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: “Göttliche Macht ohne Gesicht: Eine religionswissenschaftliche Sondierung“

Published in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht: Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema
Tübingen: Mohr Siebeck

Year: 2008

Pages: 1 - 22

ISBN: 978-3-16-149463-5

URL to the Original Publication:

https://www.mohrsiebeck.com/buch/vorsehung-schicksal-und-goettliche-macht-9783161494635/

The article is used with permission of *Mohr Siebeck*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Göttliche Macht ohne Gesicht

Eine religionswissenschaftliche Sondierung[1]

JÖRG RÜPKE

1 Einleitung

Die Titelwörter dieser Ringvorlesung, »Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht« – lateinisch wäre von *providentia, fatum* und *potestas* zu sprechen sind Relationsbegriffe, Begriffe, die asymmetrische Verhältnisse be-

[1] Dieser Beitrag führt Forschungen aus dem DAAD-geförderten Procope-Projekt »Divination im antiken Mittelmeerraum« (Universität Erfurt/EHPE Paris, Nicole Belayche, 2004–2006) mit der Arbeit des Graduiertenkollegs zusammen. Weiterführende Literatur: NICOLE BELAYCHE/JÖRG RÜPKE u.a. (Hgg.), »Divination romaine«, Thesaurus cultus et rituum antiquorum 3. Los Angelos 2005, S. 79–104; dies. (Hgg.), Divination et révélation dans les mondes grec et romain. Revue de l'histoire des religions 224, Heft 2 Paris 2007; AUGUSTE BOUCHÉ-LECLERCQ, Histoire de la divination dans l'antiquité. 4 Bde. Paris 1879–82; WALTER BURKERT, »Divination: Mantik in Griechenland«, Thesaurus cutlus et rituum antiquorum 3, Los Angelos 2005, S. 1–51; FREDERICK H. CRAMER, Astrology in Roman Law and Politics. Philadelphia 1954; MARIE-THERES FÖGEN, Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike. Frankfurt/M. 1993; DOMINIQUE JAILLARD/KATHARINA WALDNER (Hgg.), Divination et decision, Cahiers Glotz 16, 2005 [2007]; JOHN LINDERSKI, »The Augural Law«, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.16.3, Berlin 1986, S. 2146–2312; ERNST MARBACH, »Spectio«, RE 3A, 1929, S. 1570–1583; CHRISTIANE NASSE, »Zum Begriff hostia

schreiben, Vorsprünge an Wissen und Handlungsfreiheit. Macht ist nicht nur als unbeschränkte Fähigkeit an sich gemeint, sondern als Macht über jemanden. Das mag trivial klingen, ist es aber keineswegs. Unter den antiken philosophischen Schulen haben Epikur und seine hellenistischen wie kaiserzeitlichen Anhänger gerade letzteres für die Götter explizit in Frage gestellt: Der epikureische Gott müht sich mit keiner Arbeit ab und ist daher gegenüber dem vielgeplagten Gott der Stoiker, der die Welt regiere und leite und sich um alles kümmere, ein wahrhaft glücklicher (Cicero, *Über das Wesen der Götter* 1,51–56).

Der stoische Gott impliziert nach den Ausführungen Ciceros Schicksalsglauben. Wie aber verträgt sich, so kann man im Anschluss an die epikureische Position fragen, die menschliche Wahrnehmung eines Vorherbestimmtseins, des Ausgeliefertseins, der Ohn-Macht gegenüber den Göttern mit dem Bild, das sich dieselben Menschen in anderen Zusammenhängen vom Göttlichen, von ihren Göttern machen? Nicht nur für einen einzigen Gott stellt sich die Frage nach der Rechtfertigung des göttlichen Willens im Blick auf das Böse, auf Katastrophen. In polytheistischen Systemen, deren Er-

---

consultatoria (Macr. Sat. 3,5,5)«, in: Christophe Batsch Ulrike Egelhaaf-Gaiser/Ruth Stepper (Hgg.); Zwischen Krise und Alltag: Antike Religionen im Mittelmeerraum. Stuttgart 1999, S111–124; David S. Potter, Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius. Cambridge/Mass. 1994; Veit Rosenberger, Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik, Stuttgart 1998; Jörg Rüpke, Kalender und Öffentlichkeit: Die religiöse Konstruktion und Repräsentation von Zeit in Rom. Berlin 1995.

klärungskapazität ja gerade aus dem Zusammenspiel und Gegeneinander individualisierter Götter entsteht, stellt sich die Frage, bei wem denn eine übergreifende Macht liege oder wie eine umgreifende Kausalität mit dem bunten Treiber der Götter auf dem Olymp zusammenpasse.

