

Bedrohte Ordnungen

Herausgegeben von

Ewald Frie, Mischa Meier und Rebekka Nöcker

Beirat

Regina Bendix, Susanna Burghartz, Astrid Franke, Klaus Gestwa,
Andreas Holzem, Beate Jahn, Irmgard Männlein-Robert, Steffen Patzold,
Karla Pollmann, Uwe Walter, Benjamin Ziemann

1



Aufbruch – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall

Bedrohte Ordnungen als Thema
der Kulturwissenschaften

herausgegeben von
Ewald Frie und Mischa Meier

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Ewald Frie, geboren 1962; Professor für Neuere Geschichte an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Mischa Meier, geboren 1971; Professor für Alte Geschichte an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISBN 978-3-16-152757-9
ISSN 2197-5477 (Bedrohte Ordnungen)

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

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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 Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden. Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen; Abbildungen u.a.: Kenianische Rebellen (© Jonathan Alpeyrie 2008, CC BY-SA 3.0) und „Strada crollata“ (© FiCo74/Fotolia).

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur Reihe „Bedrohte Ordnungen“	V
Vorwort	VII

Ewald Frie und Mischa Meier

Bedrohte Ordnungen. Gesellschaften unter Stress im Vergleich	1
--	---

I. Forschungsfelder

Steffen Patzold

Bedrohte Ordnungen, mediävistische Konfliktforschung, Kommunikation: Überlegungen zu Chancen und Perspektiven eines neuen Forschungskonzepts	31
--	----

Jan Hinrichsen, Reinhard Johler und Sandro Ratt

Katastrophen. Vom kulturellen Umgang mit (außer)alltäglichen Bedrohungen	61
---	----

Uwe Walter

Ordnungszersetzung: der Fall der späten römischen Republik	83
--	----

Irmgard Männlein-Robert

Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feindbild in konkurrierenden Ordnungen. Der platonische Philosoph Porphyrios und sein Kampf gegen die Christen	117
--	-----

II. Perspektiven

*Fabian Fechner, Tanja Granzow, Jacek Klimek, Roman Krawielicki,
Beatrice von Lüpke und Rebekka Nöcker*

„We are gambling with our survival.“ Bedrohungskommunikation als Indikator für bedrohte Ordnungen	141
--	-----

Klaus Ridder

„Bedrohte Ordnung“ als Kategorie mediävistischer Literaturwissenschaft:
Überlegungen zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg 175

Astrid Franke und Nicole Hirschfelder

„Maycomb was itself again“: Wandel und Resilienz
einer ungerechten Ordnung 197

Jonas Borsch und Sara Sophie Stern

„Und jetzt ist Meer, wo vorher Land war“. Wahrnehmungen
von Beschleunigung und Verdichtung in unruhigen Zeiten 229

Roger Petersen

Western Interventions and Occupations as Threatened Orders 249

Mike Rapport

Revolution 279

Autorenverzeichnis 303

Personenregister 307

Ortsregister 311

Sachregister 313

Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feindbild in konkurrierenden Ordnungen

Der platonische Philosoph Porphyrios
und sein Kampf gegen die Christen

Irmgard Männlein-Robert

Die im SFB 923 bislang angewandte Arbeitsdefinition von „Ordnungskonkurrenz(en)“ beschreibt diese als historische Phasen oder situative Konstellationen, in denen Vertreter zweier Ordnungen mit gesamtgesellschaftlichem Geltungsanspruch sich gegenseitig als existenziell bedrohlich, die aus der jeweils anderen Ordnung erkannte Gefahr als „von außen“ kommende Bedrohung wahrnehmen. Situativ ergibt sich daraus eine spezifische Bedrohungskommunikation als gleichsam performativer und instrumentalisierter Akt, welche gegenseitige Bedrohung in jeder denkbaren Kommunikationsform mit einschließt. Strategien des Angriffs und der Verteidigung verschmelzen miteinander, es kommt nicht selten zu Teiladaptionen inhaltlicher oder formaler Elemente aus der konkurrierenden Ordnung, welche die bereits bestehenden Spannungen intensivieren. Als zentral erweisen sich die Mechanismen der Bedrohungskommunikation in allen ihren Facetten vor allem mit Blick auf den zunächst immer offenen Ausgang akuter Bedrohungsszenarien sowie auf Kipppunkte und entsprechende Phänomene der Emergenz, welche den hegemonialen Anspruch einer der beiden konkurrierenden Ordnungen letztlich erst ermöglichen und somit neue soziale und politische Wandlungsprozesse herbeiführen können. Für die empirische resp. phänomenologische Untersuchung von Ordnungskonkurrenzen bietet sich das heuristische Paradigma „Polemik und Feindbild“ in besonderem Maße an, da die Konstruktion und Funktionalisierung von Feindbildern ein wichtiger Indikator dafür ist, ob eine Ordnungskonkurrenz gegeben ist, und überdies wichtige Aufschlüsse über das emotionale Engagement von repräsentativen Akteuren einer Ordnung gibt, die sich als bedroht imaginieren oder als tatsächlich bedroht wahrnehmen. Der Konstruktion, Stilisierung und Funktionalisierung von Feindbildern kommt im Kontext der Bedrohungskommunikation eine besondere Rolle zu. Als eine Form der polemischen Strategie lässt sie nämlich emotionale Faktoren und Implikationen sichtbar werden, welche bei der Konkurrenz einer alternativen Ordnung in akuten Bedrohungssituationen auch kognitiv handlungsleitend sind. Die Existenz von Feindbildern darf generell

als Indikator für existenzielle (Ordnungs-)Konkurrenzen verstanden werden, welche sich im politischen wie im literarischen Bereich der Polemik finden, also dem semantischen Feld von „Streit, Kampf und Krieg“ in Rede, Text und Handlung zuzurechnen sind.¹ Die Bedrohungskommunikation von Streit, Kampf und Krieg artikuliert sich sowohl in der Vormoderne als auch in der Neuzeit nicht selten über divergente Modi der literarischen Darstellung (mit entsprechend unterschiedlicher Programmik). Polemik und Feindbilder spielen in fast allen Teilprojekten des Bereiches D „Ordnungskonkurrenz“ eine wichtige Rolle: Sei es die Konkurrenz der Welt- und Wissensordnung von platonischen Philosophen und Christen in der Spätantike (D01), das konkurrierende Verhältnis von aufgeklärten Anhängern des österreichischen sog. „Josefinismus“ und deren konservativen Gegnern aus landständischem Adel und Klerus (D02), seien es die Spannungen zwischen Adel und Bürgertum seit 1800 (D03) oder die gegenseitige Bedrohung der Supermächte zur Zeit des Kalten Krieges im 20. Jahrhundert (D04). Das Spektrum der hier verhandelten bedrohten Ordnungen reicht von weltanschaulich-ideologischen und religiös-theologisch fundierten über kulturelle hin zu sozial-gesellschaftlichen und politischen Ordnungen. Alle genannten historischen Fallbeispiele für Ordnungskonkurrenz sind zum erheblichen Teil durch Polemik und Feindbilder im Kontext einer real wahrgenommenen oder auch nur imaginierten Bedrohung bedingt oder sogar konstituiert. Daher ermöglicht die Identifikation und Analyse von Feindbildern eine Ausdifferenzierung nicht nur der Bedrohungswahrnehmung, sondern zugleich auch der Identitätskonstituierung durch polemische Beschreibung des „anderen“ in realen oder imaginierten Bedrohungssituationen und trägt damit wesentlich zur Phänomen-Beschreibung und -Interpretation des heuristischen Modells bedrohter Ordnungen bei.

Zuerst soll als empirisches Fallbeispiel (I.) die historische Ordnungskonkurrenz zwischen Platonismus und Christentum in der Spätantike (1.) skizziert werden. Auf diese Ordnungskonkurrenz werden dann Ergebnisse der neueren Feindbildforschung angewendet. Daran wird überprüft, inwiefern sich deren systematische Kategorien im Hinblick auf die Konkurrenz zweier spätantiker religiös-kultureller Ordnungen, hier: Platonismus und Christentum, als tragfähig erweisen (2.) und inwiefern einige Differenzierungen zum bislang angewandten Ordnungsbegriff sinnvoll sind. Dabei sollen Perspektiven und Fragen zur Feindbildtheorie in ihrer Relevanz für Ordnungen, genauer: für das Verhältnis konkurrierender Ordnungen über den Rahmen des hier exemplarischen Teilprojektes hinaus formuliert werden (3.). Anschließend folgt ein Abschnitt theoretischer Reflexion (II.) mit der Diskussion interepochaler und interdis-

¹ Vgl. *Hermann Stauffer*, Art. „Polemik“, in: Gert Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Darmstadt 2003, 1403–1415, mit Problematisierung des unspezifischen Polemik-Begriffs.

ziplitärer Anschlussmöglichkeiten, aber auch möglicher Grenzen im Kontext des Paradigmas „Ordnungskonkurrenz“ mit Blick auf bedrohte Ordnungen.

