

Violence in Antiquity

Religious Approaches to its Legitimation and
Delegitimation

Edited by Johannes Breuer and Jochen Walter

HAMBURGER STUDIEN
ZU GESELLSCHAFTEN
UND KULTUREN
DER VORMODERNE
BAND 26

Franz Steiner Verlag





Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne

Alessandro Bausi (Äthiopistik), Christof Berns (Archäologie),
Christian Brockmann (Klassische Philologie), Christoph Dartmann
(Mittelalterliche Geschichte), Philippe Depreux (Mittelalterliche Geschichte),
Helmut Halfmann (Alte Geschichte), Kaja Harter-Uibopuu (Alte Geschichte),
Stefan Heidemann (Islamwissenschaft), Ulla Kypka (Mittelalterliche Geschichte),
Ulrich Moennig (Byzantinistik und Neugriechische Philologie), Barbara Müller
(Kirchengeschichte), Sabine Panzram (Alte Geschichte), Werner Riess
(Alte Geschichte), Jürgen Sarnowsky (Mittelalterliche Geschichte),
Claudia Schindler (Klassische Philologie), Martina Seifert (Klassische Archäologie),
Giuseppe Veltri (Jüdische Philosophie und Religion)

Aus dem Herausbergeremium verantwortlich für diesen Band:
Claudia Schindler

Band 26

<https://www.steiner-verlag.de/brand/Hamburger-Studien>

Violence in Antiquity
Gewalt in der Antike

*Religious Approaches to its Legitimation
and Delegation*

*Religiöse Ansätze zu ihrer Legitimierung
und Delegitimierung*

Edited by / Herausgegeben von
Johannes Breuer & Jochen Walter

Franz Steiner Verlag

Umschlagabbildung:
Sankt Martin und die Zerstörung eines paganen Tempels
(Miniatur aus einem frühneuzeitlichen Codex)
gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10516302/f58>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2023
www.steiner-verlag.de

Layout, Satz und Herstellung durch den Verlag
Druck: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-13450-7 (Print)

ISBN 978-3-515-13454-5 (E-Book)

<https://doi.org/10.25162/9783515134545>

Editorial

In der Reihe *Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne* haben sich geisteswissenschaftliche Fächer, die u. a. die vormodernen Gesellschaften erforschen (Äthiopistik, Alte Geschichte, Byzantinistik, Islamwissenschaft, Judaistik, Theologie- und Kirchengeschichte, Klassische Archäologie, Klassische und Neulateinische Philologie, Mittelalterliche Geschichte) in ihrer gesamten Breite zu einer gemeinsamen Publikationsplattform zusammengeschlossen. Chronologisch wird die Zeit von der griechisch-römischen Antike bis unmittelbar vor der Reformation abgedeckt. Thematisch hebt die Reihe zwei Postulate hervor: Zum einen betonen wir die Kontinuitäten zwischen Antike und Mittelalter bzw. beginnender Früher Neuzeit, und zwar vom Atlantik bis zum Hindukusch, die wir gemeinsam als „Vormoderne“ verstehen, zum anderen verfolgen wir einen dezidiert kulturgeschichtlichen Ansatz mit dem Rahmenthema „Sinnstiftende Elemente der Vormoderne“, das als Klammer zwischen den Disziplinen dienen soll. Es geht im weitesten Sinne um die Eruierung sinnstiftender Konstituenten in den von unseren Fächern behandelten Kulturen.

Während Kontinuitäten für die Übergangszeit von der Spätantike ins Frühmittelalter und dann wieder vom ausgehenden Mittelalter in die Frühe Neuzeit als zumindest für das lateinische Europa relativ gut erforscht gelten können, soll eingehender der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Kulturen des Mittelalters im Allgemeinen auf die antiken Kulturen rekurrierten, sie fortgesetzt und weiterentwickelt haben. Diesen großen Bogen zu schließen, soll die neue Hamburger Reihe helfen. Es ist lohnenswert, diese längeren Linien nachzuzeichnen, gerade auch in größeren Räumen. Vielfältige Kohärenzen werden in einer geographisch weit verstandenen mediterranen Koine sichtbar werden, wobei sich die Perspektive vom Mittelmeerraum bis nach Zentralasien erstreckt, ein Raum, der für die prägende hellenistische Kultur durch Alexander den Großen erschlossen wurde; auch der Norden Europas steht wirtschaftlich und kulturell in Verbindung mit dem Mittelmeerraum und Zentralasien – sowohl aufgrund der Expansion der lateinischen Christenheit als auch über die Handelswege entlang des Dnepr und der Wolga.

Der gemeinsame Impetus der zur Reihe beitragenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler besteht darin aufzuzeigen, dass soziale Praktiken, Texte aller Art und Artefakte/Bauwerke der Vormoderne im jeweiligen zeithistorischen und kulturellen Kontext ganz spezifische sinn- und identitätsstiftende Funktionen erfüllten. Die Ge-

meinsamkeiten und Alteritäten von Phänomenen – die unten Erwähnten stehen lediglich *exempli gratia* – zwischen Vormoderne und Moderne unter dieser Fragestellung herauszuarbeiten, stellt das Profil der Hamburger Reihe dar.

Sinnstiftende Elemente von Strategien der Rechtsfindung und Rechtsprechung als Bestandteil der Verwaltung von Großreichen und des Entstehens von Staatlichkeit, gerade auch in Parallelität mit Strukturen in weiterhin kleinräumigen Gemeinschaften, werden genauso untersucht wie Gewaltausübung, die Perzeption und Repräsentation von Gewalt, Krieg und Konfliktlösungsmechanismen. Bei der Genese von Staatlichkeit spielen die Strukturierung und Archivierung von Wissen eine besondere Rolle, bedingt durch ganz bestimmte Weltvorstellungen, die sich z. T. auch in der Kartographie konkret niederschlugen. Das Entstehen von Staatlichkeit ist selbstverständlich nicht nur als politischer Prozess zu verstehen, sondern als Gliederung des geistigen Kosmos zu bestimmten Epochen durch spezifische philosophische Ansätze, religiöse Bewegungen sowie Staats- und Gesellschaftstheorien. Diese Prozesse der *longue durée* beruhen auf einer Vielzahl symbolischer Kommunikation, die sich in unterschiedlichen Kulturen der Schriftlichkeit, der Kommunikation und des Verkehrs niedergeschlagen hat. Zentrum der Schriftlichkeit sind natürlich Texte verschiedenster Provenienz und Gattungen, deren Gehalt sich nicht nur auf der Inhaltsebene erschließen lässt, sondern deren Analyse unter Berücksichtigung der spezifischen kulturellen und epochalen Prägung auch die rhetorische Diktion, die Topik, Motive und auktoriale Intentionen, wie die *aemulatio*, in Anschlag bringen muss. Damit wird die semantische Tiefendimension zeitlich weit entfernter Texte in ihrem auch symbolischen Gehalt erschlossen.