Das Ende der von Cicero dem Epikureer in den Mund gelegten Ausführungen geht noch einen Schritt weiter. Der Mensch begnügt sich nicht mit der Deutung seiner Situation in Form von theologischer Spekulation – er will auch unter der Bedingung von Vorherbestimmung sein Handeln optimieren, will die Kontrolle zurückgewinnen, will schlicht mehr wissen. Er will das Schicksal in nur Angedrohtes, will verkündete Zukunft in bloße Warnung umdeuten, will dem göttlichen Willen entgehen. Dazu werden Techniken entwickelt, die den Inhalt der Zukunft und die Möglichkeiten des eigenen Handelns ergründen sollen. Denkerisch gilt es das Grundproblem zu lösen, wie sich Destination, Vorherbestimmtsein, und Divination, Erkundung der Zukunft zwecks Vermeidung, vertragen. Im Œuvre Ciceros schließt sich, vollendet kurz nach dem Tode Caesars, an die bisher zitierte Abhandlung »Über die Natur der Götter« der Dialog »Über die Wahrsagung«, *De divinatione,* an, in dem Cicero den von mir formulierten Fragen nachgeht und das logische Problem ebenso knapp wie anschaulich formuliert:

Wenn alles durch Schicksalsfügung geschieht, was nützt mir das Wahrsagevermögen? Was nämlich der, der wahrsagt, ankündigt, das wird in der Tat sein – so dass ich auch jene Erscheinung nicht einzuordnen vermag, die darin bestand, dass ein Adler unsern Freund Deiotaros eine Reise abbrechen ließ. Wenn er nicht um-

gekehrt wäre, hätte er in dem Gemach schlafen müssen, das in der folgenden Nacht einstürzte; er wäre also beim Einsturz erschlagen worden. Aber: dem wäre er nicht entgangen, wenn es das Schicksal wirklich so wollte, und wollte es das Schicksal nicht, so wäre er unter keinen Umständen dem betreffenden Unglück zum Opfer gefallen. Worin besteht also die Hilfe des Wahrsagevermögens? ... Nichts aber muss mit Gewissheit in der Zukunft sein, was mit irgendwelchen Vorkehrungen dazu gebracht werden kann, dass es nicht geschieht (2,20–21, Übers. C. Schäublin).

Dieser Beitrag möchte gerade an diesem Punkt ansetzen, aber nicht bei den Versuchen von Konzeptualisierungen, wie sie sich in Texten – Texten wie Ciceros Dialog – niederschlagen, sondern bei dem, was der Sprecher, im zweiten Buch Cicero selbst, »nicht einordnen kann«: bei den rituellen Strategien, den Handlungen, mit dem Dilemma umzugehen, bei »Divination«. Über die religionsgeschichtliche Rekonstruktion hinaus, wie Römer der spätrepublikanischen Zeit Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht erkundeten, möchte ich das Material auf die soeben aufgeworfene Frage hin untersuchen, wo und wie dieser göttlichen Macht ein Gesicht gegeben oder genommen wird. Im Sinne einer religionswissenschaftlichen Komparatistik ist daher mit Fragen nach der Verallgemeinerungsfähigkeit der römischen Befunde zu schließen.

2 *Divination*

Was sich nach den bisherigen Überlegungen als zentraler Bereich von Religion darstellt, ist in der religionswissenschaftlichen Forschung lange Zeit ein anrüchiges Feld

gewesen. Die zumeist komplizierten, zum Teil regelrecht exotischen Techniken, den Willen der Götter und die Zukunft zu erkunden, sei es etwa aus den spontanen Assoziationen, die Ölflecken auf Wasser aufkommen lassen, sei es aus komplizierten Berechnungen der Astrologie, boten das beste Anschauungsmaterial für den vorwissenschaftlichen Charakter von Religion, ja Magie. Es dauerte lange, bis zumal Ethnologen seit den 1950er Jahren die Technizität solcher Verfahren als eigene Form von Rationalität zu würdigen begannen. Soziale und politische Funktionen traten in den Blick, der Anthropologe Victor Turner betonte die Prozesshaftigkeit divinatorischer Verfahren und ihre Funktion, soziale Konflikte zu lösen: in Interpretationen, in der Einbeziehung verschiedener Akteure, in den Entscheidungen im Rahmen von oft mehrstufigen Verfahren.

In der jüngsten Zeit hat sich die Reserviertheit gegenüber dem Thema weitgehend aufgelöst. Der kognitive Gehalt wird zunehmend betont. Gerade für afrikanische Kulturen werden divinatorische Verfahren und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen als epistemologische Reflexionen par excellence untersucht. In der christlich-theologischen Reflexion ist »Offenbarung« ein Zentralbegriff, Historiker entdecken die Rolle scheinbar nichtrationaler Verfahren an mittelalterlichen Höfen, Techniken der Zukunftskontrolle und astrologische Ratgeber haben einen großen Anteil am esoterischen Buchmarkt – alles in allem eine Fülle von Impulsen für die verschiedene Disziplinen und gerade auch die Religionswissenschaft, ihren Divinationsbegriff und die damit isolierten Gegenstände zu überdenken. Zu diesen muss es nun aber zurückgehen.

