

Christoph Marksches

Die Ausbreitung des Christentums in der Antike

Das Beispiel Phrygien

Freundlicherweise, sehr verehrte Herren Kollegen Kißkalt und Spangenberg, haben Sie zum Wechsel des Rektorates einen Kirchenhistoriker eingeladen, genauer gesagt einen Kirchenhistoriker, der sich mit der Geschichte des antiken Christentums beschäftigt.¹ Nun spricht der anlässlich des Wechsels im Rektorat auch über ein Thema aus seinem Fachgebiet – und das vermag verwundern. Schließlich verlockt ein Rektoratswechsel dazu, den Blick etwas aus den Niederungen des akademischen Alltags zu erheben, grundsätzlichere Überlegungen vorzutragen und sich dabei auch auf die Forschungsgebiete oder gar Forschungsergebnisse der beiden Personen zu beziehen, die heute geehrt werden sollen. Nun bin freilich ich – wie übrigens der scheidende Rektor Spangenberg – in einer theologischen Tradition aufgewachsen, in der es geradezu verboten ist, solche grundsätzliche Überlegung einem freischwebenden Ballon gleich ohne einen direkten, möglichst präzisen Bezug zu den Gegenständen des Studiums der Theologie zu explizieren, der Heiligen Schrift zuförderst, aber dann auch der Geschichte ihrer Auslegung und Ausbreitung in den Jahrhunderten, die auf das Pfingstereignis folgten. So spreche ich heute scheinbar nicht grundsätzlich, beispielsweise nicht über das Studium der Theologie, das nach unserer gemeinsamen Überzeugung biblisch fundiert, wissenschaftlich reflektiert und auf konkrete kirchliche Wirklichkeit bezogen sein sollte (die Homepage des Seminars spricht, dabei eine bestimmte Tradition aufgreifend, von „gemeindebezogen“). Ich spreche auch nicht, was in diesen Tagen naheliegen könnte, über die Frage, was für eine Theologie der Religionen wir als evangelische Theologinnen und Theologen brauchen – nein, ich habe angesichts des Forschungsgebietes des neuen Rektors beschlossen, über „Christianisierung“ zu sprechen, über die missionarische Ausbreitung des Christentums, freilich nicht über die missionarische Ausbreitung des Christentums in verschiedenen außereuropäischen Regionen der Gegenwart (für die ich wahrlich nicht kompetent bin), sondern über

¹ Der Wortlaut des Vortrages anlässlich des Rektoratswechsels am 14. Januar 2015 wurde weitestgehend beibehalten und lediglich durch einige Fußnoten ergänzt. Das Thema soll nach Abschluss der Forschungsarbeiten im Rahmen des Exzellenzclusters „TOPOI. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations“ in monografischer Form in der Reihe „Early Christianity in Asia Minor“ (Leiden, Brill) behandelt werden. Im vorliegenden Beitrag finden sich einige grundsätzliche Erwägungen zum Thema und damit zu diesem Buch, bezogen auf die Situation des Rektoratswechsels. – Die Abkürzungen folgen denen der „Theologischen Realenzyklopädie“.

die missionarische Ausbreitung des Christentums in der Antike – über dieses Themenfeld arbeite ich in einem Exzellenzcluster der Berliner Wissenschaftseinrichtungen, dem Cluster „Topoi: The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations“ seit nunmehr sechs Jahren. Sie ahnen: Natürlich wird es am Ende dieses Vortrages auch um die Frage gehen, ob für die Gegenwart – also die dringende Aufgabe, Menschen in den dramatisch entchristlichten Regionen im Osten wie nun auch im Westen – irgendetwas aus der Antike gelernt werden kann. Doch bevor ich diese Frage beantworten kann, muss ich über die Antike reden.

Bevor man neue Einsichten über einen Gegenstand gewinnen kann, muss man meist einige Dinge im Voraus klären, in unserem Falle sich über die beiden im Titel verwendeten Begriffe „Phrygien“ und „Christianisierung“ (beziehungsweise „Ausbreitung des Christentums“) verständigen.

Beginnen wir mit zwei Erläuterungen zum Begriff „Phrygien“. Erstens: Wovüber reden wir eigentlich, wenn wir von „Phrygien“ sprechen? Meinen wir eine „Landschaft auf der anatolischen Hochebene in Zentralanatolien“?² Oder meinen wir die im Zuge der diokletianischen Reichsreformen in die Provinzen *Phrygia I Pacatiana* und *Phrygia II Salutaria* geteilten Gebiete, die zuvor zur Provinz *Asia* gehörten? Im zweiten Fall geht es nicht nur um Städte und Dörfer auf der „phrygischen“ Hochebene, sondern beispielsweise auch um die aus der Bibel bekannten großen Städte *Laodicea* oder *Colossae*. Die eine Stadt liegt bekanntlich direkt vor dem großen Abbruch der anatolischen Hochebene in das Lycus-Tal, der durch die berühmten Kalksinterterrassen von Hierapolis/Pamukkale markiert wird, die andere rund acht Kilometer weiter östlich am Oberlauf des Lycus, auch „kleiner Maeander“ genannt, schon mitten im Aufstieg auf die Hochebene.

Für Phrygien gilt also, was auch für andere scheinbar feste geographische oder politische Räume der Antike gilt: Sie haben „fuzzy borders“, unsichere und unklare Grenzen.³ Für die Zwecke unserer heutigen Betrachtung möchte ich nicht allein das geographische Phrygien im engeren Sinne (also die anatolische Hochebene) in den Blick nehmen, sondern dazu auch das vor der Ebene liegende Lycus-Tal, denn für die Frage der Christianisierung ist dieses schon im Blick auf den Ost-/West- und Nord-/Südverkehr äußerst wichtige Tal dreieck, das der Lycus und der Maeander bilden und in dem die große Straßenkreuzung bei *Laodicea ad Lycum* liegt, natürlich von schlechterdings zentraler Bedeutung.