I. Empirische Fallstudie: Ordnungskonkurrenz zwischen Platonismus und Christentum in der Spätantike (Teilprojekt D01)

1. Die historische Problemkonstellation

Mit dem Teilprojekt D01 befinden wir uns räumlich und zeitlich im Imperium Romanum der Spätantike: Im ausgehenden 3. Jahrhundert n. Chr. verfasst der platonische Philosoph Porphyrios eine monumentale und folgenreiche Schrift gegen die Christen. Er ist ein besonders renommierter Repräsentant der platonischen Philosophen, die zu dieser Zeit nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine soziale Elite darstellen. Seit dem wiedererwachten intensiven Interesse an Platons Schriften und Platons Philosophie im ausgehenden 1. Jahrhundert v. Chr. hatte sich der sog. „Platonismus“ zuerst noch mit konkurrierenden philosophischen Richtungen wie der Stoa, dem Kepos Epikurs oder den Peripatetikern auseinandersetzen müssen. Zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. ist der Platonismus jedoch die einzige weiterhin aktive und verbreitete alte Philosophie, verstanden als universales Bildungssystem und philosophisch basierte Lebensform einer vielfach politisch aktiven Oberschicht. Das Christentum hingegen ist in der Kaiserzeit vor seiner politischen Akzeptanz durch Kaiser Konstantin nur eine von vielen modischen religiösen Gruppierungen (vgl. z. B. Isis-Kult; Mithras-Kult; Gnostik; Manichäismus etc.)², fällt jedoch aufgrund seiner singulären Alteritäten im Kontext der spätantiken Gesellschaften im Römischen Reich von Anfang an als besonders fremdartig, neu und seltsam auf.³ Durch das in den ersten Jahrhunderten n. Chr. erstarkende, sich allmählich ausbreitende, sich zunächst gleichsam subkutan etablierende Christentum formiert sich aus Sicht der jeweils zeitgenössischen Platoniker ein fremdartiger und bedrohlicher Opponent, der den Zeitgenossen eine in mancher Hinsicht verwandte, in vielerlei Hinsicht jedoch diskrepante und neue Lebens- und Weltordnung anbietet. Daher könnte man die spätantike Ordnungskonkurrenz zwischen Platonismus und Christentum entweder in freier Anlehnung an Samuel Philipp Huntington als „clash of civilizations“⁴ oder in enger Anlehnung an Louis Massignon als „clash of cultures“ bezeichnen, der so die frappierend ähnliche (mentalitätsbedingte) Ordnungskonkurrenz zwischen Christen (also Repräsentanten einer westlichen

² Umfassend dazu ist *Martin P. Nilsson*, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2, 4. Aufl. München 1988, hier v. a. 581–701.

³ *Paul Veyne*, *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart 2008, 66–70.

⁴ *Samuel P. Huntington*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

Gesellschaft) und Muslimen für das koloniale Ägypten des frühen 19. Jahrhunderts beschreibt.⁵ Ein solcher „clash“ spielt sich in unserem Fall freilich innerhalb desselben politischen und sogar innerhalb desselben kulturellen Raumes ab, wird ideologisch aber auf der Ebene von Religion und Lebens- resp. Glaubensordnungen verhandelt, die in der Antike maßgebliche kulturkonstituierende und politische Relevanz haben. Die Christen, anfangs Akteure einer in sich geschlossenen, parallelgesellschaftlichen neuen Subkultur, die im Lauf der Spätantike zur gesamtgesellschaftlichen Leitkultur avanciert, bieten religiöse, soziale und intellektuelle Alternativen erstmals für alle – also nicht nur für Gebildete – an. Sowohl die Platoniker als auch die Christen leben und repräsentieren eine primär philosophisch-religiöse Ordnung, die jedoch über das Individuelle hinausgehende gesellschaftliche, soziale und auch politische Relevanz hat. Religion gilt in der Antike von jeher als grundlegender Faktor und Konstituens jeder Kultur und jedes kulturellen Selbstverständnisses. Von jeher garantieren Götter den Erhalt der politischen Macht bzw. dokumentiert politische Macht die erfahrene göttliche Unterstützung. Die traditionelle Religion hat daher vor allem im römischen Bereich immer einen politischen Grundton, da sie traditionell als staatserhaltend angesehen wird, und ist nicht mit persönlicher oder individueller Frömmigkeit zu verwechseln (diese ist Privatsache jedes einzelnen).⁶ Ändert sich jedoch das Gottesbild oder die theologische Basis oder ändern sich die Modi religiöser Praxis und die von religiösen Strukturen getragenen Routinen des Alltags, dann sind das wesentliche Änderungen der lebensweltlichen Kultur mit erheblicher politischer Relevanz. Besonders deutlich sind die staatstragenden Komponenten vor allem der römischen Religion, da seit dem Prinzipat des Augustus jeder römische Kaiser zugleich auch höchster Staatspriester (*pontifex maximus*) ist und sich nach Augustus ein auf Vergöttlichung des Kaisers basierender Kaiserkult etabliert. Platonische Philosophie und ihre Repräsentanten, die sich fast immer politisch engagieren⁷, sind im zeitgenössischen Kontext der Kaiserzeit als staatstragende intellektuelle Elite zu verstehen – die Schule Platons ist die einzige der alten Philosophenschulen, die sich bis in die Spätantike hält. Im 3. Jahrhundert

⁵ *Louis Massignon*, La psychologie musulmane (1931), in: ders. (Hrsg.), *Ecrits mémorables*, Bd. 1, Paris 2009, hier 629: „Après la venue de Bonaparte au Caire, le clash of cultures entre l'ancienne Chrétienté et l'Islam prit un nouvel aspect, par invasion (sans échange) de l'échelle de valeurs occidentales dans la mentalité collective musulmane.“

⁶ *Veyne*, Griechisch-römische Religion (wie Anm. 3), hier 92–98.

⁷ Die politische Involvierung platonischer Philosophen ist im Umkreis des Porphyrios gut sichtbar: So hat bereits sein Lehrer Plotin Kontakte zum römischen Kaiserhaus, da er mit Kaiser Gordian III. einen Feldzug gegen Indien unternimmt und später in Rom in den 50er/60er Jahren in engem Kontakt mit Kaiser Gallienus und seiner Frau steht (*Porphyrios, Vita Plotini* c. 3; c. 12), dazu *Dominic J. O'Meara*, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003 (ND 2007), 13–16; auch Porphyrios' athenischer Lehrer, der Platoniker Longin, ist Ende der 60er Jahre des 3. Jahrhunderts n. Chr. in Palmyra am Hof der syrischen Regentin Zenobia in die aktuelle Politik involviert, dazu *Irmgard Männlein-Robert*, *Longin, Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München/Leipzig 2001, hier 109–138.

n. Chr. mit seinen unruhigen Zeiten wiederholter kaiserlicher Machtwechsel, der Bedrohung des Römischen Reiches durch angrenzende Völkerschaften sowie intern wiederkehrender Seuchen, kurz: im sog. „Zeitalter der Angst“⁸, bieten nun zum einen die Philosophie, und das heißt zum damaligen Zeitpunkt die *platonische* Philosophie mit ihren starken theologischen und religiösen Elementen, zum anderen aber auch das neue Christentum mit zunehmend philosophisch anspruchsvolleren Konzepten den Zeitgenossen die attraktive Aussicht auf „Rettung der Seele“ oder „Erlösung“ als eine Art Kompensation für das gegenwärtig schwierige Leben, eine Kompensation, die freilich auf jeweils höchst unterschiedliche Weise erreicht werden kann: Während die platonische Philosophie (zur Zeit des Porphyrios) die Rettung der Seele etwa durch Erwerb und Vollzug eines philosophischen (asketischen) Bildungsplans (*paideia*), mittels einer angestrebten „Angleichung an Gott“ (*homoiosis theó*) propagiert, die aus eigener Kraft im Leben eingeübt und in der postmortalen Transzendenz verwirklicht werden kann, sind im Christentum Rettung der Seele und Erlösung des ganzen Menschen nur durch Gott möglich, wenn das irdische Leben gottgefällig vollzogen wurde. Neben derartigen Unterschieden liegt ein Grund für das Konkurrenzverhältnis zwischen Platonikern und Christen auch in theologischen Ähnlichkeiten, auf die einzugehen hier nicht der Ort ist.⁹ Porphyrios ist nicht der erste uns bekannte Platoniker, der sich gegen das Christentum wendet, etwa 100 Jahre vorher tut dies bereits der platonische Philosoph Kelsos.¹⁰ Auch Porphyrios’ römischer Lehrer Plotin beschäftigt sich kritisch mit gnostischen und christlichen Lehren¹¹, aber Porphyrios ist der Philosoph, dessen Kampf gegen das Christentum die weitesten Kreise zog und die nachhaltigsten Erschütterungen und Reaktionen auf christlicher Seite hervorrief. Seine umfangreiche, 15 Bücher umfassende Schrift *Gegen die Christen* wurde im 4. Jahrhundert n. Chr. zuerst unter Kaiser Konstantin, dann erneut unter Theodosius II. und Valentinian III.

⁸ So nach *Eric R. Dodds*, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965 (= Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Marc Aurel bis Konstantin, Frankfurt am Main 1992).

⁹ Allgemein siehe immer noch *Wilhelm Nestle*, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum* (1948), in: Jochen Martin/Barbara Quint (Hrsg.), *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt 1990, 17–80. Zur Diskussion etwa um den (pagan-platonischen wie christlichen) Gottesglauben/Monotheismus siehe z. B. *Polymnia Athanassiadi/Michael Frede* (Hrsg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, oder *Mark Edwards*, *Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine*, in: Simon Swain/Mark Edwards (Hrsg.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004, 211–234; zur Konkurrenz in der Anwendung alexandrinischer, also pagan-hellenischer Exegese-Techniken siehe z. B. *Bernhard Neuschäfer*, *Origenes als Philologe*, 2 Bde., Basel 1987.

¹⁰ Erhalten in der *Widerlegung des Christen Origenes (Contra Celsum)*.

¹¹ Dazu *Porphyrios, Vita Plotini* c. 16. Plotin verfasst nur eine *Widerlegung selbst* und delegiert das hauptsächlich an seine Schüler Amelios und Porphyrios, siehe auch *A. P. Bos*, *World Views in Collision. Plotinus, Gnostics, and Christians*, in: David T. Runia (Hrsg.), *Plotinus Amid Gnostics and Christians*, Amsterdam 1984, 11–28.

(448 n. Chr.) verboten, konfisziert und verbrannt.¹² Unsere heutige Kenntnis dieser Schrift verdanken wir ausschließlich den massiven Gegenangriffen in ebenso zahlreichen wie umfangreichen Widerlegungen von christlichen Autoren bis in byzantinische Zeit, die Porphyrios ausführlich zitieren (derzeit sind ca. 80 Textzeugnisse [echte Fragmente und Testimonien unterschiedlicher Qualität] bekannt).¹³ Die gegenseitige Bedrohungswahrnehmung zwischen Christen und Platonikern erweist sich somit als evident, sie ist phasenweise akut und entlädt sich ebenso in aufwendigen Widerlegungen des jeweiligen Gegners wie in wüsten Hasstiraden. Die Konkurrenz zwischen den beiden Ordnungen, der des Platonismus, welcher der alten, genuin griechisch-römischen Bildungs- und Kulturtradition verpflichtet ist, und der des neuen, sich formierenden, nicht in jeder¹⁴, aber in vieler Hinsicht fremdartigen, neue soziale Strukturen ausbildenden Christentums¹⁵, erweist sich als eklatant sowie für beide Seiten als existenziell.

