

RELIGIÖSE PRAKTIKEN IN DER ANTIKE  
INDIVIDUUM – GESELLSCHAFT – WELTBEZIEHUNG

HERAUSGEGEBEN VON  
LEIF SCHEUERMANN – WOLFGANG SPICKERMANN

# KERYX

ZEITSCHRIFT FÜR ANTIKE

Herausgegeben am  
Zentrum Antike  
der  
Karl-Franzens-Universität Graz

Schriftleitung  
Gernot Krapinger, Robert Porod, Peter Scherrer,  
Klaus Tausend, Christian und Michaela Zinko

Beiträge werden erbeten an  
Zentrum Antike  
Karl-Franzens-Universität Graz  
Universitätsplatz 3/II  
A-8010 Graz

RELIGIÖSE PRAKTIKEN  
IN DER ANTIKE  
INDIVIDUUM – GESELLSCHAFT –  
WELTBEZIEHUNG

KERYX 4

Herausgegeben von  
Leif Scheuermann – Wolfgang Spickermann

GRAZ 2016

Gefördert durch



Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-902666-41-3

Copyright © 2016 by  
Universität Graz, Zentrum Antike

Titelbild:

Rekonstruktion des Tempels des Lenus Mars auf dem Martberg bei Pommern/Mosel.

Foto: Wolfgang Spickermann.

Bild der Schweineinschrift (Pula):

CIL V, 20; Foto: Wolfgang Spickermann

Grafik, Umschlaggestaltung und Layout:  
Maria Scherrer

Druck: Uni-Press Graz Verlag GmbH





## INHALTSVERZEICHNIS

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren .....	7
Einleitung .....	9
HARTMUT ROSA	
Was heißt Resonanz? Annäherungen an einen Modus der Weltbeziehung .....	13
JÖRG RÜPKE	
Ein neuer Religionsbegriff für die Analyse antiker Religion unter der Perspektive von Weltbeziehungen .....	21
STEPHAN MOEBIUS	
Soziologie und Antike. Antikenrezeption in der Geschichte und Geschichtsschreibung der Soziologie – zugleich: Plädoyer für eine soziologische Ideengeschichte .....	37
WOLFGANG SPICKERMANN	
Altewumwissenschaften und Soziologie: Das Projekt „Resonante Selbst-Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken der Antike und Gegenwart“ .....	51
CLIFFORD ANDO (ins Deutsche übersetzt von Leif Scheuermann)	
Religiöse und politische Zugehörigkeit von Caracalla bis Theodosius .....	61
MARKUS VINZENT	
Jesus, der Christus, ein griechisch-jüdischer Mysterienmythos? Ein Beitrag zu Markions Evangelium .....	75
CHRISTOPH HEIL	
Beschneidung und Taufe im Galaterbrief. Zur Bedeutung der Mysterienkulte in einem frühchristlichen Grundsatzstreit .....	87
VEIT ROSENBERGER	
Speise und Trank als Indikatoren von Individuierung in der Historia Lausiaca des Palladius .....	99
GÜNTHER SCHÖRNER	
Domestic cults in the Roman House: Can Archaeology Detect Individuality? The case of the Casa dei Vettii .....	111







## VERZEICHNIS DER **AUTORINNEN UND AUTOREN**

### Clifford ANDO

University of Chicago  
Department of Classics  
1115 E. 58th Street Chicago,  
US-IL 60637  
cando@uchicago.edu

### Jörg RÜPKE

Universität Erfurt  
Max-Weber-Kolleg für kultur- und  
sozialwissenschaftliche Studien  
Postfach 900221  
D-99105 Erfurt  
joerg.ruepke@uni-erfurt.de

### Christoph HEIL

Universität Graz  
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft  
Heinrichstraße 78  
A-8010 Graz  
christoph.heil@uni-graz.at

### Leif SCHEUERMANN

Universität Graz  
Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde  
Universitätsplatz 3/II  
A-8010 Graz  
leif.scheuermann@uni-graz.at

### Stephan MOEBIUS

Universität Graz  
Institut für Soziologie  
Universitätsstraße 15/G4  
A-8010 Graz  
stephan.moebius@uni-graz.at

### Günther SCHÖRNER

Universität Wien  
Institut für Klassische Archäologie  
Franz Klein-Gasse 1  
A-1190 Wien  
guenther.schoerner@univie.ac.at

### Hartmut ROSA

Universität Erfurt  
Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwis-  
senschaftliche Studien  
Postfach 900221  
D-99105 Erfurt  
hartmut.rosa@uni-erfurt.de

### Wolfgang SPICKERMANN

Universität Graz  
Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde  
Universitätsplatz 3/II  
A-8010 Graz  
wolfgang.spickermann@uni-graz.at

### Veit ROSENBERGER

Universität Erfurt  
Alte Geschichte  
Nordhäuser Str. 63  
D-99089 Erfurt  
veit.rosenberger@uni-erfurt.de

### Markus VINZENT

King's College London  
Department of Theology & Religious Studies  
Room 3.05, Virginia Woolf Building,  
22 Kingsway  
UK-LONDON, WC2B 6LE  
markus.vinzent@kcl.ac.uk







## EINLEITUNG

Die folgenden Beiträge sind das Ergebnis eines zum Teil lang andauernden wissenschaftlichen Austauschs der Autoren, dessen institutionellen Mittelpunkt das Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt darstellt. Einen Startpunkt hierzu bildete die Einrichtung der, durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten, Kollegforschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ unter Leitung von Hans Joas und Jörg Rüpke. Diese ermöglichte einerseits die Einrichtung zweier Professuren, von denen einer der Herausgeber vor seinem Wechsel an die Karl-Franzens-Universität Graz diejenige für „Religionsgeschichte des Mittelmeerraums in römischer Zeit“ bekleidete, andererseits eröffnete sich die Möglichkeit, zahlreiche internationale Kolleginnen und Kollegen als kurz- oder längerfristige Fellows an das Max-Weber-Kolleg einzuladen.<sup>1</sup> Für den in diesem Band thematisierten altertumswissenschaftlichen Bereich sowie die späteren ebenfalls in der Kollegforschergruppe vertretenen Epochen wirkten die zahlreichen transdisziplinär geführten Diskussionen und daraus resultierenden Publikationen ungemein anregend auf die Weiterentwicklung der Forschungsfragen, was wiederum zu neuen Initiativen und anschließenden Projekten führte.

Der Wechsel der beiden Herausgeber von Erfurt an die Karl-Franzens-Universität Graz und die Kooperation mit Stephan Moebius, der ebenfalls vom Max-Weber-Kolleg nach Graz gewechselt war, ließen den interdisziplinären Funken des Weberschen Forschungsprogramms vollends auf die Grazer Altertumswissenschaften überspringen, zumal sich bald herausstellte, dass sich der von Hartmut Rosa aufgeworfene Themenkomplex der „resonanten Weltbeziehungen“ als gemeinsame Klammer unterschiedlicher Forschungstraditionen und -interessen hervorragend eignet. Er umfasst die Untersuchung individueller Spielräume religiösen Handelns, der daraus resultierenden Gestaltung religiöser Traditionen und religiösen Reflexionen auf Individualität sowie die Frage nach religiösen Erfahrungen, welche für die Kollegforschergruppe im Mittelpunkt stehen und in ihrer Gesamtheit als individuelle Weltbeziehungen zu verstehen sind. Ferner gestattet der Resonanzbegriff eine vergleichende Betrachtung von euro-mediterraner Antike und eurasischer Gegenwart, wodurch der Vergleich komplexer Gesellschaften unter den Bedingungen ethnischer und religiöser Pluralität und zugleich extremen Unterschieden in der materiellen und politischen Kultur ermöglicht wird. An dieser Stelle treffen und überschneiden sich Forschungsinteressen und -fragen der modernen Soziologie und der Altertumswissenschaften. Das durch die Erfurter Kollegforschergruppe in historischer Tiefe erfasste Spannungsverhältnis zwischen kollektiven Traditionen und den Spielräumen individuellen Handelns in der Antike hat sich hierbei als außerordentlich fruchtbares Themenfeld erwiesen.<sup>2</sup> Für keinen anderen kulturellen Raum ähnlich großer zeitlicher Entfernung gibt es eine vergleichbar differenzierte und dichte Quellenlage und Forschungsstände, die zu komplexen und komparativen Fragestellungen einladen. Diese

<sup>1</sup> Die Finanzierung der Kollegforschergruppe ist von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) verlängert worden. Vgl. hier den Bericht über die 1. Förderperiode von 2008–2012 ([https://www.uni-erfurt.de/fileadmin/public-docs/Max-Weber-Kolleg/6-pdfs/kfg/2012-Bericht\\_kfg\\_erste\\_foerderperiode.pdf](https://www.uni-erfurt.de/fileadmin/public-docs/Max-Weber-Kolleg/6-pdfs/kfg/2012-Bericht_kfg_erste_foerderperiode.pdf), letzter Zugriff am 20. 1. 2016).

<sup>2</sup> Vgl. Joas/Rüpke 2013, Rüpke/Spickermann 2012.



Situation erlaubt es, die zunächst aus der Perspektive einer verstehenden und historischen Soziologie entwickelten Konzepte und Fragestellungen zugleich zu einem spezifisch altertumswissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Forschungsprogramm zu entwickeln.

Der vorliegende Band soll somit als Zwischenergebnis eines Austauschprozesses gesehen werden, der seit 2014 neben dem Max-Weber-Kolleg – und hier insbesondere der Kollegforschergruppe – auch große Teile der die Grazer Altertumswissenschaften ausmachenden Fächer sowie die moderne Soziologie einbezieht. Er umfasst altertumswissenschaftliche Beiträge aus der Abschlusskonferenz des ersten Bewilligungszeitraumes der Kollegforschergruppe in Erfurt, einige Vorträge der 14. Grazer Adventgespräche zum Thema „Gruppenreligionen und Mysterien“ am 18. 12. 2014 und schließlich Ergebnisse eines Workshops zum Thema „Ritual und Resonanz“ vom 12.–13. 02. 2015 in Graz. Dies soll einen breit gefächerten wissenschaftlichen Austausch dokumentieren der unter der Klammer der Frage nach den „resonanten Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken“ zu langfristig angelegten Forschungsprojekten führen soll.

Wichtig erscheint es den Herausgebern dabei hervorzuheben, dass es sich bei dem vorliegenden Band nicht um ein wahlloses Sammelsurium von an den genannten Institutionen gehaltenen und verschriftlichten Beiträgen handelt, sondern um eine gezielte Auswahl und Zusammenstellung, mit dem Ziel der Frage nach Religion im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft mit dem spezifischen Blick auf resonante und stumme Selbst- und Weltbeziehung einen Schritt näher zu kommen.

Der einleitende Beitrag von Hartmut Rosa führt dabei in das Thema Resonanz als „Modus einer Weltbeziehung“ ein, indem er sie gegen den traditionellen Begriff der Entfremdung stellt. Er geht dabei von zwei Grundthesen aus: Erstens, dass sich mindestens drei basale Modi der Weltbeziehung unterscheiden lassen, die mit den Begriffen der Resonanz, der Indifferenz und der Repulsion beschrieben werden können; und zweitens, dass es insbesondere rituelle Praktiken sind, in denen wir lernen und einüben, welchen Weltausschnitten wir resonant, welchen repulsiv und welchen indifferent gegenüberstehen und begegnen (können). Schließlich eröffnet er Felder für historisch-kulturvergleichende Untersuchungen einer Analyse von Resonanzbeziehungen.

Vor dem Hintergrund, dass in der Antike rituelle Praktiken in der Regel mit Religion zusammenhängen, entwickelt Jörg Rüpke mit seinem Beitrag einen Religionsbegriff für die Antike unter der Perspektive von (resonanten) Weltbeziehungen. Da es für die Zwecke der Analyse religiöser Praktiken unter einer Perspektive von Welt- und Resonanzbeziehungen nicht notwendig sei, aus dem Religionsbegriff, der dafür den Gegenstand konstituiert, eine Religionstheorie zu machen, die diese Religion „erklärt“, plädiert er für einen phänomenologischen Religionsbegriff, der die Beobachtung und erzählende Begleitung eines höchst instabilen Objektes für die Zwecke des interkulturellen Vergleichs der Religion des antiken Mittelmeerraums ermöglicht.

Stephan Moebius skizziert die Beziehung von Soziologie und Antike am Beispiel der Antikerezeption in der Geschichte und Geschichtsschreibung der Soziologie. Im Mittelpunkt stehen soziologische Klassiker wie Émile Durkheim, Max Weber und die Soziologiegeschichte u. a. bei Helmut Schoeck (1974), George E. McCarthy (2003) oder Harry E. Barnes (1948) und Gerhard Wagner (2007). Die Reflexion über Soziologie und Antike lade geradezu ein, dass sich die Soziologie nur vor dem Hintergrund einer soziologischen Ideengeschichte von ihnen, die Geschichte der Disziplin durchziehenden Ideologisierung- und Enthistorisierungsversuchen befreit.

Umgekehrt fragt Wolfgang Spickermann in Ergänzung zu den Überlegungen von Stephan Moebius nach der Relevanz von soziologischen Fragestellungen für die Altertumswissenschaften. Er versucht zu zeigen, wie eine vergleichende Betrachtung resonanter Weltbeziehungen in euro-mediterraner Antike und eurasischer Gegenwart den Vergleich komplexer Gesellschaften unter den Bedingungen ethnischer und religiöser Pluralität und zugleich extremen Unterschieden in der

materiellen und politischen Kultur ermöglicht und damit – weit über den Bereich der Religion hinaus – für historische wie gegenwärtige Gesellschaften die Aufnahme und vor allem Weiterentwicklung klassischer Forschungstraditionen erlaubt.

Der Themenkomplex „Gruppenreligionen und Mysterien“ wird durch den grundlegenden Beitrag von Clifford Ando über „Religiöse und politische Zugehörigkeit von Caracalla bis Theodosius“ eingeleitet. Er geht von der Grundthese aus, dass das Bürgerrecht in der römischen Antike unmittelbar mit der Religion verflochten war. Mit dem Wendepunkt, den er in der *Constitutio Antoniniana* sieht, wurde ein neues konzeptuelles System benötigt, was wiederum Raum für Innovationen eröffnete, welches sich im Rahmen des sich neu konstituierenden Verhältnisses des spätantiken Imperiums und der institutionellen christlichen Kirche entwickelt hat. Er zeigt dies an Beispielen einer neuen politischen Sprache zur Beschreibung religiöser Zugehörigkeit.

Markus Vinzent stellt das nur mittelbar überlieferte Evangelium des Markion in das Zentrum seiner Überlegungen, um die Frage neu zu stellen, wie sich unter Bezug auf kanonische und nichtkanonische Evangelienliteratur, der Mysterienmythos zur Jesusnarration verhält und inwiefern Texte gruppenbildend wirken. Dabei vertritt er die These, dass es sich bei dem Markiontext um das älteste Evangelium handelt, und dass durch diese „myth-historische“ Form der Narration nicht nur das Thema der „Neuheit“ gegeben war, sondern mit ihr von Markion auch erst die Grundlage gelegt wurde, die die Jesus-Bewegung als eigenständige (Mysterien-)Gruppe konzeptualisierte.

Der Beitrag von Christoph Heil verdeutlicht die Relevanz der antiken Mysterienkulte in einem im Galaterbrief dokumentierten frühchristlichen Grundsatzstreit, der sich auf Beschneidung und Taufe bezog. Er geht dabei davon aus, dass die frühe Kirche ihre Rituale zwar nicht durch Kultübertragung aus den Mysterien entwickelt hat, aber bei der Interpretation der Rituale könne man sehr wohl eine Rezeption der Mysterienfrömmigkeit entdecken. Wenn Paulus die jüdische Beschneidung als Kastration brandmarkte, bezöge er sich z. B. wahrscheinlich auf die Euviration im Kybele-Attiskult, und wenn Christus in der Taufe wie ein Gewand angezogen werde, werde damit auch auf die Gewandmetapher in den hellenistischen Mysterienkulten angespielt.

Für den thematischen Komplex der religiösen Individualisierung analysiert Veit Rosenberger die Bedeutung von Speise und Trank als Indikatoren von Individuierung in der 420 n. Chr. in Ägypten entstandenen *Historia Lausiaca* des Palladius. Am Beispiel dieses Buches mit 71 knappen Biographien über Mönche aus Ägypten, Syrien, Palästina, Mesopotamien und Italien sollen die Aussagen über die Grenzen der Askese beim Essen und Trinken und die damit verbundenen Spielräume in der asketischen Individuierung ausgelotet werden. Am Essen und Trinken sei der gute Mönch erkennbar, denn wer über die wahren Qualitäten verfüge, Glauben und die Tugend der Leidenschaftslosigkeit, würde sich auch hier richtig verhalten. Wer aber die Grenzen der mönchischen Individuierung überschritt, mache dies mit der wichtigsten Speise überhaupt, mit der Eucharistie, was die anderen Mönche in der Regel zu einer Disziplinierung ihres devianten Mitbruders veranlasste.

Schließlich stellt Günther Schörner in seinem englischsprachigen Beitrag am Beispiel der Hauskulte die generelle Frage, ob die Methoden der Archäologie religiöse Individualität belegen können. In Anlehnung an S. S. Stowers geht er davon aus, dass Hauskulte eine prominente Rolle beim Nachweis von religiöser Individualität in der römischen Antike innehaben. Dies verdeutliche sich besonders an der Zusammenstellung von individuellen Panthea (Penaten) innerhalb des häuslichen Kontextes. An der Fallstudie der Casa di Vetii in Pompeji vermag er die Möglichkeiten und Grenzen eines rein archäologischen Zugangs zu zeigen: Nur (religiöse) Handlungen können rekonstruiert werden, die höhere Ebene der Reflektion, die für eine Ausbildung einer religiösen Individualität notwendig sei, bleibe aber verborgen.



EINLEITUNG

Die Herausgeber haben Herrn Prof. Dr. Peter Scherrer für die Aufnahme dieser Aufsatzsammlung in die Zeitschrift Keryx zu danken. Für ihre Mitwirkung bei der Vorbereitung der Texte sei Frau Ricarda Meisl und Frau Caroline Thiesz ebenfalls herzlich gedankt. Der Satz lag in den bewährten Händen von Frau Maria Scherrer.

Graz, im April 2016

Leif Scheuermann

Wolfgang Spickermann

HARTMUT ROSA

## WAS HEISST RESONANZ? ANNÄHERUNGEN AN EINEN MODUS DER WELTBEZIEHUNG



### I. Begriffsbestimmung: Anerkennung, Resonanz und Entfremdung

Eine Grundeinsicht der Phänomenologie lautet, dass Menschsein immer und unaufhebbar bedeutet, *in eine Welt gestellt zu sein* (Heidegger), *zur Welt zu sein* (Merleau-Ponty) oder sich in einer Welt wiederzufinden, die für uns *Bedeutung hat* (Charles Taylor). Dieser Einsicht liegt kein cartesianischer Dualismus der Gestalt zugrunde, dass Subjekt und Welt als ‚immer schon‘ und unabhängig voneinander gegeben begriffen würden und dann nur nach der Art der Beziehung gefragt werden könnte. Vielmehr gilt gerade das Umgekehrte: Erst aus der Form und der Qualität der Bezogenheit und dem Prozess des Bezogenseins ergibt sich das, was als Subjekt oder Welt erscheinen und sich begegnen kann. Aus einer phänomenologischen Perspektive wirft dies dennoch die Frage danach auf, wie die Welt, in die wir gestellt sind, beschaffen ist, oder genauer: Welche Art von Verbindung oder Beziehung wir zu dieser Welt haben und haben können. *Etwas ist da, etwas ist gegenwärtig*: So könnte man mit Merleau-Ponty die Grunderfahrung, aus der heraus sich erst Subjektivität oder Bewusstsein entwickeln, bestimmen;<sup>1</sup> wir können sie nachfühlen, sobald wir die Augen schließen. Wie ist dieses ‚etwas‘ beschaffen: Stellt es sich in erster Linie als Bedrohung, als eine Gefahr dar? Oder als eine Verlockung und Verführung? Ist es bergend, tragend, antwortend und nährend, oder einfach indifferent und schweigend? Die zweiteilige These, die ich in diesem Beitrag skizzenhaft entwickeln will, lautet erstens, dass sich mindestens drei basale Modi der Weltbeziehung unterscheiden lassen, die mit den Begriffen der Resonanz, der Indifferenz und der Repulsion beschrieben werden können. Zweitens möchte ich zeigen, dass es insbesondere rituelle Praktiken sind, in denen wir lernen und einüben, welchen Weltausschnitten wir resonant, welchen repulsiv und welchen indifferent gegenüberstehen und begegnen (können).

Von zentraler Bedeutung für diese These ist das Konzept der Resonanz. Es bezeichnet nicht einen emotionalen Zustand, sondern einen Beziehungsmodus, in dem Subjekt und Welt in einem Antwortverhältnis stehen. Um ihn genauer zu fassen, ist es hilfreich, Resonanz gegen zwei andere Begriffe zu kontrastieren: Resonanz ist eine Modifikation und Erweiterung des Anerkennungskonzepts, wie es Axel Honneth versteht, und zugleich *das Andere der Entfremdung*.

Im Anschluss an George Herbert Mead und Georg Wilhelm Friedrich Hegel entwickelt Honneth die Vorstellung,<sup>2</sup> dass Subjekte zur Entfaltung eines intakten Selbst- und Weltverhältnisses unabdingbar auf Anerkennungsbeziehungen angewiesen sind. Erst wenn und indem sie Liebe, Achtung und soziale Wertschätzung erfahren, vermögen sie Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstwertschätzung auszubilden und darüber ein stabiles Selbst- und Weltverhältnis zu gewinnen. Infolgedessen, so vermutet Honneth, lassen sich menschliches Handeln und soziale Dynamiken als fortwährender *Kampf um Anerkennung* und damit auch als Streben nach der Vermeidung von Missachtungserfahrungen und um Distinktion von anderen verstehen. Aus meiner Sicht ist diese These nicht unplausibel, aber gleichsam unvollständig: Menschen suchen und machen

<sup>1</sup> Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 209.

<sup>2</sup> Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992.

Erfahrungen, die für sie zentrale Bedeutung haben, ohne in die Logik jenes Kampfes und Strebens einbezogen zu sein. Religiöse Erfahrungen, ästhetische Erfahrungen oder Naturerfahrungen beispielsweise sind von zentraler Bedeutung zumindest für moderne Subjekte. Die Erklärung, Menschen vertieften sich ins Gebet, in die Musik oder suchten den Wald oder die Wüste, um sich von anderen zu unterscheiden und darüber Distinktionsgewinne zu erzielen, greift meines Erachtens zu kurz. Tatsächlich suchen und erleben sie dort, so lautet meine Gegenthese, die Verbindung oder die Begegnung mit einem Anderen, das zu ihnen in einer inneren Beziehung, in einem Antwortverhältnis zu stehen scheint, das für sie eine gleichsam *intrinsische Bedeutung* hat, weil es sie berührt oder ergreift, und weil sie sich im Verhältnis dazu auf eine spezifische Weise auch als selbstwirksam erfahren können; ich werde darauf zurückkommen. Mit anderen Worten: In der Natur, in der Kunst, in der Religion, aber auch im Umgang mit spezifischen Dingen – etwa im Prozess der Arbeit, oder in kultischen Handlungen – suchen und machen Menschen Resonanzbeziehungen. Aus dieser Beobachtung leite ich die These ab, dass der Begriff der Anerkennung gleichsam nur einen Teil der möglichen Resonanzbeziehungen abdeckt, nämlich die soziale Dimension der Weltbegegnungen. Gewiss, in der (intimen oder elterlichen) Liebe, in der Freundschaft, und auch im demokratischen politischen Handeln etablieren moderne Subjekte Resonanzbeziehungen<sup>3</sup>: Sie begegnen sich auf eine nicht-instrumentelle Weise, die auf ein Antwortverhältnis hin angelegt ist, d.h., es geht dabei um ein wechselseitiges Sich-Erreichen, das eine transformative Wirkung auf beide Seiten entfaltet, oder zumindest entfalten kann. Wo sie gelingen, begegnen sich in diesen Beziehungen zwei (oder mehrere) Stimmen, die sich aufeinander einlassen. Ich nenne solche Beziehungen *horizontale Resonanzbeziehungen*, weil sie sich zwischen prinzipiell gleichberechtigten oder gleichartigen Entitäten etablieren. Weil sich aber solche Beziehungen des Berührtwerdens und des Vernehmens *eines Anderen*, einer gleichsam eigenständigen und widerständigen Stimme, weil sich die Erfahrung genuiner Begegnung auch dort einstellen kann, wo Menschen mit etwas in Berührung kommen, was ihre Existenz als ganze angeht oder umgreift, können wir in allen Kulturen auch so etwas wie *vertikale Resonanzachsen* identifizieren, welche die Subjekte mit einem (kulturell und rituell definierten) ‚Umgreifenden‘ im Sinne Jaspers in Berührung bringt.<sup>4</sup> Die Sphären der Religion, aber auch der Kunst, der Natur und der Geschichte etablieren in der westlich-modernen Kultur solche Beziehungsformen. Dass sich schließlich auch zu Objekten und Artefakten Resonanzbeziehungen in diesem Sinne entwickeln können, ist aus der Sicht eines szientistisch-rationalistischen Weltbildes, das Antwortfähigkeit ausschließlich menschlichen Akteuren zuschreibt,<sup>5</sup> zwar überraschend, wird aber nicht nur aus der Perspektive der Poesie plausibel – denken wir etwa an Eichendorffs für die Romantik paradigmatisches Gedicht *Wünschelrute* („Schläft ein Lied in allen Dingen“) oder an Rilkes Ding-Gedichte („Ich will immer warnen und wehren: bleibt fern./Die Dinge singen hör ich so gern./Ihr rührt sie an, sie sind starr und stumm./Ihr bringt mir alle die Dinge um“)<sup>6</sup> –, sondern auch aus der Alltagserfahrung der Arbeit und der Bildung: Dem Bäcker begegnet der Brotteig, dem Gärtner die Pflanzen, dem Arzt die kranken Organe, dem Journalisten der Text und dem Wissenschaftler die Formeln als antwortendes, gleichsam mit eigener Stimme sprechendes Gegenüber. Solche Beziehungen bezeichne ich daher als *diagonale Resonanzbeziehungen*.

Die Frage, um die es mir hier geht, lässt sich ganz einfach formulieren: Suchen wir im Leben primär nach Resonanz, oder suchen wir nach Anerkennung? Mein Vorschlag lautet, dass Resonanz

<sup>3</sup> Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 341–380.

<sup>4</sup> Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 2001.

<sup>5</sup> Dass darin eher ein extremer kultureller Reduktionismus als eine einfache Entmystifizierung liegt, ist ein zentrales Argument für Autoren wie Bruno Latour (*Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a. M. 2001) und Philippe Descola (*Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2013).

<sup>6</sup> Dazu ausführlich Dorothee Kimmich, *Lebendige Dinge in der Moderne*, Konstanz 2011, sowie Rosa, *Resonanz*, 381–392.

zum einen den umfassenderen und deshalb gleichsam ‚tieferen‘ Begriff darstellt, zum anderen aber zeigt sich auch, dass selbst im Bereich horizontaler Beziehungen Resonanz und Anerkennung nicht das gleiche ist: Während sich Anerkennung (insbesondere im Sinne rechtlicher Anerkennung) fixieren und akkumulieren lässt, beschreibt Resonanz immer ein dynamisches, prozesshaftes Geschehen, eine zweiseitige Begegnung. Zwar lassen sich, wie wir noch sehen werden, Resonanzachsen institutionalisieren, entlang derer Subjekte dann Resonanzerfahrungen machen können, doch lässt sich Resonanz selbst niemals institutionalisieren und in diesem Sinne fixieren. Sie ist gleichsam das, was sich momenthaft *zwischen* zwei Akteuren oder Entitäten einstellt, während Anerkennung einseitig verliehen werden kann, etwa im Fall der Bewunderung oder überhaupt im Bereich sozialer Wertschätzung: Dass ich Deine basketballerischen Fähigkeiten bewundere, erfordert keinerlei Reziprozität. Aber selbst dort, wo Anerkennung reziprok ist oder sein sollte (etwa in der Liebe oder in der Freundschaft), handelt es sich um etwas, was den Akteuren gleichsam getrennt zukommt: *Ich anerkenne Dich, Du anerkannt mich*, während es Resonanz nur als dynamische *Verbindung* gibt. Das Ziel oder das Ergebnis dieser Verbindung ist eine wechselseitige *Transformation* (weshalb ich Resonanzbeziehungen als *Anverwandlung von Welt* beschreiben möchte), während Anerkennung zumindest die Gefahr der Reifizierung oder Fixierung des Gegebenen birgt.<sup>7</sup> Mehr noch, während um Anerkennung gekämpft werden kann, hat ein *Kampf um Resonanz* keinen Sinn; im Gegenteil, er zerstört das, was er zu erreichen sucht. Hier stoßen wir auf ein weiteres charakteristisches Merkmal von Resonanzbeziehungen: Ihnen haftet stets ein Moment des *Unverfügbaren* an. Resonanz lässt sich niemals erzwingen oder instrumentell herstellen; zugleich lässt sich nicht nur nicht vorhersagen, ob sie sich in einer bestimmten Situation einstellen wird, sondern ebenso wenig lässt sich sicherstellen, dass sie sich unter anderen Bedingungen *nicht* einstellen wird. Kurz, der Begriff der Resonanz erweitert nicht nur das Konzept der Anerkennung über den Bereich des Intersubjektiven hinaus, sondern es modifiziert auch das Konzept der Grundlage (gelingender) menschlicher Weltbeziehung.

Plausibilität gewinnt das Konzept der Resonanz aber vielleicht mehr noch, wenn man es als Kontrast- oder Gegenbegriff zur *Entfremdung* begreift. Tatsächlich ist der Entfremdungsbegriff nach einer Phase der Hochkonjunktur insbesondere in den 1970er Jahren nicht nur in der Kritischen Theorie, sondern weit darüber hinaus in Soziologie und Sozialphilosophie lange Zeit weitgehend in Vergessenheit geraten,<sup>8</sup> was seinen Grund insbesondere darin hatte, dass sich nicht angeben ließ, was den Zustand des Nicht-Entfremdeten kennzeichnen könnte. Alle Kandidaten für entsprechende Gegenbegriffe – die wahre Natur des Menschen, die Authentizität, das Eigentliche, aber auch die Autonomie oder die Anerkennung – haben sich in der politischen und sozialtheoretischen Diskussion als fragwürdig oder unzureichend erwiesen. Ich verzichte hier darauf die entsprechenden Probleme im Einzelnen noch einmal zu diskutieren<sup>9</sup> und mache stattdessen den Vorschlag, Resonanz als das *Andere der Entfremdung* zu begreifen. Mit Rahel Jaeggi teile ich die Auffassung, dass Entfremdung sich als eine Beziehung der Beziehungslosigkeit verstehen lässt. Entfremdung bezeichnet damit einen Modus der Beziehung, in dem sich Subjekt und Welt innerlich unverbunden gegenüberstehen, in dem die Anverwandlung eines Weltausschnitts misslingt. Entfremdung in diesem Sinne kann ebenfalls in allen drei Dimensionen (der horizontalen, der vertikalen und der diagonalen) auftreten: Wir können mit unserer Familie am Frühstückstisch sitzen und uns fragen, was wir mit diesen Leuten eigentlich zu schaffen haben, außer dass wir

<sup>7</sup> Vgl. dazu etwa Patchen Markell, *Bound by Recognition*, Princeton 2003 oder Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a. M. 2001.

<sup>8</sup> Richard Schacht, *The Future of Alienation*, Urbana 1994; Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a. M. und New York 2005.

<sup>9</sup> Dazu ausführlich: Rosa, *Resonanz*.

vielleicht für sie sorgen müssen (oder sie uns versorgen): *Sie bedeuten mir nichts, und ich erreiche sie nicht*. Ebenso können wir uns am Arbeitsplatz fragen, *was (um Himmels willen) wir hier tun*, aber auch im Gottesdienst, auf der Bergwanderung oder im Konzert. Und ebenso, wie wir uns mit unserem Körper und unseren Empfindungen in Resonanz sein können, können wir uns von ihnen entfremden, so dass wir sie als fremd, falsch oder gar feindlich erfahren. In diesem Beziehungsmodus begegnet uns die Welt (oder ein Weltausschnitt) entweder als *indifferent* – sie sagt uns nichts, sie schweigt – oder sogar als feindlich (*repulsiv*), also als Bedrohung: Im *eisigen Schweigen* treffen diese beiden Entfremdungsfacetten aufeinander. Die radikalste Manifestation dieser Weltbeziehung begegnet uns in der Erfahrung des Burnout bzw. der Depression, die dadurch gekennzeichnet ist, dass uns die Welt als Ganze starr, stumm, kalt, bleich und schweigend gegenübersteht, während wir uns zugleich auch selbst als leer, tot, beziehungslos erfahren. In diesem Zustand sind uns alle Resonanzachsen verstummt, zwischen uns und der Welt spannt sich gleichsam kein Resonanzdraht mehr aus. Sowohl die Affizierbarkeit und Empathiefähigkeit als auch die Selbstwirksamkeitsüberzeugungen sind im Zustand der Depression deutlich vermindert.<sup>10</sup>

Auf diese Weise lässt sich Entfremdung als ein nicht-essentialistisches Konzept rehabilitieren: Seine Verwendung setzt nicht voraus, dass es eine ‚wahre Natur‘ oder ein ‚eigentliches Wesen‘ des Menschen oder zumindest eines Individuums gibt, das es zu erfüllen gelte, sondern bedeutet nur, dass sich im Blick auf das Weltverhältnis von Subjekten gleichsam ‚stumme‘ und ‚resonante‘ Beziehungen unterscheiden lassen. Dabei gilt es zu beachten, dass Resonanzbeziehungen nicht als etwas begriffen werden, das erst mühsam kulturell erlernt werden müsste: Kinder und schon Säuglinge erscheinen vielmehr von Geburt an ‚auf Resonanz geeicht‘, sie entwickeln ihr Selbst- und Weltverhältnis in Resonanzbeziehungen, während die Fähigkeit, Welt, oder genauer: spezifische Weltausschnitte auf Distanz zu bringen, zu verdinglichen und gleichsam ‚stillzustellen‘, geradezu als eine – allerdings eminent wichtige – Kulturtechnik erscheint. ‚Entfremdung‘ in diesem Sinne ist nicht nur eine zentrale Voraussetzung für die Entwicklung von Wissenschaft und Technik oder für die Anwendung des Rechts im modernen Verstande, sondern stellt insbesondere in der Pubertät eine möglicherweise unverzichtbare Phase in der Entwicklung einer ‚eigenen Stimme‘ des Subjekts dar. Orientiert man sich an der akustischen Herkunft des Resonanzbegriffs, dann zeigt sich, dass ein Körper (etwa ein Gitarren- oder Geigenkörper) erst dann resonanzfähig wird, wenn er hinreichend geschlossen ist: Ein durchlässiges, poröses Gebilde kann nicht zum Klingen gebracht werden. Zugleich aber muss er offen genug sein, um sich ‚affizieren‘, d.h. erreichen und in Schwingung versetzen zu lassen: Ein vollkommen geschlossener Körper resoniert ebenfalls nicht.

Bestimmt man auf diese Weise Resonanz und Entfremdung als gegensätzliche Modi der Weltbeziehung, dann zeigt sich, dass der Versuch, Entfremdung über die Erfahrungen von Ohnmacht bzw. Machtlosigkeit (also Autonomieverlust) und Sinnverlust zu bestimmen, zu kurz greift. Denn gerade die intensivsten Resonanzerfahrungen erweisen sich oftmals als Momente des *Überwältigtwerdens* (oder der Selbsttranszendenz)<sup>11</sup>, welche den Vorgaben selbstbestimmten Handelns geradewegs zuwiderlaufen. Wenn Menschen sich verlieben, oder wenn sie von einer Musik oder einer Idee zutiefst ergriffen werden, beschreiben sie dies sehr häufig in Begriffen des Machtverlustes: *Ich konnte nicht anders, ich musste mich darauf einlassen* – und zugleich als Momente gelingender Weltbeziehung, oder besser: gelingender Weltanverwandlung, die einen Zustand der Entfremdung weit eher beenden denn herbeiführen. Solcherlei Verflüssigung des Weltverhältnisses muss

<sup>10</sup> Vgl. dazu Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000, 62 sowie Albert Bandura, „Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning“, in: *Educational Psychologist* 28 (1993), 117–148, hier 134.

<sup>11</sup> Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1997.



keineswegs die Ebene kognitiver Deutungen betreffen: Wer deprimiert war und sich verliebt (in einen Menschen, eine Musik, ein Bild oder eine Landschaft) gewinnt kein neues Weltbild, aber ein neues Weltverhältnis, das die Depression beendet.

Weil Resonanz jedoch konzeptuell die Begegnung mit einem konstitutiv *Anderen* bedeutet, weil sie keine Fusions- und auch keine Echobeziehung meint, in der sich das Subjekt nur selbst begegnet, bilden Resonanz und Entfremdung kein einfaches Gegensatzpaar, sondern erweisen sich als dialektisch aufeinander bezogen: Das Kriterium der Unverfügbarkeit und der *eigenen Stimme* des Anderen erfordert stets zumindest einen Rest des Nicht-Anverwandelbaren, des Widerspenstigen. Resonanz ist deshalb nicht mit *Konsonanz* oder Harmonie zu verwechseln: Sie bedeutet nicht Übereinstimmung und Verschmelzung, sondern *Antwort* und schließt als solche Widerspruch und sogar Dissonanz konstitutiv ein.

Damit können wir nun zusammenfassen: Resonanz bezeichnet einen Modus der Weltbeziehung, in dem sich Subjekt und Welt gegenseitig ‚erreichen‘, so dass eine Antwortbeziehung entsteht, die transformative Effekte zeitigt, weil sie das Weltverhältnis gleichsam *verflüssigt*. In Resonanzerfahrungen werden Subjekte von einem *Anderen*, das sie etwas angeht und gleichsam *zu ihnen spricht*, berührt (affiziert), während sie zugleich darauf (emotional und leiblich) antworten und sich dabei als *selbstwirksam* erfahren. *Unverfügbarkeit* erscheint dabei als ein konstitutives Merkmal solcher Beziehungen: Sie lassen sich weder politisch verordnen noch einfach instrumentell herstellen. Resonanz kann sich unter ungünstigsten Bedingungen einstellen, sie kann aber auch unter günstigsten Bedingungen ausbleiben. Allerdings verfügen alle Kulturen über spezifische institutionelle Kontexte und rituelle Praktiken, in denen Resonanzerfahrungen wahrscheinlich werden. Ihnen möchte ich mich nun im zweiten Schritt zuwenden.

#### **Resonanz (als das Andere der Entfremdung):**

- **Durch Affizierung und Emotion, intrinsisches Interesse und Selbstwirksamkeitserwartung gebildete Form der Weltbeziehung, in der sich Subjekt und Welt gegenseitig zu ‚berühren‘ und dabei zu verwandeln scheinen.**
- **Resonanz ist keine Echo-, sondern eine Antwortbeziehung, sie setzt voraus, dass beide Seiten ‚mit eigener Stimme‘ sprechen – dies ist nur dort möglich, wo ‚starke Wertungen‘ berührt werden.**
- **Resonanzbeziehungen erfordern, dass Subjekt und Welt hinreichend ‚geschlossen‘ bzw. konsistent sind, um mit je ‚eigener Stimme‘ zu sprechen, und offen genug, um sich affizieren/erreichen zu lassen.**
- **Resonanz ist kein emotionaler Zustand, sondern ein Beziehungsmodus: Er ist gegenüber dem emotionalen Inhalt neutral. Daher können wir traurige Geschichten lieben.**

## **II. Rituelle Resonanzpraktiken**

Für die empirische Analyse von Resonanzverhältnissen ist es angezeigt, zwischen Resonanzerfahrungen, Resonanzachsen und Resonanzsphären zu unterscheiden: Resonanzerfahrungen sind stets momenthafte, unverfügbare Ereignisse; sie können nicht auf Dauer gestellt werden. Menschen machen solche Erfahrungen aber in der Regel entlang mehr oder minder stabiler *Resonanzachsen*. In der modernen westlichen Kultur kann beispielsweise der Besuch von Opern oder von Rockfestivals für viele Menschen eine solche Achse konstituieren, andere Menschen suchen



und finden Resonanz beim Bergwandern, im Wald oder im Gemüsegarten, wieder andere im Gottesdienst oder auf dem Kirchentag, denn Kunst, Natur und Religion bilden charakteristische (vertikale) Resonanzsphären der Moderne.<sup>12</sup> *Resonanzachsen* bezeichnen in diesem Sinne individuell verschiedene, relativ zeitstabile Beziehungen zwischen einem Subjekt und einem bestimmten Weltausschnitt. So mögen zwei Menschen über starke musikalische Resonanzachsen verfügen, aber während der eine sie insbesondere zur Zwölftonmusik Schönbergs etabliert, findet sie der andere im Bereich der Heavy Metal Kultur – für die Resonanzachsen des jeweils anderen bleiben sie dabei beide ‚taub‘. Dennoch ist die Ausbildung dieser Achsen insbesondere deshalb möglich und wahrscheinlich, weil Kunst und Musik *per se* zu spezifischen *Resonanzsphären* der Moderne geworden sind. In unzähligen Narrationen, Institutionen und Ritualen erzeugt diese Kultur spezifische Resonanzsensibilitäten im Feld ästhetischer Praktiken und Erfahrungen. *Resonanzsphären* stellen in diesem Sinne kollektive Erfahrungsbezirke dar.

Von entscheidender Bedeutung ist nun der Umstand, dass die Ermöglichung von Resonanzerfahrungen und die Ausbildung von Resonanzachsen in aller Regel im Rahmen kollektiver Praktiken erfolgt. Es sind je spezifische Rituale, in denen Resonanzsensibilität erzeugt wird und in denen auf Seiten der partizipierenden Individuen dispositionale Resonanzbereitschaft hervorgerufen wird, und es sind solche Rituale, die Resonanzachsen zu stiften und zu etablieren vermögen. Wenngleich in rituellen Praktiken in der Regel *eine* Resonanzdimension im Vordergrund steht (in religiösen Ritualen etwa die vertikale, in politischen dagegen die horizontale Dimension), werden durch sie doch fast ausnahmslos Resonanzbeziehungen in allen drei Richtungen etabliert. Beispielhaft mag hier etwa das christliche Abendmahl dienen, das eben nicht nur einen ‚Bund‘ in vertikaler Richtung erneuert, sondern auch Kommunion zwischen den Gläubigen stiftet und Dinge wie *Brot*, *Wein*, das *Kreuz*, den *Kelch* oder den *Altar* mit Resonanzkraft ‚auflädt‘. Durchaus ähnliche ‚Aufladungen‘ lassen sich aber etwa auch beim Einmarsch der Fußballmannschaften zum Endspiel eines großen Turnieres, oder zur Eröffnung oder beim Finale eines Rockkonzertes beobachten. Rituale, so die These, erzeugen Resonanzsensibilitäten und etablieren Resonanzachsen, indem sie spezifische Orte (und Zeiten), bestimmte Menschen (zum Beispiel Priester, Gitarristen oder Mittelstürmer), bestimmte Artefakte und spezifische Handlungen mit Resonanzfähigkeiten aufladen. Dadurch steigt die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen an diesen Orten, mit diesen Menschen oder Dingen Resonanzerfahrungen auch außerhalb des rituellen Kontextes selbst machen. Die in rituellen Praktiken aufgeladenen oder resonant werdenden Weltausschnitte umfassen dabei, je nach kulturellem Kontext, natürlich auch transzendente Entitäten wie Ahnen, Geister, Götter oder ‚die Geschichte‘ selbst. Auf dem *Amselfeld* beispielsweise wird für viele Serben *Geschichte lebendig* und *bedeutsam*, kurz: sie wird resonant, indem eine für die Gegenwart bedeutsame Verbindung zur Vergangenheit erfahrbar wird. Solche Verbindungen können in ihrer Qualität durchaus weit variieren: Für einen deutschen Besucher führt möglicherweise die Rampe von Auschwitz-Birkenau zu einer mächtigen und unwiderstehlichen Erfahrung der Selbsttranszendenz, in der Geschichte Präsenz gewinnt und in der Idee eines *Nie wieder!* transformativen Verpflichtungscharakter erlangt. In jedem Falle involvieren Resonanzerfahrungen solcher Art *starke Wertungen* im Sinne Charles Taylors,<sup>13</sup> das heißt, sie basieren auf der Überzeugung oder besser: auf der *Erfahrung*, dass uns etwas begegnet, das *per se*, unabhängig von unserer je gegebenen Neigung und Wünschen, wichtig ist, Bedeutung hat und uns zu verpflichten vermag. Charakteristisch für solche Erfahrungen ist es dabei, dass sie gleichsam pulsierende Verbindungen („Resonanzachsen“) zwischen Innen und Außen, aber auch zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu

<sup>12</sup> Rosa, *Resonanz*, 435–515.

<sup>13</sup> Charles Taylor, „Was ist menschliches Handeln?“ in: Ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M. 1988, 9–51.



eröffnen vermögen: So wie ein Betender sich zugleich *nach Außen* (an einen Gott) und *nach Innen* wendet und ein Hörender kaum zu sagen vermag, ob die Musik in ihm oder außer ihm ist, weil sie sich gleichsam dazwischen aufspannt,<sup>14</sup> gehen moderne Menschen ins Gebirge oder in die Wüste, um sich *dort draußen* selbst zu finden; und auf ähnliche Weise stiften resonante Erfahrungen von Geschichtlichkeit eine Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, indem sie diese gleichsam ko-präsent werden lassen.

Habe ich bisher nahezu ausschließlich aus dem Horizont der Moderne argumentiert, ergibt sich aus dem Dargelegten doch unmittelbare Relevanz für historisch-kulturvergleichende Untersuchungen. Die Analyse von Resonanzbeziehungen, oder von Weltbeziehungen überhaupt, erlaubt es, weit über die Ebene von *Weltbildern* hinauszugehen und auf eine Weise in den Bereich konkreter Praktiken vorzudringen, welche die Leiblichkeit von Erfahrungen und die Bedeutung von materialen Objekten und Artefakten gegenüber der Ebene kognitiver und propositionaler Deutungen zu emanzipieren vermag. Damit lassen sich beispielsweise rituelle und kultische Praktiken der Antike neu untersuchen, indem die je spezifisch erzeugten Resonanzsensibilitäten und die durch sie etablierten Resonanzachsen in den Blick genommen werden. Dabei zeigt sich, dass die Resonanzsphären der Moderne, die etwa Kunst, Religion, Politik und Geschichte auf eine spezifische Weise unterscheidbar machen, sich durchaus nicht ohne Weiteres auf das frühantike Griechenland, oder das spätantike Rom übertragen lassen: Welche Sphären und Achsen jeweils konstituiert werden, und welche Konfigurationen sich zwischen ihnen ergeben, wird zu einem zentralen Gegenstand der Untersuchung. Mehr noch: Rituelle Praktiken lassen sich nicht nur daraufhin untersuchen, zu welchen Weltausschnitten (zu welchen Orten, Dingen, Menschen und transzendenten Entitäten) sie *Resonanzbeziehungen* etablieren. Denn unweigerlich konstituieren sie dabei zugleich *andere* Ausschnitte, denen gegenüber eine Haltung der *Indifferenz* oder der *Repulsion* erzeugt wird. Wenn die Vorstellung zutrifft, dass Resonanz nur möglich ist vor dem Hintergrund nicht-anverwandelbarer, fremd und stumm oder gar feindlich bleibender Weltausschnitte, dann werden in solchen Praktiken kulturelle Weltverhältnisse in ihrer Gesamtheit konfiguriert: Indem bestimmten, ‚aufgeladenen‘ Orten, Dingen oder Menschen gegenüber dispositionale Resonanz eingeübt und habituell verankert wird, wird in Bezug auf andere Orte, Dinge oder Menschen habituelle Indifferenz (oder Repulsion) erzeugt.

Die Institutionalisierung von Resonanzpraktiken birgt indessen unweigerlich die Gefahr ihrer Erstarrung und ‚Verdinglichung‘: Indem Resonanzen gleichsam rituell (und personell) verfügbar gemacht und unter Kontrolle gebracht werden sollen, drohen sie unweigerlich in ‚stumme‘, routinisierte Weltbeziehungen umzuschlagen, in denen der Ritus seine resonanzstiftende Kraft verliert. Charismatische ‚Erweckungsbewegungen‘, aber auch transformative Veränderungen der Praktiken bis hin zur Verschiebung und Neu-Konfigurierung der Resonanzachsen sind deshalb nicht nur kulturell erwartbare Entwicklungen, sondern sie beschreiben eine geradezu unvermeidliche kulturelle Eigendynamik, der im Einzelnen nachzuspüren der reiche Dokumenten- und Artefaktenschatz der Antike auf beispiellose Weise erlaubt. Die kulturvergleichende Analyse von Weltbeziehungen und Resonanzsensibilitäten aber erscheint damit als eine reizvolle Aufgabe, die ein weites Feld von Herausforderungen für die künftige Forschung eröffnet.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Peter Sloterdijk, „Wo sind wir, wenn wir Musik hören?“; in: Ders., *Weltfremdheit*, Frankfurt a. M. 1993, 294–325.



JÖRG RÜPKE

## EIN NEUER RELIGIONSBEGRIFF FÜR DIE ANALYSE ANTIKER RELIGION UNTER DER PERSPEKTIVE VON WELTBEZIEHUNGEN



### I Problemstellung

Für die antike Religionsgeschichte hat sich in den letzten Jahrzehnten der Blick stark auf Rituale konzentriert. Dieser Ansatz war bereits in Georg Wissowas Handbuch *Religion und Kultus der Römer* angelegt, in dem er römische Religion als Gegenbild zu christlicher und implizit protestantischer Religiosität – Wissowa selbst war Katholik, der an einer weitgehend protestantischen Universität, in Halle an der Saale, lehrte – entwarf.<sup>1</sup> Die weitere Ausarbeitung dieses Ansatzes hat dazu beigetragen, das Bild einer an Emotionalität, Sozialität und kognitivem Gehalt defizitären Religion durch das Bild einer Kultur zu ersetzen, in der religiöse Praktiken aufs Engste mit dem Versuch dieser Gesellschaft, sich in dichten zwischenstaatlichen Bezügen wie im Umgang mit Göttern zu behaupten, die als relevanter Teil der Umwelt wahrgenommen werden und ebenso zu gewinnen wie auf Distanz zu halten sind.<sup>2</sup> Das so entstandene Bild einer regelbasierten Religion weist notwendiger Weise erneut Defizite auf, die nicht zuletzt in der weiterhin ungebrochenen disziplinären Abgrenzung in der Erforschung jüdischer, schließlich als „christlich“ und „jüdisch“ wechselseitig ausdifferenzierter Entwicklungen auf der einen Seite und der „antiken“, aber allein „traditioneller“ Religion geltenden Untersuchung auf der anderen Seite sich widerspiegeln und letztere von der allgemeinen Religionsgeschichte isolieren.

Die analytische Perspektive der Weltbeziehungen<sup>3</sup> auf Phänomene antiker Religion erlaubt, die Revision des Modells der „civic religion“, wie sie im Rahmen der Frage nach religiöser Individualisierung<sup>4</sup> und des Modells der „lived ancient religion“<sup>5</sup> fortzusetzen. Die Frage nach sozialen und vor allem religiösen Praktiken, in denen Weltbeziehungen nicht nur gegenüber einer politischen Gemeinschaft und ihren Gottheiten, sondern in einem viel umfassenderen Sinne als Sozial-, Ding- und Transzendenzbeziehungen erlebt, eingeübt und institutionalisiert werden, eröffnet eine vielfältige Kontextualisierung von Religion. Aber wie ist solche „Religion“ überhaupt zu fassen, wenn „religiöse Praktiken“ den Gegenstand für eine solche Untersuchung beschreiben sollen? Ein Vorschlag zu einem solchen Begriff soll im Folgenden unterbreitet werden.<sup>6</sup>

Wenn es darum geht, die Rolle von Religion in Weltbeziehungen zu untersuchen, kann es nicht mit einem ungeklärten Vorverständnis sein Bewenden haben. Üblicherweise denkt man Religion von ihrem Plural her, von Religionen. Ja, man trifft auf die Behauptung, Religion existiere überhaupt nur in der Form von Religionen. Solche Religionen werden verstanden als Traditionen von religiösen Praktiken, Vorstellungen und Institutionen, unter Umständen sogar Organisationen. Es

<sup>1</sup> Wissowa 1912; zur Forschungsgeschichte Scheid 1987.

<sup>2</sup> Scheid 2005, 2013.

<sup>3</sup> Dazu ausführlich Rosa 2016.

<sup>4</sup> Rüpke 2011, 2012c; Rüpke, Spickermann 2012; Rüpke 2013a; Rüpke, Woolf 2013.

<sup>5</sup> Rüpke 2012a, 2015a, 2016a; Raja, Rüpke 2015a, b.

<sup>6</sup> Im Folgenden lehne ich mich an Rüpke 2015b an, operationalisiere aber den Kommunikationsbegriff im Blick auf rituelle Praktiken stärker von traditionellen Kommunikationsmodellen als von der Relevanztheorie (Sperber, Wilson 1994; Wilson, Sperber 2002, 2012) her.



sind gesellschaftliche Produkte, es sind – so eine wichtige Denkrichtung in der Soziologie, die auf Émile Durkheim (1858–1917) zurückgeht – Gesellschaften, es sind Gruppen von in der Regel auf einem Territorium zusammenlebenden Menschen, die den Kern ihres Zusammenlebens, ihrer gemeinsamen Orientierung, in der Form von religiösen Symbolen dem Zugriff der alltäglichen Diskussion entziehen. Es entsteht ein Zeichensystem, das in der Durchführung von Ritualen gegenwärtig gehalten wird. In Erzählungen, Büchern oder gar ausgefeilten Lehren will es die Welt erklären und in ethischen Imperativen das Handeln bestimmen – manchmal unter Zuhilfenahme eines durchgriffsfähigen Sanktionsapparates (zum Beispiel staatlicher Unterstützung), manchmal selbst ohne Androhung von Sanktionen.

