

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Römische Religion und religiöser Wandel in der Spätantike"

Published in: Verkündigung und Forschung
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Volume: 52 (2)
Year: 2007
Pages: 7 - 19
ISSN: 0342-2410
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.14315/vf-2007-0203>

The article is used with permission of [Gütersloher Verlagshaus/ Random House](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

John R. Curran, Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century (Oxford classical monographs), University Press Oxford 2002, XX + 389 S. – *Johannes Hahn*, Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.) (Klio Beihefte NF 8), Akademie-Verlag Berlin 2004, 348 S. – *Guy G. Stroumsa*, La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive (Collège de France), Jacob Paris 2005, 213 S. – *Richard Valantasis* (Hg.), Religions of Late Antiquity in Practice (Princeton readings in religion), University Press Princeton (New Jersey) 2000, XVI + 511 S.

Weitere Literatur:

Corinne Bonnet/Jörg Rüpke/Paolo Scarpi (Hg.), Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16), Steiner Stuttgart 2006, 269 S. – *Averil Cameron*, Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse (Sather Classical Lectures 55), University of California Press Berkeley (California) 1991, XV + 261 S. – *Jörg Rüpke*, Kult jenseits der Polisreligion. Polemiken und Perspektiven: JAC 47 (2004) 5–15. – *Jörg Rüpke/Anne Glock*, Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr. I–III (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 12,1–3), Steiner Stuttgart 2005, 1860 S.

1. Überblick

Die Perspektive auf das 4. Jh. n. Chr. hat sich gewandelt. „Der letzte Kampf des Heidentums“, selbst „Heidenverfolgung“ – um zwei ältere Titel von J. Wytzes (Leiden 1977) und K. L. Noethlichs (RAC 13, 1986, 1149–1190) zu zitieren – werden heute leicht mit Misstrauen beäugt werden. Die schnelle und im mediterranen Kerngebiet flächendeckende Etablierung christlicher Strukturen, ihre administrative Unterstützung und die Ausbreitung des Christentums in unterschiedlichsten Bevölkerungsschichten wird zunehmend weniger als verdichteter dramatischer Konflikt gedeutet. Vielmehr werden – und auch das hat eine lange Vorgeschichte bis in die Religionsgeschichtliche Schule zurück – parallele Veränderungen im nichtchristlichen Bereich gesucht, die die Rezeption des Christentums verständlicher machen, und Eigenschaften wie Wahrnehmungen des Christentums, die es als keineswegs exotische, sondern naheliegende Option erscheinen lassen. Im Unterschied zur Religionsgeschichtlichen Schule aber stehen dafür zunehmend nicht mehr die so genannten Orientalischen Religionen im Sinne F. Cumonts im Blickfeld: Dieser Begriff hat sich selbst als ein verzerrendes Konstrukt älterer Forschung erwiesen (Bonnet/Rüpke/Scarpi). Statt dessen sind die klassischen religiösen Traditionen der Städte, zumal die römisch geprägten Praktiken der Kaiserzeit, in den Blick gekommen: Die religiöse Situation des ländlichen Raumes bleibt unserer Kenntnis weitgehend entzogen. Diese Wendungen haben eine doppelte Konsequenz: Anfänge spätantiker Veränderungen

werden auch schon vor dem Christus-Kult des Konstantin gesucht; die regionalen und lokalen Differenzen, die unterschiedliche Gestalt der städtischen Eliten, der öffentlichen Gestalt von Religion, der Christentümer werden sichtbar.

2. Zur Diskussion

a) *Religiöser Wandel – das Beispiel Rom*

J. R. Curran untersucht in seiner Studie Veränderungen in der Topographie wie der Gesellschaft der Stadt Rom. Das Buch ist innerhalb dieser beiden Teile klar gegliedert; während es im ersten Teil chronologisch aufgebaut ist – mit einer ausführlichen Behandlung des 3. Jh. (3–42), der Gegenüberstellung von Maxentius und Konstantin und schließlich einer detaillierten Analyse der bischöflichen Bauaktivitäten bis 384 (116–157) –, folgt der zweite Teil drei thematischen Achsen: der rechtlichen Regelung der alten Kulte (161–217), den öffentlichen Belustigungen („Spielen“) und der Auseinandersetzung über Askese in der römischen Oberschicht (260–320). Jedes einzelne Kapitel wird durch eine Einleitung eröffnet und mit einer Zusammenfassung beendet.

Der erste Teil scheint mir in vielerlei Hinsicht der überzeugendere. In der Analyse des 3. Jh. entwickelt Curran die Themenfelder, die für seine Behandlung des 4. Jh. wichtig werden: die Rolle der öffentlichen Unterhaltung und ihrer Institutionen, den Cirmi und Amphitheatern ebenso wie den Bädern; die Konflikte, die von der zunehmenden Präsenz von militärischen Einheiten in Rom selbst ausgingen; die schwindende Größe der kaiserlichen Bauten und die zunehmende Präsenz und Sichtbarkeit christlicher Einrichtungen. Architektonisch beherrschend ist das Bauprogramm der severischen Dynastie, von Septimius Severus am Ende des 2. Jh. bis zu seiner konsequenten Fortführung durch Severus Alexander in den Jahren 222–235; die oft kurzlebigen Soldatenkaiser der folgenden Epoche können hier nicht mehr mithalten. Entschieden – und zu Recht – stellt Curran dabei heraus, wie hoch die Bereitschaft der Kaiser war, ihre persönlichen religiösen Vorlieben in architektonischer Hinsicht öffentlich zu machen (42); es ist im Übrigen ein Verdienst dieses Buches, der Architektur auch immer ihre rituelle Nutzung und Rituale überhaupt an die Seite zu stellen (besonders für Konstantin: 71). Im Einzelnen bleibt die Chronologie einiger Bauvorhaben unsicher, aber der Sonnenkult gewinnt nicht erst mit Elagabal Prominenz. Aurelians Ansätze zu Kultzentralisierungen hätten m. E. noch schärfer betont werden müssen (Rüpke/Glock, 1615), aber Curran sieht sie zu Recht in der genannten Linie deutlicher persönlicher Akzente und nicht nur einer allgemeinen Strömung von Sonnentheologie. Das theologische Legitimationsmodell der Tetrarchie optiert für Iuppiter und Hercules.