2. Polemik und die Konstruktion von Feindbildern im Kontext von Ordnungskonkurrenz

Im Kontext der Konkurrenz sowie der daraus resultierenden Polemik zwischen den beiden spätantiken Lebens-, Welt- und Wissensordnungen des Platonismus und des Christentums liegt im Folgenden das Augenmerk auf der Konstruktion und Funktionalisierung von Feindbildern: Dabei werden Ergebnisse der neueren sozial- und politikwissenschaftlichen Feindbildforschung, vorwiegend Christoph Wellers (2001/2002), Sven Reichardt (2002) und Josef Bergholds (2007), auf die spätantike Ordnungskonkurrenz zwischen Platonikern und Christen angewendet.¹⁶ In der Feindbildforschung spätestens seit den 80er Jahren des letzten

¹² Dazu Porph. 38 T. und 40 T. Smith.

¹³ Im Kontext von Teilprojekt D01 des SFB 923 „Bedrohte Ordnungen“ entsteht derzeit eine neue Ausgabe dieser Porphyrios-Schrift mit einer neuen kritischen Sichtung der überlieferten Fragmente, mit deutscher Übersetzung und Kommentar (hrsg. von Matthias Becker). Bis zu deren Erscheinen werden – auch im vorliegenden Beitrag – die Porphyrios-Fragmente nach der alten Ausgabe von Harnack (als H.) zitiert (*Adolf von Harnack, Porphyrius. Gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin 1916).

¹⁴ Zu den Ähnlichkeiten, Analogien und Parallelen zwischen Platonismus und Christentum siehe z. B. *Augustinus, De civitate dei VIII*, wo er die Übereinstimmung der platonischen Philosophie mit der christlichen Lehre darlegt, dazu *Jan H. Waszink, Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, in: ders. (Hrsg.), *Opuscula Selecta*, Leiden 1979, 352–385, hier 359.

¹⁵ Zur christlichen Solidarpraxis der *caritas* (mit Fürsorge für Kranke, Witwen, Waisen), für die es auf heidnischer Seite – trotz einiger Philanthropen, die Wohltaten erbringen und Spenden machen – keine vergleichbar umfassenden und überpersönlichen Konzepte gibt, siehe *Katrin Pietzner, Die Christen*, in: Klaus-Peter Johné (Hrsg.), *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235–284)*, Bd. 2, Berlin 2008, 973–1007.

¹⁶ *Christoph Weller, Feindbilder: Ansätze und Probleme ihrer Erforschung*, Bremen 2001; *Christoph Weller, Warum gibt es Feindbilder?*, in: Jochen Hippler / Andrea Lueg (Hrsg.), *Feind-*

Jahrhunderts, genauer seit dem Ende des Kalten Krieges, dominiert ein kognitionspsychologischer Ansatz.¹⁷ Demnach organisiert der Mensch seine Wahrnehmungen, Überzeugungen oder Neigungen in einem kategorialen Wertesystem. Entsprechende Konstrukte erleichtern zwar die Orientierung, bedingen freilich durch die damit verbundene Reduktion von Komplexität immer auch eine selektive Wahrnehmung der Wirklichkeit. Neben der Konstruktion und Konzeptualisierung von Feindbildern sind in unserem Kontext vor allem die derzeit diskutierte soziale wie die emotionale Dimension und damit verbunden die Habitualisierung von Feindbildern von besonderem Interesse.¹⁸ Feindbilder entstehen zunächst vor dem Hintergrund materieller oder ideologischer Konkurrenzverhältnisse.¹⁹ Nach neueren Ansätzen der Soziobiologie basieren Feindbilder dabei auf uralten, evolutionsbiologisch erklärbaren Kategorien: Der Feind wird als existenzielle Bedrohung einer Person, einer Gruppe oder Ordnung wahrgenommen, zu beobachten sind emotionale und kognitive Verhaltensweisen. Grundlegend für die Genese von Feindbildern ist zunächst die Differenz von Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung.²⁰ Ein Feind ist mehr als ein Gegner, er stellt eine grundlegende Bedrohung dar, d.h. immer konstituieren auch emotionale Komponenten die Feindwahrnehmung. Feindbilder sind immer negativ, besonders änderungsresistent, meist typisiert und verkürzt, so dass die Komplexität des Feindes reduziert ist. Feindbilder sind Formen eines Gefühls von Bedrohung durch einen realen oder vorgestellten Feind (zur Differenzierung von Bedrohungswahrnehmung und Bedrohungsimagination s. u.). Der Feind gilt von jeher als Barbar, als Kulturzerstörer, als rückständig im Vergleich zur eigenen Kultur. Bei der Untersuchung feindlicher Verhältnisse findet sich eine ganze Reihe negativer stereotyper Phänomene, etwa die Animalisierung des Gegners: Dieser wird begrifflich oder auch faktisch zum Tier gemacht, dehumanisiert und so als böse und dämonisch beschworen (das greift besonders in religiösen Gesellschaften).²¹ Nach Richard Hof-

bild Islam oder Dialog der Kulturen, Hamburg 2002, 49–58; *Sven Reichardt*, Feindbild und Fremdheit. Bemerkungen zu ihrer Wirkung, Bedeutung und Handlungsmacht, in: Benjamin Ziemann (Hrsg.), Perspektiven der historischen Friedensforschung, Essen 2002, 250–271; *Josef Berghold*, Feindbilder und Verständigung. Grundfragen der politischen Psychologie, 3. Aufl. Wiesbaden 2007.

¹⁷ *Anne K. Flohr*, Feindbilder in der internationalen Politik. Ihre Entstehung und ihre Funktion, Münster/Hamburg 1993, hier 47 f.

¹⁸ Siehe *Peter L. Berger/Thomas Luckmann*, The Social Construction of Reality, Garden City (NY) 1966 (in deutscher Übersetzung von *Monica Plessner*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1969 u. ö.).

¹⁹ Zu ideologischen Konkurrenzen siehe v. a. *Bernhard Pörksen*, Die Konstruktion von Feindbildern. Zum Sprachgebrauch in neonazistischen Medien, 2. Aufl. Wiesbaden 2005.

²⁰ Siehe *Martin Reisigl*, Art. „Feindbild“, in: Gert Ueding (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10, Darmstadt 2012, 291–304, hier 292.

²¹ Siehe den psychologischen Ansatz bei *Sam Keen*, Gesichter des Bösen. Über die Entstehung unserer Feindbilder, München 1993, der auch von einer universalen Rhetorik des *homo hostilis* ausgeht (ebd., 7), sowie *Pörksen*, Konstruktion von Feindbildern (wie Anm. 19), hier 231–237, und *Reisigl*, Feindbild (wie Anm. 20), 295 und 297.

stadter²² sind Feindbilder nicht selten kohärent konstruiert, d. h. man verwendet viel Mühe auf eine „faktenreiche“, scheinbar lückenlose Beweisführung, die im Extremfall sogar paranoid anmuten kann.²³ Vor allem mit Blick auf die Dynamik in Gruppen erweist sich die Wahrnehmung oder Konstruktion eines Feindes als wirksames Mittel zur Bestätigung eines positiven Selbstbildes und eines negativen Fremdbildes. Der Feind wird damit m. E. Teil der eigenen Selbstbeschreibung. Allerdings ist zu beobachten, dass nicht selten beide Seiten ähnliche oder gar spiegelbildliche Vorwurfsmuster verwenden. Gerade eine Bedrohungswahrnehmung verstärkt die Konformität einer Gruppe – im Falle einer Bedrohung kommt es hier verstärkt zu Mechanismen der Inklusion wie der Exklusion. Nach Sven Reichardt ist „mit dem Begriff ‚Feindbild‘ eine soziale Beziehung oder Relation bezeichnet, die sich durch höchsten Grad der Exklusion des Anderen auszeichnet, meist, um zur Selbstvergewisserung der eigenen Identität zu kommen.“²⁴ Konstruktion und Funktionalisierung von Feindbildern sind somit maßgebliche Strategien bedrohter Ordnungen und dürfen als bestandssichernde Maßnahmen gelten. Damit tragen Feindbilder zur Stabilisierung von Identität bei Individuen und Gruppen bei und dienen deren eigener Legitimation. Zudem bieten sie die Möglichkeit der Selbstentlastung oder Lenkung von Aggressionen.

3. Porphyrios und seine Feinde

Das in der modernen Feindbildforschung zur Verfügung gestellte begriffliche und methodische Instrumentarium soll hier nun auf unsere antiken Texte und die spätantike Ordnungskonkurrenz zwischen Platonikern und Christen angewandt werden. In diesem Sinne sei im Folgenden analysiert, in welchem situativen Kontext, aus welchem Selbstverständnis heraus und mit welcher Strategie der Platoniker Porphyrios das Christentum zum Feindbild der von ihm repräsentierten Ordnung macht. Dabei stehen gruppenspezifische Phänomene der Feindbildforschung im Zentrum der Betrachtung. Anschließend seien einige Beispiele angeführt und daran gezeigt, wie die Formation des Feindbildes „Porphyrios“ auf der Gegenseite, bei seinen christlichen Gegnern, erfolgt. Dort geht es vor allem um die Frage der Emotionalität in Angriff und Verteidigung mit Blick auf den paganen „Feind“.

Der genaue historisch-situative Kontext, in dem Porphyrios seine Attacken gegen das Christentum verfasst, ist bislang umstritten: In jedem Fall ist die Schrift *Gegen die Christen* im Zeitraum zwischen 272 n. Chr. und den ersten Jahren des

²² Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics*, in: Harper's Magazine 1964, 77–86, hier 85 f. (auch in *ders.* [Hrsg.], *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*, New York 1965).

²³ Vgl. Berger/Luckmann, *Construction of Reality* (wie Anm. 18), 98–112, zum Prozess der Verdinglichung von Feindbildern in fünf Schritten.

²⁴ Reichardt, *Feindbild und Fremdheit* (wie Anm. 16), 251.