Eine solche Vorstellung von Religion kann vieles erklären, stößt aber an ihre Grenzen, wenn es religiösen Pluralismus, also das dauerhafte Nebeneinander verschiedener und widersprüchlicher Vorstellungen und Praktiken, oder den ganz unterschiedlichen Umgang einzelner mit Religion erklären soll. Immer wieder wirft man diesem Religionsbegriff eine zu enge Orientierung an „westlicher“, vor allem christlicher Religions- und Begriffsgeschichte vor, kritisiert die unhinterfragte „koloniale“ Übertragung auf andere Kulturen.<sup>7</sup> In gleicher Weise hat er problematische Folgen, wenn man ihn auf die Antike anwenden will. Der Grund dafür liegt gleichfalls in der Gegenwart. Die heute vielfach zu beobachtende Auflösung traditionaler Bindungen wird als religiöser Individualismus, als Unsichtbarwerden von Religion oder gar als Verdrängung von kollektiver Religion durch individuelle Spiritualität verstanden.<sup>8</sup> Diese Sichtweise verbindet sich dann mit der Annahme, dass frühere Gesellschaften und ihre Religionen komplementär durch hohen Kollektivismus charakterisiert gewesen sein müssen. Wir werden sehen, dass hier eine problematische Annahme über die Gegenwart ein höchst verzerrtes Bild der Vergangenheit erzeugt.<sup>9</sup>

## 2 Ein neuer Vorschlag

Es ist aber nicht nötig, deswegen darauf zu verzichten, von Religion zu sprechen. Was wir benötigen, ist vielmehr ein Begriff von Religion, der es ermöglicht, gerade die Veränderungen im gesellschaftlichen Ort und der individuellen Bedeutung von Religion zu beschreiben und so antike mit gegenwärtiger Religion in ihrer Differenz noch vergleichbar zu halten. Das gelingt, wenn man Religion von der einzelnen Person und ihrer sozialen Einbindung her denkt. Nicht die gedanklichen Systeme, die Beobachter von innen oder außen entwerfen und die sich der oder die einzelne immer nur bruchstückhaft und unvollkommen aneignen<sup>10</sup> können, sollen im Mittelpunkt stehen. Stattdessen bildet gelebte und umfassend Weltbeziehungen vermittelnde antike Religion den Ausgangspunkt, in ihren Varianten, ihren unterschiedlichen Situationen und sozialen Konstellationen.<sup>11</sup> Nur in seltenen Fällen – die natürlich in den Blick genommen werden sollen – verdichtet sich solches Handeln einzelner mit anderen und untereinander zu Netzwerken, zu Organisationen oder findet seinen Niederschlag in schriftlichen Texten, die dann ein massives und manchmal auch langes Eigenleben entfalten können und dem ähneln, was wir üblicherweise unter Religionen verstehen.

Wie aber muss man Religion dann fassen? Wo kann man sie im Individuum und seinen Beziehungen zur sozialen Welt und zum Kosmos in seiner dinglich fassbaren wie umfassenden Gestalt

<sup>7</sup> Asad 1993; McCutcheon 1997; Masuzawa 2000, 2005; siehe auch King 2013.

<sup>8</sup> Luckmann 1991; Dobbelaere 2011, 198.

<sup>9</sup> Zur Kritik Rüpke 2012b; ausführlich Rüpke 2013a.

<sup>10</sup> Zum Aneignungsbegriff siehe Certeau, Voullié 1988 Füssel 2006; das Unvollkommene bleibt für de Certeau konstitutiv: Certeau 2009.

<sup>11</sup> Rüpke 2012a unter Rückgriff auf McGuire 2008.



verorten, wenn man sie nicht primär in der Gesellschaft, im Kollektiven suchen will? Welche Perspektiven kann solche Religion erschließen, wenn man den einzelnen nicht von der Gesellschaft isolieren will? In einer phänomenologischen Analyse schlage ich vor, dafür drei Felder in den Blick zu nehmen: Zum ersten: Wo stärkt sie die Handlungsfähigkeit des einzelnen, seine Kompetenz und Kreativität im Umgang mit den täglichen, aber auch außeralltäglichen Problemen? Zum zweiten: Wie trägt sie zur Ausbildung kollektiver Identitäten bei, die den einzelnen als Teil einer Gruppe, eines sozialen Gebildes ganz unterschiedlicher Gestalt und Stärke handeln oder denken lassen? Und schließlich: Welche Rolle spielt Religion in der Kommunikation, wie verfestigt sie sich als Medium solcher Kommunikation, das dann weitere, vielleicht sogar unbeabsichtigte Kommunikationen anstößt und diese vorprägt?

In der langen sozialwissenschaftlichen Diskussion über das Verhältnis von Handeln und Strukturen, vom einzelnen zur Gesellschaft, möchte ich damit gerade antike Religion mehr aus dem Blickwinkel der Handelnden in Blick nehmen. Das geschieht nicht aus Freude an postmoderner Beliebigkeit, sondern weil es uns neue Perspektiven und ein besseres Verständnis für eine grundlegende Epoche der Religionsgeschichte eröffnet. Es sollen versuchte und geglückte, gewollte und unbeabsichtigte, als bedrohlich empfundene oder unbemerkte Veränderungen aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet, nicht religiöse „Systeme“ rekonstruiert werden.

Jenseits von Judentum und vor allem Christentum,<sup>12</sup> denen gerade die Zuwendung zum Individuellen attestiert wurde, ist ein solcher auf die individuell Handelnden orientierter Religionsbegriff so ungewöhnlich, dass er noch einiger Erläuterungen bedarf, bevor er in die Tat umgesetzt werden kann. Erst die religionsgeschichtliche Erzählung lässt dann diese antik-mediterrane Religion entstehen. Religion ist nicht einfach schon unter Schutt und Erde in den archäologischen Funden oder in inschriftlichen wie literarischen Texten vorhanden, als ob sie nur darauf wartete, dargestellt, erneut vergegenwärtigt zu werden.<sup>13</sup> Diese schöpferische Funktion der Erzählung macht es notwendig, die Konstruktionsprinzipien offen zu legen.

### 3 Religiöses Handeln

Verstehende Sozialwissenschaften und Kulturwissenschaften haben menschliches Handeln als sinnhaftes Handeln charakterisiert, das es vor dem Hintergrund gesellschaftlich<sup>14</sup> erzeugten Sinns zu verstehen gilt. Der sogenannte Pragmatismus hat solche Analysen verfeinert: Handeln ist vor allem als problemlösendes Handeln gefordert. Der einzelne steht vor immer neuen Situationen, die er nicht einfach unter einem vorgegebenen Sinn zu bewältigen sucht. Im Prozess der Bewältigung der Situation selbst werden Handlungsziele und Handlungssinn entwickelt beziehungsweise, da der Handelnde natürlich immer in soziale Zusammenhänge eingebunden ist und in Traditionen steht, zumindest weiterentwickelt. In diesem konkreten und veränderbaren Raum von Möglichkeiten kann der Handelnde so auch kreativ werden.<sup>15</sup> Mustafa Emirbayer und Ann Mische haben diesen Hintergrund skizziert und mit dem Begriff der „agency“, der Handlungskompetenz und Handlungsmacht im Handeln selbst umschließt, noch einmal weiterentwickelt.<sup>16</sup> Es sind ihre Überlegungen zur zeitlichen Struktur des Handelns, die sie für die Entwicklung des für mein Unternehmen notwendigen Religionsbegriffs so nützlich machen, obwohl Religion in ihrem Ansatz keine große Rolle spielt.

<sup>12</sup> Exemplarisch für eine bei einzelnen Akteuren ansetzende Religionsgeschichtsschreibung ist Lane Fox 1988.

<sup>13</sup> Vgl. Somers 1994. Der Versuch einer solchen Erzählung wird unternommen in Rüpke 2016b.

<sup>14</sup> Das gilt für Clifford Geertz nicht anders als für Max Weber: Segal 1999.

<sup>15</sup> Siehe Joas 1996.

<sup>16</sup> Emirbayer, Mische 1998. Dort ausführlich zum hier skizzierten Theoriespektrum (964-968).

„Agency“ in diesem Sinn ist „die zeitlich strukturierte Auseinandersetzung von Handelnden mit unterschiedlichen sie umgebenden Strukturen – der zeitliche und relationale Kontext des Handelns –, die durch das Zusammenspiel von Gewohnheit, Phantasie und Urteilsvermögen diese Strukturen erzeugt und verändert, indem sie es mit den durch die wechselnden historischen Situationen sich stellenden Problemen aufnimmt.“<sup>17</sup> Das Handlungsvermögen wird dadurch bestimmt und verbessert, dass im Blick auf vergangenes Handeln und die Ausbildung von Routinen, immer erfolgreichere und ausgefeiltere „Schematisierungen“ vorgenommen werden, im Blick auf die Handlungsfolgen immer weitreichendere Projektionen in die Zukunft, „Hypothesenbildungen“, ermöglicht werden und im Blick auf die praxisorientierte Beurteilung der gegenwärtigen Sachlage aus der sozialen Erfahrung heraus immer angemessenere „Kontextualisierungen“ angewandt werden.<sup>18</sup> Es ist nicht das Individuum, das Handlungsmacht „hat“, sondern in der konkreten Auseinandersetzung mit den umgebenden Strukturen handelt es „handlungsmächtig“. Strukturen und „agency“ konstituieren sich wechselseitig.<sup>19</sup>

Was heißt das für religiöses Handeln? Auf der Ebene der Entwicklung von Schematisierungen aus vergangenen Erfahrungen (eigener und anderer) heraus stellt sich die grundlegende Frage, wie religiöses Handeln erlernt und so bereitgestellt wird. Dafür besitzen Lernumgebungen oder Institutionen – bloßes Zuschauen, Lehrlingsrollen oder formalisierter Unterricht – Bedeutung; die Ausbildung neuer religiöser Rollen überhaupt wird wichtig oder die Annahme eines religiösen Beinamens. Für die Fähigkeit von Projektionen in die Zukunft kann man an Zeitstrukturierungen denken, die in die Zukunft hinein wirken: die Einführung neuer Feste, die Vergabe von Monatsnamen, Kalenderreformen. Individuelle oder kollektive Zukunftserwartungen können bis in das Auftreten von Prophetie und die Ausbildung von durch sie getriebener Bewegungen reichen.<sup>20</sup> Auch Veränderungsprozesse von Institutionen, etwa in der Entstehung neuer oder Umstrukturierung bestehender Priesterschaften, lassen sich so von der Handlungsseite her verstehen. Die Umsetzung sozialer Erfahrung in der Bewertung der gegenwärtigen Möglichkeiten der entstandenen und weiterzuentwickelnden Situation bietet reichen Raum für religiöses Handeln: Das kann von Veränderungen zeitlicher Rhythmen und der räumlichen Verschiebung von Handlungen – lokale rituelle Aktion zum Verändern räumlich entfernter Problemlagen –, der Veränderung von Zuständigkeiten – etwa in der Einführung von Wahlelementen in priesterlichen Besetzungsverfahren – bis hin zur Beeinflussung politischer Entscheidungen durch Orakel reichen.<sup>21</sup> Es ist vermutlich gerade die für Religion typische Vergrößerung des relevanten Handlungsraumes durch die Einbeziehung weiterer „göttlicher“ Akteure oder Instanzen, die religiösem Handeln erweiterte Möglichkeiten der Vorstellung und des Eingriffs bietet.<sup>22</sup>

## 4 Religiöse Identität

Der Begriff der kollektiven Identität ist zu Recht angegriffen worden, wo er der zugeschriebenen dauerhaften Zugehörigkeit zu einem Verband ein Pendant im Bewusstsein der angeblich Zugehö-

<sup>17</sup> Ebd., 970: „the temporally constructed engagement by actors of different structural environments – the temporal-relational contexts of action – which, through the interplay of habit, imagination, and judgment, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations.“

<sup>18</sup> Ebd., 975, 983, 993.

<sup>19</sup> Ebd., 1004.

<sup>20</sup> Ebd., 992-993.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 1000-1002.

<sup>22</sup> Vgl. die ebd., 1006-1007, formulierten Hypothesen.



rigen an die Seite stellt, das von einem stetigen, exklusiven Zugehörigkeitsgefühl getragen wird.<sup>23</sup> Angesichts der Effekte, die Verbandszugehörigkeiten selbst vager Form auf individuelles Verhalten haben können,<sup>24</sup> wird man sich dennoch nicht einfach von diesem Begriff verabschieden. Da ich einen gehaltvollen, also viele Phänomene einschließenden Religionsbegriff gewinnen möchte, liegt es nahe, die Handlungsperspektive durch den Begriff der Identität zu ergänzen, diesen aber selbst differenziert und dynamisch zu fassen. Hierzu hat die jüngste sozialpsychologische Forschung verschiedene Versuche vorgelegt.<sup>25</sup> Ich möchte mich hier dem Vorschlag dreier New Yorker Psycholog(inn)en anschließen, die – erneut ohne Bezug auf Religion – sieben Elemente unterscheiden. Sie liegen allesamt auf der Ebene des Individuums, nicht bei der Gruppe, sind aber aufgrund ihres jeweils kollektiven Bezuges von der Selbst-bezüglich individuellen Identität zu unterscheiden, die gerade im Blick auf Religion noch hinzuzufügen ist. Die Elemente umfassen im einzelnen die Selbstklassifikation; die Bewertung dieser Zugehörigkeit (durch sich selbst und, soweit wahrnehmbar, durch andere); die Bedeutung, die der Zugehörigkeit beigemessen wird; die gefühlte emotionale Verbundenheit und Abhängigkeit (bis hin zur weitgehenden Überlappung personaler und dieser kollektiven Identität); der Grad der Einbettung der Mitgliedschaft in Alltagsvollzüge; die Prägung des eigenen Verhaltens dadurch; und schließlich die kognitive Dimension der Vorstellungen und Erzählungen über die Werte, Charakteristika und Geschichte der Gruppe.<sup>26</sup> Für die Schärfung meines Religionsbegriffs muss betont werden, dass mit „Gruppe“ hier kein fester Verband gemeint ist, sondern die situationsbezogene Gruppierung von Akteuren (nicht nur menschlichen), denen sich der Urteilende zurechnet oder nicht, bereits ausreichend ist. Selbstverständlich kann das zu kollektiver Identität hoher Komplexität mit multiplen Zugehörigkeiten (und Distanzierungen) führen.<sup>27</sup>

Wo „Religion“, die im übernächsten Schritt präziser zu definieren sein wird, dabei ins Spiel kommt, ist genau der Gegenstand der Beobachtung und gehört zu den Veränderungsprozessen, die untersucht werden sollen. Das betrifft familiäre Identitäten bezogen auf primäre soziale Gruppen ebenso wie sekundäre Gruppenbildungen, es betrifft die unterschiedlichen Lagen von lokalen wie regionalen und überregionalen Identitäten und die Verschiebungen zwischen diesen. Wichtig ist es, sich hier vor Verdinglichung, Essenzialisierung dieser Gruppen und Gemeinschaften zu hüten. Gerade materialbezogene Archäologen haben mit Blick auf Pierre Bourdieu davor gewarnt, von materiellen Dingen auf gleichermaßen feste soziale Dinge zu schließen: „Gemeinschaft ist etwas ... was man tut“, und es sind einzelne, die es tun: „Wie Menschen sich an einen bestimmten Ort gebunden fühlen, bestimmt ebenso wie das, was sie denken zu sein oder gerade nicht zu sein, wie sie sich mit anderen in Raum und auf Zeit, über Generationen, zusammenschließen, in gemeinsamen Erinnerungen oder im einverständlichen Vergessen. Man kann daher sagen, dass Gemeinschaften die Identitäten dieser Menschen ausdrücken.“<sup>28</sup> Die scheinbar archaische Stabilität des sozialen Nahbereichs, des Lokalen trägt häufig, auch sie ist nur eine Momentaufnahme von Bewegungen.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Siehe kurz Rebillard 2012, der für den Begriff der „salient identity“ optiert.

<sup>24</sup> Grundlegend für die „social identity theory“ waren die Arbeiten von Tajfel und Turner (etwa Tajfel 1974, dort 69 zu Definition von „Gruppe“; Turner 1975). Zusammenfassend Ellemers, Spears, Doosje 1999.

<sup>25</sup> Z.B. Cameron 2004, 241, der die drei Faktoren kognitiver Zentralität (für den Akteur), ingroup-Affekt und ingroup-Bindungen unterscheidet. Solche Ansätze sind in jüngster Zeit auch für gegenwärtige Situationen religiöser Pluralität empirisch angewendet worden, z.B. Verkuyten 2007; Verkuyten, Martinovic 2012; Tseung-Wong, Verkuyten 2013; Brashears 2010.

<sup>26</sup> Ashmore, Deaux, McLaughlin-Volpe 2004, 83 mit der zusammenfassenden Tabelle.

<sup>27</sup> Siehe ebd., 84.

<sup>28</sup> van Dommelen, Gerritsen, Knapp 2005, 56.

<sup>29</sup> Vásquez 2008, 167 unter Verweis auf Appadurai 2000.



Religiöse Identitäten lassen sich etwa als besondere Rahmungen von Situationen<sup>30</sup> im Prinzip in das handlungstheoretische Modell der „agency“ überführen, wie umgekehrt Handeln als kontextabhängiges Resultat von Identitäten beschrieben werden kann.<sup>31</sup> In ihrer Unterscheidung gelingt es aber, die Dynamik und diachrone Struktur des „agency“-Begriffs mit der eher synchronen Ausmessung der horizontalen Strukturierung des sozialen Kontextes zu verbinden und beiden starkes Gewicht zu verleihen. Das eingangs beschworene Bild der „Religionen“ durch ein ausgefeiltes Modell kollektiver und individueller Identität zu ersetzen, ermöglicht es schließlich, religiöse Gruppenbildungsprozesse gerade in ihrem zeitlichen Verlauf und in ihren Unterschieden sorgfältig zu erfassen – ein gerade für die mediterrane Antike höchst bedeutsamer Bereich von Transformationen.

## 5 Religiöse Kommunikation

Mit dem Blick auf Kommunikation gewinnt der hier angestrebte Religionsbegriff wichtige Facetten hinzu.<sup>32</sup> Zunächst sind es einzelne, die kommunizieren, Botschaften kodieren oder dekodieren. Selbst in der Massenkommunikation können die Reaktionen der einzelnen ganz unterschiedlich ausfallen. Auch da, wo die Botschaft angekommen und verstanden worden ist, kann sie in ganz unterschiedlicher Weise interpretiert und bewertet werden.<sup>33</sup> Auch Kommunikation ist Handeln, wie die Sprechakttheorie etwa mit dem Begriff des performativen Sprechens, das eine neue Wirklichkeit schafft, deutlich gemacht hat.<sup>34</sup> Aber zugleich ist Kommunikation zumindest auf eine Zweierkonstellation, dyadisch, angelegt.<sup>35</sup> Aber es ist kein „Sozialitätsdefizit“, das der Kommunikationstheorie vorgeworfen wird.<sup>36</sup> Im Gegenteil. Gerade im Bereich von Religion wird Kommunikation typischerweise als etwas Gemeinschaftsbildendes verstanden, ein in Formen und Inhalten weitgehend festgelegter Diskurs. Das lohnt des weiteren Nachdenkens nicht.<sup>37</sup> Die Aufmerksamkeit gilt ganz den Medien der Kommunikation, die aber erst in einem umfassenderen Modell von Kommunikation mit ihrem Potential verständlich werden.

Wie kann ein solches Modell aussehen, das einen Beitrag zu einem reicheren Religionsbegriff liefert? In Anbetracht der intensiven Debatte über die grundsätzliche Veränderung von Religion durch die gegenwärtige Medialisierung<sup>38</sup> empfiehlt es sich, ein Kommunikationsmodell zu entwickeln, das gewissen Spezifika antiker Religion gerecht wird und in hinreichendem Umfang Ansätze zur Erschließung und Typisierung bietet, ohne allzu komplex zu werden. Mein Hintergrund ist das von Horst Reimann entwickelte Kommunikationsmodell und seine Modifizierung

<sup>30</sup> Vgl. Emirbayer, Mische 1998, 992 mit dem Hinweis auf den oft eher retrospektiven Charakter des Identitätsbegriffs.

<sup>31</sup> Ashmore, Deaux, McLaughlin-Volpe 2004, 101-104.

<sup>32</sup> Das Folgende knüpft an Rüpke 2001 an.

<sup>33</sup> Siehe Chandler 2011 s. v. „active audience theory“.

<sup>34</sup> Austin 1980; Searle 1969, 1979. Siehe auch Hardts Forderung einer agency-orientierten Kommunikationsforschung (Hardt 1999).

<sup>35</sup> Luhmann 1987, 192 ff. versteht als Elementarbaustein sozialer Systeme die kleinste kommunikationspraktisch neugierbare, und das heißt schon verstandene oder missverstandene Einheit.

<sup>36</sup> So Tyrell 1998, 115 im Blick auf die Handlungstheorie.

<sup>37</sup> Der Band von Tyrell, Krech, Knoblauch 1998 hat nur wenig Rezeption gefunden; semiotische Religionstheorien (z.B. Pace 2011) betonen gerade die systemische Dimension; sie legen eher die Metapher der Sprache nahe (so Murphy 2003), als das methodische Instrumentarium der Kommunikationsforschung zu nutzen. Letzteres bleibt Spezialuntersuchungen vorbehalten, z.B. Cheong 2011; Cheong, Huang, Poon 2011. Auch diskurstheoretische Ansätze stellen ganz auf das Über-Persönliche ab (Taira 2013). Zunehmend findet allerdings der interkulturelle Vergleich von Kommunikationsstilen und Kommunikationsängsten Beachtung (Giri 2006; Punyanunt-Carter et al. 2008; Saville-Troike 2003a, b).

<sup>38</sup> Morgan 2011; Lövheim 2011.



speziell für religiöse Kommunikation durch Ingo Mörth.<sup>39</sup> Das soll nicht heißen, dass religiöse Kommunikation nicht in vielen Fällen mit den üblichen Kommunikationsmodellen adäquat zu beschreiben ist. Tempel müssen geplant, finanziert und gebaut werden, nachdem sie gelobt und bevor sie benutzt werden können; Rollen in religiösen Organisationen müssen definiert und ausgefüllt werden wie in anderen Organisationen auch; das Gespräch beim Festbankett muss nicht um die Gottheit des Tages oder ihre Statue oder ihren Mythos oder aber die Freiwilligkeit des Opfertieres kreisen.

Problematischer wird es in dem – bei Religionen sicher stärker als in anderen gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen ausgeprägten – Bereich symbolischer, häufig nonverbaler Kommunikation durch Rituale. Hier treten gegenüber informativen Elementen expressive Elemente in den Vordergrund, welche die im Kommunikationsakt als solchem gegebene Situation und die darin implizierten Rollen betonen und stabilisieren. Besondere Schwierigkeiten bereitet religiöse Kommunikation aber dann, wenn sie ihren Kommunikationsraum nicht auf menschliche Gesprächspartner beschränkt, „Götter“ (ich werde das noch zu erweitern haben) einbezieht. Auch für die historisch Beteiligten bereiten ihre besonderen Existenzformen Probleme für die Kommunikation. Die Schließung des kommunikativen Aktes durch das Verständnis des Adressaten,<sup>40</sup> steht hier vor einem Problem. Darauf aufbauend möchte ich jetzt in sechs Schritten ein Kommunikationsmodell entwickeln:

1. Den Ausgangspunkt jeden Kommunikationsmodells bildet die Beziehung zwischen Adressant und Adressat. Vom Adressanten geht die Aktion aus, er ist die Quelle. Ein Signal wird an den Adressaten, das Ziel, übertragen und von diesem als Information, Handlungsanweisung oder ähnliches wahrgenommen. Die Verfeinerung dieses Kommunikationsmodells kann sich nun auf zwei Bereiche konzentrieren, zum einen den Prozess der Kodierung und Dekodierung der intendierten Mitteilung, zum anderen auf den sozialen Kontext, die Kommunikationssituation im engeren und weiteren Sinne. Im ersten Fall stehen das Informationsgeschehen und die religiöse Sprache in einem engeren Sinne im Zentrum. Der sprachliche oder sprachähnliche Code hat gerade die aus der Philologie entwickelte Religionswissenschaft angezogen und zu theoretischen Komplizierungen des „Verstehens“ von Religionen geführt, die angesichts der Redundanz von Kommunikation wie der Möglichkeit des Widerstandes des Adressaten am Problem vorbeigehen.<sup>41</sup> Im zweiten Fall steht die Interaktion im Zentrum. Zumindest jede Kommunikation mit Primärmedien (Sprache, Körpersprache, Zeichenverwendung in der direkten Begegnung von Adressant und Adressat) hat massive Interaktions-Anteile, umgekehrt besitzt jede Interaktion auch einen kommunikativen Aspekt, bis hin zur symbolischen Interaktion, in der die – allerdings stark kodierte – Botschaftsübermittlung das Handlungsgeschehen determiniert.

2. Ich beginne mit einer ersten Komplikation des Modells. Sie besteht darin, dass der Empfänger des Signals nicht mit dem Adressaten identisch sein muss. Das Problem stellt sich in allen Kontexten bei Massenkommunikation: Die eigentlichen Adressaten sind unter Umständen nur über Vermittler (*opinion leaders*, Erziehungsberechtigte, Zeitungsabonnenten) erreichbar. Bei der Kommunikation einer Gottheit mit Menschen ist die Benutzung von Zwischenträgern nicht ungewöhnlich: Ein Mitglied des Hofes träumt einen für den Herrscher relevanten Traum, ein Bürger beobachtet ein für die Stadt insgesamt geltendes Vorzeichen. Solche Zwischenträger können den Charakter von Signalverstärkern haben, man spricht dann gern von „Medien“: Personen, die in besonderer Weise für göttliche Botschaften empfänglich sind. In der Gegenrichtung, in der Kom-

<sup>39</sup> Reimann 1968; Mörth 1993.

<sup>40</sup> Hier stößt das Luhmannsche Modell an seine Grenzen, siehe die Kritik in Luhmann 1987, 193–199.

<sup>41</sup> Siehe besonders Gladigow 1992. Zur Widerständigkeit des Adressaten wie möglichen Machtgefällen siehe Hall 1980.

munikation mit einer Gottheit, können ebenfalls Verstärker benutzt, Empfänger vorgeschaltet werden: Das Gebet richtet sich etwa an kleinere Götter, die zwar auch als direkte Adressaten gewertet werden können, zum Teil aber explizit nur um Weiterleitung einer Bitte an eine größere Gottheit gebeten werden.

Die Zwischenschaltung des Empfängers bereitet das Problem, dass dem Adressanten gegenüber der Empfänger als Sender erscheint: Ob – wie behauptet – hinter dem menschlichen Sender tatsächlich eine göttliche Quelle steht, mag im Einzelfall problematisch werden: Die Zwischeninstanz bedarf dann einer formalen (etwa über eine dauerhafte religiöse Funktion) oder inhaltlichen Legitimation (etwa durch besonderes Wissen und typische Merkmale der Gestalt des Signals).<sup>42</sup>

3. Die Nichtalltäglichkeit der Kommunikationssituation, fehlendes Wissen über den Adressanten oder die starke Kodierung der Adresse in Symbolen können die Dekodierung erschweren und so den Einsatz religiöser Spezialisten erforderlich machen. Die Häufigkeit, mit der das im Rahmen religiöser Kommunikation geschieht, lässt es geraten erscheinen, die Position des religiösen Spezialisten als festen Bestandteil des Modells zu formulieren, auch wenn sie – nicht anders als der Sender/Empfänger – wegfallen beziehungsweise mit Empfänger oder Adressat identisch sein kann. Wiederum kann auch in der Gegenrichtung, in der Kodierung einer Adresse an den göttlichen Adressaten die Hinzuziehung eines Spezialisten notwendig sein.

Gerade an dieser Stelle lassen sich eine ganze Reihe von Fragen formulieren, die je andere Konstellationen identifizieren können: Da ist zunächst die Frage nach der religiösen Kompetenz. Darf der Weihende sein Gebet selbst formulieren oder muss er auf vorgegebene Formulare zurückgreifen? Wer erhebt eine derartige Forderung und wie wird ihre Einhaltung kontrolliert? Ist der im Zorn ausgesprochene Fluch überhaupt wirksam oder sollte ich besser einen Spezialisten mit der Formulierung beauftragen? Gibt es Fachliteratur zu magischen Praktiken, zur Zeichen- oder Traumdeutung, lässt sich also die interaktive Einbeziehung des Spezialisten durch Verbreitungsmedien ersetzen? Welcher Gestaltungs- (das heißt Interpretations-) Spielraum ergibt sich dadurch? Und schließlich ist nach den Semantiken zu fragen, die auf diese Weise einfließen: Wie weit können hier auch räumlich oder sozial entfernter liegende Wissensvorräte einbezogen werden? Die Frage der Kompetenz im Sinne der legitimierten Anwendung von Wissen ist von der Frage der faktischen Streuung von Wissensvorräten klar zu unterscheiden.

4. Der Prozess der Kodierung und Dekodierung religiöser Kommunikation könnte im Modell noch durch die Betonung des zum Einsatz kommenden Symbolapparates kompliziert werden, etwa durch die Frage nach der Form der Präsenz des Wissens um Symbole, nach der zeitgenössischen Variationsbreite der Interpretationen, dem Verpflichtungscharakter bestimmter Interpretationen, dem personellen Apparat der Symbolpflege (bis hin zu Dogmatiken). Wenn im Sinne von Peirce das Symbol auf Interpretation verweist, eröffnet sich mit dem materiellen Substrat des Symboles und seiner Ikonizität das weite Feld der Medien. Aus der engen Perspektive der auf einen göttlichen Adressaten gerichteten Kommunikation ist zu fragen, inwieweit die Wahl des Mediums Sekundäradressaten neben dem vorgeblichen Hauptempfänger ermöglicht oder konstituiert. Gebet oder Fluch, Speiseopfer oder Festspiele konstituieren je andere Öffentlichkeiten.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> In gewisser Weise handelt es sich bei all dem aber lediglich um die Verschärfung eines allgemeinen kommunikativen Problems, das Luhmann in der Differenz von Information und Mitteilung thematisiert (Luhmann 1987, 195–198): Meint es der Sender ehrlich? In welcher Weise modalisiert er die Information? In Bezug auf die Götter wird allerdings typischerweise mit der Unterstellung gearbeitet, sie meinten es ehrlich – allerdings wird auch der Ausnahmefall thematisiert, siehe Gladigow 1990.

<sup>43</sup> Zur Problematik des Begriffes Öffentlichkeit und zur religiösen Konstitution unterschiedlicher Öffentlichkeiten siehe Gladigow 1995; Rüpke 1995, 605–628; Fine 2010; Mullaney, Vanhaelen, Ward 2010; Wolson, Yachnin 2010.

Metakommunikativ ist nach den sozialen Regeln zu fragen, die die Benutzung bestimmter Kommunikationsformen steuern: Wem stehen sie überhaupt offen? Ist das eine Frage der Ethnizität, des Amtes, des Prestiges oder schlicht ökonomischer Möglichkeiten? Welche Monopolisierungstendenzen existieren – bis hin zur „Enteignung der Wahrsager“?<sup>44</sup> An welche Zeiten und Orte ist die Kommunikationsform gebunden? Was ergibt sich daraus für die Wirkung auf andere, besonders politische Kommunikation der jeweiligen lokalen Gesellschaft? Wie wird Knappheit erzeugt oder gesteuert?<sup>45</sup> Welche Alternativen bestehen und wie werden sie sanktioniert?

5. Kommunikationsakte erfolgen in bestimmten Situationen und betreffen bestimmte Personen, die in bestimmten Rollen handeln und bestimmte gesellschaftliche Positionen einnehmen – und in diese durch wiederholte Kommunikation erst gelangen oder gehalten werden. Die starke Asymmetrie, das starke Macht- und Wissensgefälle einer Kommunikation zwischen einem menschlichen und göttlichen Kommunikationspartner mag das einen Moment lang vergessen machen, aber sie stellt bei näherem Hinsehen nicht das einzige definierende Element einer solchen Kommunikationssituation dar. Die Komplexität der Situation wird durch die erhöhte Zahl der typischerweise Beteiligten weiter gesteigert: Der Kommunikationsprozess erstreckt sich in der Zeit, zerfällt in einzelne, je anders situierte Handlungen. Nicht nur die Rollen und Situationen der einzelnen Beteiligten, sondern auch ihre Beziehungen untereinander besitzen Bedeutung. Damit erhält auch der interaktive Aspekt des Kommunikationsaktes zunehmendes Gewicht, die Asymmetrien in den einzelnen Beziehungen können die Reaktionen auf das Signal stärker beeinflussen als die übertragene Information. Das Problem der erwarteten Anschlusskommunikation, der Auswahl der in der Kommunikation vorgestellten oder implizierten Alternativen lässt sich mithin auch über den Status der Beteiligten vorklären. Kommunikation ist von der Machtfrage nicht zu trennen.

6. Spätestens durch die Vielzahl der beteiligten Instanzen, aber auch, weil antike Religionen in starkem Maße aus öffentlichen Handlungen bestehen, erhält der individuelle Kommunikationsprozess ein Publikum, das präsent, aber auch abwesend sein kann und durch Metakommunikation – Reden über den Kommunikationsvorgang – beziehungsweise Sekundärmedien (etwa Inschriften oder Bücher) konstituiert wird. Das Tieropfer erfordert eine Festgemeinschaft, Gelübde werden laut gesprochen, viele Formen der Divination finden öffentlich statt. Das führt dazu, dass der an eine Gottheit gerichtete Kommunikationsakt Empfänger über die intendierte Adressatin hinaus hat. Das laut gesprochene Gelübde des Feldherrn erreicht nicht nur die Gottheit, sondern demonstriert auch seinen Soldaten, die das Votum nicht weniger hören sollen, religiöse Kompetenz.

Öffentlichkeit religiöser Kommunikation hat aber nicht nur die Wirkung, menschlich-göttlicher Kommunikation weitere Bedeutungsebenen zu verleihen. Öffentlichkeit besitzt vielfach eine Zeugenfunktion, die das Gelingen der immer prekären asymmetrischen Kommunikation mit einer Gottheit sichert oder zumindest den sozial erprobten Verpflichtungsregeln (Reziprozität, Ehre) unterwirft. Wo diese Öffentlichkeit fehlt, sind in der griechisch-römisch geprägten Welt Verschriftlichungen schon früh ausgeprägt, wie Fluchtäfelchen oder Gelübde zeigen.

## 6 Zusammenfassung: Ein Selbst-zentrierter Religionsbegriff

„Agency“ (um beim englischsprachigen Fachbegriff zu bleiben), kollektive Identität und Kommunikation sind die drei Perspektiven, die den Blick auf das Individuum in seiner Sozialität und

<sup>44</sup> Siehe Fögen 1993.

<sup>45</sup> Das griechische System der Privilegierung bestimmter Personen bzw. Repräsentanten bestimmter Orte in der Warteschlange für die Erteilung von Orakeln (*promanteia*) illustriert beide Mechanismen (dazu Latte 1968).

Welt bestimmen sollen. Alle drei Begriffe thematisieren das Ausgreifen des einzelnen: im handelnden Zugriff auf seine gesamte Umwelt als zeitverhaftetes Wesen, in der kommunikativen Wendung an seine soziale Umwelt und in der Selbst-Positionierung, in dieser Umwelt. Das könnte man auch als individuumszentrierten Kulturbegriff verstehen.<sup>46</sup> Ein Religionsbegriff wird diese phänomenologische Beschreibung des einzelnen erst durch die Bestimmung des spezifisch Religiösen. Dieses definiere ich substanziell. Religion bestimme ich dann durch die Ausweitung der jeweiligen Umwelten über die unmittelbar plausible soziale Umwelt lebender Mitmenschen und vielfach auch Tiere hinaus in spezifischen Formen von Handlungsmacht, Kommunikation oder Identitätsformulierung. Was an relevanter Umgebung nicht mehr „unmittelbar plausibel“ ist, kann durchaus kulturell verschieden sein; Plausibilität, „Beifallsfähigkeit“, ist selbst eine kommunikative, eine rhetorische Kategorie. Im einen Fall sind es Verstorbene, im anderen Fall personenartige gefasste Götter oder auch nur noch topographisch nicht mehr bestimmbare Orte – oder auch Menschen jenseits eines Meeres. Die Interpretation und Zurechnung von dem, was in einer Kultur Umstrittenes ist, hängt auch von den Grenzen ab, die der religionswissenschaftliche Beobachter selbst zieht. Das zeigt sich in der – auch in den obigen Beispielen abzulesenden – Fokussierung auf „Götter“, aber auch in Grenzziehungen wie der zwischen Religion und Magie.<sup>47</sup>

Es ist für die Zwecke der Analyse religiöser Praktiken unter einer Perspektive von Welt- und Resonanzbeziehungen nicht notwendig, aus dem Religionsbegriff, der dafür den Gegenstand konstituiert, eine Religionstheorie zu machen, die diese Religion „erklärt“.<sup>48</sup> Angesichts der ständigen Veränderungen religiöser Praktiken und Kontroversen auch in kleinen Gruppen, die die Religionsgeschichte des hier behandelten Raumes und der Epoche ausmachen, fällt es mir schwer, mich auf die Seite biologisch argumentierender und evolutionärer Religionstheorien zu schlagen, die Variation nicht erklären, sondern noch unverständlicher machen.<sup>49</sup> Die Antwort ist daher wohl eher im Kulturellen<sup>50</sup> zu suchen: Das hohe Investment in die Konstruktion zunächst implausibler (nicht immer notwendig: transzendenter) Gegenüber (oder „counterintuitive agents“ in der Terminologie evolutionärer Religionstheorien) erzeugt immer wieder einen „Überschuss“ an resonanten Weltbeziehungen und in der Folge Selbststabilisierung, Macht oder Problemlösungskapazität – und wird mit diesem Erfolg schon wieder aufgrund des so erzeugten Gefälles anderen gegenüber aber auch prekär. Sakralisierungen in der unmittelbar plausiblen, in der evidenten Umwelt sind Elemente solchen strategischen Handelns, nicht jene Elemente, die Religion als auf Sakrales bezogene Handlungen und Vorstellungen definieren.<sup>51</sup> Das Bild des „Investments“ kann man leicht auf den enormen medialen Aufwand von Religionen, auf Kultbilder und Heiligtümer wie komplexe Rituale und Text- wie Kommunikationstrategien beziehen. Hier öffnet sich das Feld eines reichen Theoriebestandes der Medien- und Kommunikationsforschung, dem Historiker zur heuristischen Anwendung wie der Sozialwissenschaftlerin zur empirischen Überprüfung. Dasselbe gilt für die Frage des individuellen Umgangs mit der Situation der religiös verstärkten Unterlegenheit, der er in einem religiösen Zusammenhang mit Strategien sozialer Veränderung

<sup>46</sup> Siehe etwa Swidler 1986, 277.

<sup>47</sup> Dazu umfassend Otto 2011.

<sup>48</sup> Siehe aber zur berechtigten Forderung von Segal 2006 nach Theorieformulierung, Generalisierung und letztlich Erklärung.

<sup>49</sup> Boyer 1994; Saler 1999; Sweek 2002; siehe auch differenzierter: Lawson 1990; McCauley 1998, 2002; Whitehouse, McCauley 2005; McCauley 2012.

<sup>50</sup> So auch Gervais et al. 2011.

<sup>51</sup> Zu diesem dynamischen Sakralisierungsbegriff und zur Kritik an der wissenschaftlichen Nutzung des Begriff des Sakralen siehe Rüpke 2013b. Zu Religionsdefinitionen, die auf dem „Heiligen“ beruhen, siehe kurz Dobbelaere 2011 (siehe auch Lauwers 1973); Taves 2009 ersetzt es durch das „Spezielle“ (vgl. schon Berger, Luckmann 1967).

oder unter Verlassen dieses Zusammenhanges mit dem Bemühen um eigene soziale Mobilität (vom Quietismus ganz abgesehen) begegnen kann.<sup>52</sup>

Ziel meines Ansatzes waren aber nicht Prognosen, sondern war der Entwurf eines „Beobachtungsrahmens“. Dazu bedarf es noch zweier weiterer Schritte. Zunächst ist auf den Zusammenhang der phänomenologisch an bestehenden Theoriebeständen gewonnenen drei Bereiche hinzuweisen. Die Ausbildung von „Agency“ stärkt Kommunikation, die dichtere kommunikative Vernetzung intensiviert die Notwendigkeit der Ausbildung kollektiver Identitäten; letzteres prägt wiederum im Blick auf Schemata wie Urteile die Handlungskompetenz. Im Zentrum lässt sich die Ausbildung eines Selbst oder personaler Identität vorstellen, die mit gesteigerter Handlungskompetenz sowie – empirisch belegt – geringeren Kommunikationsängsten und -schwellen<sup>53</sup> und einer höheren Komplexität kollektiver Identität<sup>54</sup> einhergehen. In diesem Sinne ist der vorgeführte Kultur- beziehungsweise Religionsbegriff auf das Selbst und seine Weltbeziehungen zentriert und durch die notwendige Integrationsleistung des beobachteten Individuums selbstzentrierend.

Damit ist aber nicht gesagt, dass dieses Modell einen stabilen Pfad, einen evolutionären Trend oder ein Gleichgewicht beschreibt. Langfristig lassen sich in den Bereichen nämlich sehr unterschiedliche und kontradiktorische Folgen fassen. Solche Megaprozesse sind Individualisierung, Mediatisierung und Institutionalisierung, alle drei ebenso als Indikatoren von Modernisierung betrachtet wie gerade in dieser Hinsicht höchst umstritten und bestritten. Damit aber leistet der Begriff genau das Angestrebte: Er ermöglicht die Beobachtung und erzählende Begleitung eines höchst instabilen Objektes<sup>55</sup> für die Zwecke des interkulturellen Vergleichs: der Religion des antiken Mittelmeerraums.

## Bibliographie

- Appadurai, Arjun 2000. ‚Grassroots Globalization and the Research Imagination.‘ *Public Culture* 12, No. 1. 1–19.
- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Ashmore, Richard D. et al. 2004. ‚An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation and Significance of Multidimensionality.‘ *Psychological Bulletin* 130, No. 1. 80–114.
- Austin, J. L. 1980. *How to do things with words: the William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. William James lectures; 1955 (Oxford; New York: Oxford University Press).
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas 1967. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. (Garden City, NY: Doubleday).
- Boyer, Pascal 1994. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. (Berkeley; London: University of California Press).
- Brashears, Matthew E. 2010. ‚Anomia and the sacred canopy: Testing a network theory.‘ *Social Networks* 32 (3). 187–196.
- Cameron, James E. 2004. ‚A Three-Factor Model of Social Identity.‘ *Self and Identity* 3 (3). 239–262.
- Certeau, Michel de 2009. *Glaubens.Schwachheit*. ReligionsKulturen 2 (Stuttgart: Kohlhammer).
- Certeau, Michel de; Voullié, Ronald 1988. *Kunst des Handelns*. Internationaler Merve-Diskurs 140 (Berlin: Merve-Verl.).

<sup>52</sup> Vgl. Cameron 2004, 257 (ohne Bezug auf Religion).

<sup>53</sup> Punyanunt-Carter et al. 2008.

<sup>54</sup> Onorato, Turner 2004; Verkuyten, Martinovic 2012.

<sup>55</sup> Diese Forderung an religionswissenschaftliche Forschung erhebt zu Recht Taves 2011.



- Chandler, Daniel 2011. *A dictionary of media and communication*. Oxford paperback reference (Oxford: Oxford University Press).
- Cheong, Pauline Hope 2011. ‚Religious Leaders, Mediated Authority, and Social Change.‘ *Journal of Applied Communication Research* 39 (4). 452–454.
- Cheong, Pauline Hope et al. 2011. ‚Religious Communication and Epistemic Authority of Leaders in Wired Faith Organizations.‘ *Journal of Communication* 61 (5). 938–958.
- Dobbelaere, Karel 2011. ‚The contextualization of definitions of religion.‘ *Revue Internationale de Sociologie* 21 (1). 191–204.
- Dobbelaere, Karel; Lauwers, Jan 1973. ‚Definition of Religion: A Sociological Critique.‘ *Social Compass* 20. 535–551.
- Ellemers, Naomi et al. (eds.) 1999. *Social identity: context, commitment, content*. (Oxford: Blackwell).
- Emirbayer, Mustafa; Mische, Ann 1998. ‚What Is Agency?‘ *American Journal of Sociology* 103, No. 4. 962–1023.
- Fine, Gary Alan 2010. ‚Sociology of the Local: Action and its Publics.‘ *Sociological Theory* 28 (4). 355–376.
- Fögen, Marie-Theres 1993. *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Füssel, Marian 2006. ‚Die Kunst der Schwachen: Zum Begriff der ‚Aneignung‘ in der Geschichtswissenschaft.‘ *Sozial.Geschichte* 21 (3). 7–28.
- Gervais, Will M. et al. 2011. ‚The Cultural Transmission of Faith: Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief.‘ *Religion* 41 (3). 389–410.
- Giri, Vijai N. 2006. ‚Culture and Communication Style.‘ *Review of Communication* 6 (1–2). 124–130.
- Gladigow, Burkhard  
1990. ‚XPHEΘAI ΘEOIΣ: Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion.‘ In: Elsas, Christoph; Kippenberg, Hans G. (eds.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift für Carsten Colpe*. (Würzburg: Königshausen & Neumann). 237–251.  
1992. ‚Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte.‘ In: Beck, Heinrich et al. (eds.), *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*. (Berlin: de Gruyter). 3–26.  
1995. ‚Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen.‘ In: Kippenberg, Hans G.; Stroumsa, Guy G. (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. (Leiden: Brill). 17–35.
- Hall, Stuart 1980. *Culture, media, language: working papers in cultural studies, 1972–79*. (London [Birmingham, West Midlands]: Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham).
- Hardt, Hanno 1999. ‚Shifting Paradigms: Decentering the Discourse of Mass Communication Research.‘ *Mass Communication and Society* 2 (3–4). 175–183.
- Joas, Hans 1996. *Die Kreativität des Handelns*. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- King, Richard 2013. ‚The Copernican Turn in the Study of Religion.‘ *Method and Theory in the Study of Religion*. 25 (2) 1–23.
- Lane Fox, Robin 1988. *Pagans and Christians: in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*. (London: Penguin).
- Latte, Kurt 1968. ‚Promanteia.‘ In: Latte, Kurt (ed.) *Kleine Schriften: zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*. (München: Beck). 193–195.
- Lawson, E. Thomas 1990. *Rethinking religion: connecting cognition and culture*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lövheim, Mia 2011. ‚Mediatization of religion: A critical appraisal.‘ *An Interdisciplinary Journal* 12 (2). 153–166.
- Luckmann, Thomas 1991. *Die unsichtbare Religion*. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).





- Luhmann, Niklas 1987. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Masuzawa, Tomoko  
 2000. ‚The production of ‘religion’ and the task of the scholar: Russell McCutcheon among the Smiths.‘ *Culture and Religion* 1 (1). 123–130.  
 2005. *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. (Chicago: Univ. of Chicago Press).
- McCauley, Robert N. (ed.)  
 1998. *Comparing the Cognitive Foundations of Religion and Science*. Memory Cognition Project Report 37, September 1998 (Atlanta, Georgia: Department of Psychology Emory University).  
 2002. *Bringing ritual to mind: psychological foundations of cultural forms*. (Cambridge: Cambridge University Press).  
 2012. *Why religion is natural and science is not*. (New York: Oxford University Press).
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing religion: the discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. (New York: Oxford University Press).
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. (Oxford: Oxford University Press).
- Morgan, David 2011. ‚Mediation or mediatisation: The history of media in the study of religion.‘ *An Interdisciplinary Journal* 12 (2). 137–152.
- Mörth, Ingo 1993. ‚Kommunikation.‘ In: Cancik, Hubert et al. (eds.), *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. (Stuttgart: Kohlhammer). (3). 392–414.
- Mullaney, Steven et al. 2010. ‚Religion Inside Out: Dutch House Churches and the Making of Publics in the Dutch Republic.‘ In: Wolson, Bronwen; Yachnin, Paul (eds.), *Making Publics in Early Modern Europe: People, Things, Forms of Knowledge*. Routledge Studies in Renaissance Literature and Culture (New York; London: Taylor & Francis). 25–36.
- Murphy, T. 2003. ‚Elements of a Semiotic Theory of Religion.‘ *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (1). 48–67.
- Onorato, Rina S.; Turner, John C. 2004. ‚Fluidity in the self-concept: the shift from personal to social identity.‘ *European Journal of Social Psychology* 34 (3). 257–278.
- Otto, Bernd-Christian 2011. *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57 (Berlin: de Gruyter).
- Pace, Enzo 2011. ‚Religion as communication.‘ *International Review of Sociology* 21 (1). 205–229.
- Punyanunt-Carter, Narissra M. et al. 2008. ‚An Examination of Reliability and Validity of the Religious Communication Apprehension Scale.‘ *Journal of Intercultural Communication Research* 37 (1). 1–15.
- Raja, Rubina; Rüpke, Jörg  
 2015a. ‚Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the ‘Lived Ancient Religion’ Approach.‘ *Religion in the Roman Empire* 1 (1). 11–19.  
 2015b. ‚Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World.‘ In: Raja, Rubina; Rüpke, Jörg (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. (Malden: Wiley). 1–25.
- Rebillard, Éric 2012. *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200–450 CE*. (Ithaca: Cornell University Press).
- Reimann, Horst 1968. *Kommunikations-Systeme: Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse*. Heidelberger Sociologica 7 (Tübingen: Mohr).
- Rosa, Hartmut 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. (Berlin: Suhrkamp).
- Rüpke, Jörg  
 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40 (Berlin: de Gruyter).

Rüpke, Jörg (Fortsetzung)

2001. ‚Antike Religion als Kommunikation.‘ In: Brodersen, Kai (ed.) *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*. (Münster: Lit-Verlag). 13–30.
2011. *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich*. (Tübingen: Mohr Siebeck).
- 2012a. ‚Lived Ancient Religion: Questioning ‘Cults’ and ‘Polis Religion’.‘ *Mythos ns 5 (2011)*. 191–204.
- 2012b. ‚Religiöse Individualität in der Antike.‘ In: Janowski, Bernd (ed.) *Der ganze Mensch: Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*. (Berlin: Akademie-Verlag). 199–219.
- 2013a. *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. (Oxford: Oxford University Press).
- 2013b. ‚Was ist ein Heiligtum? Pluralität als Gegenstand der Religionswissenschaft.‘ In: Adogame, A Fe et al. (eds.), *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*. *Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft 4* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht). 211–225.
- 2015a. ‚Ancient Lived Religion and the History of Religion in the Roman Empire.‘ *Studia Patristica 75*. in press.
- 2015b. ‚Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion.‘ *Religion 45* (3). 344–366.
- 2016a. *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome, 2016*. Townsend Lectures/ Cornell studies in classical philology 6? (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- 2016b. *Pantheon: Die Geschichte antiker Religionen*. (München: Beck).
- Rüpke, Jörg; Spickermann, Wolfgang (eds.) 2012. *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaean-Christian Texts and Practices*. *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 62* (Berlin: de Gruyter).
- Rüpke, Jörg; Woolf, Greg (eds.) 2013. *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*. *Studien und Texte zu Antike und Christentum 76* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Salter, Benson 1999. ‚Biology and Religion: On Establishing a Problematic.‘ *Method & Theory in the Study of Religion 11* (4). 386–394.
- Saville-Troike, Muriel
- 2003a. *The Ethnography of Communication: an introduction*. *Language in society* (Oxford, England); 3 (Malden, Mass.; Oxford: Blackwell).
- 2003b. ‚References.‘ In: *The Ethnography of Communication: An Introduction*. Blackwell. 285–313.
- Scheid, John
1987. ‚Polytheism impossible or the empty gods: Reasons behind a void in the history of Roman religion.‘ *History and Anthropology 3*. 303–325.
2005. *Quand faire, c’est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. *Collection historique* ([Paris]: Aubier).
2013. *Les dieux, l’État et l’individu: Réflexions sur la religion civique à Rome*. (Paris: Seuil).
- Searle, John R.
1969. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. (Cambridge: Cambridge University Press).
1979. *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Segal, Robert A.
1999. ‚Weber and Geertz on the Meaning of Religion.‘ *Religion 29* (1). 61–71.
2006. ‚All Generalizations Are Bad: Postmodernism on Theories.‘ *Journal of the American Academy of Religion 74* (1). 157–171.
- Somers, Margaret R. 1994. ‚The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach.‘ *Theory and Society 23*, No. 5. 605–649.
- Sperber, Dan; Wilson, Deirdre 1994. ‚Outline of Relevance Theory.‘ *Links & Letters 1*. 85–106.
- Sweek, Joel 2002. ‚Biology of religion.‘ *Method & Theory in the Study of Religion 14* (2). 196–218.
- Swidler, Ann 1986. ‚Culture in Action: Symbols and Strategies.‘ *American Sociological Review 51*, No. 2. 273–286.
- Taira, Teemu 2013. ‚Making space for discursive study in religious studies.‘ *Religion 43* (1). 26–45.