Auch die für uns teilweise noch fremdartigen Wirtschaftssysteme der Vormoderne harren einer umfassenden Analyse. Sinnstiftende Elemente finden sich auch und v. a. in Bauwerken, Artefakten, Grabmonumenten und Strukturen der jeweiligen Urbanistik, die jeweils einen ganz bestimmten Sitz im Leben erfüllten. Techniken der Selbstdarstellung dienten dem Wettbewerb mit Nachbarn und anderen Städten.

Glaubenssysteme und Kulturpraktiken inklusive der „Magie“ sind gerade in ihrem Verhältnis zur Entstehung und Ausbreitung des Christentums, der islamischen Kultur und der Theologie dieser jeweiligen Religionen in ihrem Bedeutungsgehalt weiter zu erschließen. Eng verbunden mit der Religiosität sind Kulturen der Ritualisierung, der Performanz und des Theaters, Phänomene, die viele soziale Praktiken auch jenseits der Kultausübung erklären helfen können. Und im intimsten Bereich der Menschen, der Sexualität, den Gender-Strukturen und dem Familienleben gilt es ebenfalls, sinn- und identitätsstiftenden Elementen nachzuspüren. Medizinische Methoden im Wandel der Zeiten sowie die Geschichte der Kindheit und Jugend sind weitere Themengebiete, deren Bedeutungsgehalt weiter erschlossen werden muss.

Gemeinsamer Nenner bleibt das Herausarbeiten von symbolträchtigen Elementen und Strukturen der Sinnhaftigkeit in den zu untersuchenden Kulturen gerade im kulturhistorischen Vergleich zu heute.

Die Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

JOHANNES BREUER / JOCHEN WALTER	
Einleitung	9
JOHANNES BREUER / JOCHEN WALTER	
Introduction	23
ALEXANDRA EPPINGER	
“Godless!”	
<i>Legitimising Violence in Fifth-Century BCE Athens</i>	37
IRIS SULIMANI	
Religious Legitimization of Violence in Diodorus’ Mythography	61
ARNOLD BÄRTSCHI	
‘For the Greater Good’	
<i>Literary Elaboration and Legitimation of Use of Violence Against Humans in Roman Expiation of Prodigies</i>	81
KIMBERLY B. STRATTON	
Religious Legitimation of Violence and the Restoration of Social Coherence <i>Jewish and Christian Responses to the Judeo-Roman Wars (70–136 CE)</i>	105
MARCELA CARESSA	
The Myth of Canopus	
<i>Religion and Conflict in Rufinus’ Church History</i>	123
MAIJASTINA KAHLOS	
Swords or Cudgels?	
<i>Augustine, Petilianus and (De)legitimizing Religious Violence</i>	135

LILIANE MARTI

„Zwinge sie einzutreten!“

Augustinus' (De-)Legitimationsansätze von Gewalt im Donatistenstreit 155

KATHLEEN M. KIRSCH

Imagining Holiness

Legitimized Warfare in Prudentius's Psychomachia 173

Einleitung

JOHANNES BREUER / JOCHEN WALTER

Seit mindestens dreißig Jahren erschüttern immer wieder Ereignisse die Öffentlichkeit, die in den Medien, in der Politik und in gesellschaftlichen Debatten oftmals mit dem Begriff „religiöse / religiös motivierte Gewalt“ in Verbindung gebracht werden. Zu nennen sind hier etwa die Anschläge vom 11. September 2001, die von islamistischen Terroristen begangen wurden, oder die Sprengung der Buddha-Statuen im afghanischen Bamiyan, eines UNESCO-Weltkulturerbes, durch die Taliban im März desselben Jahres.¹ Am 6. Dezember 1992 wiederum eskalierte ein lange schwelender Streit zwischen Hindus und Muslimen bei der indischen Stadt Ayodhya: Im Verlauf einer Massenkundgebung, die u. a. der Vishva Hindu Parishad (der selbsternannte „Welt-Hindu-Rat“) organisiert hatte, drangen tausende Demonstranten auf das Gelände der Babri-Moschee vor und zerstörten diese binnen Stunden; die hierauf in ganz Indien ausbrechenden Unruhen kosteten mehr als 2.000 Hindus und Muslime das Leben.² Aufsehen erregte auch der Fall Paul Jennings Hill: Hill war zunächst Priester der Presbyterian Church in America, dann der Orthodox Presbyterian Church gewesen, wurde aber 1993 wegen seiner Nähe zur sog. Army of God, einer militanten christlich-fundamentalistischen Anti-Abtreibungsorganisation, exkommuniziert. 1994 erschoss er in Florida den Arzt John Britton, der Schwangerschaftsabbrüche vornahm, und dessen Leibwächter James Barrett. In einem Statement vor seiner Hinrichtung erklärte er 2003, er fühle für seine Taten keine Reue, sondern erwarte „eine große Belohnung im Himmel“; seine Unterstützer sahen in ihm einen Märtyrer.³

Das Amtsgericht Bremen wiederum setzte sich 2020 mit der strafrechtlichen Relevanz homophober Aussagen eines evangelischen Pfarrers auseinander und verurteilte

1 Vgl. z. B.: <https://www.faz.net/aktuell/politik/weltkulturerbe-der-bildersturm-der-taliban-erschuettert-die-weltoeffentlichkeit-116208.html> (abgerufen am 05.04.2023).