4. Jahrhunderts (bis spät. 305 n. Chr.), aller Wahrscheinlichkeit nach in Sizilien oder in Rom entstanden.²⁵ Porphyrios äußert sich auch in anderen Schriften, die in diesem Zeitraum entstehen, wiederholt gegen die Christen.²⁶ Da Porphyrios selbst einer religionsphilosophischen Richtung des Platonismus anhängt, registriert er weitblickend das rasche Ausgreifen der neuen christlichen Religion als Problem und als grundlegende Bedrohung für die eigene platonische Wissens- und Lebensordnung. Er selbst formuliert seine Angriffe in einer für die Christen relativ ruhigen Phase, im Zeitraum zwischen der reichsweiten Christenverfolgung des Kaisers Valerian (257–260 n. Chr.) und einer besonders heftigen und umfassenden unter Kaiser Diokletian (303–313 n. Chr.).²⁷ Porphyrios verfasst seine Kritik jedoch auch zu einer Zeit, die innen- und außenpolitisch besonders schwierig ist, in der das Christentum im Imperium Romanum immer mehr Anhänger findet, zunehmend auch in gebildeten Bevölkerungsschichten. Ob die Angriffe des Porphyrios auf die Christen in unmittelbarem Zusammenhang mit der kaiserlichen Religionspolitik eines Diokletian stehen, wie wir das für eine ähnlich christenkritische Schrift des Provinzstatthalters Sossianos Hierokles für die Zeit um 300 n. Chr. wissen, oder nicht, ist bislang Gegenstand heftiger Diskussionen. Was wir sicher sagen können, ist, dass Porphyrios in jedem Falle mit seiner scharfen Attacke die antichristliche Politik Diokletians und dessen große Christenverfolgung in den Jahren ab 303 n. Chr. zumindest atmosphärisch und argumentativ vorbereitet.²⁸ Wie sehen nun die Strategie des Porphyrios und die

²⁵ Zur Datierung (mit Forschungsdiskussion) siehe *Jeremy M. Schott*, Porphyry on Christians and Others. „Barbarian Wisdom“, Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution, in: *Journal of Early Christian Studies* 13, 2005, 277–314, hier 282. Umfassend dazu *Christoph Riedweg*, Porphyrios über Christus und die Christen. „De philosophia ex oraculis haurienda“ und „Adversus Christianos“ im Vergleich, in: *Antonie Wlosok* (Hrsg.), *L'Apologétique Chrétienne Gréco-Latine à l'Époque Prénicénienne*, Genève 2005, 151–198.

²⁶ Auch in *De philosophia ex oraculis haurienda*, ausführlich dazu *Riedweg*, Porphyrios über Christus und die Christen (wie Anm. 25).

²⁷ Antichristliches Edikt Diokletians: Sämtliche christlichen Schriften sollen verbrannt, Kirchen zerstört werden (*Eusebios*, hist. eccl. 8, 2, 4; *Lactantius* mort. pers. 12, 3).

²⁸ Es ist umstritten, ob sich Porphyrios im direkten und persönlichen Umkreis Kaiser Diokletians in der von diesem initiierten ersten systematischen und flächendeckenden Christenverfolgung 303/304 n. Chr. engagiert hat. Die Diskussion entzündet sich an der bei Laktanz erhaltenen Nachricht (inst. div. 5, 2, 2f. Heck), der zufolge es am Hof des Diokletian in Nikomedia/Bithynien zu einer Anhörung zweier christenfeindlicher Prominenter kommt: Während Sossianos Hierokles, der Statthalter von Bithynien, Verfasser einer Schrift mit dem Titel *Philalethes*, namentlich genannt und bekannt ist (siehe *Schott*, Porphyry on Christians and Others [wie Anm. 25], 286), bleibt der zweite Christenkritiker anonym. Für eine Identifizierung dieses Philosophen mit Porphyrios plädiert z. B. *Elizabeth DePalma Digeser*, *Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration*, in: *The Journal of Roman Studies* 88, 1998, 129–146; *Elizabeth DePalma Digeser*, *Porphyry, Lactantius, and the Paths to God*, in: *Studia Patristica* 34, 2001, 521–528; gegen eine Identifizierung mit Porphyrios wenden sich z. B. *Timothy D. Barnes*, *Scholarship or Propaganda? Porphyry „Against the Christians“ and its Historical Setting*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (London) 39, 1994, 53–65, hier 65, und *Riedweg*, *Porphyrios über Christus und die Christen* (wie Anm. 25), 155–161.

Konstruktion seines Feindbildes der Christen aus? Anhand der sicher zuzuschreibenden Fragmente können wir feststellen, dass Porphyrios kontinuierlich das Unstimmige, Unlogische und Absurde, das Fremde und Neue am Christentum akzentuiert. Entsprechend der seit alters in der griechischen Kultur gepflegten rhetorischen Polemik²⁹ greift er nicht zimperlich einige der besonders namhaften Repräsentanten der Christen, etwa die Apostel (hier v. a. Petrus und Paulus)³⁰, an, beschimpft sie als Scharlatane, unterstellt ihnen Betrugsabsichten (*falsitas*)³¹, greift also ihre Reputation und Integrität an. Zudem wirft er ihnen vor, sie wollten die Naivität ihres (ohnehin ungebildeten) Publikums ausnutzen, nennt ihre Anhänger „ungebildete und dumme Bauerntölpel“ (*rusticani et pauperes/ indocti*).³² Auch Jesus gerät ins Visier des Porphyrios: Er deklassiert ihn, indem er seinen ontologischen Status als Gottessohn mit allen Mitteln der philosophischen Logik widerlegt und dabei allein einräumt, dass Jesus ein frommer und sittlich vorbildlicher Mensch, aber eben ein Mensch und nicht Gottessohn, gewesen sei.³³ Besonders vehement richtet sich Porphyrios gegen einen wirkungsvollen christlichen Philosophen, der ihm als Verräter der eigenen – philosophischen – Sache gilt: Es handelt sich dabei um Origenes (3. Jahrhundert n. Chr.).³⁴ Porphyrios bezichtigt ihn nämlich, nach anfänglichen Studien der platonischen Philosophie zum Christentum übergetreten zu sein, und unterstellt ihm somit, ein Konvertit zu sein.³⁵ Konvertiten erweisen sich nicht selten als besonders fanatische Verfechter ihres neuen Glaubens, und so ist das, zumindest Porphyrios zufolge, auch im Fall des Origenes. Dieser ist aus der Sicht des Porphyrios besonders gefährlich, da er – platonisch geschult – das methodische und theoretische Rüstzeug dazu hat, das Christentum intellektueller und philosophischer erscheinen zu lassen, als das bislang der Fall war. Spätestens anhand dieses Bei-

²⁹ Dazu Stauffer, Polemik (wie Anm. 1), 1405.

³⁰ Z. B. Porph. bei Hieronymus ep. 112, 6 und ebd., 112, 11, 1 f. (p. 372 f. und 380 Hilberg) = frg. 21B H.

³¹ Porph. frg. 2 und 11 H.

³² So Porph. frg. 4 H. (*rusticani et pauperes*); vgl. frg. 20 H.; sie sind ungebildet und von gottloser Natur (*indocti et impiae naturae*): Porph. frg. 346 F., Z. 17 f. Smith.

³³ Z. B. Porph. bei Theophylactus enarr. in Ioh. (PG 123, col. 1141 = frg. 86 H.) oder Porph. bei Michael Psellos, opuscul. theol. 75, 102–116 (p. 301 Gautier) = frg. 1 Goulet (*Richard Goulet*, Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre „Contre les chrétiens“, in: *Vigiliae Christianae* 64, 2010, 140–159, hier 141–143). Ebenso im 3. Buch von *De philosophia ex oraculis haurienda*, wo er Jesus als – ganz und gar menschlichen – Weisen darstellt, dazu Riedweg, Porphyrios über Christus und die Christen (wie Anm. 25), 185 f.

³⁴ Zur Diskussion um den hier gemeinten Christen Origenes und den zeitgenössischen Platoniker namens Origenes sowie die in der älteren Forschung vorgeschlagene (mittlerweile verworfene) Identifizierung beider, siehe z. B. *Karl-Otto Weber*, Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation, München 1962.

³⁵ Vgl. dagegen Eusebios (Hist. Eccl. VI 19, 9 f.), der Origenes nicht als Konvertiten, sondern als genuinen/gebürtigen Christen beschreibt, siehe auch *Jeremy M. Schott*, „Living like a Christian, but Playing the Greek“. Accounts of Apostasy and Conversion in Porphyry and Eusebius, in: *Journal of Late Antiquity* 1, 2008, 258–277.

spiels wird deutlich, dass man trotz aller Exklusionsstrategien von einer gewissen „Nähe der Feinde zueinander“ ausgehen darf, d. h. dass gerade besonders feindliche Angriffe auf zumindest teilweise gegebene Affinitäten (in inhaltlicher, systematischer oder methodischer Hinsicht) verweisen.³⁶ In jedem Fall gilt Origenes' christliche Umdeutung der platonischen Philosophie Porphyrios nicht nur als Profanierung platonischen Wissens, sondern als Bedrohung der Philosophie und der von ihr gestifteten universalen Ordnung überhaupt. Zudem hatte sich Origenes intensiv mit der Christenkritik des Platonikers Kelsos auseinandergesetzt, hatte also erstmals ein Arsenal an Argumenten aus christlicher Sicht gegen den Platonismus zusammengestellt. Entsprechend scharf argumentiert Porphyrios gegen diesen Origenes. Doch Porphyrios übt nicht nur Kritik an herausragenden historischen oder zeitgenössischen Figuren der neuen Religion. Als exzellenter Literaturkenner und Literaturkritiker attackiert er intensiv vor allem die heiligen *Texte* der Christen, das Alte wie das Neue Testament. In gut polemischer Manier arbeitet er Diskrepanzen heraus (wie etwa die bei Matthäus und Lukas nicht übereinstimmende Narrative von der Geburt Jesu)³⁷ oder entwertet das für die frühe Christologie so bedeutende alttestamentliche Buch Daniel durch seine bis heute gültige Spätdatierung in hellenistische Zeit.³⁸ Weiterhin wirft Porphyrios den Christen unangemessenen Umgang mit ihren eigenen Texten vor, etwa wenn sie die allegorische Exegese-Methode für das Neue Testament verwenden, die nur bei alten und schwer verständlichen Texten anzuwenden sei.³⁹ Wir können beobachten, dass sich Porphyrios' Polemik nicht im Verbalen erschöpft, sondern vorrangig auf grundsätzliche und argumentativ schwer widerlegbare, fundamentale Vorwürfe abzielt. Seine Polemik und damit seine Konstruktion eines christlichen Feindbildes beabsichtigt eine sachlich-faktische Dekonstruktion der Grundfesten der neuen christlichen Glaubensordnung. Er kennt die heiligen Schriften der Christen bis ins Detail und markiert daher dogmatische oder methodische Kritikpunkte, die auch in zeitgenössischen innerchristlichen Debatten (etwa im Streit um Arianer und Nestorianer) eine wichtige Rolle spielten und sogar bis heute noch in der theologischen Diskussion virulent sind. Bislang scheint, zumindest nach der überlieferten Textevidenz, bei ihm Aggression den

³⁶ Siehe das Zitat des rumänischen Philosophen Emil Cioran: „Ich habe beschlossen, mit niemandem mehr einen Streit auszutragen, seit ich bemerkt habe, dass ich schließlich immer meinem neuesten Feind ähnlich werde.“ (*Emil M. Cioran, Vom Nachteil, geboren zu sein, Frankfurt am Main 1979, 24 und 96*).