In jedem Fall meinen wir, wenn wir uns mit der Region oder der späteren Provinz Phrygien beschäftigen, ein Gebiet, das man heute wahrscheinlich fast

² OLSHAUSEN, ECKART: Art. Phryges, Phrygia, in: Der Neue Pauly IX (2000) 965-967, 965.

³ WAELKENS, MARC: Die kleinasiatischen Türsteine. Typologische und epigraphische Untersuchungen der kleinasiatischen Grabreliefs mit Scheintür, Mainz 1986, 13 und LAMINGER-PASCHER, GERTRUD: Lykaonien und die Ostgrenze Phrygiens, in: EA 16 (1990) 1-13; vgl. aber auch LECLERCQ, HENRI: Art. Phrygie, in: DACL XIV/1 (1939) 758-806, 758-760.

2A 4201

schon als „multiethnisch“ bezeichnen würde: Lebten doch dort in der hohen Kaiserzeit nicht nur Phryger, sondern beispielsweise auch makedonische Siedler, und nach einer (in ihrer Authentizität freilich umstrittenen) Information des Josephus war ein Teil jener zweitausend jüdischen Familien, die unter Antiochos III., der 187 v. Chr. starb, in Lydien und Phrygien angesiedelt worden.⁴ In der Umgebung der erwähnten Stadt Laodicea fand sich ein Sarkophag des zweiten oder dritten Jahrhunderts, in dem ein gewisser L. Nonius Glykon denen, die den Sarkophag zu öffnen versuchen, „die Flüche, die im Deuteronomium geschrieben sind“, als Strafe androht, also mit einer gewissen Bekanntheit dieser Flüche rechnet.⁵ Wie stark das Griechische als Sprache der Provinz dominierte, dürfte bei der ohnehin im Reich verbreiteten Mehrsprachigkeit vom Grad der Verstärkung abgehangen haben; auf das Ganze gesehen war diese Einwohnerschaft nur teilweise hellenisiert und sprach ihre lokalen Sprachen, wie beispielsweise die noch während der Kaiserzeit in neu-phrygischer Sprache verfassten Inschriften zeigen.⁶ Die Urteile über die Bevölkerung der Provinzen differierten; einerseits galten die Phrygier als träger und dummer Menschenschlag, andererseits wurde (wie durch den spätantiken Kirchenhistoriker Sokrates) ihre abgeklärte Weisheit gerühmt: Die Phrygier sind nach Sokrates weiser (σώφρων) als die übrigen Völker, Sport, Zirkus sowie Theater lieben sie nicht und Abtreibung verachten sie; die Skyther und Traker sind in jedem Falle schlimmer.⁷

Diese Beobachtungen führen uns auf eine zweite Vorfrage: Wie einheitlich war eigentlich das Gebiet, das wir Phrygien nennen, wenn es schon landschaftlich aus deutlich unterschiedenen Gegenden bestand? Wir werden es in jeder Hinsicht mit einer in Städte, Dörfer und weniger besiedelte Gegenden „aufgeteilten“ Landschaft,⁸ aber eben auch mit einer eng vernetzten Landschaft aus Städten und ihrem Hinterland zu tun haben. So gibt es in den Städten eindeutige Zeichen der engen Beziehungen innerhalb des Gebietes: Bei den jüngsten Aus-

⁴ Jos., ant. XII 147-152; Juden aus Phrygien werden auch in Apg 2, 10 genannt; vgl. AMELING, WALTER: *Inscriptiones Judaicae Orientis*, Vol. II (TSAJ 99), Tübingen 2004, 197 (mit Text in Anm. 2) und 342f und SCHÜRER, EMIL: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by VERMES, GEZA, MILLAR, FERGUS and GOODMAN, MARTIN, Vol. III/1, London 2015, 17 n. 33.

⁵ Nr. 213, Z. 4f bei AMELING, *Inscriptiones II* 446f (wie Anm. 4).

⁶ Vgl. RAMSAY, WILLIAM MITCHELL: *The Cities and Bishoprics of Phrygia. Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, Bde. I/1 und I/2, Oxford 1895/1897, Bd. I/1, 12; ausführlich HOLL, KARL: *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, in: *Hermes* 43 (1908) 240-254, 247f. Holl verweist auf einen homöischen Gotenbischof namens Selenas (Socr., h.e. V 23,8 [GCS 306,5-7 Hansen]). Er ist väterlicherseits von gotischer, mütterlicherseits von phrygischer Abkunft und daher in der Lage, beide Sprachen für die kirchliche Verkündigung einzusetzen.

⁷ Socr., h.e. IV 28,8 (GCS 264,13-15 Hansen).