2 <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/india/8032688/India-braced-for-violence-ahead-of-Muslim-v-Hindu-Ayodhya-verdict.html> (abgerufen am 05.04.2023).

3 <https://www.nytimes.com/2003/09/04/us/florida-executes-killer-of-an-abortion-provider.html> (abgerufen am 05.04.2023).

ihn schließlich wegen Volksverhetzung, da er zum Hass gegen Homosexuelle angestachelt habe.⁴ Dagegen hatte sich am Reformationstag 2006 ein evangelischer Pfarrer in Erfurt aus Angst vor der Ausbreitung des Islams selbst verbrannt.⁵ Die Liste ähnlicher Vorkommnisse ließe sich lange fortsetzen.

Auf der anderen Seite finden sich immer wieder Stellungnahmen von Angehörigen oder Exponenten von Glaubensgemeinschaften, die entweder anlässlich derartiger vorgegangener Ereignisse oder aber ohne spezifischen Anlass zum Gewaltverzicht und zur Friedfertigkeit aufrufen und somit Gewalt religiös delegitimieren. Um nur einige Beispiele aus jüngerer Zeit zu nennen: Nach dem Anschlag auf die Satire-Zeitschrift „Charlie Hebdo“ am 7. Januar 2015 verurteilten viele Imame Gewalt und Terrorismus, wobei sie den Aufrufen französischer islamischer Organisationen folgten.⁶ Am 24. Mai 2016 veröffentlichte der Gesprächskreis „Christen und Muslime“ beim „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ eine Erklärung mit dem Titel „Keine Gewalt im Namen Gottes! Christen und Muslime als Anwälte für den Frieden“.⁷ Am 17. Juni 2017 fand in Köln ein von Muslimen initiiertes Friedensmarsch statt, und im Rahmen der Initiative „Religions for Peace“ trafen sich 1.000 Religionsführer aus über einhundert Ländern im August 2019 am Bodensee und verpflichteten sich „im Respekt vor religiösen Unterschieden [...] zur multireligiösen Zusammenarbeit für den Frieden.“⁸ Diese Liste ließe sich ebenfalls durch zahlreiche Beispiele fortführen.

Auch vor diesem Hintergrund steht das Thema „religiös motivierte Gewalt“ nach wie vor im Mittelpunkt geisteswissenschaftlicher Forschungsinteressen und Kontroversen. Insbesondere ist umstritten, ob Religionen als solche eher eine Gewalt entfesende oder aber eine Gewalt hemmende Wirkung entfalten. In diesem Zusammenhang wird auch häufig untersucht, ob Religionen eher zu Toleranz oder zu Intoleranz neigen, und inwiefern religiöse Intoleranz auch zu Gewalt führt. Es wird auch gefragt, ob Religionen per se in einem anderen Verhältnis zu Gewalt stehen als beispielsweise säkulare Ideologien bzw. Weltanschauungen. Diese Auseinandersetzungen werden teils in Bezug auf Religion(en) an sich, teils aber auch in Bezug auf bestimmte Religi-

4 https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-11/amtsgesellschaft-bremen-pastor-volksverhetzung-homosexualitaet?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (abgerufen am 05.04.2023).

5 <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/suizid-pfarrer-verbrennt-sich-aus-angst-vor-dem-islam-1383974.html> (abgerufen am 05.04.2023). Der Pfarrer stellte selbst explizit einen Zusammenhang her zwischen seinem eigenen Suizid und einem Ereignis aus dem August 1976, bei dem sich ein Pfarrer in Ostdeutschland angezündet hatte, um gegen das kommunistische Regime zu protestieren.

6 <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/nach-anschlag-von-paris-muslime-verurteilen-terror-13361923.html> (abgerufen am 05.04.2023).

7 <https://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/Keine-Gewalt-im-Namen-Gottes-234e/> (abgerufen am 05.04.2023).

8 <https://www.zeit.de/2019/35/religions-for-peace-religionsfuehrer-glauben-interreligioesitaet> (abgerufen am 05.04.2023).

onen geführt. Des Weiteren wird auch sehr kontrovers diskutiert, ob es hinsichtlich ihrer Gewaltaffinität einen kategorialen Unterschied zwischen monotheistischen und polytheistischen Religionen gibt.

Insgesamt kommt man davon ab, von „religiöser Gewalt“ (geradezu im Sinne eines eigenen Gewalttypus) zu sprechen,⁹ und sieht stattdessen mehr und mehr Gewalt und Religion als eigenständige Phänomene und Faktoren. Ein einflussreicher Ansatz versteht dabei Religion als Ort der Identitätsproduktion.¹⁰ Vor diesem Hintergrund lässt sich religiös motivierte Gewalt als Mittel untersuchen, die eigene Identität schärfer zu konturieren, sei es gegenüber Andersgläubigen, sei es innerhalb der eigenen religiösen Gruppe. Ein anderes wirkungsmächtiges Forschungsparadigma interpretiert Religion aus einer dezidiert ökonomischen Perspektive als Ware, die sich auf einem Markt zu behaupten habe („religious marketplace“).¹¹ Das Verhältnis von Religionen untereinander kann dann – auf Englisch – mit Hilfe der „vier großen Cs“ *coexistence, cooperation, competition und conflict* beschrieben werden.¹²

Auch in den Altertumswissenschaften wird der Themenkomplex „Gewalt und Religion“ schon seit längerem intensiv diskutiert. Im Fokus steht hier meistens die Auseinandersetzung zwischen der neuen Religion des Christentums einerseits und den vor- und außerchristlichen Religionen des Mittelmeerraumes andererseits.¹³ Im Hintergrund steht dabei häufig auch die im vorigen Abschnitt erwähnte Frage nach einem kategorialen Unterschied zwischen monotheistischen und polytheistischen¹⁴ Religionen, zumal in vielen christlichen Quellen der Zeit genau diese Gegenüberstellung breiten Raum erhält.¹⁵ In unterschiedlichem Maße sind die oben genannten Fragestellungen und Paradigmen, welche in der geisteswissenschaftlichen Auseinandersetzung

9 Vgl. etwa Lincoln (2021), der den Begriff der religiösen Gewalt auf S. 62–70 aus der Perspektive der systematischen Theologie kritisch erörtert und insgesamt von einer „eigentliche[n] Aporie dieses Begriffs“ (S. 69) spricht, wenngleich er auch schreibt (S. 66): „Innerhalb von Religionsgemeinschaften gibt es in der Tat Legitimitätsdiskurse hinsichtlich der Gewaltübung im Namen dieser Gemeinschaften. Diese Diskurse wissenschaftlich aufzuarbeiten, ist eine wichtige Aufgabe der Gewaltforschung“.

