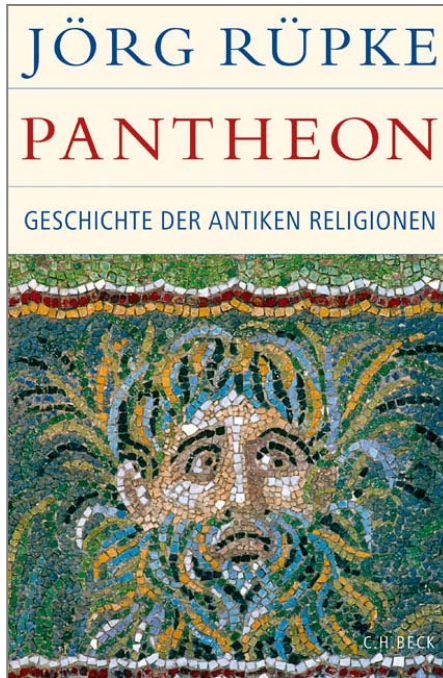


Unverkäufliche Leseprobe



Jörg Rüpke

Pantheon

Geschichte der antiken Religionen

559 S.: mit 60 Abbildungen und Karten. In Leinen
ISBN 978-3-406-69641-1

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/16478949>

Jörg Rüpke
PANTHEON

Geschichte der antiken Religionen

C.H.Beck

Mit 60 Abbildungen

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2016
Gesetzt aus der Scala Pro von Fotosatz Amann, Memmingen
Druck und Bindung: Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München
Umschlagabbildung: Pompeji, Haus mit dem großen Brunnen
(Casa della Fontana grande, VI 8,22), Mosaikbrunnen des Nymphäums
im Garten des Hauses, Detailansicht des Wasserzulaufs mit der Mosaikdarstellung einer
Oceanus-Maske (Meeresgott), 50–79 n. Chr.; © akg-images/Bildarchiv Steffens
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 69641 1

www.chbeck.de

Inhalt

I Eine Religions-Geschichte	13
1 Was heißt mediterrane Religionsgeschichte?	13
2 Religion	17
3 Facetten religiöser Kompetenz	22
<i>Religiöses Handeln</i>	23
<i>Religiöse Identität</i>	25
<i>Religiöse Kommunikation</i>	27
4 Religion als individuelle Strategie	33
 II Medienrevolutionen im eisenzeitlichen Italien	
(9.–7. Jh. v.Chr.)	35
1 Das Besondere	35
<i>Religion der frühen Eisenzeit: Methodische Überlegungen</i>	37
2 Der Übergang von der Bronzezeit zur Eisenzeit im Mittelmeerraum	39
<i>Der Raum</i>	39
<i>Entwicklungsmodelle und Entwicklungen</i>	42
3 Deponierungen	46
4 Bestattungen	50
5 Götter, Bilder und Bankette	58
<i>Bilder</i>	59
<i>Tempel und religiöse Differenzierung</i>	63

III Religiöse Infrastruktur (7.–5. Jh. v. Chr.)	67
1 Häuser für Götter	67
<i>Innovation</i>	69
<i>Investitionen</i>	72
2 Tempel und Altar?	75
<i>Religiöse Kommunikation</i>	76
3 Dynamiken des sechsten und fünften Jahrhunderts	84
<i>Investition in Religion</i>	91
IV Religiöse Praktiken (6.–3. Jh. v. Chr.)	95
1 Körpereinsatz	95
<i>Wessen Kopf ist das?</i>	95
<i>Im Gespräch bleiben</i>	100
<i>Gelübde</i>	104
2 Sakralisierung	107
<i>Klassifikationen</i>	107
<i>Strategien</i>	108
3 Komplexe Rituale	111
<i>Kalender</i>	113
4 Erzählungen und Bilder	115
V Akteure: Aneignung und Gestaltung religiöser Praktiken	
(5.–1. Jh. v. Chr.)	121
1 Heterarchie und Aristokratie	121
2 Priester	125
<i>Jungfrauen der Vesta</i>	127
<i>Pontifices und Auguren</i>	129
3 Distinktion	133
<i>Priesterkarrieren</i>	133
<i>Tempelbau</i>	137
4 Bankettkultur	142
<i>Bacchus</i>	145

5	Massenkommunikation	148
	<i>Spiele</i>	148
	<i>Kriege</i>	152
	<i>Krieg in Rom</i>	156
6	Das Göttliche	161
	<i>Auspizien</i>	163
	<i>Polisreligion</i>	165
VI	Reden und Schreiben über Religion (3.–1. Jh. v. Chr.)	166
1	Schriftlichkeit von Ritual	166
	<i>Disciplina etrusca</i>	168
2	Selbst- und Fremdbeobachtung	172
	<i>Mythen und Mythenkritik</i>	174
3	Systematisierung	180
	<i>Geschichtsschreibung und Handreichungen</i>	180
	<i>Wissen und Autorität</i>	183
	«Religion»	185
VII	Verdoppelung von Religion in der augusteischen Sattelzeit	
	(1. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.)	192
1	Restauration als Innovation	192
	<i>Augustus</i>	194
	<i>Netzwerke</i>	196
	<i>Rituale</i>	201
	<i>Verknappung von Religion</i>	204
2	Religion im Raum	205
	<i>Tempelbau</i>	206
3	Verdoppelung von Religion	211
	<i>Münzen</i>	212
	<i>Statuen und Kalender</i>	213
	<i>Texte</i>	215

VIII Gelebte Religion (1.–2. Jh. n. Chr.)	218
1 Die Einzelnen in ihren Weltbeziehungen	219
2 Haus und Familie	223
<i>Kombinationen</i>	225
3 Religiöses Handeln lernen	230
4 Orte religiöser Erfahrung	233
<i>Schlafzimmer</i>	235
<i>Gärten</i>	236
<i>Gräber</i>	242
<i>Grabprojekte</i>	245
5 Hausgötter	255
<i>Lares</i>	258
6 Gelebte Religion statt Hauskult	262
 IX Neue Götter (1. Jh. v. Chr.–2. Jh. n. Chr.)	 270
1 Rahmenbedingungen	270
2 Isis und Serapis	272
3 Augusti: Initiative	280
<i>Institutionen</i>	282
<i>Kontrolle</i>	290
<i>Präsenz und Absenz</i>	293
4 Das eigene Selbst	296
5 Resümee	299
 X Experten und Anbieter (1.–3. Jh. n. Chr.)	 303
1 Religiöse Autorität	303
2 Expertinnen und Experten	307
3 «Öffentliche Priester» und religiöse Innovation	314
4 Prophetinnen und Visionäre	317
5 Religionsstifter	321
6 Veränderungen	327

XI Imaginäre und reale Gemeinschaften (1.–3. Jh. n. Chr.)	335
1 Textgemeinschaften	337
<i>Gruppenbildung durch Texte</i>	340
<i>Textualisierung von Religion</i>	343
2 Erzählungen	347
<i>Das Imperium Romanum als erzählerischer Rahmen</i>	348
<i>Biographische Schemata</i>	350
<i>Erzählerisches Diversifizieren und der Ausbau von Netzwerken</i>	352
3 Historisierungen und der Ursprung des Christentums	356
<i>Jüdische Kontexte</i>	357
<i>Die Erfindung des Christentums</i>	362
4 Religiöse Erfahrungen und Identitäten	366
 XII Grenzziehungen und Gemeinsamkeiten (3.–4. Jh. n. Chr.)	 371
1 Der Marktwert religiösen Wissens	371
2 Politische Akteure	376
<i>Herrschaftsinteressen</i>	378
3 Umgang mit Unterschieden	384
<i>Biblepik</i>	388
4 Konkurrenzen	390
 XIII Epilog	 395
 Anhang	
Danksagung	400
Anmerkungen	402
Bibliographie	448
Bildnachweis	538
Register	539

Eine Religions-Geschichte

Was heißt mediterrane Religionsgeschichte?

Dieses Buch will eine Geschichte erzählen. Die Geschichte eines epochalen Umbruchs, der eine Welt, die für die meisten von uns jenseits aller Vorstellung liegt, unserer Welt in einem bestimmten Punkt ziemlich ähnlich gemacht hat. Ganz kurz gesagt: Aus einer Welt, in der man religiöse Rituale praktizierte, wurde eine Welt, in der man Religionen angehören konnte. Diese Geschichte ist keine einfache Geschichte. Die Veränderungen, von denen erzählt werden soll, waren nicht zwangsläufig, niemand hätte sie vorhersagen können. Sie waren auch nicht unumkehrbar, ganz im Gegenteil. Auch wenn die Rede von Religionen ganz selbstverständlich geworden zu sein scheint, auch wenn es zahlreiche Türen öffnet, falls man sich als «Religion» organisiert – in Verwaltungen, Steuerbehörden, Massenmedien, mancherorts auch in Gefängnissen –, auch wenn «Religion» zu einem nicht mehr wegzudenkenden Begriff der Beschreibung gegenwärtiger wie historischer Gesellschaften geworden ist, finden doch immer häufiger Entwicklungen Aufmerksamkeit, die mit diesem Begriff gerade nicht zu erfassen sind. «New Age» war ein solches Phänomen, «Spiritualität» erscheint zunehmend als solches und «Mystik» ist es wohl seit Langem. Auch wenn zahllose Muslims und Hindus ganz selbstverständlich von sich als Person sprechen, die einer von mehreren Religionen angehört, so darf man doch mit guten Gründen fragen, ob nicht in vielen Fällen eher von Kultur und kulturellen Unterschieden

denn von der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Religionen geredet werden muss.

Dass ein Begriff Unterschiedliches bezeichnet, öffnet Türen des Vergleichs über Räume und Zeiten hinweg und macht in vielen Fällen erst ein sinnvolles Gespräch miteinander möglich. Auch das Erzählen einer Geschichte funktioniert nur, wenn die Anzahl der verwendeten Begriffe begrenzt ist, wenn Wiedererkennbarkeit trotz kleiner Unterschiede gewährleistet wird – ansonsten bleibt eine unzusammenhängende Vielzahl von Geschichten. Das kann unterhaltsam sein (man denke an Tausendundeine Nacht), auch überaus belehrend und erhellend (man denke an die tausend Alltagsgeschichten der «Mikrohistorie»), aber es findet kein Ende, keine «Moral». Das gilt umso mehr in einer langen Geschichte, wie sie hier versucht wird, in der die Akteure immer wieder wechseln, oft schneller als die Grundlinien religiöser Praktiken und Vorstellungen.

Aber natürlich macht eine begriffliche Vereinheitlichung die Sache schwierig, wenn über alle Kontinuitäten hinweg gerade Veränderungen sichtbar werden sollen. Dann gilt es, die Begriffe zu verfeinern. Dann besteht die Welt, von der die Rede ist, aus vielen geographischen Räumen mit unterschiedlichen Entwicklungen; die behauptete Veränderung mag auch andernorts stattgefunden haben, sie muss aber nicht überall die gleichen Folgen gehabt haben. In diesem Sinne ist eine «antike» Religionsgeschichte nicht einmal eine «mediterrane» Geschichte, muss sie doch einen Blick auch auf andere Räume werfen, muss fragen, was dort passierte, muss fragen, wo Ideen, Gegenstände und Personen jene Mauern durchdrangen, die die Metapher des Raumes in unserer Vorstellung aufrichtet.