Die genannte religiöse Tradition (die sich ihrerseits über den untersuchten Zeithorizont hinaus weit in die Venus-Verehrung Sullas und Caesars oder den Apoll- und Marskult des Augustus zurückverfolgen ließe und die keine heno-

theistische Tendenz ausweist) dient natürlich als Folie für die Christus-Verehrung Konstantins. Eine noch wichtigere Folie für das Verständnis der stadtrömischen Baupolitik Konstantins ist das architektonische Programm des Usurpators Maxentius (306–312 n. Chr.). Da er als Sohn des ehemaligen Tetrarchen Maximian in Rom lebt, besteht Maxentius' Programm in seiner Romanitas (Curran, 54). Diese zeigt sich nicht nur in seinen Münzlegenden, sondern konkret in der Sicherung seiner einzigen Hausmacht, Roms. Das beginnt mit der Verstärkung der Stadtmauern und dem Ausbau des Palatin als wirklicher Residenz – Diokletian hatte Rom erstmals nach zwanzigjähriger Herrschaft besucht. Der Wiederaufbau des Venus-und-Roma-Tempels Hadrians ließ den größten Tempel Roms erstehen, an sie grenzte die gigantische „Basilica des Maxentius“ an. Der Tempel des 309 gestorbenen und deifizierten Sohnes Romulus darf wohl mit dem nahegelegenen kuppelgeschmückten Rundbau identifiziert werden (59f.); das eigentliche Mausoleum befand sich neben dem Circus- und Villa-Komplex des Maxentius an der Via Appia – vielleicht ein Signal, dass selbst Landsitz, Ruhesitz und Grabstätte dieses Kaisers mit Rom verbunden sein sollten (63).

Das stadtrömische Bauprogramm des Konstantin interpretiert Curran im Folgenden als Selbstdarstellung des Siegers über einen Usurpator, einen illegitimen Herrscher (70); es annouciert einen Dynastie-, nicht einen Religionswechsel. Die gewaltige Basilika des Lateran erscheint in dieser Perspektive zunächst und vor allem als die Selbstdarstellung eines Herrschers, der in seiner Fähigkeit zur Mobilisierung städtebaulicher Ressourcen in nichts vor seinen tetrarchischen Vorgängern und insbesondere Maxentius zurückstehen muss; dass das Objekt seiner Begünstigung eine aus dem Osten stammende Gottheit war, hatte Tradition (95).

Das Lateranprojekt zeigt ein Weiteres. Der Bau über der Kaserne der Reitereinheit der *Equites singulares*, einer wichtigen Stütze des Maxentius, beseitigt auch die militärische Präsenz des Vorgängers. Neben eigenem Landbesitz (der Bauprojekte schneller und weniger anstößig macht) bildet das ein weiteres Motiv zur Ortswahl weiterer Basiliken. Wie im Lateran die Gräber der *Equites* zerstört werden, so schaffen die gewaltigen Basiliken neue – und wie die Geschichte des Katakombenausbaus zeigt – dringend benötigte Grabstätten, nun für die eigene Hausmacht, die *milites Christi*. Die Chronologie der Bauten macht deutlich, wie wenig Konstantin sich durch ältere christliche Traditionen einschränken ließ: Die „konstantinische“ Basilika von San Sebastiano könnte die Fortführung eines schon maxentischen Projektes gewesen sein (99), die an der Via Labicana wies keine christliche Tradition auf (101), die vatikanische Sankt-Peter-Basilika ist ein sehr spätes Unterfangen. Um die wichtige Paulus-Tradition kümmernte sich Konstantin schlicht nicht (109, 115).

Der detaillierten Analyse des bischöflichen Bauprogramms bis zu Damasus ist ein eigenes, vielleicht das originellste Kapitel des Buches gewidmet. Curran zeigt hier nicht nur die Eigenständigkeit dieser Seite stadtrömischer christlicher Architektur mit ihren anderen Größenordnungen, sondern auch Bauformen. Drei Ergebnisse verdienen hervorgehoben zu werden. Erstens, christliche Architek-