- Tajfel, Henri 1974. ‚Social identity and intergroup behaviour.‘ *Social Science Information* 13 (2). 65–93.
- Taves, Ann  
 2009. *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of religion and other special things*. (Princeton, NJ: Princeton University Press).  
 2011. ‚2010 Presidential Address: ‚Religion‘ in the Humanities and the Humanities in the University.‘ *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2). 287–314.
- Tseung-Wong, Caroline Ng; Verkuyten, Maykel 2013. ‚Religious and national group identification in adolescence: a study among three religious groups in Mauritius.‘ *International Journal of Psychology* 48 (5). 846–857.
- Turner, John C. 1975. ‚Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behaviour.‘ *European Journal of Social Psychology* 5 (1). 5–34.
- Tyrell, Hartmann 1998. ‚Handeln, Religion und Kommunikation: Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen.‘ In: Tyrell, Hartmann et al. (eds.), *Religion als Kommunikation*. (Würzburg: Ergon). 83–134.
- Tyrell, Hartmann et al. (eds.) 1998. *Religion als Kommunikation*. Religion in der Gesellschaft 4 (Würzburg: Ergon).
- van Dommelen, Peter et al. 2005. ‚Common Places: Archaeologies of Community and Landscape.‘ In: Attema, Peter Alle Jelle (ed.) *Papers in Italian archaeology 6: Communities and settlements from the Neolithic to the early Medieval period; proceedings of the 6th Conference of Italian Archaeology held at the University of Groningen, Groningen Institute of Archaeology, the Netherlands, April 15–17, 2003 Vol. 1*. BAR international series 1452 (Oxford: Archaeopress). 55–63.
- Vásquez, Manuel A. 2008. ‚Studying Religion in Motion: A Networks Approach.‘ *Method & Theory in the Study of Religion* 20 (2). 151–184.
- Verkuyten, Maykel 2007. ‚Religious Group Identification and Inter-Religious Relations: A Study Among Turkish-Dutch Muslims.‘ *Group Processes & Intergroup Relations* 10 (3). 341–357.
- Verkuyten, Maykel; Martinovic, Borja 2012. ‚Social identity complexity and immigrants‘ attitude toward the host nation: the intersection of ethnic and religious group identification.‘ *Pers: Soc Psychol Bull* 38 (9). 1165–1177.
- Whitehouse, Harvey; McCauley, Robert N. (eds.) 2005. *Mind and religion: psychological and cognitive foundations of religiosity*. Cognitive science of religion series (Walnut Creek, Calif.; Oxford: Altamira Press).
- Wilson, Deirdre; Sperber, Dan  
 2002. ‚Relevance Theory.‘ *UCL Working Papers in Linguistics* 13. 249–287.  
 2012. *Meaning and Relevance*. (Cambridge: Cambridge Univ. Press).
- Wissowa, Georg 1912. *Religion und Kultus der Römer*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4 (München: Beck).
- Wolson, Bronwen; Yachnin, Paul (eds.) 2010. *Making Publics in Early Modern Europe: People, Things, Forms of Knowledge*. Routledge Studies in Renaissance Literature and Culture (London: Taylor & Francis).



## SOZIOLOGIE UND ANTIKE

### Antikenrezeption in der Geschichte und Geschichtsschreibung der Soziologie – zugleich: Plädoyer für eine soziologische Ideengeschichte



Wirft man einen Blick auf die vielfältige Literatur zur Geschichte der Soziologie, so fällt auf, dass dort in den meisten Fällen die Entstehung der Soziologie unmittelbar mit dem Übergang zur Moderne verknüpft wird; Stichworte, die im Zusammenhang mit der Etablierung der Soziologie genannt werden, sind dann häufig: das Denken der Aufklärung, die Entstehung der Humanwissenschaften, das Aufkommen der Statistik zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert, die Englische Revolution im 17. Jahrhundert, die Französische Revolution des 18. Jahrhundert, die aufkommende industrielle Gesellschaft des 19. Jahrhunderts sowie die soziale Frage und die damit zusammenhängenden Sozialreformen (vgl. König [1948] 2000; Nisbet 1993; Korte 1995; Amann 1996 Neef 2012). Für eine gesellschaftsgeschichtliche Kontextualisierung der Institutionalisierung der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin mögen die angesprochenen Prozesse sicherlich plausibel erscheinen, wobei sich dann die Frage stellt, wo man die genaue Institutionalisierungsphase beginnen lässt, bei Auguste Comte, der erstmals von *sociologie* sprach, bei ersten Lehrstuhlbesetzungen oder bei den ersten soziologischen Zeitschriften oder Fachgesellschaften?

Was bei diesen disziplin- und institutionsgeschichtlichen Darstellungen jedoch meistens unter den Tisch fällt, ist – mit Ausnahmen, auf die ich noch zu sprechen komme – die Bedeutung sozialtheoretischer und -philosophischer Ideen der Antike für die soziologische Ideengeschichte. Ebenso wurde bislang in der Soziologie wenig Augenmerk auf die Tatsache gelenkt, dass zentrale soziologische Klassiker oder auch die Sozialphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts ein eminentes Interesse an der Antike bzw. an den antiken gesellschaftlichen Verhältnisse hatten und deren Analyse für sozialtheoretisch relevant erachteten. Kurzum, es mangelt in der Soziologiegeschichte vielfach an einem Bewusstsein für die Bedeutung der Antike für die Soziologie. Umso interessanter erscheint deswegen ein Blick auf die Antikenrezeptionen in der Soziologie und ihrer Fachgeschichtsschreibung.

Ich möchte im Folgenden die Antikenrezeption in der Soziologie etwas ordnen, systematisieren und in knapper Form darstellen. Es lassen sich dabei folgende Rezeptionspraktiken in der Soziologie ausmachen: Erstens eine Antikenrezeption der soziologischen Klassiker (Punkt I). Hierbei lassen sich soziologische Analysen unterscheiden, die einerseits entweder mit den Mitteln und Blickweisen der Soziologie auf die Antike schauen, also das betreiben, was man Historische Soziologie nennt (vgl. Schützeichel 2004), um die gesellschaftlichen Verhältnisse, religiösen Überzeugungen, Wertssysteme oder ökonomischen Prozesse früherer Zeiten, „die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins“ (Weber), mithilfe soziologischer Theorien und Methoden erklären, deuten und verstehen zu können. Man denke besonders an die Forschungen von Max Weber, mit dem die Historische Soziologie „erst ihre genuine Gestalt gewinnt“ (Schützeichel 2004: 22). Andererseits existieren Antikenrezeptionen von soziologischen Klassikern, die das antike Denken und die dortigen sozialen Verhältnisse betrachten, um ihre eigene Gegenwart, die Moderne, soziologisch besser verstehen, kritisieren oder gar verändern zu können. Ein Beispiel wäre hier der französische Soziologe Émile Durkheim, der sich in der Antikenrezeption Erkenntnisse über die moderne Funktion von Religion und die Schaffung sozialer Kohäsion erhofft.

Zweitens lässt sich in einigen wenigen soziologiehistorischen Büchern, meist englischsprachigen, ein noch anders gelagerter Bezug zur Antike beobachten: Der Ursprung der Soziologie und Sozialtheorie, die systematische Befassung mit „Gesellschaft“, also mit menschlichen Sozialformen, sozialen Praktiken und ihren Wandlungen, wird in diesen Studien meist im Denken Platons oder Aristoteles' (den Auguste Comte einmal als den Stammvater der Soziologie bezeichnete) ausgemacht. Dabei wird gar explizit von einer „antiken“ oder „griechischen Soziologie“ gesprochen. Die Annahme lautet dann: Soziologie als wissenschaftliche, institutionalisierte *Disziplin* gibt es zwar nicht in der Antike, das heißt aber nicht, dass es nicht (quasi-)soziologische Beschreibungen oder systematische Überlegungen über soziale Prozesse und Zusammenhänge bereits in der Antike gegeben habe. Interessanterweise hat sich aber noch keine Studie umfassender mit der Antikenrezeption in der Soziologiegeschichte befassen und der vorliegende Beitrag kann auch nur als ein erster, kleiner Schritt dahin betrachtet werden. Zur Sprache kommen ausgewählte Beispiele aus der spärlichen soziologiehistorischen Literatur zur Antike (Punkt II.). Den Schluss des Beitrags bilden davon ausgehende generelle Überlegungen zur Soziologiegeschichte und ein Plädoyer für eine Soziologiegeschichte unter soziologischen Gesichtspunkten.<sup>1</sup>

## I. Antikenrezeptionen soziologischer Klassiker

Im Folgenden soll die Antikenrezeption ausgewählter soziologischer Klassiker, denen für die Etablierung des Faches unumstritten zentrale Relevanz zugesprochen wird, betrachtet werden. Ich beschränke mich dabei auf die soziologischen Klassiker Émile Durkheim und Max Weber, deren Qualifizierungsarbeiten mehr oder weniger enge Bezüge zur Kultur und Struktur antiker Gesellschaften aufweisen (vgl. McCarthy 2003).<sup>2</sup> Ich werde diese Antikenrezeption der soziologischen Klassiker jedoch relativ kurz halten, da es hierzu anderweitig bereits zahlreiche Literatur gibt.

### *Antikenrezeption bei Émile Durkheim*

Émile Durkheim und seine Schüler, insbesondere Marcel Mauss oder Robert Hertz, bauen ihre soziologischen Erkenntnisse konsequent auf der Analyse der Strukturen und Vorstellungen vormoderner Gesellschaften auf, basiert auf ethnographischem Material. Aber auch die Antike ist ein zentraler Referenzpunkt.<sup>3</sup> Das vormoderne Denken spielt für die *Durkheimiens* insofern eine zentrale Rolle, als sie nach neuen, der modernen laizistischen Gesellschaft und der moralischen Kraft des Religiösen angemessenen gesellschaftlichen Bindungskräften suchen und in der Analyse vormoderner Gesellschaften die Antworten auf ihre Frage, was Gesellschaft zusammenhält und wie soziale Ordnung entstehen kann, zu finden erhoffen. Da soziale Kohäsion in ihren Augen eng mit der gesellschaftlichen Entstehung von religiösen Vorstellungen und Praktiken einhergeht, findet die Antikenrezeption vor allem im Rahmen der Religionssoziologie der Durkheim-Schule statt.

Es lassen sich einige biographische Bezüge herstellen, die Aufschluss darüber geben, wie Durkheim mit der Antike in Berührung kam. So gab Durkheim in seinen frühen Jahren Kurse über Aristoteles (vgl. Lukes 1973: 106), in seiner lateinisch verfassten Dissertation über Mon-

<sup>1</sup> Zur genaueren Differenzierung: Ich spreche von Soziologiegeschichte als derjenigen Fachrichtung und Wissenschaft, die sich mit der Geschichte der Soziologie beschäftigt, wobei mit „Geschichte der Soziologie“ ihre historischen Entstehungsprozesse und Verlaufsformen sowie die Analyse der daran beteiligten Akteure, Institutionen und sozialen Praktiken gemeint ist (vgl. Peter 2001: 11).

<sup>2</sup> Eine genauere Analyse der Antikenrezeption anderer soziologischer Klassiker steht meines Wissens noch aus, für Marx siehe aber etwa Haug (2015) und McCarthy (2003).

<sup>3</sup> Vgl. zum folgenden Abschnitt zu Durkheim auch meinen Aufsatz „Im Schatten des Dionysos“. Antikenrezeptionen in der Soziologie“ (Moebius 2014), aus dem ich hier einige Formulierungen übernehme.

tesquieu spielt ebenfalls Aristoteles eine zentrale Rolle sowie in seinen Schriften über Rousseau (vgl. McCarthy 2003: 113 ff.). Es ist insbesondere das Buch *Der antike Staat* von Fustel de Coulanges aus dem Jahr 1864, das – mit Blick auf die Antikenrezeption – die Aufmerksamkeit Durkheims auf sich zieht (Lukes 1973: 58 ff.). „Über Fustels Einfluß auf Durkheim besteht kein Zweifel“, so Arnaldo Momigliano (1995: 288), war er doch einer der Lehrer Durkheims (vgl. Lukes 1973: 59 ff.; McCarthy 2003: 111).

Numa Denis Fustel de Coulanges versucht in *La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grece et de Rome* (1864) nachzuweisen, dass alle gesellschaftlichen Institutionen aus der Religion herrühren und diese deshalb im Zentrum des sozialen Lebens stehe. Auch wenn sich die *Durkheimiens* von de Coulanges in einigen Punkten absetzen (vgl. Jones 1993; Pickering 1984: 57), und Durkheim in früheren Jahren in *Über soziale Arbeitsteilung* (1893) kritisierte, man dürfe das Soziale nicht aus dem Religiösen erklären, lässt sich sowohl in Durkheims späterer Religionssoziologie ([1912] 1981) als auch bei Marcel Mauss deutlich eine Annäherung an Fustel de Coulanges erkennen. Durkheim, so sein Biograph Steven Lukes (1973: 62), „subsequently moved much closer to Fustel’s position, according religious beliefs and sentiments an ever-greater degree of relative autonomy, and an ever-greater explanatory role.“ Übereinstimmungen und Prägungen durch Fustel de Coulanges betreffen zum einen die methodologische Herangehensweise, einen historischen Blick auf die Entstehung *moderner* sozialer Phänomene zu werfen und dabei bis zur Antike zurückzugehen. So sieht Durkheim etwa in der *modernen* Familie noch die ganze historische Entwicklung der Familie seit der Antike beinhaltet. In den frühen sozialen Formen der Antike, so Durkheim, lassen sich die modernen sozialen Phänomene noch in Reinform analysieren. Durkheim wird dann allerdings von der Antike abrücken und seine späte Religionssoziologie vorwiegend auf ethnographischen Berichten der Aborigines aufbauen. Methodologisch teilt Durkheim mit Fustel de Coulanges auch die vergleichende Methode, die bei der Analyse sozialer Phänomene nicht nur auf eine, sondern vergleichend auf unterschiedliche Gesellschaften schaut.

Die Übereinstimmung betrifft aber insbesondere die Sichtweise auf die zentrale Bedeutung religiöser Phänomene für die Erklärung sozialer Phänomene. So schreibt de Coulanges etwa in der Einleitung zu *Der antike Staat*:

„Der Vergleich zwischen den Glaubenslehren und den Gesetzen zeigt uns, dass eine einfache Urreligion das griechische und das römische Familienwesen begründet, die Heirat und die väterliche Autorität eingeführt, den Rang der Verwandtschaft bestimmt und das Eigentums- und Erbrecht geheiligt hat. Diese selbe Religion hat, nachdem sie die Familie erweitert und ausgedehnt, eine noch größere Vereinigung – den Staat – geschaffen und hat dort, so wie in der Familie, geherrscht. Alle Einrichtungen und das ganze Privatrecht der Alten rühren von ihr her. [...] Aber mit der Zeit haben sich diese alten Glaubenslehren verändert, oder sie sind ganz verschwunden, und ebenso haben sich das Privatrecht und die politischen Einrichtungen in anderer Gestalt den neuen Zeitläufen angepasst.“ (de Coulanges [1864] 1996: 14 f.)

Das ist vollkommen identisch mit den späteren Auffassungen der *Durkheimiens* von der ursprünglichen Rolle der Religion für andere soziale Phänomene (vgl. Mauss 2012: 36 ff), allerdings mit dem Unterschied, dass Durkheim und seine Schüler die Religion nicht wie de Coulanges mit dem Ahnenkult, sondern Religion mit der Gesellschaft gleichsetzen bzw. aus gesellschaftlichen Prozessen hervorgehen lassen. Religion geht in den Augen der *Durkheimiens* über den Ahnenkult, die Götter- oder Geisteridee hinaus. Denn entscheidender für ein religiöses Deutungs- und Wahrnehmungsmuster ist ihnen zufolge die Zweiteilung der Welt in einen Bereich des Sakralen und des Profanen (vgl. Durkheim 1981: 300).<sup>4</sup> Diese für die „religiöse Idee“ zentrale Dichotomie

<sup>4</sup> Wobei sich der Bereich des Sakralen, wie insbesondere der Durkheim-Schüler Robert Hertz (2007) in Studien zur kollektiven Repräsentation des Todes oder zur religiösen Vorstellungen entsprungenen Vorherrschaft der rechten

ergibt sich aus extrem intensiv erlebten, rituell herbeigeführten Interaktions- oder Gemeinschaftssituationen, die Durkheim (1981: 301) mit dem Begriff der „effervescence“ bezeichnet<sup>5</sup>; das sind quasi-dionysische Ekstaseerfahrungen, die es für die Teilnehmenden nahelegen, zwischen den alltäglichen, profanen Lebensweisen und diesen außeralltäglichen sakralen Situationen zu differenzieren und das Außeralltägliche jedoch nicht mehr als Resultat der gesteigerten Gemeinschaftserfahrung, sondern als übernatürliche Macht zu deuten. Das heißt, die Idee des Sakralen – oder in den Worten Durkheims: das „religiöse Prinzip“ – ist „nichts anderes als die hypostasierte und transfigurierte Gesellschaft“ (Durkheim 1981: 468). Es sind auch diese gesteigerten Kollektiverfahrungen, aus denen nach Durkheim auch noch heute Idealisierungen oder Sakralisierungen entstehen, wie er anhand der kollektiven Ekstase im Zuge der Französischen Revolution verdeutlicht.

Der Neffe von Durkheim, Marcel Mauss, kommt in seinem berühmten Essay über die Gabe aus dem Jahr 1925 ebenfalls auf die Antike und Erfahrungen des Selbstverlusts zurück. Neben ethnographischem Material der Maori oder der Indianer Nordwestamerikas ist für seine Untersuchung des Gabehandels und die darin eingelagerte Vermischung von Person und Sache die Analyse des alten römischen Rechts zentral. Es ist insbesondere die sogenannte „Theorie des nexum“ (Mauss [1925] 1999: 121), auf die Mauss in seinem Essay über die Gabe zurückgreift (vgl. Paul 2006) und anhand derer er sein Verständnis der Gabe entwickelt, der immer noch etwas von der gebenden Person anhaftet:

„Sicher hatten ursprünglich die Sachen selbst Persönlichkeit und Kraft. Die Sachen sind nicht jene leblosen Objekte, als welche sie das Justinianische und unser eigenes Recht verstehen. Zunächst sind sie Teil der Familie: das römische *familia* umfasst sowohl die *res* wie die *personae*. Sie wird in den Digesten definiert, und es ist bemerkenswert, daß, je weiter wir in das Altertum zurückgehen, desto mehr das Wort *familia* die *res* bezeichnet, aus denen sie besteht [...].“ (Mauss [1925] 1999: 125)<sup>6</sup>

Auch im weiteren Verlauf der Geschichte der Durkheim-Schule, etwa in der Zwischenkriegszeit beim *Collège de Sociologie* (vgl. Moebius 2006), wurde vermehrt wieder auf die Antike bzw. sekundäranalytisch auf Antikenrezeptionen zurückgegriffen, insbesondere gekoppelt mit Nietzsches Antikenrezeption (vgl. Moebius 2014). Berühmtheit erlangte in den Altertumswissenschaften schließlich der Durkheim-Schüler Louis Gernet, der von 1949 bis 1961 die Zeitschrift der *Durkheimiens*, die 1898 gegründete *L'Année sociologique*, wieder herausgab.

### Antikenrezeption bei Max Weber

Während die Antikenrezeption Durkheims insbesondere auf den Forschungen Fustel de Coulanges aufbaut und die *Durkheimiens* in vormodernen Gesellschaften den Ursprung und die Reinform von aus dem Blick geratenen, fundamentalen sozialen Mechanismen der Moderne suchen und so moderne soziale Phänomene von ihrem fremdkulturellen Ursprung her erklären und verstehbar machen wollen – wie etwa den religiösen Ursprung des Strafrechts oder den Ursprung des gabe-theoretischen Verpflichtungsgedanken aus dem altrömischen Recht –, so betreibt Max Weber genuin Historische Soziologie. Er fragt nach der historischen Genese, den Entwicklungspfaden und kontingenten Verlaufsformen sozialer Phänomene. Dabei schaut er aus einer soziologisch-ökonomischen Sichtweise nicht nur auf die Moderne, sondern auch auf die Antike (vgl. Heuss 1965).

Hand gezeigt hat, noch mal in ein reines und unreines Sakrales differenziert, eine Aufteilung, die sich bis heute etwa in Vorstellungen von Nikolaus und Krampus fortsetzt.

<sup>5</sup> Im Deutschen wird dieser Begriff oftmals mit „Gärung“ übersetzt.

<sup>6</sup> Diese Verbindung von Person und Sachen wird Mauss zufolge auch in der Etymologie des Wortes *res* deutlich. Bevor es mit „Angeklagter“ übersetzt wurde, bedeutete es ihm zufolge „Das von der Sache besessene Individuum“ (Mauss [1925] 1999: 130).



Sein besonderes, das Werk durchziehendes Interesse liegt an der Analyse der Herausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsform. Bereits in der 1891 veröffentlichten Habilitationsschrift *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* wird dies sichtbar. Weber stützt sich auch auf Fustel de Coulanges, aber auch auf Theodor Mommsens *Römische Geschichte* (1854 ff.), von dem er aber zugleich abweicht:

„In Mommsens Sicht war die römische Zivilisation aus primitiven Bauernhöfen in der Gestalt handfester Bauern hervorgegangen, die ihre Felder behalten wollten und dafür zu kämpfen bereit waren. Max Weber lenkte seine Aufmerksamkeit auf das spätere Stadium, als dieselben Römer zu gierigen Grundbesitzern degeneriert waren, die sich von den Städten, die sie geschaffen hatten, zu trennen bereit waren.“ (Momigliano 1995: 200 f.)

Weber griff zudem für seine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums auch auf Texte römischer Feldmesser zurück. Soziologisch interessant ist die Studie jedenfalls in ihrer Untersuchung der „ökonomischen, politischen und sozialen Voraussetzungen und Folgen“ der „ökonomisch-rechtlichen Herausbildung des Privateigentums“ (Kaesler 2003: 49)

Weitere frühe Beschäftigungen Webers mit der Antike finden sich beispielsweise in *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur* (1896), eine soziologische Studie über die sich wandelnde Sozialstruktur und ihrer transformierenden, kulturauflösenden Wirkungen. Darüber hinaus ist unter anderem noch Webers Handwörterbuch-Artikel „Agrarverhältnisse im Altertum“ (1897, dann jeweils umgeschrieben 1898, 1909) zu nennen (siehe die Beiträge in Weber 2006/MWG I/6) sowie seine späteren Arbeiten zum antiken Judentum im Rahmen seiner Wirtschaftsethik der Weltreligionen und das „unvollendete Projekt“ (Schluchter 1985) der Analysen zum antiken Christentum.

Die wirtschafts-, kultur- und religionssoziologische Beschäftigung mit der Antike ist bei Max Weber demnach stark ausgeprägt; Alfred Heuss etwa hebt nicht nur *Max Webers Bedeutung für die Geschichte des griechisch-römischen Altertums* (1965) hervor, sondern auch umgekehrt die Bedeutung der Antike für Max Weber: „Der ‚Gelehrte‘ Max Weber bildete sich [...] zu einem wesentlichen Teil in der Beschäftigung mit dem Altertum aus.“ Diese Einschätzung trifft sich in gewisser Weise mit derjenigen des Weber-Forschers Wilhelm Hennis, der allerdings im Gegensatz zu anderen Interpreten statt der römischen, die griechische Antike als „Angelpunkt“ (Hennis 2003: 11) des Weber'schen Werkes ausmacht. In seinem Text *Max Weber und Thukydides. Die ‚hellenistische Geisteskultur‘ und die Ursprünge von Webers politischer Denkart* spürt Hennis der Bedeutung und der biographischen Einbettung der „hellenistischen Geisteskultur“ bei Weber nach, der ihm zufolge in Anlehnung an Jacob Burckhardt „mit den Augen eines Griechen sah und mit ihren Ausdrücken sprach“ (Hennis 2003: 3). Hennis konstatiert: „Auch wenn sich Weber nur wenig zur griechischen Geschichte ‚geäußert‘ hat, so schlägt sich seine angespannte Beschäftigung mit ihr doch in seinen ‚Begriffen‘ nieder, also dem, was man mit ihm seine ‚Theorie‘ nennen kann.“ (Hennis 2003: 10, Fn.14) Neben Burckhardt spiele insbesondere Wilhelm Roschers *Thukydides*, auf den Weber gleich auf Seite 2ff. seiner Wissenschaftslehre zu sprechen kommt (Weber 1988: 2) und den er dank Fritz Baumgarten bereits in Jugendjahren gelesen hat (Hennis 2003: 23 f.), trotz aller späteren Kritik an Roscher (Hennis 2003: 41) eine zentrale Rolle für „die ‚Formierung‘ von Webers Bild der ‚hellenischen Geisteskultur‘ und [...] für Webers eigene historische, oder sagen wir ruhig, ‚verstehend-soziologische‘ Methode oder auch ‚politikwissenschaftliche Denkart‘“ (Hennis 2003: 15).

## II. Antike Soziologie

Im Folgenden werde ich nicht die „soziologischen“ Gedanken antiker Sozialphilosophen wiedergeben, sondern vielmehr einen Blick auf diejenige soziologehistorische Literatur werfen, die eine antike Soziologie bzw. den Ursprung der soziologischen Denkweise in der Antike ausmacht.

Dabei interessieren mich insbesondere ihre Begründungen, warum man Soziologie schon in der Antike vorfinden kann.

Zunächst eine Vorbemerkung: Interessanterweise scheinen sich die Politikwissenschaften oder die Philosophie mit ihren Vorgeschichten nicht so schwer zu tun wie die Soziologie, so existieren dort eine Vielzahl von Einführungen zur Geschichte der politischen Ideen oder zur antiken politischen Philosophie, die bis zu Homer oder Hesiod zurückführen (vgl. Fenksee et al 1996). Natürlich, so könnte man argumentieren, gehört so eine Ideengeschichte politischen Denkens bereits zur Soziologie, da diese als Gesellschaftswissenschaft per definitionem die Bereiche des Politischen, des Ökonomischen, des Religiösen, ja auch des Historischen abdeckt. Nichtsdestotrotz gibt es kurioserweise nur sehr wenige Bücher zur Geschichte der Soziologie, die in ihrer Behandlung soziologischer Ideen soweit in die Geschichte zurückgehen.

In seiner Geschichte der Soziologie entfaltet Helmut Schoeck (1974) die meines Erachtens im chronologischen Sinne weitreichendste Begründung (vgl. auch Braun/Hahn 1973: 16 ff.). Eigentlich habe es zu *jeder* Zeit und an *jedem* Ort ein Nachdenken der Menschen über ihre gesellschaftlichen Verhältnisse gegeben, demzufolge auch in der Antike:

„Im Grunde wäre selbst die umfassendste Kulturgeschichte nur ein Gemälde der Zeiten, in das hinein man sich die Entwicklung der Soziologie projiziert denken müßte. Jede Veränderung des menschlichen Lebens wie auch auffallende Gleichförmigkeit bei äußerem Wechsel der Umstände hat einen Beitrag zur Schärfung des soziologischen Blicks geliefert. Eine Bevölkerungszu- und -abnahme, der Aufstieg und Verfall von Städten, von Handelsunternehmungen, die Entstehung des Kapitalismus, religiöse Bewegungen, Schismen und Sekten, sittengeschichtliche Merkwürdigkeiten, soziale und rassische Vorurteile, Kriege, Revolten und Revolutionen: alle diese Vorgänge haben Menschen angeregt, ihr Denk- und Beobachtungsvermögen auf diese eigenartige unsichtbare Realität des Sozialen zu richten.“ (Schoeck 1974: 13 f.)

Andere Soziologiehistoriker, etwa George E. McCarthy (2003) oder Harry E. Barnes (1948), gehen nicht ganz so weit, Barnes zufolge könne erst bei den Griechen der post-sokratischen Phase von einer „kohärenten Analyse sozialer Phänomene und Prozesse“ gesprochen werden (Barnes 1948: 4). Charakteristisch sei hier insbesondere die Trennung zwischen Griechen und Barbaren, die in den vielen Untersuchungen der sozialen Institutionen vorgenommen wurde.

„But if the Greek city-state fostered a rather narrow local conceit, it also rendered possible a high degree of like-mindedness on the part of the citizens. This led to that group self-consciousness which lay at the basis of those utopian or idealistic theories of society that appeared in the *Republic* of Plato and the *Politics* of Aristotle.“ (Barnes 1948: 6)

Den Beginn soziologischen Denkens bei den Griechen auszumachen, führt manche Soziologiehistoriker dazu, explizit von einer *Griechischen Soziologie* zu sprechen, so der Titel eines Buches von Adolf Menzel (1936), der anhand eines eigenen Quellenstudiums das „herauszuholen versucht, was an soziologischen Gedanken“ bei den griechischen Autoren enthalten ist (Menzel 1936: 9). Auch er lässt die griechische Soziologie bei Platon und Aristoteles beginnen. Bei Platon entdeckt er einen „wirklichen soziologischen Charakter“ in den

„Ausführungen über Arbeitsteilung, Arten der Herrschaft, Urgeschichte des Soziallebens, Massenpsychologie, Verfassungswandlungen, über den Zusammenhang des menschlichen Charakters der Staatsform sowie über die Pathologie der Gesellschaft. Diese Themen werden in den beiden Dialogen ‚Politeia‘ und ‚Nomoi‘ neben den großen idealpolitischen Systemen vorgetragen und sind daher in einer Darstellung der griechischen Soziologie sehr zu beachten. Gerade diese scheinbar abseits liegenden Früchte platonischen Denkens können es rechtfertigen, unseren Philosophen als einen Soziologen im eigentlichen Sinne anzusehen, während die

ethischen und politischen Lehren, so hoch man auch sonst ihre Bedeutung einschätzen mag, jene Bezeichnung nicht rechtfertigen würden.“ (Menzel 1936: 11 f.)

Den „Gipfelpunkt“ habe die griechische Soziologie jedoch mit Aristoteles’ „Politik“ und „Ethik“, hier besonders im achten und neunten Kapitel über die Freundschaft, erreicht (Menzel 1936: 12). Interessant ist an Menzels Buch, dass er aber nicht nur ideengeschichtlich die sozialtheoretischen Ursprünge der Soziologie in die Antike verlegt, sondern auch ihre Methodologie. So sei selbst die berühmte Methode Max Webers, die Bildung von Idealtypen, beispielsweise in der Lehre der Staatsformen gehandhabt (Menzel 1936: 16). Man finde auch andere zentrale methodologische Zugänge der Soziologie bereits bei Platon und Aristoteles. Während erster deduktiv vorgehe, so letztgenannter induktiv – Vorgehensweisen, die wesentlich dadurch bestimmt seien, „wie das Wesen der Gesellschaft erfaßt wird“ (Menzel 1936: 21). Wie Menzel im weiteren Verlauf seines Buches deutlich macht, haben bereits Platon und Aristoteles wesentliche Theoriebausteine einer Soziologie im Blick, denn auch sie behandeln Fragen der Kooperation und Arbeitsteilung, der Morphologie der Gesellschaft, des Staatswesens, der Rechtsordnungen, ja es finden sich selbst sozialtheoretische Aussagen über Revolutionen und sozialen Wandel.

Auch Harry E. Barnes (1948) führt in seiner *History of Sociology* die Entstehung soziologischen Denkens auf die Antike zurück. Wie Menzel hebt auch er neben den sozialphilosophischen und -theoretischen methodische Aspekte hervor:

„The possibilities of deductive thinking about social process were, accordingly, exhausted by the Greeks. It was not until natural science had established inductive methods in social science that the Republic and the Laws of Plato and the Politics of Aristotle were surpassed as analyses of social phenomena by the works of Comte, Quételet, Spencer, and Ward.“ (Barnes 1948: 6)

Barnes betont weiter Platons Beitrag zu einer Historischen Soziologie, der Gesellschaft im Gegensatz zu vielen seiner Nachfolger der modernen Soziologie noch als eine Gesamtheit und nicht als lose Verbindung isolierter Einzelwesen begriffen habe (Barnes 1948: 8). Und Aristoteles sei der Soziologe schlechthin, schließlich sei er es gewesen, der deutlich gemacht habe, dass der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen sei (Barnes 1948: 8).

Während in den meisten soziologiehistorischen Einführungen, sofern sie überhaupt auf die Antike zu sprechen kommen, vor allem die griechische Antike und hierbei Platon und Aristoteles vorkommen, behandelt Barnes auch die römische Antike. In sein Blickfeld gerät insbesondere Lukrez, den er als einen der ersten großen Soziologen evolutionären Wandels bezeichnet.

„Lucretius produced a theory of social evolution which was infinitely superior, in most aspects, to anything presented by any other writer down to the period of late eighteenth-century social philosophy. The struggle for existence; the survival of the fittest; the mode of life among primitive peoples; the origin of language, fire, industry, religion, domestic relations, and the arts of pleasure; the sequence of the culture ages; and the development of commercial relations are set forth in his great poem, *On Nature of Things* [...]“ (Barnes 1948: 11 f.)

Neben Lukrez führt Barnes auch Cicero sowie Caesar und Tacitus als zentrale soziologische Referenzpunkte an, letztere hätten mit *De bello gallico* bzw. *Germania* ebenfalls eine deskriptive und vergleichende Soziologie und Ethnologie betrieben.

Etwas anders gelagert ist Gerhard Wagners soziologiehistorische Beschäftigung mit der Antike. Für ihn erlangt die Antike deswegen für die Geschichte der Soziologie eine bedeutsame Rolle, da die Entstehungsbedingungen und die Grundprobleme der Soziologie sich genau zwischen den Denkbewegungen des antiken/mittelalterlichen und des neuzeitlich-aufgeklärten Rationalismus verorten lassen. „Die antike und mittelalterliche Grundhaltung ist charakterisiert durch die An-

nahme einer Priorität des Geistes vor der Sinnlichkeit“, ferner durch ein teleologisches Prinzip (Wagner 2007: 23, 23 ff.) – demgegenüber steht das kausale Prinzip des neuzeitlichen Rationalismus: „Die neuzeitliche Grundhaltung entsteht durch eine Abwertung des Geistes bei gleichzeitiger Aufwertung der Sinnlichkeit. Während man das teleologische Prinzip auf seine Herkunft im menschlichen Handeln reduziert, erkennt man das auf dem Kontinuitätsprinzip beruhende kausale Prinzip in der Natur selbst, die dadurch ihre ontologische und normative Inferiorität verliert.“ (Wagner 2007: 65) Was nun die Soziologie als im 19. Jahrhundert entstehende wissenschaftliche Disziplin betrifft, so ist sie ein theoretisches Durchspielen und Kombinieren dieser beiden, im ideengeschichtlichen Feld an zwei extrem entgegengesetzten Polen anzusiedelnden Grundpositionen.

„In diesem doppeldeutigen Rahmen der Aufklärung ist auch die Soziologie als gemeinsamer Nenner verschiedener möglicher Positionen entstanden. Verständlich, dass sie einen ebenso gespaltenen, von Polemik strotzenden Eindruck hinterlassen hat. Wenn man die Geschichte dieser Disziplin schreiben will, bedarf es folglich einer Rekonstruktion der Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, der seinerseits nur in seiner Polemik gegenüber dem antiken und mittelalterlichen Rationalismus verständlich wird. Denn erst auf der Basis einer Rekonstruktion der Entstehung und Entwicklung des teleologischen Denkens wird die Entstehung und Entwicklung des kausalen Denkens, aber auch der Rückkehr zur Teleologie nachvollziehbar, die sich in der Aufklärung – und der Soziologie – findet. Insofern gehören Aristoteles und Paulus ebenso zur Geschichte der Soziologie wie Issac Newton und Francis Bacon; Aurelius Augustinus und Joachim von Fiore nicht anders als Blaise Pascal und Gotthold Ephraim Lessing; von Thomas Hobbes, Montesquieu, Bernard Mandeville und Anne Robert Jacques Turgot ganz zu schweigen.“ (Wagner 2007: 19 f.)

Natürlich stellt sich hier aus dem Blickwinkel einer soziologisch informierten Soziologiegeschichte, für die ich im folgenden Abschnitt plädiere, sofort die Frage, ob hier nicht die Geschichte der Soziologie auf einen bloßen Ideenkampf reduziert wird – unter Ausblendung sowohl gesellschaftlicher Transformationsprozesse und Akteure mit unterschiedlichen Interessenslagen als auch sozialer Problemerkundungen und soziohistorischer Kontingenzen, die vielleicht mindestens ebenso viel zur Entstehung und Verbreitung von Ideen, Theorien und Methoden beigetragen haben.

Schließlich lässt sich in denjenigen soziologiehistorischen Büchern, die die Geschichte der Soziologie nicht mit dem Aufkommen der industriellen Revolution beginnen, sondern mit der Antike, beobachten, dass dann im Gang durch die Geschichte soziologischer Ideen insbesondere die Namen Augustinus, Thomas von Aquin, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith bis zu den dann in der gängigen Literatur genannten soziologischen Klassikern wie Karl Marx, Herbert Spencer, Auguste Comte, Durkheim und Weber genannt werden. Meist aber ist diese Geschichtsschreibung – wie erwähnt – reine Ideengeschichte, die, wie ich nun in knapper Form andeuten möchte, jedoch viel an historisch informierter Erkenntniskraft gewinnen würde, wenn sie sich als eine *soziologische Ideengeschichte* begreifen würde, das heißt als eine Soziologiegeschichte mit soziologischen Mitteln, Theorien und Blickweisen.

### III. Wissenssoziologie der Antike – Soziologiegeschichte als Reflexionsgeschichte der Gesellschaft und ihrer soziologischen Selbstbeobachtung

Wie die wenigen angeführten Beispiele zeigen, gibt es – zwar spärlich – soziologiehistorische Literatur, in der die Soziologie bis auf die Antike zurückgeführt wird. Ob diese Rückverlagerung ihres Ursprungs im einzelnen plausibel erscheint und eine solide Interpretation der antiken Autoren darstellt, wäre Thema einer anderen, vermutlich größeren Studie. Jedenfalls ist interessant,

dass die genannten Beispiele, auch wenn sie auf die Methodologie eingehen, rein auf einer ideengeschichtlichen Ebene verbleiben, die ja selbst noch einmal soziologisiert hätte werden können bzw. – folgt man den methodologischen Errungenschaften der heutigen Soziologiegeschichte (vgl. Dayé/Moebius 2015) – soziologisiert hätte werden *müssen*. Ich meine damit, dass man in der Geschichtsschreibung der Soziologie nicht nur eine Aneinanderreihung von Ideen erwarten dürfte, sondern eine „soziologische Geschichte der Soziologie“ (Fleck 1999; vgl. auch Peter 2001), etwa eine *wissenssoziologisch* vorgehende Analyse der Entstehung dieser Ideen aus ihren sozio-kulturellen und politischen Kontexten heraus (vgl. auch die Beiträge in Dayé/Moebius 2015), wie dies etwa Irving M. Zeitlin in seinem Buch *Plato's Vision. The Origins of Social & Political Thought* (1993) versucht hat oder Alvin W. Gouldner mit *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory; Part I and II* (1966), jeweils eine Mischung aus Historischer Soziologie der Antike und Soziologiegeschichte antiker Sozialphilosophie.

Mit Blick auf eine solche Soziologie der Sozialphilosophie, wie sie in der modernen Soziologie insbesondere Pierre Bourdieu (1988) instruktiv an Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1928) vorgeführt hat, möchte ich noch ein letztes Beispiel anführen, das sich ebenfalls auf die Antike bezieht. Es handelt sich dabei um eine wissenssoziologische Studie, die aber ebenfalls da an einem Punkt Halt macht, an dem sie sich selbst noch einmal hätte soziologisch reflektieren, das heißt in einen größeren gesellschaftlichen Zusammenhang hätte stellen müssen.

Das Beispiel ist die Dissertation des Max-Scheler-Schülers Paul Ludwig Landsberg, eine wissenssoziologischen Studie zu *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Eine erkenntnissoziologische Untersuchung*. Diese Schrift bildet eine der ersten Untersuchungen im Rahmen der von Scheler 1924 (parallel zu Karl Mannheim) konstituierten Wissenssoziologie. Landsberg (1923a) hatte bereits ein Jahr zuvor mit *Die Welt des Mittelalters und Wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters* auf sich aufmerksam gemacht.<sup>7</sup>

Die platonische Akademie ist nach Landsberg aber besonders geeignet, aufzuzeigen, wie neues Wissen entsteht; an ihrem Beispiel könne anschaulich untersucht werden, wie die sozialen Beziehungen des „philosophischen Zusammenerkennens“ und diejenigen der „philosophischen Erkenntnismitteilung“ aussehen (vgl. Landsberg 1923b: 2). Zweitens ermögliche die Untersuchung der platonischen Akademie als eine besondere soziale Beziehungsform eine historisch angelegte, wissens- und kultursoziologische Erforschung der europäischen Geistesgeschichte, da Platon einen Wendepunkt im „menschlichen Denken“ markiere (vgl. Landsberg 1923b: 2). Für Landsberg verbindet sich mit seiner Schrift jedoch nicht nur eine reine erkenntnissoziologische Beschreibung des Phänomens der platonischen Akademie, seiner spezifischen sozialen Beziehungsform und seiner Bedeutung für die Erkenntnisconstitution, sondern er hält es in der „heutigen Krisis nicht unfruchtbar, solches Vorbild zu klären. Es dient als kleiner Beitrag zur kritischen Selbstbesinnung des Geisteslebens.“ (Landsberg 1923b: 2) Es handelt sich also für Landsberg nicht um eine reine Analyse der Platonischen Akademie, sondern auch um die Frage, was sich daraus für die Wissenschaft und Erkenntnisgewinnung zu seiner Zeit (sprich: 1924) lernen lässt.

Das heißt – um auf die Forderung einer soziologischen Geschichte der Soziologie (der Antike oder auch späterer Zeiten) zurückzukommen –, die wissenssoziologische Analyse der Platoni-

<sup>7</sup> Obgleich Paul Ludwig Landsberg einige wissenssoziologische Monographien und Artikel verfasst hat und auch nach Meinung Helmuth Plessners zu den wichtigsten Schülern von Max Scheler zählt, ist er aus dem soziologischen Gedächtnis bis dato fast verschwunden. War sein Buch über *Die Welt des Mittelalters und Wir*, das sich in ein nach dem Ersten Weltkrieg allgemein erwachtes Interesse am Mittelalter und einer Suche nach neuer bzw. Rückkehr zu alter Ordnung einfügte, damals ein viel beachtetes Werk (schon nach einem Jahr erfuhr es eine zweite Auflage), sind heute lediglich noch seine Schriften zur *Erfahrung des Todes* oder seine *Einführung in die philosophische Anthropologie* einem breiteren Publikum bekannt. Zu Landsberg siehe Moebius (2003).

schen Philosophie kann soziologisch selbst noch einmal in den Kontext der frühen Weimarer Republik eingeordnet werden. Landsberg versucht Auswege aus der bereits vor dem Ersten Weltkrieg empfundenen Sinn- und Kulturkrise zu suchen (vgl. Lichtblau 1996: 392 ff.). Es gab gerade bei der Jugend (und insbesondere den – wie Landsberg – bürgerlichen jugendbewegten Jugendlichen) eine Sehnsucht „nach einem neuen geistigen Lebensinhalt und die Hoffnung, die Befriedigung dieses Bedürfnisses nach der militärischen, wirtschaftlichen, politischen und moralischen Katastrophe des Deutschen Reiches“ (Lichtblau 1996: 418) in der Wissenschaft zu finden (vgl. auch Lichtblau 1996: 433). Diese Hoffnung, der Max Weber bereits 1917 in seinem berühmten Vortrag *Wissenschaft als Beruf* eine klare Absage erteilte (vgl. Lichtblau 1996: 418), schwand jedoch immer mehr und die empfundene Kulturkrise betraf nun auch die Wissenschaft. Die „Krise der Wissenschaft“ wurde nach Kriegsende durch aufkommende Diskussionen über die „kulturelle Relativität und Parteilichkeit alles Wissens“ noch umso ausgeprägter empfunden, weshalb von vielen Zeitgenossen eine Kultursynthese darum umso dringlicher gesucht wurde, so der Kultursoziologe Klaus Lichtblau (1996: 419) in einer instruktiven Studie über die Genealogie der Kultursoziologie.

Die wissenssoziologische Beschäftigung des jungen Soziologen Paul Ludwig Landsberg mit Platons Akademie ist insofern nicht nur eine soziologische Analyse der wesentlich durch soziale Interaktionen und lebendige Diskussion stattfindenden Erkenntnisgewinnung in der Akademie, sondern – soziologisch gesehen – selbst noch einmal sozio-kulturell zu verorten: sie ist, wie selbst Scheler in seinem Beurteilungsreferat zur Dissertation bemerkt, von der Jugendbewegung und der Platon-Renaissance des George-Kreises geprägt (vgl. auch Lichtblau 1996: 440) sowie genährt von der gesellschaftlich und historisch zu situierenden Hoffnung auf fundamentale Erkenntnis; sie zeichnet daher mit Platons Akademie nicht von ungefähr ein wissenschaftliches Vorbild in der empfundenen Krise. Dabei greift Landsberg auf ein zu seiner Zeit (und bis heute) häufig anzutreffendes kulturpessimistisches Deutungsmuster zurück (vgl. Gebhardt 1999; Plessner [1924] 2002), in dem Landsberg zwischen der „warmen“ Lebensgemeinschaft der Sokratiker und der „kalten“ Gesellschaft der Sophisten unterscheidet. Wem seine Sympathie gilt, Gemeinschaft oder Gesellschaft, steht außer Frage.<sup>8</sup>

Was das Beispiel verdeutlichen sollte, ist der Hinweis darauf, dass die soziologische Antikenrezeption (wie die übrige Soziologie im Allgemeinen) sich selbst stets soziologiehistorisch und wissenssoziologisch auf ihre sozio-kulturellen Denkstandorte hin zu reflektieren hat, will sie ihrem soziologischen Ethos treu bleiben. Das schließt aber nicht nur eine Reflexion der Verwobenheit mit ihren zeitgenössischen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten ein. Hinzu käme unter anderem auch – was hier nicht weiter ausgeführt werden kann (vgl. aber dazu auch Bourdieu 1988: 56 ff.; 1998) –, die Berücksichtigung des jeweiligen zeitgenössischen soziologischen und wissenschaftlichen Feldes und dessen Kämpfe um Anerkennung.

Zusammengefasst kann festgehalten werden: Ideenproduktion ist mitunter eine Reaktion auf die gesellschaftlichen Probleme ihrer Zeit sowie eine Frage des Habitus der Ideenprodu-

<sup>8</sup> Den Sophisten bescheinigt Landsberg eine Wirklichkeitsferne im Denken, da sie „nur im geistigen Raume beheimatet“ als „Entwurzelte“ durch Griechenland wanderten (Landsberg 1923b: 22): „Es zeigt sich an ihnen, wie skeptischer Nominalismus, Subjektivismus und Relativismus mit Herauslösung aus der Lebensgemeinschaft notwendig zusammen geht. [...] Athen war diesen heimatlosen Geisthändlern, was in unseren Tagen München lange unserem Literatentum war, eine Stadt, wo jede neue Idee Anklang fand, und wo man stets sicher war seinesgleichen zu finden.“ (Landsberg 1923b: 22f) Da Sokrates in einer *Gemeinschaft* verwurzelt gewesen sei und dies bejahte, gehörten die Sophisten der *Gesellschaft* an, so dass Landsberg die Gegnerschaft zwischen Sokrates und den Sophisten soziologisch als eine „Erscheinungsform des Gegensatzes von Gemeinschaft und Gesellschaft“ deutet (vgl. Landsberg 1923b: 26), ein seit Ferdinand Tönnies Studie *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) gängiger und meist affektiv-normativ aufgeladener Dualismus (vgl. Gebhardt 1999).

zenten, also Ausdruck ihrer jeweiligen Milieuzugehörigkeit und des daraus resultierenden jeweiligen Denkstandorts innerhalb der Gesellschaft. Aber das ist es nicht nur: Wie Gerhard Wagners angeführtes Beispiel bei aller Einseitigkeit und Enthistorisierung moderner Sozialtheorie zeigte, existieren auch regelrechte Ideenkämpfe im wissenschaftlichen Feld. Gemäß der soziologischen Feldtheorie Pierre Bourdieus, der solche Ideenkämpfe soziologietheoretisch und methodologisch in ihrer Genese, Struktur und in ihrem Funktionieren am Weitesten analysiert hat (Bourdieu 1999), müssen die jeweiligen herrschenden wissenschaftlichen Diskurse, zu denen sich neue Ideen irgendwie in Beziehung setzen, sowie die damit verbundenen Diskursivierungsstrategien in die Analyse miteinbezogen werden; dazu kommt die Frage nach den Beziehungen zwischen herrschenden und marginalisierten Ideen und die Analyse der Versuche der jeweiligen Akteure, ihre Ideen in diesem Beziehungsgeflecht des wissenschaftlichen Feldes zum herrschenden Diskurs avancieren zu lassen.

Habe ich mich hier nun insbesondere in knapper Form auf wissens- und feldsoziologische Dimensionen und Methoden der Soziologiegeschichte konzentriert, so schließt das selbstredend nicht auch weitere und anders gelagerte soziologische Herangehensweisen an die Untersuchung der Geschichte des (soziologischen) Denkens aus, etwa Institutionen-, Organisations- oder Intellektuellensoziologie ebenso wie Analysen der intersubjektiven Austauschprozesse (Mikrosoziologie), generationsspezifischen Erfahrungen (Generationssoziologie), diskursiven Ausschlussprozesse (Diskursanalyse) sowie der akademischen Milieus (Sozialstrukturanalyse, Habitusstheorie).<sup>9</sup> Jedenfalls kann sich die Soziologie meines Erachtens nur vor dem Hintergrund einer *soziologischen* Ideengeschichte von ihnen, die Geschichte der Disziplin durchziehenden (vgl. Peter 2004) Ideologierungs- und Enthistorisierungsversuchen befreien. Dazu lädt die Reflexion über Soziologie und Antike geradezu ein.

## Literatur

- Amann, Anton (1996): *Soziologie. Theorien – Geschichte – Denkweisen*, Wien: Böhlau.
- Barnes, Harry E. (1948): *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre (1988): *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*, Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Braun, Hans/Hahn, Alois (1973): *Wissenschaft von der Gesellschaft. Entwicklung und Probleme*, Freiburg/München: Alber.
- de Coulanges, Fustel ([1864] 1996): *Der antike Staat. Studie über Kultus, Recht und Einrichtungen Griechenlands und Roms*, Essen: Athenaion.
- Dayé, Christian/Moebius, Stephan (Hg., 2015): *Soziologiegeschichte. Wege und Ziele*, Berlin: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile ([1893] 1992): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile ([1912] 1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fenkse, Hans et al. (1996): *Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Fischer.

<sup>9</sup> Ausführlichere Darstellungen der zu berücksichtigenden Dimensionen einer solchen soziologischen Geschichte der Soziologie bieten die Beiträge in Dayé/Moebius (2015), siehe auch Moebius (2004; 2006; 2010).



- Fleck, Christian (1999): „Für eine soziologische Geschichte der Soziologie“, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 24. Jg., H. 2, 52–65.
- Gebhardt, Winfried (1999): „‘Warme Gemeinschaft‘ und ‚kalte Gesellschaft‘: zur Kontinuität einer deutschen Denkfigur“, in Günter Meuter/Henrique Ricardo Otten (Hg.): *Der Aufstand gegen den Bürger*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 165–184.
- Gouldner, Alvin W. (1966): *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory; Part I and II*, New York: Harper.
- Haug, Wolfgang Fritz (2015): *Zur Antikenrezeption bei Marx und im Marxismus*. URL: <http://www.wolfgang-fritzhaug.inkrit.de/documents/MARX-Antike-x.pdf> (letzter Zugriff 10.10.2015).
- Hennis, Wilhelm (2003): *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heuss, Alfred (1965): „Max Webers Bedeutung für die Geschichte des griechisch-römischen Altertums“, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 201, H. 3/1965, 529–556.
- Hertz, Robert (2007): *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. v. Stephan Moebius/Christian Papilloud, Konstanz: UVK.
- Jones, Robert Alun (1993): „Durkheim and La cité antique: An essay on the Origins of Durkheim’s Sociology of Religion“, in: Stephen Turner (Hg.): *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, London/New York: Routledge, 25–51.
- Kaesler, Dirk (2003): *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Korte, Hermann (1995): *Einführung in die Geschichte der Soziologie*, Opladen: Leske & Budrich/UTB.
- König, René [1948] 2000): „Vom dreifachen Ursprung der Soziologie“, in: Ders.: *Zur Konstitution moderner Gesellschaften*. Studien zur Frühgeschichte der Soziologie. Schriften Band 7, Opladen: Leske & Budrich, 122–191.
- Landsberg, Paul Ludwig (1923a): *Die Welt des Mittelalters und Wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, 2. Aufl., Bonn: Cohen.
- Landsberg, Paul Ludwig (1923b): *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Eine erkenntnissoziologische Untersuchung*, Bonn: Cohen.
- Lichtblau, Klaus (1996): *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lukes, Steven (1973): *Émile Durkheim. His Life and work: a historical and critical study*, London: Penguin, 58 ff.
- Mauss, Marcel ([1925] 1999): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel (2012): *Schriften zur Religionssoziologie*, hg. v. Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud, mit einem Nachwort von Stephan Moebius, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McCarthy, Georges (2003): *Classical Horizons. The Origins of Sociology in Ancient Greece*, Albany: State University of New York Press.
- Menzel, Adolf (1936): *Griechische Soziologie*, Wien/Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky/Akademie der Wissenschaften Wien.
- Moebius, Stephan (2003): „Paul Ludwig Landsberg – ein vergessener Soziologe? Zu Leben, Werk, Wissens- und Kultursoziologie Paul Ludwigs Landsbergs“, in: *Sociologia Internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung*, 41. Band, Heft 1, 2003, 77–112.
- Moebius, Stephan (2004): *Praxis der Soziologiegeschichte. Methodologien, Konzeptionalisierung und Beispiele soziologiegeschichtlicher Forschung*, Hamburg: Kovac.
- Moebius, Stephan (2006): *Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz: UVK.