Das Erzählen meiner Geschichte wird von der Vermutung begleitet, dass vergleichbare Transformationen mit ähnlichen Ergebnissen, sprich: Religionen – Zusammenhänge von Praktiken, Vorstellungen und Symbolen, die sich als abgegrenzt von anderen verstehen –, auch in anderen Räumen und Epochen, zuvorderst in West-, Süd- und Ostasien stattgefunden haben. Und doch stellte sich Religion im vergangenen halben Jahrtausend in diesen Räumen sehr unterschiedlich dar. Die für die europäische Neuzeit charakteristische Institutionalisierung und konfessionelle

und konfliktreiche Zuspitzung des Phänomens Religion in der Form von «Religionen» oder «Konfessionen», in denen man – und zwar gleichzeitig immer nur in einer – Mitglied sein kann, beruht – so behaupte ich – auf den besonderen Konstellationen von Religion und Macht in der Antike und deren rechtlichen Kodifizierungen in der Spätantike. Die islamische Expansion, vor allem aber die spezifisch europäischen Entwicklungen der Reformationszeit und die Ausbildung von Nationalstaaten haben den Bekenntnischarakter und die institutionelle Verfestigung auch überregionaler religiöser Netzwerke verstärkt. Im kolonialen Ausgriff und vielfach im Gestus prinzipieller Überlegenheit wurde dies in viele, wenn auch bei weitem nicht alle Teile der Welt exportiert.¹

Es ist gerade die nachantike zirkummediterrane und mehr und mehr euro-mediterrane Geschichte, die den Blick auf Rom lenkt. Will man Ursprungsgeschichten erzählen, ist diese Wahl abseitig. Der antike Polytheismus und seine Erzählwelten wurden nicht hier, sondern im Nahen Osten, in Ägypten und im Zweistromland entwickelt. Die monotheistischen Traditionen von Judentum, Christentum und Islam verbinden sich mit Jerusalem, nicht mit der Stadt am Tiber. Die polemische Trennung von Philosophie und Religion, fast ein Alleinstellungsmerkmal westlicher Religionsbegriffe, verdankt sich Athen, nicht den Sieben Hügeln. Und selbst jene lateinischsprachigen Rechtskodifizierungen im *Corpus iuris civilis*, die vielfach moderne Rechtssysteme geprägt haben, sind in Konstantinopel, im Rom des byzantinischen Reiches, entstanden, nicht in dessen italischem Vorbild. Sicher, das Wort *religio* hatte dort seinen Ursprung. Aber das ist für den Wandel, von dem hier erzählt werden soll, nur von geringer Bedeutung.

Ursprung ist indes nicht alles. Lange am Rand der griechischen Welt, wurden stadtrömische Vorstellungen von Religion seit dem Ende des ersten Jahrtausends v. Chr.² in den Mittelmeerraum exportiert, wurde römische Machtpolitik durch die Zerstörung Jerusalems zu einem zentralen Faktor der Geschichte verschiedener religiöser Identitäten. Die Ausbildung eines Reiches als multikultureller Großraum und eine neue Schichtung von Macht, der darin beschleunigte Austausch von Ideen, Gütern und Personen, die Attraktivität seines Zentrums für Propheten nicht minder

als für Philosophen – das alles macht für die erste Hälfte des ersten Jahrtausends n. Chr. den Blick auf Rom unausweichlich. Für die vorangehenden Jahrhunderte stellt Rom jedoch eher ein Beispiel für mediterrane Entwicklungen dar, das seine eigene Geschichte und Zeitleiste hat und ständig daraufhin zu befragen ist, was als typisch, was als untypisch für andere Regionen gelten kann. Der rote Faden, den Rom für die Erzählung bilden soll, wird sich so erst langsam aus italischen, ja mediterranen Anfängen herauschälen.

Der Blick wird dadurch frei für religiöse Vorstellungen, Symbole, Handlungen, ja für kulturelle Praktiken insgesamt, die von den altorientalischen Hochkulturen bis in die Spätantike (und darüber hinaus) eine Vielzahl von Facetten gemeinsam haben und zugleich erhebliche Entwicklungen durchliefen. In einer langfristigen und globalen Perspektive kommt hier der Entwicklung bestimmter architektonischer und medialer Formen eine große Bedeutung zu: Manche Formen der Bilderwelt des aus Indien stammenden Buddhismus verdanken sich zu einem gerüttelten Maße den griechischen Modifikationen von ägyptischen Bildtypen. Aus dem westasiatisch-altorientalischen Raum wiederum stammen Vorstellungen eines «Pantheons» miteinander handelnder Gottheiten und deren Hierarchie, die für die Gestalt, die Personenwerdung griechischer und römischer Gottesvorstellungen und deren Aufnahme im Christentum eine wichtige Rolle gespielt haben. Mit der Entstehung des Judentums, der Erfindung des Christentums darin und der Ausbreitung seiner römisch geprägten Form über Rom wie Konstantinopel im Zentrum der mediterranen Welt sowie mit der Schaffung des Islam am südöstlichen Rande dieser Welt und seiner vielfach das Ende der Antike markierenden Ausbreitung über den südlichen und zunehmend östlichen, ja nordöstlichen Teil dieses Raumes hat die Religionsgeschichte der Antike, die in diesem Buch nur bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts hinein verfolgt wird, weite Konsequenzen gehabt. Dabei liegen die Prozesse der Ausbreitung, genauer des wechselseitigen kulturellen Austauschs an den östlichen Grenzen und Verbindungswegen – der Seidenstraße nach Zentralasien, den Schifffahrtsrouten nach Südindien³ – noch immer im Schatten der Forschung, fehlen oft elementare Aufarbeitungen.

Religion

Schon in der hellenistischen Zeit, den letzten beiden Jahrhunderten v. Chr., war Rom vermutlich die größte Stadt der Welt, hatte sie mittelamerikanische Zentren hinter sich gelassen. In der frühen Kaiserzeit wuchs sie bis auf eine Größenordnung von einer halben, manche sagen einer Million Einwohner an. Eine solche Größenordnung erreichten erst im Hochmittelalter wieder Städte wie Córdoba im maurischen Spanien oder Bian (heute Kaifeng) in Zentralchina oder Peking in der Frühen Neuzeit. Das Leben in der Metropole und die Rolle der Megacities als intellektuelle und wirtschaftliche Motoren: für Religion bietet das antike und insbesondere das kaiserzeitliche Rom ein geschichtliches «Labor», dem wenig Vergleichbares an die Seite gestellt werden kann. In der Antike war das noch am ehesten Alexandria, die Neugründung Alexanders des Großen und der kulturelle «melting pot» im Nildelta, daneben vielleicht Antiochia, dann Ptolemaïs und Memphis. Das Gefühl, dass Entscheidendes in Städten, ja vor allem in den Metropolen passiert, ist nicht neu. Für Religion betritt meine Erzählung damit Neuland. Aber was ist das überhaupt, Religion?

2

Religion

Wenn es darum geht, eine Geschichte von Religion zu erzählen, 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 handelt sich in dieser Vorstellung um Produkte von Gesellschaften, von 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.⁴ Es entsteht ein Zeichensystem, das in der Durchführung von Ritualen

gegenwärtig gehalten wird. In Bildern, Erzählungen, schriftlichen Texten oder ausgefeilten Lehren will es die Welt erklären und in ethischen Imperativen das Handeln bestimmen – manchmal unter Zuhilfenahme eines durchgriffsfähigen Sanktionsapparates (zum Beispiel durch staatliche Unterstützung), manchmal ohne die Androhung von Sanktionen.

Eine solche Vorstellung von Religion kann vieles erklären, stößt aber an ihre Grenzen, wenn sie 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.⁵ In gleicher Weise hat es aber problematische Folgen, wenn man ihn auf die Antike anwenden will.⁶ 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.⁷ Diese Sichtweise verbindet sich mit der Annahme, dass frühere Gesellschaften und ihre Religionen 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.⁸

Es ist aber nicht nötig, deswegen gleich ganz darauf zu verzichten, von Religion zu sprechen. Was wir benötigen, ist vielmehr ein Begriff von Religion, der es ermöglicht, gerade die Veränderungen in gesellschaftlichen Zusammenhängen und der individuellen Bedeutung von Religion zu beschreiben. 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 die Einzelnen immer nur bruchstückhaft und unvollkommen aneignen können, sollen also hier im Mittelpunkt stehen.⁹ Stattdessen bildet gelebte antike Religion den Ausgangspunkt, in ihren Varianten, ihren unterschiedlichen Situationen und sozialen Konstellationen und Institutionalisierungen.¹⁰ Nur in seltenen Fällen – die natürlich in den Blick ge-

nommen werden sollen – verdichtet sich solches Handeln Einzelner mit anderen und untereinander zu Netzwerken,¹¹ zu Organisationen oder findet seinen Niederschlag in schriftlichen Texten. Das kann dann ein massives und manchmal auch langes Eigenleben entfalten und dem ähneln, was wir üblicherweise unter Religionen verstehen.

Wie aber muss man Religion dann fassen? Einen Blick auf die Veränderungen, die Dynamik von Religion und die daraus entstehenden Veränderungen in den kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten von religiös Handelnden gewinnen wir nur, wenn wir Religion auch für die frühe Epoche, um die es in diesem Buch geht, nicht einfach als selbstverständlich voraussetzen. Wir müssen nach einer Abgrenzung suchen, die das, was *uns* interessiert – und das ist das mit *unserer* Religionsvorstellung Vergleichbare –, erfasst und gleichzeitig weit genug ist, das Andere, das Abweichende, das Überraschende der religiösen Praxis jener Epoche nicht auszuschließen. Ich fasse Religion dafür als das situative Einbeziehen von Akteuren (ob sie nun als Göttliches oder Götter, Dämonen oder Engel, Tote oder Unsterbliche bezeichnet werden), die in bestimmter Hinsicht überlegen sind. Vor allem aber ist ihre Anwesenheit, ihre Mitwirkung, ihre Bedeutung für die jeweilige Situation nicht einfach unhinterfragbar gegeben. Sie können von anderen menschlichen Beteiligten an der Situation als unsichtbar, stumm, nicht handelnd oder schlicht abwesend, vielleicht sogar als nichtexistent betrachtet werden. Kurzum, religiöses Handeln ist dann und dort gegeben, wo in einer Situation mindestens ein einzelner Mensch solche Akteure in seine Kommunikation mit anderen Menschen einbezieht, ob er nun bloß auf sie verweist oder sie direkt anruft.

Eine solche Kommunikations- oder Handlungsstrategie ist – auch in antiken Kulturen – nicht einfach selbstverständlich. In der Gegenwart ist sie kaum denkbar: Unter gegenwärtigen Bedingungen wird die Behauptung, transzendente Akteure¹² seien an einer Situation beteiligt oder zu beteiligen, in vielen Teilen Europas auf große Vorbehalte stoßen, wird vielen nicht plausibel erscheinen. Und selbst wenn die handelnde Person fest von der Bedeutung von einem Gott oder etwas Göttlichem überzeugt ist, wird sie häufig anderen gegenüber auf eine solche Behauptung oder

Anrufung verzichten, vor lauter Angst, sich sonst lächerlich zu machen. Da ich Religion in erster Linie als Kommunikation verstehe, muss man entsprechend sagen: Religion findet dann nicht statt. Diese Zurückhaltung findet sich nicht überall auf der Welt. Vielmehr ist eine solche Annahme in anderen Regionen und war in anderen Epochen durchaus konsensfähig.