Der Blick in die Forschungsgeschichte legt nahe, das Feld nicht schon durch einen zu fokussierten Divinationsbegriff einzuengen. Unter »Divination« sollen daher Techniken und rituelle Praktiken verstanden werden, die den Willen der Götter situationsspezifisch in Erfahrung bringen und so die Unsicherheit des Handelns reduzieren sollen: Wissen hat, auch wenn das zu theoretischen Widersprüchen führen würde, Konsequenzen. Für Rom fasst »Divination« demnach Praktiken und Vorstellungen zusammen, die sehr unterschiedlichen Handlungsbereichen angehören: Die Erkundung göttlichen Willens bzw. vorherbestimmten Geschickes kann sich auf individueller und Gruppen-Ebene sehr unterschiedlicher Techniken und Spezialisten bedienen und ganz unterschiedliche Konsequenzen zeitigen. Ein umfassender lateinischer Begriff fehlte ohnehin zunächst. Das Substantiv, *divinatio*, ist erst seit Cicero belegt, der damit den griechischen Begriff der Mantik, der mantischen Technik (*mantiké*), wiedergeben wollte (Cic. *div.* 1,1).

3 Die öffentliche Divination in Rom: Auspizien

In der römischen Republik traten vor allem zwei Formen der Divination hervor, zum einen die Einholung der *auspicia* (Auspizien), typischerweise Vogelzeichen, im Zusammenhang mit wichtigen Aktivitäten von Magistraten. Hier hatte sich wohl schon in der frühen Republik das Kollegium der Auguren als Kreis von (bis 300 v. Chr. ausschließlich) adligen Spezialisten herausgebildet, die beratend oder beurteilend tätig wurden. Neben

diese reguläre Form der Divination traten die Prodigien. Hier handelt es sich um Vorzeichen, die durch ihre Ungewöhnlichkeit ausgezeichnet waren und von jedermann beobachtet und gemeldet werden konnten. Mir ist nur wichtig, dass sich das aufwendige Verfahren der Begutachtung solcher Vorzeichen durch verschiedene spezialisierte Priesterschaften ebenso auf den Auslöser, das heißt menschliches Fehlverhalten, wie auf den zu besänftigenden göttlichen Adressaten richteten.

Jeder größere magistratische Akt verlangte die Auspikation, die Vogelschau durch die leitenden Beamten. In den Quellen werden dabei risikobehaftete Aktionen besonders betont: das Abhalten von Volksversammlungen, Wahlen, Auszug in den Krieg. Es sind die Beamten, die das Recht zur Auspikation »besitzen«, das schließt ebenso das Recht zur Durchführung der geplanten Handlung nach göttlicher Zustimmung ein wie das Recht, das Vorhaben mit Verweis auf fehlende Zustimmung oder warnende Zeichen abzubrechen.

Das ideale Verfahren bestand darin, dass der Magistrat sich noch in der Nacht an einen Beobachtungsort begab, dort sein Zelt aufschlug und von diesem Punkt her sein Beobachtungsfeld definierte (exemplarisch: Varro, *De lingua latina* 7,7–9). Ebenso wie der Raum, in dem der Beobachter sich befand, wird das sprachlich konstituierte Beobachtungsfeld als *templum* beschrieben (ebd., 7,13). Die Beobachtung, die nach der Terminologie antiquarischer Beschreibungen vor allem auf akustische Wahrnehmungen (Vogelrufe), weniger auf die Sichtung von Vogelflug in der Dunkelheit abstellte, begann mit der *legum dictio*, in der die erbetenen Zeichen und ihre Bedeutung definiert wurden. Üblicherweise

wurde die *spectio* durch die einfachere Form des *tripudium* ersetzt, in dem die aufwendige Beobachtung des Magistrats ersetzt wurde durch die Beobachtung des Fressverhaltens von Hühnern, die in Käfigen mitgeführt wurden.

Das beschriebene System ergab eine fragmentierte Legitimation magistratischer Machtausübung. Göttliche Legitimation wurde allein auf Tagesbasis erteilt. Die Rituale der Auspikation boten nun die Möglichkeit, Fehler zu begehen, die andere, insbesondere die Auguren, identifizieren konnten. Widrige Vorzeichen konnten von anderen Magistraten bis zum Beginn der Komitien gemeldet *(obnuntiare)* werden; das führte dann zum Abbruch des Verfahrens. Während der Versammlung selbst konnten – aber das ist schon umstritten – nur noch anwesende Auguren Vorzeichen melden, die den Abbruch nahelegten (Cicero, *Über die Gesetze* 2,31 mit einem Katalog der auguralen Eingriffsmöglichkeiten). Vom Abbruch waren in den uns bekannten Fällen der späten Republik durchgängig Wahlen betroffen; Gesetzgebungsverfahren wurden dagegen trotz Vorzeichenmeldung nicht abgebrochen. Unter dieser Perspektive erscheinen die unterschiedlichen divinatorischen Akte als mögliche Widerspruchsschleifen, die insgesamt den Entscheidungsprozess in Richtung Konsens optimieren. Nicht Mehrheitsentscheidungen, sondern Freiheit von explizitem Widerspruch kennzeichnet dieses spätrepublikanische Entscheidungssystem, das in der Kaiserzeit durch das Auspizienmonopol der Kaiser abgelöst werden sollte.