- Moebius, Stephan (2010): „Intellektuellensoziologie – Skizze zu einer Methodologie“ in: *Sozial.Geschichte Online (Online-Ausgabe von Sozial.Geschichte. Zeitschrift für historische Analyse des 20. und 21. Jahrhunderts)*, URL: <http://www.stiftung-sozialgeschichte.de/?selection=4>, Heft 2/2010, 37–63 und URL: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=22136> (letzter Zugriff 01.03.2016)
- Moebius, Stephan (2014): „Im Schatten des Dionysos‘. Antikenrezeptionen in der Soziologie“ in: Irmtraud Fischer (Hg.): *Bibel- und Antikenrezeption. Eine interdisziplinäre Annäherung*, Münster: Lit-Verlag, 398–421.
- Momigliano, Arnaldo (1995): *Wege in die Alte Welt*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Neef, Katharina (2012): *Die Entstehung der Soziologie aus der Sozialreform*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Nisbet, Robert A. (1993): *The Sociological Tradition*, New Brunswick/London: Transaction.
- Paul, Axel (2006): „Tod der Gabe. Ein römischer Mordfall?“, in: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.): *Gift – Marcel Mauss’ Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS, 293–211.
- Peter, Lothar (2001): „Warum und wie betreibt man Soziologiegeschichte?“, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1997/1998*, Opladen: Leske & Budrich, 9–64.
- Peter, Lothar (2004): „Geschichte und Geschichtslosigkeit in der gegenwärtigen Soziologie“, in: Eva Schöck-Quinteros/Hans Kloft/Franklin Kopitzsch/Hans-Josef Steinberg (Hg.): *Bürgerliche Gesellschaft – Idee und Wirklichkeit*. Festschrift für Manfred Hahn, Berlin: trafo, 397–411.
- Pickering, W.S.F. (1984): *Durkheim’s Sociology of Religion*, Boston: Routledge.
- Plessner, Helmuth ([1924] 2002): *Grenzen der Gemeinschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (Hg., 1985): *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schoeck, Helmut (1974): *Geschichte der Soziologie. Ursprung und Aufstieg der Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft*, Freiburg/München: Herder.
- Schützeichel, Rainer (2004): *Historische Soziologie. Reihe: Themen der Soziologie*, Bielefeld: transcript.
- Wagner, Gerhard (2007): *Eine Geschichte der Soziologie*, Konstanz: UVK/UTB.
- Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck/UTB.
- Weber, Max (2006): *Max Weber Gesamtausgabe Band I/6, Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908, hg. von Jürgen Deininger*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zeitlin, Irving M. (1993): *Plato’s Vision. The Origins of Social & Political Thought*, New Jersey: Prentice Hall.



WOLFGANG SPICKERMANN

## ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN UND SOZIOLOGIE: DAS PROJEKT „RESONANTE SELBSTWELTBEBIEHUNGEN IN SOZIO-RELIGIÖSEN PRAKTIKEN DER ANTIKE UND GEGENWART“



### Einleitung

Der folgende Beitrag will, in Ergänzung zu den Überlegungen von Stephan Moebius über den Mehrwert der Altertumswissenschaften für sozialwissenschaftliche Fragestellungen in diesem Band, auf die Relevanz sozialwissenschaftlicher Fragestellungen für die Altertumswissenschaften eingehen. Im Mittelpunkt steht dabei das von den Universitäten Graz und Erfurt geplante Projekt der Einrichtung eines internationalen Graduiertenkollegs mit dem Thema „Resonant Self-World Relations in Ancient and Modern Socio-Religious Practices“ („Resonante Selbst-Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken der Antike und Gegenwart“). Eigentlich sollte der Vorteil dieser interdisziplinären Verbindung sich insbesondere in Fragen der Religions- und Sozialgeschichte aufdrängen, doch sind hier einige inhaltliche Vorüberlegungen zu machen. Zunächst einige grundlegende Bemerkungen zu den beiden zentralen Begriffen „sozio-religiöse Praktiken“ und „Weltbeziehungen“. (a) Insbesondere das Thema Ritual als sozio-religiöse Praxis wurde in letzter Zeit intensiv beforscht.<sup>1</sup> Hierbei hat sich als gemeinsamer Nenner Folgendes herausgebildet: Rituale haben die Funktion gemeinschaftliche Ordnung zu reproduzieren. Man macht viele Dinge, die nicht alltäglich sind, denen jedoch alle Beteiligten unterstellen, dass sie über das Normale hinausgehen (Sakralisierungspraxis). (b) Der Begriff der Resonanz als Weltbeziehung wurde in der Soziologie als positives Gegenbild zur Charakterisierung heutiger Probleme (Vereinzelnung, Entfremdung, Beschleunigung) eingeführt.<sup>2</sup> Hintergrund ist hierbei die Frage, wie ein gelungenes Weltverhältnis heute aussehen muss. Das Verhältnis des Einzelnen zur Welt konkretisiert sich in seinem Resonanzverhältnis. Eine gewisse Intensität der Resonanz ist notwendig für ein gutes Leben (individueller Zugang). Ohne Resonanz ist der Mensch entfremdet. Es geht hierbei nicht nur um Anerkennung von außen, sondern um Ergriffenheit, die heute mit künstlichen Hilfsmitteln (Tablet-Pcs, Smartphones etc.) geschaffen wird, um das ‚Stillwerden‘ der Welt gegenüber dem Menschen, also die fehlende Resonanz, zu übertönen. Eine derzeit gängige These der Analyse von Weltbeziehungen könnte lauten: Im Gegensatz zu einer vormodernen Welt, ist die Resonanz heute gestört und Religion eine letzte Oase der geglückten Weltbeziehung, welche aus der Antike in die heutige Zeit hinein reicht. Nach der „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) fehlt in der Moderne die unmittelbare Erfahrung des Göttlichen in der uns umgebenden Umwelt.<sup>3</sup> In der Antike

<sup>1</sup> Hierbei sei bes. auf den Sonderforschungsbereich an der Universität Heidelberg – SFB 619 „Ritualdynamik“ Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive (<http://www.ritualdynamik.de>, letzter Zugriff 01.03.2016) verwiesen.

<sup>2</sup> Vgl. Rosa 2015 u. 2016.

<sup>3</sup> Weber 1917, 594: „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die **Entzauberung der Welt**. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.“

war dies weitgehend anders. Wenn dabei eine unserer Ausgangspositionen ist, dass bestimmte Räume (z. B. Tempel oder Kirchen), bestimmte Zeiten, aber auch bestimmte Menschen oder Objekte mit Bedeutung aufgeladen („sakralisiert“) werden und auf diese Weise eine ‚bewegende‘, ‚ergreifende‘, ‚berührende‘ – und darüber auch verpflichtende – Wirkung auf die Teilnehmenden entfalten, dann muss dies einen materiellen Niederschlag haben. Räume und Dinge werden zu ‚sprechenden‘ oder ‚antwortenden‘ Objekten gemacht, zu denen die Gemeinschaftsglieder in einem erfahrbaren ‚Antwortverhältnis‘ stehen. Dagegen steht hingegen die Erkenntnis, dass sozio-religiöse Praktiken in der Antike ebenfalls Resonanzen bzw. Resonanzachsen aufbauen. Diese sind ebenfalls Reaktion auf Verhältnisse der Antike. Eine mögliche und hier präferierte Gegenthese dazu wäre folglich, dass Resonanz eben kein Naturzustand ist, der in der Antike noch ungestört existiert, sondern es stets der Inszenierung in sozio-religiösen Praktiken bedarf. Der Begriff der Resonanz soll ja als heuristischer Zugang helfen, komplexe Abläufe und Sachverhalte der Selbst- und Weltbeziehung in der Antike wie der Moderne besser zu erfassen und zu verstehen. Dabei geht es um die horizontale Ebene der Beteiligten untereinander, in der diagonalen um den Dialog Mensch-Raum bzw. Mensch-Objekt und auf einer vertikalen Ebene um den Bezug zu dem Göttlichen oder den Göttern, wobei die Resonanz jeweils zu beiden Seiten – nach oben und nach unten – hin im Blickpunkt stehen sollte.

Es ergeben sich folgende Fragen:

- Welche Resonanzachsen eröffnen sozio-religiöse Praktiken in der Antike, wann und für wen (horizontal, diagonal, vertikal – im Hinblick auf das Göttliche, die Umwelt und die Gesellschaft)?
- Wie organisieren sie Weltbeziehung und Selbstbeziehung?
- Wie verändern sich Resonanzachsen mit der Zeit und wie ändern sich Weltbeziehungen?
- Wie funktionieren etwa Rituale als Ordnungssysteme?

## Der Mehrwert der Soziologie

Vergleichende Analysen von Weltbeziehungen sind eines der wenigen probaten Mittel dafür, die blinden Flecke und die kontingenten Grenzen der in der Spätmoderne dominant gewordenen Formen der Weltbeziehung wirklich sichtbar zu machen. Das hier vorgestellte Projekt will dies für den Bereich sozio-religiöser Praktiken in einem Vergleich von mediterraner Antike und westlicher Moderne leisten. Die Wahl dieser Epochen hat auch wissenschaftspragmatische und historische Gründe. Für die Verfolgbarkeit religiöser, politischer, sozialer etc. Prozesse erscheint die mediterrane Antike als zeitlicher und räumlicher Rahmen ideal, weil diese in der Regel abgeschlossen sind und sich daher in ihrer ganzen historischen Breite beobachten lassen. Gerade weil sich die Kultur des antiken Mittelmeerraumes von nachfolgenden Epochen der Geschichte wesentlich unterscheidet, kann sie einen erhellenden Kontrast bieten: sie gewährt Distanz, weil sie selbst entfernt ist.<sup>4</sup> Die Wahl der Antike hat also den Grund, dass es sich hier um das „nächste Fremde“ (U. Hölscher) handelt, ein Kulturraum, der mit unserem zum großen Teil identisch ist, wobei die zu untersuchenden historischen Prozesse insgesamt als abgeschlossen betrachtet werden und damit in ihrer Entwicklung verfolgt werden können.<sup>5</sup> Wir können Veränderungen bzw. Kontinuitäten innerhalb der *longue durée* erfassen. Um Wolfgang Schluchter zu zitieren: „Der Mehrwert der Beschäftigung mit der Antike besteht für die Soziologie darin, dass die Formen, Ausprägungen und Entstehungsprozesse moderner Gesellschaften und Kulturen vor dem Hintergrund langfristiger

<sup>4</sup> Schuller 1994, 12.

<sup>5</sup> Wirbelauer 2004, 11 u. 362.

sozio-kultureller (kontinuierlicher oder eben diskontinuierlicher) Verläufe (der *longue durée*) verstanden und erklärt werden können. Es geht sozusagen um die *Identifikation von Angelpunkten der Kulturentwicklung [...] sowie um die besonderen Wirkungen, die davon auf die Ausbildung der Eigenart des Okzidents, insbesondere des modernen Okzidents, ausgegangen sind*.<sup>6</sup>

Im Rahmen der Forschungen zur „religiösen Individualisierung in historischer Perspektive“, die im Rahmen einer DFG-Kolleg-Forschergruppe durchgeführt wurden und werden, hat sich das in historischer Tiefe konstituierte Spannungsverhältnis als außerordentlich fruchtbar erwiesen.<sup>7</sup> Für keinen anderen kulturellen Raum ähnlich großer zeitlicher Entfernung gibt es eine vergleichbar differenzierte und dichte Quellenlage und Forschungsstände, die zu komplexen und komparativen Fragestellungen einladen. Diese Situation erlaubt es, die zunächst aus der Perspektive einer verstehenden und historischen Soziologie entwickelten Konzepte und Fragestellungen zugleich zu einem spezifisch altertumswissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Forschungsprogramm zu entwickeln. Theorie und Analyse von Weltbeziehungen, aus gegenwärtigen Befunden entwickelt, ermöglichen einen neuen Blick auch auf die Antike als einen Zeitraum, der sich in spezifischen Praktiken von der Moderne unterscheidet und zugleich sozio-religiöse Praktiken hervorgebracht hat, die als ‘Religionen’ (jüdisch, christlich, islamisch) je eigene Resonanzversprechen hervorbringen. Von besonderem Interesse ist dabei der Umstand, dass ‚die Antike‘ selbst am Beginn der Neuzeit zu einem kulturgeschichtlichen Resonanzraum, oder Resonanzbegriff, der Moderne wird: Sie wird zeitlich, räumlich, dinglich und im Blick auf konkrete Praktiken und Ideen ‚aufgeladen‘ und in ein quasi-dialogisches Verhältnis zur Gegenwart gebracht.

Stephan Moebius verweist in seinem Beitrag darauf, dass zudem Ansätze existieren, die nicht bloß soziologisch auf die Antike schauen, sondern eine *Antikenrezeption in der Soziologie* betreiben, um vor dem Hintergrund dieser Antikenrezeption die Moderne besser verstehen und Probleme moderner Gesellschaften bearbeiten zu können. Bei dieser Blickrichtung liegt der Mehrwert der Beschäftigung mit Antike für die Soziologie in der Frage nach bereits seit der Antike vorhandenen Vorstellungen und Deutungsmustern, die uns entweder für das Verständnis moderner Phänomene verloren gegangen sind, oder die bis heute (wenn auch zuweilen unterschwellig) fortwirken und für soziologische Erklärungen fruchtbar gemacht werden können. Ein weiterer Mehrwert für die Beschäftigung mit der Antike liegt nach Moebius für die Soziologie darin, dass sowohl im Rückblick auf unsere Kulturgeschichte als auch im Vergleich zur Antike die soziologische Theorie eine deutliche Tiefenschärfung bekommt.<sup>8</sup>

Hierbei können moderne soziologische Probleme, wie die sakrale Aufladung von Raum, Zeit oder Gemeinschaften, als Resultat von Resonanzpraktiken untersucht werden oder aber auch die gegenläufige Entsakralisierung. Der Bogen reicht von der Architektur über Kunst, Musik, Theater und Festinszenierungen bis zu einzelnen Objekten etwa in Form von Gaben an Götter und Menschen.<sup>9</sup> Dennoch soll das Thema nicht trivialisiert und beliebig werden. Es scheint klar, dass sich – anders als für die Moderne – für die Antike keine Trennung zwischen religiösen und profanen Bereichen vollziehen lässt. So war beispielsweise jede politische Handlung mit religiösen Praktiken verbunden. Hier zeigt sich, dass die Altertumswissenschaften nicht dazu dienen können und wollen, soziologische Theorien der Moderne einfach zu untermauern, indem man sie als Steinbruch benutzt. „Resonante Selbst- und Weltbeziehungen und sozio-religiöse Praktiken“ ist die Perspektive, aus der wir unsere Texte und Objekte neu betrachten, wobei ein Resultat sein kann, dass sich gewisse Fragen für die Antike aufgrund der Quellenlage nicht oder völlig anders

<sup>6</sup> Schluchter 1985, 7.

<sup>7</sup> Vgl. Joas/Rüpke 2013, Rüpke/Spickermann 2012.

<sup>8</sup> Vgl. Stephan Moebius in diesem Band.

<sup>9</sup> Grundlegend: Mauss 1996; vgl. dazu auch Henaff 2009.

beantworten lassen als für die Moderne. Der Vergleich ist ja gewollt und muss letztlich auch dazu führen, dass im interdisziplinären Dialog die Soziologie wiederum ihre Theorie anpasst und/oder verändert. In einer interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen Soziologie, ggf. Literaturwissenschaft und Altertumswissenschaften muss ferner eine gemeinsame ‚Methode‘ der Analyse gefunden werden, die es erlaubt, jeweils narrative Muster (oder Strukturen) zu analysieren, die danach miteinander verglichen werden können. Inwiefern kann man in den jeweiligen Bereichen von festen Erzählmustern (schemata, scripts) sprechen? Welche Typen gibt es? Wie werden sie verknüpft oder neu generiert? Inwiefern gehen sie auf das Ritual, die rituelle Handlung ein, bilden sie ab, erweitern sie und deuten sie in verschiedenen Epochen vielleicht auch neu? Hier zeigt sich besonders, wie Soziologie und Altertumswissenschaften methodisch zusammenarbeiten und auch eine Analysemethode entwickeln können, die eine gemeinsame Basis für die Diskussion bildet; es lassen sich dann auch die Ergebnisse vergleichen. ‚Literatur‘ und ‚objekt- und faktenorientierte Wissenschaften‘ sind im Hinblick auf das Thema Weltbeziehungen und sozio-religiöse Praktiken komplementär zu verstehen, insofern die Texte die ‚Objekte‘ und ‚Fakten‘ beschreibend und interpretierend in eine Beziehung bringen, uns in der Antike auch die ‚Sicht‘ eines antiken Beobachters vermitteln.<sup>10</sup>

## Weltbeziehungen und sozio-religiöse Praxis: Arbeitsbereiche

Das Konzept der ‚Weltbeziehungen‘ wird neu auf einen Bereich angewandt, der ganz spezifisch mit ‚Resonanz‘ zu tun hat, nämlich den der *religiösen Praxis*, konkret den der Rituale bzw. rituellen Handlungen. Während für die Antike das Untersuchungsmaterial religiös im engeren Sinne zu nennen ist, kommen für gegenwärtige rituelle Praktiken auch quasi-religiöse Praktiken in den Blick, die ihren expliziten Bezug zu Religion zum Teil verloren haben (Körperkult, Zelebrieren von Sportereignissen, Rockkonzerte, säkulare Trauerrituale, Gedenkstätten usw.). Ist diese Verknüpfung von ‚Resonanz‘ und ‚ritueller Handlung‘ allein schon ein neuer Ansatz in der Soziologie, so eröffnet das avisierte Projekt eine neue, komparative Perspektive auf Antike und Moderne. Bei der Untersuchung der Zelebration von Sportereignissen stellt beispielweise das Grazer Online-Quellenarchiv SPECTATORES erstmalig den Versuch dar, sämtliche Zeugnisse des griechisch-römischen Altertums zum Thema Zuschauerwesen zu sammeln, benutzerfreundlich aufzubereiten und für verschiedenste Fragestellungen zugänglich zu machen.<sup>11</sup> Dies bewirkt eine wesentliche Arbeitserleichterung für komparatistische Untersuchungen mit der Moderne.

Die soziologische Frage kann ferner auch an neuere altertumswissenschaftliche Entwicklungen anknüpfen. „Material culture“ und „agency of objects“<sup>12</sup> sind zu wichtigen Perspektiven der Archäologie wie der Antiken Religionsgeschichte geworden, die alt- und neutestamentliche Exegese eingeschlossen. Die Typologie von Dingbeziehungen kann daran anknüpfen und Praktiken des Gebens, der Repräsentation (im Kultbild oder auf dem Grabstein) und der Materialität auch literarischer und bildlicher Kommunikation zusammenschließen und auf die dabei erfahrenen wie assoziierten Weltbeziehungen hin untersuchen. Bei den von uns in den Blick genommenen Dingen handelt es sich um Objekte, die in unterschiedlichem Maße, schon vorangehend oder begleitend-performativ, sakralisiert und so zu ‚sprechenden Objekten‘ gemacht worden sind.<sup>13</sup> Das gilt nicht nur für ‚klassisch religiöse‘ Objekte wie Gaben und Kultinstrumente, Altäre oder Gräber, Tabernakel oder Statuen, sondern heute etwa auch für die Trikots von Fußballspielern,

<sup>10</sup> Vgl. dazu jetzt Nünning/Rupp/Ahn 2013 u. dort bes. den Beitrag von Schörner 2013. Für diesen Hinweis bin ich Frau Prof. Dr. Eveline Krummen (Graz) zu Dank verpflichtet.

<sup>11</sup> <http://www-gewi.uni-graz.at/spectatores/info?action=info> (letzter Zugriff 01.03.2016).

<sup>12</sup> Elsner 2012; Raja/Rüpke 2015; Raja/Weiss 2015.

<sup>13</sup> Vgl. Spickermann 2006, bes. 370 f..

für die Drumsticks oder Gitarrenplektren von Rockstars oder in einer bezüglich der Antike nie hinreichend ausgewerteten Form für Reliquien von Heroen und Märtyrern. Die umfangreichen altertumswissenschaftlichen Forschungen zu Ritualen und Ritualräumen haben deren Funktion für die Stiftung, Ordnung und Evaluierung sozialer Beziehung aufgewiesen, so dass damit eine gute Materialbasis gelegt ist.<sup>14</sup> Umgekehrt können die Altertumswissenschaften von den neueren Ansätzen in Soziologie, Neuerer Geschichte und Science Studies profitieren, in denen Objekte und Materialität in den letzten zehn Jahren intensiv diskutiert wurde.<sup>15</sup> Beispielsweise bieten sich vergleichende Forschungen zu Praktiken des Essens und des Mahls oder zu bestimmten Lebensmitteln an.<sup>16</sup>

## Untersuchungsfelder

Wenn nun die angesprochenen Themen in konkreten Einzelprojekten thematisiert werden sollen, so kann es in erster Linie nicht nur darum gehen, schon mehrfach bestellte Felder (wie Gladiatorenspiele, Heiligtumsausstattungen, Theater im Allgemeinen) noch einmal intensiv zu beackern, sondern weitere aussagekräftige Themenfelder zu finden, helfen, die individuelle und kollektive Resonanzlinien herauszuarbeiten. Kann man Resonanz/Weltbeziehung durch sozio-religiöse Praktiken, durch Erfahrungen horizontaler und vertikaler Resonanz, durch Imagination, durch Konstruktionen und nicht zuletzt durch Erziehung lernen? Wie wird ferner in der Antike Resonanz erzeugt und festgeschrieben? Welche Rolle spielen auch in Zusammenhang mit rituellen Abläufen Drama und Komödie? Welche normative Rolle kommt dabei Texten zu, inwieweit sorgen sie für Imagination und Veränderung einer beschriebenen rituellen Wirklichkeit, wie erzeugen sie Resonanz und Performanz? Resonanzachsen können hier quasi als ‚landmarks‘ zu Orientierungspunkten werden.

Solche Themen können sich archäologisch-epigraphisch im Bereich des Totenkults (individuell und vergemeinschaftet) ergeben oder auch literarisch unter Einbezug der Performanz, wie beispielsweise im Rahmen des Totenopfers bzw. der *pompa funebris*. Um ein konkretes Beispiel zu geben:<sup>17</sup> Die Bestattung der in der Varusschlacht gefallenen Römer durch Germanicus im Jahre 15 n. Chr. im Feindesland und unter Lebensgefahr schildert Tacitus im ersten Buch der Annalen folgendermaßen: *Und nun setzte das hier befindliche römische Heer, sechs Jahre nach der Niederlage, die sterblichen Überreste von drei Legionen bei, in trauriger Stimmung und zugleich in wachsendem Zorn auf den Feind, ohne daß jemand erkannte, ob er die Überreste von Fremden oder von seinen eigenen Angehörigen begrub. Und es war, als ob sie alle zusammengehörten, als ob sie Blutsverwandte seien. Das erste Rasenstück zur Errichtung des Grabhügels legte der Caesar (Germanicus), so erwies er den Gefallenen den ersehnten Dienst und nahm teil an dem Schmerz der Anwesenden.*<sup>18</sup>

Hier hilft der Zugriff über das Resonanzmodell die rituelle Handlung zu verstehen, deren performativer und damit sein Umfeld verändernder Charakter im Vordergrund steht, da ein Grabhügel im Feindesland nicht von langer Dauer sein konnte und war, und es damit auf die zeichenhafte Handlung ankommt. Erzeugt wird damit eine horizontale Resonanz der an der Zeremonie Beteiligten sowie all derjenigen, auf die die rituelle Handlung ebenfalls zielt, die Angehörigen der Gefallenen, der kaiserliche Hof, die römische Öffentlichkeit, das Lesepublikum des Tacitus. Die vertikale Resonanz, nach oben wie nach unten, der Ausgleich mit den Göttern, die eine Grab-

<sup>14</sup> Vgl. Brosius/Michaels 2013.

<sup>15</sup> U. a. Latour 2005, Hodder 2012.

<sup>16</sup> Mackert/Martschukat 2015. Für die Antike vgl. z. B. Rosenberger in diesem Band u. Spickermann 2001.

<sup>17</sup> Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus Tausend (Graz).

<sup>18</sup> Tac. Ann. 1, 62.

zeremonie erwarten dürfen, steht zwar im Mittelpunkt, ist aber nicht die entscheidende Achse. Sie ist in dem Moment nicht mehr wichtig, als das letzte Rasenstück aufgeschichtet und damit das Ritual abgeschlossen ist. Die starke horizontale Resonanz bleibt im Gedächtnis der Beteiligten und der Rezipienten. Der Zugang über resonante Weltbeziehungen könnte so auch ein Schlüssel zur Deutung von Kinderbestattungen und sogenannten Bauopfern sein.<sup>19</sup>

Ein weiterer wichtiger Ausgangspunkt könnte weiterhin die Veränderung einer bestehenden Ordnung sein, die Einführung neuer Gottheiten durch Zuzug neuer Gruppen oder soziale Umschichtungen (Erechtheus-Poseidon in Athen), die Veränderung von ‚Religiösen Landschaften‘ durch neue Grenzziehungen (Grenzheiligtümer) oder radikale Eingriffe in bestehende ‚Resonanzverhältnisse‘ durch kriegerische Konflikte wie z. B. die militärische Nutzung von Heiligtümern oder gar deren Veränderung und letztlich ihre Aufgabe durch eine unmittelbar daneben errichtete Festungsmauer, wie beispielsweise in der griechischen Polis Pheneos unter makedonischer Besatzung. Gerade ‚Grenzheiligtümer‘ können eine neue Territorialordnung markieren und demonstrieren oder eine traditionelle ‚religiöse Landschaft‘ abbilden.<sup>20</sup> Diese Kultbezirke in Form von lokalen Zentren an der Peripherie von unterschiedlichsten Gemeinwesen dienten der ländlichen Gesellschaft offenbar als Versammlungsorte für kulturelle, wirtschaftliche und vielleicht verschiedentlich auch rechtliche Bedürfnisse, vor allem aber zur Pflege des gemeinsamen Kultes der angrenzenden Gemeinwesen oder Teile dieser. Hier ergibt sich ein weites Feld von Untersuchungsfeldern, horizontale (Gemeinwesen etc.), vertikale (Kult) und diagonale (Landschaft, Architektur, Grenze) Resonanzfelder zu untersuchen. Insbesondere veränderte Weltbeziehungen, etwa in der Neuordnung des Raumes, kompetitive Kultplatzgestaltungen von Nachbargemeinwesen und schließlich die (rituelle) Markierung einer ‚religiösen Landschaft‘ in Architektur und Kult könnten hier Schwerpunktthemen sein.

Prozessionen können jahrzehntelang in der gleichen Weise ablaufen, dann aber durch neue politische Machtverhältnisse umgedeutet und zur Steuerung von Resonanzbeziehungen instrumentalisiert werden und damit unterschiedliche Resonanzen hervorrufen (Athener – Seebundstaaten; Divinisierung und Integrierung hellenistischer Herrscher in die Zeremonie). Feste können neu eingeführt werden und neue Resonanzen erzeugen, Heiligtümer und heilige Bezirke hatten festlich begangene Einweihungstage (Kirchweih), die in einer kleinräumigen ‚religiösen Landschaft‘ (z. B. Matronengebiet im südlichen Niedergermanien) für ein möglicherweise kompetitives System von solchen Festen sorgten. Nicht zuletzt dienten solche regelmäßigen Feste der Identität und Selbstvergewisserung von Gemeinschaften – der Soziologe Michel Maffesoli sieht z. B. den antiken Dionysoskult mit unkontrolliertem Rausch und Ekstase als Gegenbild einer kontrollierten Vergemeinschaftung im Faschismus an.<sup>21</sup>

Schließlich können literarische Reflexionen über Resonanzbeziehungen verschiedenster Art gedeutet werden, hier könnte ein Schwerpunkt in der Ekphrasis liegen.

In vielen Teilen des Römischen Reiches, insbesondere im Westen haben sich pagane religiöse Traditionen auch noch nach den theodosianischen Verboten am Ende des 4. Jahrhunderts noch lange gehalten. Das Festhalten an paganen Traditionen im Gegensatz zum Christentum spielte z. B. im Vandalenreich in Nordafrika etwa bei den Berberstämmen und z. T. bei den Vandalen selbst eine wichtige Rolle, die das Reich schließlich insgesamt schwächte.<sup>22</sup> Im gallischen und germanischen Raum kamen zu den polytheistischen Kulturen der ansässigen Bevölkerung die der germanischen

<sup>19</sup> Zum Problem des Bauopfers vgl. zuletzt Beilke-Voigt 2007.

<sup>20</sup> Vgl. Spickermann 2003, 260 f.

<sup>21</sup> Maffesoli 2002.

<sup>22</sup> Spickermann 2014.



Neusiedler hinzu, ein Prozess, mit dem dieses Gebiet seit Jahrhunderten durch immer wieder neu hinzukommende Siedlergruppen vertraut war. Die Berichte des Gregor von Tours und auch des Sulpicius Severus über das Wirken des Martin von Tours zeigen deutlich, dass die Ansiedlung von Franken, Alemannen, Burgundern und anderer germanischer Gruppen auf römischem Provinzialgebiet für die traditionellen gallo-römischen Religionen sogar ein belebendes Element gewesen zu sein scheint, so dass sich die paganen Kulte in einigen Gebieten am Rhein und in Innergallien noch lange halten konnten.<sup>23</sup> Auch in verschiedenen Regionen Italiens weisen die zahlreichen Berichte von Kirchenschriftstellern auf pagane Aktivitäten hin. Hier ergibt sich ein weites Feld von Resonanzbeziehungen, die aufgrund einer insgesamt günstigen Quellenlage zahlreiche Untersuchungsfelder in den gesamten Altertumswissenschaften bieten.

Schließlich wäre es noch wichtig, den bisher noch wenig beachteten Bereich der Antikerezeption zu berücksichtigen. Dies könnte sich auf sozio-religiöse Praktiken wie beispielsweise die der anatomischen Ex-votos beziehen, die vor allem in Bayern und Österreich bis heute zu beobachten sind, wobei zu untersuchen wäre, ob es sich hier um eine Rezeption der Antike oder um eine christliche Fortführung ursprünglich paganer Praktiken handelt. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass diese Rezeptionen in den meisten Fällen (mit Ausnahme bei Marcel Mauss) niemals direkt verlaufen, sondern immer vermittelt sind, sei es durch historiographische, philosophische oder literarische Antikerezeptionen. Dennoch wären vergleichende Studien bezüglich der Dedikation von anatomischen Ex-votos in der Antike und den Wachs- oder Holzvotiven der Moderne unter dem Gesichtspunkt der Resonanzbeziehungen sehr erhellend, ja diese dürften letztendlich den Schlüssel zum Verständnis bieten. Dies gilt besonders für die diagonale Resonanzachse. Nach Marcel Mauss ist es ja insbesondere die sogenannte ‚Theorie des nexum‘, auf die dieser in seinem berühmten Essay über die Gabe zurückgreift und die für ihn das ehemalige Verständnis für die bei der Gabe auftretende Mischung zwischen Personen und Sachen offenbart. Weitere Felder für Ritual und Resonanz in der Rezeption der Antike wären beispielsweise der Heroenkult – ich darf hier nur an die Neueröffnung des Museums für den mazedonischen Nationalhelden Alexander den Großen in Skopje erinnern –,<sup>24</sup> die Esoterik als weites Tummelfeld und damit zusammenhängend die antiken und modernen Druiden bzw. die antike und moderne Keltenrezeption.

## Schluss

Vor dem Hintergrund gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklungen, welche die Frage nach gelingenden Weltbeziehungen nicht nur im Hinblick auf Mitmenschen und Gesellschaft (horizontale Resonanz), sondern auch nach gelingenden Weltverhältnissen darüber hinaus im Blick auf Natur, Kosmos insgesamt und das sogenannte Transzendente (vertikale Resonanz) aufwerfen, richtet sich der Fokus des geplanten Projekts auf die maßgebliche Rolle von sozio-religiösen Praktiken bei der Etablierung, Institutionalisierung und Habitualisierung spezifischer sozialer und emotionaler individueller Weltbeziehungen, u. a. auch über Objektbeziehungen. Religion wird dabei als eine besondere Form verstanden, vertikale Resonanzräume zu entfalten und zu pflegen; Rituale als jene Formen des Handelns, die entsprechende Resonanzbeziehungen thematisch werden lassen, Resonanz-Erfahrungen ermöglichen – wie eine lange Forschungstradition herausgestellt hat – und grundlegende Muster sozialer Beziehungen einüben, stellen dabei den zentralen Gegenstand empirischer Untersuchungen dar. Der Resonanzbegriff ermöglicht es, die unterschiedlichen Formen von intendierten oder erfahrenen Beziehungen zu anderen Menschen, Objekten oder

<sup>23</sup> Spickermann 2008, 253 ff.

<sup>24</sup> Vgl. dazu z. B. Thomas Brey, Athen und Skopje. Wem gehört Alexander der Große? (<http://www.tageblatt.lu/nachrichten/story/Wem-gehört-Alexander-der-Gro-e-23087126>, letzter Zugriff 01.03.2016).



höheren Mächten mit den in diesen Beziehungen angesprochenen Fragen nach dem ‚Gelingen‘ oder den „Ideen des Guten“<sup>25</sup> zusammenzubringen. Über den Resonanzbegriff wird somit ergänzend zu einem funktionalen Verständnis von religiösen Praktiken auch ein verstehend-hermeneutischer Zugang eröffnet, der die Bedeutung etwa von Ritualen über den Zeitkontext hinaus erschließen kann. Religiöse Praktiken im weitesten Sinne rücken damit – weit über den Bereich der Religion hinaus – für historische wie gegenwärtige Gesellschaften in eine zentrale Position, die die Aufnahme und Weiterentwicklung klassischer Forschungstraditionen erlaubt. Die vergleichende Betrachtung von euro-mediterraner Antike und eurasischer Gegenwart ermöglicht den Vergleich komplexer Gesellschaften unter den Bedingungen ethnischer und religiöser Pluralität und zugleich extremen Unterschieden in der materiellen und politischen Kultur. Begriffliche und kulturelle Kontinuitäten bzw. Wiederaufnahmen erleichtern die Identifizierung von Vergleichspunkten und fordern zugleich zu intensiver Reflexion auf Differenzen auf. Die Überlieferungssituation und der Forschungsstand ermöglichen in dieser räumlichen und zeitlichen Fokussierung Zusammenhänge wie die sakrale Aufladung von Raum, Zeit oder Gemeinschaften als Resonanzpraktiken oder gar die gegenläufige Entsakralisierung zu untersuchen. Der Bogen ist dabei weit gespannt.

## Literaturverzeichnis

- Beilke-Voigt, Ines (2007). Das Opfer im archäologischen Befund. Studien zu den sog. Bauopfern, kultischen Niederlegungen und Bestattungen in ur- und frühgeschichtlichen Siedlungen Norddeutschlands und Dänemarks. Berliner Archäologische Forschungen Bd. 4. Rahden/Westf.
- Brosius, Christiane et al. (2013). Ritual und Ritualdynamik. Göttingen.
- Elsner, Jaś (2012). Material Culture and Ritual: State of the Question. In: Wescoat, Bonna D./Ousterhout, Robert G. (eds.) *Architecture of the sacred: Space, ritual, and experience from classical Greece to Byzantium*. Cambridge. 1–26.
- Henaff, Marcel (2009). *Der Preis der Wahrheit: Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Hodder, Ian (2012). *Entangled: An Archeology of the Relationships between Humans and Things*. Oxford.
- Joas, Hans/Rüpke, Jörg (Hrsg.) (2013). Bericht über die erste Förderperiode der Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ (2008–2012). Erfurt.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social*. Oxford.
- Mackert, Nina/Martschukat, Jürgen (2015). Fat Agency, In: *Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte* 5, 3 (2015).
- Maffesoli, Michel (2002). *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*. Paris.
- Mauss, Marcel (1996). *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a. M. [Nachdr. d. Ausgabe Frankfurt a. M. 1968].
- Nünning, Vera et al. (Hrsg.) (2013). *Ritual and Narrative. Theoretical Explorations and Historical Case Studies*. Tübingen.
- Raja, Rubina/Rüpke, Jörg (2015). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Malden.
- Raja, Rubina/Lara Weiss (2015). *The Role of Objects: Creating Meaning in Situations, Religion in the Roman Empire. Thematic Issue 1.2*. Tübingen.
- Rosa, Hartmut (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin.

<sup>25</sup> Dazu bes. Taylor 1986.

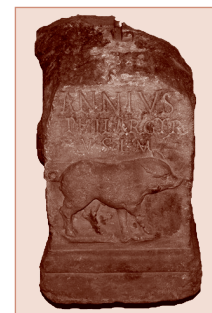


- Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin.
- Rüpke, Jörg/Spickermann, Wolfgang (eds.) (2012). *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*. Berlin.
- Schluchter, Wolfgang (1985). Vorwort. In: Ders. (Hrsg.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums, Interpretation und Kritik*. Frankfurt a. M.
- Schuller, Wolfgang (1994). *Einführung in die Geschichte des Altertums*. Stuttgart.
- Schörner, Günther (2013). *Depicting Sacrifice in Roman Asia Minor: Narratives of Ritual in Classical Archaeology*. In: Nünning, Vera et al. (Hrsg.). *Ritual and Narrative. Theoretical Explorations and Historical Case Studies*. Tübingen. 103–130.
- Spickermann, Wolfgang (2001). Mahl. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 19, 165–167.
- Spickermann, Wolfgang (2003). *Religionsgeschichte des römischen Germanien 1. Germania Superior, Religion der römischen Provinzen 2*. Tübingen.
- Spickermann, Wolfgang (2006). Weihedenkmäler. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 33, 370–373.
- Spickermann, Wolfgang (2008). *Religionsgeschichte des römischen Germanien 2. Germania Inferior. Religion der römischen Provinzen 3*. Tübingen.
- Spickermann, Wolfgang (2014). Arianische Vandalen, katholische Provinzialrömer und die Rolle kirchlicher Netzwerke im Nordafrika des 5. Jh. n. Chr. In: Bauerfeld, D./Clemens, L. (Hrsg.). *Gesellschaftliche Umbrüche und soziale Netzwerke*. Bielefeld. 65–86.
- Taylor, Charles (1986). Die Motive Einer Verfahrensethik. [The Motivation Behind a Procedural Ethics]. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt a. M. 101–135.
- Weber, Max (1917). *Wissenschaft als Beruf. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1985.
- Wirbelauer, Eckhard (2004). *Antike. Oldenbourg Geschichte Lehrbuch*. München.



CLIFFORD ANDO

## RELIGIÖSE UND POLITISCHE ZUGEHÖRIGKEIT VON CARACALLA BIS THEODOSIUS



Wie könnte die Aussage untermauert werden, dass das Bürgerrecht in der Antike universal mit Religion verflochten war? Und damit verbunden, warum entwickelten die Römer kein Gegenkonzept zu dem ihnen von den Christen zugeschriebenen Begriff „pagan“ im Sinne einer Selbstidentifikation? Welche sprachlichen Möglichkeiten besaßen oder entwickelten die Römer, um ihre religiöse Zugehörigkeit als Teil einer von der politischen Zugehörigkeit unabhängigen Identität zu beschreiben und wurden diese Begrifflichkeiten gewöhnlich oder auch nur potentiell als von anderen Bindungen unabhängig verstanden?

Diese Fragen verweisen direkt auf ein Problem der Geschichtswissenschaft und der historischen Methode, welches im Zentrum mehrerer der hier gesammelten Beiträge steht: Ist in der hohen römischen Kaiserzeit ein Prozess der Individualisierung in Bezug auf die religiöse Identität zu beobachten? In welcher Weise würde ein solcher Prozess seinen diskursiven und materiellen Ausdruck finden? Und zuletzt, wie können wir einen oder mehrere dieser Prozesse identifizieren?

In den letzten Jahren habe ich eine Reihe von Versuchen unternommen, diese Fragen – und besonders die erste – zu beantworten. Meine Bemühungen bestanden zum Teil im Versuch, präzise herauszuarbeiten, weshalb diese Fragen für die Antike so schwer zu beantworten sind, sowie wann und wie die religionssoziologisch zu deutenden Verhältnisse der Antike sich in der Art geändert haben, dass die Entstehung neuer sprachlicher Formen für religiöse Zugehörigkeit – und dadurch neue Evidenz, die durch ihre Benennung nutzbar gemacht werden könnte – möglich wurden<sup>1</sup>.

Einfacher ausgedrückt sind diese, wie die meisten nützlichen Fragen, unbeantwortbar. Nichts desto trotz sind sie sicherlich nützlich, da sie Aussagen über den Unterschied zwischen z. B. einem antiken und einem post-reformatorischen Kontext provozieren; ferner konnte einiger Gewinn aus den Bemühungen gezogen werden, relevante Achsen zu definieren und redefinieren, entlang welcher die Unterschiede zu bewerten sind.

Seinen Ausgangspunkt nimmt dieser Beitrag in einer besonderen Passage – und aufschlussreichen Übersetzung – des zweiten Textes im Appendix zu Optatus von Mileve in der Übersetzung von Mark Edwards. Der Text selbst ist ein Brief eines Caecilianus, eines lokalen Magistraten in Abthugni (heute Suwar, Tunesien), welche in einer späteren Anklage laut verlesen wurde:

*Caecilianus parenti Felici salutem! cum Ingentius collegam meum Argentium amicum suum conueniret et inquisisset, anno duouiratus mei an aliquae scripturae legis uestrae secundum sacram legem adustae sint \*\*\* quam Galatius meus ex lege uestra publice epistolas salutatorias de basilica protulerit.*

*Greetings from Caecilianus to his father Felix! When Ingentius came to his friend my colleague Argentius and inquired whether in the year of my duovirate any scripture of your religion were burnt in accordance with the sacred law ... after my servant Galatius, of your religion, had publicly taken the letters of greeting out of the church.<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Ando (2012a) 122–145; Ando (2013); Ando (2016a) 9–26.

<sup>2</sup> *Acta purgationis Felicis*, Text 2 in: C. Ziwsa (ed.), *S. Optati Mileuitani libri VII* (Vienna: Tempsky, 1893), 199; M. Edwards (trans.): *Optatus: Against the Donatists* (Liverpool: Liverpool University Press, 1997), 174.

Auch wenn meines Erachtens Edwards durch die Einführung des Ausdrucks „*religion*“ den Text weitestgehend korrekt übersetzt, bedarf es dennoch einer Erklärung: *ex vestra lege* ist nicht auf den ersten Blick ein klarer Ausdruck für religiöse Zugehörigkeit. Doch welchen Begriff würde man sonst benutzen?

Es gibt Studien über den lateinischen Begriff *religio* als *faux ami*,<sup>3</sup> doch existieren erstaunlich wenige Untersuchungen über die Terminologie und den begrifflichen Apparat, welcher in der antiken Welt genutzt wurde, um Diskurse, Praktiken, Institutionen, Empfindungen und Ordnungen zu benennen, welche wir heute unter dem Begriff „Religion“ fassen.<sup>4</sup> Welche Begriffe waren dies? Wenn vielfältige Begriffe zum Einsatz kamen, welche Bereiche deckten sie gegenseitig ab und wie war ihr Verhältnis zueinander? Welche Bereiche beinhalteten sie, die nicht im Bedeutungsspektrum von „Religion“ enthalten sind? Und umgekehrt, welche Bereiche ließen sie aus, die die moderne „Religion“ kennzeichnen? In welchem Ausmaß behandelte die Antike gewisse Subsysteme der Kultur als (aus moderner Perspektive) relativ säkular, d. h. frei von „religiöser“ Bedeutung? Oder war es der Fall, dass „Religion“ gar nicht als eigenständige Kategorie existierte, da, was in anderen Fällen Religion konstituiert, die gesamte Kultur durchdrang?

Zweitens: Wurden im Bürgerrecht spezifisch religiöse Elemente gesehen? Damit in Beziehung: Wie wurde der Status eines individuellen Bürgers in Bezug auf staatlichen Kult verstanden?<sup>5</sup> Welche Bedeutung schrieben sie den Ritualen zu, welche durch einige wenige Männer und Sklaven zur Morgendämmerung vor dem Haus des Magistraten abgehalten wurden, ohne Zeugen und scheinbar mit nur wenig Bewusstsein für den Anteil der gesamten Bürgerschaft daran?

Drittens, und in Beziehung auf die ersten beiden Punkte: Die Römer der klassischen Periode besaßen keine sprachlichen Formen mit denen sie die Mitgliedschaft oder Teilnahme an einem Kult/einer Religion zum Ausdruck bringen konnten, wie wurde dann der Ausschluss an einer Teilnahme bzw. einer Mitgliedschaft ausgedrückt? Um ein Beispiel *ex negativo* zu nennen: sich selbst einen Epikureer zu bezeichnen hatte im damaligen Verständnis Konsequenzen für das Engagement gegenüber traditionellen Theologien sowohl im Bereich des Kultes als auch des Umgangs mit dem Tod. Doch waren diese philosophisch begründet und beinhalteten keine Vorstellungen von Religion oder religiöser Verbundenheit an sich.

Hieraus ergeben sich Probleme, welche in Deutschland unter der Bezeichnung „Individualisierung“ in der antiken Religion zusammengefasst werden, und welche ich an anderer Stelle versucht habe als Wandlung der antiken Welt zu beschreiben, hin zu einem Verständnis von Religion, in welcher der Wandel von Bedeutung ist.<sup>6</sup> Der eigentliche Wandel jener Welt scheint mir ein trivialeres Problem, ohne besondere soziologische oder sozio-theologische „Überraschungen“, ungeachtet der erheblichen historischen Effekte.

Im Folgenden beginne ich mit dem Wortfeld, das sich im Brief des Caecilianus zeigt, sozusagen im Licht der Sprache des gesamten Appendix zu Optatus. Dieser Apparat besteht nicht einfach in dem Begriff „lex“, „Gesetz“. Stattdessen zeigt sich bei näherer Betrachtung ein ganzes Vokabular öffentlichen Rechts, welches genutzt wurde, um religiöse Gemeinschaften zu beschreiben und voneinander zu unterscheiden sowie eine Mitgliedschaft aufzunehmen oder zu bestätigen.

Danach folgen Ausführungen zur Sprache der Religion und zur Konzeptualisierung in klassischen Texten in Bezug auf religiösen Pluralismus und religiöse Zugehörigkeit. Im Speziellen sollen drei Punkte im Fokus stehen:

<sup>3</sup> Z. B. Muth (1978); Sachot (1991).

<sup>4</sup> Hierbei ist folgender Ansatz zwingend zu bedenken: Casadio (2010).

<sup>5</sup> Siehe hierzu: Scheid (2013).

<sup>6</sup> Ando (2012a) 122–145; Ando (2013); Ando (2016a) 9–26.

- Die Durchdringung von Sprache aus dem Bereich der Politik, d.h. dem Bürgerrecht, mit der Sprache der religiösen Zugehörigkeit
- Das Überlappen von Konzepten des religiösen und rechtlichen Pluralismus
- Das Aufkeimen und vollständige Scheitern eines Bewusstseins, dass politische und religiöse Zugehörigkeit nicht aufeinander abbildbar sind.

Weitergehend werde ich mehrere Passagen christlicher Texte vor der *Constitutio Antoniniana* betrachten, in welchen religiöse Andersdenkende versuchen, die Besonderheit von Religion als Teil der individuellen Identität und unabhängig von Personenrecht oder politischer Loyalität zu behaupten.

Die *Constitutio Antoniniana* erscheint hier als ein Wendepunkt. Ich gehöre zu denjenigen, die glauben, dass sie primär religiös motiviert war. In einem Staat wie dem römischen konnte die rechtliche Identität mit einem Dokument geändert werden, die religiöse Identität hingegen nicht. Man mag durch einen spontanen Wandel auf der einen Seite einen Abbruch der Beziehung zur anderen Seite erwartet haben, nichts desto trotz scheinen weder die früheren Grenzen der Konzeptualisierung von Religion nicht einmal in den christlichen Texten des folgenden Jahrhunderts überwunden, noch das Vertrauen in Riten und Praktiken als essentiellen Bestandteil religiöser Identität erschüttert worden zu sein, noch scheint die Sprache aus dem Bereich des Rechts als essentieller Weg, die Natur religiöser Gemeinschaften und religiösen Engagements zu verstehen, zu erlöschen. Stattdessen ist Kontinuität an der Tagesordnung. Dies zeigt sich bis in die Spätantike, in welcher das politische Vokabular in einem immer überbordenderen Wortfeld aktiv genutzt wird, selbst wenn es das Ziel der Autoren war, die Trennung des Religiösen von der Welt aufzuzeigen. Religion bleibt – oder wurde meiner Meinung nach gerade – eine Form des Politischen, und hierbei ist die Rechtssprache von essentieller Bedeutung.

### „Ex lege vestra“ und verwandte Metaphern im *Optatus Appendix*

Betrachtet man die Sprache in der konstantinischen Rezeption des *Optatus Appendix*, muss zuerst die weite Verbreitung der Textstelle „*legis vestrae*“, welche sowohl in den in Afrika als auch am Hof des Kaisers verfassten Schriften enthalten ist, hervorgehoben werden. (Aus Gründen, auf die ich in Kürze eingehen werde, bevorzuge ich die Übersetzung „aus Eurer Gemeinde“ anstatt „aus Eurer Religion“). So wird der Ausdruck beispielsweise in einem Brief der Prätorianerpräfekten Annianus und Julius Julianus an Domitus Celsus<sup>7</sup> (welches zudem das amüsante Metonym *lares* für „Haushalt“ beinhaltet, wie ich anderweitig bereits ausgeführt habe) und im Brief des Konstantin an die Bischöfe von Afrika nach dem Konzil von Arles genutzt.<sup>8</sup>

Erweitert wird der metaphorische Komplex in den „*Gesta apud Zenophilum*“ und zwar in der Konversation des Zenophilus, *consularis* von Afrika, mit Victor und Nundiarius.<sup>9</sup> Die Gemeinde hatte über einen neuen Bischof beraten und Silvanus als Verräter abgelehnt, oder wie sie es selbst ausdrücken, sie wollten einen *civem nostrum* und *integrum virum*, also einen Mitbürger und ehrlichen

<sup>7</sup> Text 8 in: C. Ziwsa (ed.), *S. Optati Milevitani libri VII* (Vienna: Tempsky, 1893), p. 212 ll. 16–20: *Quoniam Lucianum, Capitonem, Pidentium et Nasutium episcopos et Mammarium presbyterum, qui secundum caeleste praeceptum domini Constantini Maximi inuicti semper Augusti ad Gallias cum aliis legis eius hominibus uenerant, dignitas erus ad lares proprios uenire praecepit...*

<sup>8</sup> Text 5 in: C. Ziwsa (ed.), *S. Optati Milevitani libri VII* (Vienna: Tempsky, 1893), p. 209 ll. 5–9: *o uere uictrix prouidentia Christi saluatoris. ut etiam bis consuleret, qui tam desciscentes a ueritate quodammodo aduersus ipsam arma inducentes gentibus se copulauerunt; quia, si uel nunc mera fide uoluerint obsequia sanctissimae legi deferre, intellegere poterunt, quantum sibi nutu dei sit prouisum.*

<sup>9</sup> *Gesta apud Zenophilum*, Text 1 in: C. Ziwsa (ed.), *S. Optati Milevitani libri VII* (Vienna: Tempsky, 1893), p. 192 l. 30 – p. 193 l. 2.



Mann. Diese Redewendungen könnten natürlich rein politisch gemeint sein, wie es Edwards interpretiert, doch was würde es dann bedeuten? Und war diese Sprache je rein säkular? Meiner Ansicht nach ist dieser Satz klar religiös gemeint. Es bedeutet nichts anderes und höchst wahrscheinlich auch nicht mehr, als dass sie einen Bischof aus ihrer Gemeinde wollten, also aus ihrer Sekte, ihrer Religion, ihrer Gemeinschaft. Um dies noch weiter zu klären, müssen wir weitere 380 Jahre zurückgehen.

## Religion und Gesetz, Individuum und Gemeinschaft im klassischen Rom

Schneller als es wahrscheinlich der Fall sein sollte, wird behauptet, das römische Bürgerrecht habe eine spezifische wie allgemeine enge Verbindung mit der Religion. Ich selbst vermute der Grund dafür, dass es so schwer ist diese Behauptung zu beweisen, liegt in ihrer Offensichtlichkeit: Römer hieß immer auch *in religiöser Hinsicht* Römer zu sein. In Folge dessen war ein Wort wie „pagan“ nicht notwendig, da es keine Gegenvorstellung zu „religiös römisch“ gab. Zumindest bis zu dem Zeitpunkt, an dem Konstantin und seine Nachfolger das System destabilisierten, war das lateinische Wort für „pagan“ innerhalb der nichtchristlichen Bevölkerung *civis*.

Hieraus erschließen sich drei Elemente, die im Rahmen eines Essays wie diesem festgestellt werden können: erstens, Römer der Kaiserzeit verstanden religiöse Institutionen (Kulte, Riten, Praktiken) als ein Produkt menschlicher Institutionalisierung, welche in unterschiedlichen Gemeinschaften stattfand;<sup>10</sup> zweitens, das Wortfeld zur Beschreibung eines religiösen Pluralismus stimmte genau mit demjenigen des rechtlichen Pluralismus des Imperium überein;<sup>11</sup> und drittens, Staatskult wurde als im Namen der politischen Gemeinschaft praktiziert verstanden und bestand in der Teilnahme an staatlichen Ritualen, die *pars pro toto* durch die Magistrate durchgeführt wurden. Weitere positive Aussagen sind folglich sehr begrenzt, stattdessen sollen im Folgenden Momente herangezogen werden, in denen die Vorstellung dieser Homologie, des Überlappens, des Eingebettet-Seins versagte und gängige nicht artikulierte Präsuppositionen einer ausdrücklichen Formulierung bedurften.