10 Vgl. dazu Mayer (2020), S. 263.

11 Vgl. dazu etwa Mayer (2020), S. 259 f.

12 Vgl. z. B. ebd., S. 259 f.

13 Auf diese Auseinandersetzung bezieht sich auch die Mehrzahl der Beiträge in den Sammelbänden von Mayer, De Wet (2018) und Dijkstra, Raschle (2020).

14 Dabei ist zu beachten, dass der Begriff „Polytheismus“ ein zutiefst monotheistisches Konstrukt darstellt, vgl. Ahn (1993).

15 In diesen Kontext lassen sich auch Beiträge einordnen, die eine seit der Epoche der Aufklärung in der Tradition von Edward Gibbon stehende religions-, monotheismus- oder christentumsfeindliche Ausrichtung der Forschung diagnostizieren (Dijkstra, Raschle [2020], S. 1 f.) oder implizieren, die Gewalt der Christenverfolgungen durch den paganen römischen Staat habe sich sowohl gegen Sachen als auch Menschen gerichtet, die Gewalt der Christen gegen Heiden aber nur gegen Sachen, vgl. etwa Bremmer (2020), S. 66, der folgende These aufstellt: „[T]he Christians directed their violence against pagan temples and statues, whereas the Romans directed their violence against Christian books, churches and people.“

mit dem Thema „Religion und Gewalt“ allgemein eine bedeutende Rolle spielen, auch in den Altertumswissenschaften rezipiert und adaptiert worden.

Umgekehrt vermögen auch die Altertumswissenschaften den eher an der Gegenwart (oder anderen Epochen) orientierten Diskursen relevante Impulse zu geben: So können etwa Fallbeispiele aus dem Altertum das Spektrum der im Themenbereich „Gewalt und Religion“ belegten oder denkbaren Phänomene erweitern. Gleichzeitig bereichern und vervollständigen sie damit auch das ‚Versuchsmaterial‘, an dem umfassendere Theorien geprüft, verifiziert, falsifiziert oder weiterentwickelt werden können. Des Weiteren bieten auch Forschungsansätze, die sich in den Altertumswissenschaften eher als ‚Sackgasse‘ erweisen, die Möglichkeit, für methodologische Probleme zu sensibilisieren, mit denen auch andere Disziplinen konfrontiert sein können – gegebenenfalls können sie sich bei Anwendung auf Phänomene anderer Epochen in einzelnen Fällen sogar als zielführend und bereichernd erweisen.

„Gewalt“ und „Religion“ sind schon für sich genommen Themen, die mit einem beträchtlichen Emotionalisierungspotential bzw. -risiko verbunden sind. Nicht zuletzt deshalb sollen hier einige generelle Risiken in Erinnerung gerufen werden, die bei der Beschäftigung mit diesem Thema lauern. So kann die energische Bejahung – oder Ablehnung – von Religion(en) überhaupt, von bestimmten Religionsformen (wie z. B. monotheistischen Religionen) oder individuellen Religionen (wie z. B. dem Christentum) oder einzelnen Untertypen (z. B. der römisch-katholischen Kirche) die Beschäftigung mit dem Thema „Gewalt und Religion“ zwar sehr effizient motivieren, aber eben auch den wissenschaftlichen Blick auf diesen Themenbereich trüben. In extremen Fällen gewinnt man den Eindruck, dass im Medium der Altertumswissenschaft ein – als offenbar überzeitlich interpretierter – antiker Konflikt weiter ausgefochten wird. Damit in gewisser Weise verwandt ist die Gefahr einer Verengung des Blickes auf eine bestimmte (z. B. monotheistische oder christliche) Perspektive, die den eigenen Überzeugungen oder der eigenen Sozialisation entspricht. Eine solche Perspektive muss nicht religiös, sondern kann auch kulturell (z. B. eurozentrisch oder westlich) determiniert sein. Problematisch kann auch schon die Zuordnung von Personen, Vorstellungen oder Handlungen zu bestimmten Religionen sein – wie auch andererseits ihre (Nicht-)Bewertung als gewalttätig. Die Berücksichtigung und Unterscheidung von Selbst- und Fremdzuschreibung kann hier zumindest in einem gewissen Maße Abhilfe schaffen. Ferner besteht auch die Gefahr, Religionen als monolithische Blöcke aufzufassen und die oft beträchtliche Diversität von Phänomenen innerhalb einer Religion zu unterschätzen. Die Erforschung des Themenfeldes „Gewalt und Religion“ kann außerdem auch dadurch belastet werden, dass man angesichts des gewählten Themas außerreligiöse Faktoren, z. B. politische oder soziale, bei der Beurteilung von Entstehung, Anwendung und Verarbeitung von Gewalt vernachlässigt. Umgekehrt besteht auch das Risiko, gewaltferne Aspekte von Religion(en) zu vernachlässigen. Schließlich kann es auch problematisch sein, nur eine einzige Quellengattung zu berücksichtigen und sie daher ggf. überzubewerten (z. B. Textquellen gegenüber archäo-

logischen Zeugnissen). Die eben aufgezeigten Risiken lassen sich in vielen Fällen nur vermindern, aber nicht vollständig eliminieren. Dass Menschen einen bestimmten religiösen (oder areligiösen oder antireligiösen) und auch kulturellen Hintergrund haben und mit eigenen Erfahrungen und Überzeugungen an die Forschung herangehen, ist unausweichlich und führt im Übrigen nicht nur zu spezifischen ‚blinden Flecken‘ und Schwächen in der Wahrnehmung, sondern kann auch positive Auswirkungen haben, wenn es etwa eine empathische – wohlgemerkt nicht unreflektiert affirmative – Interpretation bestimmter Quellen ermöglicht.