⁸ NAEREBOUT, FRITS G.: *Territorialität und griechische Religion – die aufgeteilte Landschaft*, in: *Die Landschaft und die Religion*. Stuttgart Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9/2005 (*Geographica Historica* 26), Stuttgart 2009, 191-213.

grabungen in Laodicea fand sich auf einer der Säulen des *Cardo Maximus*, den die Ausgräber in das frühe dritte Jahrhundert datieren, eine Säule, in die ohne Zweifel eine Skizze des sogenannten Philippeions, des Martyriums des Philipus im benachbarten Hierapolis, eingeritzt wurde und, um die Identifikation sicherzustellen, die ersten Buchstaben des Apostelnamens hinzugefügt wurden: ΦΙΛΙΠ, Philip(pus).⁹ In jedem Fall muss man sich klarmachen, dass man für den phrygischen Raum wie die gleichnamigen Provinzen immer mit einer Konkurrenz der Städte untereinander rechnen muss; der römische Historiker Tacitus berichtet von der Konkurrenz von elf Städten der *Asia* darum, den Tempel für den Provinzialkult des Kaisers Tiberius beherbergen zu dürfen. Dabei zählt Laodicea zu den Städten, die von vornherein ausgeschlossen werden, weil sie zu unbedeutend beziehungsweise schwach seien (*ut parum validi*).¹⁰

Was meine ich aber nun mit dem zweiten Stichwort meines Titels, „Ausbreitung des Christentums“ oder, um den Fachterminus zu verwenden, „Christianisierung“? Der Frankfurter Althistoriker Hartmut Leppin hat vor einiger Zeit gezeigt, dass nur wenige Studien über den Begriff und seine Geschichte existieren. Aber die allermeisten, die den Begriff verwenden, implizieren in irgendeiner Weise etwas, was einer Füllung eines Behälters vergleichbar ist – ein Individuum ist mit gewissen religiösen Überzeugungen angefüllt und bestimmten mehr oder weniger ritualisierten Verhaltensweisen, ein Raum mit einer gewissen Zahl von so bestimmten Individuen.¹¹ Ein charakteristisches Beispiel: Wenn man die letzte magistrale Gesamtdarstellung der Ausbreitung des Christentums zur Hand nimmt, Adolf von Harnacks erstmals 1902 und 1924 in vierter Auflage erschienene „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“,¹² dann wird deutlich, dass hier zunächst einmal sehr positivistisch die Nachrichten für christliche Gemeinden an bestimmten Orten gesammelt und am Schluss der ursprünglich zweibändigen Monographie in Karten abgebildet sind. Diese uns geläufige Praxis, die Christianisierung in einem vorfindlichen Raum als Schraffur oder Farbmarkierung abzubilden, setzt (wie der wunderschöne Begriff lautet) eine „Behälterraumvorstellung“¹³ voraus: Christianisierung ist im Rahmen der Behälterraumvorstellung der Füllstand des nach Religion geschichtet gedachten Raumes. Diesem Modell von Raum ist Harnack

⁹ ŞİMŞEK, CELAL: *Laodikeia (Laodikeia ad Lycum)*, Istanbul 2007, 122 mit Abb. 47.

¹⁰ Tac., ann. IV 55,2; vgl. BERNS, CHRISTOF: Konkurrerende Zentren. Überlegungen zur religiösen Repräsentation in Ephesos und den Städten der *Asia* in der Kaiserzeit, in: CANCIK, HUBERT/SCHÄFER, ALFRED/SPICKERMANN, WOLFGANG (Hgg.): *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*, Tübingen 2006, 273-308, (273-301) 273 f.

¹¹ Vgl. LEPPIN, HARTMUT: Christianisierungen im Römischen Reich: Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2012) 247-278, bes. 247-253.

¹² HARNACK, ADOLF VON: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 = Wiesbaden o. J. [1981].

¹³ EINSTEIN, ALBERT: Vorwort (1953), in: JÄMMER, MAX: *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt 1954, XII-XVII.

implizit verpflichtet; Fragen der naturräumlichen Konfiguration, aber auch der politischen oder gar theologischen Raumkonstruktion stellt Harnack nicht. Seine luziden Studien zur theologischen Theorie christlicher Mission in der Antike, ihrer soziohistorischen Praxis und ihren Folgen, die der etwas buchhalterischen Aufzählung von Zeugnissen der erfolgten Christianisierung in Phrygien vorausgehen, verbindet Harnack auch nicht mit dem Stichwort „Raum“; präziser: er verwendet den Begriff in seiner großen Monographie gar nicht im uns interessierenden Sinne. Das Werk wird abgeschlossen durch mehrere Karten über die Christianisierung des Reiches; sie suggerieren eine Präzision, die in Wahrheit gar nicht besteht, wie eine ausgewählte Kartenlegende deutlich macht: „Schraffierung (sc. einer Gegend) bedeutet, dass in der betreffenden Gegend sicher bereits Christen waren, aber die Städte, in denen sie lebten, nicht überliefert sind“.¹⁴ Natürlich wissen wir überhaupt nicht, ob nur einige wenige Christen oder Hundertschaften von ihnen dort lebten, wo Harnack schraffierte. Dazu kommt auch eine klassische deutsche Völkerpsychologie in der Tradition des deutschen philosophischen Idealismus und insbesondere von Johann Gottfried Herder: Harnack zitiert das eingangs erwähnte Urteil des Kirchenhistorikers Sokrates über die abgeklärte Weisheit der Phryger und erklärt jenes Charakteristikum als Effekt der Christianisierung der Einwohnerschaft; ein früher bestehender „wilder religiöser Enthusiasmus“ sei durch das Christentum gezähmt worden, der religiöse Ernst sei aber geblieben.¹⁵ Harnack scheint gar nicht zu merken, wie er hier nicht nur Leitannahmen einer heute als problematisch empfundenen Völkerpsychologie folgt, sondern zudem auch bereits in der Antike kritisch notierte Strategien einer Ketzerbekämpfung in die Neuzeit fortschreibt.