Trotzdem – und das ist der springende Punkt – war eine solche Aussage oder eine solche Handlungsstrategie schon immer problematisch, war mit Risiken der Glaubwürdigkeit oder Durchsetzungsfähigkeit behaftet, denn es ging dabei nicht allein um die allgemeine Aussage, «die Götter existieren». Es ging eigentlich immer um die Behauptung, eine bestimmte Gottheit, mag sie nun Iuppiter oder Hercules geheißten haben, habe einem selbst, habe anderen geholfen oder werde ihnen beistehen. Oder es ging um den Anspruch, Fortuna oder «das Schicksal» stehe hinter dem eigenen Handeln. Damit kann man sich durchsetzen – oder eben nicht. «Ausgerechnet Dir?» «Gerade Venus?» «Das wollen wir doch einmal sehen!» «Du bist doch sonst nicht so fromm!» Die möglichen Einwände waren zahllos. Auch religiöse Autorität ließ sich nicht einfach durch lautes Beten gewinnen. Die einen waren damit erfolgreich und gründeten ihren Lebensunterhalt darauf, für die anderen blieb ein priesterliches Amt ein Zuschussgeschäft, das am Ende doch nicht den Sitz im Gemeinderat sicherte. Unsichtbaren Akteuren Handlungsvollmacht zuzuschreiben und entsprechend umsichtig zu agieren, scheint eine für das Überleben förderliche und entsprechend ausgeprägte Fähigkeit in der menschlichen Entwicklung gewesen zu sein, wie Evolutionsforscher annehmen,¹³ aber diese Strategie bot den Mitmenschen immer auch eine Angriffsfläche und ihre Systematisierung konnte Widerstand hervorrufen.¹⁴

Gerade in einem Deutschland, das sich selbst – mit Befriedigung oder Grausen – als weitgehend säkularisiert versteht, vergisst man leicht, dass regelmäßiger Kirchgang und kirchliche Heirat, Katechismus-Wissen und allgemeine Kirchensteuer vielfach erst im neunzehnten Jahrhundert durchgesetzt worden sind – im Versuch, Religion als Instrument der sozialen Disziplinierung einzusetzen, im Versuch, allen und jedem das Bewusstsein für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession ein-

zuschärfen, im Versuch, Kirchen flächendeckend zu organisieren.¹⁵ Die Vergangenheit war indes nicht einfach frommer. Abertausende trugen kleine Geschenke in römische Tempel, um ihre Dankbarkeit zu zeigen oder ihre Bitten zu unterstreichen – Millionen taten das nicht. Millionen bestatteten ihre verstorbenen Kinder oder Eltern mit Sorgfalt und Grabbeigaben – Abermillionen reichte die Leichenbeseitigung.

Wie für Religion in der Gegenwart werden wir auch für die Vergangenheit, für den antiken Mittelmeerraum fragen müssen: Wo stärkte der Einsatz religiöser Kommunikation und religiösen Handelns die Handlungsfähigkeit des Einzelnen, seine Kompetenz und Kreativität im Umgang mit den täglichen, aber auch außeralltäglichen Problemen? Wo trug der Verweis auf nicht unhinterfragbar plausible Handelnde zur Ausbildung kollektiver Identitäten bei, die den Einzelnen als Teil einer Gruppe, eines sozialen Gebildes ganz unterschiedlicher Gestalt und Stärke handeln oder denken ließen, egal ob es diese Gruppe wirklich gab oder sie nur in der Vorstellung weniger oder der Agitation Einzelner existierte? Und wenn wir von Strategien sprechen, müssen wir nicht nur an den Umgang mit anderen Menschen und die darin angelegten Lernprozesse und sozialen Positionsgewinne (oder -verluste!) denken, sondern auch an die Strategien, den Umgang mit denen erfolgreich zu gestalten, die außerhalb der Alltagssituation standen oder sich ungefragt in sie einmischten: die transzendenten Akteure, die Gottheiten. Es galt, auch ihre Aufmerksamkeit und ihr Gehör zu finden. Eine göttliche Macht, über die und mit der niemand redet, hat keine Macht. Ohne Nennungen und Rituale, ohne Inschriften und religiöse Infrastrukturen, ohne sichtbare Bilder und hörbare Priester galt dann ebenfalls: Religion findet dort nicht statt. Das wiederum hat Folgen, denn in einer Gesellschaft ohne institutionelle Gedächtnisspeicher kann religiöser Wandel (und nicht nur der) sehr schnell vonstattengehen.

Solche Veränderungen noch heute aufzuspüren, ist nicht einfach. Dazu muss man ganz genau hinsehen und hinhören. Eine Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums kann deshalb nicht ganz kurz sein. Gelebte antike Religion muss auf die Stimmen Einzelner, ihre Erfahrungen und Praktiken, ihre je eigene Aneignung von Traditionen, ihre Inno-

vationen und ihre Kommunikationen achten. Einen Götternamen in einer bestimmten Situation zu verwenden, bedeutete nicht, dass es ein strukturiertes «Pantheon» mit festen Namen und Rollen gab, auch wenn man sorgfältig nach ähnlichen, früheren, vom Sprecher belauschten oder vergleichbaren Äußerungen beziehungsweise späteren Nachahmungen oder Variationen Ausschau halten muss.

Jenseits vom Judentum und vor allem vom Christentum,¹⁶ denen gerade die Zuwendung zum Individuellen attestiert wurde, ist ein solcher, auf die individuell Handelnden orientierter Religionsbegriff so ungewöhnlich,¹⁷ dass er für manche vielleicht noch einiger Erläuterungen bedarf. Zu antiker Religion wird, was wir von ihr erzählen, sie ist nicht einfach in archäologischen Funden oder inschriftlichen und literarischen Texten vorhanden, nur darauf wartend, dargestellt, erneut vergegenwärtigt zu werden.¹⁸ Wie gelebte Religion in der Antike aussah, wie weit sie reichte, wird die Erzählung ab dem zweiten Kapitel zeigen, in die mancher direkt hineinspringen mag.

3

Facetten religiöser Kompetenz

Der Blick auf Einzelne über eine Entfernung von zweitausend Jahren hinweg ist schwierig. Gelingt es schon durch Interviews oder die Tagebücher noch Lebender kaum, in das «Innerste» eines Menschen zu blicken, so stellen uns die Überreste antiken Alltagslebens und vergangener Kommunikation vor noch weitaus größere Schwierigkeiten. Umso wichtiger ist es, wenigstens eine modellhafte Vorstellung davon zu entwickeln, wie sich Strategien religiösen Handelns von Menschen des antiken Mittelmeerraums im stetigen Miteinander mit anderen entwickelt haben könnten: Welche Facetten waren dabei von besonderer Bedeutung? Wie prägten sie Religion in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends v. Chr. und den ersten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends n. Chr.?

Drei Facetten, die dafür näher betrachtet werden sollen, sind die Entwicklung religiöser Handlungskompetenz, religiöser Identitäten und reli-

giöser Kommunikationstechniken und -medien. Diese drei Facetten sind eng miteinander verbunden, erlauben es aber doch, drei unterschiedliche Perspektiven darauf zu eröffnen, was uns an antiker Religion vertraut und was uns fremd erscheint, handelt es sich dabei doch um eine Religion, die überhaupt erst aus den Erfahrungen und Handlungen der Akteure entsteht und sich in diesem Werden zugleich ständig verändert; eine Religion, die immer wieder Versuchen entkommt, sie still zu stellen, sie als rituelles System, als Götter-Pantheon, als Glaubenssystem zu fixieren, so großartige Spuren diese Versuche in religiösen Organisationen, Texten und Monumenten auch hinterlassen haben.

Religiöses Handeln

Verstehende Sozialwissenschaften und Kulturwissenschaften haben menschliches Handeln als sinnhaftes Handeln charakterisiert, das es vor dem Hintergrund gesellschaftlich erzeugten Sinns zu verstehen gilt.¹⁹ 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.²⁰ Im Handeln selbst werden Handlungskompetenz und Handlungsspielraum entwickelt.²¹ Handlungsmacht (oder, wie es in der angelsächsischen Forschung heißt, «agency») in diesem Sinn ist «die zeitlich strukturierte Auseinandersetzung von Handelnden mit unterschiedlichen sie umgebenden Strukturen ... Durch das Zusammenspiel von Gewohnheit, Phantasie und Urteilsvermögen erzeugt und verändert sie diese Strukturen, indem sie es mit den durch die wechselnden historischen Situationen sich stellenden Problemen aufnimmt.»²² Es ist dieses immer wieder neue und sich wiederholende Miteinander-Umgehen von Menschen, das die Strukturen und Traditionen

erzeugt, die folgendes Handeln prägen und einschränken – und dieses Handeln verändert wiederum Strukturen und Traditionen oder stellt sie gar in Frage.²³

Es ist vermutlich gerade die für Religion typische Vergrößerung des relevanten Handlungsraums durch die Einbeziehung weiterer «göttlicher» Akteure oder Instanzen, die religiösem Handeln erweiterte Möglichkeiten der Phantasie und des Eingriffs bieten. Religiöses Handeln, die Zuschreibung von Handlungsmacht an göttliche (oder ähnliche) Akteure erlaubt den so Handelnden situationsüberschreitende Vorstellungen und entsprechend kreative Handlungsstrategien, ob sie nun ein Ritual leiten oder sich als Besessene leiten lassen. Nicht verschwiegen werden darf allerdings auch das Gegenteil. Derselbe Mechanismus kann auch den Verzicht auf eigenes Handeln, kann Ohnmacht und Passivität auslösen, indem Handlungsmacht nur noch bei ganz «speziellen» Akteuren vermutet wird. Unter einer zeitlichen Perspektive wird das Handlungsvermögen 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.²⁴ Es ist nicht das Individuum, das Handlungsmacht «hat», sondern in der konkreten Auseinandersetzung mit den umgebenden Strukturen handelt es «handlungsmächtig». Strukturen und der Einzelne als Akteur gestalten sich wechselseitig.²⁵

Im Blick auf Religion lassen uns diese Überlegungen nach Formen religiösen Lernens und des Erwerbs religiösen Wissens fragen. Wo konnten junge Menschen Religion beobachten, daran teilnehmen?²⁶ Wie lernten sie es, Erfahrungen als religiöse zu deuten? Wo wurde Selbstreflexion, Nachdenken über ein eigenes Selbst trainiert?²⁷ Wie konnten sie neue religiöse Rollen oder einen religiösen Namen annehmen und so weitere Kommunikation beeinflussen? Diese und andere Fragen sollen in den folgenden Kapiteln eine Perspektive auf religiöses Handeln eröffnen. Reli-

giöses Handeln war zudem eng mit der Strukturierung von Zeit verbunden, denn religiöse «Hypothesen» konnten besonders geeignete Tage für die Kommunikation mit den Göttern und das Nachdenken über die politische Gemeinschaft in Kalendern, Monatsnamen und Festtagslisten ausweisen. Gegen vielfältige Annahmen war dies allerdings, wie wir sehen werden, nichts in Stein Gemeißeltes, sondern Gegenstand immer neuer Initiativen und Revisionen.²⁸ Propheten und prophetische Bewegungen konnten individuelle wie kollektive Zukunftserwartungen massiv beeinflussen. Aber auch gegenwärtige «Kontextualisierungen» boten erheblichen Spielraum für kreatives religiöses Handeln. Der Charakter von Raum und Zeit konnte durch Sakralisierungen verändert werden, auch entfernte Akteure – Gegner hinter Stadtmauern, entflohene Diebe, Reisende – konnten durch Rituale vor Ort, durch Gelübde, Flüche oder das Durchbohren von Puppen erreicht werden.²⁹ Die Übertragung religiöser Kompetenzen auf andere oder die Anrufung von Orakeln konnte politische Entscheidungsprozesse neue Richtungen nehmen lassen.³⁰

Religiöse Identität

Der Einzelne handelt dabei selten allein, sondern er wird vielfach von der Vorstellung geleitet, als Angehöriger einer bestimmten Gruppe, einer Familie, eines Dorfes, einer Interessengemeinschaft oder gar eines «Volkes» zu handeln. Solche Vorstellungen können sich situativ durchaus stark verändern. Sie stellen mal die eine, mal die andere Identität, als Mutter, als Verehrerin der Bona Dea, als Kenner der Bibel und der stoischen Philosophie, in den Vordergrund.³¹ Solche Vorstellungen, selbst vager Form, können Einfluss auf individuelles Verhalten haben.³² Doch müssen wir uns immer klar machen, dass es hierbei zunächst um die *Vorstellungen* von Zugehörigkeit geht, unabhängig davon, ob diese Gruppe auch in den Vorstellungen anderer existiert oder andere diese Person ebenfalls zur Gruppe rechnen. Es geht also um eine Selbstklassifikation, um die Bewertung dieser Zugehörigkeit (durch sich selbst und, soweit wahrnehmbar, durch andere) und die Bedeutung, die dieser Zugehörigkeit beigemessen wird. Es geht um die gefühlte emotionale Verbundenheit und