All diesen Debatten – sowohl den intra- und interdisziplinären wissenschaftlichen Diskussionen als auch denjenigen, die den Austausch von Wissenschaft, Politik und breiterer Öffentlichkeit intendieren – ist mindestens eines gemeinsam: Sie können nur dann sinnvoll und fruchtbar geführt werden, wenn eine tragfähige Grundverständigung über die Begriffe „Religion/religiös“ und „Gewalt“ bei allen am Diskurs Teilnehmenden gegeben ist, wenngleich die Gefahr definatorischer Teilaporien nie ausgeschlossen werden kann. Deshalb ist auch für den vorliegenden Band zu umreißen, was unter die relevanten Termini bzw. Lexemfelder subsumiert worden ist. Die folgenden erläuternden Ausführungen verstehen sich als Arbeitsgrundlagen und semantische Skizzen von De- und Konnotaten, wobei aus heuristischen Gründen dem Inklusivismus der Vorzug gegeben wurde; keinesfalls sind sie als abschließende Definitionen konzeptualisiert.

Dass der zeitgenössische Begriff „Religion“ (bzw. seine fremdsprachlichen Pendanten) kaum abschließend zu definieren ist, darf wohl als *communis opinio* gelten.¹⁶ So befürwortet etwa der Religionswissenschaftler Michael Stausberg den Ansatz des Ethnologen und Religionswissenschaftlers Benson Saler, mit einer „(offene[n]) Reihe von Charakteristika, die als typisch für Religion gelten“, zu operieren. Hierbei werden z. B. Götter, autoritative Schriften, Transzendenzkonzepte, Offenbarungen, Wallfahrten, kollektive Rituale und symbolträchtige Objekte nicht als (exklusive) Wesensmerkmale, sondern als typische Eigenschaften von Religion(en) verstanden; dieser durch Vergleiche gewonnene Katalog von Charakteristika ist stets als vorläufig und modifizierbar zu verstehen, wobei es keine numerische Grenze an Merkmalen gibt, deren Unterschreiten die Klassifikation als „Religion“ verhinderte.¹⁷ Ein zusätzliches Problem bei der Beschäftigung mit antiken Religionen ist der Umstand, dass der Antike ein genau entsprechender emischer Begriff zu fehlen scheint;¹⁸ Bezeichnungen wie etwa

16 Vgl. z. B. Stausberg (2012), der die Problemdimensionen einer Definition von Religion darstellt und auf S. 40 f. zwischen substanzialistischen bzw. funktionalistischen Realdefinitionen (welche Merkmale bzw. Funktionen sind für Religion typisch?) einerseits und Nominaldefinitionen (welche Sachverhalte werden üblicherweise unter den Begriff subsumiert?) andererseits unterscheidet; vgl. ferner etwa Nongbri (2013), S. 15–24.

17 Stausberg (2012), S. 42–44.

18 Vgl. z. B. Dijkstra, Raschle (2020), S. 3.

εὐσέβεια, θεραπεία und θρησκεία bzw. *religio* oder *pietas* decken nur spezifische Aspekte dessen ab, was das Substantiv „Religion“ im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnen kann.¹⁹ In der Antike ist Religion ferner kein separater Bereich, keine eigene Sphäre, sondern sie ist in eine Vielzahl von Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens eingebettet, was üblicherweise als kategorialer Unterschied zur aktuellen Situation in der westlichen Welt gewertet wird;²⁰ teilweise wurde der Begriff „Religion“ daher als Kategorie für die Betrachtung antiker Verhältnisse sogar vollständig als anachronistisch verworfen.²¹

Trotz der o. g. vielfältigen Probleme kann der vorliegende Band mangels allgemein akzeptierter anderer sprachlicher Optionen nicht auf die Begriffe „Religion“ und „religiös“ verzichten. „Religion“ soll dabei in Anlehnung an die referierten Ansätze von Saler und Stausberg verwendet werden, die bei ausgeprägter methodischer Reflektiertheit doch auch eine gewisse Nähe zum Alltagssprachlichen Gebrauch des Substantivs aufweisen. Insbesondere in der für diesen Sammelband eponymen Wendung „religiöse Ansätze“ beinhaltet das Adjektiv „religiös“ u. a. die folgenden Bedeutungsdimensionen: (a) mit der Religion der in einem Text handelnden Protagonisten und/oder des jeweiligen Autors in Verbindung stehend; in ihrem bzw. seinem (kollektiven oder individuellen) auf Religion basierenden Normensystem verankert, (b) ein in den Augen der in einem Text handelnden Protagonisten und/oder des jeweiligen Autors gottgefälliges Verhalten bezeichnend, (c) sich beziehend auf ein als paradigmatisch angesehenes Verhalten von Individuen oder Kollektiven, das mündlich oder schriftlich innerhalb einer Religionsgemeinschaft tradiert wird, (d) die Religion dessen betreffend, mit dem freundlich, kompetitiv oder feindlich interagiert wird.²²

Diese Auffassung des Begriffes „religiös“ bringt mehrere hermeneutische Vorteile mit sich und ermöglicht es, ein breites Spektrum an Fallbeispielen zu berücksichtigen: So können sowohl intra- als auch interreligiöse Konstellationen in die Untersuchungen miteinbezogen werden, ferner solche, die man als „unilateral religiös“ bezeichnen könnte: Hiermit sind Situationen gemeint, in denen Akteure oder Autoren Gewalt ge-

19 Etwas anders ponderiert Stausberg (2012), S. 36: „Entgegen gängigen Annahmen findet man also schon in der römischen Geschichte einen Religionsbegriff, dessen Grundlinien dem heute üblichen entsprechen.“

20 Vgl. etwa Bremmer (2020), S. 49: „The Greeks had no word for our ‘religion’, which since the late eighteenth century has developed more and more into a separate, private sphere in the Western world, unlike in modern Islamic countries, such as Iran and Saudi Arabia, where the situation in this respect resembles that of Greece and Rome and, in many respects, the West in the Middle Ages.“ – Weiterführende Literatur verzeichnet Mayer (2020), S. 258, Anm. 29.