Mir liegt demgegenüber daran, das Bild von der Christianisierung der antiken Welt am Beispiel Phrygiens zu präzisieren und von der schlichten Konzeption des Füllstandes eines Behälters wegzukommen – und dazu mache ich mir zunutze, dass im erwähnten Berliner Exzellenzcluster „TOPOI“ natürlich auch, wie es der Name anzeigt, gründlich über Raumkonzepte nachgedacht wurde und nachgedacht wird. Wie manche meiner Kollegen im Cluster unterscheide ich im Folgenden mit dem Züricher Historiker Marcus Sandl zum einen ein *historisch-politisches Raumkonzept*, dann ein *physisches* Raumkonzept und schließlich ein *soziales Raumkonzept*.

Wenn man so differenzierend von der Kategorie des Raumes her an das Material und damit an die Fragestellung der Christianisierung Phrygiens herangeht, dann ist, wie gesagt, zunächst einmal in einem ganz schlichten Sinne der *historisch-politische Raum* von Interesse. Dass ein solcher Raum den Ablauf des Prozesses der Christianisierung prägt, ist eine Binsenwahrheit. Aber in Phrygien findet sich auch eine charakteristische Ausnahme, nämlich in Gestalt der Bewegung, die sich selbst „die neue Prophetie“ nannte und von ihren Gegnern

¹⁴ Legende zur Karte I von HARNACK, Mission, nach S. 1000 (wie Anm. 12).

¹⁵ A. a. O., 765 (wie Anm. 12).

nach einem ihrer Stifter namens Montanus „Montanisten“ genannt wurde. Diese Bewegung hat den historisch-politischen Raum vollkommen umgedeutet und offensichtlich eine ganz eigene Geographie über ihn gelegt. Nach frühen Quellen vom Anfang des dritten Jahrhunderts soll bereits Montanus die beiden kleinen Dörfchen Pepuza und Tymion (deren exakte Lage meiner Ansicht nach trotz gegenteiliger Behauptungen nicht als geklärt gelten kann) als Jerusalem bezeichnet haben;¹⁶ wenn man den Deutungen meines Bonner katholischen Kollegen Georg Schöllgen folgt, wurde auf diese Weise gleichsam gegen alle geographisch-politische Realität eine mehr als ideelle Kontinuität zur Urgemeinde hergestellt:¹⁷ In Pepuza realisierte sich noch einmal die in Jerusalem im zweiten Jahrhundert längst verschwundene Urgemeinde. Auch die späteren Texte berichten nur von einer *Identifikation* des phrygischen Pepuza mit Jerusalem;¹⁸ einzig Epiphanius von Salamis bezeugt, dass man die *Herabkunft des himmlischen Jerusalems* auf Pepuza erwartete.¹⁹ Wenn man diese ursprüngliche Umdeutung phrygischer Dörfchen in die religiöse Metropole des antiken Christentums vor dem Hintergrund des Dualismus zwischen Städten und ihrem Hinterland betrachtet, wird deutlich, dass sich hier natürlich auch ein besonderes Selbstbewusstsein einer eher abgelegenen und jenseits der großen Städte auf dem Hochland gelegenen dörflichen Gegend äußert – sie demonstriert ihre Autonomie von der Stadt in der Autonomie ihrer Umbenennung. Das Dorf wird gleichsam zur Metropole erklärt.

Anders scheint mir die Lage beim *physischen Raum* zu sein, denn er dominiert auch im Prozess der Christianisierung Phrygiens den Ablauf der Gemeindebildungen und wird jedenfalls nicht in der eindeutigen Weise theologisch transzendiert wie der historisch-politische Raum. Anders formuliert: Die Christianisierung folgt physischen Gegebenheiten und kann sie nicht einfach ignorieren. Es ist schon früher gesehen worden, dass die Christianisierung des Imperiums wesentlich durch die Bewegung von Kaufleuten, Beamten und Militärs auf den großen Fernverkehrsstraßen geprägt war und sich folglich schon die urchristlichen Missionare an den großen Straßen wie der *Via Sebaste* und landschaftlichen Gliederungen wie der kilikischen Pforte orientierten. Wieder ist in unserem Zusammenhang besonders die Frage interessant, welche Rolle größere und kleinere Städte spielen. Der Apostel Paulus – um beim ersten Ausbreiter des Christentums in dieser Region zu beginnen – orientierte sich offenkundig nicht nur an großen Städten wie Antiochia, Ephesus und natürlich Rom, sondern vor allem am Beginn seiner sogenannten „Missionsreisen“ auch an Militärkolonien und Veteranensiedlungen, wie mein Berliner Kollege Cilliers Breytenbach ge-

¹⁶ Apollonius, frgm. 1 bei Eus., h.e. V 18,2 (GCS Eusebius II/2, 203,20f Schwartz).

¹⁷ Vgl. POWELL, DOUGLAS: Tertullianists and Cataphrygians: VigChr 29 (1975) 33-54, 44; SCHÖLLGEN, GEORG: ‚Tempus in collecto est‘. Tertullian, der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit, in: JbAC 27/28 (1984/1985) 74-96, bes. 89.

¹⁸ Aug., haer. 27 (CChr.SL 46, 303,1-3 Van der Plaetse/Beukers).