Für einen Moment möchte ich die Frage nach der genauen Übersetzung des lateinischen *religio* ausklammern. Die Beschreibung der „Universalität römischer Religion“ durch Cicero zu Beginn des dritten Buchs der *natura deorum* mit seinem täuschenden Singular *omnis religio*, fast direkt gefolgt von dem Plural *hae religiones*, mag hier stellvertretend für alle Bemühungen zur Klärung dieser Frage stehen.<sup>12</sup>

Stattdessen sollen zwei normative Aussagen aus Ciceros *pro Flacco* und Gaius' *Institutiones* über die Verbreitung von religiösen Systemen und Rechtssystemen miteinander verglichen werden: „Jedes Volk hat seine Religion, Laelius, wie wir die unsere.“ Und „Was nämlich ein jedes Volk sich selbst als Recht gesetzt hat, ist sein eigenes Sonderrecht, das heißt ‚Bürgerliches Recht‘, sozusagen als das Sonderrecht der Bürgerschaft.“<sup>13</sup>

Zwei Merkmale dieser Textausschnitte sind hier hervorzuheben. Zum einen sind die Aussagen auf einer formalen Ebene identisch: In beiden Fällen kommen ein Distributiv- (*quisque*) und ein Reflexivpronomen (*sua/sibi*) zum Einsatz. Zum anderen ist der Typ von Gesellschaft oder Bevölkerung, der hier zur Debatte steht, immer der *populus*, eine politische Gemeinschaft die von Rechts wegen, durch das Bürgerrecht (*civitas*), definiert ist. *Religiones* und *iura* werden von Bevölkerungen für sich selbst durch die Bürgerschaft entwickelt und bestimmt.

<sup>10</sup> Ando (2010); Ando (2016a) 69–89.

<sup>11</sup> Ando (2016a) 9–26.

<sup>12</sup> Ando (2008a) 1–6; Cic. nat. deor. 3.5.

<sup>13</sup> Cic. Flacc. 69 (*sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis*) Übers: Manfred Fuhrmann und Gai. Inst. 1.1 (*nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile*) Übers.: Ulrich Manthe.





Die Textstellen zeigen gewisse Vorannahmen der Römer bezüglich der Religion, welche die Entwicklung anderer Vorstellungen zweifelsohne einschränkten. Ein Verständnis von religiöser Zugehörigkeit in Analogie zu politischer Bürgerschaft führt dazu, dass individuelle religiöse Handlungen – wie sie zwangsläufig auftreten – auch nur innerhalb von Gemeinschaften aus ähnlichen Individuen geschehen. Im Zentrum der römischen Aufmerksamkeit stand also nicht die „Religion“ sondern die Kultgemeinschaft. In Folge dessen konnten religiöse Entscheidungen auf der Ebene des Individuums als legitimiert gelten, wenn sie im Kontext einer politischen Gemeinschaft oder einer privaten Gruppe stattfanden, doch gleichzeitig musste es Argwohn hervorrufen, wenn dies nicht geschah. Die idealtypische Gemeinschaft hierfür war die *civitas*. Die Anerkennung aller anderen Gruppen galt, im Vergleich zu deren juristischer Autonomie und der institutionellen Beschaffenheit, als mit Mängeln behaftet und war keineswegs garantiert.

Um auf Cicero und Gaius zurückzukommen: Anklänge an deren Sprachgebrauch sind in der Kaiserzeit weit verbreitet. In einem 2012 erschienenen Essay konnte ich ein Dutzend Parallelen innerhalb der zweihundert Jahre aus unterschiedlichsten Genres benennen.<sup>14</sup> Zur näheren Betrachtung dieses Typs empfiehlt sich beispielsweise das Judenedikt des Claudius in den *Antiquitates* des Flavius Josephus: „βουλόμενον ὑποτετάχθαι ἑκάστους ἐμμένοντας τοῖς ἰδίοις ἔθεισιν καὶ μὴ παραβαίνειν ἀναγκαζομένους τὴν πάτριον θρησκείαν.“

„[Augustus] wünschte, daß jeder <?> ... nach den eigenen Bräuchen leben solle und nicht gezwungen wird von der althergebrachten *cultus/religio* abzuweichen...“<sup>15</sup>

Auch hier wird die ganze Arbeit durch ein distributives und ein reflexives Possessivpronomen geleistet (*ἑκάστους* und *ἰδίοις*). Das Beispiel zeigt auch ein Problem, auf welches ich noch zu sprechen kommen muss, nämlich, dass die normative Annahme im religiösen und rechtlichen Denken Roms, nach welchem das Rechtssystem wie die Religion sich von Bürgerschaft zu Bürgerschaft unterscheidet, Mängel aufweist. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass die religiösen Aktivitäten einer politischen Gemeinschaft unter römischer Herrschaft umfassend durch das Konzept einer engen Korrelation zwischen religiöser Aktivität und politischer Zugehörigkeit abgebildet werden könnte. Dieses Problem verschärft sich durch die menschliche Mobilität, welche durch die Existenz eines übergeordneten imperialen Staates noch verstärkt wird. Auf demographischer Ebene ist die Konsequenz einer solchen Mobilität die Heterogenität der städtischen Bevölkerung in jeglicher Hinsicht. Bevölkerungsteile in der Diaspora waren signifikante Gruppen, für welche das römische System nur mit großen Einschränkungen galt.<sup>16</sup>

Das spezifische Vokabular des römischen Rechts, und dies ist vielleicht am wichtigsten, ist auch in Kontexten zu finden, in denen keine direkten Analogien zwischen religiöser und rechtlicher Sphäre hergestellt werden. So heißt es z. B. in der Definition der *popularia sacra*, der öffentlichen Riten, welche als Zitat des augusteischen Juristen Antistius Labeo im Wörterbuch des Festus aufgenommen sind, dass, was öffentlich ist, für die ganze Bürgerschaft bestimmt ist: „*popularia sacra sunt, ut ait Labeo, quae omnes cives faciunt, nec certis familiis adtributa sunt*“ (*Wie Labeo sagt, sind populare Riten diejenigen, die alle Bürger abhalten, und die keinen spezifischen Familien zugeordnet sind*).<sup>17</sup> Ähnlich legt, in einer weiteren Definition der *publica sacra* bei Festus, der zirkuläre Charakter der Rechtssprache ein geschlossenes und einheitliches ideologisches System nahe: Die Rituale der Bürgerschaft sind diejenigen, die durch die Bürgerschaft und auf Kosten der Bürgerschaft durchgeführt werden.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Ando (2012b); Ando (2016b).

<sup>15</sup> Joseph. Ant. 19 5.2.

<sup>16</sup> Ando (2013).

<sup>17</sup> Festus s. v. *popularia sacra* 298L = Antistius Labeo fr. 16 Huschke-Seckel-Kübler.

<sup>18</sup> Festus s. v. *publica sacra* 284L: *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus pagis curis sacellis: est privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.*



Noch aufschlussreicher sind die Formulierungen bei Livius bezüglich des Bacchanalienskandals, wenn beschrieben wird, dass 186 v. Chr. den Vertretern des römischen Volkes Gerüchte zugetragen wurden, es gebe einen organisierten Bacchuskult in Rom und Italien.

„Man sagte, von den Göttern seien die Menschen geraubt worden, die sie an eine Maschine bänden und in verborgenen Höhlen verschwinden ließen; das seien die, die sich entweder geweigert hätten, den Eid zu leisten oder die Schandtaten mitzumachen, oder Unzucht mit sich treiben zu lassen. Es sei eine gewaltige Menge, fast schon ein eigenes Volk (*multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse*), darunter auch Männer und Frauen aus bekannten Familien.“<sup>19</sup>

Die direkte Benennung solcher Gruppen warf für den Bereich der Religionssoziologie der römischen Antike die Frage auf, wie man sich einen Kult vorstellen kann, der weder staatlich noch familiär bzw. gentilizisch, also außerhalb oder jenseits des Privaten zu verorten ist: Die Antwort hierauf war, dass er nur als „öffentlich“ zu bezeichnen ist. Nun gleicht die hier genutzte Formulierung, der zufolge die Gruppe der den Gott Verehrenden beinahe eine eigene Volksgruppe bildeten, dem Begriff von Einheit bei Festus und ist ähnlich aufschlussreich. Es kann nur einen *populus* geben, und alles was öffentlich ist, muss gemeinschaftlich von diesem getragen werden.

Ich beende diesen Abschnitt, indem ich zwei Bereiche nur kurz ansprechen möchte, die eigentlich einer detaillierteren Betrachtung bedürfen, als ich sie hier anbringen kann. Der erste besteht aus der Begründung von Strafen gegenüber Staatswesen. Diese Begründungen sind ein Fingerzeig, dass die idealtypischen Aussagen aus der Literatur durch die Untersuchung solcher Situationen zu ergänzen sind, in denen das Ideal aufgeweicht werden musste.<sup>20</sup> So z. B. Livius' Begründung für die Bestrafung der Hernici, in welcher den Magistraten von Anagnini „*praeter quam sacrorum curatione interdictum*“, „alles bis auf die Ausübung der Kulthandlungen untersagt“<sup>21</sup> wurden. Hier zeigt sich, dass die Römer davon ausgingen, dass religiöse Rituale im Aufgabenbereich der Magistrate angesiedelt sind, mit allen Konsequenzen für die Annahmen bezüglich der strukturellen Ausformung kultischer Gemeinschaften, die dies mit sich bringt.

Die zweite Bereich, den ich hier nur kurz nennen möchte, umfasst die meist fehlgeschlagenen Versuche griechischer und römischer Schriftsteller, Gemeinschaften zu beschreiben, denen, in den *civitates* eingebettet, es an rechtlicher Ausdrucksfähigkeit mangelt, die aber dennoch einen autonomen kultischen Status besitzen. Ein Beispiel hierfür, innerhalb eines normativen Textes, ist das bereits erwähnte Edikt des Claudius. An anderer Stelle finden sich solche Versuche, wenn Schriftsteller mit der gänzlich entwurzelten Bevölkerungsgruppe der Sklaven Roms konfrontiert sind. Am berühmtesten ist hier wohl die Behauptung, die Tacitus dem Cassius Longinius zuschreibt, römische Haushalte beinhalteten „*nationes in familiis... in quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt.*“, „Angehörige von Volksgemeinschaften in unserer Familia..., die von uns verschiedene Bräuche, eine fremde Religion oder gar keine haben.“<sup>22</sup>

Rechtlich existierten Sklaven als Personen und als Besitz und gehörten somit als Individuen und innerhalb von Gruppen Kulturen an. Doch wurden weder die Sklaven selbst, noch ihre Gemeinschaften je als politisch akzeptiert. Ihre religiöse Identität – ihre Religion – musste deshalb notwendiger Weise unterschieden werden von jeglicher Form von Polis- bzw. republikanischer juristisch-politischer Identität und hätte als ein solches Phänomen auch Eingang in den theoretischen Diskurs finden können, wenn es nur als einer näheren Untersuchung wert befunden worden wäre.

<sup>19</sup> Liv. 39, 13, 13f. Übers.: Hans Jürgen Hillen.

<sup>20</sup> Für eine vertiefte Betrachtung der Methode siehe: Ando (2012c).

<sup>21</sup> Liv. 9, 43, 24 Übers.: Hans Jürgen Hillen.

<sup>22</sup> Tac. Ann. 14, 44, 3.



Abschließend, um ein bereits genanntes Argument nochmals aufzugreifen, muss betont werden, dass die Zuschreibung von ontologischer Integrität und politischer Wahrnehmung von Gruppen, welche als *nationes*, *gentes* oder *ethne* bezeichnet wurden, nie garantiert und so ihr Status als legitime Kultgemeinschaften immer eine offene Frage war.

## Christliche Texte vor der Constitutio Antoniniana

Die bisher besprochenen Texte der klassischen Periode waren pagan, doch wenden wir uns christlichen Texten vor der Constitutio Antoniniana zu, finden wir denselben linguistischen Apparat, entstanden weitgehend aus denselben Vorannahmen. In der Retrospektive kann man natürlich eine Debatte unter den Christen ausmachen, ob die religiöse Zugehörigkeit als von juristischer und politischer Zugehörigkeit getrennt zu verstehen ist, doch gilt es hierbei zu betonen, dass es keinen Wortschatz gab, um einen solchen Anspruch zu untermauern. Ganz im Gegenteil ist in ihrer Sprache eine Verschiebung derart festzustellen, dass Aussagen mit einem spezifischen religiösen Vokabular sich mit jenen, die sich auf Recht bzw. Kultur beziehen, die Waage halten. In den Märtyrerakten von Scili sind z. B. *ritu Christiano* gleichwertig zu *Romanorum mos*.<sup>23</sup>

Ferner ist zu beobachten, dass sich Christen gegen Anklagen wegen religiös devianten Verhaltens unter Verweis auf die politische Loyalität verteidigen, so Speratus in den Märtyrerakten von Scili oder in Tertullians *Apologie* und *Ad Nationes*:

*Speratus dixit; numquam malefecimus, iniquitati nullam operam praebuimus; numquam malediximus, sed male accepti gratias egimus; propter quod imperatorem nostrum observamus.*

*Speratus antwortete: „Wir haben niemals Unrecht getan und uns nicht mit ungebörigen Dingen abgegeben. Wir haben nie geflucht, sondern vielmehr Dank gesagt, wenn wir schlecht behandelt wurden. Auch unserem Kaiser erweisen wir die schuldige Ehre.“<sup>24</sup>*

Vielmehr zeigt sich, z. B. bei Tertullian, eine Zurückweisung der christlichen Ansprüche im Abstreiten ihrer Romanitas, also auch der Zugehörigkeit zur Bürgerschaft von paganer Seite.<sup>25</sup> Die dem zugrunde liegende Annahme nach römischer Denkart ist die Unvereinbarkeit von politischer Loyalität mit dem Fehlen damit korrespondierender religiöser Haltung, wie sie sich axiomatisch auch bei Tertullian findet, demzufolge dem Kaiser *pietas, religio et fides* geschuldet werden.

Anstatt dies in Frage zu stellen, bestärkt Tertullian im Weiteren die Annahme der Überschneidung von religiöser und politischer Sphäre, wenn er beteuert, dass die Christen der *laesae Romanae religionis* angeklagt worden seien.<sup>26</sup> Seine Sprache ist wohl darauf ausgelegt, das Konzept des Verrates der *maiestas* zu verringern. *Laedo* steht in der Umgangssprache für das Verletzen im Kontext z. B. von Liebe oder Reputation. Doch wurde *religio* vor Tertullian als Synonym für politische Loyalität genutzt, wie z. B. die Versicherung des Proconsuls Saturninus zeigt:

<sup>23</sup> Pass. Scil. 14: *Saturninus proconsul decretum ex tabella recitavit: Speratum, Nartzalum, Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam et ceteros ritu Christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio adimaverti placet.*

*Der Prokonsul Saturninus verkündete das Urteil von der Tafel: „Speratus, Nartzalus, Zittinus, Donata, Vestia, Sekunda und die übrigen haben bekannt, dass sie nach dem Ritus der Christen leben. Obwohl ihnen die Möglichkeit der Rückkehr zum römischen Kult gegeben wurde, blieben sie hartnäckig. Es wird daher beschlossen und verkündet: Sie sollen mit dem Schwerte hingerichtet werden.“*

<sup>24</sup> Pass. Scil. 2.

<sup>25</sup> Tert. Apol. 36.2 (= Tert. nat 1.17.4): *Si haec ita sunt, ut hostes deprehendantur qui Romani vocabantur, cur nos, qui hostes existimamur, Romani negamur? Non possumus et Romani non esse et hostes esse, cum hostes reperiantur, qui Romani habebantur. Adeo pietas et religio et fides imperatoribus debita non in huiusmodi officiis consistit quibus et hostilitas magis ad velamentum sui potest fungi, sed in his moribus quibus divinitas imperat tam vere quam circa omnes necesse habent exhiberi.*

<sup>26</sup> Tert. Apol. 24.1.



„Auch wir sind fromm. Unser Kult ist einfach. Wir schwören bei dem Genius unseres Herrn, des Kaisers. Wir beten für sein Wohl, und das müsst ihr auch tun.“<sup>27</sup>

Darüber hinaus beschreibt Tertullian selbst den Respekt gegenüber der *maiestas Caesariana* als *religio*, und übernimmt dadurch das Vokabular und die Logik seiner Gegner, welche, nach seinen Angaben, die Christen als *inreligiosi* bezeichnen und dadurch als illoyal.<sup>28</sup>

In der Angleichung von *religio* an *maiestas* durch den Verweis auf Hochverrat, harmonisiert folglich Tertullians Diktion mit der imperialen. Auf einer anderen Ebene jedoch zeigt sich das Ausmaß, in welchem religiöse und politische Zugehörigkeit als aufeinander abbildbar verstanden wurden, so dass die Möglichkeit eines Unterschiedes der Wortbedeutungen unvorstellbar war.

## Constitutio Antoniniana

In welcher Weise stellte die *Constitutio Antoniniana* nun einen Wendepunkt dar? Auch wenn ich mich zu denjenigen zähle, welche die *Constitutio* als religiös betrachten, kann ich dem an dieser Stelle nicht weiter nachgehen. Stattdessen ist hier zu betonen, dass, wie ich es bereits an anderer Stelle in Bezug auf Recht und damit notwendigerweise auch in Bezug auf Religion ausführen konnte, mit ihrer Verbreitung der zentrale Ansatz scheiterte, durch welchen der Pluralismus des Reichs in der Metropole vorgestellt und verstanden wurde.<sup>29</sup> Man könnte sagen, dass durch den Wegfall der Myriaden an Bürgerrechten ein zentrales Mittel zur Erklärung und Wahrnehmung der Myriaden an *religiones* seine Wirkungskraft verlor. Dies bedeutet natürlich nicht, dass der Pluralismus nicht weiter existierte, sondern vielmehr, dass ein neues konzeptuelles System benötigt wurde, was wiederum Raum für Innovationen eröffnete.

## Politische Sprache in christlichen Texten von Caracalla bis Constantin

Nichtsdestoweniger zeigt sich eine recht starke Kontinuität sowohl im paganen als auch im christlichen Bereich, zumindest – was nicht erstaunt – innerhalb der Sphäre von sozialem Prestige und politischer Macht. So muss uns z. B. klar sein, dass – und dies trotz der berühmten Unterscheidung durch den proconsul Paternus in den *acta Cypriani* zwischen der Ausübung römischer *religio* und der Anerkennung römischer Rituale (*Sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus litteras ad me dare dignati sunt quibus praeceperunt eos qui Romanam religionem non colunt debere Romanas caerimonias recognoscere*) – die Forderung der Ausführung der Rituale in ihrer Romanitas begründet ist. Anders ausgedrückt ist es ein unabdingbarer Teil des Bürgerrechts, des persönlichen Status als römischer Bürger, *recognoscere caerimonias Romanas*, eine Formulierung deren Undurchsichtigkeit das einfache Faktum nicht verschleiern darf, dass die Anerkennung der Rituale in der Praxis auf einer kleinsten Ebene ihre Ausübung (*caerimoniari*) beinhalteten.<sup>30</sup>

Ähnlich erweisen sich verschiedene scheinbare Abweichungen vom Modell der politischen Zugehörigkeit bei näherer Betrachtung mitnichten als solche. In Konstantins Brief an Aelafius – wiederum erhalten im Optatus-Appendix – bezeichnet beispielsweise der Kaiser religiös deviante Personen als „diejenigen, die bekanntlich ihre Gedanken weit abgewandt haben“ „*huiuscemodi sanctissima observantia*“, was Edwards übersetzt mit „*from this most sacred form of religion*“.<sup>31</sup> Ich

<sup>27</sup> Pass. Scil. 3: *Saturninus proconsul dixit: et nos religiosi sumus et simplex est religio nostra et iuramus per genium domni nostri imperatoris et pro salute eius supplicamus, quod et vos quoque facere debetis.*

<sup>28</sup> Tert. Nat. 1 17.2.

<sup>29</sup> Ando (2012c), 76–99, 122–145.

<sup>30</sup> Act. procons. 1, 1 und 3, 4.

<sup>31</sup> Text 3 in: C. Ziwsa (ed.), *S. Optati Milevitani libri VII* (Vienna: Tempsky, 1893), p. 205 ll. 10–18.



möchte dieser Übersetzung, die vollkommen adäquat ist, keinesfalls widersprechen, doch gilt es anzumerken, dass *observare* als Begriff des religiös-politischen Diskurses erscheint, nicht zuletzt in der afrikanisch-christlichen Gemeinde und nicht erst mit dem Auftreten des Begriffs in den Akten der Märtyrer von Scili.<sup>32</sup>

Auch scheint Constantine in Briefen an den Bischof von Numidien 330 n. Chr. auf jegliche Terminologie des öffentlichen Rechts zu verzichten, zugunsten von vagen stoischen Topoi über das Betrachten des Himmels, welcher traditionell in zwei Arten ausgelegt wird: zum einen epistemisch, bezogen auf die Sicherheit allen Wissens, das aus einer höheren Ontologie eines himmlischen Körpers entspringt, zum anderen politisch, bezogen auf den Status der Menschen, welche alle unter einem Himmel existieren und miteinander die Fähigkeit teilen, diesen zu beobachten.<sup>33</sup> Beide Topoi sind hier klar ersichtlich, doch sollten wir uns auch vergegenwärtigen, dass *societas* ebenfalls ein Terminus des römischen Privatrechts für eine Gesellschaft ist. Zudem wurde *societas*, in seiner Bedeutung als freiwilliger Zusammenschluss lange Zeit als Basis für metaphorische Versuche der Erklärung der Natur politischer Gesellschaften verwendet.<sup>34</sup> Um nur die berühmteste Stelle zu zitieren: so spricht Cicero davon, dass politische Gemeinschaften keine beliebigen Ansammlungen von Menschen sind, sondern all diejenigen, die durch gemeinsamen Nutzen verbunden, sich freiwillig einer spezifischen normativen Ordnung unterwerfen. Der Ausdruck, den er hier verwendet, ist *iure societati* (Cic. rep. 1, 39). *Societas* bei Constantine ist also auch ein juristischer Begriff, welcher, in enger metonymischer Beziehung zu *populus*, in einer über 350-jährigen diskursiven Tradition steht.

## Religion und öffentliches Recht zu Ausgang des römischen Reiches

Jede Möglichkeit, oder auch nur das Interesse an der Entwicklung eines neuen Apparats zur Beschreibung eines Konzepts von Religion und religiöser Zugehörigkeit in nachantoinischer Zeit wurde radikal durch die gegenseitige Ausrichtung der Interessen des Imperiums und einer institutionalisierten Kirche eingegrenzt. Bereits in Gibbons *History* ist die Natur der ideologischen Überlappung und die Harmonie der sozio-theoretischen Perspektive der beiden Institutionen ein zentrales Thema.<sup>35</sup> Zudem bietet – neben vielen anderen Verdiensten – Brent Shaws *Sacred Violence* eine ausgezeichnete (wenn auch ein wenig unhandliche) Untersuchung der Bemühungen der Katholiken, den strafenden Arm des Staates gegen diejenigen einzusetzen, die ein deviantes Verhalten an den Tag legten.<sup>36</sup> Aus meiner Sicht besteht die zentrale Leistung von Shaws Studie darin, die Anstrengungen herauszustellen, die durch den Staat geformten linguistischen und epistemologischen Parameter eines internen Diskurses in die Doktrin und Disziplin der Kirche zu integrieren. Darüber hinaus muss das Ausmaß kaum betont werden, in welchem die epistemische Struktur einer textbasierten Religion zur Entstehung von Traditionen der Interpretation und Gemeinschaften von Lesern beitragen konnte und tatsächlich auch beitrug, welche weitestgehend

<sup>32</sup> Pass. Scil. 2 (s. o.).

<sup>33</sup> Text 10 in: C. Ziwsa (ed.). *S. Optati Milevitani libri VII* (Vienna: Tempsky, 1893), p. 213 l. 31 – p. 214 l. 4: *Cum summi dei, qui huius mundi auctor et pater est, cuius beneficio vitam carpimus, caelum suspicimus, humana etiam societate gaudemus, hanc uoluntatem esse constat, ut omne humanum genus in commune consentiat et quodam societatis affectu quasi mutuis amplexibus glutinetur, non dubium est haeresis et schisma a diabolo, qui caput est malitiae, processisse...*

Edwards übersetzt: „Since Almighty God, who is the maker and father of this world, by whose bounty we enjoy life, look up to the heavens and rejoice in human society, is known to will this, that the whole human race should consent as one community and be held fast together by a certain social affection as though by mutual embraces, there is no doubt that heresy and schism proceeds from the devil, who is the fount of evil ...“

<sup>34</sup> Moatti (2011); Ando (2015), 47–50.

<sup>35</sup> Ando (2008a).

<sup>36</sup> Shaw (2011).

denen der Welt der Rechtsprechung entsprachen – auch wenn ebenfalls klarzustellen ist, dass es in der römischen Tradition überhaupt keine Hinweise auf abweichende Gesetzesauslegung bezüglich irgendeiner Bestrafung gibt, als die Nichtaufnahme in die Digesten.

Eine erschöpfende Behandlung dieses Themas würde einer Untersuchung der Nutzung von politischer Sprache zur Beschreibung religiöser Zugehörigkeit in der spätantiken griechischen Welt bedürfen, wobei hier wohl Athanasius und Theodoret ein Ehrenplatz zukommen würde; bei beiden wird politische Sprache dazu eingesetzt, den Beschreibungen der neuen religiösen Gemeinschaften Kohärenz und Bedeutung zu verleihen.<sup>37</sup> Teile des Materials wurden vor kurzem durch Claudia Rapp untersucht, deren Studien 2014 in „The city in the classical and post-classical world“ veröffentlicht wurden.<sup>38</sup> Nach meiner Ansicht zeigt sich ein massiver Einfluss des römischen öffentlichen Rechts auf die griechische Sprache selbst, wie auch auf die politischen Vorstellungen der griechischen Welt dieser Zeit. Aufgrund der Breite des Themas kann ich jedoch nicht in extenso auf diese Fragestellung eingehen, wie ich es vor ca. einer Dekade in mehreren Aufsätzen ausgeführt habe.<sup>39</sup>

Stattdessen möchte ich mit der Interpretation zweier Textpassagen aus dem weströmischen Bereich des frühen 5. Jh. schließen, in welchen das Vokabular aus Recht und Politik keineswegs abgelegt, sondern vielmehr gerade aufgegriffen und in einen immer stärker metaphorisch verzierten Apparat transformiert ist, um so immer weitere Bedeutung zu erlangen. Dies trifft, wie bereits festgestellt, auch dann zu, wenn es ein ausgesprochenes Ziel des Autors ist, die Eigenständigkeit der religiösen gegenüber der weltlichen Sphäre herauszustellen. Religion blieb – oder man könnte auch sagen entwickelte sich nun endgültig – zu einer Form der Politik, wobei die Sprache aus dem Bereich des Rechts für diese Transformation von zentraler Bedeutung war.

Das einfachere der beiden Beispiele stammt aus dem *Peristephanon* des Prudentius:

*Sic, sancte Laurenti, tuam  
nos passionem quaerimus,  
est aula nam duplex tibi,  
hic corporis, mentis polo.*

*Illic inenarrabili  
allectus urbi municeps  
aeternae in arce curiae  
gestas coronam civicam.*

*Videor uidere inlustribus  
gemma coruscantem uirum,  
quem Roma caelestis sibi  
legit perennem consulem.*

<sup>37</sup> Athan. vit. Anton. 14, 7; Theod. h. rel., Vorw. 3.

<sup>38</sup> Rapp (2014).

<sup>39</sup> Ando (1999) und (2012c).

*Auf diese Weise, heiliger Laurentius,  
beschäftigt uns hier dein Martyrium;  
denn doppelt hältst du Hof seitdem:  
hier ist dein Körper, doch dein Geist am Sternepol.*

*Dort wurdest du der Stadt, die unbeschreiblich ist,  
als neuer Bürger zugewählt  
und trägst in jener Burg, wo ewiglich  
die Kurie tagt, die Bürgerkrone voller Stolz.*

*Mir scheint, ich sehe einen Mann, der strahlt  
und funkelt in der Edelsteine Glanz,  
den sich die himmlische Stadt Rom  
zum Konsul hat erwählt für alle Zeit.<sup>40</sup>*

Prudentius schildert hier die Ehren, mit welchen Laurentius im Himmel ausgestattet wird, wenn die Leiden auf Erden Maß für Maß mit öffentlichem Ansehen vergolten werden. Der Himmel entzieht sich zwar jeglicher Beschreibung, wie Prudentius ausdrücklich betont, doch kann er imaginiert werden und das von Prudentius genutzte Bild ist das eines himmlischen Roms, dessen soziale Struktur ihren rein juristischen Ausdruck im Licht der Strukturen des weltlichen römischen öffentlichen Rechts erhält. Im Himmel wird Laurentius mitnichten das Bürgerrecht auf Grund eines Verbrechens entzogen, stattdessen ist er *municeps* und *consul perennis*, ein Vollbürger und ewiger Konsul. Er trägt nicht die Märtyrer- sondern die Bürgerkrone, die *corona civica* und hält Hof in einer *curia*, einem Senatsgebäude.

Ein elaborierterer und deshalb interessanterer metaphorischer Apparat findet sich bei Augustinus in Frage 79 von *De diversis quaestionibus octaginta tribus*. Die Passage besitzt enge und wichtige Bezüge zu Varro und Cicero, welche Augustinus gut kannte und welche er klar für die Stelle nutzte, was es im Folgenden näher zu betrachten gilt. Die Relevanz der Textstelle für die Argumentation dieses Texts ist jedoch auch ohne diesen Hintergrund evident.

*(79.1) Omnis anima partim privati cuiusdam sui potestatem gerit, partim universitatis legibus sicut publicis coercetur et regitur. Quia ergo unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina scriptura testatur, de ea re cui praeposita est aliter quasi privato iure agit, aliter tamquam publice agere cogitur*

*Jede Seele besitzt zum Teil die Macht über ein gewisses Eigenrecht, zum Teil steht sie unter der Leitung öffentlicher Gesetze der Allgemeinheit. Weil nun jede sichtbare Sache in der Welt Engelmacht zur Voraussetzung hat, wie die göttliche Schrift an vielen Stellen bezeugt, so handelt diese Macht in einer ihr anvertrauten Sache das eine Mal gewissermaßen nach ihrem Eigenrecht, das andre Mal wird sie genötigt, öffentlich zu handeln.<sup>41</sup>*

*(79.4) Cum ergo talia faciunt magi qualia nonnumquam sancti faciunt, talia quidem visibiliter esse apparent, sed et diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt quaerentes gloriam suam, illi quaerentes gloriam dei; et illi faciunt per quaedam potestatibus concessa in ordine suo quasi privata commercia vel beneficia, illi autem publica administratione inssu eius cui cuncta creatura subiecta est ...*

*Wenn also Magier Wunder vollbringen, wie sie manchmal auch von Heiligen vollbracht werden, treten die zwar sichtbar in Erscheinung, entstehen aber in einer anderen Absicht und unter anderem Recht. Sie vollführen sie nämlich, indem sie nach eigenem Ruhm trachten, die heiligen hingegen suchen den Ruhm Gottes. Jene vollführen sie*

<sup>40</sup> Prud. perist. 2, 549–560 Übers.: Jörg Dittmer.

<sup>41</sup> Übers.: Carl Johann Perl.

in Übereinstimmung mit den Mächten, die ihnen in ihrer eigenen Sphäre freie Hand lassen, und erzielen gewissermaßen auf eigene Rechnung Gewinne oder Zauberwirkungen. Die Heiligen unterstehen der öffentlichen Leitung und gehorchen dem Befehl dessen, dem die gesamte Schöpfung unterstellt ist.

*Quapropter aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali christiani: magi per privatos contractus, boni christiani per publicam iustitiam, mali christiani per signa publicae iustitiae.*

Deshalb vollbringen die Magier ihre Wunder auf die eine Art, die guten Christen auf eine andere Art und die schlechten Christen auf eine dritte: die Magier mit Hilfe ihrer persönlichen Beziehungen, die guten Christen mit der allgemeinen Gerechtigkeit, die schlechten, indem sie die Zeichen dieser Gerechtigkeit mißbrauchen.

Hier soll nur auf drei Elemente dieses faszinierenden Textes eingegangen werden. Erstens expliziert er mehrfach den metaphorischen Charakter seines Erklärungsansatzes: hierfür nutzt er *sicut*, *quasi* und *tamquam*. Doch wie häufig bei Analogien, umrahmen die expliziten Auszeichnungen eine ganze Reihe von Ausführungen, bei welchen der Charakter des Erklärungsmodells als ein metaphorisches nicht klar angezeigt wird. Zweitens ist die legitimierende (religiöse) Macht eine staatliche: *publicis legibus*, *publica administratione*, *publica iustitia* und, in klarer Implikation, *publico iure*. Deviante religiöse Macht nimmt hingegen *diverso iure*, anderes Recht, in Anspruch oder ist privat. Und schließlich – im Gegensatz zu den linguistischen Komplexen mit denen ich diesen Text begann, in denen eine notwendige Korrelation zwischen politischer Zugehörigkeit und Rechtssystem bestand – *Lex* als Teil des *ius civile*, welches durch den *populus* umgesetzt wird, welcher wiederum durch die *civitas* vereint ist –, baut Augustinus auf einer initialen und knappen metaphorischen Anrufung des „öffentlichen Rechtes“ auf, um einen erweiterten Apparat zu konstruieren, welcher *ius*, *commercium*, *beneficia*, *contractus* und *iustitia* umfasst, also das Rechtssystem, die wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen, Verträge sowie die Grundlagen der Rechtsprechung, welche sich jedoch allesamt als Beschreibungen bzw. Bewertungen guter und schlechter magischer Kräfte herausstellen.

## Literatur

- Ando (2016a), Clifford, Religion et gouvernement dans l'Empire romain. Paris: EHESS.
- Ando (2015), Clifford, Roman Social Imaginaries. Toronto: University of Toronto Press.
- Ando (2016b), Clifford, The rites of others. In: Jonathan Edmondson, Alison Keith (Hrsg.), Roman Literary Cultures: Domestic Politics, Revolutionary Poetics, Civic Spectacles. Toronto: University of Toronto Press, 254–277.
- Ando (2013), Clifford, Subjects, gods and empire, or Monarchism as a theological problem. In: Jörg Rüpke (Hrsg.), The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean. Oxford: Oxford University Press. 86–111.
- Ando (2012a), Clifford, Imperial Rome AD 193 to 284. The critical century. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ando (2012b), Clifford, Die Riten der Anderen (übers. durch Gian Franco Chiaï, Ralph Häussler und Christiane Kunst). In: Mediterraneo Antico 15, 1–2. 31–50.
- Ando (2012c), Clifford, The Roman city in the Roman period. In: Stéphane Benoist (Hrsg.), Rome, a city and its empire in perspective: The impact of the Roman World through Fergus Millar's research. Rome, une cité impériale en jeu: l'impact du monde romain selon Fergus Millar. Leiden: Brill. 109–124.
- Ando (2010), Clifford, The ontology of religious institutions. In: History of Religions 50. 54–79.
- Ando (2008a), Clifford, Narrating Decline and Fall. In: Philip Rousseau (Hrsg.), A Companion to Late Antiquity. Oxford: Blackwell. 59–76.
- Ando (2008b), Clifford, The matter of the gods. Berkeley: University of California Press.



- Ando (1999), Clifford, Was Rome a polis? In: *Classical Antiquity* 18. 5–34.
- Casadio (2010), Giovanni, Religio versus Religion. In: Jitse Dijkstra; Justin Kroesen; Yme Kuiper (Hrsg.), *Myths, martyrs, and modernity. Studies in the history of religions in honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill. 301–326.
- Moatti (2001), Claudia, Respublica et droit dans la Rome républicaine. *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge* 113: 811–837.
- Muth (1978), Robert, Von Wesen römischer ‚religio‘. In: *ANRW* 2, 16, 1. 290–354.
- Rapp (2014), Claudia, City and Citizenship as Christian Concepts in Late Antiquity. In: Claudia Rapp; H. A. Drake (Hrsg.), *The city in the classical and post-classical world. Changing contexts of power and identity*. Cambridge: Cambridge University Press. 153–166.
- Sachot (1991), Maurice, ‚Religio/superstitio.‘ Historique d'une subversion et d'un retournement. In: *RHR* 208. 355–394.
- Scheid (2013), John, Les dieux, l'État et l'individu. La religion civique dans la Rome antique. Paris: Seuil.
- Shaw (2011), Brent D., *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.



MARKUS VINZENT

## JESUS, DER CHRISTUS, EIN GRIECHISCH-JÜDISCHER MYSTERIENMYTHOS?

Ein Beitrag zu Markions Evangelium



### Abstract

Die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Mysterienkulten und Christentum wurde oft mit Bezug auf die apologetische Literatur und die Sakramente im Christentum geführt. Der nachfolgende Beitrag wird sich auf die kanonische und nichtkanonische Evangelienliteratur beziehen und von hier die Frage neu stellen, wie sich der Mysterienmythos zur Jesusnarration verhält und in wie fern Texte gruppenbildend wirken.

### *Fabula* und *Historia* – zur Einleitung

„Die Satire ist nackt ..., denn sie zensuriert die Laster der Römer nackt, offen und klar, ohne Herumgerede und Umschreibung, auch ohne ein Mäntelchen“.<sup>1</sup> Der anonyme Juvenalkommentator gehört zu einer mittelalterlichen Tradition kritischer Denker, die wie Konrad von Hirsau (ca. 1070–ca. 1150) und sein Zeitgenosse Wilhelm von Conches (ca. 1070/80–ca. 1154) sich dagegen aussprachen, Urteile zu verdecken (*velare*); stattdessen forderten sie, wie Satiriker sich nicht zu schade zu sein, auch unverhüllt die Wahrheit auszusprechen (*nihil tractantes de tegumentis*). Dieses Urteil gegen die Verdeckung, Vernebelung oder Verdunkelung der Wahrheit wird von Wilhelm von Conches wie von einem englischen anonymen Aeneiskommentator<sup>2</sup> auf die historische Darstellung überhaupt ausgeweitet. Sie argumentierten gegen diejenigen, die wie Joseph von Exeter (ca. 1160–ca. 1210)<sup>3</sup> Schriftsteller und Dichter dafür kritisierten, dass sie historische Wahrheiten mit Fiktion (*fabula*) mischten. Guido delle Colonne (13. Jh.) etwa hält Homer vor, er habe „die reine und einfache Wahrheit seiner Geschichte (*ystorie veritas*) in irreleitende Wege überführt, indem er viele Dinge hinzuerfand, die nicht stattfanden, und diejenigen, die stattfanden, habe er verändert“.<sup>4</sup> Gegen eine solch krude Vorstellung von Literatur, die in der Tradition von Cicero, Macrobius, Priscian und Isidor von Sevilla zwischen dem wörtlich wahren Geschehen, den *gestae res* oder *res factae*, und der Fiktion, den *res fictae*, unterschied, stellte man die ebenfalls bei Macrobius und Priscian gemachte Überlegung, dass Wahrheiten auch und gerade unter einem Schleier der Fiktion vermittelt werden können. Jetzt gilt die Historie möglicherweise als Vernebelung der Wahrheit und die *narratio fabulosa* als *integumentum*, nämlich paradoxerweise als Verschleierung um der ungeschminkten Wahrheitsvermittlung willen.<sup>5</sup> Dass *Fabula* und Metapher die eigentliche

<sup>1</sup> Anonymer Juvenalkommentar aus Hs. Auct. F. 6.9, Oxford Bodleian Library, zit. nach A.J. Minnis und A.B. Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c.1375: The Commentary Tradition* (Oxford, rev. ed. 1988), 116.

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem C. Baswell, *The Medieval Allegorization of the Aeneid*, MS Cambridge, Peterhouse 158, *Med. Stud.* 41 (1985), 181–237.

<sup>3</sup> Joseph Iscanus, *Iliados libri sex* I 24–26, hrsg. L. Gompf, *Joseph Iscanus: Werke und Briefe* (Leiden und Köln, 1970), 78.

<sup>4</sup> Guido delle Colonne, *Historia destructionis Troiae*, hrsg. Nathaniel Edward Griffin, *Mediaeval Academy of America Publication* 26 (Cambridge, Mass., 1936), 4.

<sup>5</sup> Vgl. Edouard Jeuneau, *Note sur l'école de Chartres*, *Studi Medievali* 3. ser., 5/2 (Chartres, 1964), 856: „Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo ... Allegoria quidem divina pagine, integumentum vero philosophice competit“.

Wesensvermittlung leisten können oder sogar leisten, haben insbesondere platonische Autoren und zwar nicht erst im Mittelalter und nicht einmal nur in Antike und Mittelalter erkannt.<sup>6</sup> Hans Blumenberg hatte bereits in seiner frühen Arbeit, „Paradigmen zu einer Metaphorologie“,<sup>7</sup> ange-regt von Laktanz (*Inst.* III 1,3), das Beispiel von der „nackten Wahrheit“ benutzt, um zu zeigen, dass je nach Bedeutung von „Kleidung“ Nacktheit gar als „Buch eines Mysteriums“ betrachtet werden kann, als „schatverletzende Enthüllung“,<sup>8</sup> und man darum umgekehrt mit Franz Werfel Kultur erst mit dem Verstecken beginnen lassen könnte.<sup>9</sup> Schließlich verweist er auf Thomas von Aquin, der „ausdrücklich die Frage nach der Notwendigkeit der übertragenen Rede in der Bibel“ stellte und darauf hinwies, dass die *Spiritualia* darin lediglich *sub metaphoris corporalium* gegeben würden.<sup>10</sup> Für Blumenberg entspricht Verhüllung dem Ausdruck einer Skepsis gegenüber einer vermeintlich nackt zu wahnenden Wahrheit. Der älteren Auffassung entsprechend versteht er Metapher als uneinholbar, weil sie in Sinngehalt und Anschaulichkeit etwas Ganzes repräsentiert, Wahrheit begreift, in der man lebt. Das führt zurück zur Einleitung in sein Werk der *Paradigmen*, in der Blumenberg programmatisch schreibt: „Was bleibt dem Menschen? Nicht die ‚Klarheit‘ des Gegebenen, sondern die des von ihm selbst Erzeugten: die Welt seiner Bilder und Gebilde, seiner Konjekturen und Projektionen, seiner ‚Phantasie‘ in dem neuen produktiven Sinne“.<sup>11</sup> Damit gehört die Metapher nicht mehr in die Rubrik der rhetorischen Ornamentik, sondern gehört zum Wesen des Menschen. Während er Metapher und Mythos in seiner späteren „Arbeit am Mythos“ auch als Entlastung des Menschen begreift,<sup>12</sup> finden wir in der antiken und mittelalterlichen Platonik hingegen die ethische Konfrontation, die durch die *Fabula* gegeben ist. Die *Fabula* mit ihrer reichen Metaphorik sei geschichtsgebunden, auch wenn sie die *Historia* bei weitem an Wahrheitsgehalt transzendiere, während die *Historia* ohne Metaphorik und *Fabula* zur unethischen Trivialität neige. Damit *Historia* aber trotz der ihr inhärenten Wahrheit nicht nur Naturgemäßes, real Mögliches beschreibe, sondern eine Sache schärfer (*argutius*) fassen könne, bedürfe es mehr als es die Wahrheit zuließe.<sup>13</sup> Hubert Cancik verweist darauf, dass „in Griechenland ein Priester mit einem Historiker [nie] Streit bekommen“ hat: „Da die mythische Überlieferung in Hellas und Rom nicht sakral fixiert, nicht als Offenbarung tabuisiert, noch durch Lehramt oder Schriftgelehrte gesichert war, konnte man Mythen historisieren, sie als Fiktion ästhetisch genießen oder gar als Lügen abtun“.<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang verweist er auf das „Programm der unter Plutarchs Namen überlieferten *Parallela minora* genannten Schrift“, in der es heißt:

<sup>6</sup> Vgl. Marc Chinca, *History, Fiction, Verisimilitude: Studies in the Poetics of Gottfried's Tristan* (Leeds, 1993), 35; Hennig Brinkmann, Verhüllung („integumentum“) als literarische Darstellungsform im Mittelalter, in A. Zimmermann (Hrsg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, *Miscellanea Mediaevalia*, 8 (Berlin und New York, 1971), 314–339, 321–339; Peter Dronke, *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, *Mittellateinische Studien und Texte*, 9 (Leiden und Köln, 1974); Paule Demats, *Fabula: Trois études de mythographie antique et médiévale* (Genf, 1973); Winthrop Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres* (Princeton, 1972).

<sup>7</sup> Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6 (Bonn, 1960; jetzt mit einem Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied, Frankfurt a. M., 2013, hiernach zit.), 63–77.

<sup>8</sup> *Ibid.* 63.

<sup>9</sup> *Ibid.* 64; siehe auch Franz Werfel, Aphorismus 71, in ders., *Zwischen oben und unten*, hrsg. v. Adolf D. Klarmann, *Gesammelte Werke* (München, 1975), 174.

<sup>10</sup> Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Frankfurt a. M., 2013), 69; Th. Aqu., *STh* I q. 1 a. 9.

<sup>11</sup> Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Frankfurt a. M., 2013), 12.

<sup>12</sup> Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt a. M., 1979).

<sup>13</sup> So Cic., *Brut.* 11,42, wonach die Redner gar lügen dürfen, *ementiri in historiis ut aliquid dicere possint argutius*; ders., *Fam.* V 12,3; vgl. Hubert Cancik, *Myth-Historie. Zur Literarisierung historischer Vorgänge und Personen im antiken Epos*, in Barbara Aland, Johannes Hahn und Christian Ronning (Hrsg.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 16 (Tübingen, 2003), 1–18, 4.

<sup>14</sup> *Ibid.* 6.

„Daß die alten Geschichten wegen des Unglaubwürdigen in der Handlung Fiktionen seien und Mythen, meinen die meisten Menschen. Da ich aber gefunden habe, daß auch in der Gegenwart Ähnliches geschehen ist, habe ich, was in römischer Zeit sich zugetragen hat, ausgewählt und jedem alten Ereignis einen neuen, ähnlichen Bericht zugeordnet; ich habe auch die Historiker, die es berichten, verzeichnet.“<sup>15</sup>

Während hier „die wirklichen Ereignisse der neueren Geschichte ... die Wahrheit der alten Mythen“ beweisen wollen durch eine Form der Myth-Historie, will ich im Folgenden das Konzept einer *Fabula historiosa* vorstellen, wie es von einem jüdisch-platonischen Denker entworfen wurde, der gerade den Wahrheitsgehalt der *Historia* als solcher radikal infrage stellte, indem er die göttliche Offenbarung der weltlichen *Historia* antithetisch entgegenstellte und die Offenbarung, als die ganz andere und fremde, einerseits als Entbergung der Unwahrheit dieser Welt begriff, andererseits diese Entbergung antithetisch aber nur durch die Historisierung der Offenbarung als möglich sah.

### Markions Evangelium – eine *Fabula historiosa*

Wie ich in einigen Vorarbeiten herauszustellen versucht habe,<sup>16</sup> bildet Markion von Sinope die zentrale Figur der jüdischen und christlichen Geschichte des zweiten Jahrhunderts, die, wenn meine Vermutungen stimmen, nicht nur das Genre des Evangeliums begründet hat, sondern mit seinem Evangelium, seiner Sammlung der zehn paulinischen Briefe und der zugehörigen apologetischen Einleitung, den *Antitheses*, das Christentum erstmals in der Geschichte als eigenständige Größe gegenüber dem Judentum konzeptualisiert hatte. Um den Charakter seiner biographischen Erzählung Jesu, seines Evangeliums, näher zu begreifen, soll uns eine zentrale Passage zur verhüllten Lektüre der jüdischen Schriften dienen, aus der auch das Verhältnis des Evangeliums zu diesen jüdischen Schriften sich erschließen lässt.

Tertullian stellt in seinen Bemerkungen zu Markions Verständnis des zweiten Korintherbriefs heraus, dass Markion gleich zu Anfang (2Kor. 1,3) den Ausdruck „Vater des Erbarmens“ (πατήρ τῶν οἰκτιρῶν) herausgegriffen habe und ihn mit dem Schöpfergott kontrastierte.<sup>17</sup> Das ergibt sich daraus, dass Tertullian an dieser Stelle (*Adv. Marc.* V 11,1) den Schöpfer als „Vater des Erbarmens“ zu zeigen bemüht ist, auch wenn er danach selbst zugesteht, dass das *Neue Testament* nicht von diesem Schöpfer stamme. Dieser habe nämlich Mose das Gesetz gegeben, während das *Neue Testament* durch den Geist gestiftet sei. Diese von ihm mit Markion geteilte Distinktion überwindet Tertullian nur, indem er den Geist dem Schöpfer zuordnet. Zentral ist die Auslegung der Antithese aus 2Kor. 3,6: „Er hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Testaments zu werden, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstaben tötet, der Geist aber macht lebendig“. Für Tertullian ergibt sich aus dieser Stelle, dass Gott von zweierlei Kraft sei, zum einen Richter durch den tötenden Buchstaben des Gesetzes, zum anderen Gütiger durch den lebensschaffenden Geist des Evangeliums.<sup>18</sup> Während Markion den Buchstaben des Gesetzes dem Schöpfer zugeordnet hatte, das Evangelium dem lebenspendenden Geist des Evangeliums, versuchte Tertullian über den Geist eine Brücke zwischen beiden herzustellen. Hingegen hatte Markion auf der Differenz bestanden. Denn als weiteren Vers aus 2Korinther, so Tertullian, las Markion 2Kor. 3,13, wonach „Mose über sein Gesicht eine Hülle gelegt hatte, damit die Israeliten

<sup>15</sup> Ps.-Plut., *Parallela minora*, in *Plutarchi Moralia*, vol. II/2, rec. et emend. W. Nachstädt, W. Sieveking und J.B. Titchener (Leipzig, 1935; Nachdr. 1971), 1–42.

<sup>16</sup> Vgl. mein *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, *Studia Patristica Supplements* 2 (Leuven, 2014) und *Die Auf-  
erstehung Christi im frühen Christentum* (Freiburg i.Br., 2014).

<sup>17</sup> Tert., *Adv. Marc.* V 11,1: „*Misericordiarum tamen pater idem erit qui misericors et miserator et misericordiae plurimus est dictus.*“

<sup>18</sup> Tert., *Adv. Marc.* V 11,4: „*Olim duplicem vim creatoris vindicavimus, et iudicis et boni, littera occidentis per legem et spiritu vivificantis per evangelium.*“

nicht das Ende des Abzuschaffenden sehen würden.“ Im Unterschied zu Markion, der aus diesem Vers das Ende des Gesetzes herauslas, betont Tertullian die dazwischenstehende Aussage von der Herrlichkeit des Gesetzes, die nach 2Kor. 3,10 „gar nicht Herrlichkeit genannt werden kann gegenüber der größeren Herrlichkeit“ des *Neuen Testaments*. Gegenüber Markions Antithetik, versucht Tertullian folglich durch Hierarchisierung von Altem und Neuem Testament die harte Opposition zwischen dem Neuen und dem Alten, zwischen dem Abzuschaffenden und dem Neugeschaffenen zu mildern, wenn er auch grundsätzlich Markion in diesem Punkt gar nicht widersprechen will und dessen Begrifflichkeit des Neuen (insbesondere des Titels „Neues Testament“) übernimmt:

*Wenn sein [Markions] Ziel darin bestand, die Herrlichkeit des Neuen Testaments, „die bestehen bleibt“ (2Kor. 3,11), als größer zu verteidigen als die Herrlichkeit des Alten Testaments, die es „abzuschaffen galt“ (2Kor. 3,13), dann entspricht auch dies meinem Glauben, der das Evangelium vor das Gesetz stellt, ja eigentlich kommt es meinem Glauben noch näher. Denn man kann lediglich etwas höher erachten, wo es etwas gibt, dem gegenüber man etwas als höher erachten kann. Und wenn er [Paulus] sagt, „doch die Erkenntnis der Welt wurde verstockt“, so bezieht er dies nicht auf den Schöpfer, sondern auf das Volk, das in der Welt ist. Denn von Israel heißt es, dass es „bis zu diesem Tag dieselbe Hülle in seinem Herzen trägt“ (2Kor. 3,14). Er zeigt, dass die Hülle über dem Gesicht des Mose ein Abbild der Hülle des Herzens in diesem Volk war, denn „selbst heute“ kann Moses von ihnen nicht deutlich von Angesicht gesehen werden. Was nun aber ist da noch bei Moses unter einer Hülle, das auf Paulus bezogen werden kann, wenn wie du behauptest, der Christus des Schöpfers, der von Moses prophetisch angekündigt wurde, noch nicht gekommen ist? ... Welche Bedeutung hat es für den Apostel eines anderen Christus, wenn die Juden die Mysterien ihres eigenen Gottes nicht verstanden, es sei denn die Hülle bezieht sich auf die Blindheit ihrer Herzen, durch die sie nicht beständig auf den Christus des Moses sehen konnten? Den Vers „wenn er sich aber Gott zuwendet, wird die Hülle entfernt“ (2Kor. 3,16) bezieht er [Paulus] insbesondere auf den Juden, auf dem noch die Hülle des Moses liegt, der, zum Glauben an Christus gekommen, versteht, wie Moses Christus angekündigt hat. Im übrigen, wie soll die Hülle des Schöpfers vom Christus eines anderen Gottes weggenommen werden, über dessen Mysterien der Schöpfer keine Hülle hätte legen können, unbekannte Mysterien eines unbekanntes Gottes? So sagt er [Paulus], indem wir jetzt „beständig mit unverhülltem Gesicht“ auf Christus „schauen“, mit einem Gesicht des Herzens, über dem bei den Juden eine Hülle liegt, „werden wir verwandelt von Herrlichkeit“, der Herrlichkeit durch die Moses auch verwandelt wurde durch die Herrlichkeit des Herrn, „zu Herrlichkeit“ (2Kor. 3,18). Folglich stellt er [Paulus] zuerst Moses leibliche Erleuchtung in der Begegnung mit dem Herrn vor und die leibliche Hülle wegen der Schwäche dieses Volkes, dann setzt er über diese die spirituelle Offenbarung und die spirituelle Herrlichkeit in Christus „wie vom Herrn der Geister“, sagt er, womit er bezeugt, dass die gesamte Mosesgeschichte ein Abbild jenes Christus ist, der unter den Juden unbekannt, aber bei uns bekannt ist.*

*Wir wissen, dass gewisse Aussagen aufgrund von Betonung und Aussprache oder aber durch Satzzeichen doppeldeutig sind, wenn es diesbezüglich Raum für Doppeldeutigkeit gibt. Als Markion las „In denen der Gott dieses Zeitalters“ (2Kor. 4,4), sah er darin einen Hinweis auf den Schöpfer als den Gott dieses Zeitalters und verwies auf einen anderen Gott eines anderen Zeitalters. Wir hingegen halten daran fest, dass wie folgt interpungiert werden muss: „In denen Gott“, gefolgt von, „die Geister der Ungläubigen dieses Zeitalters verblendet hat“. „In denen“ bezieht sich auf die ungläubigen Juden, in denen das Evangelium unter der Hülle des Moses verborgen war und für einige immer noch verborgen ist. ... Doch selbst wenn es „der Gott dieser Welt“ wäre, so ist es doch das Herz der Ungläubigen dieser Welt, die er verblendet. ... Soweit für diese Diskussion dessen, was in der zweifelhaftesten Zeichensetzung impliziert ist, auf dass sie nicht zum Vorteil meines Gegners gereicht, zufrieden, dass ich den Fall für mich entschieden habe. ... Leicht kann man eine noch einfachere Antwort finden, wie man den Herrn dieser Welt versteht, nämlich als Teufel. ... insbesondere da er den gesamten Aberglauben des gegenwärtigen Zeitalters bestimmt, der die Herzen der Ungläubigen und besonders die des Apostaten Markion verblendet.“<sup>19</sup>*

<sup>19</sup> Tert., *Adv. Marc.* V 11,5: „Si ideo ut claritatem maiorem defenderet novi testamenti quod manet in gloria, quam veteris quod evacuari habebat, hoc et meae convenit fidei praeponenti evangelium legi, et vide ne magis meae. Illic enim erit superponi quid, ubi fuerit et illud

Ohne dass ich an dieser Stelle auf alle Einzelheiten dieser gewichtigen Passage eingehen kann, möchte ich doch einige zentrale Elemente für unseren Zusammenhang herausgreifen. Markion hatte nach 2Korinther die Herrlichkeit des Neuen Testaments als eine beständige Herrlichkeit der Herrlichkeit des Alten Testaments, die es „abzuschaffen galt“, antithetisch gegenüber gesetzt. Der Kontrast zwischen verhüllendem Abbild, das selbst von den Eingeweihten nicht recht verstanden werden konnte, und unverhüllter Offenbarung führt zur Aussage, dass man nur durch die beständige Herrlichkeit verwandelt wird, von „Herrlichkeit zu Herrlichkeit“. Was Moses betrifft, spricht Markion lediglich von einer leiblichen Erleuchtung in der Begegnung mit dem Herrn, folglich auch nur von einer leiblichen Hülle wegen der Schwäche des Volkes, der er erneut antithetisch die spirituelle Offenbarung und die spirituelle Herrlichkeit in Christus entgegensetzt. Die korrekte Interpunktion, die sich bei Markion, nicht bei Tertullian, findet (Tertullians grammatische Zuordnung ist auch dem heutigen Verständnis nach geradezu waghalsig), belegt Markion, dass der „Gott dieses Zeitalters“ nicht nur Hüllen auferlegt, sondern auch Herzen verblendet, während nur der Gott des „anderen Zeitalters“ die Offenbarung der Mysterien bietet, „unbekannte Mysterien eines unbekanntes Gottes“.