tur dieser Zeit musste sich nicht verstecken. Schon die Lateranbasilika fand in einer hervorragenden Wohngegend Platz, war nicht am Stadtrand versteckt (96). Mit Santa Anastasia errichtete Damasus einen beachtlichen Kirchenbau in der monumentalen Zone von Palatin und Forum, ebenso mit der Titelkirche San Lorenzo in Damaso auf dem Marsfeld. Zweitens, innerchristliche Streitigkeiten, zumal akute Schismen, verbinden sich auch mit Orten und Ortstraditionen. Das betrifft weniger den gigantischen Palatin als vielmehr kleinere Kirchen, etwa in Trastevere oder den titulus Marci, die von rivalisierenden Gruppen besetzt gehalten und zur Abhaltung von Wahlen genutzt werden konnten (129 ff.; 139). Drittens wurde mit dem Bauprogramm des Damasus eine entscheidende Veränderung der stadtrömischen Sakraltopographie vorgenommen: Der Kranz der Märtyrerkirchen des Damasus integrierte in einer Weise das städtische Vorland, wie es die strenge Trennung der Bereiche der Lebenden und der Toten der römischen Tradition nicht gekannt hatte (155–157). Hier bleibt freilich zu fragen, wie schnell dies geschah und – vor allem – wie lange es anhielt. Ob angesichts der radikalen Verkleinerung des Stadtgebietes in der Folgezeit diese „Integration“ als solche wahrgenommen wurde, ist offen. Von dem unbestritten veränderten Umgang mit dem toten Körper abgesehen, scheint mir für eine derartige Analyse die Frage von räumlicher Verfügbarkeit und Moden in sehr viel kürzeren Zeithorizonten angemessener.

Es ist unumstritten, dass mit den Rechtsnormen Gratians und Theodosius' im letzten Viertel des 4. Jh. die traditionellen Kulte nicht nur diskriminiert, sondern kriminalisiert wurden. Umstritten sind in Interpretation wie historischer Existenz die vorangehenden Regelungen seit Konstantin. Vielfach wird verboten, was längst abgeschafft war, wird unbeanstandet praktiziert oder nur eingeschränkt, was längst zur Gänze untersagt war. Diese Inkonsistenzen werden zumeist mit dem Hinweis auf den deklaratorischen Charakter der kaiserlichen Anordnungen oder auf ihre regional beschränkte Gültigkeit oder schlicht die mangelnde Fähigkeit zu einer „polizeilichen“ Durchsetzung abgetan. Curran geht einen anderen Weg. Er nimmt die Normen ernst (z. B. 185–189), sucht nach Indizien ihrer Durchsetzung und betont gerade vor diesem Hintergrund die Zusammenhanglosigkeit der kaiserlichen Politik. Diese Position ist eine ernsthafte Hypothese, in der Diskussion der einzelnen Gesetze wird die Argumentation mit genereller Gültigkeit, römischer Sondersituation, der Aussagekraft außerrömischer Eindrücke (wie etwa des Libanios) für Rom aber selbst inkonsequent. Problematischer scheint mir aber weniger die Ebene historischer Faktizität als der Konzepte, die damit verbunden werden. „Religio“ entspricht nicht unserem Verständnis von „Religion“, entsprechend darf man es so nicht übersetzen (z. B. 171, 202), aus „haruspices“ darf man keine „augurs“ machen (207), „profanus“ nicht ohne Kommentar als „pagan“ übersetzen (182). Diesen Flüchtigkeiten liegt der Verzicht darauf zugrunde, zu fragen, was hier überhaupt wahrgenommen und bekämpft wird. Das Konzept „römischer Religion“, die man mit Einzelmaßnahmen bekämpfen will (so 189), fehlte den Zeitgenossen schlicht. Noch

sind die pagani keine klar fassbare secta (Begriffe werden schärfer: 212), die Idolatrie ist zunächst das aus alttestamentlicher Polemik am besten fassbare Gegenbild. Die Kriminalisierung der Opfer durch den Verweis auf das – einzig konsistente – Verbot privater Divination ist weder ein bloßer Trick noch ist immer nur wirklich Divination gemeint (vgl. 188, 190, 197, 199): Die rechtliche Analyse von Ritualen ist mit den vorhandenen begrifflichen Mitteln einfach nicht angemessen zu leisten. Bekämpft werden nicht „Religionen“, sondern Ritenkonglomerate (Rüpke). Ging es Gratian um die *sacra publica*? – so möchte man nach der Diskussion der Regelungen um 380 n. Chr. (Curran, 208) fragen.

Eine verbreitete Fehleinschätzung wiederholt Curran, wenn er auf die priestertliche Verantwortung der Kaiser als *Pontifices maximi* hinweist (171, 187f.). Der Titel erscheint im 4. Jh. sehr selten auf Münzen und Inschriften, er wird nie für uns erkennbar in offiziellen Texten zur Rollenbeschreibung oder Legitimation benutzt. Die Aussage, der Kaiser habe dieses oder jenes als *Pontifex maximus* getan, hat für Konstantin und seine Nachfolger keine Quellengrundlage mehr. Ihren Aufgaben dürften die Pontifikalkollegien (*Solis/Vestae*) problemlos mit Hilfe ihrer *promagistri* nachgekommen sein. Unter diesen Bedingungen ist nicht die Ablehnung der pontifikalischen Robe durch Gratian, sondern der Versuch der *Pontifices*, ihn zur Annahme dieser Rolle zu zwingen, das Ungewöhnliche (Rüpke/Glock, 1611–1614).