Die Auspikation bleibt merkwürdig inhaltsarm. Das Funktionieren ist technisch einfach; das Ausmaß an Spezialistenwissen ist nicht recht abzuschätzen, aber über die

Auspikation scheint der Komödiendichter Plautus mehr zu wissen als der Augur und Fachschriftsteller Cicero. Das entspricht der generellen Entwicklung der *sacerdotes publici* seit der mittleren Republik, die zunehmend weniger als Experten in Erscheinung traten und immer stärker den politischen Amtsträgern angeglichen wurden. Die *libri sacerdotum*, die schriftlichen Aufzeichnungen der großen Priesterkollegien, waren kaum systematische, normative Texte, sondern Protokolle mit der Aufzeichnung von Personenbewegungen und Präzedenzfällen, die Ansprüche sichern oder Muster liefern. »Sakralrecht« – ein lateinisches Äquivalent gibt es dafür gar nicht – war keine starre Norm, sondern Situationslogik.

Die Konstruktion des Auspizienwesens spiegelt die politische Mentalität der römischen Republik wider, die – bei aller Notwendigkeit einer starken »Exekutive« – die maximale Kontrolle durch die Gesamtheit der regierenden Schicht, der Nobilität, suchte. Unter dieser Prämisse wird noch einmal deutlich, dass nicht die divinatorische Aktivlegitimation wichtig ist, sondern entscheidende Bedeutung dem Zwang zukommt, jede inhaltliche Handlung mit einem Formalakt zu verbinden, der potentiell fehlerhaltig *(vitium)* oder durchkreuzbar *(obnuntiatio)* ist – bei allgemeiner Zustimmung aber keine hinderliche Eigendynamik entfaltet. Damit gibt es eine Art »Verwaltungsgerichtsbarkeit«; in der jeder Akt durch das politische Plenum, den Senat, und ein hocharistokratisches Expertengremium, die Auguren, überprüfbar wird. Erst die zunehmende Polarisierung und Personalisierung der Späten Republik macht als funktionales Äquivalent die Zunahme von Gerichtsprozessen erklärlich, die mit der kriminalisierenden Verurteilung die

dauerhafte politische Ausschaltung einer ganzen Person erreichen wollen.

An Plausiblität gewinnt diese Einschätzung, wenn man die Veränderung des gesamten Divinationssystems im Übergang zum Prinzipat in den Blick nimmt. Die Gesamtkontrolle durch eine Schicht weicht dem Auspizienmonopol eines einzelnen. Die ausführende wie beurteilende Kompetenz aller politischen Entscheidungsträger geht an Experten über, die allein dem Herrscher zur Verfügung stehen, der nun einen gesteigerten Beratungsbedarf und Legitimationsbedarf hat. Ethnisch und sozial gehören diese Experten nicht mehr der alten Führungsschicht an, seien sie östliche Astrologen oder germanische Seherinnen; die Anfänge dieses Prozesses können wir bereits im späten zweiten Jahrhundert v. Chr. beobachten: Wie ein Haruspex die Gracchen, so begleitete eine syrische Seherin den Marius.

Das Auspikationswesen ist Iuppiter zugeordnet, jenem Gott, der in republikanischer Zeit in besonderer Weise einem »Entmythisierungsprozess« unterworfen wurde, einer Selektion von Kulten und Mythen, die den obersten Gott des Gemeinwesens von jeglicher genealogischen, gentilizischen Verbindung abgetrennt haben. Magistrate legen ihre »privaten« Rollen (etwa als Paterfamilias) nicht ab, verrichten weiter ihre Haus- und Gentilkulte, aber wenn sie allein mit Iuppiter kommunizieren, bewegen sie sich in einem nichtgentilizischem, gemeindlichem Raum. Es sind gerade die »politischen« und militärischen Aktivitäten der Obermagistrate, die durch das Einholen von Auspizien in einen spezifisch öffentlichen Raum gestellt werden; hierin unterscheidet sich das Auspizienwesen deutlich von den zuvor angesprochenen divinatorischen

Handlungen, die mit jedem normalen Opfer verbunden waren, aber den privaten Bereich genauso betreffen wie den öffentlichen.

4 Weitere Divinationsformen

Die Dominanz der genannten Techniken darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch Orakel, vielfach außerhalb Roms, für individuelle wie öffentlich-politische Zwecke aufgesucht werden konnten. In der Umgebung Roms bildete das Orakel der Fortuna Primigenia in Praeneste die angesehenste Orakelstätte. Noch am Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. wurde das Terassen-Heiligtum repräsentativ ausgebaut und in eine weithin sichtbare Anlage verwandelt, die ein hohes finanzielles Engagement der Bewohner Praenestes und der Nutzer des Orakels voraussetzt. Das Orakel selbst funktionierte als Losverfahren (Sueton, *Tiberius* 63,1). Ein weiteres Losorakel existierte in Falerii (Livius 22,1,11–12). Eine alte Orakelstätte befand sich in Lanuvium, deren Schlangen das Ernteergebnis vorhersagten (Properz 4,8,3–14).