Abhängigkeit, um das, was davon im Alltag und im eigenen Verhalten übrigbleibt. Und schließlich geht es um die mit diesen Vorstellungen verbundenen Erzählungen, um das Wissen über die Werte, Charakteristika und Geschichte einer solchen Gruppe.³³

Gerade für die erst allmähliche Entwicklung von Religionen in der Antike muss betont werden, dass mit «Gruppe» kein fester Verband gemeint ist. Eine situationsbezogene Gruppierung von Akteuren (und nicht nur menschlichen!), denen sich der Urteilende zurechnet oder nicht, ist schon ausreichend. Die zahlreichen antiken Inschriften, die Familienzugehörigkeiten, Bürgerschaft oder lokale Herkunft ausweisen, lassen sich in dieser Hinsicht auch als Erklärungen über Zugehörigkeit lesen: Das will ich sein!³⁴ Das kann bei manchen sehr komplex werden und verschiedene Zugehörigkeiten umfassen sowie Abgrenzungen: Das Andere will ich nicht sein!³⁵

Gerade wenn unsere Anzeichen von «Religion» auf wenige archäologische Spuren beschränkt sind, auf eine Statuette hier oder die Fragmente einer Vase da, auf Hundeknochen oder Pfostenlöcher eines mutmaßlichen Baus, müssen wir uns vor der Verdinglichung dieser Gruppen und Gemeinschaften hüten. Sie waren nicht einfach schon durch die räumliche Nähe von Häusern, identische Praktiken, gleiche Sprache oder gleichartige Weihgeschenke oder Götter gegeben. Gemeinschaft, und was man für gemeinsame Erinnerungen hielt, ergab sich immer auch aus dem, was die Einzelnen darüber dachten.³⁶ Das schlug sich in Details wie in der Dauer nieder. Die scheinbar archaische Stabilität des sozialen Nahbereichs, des Lokalen, trägt häufig, denn auch sie ist nur eine Momentaufnahme von Bewegungen.³⁷ Antike Religionsgeschichte lässt sich demnach nicht einfach als Ablösung von stabilen «Stammesreligionen» durch mobile «Weltreligionen» beschreiben, wie es Handbücher bis in die jüngste Vergangenheit noch suggerieren.

Kommunikationsfähigkeit ist die dritte Perspektive auf den oder die Einzelne, die «Religion» ins Spiel, in ihre Kommunikation mit anderen einbringt. Zugleich ist Kommunikation eine Weise, Religion insgesamt zu verstehen. Das erlaubt es, die gesteigerten Kommunikationsmöglichkeiten mit der Formenvielfalt antiker religiöser Praxis zu verbinden. Wir wissen von der Mehrheit der im Imperium Romanum Lebenden nicht, wie, wie häufig und worüber sie mit ihren Göttern oder ihrem Gott gesprochen haben. Andererseits haben wir eine beträchtliche Reihe von antiken Texten, die solche Kommunikationen beschreiben, und wir haben zu Zehn-, ja Hunderttausenden direkte Zeugnisse in der Form von Resten von Objekten oder sichtbaren und der Intention nach dauerhaften Dokumentationen in der Gestalt von Inschriften. Das verweist auf den doppelten Charakter vieler, wenngleich nicht notwendigerweise jeder Kommunikation mit dem Göttlichen: Die religiöse Handlung ist auch eine Botschaft an die Mitmenschen, an Augen- und Ohrenzeugen, an die Zuhörer oder eine Leserschaft. Der Schrei oder Gesang «*O Iuppiter, audi*», «Oh Iuppiter, höre», heißt zugleich: «Seht her, ich bin fromm, ich stehe mit den Göttern im Bund, auf mich hört Iuppiter, wer gegen mich ist, ist auch gegen den Gott und die göttliche Ordnung!»

Wir werden auf die zwischenmenschlichen Funktionen religiöser Kommunikation noch zu sprechen kommen müssen. Im Moment genügt es festzuhalten, dass diese Ausweitung der an einer Handlung Beteiligten auf das Göttliche Aufmerksamkeit erregt, Relevanz erzeugt. Mit diesem zuletzt genannten Stichwort lässt sich Kommunikation überhaupt fassen. Will sie erfolgreich sein, muss sie Aufmerksamkeit erzeugen, indem sie relevante Informationen verspricht. Das muss die Sprecherin oder der Sprecher glaubhaft und hörbar vermitteln, seine Adressaten müssen ihr oder ihm signalisieren, dass sie das wahrnehmen und glauben, um die Fortsetzung der Kommunikation sicherzustellen. Im Lärm und Gewusel alltäglichen Handelns führt nur das Versprechen von Relevanz (welcher Form auch immer) zu Aufmerksamkeit für Kommunikation, die die Angesprochenen (in nie vorhersehbarer Form!) verändert und in diesem Sinne erfolgreich ist.³⁹ Es ist nicht überraschend, dass

Menschen diese Grundregeln kommunikativen Erfolges auch auf ihre Kommunikation mit Nicht-Menschen übertragen.

Wollte man die Götter erreichen, musste man also ihre Aufmerksamkeit erregen. Religionsgeschichte der Antike ist demnach auch die Geschichte, wie dafür Formen entwickelt, genutzt und weiterentwickelt – oder auch gänzlich umgestellt wurden. Für das Verständnis dieser Praktiken und ihrer Veränderungen gilt es, eine Grundregel im Blick zu behalten: «Hey, Du ...» ist erfolgreicher als «Ich möchte sagen ...». Der Erfolg liegt nicht in der Auswahl aus einem Katalog von Gebet, Gelübde, Gabe, blutigem Opfer, Prozession und Zirkusspielen – je nach Größe des eigenen Geldbeutels –, sondern in der Aufmerksamkeit erregenden Kombination der Kommunikationstechniken. Gerade hier erwecken die Gliederungen der klassischen religionsgeschichtlichen Handbücher einen ganz falschen Eindruck. Fast nie kam bloß das gesprochene Gebet als Anrede an eine Gottheit zum Einsatz, nie das bloße Geben.

Die allererste Überlegung für eine erfolgreiche Kommunikation mit den Göttern scheint dabei dem Ort gegolten zu haben. Ein schon etabliertes Heiligtum zeugte von der erfolgreichen Kommunikation anderer. Es suggerierte die Nähe einer Gottheit. Diese «wohnte» an diesem Platz oder besuchte ihn zumindest häufiger. Naives Vertrauen auf die Anwesenheit konnte im nächsten Moment von philosophischer Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit der Anwesenheit einer allmächtigen Gottheit abgelöst werden: Dass immer wieder davon berichtet wurde, die Statue habe dem Betenden zugnickt, führte demzufolge nicht dazu, dass im Gespräch außerhalb des Tempels Gottheit und Statue gleichgesetzt wurden. Die Anrufung einer Gottheit im Heiligtum einer anderen war geläufig, und man scheute auch nicht davor zurück, erfolgreiches Kommunizieren mit einem Bild der ortsfremden Gottheit an ebendiesem Ort zu dokumentieren. Hinzuzufügen ist, dass demgegenüber die Wahl einer etablierten Zeit, etwa im Rückgriff auf Festtage des jeweiligen Heiligtums oder Gottes, weit weniger wichtig war. Entscheidend war vielmehr, wie drängend das Bedürfnis zur Kommunikation sich darstellte, und natürlich, ob ein Kultort physisch erreichbar war oder überhaupt geöffnet hatte. An vielen Orten waren Mithras-Kulträume sicher nicht durchgehend oder

überhaupt für den individuellen Kult zugänglich, wollte man sich dennoch an diesen Gott wenden, kamen andere öffentliche Heiligtümer dafür in Frage – in denen sich entsprechende Dokumente finden.

Nahezu jeder Ortswahl voraus ging allerdings die Frage, wie das Göttliche überhaupt einzubeziehen war. Während sich Systematiker wie Fabius Pictor im zweiten Jahrhundert v. Chr. oder der in der Folgezeit häufig zitierte Marcus Terentius Varro in der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. Gedanken machten, vielen risikobehafteten Situationen möglichst kleinteilig spezielle Gottheiten (vielleicht noch genauer: wenigstens anrufbare Namen des Göttlichen) zuzuordnen oder solche gar zu erfinden, erfolgte im Alltag zumeist der Rückgriff auf eine überschaubare Zahl populärer und in Bildform oder an Kultplätzen präsenter Gottheiten. Zumal im ländlichen Bereich und gerade in den nordwest- und westeuropäischen Provinzen mochte dies sogar noch unbestimmter bleiben: Das Göttliche war immer auch im Plural gleichartiger Gestalten (*Iunones, Matres, Fata*) wie in der hochindividuellen Kombination ikonographisch standardisierter (und nur so uns als «identisch» erkennbarer) Figurationen ansprechbar.⁴⁰ Neben dem architektonisch gestalteten Heiligtum blieb so etwa eine Quelle oder eine gemalte Kultszene in den eigenen vier Wänden eine ernsthafte und in bestimmten Situationen bevorzugte Option für die Kommunikation.

Die Anrede an den Gott oder die Göttin war nicht eines von mehreren Elementen, sondern der kommunikative Grundvorgang, das «Gebet», welches der Intensivierung bedurfte und das vielfach erweitert werden konnte, um so gesteigerte Aufmerksamkeit zu erzielen, den Kommunikationsakt mit Relevanz aufzuladen. Die akustische Markierung stand dabei im Vordergrund. Die Adressierung wurde durch Stille vom Alltagslärm abgegrenzt. Die Anrede erfolgte nicht einfach in der Alltagssprache, sondern formelhaftes Sprechen trug dazu bei, den Kommunikationsakt zu ritualisieren, ihm den Status einer besonderen Kommunikation zu verleihen. Singen und Instrumentalmusik steigerten dies. Durch den Instrumenteneinsatz konnte man an bestimmte Traditionen anschließen, die Aufmerksamkeit einer bestimmten Gottheit wecken und Umstehenden die besondere Zugehörigkeit signalisieren. Vielfach fand sich die Doppel-

flöte bzw. -oboe (Tibia), aber auch posaunenartige Instrumente, Orgeln oder Schlaginstrumente kamen zum Einsatz. Bestimmte Heiligtümer hatten scheinbar regelrechte Erkennungsmelodien.

Die Wahl der Kleidung wurde – wenigstens für Kommunikationsakte, für die mit hoher öffentlicher Sichtbarkeit gerechnet wurde – sorgfältig betrieben. Das konnte die Art der Kleidung oder deren Farbe betreffen, wie wir es etwa in der späten Republik und frühen Kaiserzeit für die Toga römischer Beamter und bei festlichen Gelegenheiten wohl auch römischer Bürger feststellen können oder bei der Verwendung von Weiß in Isis-Prozessionen. Schon dieses Beispiel macht klar, dass es hier weniger um das Anzeigen einer spezifischen Zugehörigkeit als vielmehr um das allgemeine Signalisieren besonderer, eben derart ritualisierter Kommunikation geht: So war auch die Toga in der Regel weiß, aber bereits die Wahl des Laubes für die Kränze, die man auf dem Kopf trug, konnte einen feinen Unterschied ausmachen.

Die Aufmerksamkeit der Gottheit wie etwaiger Passanten konnten auch koordinierte Bewegungen erwecken. Kleinere oder größere Prozessionen und gemeinsames Schreiten waren weit verbreitete Mittel, in größeren Städten fast alternativlos, wollte man eine größere Menschenmenge aktiv wie passiv – als Zuschauerinnen und Zuschauer – einbeziehen. Tanzen in ganz unterschiedlichen Graden der Ausgelassenheit – der «Dreischritt» der «Springer» mit ihrem Vortänzer in Rom und die auf Reliefs dargestellten bewegungsfreudigen Tänze vor Isis in Latium – spielte ebenfalls eine Rolle. Da sich dies nicht mit den Vorstellungen von würdigem Verhalten vertrug, wurde es selten im Bild dargestellt. Selbstgeißelungen finden sich erst bei den ostmediterranen Mönchen. Von der Kastration der Kybele-Priester «wissen» Literaten; ein öffentliches Ritual, das man beobachten konnte, war es sicher nicht.