Die Inkonsistenz des rechtlichen Zugriffs setzt sich für Curran im Umgang mit den Spielen fort. Diese blieben den Kaisern ein Gegenstand intensiver Beachtung und Förderung, ein zentrales Mittel der Kommunikation mit der städtischen Bevölkerung (und keine Form militärischen Kultes, daher fehlen sie im *Feriale Duranum*, falsch: Curran, 226). Die bauliche Infrastruktur wie die Finanzierung aufwändiger Spiele besaßen hohe Priorität; mehr als 1500 Rennen wurden im Rom des 4. Jh. jährlich ausgetragen. In den Analysen von Texten wie bildlichen Zeugnissen (etwa dem Zirkusmosaik aus dem sizilischen Piazza Amerina) wird die Präsenz traditioneller religiöser Symbole, der Götter, ihrer Kultbilder und Kultorte in den Augen der zeitgenössischen Betrachter aufgewiesen; die Frage nach der Fortführung der *pompa circensis* wird ohne schlüssiges Ergebnis diskutiert, ist also nicht auszuschließen.

Es bleibt zu fragen, ob das Kapitel leistet, was ihm im Rahmen der Monographie angelastet ist. Mit unserem umfassenden Religionsbegriff nehmen wir Tertullians detaillierten Aufweis der religiösen Elemente der Spiele in „*De spectaculis*“ gerne auf. Aber schon Tertullians Argumentation zeigt, dass er seine Leserschaft erst für das Problem sensibilisieren muss. Der massenhafte Besuch durch Getaufte wie die Förderung durch „christliche“ Kaiser lässt sich auch als Problematisierung unseres Religionsbegriffs christlicher Tradition zur Beschreibung spätantiker Problemlagen lesen. Angesichts der Ubiquität religiöser Zeichen im öffentlichen wie privaten Raum legt das Agieren in einem so geprägten rituellen Raum noch nicht die Frage nach der Konsistenz mit anderen Optionen der Verehrung von Gottheiten (Christus, Isis) nahe, die sich in Versammlungen

oder Kultorten und insbesondere Opfern und Gebeten konkretisieren. Die Götter (und mögen es auch bloß Dämonen sein) sind auch nur als Zuschauerinnen da, hätte ein Zeitgenosse vielleicht beschwichtigend bemerkt. Es sind nicht nur die Kaiser, die nichtchristliche Traditionen in ihre Form der Herrschaftsausübung, ihren Prioritäten entsprechend, einzubauen verstehen.

Genau einer solchen Einordnung in traditionelle Koordinatensysteme geht das letzte Kapitel des Buches nach. Curran zeigt, wie es der christlich gewordenen Aristokratie Roms gelang, diejenigen Formen radikaler Askese, die familiären Status wie Eigentum gefährden, einzudämmen. Die Dominanz der traditionellen Orientierung tritt deutlich hervor, wenn erfolgreiches Werben für Askese sich der adligen Distinktionsrhetorik anpassen muss (319) und dennoch der Erfolg auf wenige Individuen beschränkt bleibt. Es sind traditionelle Patronageformen und Almosen im halböffentlichen Raum bestimmter christlicher Stätten – Sankt Peter spielt hier eine wichtige Rolle –, die es den getauften Aristokraten erlauben, ein spezifisch römisches Christentum zu leben.

b) Gewalt und religiöser Konflikt

Currans in Bezug auf Quellen wie Forschungskontroversen reich dokumentiertes Buch markiert im Gelungenen wie in den hier problematisierten Teilen Forschungsfelder, die eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem religiösen Wandel an konkreten Befunden versprechen. Einen solchen Beitrag leistet auch die Monographie von *J. Hahn*, die religiöse Gewalt im 4. Jh. in Form von vier Lokalstudien analysiert. Die Wahl räumlich beschränkter Analysen ist wie bei Curran programmatisch, ohne auf Generalisierungen zu verzichten: Wir können den noch immer ungeheuren Raum des spätantiken Imperium Romanum nicht als Einheit in historischer, kultureller und sozialer Hinsicht betrachten. Vor diesem Hintergrund ist die kritische Diskussion der historischen Auswertbarkeit der spätantiken Gesetzeskorpora, insbesondere des Codex Theodosianus (289–291) auch im Hinblick auf die Argumentationen Currans sehr hilfreich.

Die vier Fallstudien gelten Alexandria (15–120), Antiochia (121–189), Gaza (191–222) und Panopolis mit seinem ländlichen und monastisch geprägten Umfeld (223–269). Hahn untersucht nach einem Kurzporträt der Orte zunächst jeweils die Situation der wichtigsten religiösen Gruppen, insbesondere des „Heidentums“ und seiner Elite, der Christen und ihrer Institutionalisierungsgeschichte, im Falle Antiochias auch der Juden. Erst dann folgt eine ereignisgeschichtliche Rekonstruktion von gewalttätigen oder beinahe gewalttätigen Konflikten im Verlauf zumal des 4. oder beginnenden 5. Jh.

Die Ergebnisse sind sehr unterschiedlich und sollen hier nicht in ihren Einzelheiten nachgezeichnet werden. Für Alexandria etwa kann Hahn zeigen, wie häufig scheinbar religiöse Konflikte auf ganz konkrete politische Konstellationen, auf kaiserliche Politik und deren Vertreter reagieren. Der genaue Blick auf die Beteiligten – soweit die Quellen das erlauben – ist aufschlussreich: Die nicht-

christliche Elite tritt gerade nicht, auch nicht in der Defensive, als intensiver betroffene Partei auf. Das stellt sich in Gaza ganz anders dar: Die geschlossene heidnische Oberschicht mit ihrer starken religiösen Identität ist hier ein wesentlicher Faktor einer gewaltsamen Konfliktverschärfung, die sich in einer umfassenden Tempelzerstörung unter umfassender Beteiligung lokaler, sozial benachteiligter Christen abspielt (211–213, allgemein 273). Die fehlende religiöse Verfestigung sozialer Bruchlinien lässt demgegenüber in Antiochia das Ausmaß innerer Unruhen als deutlich geringer erscheinen.