Orakel konnten aber auch in Tausenden von schriftlichen verbreiteten Orakeln und Orakelbüchern präsent sein: Nach dem Kaiserbiographen Sueton wurden zweitausend Bücher nach einer Razzia unter dem neugewählten Pontifex maximus Augustus verbrannt und nur wenige nach einer Sichtung solcher Orakel aufbewahrt (*Res gestae divi Augusti* 31,1). Das Bemühen galt dem Ziel, solche Orakel den von den Quindecimviri betreuten Sibyllinischen Büchern zuzurechnen, einer Sammlung, die zunächst im Tempel des Iuppiter Capitolinus, in der

Kaiserzeit dann im palatinischen Apollo-Tempel aufbewahrt wurde (Servius, *Aeneis* 6,72).

Über prophetenartige Gestalten *(vates)* im republikanischen Rom ist auffällig wenig überliefert: Vermutlich nicht selbst aus der Oberschicht stammend, haben sie unter der Nobilität, die sich um Monopolisierung vieler gesellschaftlicher Funktionen bemühte, auch keine Wertschätzung gefunden. Die wenigen Erwähnungen und das *vates*-Bild, das die spätrepublikanischen oder augusteischen Dichter von sich selbst entwerfen, legen nahe, dass vor allem moralische Ermahnung als Charakteristikum dieser Rolle gesehen wurde. Im Einzelfall konnten solche *vates* große Durchschlagskraft gewinnen, wie die Aufnahme der *Carmina Marciana* im Zweiten Punischen Krieg belegt. Inspiration finden diese Propheten bei den unterschiedlichsten Göttern. Der Verweis auf eine bestimmte Gottheit scheint aber nicht von Bedeutung gewesen sein: Er kann fehlen; Dichter können eine große Bandbreite von Göttern im schnellen Wechsel anführen. Gegen die Technizität der Auspizien oder des Orakelbetriebes dominiert für die aus eigener Initiative, nicht als Dienstleister auftretenden privaten Seher die Vision und der Traum; dieses Muster findet sich schon in den Dokumenten über den Prophetenbetrieb in Mari.

Wenn Handeln unter Unsicherheit erfolgen muss, werden relevante Faktoren gerade dort gesucht, wo man sie kontrollieren und beeinflussen kann. Das betrifft den Faktor Zeit: Fehlen Kenntnisse über die übrigen Randbedingungen, lässt sich zumindest der Tag einer Reise, einer Hochzeit oder anderer risikobehafteter Handlungen verschieben. Da die aus dem Osten stammende Astrologie erst im 1. Jh. v. Chr. allmählich in Rom Platz

griff, wurde Tagewählerei in republikanischer Zeit – und zwar nicht nur im privaten Bereich – über die Wahrnehmung von »schwarzen Tagen« gesteuert. Es handelt sich bei diesen »Unglückstagen« um religiös eigentlich unauffällige Tage, deren negativer Charakter sich erst allmählich, und zwar vor allem in militärischen Niederlagen, offenbart haben soll. Der bedeutendste war der auch in zahlreichen Kalenderexemplaren markierte 18. Juli, der Tag der Niederlage gegen die Gallier am Flüsschen Allia. Dass es hier nicht einfach um die Konservierung eines historischen Ereignisses ging, zeigt die Erneuerung von Unglücksfällen am gleichen Tag. Eine frührepublikanische Niederlage, die Vernichtung von 306 Fabiern an der Cremera, die Ovid auf den 13. Februar datierte, wurde zum Teil auf den gleichen Tag wie die gallische Katastrophe verlegt (Livius 6,1,11–12). Die an sich zufällige Verknüpfung eines Ereignisses mit einem wiederholt als negativ erwiesenen Umstand wurde in Rom zu einem *omen,* einem schlechten Vorzeichen. Der Mechanismus reicht über den Kalender hinaus. Die Umstände können ebenso Daten wie Details politischer Entscheidungsmechanismen sein (Abstimmungsbeginn durch die Faucische *curia*: Liv. 9,38,15–16). Nach Tacitus wurde anlässlich des neronischen Brandes Roms am 19. Juli 64 n. Chr. auf das angeblich identische Datum des Brandes nach der gallischen Eroberung hingewiesen.

Das Spiel mit historischen Daten verlieh der Qualifikation bestimmter Tage in den Augen der antiken Referenten einen Anstrich von Empirie und rationaler Handlungssteuerung. Aber das Instrument des Kalenders selbst wurde zum Ausgangspunkt ominöser Spekulation und Qualifikation: Das Bedürfnis nach Informationen für

unsichere Entscheidungen produzierte Regelungen, die anderweitig begründete Praktiken – vielleicht sollten die Monatsfeiertage der Kalenden, Nonen und Iden von privaten Vorbereitungen für den Folgetag freigehalten werden – im inhaltlich neutralen Instrument des Kalenders systematisieren und als *dies atri,* »schwarze Tage«, umdeuten.