Dieser Passage lässt sich entnehmen, dass es Markion um eine antithetische Typologie von Alt und Neu ging. Innerhalb dieser Antithetik ging es auch um Historie und Mythos, zwischen welchen er seine *Fabula historiosa*, wie ich sie nennen möchte, positioniert. Während Markion nicht die historische Realität des Mosegeschehen bezweifelt, ordnet er dieses doch lediglich dem gegenwärtigen Äon zu. Es ist eine bekannte Geschichte, die *e negativo* eine propädeutisch wertvolle Botschaft besitzt<sup>20</sup> – nämlich die Selbstentlarvung des Schöpfers als eines Verhüllers, eines Gesetzgebers und eines brutalen Richters, dessen Gesetze darum nur begrenzte Gültigkeit besitzen. Diese Historie bildet zugleich die Negativfolie, gegen die die desto herrlichere Offenbarung zu verstehen ist. Wer sich dem Christus des wahren, transzendenten Gottes zugewandt hat oder vielmehr wer von dessen Herrlichkeit zur Herrlichkeit verwandelt wurde, dem fällt es wie Schuppen von den Augen, und er erkennt die Geschichte als Metapher. Nicht die Geschichte hat als Geschichte Sinn, sondern ihr Sinn enthüllt sich lediglich durch den zuvor vernebelten Verweis auf den ganz und gar Unausweisbaren, den Fremden. Die *Historia* führte folglich in die Irre, und sie erhält erst

---

*cui superponitur. At cum dicit, ‚sed obtusi sunt sensus mundi‘, non utique creatoris, sed populi qui in mundo est. De Israele enim dicit, ‚ad hodiernum usque velamen idipsium in corde eorum‘. Figuram ostendit fuisse velamen faciei in Moyse velaminis cordis in populo, quia ‚nec nunc‘ apud illos perspicitur Moyse corde, sicut nec facie tunc. [6] Quid est ergo adhuc velatum in Moyse quod pertineat ad Paulum, si Christus creatoris a Moyse praedicatus nondum venit? ... Quid ad apostolum Christi alterius, si dei sui sacramenta Iudaei non intellegebant, nisi quia velamen cordis illorum ad caecitatem, qua non perspexerant Christum Moyse, pertinebat? [7] Denique quod sequitur, ‚cum vero converterit ad deum, auferetur velamen, hoc Iudaeo proprie dicit apud quem est et velamen Moyse, qui cum transierit in fidem Christi, intellegit Moyse de Christo praedicasse. Ceterum quomodo auferetur velamentum creatoris in Christo dei alterius, cuius sacramenta velasse non potuit creator, ignoti videlicet ignota? [8] Dicit ergo ‚nos iam aperta facie‘, utique cordis, quod velatum est in Iudaeis, contemplantes Christum ‚eadem imagine transfigurari a gloria‘, qua scilicet et Moyse transfigurabatur a gloria domini, ‚in gloria‘. Ita corporalem Moyse illuminationem de congressu domini et corporale velamen de infirmitate populi proponens, et spiritalem revelationem et spiritalem claritatem in Christo superducens, ‚tanquam a domino‘, inquit, ‚spirituum‘, totum ordinem Moyse figuram ignorati apud Iudaeos, agniti vero apud nos Christi fuisse testatur. [9] Scimus quosdam sensus ambiguitatem pati posse de sono pronuntiationis aut de modo distinctionis, cum duplicitas earum intercedit. Hanc Marcion captavit sic legendo: ‚In quibus deus aevi huius‘, ut creatorem ostendens deum huius aevi alium suggerat deum alterius aevi. Nos contra sic distinguendum dicimus: ‚In quibus deus, dehinc: aevi huius excaecavit mentes infidelium‘; ‚in quibus‘, Iudaeis infidelibus, in quibus opertum est aliquibus evangelium adhuc sub velamine Moyse... [10] ... Ita etsi huius aevi deus, sed infidelium huius aevi excaecat cor... de scripturis intellegendum. Et positum in ambiguitate distinctionis hactenus tractasse, ne adversario prodesset, contentus victoriae... [11] Simpliciori responso prae manu erit esse huius aevi dominum diabolum interpretari, ... sicut et tota huius aevi superstitio illi mancipata est qui excaecat infidelium corda et inprimis apostatae Marcionis.“*

<sup>20</sup> Bereits Adolf v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion* (2. Aufl. Leipzig, 1924; Nachdr. Darmstadt, 1960), hat darauf verwiesen, dass Markion „das AT zwar als Buch des Welterschöpfers verworfen, aber gelehrt [habe], daß (wie es ja auch kein Lügenbuch ist, und wie es in seinem Gesetz dem Schlechten und der Sünde gegenüber Richtiges enthält) manches in ihm πρό νουθεσίας für uns geschrieben ist; deshalb enthält es auch Geschichten, aus denen wir, so wie sie geschehen sind, lernen können“, wobei er Lukas 12,27 (Salomo) und 13,16 (Tochter Abrahams) anführt.

durch die neue *Narratio* ihre Korrektur, eine wiederum auf historische Fakten rekurrierende *Fabula*, deren historische Fakten jedoch so wenig Bedeutung haben wie diejenigen der vernebelnden älteren Geschichte. Ihre Wahrheitsenthüllung besteht gerade in der Entlarvung der historischen Selbstgebundenheit und Verlorenheit von allem Geschichtlichen. Nach Tertullian ist für Markion aufgrund seiner Pauluslektüre das Christentum in Antithese zum leiblich-historischen Judentum auf einen Mysterienmythos gebaut, der sich zwar in dieser Geschichte ansiedelt, um jedoch gerade die Verdunkelung derselben durch die Geschichtlichkeit dieser Geschichte zu verdeutlichen und durch den Herabstieg des nichtgeschichtlichen Gottes und Erlösers in die Geschichte als Offenbarung von deren Unwahrheit zu dienen. Dass es nicht um Geschichte versus Geschichte geht, sondern um eine Auflösung der Geschichte durch Offenbarungsgeschichte, ausgedrückt durch eine *Fabula*, zeigt sich am Protagonisten derselben, der zwar selbst eine Figur in der Geschichte der Tradition Israels und des römischen Kaiserreiches ist, doch beides als Geschichte relativiert. Christus ist für Markion nicht leiblich, sondern ein „Herr der Geister“, er ist kein Sohn wie derjenige, der vom Schöpfer als Mensch aus Davids Stamm in die Welt geschickt und nur mit dem Geist seines Gottes gesalbt werden wird, aber nicht selbst Geist ist, sondern der Christus Markions ist selbst Geist als „Herr der Geister“, er ist der Gott, durch den sich Gott selbst offenbart, nur dem Namen nach vom Vater unterschieden, und mit diesem ein- und derselbe.<sup>21</sup>

## Das neue Edikt, die gute Engelsbotschaft

Markions Evangelium beginnt nach Ausweis all unserer Zeugen mit folgender historischer Notiz:<sup>22</sup>

*3,1a Im 15. Jahr der Herrschaft des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus Präfekt von Judäa war, 4,31 kam Jesus hinab nach Kapharnaum, einer Stadt in Galiläa. Und er lehrte sie an den Sabbaten. 32 Doch alle waren geschockt durch seine Lehre, weil seine Rede vollmächtig war. 33 Und in der Synagoge war ein Mensch, der hatte den Geist eines unreinen Dämons, und er schrie mit lauter Stimme: 34 „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus aus Nazara? Bist du gekommen, uns zu vernichten? Ich weiss, wer du bist: der Heilige Gottes!“ 35 Und Jesus drohte ihm und sagte: „Sei still und fahr aus ihm aus!“ Und der Dämon schleuderte ihn in die Mitte und fuhr aus ihm aus, aber er verletzte ihn nicht. 36 Und Schrecken kam über sie alle, und sie sprachen zu einander und sagten: „Was ist das für eine Rede? Denn mit Vollmacht und Kraft gebietet er den unreinen Geistern, so dass sie ausfahren!“ 37 Und die Kunde über ihn verbreitete sich an jeden Ort der Gegend.*

Markions Evangelium beginnt ohne Geburtsgeschichte, stattdessen mit einer historischen Notiz, die ihn als Kenner der Materie auszeichnet.

<sup>21</sup> Vgl. Tert., *Adv. Marc.* I 19,1: „*Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Iesu*“; insofern schreibt A.v. Harnack, *Marcion* (2. Aufl. 1924; Nachdr. 1960), 123 zurecht: „M. war Modalist wie andere urchristliche Lehrer, aber wahrscheinlich bewußter wie sie“; m.E. rührt dieser „Modalismus“, den man besser mit Reinhard M. Hübner als Monarchianismus bezeichnen sollte, aus der traditionellen Verwurzelung Markions im Judentum her, vgl. mein Beitrag Marcion, the Jew, *Judaïsme Ancien/Ancient Judaism* 1 (2013), 159–201; der monarchianische Hintergrund erhellt sich aus den semantischen Implikationen des verschiedenen Verständnisses von Lateinisch *divus* und Griechisch *θεός*. Während es für das Lateinische *divus* fest normierte, klar bestimmte Voraussetzungen zu erfüllen galt, damit ein römischer Herrscher als *divus* anerkannt werden konnte (Mitglied der Herrscherfamilie, nach dessen Tod, Senatsbeschluss), war der griechische Gottesbegriff keiner inhaltlichen Normierung unterlegen und „ein relationaler Begriff, insoweit er innerhalb der Relation von Knechtschaft zu Herrschaft und von Abhängigkeit zu Freiheit den Pol der Herrschaft und der Freiheit repräsentierte“, so Thomas Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius*, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 63 (2. Aufl. Göttingen, 2010), 36; vgl. bereits zuvor S.R.F. Price, *Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult*, *JHS* 104 (1984), 79–95, 94; P. Prigent, *Au temps de l'Apocalypse II*, *RHPbR* 55 (1975), 215–235, 215. Folglich war es naheliegend und einfach, den unbestimmten griechischen Gottesbegriff auch auf Menschen oder menschliche Erscheinungen Gottes anzuwenden, wie es etwa im Kaiserkult geschah.

<sup>22</sup> Die Rekonstruktion folgt Matthias Klinghardt, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter* (Heidelberg, 2015), 2 Bde. (mit geringen Abweichungen).



Bevor wir auf sie eingehen, soll jedoch zunächst auf die Antithese von Titel und Eröffnung hingewiesen werden, die wegen des fehlenden Titels „Evangelium“ bei *Lukas*, dem am stärksten parallelen Evangelium zu Markions Text, dort nicht zu finden ist.

Tertullian berichtet uns von Markions ‚eigenem Evangelium‘;<sup>23</sup> wobei er uns nicht nur dessen Überschrift „Evangelium“ gibt, sondern er liefert auch die Interpretation, die Markion mit diesem Titel EΥΑΓΓΕΛΙΟΝ verbunden hatte, und gibt an, warum Markion gerade diesen Begriff für seinen Text gewählt hatte. Nach Tertullian nannte Markion seinen Text «eu-angelion», weil er diese Offenbarung als eine «gute» (*eu*), «Botschaft eines Engels» (*angelos*) gehalten hatte.<sup>24</sup> Damit charakterisierte Markion sein Evangelium von Anfang an nicht als Historie, sondern als eine mystagogische Schrift, ein Offenbarungsdekret, das ein Bote, ein Engel lieferte. Mehr noch, es qualifizierte von Anfang an den Offenbarungsträger selbst als Engel: Jesus, Gottes einziger Offenbarer, Engel, Lehrer und großer Prophet, wie er später genannt werden wird. Darum gibt es bei Markion keine Geburt aus einer Frau, kein Heranwachsen in einer Familie, sondern eine Herabkunft (nach Tertullian und Aristides aus dem Himmel) hinein in Zeit und Geschichte. Bis zum Ende, zur Auferstehung, bleibt Jesus dieser nur Menschen ähnliche und engelhaftige Lehrer und Prophet, der so unbekannt und transzendent war, wie Gott selbst ist. Doch durch Jesus hat sich Gott selbst den Menschen in Geschichte und Zeit offenbaren wollen. Tertullian erklärt die Antithese, die er in diesem Titel „Evangelium“ bei Markion las, nämlich diejenige zwischen dem ‚besten Gott‘ (*optimus deus*, εὖθεος) und dem ‚Richter‘ (*iudex*, δικαστής).<sup>25</sup> Markion mag darin schlicht Paulus gefolgt sein, der in *Gal.* 1,7 von denen spricht, die die frohe Botschaft Christi verkehren wollen und in *Röm.* 1,16 davon, dass Gott die Menschen durch die Kraft Gottes, das Evangelium, retten will, und zwar jeden, Juden wie Griechen.<sup>26</sup> Kein Wunder, dass aufgrund dieser monarchianischen Bedeutung des Titels „Evangelium“ ihm insbesondere Autoren, die auf die Differenz zwischen Gott und Christus Wert legten, kritisch gegenüber standen, angefangen von *Lukas* über Justin bis hin zu Tertullian.<sup>27</sup> Gerade *Lukas* hatte sich womöglich am doketistisch-engelhaften Charakter des „Eu-angelion“ gestört, den auch Tertullian herausgestellt hatte.

Mit der scharfen Antithese zwischen Mythos und Historie bzw. *Fabula* und *Historia* setzt folglich Markions Text ein.

Seine historischen Auskünfte sind im Unterschied zu den Angaben, die *Lukas* – nach meiner Hypothese als Nutzer des Markionevangeliums – hinzusetzt, historisch verlässlich.<sup>28</sup> Tiberius

<sup>23</sup> Tert., *Adv. Marc.* II 29,2: *Aufer titulum Marcionis et intentionem atque propositum operis ipsius, et nihil aliud praestaret quam demonstrationem eiusdem dei optimi et iudicis, quia haec duo in solum deum competunt*; *ibid.* 4,2,1: *Transeo nunc ad evangelii, sane non Iudaici sed Pontici, interim adulterati demonstrationem, praestructuram ordinem quem aggredimur*; *ibid.*, IV 2,3f.: *Contra Marcion evangelio, scilicet suo, nullum adscribit auctorem, quasi non licuerit illi titulum quoque affingere, cui nefas non fuit ipsum corpus evertere. Et possem hic iam gradum figere, non agnoscendum contendens opus quod non erigat frontem, quod nullam constantiam praeferat, nullam fidem repromittat de plenitudine tituli et professione debita auctoris. (4) Porro Lucas non apostolus sed apostolicus, non magister sed discipulus, utique magistro minor, certe tanto posterior quanto posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio, ut et si sub ipsius Pauli nomine evangelium Marcion intulisset, non sufficeret ad fidem singularitas instrumenti destituta patrocino antecessorum*; *ibid.* IV 43,7: *Et Marcion quaedam contraria sibi illa, credo industria, eradere de evangelio suo noluit, ut ex his quae eradere potuit nec erasit, illa quae erasit aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur*.

<sup>24</sup> Tert., *Adv. Marc.* IV 4,5: *Etiam si angelus Marcion, citius anatbema dicendus quam evangelizator, quia aliter evangelizavit*.

<sup>25</sup> Tert., *Adv. Marc.* II 29,2: *Aufer titulum Marcionis et intentionem atque propositum operis ipsius, et nihil aliud praestaret quam demonstrationem eiusdem dei optimi et iudicis, quia haec duo in solum deum competunt*.

<sup>26</sup> Vgl. Tert. *Adv. Marc.* 5,13 – die Vorrangigkeit von Juden findet sich lediglich in unserem Nestle-Aland Text des Römerbriefs.

<sup>27</sup> Vgl. mein *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (2014), 36–38.

<sup>28</sup> Anders hätte Markion gerade die nichthistorisch validen Aussagen des *Lukas* gestrichen, was historisch weniger wahrscheinlich ist, hierzu mehr weiter unten.

war römischer Kaiser zwischen 13/4 bis 36/7 n. Chr., und Stiefsohn des großen Augustus, seines Vorgängers, doch gelangte er nicht zum selben Ruhm und gewann auch nicht den Ruf des Augustus unter den Historiographen. Auch wenn er einer der großen militärischen Führer und Diplomaten Roms war, beschreibt ihn Plinius, der Ältere, doch als den ‚traurigsten Mann‘ (*tristissimus ... hominum*).<sup>29</sup> Bekannt war er für seine antipharisäische und antirabbinische Position, insbesondere auch im Verbund mit seinem Präfekten Pontius Pilatus, während Herodes’ Sohn Antipas, der einen „herausgehobenen Platz“ im Zirkel der Tiberius’ Freunde<sup>30</sup> besaß, die Stadt Tiberias „am Westufer des Sees Genesareth“ baute und nach dem Plan hellenistischer Städte schuf, „die erste hellenistische Stadt, die für Juden gedacht war“.<sup>31</sup>

Auch wenn es nicht klar ist, wie die Zahl „vom fünfzehnten Jahr der Regierung“ zu rechnen ist, sei es vom Tod des Augustus am 19. August A.U.C. 767 = 14 n. Chr., oder etwa von dem Zeitpunkt an, „als er zusammen mit Augustus als gemeinsamer Regent am Ende des Jahres 764 oder zu Beginn von A.U.C.“ = 11 oder 12 n. Chr. fungierte,<sup>32</sup> Markions präzise Angabe ἡγεμονία anstelle von *μοναρχία* für Tiberius ‚Herrschaft‘ deutet eine Mitregentschaft an.<sup>33</sup> Doch will ich hier nicht näher auf weitere Details eingehen. Wichtiger ist mir, dass sowohl die Angaben hier, wie die präzise Notiz zur Präfektur des Pontius Pilatus mit unseren historischen Daten übereinstimmen. Die Behauptung, dass Pontius Pilatus ἡγεμονεύοντος war, ist korrekt,<sup>34</sup> denn sie steht für das lateinische *praefectus*,<sup>35</sup> da der Titel *procurator* (ἐπιτροπεύω) zur Zeit des Pilatus noch nicht in Gebrauch war.<sup>36</sup> Dass Markion Tiberius und Pilatus zu Beginn seines Evangeliums nennt, war nicht nur eine politische Aussage, sondern ebenfalls eine sozio-religiöse und eine theologische, die von *Lukas* sehr wohl verstanden wurde. Um diese besser zu begreifen, müssen wir noch ein wenig Einblick in die Geschichte gewinnen.

Herodes I. hatte vor seinem Tod im Jahr 4 v. Chr. in seinem Testament sein Reich unter seine drei Söhne Archelaus, Herodes Antipas und Philippus geteilt.<sup>37</sup> Archelaus wurde Ethnarch von Samarien, Judäa, und Idumäa.<sup>38</sup> Unter Archelaus wurden 3,000 gegen ihn aufständische Juden im Tempel von Jerusalem von Soldaten getötet.<sup>39</sup> Doch kämpfte er auch gegen Sadduzäer, löste aus finanziellem Interesse Hohe Priester ab, ärgerte jedoch auch die Pharisäer, indem er sich auf eine deren Meinung zufolge inzestuöse Beziehung zur Witwe seines Stiefbruders einließ.<sup>40</sup> Aufgrund einer jüdischen Delegation wurde Archelaus schließlich von Rom entfernt und Judäa als eigene Provinz unter direkte Herrschaft Roms gestellt, weshalb schließlich Pontius Pilatus als Präfekt eingesetzt wurde, wie Josephus in den *Antiquitates* berichtet.<sup>41</sup> Wie diese Angaben und Daten zeigen, war

<sup>29</sup> Plin. *Hist. nat.* XXVIII 5.23.

<sup>30</sup> Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, Personalities of the New Testament (Edinburgh, 1999), 306; siehe Jos., *Ant.* XVIII 36.

<sup>31</sup> P. Richardson, *Herod* (1999); siehe Jos., *BJ* II 9.

<sup>32</sup> Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, The International Critical Commentary (Edinburgh, 1896; 1901 = 1908, die letzte Ausgabe wird hier genutzt), 81–82.

<sup>33</sup> Siehe Karl Wieseler, *A Chronological Synopsis of the Four Gospels*, trans. Edmund Venables (Cambridge, 1864), 158.

<sup>34</sup> Pace A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary* (1896; 1901 = 1908), 82.

<sup>35</sup> Dies belegt auch der sogenannte Pilatus-Stein, aus Caesarea Maritima, auf welchem Pontius Pilatus als *Praefectus* genannt ist. Jerry Vardaman, *A New Inscription Which Mentions Pilate as 'Prefect'*, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 70–71.

<sup>36</sup> Tac., *Ann.* XV 44 nennt ‚procurator‘. Siehe Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium I (1:1–9:50)*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3 (Freiburg i.Br. a.o., 1969; verb. ed. 1982 = 1984, die 1982 Ausgabe wird hier benutzt), 150; François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas I–IV*, EKK (Zürich, 1989; 1996; 2001; 2009), 167–168.

<sup>37</sup> Siehe Jos., *Ant.* 17,200–355; P. Richardson, *Herod* (1999), 298–314.

<sup>38</sup> Abraham Schalit, ‚art. Archelaus‘, *Encyclopaedia Judaica* 2 (2007), 397–398, 397.

<sup>39</sup> A. Schalit, ‚Archelaus‘ (2007), 397.

<sup>40</sup> A. Schalit, ‚Archelaus‘ (2007), 397.

<sup>41</sup> Jos., *Ant.* 18.

Markions Nennung von Kaiser und Präfekt in der Eröffnung seines Evangeliums folglich nichts Nebensächliches, sondern deutete bereits eine pharisäisch-kritische Position an, wie man sie anders von einem radikalen Paulusleser auch nicht erwartet hätte.

Es wurde schon früher beobachtet, auch wenn man daraus keine Schlüsse gezogen hatte, dass im Unterschied zu der korrekten historischen Angabe zu Tiberius und Pontius Pilatus, die nachfolgende Angabe bei *Lukas* zu den Tetrachen historisch inkorrekt ist. Der Titel „Tetrarch“ erscheint im *Neuen Testament* nur hier *Lukas* 3,1: „Herodes war Tetrach von Galiläa, sein Bruder Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene“.

Während der Titel Tetrarch ursprünglich Regent eines Viertels bedeutete, erhielt er später die allgemeinere Bedeutung einer Herrschaft von jeglicher Art eines Teilbereichs, sei es eines Drittels, einer Hälfte oder eines kleinen Landstrichs.<sup>42</sup> Da es allerdings lediglich drei Brüder gab, so meint François Bovon in seinem Lukaskommentar, hat „Lukas vielleicht die Bedeutung (von Tetrarch) nicht verstanden und dachte an eine vierfache Aufteilung und hatte darum Lysanias, den Tetrarch von Abilene hinzugefügt“.<sup>43</sup> Die Diskrepanz zwischen der korrekten Information zu Tiberius und Pontius Pilatus, die man im Evangelium des Markion findet, und der inkorrekten zu den Tetrachen, die bei Markion fehlt und von *Lukas* hinzugesetzt wurde, deutet auf die sekundäre Bearbeitung des Markionevangeliums durch *Lukas* hin, auf die ich hier jedoch nicht näher eingehen möchte. Wichtiger ist mir, dass Markion bewusst mit *Historia* einsetzt. Diese wird fortgesetzt mit der Geschichte der Dämonenaustreibung in Kapharnaum, Galiläa.

Haben wir es in der Dämonenaustreibung mit *Historia* oder *Fabula* zu tun? Die Frage ist schwer zu entscheiden, doch ruht sie womöglich auf der irreführenden Differenzierung von *Historia* und *Fabula*, die ich bereits zuvor kritisieren wollte. Markion bedient sich der Dialektik von beiden, wie wir gesehen haben (in Canciks traditioneller Begrifflichkeit der ‚Myth-Historie‘). Nicht anders als bei seiner Sammlung der Paulusbriefe hat Markion auch bei der Eröffnung seines Evangeliums sich um möglichst korrekte Archivalien (davon spricht auch Tertullian<sup>44</sup>) bemüht. Er war kein Shakespeare, sondern fühlte sich eher der Tradition eines Josephus verpflichtet.<sup>45</sup> In seiner Präfatio zu den *Antiquitates* benennt Josephus verschiedene Typen von Historiographen, deren letzter ihn selbst charakterisiere. Diese Charakteristik kommt auch Markion nahe: „Viele“, so schreibt Josephus, „hat die Menge lehrreicher Vorgänge, die (bisher) unbekannt geblieben sind, dazu gebracht, die ihnen gewidmete Geschichtsdarstellung zu allgemeinem Nutzen zu publizieren“; Josephus versteht sich als „Übersetzer“ aus dem Hebräischen dessen, was das Gemeinwesen betrifft.<sup>46</sup> Vor allem geht es Josephus um die Erhellung der Identität der Juden, ein Anliegen, das nach Auskunft aus Markions Präfatio, soweit wir über sie bei Tertullian erfahren, ebenfalls auf Markion zutrifft.<sup>47</sup> In diesem Zusammenhang setzt sich Josephus ausdrücklich von der sonst „üblichen, schamlosen Mythologie“, von der Freiheit zu falschen Tatsachen, ab.<sup>48</sup> Was er schließlich bietet, ist jedoch keine wörtliche Übersetzung dessen, was er in der Torah und im TANAK findet, sondern eine inhaltliche Wiedergabe, in die viel eigene außerbiblische Lektüre einfluss. Bereits in seinem älteren Werk des *Bellum Judaicum* nutzte er römische Urkunden, eine Dienstvorschrift des römischen Heeres sowie die Tagebücher des Vespasian und des Titus, daneben möglicherweise noch weitere Quellen.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary* (1896; 41901 = 1908), 82; siehe Jos., *BJ* III 10,7.

<sup>43</sup> F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas I* (1989), 168. Siehe H.S. Cronin, „Abilene, the Jewish Herods and St Luke“, *JTS* 18 (1916), 147–151.

<sup>44</sup> Tert., *Adv. Marc.* IV 7,6.

<sup>45</sup> Vgl. Eve-Marie Becker, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, WUNT 194 (Tübingen, 2006), 301–40.

<sup>46</sup> Joseph., *Ant.* praef. 3–4.

<sup>47</sup> Joseph., *Ant.* praef. 6.

<sup>48</sup> Joseph., *Ant.* praef. 16.

<sup>49</sup> Vgl. Eve-Marie Becker, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (2006), 303–304 (weitere Lit.).

Auf welche Quellen sich Markion stützte, ist leider noch nicht zu bestimmen, sondern ein Gebiet künftiger Forschungen. Soviel aber wird aus seinem Umgang mit den Paulusbriefen in seiner Sammlung deutlich, dass er mit scharfem Blick offenkundig unter dem verfügbaren Material solche Briefe ausfindig gemacht hatte, die auch heute noch als diejenigen betrachtet werden, die genuin von Paulus stammen oder zumindest aus dessen Tradition (*‘Epheser‘* [von Markion als ‚Laodicener‘ betrachtet], *Kolossier*). Oder um es noch schärfer zu formulieren, die heute als authentisch betrachteten Paulusbriefe stehen allesamt in der Sammlung des Markion, Briefe, die man in dieser Sammlung nicht findet, gelten auch heute als *Spuria*. Für sein historisches Gespür spricht aber auch, dass er aus ganz wenigen historischen Angaben in diesen Paulusbriefen eine biographisch und geographisch geordnete Sammlung derselben anlegte, die vom jungen Paulus zum alten und von einem Paulus, der von Ephesus aus schreibt, zu einem Paulus im Gefängnis in Rom führt. Nicht anders geordnet finden wir die Erzählungen in seinem Evangelium. Folglich lässt sich auch mit gutem Grund annehmen, dass er mit nicht geringerem Aufwand als bei der Suche nach den authentischen Paulustexten auch nach authentischem Material für die Jesusnarration gefahndet hatte. Auch wenn ich mich hier beschränken muss, soll doch bereits die erste Perikope aus seinem Evangelium ausreichen, um anhand von ihr zu zeigen, worum es Markion mit seinem Evangelium geht.

Noch bevor Markion in die Erzählung einsteigt, stellt er vorweg, dass „alle geschockt durch Jesu Lehre“ waren. Und genau diese Vorgabe löst die Erzählung ein. Der Dämon ist der erste respondierende Akteur. Seine Frage fasst die Erwartung zusammen, die Markion in den Mund der Synagogenbesucher legt: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus aus Nazara? Bist du gekommen, uns zu vernichten? Ich weiss, wer du bist: der Heilige Gottes!“ Natürlich ist es die Rede eines Dämons, ihm droht Jesus und er heißt ihn, auszufahren. Mit Erfolg. Doch die Reaktion der Anwesenden ist nicht Erleichterung, sondern „Schrecken“, und es ist diese Schreckensnachricht, die sich „an jeden Ort der Gegend“ verbreitete.

Markions Evangelieneröffnung bringt uns zurück zum Ausgang, zur Frage nach *Historia* und *Fabula*. M.E. versucht Markion, mit diesem Evangelium den Lesern nach bestem Bemühen *Historia* zwar in Beispielerzählungen vorzuführen, also in *Exempla*, allerdings haben diese den Sinn, die Nichtrezeptivität der in *Historia* verwurzelten Zuhörer zu verdeutlichen. Wer alleine auf *Historia* baut, weil er in Historie gefangen ist und ihr als Tradition anhängt und sich nach der Vergangenheit ausrichtet, der kann und wird die Wahrheit der neuen und guten Botschaft, des Evangeliums des Neuen Testaments, nicht verstehen können, sondern diese als Bedrohung und Schrecken erfahren. *Historia* führt zur Ablehnung der *Fabula*, wo doch das Wahre gar nicht aus der Historie kommt. Andererseits ist Markions *Fabula* kein reiner Mythos, der ohne historische Erdung existieren kann, sondern bedarf Ort und Zeit, in welche das Engelhafte vom Himmel trifft. Es geht also um eine *Fabula*, die nicht aus der Historie ist, sondern die in sie hineintritt und in deren Mitte eintritt, gerade weil und auch wenn sie ihr als Antithese entgegensteht und sie zum Abschluss bringt. Wer die Wahrheit nicht vermittelt der *Fabula* durch die Historie hindurch dringen lässt, wird von dem Neuen nicht erfasst. Die nackte Wahrheit ist weder die historische, noch die nicht historische, sondern die myth-historische, die die historische infrage stellt. Markions Evangelium mag deshalb auf allerlei historischen *Exempla* beruhen, weil es ihm zufolge deren Ziel ist, jede Historie und damit die in ihr verhaftete Geschichte und die Tradition Israels mit samt seinem Testament als begrenzt zu erweisen und ihr die neueinbrechende Offenbarung, die Apokalypse, entgegen zu setzen. Das Neue Testament ist seiner eigenen Natur zufolge weder Historie noch Mythos, sondern entlarvende, myth-historische *Fabula*, eine *Fabula historiosa*. Mit dieser neuen Form der Narration war nicht nur das Thema der „Neuheit“ gegeben, sondern mit ihr wurde von Markion auch erst die Grundlage gelegt, die die Jesus-Bewegung als eigenständige Gruppe konzeptualisierte, ihr das narrative Gerüst für eine Selbstidentifikation

mit der ihr zuvor vermutlich weithin unbekanntem Jesusfigur gab, und gegründet auf jüdische Historie im römischen Reich sowohl Historie wie Mythos in ihrer Entgegensetzung in Frage stellte.

## Literatur

- C. Baswell, *The Medieval Allegorization of the Aeneid*: MS Cambridge, Peterhouse 158, *Med. Stud.* 41 (1985).
- Eve-Marie Becker, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie, *WUNT* 194 (Tübingen, 2006), 301–340.
- Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt a. M., 1979).
- Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Archiv für Begriffsgeschichte, 6 (Bonn, 1960; jetzt mit einem Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied, Frankfurt a. M., 2013, hiernach zit.).
- François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas I-IV*, (Zürich, 1989; 1996; 2001; 2009).
- Hennig Brinkmann, Verhüllung („integumentum“) als literarische Darstellungsform im Mittelalter, in A. Zimmermann (Hrsg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, *Miscellanea Mediaevalia*, 8 (Berlin und New York, 1971), 314–339.
- Hubert Cancik, Myth-Historie. Zur Literarisierung historischer Vorgänge und Personen im antiken Epos, in Barbara Aland, Johannes Hahn und Christian Ronning (Hrsg.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 16 (Tübingen, 2003), 1–18.
- Marc Chinca, *History, Fiction, Verisimilitude: Studies in the Poetics of Gottfried's Tristan* (Leeds, 1993).
- Guido delle Colonne, *Historia destructionis Troiae*, hrsg. Nathaniel Edward Griffin, *Mediaeval Academy of America Publication* 26 (Cambridge, Mass., 1936).
- H. S. Cronin, 'Abilene, the Jewish Herods and St Luke', *JTS* 18 (1916), 147–151.
- Paule Demats, *Fabula: Trois études de mythographie antique et médiévale* (Genf, 1973).
- Peter Dronke, *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, *Mittellateinische Studien und Texte*, 9 (Leiden; Köln, 1974).
- Adolf v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion* (2. Aufl. Leipzig, 1924; Nachdr. Darmstadt, 1960).
- Joseph Iscanus, *Yliados libri sex I 24–26*, hrsg. L. Gompf, *Joseph Iscanus: Werke und Briefe* (Leiden und Köln, 1970).
- Edouard Jauneau, Note sur l'école de Chartres, *Studi Medievali* 3. ser., 5/2 (Chartres, 1964), 856.
- A. J. Minnis und A.B. Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375: The Commentary Tradition* (Oxford, rev. ed. 1988).
- A. Plummer, *A critical and exegetical commentary on the Second epistle of St. Paul to the Corinthians* (Edinburgh, 1908).
- S. R. F. Price, Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, *JHS* 104 (1984), 79–95.
- Pierre Prigent, Au temps de l'Apocalypse II, *RHPbR* 55 (1975), 215–235.
- Ps.-Plut., Parallela minora, in *Plutarchi Moralia, vol. II/2, rec. et emend. W. Nachstädt, W. Sieveking und J. B. Titchener* (Leipzig, 1935; Nachdr. 1971).
- Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans, Personalities of the New Testament* (Edinburgh, 1999).

- Abraham Schalit, 'art. Archelaus', *Encyclopaedia Judaica* 2 (2007), 397–398.
- Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium I (1,1–9,50), *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, 3 (Freiburg i. Br. 1982).
- Jerry Vardaman, A New Inscription Which Mentions Pilate as 'Prefect', *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 70–71.
- Markus Vinzent, Marcion, the Jew, *Judaïsme Ancien/Ancient Judaism* 1 (2013), 159–201.
- Markus Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, *Studia Patristica Supplements* 2 (Leuven, 2014).
- Markus Vinzent, *Die Auferstehung Christi im frühen Christentum* (Freiburg i. Br., 2014).
- Franz Werfel, Aphorismus 71, in ders., *Zwischen oben und unten*, hrsg. v. Adolf D. Klarmann, *Gesammelte Werke* (München, 1975).
- Winthrop Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres* (Princeton, 1972).
- Karl Wieseler, *A Chronological Synopsis of the Four Gospels*, trans. Edmund Venables (Cambridge, 1864).
- Thomas Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius*, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 63 (2. Aufl. Göttingen, 2010).

CHRISTOPH HEIL

## BESCHNEIDUNG UND TAUFE IM GALATERBRIEF

### Zur Bedeutung der Mysterienkulte in einem frühchristlichen Grundsatzstreit



#### I. Der Brief des Paulus an die galatischen Christengemeinden als Zeugnis eines Grundsatzstreits

Paulus schrieb den galatischen Gemeinden (Gal 1,2: ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας), die sich wohl in der Region zwischen Ankyra und Pessinus befanden, um das Jahr 54 bzw. 55 n. Chr. einen Brief. Die Gemeinden, die Paulus kurze Zeit vorher gegründet hatte, wurden mittlerweile von judaisierenden Lehrern besucht, und die galatischen Christen zeigten Sympathie für deren judenchristliche Theologie. In seinem Brief möchte Paulus die Galater daher für seine Rechtfertigungstheologie wiedergewinnen.

In der negativen Darstellung der Beschneidung und in der positiven Beschreibung der Taufe scheint es wahrscheinlich, dass Paulus die Verstehensvoraussetzungen der galatischen Adressaten berücksichtigt und kreativ für seine Ziele nutzt.

#### 2. Beschneidung und Taufe im Galaterbrief

##### 2.1 Gal 5,12: Beschneidung als Kastration

Das Grundgerüst des Kybele-Attis-Mythos<sup>1</sup> besagt, dass der von der Göttin unglücklich geliebte junge Attis wegen Untreue mit Wahnsinn geschlagen wird, sich in diesem Zustand eigenhändig entmannt und unter einer Pinie/Fichte stirbt.<sup>2</sup> Kybele kann ihren Geliebten trotz aller Trauer nicht mehr ins Leben zurückrufen. Attis wird zwar nicht wiederbelebt, doch verwest sein Leichnam nicht, die Haare wachsen weiter, und der kleine Finger bleibt lebendig. Aus dem Blut des Attis entstehen Blumen; das vegetative Leben setzt sich fort. Attis wird in Pessinus begraben.

Der Kybelekult<sup>3</sup> ist durch ekstatische Blutriten der Priester (*Galli*)<sup>4</sup> und Mysten gekennzeichnet, die im Weiheakt durch Selbstentmannung das Geschick des Attis nachvollziehen und auch bei den alljährlichen Kultfeiern durch Einritzen der Gliedmaßen ihrer engen Verbindung mit Attis Ausdruck verleihen. Die Mysten des Kybelekults vollzogen im Weiheakt durch Selbstentmannung das Geschick des Attis nach.

Der Arzt Aretaios von Kappadokien (Mitte des ersten Jh.s n. Chr.) schrieb über solche religiöse Ekstase in den Mysterienkulten:

„Eine andere Form von Wahnsinn (μανία). Es schneiden sich einige in die Gliedmaßen, wobei sie ihren Göttern in frommem Wahn einen Gefallen erweisen, als ob diese es von ihnen verlangten, (Τέμνονταί τινες τὰ μέλεα, θεοῖς ἰδίοις ὡς ἀπαιτοῦσι χαριζόμενοι εὐσεβεῖ φαντασίη). Der Wahnsinn

<sup>1</sup> Vgl. Pausanias VII 17,10–12.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. die Darstellung von Kybele und Attis auf einer Marmorplatte, die sich heute in Paris befindet. Abbildung: Burkert, Walter: Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 2003, Tafel 9.

<sup>3</sup> Vgl. Burkert, Antike Mysterien, 40f.

<sup>4</sup> Die Bezeichnung γάλλος/*gallus* für den Priester der Kybele soll auf die einwandernden Gallier zurückgehen, die ihren Namen auch dem durch Pessinus fließenden Fluss gaben; vgl. Sanders, Gabriël M.: Gallos, in: RAC 8, 1972, 984–1034; Takács, Sarolta A.: Kybele, in: DNP 6, 1999, 950–956: 951.



zeigt sich nur in dieser Sache, in allem anderen sind sie vernünftig. Angetrieben werden sie aber durch Flötenspiel und Ausgelassenheit oder Trunkenheit oder durch Anfeuerung seitens der Anwesenden. Und wenn der Wahnsinn vorüber ist, sind sie munter, sorglos, weil sie sich dem Gott geweiht glauben (ὡς τελεσθέντες τῷ θεῷ). Indessen sind sie blass und mager und auf lange Zeit infolge der schmerzhaften Wunden geschwächt.“<sup>5</sup>

Ganz ähnlich war das Auftreten der Anhänger von Atargatis, der *Dea Syria*, die in Hierapolis/Syrien einen berühmten Tempel hatte und deren Kult sich mit den Kybelemysterien durchdrang. Paulus spielt vielleicht auf den Kybele- und Attis-Kult in Pessinus an, wenn er sarkastisch in Gal 5,12 die jüdische Beschneidung als Kastration bezeichnet: Ὁφελον καὶ ἀποκόμονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς. „Sollen sich doch die kastrieren, die euch aufwiegeln!“<sup>6</sup>

## 2.2 Gal 3,26–29: Taufe als Einweihung

Als neuen Initiationsritus nennt Paulus die Taufe in Gal 3,26–29:<sup>7</sup>

<sup>26</sup> Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus; <sup>27</sup> denn alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. <sup>28</sup> Es gibt weder Jude noch Grieche, es gibt weder Sklave noch Freier, es gibt nicht männlich und weiblich; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus. <sup>29</sup> Wenn ihr aber Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommenschaft und gemäß der Verheißung [seiner] Erben.

In V. 26 sagt Paulus, dass durch den Glauben alle „Söhne Gottes“ sind. Er verwendet hier einen geprägten jüdischen Begriff für „Israel“<sup>8</sup> und erklärt damit alle Christus-Gläubigen für wahre Erben der Verheißungen Gottes (vgl. Gal 4,6f.). Dass Paulus mit dem Gebrauch dieser traditionellen Formulierung nicht darauf abzielt, die „Töchter Gottes“ auszugrenzen, zeigt u. a. Röm 8,14–21, wo er die Begriffe „Söhne Gottes“ und „Kinder Gottes“ synonym gebraucht. Durch den Glauben wird man aber nicht nur zum Sohn bzw. zur Tochter Gottes, sondern man ist auch „in Christus Jesus“;<sup>9</sup> also ganz Christus zugehörig. Wichtig in den V. 26 und 27 ist die spannungsvolle Einheit von Glauben und Taufe, woraus dann V. 28 die Schlussfolgerung zieht: Die, die vor der Taufe als Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen voneinander Verschiedenen und sozial Geschiedenen, haben alle gleich das *eine* Kleid Christus angezogen.<sup>10</sup> V. 29 verbindet unsere Texteinheit mit dem Makrokontext in Kapitel 3 des Galaterbriefes: Alle Christen sind aufgrund ihrer Einheit mit Christus, dem Nachkommen Abrahams, eben auch selbst Nachkommen Abrahams und Empfänger dessen Verheißungen.

Alle Getauften werden „einer in Christus Jesus“ und Nachkommen Abrahams. Für die Gewandmetapher und ein Reinigungsbad gibt es zwar entsprechende Nachrichten aus dem Isiskult, zentraler ist jedoch die gemeinsame Vorstellung, dass in der Initiation der Myste eine persönliche Bindung mit der Gottheit eingeht und Teil einer Kultgemeinde wird.

<sup>5</sup> Aretaios, Von den Ursachen und Kennzeichen chronischer Krankheiten III 6,11. Zitiert bei Kollmann, Bernd: Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte (Einführung Theologie), Darmstadt 2014, 150. Vgl. auch Burkert, Antike Mysterien, 95. Edition: Aretaios (CMG 2), ed. Karl Hude, Berlin 21958, 43 f. Vgl. Nutton, Vivian: Aretaios, in: DNP 1, 1996, 1051 f.

<sup>6</sup> Vgl. Muth, Robert: Kastration, in: RAC 20, 2004, 285–342; Stählin, Gustav: ἀποκόπτω, in: ThWNT 3, 1938, 851–855.

<sup>7</sup> Vgl. u. a. Schnelle, Udo: Paulus. Leben und Denken (De Gruyter Studium), Berlin/Boston 2014, 303 f.

<sup>8</sup> Vgl. Bauer, Thomas J.: Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater (WUNT 276), Tübingen 2011, 362f.; Hahn, Ferdinand: υἱός, in: EWNT 3, 1983, 912–937, 924f.

<sup>9</sup> Schnelle, Paulus, 519 f.; Wolter, Michael: Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 235–246.

<sup>10</sup> Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. 3. Teilband: Röm 12–16 (EKK 6/3), Zürich u. a./Neukirchen-Vluyn 1982, 78.





### 2.2.1 „Auf Christus getauft“ (Gal 3,27)

Die in der Antike übliche Sorge um kultische Reinheit ist in den Mysterien besonders zu beobachten. Der Trennung von gottwidrigem Makel dienten in fast allen Mysterienkulten Reinigungen, die zumeist mit Wasser durchgeführt wurden. Waschungen waren z.B. an den Tempeltoren von Eleusis vorgesehen, wo ein Beamter (ὕδρανός) dafür abgestellt war. Bäder und Besprengungen sind auch bei den bacchischen Weihen<sup>11</sup> und den Mysterien der Isis bezeugt. Im zweiten Jh. n. Chr. heißt es bei Apuleius, met. XI 23,1 über die Vorbereitungen zur Isis-Weihe: „Und als nach den Worten des Priesters die Zeit dafür heran ist, führt er mich im Geleit der frommen Gemeinde zum nächsten Bad (*ad proximas balneas*), überläßt mich zunächst der üblichen Waschung (*sueto lauacro*) und duscht mich dann nach einem ‚Gott vergönns!‘ ringsherum ganz sauber ab (*purissime circumrorans abluui*).“<sup>12</sup>

Die Reinigungen gehen zwar meist den eigentlichen Feiern voraus, sind aber integrierender Bestandteil der μύησις und gar gleichrangig mit orphisch-dionysischen τελεταί.<sup>13</sup>

Allerdings ist doch mit Walter Burkert festzuhalten, „daß es kaum Zeugnisse gibt für eine ‚Taufe‘ in den vorchristlichen Mysterien, so oft in der Forschung auch davon die Rede ist. Selbstverständlich gibt es Formen der ‚Reinigung‘, bei denen Besprengen oder Waschen mit Wasser obenan steht, in Mysterien wie in anderen Kulturen. Taufe im eigentlichen Sinn, Eintauchen in ein fließendes oder stehendes Wasser als ‚Bad der Wiedergeburt‘, als Beginn eines neuen Lebens, geht darüber jedoch markant hinaus.“<sup>14</sup>

Fritz Graf, ein Schüler Burkerts, gibt weiter zu bedenken: „Die Tatsache, dass das Reinigungsritual von allen Besuchern eines römischen Bads mitverfolgt werden konnte – im Fall des Apuleius – oder von jedem Zuschauer im Fall des Massenbads der eleusinischen Initianden im See von Phaleron, ist genug um zu zeigen, dass es nicht Teil irgendeines geheimen Mysteriumritus gewesen war. Es war nicht das vorbereitende Reinigungsbad, sondern die ritualisierte Begegnung mit der Gottheit, die die ‚außerordentliche Erfahrung‘ hervorbrachte, die im Zentrum jeder Mysterien-Initiation stand. In der Taufe vollzog jedoch gerade das Bad und dessen begleitende verbale Riten den radikalen existentiellen Wechsel, in dem ein Heide zu einem Christen wurde. Das Bad und das Gebet waren die zentralen Riten. Keiner der großen Mysterienrituale beinhaltete ein rituelles Bad in solch einer Bedeutung; keiner konnte als Vorbild und Vorgänger der christlichen Taufe dienen.“<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Livius, Ab urbe condita 39,9,4 (T. Livius. Römische Geschichte. Buch XXXIX–XLI [Sammlung Tusculum]. Lateinisch und deutsch, hg.v. Hans Jürgen Hillen, München/Zürich 1983, 22f.); Supplementum Epigraphicum Graecum 28: 1978, Amsterdam 1982, Nr. 841 Zeile 3 (Epigramm-Fragment aus Halikarnass, das auf die Dionysosmysterien anspielt). Vgl. ferner Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion, hg. v. Reinhold Merkelbach/Josef Stauber, Stuttgart/Leipzig 1998, 51.

<sup>12</sup> Text: Apuleius Madaurensis Metamorphoses, Book XI. *The Isis Book*. Text, Introduction and Commentary by Wytse H. et al. Essays by F. Drews et al. (Groningen Commentaries on Apuleius), Leiden/Boston 2015, 79. Deutsche Übersetzung: Apuleius. Der goldene Esel. Metamorphoseon Libri XI (Sammlung Tusculum). Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Edward Brandt und Wilhelm Ehlers. Mit einer Einführung von Niklas Holzberg, Düsseldorf/Zürich 1998, 487, 489.

<sup>13</sup> Vgl. Zeller, Dieter: Mysterien, Mysterienreligionen, in: TRE 23, 1994, 504–526, 517.

<sup>14</sup> Burkert, Antike Mysterien, 86.

<sup>15</sup> Graf, Fritz: Baptism and Graeco-Roman Mystery Cults, in: Ablution, Initiation, and Baptism – Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity – Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum (BZNW 176/1), eds. David Hellholm et al., Berlin/Boston 2011, 101–118, 111: „The fact that the purification ritual could be witnessed by any visitors of a Roman bath in Apuleius’ case or any bystander in the case of the mass bath of the Eleusinian initiates in the sea at Phaleron is enough to show that it was not part of any secret mystery rite. It was not this preliminary purificatory bath but the ritualized encounter with the divinity that procured the ‘extraordinary experience’ at the core of a mystery initiation. In baptism, however, the very bath and its accompanying verbal rites performed the radical change of personality that turned a pagan into a Christian; the bath and prayer thus was the core rite. None of the major mystery rituals – of Eleusis, of Isis, or of Dionysos, on

### 2.2.2 „Christus angezogen“ (Gal 3,27)

Die Taufe beruht auf dem Glauben an Jesus Christus, der in der Taufe wie ein Gewand angezogen wird. Indem in Gal 3,27 eine alltägliche Handlung – das Anziehen – mit dem ungewöhnlichen Objekt „Christus“ verbunden wird, entsteht eine Metapher<sup>16</sup> für die Taufe auf Christus. Zur genaueren Erklärung dessen, was Paulus mit der „Gewandmetapher“ gemeint hat, ist es nun unerlässlich zu fragen, an welche allgemein nachvollziehbaren Erfahrungen er am ehesten gedacht hat, wenn er vom „Anziehen Christi“ sprach.

#### a) Die Erlösung bzw. den Erlöser aus- oder anziehen in gnostischen Texten

Die ältere Forschung vermutete einen gnostischen Einfluss auf die paulinische „Gewandmetapher“.<sup>17</sup> Vgl. u. a. EvPhil 101: „Das lebendige Wasser ist ein Leib. Es ist nötig, daß wir den lebendigen Menschen anziehen. Zu dem Zweck entkleidet sich, wer zum Wasser hinabsteigt, daß er jenen anziehe.“<sup>18</sup>

Das ist heute weitgehend aufgegeben, da die gnostischen Parallelen frühestens ins zweite Jh. n. Chr. datiert werden können und somit zu jung sind, um Paulus beeinflusst zu haben.