Hahns detaillierte Analysen erlauben einige Generalisierungen. Das betrifft nicht nur den häufig innerchristlichen Charakter und die fast durchgehende christliche Initiative zu gewalttätigen Auseinandersetzungen (275). Ins Relief tritt zum einen die bedeutsame Rolle des örtlichen Bischofs. Er ist es, dem oft steuernde Funktion und Initiative zukommt. Dabei greift er nicht auf Mönche als Eingreiftruppe zurück (das gilt für Alexandria, 45, wie Antiochia, 156) – auch wenn das Beispiel des Schenute von Atripe zeigt, welche Rolle organisierte mönchische Aktion zur Radikalisierung von Konflikten spielen konnte: aber auch hier ist die Zuspitzung ohne den sozialen Konflikt der Landbevölkerung gegen städtische Grundeigentümer nicht denkbar und nicht etwa durch den Antagonismus städtischer Gruppen geprägt (267). Die Rolle des Bischofs ergibt sich aus den organisatorischen wie finanziellen Ressourcen seiner Position, die zunehmend ein Ziel von Mitgliedern der Elite und entsprechend besetzt wurde. Personell konnte der Bischof nicht nur auf den Klerus, sondern auch persönlich ihm verbundene Christen zurückgreifen. Von besonderer Bedeutung war hier das Zusammenspiel mit der kaiserlichen Zentrale oder der Provinzialverwaltung, die allein über die militärischen Mittel für umfangreiche Gewaltanwendung verfügten (285). Dieser Unterstützung oder zumindest deren Duldung scheinen sich die Bischöfe vor gewalttätigen Aktionen versichert zu haben. Hier lag im Einzelfall ein wesentlich größerer Handlungs- und Verhandlungsspielraum, als die Gesetzeslagen vermuten lassen (291).

In religionsgeschichtlicher Hinsicht lassen die sozial- und institutionengeschichtlichen Untersuchungen Fragen offen. Eine nicht befriedigend geklärte methodische Grundspannung ergibt sich daraus, dass es einerseits erklärtes Ziel der Arbeit ist aufzuzeigen, dass Religion auch in den sogenannten religiösen Konflikten häufig nicht der primäre Faktor ist. Andererseits wird fraglos davon ausgegangen, dass Gruppenbildung über Religion erfolge, es sind religiös definierte Gruppen, die sich in den untersuchten Städten gegenüberstehen (z. B. 44). So bleibt die „heidnische Oberschicht“ Heiden, auch wenn Religion keine Bedeutung mehr für sie hat, wie für Alexandria (31) wie Antiochia (189) reklamiert wird. Die doch wohl aus diesem Kreise kommende Finanzierung der mehr als 2500 alexandrinischen Tempel(-chen) (22) scheint mir eher gegen diese Bedeutungslosigkeit zu sprechen. Warum wird umgekehrt die Anrufung des Christengottes durch antiochenische Kurialen als „untrüglicher Beweis“ der Christianisierung gewertet (137)? Hahn impliziert hier ein Modell religiösen Wandels, in

dem zunächst eine Religion an Bedeutung abnimmt und damit eine religionsneutrale Kultur entsteht, die dann Christen die Brücke zum Hellenentum wie Hellenen die Brücke zum Christentum baut. Darin ist er freilich nicht konsistent. An anderer Stelle nimmt er gerade die „enge Verbindung von intensiver Kultur- und Religionspflege durch Vertreter der führenden gesellschaftlichen Schichten“ (93) als Charakteristikum der Spätantike an. Auch hier liegt kein Problem von Fakten, sondern Konzepten vor, ein Problem, das zwar erkannt, aber etwa auch mit der schnellen Akzeptanz des Begriffs „Heiden“ als Teil der eigenen Beschreibungssprache übergangen wird. Erneut zeigt sich das Problem, mit dem gleichen Religionsbegriff annähernd gleichwertige Akteure zu konstruieren – Heiden, Juden und Christen –, die Rankämpfe untereinander austragen. Christentum (wie spätantikes Judentum oder Manichäer) erscheinen aber in diesem 4. Jh. als organisatorisch verdichtete Formen von Religion, die mit den insulär institutionalisierten traditionellen religiösen Praktiken nur schwer vergleichbar zu machen sind. Aber auch für die institutionalisierten Religionen schießt man leicht über das Ziel hinaus: Es sind im Wesentlichen Angehörige derselben Kultur – Römer, um es kurz zu sagen –, die etwa in dieses Christentum eintreten und die Reichweite des Konsistenzanspruches, der auf den eigenen Körper und seine Befleckung in der Sünde abgebildet wird, erlernen müssen – oder müssten, um an die Spielebesucher zu erinnern. Auch Christen – wenn sich die Religion rapide ausbreitete, muss man wohl immer von Neuchristen sprechen – lernen „paideia“ nicht im Nachhinein, sondern kommen aus dieser paideia.