Das bisher beschriebene römische System wurde seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. zunehmend von der aus Babylonien nach Griechenland gelangten Astrologie in den Hintergrund gedrängt. Lassen sich hinter den »schwarzen Tage« keine Gottheiten entdecken, sind sie in der Astrologie überall präsent. Insbesondere die sieben Planetengötter – Sol, Luna, Mars, Merkur, Venus, Iuppiter und Saturn – gewinnen komplexe Profile, die weit über eine binäre Klassifikation von »gut« und »schlecht« hinausgehen. Während populäre Formen als Tischunterhaltung dienen können, sichern professionelle Astrologen, *mathematici, Chaldaei,* das Prestige des Systems und liefern für Personen wie auch die Stadt Rom Horoskope, die sich ebenso durch astronomische Genauigkeit wie Detailfülle in ihren biographischen und politischen Folgerungen auszeichnen.

5 *Und die Götter?*

Das breite Bild divinatorischer Praktiken in Rom sollte zunächst die Anfangsbehauptung plausibilisieren, Divination sei ein zentraler Bestandteil von Religion. Ich hoffe, das bedarf keines weiteren Nachweises. In der Analyse einzelner Formen sind verschiedene gesell-

schaftliche Funktionen divinatorischer Verfahren identifiziert worden; auf ihre Systematisierung möchte ich hier verzichten. Unerledigt bleibt damit allein die Frage nach den Gottesbildern, nach dem Umgang mit den Dissonanzen, die ich für die menschliche Erfahrung der Machtlosigkeit anfangs unterstellt hatte. Diesem Problem soll der letzte Teil des Beitrags nachgehen.

Den Rahmen, diese Frage anzugehen, verschafft mir der Kommunikationsbegriff: Indem ich religiöse Praktiken als Kommunikation fasse, als Versuch von Menschen, in Kommunikation mit ihren Gottheiten einzutreten, ordne ich divinatorische Praktiken in ein größeres Spektrum ein. Divinationsverfahren teilen somit das Charakteristikum religiöser Kommunikation, eine Kommunikation darzustellen, in der einer der Partner – die Seite der Götter – nicht empirisch zu verifizieren ist. Daraus ergibt sich zwangsläufig die Frage, wie dieses Gegenüber konstruiert, wie ihm Bedeutungen zugeschrieben und diese im Kommunikationsakt objektiviert werden. Selbstverständlich ergeben sich daraus zugleich Aufschlüsse über die Selbstbeschreibung der beteiligten Menschen.

Mit dem Kommunikationsbegriff wird ein weiterer Zug von Divination erfasst. Einerseits beschreibt der Begriff Techniken, den Willen der Götter zu erkunden, das heißt, deren Äußerungen zu identifizieren und zu interpretieren oder gegebenenfalls solche Äußerungen über den Verlauf der Zukunft oder Äußerungen der Zustimmung (oder Ablehnung) zu menschlichen Plänen zu provozieren. Dieser eher passiven Seite des Konzeptes »Divination« stehen eher aktive Verfahren zur Seite, mit denen die festgestellte Zukunft wiederum beeinflusst werden soll. Das hat Konsequenzen. Wenn in der Kai-

serzeit schon das Wissen um die Zukunft, etwa in Bezug auf die Lebensdauer des Herrschers, strafbar sein kann, um wie viel mehr geraten Techniken zur aktiven Beeinflussung auch in den Bereich des Kriminellen: Der ausgrenzende Begriff der »Magie« erweist sich so als die andere Seite der Divination.

In den bisher vorgestellten Formen erscheint antike Divination als Instrument einer passiven Disposition: Der Mensch ergibt sich dem göttlichen Willen, den es herauszufinden gilt. Diese passive Sichtweise erlaubt den Beteiligten selbst, die Unverfügbarkeit der göttlichen Entscheidung herauszustellen. Das ermöglicht nämlich, das eigene Handeln (oder Nichthandeln), das in Konformität mit dem festgestellten göttlichen Willen erfolgt, zu legitimieren. Kulturspezifisch wird die Konformität entweder rituell durch ein von den politischen Akteuren selbst weitestgehend steuerbares oder nur noch fiktives Divinationsverfahren (so im Auspizienwesen) produziert oder durch ein kompliziertes Interpretationsverfahren durch die Beteiligung von Experten abgesichert (so im Falle vieler griechischer Orakel).

Das Modell des passiven Zugangs zu göttlichem »Wissen« wird für die römische Kaiserzeit zunehmend unzureichend. Der Konsultationsprozess gewann in vielen Fällen, insbesondere, wenn es um herausragende politische Rollenträger ging, in den Augen zeitgenössischer Beobachter den Charakter eines aktiven Mittels, den zukünftigen Lauf der Dinge zu beeinflussen. Seit dem Prinzipat des Augustus gab es daher Bemühungen, mit gesetzgeberischen und strafrechtlichen Mitteln solche Aktivitäten zu verhindern beziehungsweise zu bestrafen. Das betraf Erkundigungen über die Zukunft des Ge-

meinwesens ebenso wie über Mitglieder des Herrscherhauses oder – im privaten Bereich – über die eigenen Eigentümer durch Sklaven.