Eine große Bandbreite eröffnete zudem die aus dem zwischenmenschlichen Bereich geläufige Überreichung von Gaben, die die Relevanz des Gesprochenen durch Materialität erhöhen konnte. So konnte die Kommunikation im Blick auf den erstrebten Kommunikationserfolg – die Erfüllung einer Bitte, die Demonstration von Dankbarkeit und Lob, den dauerhaften Einklang mit dem Göttlichen in der *pax deorum* – sicherge-

stellt werden, wenigstens bis das Objekt abgeräumt wurde. Ästhetik wie Materialwert konnten eine Rolle spielen, doch Miniaturisierungen aus Massenproduktionen waren nicht ungewöhnlich und offenbar Aufmerksamkeitserreger genug. Dauerhafte Sichtbarkeit war dabei nicht notwendig. Kleine Objekte (die das Aussprechen eines Gebetes begleiteten oder seinen Erfolg dokumentierten) konnten auch direkt in Gruben deponiert, in Flüssen versenkt oder ins Feuer geworfen und so zerstört oder geschmolzen werden – gerade mit diesen Praktiken werden wir uns für die Frühzeit im folgenden Kapitel beschäftigen müssen. Im Unterschied zu Inschriften waren in diesen Fällen Schriftträger für andere – mit Ausnahme der Gottheiten – nicht mehr lesbar.

Die Gabe musste nicht dauerhaft sein: Das Verbrennen von Weihrauch, die Präsentation ausgewählter Speisen – verschiedenste Kuchen beispielsweise oder der Geruch der Zubereitung des Fleisches von Tieren, die der Gottheit übergeben und getötet worden waren –, das alles waren Performanzen, Inszenierungen, die die Bedeutung und die Dauer des Kommunikationsversuches unterstrichen. Aufführungen als Geschenk für Gottheiten bildeten seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. eine Spezialität der griechischen und dann der römischen Welt, die besondere Ausarbeitung erfuhren, aber nicht ohne Parallele in zentralamerikanischen oder süd- und ostasiatischen Kulturräumen blieben. Über den schon erwähnten Tanz und Gesang hinaus ist hier das zu nennen, was im Lateinischen «Spiele» (*ludi*) hieß. In den Zirkusspielen wurden zumeist ganzen Gruppen von Göttern, die man in Büstengestalt in einer Prozession in den Zirkus mitgebracht hatte, Wettkämpfe dargeboten. In «szenischen Spielen» wurden für die Götter dramatische Produktionen aufgeführt – in Griechenland und bald auch in Rom errichtete man für diese Anlässe sogar eigene Bauten.

Wir müssen uns dabei vor Augen führen, dass solche massiven architektonischen (und natürlichen finanziellen) Investments kein unternehmerisch-strategisches Handeln religiöser Organisationen waren, sondern dass diese in aller Regel auf der Initiative Einzelner beruhten, die mit einem solchen Bau ihre außergewöhnliche Dankbarkeit und Nähe zu einer Gottheit unter Beweis stellen wollten. Bei allem Gerangel um Bau-

grundstücke und die notwendige Unterstützung etwa durch Stadträte waren es Entscheidungen Einzelner, ihre Kriegsbeute oder anderweitige Gewinne auf diese Weise zu verausgaben. Es waren also individuelle Entscheidungen für eine bestimmte architektonische Form und eine bestimmte Gottheit, die festschrieben, welche Gottheiten besonders einfach erreichbar waren und in welchen Formen sie anzusprechen waren. Wir müssen auch deswegen nach den sozialen Regeln zu fragen, die die Benutzung bestimmter Kommunikationsformen steuerten: Wem standen sie offen? War das eine Frage der Ethnizität, des Amtes, des Prestiges oder schlicht ökonomischer Möglichkeiten? Welche Monopolisierungstendenzen existierten – von der Verbrennung nicht autorisierter Orakel bis hin zur Großarchitektur der Amphitheater?⁴¹ Dabei ist nie zu vergessen, dass der vorgeführte Bereich religiöser Praktiken ein ganzes Feld bot, auf dem Einzelne Erfolg, Autorität, Ansehen oder auch schlicht einen Lebensunterhalt erringen konnten, das andere Bereiche wirtschaftlicher, politischer oder auch nur familiärer Betätigung nicht boten.

Weil und indem antike Religionen in zunehmendem Maße aus sichtbaren öffentlichen Handlungen bestanden, erhielt der individuelle Kommunikationsprozess ein Publikum, das anwesend, aber auch abwesend sein konnte und dann durch Metakommunikation – durch Reden über den Kommunikationsvorgang – beziehungsweise Sekundärmedien (etwa Inschriften oder Bücher) erreicht wurde. Gebete wurden laut gesprochen, das Tieropfer erforderte eine Festgemeinschaft, viele Formen der Divination fanden öffentlich statt. Das führte dazu, dass der an eine Gottheit gerichtete Kommunikationsakt Empfänger über den intendierten Adressaten hinaus hat. So erreichte etwa das laut gesprochene Gelübde eines Feldherrn nicht nur die Gottheit, sondern es demonstrierte zugleich den Soldaten religiöse Kompetenz. Wo diese Öffentlichkeit fehlte, waren in der griechisch-römisch geprägten Welt Verschriftlichungen, wie uns etwa Fluchttäfelchen und Gelübde zeigen, schon früh ausgeprägt.

Öffentlichkeit religiöser Kommunikation hatte aber nicht nur die Wirkung, menschlich-göttlicher Kommunikation weitere Bedeutungsebenen zu verleihen. Öffentlichkeit besaß vielfach eine Zeugenfunktion, die das Gelingen der immer asymmetrischen und stets vom Scheitern bedrohten

Kommunikation mit einer Gottheit sichern sollte oder sie zumindest den sozial erprobten Verpflichtungsregeln von Gegenseitigkeit und Ehrerbietung unterwarf.

4

Religion als individuelle Strategie

Religion lässt sich also definieren als Ausweitung der jeweiligen Umwelten über die unmittelbar plausible soziale Umwelt lebender Mitmenschen und vielfach auch Tiere hinaus in spezifischen Formen von Handlungsmacht, von Identitätsformulierung, von Kommunikation. Was an relevanter Umgebung nicht mehr unmittelbar plausibel ist, kann durchaus kulturell verschieden sein. Plausibilität, das heißt wörtlich «Beifallsfähigkeit», ist selbst eine kommunikative, eine rhetorische Kategorie. Die religiöse Ausweitung über das Plausible hinaus konnte dabei über Verstorbene erfolgen oder über personenartig gefasste Götter, im Einzelfall auch über topographisch nicht mehr bestimmbar Orte. Die Interpretation und Zurechnung dessen, was in einer Kultur umstritten ist, hängt dabei auch von den Grenzen ab, die der religionswissenschaftliche Beobachter selbst zieht. Das zeigt sich etwa in der auch in meinen eigenen Beispielen abzulesenden Konzentration auf «Götter», es zeigt sich auch in Grenzziehungen wie der von mir abgelehnten abgrenzenden Unterscheidung zwischen Religion und Magie.⁴²

Das hohe Investment in die Konstruktion zunächst unwahrscheinlicher Akteure als «Sozialpartner» erzeugt immer wieder einen «Überschuss» an Selbststabilisierung, Macht oder Problemlösungskapazität – und wird zugleich mit diesem Erfolg aufgrund des so erzeugten Gefälles anderen gegenüber, die sich dagegen wehren könnten, prekär. Sakralisierungen, Gegenstände oder Sachverhalte in der unmittelbar evidenten Umwelt als etwas Spezielles zu behandeln oder sie dazu zu erklären, sind Elemente solchen strategischen Handelns.⁴³ Das Bild des «Investments» kann man leicht auf den enormen medialen Aufwand von Religionen, auf Kultbilder und Heiligtümer, auf komplexe Rituale und Text- wie Kommu-

nikationsstrategien beziehen, wie ich es unter der Überschrift der kommunikativen Praktiken schon angedeutet habe. Zu fragen ist aber auch nach dem individuellen Umgang mit der Situation der religiös verstärkten Unterlegenheit: Dagegen konnten sich Einzelne mit Strategien sozialer Veränderung, ja des Umsturzes wehren, wenn sie im jeweiligen Zusammenhang blieben, oder unter Verlassen dieses Zusammenhanges sich um eigene soziale Mobilität bemühen – wenn sie sich nicht überhaupt für Quietismus entschieden.⁴⁴

Diese einführenden Überlegungen geben keine Antworten auf die Frage nach den großen religiösen Transformationen, sondern Hinweise auf die Fragen, die zu stellen sind, auf Beobachtungen, die dem oft genug dünnen Quellenmaterial abzuringen sind. Es sind Hinweise auf die Wechselwirkungen und Verstärkungsmechanismen im Bereich religiöser Entwicklungen: Die Ausbildung von Handlungskompetenz stärkt Kommunikation und senkt Kommunikationsschwellen,⁴⁵ die dichtere kommunikative Vernetzung intensiviert die Notwendigkeit der Ausbildung komplexerer kollektiver Identitäten durch die einzelnen Handelnden.⁴⁶

Damit ist aber nicht gesagt, dass dieses Modell einen stabilen Pfad, einen evolutionären Trend oder ein Gleichgewicht beschreibt. Langfristig lassen sich in diesen Bereichen nämlich sehr unterschiedliche und durchaus widersprüchliche Folgen fassen. Solche Trends waren Individualisierung, Mediatisierung und Institutionalisierung: Prozesse, die allesamt eher als Indikatoren von Modernisierung denn als Facetten antik-mediterraner Religionsgeschichte betrachtet werden. Damit aber leistet der hier vorgeschlagene Religionsbegriff genau das Angestrebte, denn er ermöglicht die Beobachtung und erzählende Begleitung eines höchst instabilen Objektes:⁴⁷ der Religion des antiken Mittelmeerraums in allen ihren Formen, im gesamten «Pantheon». Wir werden in den folgenden Kapiteln immer wieder sehen, wie einzelne dieser Facetten zu epochalen Prozessen wurden.

Der Blick wandert dabei vom italischen Raum auf Etrurien und das Rom der Republik. Vom Rom der augusteischen Zeit werden dann zunehmend Entwicklungen im ganzen römischen Reich einbezogen. Die Fülle der Entwicklungsperspektiven, die in der Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. noch möglich erscheinen, wird den Schluss des Werkes bilden.

II

Medienrevolutionen im eisenzeitlichen Italien 9.–7. Jahrhundert v. Chr.

1

Das Besondere

Im Anfang war das Haus. Und das Haus war bewohnt. Aber nicht von einem Gott, sondern von Menschen. Nicht von vielen Menschen. Das Haus oder besser die Hütte, auf die wir durch das Fernrohr archäologischer Forschung in Mittelitalien an der Wende vom zweiten zum ersten Jahrtausend v. Chr. blicken, ist klein. Die älteren Langhäuser, die Dutzende von Personen fassen konnten, sind außer Mode gekommen.

Was ist Religion in diesem Haus? Wir stellen das Fernrohr schärfer und sehen sie noch immer nicht. Kein Hausaltar, keine Statuetten, keine Opfergrube. Dann tritt eine Frau ins Bild. Sie ist vielleicht Mitte zwanzig – dann hat sie nicht mehr so lange zu leben. Für uns hat sie keinen Namen. Natürlich hat sie einen Namen, aber wir kennen ihn nicht. Ohne Schrift bleibt die Geschichte in dieser Gegend noch über zweihundert Jahre lang namenlos. Nennen wir sie Rhea. Wenn wir von ihr erzählen, gewinnt sie ohnehin an Gestalt, Gefühlen, Handlungen, Willen – warum dann nicht auch einen Namen hinzudichten, den sie hier, in den Hügeln der mittellitalischen Westküste getragen haben könnte.