c) *Diversität der Diskursebenen*

Was die Spätantike religionsgeschichtlich zu einer so spannenden Epoche macht, ist gerade dieses Neben- und Miteinander so unterschiedlicher Modelle von Religion. Lässt man das außer Acht, wird daraus ein Bild bunter Beliebigkeit. Ein solches Bild lässt der als studentischer Reader angelegte Band entstehen, den R. Valantasis herausgegeben hat. Zweifellos enthält der Band lesenswerte Texte und Einführungen. Die Erfindung des Individuums in der Biographie, Askese als Neuformung der Person, die Gründung religiöser Bewegungen (diese Überschrift bleibt im Verhältnis zum Inhalt unklar), Religion in der Gesellschaft, gesetzliche Regelungen religiösen Ausdrucks, Ritual, Hymnodie, Martyrologie und Philosophie und Theologie bilden die Abschnitte, unter denen die insgesamt 44 Kapitel bzw. Textbeispiele versammelt werden. Hervorzuheben ist, dass sich der Herausgeber nicht gescheut hat, ebenso längere Texte wie ganz kurze zu präsentieren; für die letztgenannten zeichnet insbesondere D. Frankfurter verantwortlich, der mit kurzen nichtliterarischen Texten unterschiedlicher ritueller Kontexte wenigstens erahnen lässt, dass es verbreitete religiöse Praktiken jenseits der literarisch oder in fiktiven Ritualbeschreibungen erfassten Formen gibt. Nicht gelungen scheint mir der Versuch, in Kap. 14 eine ganze Hymnensamm-

lung vorzustellen: Das geht eindeutig zu Lasten der verbliebenen einzelnen Texte, genauer Textausschnitte.

Während der Herausgeber in der Einleitung den religiösen Wandel als das Charakteristikum der Epoche ausmacht, lässt sich gerade dies aus der Zusammenstellung nicht entnehmen. Die Bestimmung der zeitlichen Grenzen trägt dazu bei. Warum man die Wurzeln der Epoche bereits in augusteischer Zeit suchen muss (4), wird nicht plausibel gemacht. Der früheste Text, ein Isishymnos, wird eher der hellenistischen Zeit zugerechnet. Der Fokus auf dem 4. bis 7. Jh. wird ebenfalls nicht eingelöst. Die Textbeispiele konzentrieren sich auf das 4. oder 3. und 4. Jh.; die Predigten Columbans (Kap. 7) stehen ziemlich isoliert. Der Islam wird als Epochengrenze benannt, Johannes von Damaskus (Kap. 38) aber gerade nicht in ihm kontextualisiert.

Kontextualisierung ist ein Problem des Bandes. Einerseits darauf angelegt, die Vielfalt religiöser Gruppen zu repräsentieren – zumindest Juden, Christen und Manichäer in einiger Breite –, werden die Konsequenzen dieses Mit- und Nebeneinanders kaum deutlich. Eine erfreuliche Ausnahme bilden die in Kap. 9 vorgestellten talmudischen Texte (z. B. 134, 140f.); die entsprechende Erläuterung (266) der vorgestellten Texte aus Rechtskorpora (Codex Justinianus, Codex Theodosianus) ist aber viel zu knapp. Der in der Einleitung skizzierte Rahmen bleibt mit seiner vierten Rubrik „Roman Cults“, in der dann zwischen Kulturen der Stadt Rom und anderen unterschieden wird, schon im Jahr 2000 deutlich hinter dem Forschungsstand zurück. Das wird weder den vielfältigen alten Kulturen der zahlreichen Städte im Römischen Reich gerecht noch der Tatsache, dass durchaus Kulte, die ursprünglich aus dem östlichen Mittelmeerraum stammten – Isis, Mithras, Kybele –, Einzelnen und Gruppen dazu dienen konnten, ihre Integration in das *römische* Reich zu demonstrieren.

Seinem Anspruch, Religionen „in practice“ vorzustellen, wird der Band mit seiner Quellenauswahl und Textanordnung nicht gerecht. Das gilt für den rituellen Bereich bei spezifischen wie allgemein verbreiteten Ritualen. Die Diskursivierung von Religion, wie sie A. Cameron beschrieben hat, kann nicht auf Rhetorik und Predigten beschränkt werden; das Verhältnis von religiösen Praktiken und Alltag sollte nicht nur durch die Brille von Johannes Chrysostomos (Kap. 19–20, eine schöne Textauswahl) beleuchtet werden. So bleiben einzelne Kapitel nützlich (und weisen, anders als die generelle Einleitung, auch nichtenglischsprachige Forschung aus), der Band als ganzer kann für eine Auseinandersetzung mit der oder Einführung in die Spätantike nicht empfohlen werden.

d) *Das Ende des Opfers*

Das Gegenteil trifft auf das Büchlein von *G. G. Stroumsa* zu. Von der Gattung her vielleicht am ehesten als ausgedehnter Essay zu beschreiben, betreibt Stroumsa gerade das, was soeben vermisst wurde: Hypothesenbildung darüber, was die Spätantike als eigene religionsgeschichtliche Epoche auszeichne. Unter

den Überschriften „Die Sorge um das Selbst“, „Der Aufschwung der Buchreligionen“, „Transformationen des Rituals“, „Von der Bürgerreligion (religion civique) zur Gemeinschaftsreligion“ und schließlich „Vom Meister der Weisheit zum spirituellen Meister“ werden Beobachtungen und Schlussfolgerungen vorgelegt, die nicht immer Zustimmung finden werden, aber immer anregend sind.