#### b) Bekleidet werden mit dem Heiligen Geist im AT, Frühjudentum und NT

Als Beispiel<sup>19</sup> aus dem AT sei Ri 6,34 LXX genannt: „Und der Geist Gottes bekleidete Gideon (καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐνέδυσεν τὸν Γεδεων).“ Im NT liest man etwa in Lk 24,49b: „Ihr aber sollt in der Stadt bleiben, bis ihr mit Kraft aus der Höhe bekleidet werdet (ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν).“

Auch ohne Bezug auf den Heiligen Geist ist die bildhafte Verwendung des Begriffs „ankleiden“ in der Bibel nicht selten.<sup>20</sup> Die „Gewandmetapher“ findet sich auch beim jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien († 45/50 n. Chr.):

„Ferner, weil ‚sein Haupt mit Öl gesalbt‘ ist [Lev 21,10], das bedeutet: weil sein leitendes Organ in glänzendem Lichte ringsum erstrahlt, so daß er als würdig gilt, ‚die Gewänder anzulegen‘ – der älteste Logos des Seienden hat nämlich die Welt zum Kleide (er kleidet sich in Erde, Wasser, Luft, Feuer und das aus diesen Bestehende), die Einzelseele den Körper, der Geist des Weisen die Tugenden.“ (fug 110)<sup>21</sup>

which the *Religionsgeschichtliche Schule* relied – contained a ritual bath in such a position and function; none could have served as model and antecedent of Christian baptism.“

<sup>16</sup> Figal, Günter: Metapher. II. Philosophisch, in: RGG<sup>4</sup> 5, 2002, 1166 f.; Löser, Philipp: Metapher. I. Literaturwissenschaftlich, in: RGG<sup>4</sup> 5, 2002, 1165f.; Zimmermann, Ruben: Metapher. II. Neutestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, hg. v. Oda Wischmeyer in Gemeinschaft mit Emil Angehrn u. a., Berlin 2009, 377f.

<sup>17</sup> Vgl. Käsemann, Ernst: Leib und Leib Christi. Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit (BHTh 9), Tübingen 1933, 87–92; Schlier, Heinrich: Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen 1989, 173; Schmithals, Walter: Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zur den kleinen Paulusbriefen (ThF 35), Hamburg-Bergstedt 1965, 9–24.

<sup>18</sup> Zitiert nach: Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe (de Gruyter Texte). Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, hg. v. Hans-Martin Schenke u. a., Berlin/New York 2007, 157.

<sup>19</sup> Weitere Beispiele bei Wolter, Paulus, 137.

<sup>20</sup> Vgl. Wolter, Paulus, 137, Anm. 21.

<sup>21</sup> Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, Band 6, hg. v. Isaak Heinemann/Maximilian Adler, Breslau 1938, Nachdruck Berlin 1962, 80. Vgl. 80 Anm. 2: „Auch in den ausführlichen Darlegungen Ü. d. Einzelges. I § 84 ff. Das Leben Mos. II § 109 ff. Quaest. in Ex. II § 107 ff. deutet Philo die Kleidung des Hohenpriesters auf die Teile des Weltalls.“

Einige Exegeten wie z.B. Franz Mußner<sup>22</sup> und D. Francois Tolmie<sup>23</sup> halten daher den alttestamentlich-frühjüdischen Sprachgebrauch für ausreichend, um die Entstehung der „Gewandmetapher“ zu erklären.

### c) Gewänder in den Isis-Mysterien

Die große Mehrheit in der Exegese sieht den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der „Gewandmetapher“ in den hellenistischen Mysterienreligionen.<sup>24</sup> Ich möchte zwei Beispiele nennen, auf die in unserem Zusammenhang öfters hingewiesen wird:

Apuleius erzählt in seinen Metamorphosen XI 23,4, wie die Hauptfigur Lucius auf die Einweihung in die Isis-Mysterien vorbereitet wird: „Dann gebietet der Priester allen Laien weiten Abstand, bedeckt mich mit einem neuen Leinenumwurf (*lintero rudique me contectum amicimine*), nimmt mich bei der Hand und führt mich ins Innere des eigentlichen Weihehauses.“<sup>25</sup> Nach der Initiation in der Nacht fährt der Ich-Erzähler in XI 24 fort: „<sup>1</sup> Es wurde Morgen, und nach Abschluß der Feierlichkeit trat ich hinaus, durch zwölf Stolen geheiligt (*duodecim sacratus stolis*), in wirklich geheimnisvollem Ornat (*habitu quidem religioso satis*), von dem zu sprechen mich aber nicht das geringste hindert, weil ja dazumal eine Menge Augenzeugen zur Stelle waren. <sup>2</sup> Nämlich im eigentlichen Zentrum des Gotteshauses stellte ich mich, wie man mich anwies, auf ein vor dem Bild der Göttin (*deae simulacrum*) errichtetes Holzpodest. Mein batistenes, im übrigen farbenprächtig besticktes Gewand (*uestis*) zog die Blicke auf sich. Von meinen Schultern hing rückwärts bis zu den Knöcheln ein kostbarer Umhang (*pretiosa chlamida*) herab. <sup>3</sup> Aber wohin man auch schaute, überall fielen Tierbilder an mir auf, die in verschiedener Farbe ringsherum kenntlich waren: hier indische Drachen, dort hyperboreische Greife, die eine andere Welt in der Gestalt von Vögeln mit Flügeln hervorbringt. Dieses Kleid bezeichnen die Geweihten mit Olympischer Stola (*hanc Olympiacam stolam sacrati nuncupant*).“ (XI 24,1–3)<sup>26</sup>

Am Beginn seines Buchs über Isis und Osiris erwähnt Plutarch († nach 120 n. Chr.) „Heiligtumsbekleider“ (ἱερόστολοι). Dies waren ägyptische Priester, die die heiligen Gewänder, besonders für die Götterbilder zu besorgen hatten.<sup>27</sup> Plutarch beschreibt sie so: „Dies sind die, die das Heilige Wort von den Göttern, rein von jeglicher abergläubischer Furcht und magischen Praktik, in der Seele ‚tragen‘ wie in einem Schrein und es ‚bekleiden‘; sie deuten darauf hin, daß in unseren Annahmen über die Götter manches schwarz verschattet, anderes hell leuchtend ist, wie man es auch bei dem heiligen Gewand sehen kann.“<sup>28</sup>

Mehr als einen Hinweis, dass in den Isis-Mysterien das An- bzw. Bekleiden eine gewisse Rolle spielte, kann man den Texten jedoch nicht entnehmen.

<sup>22</sup> Mußner, Franz: Der Galaterbrief (HThKNT 9), Freiburg i.Br./Basel/Wien 1988, 262f.; Tolmie, Donald François: Persuading the Galatians. A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter (WUNT 2/190), Tübingen 2005, 143f., Anm. 10.

<sup>23</sup> Tolmie, Persuading the Galatians, 143f., Anm. 10.

<sup>24</sup> Vgl. u. a. Becker in Becker, Jürgen/Luz, Ulrich: Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser (NTD 8/1<sup>18</sup>), Göttingen 1998, 60.

<sup>25</sup> Text: Apuleius Madaurensis Metamorphoses, Book XI, 79. Deutsche Übersetzung: Apuleius. Der goldene Esel, hg. v. Brandt/Ehlers, 488f.

<sup>26</sup> Text: Apuleius Madaurensis Metamorphoses, Book XI, 79f. Deutsche Übersetzung: Apuleius. Der goldene Esel, hg. v. Brandt/Ehlers, 488f.

<sup>27</sup> Vgl. Pape, Wilhelm: Handwörterbuch der griechischen Sprache. In vier Bänden. Neu bearbeitet von Gustav Eduard Benseler, Braunschweig 1911, Nachdruck Graz 1959.

<sup>28</sup> Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris (Sammlung Tusculum). Griechisch – deutsch. Übersetzt und hg. v. Herwig Görgemanns unter Mitarbeit von Reinhard Feldmeier und Jan Assmann, Düsseldorf/Zürich 2003, 141.



In die Nähe der Mysterienreligiosität gehört wahrscheinlich diese Überlieferung über Alexander d. Gr., für die sich Athenaios (um 200 n. Chr.) auf den Historiker Ehippos von Olynth (4. Jh. v. Chr.) beruft: „Ehippos sagt, daß Alexander die heiligen Gewänder auch bei den Mahlzeiten trug, einmal den Purpurnhang des Ammon, seine gestickten Schuhe und Hörner wie der Gott, dann aber (das Gewand) der Artemis, das er auch oft auf dem Schlachtwagen zu tragen pflegte, indem er das persische Gewand trug und oberhalb der Schultern Bogen und Jagdspeer zeigte, manchmal aber auch das (Gewand) des Hermes.“ (Deipnosophistai XII,53, p. 537E)<sup>29</sup>

Das Tragen der göttlichen Gewänder symbolisierte für Alexander d.Gr. offensichtlich die Einheit mit dem jeweiligen Gott.<sup>30</sup>

#### d) Die Übernahme einer Rolle im Theater oder in der politischen Auseinandersetzung

Mit „anziehen“ konnte in der Antike auch die Übernahme einer Rolle im Theater oder in der politischen Auseinandersetzung bezeichnet werden. So schildert etwa der Historiker Dionysius von Halikarnaß in seiner in Rom um die Zeitenwende verfassten „Römischen Geschichte“ (*Antiquitates Romanae*) Buch XI 5,2 eine Senatssitzung im Jahr 449 v. Chr. Die Aequer und Sabiner bedrohen Rom, und Konsul M. Horatius Barbatus kritisiert Appius, einen der Dezemvirn, mit den Worten: „Bald zwingt ihr mich, Appius, alle Bande zu durchbrechen, die ihr kein Maß mehr haltet, sondern jenen Tarquinius anzieht – ihr, die ihr noch nicht einmal die zu Wort kommen laßt, die im Interesse der Sicherheit des Staates reden wollen.“<sup>31</sup> Mit dem gleichen Verb, das auch Paulus für seine Gewandmetapher verwendet (ἐνδύομαι), klagt Horatius seinen Gegner an, dass er Tarquinius Superbus, den letzten römischen König, dem Gewalttätigkeit und Volksfeindlichkeit nachgesagt wurden, nacheifert und dessen Rolle übernimmt.

#### e) Das Anziehen eines anderen Leibes bzw. einer anderen Identität

Der Leib wurde in der Antike manchmal mit einem Gewand verglichen, mit dem der Mensch bekleidet ist. Der griechische Schriftsteller Lukian (2. Jh. n. Chr.) lässt einen Hahn eine Geschichte mehrerer Wiedergeburten erzählen, die teilweise mit der Begrifflichkeit des „Anziehens“ beschrieben werden. Sein Besitzer fragt den Hahn z.B. einmal: „Nachdem du aber den Pythagoras ausgezogen hast, wen hast du dann angezogen?“ (Gallus 19).<sup>32</sup>

Dass Paulus solche Vergleiche kannte, zeigen 1 Kor 15,53f. und 2 Kor 5,1–4. Nach Michael Theobald überträgt Paulus hier den Vergleich „auf den *Leib Christi* – die Heilsgemeinde –, in welchen die einzelnen hineingetauft werden“.<sup>33</sup> Ganz anschaulich bringe das Bild „zum Ausdruck, daß die Gläubigen in Christus eine neue Identität gefunden haben“.<sup>34</sup>

#### f) Der Übergangsritus des Anlegens der *toga virilis* („Männertoga“)

Gleich, in welchem Teil der Provinz Galatien man die Adressaten des Galaterbriefes lokalisiert, Tatsache ist, dass Paulus an Menschen in einer Region schreibt, die schon seit acht Jahrzehnten

<sup>29</sup> Zitiert nach: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (TNT 1), hg. v. Klaus Berger/Carsten Colpe, Göttingen/Zürich 1987, 273. Vgl. ferner Athenaios. Das Gelehrtenmahl. Buch XI–XV. Erster Teil: Buch XI–XIII. Eingeleitet und übersetzt von Claus Friedrich, kommentiert von Thomas Nothers, hg. v. Peter Wirth (BGrL 53. Abt. Klass. Philologie), Stuttgart 2000, 137.

<sup>30</sup> Vgl. Religionsgeschichtliches Textbuch, 273.

<sup>31</sup> Zitiert nach: Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse. Teilband 1, hg. v. Georg Strecker/Udo Schnelle unter Mitarbeit von Gerald Seelig, Berlin/New York 1996, 210.

<sup>32</sup> Zitiert nach: Neuer Wettstein II/1, hg. v. Strecker/Schnelle, 210.

<sup>33</sup> Theobald, Michael: Römerbrief. Kapitel 12–16 (SKK.NT 6/2), Stuttgart 2001, 115.

<sup>34</sup> Ebda.



Teil der 25 v. Chr. gegründeten Provinz Galatia war. Sie waren mit römischer Kultur vertraut und damit auch mit dem Übergangsritus (*rite de passage*) des Anlegens der „Männertoga“ (*toga virilis*).

Die Toga war das offizielle Gewand des römischen Bürgers, das er in der Öffentlichkeit trug und das Nicht-Römern verboten war.<sup>35</sup> Sie bestand aus ungefärbter, weißer Wolle, hatte eine ovale Grundform und umfasste die zwei- bis dreifache Körperlänge. Das führte dazu, dass man eine Toga „kaum ohne fremde Hilfe anlegen konnte“ und dass ihre Popularität darunter litt.<sup>36</sup>

Der römische freieborene Junge trug zunächst die *toga praetexta* mit einem purpurfarbenen Randstreifen. Mit Erreichen der Pubertät – meistens zwischen dem 14. und 17. Lebensjahr – und der Erlangung des Bürgerrechts und der Geschäftsfähigkeit<sup>37</sup> legte er diese ab und trug fortan die schlichte *toga virilis* – die „Männertoga“.<sup>38</sup> Dies wurde begleitet von einem religiösen Akt bei den *Liberalia* am 17. März. Der Junge legte vor den Laren des Hauses die „Zeichen der Kindheit“ (*insignia pueritiae*) ab, also die *toga praetexta* und die *bullae*, ein hohles, an einer Halskette hängendes Schmuckstück mit eingeschlossenen Amuletten. In der „Männertoga“ wurde der Junge auf das Forum geleitet und der Öffentlichkeit präsentiert.

### Ergebnisse

Man kann keinen einzelnen Bildspender-Bereich isolieren, auf den allein sich die „Gewandmetapher“ bezieht. Paulus spricht vom „Anziehen“ einer Person. Das ist nur in den Beispielen d) (Theater und Politik) und e) (anderer Leib/andere Identität) ebenso der Fall. Darüber hinaus muss damit gerechnet werden, dass alttestamentlich-frühjüdische Vorstellungen eine Rolle für Paulus gespielt haben ebenso wie der Ritus beim Anlegen der „Männertoga“. Die gnostischen Parallelen sind eher von Paulus her angeregt als umgekehrt. Auch die Parallelen aus der Mysterienkult-Religiosität spielen kaum eine Rolle, da bei ihnen der ethische Aspekt weitgehend fehlt, der allerdings für Paulus sehr wichtig ist.

Paulus hat nämlich beides im Blick: die ontologische *und* die ethische Bedeutung der „Gewandmetapher“.

Dies wird deutlich in Röm 13,14: „Zieht an den Herrn Jesus Christus und die Sorge um das Fleisch macht nicht zu Begierden.“ Gemeint ist: Die berechnete Sorge um den Leib soll nicht in die Befriedigung von Begierden ausarten.

Hier formuliert Paulus im Imperativ – „zieht an den Herrn Jesus Christus“ – und verwendet die Metapher in einem ethischen Sinn. Was der Apostel inhaltlich mit seiner christozentrischen Ethik verbindet, machte er unmittelbar vorher in Röm 13,8–10 mit dem Liebesgebot deutlich. Christen, die in der Taufe „Christus angezogen“ haben, sollen sich dessen immer wieder bewusst werden und quasi durch einen christlichen Lebenswandel Christus immer wieder neu „anziehen“.

<sup>35</sup> Vergil nannte die Römer die *gens togata* (Aen. 1,282). Vgl. insgesamt Hirschmann, Rolf: Toga, in: DNP 12/1, 2002, 654f. Abbildung: Ders.: Kleidung, in: DNP 6, 1999, 505–513, 511f.

<sup>36</sup> Böhme-Schönberger, Astrid: Kleidung und Schmuck, in: Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, hg. v. Klaus Scherberich, Neukirchen-Vluyn 2005, 42–47, 44.

<sup>37</sup> Dennoch blieb der Jugendliche unter der potestas des Vaters; vgl. Neumann, Josef N./Sigismund, Marcus: Geburt, Kindheit und Jugendzeit, in: Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, hg. v. Klaus Scherberich, Neukirchen-Vluyn 2005, 52–57, 54.

<sup>38</sup> Macrobius (*Saturnalia* 7,7,6) belegt die Vorstellung, dass die männliche Pubertät mit 14 Jahren beginnt. Zum Anlegen der *toga virilis* vgl. Sueton Aug. 94,10; Claud. 2,2. Vgl. insgesamt Binder, Gerhard/Saiko, Maren: Lebensalter, in: DNP 6, 1999, 1207–1212, 1210.



### 2.2.3 „Weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, nicht männlich und weiblich“ (Gal 3,28)

Die Folge der Taufe ist die Egalisierung des Status von Jude und Grieche, Sklave und Freiem, männlich und weiblich. Das mag an die bei Apuleius, met. XI 10,1 geschilderte Isis-Prozession erinnern, bei der Lucius unter den Eingeweihten „Männer und Frauen jeden Standes und jeden Alters“ (*uirī feminaeque omnis dignitatis et omnis aetatis*) erblickt.<sup>39</sup>

In der Tat: „Die meisten Mysterien standen Initianden beider Geschlechter (Ausnahme: Mithraskult) und jeden Standes offen. In Eleusis waren nur Barbaren und Mörder ausgeschlossen. Auch Sklaven wurden eingeweiht, allerdings in Eleusis hauptsächlich zur Reparatur des Heiligtums, sonst fast immer im Gefolge ihrer Herren. Oft handelt es sich bei den Sklavennamen um Freigelassene. Der Egalitarismus der Mysterien ist manchmal übertrieben worden. Grundsätzlich war zwar jeder Myste durch die Beziehung zu seinem Gott qualifiziert, und die einzelnen Kulte entwickelten ihre eigene Rangordnung. Aber im täglichen Leben blieb alles beim alten. ... Auch bildeten das für die Weihe zu entrichtende Eintrittsgeld bzw. die Bezahlung von Opfern und die Veranstaltung von Mählern eine soziale Schwelle.“<sup>40</sup> „Aus Apuleius geht hervor, daß der Aufwand an Zeit und Geld für eine solche Weihe beträchtlich war.“<sup>41</sup> Walter Burkert kommt daher zum Schluss: „Mysterien blieben auf dem Niveau der exklusiven Clubs, bei denen nur Vermögende die Mitgliedschaft sich leisten können.“<sup>42</sup>

### 2.3 Gal 2,19f.: Glaube als „mystische“ Schicksalsgemeinschaft

<sup>19</sup> Denn durch (das) Gesetz (dem) Gesetz starb ich, damit ich für Gott lebe. Mit Christus bin ich mitgekruzigt; <sup>20</sup> ich lebe, aber nicht mehr ich, (es) lebt aber in mir Christus; was aber jetzt ich lebe im Fleisch, im Glauben lebe ich an den Sohn Gottes, den Liebenden mich und sich Hingebenden für mich.

Die „mystische“ Schicksalsgemeinschaft des Apostels mit Christus, die hier beschrieben wird, verbindet Paulus etwa zwei Jahre später in Röm 6 mit der Taufe:

<sup>3</sup> Oder wisst ihr nicht, dass, wie viele wir getauft wurden auf Christus Jesus, wir auf seinen Tod getauft wurden? <sup>4</sup> Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christos erweckt wurde aus Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit (des) Lebens wandeln. <sup>5</sup> Denn wenn Zusammengewachsene wir geworden sind mit der Gleichheit seines Todes, doch auch (mit der) der Auferstehung werden wir (es) sein; <sup>6</sup> dies erkennend, dass unser alter Mensch mitgekruzigt wurde, damit aufgehoben wird der Leib der Sünde, damit wir nicht mehr versklavt sind der Sünde; <sup>7</sup> denn der Gestorbene ist gerecht gesprochen (weg) von der Sünde. <sup>8</sup> Wenn wir aber starben mit Christus, glauben wir, dass wir auch leben werden mit ihm.

In den *Metamorphosen* des Apuleius wird geschildert, wie die Hauptfigur Lucius in die Isismysterien eingeweiht wird. Dabei begibt er sich an die Schwelle der Unterwelt in eine *uoluntaria mors*, einen freiwilligen Tod (XI 21,7). In XI 23,7 heißt es: „Ich nahte dem Grenzbezirk des Todes und, nachdem ich Proserpinas Schwelle überschritten hatte, kehrte ich durch alle Elemente fahrend zurück; um Mitternacht sah ich die Sonne in hellem Licht blinken, ich nahte mich den unteren

<sup>39</sup> Text: Apuleius Madaurensis *Metamorphoses*, Book XI, 74. Deutsche Übersetzung: Apuleius. *Der goldene Esel*, hg. v. Brandt/Ehlers, 469.

<sup>40</sup> Zeller, *Mysterien, Mysterienreligionen*, 516.

<sup>41</sup> Burkert, *Antike Mysterien*, 45.

<sup>42</sup> Burkert, *Antike Mysterien*, 93.



und den oberen Göttern und betete sie ganz aus der Nähe an.<sup>43</sup> Nach Dieter Zeller ist hier daran gedacht, dass Lucius den altägyptischen Sonnengott Re begleitet, der auf seiner unterirdischen Fahrt um Mitternacht mit dem Totenkönig Osiris eins wird.<sup>44</sup>

Aber auch wenn hier eine „mystische“ Todeserfahrung geschildert wird, ist sich die neuere Forschung ganz mehrheitlich einig, dass Paulus in Gal 2 und Röm 6 weder von Mysterienreligiosität positiv abhängig ist noch sich mit ihr kritisch auseinandersetzt. So schreibt etwa Dieter Zeller: „Es läßt sich in Röm 6 keine bewußte Anlehnung an Praxis und Terminologie der Mysterienkulte nachweisen, noch sind die Gedanken des Kapitels von daher religionsgeschichtlich ‚abzuleiten‘. Paulus sieht sich wegen dieser Kulte nicht in seiner religiösen Identität in Frage gestellt, noch greift er in pädagogischer Absicht nach dem Modell ‚Anknüpfung und Widerspruch‘ auf sie zurück. Vielmehr werden Elemente des Taufritus und des urchristlichen Bekenntnisses neu gedeutet und aktualisiert. Dabei steht Paulus – ohne es zu wissen – in Übereinstimmung mit antiken Denkstrukturen.“<sup>45</sup>

An anderer Stelle listet Zeller die Unterschiede von christlicher Taufe und Mysterien-Initiation wie folgt auf:<sup>46</sup>

- „+ Als Initiationsriten vermitteln Taufe wie Einweihung Zugang zu einer geschlossenen Gruppe von Heilsanwärtern.
- Neu ist, daß der Reinigungsritus, der bei den Mysterien vorausgeht, den zentralen Akt bildet.
- + Die Belebung eines Verstorbenen durch eine machtvolle Gottheit gibt Grund für die Heilszukunft der Anhänger.
- Allerdings stehen sich eschatologisches Handeln Gottes in jüngster Vergangenheit und mythisches Geschehen in der Urzeit gegenüber.
- + Taufe wie Mysterieninitiation bedeuten einen tiefen Einschnitt, eine Art Tod, der rituell symbolisiert wird. Ihm folgt ein neues Leben („Wiedergeburt“), auch mit ethischer Neuausrichtung.
- In der Taufe spielt aber das Erleben von Unterweltschrecken keine Rolle; ob das Mitbegrabensein in Röm 6,4 auf den Taufritus anspielt, ist umstritten. Andererseits gibt es nur in der Taufe ein „Mitsterben“ mit dem Kultheros.
- und + Die Mysterienfeier vergegenwärtigt das Leiden der Partnergottheit. Eine analoge Struktur lebt erst in der marianischen Gestaltung der Passion Jesu im Mittelalter auf. Zu überlegen ist, ob nicht die Eucharistie als „Gedächtnis der Leiden Jesu“ eine ähnliche Funktion übernimmt wie die Mysterienfeier: sie holt die Passion narrativ und symbolisch in die Gegenwart.“

### 3. Zur Bedeutung der Mysterien für das Verständnis des Galaterbriefs

Haben sich die galatischen ἐκκλησίαι als neue Mysterienkultvereine verstanden? Die Begriffe τελετή und ὄργια, die für antike Mysterien verwendet werden, kommen im Neuen Testament gar nicht vor – ebenso fehlen θίασος und auch μύησις (Einweihung) im Neuen Testament.

<sup>43</sup> Text: Apuleius Madaurensis Metamorphoses, Book XI, 79. Deutsche Übersetzung: Apuleius. Der goldene Esel, hg. v. Brandt/Ehlers, 489.

<sup>44</sup> Zeller, Mysterien, Mysterienreligionen, 513.

<sup>45</sup> Zeller, Dieter: Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm 6,1–11). Eine Fallstudie zum Synkretismus im Neuen Testament (1991), in: ders., Neues Testament und hellenistische Umwelt (BBB 150), Hamburg 2005, 173–187, 186f. Zustimmung zitiert bei Wolter, Michael: Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8 (EKK 6/1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2014, 384.

<sup>46</sup> Zeller, Dieter: Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusbegriffs (Sachbücher zur Bibel), Stuttgart 1993, 55.



Der Begriff *μυστήριον* wird im Neuen Testament 28mal verwendet,<sup>47</sup> in den sieben authentischen Paulusbriefen allerdings nur im Römer- und im Ersten Korintherbrief. Das Wort bezieht sich im NT vorwiegend auf Gottes Heilshandeln in Christus.<sup>48</sup> Dabei steht stärker das jüdisch-apokalyptische Verständnis von *μυστήριον* als endzeitliches Geheimnis im Vordergrund.

Dass Paulus Mysterienterminologie kennt, zeigt Phil 4,12:

„Ich weiß auch mich zu demütigen, ich weiß auch Überfluss zu haben; in allem und in allen bin ich eingeweiht (*ἐν παντί καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι*), sowohl satt zu werden als auch zu hungern, sowohl überzufießen als auch Mangel zu leiden.“<sup>49</sup>

Das Verb *μυέομαι* („eingeweiht/eingeführt sein“) ist ein Ausdruck der Mysteriensprache und kommt nur hier im NT vor.

Im Gal kommen zwar keine Mysterien-Termini vor, dennoch gibt es andere semantische Felder, die eine Nähe des Gal zu den Mysterienvereinen andeuten:

Das *συνεσθίειν* in Gal 2,12 bezog sich auf gemeinsame Mähler, wohl auch auf die Eucharistiefiern (vgl. 1 Kor 10f., bes. der *κοινωνία*-Gedanke in 1 Kor 10,16–18). Die „Initiation“ wird in Röm 3,26–29 beschrieben.

Die Mysterienvereine wie auch die christlichen Gemeinden können als Beispiele von „Gruppenreligionen“ gelten, die nach Jörg Rüpke Religionsformen sind, „die sich über das Prinzip der Mitgliedschaft oder ‚Einweihung‘ als dauerhafte Kultgruppen organisieren und sich so von der auf öffentlich finanzierte Heiligtümer konzentrierten ‚diffusen Religiosität‘ antiker Städte deutlich unterscheiden“.<sup>49</sup>

Aber dennoch gibt es wichtige Unterschiede: Während die christlichen Gemeinden ein Netzwerk bildeten, waren etwa die Feiern von Eleusis ortsgebunden, und die dionysischen und orientalischen Kulte hatten kein Zentrum und kaum Zusammenhalt.<sup>50</sup> „Es ist ausgeschlossen, einen Briefaustausch im Stil des Apostels Paulus zwischen *thiasoi* sich auch nur vorzustellen.“<sup>51</sup>

Der wichtigste Unterschied zu den christlichen Gemeinden bestand natürlich darin, dass die Mysterienkulte gegeneinander keinen exklusiven Anspruch erhoben. „Man suchte sich höchstens gegenseitig zu vereinnahmen (vgl. *Isisaretalogien*).“<sup>52</sup>

## 4. Ergebnisse

In seinem Kunstbrief über den Scharlatan Peregrinos erzählt Lukian von Samosata († nach 180 n. Chr.), dass Peregrinos bald nach seiner Hinwendung zum Christentum von seinen neuen Glaubensgenossen u. a. als *θιασάρχης* anerkannt wurde – als Anführer eines *θίασος*, eines Kultvereins (*de morte Peregrini* 11). Einige Sätze später heißt es über Jesus, dass die Christen ihn „auch heute noch verehren“, den „Menschen, der in Palästina hingerichtet worden ist, weil er diesen neuen Kult (*καινή τελετή*) in die Welt gesetzt hat“.<sup>53</sup> Lukian versteht das Christentum als neuen Mysterienverein.

<sup>47</sup> Mt 13,11; Mk 4,11; Lk 8,10; Röm 11,25; 16,25; 1 Kor 2,1,7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Eph 1,9; 3,3 f. 9; 5,32; 6,19; Kol 1,26 f.; 2,2; 4,3; 2 Thess 2,7; 1 Tim 3,9,16; Offb 1,20; 10,7; 17,5.7.

<sup>48</sup> Vgl. Krämer, Helmut: *μυστήριον*, in: EWNT 2, 1981, 1098–1105, 1101.

<sup>49</sup> Rüpke, Jörg: Einleitung, in: *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen* (STAC 43), hg. v. Jörg Rüpke, Tübingen 2007, 1–6, 1.

<sup>50</sup> Vgl. Zeller, *Mysterien, Mysterienreligionen*, 516.

<sup>51</sup> Burkert, *Antike Mysterien*, 48.

<sup>52</sup> Zeller, *Mysterien, Mysterienreligionen*, 517.

<sup>53</sup> Text: Lukian. *Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen* (Sapere 9; TzF), hg., übersetzt und mit Beiträgen versehen von Peter Pilhofer u. a., Darmstadt 2005.





Auch die christlichen Apologeten seit Justin († um 165) sahen in den Mysterien die stärkste Konkurrenz für das Christentum. Die Außenwahrnehmung der Christen wie auch das christliche Bedürfnis nach Abgrenzung von den Mysterienkulten sprechen doch sehr dafür, dass Pauschalurteile wie die von Dieter Zeller fehl gehen: „Z.B. bin ich der Überzeugung, daß die Mysterienkulte für die Ausbildung von Taufe und Abendmahl oder für die paulinische Formulierung der Christusgemeinschaft keine Rolle spielten.“<sup>54</sup> „Im Bereich des Neuen Testaments lassen sich kaum Entlehnungen aus den Mysterienkulten nachweisen.“<sup>55</sup>

Es ist richtig, dass die frühe Kirche ihre Rituale nicht durch Kultübertragung aus den Mysterien entwickelt hat. Sie stammen aus dem Judentum. Aber bei der Interpretation der Rituale kann man sehr wohl eine Rezeption der Mysterienfrömmigkeit entdecken.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Zeller, Dieter: Ägyptische Königsideologie im Neuen Testament? Fug und Unfug religionswissenschaftlichen Vergleichens (2000), in: ders.: Neues Testament und hellenistische Umwelt (BBB 150), Hamburg 2006, 161–170, 165.

<sup>55</sup> Zeller, Mysterien, Mysterienreligionen, 522.

<sup>56</sup> Vgl. Betz, Hans Dieter: Mysterienreligion. II. Christlicher Kult und Mysterien. 1. Urchristentum und Alte Kirche, in: RGG<sup>4</sup> 5, 2002, 1640–1642, 1641.



## SPEISE UND TRANK ALS INDIKATOREN VON INDIVIDUIERUNG IN DER *HISTORIA LAUSIACA* DES PALLADIOS



Die *Historia Lausiaca* des Palladios, um 420 entstanden, enthält 71 knappe Biographien über Mönche aus Ägypten, Syrien, Palästina, Mesopotamien und Italien. Als er sein Buch schrieb, war Palladios nach eigenen Aussagen 56 Jahre alt, seit 33 Jahren Mönch und seit 20 Jahren Bischof von Helenopolis. Palladios verfasste das Werk für Lausus, *praepositus sacri cubiculi* unter Arkadius und Theodosius II., daher auch der Titel „*Historia Lausiaca*“. Es gibt Versionen in lateinischer, syrischer und koptischer Sprache, die von der griechischen Fassung teilweise variieren.<sup>1</sup> Damit handelt es sich bei der *Historia Lausiaca*, wie so oft in unserer Überlieferung aus der Antike, um einen *fluid text*. Im vorliegenden Beitrag wird nur die griechische Version analysiert.<sup>2</sup>

Bei Palladios ist es möglich, einen Einblick in die Netzwerke und Einflusslinien zu nehmen. Palladios war Schüler des Euagrius Pontikos (ca. 345–ca. 400), der sich immer wieder auf Origenes (ca. 185–spätestens 253) berief.<sup>3</sup> Origenes und Euagrius Pontikos wurden 553 als Häretiker verdammt, also lange nach der Entstehungszeit der *Historia Lausiaca*. Palladios berichtet davon, wie er in einer alten Schrift eine Notiz aus der Hand des Origenes gefunden hat.<sup>4</sup> Euagrius Pontikos wurde von Basilios in Caesarea zum Lektor gemacht, der die Mönche in Ägypten und Palästina bewunderte<sup>5</sup>, zum Diakon durch Gregor von Nazianz. Als Mönch wurde Euagrius durch Melania die Ältere<sup>6</sup> in Jerusalem beeinflusst, 383 begab er sich zwei Jahre in die Wüste nach Nitria, zog dann nach Kellia – beide Regionen befinden sich westlich vom Nildelta – wo er vierzehn Jahre lebte und zu einem respektierten Lehrer wurde.<sup>7</sup> Er publizierte Werke zum Leben der Mönche.<sup>8</sup> Durch Euagrius Pontikos war Palladios zumindest indirekt mit einigen führenden Theologen vernetzt; in einem späteren Schritt wird noch zu klären sein, inwieweit sich dies in der *Historia Lausiaca* niederschlägt.

<sup>1</sup> Cf. René Draguet (Hg.), CSCO 389 Syr. 169 und 390 Syr. 170; und 399 Syr. 174, Louvain 1978; Klaus Nickau, Eine *Historia Lausiaca* ohne Lausus. Überlegungen zur Hypothese von René Draguet über den Ursprung der *Historia Lausiaca*, in: Zeitschrift für antikes Christentum 5, 2001, 131–139; den kompletten lateinischen Text bietet: Adelheid Wellhausen, Die lateinische Übersetzung der *Historia Lausiaca* des Palladius, Berlin/New York 2003.

<sup>2</sup> Palladio, *La storia Lausiaca*, introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, Verona 1974 ist die maßgebliche Ausgabe. Übersetzte Passagen basieren auf: Palladius, *Historia Lausiaca*, herausgegeben und aus dem Griechischen übertragen von Jacques Laager, Zürich 1987.

<sup>3</sup> A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. III, Louvain 1988, 123–150. Der Asket Serapion trifft in Rom auf einen Schüler des Origenes, wie Palladios, HL 37,12 eigens hervorhebt.

<sup>4</sup> Palladios HL 64. Die Rezeption etwa des Origenes verlief keineswegs in geraden Linien, sondern in vielfacher Brechung. Augustinus nutzte die Argumente des Origenes in seiner Polemik gegen die Manichäer, verdammt ihn aber zugleich; dazu Ilaria L.E. Ramelli, Origen in Augustine: A Paradoxical Reception, in: *Numen* 60, 2013, 280–307.

<sup>5</sup> Basil. Ep. 223,2; cf. Finn 2009, 117–122; die Regeln des Basilios wurden um 396/7 ins Lateinische übersetzt: Finn 2009, 119.

<sup>6</sup> Melania erhält zwar auch ein Kapitel in der *Historia Lausiaca*; über ihre Fastenpraxis bietet Palladios, HL 54 keine Nachrichten.

<sup>7</sup> Finn 2009, 122–123.

<sup>8</sup> Robert E. Sinkiewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus. Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford 2003; Augustine M. Casiday, *Evagrius Ponticus*, London 2006; *Evagrius Ponticus, Ad monachos, Ad virginem, Institutio ad monachos*, eingeleitet und übersetzt von Christoph Joest (Fontes Christiani 51) Freiburg 2012.



Nicht in jeder Vita aus der *Historia Lausiaca* spielen das Essen und Trinken eine zentrale Rolle. Es finden sich auch andere Praktiken der Individuierung: Melania las jedes Buch bis zu acht Mal und fiel daher nie auf eine „Irrlehre“ herein.<sup>9</sup> Makarios der Alexandriner verbrachte sechs Monate nackt in einem Sumpf, weil er eine Mücke beim Versuch ihn zu stechen erschlagen hatte; als er wieder in sein Kloster zurückkam, war sein Körper von den Stichen so angeschwollen, dass seine Mitbrüder ihn nur noch an seiner Stimme erkannten.<sup>10</sup> Pambo, ein Einsiedler in der nitrischen Wüste im Norden Ägyptens, war für seine tiefen Einsichten bekannt. Wenn er nach der Deutung einer Passage aus der Bibel befragt wurde, antwortete er nie sogleich, sondern meinte: „Ich habe es noch nicht gefunden.“ Bisweilen musste man drei Monate auf Pambos Antwort warten. Dies galt nicht als Zeichen seiner intellektuellen Schwäche, sondern als Gewissenhaftigkeit.<sup>11</sup> Ammonios, ein Schüler des Pambo, sollte Bischof werden. So wie viele andere Asketen vor und nach ihm lehnte Ammonios diese Aufgabe ab. Doch statt am Ende nachzugeben, griff Ammonios zu einer radikalen Lösung – er trennte sich ein Ohr ab und drohte damit, sich auch noch die Zunge abzuschneiden; damit blieb ihm das Bischofsamt erspart.<sup>12</sup> Der Libyer Stephanos ließ sich seine Geschlechtsorgane von einem Arzt amputieren, ohne Schmerz zu empfinden; ja er flocht einen Korb und unterhielt sich mit Palladios über den theologischen Sinn der Operation – es sei nämlich besser, die Geschlechtsorgane schon zu Lebzeiten zu verlieren.<sup>13</sup> Diese stark körperfeindlichen Handlungsweisen dürften ein Reflex der massiven Herabsetzung des Körpers bei Origenes sein, für den die Seelen nicht nur einen höheren Stellenwert besaßen, sondern älter als die jeweiligen Körper waren.<sup>14</sup>

Auch wenn die Enthaltensamkeit von Speise und Trank nicht in jeder Vita abgehandelt wird, ist dies die entscheidende asketische Praxis: „Seit meiner Jugend plagen mich Geldgier (*φιλαργυρία*; *philargyría*), Völlerei (*γαστριμαργία*; *gastrimargía*) und Unzucht (*πορνεία*; *porneía*); von zweien, der Geldgier und der Unzucht, konnte ich mich losreißen, und sie plagen mich nicht mehr. Von der Völlerei (*τροφή*; *tryphé*) aber kann ich mich nicht befreien“. So klagte der Asket Serapion vor den Bürgern von Athen. Serapion beschränkte sich nicht auf die Wüste, sondern zog völlig mittellos in der Welt umher. Und als er einst in Athen angekommen war, plagte ihn schrecklicher Hunger, da es ihm nicht gelungen war, einen Bissen Brot zu erhalten. Er rief die Athener zu Hilfe, erzählte die eben genannte Geschichte und erhielt eine große Menge Geld. Von diesem Batzen kaufte er sich ein einziges Brot und zog aus der Stadt. Seine Athener Sponsoren ließen sich von dem Bäcker das beträchtliche Restgeld wieder aushändigen.<sup>15</sup> In dieser Episode zeigt sich zum einen das kleinliche Denken der Athener, die erst nach einer Rede, die sie einfach für witzig halten und deren wahre Botschaft sie nicht verstehen, ein Almosen geben; doch sobald der Empfänger der milden Gabe etwas davon übriglässt, nehmen sie es wieder. Zum anderen illustriert diese Episode die Kämpfe der Asketen: Sexualität und Besitzdenken kann man dauerhaft besiegen, den Hunger jedoch nicht.

Auch außerhalb der Askese und der Liturgie konnten Essen und Trinken eine religiöse Funktion zukommen. Verus und seine Gattin, Angehörige der regionalen Elite von Galatien, versorgten

<sup>9</sup> Palladios, HL 55,2.

<sup>10</sup> Palladios, HL 18,4.

<sup>11</sup> Palladios, HL 10,7.

<sup>12</sup> Palladios, HL 11,2–3.

<sup>13</sup> Palladios, HL 24,2–3.

<sup>14</sup> Zu Origenes und dem Origenistenstreit mehr an anderer Stelle.

<sup>15</sup> Palladios, HL 37,5–7. Cf. 35,13: Johannes von Lykopolis sagte zu Palladios über die letzten 48 Jahre seines Daseins als Asket: „Nie habe ich das Gesicht einer Frau und nie irgendwelche Münze gesehen; niemanden habe ich beim Essen gesehen, und auch mich hat keiner je beim Essen oder Trinken gesehen.“ Allein diese kurze Aufzählung verdeutlicht den Stellenwert von Essen und Trinken. Auch wenn die Bedrohungen der Sexualität und der Geldgier zuerst genannt sind, werden Speise und Trank gleich zweimal erwähnt.



während einer Hungersnot die Menschen in den umliegenden Dörfern umsonst – und bewirkten damit, dass Häretiker zum rechten Glauben zurückfanden.<sup>16</sup>

In diesem Beitrag sollen am Beispiel der *Historia Lausiaca* die Aussagen über die Grenzen der Askese beim Essen und Trinken und die damit verbundenen Spielräume in der asketischen Individuierung ausgelotet werden. Dies soll in den folgenden Schritten vorgeführt werden: a. Die Entscheidung, Mönch zu werden; b. Die richtige Askese; c. Das Maß in der Askese; d. Die Grenzen der asketischen Individuierung.

### a. Von der Entscheidung, Mönch zu werden

Aus dem Vorwort der *Historia Lausiaca* lässt sich eine seltsame Spannung erkennen, die besonders unter dem Aspekt der Individuierung an Profil gewinnt. Denn einerseits gibt man mit dem Schritt, Mönch zu werden, einen großen Teil seiner Wahlfreiheit im Leben auf; man bindet sich durch einen Eid. Nicht jeder Mensch kann ein mönchisches Leben führen. Und dass Lausus kein Asket ist, lobt Palladios sogar. Andererseits lässt sich auch die Entscheidung, Mönch zu werden, als klarer Akt der Individuierung verstehen. Zum einen grenzt man sich radikal von der Gesellschaft, von der Familie ab. Zum anderen existiert eine gewisse Bandbreite an persönlichen Optionen der Askese.

Zur Askese bietet die Bibel keine durchgängig einheitlichen Aussagen. Dieses Problem, mit dem sich die Zeitgenossen immer wieder herumschlugen, greift Palladios im Prooemium der *Historia Lausiaca* auf. So diskutiert er unterschiedliche Aussagen über das Trinken von Wein: Auf der einen Seite Joseph, der in Ägypten Wein trank und keinen Schaden dadurch erlitt. Christus trank ebenfalls Wein; wenn er dafür von seinen Gegnern getadelt wurde, spricht dies nur für ihre Unkenntnis: „Seht den gefräßigen Menschen und Weinsäufer (oinopótes, daher eher mit „Weintrinker“ zu übersetzen), den Freund von Zöllnern und Sündern“ (Mt. 11,18 und 21,32). Auf der anderen Seite listet Palladios Männer auf, die sich des Weines enthielten: Pythagoras, Diogenes und Platon; auch die Manichäer tranken keinen Wein. Doch weder den paganen Philosophen noch den devianten Christen nutzte ihre Enthaltensamkeit. Die Philosophen beteten Götzen an, die Manichäer erkannten Gott nicht.<sup>17</sup>

Und doch war es für die allermeisten christlichen Asketen selbstverständlich, zumindest auf Wein zu verzichten; Palladios selbst dürfte es nicht anders gehalten haben. Die Lösung dieser Aporie besteht für Palladios in der richtigen Gesinnung bei der Askese: „Es ist nämlich besser, mit Vernunft Wein, als mit Hochmut Wasser zu trinken. Und betrachte mir die, die mit Vernunft Wein trinken, als heilige Männer, und die ohne Vernunft Wasser trinken, als unheilige“. Es zählt der Glaube: „Denn weder Essen (βρῶσις) noch Enthaltensamkeit bedeuten in Wahrheit irgendetwas, sondern der Glaube (πίστις), der sich durch die Liebe (ἀγάπη) in den Werken zeigt.“ Der Glaube ist also entscheidend, nicht die Askese.<sup>18</sup>

Die Fähigkeit zum Fasten war die entscheidende Prüfung, ob man ins Kloster aufgenommen wurde; so akzeptierte Antonios den Paulos erst, als er dessen Zurückhaltung beim Essen erkannte. Nach langem Fasten nahmen sie beide ein karges Mahl zu sich. Vor jedem lagen zwei Brotfladen. Antonios aß sein erstes Brot auf, ließ aber das zweite liegen. Paulos aß langsamer als Antonios und konnte daher sehen, dass der große Asket auf sein zweites Brot verzichtete. Und als Antonios ihn aufforderte, das zweite Brot auch noch zu essen, entspann sich der folgende Dialog: Paulos:

<sup>16</sup> Palladios, HL 66,2.

<sup>17</sup> Palladios, HL Prolog 10–12.

<sup>18</sup> Palladios, HL Prolog 10 und 13.



„Wenn du isst, will ich auch essen. Wenn du nicht isst, will ich auch nicht essen“. Antonios: „Mir genügt es, ich bin ja ein Mönch“. Paulos: „So genügt es auch mir; auch ich will Mönch werden“.<sup>19</sup>

Zumindest in den spätantiken Texten sträubten sich die Mönche vor der Übernahme des Bischofsamtes, weil sie fürchteten, ihre Askese aufgeben zu müssen. Zu den Gestalten seiner Mönchsviten, die Palladios persönlich kannte, gehört auch Johannes von Lykopolis, der sich eingemauert hatte und nur durch ein kleines Fenster mit der Mitwelt kommunizieren konnte. Johannes zog große Menschenmengen an, so dass man neben seiner Zelle ein Gebäude errichtet hatte, das hundert Menschen Schutz bot. Von Johannes erfuhr Palladios, dass er Bischof werden würde. Diese Voraussage ist in einen scherzhaften Dialog eingebaut:

Johannes: „Willst du Bischof werden?“ Ich antwortete: „Ich bin es!“ Und er: „Wo?“ Ich sagte: „In der Küche, im Weinkeller, bei Tisch und bei den Töpfen; über all das bin ich Bischof! Falls sich saurer Wein findet, stelle ich ihn weg, den guten aber trinke ich! In gleicher Weise bin ich auch über den Topf Bischof: Wenn Salz oder Gewürz fehlt, füge ich es hinzu, und nur so esse ich davon! Das ist also mein Bischofsamt: Die Völlerei hat mich dazu geweiht!“

Palladios gibt vor, Wein zu trinken und dabei noch wählerisch zu sein; auch beim Essen ist es ihm wichtig, dass die Speisen richtig gewürzt sind. Er klagt sich der Völlerei an, der er sich als Mönch und Schüler des Asketen Euagrius Pontikos niemals hingeegeben hätte. Gleichwohl ist es signifikant, dass der Bereich des Essens und Trinkens hier Verwendung findet. Johannes versteht den Scherz, lächelt und prophezeit Palladios das Bischofsamt, das voller Mühsal sei. Nur in der Wüste sei Palladios vor dem Amt sicher, denn dort könne ihn niemand zum Bischof weihen.<sup>20</sup>

## b. Von der richtigen Askese

Bei weitem nicht alle Mönche in der Vitensammlung des Palladios waren von beispielhafter Tugend. An dieser Stelle ist es aufschlussreich, was Palladios über seinen Lehrer Euagrius schreibt. Palladios gesteht ihm nicht mehr Platz zu als den anderen Asketen. Euagrius ernährte sich in seiner Zeit in der Wüste von einem Pfund (lýtra) Brot am Tag und verbrauchte alle drei Monate einen Sextar (xéstē) Öl. Für Palladios ist es immerhin wichtig, zu betonen, dass Euagrius nicht immer asketisch gelebt hatte, seine Leistung also besonders hoch einzuschätzen ist. Einige Seiten später zitiert Palladios den Protagonisten: „Seitdem ich in die Einsamkeit gegangen bin, habe ich auf das folgende verzichtet: Lattich, kleine Gemüsesorten (leptoláchanon), alles Grüne, Obst (ὄπωρα; opora – bezeichnet alles, was im Herbst reift) und Trauben. Ich habe kein Bad genommen, kein Fleisch und Brot (artos) gegessen und keinen Wein getrunken“. Damit zählt Euagrius in einer Negativliste auf, was er sich abgewöhnt hatte. Es ist unklar, warum diese Passage eingebaut ist; möglicherweise wollte Palladios die Askese seines Meisters besonders deutlich hervorheben. Nach sechzehn Jahren, in denen Euagrius nichts Gekochtes zu sich genommen hatte, musste er seine Ernährung aufgrund eines Magenleidens umstellen. Fortan verzichtete er auf Brot, aß aber Gemüse, Gerstensuppe (πιτσάνη; ptisane) und Brei (ὄσπριον; osprión). Zu seiner Askese gehörten täglich hundert Gebete und die Tätigkeit als Schreiber; er soll eine besondere Fertigkeit im Umgang mit den oxyrhynchitischen Buchstaben – möglicherweise eine Art Kurzschrift – an den Tag gelegt haben.<sup>21</sup> Insgesamt ist Euagrius Pontikos kein Rekordasket, sondern hält die Mitte ein.

Isidor verzehrte kein Fleisch und aß sich bei Tisch nie satt, hatte aber einen Körper, der aussah, als lebte er im Überfluss (ἐν μεγάλῃ τρυφῇ). Im Unterschied dazu war Elpidios aus Kappadokien,

<sup>19</sup> Palladios, HL 22,6–7.

<sup>20</sup> Palladios, HL 35,10–12.

<sup>21</sup> Palladios, HL 38,10 und 12–13.



der eine Höhle in der Nähe von Jericho bewohnte, durch sein Fasten so dünn, dass man, wenn die Sonne schien, durch seinen Körper hindurch das Gerippe sehen konnte.<sup>22</sup> Gott entscheidet, ob man wie ein Asket aussieht oder nicht – auch diese Aussage dürfte von Origenes geprägt sein, für den der Körper nur zweitrangig war.

Isidor vertiefte sich in die „Kenntnis der heiligen Schriften“, so dass er selbst bei den gemeinsamen Mahlzeiten eine Vision hatte und schwieg. Überdies soll er des Öfteren beim Essen geweint haben. Palladius selbst fragte ihn, warum er weinte und erhielt die Antwort: „Ich scheue mich, an ungeistiger Nahrung teilzuhaben, da ich doch ein Wesen mit Geist bin und auf Grund des uns von Christus verliehenen Rechts in einem Paradies der Wonne verweilen sollte“. Die Speise, die er notwendigerweise zu sich nehmen musste, war nicht dem Geistigen entsprechend, das die Menschen ausmacht – und das sie im Paradies erwartet.<sup>23</sup>

Wer ein guter und frommer Asket war, konnte auf göttliche Hilfe hoffen. In Bethlechem traf Palladius auf den Asketen Posidonios, der ein ganzes Jahr in der Porphyritis, der Wüste zwischen der Thebais und dem Roten Meer, verbracht hatte und dabei keinem Menschen begegnet war. Er ernährte sich damals nur von Datteln und Kräutern, Brot aß er nicht. Die Nahrung deutet auf die Wildnis hin. Als ihm einmal die Nahrungsmittel ausgegangen waren, brach er von seiner Wohnstätte auf. Am Ende des Tages sah er einen Reiter, vor dem er floh, da er ihn für einen Soldaten hielt. Als er wieder bei seiner Zelle war, entdeckte er, dass der Reiter einen Korb Trauben und Feigen gebracht hatte; von dieser Nahrung lebte Posidonios zwei Monate.<sup>24</sup>

Im letzten Kapitel berichtet Palladius über den nicht namentlich genannten Asketen, der mit ihm zusammenlebte. Dieser Mönch zeichnete sich nicht durch eine besonders strenge Askese aus, sondern hielt die Mitte: Weder sein Essen noch sein Fasten geschahen in Leidenschaft. Obwohl er viel gereist war – er hatte 106 Städte gesehen – hatte er nie Umgang mit einer Frau, nicht einmal in seinen Träumen. In drei Fällen erhielt er die dringend notwendige Speise von einem Engel. Einmal war er tief in der Wüste und hatte nichts mehr zu essen, da fand er in seinem Umhang drei Brote. Ein andermal entdeckte er nicht nur Brote, sondern auch Wein. Er trank offensichtlich Wein – zumindest dann, wenn Engel ihn gebracht hatten. In einem dritten Fall wurde ihm geraten, zu einem anderen Mann zu gehen, der ihn nie gesehen hatte, aber den Auftrag erhalten hatte, ihm eine größere Menge an Getreide und Öl zu geben.<sup>25</sup> Auch diejenigen, die eine gemäßigte asketische Praxis verfolgten, konnten göttliche Hilfe erhalten. Entscheidend war einmal mehr nicht die Härte der Askese, sondern der Glaube.

Gleichwohl gab es Mönche, die sich für eine radikalere Askese entschieden hatten. Adolios aus Tarsos, den Palladius in Jerusalem traf, übte sich in einer Askese, die „jedes menschliche Maß übertraf“. Ihre Strenge war so groß, dass die Dämonen erschrecken und es nicht wagten, sich ihm zu nähern (dies ist ein großer Unterschied zu Euagrius aus Pontos, der immer wieder von den Dämonen heimgesucht wurde). Seine Zeitgenossen waren sich nicht sicher, ob sie es mit einem Menschen oder einem Gespenst zu tun hatten: Während der vierzigstägigen Fastenzeit nahm er nur an jedem fünften Tag Nahrung zu sich, den Rest des Jahres nur jeden zweiten Tag.<sup>26</sup> Auch wenn Palladius die Härte der Askese betont, bewahrte Adolios noch das Maß und war ein tugendhafter Mönch.

<sup>22</sup> Palladius, HL 1,1 (Isidor); 48,3 (Elpidios).

<sup>23</sup> Palladius, HL 1,3.

<sup>24</sup> Palladius, HL 36,2–3.

<sup>25</sup> Palladius, HL 71,3. Zur Bedeutung des Reisens bei Palladius cf. Georgia Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley et al. 2000, 61–69.

<sup>26</sup> Palladius, HL 43,2.