Fragen wir sie nicht nach Religion, sondern nach dem, worüber sie staunt, was ihr Alltagsleben überschreitet, nach dem, was ihrem Gefühl nach «besonders» ist. Der Webstuhl, wird sie vermutlich beginnen, ist etwas Besonderes. Aus der Wolle, die die Schafe tragen, entstehen hier

Kleider, die schützen und die schön sind. Die Technik wird von Generation zu Generation weitergegeben, aber die Muster, die entstehen, sind immer wieder andere, sind oft von Dorf zu Dorf, von Familie zu Familie verschieden, werden manchmal individuell erfunden. Das ist Hightech in der Hütte. Es ist besonders.¹ Vermutlich wird Rhea dann als Nächstes auf das Geschirr verweisen, einige Holzgefäße, vor allem aber Töpferwaren. Auch das ist Hightech, hausgemacht. Es wird bis zum siebten Jahrhundert v. Chr. dauern, ehe in einer tiefgreifenden Arbeitsteilung Töpferwaren, in der Regel von Spezialisten, auf dem Markt erworben werden. Wie beim Weben ist das technische Risiko erheblich. Wie der Kettfaden reißen kann, so kann die Wand zu dünn, die Brenntemperatur zu niedrig, die Brenndauer zu lang sein, Einschlüsse können nicht nur das Aussehen, sondern auch die Dichte des Gefäßes beschädigen, Fehlbrände können die Optik entstellen.

Risiken lauern jedoch auch in perfekten Geräten, schon auf dem Weg, den die Lebensmittel dahin zurücklegen müssen. Vermutlich ist das der dritte Bereich, auf den Rhea verweist. Was kann nicht alles schiefgehen! Scharrende Vierfüßler und pickende Vögel können die Aussaat behindern, Regen und Wind, Kälte, Trockenheit und Hitze können die unterschiedlichsten Feldfrüchte schädigen, den Ertrag dramatisch – das heißt lebensbedrohlich – verringern. Die Notwendigkeit, einen substanziellen Teil des jährlichen Ertrages als Saatgut für das Überleben im nächsten Jahr beiseitezulegen, lässt bei Getreiden wie dem Einkorn nur geringen Spielraum. Für manche Gartenprodukte gilt Ähnliches. Und Entsprechendes für die Viehhaltung. Die Transhumanz, der Wechsel zwischen Winter- und Sommerweiden, der den Mann für Wochen von der Hütte fernhalten kann, ist mühsam und verlustreich. Das Leben ist immer gefährdet – aber man muss nicht immer daran denken.

Wenn Rheas Blick noch einmal durch den Raum schweift, könnte er an diesem selbst hängen bleiben, an der Architektur, an der Hütte. Diese Wohnform, die einem kleineren Familienkern und seinem Besitz Raum bietet, ist nicht nur eine pragmatische Alternative zum Wohnen in Höhlen – vielfach praktiziert, wo leicht bearbeitbares vulkanisches Gestein diese Form, um nicht zu sagen: diese Hohlform von Architektur ermög-

Das Besondere

licht – oder zum Wohnen in Langhäusern oder zeltartigen Konstruktionen. Die vielfache Reproduktion in anderen Kontexten, auf die ich bald zu sprechen kommen werde, legt nahe, dass für Rhea die Hütte auch emotional stark besetzt ist, dass sie den greifbarsten Schutzraum in ihrem prekären Leben bildet und zugleich ein technisches Wunder ist, das aus der planvollen Zusammenfügung schwacher Bauglieder ein stabiles – doch immer auch gefährdetes – Ganzes gemacht hat.

Wem hat Rhea das zu verdanken? Vielleicht würde sie diese Frage nicht verstehen. Sie hat ja gesehen, wie die Hütte gebaut, wie sie immer wieder repariert wurde, sie weiß, was sie selbst und andere leisten, wie anstrengend das Weben und Töpfern und Kochen, das Verwandeln von Un genießbarem und so nicht Brauchbarem in Essbares und Nutzbares ist. Aber sie könnte auch berichten, dass es Nachbarn gibt, die davon reden, dass das Gelingen nicht nur von der eigenen Anstrengung abhängt. Diese Nachbarn sagen, dass es andere gibt, die Namen haben, auch wenn man sie nicht sehen kann, deren Hilfe oder wenigstens Wohlwollen wichtig, ja entscheidend ist. Manche von den Nachbarn machen sich sogar die Mühe, einen Teil ihrer Produktion – ganz so, wie man es mit dem Saatgut macht – für diese Helfer oder Gewähren-Lassenden zur Seite zu legen, sie ihnen an besonderen Orten zukommen zu lassen. Sehen kann man diese Helfer dort auch nicht – das behaupten zumindest die meisten, die sich darauf einlassen –, aber in den Höhlen oder bei den stinkenden Quellen am Rande des bebauten Gebietes kann man zumindest mit ihnen in Kontakt treten, sie ansprechen. So ganz lassen Rheas Worte nicht erkennen, was sie davon hält. Aber wir können uns vorstellen, dass sie es vielleicht ausprobiert, wenn es einmal wirklich schwierig werden sollte, dass sie sich dann bei denen erkundigt, die mehr Erfahrung haben, dass sie nach Namen fragt und wie man es richtig macht.

Religion der frühen Eisenzeit: Methodische Überlegungen

Die Geschichte von Rhea eröffnet uns einen Zugang zu einer Epoche, zu der die Quellen dünn gesät, verstreut und vor allem nicht durch zeitgenössische schriftliche Berichte verbunden sind. Natürlich ist meine

Geschichte Fiktion. Sie ist meine Deutung der archäologischen Befunde, mein Versuch, ein Modell für eine Religion zu entwickeln, die situationsbezogenes Handeln war, die Wahlcharakter hatte und vor allem – und das ist, was wir in erster Linie greifen können – eine bestimmte Form medienintensiver Kommunikation darstellte. Wenn solche Handlungen Rheas Reaktion auf ihr «Staunen» waren, dann konnten auch religiöse Praktiken selbst, Rituale etwa, zum Staunen anregen. Doch diese religiösen Praktiken gilt es erst einmal zu finden.

Die Situation in der ausgehenden Bronzezeit, also etwa des zwölften und elften Jahrhunderts v. Chr., stellt sich im westlichen Mittelmeerraum kaum anders dar, als sich für das nachmykenische Griechenland rekonstruieren lässt: Kulturen ohne Götterbilder, ohne Tempel und ohne Priester. Ohne Schriftgebrauch und zeitgenössische Beschreibungen durch die östlichen Schriftkulturen bleibt jede Rekonstruktion auf die archäologischen Quellen angewiesen. Fassbar wird so nur intensiviertes oder institutionalisiertes religiöses Handeln, das sich von gewöhnlichem Essen, Wegwerfen, Aufhalten unterschied. Doch was davon soll als Religion gelten? Was lässt sich sinnvollerweise als vergleichbar mit dem bezeichnen, was heute als Religion einen wichtigen und spannenden Bestandteil unserer Lebenswirklichkeit ausmacht, ob in Amerika, Indien oder Europa? Der klassische Blick auf unzweifelhaft religiöse Phänomene geht kaum über Deponierungen und dadurch erschließbare «Opfer» hinaus. Letztere waren aus Gründen des Erhalts sowie der archäologischen Technik auf Weniges beschränkt: auf Tieropfer, die schwierig zu identifizieren sind, wenn die Fundkontexte von Tierknochen nicht schon durch architektonische Überreste als «religiös» ausgewiesen sind;² auf Versenkungsopfer oder Votivgruben, die erneut kaum sichtbar sind, wenn die Orte nicht schon anderweitig als Stätten für Rituale ausgewiesen sind. So dominieren Niederlegungen in Höhlen und Quellen, Wasserläufen oder stehenden Gewässern den archäologischen Befund bis in die frühe Eisenzeit, bis in das zehnte (und noch neunte) Jahrhundert v. Chr. hinein.³

Was wir an diesen Orten finden, sind jene Objekte, auf denen die Erzählung über Rhea beruht. Alltagsgegenstände, teilweise in miniaturisierter Form, dominieren. Nur gelegentlich finden sich Häufungen von

Der Übergang von der Bronzezeit zur Eisenzeit im Mittelmeerraum

Prestigegütern wie Waffen. Dieser Befund verurteilt die in der Forschung weit verbreiteten Versuche, über die Spezifik der Gegenstände oder Orte göttliche Adressaten zu identifizieren, zum Scheitern: Weder weisen Spindeln auf Webergottheiten, noch Keramik auf Töpfergottheiten hin. Hier ist die Frage falsch gestellt, nicht der Befund unzureichend. Doch die Diskussionen der Archäologen lehren uns, Objekte auch religionsgeschichtlich anders zu sehen,⁴ als Instrumente in Ritualen sowie als Auslöser von Erfahrungen – das Staunen über eine ungewöhnliche Form – oder Aufforderungen zum Handeln. So will eine Kanne mit Flüssigkeit gefüllt werden. Menschen hängen an Gegenständen, sie verknüpfen Erinnerungen mit ihnen und Gefühle, ihre Herstellung und Pflege verlangt Anstrengungen, Tauschvorgänge, vielleicht sogar Mobilität. Die Biographien von Menschen und Dingen verflechten sich. Und gerade unter der Perspektive der Religion sehen wir, dass Objekten Handlungsqualitäten, Macht, Persönlichkeit zugeschrieben wird. Wenn wir Individualität in den Objekten selbst zumeist nur in exzeptionellen Formen oder Materialien, also als Reflex der herausgehobenen ökonomischen Möglichkeiten und vielleicht der kulturellen Kontakte der Stifterin oder des Stifters greifen können, müssen wir doch voraussetzen, dass Individuation,⁵ dass Subjekt-Werdung Einzelner sich im je individuellen Umgang ereignete, in der je individuellen Ausbildung von Sensibilität im Umgang mit Objekten.⁶ So wird antike Religion als «gelebte Religion» rekonstruierbar.⁷

2

Der Übergang von der Bronzezeit zur Eisenzeit im Mittelmeerraum

Der Raum

Italien, Sizilien und Malta bilden mit Tunesien eine zentrale Kette durch das Mittelmeer, die dieses weniger teilt als vielmehr zu unterschiedlichen Zeiten überbrückt hat.⁸ Diese Brücke reichte weit nach Norden:

Der Alpenbogen war vielfach durchlässig und hat kulturellen und ökonomischen Austausch eher kanalisiert als behindert. Diese Kette stand auch nicht isoliert da: Die Adria ist schmal und hat länger anhaltende Kontakte im dritten und zweiten Jahrtausend v. Chr. keinesfalls unmöglich gemacht.⁹ Gleichzeitig ist festzuhalten, dass sich Italiens Ostküste im Blick auf Häfen und Küstenseefahrt als wenig attraktiv darstellte.¹⁰ Die Hauptrouten der Seefahrt aus der Ägäis zwischen dem heutigem Griechenland und der Türkei sowie aus der Levante, dem östlichen Mittelmeer heraus verliefen zu Beginn des zweiten Jahrtausends v. Chr. lediglich zu einzelnen Orten an der Südküste Italiens, durch die Meerenge zu den Äolischen Inseln, nach Sizilien und von hier aus weiter nach Sardinien oder Malta. Der weitere Austausch erfolgte dann indirekt, durch lokale Küstenschiffahrt. Wie einfach Regionen zugänglich waren, beeinflusste den Grad ihrer kulturellen Integration in den weiteren Mittelmeerraum. Der intensive Austausch, der auf den großen Inseln Sizilien und Sardinien greifbar ist,¹¹ unterschied sich deutlich von der italischen Westküste, die nur streckenweise – insbesondere im Golf von Neapel und dann wieder nördlich davon im mittleren Bereich Latiums und der Toskana – gut befahrbar war.