¹⁹ Aland Nr. 12/Heine Nr. 11 = Epiphanius, Haer. 49,1,2 (GCS Epiphanius II, 241,23-242,8 Holl-Dummer).

zeigt hat²⁰. Im Blick auf unsere Region bedeutet das, dass zunächst einmal die einschlägigen Angaben über die urchristliche Mission entsprechend ausgewertet werden müssen, was im Blick auf Paulus und Phrygien freilich nicht ganz einfach ist: Nach der Apostelgeschichte zieht der Apostel im Rahmen der sogenannten „ersten Missionsreise“ von Derbe und Lystra „durch Phrygien“ (16,6) nach Antiochia in Pisidien und dann wieder zurück in Richtung Küste nach Perge, da eine geplante Weiterreise in die Asia vom Heiligen Geist – jedenfalls nach der Darstellung des Lukas – nicht zugelassen wird (vermutlich also aufgrund einer Vision). Ob der Apostel damals eigentlich Ephesus erreichen wollte oder eher, wie Eckhard J. Schnabel²¹ meint, von Apameia aus zunächst einmal die im Vergleich zur Metropolis kleineren Städte im Lycus-Tal (also Colossae, Laodicea, Hierapolis und Tripolis), wird sich nicht mehr klären lassen. Ephesus wird erst fünf bis sechs Jahre später auf der sogenannten „dritten Missionsreise“ erreicht; dabei nimmt Paulus nach der Apostelgeschichte (18,30) wieder seinen Weg durch Phrygien – und wieder wird die Route seiner Reise in der Apostelgeschichte nicht ausführlicher beschrieben. Ob sich aus dem Kolosserbrief rekonstruieren lässt, dass von Ephesus aus durch einen Mitarbeiter des Paulus namens Epaphras Gemeinden in Laodicea, Hierapolis und eben Colossae gegründet worden sind (Kol 4,13)²², hängt davon ab, ob hier die Pseudepigraphie historische Erinnerungen bewahrte oder ausschließlich legitimatorischen Charakter für Absender und Empfänger des Schreibens haben sollte. Wie man auch immer hier denkt: Das Hinterland wird im Falle der Mission des Apostels Paulus in Phrygien höchstwahrscheinlich über die größeren und kleineren Städte erschlossen, wie das sichere Beispiel Ephesus zeigt, und nicht wie zuvor in Lycaonien über Militärsiedlungen und Veteranenkolonien. Das demonstriert eine gewisse Flexibilität in der Missionsstrategie bei Paulus.

Ich komme zu einem dritten Raumkonzept, das für das Verständnis der Christianisierung Phrygiens bedeutsam ist, dem *sozialen Raumkonzept*. Christianisierung bedeutet im Blick auf dieses Raumkonzept zunächst erst einmal die Stiftung von Gedächtnisräumen. Solche Gedächtnisräume werden durch die Konstruktion von Erinnerung an vergangene Generationen von Christen und die Gründergestalten (beispielsweise Apostel und andere verehrungswürdige Missionare) gestiftet. Ich denke jetzt zunächst einmal weniger an die großen textlichen Überlieferungskomplexe in Gestalt der apokryphen und hagiographischen Literatur wie die verschiedenen Viten des Bischofs Abercius aus dem

²⁰ Vgl. BREYTENBACH, CILLIERS: Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (AGJU 38), Leiden u. a. 1996.

²¹ Vgl. SCHNABEL, ECKHARD J.: Paul the Missionary. Realities, Methods and Strategies, Nottingham 2008, 268f; vgl. aber DERS.: Urchristliche Mission, Wuppertal 2002, 1185.

²² Vgl. OLLROG, WOLF-HENNING: Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979, 44.

phrygischen Hierapolis in der *Phrygia Salutaris*,²³ sondern auch an weniger bekannte Texte. Besonders interessant aus der bislang noch kaum untersuchten Menge des hagiographischen Materials scheint mir beispielsweise die präzise Analyse der hagiographischen Überlieferung zum Bischof Tryphon, der ausweislich dieser Traditionen aus Sampsados (Kampsados)²⁴, einem bislang nicht identifizierten Dörfchen bei Apamea Kibotos in Phrygien (*Phrygia I Pacatiana*) stammen soll. Bekanntlich galt die in einem von fünf Flüssen durchflossenen Tal auf einem Plateau zu Füßen eines Berges gelegene Stadt als der Ort, an dem die Arche Noah gestrandet sei; dies ist der Grund für die berühmte Darstellung der Arche auf den Münzen der Stadt, die unter verschiedenen Kaisern des dritten Jahrhunderts geprägt wurden.²⁵ Eine größere jüdische Gemeinde bezeugt schon Cicero mit seiner Rede *pro Flacco*, die ungefähr im Oktober 59 v. Chr. gehalten wurde (28, 68), obwohl es kaum archäologische Nachweise für deren Präsenz gibt. Möglicherweise war die Geschichte der Arche aus der biblischen Genesis auch deswegen unter Nichtjuden so populär, weil es auch pagane phrygische Sintfluttraditionen gab.²⁶ Natürlich war der Ort, an dem der Wettkampf zwischen Apollo und Marsyas stattgefunden haben soll und die Haut des unglücklichen Verlierers in einer Höhle gezeigt wurde, auch ein wichtiger paganer Kultort.²⁷ Leider wissen wir herzlich wenig über die Geschichte des Christentums an diesem Ort, den Gustav Hirschfeld als „Centralort“ Kleinasiens bezeichnet hat;²⁸ Ramsey hat fünfzehn mutmaßliche christliche Inschriften gesammelt. Darunter befindet sich die schöne Inschrift eines Fleischers (mit einem Fleischmesser) aus der Mitte des dritten Jahrhunderts namens Aurelius Artemas. Freilich weiß man nicht, ob er tatsächlich – wie Ramsey annimmt – kein Fleisch aus dem paganen Tempelkult verkaufte, so wie sich das eigentlich bereits aus den paulinischen Briefen als Lebensregel für antike Christen ergeben hätte.²⁹ Inzwischen sind (beispielsweise durch die Princeton Expeditionen) eine ganze Reihe weiterer spannender Inschriften dazugekommen, darunter der in Apameia aufgefundene Grabstein eines Mannes aus Antiochia am Maeander, der für die Mitte des dritten Jahrhunderts wahrscheinlich erstmals das IXΘΥΣ als christliches Symbol bezeugt.³⁰ Zwei Bischöfe sind – eher zufällig – bezeugt; einer agiert gemeinsam mit einem Bischof von Comama (Conana) namens Zoticus gegen die „neue Pro-

²³ NISSEN, THEODOR: Die Petrusakten und ein bardesanitische Dialog in der Aberkiosvita, in: ZNW 9 (1908) 190-328, 190-203. 315-328.