Aus historischer wie methodischer Sicht zentral erscheint mir die Aussage, dass sich in der hier im Zentrum stehenden Epoche Religion selbst gewandelt habe (29) – das Ensemble an Praktiken und Vorstellungen, das wir mit einem neuzeitlichen Konzept als „Religion“ fassen, verändert sich im Verständnis der Zeitgenossen nicht nur in Details, sondern verschiebt seine Grenzen, es – so möchte ich zuspitzen – weitet sich. Kein Wunder, dass Stroumsa im Unterschied zu Hahn den kulturellen Wandel primär im Religiösen selbst fassen möchte. Zentral für den ersten Abschnitt ist schließlich die These, dass das Personenkonzept verändert, ausgeweitet worden sei und im Christentum mit dem Sündenbegriff den Körper einbeziehe (54f.).

Den Aufstieg der Buchreligionen versteht Stroumsa nicht einfach als eine Zunahme literarischer Kommunikation. Der Prozess ist vielmehr vielschichtig und kennt unterschiedliche Entwicklungspfade. Einerseits gibt es einen Prozess von Zensur und Kanonisierung. Gegenüber der Vielzahl von Mythenvarianten der griechisch-römischen Welt werden im Judentum wie Christentum „authentische“ Versionen gesichert; Gruppenbildung geht daher mit der Bildung eigener Bücher oder Kanones einher. Während das Christentum – und (74–80 umfangreich dargestellt) Mani – aber hieraus eine in andere Kulturen übersetzbare Schrift entwickeln, die die Wahrheit enthält, ist im rabbinischen Judentum mit dem Verschwinden der Sekten eine Reoralisierung zu beobachten. Demgegenüber bietet die Verbreitung des Codex für das christliche Textkorpus einen einfachen Zugriff auf den Text und damit die Möglichkeit gesteigerter Intertextualität. Theologie wird damit zentral, steht im Zentrum der Religion und ist nicht mehr, wie in der griechisch-hellenistischen Tradition, auf die Philosophie ausgelagert (100). Das Christentum (und der Manichäismus, wie der Kölner Mani-Codex zeigt) wird nicht nur zur Buchreligion, sondern gar zur „Taschenbuchreligion“ (84) und trennt sich vom Judentum durch unterschiedliche Kanonbildungen (90f.). Die Geschichte des frühen Islam ist vor diesem Hintergrund zu sehen, er wird aber erst in den städtischen Kulturen zur Buchreligion, die den eminent durch arabische Mündlichkeit geprägten Koran verschriftlicht. Geteilt wird aber auch hier die Konzentration auf ein heiliges Buch. Die intensive, auf ein einzelnes Buch gerichtete, und nicht die extensive Lektüre bestimmt das Leben in Klöstern (101).

Stroumsas Überlegungen und Differenzierungen lassen die einfache Vorstellung, die Schriftlichkeit eines heiligen Textes als solches sei schon Garant für seine Verbreitung und Erklärung der Ausbreitung des Christentums, zu Recht hinter sich. Die komparative Betrachtung unterschiedlicher antiker und spätantiker Religionen ist fruchtbar, zumal wenn man auch für das Judentum mit einem

Wachstum mindestens bis ins 4. Jh. hinein rechnet. Fragen bleiben offen. Stroumsa selbst verknüpft seine Überlegungen zu den Idealtypen „Prophet“, „Gnostiker“ und „Heiliger“ des ersten Kapitels nicht mit der Frage der Autoritätsstrukturen und -typen, die sich durch den Umgang mit kanonisierten Texten bilden. Ohne Berücksichtigung bleibt auch die ungeheure Produktivität der Gattungen „Evangelium“, „Apostelakten“ und „Martyrerakten“, eine Diskursivierung von Religion im Christentum, die über den Kanon des Neuen Testaments hinausgeht. Überraschend ist schließlich, Übersetzungspraktiken unter dem Stichwort der Deglobalisierung diskutiert zu sehen (79, 158). Hintergrund ist die – dafür reicht es, Curran zu zitieren – wenig plausible Annahme, Konstantin habe mit der Wahl des Christentums eine Einheitsreligion für das auseinanderstrebende Imperium gesucht. Die breite geographische und soziale Durchdringung, die Übersetzungen ermöglichen, scheint mir gerade ein Merkmal und eine Technik von Globalisierung zu sein, die ja immer mit Prozessen regionaler Aneignung, auch der verstärkten Ausbildung regionaler Identitäten einhergeht.

Das Ende des Opfers ist der zentrale Gegenstand des folgenden Essays. Es handelt sich um einen langen Prozess, der das die lokale politische Einheit konstituierende blutige Tieropfer und seine Teilung verwandelt. Diese Veränderung ist zum einen selbst bei den traditionellen Befürwortern dieses Opfers zu entdecken: Das Opfer wird spiritualisiert, es bringe neben dem Gebet die materielle Verfasstheit des Menschen zum Ausdruck, bereite spirituelle, mystische Erfahrungen des Individuums vor. Neben diese häufig festgestellte Entwicklungslinie stellt Stroumsa die spezifisch jüdische Abschaffung des Opferkultes durch die römische Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Damit entsteht sichtbar in zahllosen Orten des römischen Reiches eine nicht mehr opfernde Religion – eine Argumentation, die mit ihrem Begriff der Interiorisierung und Privatisierung (114) die auch schon vorauslaufende Entwicklung der Synagogen und des gemeinschaftlichen Betens über Gebühr verkürzt, obschon sie gerade dieses Faktum als Verstärkung heranziehen könnte. Der Hinweis auf die Entwertung der Priesterklasse (118) bleibt bestehen.