³⁷ Porph. frg. 12 H.

³⁸ Siehe die Zeugnisse des Porph. (bei Hieronymus in Dan.) frg. 43 A-X H.; *Maurice Casey, Porphyry and the Origin of the Book of Daniel*, in: *Journal of theological studies* 27, 1976, 15–33; *Pier Franco Beatrice, Pagans and Christians on the Book of Daniel*, in: Elizabeth A. Livingstone (Hrsg.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies. Biblica et apocrypha, orientalia, ascetica*, (*Studia Patristica* 25), Leuven 1993, 27–45.

³⁹ Z. B. Porph. bei Didym. in eccles. 9, 10 (281, 17–22 = p. 38 Gronewald); dazu *Schott, Porphyry on Christians and Others* (wie Anm. 25), 303.

Feinden gegenüber zwar vorhanden, aber nicht übermäßig zu sein.⁴⁰ Allerdings sind wir hier mit der aktuellen Auswertung und Interpretation unserer Texte noch nicht am Ende, letztlich können wir noch nicht sicher sagen, ob es sich vorwiegend um eine Kampfschrift oder doch eher um eine Angstschrift des Porphyrios handelt (und inwiefern das auseinanderzuhalten ist).⁴¹ Sicher sagen können wir aber Folgendes: Das in der aktuellen Feindbildforschung zentrale Argument, dass Konstruktion und kontinuierliche Kolportage von Feindbildern in einer Gruppe maßgeblich zu deren Stabilisierung beitragen, lässt sich mit Sicherheit auch für Porphyrios bestätigen. Denn Porphyrios tritt uns zwar in seiner Anti-Christen-Schrift als individueller Gelehrter entgegen, er formuliert seine Kritikpunkte in jedem Falle jedoch als Sprecher oder Repräsentant einer Gruppe, und das in zweifacher Hinsicht: Zum einen (vermutlich) als Oberhaupt eines Kreises neuplatonischer Gesinnter oder einer Schule in Rom⁴², zum anderen als Sprecher für alle platonischen Philosophen im zeitgenössischen Imperium Romanum. Porphyrios attackiert vor allem die den frühen Christen wichtigen und zentralen (heiligen) Personen und zentrale christliche „heilige Texte“. Um die Christen als bedrohliche Feinde von der eigenen Gruppe nachhaltig ab- und auszugrenzen, wendet er allem Anschein nach eine besonders raffinierte Exklusionsstrategie an, die eine wichtige Ausdifferenzierung des Ordnungsbegriffes zur Folge hat.⁴³ Porphyrios rechnet nämlich die Christen zu den „Barbaren“ und grenzt sie so von der eigenen Gruppe der „Hellenen“ ab. Kurz zum besseren Verständnis: Als „Barbaren“ werden von den Griechen seit jeher alle Menschen bezeichnet, die nicht griechisch sprechen, also nicht im griechischen Kulturraum leben und nicht der griechischen Kultur zugehören. Seit den Perserkriegen des 5. Jahrhunderts v. Chr. wird der zunächst sprachlich-ethnisch motivierte Barbarenbegriff zunehmend negativ und abwertend konturiert.⁴⁴ Immer handelt es sich bei der Dichotomie

⁴⁰ Siehe Wolfram Kinzig, War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?, in: Manuel Baumbach/Helga Köhler/Adolf M. Ritter (Hrsg.), Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görgemanns, Heidelberg 1998, 320–332, der ein negatives Erlebnis des (vormals christlichen) Porphyrios mit Christen in seiner Jugend postuliert, dagegen wendet sich Riedweg, Porphyrios über Christus und die Christen (wie Anm. 25).

⁴¹ Vgl. die einseitige Annahme in der älteren Forschung, es handle sich allein um eine Reaktion der Hellenen auf die Christen, etwa Pierre de Labriolle, La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle, Paris 1934.

⁴² Siehe Eunapios, *Vitae sophistarum et philosophorum* c. 10, 23–11, 1 G., dazu Matthias Becker, Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart 2013, hier 84. Auch seine Heirat mit der Römerin Marcella (siehe Porph. ep. ad Marc.) spricht für ein Leben in Rom.

⁴³ Porph. bei Eusebios, Hist. eccl. VI, 19, 7 = frg. 39 H. (am Beispiel des Origenes); vgl. auch Euseb. Praep. ev. I 2, 1–5 = frg. 1 H., wo sich Eusebios mit dem Vorwurf, die Christen seien Barbaren und Atheisten, auseinandersetzt.

⁴⁴ Ausführlicher dazu ist Stephan Schmal, Feindbilder bei den frühen Griechen. Untersuchungen zur Entwicklung von Fremdenbildern und Identitäten in der griechischen Literatur von Homer bis Aristophanes, Frankfurt am Main u. a. 1995. Zeitlich weiter ausgreifend: Albrecht

Hellenen – Barbaren um ein asymmetrisches Verhältnis⁴⁵, wenn die Griechen andere, anderssprachige Ethnien, Angehörige anderer Kulturen, kurz: Fremde mitunter prägnant von sich abgrenzen und ausschließen. Die Römer übernehmen den Barbaren-Begriff und -Topos von den Griechen. Mit dem Begriff des „Barbaren“ verbindet sich (nicht nur bei den Griechen) seit jeher immer auch die Vorstellungen von Wildheit, Feigheit und Unbildung. Wenn Porphyrios also die Christen – oder einen ihrer herausragenden Repräsentanten (wie etwa Origenes) – den Barbaren zurechnet, verschiebt er den traditionellen Barbarenbegriff von einem geographisch-ethnischen Begriff hin zu einem neu ausdifferenzierten. Die Christen dagegen sehen sich selbst als „Hellenes“ und fühlen sich, da griechisch-sprachig, dem griechischen Kulturraum, der im Römischen Reich aufgegangen war, verpflichtet; sie sagen, sie hätten allein den „ererbten Aberglauben“ abgelegt.⁴⁶ Dagegen steht für Porphyrios allem Anschein nach unverbrüchlich fest, die Christen seien Barbaren.⁴⁷ Sie gehören zwar derselben Kultur an, bekunden aber aufgrund ihrer neuen Religion und nicht-traditionellen Lebensweise ihre Unbildung und ihren Aberglauben. Obwohl Porphyrios selbst aus Tyros kommt, also Phönizier und damit nicht primär griechisch-sprachig ist, betrachtet er sich als „Grieche“ und hat aufgrund seiner Erziehung und Bildung, seiner kulturellen Zugehörigkeit und nicht zuletzt aufgrund seiner Zugehörigkeit zur traditionellen hellenisch-römischen Religion ein ganz und gar hellenisches Selbstverständnis. Porphyrios funktionalisiert also das traditionelle Barbarenverdict bei der Konstruktion seines christlichen Feindbildes so um, dass nicht mehr Kultur im Sinne von Sprache, Ethnie und geographischem Lebensraum, sondern Kultur im Sinne von Bildung, Religion und Lebenspraxis (unabhängig vom Lebensraum) darüber entscheidet, ob man Barbar oder Grieche ist.⁴⁸ Erkennbar

Dihle, Die Griechen und die Fremden, München 1994; *Thomas Harrison* (Hrsg.), *Greeks and Barbarians*, New York 2002.

⁴⁵ Siehe *Reinhart Koselleck*, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, hier 213, und zum Hellenen-Barbaren-Gegensatz 218–229.

⁴⁶ *Eusebios*, *Praep. ev.* 1, 5, 10.

⁴⁷ So z. B. über Origenes, den er der „barbarischen Verwegenheit“ bezichtigt (Porph. bei Eus. *Hist. eccl.* VI 19, 7 = frg. 39 H.: βάρβαρον [...] τόλμημα). Vgl. auch *Koselleck*, *Vergangene Zukunft?* (wie Anm. 45), 229–244, der jedoch nur aus christlicher Perspektive darstellt, wie z. B. „Hellene“ und „Barbar“ konvergieren können (ebd., 233).