²⁴ So die Handschrift: Καμπάδου (ASS Nov. IV, 336 App.).

²⁵ Details bei AMELING, *Inscriptiones* II, 380 f (wie Anm. 4); und vor allem bei PRINGENT, PIERRE: *Le Judaïsme et l'image* (TSAJ 24), Tübingen 1990, 88-92.

²⁶ Vgl. CADUFF, GIAN ANDREA: *Antike Sintflutsagen* (Hyp. 82), Göttingen 1986, passim.

²⁷ Vgl. RAMSAY, *Cities I/2*, 414 f (wie Anm. 6).

²⁸ HIRSCHFELD, GUSTAV: *Kelainai – Apameia Kibotos* (APAW.PH 1, 1875), Berlin 1875, 1.

²⁹ Vgl. RAMSAY, *Cities I/2*, 534 nr. 388 (= R. 1891) (wie Anm. 6).

³⁰ MAMA VI, 224; vgl. dazu MITCHELL, STEPHEN: *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Bd. II *The Rise of the Church*, Oxford 1993, 41 n. 244.

phetic“, auf dem Konzil von Nicaea ist der Ort durch einen gewissen Tharsicius Apamenus vertreten.³¹ Im Rahmen der Surveys eines deutsch-französischen Gemeinschaftsprojektes ist jüngst eine spätantike Kirche entdeckt worden. Viel ist das nicht. Doch zurück zu Tryphon und seiner hagiographischen Überlieferung: Nach dem griechischen Text der *Passio* und der anschließenden *Vita*, die von Pio Franchi de' Cavallieri entdeckt wurden,³² hütete der Heilige in seiner Jugend Gänse, trieb aber schon in frühen Jahren auch Dämonen aus und heilte verschiedene Krankheiten. Einmal rettete er auch die Bewohner seines Heimatdorfes Samsados bei Apamea vor dem Verhungern; während der decischen Verfolgung wurde er um das Jahr 250 n. Chr. nach Nicaea gebracht und in einer schrecklichen Weise gefoltert und hingerichtet, nachdem er zuvor den Praefekten Aquilinus (bzw. Licius) bekehrt hatte.

Ich möchte nun noch an einer weiteren Grabinschrift vorführen, inwiefern in Phrygien in Gestalt eines Gedächtnisraumes ein sozialer Raum konstruiert wird, der vollständig zwar nur für eine bestimmte in-group lesbar und verständlich war, aber durchaus auch Außenstehenden die Erfassung einer basalen Sinnschicht des Textes erlaubte. Die Inschrift, die mir als Beispiel dient, stammt wahrscheinlich aus dem oberen Tembris-Tal, eines linken Nebenflusses des Sangarios und somit aus einem deutlich nördlicheren Teil von Phrygien als den Gegenden, mit denen wir uns bisher beschäftigt hatten. Sie ist in das spätere dritte Jahrhundert (genauer: 290-300 n. Chr.) zu datieren und lautet in deutscher Übersetzung: „Aurelios Theódoros und Patrikis und Prokla und Euktémon, Christen, für Aurelia Domna, deren Stiefmutter, eine Christin. Aurelios Euktémon und Ammias für ihr Kind Onesime, eine Christin“.³³ Es handelt sich bei der Inschrift um einen Text auf einem weißen Marmorstein aus dem Museum von Kütahya (das antike Kotiaion), der repräsentativ für die Gruppe der sogenannten „Christen für Christen-Inschriften“ aus dem Tembris-Tal ist. Hinsichtlich ihrer Dekoration entsprechen diese Grabmonumente vollkommen den zeitgenössischen paganen und stammen wahrscheinlich sogar teilweise aus derselben Werkstatt; mit der Formel „Christen für Christen“ ist ein distinktes Moment zu den paganen Inschriften angegeben, das einen Raum innerhalb des

³¹ Vgl. RAMSAY, *Cities I/2*, 482 (wie Anm. 6); Eus., h.e. V 16,22 und *Nomina*, s. v. – Eusebius nennt auch noch zwei Märtyrer namens Gaius und Alexander, die unter Marc Aurel 172 n. Chr. in Apameia den Märtyrertod erleiden.

³² BHG 1856 sowie 1856a; FRANCHI DE' CAVALIERI, PIETRO: *Hagiographica* (SeT 19), Rom 1908, 45-74 = ASS Nov. IV, 1925, 329-336; die lateinische Version bei RUINART, THEODOR: *Acta Martyrum*, Regensburg 1869, 208-210; vgl. PONCELET, ALBERT: *La vie et les œuvres de Thierry de Fleury*, *AnBoll* 27 (1908) 5-27, 7-10. 15-18 sowie im *Bulletin des publications hagiographiques*, *AnBoll* 28 (1909) 201-248, 217.