21 So z. B. von Nongbri (2013), *passim* und Barton, Boyarin (2016), S. 212: „Translating *religio* or *thrēskeia* by ‘religion’ obscures more than it reveals. Our extended studies have yielded further fruit in that we have found in these words whole cultural systems very different from our own systems of borders, boundaries, and binaries.“ Weitere Literatur hierzu bei Hunt (2018), S. 9.30.

22 Anders definiert hingegen Kippenberg (2020), S. 20: „An action is religious if it is oriented to subjective expectations of salvation.“

gen die Religion eines Gegners (de-)legitimieren, ohne dass die eigene Religion der Akteure oder Autoren als *Movens* expliziert wird. Ferner wird so der Bereich des Mythos, der unter systematischen Gesichtspunkten zunächst strikt von der Sphäre der historischen Religion zu trennen ist, für die Analyse zugänglich: Auch im Mythos agieren die Protagonisten im Rahmen ihrer eigenen religiösen Normen und Überzeugungen, deren konkrete fiktionale Ausformung freilich für literarisierte Mythen jeweils einzeln zu würdigen ist, und thematisieren diese ggf., um gewaltförmige Handlungen zu (de-)legitimieren.

Auch der Begriff der Gewalt entzieht sich einer einfachen Definition.²³ Er lässt sich aber in verschiedener Weise differenzieren. Einflussreich ist beispielsweise das Modell des norwegischen Soziologen Johan Galtung, der drei Arten von Gewalt unterscheidet: (a) direkte Gewalt, die konkreten Akteuren zugerechnet werden kann und neben physischen Formen der Gewalt (Mord, Totschlag, Vergewaltigung, Folter, Körperverletzung usw.) auch verbale Formen der Gewalt umfasst, wie sie etwa in Beleidigungen oder sonstigen verbalen Abwertungen greifbar wird, (b) strukturelle Gewalt, die nicht mehr konkreten Akteuren zuordenbar ist, sondern aus Strukturen und Verhältnissen resultiert, die eine ungleiche Verteilung von Ressourcen wie Reichtum oder Wissen bedingen und damit auch eine Ungleichheit der Lebenschancen nach sich ziehen. Nach Galtung liegt strukturelle Gewalt schon dann vor, „wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung“;²⁴ (c) kulturelle Gewalt, welche direkte und strukturelle Gewalt legitimiert. Galtung nennt als Bereiche, in denen kulturelle Gewalt zur Anwendung kommt, „Religion und Ideologie, [...] Sprache und Kunst, Wissenschaft und Recht, Medien und Erziehung“.²⁵

Unterscheiden lassen sich Formen der Gewalt aber auch hinsichtlich ihres Objektes: Richten sie sich gegen die eigene Person (etwa in einem asketischen Rahmen), gegen andere Menschen (Individuen oder Gruppen), gegen materielle Objekte oder gegen Ideen? Ebenso spielt es eine Rolle, wer das Subjekt der Gewalt ist: Individuen, Gruppen oder Staaten. Dabei kann es auch interessant sein, verschiedene Kriterien der Differenzierung von Gewalt miteinander zu kombinieren: So könnte beispielsweise gefragt werden, ob alle Kombinationen aus Gewaltsubjekten und Gewaltobjekten auch in tatsächlichen Gewaltkonstellationen aktualisiert werden usw. Weitere Kriterien, nach denen man Formen von Gewalt unterscheiden kann, stellen etwa Gründe, Ziele und Motive und nicht zuletzt Rechtfertigungsmuster dar.²⁶

23 Unter dem Titel „Was ist Gewalt?“ ist jüngst eine ganze Monographie (Schotte [2020]) erschienen, in der u. a. dafür plädiert wird, Gewalt den „essentiell umstrittenen Begriffen“ im Sinne von William B. Gallie zuzurechnen (ebd., S. 47).

24 Galtung (1984), S. 9.

25 Galtung (1998), S. 18.

26 Vgl. Imbusch (2002), S. 34–36.

Das Begriffsfeld der (De-)Legitimation umfasst in der Forschung ein weites Spektrum von Objekten, von einer Mikroebene – etwa in Bezug auf die in Interviews erhobenen Aussagen jugendlicher Gewalttäter²⁷ – bis zu einer Makroebene – in Bezug auf institutionelle bzw. staatliche Ordnung überhaupt.²⁸ (De-)Legitimation im Sinne dieses Sammelbandes ist dagegen genau zwischen der mikroskopischen und der makroskopischen Perspektive zu verorten. Immerhin kann auf die folgende – freilich im Zuge der Bearbeitung einer eher mikroskopischen Fragestellung formulierte – Definition zurückgegriffen werden:

Als Legitimationen sollen vielmehr alle Rechtfertigungen und Begründungen verstanden werden, die eigenes oder fremdes Handeln als richtig, erstrebenswert oder zumindest angemessen beschreiben. Sie zielen somit in zeitlicher Hinsicht auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.²⁹

Festzuhalten bleibt außerdem, dass die Legitimation von Gewalt im Gewaltmodell von Johan Galtung als „kulturelle“ Gewalt berücksichtigt und bezeichnet wird. Unterscheiden lassen sich auch Legitimationsansätze nach verschiedenen Kriterien: So lässt sich fragen, wer die Legitimationsansätze vorbringt: Handelt es sich um Akteure oder Opfer der Gewalt? Oder handelt es sich vielmehr um Dritte, die wiederum in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Ausmaß selbst z. B. als Zeugen oder mittelbare Nutznießer von der Gewalt betroffen sein können, aber auch durch weite räumliche, zeitliche, soziale usw. Distanz von der Gewalt entfernt sein können? Findet die Legitimation vor, während oder nach der Gewaltanwendung, die legitimiert wird, statt? Gehören die Menschen, welche die (De-)Legitimationsansätze vorbringen, derselben Religion an wie die Akteure und/oder Opfer der Gewalt?