⁴⁸ *Koselleck*, *Vergangene Zukunft?* (wie Anm. 45), 217, bezeichnet dieses Phänomen als die auf die „Territorialisierung“ folgende „Spiritualisierung“ des Fremden resp. Feindlichen. Siehe auch *Schott*, *Porphyry on Christians and Others* (wie Anm. 25), hier 280 f. mit Anm., und *Aaron P. Johnson*, *Porphyry's Hellenism*, in: Sébastien Morlet (Hrsg.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions*, Paris 2011, 165–181, hier 165 und 176. Seit Plutarch, Numenius und Kelsos ist in den Reihen der Platoniker ein gesteigertes Interesse an der Weisheit der Barbaren (*bárbaros philosophía*), also an ägyptischen, chaldäisch-babylonischen, jüdischen oder indischen Weisheits- und Wissenstraditionen festzustellen, dazu *Matthias Baltes*, *Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren*, in: John J. Cleary (Hrsg.), *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot u. a. 1999, 115–138. Zu Porphyrios' Akzentuierung einer universal gedachten platonischen Philosophie siehe *Schott*, *Porphyry on*

wird im Kontext dieser Exklusionsstrategie⁴⁹ nicht nur eine Verschiebung oder Übertragung⁵⁰ des alten Barbaren-Hellenen-Dualismus, sondern auch eine neue kulturelle Ausdifferenzierung innerhalb ein und derselben politischen Ordnung. Die Christen halten sich nicht an die tradierten religiösen Ordnungs- und Verhaltensmuster und gelten den Nicht-Christen, den Paganen, daher als verdächtige und neuerungssüchtige Abweichler. Sie erscheinen als Bedrohung für die gesamte, religiös fundierte zeitgenössische Gesellschaftsordnung, da sie alte Identitäten und Hierarchien aufweichen.⁵¹ Auf diesen Vorwurf reagieren die Christen freilich unterschiedlich: Entweder behaupten sie, eine ebenso kulturübergreifende kulturelle Macht wie die Hellenes zu sein, oder sie betrachten sich selbst als eine dritte, zwischen den bekannten Instanzen „Hellenes“ und „Barbaren“ stehende Größe. Die Distinktion zwischen Barbaren und Hellenes wird also von beiden Seiten im Kontext des Kampfes gegen den jeweiligen Feind funktionalisiert. Inwieweit für Porphyrios und entsprechende philosophisch-platonische Kreise die Bedrohung durch das Christentum situativ konkret und faktisch ist, ist uns derzeit noch nicht ganz klar. In jedem Fall sei hier eher der Begriff der *Bedrohungsimagination* verwendet, da Porphyrios – wie sich wenig später zeigen sollte: durchaus weitblickend – eine akute Bedrohung der eigenen Ordnung durch die Christen in seinen Schriften eindrucksvoll inszeniert und um den Erhalt seiner Weltordnung kämpft. Umgekehrt muss man mit Blick auf die Christen und deren Angriffe auf Porphyrios ganz klar von *Bedrohungswahrnehmung* sprechen. Denn Porphyrios und seine polemische Schrift waren tatsächlich eine ernsthafte Bedrohung und akute Gefahr für die zeitgenössischen Christen. Das wird daran deutlich, dass die christlichen Intellektuellen des 4. und 5. Jahrhunderts, etwa Eusebios von Caesarea, Makarios Magnes, die Kirchenväter Hieronymus und Augustinus, dann auch der Bischof Theodoretos, überaus heftig auf seine Kritik reagieren: Selbst wenn Eusebios den Platoniker Porphyrios als weithin angesehene Autorität anerkennt oder wenn Augustinus ihn als *philosophus nobilis*, zugleich aber auch als „schärfsten Feind“ der Christen (*acerrimus inimicus*) tituliert⁵², werfen die Christen ihm mit Blick auf seine am Christentum geübte Polemik „Dummheit“ und „Ignoranz“ vor und beschimpfen ihn als Feind und

Christians and Others (wie Anm. 25), 288, und v. a. *Fergus Millar*, Porphyry. Ethnicity, Language, and Alien Wisdom, in: Jonathan Barnes / Miriam Griffin (Hrsg.), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 241–262.

⁴⁹ Allgemein dazu *Schmal*, Feindbilder (wie Anm. 44), 19–24.

⁵⁰ *Koselleck*, Vergangene Zukunft? (wie Anm. 45), 216.

⁵¹ Porph. bei *Eusebios*, Hist. eccl. VI 19, 1–11, v. a. 4 = frg. 39 H.: Die irritierende und als bedrohlich wahrgenommene „Andersheit“ der Christen wird hier auch sprachlich kenntlich (z. B. an der Verwendung des sonst seltenen Adjektivs „othneíos“), siehe *Schott*, Porphyry on Christians and Others (wie Anm. 25), 314.

⁵² *Augustinus*, civ. 7, 25 (*philosophus nobilis*); ders., civ. 19, 22 (*dictissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus*, siehe auch civ. 22, 4; cons. ev. 1, 15, 23; vgl. *Euseb. Praep. ev. I 9; V 1; X 9*; ders., Hist. eccl. VI 19, 2).

„Verleumder“ (*diábolos*).⁵³ Interessanterweise versuchen die genannten Christen, Porphyrios mit seinen eigenen Waffen zu schlagen – hier erkennen wir die Spiegelbildlichkeit zwischen Feindbildern entsprechend der Feindbildforschung. So versuchen sie etwa, ihm Selbstwidersprüche nachzuweisen⁵⁴ oder werfen ihm vor, er sei ein „unfrommer“, unreligiöser Mensch (*impius*)⁵⁵. Darüber hinaus finden wir in ihren Gegenschriften Formen des Angriffs, die weit über rhetorische Polemik hinausgehen: So wird er (bei Eusebios) als „Advokat der Dämonen“ bezeichnet⁵⁶, mit Blick auf seine Kritik an Jesus wird ihm eine „diabolische“ Intention unterstellt⁵⁷, und auch sonst zeichnet sich eine regelrechte Dämonisierung des Christenkritikers ab. Entsprechend den Paradigmen der Feindbildforschung darf ganz besonders die Animalisierung des Feindes als Beleg für emotionale resp. affektive Komponenten gelten: So wird Porphyrios etwa als „bellender Hund“ oder als „Affe“ beschrieben.⁵⁸ Eine solche Entmenschlichung des Gegners evoziert zwangsläufig die Vorstellung einer notwendigen Säuberung oder Reinigung, evoziert ebenso wie die Dämonisierung des Feindes dessen Konnotation als gefährlich und böse, die in der religiös geprägten gesellschaftlichen Ordnung des Römischen Reiches im 3. und 4. Jahrhundert leicht greift.⁵⁹ Eine verwandte

⁵³ Z. B. *Eusebios*, Hist. eccl. VI 19, 9; *Hieronimus* ep. 130, 14 (*stultus philosophus* [sc. Porphyrios]); Porphyrios zeige sich ignorant, wenn er den Evangelisten Matthäus zu überführen glaube (*Hieronimus* Is. 9, 30, 1–5; ders., Dan. 1; vgl. in Dan. 4.11, 44f.); Porphyrios könne nur naive und schlecht informierte Christen überzeugen (so *Hieronimus* in Dan. 4.12, 1–3); Porphyrios sei ein Sykophant (ebd., 1.3, 98; vgl. *Eusebios*, Demonstr. ev. I 1, 12); Augustinus unterstellt Porphyrios unfrome Eitelkeit und Ignoranz bei seinen Verleumdungen (Aug. cons. ev. 1.7, 10).

⁵⁴ Etwa *Eusebios*, dazu *Aryeh Kofsky*, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden 2000, hier 273.

⁵⁵ *Eusebios*, chron. praef. interpr. Hieronimus p. 8, 1 Helm; Aug. cons. ev. 1.7, 11.

⁵⁶ *Eusebios*, Praep. ev. VI praef.

⁵⁷ *Didymos*, eccl. 9.8–10.20 [281, 17–22], p. 38 Gronewald (allerdings mit anderer Zuordnung der *verba Porphyrii* als Gronewald).

⁵⁸ *Hieronimus*, in Matth. 21, 21, Z. 1438–1456 (p. 191 f. Hurst / Adriaen) = frg. 3 H.; *Hieronimus* adv. Pelag. 2, 17, Z. 7–12 (CChr.SL 80, p. 76) = frg. 70 H.: *latrat Porphyrius*; *Theodoretos*, Graec.aff. 7, 36 f. (= frg. 38 H.), wo Porphyrios als „Affe“ bezeichnet wird; zur rhetorischen Animalisierung siehe *Reisigl*, Feindbild (wie Anm. 20), 297.

⁵⁹ Eine solche Dämonisierung greift in religiösen Gesellschaften besonders gut, dazu siehe *Günther Schlee*, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006, hier 94–125. Auf Porphyrios oder Christenkritiker wie ihn spielen z. B. an *Arnobios*, Adv. nationes (2, 15: *virii novi*) oder *Laktanz*, div. inst. 5, 2 (der hier von einem „Lehrer der abstinentia“ als einem Hohepriester der Philosophie spricht und damit auf Porphyrios als Verfasser der (überlieferten) Schrift *De abstinentia* anspielen könnte, dazu siehe die Diskussion bei *Timothy D. Barnes*, *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the „Great Persecution“*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 1976, 239–252, und *Markus Mertaniemi*, *Values of Hatred. Rhetoric and Image of Christianity Before and During the Great Persecution 303–312 AD*, in: *Kari Alenius/Olavi K. Fält/Markus Mertaniemi* (Hrsg.), *Imagology and Cross-Cultural Encounters in History*, Rovaniemi 2008, 57–62, und *ders.*, *Acerrimus inimicus. Porphyrios in Christian Apologetics*, in: *Jörg Ulrich* (Hrsg.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, Frankfurt am Main 2009, 97–112, der für die Möglichkeit plädiert, es könne sich bei dem von Laktanz Genannten um Porphyrios handeln.

polemische Strategie ist die Anonymisierung des Gegners, wie wir sie ebenfalls in der Reaktion auf Porphyrios feststellen. Bereits jetzt zeichnet sich mit Blick auf die einschlägigen christlichen Texte ab, dass deren Autoren in ungleich höherem Maße emotional auf Porphyrios' Kritik reagieren, da seine Angriffe argumentativ vielfach nicht zu widerlegen waren (und sind) und wohl nicht zuletzt daher viele Zeitgenossen zur Abkehr vom Christentum veranlasst haben.⁶⁰ Die aggressiven Posen so mancher christlicher Gegner, die zu Verbalinjurien und Dämonisierungsstrategien greifen, verdichten sich in den symbolhaften Bemühungen der römischen Kaiser Konstantin, Theodosius II. und Valentinian III., Porphyrios' Bücher zu verbrennen und zu verbieten.⁶¹ Porphyrios avanciert bei den gebildeten Christen also schnell zum Inbegriff des Feindes überhaupt, da sie sehen, dass ihre Lebens- und Weltordnung durch seine Angriffe faktisch bedroht ist und sie selbst in Rechtfertigungsnot geraten. Anders als (vermutlich) im Falle des Porphyrios selbst kommt es bei den Christen zu unsachlichen, polemischen Verkürzungen in der Polemik, werden emotionale Komponenten greifbar, die das Feindbild „Porphyrios“ ganz offensichtlich bei den christlichen Apologeten evoziert. Erkennbar werden dabei die für Feindbilder bekannten immanenten Stereotypen sowie traumatische Reflexe im Kontext imaginierter wie tatsächlich wahrgenommener Bedrohung der eigenen Ordnung.⁶² Aus heutiger Sicht bemerkenswert ist das Faktum, dass Porphyrios' Kritik heute nur noch in den Widerlegungen der Christen erhalten ist, indem sie regelmäßig aus seiner Schrift zitieren, um ihn dann zu widerlegen, was von einer eigenwilligen intertextuellen Dialektik beider feindlicher Gruppen zeugt (beide hätten sich gegenseitig totschweigen, den Feind der *damnatio memoriae* anheimfallen lassen können): Das kann m. E. als gutes Beispiel für den im SFB 923 postulierten Kommunikationszwang im situativen Kontext einer bedrohten Ordnung gelten.