³³ Grabstein Nr. 10 aus GIBSON, ELSA: *The „Christians for Christians“ Inscriptions of Phrygia* (HThSt 32), Missoula, Montana 1978, 24-26 = Grabstein Nr. 42 bei TABBERNEE, WILLIAM: *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism* (NAPS.PMS 16), Macon, Georgia 1997, 271-277.

geographischen und kulturellen Raumes des oberen Tembristal abgrenzt und insofern markiert. Aber selbstverständlich haben wir es nicht nur mit Zeichen eines christlich konnotierten Raumes zu tun – der griechische Text des Grabsteins aus Kütahya zeigt, dass es sich um eine Art Familiengrab handelt: Euktémon, einer der Söhne, legt offenbar anlässlich des Todes seiner Tochter Onesime ein Familiengrab an, in dem auch die Stiefgroßmutter der Onesime begraben wurde. Ob die Familie zu jener in Phrygien beheimateten Sonderform des antiken Christentums, der „neuen Prophetie“ gehörte (die, wie wir bereits sagten, von ihren Gegnern „Montanismus“ genannt wurde), lässt sich nicht mehr entscheiden, weil eindeutige Identitätsmarker fehlen. Während die Hervorhebung des Bekenntnisses in der „Christen für Christen“-Formel früher als Zeichen eines besonderen Bekenntniseifers interpretiert wurde, mit dem sich Christen gegen ihre pagane Umwelt absetzten, hat sich inzwischen die Ansicht durchgesetzt, dass die Inschriften Zeichen der religiösen Toleranz im Tembristal in der großen Friedensperiode am Ende des dritten Jahrhunderts vor der großen diokletianischen Christenverfolgung waren.³⁴ Damit sind sie Zeichen eines begrenzten religiösen Kleinraumes, der innerhalb mehrerer Großräume offenkundig nur zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Umständen aktualisiert wurde. Will man solche Raumschichtungen konzeptionell begreifen, dann muss man auf den französischen Soziologen Pierre Bourdieu zurückgreifen und seine Beschreibung des sozialen Raumes als „relationales Feld habituelier Praxis“:³⁵ Der christliche Raum im oberem Tembristal wurde durch bestimmte neue Relationen konstituiert, die sich über die vorfindlichen Familien-, Patronage- und sonstigen sozialen Relationen legten. Als symbolische Abbeviatur dieser neuen Relationen diente die Bezeichnung „Christen“, die die neuen, einerseits geschwisterlich konstituierten Relationen, andererseits hierarchisch geordneten Relationen zusammenfasste. Für die geschwisterliche Relation stand beispielsweise der geschwisterliche Kuss in der Liturgie, für die hierarchischen Relationen standen die verschiedenen Ämter und Dienste der Liturgie wie das Amt des Vorstehers (Presbyters); auf diese Zusammenhänge kann ich aber heute nicht eingehen und muss ich auch nicht eingehen.

Nach diesem Durchgang durch das reiche und dann doch wieder ziemlich begrenzte Material für die Christianisierung von Landschaft und Provinz Phrygien anhand von Beispielen für drei unterschiedliche Raumkonzeptionen erlaube ich mir nun vier zusammenfassende Thesen über die Christianisierung Phrygiens.

1. Es spielten für die Christianisierung zunächst einmal die *Städte* eine bedeutende Rolle und prägten ein durchaus lokal jeweils unterschiedliches Christen-

³⁴ Nachweise für Calder bei STROBEL, AUGUST: Das heilige Land der Montanisten (RGVV 37), Berlin/New York 1980, 104f; eine andere Sicht bei GIBSON, The „Christians for Christians“ Inscriptions, 141-144.

³⁵ BOURDIEU, PIERRE: Sozialer Raum, symbolischer Raum, in: DERS., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns (Edition Suhrkamp NF 985), Frankfurt/Main 1998, 13-27.

tum aus. Allein schon die Inschriften machen deutlich, dass sich das Christentum im südlicher gelegenen Laodicea von dem in Eumeneia, das auf der Höhe von Sardes im Norden lag, deutlich unterschied. Allerdings erlauben die unterschiedlichen Formulare auf Grabsteinen nur Mutmaßungen über den Grad von Differenz und Gemeinsamkeit zwischen den lokalen Christentümern. Gleichzeitig gibt es aber, wie die „neue Prophetie“ der später so genannten Montanisten zeigt, eben auch ein nichtstädtisches, ländliches Christentum, das für die offenbar stark durch Landgüter geprägten Landstriche der phrygischen Hochebene charakteristisch war. Vielleicht kann man also im Fall der „neuen Prophetie“ von einem stadunabhängigen Phänomen eines Hinterlandes ohne Stadtbezug sprechen, von einer „Landgüterkonversion“.

2. Es spielen aber eine mindestens genauso große Rolle für die Ausbreitung des Christentums in Phrygien die bedeutenden *Straßenverbindungen*, vor allem durch das Mäandertal nach Ephesus und durch das Hermustal nach Sardes (und weiter nach Smyrna). Und mit den Handelsverbindungen auf diesen für Kleinasien schlechterdings zentralen Straßen muss man natürlich im selben Atemzug auch die sich auf diesen Routen bewegenden Berufsgruppen, also Kaufleute, Beamte und insbesondere Militärs nennen: Ein Alexander aus Phrygien gehört im zweiten Jahrhundert zu den Lyoneser Märtyrern.³⁶
3. Es spielt schließlich mindestens für die Christianisierung des Lycustales, wahrscheinlich aber auch für Apamea Kibotos und andere Orte an den Straßen die in Phrygien besonders große jüdische Diaspora eine Rolle: Anders wäre überhaupt nicht zu erklären, warum der Apostel Philippus und seine Töchter sich ausgerechnet in Hierapolis niederlassen und dort in der Spätantike ihr bereits erwähntes Mausoleum, das große Philippeion, errichtet worden wäre. Zu nennen sind aber auch Acmonia, Sebaste, Eumeneia, Apameia, Docimion und Iconium.³⁷ Dieses Judentum aber war offenkundig bereits in einem hohen Maße pluralisiert; jedenfalls deutet mein verstorbener Tübinger neutestamentlicher Lehrer Martin Hengel so die viel verhandelte „Häresie“ im phrygischen *Colossae*, die der gleichnamige pseudo-paulinische Brief erwähnt: Hengel interpretiert diese Gruppe, die sich als „Philosophie“ präsentierte, in der die Verehrung der Engel, visionäre Offenbarungen, kosmisch-astrologische Spekulationen, aber auch die Einhaltung von Festzeiten und Speisegeboten, ja selbst die Beschneidung eine Rolle spielten (Kol 2, 16-18; 3, 11), als Zeichen von „jenem paganen, judaisierenden Milieu, das für Kleinasien in hellenistisch-römischer Zeit typisch ist“.³⁸ Wie wichtig diese synkretistischen Formen zwischen dem mehrheitskirchlichen Christentum und dem rabbinisch normierten Judentum auch in der Spätantike noch waren, zeigt