Ob den religiösen Beweggründen oder Bedenken, die im Zusammenhang mit der (De-)Legitimation von Gewalt vorgebracht werden, tatsächlich ‚echte‘ religiöse Bindungen oder Empfindungen entsprechen, wird sich in der Regel kaum abschließend

27 Vgl. Sykes, Matza (1957).

28 So z. B. bei Berger, Luckmann (1980). Dort wird der für unsere Fragestellung relevante Gedanke formuliert, dass die Legitimierung von Repressalien auch eine produktive Seite hat (S. 114 f.): „Es versteht sich von selbst, daß häretische Gruppen die symbolische Sinnwelt nicht nur theoretisch anfechten, sondern für die institutionale Ordnung, deren Legitimation die angefochtene symbolische Sinnwelt ist, auch eine praktische Gefahr darstellen. Mit den üblichen Repressalien der Hüter der ‚offiziellen‘ Ordnung brauchen wir uns nicht auseinanderzusetzen. Für unseren Gedankengang ist das Bedürfnis wichtig, solche Repressalien zu legitimieren, wozu natürlich wiederum theoretische Konzeptionen herangezogen werden, die zur Stütze der ‚offiziellen‘ Sinnwelt gegen die Herausforderer entworfen werden. In der Geschichte war eine Irrlehre oft der erste Anstoß zur theoretischen Systematisierung symbolischer Sinnwelten. Die Ausbildung der christlichen Theologie als Folge häretischer Herausforderungen der ‚offiziellen‘ Überlieferung ist ein Exempel dafür.“

29 Schmidt-Lux (2017), S. 40.

beantworten lassen. Eine solche Antwort ist aber auch unerheblich im Zusammenhang mit vielen Forschungsinteressen, die sich auf solche Legitimationsansätze beziehen.³⁰

Der vorliegende Tagungsband soll konkrete Fallbeispiele zur Legitimation oder Delegitimation von Gewalt aus der Antike präsentieren.³¹ Dabei stammen die meisten Fallbeispiele aus der Spätantike und involvieren das Christentum, darüber hinaus werden aber auch die vorchristliche griechische und römische Zivilisation sowie das Judentum in den Blick genommen. Zusätzlich finden außerdem auch der Atheismus sowie der literarische Mythos Berücksichtigung. Insgesamt versammelt dieser Band Fallbeispiele, welche den Zeitraum vom fünften Jahrhundert vor Christus bis zum fünften Jahrhundert nach Christus umfassen. Damit soll – innerhalb der durch die Anzahl der Fallbeispiele bedingten Grenzen – auch eine Analyse eventueller Kontinuitäten und Diskontinuitäten ermöglicht werden. Wie der zeitliche Rahmen, so ist auch der geographische Rahmen weit gefasst und erstreckt sich von Gallien bis nach Israel und Ägypten.

Der Fokus liegt dabei auf antiken Begründungen bzw. Bewertungen von empfohlenen, vollzogenen oder untersagten Handlungen, nicht dagegen auf ihrer Historizität (oder Nichthistorizität), die ja für das ‚Funktionieren‘ dieser Legitimationen wenn überhaupt eine untergeordnete Rolle spielt. Insofern sind diese Fallbeispiele wenig von der in der Forschung der letzten Jahre vermehrt gestellten Frage betroffen, ob und inwieweit eine Diskrepanz zwischen historisch tatsächlich verübter und in literarischen Quellen nur rhetorisch inszenierter Gewalt bestehe.³² Mit dieser Fokussierung einher geht auch eine Verschiebung bei einer anderen Fragestellung: Es wird weniger nach dem religiösen oder nichtreligiösen Charakter der Gewalt selbst gefragt (worauf eine Antwort häufig nur sehr schwer zu geben ist). Diese Frage wird vielmehr auf die Legitimationsansätze bezogen, bei denen sich im Allgemeinen zumindest leichter bestimmen lässt, ob und in welchem Maße sie religiös motiviert sind. Da Ansätze zur (De-) Legitimation von Gewalt in Textquellen wesentlich deutlicher zutage treten als z. B. in archäologischen Quellen, erstaunt es auch nicht, dass in den Beiträgen dieses Bandes Textquellen eindeutig im Vordergrund stehen. Dass man die Relevanz von Texten im Zusammenhang mit dem Themenfeld „Religion und Gewalt“ nicht unterschätzen darf,

30 Schärfer die Formulierung bei Gotter (2011), S. 152: „So erscheint es weder heuristisch noch quellenkritisch sinnvoll, danach zu fragen, ob es bei dieser oder jener Auseinandersetzung um eine ‚wirklich religiöse‘ Sache gegangen sei oder ob man die Religion lediglich vorgeschoben habe. Da der Historiker an die individuelle Psyche der spätantiken Akteure nicht mehr herankommt, ist eine essentialistische Unterscheidung zwischen einer genuin religiösen Überzeugung und einer lediglich sekundären religiösen Intention nicht zu treffen und sollte daher – als heuristischer Irrrealis – auch nicht das Ziel der Analyse bilden.“ und ebd., S. 153: „Jenseits der kommunikativen Oberfläche sozialen Handelns allerdings beginnt rasch die rekonstruktive Willkür.“

31 Dieses Untersuchungsgenre erheben Dijkstra, Raschle (2020), S. 4 zur mustergültigen Norm.

32 Vgl. etwa Mayer (2020), S. 261–264, ferner Hahn (2004) und Hahn (2015) sowie die Beiträge in Hahn (2011).

legt auch eine jüngst von der Bundeszentrale für politische Bildung veröffentlichte Studie nahe, die das Judentum, das Christentum und den Islam berücksichtigt.³³