Routen und Ziele konnten sich ändern, soweit Winde und Strömungen das zuließen. Bis zur ausgehenden Bronzezeit am Ende des zweiten Jahrtausends v. Chr. hatte sich die Einbindung Maltas und der Äolischen Inseln deutlich verringert, während die nördliche Adria und damit die Po-Mündung nun auch direkt angefahren wurden.¹² Nach dem Ende der Kontakte minoischer Zeit waren es diese Routen, die seit dem Ende des zweiten Jahrtausends zypriotische, phönikische, vor allem seit dem achten Jahrhundert auch griechische Händler und Handwerker wieder aufnahmen und bis ins südliche Spanien und das Tal des Guadalquivir (Tartessos)¹³ und natürlich bis zur tunesischen Küste (Karthago!) mit ihrem Hinterland erweiterten. Der kulturelle wie materielle Austausch auf diesen Routen stellte sich jedoch noch über das Epochenende hinaus als ungleichgewichtig dar, verlief im Allgemeinen intensiver in ost-westliche Richtung als von Westen nach Osten. Wie weit kulturelle Veränderungen an einzelnen Orten gingen, hing dabei sehr stark davon ab, wie hoch die Selektivität war, wie weit die Aufnahmebereitschaft und wie stark die Initiative lokaler



Abb. 1 Mnajdra (Malta), neolithischer Tempelkomplex des 4. Jt.s v. Chr.

Gruppen und ihrer Eliten waren. Sieht man von den Beziehungen innerhalb des großgriechischen Raumes ab, wurde allerdings das Ausmaß der Konnektivität, der Verbindungsichte zwischen der Levante und Griechenland nicht erreicht.¹⁴

Bedeutsam sind die skizzierten Austauschrouten in Anbetracht der – in diesem Punkt durchaus mit Griechenland und der kleinasiatischen Küste vergleichbaren – geographischen Kleinräumigkeit Italiens. Sie bedingten eine Fülle unterschiedlicher Entwicklungen. Folgenreich wurden dabei vor allem Veränderungen in den wenigen größeren Räumen. Für den weiteren italienischen Bereich müssen dabei neben Sizilien und Sardinien die Po-Ebene und das mittelitalisch-etruskische Gebiet genannt werden, für die Iberische Halbinsel der ganz im Süden gelegene Bereich (die spätere Baetica). Südfrankreich wurde lange nur über regionale Kontakte einbezogen, war aber von großer Bedeutung für den Austausch mit dem weiteren nordwesteuropäischen Raum. Um 1200 v. Chr. lässt sich insgesamt eine starke regionale Fragmentierung¹⁵ ohne große politische Formationen und entsprechende Monumente festhalten. Die Monumenta-

II Medienrevolutionen im eisenzeitlichen Italien

lisierung, die die Menschen der Megalith-Kulturen mit ihren gewaltigen Steinkreisen und Steinbauten gepflegt hatten, hatte schon lange ihren Reiz und ihre Träger-Verbände verloren. Das lässt sich für Malta im Süden wie im Norden für die Britischen Inseln zeigen.¹⁶ Die Fortführung eines megalithischen Heiligtums wie im maltesischen Tas-Silġ war dabei exceptionell. Zugleich zeigt dieses Beispiel mit seiner Weihung eines nur wenig älteren mesopotamischen Imports, nämlich eines mit Keilschrift versehenen vergoldeten Halbmondes, dass die überregionale Ausstrahlung einzelner Orte leicht unterschätzt werden kann.

Entwicklungsmodelle und Entwicklungen

Entsprechend der sehr unterschiedlichen Einbindungen und Strukturen verlief der Übergang von bronze- zu eisenzeitlichen Phasen sehr unterschiedlich, sowohl chronologisch als auch in der Intensität. Menschen zogen zusammen und entwickelten sich in den verschiedenen Regionen unterschiedlich. Dass die Bevölkerung des Mittelmeerraums deutlich zunahm, dürfte im Hintergrund gestanden haben. Die demographische Expansion selbst war wohl durch das Ende einer sehr trockenen Klimaperiode um die Jahrtausendwende begünstigt:¹⁷ Große klimatische Veränderungen haben zu allen Zeiten weitreichende Folgen, aber gerade die heute zu beobachtenden lokal sehr unterschiedlichen Konsequenzen der globalen Erwärmung sensibilisieren uns auch dafür, wie problematisch es sein kann, die Sedimentschichten eines Sees dort oder die Wachstumsringe eines Waldes hier als Basis für Aussagen über alle anderen Orte in der landschaftlich so unterschiedlichen Mittelmeerwelt zu nehmen.

Unterschiede gibt es aber nicht nur bei der Interpretation von Klimadaten. Auch für die Rekonstruktion sozialer und kultureller Entwicklungen spielen nicht nur lokale Funde, sondern auch Forschungstraditionen zu bestimmten Räumen eine wichtige Rolle. So werden für Griechenland die Bildung sozialer Hierarchien und die Gründung von Städten vor dem Hintergrund der Darstellungen in den Epen Homers und des aus antiken theoretischen Texten bekannten Konzeptes der autonomen Polis modelliert. Demgegenüber spielt für Italien das römische Modell von Stadtwer-

dung und Königtum, nach Großfamilien organisierter Aristokratie und patrizischem (*gentes*) und plebejischem (Klienten, Mittelstand) Gegensatz die zentrale Rolle;¹⁸ das gilt bis in Details archäologischer Interpretationen hinein.

Religiöse Praktiken, insbesondere Bestattungspraktiken, erschienen dabei in der Regel als Widerspiegelung oder Ausdruck sozialer Differenzierung. Alternativ wurden sie als Reaktionen auf Erfordernisse religiöser Vorstellungen, eines Glaubens also, verstanden, der jeweils erreichten sozialen Position der Handelnden entsprechend. Als eigenständige Dimension und unter Umständen sogar Motor gesellschaftlicher Differenzierung trat Religion dagegen nicht in den Blick der historischen Forschung. Diese konzentrierte sich in der Regel auf technologische Anforderungen und Eigentumsverhältnisse – und die dadurch gegebenen langfristigen Abhängigkeitsverhältnisse.¹⁹

Doch die Menschen dieser Zeit veränderten die Formen des Zusammenlebens schneller als die Techniken. Und das taten sie oft in Experimenten, die nicht lange anhielten. Sie nutzten Ritualisierungen von Handlungen wie die Zuschreibung eines «speziellen» Charakters eines Ortes und (noch weniger greifbar) einer Zeit als die wohl nachhaltigsten Kommunikations- und Organisationsmittel. Nicht der Prinz erhielt ein Prinzengrab, sondern der Errichter eines Prinzengrabes wurde als Sohn eines Prinzen angesehen. Solche Gräber bauten sie dann etwa einige Generationen lang als palastartige Häuser.²⁰ Religiöse Kommunikation eröffnete neue Kompetenzen und Handlungsoptionen, die sich dann auch in gesellschaftlichen Positionen, vielleicht sogar in Macht niederschlugen.

In Griechenland produzierte man mit den neuen Techniken der Metallverarbeitung Gegenstände unmittelbar für religiöse Handlungen. Metallgegenstände wurden also nicht nur sekundär religiös genutzt, indem man sie nach ihrer Verwendung in Gräber legte.²¹ Indem man in der Epoche der Palastkultur die Herrscher in zentralen Heiligtümern die gleichen religiösen Objekte handhaben ließ, die an vielen anderen Orten ebenfalls verwendet wurden, erzeugte man den Eindruck einer Verbindung. Schon bald nach dem Ende dieser Epoche, seit dem elften Jahrhundert v. Chr., eigneten sich einige die älteren Kultplätze der Palastzeit wieder an.²² Auf-

wendige religiöse Kommunikation (auch wenn man keine eigenen Räume dafür anlegte) wurde im Griechenland dieser Zeit aber vor allem in den Häusern von kleinen Häuptlingen (*chiefs*) betrieben und hielt sich auch noch, als lokale Gemeinschaften, vor allem seit dem neunten Jahrhundert v. Chr., größere, öffentlich zugängliche Kultplätze anlegten.²³ Diese systematisierten Orte gingen mit der Vergrößerung der politischen Einheiten einher und boten Platz für Feste, die nicht zuletzt durch gemeinsamen Fleischverzehr gekennzeichnet waren.²⁴ Im Einzelfall bildeten sich im Umkreis solcher Kultplätze gerade keine größeren Siedlungen. Dann blieben sie unabhängig und gerieten erst um 600 v. Chr. in die Kontrolle regionaler Vororte.

Wie in Italien sehen wir gesellschaftliche Differenzierung im Bereich der Bestattungspraktiken. Hier bot Religion den Akteuren Möglichkeiten, soziale Unterschiede zu schaffen oder zu verfestigen. Seit dem zwölften Jahrhundert v. Chr. wurde die Verbrennung (Kremation) weiträumig populär. Man verband sie mit Grabhügeln sehr unterschiedlicher Größe und mit Beigaben von sehr unterschiedlicher Menge und Qualität. Die Unterschiede erreichten aber nie die Spannweite etruskisch-latinischer Bestattungen zur selben Zeit. Seit etwa 750 v. Chr.²⁵ verschob sich das Gewicht religiöser Aufwendungen auf die Errichtung monumentaler Heiligtümer in Stein, die zunächst zeitgenössische Hausbauformen aufnahmen. Was zunächst an wenigen Orten, von denen vor allem Samos zu nennen ist, entstand, verbreitete sich als Praxis schnell im griechischen, dann im großgriechischen Raum, und es erreichte auf diesem Wege im sechsten Jahrhundert v. Chr. auch Rom.²⁶ Praktisch zeitgleich mit dieser Expansion nahm die Produktion großformatiger, oft überlebensgroßer Objekte für religiöse Kommunikation einen ebenso schnellen Aufschwung. Es handelte sich dabei insbesondere um vollplastische, wenn auch nicht porträtartige Darstellungen wohl von Stifterinnen und Stiftern aus Holz,²⁷ Bronzeblech (*Sphyrelata*),²⁸ Ton oder Stein. Aristokratische Selbstdarstellung und Konkurrenz, auch zwischen Orten, fand hier ein Forum, das durch Wettkämpfe weiter ergänzt wurde: An mehreren Orten institutionalisierten Akteure Spiele wie die Olympischen (traditionell datiert auf 776 v. Chr.) oder die Korinthischen.²⁹

Wenden wir den Blick von der Ostseite Italiens auf die Westseite, nach Sardinien. Hier hielt man in großer Kontinuität³⁰ an der in der jüngeren Bronzezeit ausgebildeten nuragischen Kultur mit ihrer Vielzahl lokaler Steinbauten fest, die wohl auch religiös-rituelle Funktionen besaßen. Nach etwa 1000 v. Chr. ergriff niemand mehr die Initiative zu neuen Bauten dieses Typs, aber die Pflege und Nutzung wurden fortgesetzt.³¹ Zwar waren einige wenige dieser Bauten unter Verwendung entfernteren Materials, also von Eliten mit überregionalen Verfügungsmöglichkeiten errichtet worden, doch dienten sie vor allem auf lokaler Ebene als Fokusse der Identitätsbildung. Das verband sich mit einer besonderen Praxis. Immer wieder wurden von Einzelnen oder in Ritualen von Gruppen kleine Bronzefigürchen in die Ritzen der Mauern gesteckt.³² Die Figuren und die durch sie angedeuteten Szenen dürften die Beteiligten an Erzählungen, Geschichten erinnert haben, die sie immer wieder gehört, an die sie zudem durch den Blick auf den sichtbaren Teil der Figürchen immer wieder erinnert wurden. Diese Versicherung einer gemeinsamen Erzählwelt sowie die gelegentliche Verwendung situativer und individueller Motive verband sich mit der immer wieder erneuerten Aneignung, der Besitzergreifung des auf «ewige» Nutzung angelegten Gebäudes und seines Ortes.