³⁶ Text bei Eusebius, h.e. I 3,49 (Acts of the Christian Martyrs, 76,26 Musurillo).

³⁷ Vgl. RAMSAY, Cities I/2, 667 f (wie Anm. 6).

³⁸ HENGEL, MARTIN/SCHWEMER, ANNA MARIA: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien, Tübingen 1999, 254f.

die Polemik einer Provinzialsynode von Laodicaea gegen die Engelverehrung: Christen, so heißt es in einem Canon dieser Synode, sollen sich nicht „zu Versammlungen (συνάξεις) halten, wo man die Engel verehrt“ (can. 35).

4. Schließlich spielen natürlich auch alle die Personengruppen für die Christianisierung Phrygiens eine Rolle, auf die die jüngere Forschung besonderes Augenmerk gelegt hat: Bischöfe, aber auch die Märtyrer (wie wir an Tryphon aus Sampsados sahen) als eine öffentlich sichtbare Form von Christentum, die die neue Religion in ein attraktives Licht stellt und damit zugleich neue Anhänger wirbt.³⁹ Ob und wie auch pagane Religiosität den Christianisierungsprozess erleichtert hat, ist schwer zu sagen – ich habe vor einiger Zeit ausführlicher zu zeigen versucht, dass die sogenannten „Orakel“ der neuen Prophetinnen und Propheten, also der montanistischen Bewegung, eine Form von Christentum aus seiner palästinischen Anfangsphase aktualisieren, das angesichts der vielen Orakelheiligtümer in der Provinz *Asia* (Clarus, Milet, Didyma, aber auch Hierapolis) die neue Religion mit den Charakteristika der alten Kulte ausstattet und so glaubwürdiger macht.⁴⁰

Ich hatte versprochen, wenigstens knapp Konsequenzen für die Gegenwart anzudeuten. Da ich kein Missionswissenschaftler bin, gebe ich dem neuen Rektor und ihnen allen folgende vier Fragen mit, die ich aus meinen vier Beobachtungen ableite:

1. Achten wir noch genügend auf die Bedürfnisse ländlicher Siedlungen, wenn wir über christliche Mission hierzulande nachdenken oder wird rein von den Städten her gedacht?
2. Gibt es bei uns neben den Professionellen wie in der Antike für die Mission besonders geeignete Laien, wie damals etwa Kaufleute und Soldaten?
3. Wie gehen wir bei der Mission mit den anderen Religionen um? Sind sie nur ein Objekt, das zu missionieren ist wie die Atheisten und Agnostiker? Oder sehen wir andere, beispielsweise die monotheistischen Religionen als Partner bei der Überzeugung derer, die gar nicht an Gott glauben?
4. Gibt es, kann es nach reformatorischem Verständnis besondere Personen geben, die für das Christentum gewinnen helfen? Kirchenführer und Märtyrer wie einst, aber vielleicht auch Public Intellectuals, prominente Konvertiten?

Vorträge, die nur mit Fragen enden, sind eigentlich zutiefst unbefriedigend. Aber vermutlich ist es für den Beginn des Rektorates eines Missionswissenschaftlers nicht ganz unangemessen, mit Fragen zu enden, die vor allem ein Missionswissenschaftler und eine von ihm geleitete Hochschule beantworten können sollte.

³⁹ Zu Bischöfen als „Gatekeeper“ vgl. DRAKE, HAROLD ALLEN: *Models of Christian Expansion*, in: HARRIS, WILLIAM V. (Hg.): *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation* (Columbia Studies in the Classical Tradition 27), Leiden/Boston 2005, 1-14, 8.

⁴⁰ Vgl. MARKSCHIES, CHRISTOPH: *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 109-136.

Summary

The concept of space underlying the consideration of the Christianization of Phrygia must be differentiated in three ways: In the historical-political space, in addition to the general understanding of this dimension, it is important to recognize that the Montanists changed the interpretation of the political geography. The physical space is characterized by a Pauline mission strategy that reached the hinterland as an extension of the mission to the towns and thereby used the good major highways. The social space is mirrored in the large number of inscriptions which attest to a large Jewish diaspora and a strengthening of Christianity, by highlighting individuals, in particular bishops and martyrs. Relevant questions for contemporary mission arise from the consideration of rural areas, lay ministry, other religions and paragons of the faith.

Prof. Dr. Dres. h. c. Christoph Markschies, Lehrstuhl für Antikes Christentum, Theologische Fakultät, Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin; E-Mail: christoph.markschies@rz.hu-berlin.de