Wichtig im Vergleich zum Christentum ist der jüdische Verzicht auf eine Metaphorisierung des Opfers, wie sie in der christlichen Theologie und rituellen Praxis erkennbar ist (Jesu Opfertod und seine Wiederholung). An ihre Stelle tritt im Judentum das Tora-Studium und das Rezitieren der Opfererzählungen oder -gesetze; schriftgemäßes Verhalten ist Äquivalent christlicher Askese. Auch das Entstehen der Mystik ist in diesem Kontext zu suchen, individuelle, nicht mehr vom zentralen Ritual und seinen Funktionären abhängige Epiphanien, Erfahrung von der Präsenz eines Gottes, der weder als Statue noch mit einem Wohnsitz fassbar ist. Demgegenüber ist das Christentum durch eine zunehmende Akzeptanz des Opfervokabulars charakterisiert. Die radikale Ablehnung des Tier- und vor allem Menschenopfers geht einher mit einer Interpretation der „Martyrien“ als Opfer. Den Opfergegnern steht die Möglichkeit, Opfer zu werden,

offen – mit fatalen Konsequenzen bis in die Gegenwart (135 f.). Diese Opferkonzeption hat eine weitere Konsequenz. Der Verzicht auf ein rituelles Zentrum (und sei es ein unerreichbares wie das unter Aelia Capitolina liegende Jerusalem) erlaubt dem Christentum ein anderes Verhältnis zum römischen Staat. Das Opfer, so resümiert Stroumsa, bleibt aber bei aller Abschaffung in merkwürdiger Weise präsent: Der theologische Kampf gegen den Dokerismus, die Annahme, Jesus, der Sohn Gottes, sei nicht wirklich hingerichtet worden, sichert die Realität dieses fundamentalen Opfers (141–144).

Während es dem Ritualkapitel in besonderer Weise gelingt, das komplexe Eineinander von Kontinuitäten und lokalisierbaren Veränderungen zu modellieren, das den religiösen Wandel zur Spätantike auszeichnet, scheint mir das folgende am wenigsten überzeugend. Auch hier gibt es viele überzeugende Feststellungen, so etwa dass nicht Mono- und Polytheismus die entscheidende spätantike Konfliktlinie bildeten (174) oder dass individuelle Identitäten zunehmend nicht mehr als kulturelle, sondern religiöse Identitäten formuliert werden (172) – wenn das die Annahme einschließt, dass der Wechsel im Rahmen einer weitgehend einheitlichen Kultur leicht fällt.

Problematisch ist aber der Ausgangspunkt, die „öffentliche Religion“ (*religion civique*) der Städte, deren Rolle für die politische Integration des römischen Reiches überschätzt und deren Freiräume für individuelle Religiosität massiv unterschätzt werden (148–156). Daraus entsteht eine scharfe Polarisierung zwischen der christlichen Intoleranz der auf individuelle Entscheidung und innere Autoritäten (die Sorge um das Selbst, das heilige Buch!) aufbauenden Gemeinschaftsreligion und der kollektiven Struktur traditioneller Religion, denen die Übernahme der staatlichen Gewalt durch das Christentum am Ende des 4. Jh. den Garaus macht (167).

Ich möchte mich hier auf zwei Einwände beschränken. Die Analyse von Hahn lehrt, sorgfältig die Akteure und lokal ganz unterschiedlichen Situationen zu unterscheiden. „Das Christentum“ und „die staatliche Gewalt“ sind keine geeigneten Begriffe für die spätantike Situation, Akteure und Instrumente klar zu bezeichnen. *Religio*, zum Zweiten, ist – hoch differenziert schon bei Cicero – bereits vor dem Christentum ein hochindividuelles Konzept, das unter Umständen in Konflikt mit öffentlichem Interesse geraten kann – und dann über diesem steht. Gruppenbildung im Medium der Religion ist ebenfalls alt; neu ist der Bedarf, solche Gruppen „theologisch“ zu unterscheiden. Mit dem Wahrheitskriterium kommt etwas Neues in den *religio*-Begriff, aber selbst in den Gesetzen des 4. Jh. ist es nicht gelungen, ihm oder *superstitio* als Gegenbegriff die unterstellte Generalität zu verleihen. Die Begrifflichkeit bleibt inkonsistent, oft bleibt es bei einer Aufzählung von *sectae* – ein Begriff, der schon seit hellenistischer Zeit zur Unterscheidung philosophischer Schulen diente. Hier wird noch einmal die Bedeutung von Stroumsas Ausgangsbeobachtung deutlich: Es ist der Umfang, der Zuschnitt von Religion selbst, der sich in der Spätantike geändert hat.

3. Ausblick

Die Spätantike wird unübersichtlicher. Nicht, weil noch weitere Akteure, Individuen, Gruppen, „Religionen“ auf den Plan träten, auch wenn noch mancher Autor eine bessere Edition, Kommentierung, Übersetzung verdiente. Nein, sie wird unübersichtlicher, weil die klaren Trennlinien, die klaren Zuschreibungen sich als ungeeignet erweisen. Es agieren Personen, die sich in unterschiedlichen Handlungsbereichen durch unterschiedliche Traditionen bestimmen lassen oder deren Spielräume ausloten, es existieren Traditionen, die sich keiner ethnisch oder religiös klar abgrenzbaren Trägergruppe verdanken. Auch welthistorische Prozesse lassen keine Prognosen über die Entwicklungen an unterschiedlichen Orten zu, ob man das nun als „time lag“ oder „space lag“, als Zeit- oder Ortsverzögerung beschreiben mag. Die Spätantike wird unübersichtlicher, und damit noch spannender.