars gewürdigt werden. Hierauf wendet sich A. Giovannini (Genf) der „Zerstörung Jerusalems durch Titus“ zu, die er nicht als Strafe Gottes, sondern als historische Notwendigkeit aus römischer