4. Die Feindbildtheorie und ihre Relevanz für die Beschreibung konkurrierender Ordnungen

Porphyrios gehört zu den durchaus staatstragenden griechischen Intellektuellen im Römischen Reich, die im sozial, intellektuell und politisch Form annehmenden Christentum frühzeitig eine existenzielle Bedrohung und Gefahr identifizieren. Er registriert früh das gewaltige Bedrohungspotential, das der eigenen kulturellen Lebensordnung durch die Christen, deren dem Platonismus vielfach

⁶⁰ So nach Sever. Gabal. creat. orat. 6 (PG 56, col. 487) = frg. 42 H.

⁶¹ Zur angeordneten Verbrennung von Porphyrios' christenfeindlichen Schriften siehe Codex Justinianus (448 n. Chr.) I 1, 3; ebd., 1.5, 6; siehe auch Wolfgang Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart 1981; Dirk Rohmann, *Christianity, Book Burning, Censorship. Studies in Text Transmission in Late Antiquity* (in Vorbereitung zum Druck).

⁶² Reisl, *Feindbild* (wie Anm. 20), 293, 295 und 298; ausführlicher zu Barbar und Stereotyp(-bildung) ist Schmal, *Feindbilder* (wie Anm. 44), 15–24.

ähnliche Lehren, deren *way of life* sowie durch deren singuläres Sozialverhalten erwächst. Diese Bedrohung der eigenen Welt- und Wissensordnung konkretisiert sich bei Porphyrios in einem wuchtigen, sich über Jahre und Jahrzehnte konturierenden und intensivierenden christlichen Feindbild, das allerdings weniger emotional als vielmehr argumentativ konstruiert zu sein scheint. Für den elitären, intellektuellen Platoniker geht es zum einen um den Fortbestand eines religiös-theologisch basierten Platonismus als universaler Wissens-, Lebens- und Kulturordnung; Porphyrios denkt dabei sicherlich auch an sein philosophisches (Stamm-)Publikum, auf das auch die christliche Philosophie zunehmend abzielt. Zum anderen geht es ihm aber auch um Wahrung und Verteidigung materieller und sozialer Privilegien, die er als griechischer Philosoph im Römischen Reich seit jeher genießt, etwa, was Förderer resp. Gönner und damit verbundene Netzwerke, aber auch materielle Ressourcen wie Unterrichts- und Arbeitsräume, Wohnhäuser, Honorare und damit verbunden Ruhm und gesellschaftliche wie wissenschaftliche Anerkennung angeht. Porphyrios agiert immer auch als Repräsentant einer Gruppe (Platoniker), deren Identität durch die empfindlich und scharf registrierten und attackierten Alteritäten der Christen wesentlich gestärkt und sogar dynamisiert wird. Auch die christlichen Apologeten und Kirchenväter, die sich polemisch mit Porphyrios auseinandersetzen, bewirken eine interne Stabilisierung ihrer Gruppe⁶³ und eine sogar stark stereotypisierte Wahrnehmung des Feindes Porphyrios. Anders als das bei Porphyrios bislang zu beobachten ist, verrät deren Emotionalität in Angriff und Polemik⁶⁴ eine eigene Form der Konstruktion der Wirklichkeit, eine klare Sedimentation, Festigung und Einübung, kurz: Ritualisierung in der Anwendung ihres Feindbildes, das als Verdinglichung oder personhafte Konkretisierung einer als existenziell wahrgenommenen Bedrohung auf christlicher Seite fungiert. Für die Christen geht es schließlich um grundlegende Akzeptanz und Legitimierung ihrer neuartigen, letztlich hybriden Glaubens- und Kulturordnung, die im späten 3. Jahrhundert n. Chr. noch alles andere als gesichert war. Das heißt: Zum Zeitpunkt der ersten christlichen Widerlegungen des Porphyrios ist der Ausgang dieser Ordnungskonkurrenz noch völlig unklar, Kaiser Konstantin und die christliche Wende in der Reichspolitik sind noch nicht in Sicht. Zuletzt hat sich der israelische Religionshistoriker Guy Stroumsa zu der hier als Fallbeispiel verhandelten spätantiken Ordnungskon-

⁶³ Neben den christlichen apologetischen Schriften gibt es auch anti-hellenische Streitschriften (πρὸς-Ἑλλήνας-Schriften), dazu *Wolfram Kinzig*, Überlegungen zum Sitz im Leben der Gattung Πρὸς Ἑλλήνας/Ad nationes, in: Raban von Haehling (Hrsg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 152–183. Beide Seiten, Christen und Platoniker, sind in innere Diskussionen um Orthodoxie verstrickt: Porphyrios z. B. gegen seinen Schüler und Kontrahenten Iamblich (v. a. in Fragen der Theurgie), auf christlicher Seite ringen z. B. Arianer und Nestorianer in Konzilien um Deutungs- und Orthodoxie.

⁶⁴ So nach den Wissenssoziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann (Construction of Reality [wie Anm. 18]) mit der These von Gesellschaft als subjektiver Wirklichkeit.

kurrenz zwischen Platonismus und Christentum geäußert.⁶⁵ Stroumsa betont überzeugend die Multikausalität einer lange „subkutan“ verlaufenden und dennoch radikalen Transformation⁶⁶ – er präzisiert sie treffend als „Mutation“ – der spätantiken Gesellschaft im Westen wie im Osten des Römischen Reiches zu einer christlichen Gesellschaft. Diese „Mutation“ war für die Platoniker und die gebildeten Eliten um die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert n. Chr. sicherlich noch nicht absehbar und wenn sie es gewesen wäre, dann als eine Horrorvision.

II. Ordnungskonkurrenz: Perspektiven, Möglichkeiten, Grenzen

Abschließend seien einige Perspektiven, Möglichkeiten und Grenzen für die Erarbeitung einer noch ausstehenden typologischen Beschreibung von Ordnungskonkurrenz(en) formuliert: Anhand des ausgewählten Fallbeispiels der Ordnungskonkurrenz zwischen Platonikern und Christen in der Spätantike wird deutlich, inwiefern der bislang hypothetisch verwendete Ordnungsbegriff (1.), aber auch das Konkurrenzverhältnis von Ordnungen (2.) sowie die phänomenologische Beschreibung von „Bedrohungswahrnehmung“ (3.) weiter ausdifferenziert und komplexer beschrieben werden können:

1.) Zum einen erweist sich „Ordnung“ als bestimmter Sinngehalt sozialer Beziehungen, der durch den Begriff des Sollens oder der Norm charakterisiert werden kann. Eine Ordnung hat Max Weber zufolge dann Geltung, wenn der Ablauf des an der Ordnung orientierten Handelns garantiert ist und wenn der normative Charakter einer Ordnung gegeben ist.⁶⁷ Daher ist die Ausschließlichkeit der Geltung einer Ordnung nach Weber eigentlich nur im spezifisch juristischen Bereich möglich, während im Bereich des Tatsächlichen durchaus zwei verschiedene Ordnungsvorstellungen nebeneinander bestehen können. Weber konstatiert damit, dass es zu Ordnungskonkurrenz nur von einem spezifisch normativen Standpunkt aus kommen kann, kurz: wenn zwei Ordnungen gleichermaßen *normativen* Geltungsanspruch erheben.⁶⁸ Im Falle von Platonismus und Christentum haben wir es mit zwei konkurrierenden Ordnungen zu tun, die beide gesamtgesellschaftliche Ansprüche erheben und politische Wirksamkeit benötigen. Durch die starke religiös-theologische Fundierung dieser beiden – normativen – antiken Lebens-, Welt- und Wissensordnungen erweisen sich die Spannungen und die Konkurrenz zwischen den platonischen Philosophen der

⁶⁵ Guy G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.

⁶⁶ So z. B. Thomas Lechner, *Very sophisticated? Mission und Ausbreitung des Christentums in der Welt der Zweiten Sophistik*, in: *Millennium* 8, 2011, 51–86, hier 53.

⁶⁷ Max Weber, *Grundriß der Sozialökonomik*, Bd. III/1: *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Tübingen 1921, v. a. 16–17.

⁶⁸ Dazu siehe Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen 1922, hier 170.