Als Ansatzpunkte für weitere Forschungen wären etwa die folgenden Fragestellungen zu nennen: Welche religiösen Handlungen werden semantisch explizit mit dem Begriff „Gewalt“ in Verbindung gebracht, und wo unterbleibt – entgegen moderner Erwartung – dieses Framing? Stellt eine solche semantische Verbindung a priori auch eine Problematisierung dar? Wie werden antike Texte, die religiös (de-)legitimierte Gewalt abbilden, sekundär, also in antiken Scholien bzw. exegetischen Werken oder auch in der modernen Forschungsliteratur behandelt und bewertet? Schließlich bietet es sich auch an, die antiken Legitimationsansätze mit in unserer eigenen Gegenwart gebräuchlichen Mustern der religiösen (De-)Legitimation von Gewalt zu vergleichen. Dieses weitergehende, über die einzelnen Fachwissenschaften hinausweisende Anliegen muss freilich umsichtig und differenziert verfolgt werden.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes basieren auf Vorträgen, die im Rahmen der Tagung „Religiöse (De-)Legitimationsansätze von Gewalt in der Antike“ gehalten wurden. Dass diese Tagung vom 5. bis 7. September 2019 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz stattfinden konnte und wir Referentinnen und Referenten von fünf Kontinenten willkommen heißen konnten, ist unter anderem der großzügigen finanziellen Unterstützung zweier Institutionen zu verdanken: zum einen der inneruniversitären Forschungsförderung der JGU Mainz, zum anderen der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die im Rahmen der Exzellenzstrategie von Bund und Ländern Mittel zu Verfügung gestellt hat. Ferner gebührt dem Arbeitsbereich Klassische Philologie des Mainzer Institutes für Altertumswissenschaften Dank für vielfältige infrastrukturelle Unterstützung. Schließlich möchten wir den Herausgebern, insbesondere Claudia Schindler, für die freundliche Aufnahme in die Reihe „Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne“ herzlich danken!

Alexandra Eppinger geht am Beispiel der Prozesse gegen Anaxagoras, Diagoras und Protagoras der Frage nach, ob diese Fälle die Existenz von staatlicher, religiös motivierter Gewalt gegen als *ἄθεοι* wahrgenommene Menschen belegen. Dabei stellt sie zunächst die mit den Begriffen *ἄθεος*, *δυσεβής* und *ἀσεβής* verbundenen Schwierigkeiten vor und erläutert die unbefriedigende Quellenlage. Eppinger kommt zu dem Ergebnis, dass spätere Autoren den Gedanken offenbar plausibel fanden, dass im Athen des 5. Jh. v. Chr. religiös Andersdenkende verfolgt und mit harten Strafen belegt wurden, selbst wenn sie – wie Protagoras – auch nur Zweifel an der Existenz der Götter anmeldeten. Sie betont, dass die Anaxagoras zugeschriebene Leugnung der Göttlichkeit der Sonne noch keinen Atheismus im heutigen Sinne impliziert. Im Falle des

33 Koopmans, Kanol (2021).

Diagoras zeigt sich, dass dieser zwar offenbar vom athenischen Staat verfolgt wurde, aber kein Atheist im heutigen Sinne war. Sicher lässt sich – so Eppinger – nur sagen, dass über den Vorwurf der ἀσεβεία staatliche, religiös motivierte Verfolgung religiös Andersdenkender im Athen der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. möglich war und unter diesen religiösen Abweichlern auch Atheisten im heutigen Sinne des Wortes gewesen sein können.

Iris Sulimani untersucht, wie Diodor (1. Jh. v. Chr.) die Gewalt darstellt, die von Göttern und mythischen Helden gegen Menschen gerichtet wird, die andere Menschen ermorden oder anderweitig misshandeln und/oder gegenüber den Göttern freveln. Der Gewalt gegenüber verbrecherischen und unfrohen Menschen entsprechen auf der anderen Seite die Wohltaten, welche Götter und mythische Helden gerechten und frommen Menschen erweisen. Sulimani geht zunächst auf mehrere Beispiele aus dem Mythos ein und wendet sich dann historischen Ereignissen zu, die von Diodor als göttliche Strafe markiert werden. In einem dritten Schritt stellt sie in Bezug auf einige Beispiele sowohl aus dem mythischen Bereich als auch aus dem historischen Bereich fest, dass Diodor in diesen Fällen das Moment der göttlichen Vergeltung wesentlich stärker betont als die zum Vergleich herangezogenen anderen Schriftsteller. Diodor legitimiert Gewalt, wenn sie dazu dient, ‚eine bessere Welt‘ zu schaffen, und zeigt hier eine große Nähe zur Romideologie, die letztlich auch das Vorgehen Cäsars und Augustus‘ legitimiert. Dabei schreckt er nicht davor zurück, für Ereignisse der römischen Geschichte mythische Präzedenzfälle zu schaffen, indem er beispielsweise Herkules zum Gründer des gallischen Oppidums Alesia macht.

Arnold Bärtschi analysiert die literarische Darstellung von Menschen tötenden Sühneritualen in der römischen Republik. Im Einzelnen behandelt er die Selbstopferung des M. Curtius, der sich auf dem Forum Romanum in einen Erdsplatt, der sich dort geöffnet hatte, stürzte, fünf Fälle von Vestalinnen, die wegen Verletzung der ihnen vorgeschriebenen Keuschheit hingerichtet wurden, drei Fälle von Nichtrömern, die auf dem Forum Boarium lebendig begraben wurden, und die insgesamt 13 Fälle von nicht erwachsenen intersexuellen Menschen, die auf indirekterem Weg zu Tode gebracht wurden. Als Hauptquellen werden Livius, *Ab urbe condita* und Iulius Obsequens, *Liber prodigiorum* herangezogen. Bärtschi geht dabei insbesondere den Fragen nach, wie die Prodigien und das durch sie ausgelöste Sühneritual in die umgebende Erzählung einbettet sind und wie die Sühnerituale bzw. die mit ihnen verbundene Gewalt legitimiert werden. Er stellt fest, dass die von ihm untersuchten Texte es häufig vermeiden, die tödlichen Konsequenzen der Sühnerituale explizit zu erwähnen, und unterscheidet folgende spezifische (De-)Legitimationsstrategien: 1. Berufung auf das Gemeinwohl, 2. explizite und implizite Markierung der Sühnerituale als ‚unrömisch‘ und ‚fremd‘, 3. Berufung auf eine besondere Krisensituation, 4. Entmenschlichung.

Kimberly B. Stratton analysiert Texte aus dem ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert, in denen römische Gewalt gegen Juden religiös legitimiert wird: Berichte des Flavius Josephus über die Zerstörung des Zweiten Jerusalemer Tempels