Die Divinationsverbote dienten nicht nur der Durchsetzung eines »kaiserlichen Wissensmonopol« (Marie-Theres Fögen). Diese neue Rolle des Kaisers spiegelt vielmehr selbst eine breitere Entwicklung wider, in der religiöse Kompetenz nicht mehr automatisch in den Händen einer sozialen und zugleich politischen Elite konzentriert ist. Dieses Modell des selbstverständlichen Zusammenfalls von politischem Funktionsträger mit dem Auftraggeber oder gar Durchführendem von Divinationsakten wurde vielerorts durch die religiöse Entwicklung der Kaiserzeit – von prophetischen Figuren, auch im republikanischen Rom, schon viel früher, aber vereinzelt und ohne strukturelle Konsequenzen – in Frage gestellt und verschärfte somit die Legitimationsproblematik. Die Inhaber traditioneller politischer Rollen reagierten darauf mit dem Vorwurf der »Zauberei« oder »Magie«.

Die Unterscheidung der aktiven und passiven Seite – und damit wird der historische Exkurs beendet – erweist sich als wichtig für die Frage nach dem Gesicht der göttlichen Macht. In manchen Fällen ist das klar. Das gilt etwa für »Gesichte«, Visionen oder bildhafte Träume, in denen eine Gottheit selbst auftritt. Es handelt sich dabei aber oft um sehr spezielle Angelegenheiten, Angelegenheiten, in die die Gottheit schon zuvor verwickelt war. Ein meines Erachtens typisches Beispiel dafür bietet die von Cicero referierte Geschichte aus dem klassischen Athen: Nach dem Diebstahl einer goldenen Schüssel aus einem Herakles-Heiligtum erschien dieser Gott mehr-

fach dem Sophokles, um den Verdächtigen zu bezeichnen. Aber erst nach der dritten Wiederholung des Traums wurde Sophokles tätig und erstattete Anzeige. Diese endlich führte zur Überführung des Diebs wie zum neuen Beinamen »Hercules Index«, Herakles Menytés für den Gott (Cic. *Div.* 1,54; *Vitae Sophistarum* 12). Oft geht der Äußerung der Gottheit eine an sie gerichtete Anfrage voraus; im Orakel ist das regelmäßig der Fall.

Die geschilderte direkte, man möchte sagen: face-to-face-Kommunikation ist nicht der Regelfall. Oft ist es nicht ein bestimmter, sondern *deus,* der (abstrakte) Gott, nicht eine benennbare Gottheit, sondern *mens divina,* göttlicher Geist, der hinter den Vorzeichen steht. Hierbei gilt es allerdings zunächst einmal unterschiedliche »Diskurse« auseinander zu halten und keine bloße Quellenstatistik anzustellen. Schon allein die Zitate in Ciceros Abhandlung über die Divination lassen erkennen, dass Epik durch die Personalisierung der göttlichen Aktanten funktioniert. Natürlich schickt Iuppiter in solchen Texten die Blitze (Cic. *Div.* 1,19. 106). Dass Iuppiter hinter den Auspizien stehe, wird dagegen in den politischen Reden und antiquarischen Texten, die sich mit Auspizien beschäftigen, nur äußerst selten formuliert (etwa *leg.* 2,20 in der Priestersystematik; *div.* 1,12 in einer referierten Polemik). Die Rhetorik von Beobachtung und Regelhaftigkeit, von Empirie, tritt an die Stelle personenhaft-theologischer Deutung. Die klassifikatorische Zuordnung zu Göttern ist möglich, geschieht aber auf einer abstrakten, generalisierten Ebene: Iuppiter für die im Auspizienwesen behandelten Vorzeichen, Apollo als Hüter der Sibyllensprüche – wenn denn ein Ort für die Unterbringung der Texte gefunden werden muss. Dass die

Aufbewahrung der Texte zuvor im Tempel des Iuppiter Capitolinus erfolgt war, zeigt – wie die spätere Wahl des palatinischen Apollotempels –, dass hier eher politische Kontrolle als Urheberschaft angezeigt wurde.

Die genannten Götter werden nicht bemüht, wenn es darum geht, ein bestimmtes Vorzeichen, einen bestimmten Spruch zu deuten. Was bedeutet der Vogel, ist die Frage, nicht, was uns ausgerechnet Iuppiter sagen will. Die Gesichter der Götter treten zurück hinter die Technizität des Verfahrens. Das kann sehr unterschiedliche Varianten aufweisen.