Ein Mönch mit beispielhafter Lebensführung war Pachomios, der Begründer von Mönchsgemeinschaften. Er hatte sich in seiner Askese von der Welt zurückgezogen und wurde von einem Engel besucht, der ihm erklärte: „Was dich selbst betrifft, so hast du alles zur Vollendung geführt“. Daher sei es nutzlos, wenn Pachomios weiterhin in seiner Zelle bleibe; vielmehr solle er die jungen Asketen versammeln und ihnen eine Regel geben, die der Engel auf einer ehernen Tafel eingeschrieben mitgebracht hatte.<sup>27</sup> Die asketische Individuierung des Pachomios, die übrigens nicht beschrieben wird, war so weit fortgeschritten, dass er mit keinem anderen Mönch mehr im Wettstreit stehen konnte. Damit war der Punkt erreicht, an dem der Asket eine Schule gründen sollte. Indes waren die Regeln dieser Schule nicht durch Pachomios festgelegt oder zumindest das Ergebnis seiner langjährigen Übung, sondern der Engel hatte sie gebracht und zugleich Legitimität hergestellt. Eine kurze Betrachtung dieser frühen Mönchsregel zeigt schnell die Bedeutung von Essen und Trinken. Schon der erste Satz lautet: „Jedem einzelnen wirst du gestatten, entsprechend seinen Kräften zu essen und zu trinken“. Niemand sollte am Fasten oder am Essen gehindert werden. Offensichtlich war dies die erste Sorge der Mönchsregel. Weitere Bestimmungen betreffen die Kleidung und die Bettstatt – die Mönche sollten nämlich im Sitzen schlafen. Gleichwohl war es Aufgabe des Vorstehers, die Mönche in Dreiergruppen einzuteilen, deren Mitglieder einen ähnlichen Charakter haben. Diese Gruppen sollten nach griechischen Buchstaben bezeichnet werden, wobei die Lettern auch ihre ureigenen Eigenschaften haben, die ihrer Form entsprechen. So war das einfache *Iota* für die Reinsten bestimmt, das *Xi* (ξ) hingegen mit seinen Schlangenlinien für die ränkevollen Asketen: Nicht jeder Bewohner einer Mönchsgemeinschaft war gleich.

Immer wieder werden Situationen behandelt, in denen es um das Essen geht. Fremde aus anderen Mönchsgemeinschaften sollten nicht mit den Asketen zusammen speisen, es sei denn, sie waren auf der Durchreise; während des Essens sollten die Mönche ihren Kopf mit der Kuckulle, dem Kapuzenmantel, bedecken, damit keiner den anderen sehe. Es gab Brot, eingelegtes Lapsanonkraut, Oliven, Rinderkäse (τὸς βοῶν), Fleisch (τὰ ἄκρα τῶν κρεῶν) und Gemüse. Hiervon konnte sich jeder nehmen, was er wollte; die Essenzeiten waren nicht für alle gleich. Auch die Gebete und Psalmen, die vor und während des Mahls laut gelesen wurden, waren geregelt. Zugleich wird klar, dass die Spielräume, die den Asketen gerade beim Essen oder beim Beten zustehen, mit sehr unterschiedlichem Prestige versehen waren. Denn die Regel gibt nur eine Minimalforderung; wer zu den Vollendeten gehört, übt sich in stärkerer Askese. Daher meinte auch der Engel zu Pachomios: „Die Vorschriften gab ich für solche, die keinen einsichtigen Geist besitzen“. Das heißt also, dass die Mönche, die sich nicht in der strengsten Askese übten, nicht auf demselben Niveau standen wie die anderen.<sup>28</sup>

Im Kloster des Pachomios wurde auch pragmatisch gedacht: Palladios war mit Aphthonios, dem zweiten Mann des Klosters, eng befreundet. Von ihm erfuhr der Autor, dass im Kloster des Pachomios sogar Schweine gezüchtet wurden. Dies schien Palladios zunächst tadelnswert, doch ließ er sich durch die folgende Erklärung überzeugen: Man fütterte die Schweine mit Abfällen, sorgte damit dafür, dass nicht einmal die nicht essbaren Teile etwa vom Gemüse verloren gehen. Das Fleisch der Schweine wurde nicht im Kloster verzehrt, sondern verkauft; lediglich die Füße wurden für die Kranken und Alten gegeben, wahrscheinlich in Form einer Suppe.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Cf. Philippe Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church*, Oxford 1978, 74; Philippe Rousseau, *The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley 1985, 74; R. Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge 2009, 133–134.

<sup>28</sup> Palladios, HL 32,2–6. Hier besteht ein Unterschied zu Augustinus oder zur Benediktsregel.

<sup>29</sup> Palladios, HL 32,10. Zwei Handschriften aus dem 14. Jahrhundert haben diesen Absatz nicht; ältere Manuskripte hingegen schon.





In einem kurzen Beitrag über die Mönche, die einen Berg in der Nitrischen Wüste unweit von Alexandria bewohnten, werden Spielräume der Askese angedeutet. Insgesamt hausten dort 5000 Männer von sehr unterschiedlicher Lebensweise. Man konnte als Einsiedler, zusammen mit nur einem Bruder oder in einer großen Gemeinschaft leben. Es gab Bäcker, Ärzte und andere Handwerker. Man trank Wein und verkaufte ihn auch.<sup>30</sup> Apollonios, ein ehemaliger Händler, übte eine besondere Form der Askese aus. Er besuchte täglich die Einsiedler und trug Speisen für die Kranken mit sich, getrocknete Trauben, Granatäpfel, Eier und Brote aus feinem Weizenmehl. Auf diese Weise verbrauchte er sein Vermögen.<sup>31</sup> Dass unterschiedliche Wege der Askese zum Ziel führen konnten, illustriert die Geschichte der beiden Brüder Paesios und Jesaia. Sie hatten von ihrem Vater ein Vermögen geerbt und entschieden sich für die Askese. Während der eine Bruder seinen Anteil an Bedürftige verteilte, ein Handwerk lernte und sich der Askese widmete, errichtete der andere Bruder mit seinem Geld ein Kloster und ernährte die Mönche. Als nach dem Tod der beiden ein Disput entstand, wer der bessere Mensch gewesen sei, erklärte Pambo, sie seien gleich vollkommen gewesen. In einer Vision hatte Pambo beide im Paradies gesehen.<sup>32</sup>

Im Frauenkloster von Tabennese lebte eine Nonne, die sich in ihrer Kleidung von den anderen unterschied, die alle eine Kuckulle trugen. Die Nonne, deren Namen nicht überliefert ist, wickelte sich einen Lappen um den Kopf. Erst durch den Besuch des Asketen Pitorion wurde den anderen Nonnen offenbar, dass die Außenseiterin, die sie immer wieder drangsaliert hatten, von herausragender Frömmigkeit war.<sup>33</sup> Einerseits blieben im Kloster Spielräume, was die Kleidung angeht; die Nonne, die sich nur einen Lappen um den Kopf wickelte, ist fast schon als „heilige Närrin“ zu verstehen.<sup>34</sup> Andererseits nutzten die anderen Nonnen die Außenseiterin, um ihr immer wieder Schläge und Knüffe auszuteilen. Asketinnen brauchen Aufsicht, dies wird bei Palladios mehrfach deutlich.<sup>35</sup>

### c. Auch die Askese hat ein Maß

Die folgenden Beispiele von Mönchen, die eine strenge Askese betrieben, sollten vor dem Hintergrund der gemäßigten Askese des Mitbruders des Palladios gelesen werden. Makarios der Alexandriner imitierte die asketischen Praktiken anderer und gelangte damit zu immer größerem Verzicht. Als er von Mönchen hörte, die während eines vierzigstägigen Fastens nur Ungekochtes zu sich nahmen, hielt er dies gleich sieben Jahre durch. Danach wollte er es einem Mönch gleich tun, der nur ein Pfund Brot aß: Makarios brachte dies fertig, indem er Brot in kleine Stücke bröckelte und in ein enges Gefäß stopfte. Er konnte die Hand gerade durch die Öffnung stecken und nur einzelne Brotstückchen herausholen. Eine Grenze erreichte er bei dem Versuch, den Schlaf zu überwinden. Zwanzig Tage lang verbrachte er im Freien; tagsüber versengte ihm die Sonne das Haupt, des Nachts fror er in der Kälte. Nach den zwanzig Tagen gab er auf, andernfalls wäre sein Gehirn ausgetrocknet und er wäre dem Wahnsinn verfallen: Er musste dem Schlafbedürfnis gegenüber nachgeben. Später begab sich Makarios in ein Kloster des Pachomios, in dem während des vierzigstägigen Fastens unterschiedliche Formen der Askese ausgeübt wurden. Manche Mönche aßen nur am Abend, andere nur jeden zweiten oder jeden fünften Tag, andere verbrachten die ganze Nacht im Stehen. Makarios übertraf sie alle. Er weichte sich Palmblätter ein und blieb die

<sup>30</sup> Palladios, HL 7,4.

<sup>31</sup> Palladios, HL 13,2.

<sup>32</sup> Palladios, HL 14,3–4.

<sup>33</sup> Palladios, HL 34,1–7.

<sup>34</sup> Der „Narr um Christi willen“ wird schon 1Kor 4,10 erwähnt.

<sup>35</sup> Cf. Susanna Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.



ganze Zeit über stehen, ohne Brot oder Wasser zu sich zu nehmen; nur am Sonntag aß er einige Kohlblätter. Durch diese Rekordaskese wurden die anderen Mönche verstimmt. Sie gingen zu Pachomios, beschwerten sich über den „Mann ohne Körper“ (ἄσαρκον ἄνθρωπον) und stellten ihren Abt vor die Wahl: Entweder musste der fremde Asket das Kloster verlassen – oder sie würden gehen. Pachomios, der nicht wusste, wer dieser Asket war, erhielt durch eine Offenbarung Kunde von ihm. Da dankte Pachomios seinem Gast dafür, dass er den Mönchen des Klosters eine solche Strenge vorgelebt hatte, dass sie sich auf ihre Askese nichts einbilden konnten. Und zugleich bat er ihn, die Mönchsgemeinschaft zu verlassen. Trotz aller Askese hatte Makarios noch als Hundertjähriger mit seinem Hunger zu kämpfen. Er sprach zu sich selbst: „Was willst du, elender Alter? Da hast du doch Öl genossen und Wein gehabt! Was willst du noch, grauköpfiger Vielfraß?“<sup>36</sup> Der Hunger blieb unbesiegbar.

Makarios verfolgte zwar strengste asketische Praktiken, wird aber dafür nicht von Palladios getadelt. Der Äthiopier Moses, ein ehemaliger Räuber und Mörder, hatte in seinem verbrecherischen Vorleben einst vier Widder gestohlen, geschlachtet und die besten Stücke gegessen. Vom Ertrag der Felle kaufte er sich eine große Menge Wein, mit dem er sich betrank. Es ist bezeichnend für die Bedeutung von Essen und Trinken, dass auch die Untat des Moses genau in diesen Bereich fällt. Ohne äußeren Anlass wurde Moses zum frommen Asketen. Als er von Dämonen heimgesucht wurde, ging er zu dem großen Asketen Isidor. Der gab ihm den Rat, standhaft zu bleiben. Um dies zu verdeutlichen, verwendete Isidor eine Metapher, in der es um das Essen geht: „Denn wie ein Hund auf einem Fleischmarkt von seinem gewohnten Vorhaben nicht weicht, aber fernbleibt, wenn der Markt geschlossen wird und niemand mehr ihm etwas gibt, genauso bleibt dem Dämon nichts anderes übrig, als mutlos von dir zu lassen, falls du beharrlich bleibst“. Der Trieb zu essen ist so stark, dass auch die Gleichnisse damit bestückt werden; und zugleich sind es die Dämonen, die auf das Fressen warten, die darauf hoffen, Abfälle zu erhalten. Moses aß nur noch zwölf Unzen trockenen Brotes und leistete dennoch körperliche Arbeit. Trotz dieser strengen Askese wurde er immer noch von Dämonen geplagt; Isidor riet ihm zu wachen, was aber auch nicht viel bewirkte. Nach sechs Jahren ging Moses zu einer neuen Askese über. In der Nacht holte er Wasser für die in der Nähe wohnenden Asketen und legte dafür lange Strecken zurück. Einmal schlug ihn ein Dämon, als er sich am Brunnen beugte, so heftig, dass Moses ein ganzes Jahr krank war. Isidor empfahl ihm, den Wettkampf mit den Dämonen aufzugeben: „Denn auch in der Askese gibt es ein Maß“. Moses wollte sich darauf nicht einlassen. Und es war auch nur eine Prüfung: Nach dieser Entscheidung ließen die Dämonen von ihm ab.<sup>37</sup>

An den Grenzen der Askese lauerten Dämonen. Eine besondere Klasse von Dämonen, die „feurigen“, verzehrt sofort alles Essen und Trinken. Ein Knabe, der von einem solchen Dämon befallen war, aß Unmengen Brot und trank eine große Menge Wasser, nur um alles sogleich in Dampf zu verwandeln, den er mit lautem Getöse von sich gab.<sup>38</sup> Dieser Dämon vergeudete die wertvollen Ressourcen. Eulogios von Alexandria begegnete einem Krüppel, der keine Arme und keine Beine hatte; einzig durch Worte konnte er die Menschen anflehen. Nun nahm Eulogios ihn in sein Haus auf – er war zwar Asket, lebte aber noch in der Stadt – und wollte den Krüppel bis zu seinem Lebensende pflegen. In den ersten fünfzehn Jahren ging dies problemlos, doch danach fuhr ein Dämon in den Kranken. Er beschimpfte Eulogios und forderte Fleisch. Der Asket beschaffte es ihm, nur um weitere Forderungen zu hören. Denn nun wollte der Krüppel zum Markt, um dort Menschen zu sehen.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Palladios, HL 18,1–2 und 18,14–16; cf. 18,26.

<sup>37</sup> Palladios, HL 19,1–10. Paulos von Pherme kann dreihundert Gebete auswendig; als er von einer Frau hört, die siebenhundert Gebete kann, verzweifelt er – ein Zeichen, dass er die Gebete nicht reinen Herzens verrichtet (HL 20=23).

<sup>38</sup> Palladios, HL 17,11–13.

<sup>39</sup> Palladios, HL 21,3–14.



Umgekehrt nutzte der als einfältig beschriebene Asket Paulos das Essen und Trinken, um bei einem Mann einen Dämon auszutreiben. Paulos stellte sich in die Mittagshitze der Wüste, rief Christus an und schwor: „Nimmermehr weiche ich von diesem Felsen, ich esse nicht und ich trinke nicht, bis ich sterbe, falls du diesen unreinen Geist nicht austreibst und diesen Menschen befreist“. Der Dämon schrie auf und verschwand. Was hier im ersten Moment als frevelhafte Erpressung gedeutet werden kann – Paulos fordert von Christus Hilfe und droht mit seinem eigenen Tod – erklärt sich durch die Einfalt, die Paulos zugeschrieben wird. Schon Antonios, der Begründer des Mönchtums, bei dem Paulos zum Mönch geworden war, hatte befürchtet, dass der Einfältige verhungern würde, weil er ohne jeden Proviant in die Wüste aufgebrochen war.<sup>40</sup>

#### d. Von den Grenzen der Individuierung: die Weigerung, an der Eucharistie teilzunehmen

Auch wenn die Spielräume der Asketen relativ groß waren, so war mit der Weigerung, an der Eucharistie teilzunehmen, die entscheidende Linie überschritten. Palladios betont die große Bedeutung der Eucharistie mehrfach. Eine Frau konnte zum Opfer eines Zauberers und in ein Pferd verwandelt werden, weil sie fünf Wochen lang nicht zu den „Mysterien“ gegangen war.<sup>41</sup> Umgekehrt mochte die Eucharistie der Moment sein, in dem himmlische Kräfte einschrritten. So bemerkte ein Priester, dass immer dann, wenn ein Mönch namens Markus zu ihm trat, ein Engel die Kommunion ausgab.<sup>42</sup> Asketen, die sich für dieses zentrale Ritual zu schade waren, wurden von Dämonen beherrscht.

Valens, ein Mann aus Palästina, war mehrere Jahre in einer Mönchsgemeinschaft, in der auch Palladios lebte. Durch seine Askese verfiel Valens in eine gefährliche Situation; er wurde hochmütig und fiel deshalb den Dämonen zum Opfer. Als er beim Nähen im Dunkeln eine Nadel verlor, gewannen die Dämonen die Oberhand über ihn, indem sie ihm leuchteten. Valens fand die Nadel und hielt sich für besonders auserwählt. Der Hochmut des Valens drückte sich besonders darin aus, dass er der Eucharistie fernblieb. Dass Valens Opfer der Dämonen geworden war, erkannte man an einer anderen Gelegenheit, bei der es wieder ums Speisen ging: Gäste hatten den Mönchen Süßigkeiten – wahrscheinlich in Honig eingelegte Früchte – als Geschenk mitgebracht und der Abt, Makarios, ließ die Gabe unter seinen Brüdern verteilen. Als Valens, der sich in seiner Zelle aufhielt, sein Anteil gebracht wurde, beschimpfte er den Überbringer und prügelte auf ihn ein. Ferner trug er ihm auf, Makarios das Folgende auszurichten: „Ich bin nicht geringer als du, dass du mir ein Almosen zuschicken müsstest!“ Mit dieser Aussage war klar, dass Valens in einem ungunstigen Wettbewerb mit seinem Abt stand, statt sich in Demut zu üben. Nun ging der Dämon noch einen Schritt weiter und erschien Valens als Christus, von tausend Engeln begleitet, und erklärte ihm, dass er ihn aufgrund seines untadeligen Lebenswandels besuche. Valens verfiel durch diese Täuschung erst recht in Verblendung und verkündete am folgenden Tag in der Kirche, er brauche die Eucharistie nicht, da er Christus gesehen habe. Damit war er einen Schritt zu weit gegangen. Man legte ihn in Eisen und es dauerte ein ganzes Jahr, bis er wieder gesundete.<sup>43</sup>

Wer an den Grundlagen des Christentums rührte, konnten nicht mehr mit Duldung rechnen. Ähnlich gelagert war der Fall des Heron aus Alexandria, der als Asket in der Nähe von Palladios

<sup>40</sup> Palladios, HL 22,12–13; cf. die Argumentation des Paphnutios, warum Asketen wie Valens oder Heron gescheitert sind: Ruhmsucht und Selbstgefälligkeit (HL 47); Luke Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005, 188–195.

<sup>41</sup> Palladios, HL 17,6–9.

<sup>42</sup> Palladios, HL 18,25.

<sup>43</sup> Palladios, HL 25,1–6.

wohnte. Heron praktizierte eine ganz besonders radikale Askese. Er aß nur alle drei Monate die übliche Kost, also Brot oder Hülsenfrüchte. In der Zwischenzeit genügten ihm Kräuter und die Eucharistie. Auf einer Reise durch die Wüste von etwa 60 Kilometern, bei der auch Palladios teilnahm, nahmen die „normalen“ Mönche zweimal Speise zu sich, dreimal wurde getrunken. Heron hingegen verzichtete gänzlich auf Essen und Trinken, ging in großer Geschwindigkeit allen voran und sagte auswendig weite Teile der Bibel auf.<sup>44</sup> Und auch Heron wurde durch seine Leistungen so stolz, dass er auf die Eucharistie verzichtete, auch er wurde in Fesseln gelegt. Nach seiner Heilung verließ er das Kloster, ging nach Alexandria und gab die Askese auf. Er suhlte sich in Vergnügungen, gab sich der Völlerei und der Trunksucht hin und begann eine Affäre mit einer Pantomimin. Durch diesen Lebenswandel wuchs ein Geschwür an der Eichel, er wurde krank und innerhalb eines halben Jahres verfaulten seine Geschlechtsteile und fielen ab. Danach kehrte er wieder zu seiner Mönchsgemeinschaft zurück, starb aber bald.<sup>45</sup>

In der Wüste gab es auch eine handfest-räumliche Grenze der Askese: Die meisten Asketen lebten nicht wirklich weit entfernt von den normalen Siedlungen. Vor allem die Klöster waren so gelegen, dass sie ihre Produkte verkaufen und umgekehrt die notwendigen Einkäufe machen konnten. Daher war es möglich, dass Laien wie Sabas den Mönchen in ihrer Nähe auf einem nächtlichen Rundgang von Zelle zu Zelle Datteln und Gemüse brachten.<sup>46</sup> Wer zu tief in die Wüste hineinging, musste von ganz besonderer Standfestigkeit sein – andernfalls drohte immer, dass man das rechte Maß verlor. Der Einsiedler Abramios war ein solcher Fall: Nach seiner Rückkehr aus der Wüste behauptete er, in der Nacht von Christus zum Priester geweiht worden zu sein und wollte daher auch am Altardienst teilnehmen. Die Mönche strafte ihn nicht, sondern nahmen sich seiner an, holten ihn zu sich und milderten seine Askese ab.<sup>47</sup> Ptolemaios ließ sich an einem Ort in der Wüste nieder, der knapp 30 Kilometer vom nächsten Brunnen entfernt war – und selbst diese Wasserstelle befand sich nicht in der Zivilisation, sondern gehörte zu einer Mönchsgemeinschaft. Er hauste also tief in der Wüste und weit außerhalb des Bereiches, in dem Asketen leben konnten. Ptolemaios trug das Wasser von den Mönchen zu seiner Wohnstätte; in den Wintermonaten konnte er sich mit Tau versorgen, den er mit einem Schwamm von den Steinen aufzog. Und in seiner Abgeschiedenheit verlernte er den Umgang mit anderen Asketen, vor allem aber die regelmäßige Teilnahme an der Eucharistie. All dies schien ihm wertlos. Das Resultat war, dass Ptolemaios haltlos wurde, ziellos in Ägypten umherzog, maßlos fraß und trank.<sup>48</sup> Über das Ende des Ptolemaios äußert sich Palladios nicht.

## Zusammenfassung

Im Vergleich zur Vitensammlung des Theodoretos von Kyros wird in der *Historia Lausiaca* des Palladios die Fastenpraxis nicht systematisch bei jedem Asketen vorgeführt. Angaben zu Kleidung und Behausung fehlen weitgehend; andere Bestandteile der Askese, vor allem die sexuelle Enthaltensamkeit und der Verzicht auf weltliche Güter, spielen eine wichtige Rolle. Dennoch ist auch bei Palladios die überragende Bedeutung des Fastens unübersehbar, da von allen Versuchungen, denen die Asketen ausgeliefert sind, nur der Hunger als unbesiegbar gilt. Der immer wieder nachweisbare metaphorische Gebrauch von Essen und Trinken unterstreicht die Bedeutung dieser

<sup>44</sup> Cf. Klaus Nickau, Eine *Historia Lausiaca* ohne Lausus. Überlegungen zur Hypothese von René Draguet über den Ursprung der *Historia Lausiaca*, in: Zeitschrift für antikes Christentum 5, 2001, 134.

<sup>45</sup> Palladios, HL 26,1–5.

<sup>46</sup> Palladios, HL 52.

<sup>47</sup> Palladios, HL 53.

<sup>48</sup> Palladios, HL 27,1–2.

Aspekte in der Welt der Spätantike. Am Essen und Trinken war der gute Mönch erkennbar, denn wer über die wahren Qualitäten verfügte, Glauben und die Tugend der Leidenschaftslosigkeit, würde sich auch hier richtig verhalten. Wer die Grenzen der mönchischen Individuierung überschritt, machte dies mit der wichtigsten Speise überhaupt, mit der Eucharistie. Diese Aufkündigung der Gemeinschaft führte zumindest in der Darstellung des Palladios dazu, dass die anderen Mönche einschritten und den devianten Bruder disziplinierten: Abweichende Formen der Eucharistie waren in der Spätantike oftmals ein Indikator für den Tatbestand „Häresie“. Doch dies, ebenso wie die Frage nach der Rolle des Origenistenstreits bei Palladios, soll in einem anderen Kontext behandelt werden.



GÜNTHER SCHÖRNER

## DOMESTIC CULTS IN THE ROMAN HOUSE: CAN ARCHAEOLOGY DETECT INDIVIDUALITY?

The case of the *Casa dei Vettii*



### I Introduction: Houses – households – domestic cults

“[H]ouseholds are fundamental elements of human societies, and their main physical manifestations are the houses their members occupy. ...The remains of houses are among the most common and obtrusive of archaeological sites. It is for this reason [...] that something called household archaeology has begun to emerge as an area of research in various parts of the world [...]”

This quotation of Wilk and Ashmore’s seminal work is valid not only for Mesoamerican households, but also for households of the Roman world<sup>1</sup>. Most important is the connection between household as a social entity and the physical remains of the house. Looking for a correlation of social and spatial behavior the study of the physical remains of houses allows drawing conclusions on the behavior of the members of a household. In this casestudy one specific topic, domestic rituals in Pompeii, is singled out.

The best material evidence for the setting of domestic rituals is the household shrines most of them preserved in Pompeii, because this small city was sealed by the eruption of Mount Vesuvius in 79 AD<sup>2</sup>. The design of these shrines varies in different ways regarding the design (painted, sculpted) or the deities represented.

### II Domestic cults and the individual

House cults play a prominent role in defining individualized religious behavior and detecting a specific individuality in Roman antiquity at all<sup>3</sup>. An evident indication for religious individualization is the very different make-up of the personal pantheon venerated as *penates*. As one example the famous paragraph in the *Historia Augusta* describing the Penates collected and worshipped by the emperor Severus Alexander could be quoted<sup>4</sup>.

The components of material culture in the context of domestic cults could be used to investigate the religion of individuals or of at least the members of single households. As social anthropologists detected a long time ago the precondition for any form of individualization is a process called individuation whereby individuation is best described as the development of personal identity<sup>5</sup>. Individuation is always linked with socialisation. Because primary socialisation took place in the elementary social group of the family it is significantly connected with the house. Houses shape the material setting for this social function and therefore differentiations and similarities between different houses could be responsible for different ways of socialisation<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Wilk – Ashmore 1988,1; cited after Steadman 1996, 55

<sup>2</sup> Boyce 1937; Orr 1972/80; Orr 1978; Fröhlich 1991; Bassani 2008; Giacobello 2008.

<sup>3</sup> E.g. Stowers 2008.

<sup>4</sup> SHA Alex. Sev. 28.

<sup>5</sup> Fundamental: Musschenga 2001; For antiquity: Rüpke 2011.

<sup>6</sup> E.g. Osiek – Balch 1997, 48–87.

Identifying and measuring these divergences could help to suppose different ways of ritual behavior and different modes of expressing it. By doing this individualized religious behavior could be detected insofar as the individually conditioned house defines the spatial dimension of religious behavior. Two points, however, should be stressed:

Firstly, it is self-evident that by using this methodology the approach is mainly focused on the *pater familias* as the – presumably – responsible for building and furnishing the *domus*. According to different written sources, especially Cato, Cicero and Plautus, the domestic deities were venerated in a regular periodical way and, of course, it would be most probable, that the sacrifices attested took place in front of these shrines<sup>7</sup>. These rituals were performed or at least attended by the inhabitants of the house, the entire *familia* or *domus*, will say both by the free inhabitants and the slave members<sup>8</sup>. Therefore single individuals will not be the focus of this archaeological approach although single individuals can act within the domestic realm.

Secondly, the individuality in arranging the implements for the domestic cults was probably not the most important objective in planning and building the house. ‘To be different’ in the setting of the cult shrines was not a value of its own<sup>9</sup>, at least this cannot be proven by archaeological methods. The singularity of the ritual layout was the result of different factors like the history or the provided, and cannot be traced back to the desire for individuality.

### III Current research problems

Aside the general topic of individualization a special issue is virulent: In the last years the assumption of a common worship both of the free inhabitants of the house and slaves and maybe clients has been called in question. Departing from the location of some of the shrines in or near service areas like kitchens or the doubling of the shrines in both the courtyards and service tracts, the epigraphic attested connection of slave members to *collegia* outside the household and something regarded as ‘common sense’. It was postulated that the veneration of the genius, the lares and the other gods in any *domus* was separated between the free members of the house on the one side and the servants, slaves and *liberti*, on the other<sup>10</sup>. This segregation is assumed even when only one single shrine is materially attested like in the famous *Casa dei Vetti* because it is located near the kitchen<sup>11</sup>. It should be evident that this suggested separation of cult places and ritual performances would have a major impact on that, what could be called the religious construction of Roman household. Therefore it should be asked, if there was really any social specialization in the house and if this specialization was connected to social stratification. In this way domestic cult could be used either to foster the connection between the free and slave-members of the *familia* by performing the same rituals together at the same cult shrine or to deepen the social gap by using different ritual areas according to social rank.

The discussion, in which way and by which group domestic cult was performed in the Roman house is still complicated by the archaeological problem to find material evidence for the presence and living conditions of the domestic staff resulting in the ‘archaeological invisibility’ of slaves in Roman houses, till an archaeology of servitude is fully developed as Jane Webster observed a few years ago<sup>12</sup>. To detect sleeping quarters or whole parts of the *domus* used only by slaves is

<sup>7</sup> For a collection and interpretation of these sources: Bodel 2008.

<sup>8</sup> George 1997a; Wallace-Hadrill 2003.

<sup>9</sup> See Rüpke 2013, 5s.

<sup>10</sup> For example: Dwyer 1991; Foss 1994, 45–56; Foss 1997.

<sup>11</sup> For the shrine: Giacobello 2008, 180–182.

<sup>12</sup> Webster 2005.



an archaeologically impossible task in Pompeii, because a strict separation of the free and unfree inhabitants of a house is rather unlikely<sup>13</sup>.

These improved assumptions lead to the strange result that some shrines should have been operated only by slaves because of their location within the servile tract of the house without being able to define or locate such a place like a servile tract. In this way the studies regarding domestic religion of the *familia* came into a deadlock.

#### IV Space Syntax Analysis as methodological approach

Thus a rather fresh methodological approach to this problem is proposed which can help to get out of this impasse. One of the greatest general problems in the study of Roman domestic life is, as Penelope Allison pointed out a few years ago, the use of unrelated textual and archaeological data, especially imposing secondary labels to the material remains of Roman houses like cubiculum or slave quarter<sup>14</sup>. So the focus is laid completely on the archaeological evidence, especially the ground plans. To analyze these a methodological framework to describe spatial order precisely is used. This approach, called *space syntax analysis*, was developed by two British architects, Bill Hillier and Julienne Hanson<sup>15</sup>. It gives emphasis to the spatial arrangement of all rooms in the house given and forms the starting point for the calculation of different indices by which we are able to describe and explain spatial organization accurately in a quantifiable and therefore methodologically comprehensible way without mixing primary and secondary evidence as it was done very often in former studies.

#### V A case study: Casa dei Vettii

This approach will be used in studying the *Casa dei Vettii*<sup>16</sup>. This house in the regio VI insula 15 (fig.) in Pompeii is most famous because of its splendid decoration in the so called IV style and its mythological paintings<sup>17</sup>. Rather different but actually executed by one of the painters who ornamented the grand ‘cubicula’ with mythological decoration is the lararium<sup>18</sup>. It is situated in an open court (space 14) off the main atrium (space 2) in the part of the house which is called by Fröhlich a ‘Gesindetrakt’<sup>19</sup>.

Although there is only one household shrine in the house, it is therefore supposed that it was used only by servants because ‘atrium v’ is close to the kitchen.

This hypothesis is rooted to the assumption that the *dominus* and the free *familia* did not enter this part of the house and their living is related only to the rooms of the main axis, *fauces* – *atrium* – *peristyle*. Because this is an extreme case as the suspected separation of the house inflects the performance of domestic rituals the *Casa dei Vettii* is chosen as an example for contesting the usefulness of space syntax analysis.

Starting from a plan of the domus and access map of the building the mean depth of the house has to be calculated. Mean Depth (MD) for a space means the average depth (or average shortest distance) from one space to all the other spaces<sup>20</sup>. This value measures how ‘deep’ the house is,

<sup>13</sup> George 1997b.

<sup>14</sup> Allison 2001, 185–188; Allison 2004, 63s.

<sup>15</sup> Hillier – Hanson 1984.

<sup>16</sup> Grahame 2000, 161.192.

<sup>17</sup> La Rocca et al. 1979, 269–278; Sampaolo 1994.

<sup>18</sup> Fröhlich 1991, 94.

<sup>19</sup> Fröhlich 1991, 279.

<sup>20</sup> Hillier – Hanson 1984, 108s.; Grahame 2000, 34s.

will say how many spaces one has to cross on an average from one room to all others using the formula  $MD = \sum dk/k-1$  with  $d$  standing for the depth values and  $k$  for the number of the spaces. For the *Casa dei Vettii* space 14 with a sum of 32 spaces equals a mean depth of 2,3605 (tab. 1). The MD value is the starting point to determine the relative asymmetry value of each space:  $RA = 2(MD-1)/k-2$ . The Relative Asymmetry (RA) describes the integration of a space. All the RA-values are standardised and vary between 0 and 1. A high result, approaching 1, will point to a low level of accessibility and therefore integration, a low result to a high level of accessibility and integration. Atrium 14 getting a value of 0,0907 is a relatively accessible room within the house compared with all RA values of the *Casa dei Vettii*.

The next value we find out by using space syntax analysis is the control value (CV). The Control Value is established by letting each space give the total value of 1 equally distributed to its connected spaces<sup>21</sup>. For atrium 14 with the shrine a value of 4,0909 or the second position of all spaces can be calculated.

Space	Asymmetry Value	Control Value	Rank AV	Rank CV
Ext	0,1552	0,7000	–	–
1	0,1100	0,5909	5	13
2	0,0605	7,8095	1	1
3	0,1048	0,2909	4	17
4	0,1492	4,0000	14	3
5	0,2117	0,2000	27	18
6	0,2117	0,2000	29	18
7	0,2117	0,2000	29	18
8	0,1230	0,0909	7	27
9	0,1230	0,0909	7	27
10	0,1230	0,0909	7	27
11	0,1230	0,0909	7	27
12	0,1230	0,0909	7	27
13	0,1230	0,0909	7	27
14	0,0907	4,0909	2	2
15	0,1532	0,1666	20	21
16	0,1532	0,1666	20	21
17	0,1492	0,1666	14	21
18	0,2117	0,5000	29	15
19	0,1532	0,1666	20	21
20	0,1452	0,6666	13	9
21	0,2036	1,5000	25	5
22	0,2661	0,5000	29	15
23	0,1190	0,5909	6	13
24	0,1492	0,6429	14	10
25	0,0907	3,9242	3	4
26	0,1532	0,1429	20	25
27	0,1532	0,1429	20	25
28	0,1512	0,6429	18	10
29	0,1512	0,6429	18	10
30	0,1452	1,1429	13	6
31	0,2056	0,8333	26	7
32	0,2056	0,8333	27	7

tab. 1: Table of relative asymmetry and control values and their ranking for all spaces in the *Casa dei Vettii* (after Grahame 2000, 192).

<sup>21</sup> Hillier – Hanson 1984, 109–113; Grahame 2000, 33s.

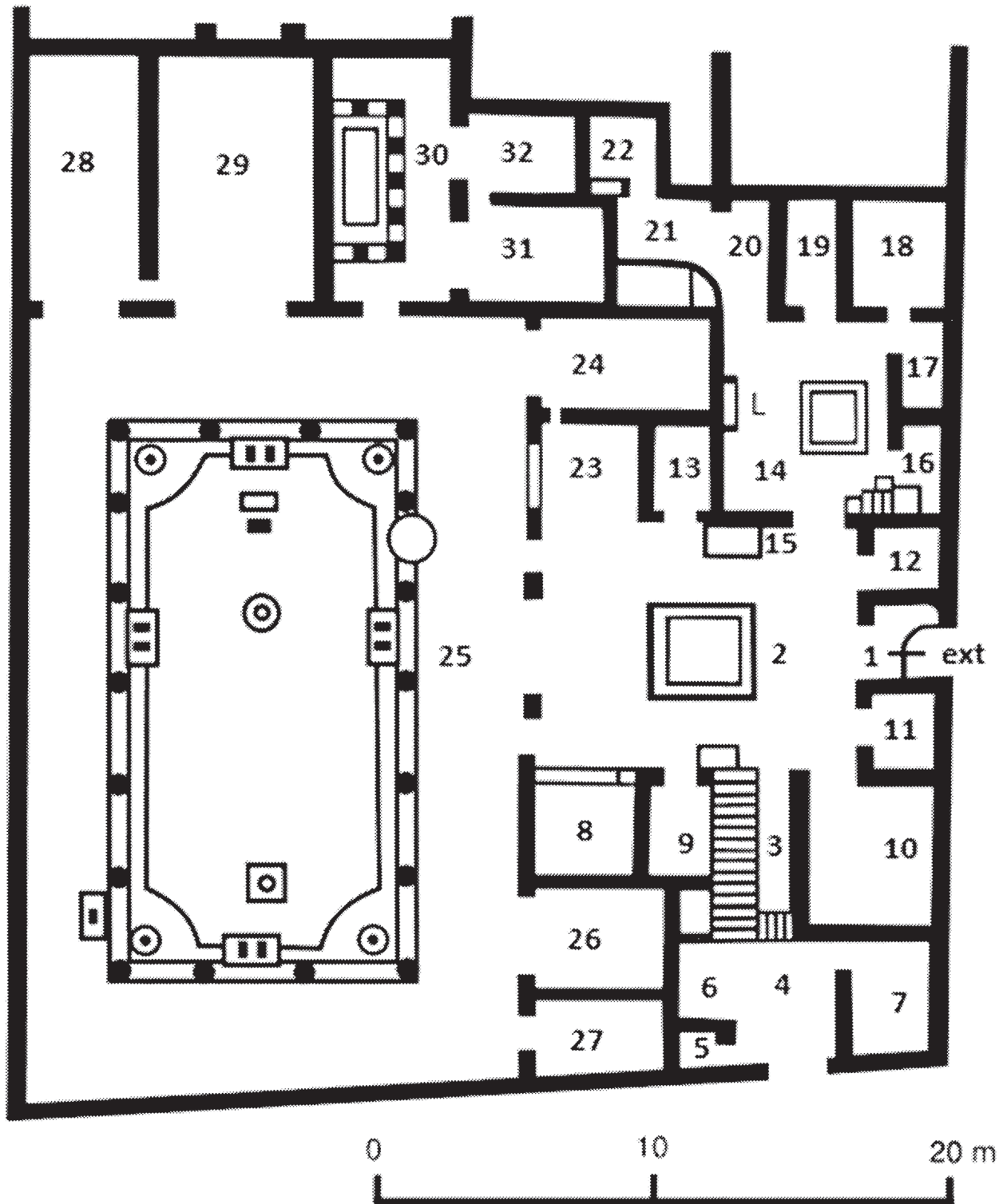
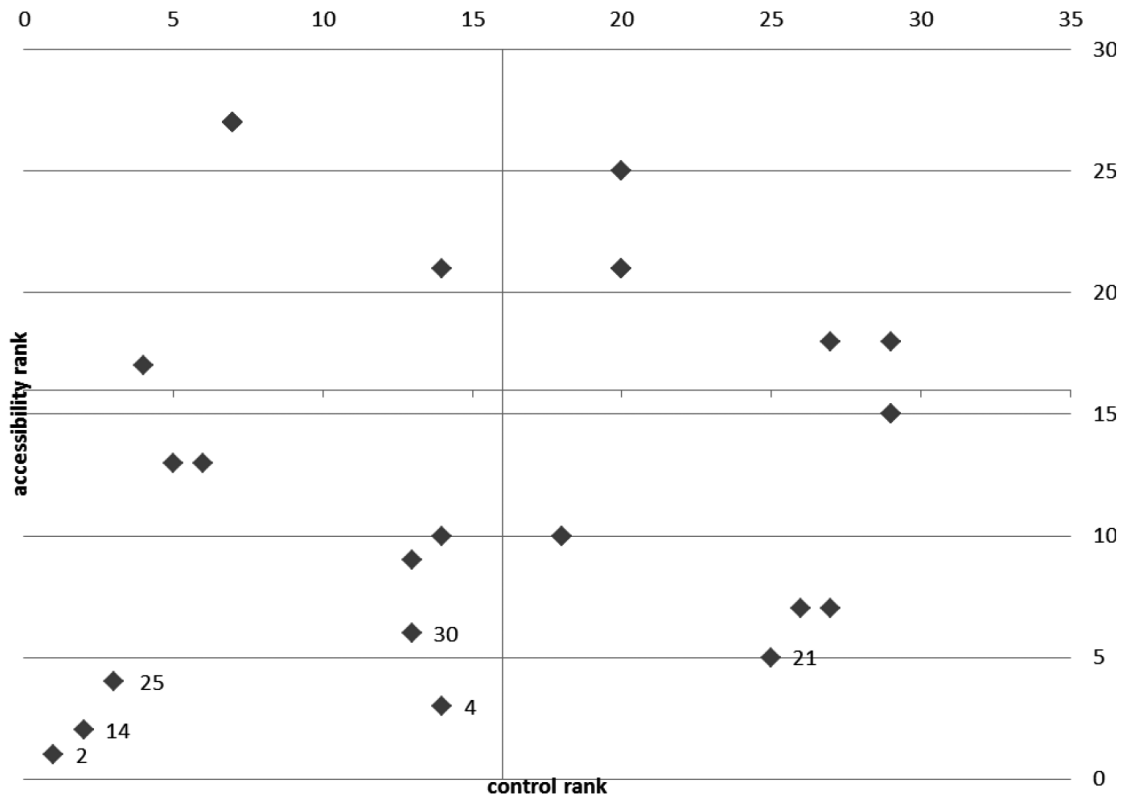


fig: Plan of the Casa dei Vettii (reg. VI 15, 1.27).  
Space numbers according to Grahame 2000, 161.

To allow for a clearcut analysis only the most important spaces of the *Casa dei Vettii* defined as these which give and control access to other ones will be considered. These are the spaces with a control value greater than or equal to 1 forming a summary structure of the access map of the *Casa dei Vettii* and a summary table of the rankings (tab. 2.)



tab. 2.: Distribution of spaces in the *Casa dei Vettii* according to their relative ranking (only room number of nodes indicated).

It is obvious that there is a direct correlation between control value and the accessibility rank for the first two spaces but then the correlation begins to vanish. Thus space 14 is accessible globally and has a relatively high control value. According to Hanson and Hillier the correlation of both values, control value and accessibility value, will show, how high the presence availability may be with nodes 2 and 14 as the rooms where it is most probable to meet other persons. To the space with domestic cult installations will be attributed a high presence availability regarding to the inhabitants of the house or household members. As M. Grahame attested, rooms with this rate of presence availability were used both for formal and informal encounters<sup>22</sup>. Concerning the intensity of social interaction the domain of atrium 14 is only second to the main courtyard and thus the general characterization fits perfectly to the frequent and regular performance of household rituals in the presence of the *familia*, both free and slave members.

Another point should be considered: The analyses done up till now are connected with behavior on an inhabitant to inhabitant-reference. Regarding the relations with strangers the depth from the exterior has to be taken into consideration<sup>23</sup>. Atrium 14 is relatively deeply embedded within the

<sup>22</sup> Grahame 1997, 155s.

<sup>23</sup> Grahame 1997, 157–161.

house giving only limited access to strangers. The expected low density of interactions between inhabitants and strangers also points to activities tightly connected to the members of the *familia* itself. This outcome corroborates that atrium 14 was the locale for household rituals deliberately chosen and off the main axis of the house and the primary locations for the reception of strangers.

## VI The Casa dei Vettii as ritual space

Space syntax analysis has been used to interpret room function and disposition, to calculate expected interaction densities and presence availability on the basis of objective quantification. The adoption of that well-established and proven methodological framework<sup>24</sup> – instead of subjective conjectures, the utilization of secondary literary evidence and the unhistorical application of so-called common sense – has demonstrated that nothing points to the result, at least in the case of the *Casa dei Vettii*, that domestic cults were performed separately by slaves and the free inhabitants and that the *domus* was a ritually segregated space. Above all nothing indicates that household shrines were used only by slave members of the *familia*. In contrary: Atrium 14 was deliberately chosen to place the location of these rituals in an adequate space within the house. The presumed separation of core citizen-family from its servants is an effect of the internal demarcations of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century middle-class house and is very different from the spatial organization of pre-modern large houses<sup>25</sup>. In a recent review of Roman domestic space Penelope Allison stresses also the impossibility to identify servile spaces in Roman houses<sup>26</sup>. Thus the separation of household-shrines only for slaves on the one side and for the *dominus* with his wife and children is doubtful and corresponds rather with modern conceptions of clear cut segregation of domestic staff than with the Roman ideal of *familia*.

## VII Archaeology and individualization: possibilities and limitations

The aim of this case study was to show that domestic cults were deeply imbedded in the Roman house as a complicated web of rooms and communication ways, of spaces and nodes. This integration made the spatial and functional setting of the domestic cults in each *domus* unique. By adopting space syntax analysis this ‘individuality’ can be measured and quantified thus allowing comparisons as one fundamental method in archaeology. It is, however, to be questioned whether we are able by this approach to track individualized religious behavior. To reveal individuality or even individualization by archaeological means without further written information like inscriptions is probably too great and too ambitious a task. Thus a more modest problem should be chosen starting not with the outcome (individualization) but with the process (individuation). For that I would propose to follow the methodological path set by J. Rüpke by identifying religion-related activities in individuation as using choices, creating choices, creating norms and privatization (to mention only four out of eight)<sup>27</sup>. The setting of the domestic cult implements is the result of a conscious choice: The localization of a lararium in a well frequented but not grand court yard like atrium 14 in the *Casa dei Vettii* could be regarded as individual in the same measure as the composition of the deities venerated. Because the *dominus* has to be regarded

<sup>24</sup> Use of space syntax analysis in Roman archaeology e.g. DeLaine 2004; Stöger 2008; Stöger 2009; recent compilation of archaeological case studies: Paliou et al. 2014; critics: Allison 2001, 198s

<sup>25</sup> E.g. Wallace-Hadrill 1994, 8–16; George 1997, 21–24

<sup>26</sup> Allison 2001, 194.

<sup>27</sup> The further are: communication with the divine, religious experience, caring for the self and employing rationality; Rüpke 2013, 14–23, especially 14–19 with diagram I.

as the customer of the domestic shrine he is responsible for its arrangement. Thus the lararium is the outcome of the house owner's conception of domestic religion, especially which architectural location was conceived as fitting<sup>28</sup>. Because he picked this very option out of a wide range of possible solutions this choice is highly significant, for example: Because the lararium was not situated in the main atrium as many other cult shrines this slightly deviant placement could be regarded as act of de-traditionalization. In the architectural design, the decoration with paintings of the gods venerated and the providing of further paraphernalia norms for religious behavior were created which can differ from public rituals or rituals in other houses. Because in some houses more than one shrine was built it cannot be ruled out that choices were offered<sup>29</sup>. Most of all domestic cult is an expression of privatized religion and thus the cult shrines provide and define the space of this privatization<sup>30</sup>. Even if most attention was paid to the differing panthea venerated it is to be mentioned that the architectural layout of the implements, be it shrines, aedicula, niches, wall paintings etc. differ strongly, too<sup>31</sup>. Each variation had influence on how the rituals performed and perceived by the auditorium. By this study of domestic cult shrines, especially the analysis of its spatial arrangement could help to consider different facets of religious individuation. The graphic provided by J. Rüpke<sup>32</sup>, however, shows clearly the limits of this (each?) archaeological approach: only actions can be traced, the higher level of reflection never could be reached as it would be necessary to account for individualization.

## Bibliography

- Allison, P. (2001). Using the material and written sources: Turn of the Millenium approaches to Roman domestic space. *American Journal of Archaeology* 105, 181–208.
- Allison, P. (2004). *Pompeian households. An analysis of the material culture*. Los Angeles: The Cotsen Institute of Archaeology at UCLA.
- Bassani, M. (2008). *Sacrania: ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*. Antenor Quaderni 9. Rom: Quasar.
- Bodel, J. (2008). Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: an outline of Roman domestic religion. In J. Bodel – S. M. Olyan (eds.), *Household and family religion in antiquity: contextual and comparative perspectives*, 248–275. Malden/MA – Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bowes, K. (2008). *Private worship, public values, and religious change in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyce, G. K. (1937). *Corpus of the Lararia of Pompeii*. Memoirs of the American Academy at Rome 14 Rom: American Academy at Rome.
- DeLaine, J. (2004). Designing for a market: ‚Medianum‘ apartments at Ostia. *Journal of Roman Archaeology* 17, 147–176.
- Dwyer, E. J. (1991). The Pompeian Atrium House in theory and practice. In E. Gazda (ed.), *Roman art in the private sphere. New perspectives on the architecture and decor of the domus, villa, and insula*, 25–48. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Foss, P. W. (1994). *Kitchens and dining rooms at Pompeii: the spatial and social relationship of cooking to eating in the Roman household*. Ph.D. thesis, University of Michigan. Ann Arbor: University of Michigan.

<sup>28</sup> See also Schörner 2011.

<sup>29</sup> For a list of these ‚secondary lararia‘: Giacobello 2008, 230–294.

<sup>30</sup> Bowes 2008, 27–33; Rüpke 2013, 19.

<sup>31</sup> The architecture of cult shrines would deserve an in-depth study considering also the differing visibility in the house.

<sup>32</sup> Rüpke 2013, 15 diagram I.

- Foss, P. W. (1997). Watchful Lares: Roman household organization and the rituals of cooking and dining. In R. Laurence – A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic space in the Roman world. Pompeii and beyond*. Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 22, 196–218. Portsmouth/RI: Journal of Roman Archaeology.
- Fröhlich, Th. (1991). *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur volkstümlichen pompejanischen Malerei*. Römische Mitteilungen Ergänzungsheft 32. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- George, M. (1997a). Repopulating the Roman house. In B. Rawson – P. Weaver (ed.), *The Roman family in Italy. Status, sentiment, space*, 299–319. Oxford – Canberra: Clarendon Press.
- George, M. (1997b). Servus and domus: the slave in the Roman House. In R. Laurence – A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic space in the Roman world. Pompeii and beyond*. Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 22, 15–24. Portsmouth/RI: Journal of Roman Archaeology.
- Giacobello, F. (2008). *Larari Pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*. Milano: LED.
- Grahame, M. (1997). Public and private in the Roman house: the spatial order of the Casa del Fauno. In R. Laurence – A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic space in the Roman world. Pompeii and beyond*. Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 22, 137–164. Portsmouth/RI: Journal of Roman Archaeology.
- Grahame, M. (2000). *Reading space: Social interaction and identity in the houses of Roman Pompeii. A syntactical approach to the analysis and interpretation of built space*. BAR International Series 886. Oxford: Archaeopress.
- Hillier, J. – Hanson, B. (1984). *The Social Logic of Space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Rocca, E. – de Vos Raajmakers, E. – de Vos, A. (1979). *Lübbes archäologischer Führer Pompeji*. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe.
- Musschenga, A. (2001). The many faces of individualism. In A. van Harskamp – A. Musschenga (eds.) *The many faces of individualism*, 3–24. Leuven: Peeters Publishers.
- Orr, D. G. (1972/80). *Roman domestic religion. A study of Roman household deities and their shrines at Pompeii and Herculaneum*. Ph.D. thesis, University of Maryland. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Orr, D. G. (1978). Roman domestic religion. The evidence of the household shrines. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 16.2, 1557–1591. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- Osiek, C. – Balch, D. L. (1997). *Families in the New Testament world. Households and house churches*. Louisville/KY: Westminster John Knox Press.
- Paliou, E. – Lieberwirth, U. – Polla, S. (eds.), *Spatial Analysis and Social Spaces: Interdisciplinary Approaches to the Interpretation of Prehistoric and Historic Built Environments*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- Rüpke, J. (2011). *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Normabweichung im römischen Reich*. Tübingen: Mohr-Siebeck
- Rüpke, J. (2013). Individualization and individuation. In J. Rüpke (ed.), *The individual in the religions of the ancient Mediterranean*, 3–38. Oxford: Oxford University Press.
- Sampaolo, V. (1994). Casa dei Vettii (reg.VI 15, 1.27). In G. Pugliese Carratelli (ed.), *Pompeii. Pitture e mosaici V: Regio VI Parte seconda*, 468–572. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Schörner, G. (2011). Lokalisierung von Hauskulten im römischen Italien: Fremdbestimmte vs. individuelle Religion. *Hephaistos* 28, 135–147.
- Steadman, S. R. (1996). Recent research in the archaeology of architecture: Beyond the foundations. *Journal of Archaeological Research*, 51–93.
- Stöger, S. (2008). Roman Ostia: Space syntax and the domestication of space. In A. Posluschny – K. Lambers – I. Herzog (eds.), *Layers of perception*. Proceedings of the 35th International Conference on Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology (CAA), Berlin, Germany, April 2–6, 2007, 322–327. Bonn: Habelt Verlag.

- Stöger, H. (2009). Clubs and lounges at Roman Ostia. The spatial organisation of a boomtown phenomenon (Space syntax applied to the study of second century AD 'guild buildings' at a Roman port town). In D. Koch – L. Marcus – J. Steen (eds.), *Proceedings of the 7<sup>th</sup> International Space Syntax Symposium*, 108/1–12. Stockholm: KTH.
- Stowers, S. S. (2008). Theorizing the religion of ancient households and families. In J. Bodel – S. M. Olyan (eds.), *Household and family religion in antiquity: contextual and comparative perspectives*, 5–19. Malden/MA – Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wallace-Hadrill, A. F. (1994). *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton: Princeton University Press.
- Wallace-Hadrill, A. F. (2003). Domus and insulae in Rome: Families and housefuls. In D. Balch – C. Osiek (eds.), *Early Christian families in context. An interdisciplinary dialogue*, 3–18. Grand Rapids/MI – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- Webster, J. (2005). Archaeologies of slavery and servitude: bringing 'New World' perspectives to Roman Britain. *Journal of Roman Archaeology* 18, 161–179.
- Wilk R. R. – Ashmore, W. (1988). *Household and community in the Mesoamerican past*. Albuquerque/NM: University of New Mexico Press.