Spätantike und den zeitgenössischen christlichen Repräsentanten als besonders emotional, da existenziell.⁶⁹ Es wird weiterhin zu untersuchen sein, wann oder inwiefern wir es bei den ausgewählten Fallbeispielen für *Ordnungskonkurrenz* mit „*Pluralismus*“ oder „*Antagonismus*“ von Ordnungen zu tun haben: Der Begriff der Konkurrenz ist ja nicht a priori auf nur zwei Kontrahenten oder Gegner zu beziehen, sondern ist zunächst ein pluralistischer Begriff, d. h. es kann sich um mehr als zwei Konkurrenten handeln. Im SFB 923 liegt das Hauptaugenmerk in der ersten Förderphase deshalb auf prominenten Zweier-Konstellationen, damit so das begriffliche und methodische Instrumentarium präziser erarbeitet werden kann, welches mit Blick auf weitere Untersuchungen freilich auch auf komplexere Ordnungskonkurrenzen angewandt werden soll. Denn wie am Fallbeispiel Spätantike gezeigt, erweist sich die Ordnungskonkurrenz zwischen Platonismus und Christentum als weitaus komplexer als bislang angenommen (s. u. 2.). Trotz der anzunehmenden pluralistischen Tiefenstruktur von Ordnungskonkurrenz(en) dominiert – zumindest bislang – das Denkmodell des Antagonismus, der bereits von seiner Etymologie her als handlungsbetonter Begriff kenntlich wird, da er das „Gegenhandeln“ von Akteuren beschreibt.⁷⁰ Nach Karl Marx handelt es sich bei „Antagonismus“ um ein Konfliktverhältnis, das auf entgegengesetzten gesellschaftlichen Interessen beruht.⁷¹ Nicht jeder Gegensatz ist jedoch antagonistisch, sondern nur der, welcher als wechselseitige Gefahr wahrgenommen wird. Übertragen wir diese Modelle, dann haben wir es mit Blick auf Ordnungskonkurrenz(en) also primär (aber nicht ausschließlich) mit einem Antagonismus von Ordnungen zu tun, die aufgrund ihres Geltungsanspruches und ihrer Normativität in Konkurrenz zueinander stehen und sich gegenseitig so lange als Bedrohung wahrnehmen, bis es durch emergente Faktoren und generell über den Faktor „Zeit“ zur Auflösung der entstandenen Konkurrenz und zum Erfolg der einen Ordnung kommt. Nach Weber basiert die jeweils postulierte Legitimität der miteinander konkurrierenden Ordnungen auf deren (behaupteter) Legalität und Traditionsverbundenheit⁷², was allerdings für die Christen nicht in gleichem Maße wie für die Platoniker zutrifft, da sich erstere zwar gezielt als einer alten Tradition verhaftet stilisieren, aus Sicht der Zeitgenossen freilich als „Neuerer“ gelten.⁷³ Das

⁶⁹ Es geht dabei nicht nur um eine Bedrohung durch die Christen in religiöser oder intellektueller Hinsicht, sondern durchaus auch um soziale Faktoren (etwa Konkurrenzen mit Blick auf Gönner und materielle Bedingungen). Zum Verhältnis von Ordnungskonkurrenz und Machtneid vgl. *Walter Leisner*, *Die demokratische Anarchie. Verlust der Ordnung als Staatsprinzip?* Berlin 1982, 332; ebenso *ders.*, *Demokratie. Betrachtungen zur Entwicklung einer gefährdeten Staatsform*, Berlin 1998, hier 716.

⁷⁰ *Wolfgang F. Haug*, Antagonismus, in: *ders.* (Hrsg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Hamburg 1994, 297–309.

⁷¹ *Karl Marx*, *Das Kapital III*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 25, Berlin 1964, 827.

⁷² *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2005, hier 27.

⁷³ Ausführlicher dazu *Michael Erler*, *Legitimation und Projektion. Die „Weisheit der Alten“ im Platonismus der Spätantike*, in: *Dieter Kuhn/Helga Stahl* (Hrsg.), *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*,

trifft in besonderem Maße für die Platoniker zu, die Maßstäbe für Bildung und Kultur aus der klassizistischen Retrospektive auf die Philosophie eines Pythagoras und Platon gewinnen.⁷⁴ Auch mit Blick auf moderne Ordnungskonkurrenzen müssen künftig Aspekte der jeweiligen Legitimation und (proklamierten) historischen Basierung einer Ordnung stärker in den Blick genommen werden, da so die von einer Ordnung ausgehende (reale oder imaginierte) Bedrohung in ihrer Relevanz und Reichweite präzisiert werden kann. In diesem Kontext muss allerdings auch die Beschreibung von Akteuren den vorliegenden Ergebnissen angepasst werden: Denn während sich die Gesellschaft als politischer Akteur vor allen Dingen erst seit dem 20. Jahrhundert formiert⁷⁵, werden mit Blick auf vormoderne Gesellschaften und Kulturen, wie am Beispiel Spätantike ersichtlich, eklatante Unterschiede deutlich: Dort treten nämlich vor allem Repräsentanten der Eliten als politische oder kulturelle Akteure auf, welche die Kommunikation über die Bedrohung ihrer Ordnung sowie daraus resultierende Feindbilder und entsprechende Stereotypen etablieren. Erst mit der Verbreitung des Christentums formiert sich eine anwachsende gesellschaftliche Gruppe, die unter Kaiser Konstantin dann sogar politische Etablierung erreicht, und somit gleichsam als „Akteur“ greifbar wird, auch wenn noch einige Zeit herausragende Einzelne als dominierende Wortführer dieser Lebens- und Weltordnung kenntlich bleiben.

2.) Zum anderen zeichnet sich ab, dass eine soziale Ordnung nicht immer nur durch eine andere, in striktem Sinne *von außen* kommende Ordnung bedroht wird; das ist nicht nur im hier vorgestellten Fallbeispiel aus D01, sondern auch in den Teilprojekten D02 und D03 mit Blick auf die gesellschaftlich-ständische Konkurrenz erkennbar. Die Frage der Perspektive und Grenzziehung der eigenen Ordnung von Akteuren resp. Beobachtern erweist sich damit als zunehmend relevant. In jedem Fall wird der multiple und konfigurative Charakter von Ordnungen vor allem mit Blick auf das Verhältnis verschiedener gesellschaftlicher resp. sozialer Gruppen zu einer Ordnung deutlicher herauszuarbeiten sein. Grundlegend ist dabei die Frage: Konfiguriert Ordnung tatsächlich soziale Gruppen und ganze Gesellschaften oder ist nicht zugleich *auch* von gruppenübergreifenden *kulturellen* Strukturen innerhalb einer sozialen Ordnung und damit von *innerkulturellen Ordnungskonkurrenzen* auszugehen? Im Rekurs auf Martin Sabrow bietet sich daher ein kulturgeschichtlicher Ansatz an, der solchen Phänomenen wie dem der Ordnungskonkurrenz als Facette bedrohter Ordnungen deutlicher Rechnung trägt: „Die kulturgeschichtliche Perspektive

Heidelberg 2001, 313–326, und *Matthias Becker*, Bedrohungskommunikation und der Faktor Zeit. Überlegungen zu den christenfeindlichen Äußerungen des Porphyrios (in Vorbereitung zum Druck).

⁷⁴ Siehe z. B. *Peter Pilhofer*, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, Tübingen 1990.

⁷⁵ *Martin Sabrow*, Leitmotive und Machtworte. Zeitgeschichte als Kulturgeschichte, in: Norbert Frei (Hrsg.), Was heißt und zu welchem Ende studiert man Geschichte des 20. Jahrhunderts?, Göttingen 2006, 100–107, hier 103.

kann [...] helfen, Entwicklungen der Zeitgeschichte zu erschließen, die quer zu ihren gesellschaftlichen Großordnungen lagen.“⁷⁶ Ein solcher kulturgeschichtlicher Ansatz deckt zeittypische Denkhorizonte und kollektive Ordnungsmuster auf, die geschichtliches Denken und Handeln leiten⁷⁷ und kann somit zu einer wichtigen Ausdifferenzierung von Ordnungskonkurrenzen beitragen. Basierend auf dieser Annahme ist somit ein Nebeneinander und Ineinander kultureller wie sozialer und politischer Ordnungsmodelle zu postulieren. Religion und Glaubens- resp. Wissensordnung erweisen sich dabei besonders deutlich als Basis für kulturelle Identität. Kulturelle und nicht zuletzt religiöse Identitäten konstituieren Ordnungen und sind zugleich auch Urheber und Auslöser für entsprechend motivierte Ordnungskonkurrenzen („clashes“ nach Huntington und Massignon)⁷⁸, die nicht nur für postmoderne internationale *post-cold-war*-Gesellschaften Geltung haben (Huntington), sondern auch für koloniale (Massignon) und überdies, wie gezeigt, als innerkulturelle oder interne Ordnungskonkurrenzen sogar für vormoderne antike Gesellschaften. Am Beispiel der gegenseitig wahrgenommenen Bedrohung von Christen und Platonikern und den daraus resultierenden Feindbildszenarien wird deutlich, dass rein politische oder rein soziale Ordnungsvorstellungen nicht greifen, vielmehr zusätzliche Koordinaten definiert und in das Modell eingezogen werden müssen: Diese können auf einem modifizierten oder erweiterten Begriff von Ordnungskonfiguration beruhen, die Dynamik menschlichen Bewältigungshandelns in Bedrohungssituationen fokussieren oder aber auf alternativen Kulturkonzepten resp. einem stärker ausdifferenzierten Kulturbegriff basieren.

3.) Darüber hinaus kann das in diesem Beitrag auf Ordnungskonkurrenz(en) angewandte Feindbild-Paradigma helfen, Bedrohungsimagination und Bedrohungswahrnehmung präziser voneinander zu unterscheiden, handelt es sich dabei doch nicht um variable Begrifflichkeiten, sondern um alternative Konzepte im Kontext bedrohter Ordnungen, die nicht zuletzt die literarische Gestaltung resp. Präsentation und intentionale Überformung historischer Texte und Dokumente würdigen und in die Interpretation einbeziehen. Ordnungskonkurrenz erweist sich als Phänomen eines polemischen Antagonismus resp. einer polemischen Pluralität⁷⁹, die Kategorie des „Feindbildes“ avanciert dabei insgesamt zur paradigmatischen, überhistorischen resp. strukturellen Schlüsselkategorie, die auch in anderen Teilprojekten, etwa im Fall der Ordnungskonkurrenz der Supermächte USA und UdSSR im Kalten Krieg, also interepochal und interdisziplinär anwendbar ist und deren Praktikabilität für die Konkurrenz zwischen Aufklärern und Klerus und die postulierte „Nähe der Feinde“ im 18. Jahrhundert sowie für die Ordnungskonkurrenz zwischen armen Adligen und Bürgerlichen

⁷⁶ Sabrow, Leitmotive und Machtworte (wie Anm. 75), 103.

⁷⁷ Sabrow, Leitmotive und Machtworte (wie Anm. 75), 104.

⁷⁸ Siehe Anm. 4 und 5.

⁷⁹ Vgl. Leisner, Demokratische Anarchie (wie Anm. 69), 255 f.

im 19. Jahrhundert heuristisch plausibel erscheint. In jedem Falle handelt es sich, wie anhand der Funktionalisierung von Feindbildern gezeigt, bei Ordnungskonkurrenz um eine zeit-, raum- und systemübergreifende Signatur bedrohter Ordnungen überhaupt.