Religion scheint hier auch dazu beigetragen zu haben, eine vergleichsweise hoch systematisierte Territorialität zu ermöglichen und zu stabilisieren: Es durfte wohl kaum jeder Beliebige sein Figürchen an diesem Ort einbringen. Die Geschichten, die sich mit diesen Figürchen verbanden, kennen wir nicht, doch wir können feststellen, dass unter den anthropomorphen Figuren diejenigen, die für die Nutzerinnen und Nutzer klar als Gottheiten erkennbar sein sollten, eine Minderheit ausmachten.³³ Wie stabil die Praxis und die lokalen Kulturen in Sardinien waren, ist zudem daran zu ermesen, dass trotz aller Importe und der Anwesenheit phönizischer Händler oder Handwerker kein signifikanter Einfluss auf die lokale Entwicklung auszumachen ist.³⁴

3

Deponierungen

Kehren wir zum Besonderen in der mittelitalischen Welt der beginnenden Eisenzeit zurück. Rund sechzig Kilometer südlich von Rom liegen an dem kleinen Flüsschen Astura die Orte Campoverde und, wenige Kilometer südlich und flussabwärts davon, Satricum. Der letztgenannte Ort wies im sechsten Jahrhundert v. Chr. bereits ein erstes monumentalisiertes Heiligtum auf. In die älteren Fundgruben wie in den kleinen Quellsee Laghetto del Monsignore bei Campoverde warfen die Menschen dieses Gebietes, das politisch sicher zusammengehörte, Objekte, etwa miniaturisierte oder normal große Vorratsgefäße. Nicht alle Formen treten dabei in beiden Größen auf, aber zum Teil lässt sich nachweisen, dass die Klein- und die Großform am selben Ort und im selben Verfahren produziert worden sind.³⁵ Neben der Keramik warfen die Bewohner aus den umliegenden Siedlungen auch Perlen und Bronzestücke wie Fibeln oder Blechfiguren in den See, doch Keramik bildet die Masse des erhaltenen Befundes.³⁶

So alltäglich handgefertigte Keramik als dominierender Bestandteil der Deponierungen erscheint, so sehr handelt es sich hierbei, wie wir gesehen haben, um das Produkt einer komplexen Technologie, nicht eines intuitiven Hervorbringungsprozesses, dessen Ergebnis nach Möglichkeit langjährig und unter Reparaturen genutzt wurde. Töpferwaren als Mittel zur Kommunikation mit nicht unbezweifelbar präsenten Akteuren (um meine frühere Formel aufzugreifen und unpassende Assoziationen fernzuhalten) zu verwenden, verband sich häufig mit der Übergabe von Speisen, deren gesamter Herstellungsprozess nicht weniger komplex gewesen sein mag. Garten- und Feldfrüchte wurden oft erst durch die Manipulation im Haus genießbar. Dasselbe würde für Textilien gelten, die sich aber in der Regel nicht nachweisen lassen; vielfach weisen jedoch Spinnwirtel oder andere Bestandteile von Webstühlen und Spinntechnik auf diesen Bereich hin.³⁷ Für die seltenen Metallwaren kann man ebenfalls auf einen komplexen Produktionsprozess verweisen.

Deponierungen

All diese Objekte lassen sich als Gaben in Tauschvorgängen verstehen,³⁸ und zudem als Objekte, die im und über den Deponierungsakt hinaus die Geberin oder den Geber repräsentieren. Aufgrund des vorangegangenen Umgangs – vielfach sind es Objekte mit Spuren langen Gebrauchs³⁹ – gab es eine Verflechtung der Biographie des Objektes mit der Biographie des Gebers. Die gemeinsame Geschichte lud den Akt der Trennung und den (wenngleich unsichtbaren) Verbleib des Objektes an einem besonderen Ort mit Bedeutsamkeit auf, ließ beide relevant werden.⁴⁰ Die Miniaturisierungen, das heißt die eigens vorgenommene Anfertigung von Objekten für die Deponierung, schuf diese Relevanz schon im Moment des Entstehens, der auf die spätere Verwendung vorauswies.

Näher an Rom und ebenfalls in Latium lag Gabii, wo spätestens seit dem neunten Jahrhundert v. Chr. Menschen in einer Ansammlung von Hütten siedelten. Auch dieser Ort war ein Beispiel für einen größeren Prozess, in dem Kultstätten von den Rändern des landwirtschaftlich genutzten Gebietes dichter an die Wohnsiedlungen heranrückten. Ab dem Ende des achten Jahrhunderts wurde hier ein Ort zu etwas Besonderem, indem dort regelmäßig Objekte deponiert wurden.⁴¹ Ein Gebäude dafür wurde nicht vor der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts errichtet. Wieder waren es häufig Miniaturen, die die Bewohner Gabiis nutzten, um mit ihren Gegenübern zu kommunizieren, darunter waren sogar Miniaturisierungen von Broten.⁴² Vielleicht wählten die Akteure die geringe Größe, weil sie die Objekte ohnehin in einer Grube ablegten, jedenfalls auf eine andauernde Sichtbarkeit genau wie im Laghetto del Monsignore verzichteten. Der archäologische Befund gibt hier nicht immer klare Auskunft. In vielen Fällen wurden die Objekte sicher auch unter freiem Himmel oder später in Gebäuden aufgestellt und nur in großen Abständen abgeräumt und begraben. Miniaturisierungen fanden sich jedenfalls schon seit dem Neolithikum, der Jungsteinzeit. In der späten Bronzezeit und der frühen Eisenzeit war ihr Einsatz dann verbreitete Praxis.

Welche Situationen früheisenzeitlicher Lebensführung führten zu der beschriebenen medialen Nutzung von spezifisch häuslichen Produkten? Warum war die damit wohl gegebene Erinnerung an die Herstellung (mit den Risiken von Materialfehlern, Fehlbränden, Webfehlern), die Verwen-

dung, Beschädigung oder gar den drohenden Verlust wichtig zur Kommunikation mit nicht ganz fassbaren Gegenübern? Mit Gegenübern, die in der Bronzezeit in außeralltäglichen Naturräumen und Naturphänomenen wie Höhlen oder «schmutzigem Wasser» aus vulkanischen Kontexten⁴³ gesucht und zunehmend auch in speziellen Orten dichter an der Wohnumgebung gefunden wurden. Welche Alltagsüberschreitungen, welche «Transzendenzen» unterschiedlicher Reichweite⁴⁴ wurden hier angesprochen, erinnert – und damit zugleich archäologisch (und nicht nur für die Götter) fassbar gemacht? In welchem Maße sich die großen Transzendenzen, die den Menschen seit jeher durch Hungersnot, Unfall, Krankheit oder Kindstod mit den Grenzen des eigenen Lebens konfrontieren, als Motive beteiligt waren, das wissen wir nicht. Eine grundlegende Änderung in der Form der Kommunikation lässt sich jedoch erst Jahrhunderte später beobachten. Die intensive Verbreitung von Heilkulten, die sich in der Niederlegung von Objekten, die Körperteile abbilden, ablesen lassen,⁴⁵ gehört erst dem ausgehenden fünften Jahrhundert v. Chr. an. In dieser Zeit könnte sie Ausdruck einer neuen Körperbezogenheit und neuer Selbstkonzepte gewesen sein.⁴⁶

Das Ausgreifen von kommunikativem Handeln auf Adressaten und Akteure, die im Alltag nicht unhinterfragbar plausibel waren und die zugleich in einer Form der Kommunikation angesprochen wurden, die hohe Relevanz signalisierte, lässt sich als Charakteristikum der Religion dieser Epoche und dieses Raumes verstehen. Signalisiert wurde die Relevanz durch die Verwendung von Objekten, mit denen die religiös Handelnden intensiv verbunden waren, sei es durch ihre Nutzung im Haushalt und ihren Beitrag zur Reproduktion der Familie,⁴⁷ sei es durch ihre erschwerte und risikoreiche Herstellung. Die wenigen Belege mittel- und spätbronzezeitlicher Tieropfer in Italien, die nicht Bestattungen begleiteten, fügen sich hier ein: Es handelte sich dabei typischerweise um besonders eng hausgebundene Hunde oder um risikoreich oder zumindest besonders aufwendig erlegtes Wild.⁴⁸

Doch religiöse Kommunikation war nicht nur vertrauliches Gespräch zwischen menschlichen Sendern und ihren schwer greifbaren Gegenübern. Man erweiterte die eigenen Handlungsspielräume, indem man in

Deponierungen

konkreten Situationen Initiative und Wirkungen nichtmenschlichen Akteuren zuschrieb, deren Mitwirkung nicht bei allen menschlichen Akteuren restlos (oder überhaupt) akzeptiert werden musste. Eine solche Form spezifisch religiösen Handelns veränderte dabei immer auch die zwischenmenschlichen Konstellationen. Indem diejenigen, die diesen Weg einschlugen, sich durch die nichtmenschlichen Akteure unterstützt oder gar als deren Werkzeug sahen und gesehen wurden, konnten sie anders kreativ werden – oder aber in Passivität verfallen. In beiden Fällen konnte religiöses Handeln zugleich strategisches Handeln sein. Die religiösen Akteure exponierten sich in der Situation, legten so zudem eine religiöse Identität fest und traten in einen doppelten Wettstreit ein: in einen Wettstreit um soziales Prestige oder Macht sowie in einen Wettbewerb um die höchste Aufmerksamkeit des göttlichen Gegenübers. Beides konnte durchaus paradoxe Gestalt annehmen, etwa in der demonstrativen Aufgabe eigener Verfügungsgewalt oder *conspicuous consumption*, deutlich sichtbarer Verschwendung materieller Ressourcen.

Rituelle Distinktion – das Sich-Unterscheiden-Wollen und Einander-Überbieten, indem man punktuell andere oder aufwendigere Rituale vollzog – gleichzusetzen mit sozialer Differenzierung – der dauerhaften Unterscheidung gesellschaftlicher Gruppen – gehört zu den Schlüsselkonzepten der Interpretation frühgeschichtlicher ritueller Praktiken und insbesondere des Übergangs von der Bronze- in die Eisenzeit. Diese wird ja gerade als Periode sozialer und ethnischer Differenzierung betrachtet.⁴⁹ Das Bild von Gesellschaft, das dahintersteht, ist das einer hierarchischen Gesellschaft, in der Eigentum, Außenkontakte, Netzwerkpositionen, ästhetische und religiöse Praktiken mit Macht, Status und Prestige einhergingen und zu einer einheitlichen Hierarchie führten. Diese Grundannahme ist jedoch problematisch. Wählt man die umgekehrte Perspektive einer Heterarchie, in der sich die Positionen von Individuen auf den genannten Skalen gerade unterschieden und immer wieder in konkreten Situationen über Vorrang gestritten werden musste, eröffnen sich neue – und meines Erachtens fruchtbarere – Perspektiven auf antike Befunde.⁵⁰ Dabei liegt mir daran festzuhalten, dass die dauerhafte, ja selbst die kurzfristige Sichtbarkeit solcher rituellen Akte religiöser Kom-

II Medienrevolutionen im eisenzeitlichen Italien

munikation oft gering war. Über die Zuschauer wissen wir in der Regel wenig. Der fehlende räumliche Bezug der vor- und früheisenzeitlichen Plätze religiöser Aktivitäten zu bestimmten Siedlungen legt keine Gemeinschaftsaktivitäten nahe, die eine solche Zeugenschaft sicherstellen würde. Entsprechend vorsichtig müssen wir mit der Behauptung kollektiver Aktivitäten sein. Nur gelegentlich lassen sich solche fassen, zum Beispiel bei manchen Tieropfern im Zusammenhang mit kollektiven Bestattungen.⁵¹ Das hatte Folgen. Waren häufig nur wenige anwesend, konnten sich «Traditionen» jenseits des Blicks auf die von den anderen verwendeten Gegenstände nur schwer ausbilden. So zeigt uns die Praxis der Depositionierung zwar einerseits, dass die Menschen auf diese Weise mit ihren unsichtbaren Gegenübern in Kommunikation traten, andererseits sind unsere Deutungsmöglichkeiten aufgrund der fehlenden Zeugnisse ihrer spezifischen Intentionen und Gedanken begrenzt.

[...]