Im Falle des Auspiciums, der Vogelschau, kann die Bezeichnung »Augur« oder Auspex sowohl für den menschlichen Deuter, die Vögel wie einen Gott benutzt werden (zum Beispiel Vergil, *Aeneis* 4,376: *augur Apollo;* Horaz *Ode* 3,17,12: *augur ... cornix*). Natürlich sind das metaphorische Redeweisen, sie zeigen aber, wie einfach das Spiel mit dem Verschieben der Ebenen von Zeichenproduktion und -deutung ist. Im Falle der kalendarischen Divination und der Astrologie bleibt der Vorzeichengeber noch weiter im Hintergrund; das Prestige des Systems scheint auf der Kompetenz der *mathematici* oder *Chaldaei* zu beruhen, die es propagieren, die Popularität auf der Zugänglichkeit. Auf dieser Ebene von Prestige und Zugänglichkeit kann sich auch der Wettwerb von Divinationsformen abspielen, den wir nicht unterschätzen sollten. Hier müssen sich neue Orakelstätten wie das von Lukian gezeichnete Glykon-Orakel des Alexandros in Abonuteichnos, müssen sich neue Divinationsspezialisten wie Visionäre gegen alte Praktiken und Bücher durch überlegene Leistungen, Bücherfunde und die Erringung öffentlicher Positionen, aber auch verlängerte

Öffnungszeiten und billige Kopien etablieren und legitimieren.

Zeigten die letzten Beispiele nicht gerade, wie Divination ein Gesicht gewinnt? Die Frage ist insofern zu verneinen, als es menschliche Gesichter sind, und zwar Gesichter von Fremden, Träger einer »Kunst« zwar, aber doch, wie die adligen Haruspices, Fremde: Chaldäer, Etrusker, Syrerinnen. Auch die Sibyllinen gewinnen in den Sibyllen (so Servius, *Aeneis* 6,72) – wirkungsmächtig – ein oder sieben oder zehn Gesichter, aber es sind generische Gesichter von Personen, deren soziale Position gerade kein Prestige vermittelte – es sind alte Frauen an imaginierten Orten. Marginalisiert, besitzen die Träger divinatorischer Kompetenz gerade keine soziale. Im Falle der Vogelschau gilt das nun gerade nicht, aber hier neutralisiert sich das Zusammenspiel und Gegeneinander vieler oder zu vieler Akteure – Magistrate wie Priester – gegenseitig. Das System lädt explizit zum Widerspruch ein, argumentiert gerade nicht mit überlegenem Wissen.

Die Astrologie legt noch ein zweites Gegenargument nahe: Werden nicht gerade in der populärsten Form, in den Wochentagen respektive Planetengöttern die Gesichter der Götter überdeutlich? Der Einwand ist ernstzunehmen. Zweifellos muss die ikonographische wie begriffliche Fassung dieses Systems in Form von sieben Gottheiten eine besondere Attraktivität besessen haben. Zugleich zeigt aber die Sterotypisierung, zeigt die Festlegung und geradezu mathematische Verrechnung von Charakteren – es wirken schließlich oft mehrere Kräfte zusammen – eine Tendenz zur Depotenzierung, zur Entmachtung der Gottheiten, die in erster Linie Datie-

rungen werden. Die breite Rezeption beziehungsweise Beibehaltung astrologischer Vorstellungen unter Juden und Christen (eine Verbindung, die in der frühen Neuzeit noch einmal sehr erfolgreich sein wird) lässt darauf schließen, dass diese Figuren nur eingeschränkt als göttliche Akteure wahrgenommen wurden.

Wie sieht die Gegenprobe aus? Im Verfahren der rituellen Heilung des durch Prodigien angezeigten Götterzorns ist die Identifikation einer Gottheit, an die sich dieser Kult richten kann, ein wichtiges Element. Das lässt sich verallgemeinern. Bitten, ob in schlichter Mündlichkeit eines Gebets oder mit Gaben, gar blutigen Opfern verstärkt, werden an eine oder mehrere, aber bestimmte Gottheiten gerichtet. Es ist geradezu eine Kunst, auf Anhieb die richtigen Adressaten zu finden beziehungsweise zu kombinieren. Hymnen wie Bitt- und Votivinschriften in endloser Zahl sozialisieren die »Benutzer« des Systems. Hier wird alles daran gesetzt, der göttlichen Macht Gesicht, Gesichter zu verleihen. Ist dieser Unterschied zufällig?

Es wäre voreilig, Verallgemeinerungen, zu prätentiös, gleich Idealtypen zu formulieren. Angemessener scheint mir, aus dem römischen Material wiederum Fragen zu generieren:

– Lassen sich Bedingungen formulieren, unter denen im rituellen Umgang mit der Zukunft der passive oder aktive Habitus dominiert?

– Lässt sich allgemein von einer Verweigerung sprechen, der göttlichen Macht, der man sich ausgeliefert fühlt, ein Gesicht zu verleihen?

– Wie gestaltet sich das Reden über gesichtslose göttliche Macht? Wie verleiht es dennoch Autorität?

Und schließlich: Wie wird diese Autorität hintergangen, unterschnitten, wo ist sie bloßes Interpretament, wo handlungssteuernd? Die Auspizien, so haben wir gesehen, blockieren sich effizient gegenseitig, die meisten Quellen für die Tage der Planetenwoche finden wir auf Grabsteinen, wenn alles Handeln an ein Ende gekommen ist.