

Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Herausgegeben von
Jörg Rüpke und Christoph Uehlinger

Band 61

De Gruyter

Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen

Herausgegeben von
Peter Gemeinhardt und Katharina Heyden

De Gruyter

ISBN 978-3-11-028391-4
e-ISBN 978-3-11-028397-6
ISSN 0939-2580

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort	VII
<i>A. Grundlegung</i>	
CHRISTOPH AUFFARTH	
Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen? Heiligkeit in religionswissenschaftlicher Perspektive	1
<i>B. Erkundung</i>	
I. Heilige Orte	
ULRICH SINN	
Olympias Sakralität im Wandel der Zeiten	37
ACHIM ARBEITER	
Holy Spaces. Bauliche Inszenierungen von Heiligkeit in der christlichen Spätantike	49
KATHARINA HEYDEN	
Die Sakralisierung der christlichen Basilika in Eusebs Kirchweihrede für Tyros (h.e. 10,4)	85
YORICK SCHULZ-WACKERBARTH	
Die Wüste: Ort der Heiligung – Heiliger Ort? Stimmen aus dem christlichen Eremitentum	111
ALEXANDER DUBRAU	
Heiligkeitskonzepte von Eretz Israel in rabbinischen Texten der Spätantike	143
II. Heilige Personen	
GÜNTER STEMBERGER	
„Rabbenu ha-qadosh“: Wie wird Jehuda ha-Nasi zum „Heiligen“?	167
WIEBKE GERNHÖFER	
Roms Heilige in der Spätantike: Märtyrer, Bischöfe und Kirchenstifter	179

JOHAN LEEMANS Flexible Heiligkeit. Der Beitrag der Märtyrer zur Identitätskonstitution christlicher Gemeinden im griechischen Osten im 4. Jahrhundert	205
III. Heilige Zeiten	
JÖRG RÜPKE Sakralisierung von Zeit in Rom und Italien. Produktionsstrategien und Aneignung von Heiligkeit	231
CLEMENS LEONHARD Das Laubhüttenfest der Rabbinen und die Heiligung von Zeiten .	249
HARALD BUCHINGER Heilige Zeiten? Christliche Feste zwischen Mimesis und Anamnesis am Beispiel der Jerusalemer Liturgie der Spätantike ..	283
IV. Heilige Gemeinschaften	
ILINCA TANASEANU-DÖBLER Gibt es eine pagane <i>communio sanctorum</i> in der Spätantike? Personale und kollektive Heiligkeitsvorstellungen im spätantiken Heidentum	327
BILL REBIGER Gemeinschaft der Heiligen in der rabbinischen Literatur	369
PETER GEMEINHARDT Die Heiligen der Kirche – die Gemeinschaft der Heiligen	385
C. Ertrag	
PETER GEMEINHARDT / KATHARINA HEYDEN Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen	417
Die Autorinnen und Autoren	439
Register	441
1. Antike Personen und Götter	441
2. Orte	444
3. Sachen	447

Vorwort

Was das Heilige sei, wie man sich ihm wissenschaftlich annähern und wie man es begrifflich fassen könne – darüber reflektieren und diskutieren Religionswissenschaftler, Theologen, Soziologen und Philosophen seit mehr als einem Jahrhundert. Ob es einmal eine allgemeine Theorie des Heiligen geben wird oder überhaupt geben kann, ist fraglich. Dagegen lässt sich für einzelne Religionen durchaus trennscharf bestimmen, was meta- und objektsprachlich mit antiken Äquivalenten und modernen Derivaten des Wortfeldes „heilig“ beschrieben wird. Wenn diese Religionen zeitlich und geographisch benachbart sind und zwischen ihnen möglicherweise sogar Interaktionen bestehen, liegt es nahe, induktiv nach Differenzen und Übereinstimmung in Bezug auf Heilige, Heiliges und Heiligkeit zu fragen. Der vorliegende Band versucht diesen Weg einer Annäherung an das Heilige zu beschreiten und so einer vergleichenden Analyse den Boden zu bereiten.

Der Band geht aus einer Tagung hervor, die vom 6.-9. April 2011 in der Ländlichen Heimvolkshochschule Mariaspring in Bovenden (nahe Göttingen) stattfand. Vertreter und Vertreterinnen der Fächer Religionswissenschaft, Judaistik, Kirchengeschichte, Klassische und Christliche Archäologie waren beteiligt. Die Beiträge gruppieren sich um die Leitbegriffe „Orte“, „Personen“, „Zeiten“ und „Gemeinschaften“. Unter diesen Kategorien wird nach Heiligem und Vorstellungen von Heiligkeit anhand konkreter Befunde in ihren religiösen, sozialen und kulturellen Kontexten gefragt. Während die einzelnen Beiträge sich auf zeitlich und disziplinär eingegrenzte Bereiche konzentrieren, fassen der Herausgeber und die Herausgeberin abschließend den Ertrag zusammen und zeichnen übergreifende Linien nach, um einer Verständigung darüber näher zu kommen, wie man über Disziplingrenzen hinweg über Heilige, Heiliges und Heiligkeit in der Spätantike sprechen kann.

Wir haben sehr herzlich zu danken, zuerst natürlich den Kollegen und Kolleginnen, die unsere Einladung angenommen, mit ihren Vorträgen und Diskussionsbeiträgen die Tagung zu einem intensiven Erlebnis gemacht und später ihre Beiträge für den Druck zur Verfügung gestellt haben. Besonderer Dank gilt hierbei Ulrich Sinn, der uns für die Tagung sehr kurzfristig einen schriftlichen Beitrag übermittelt und damit eine anderweitige Absage kompensiert hat. Sodann danken wir

vielmals der Fritz-Thyssen-Stiftung, die die Tagung finanziell gefördert hat. Inhaltlich vorbereitet wurde sie durch das regelmäßige Gespräch über Heiliges im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts „Religiöse und gesellschaftliche Leitbilder in spätantiken Heiligenviten“ am Göttinger Lehrstuhl für Kirchengeschichte; unser Dank gilt den Mitarbeitenden in diesem Projekt, Wiebke Gernhöfer und Yorick Schulz-Wackerbarth. Zu danken haben wir weiterhin den Herausgebern der Reihe „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten“, Jörg Rüpke und Christoph Uehlinger, sowohl für die Aufnahme des Bandes in ihre Reihe als auch für zahlreiche nützliche Hinweise zur Überarbeitung der Beiträge. Frau Sabina Dabrowski hat für den Verlag de Gruyter die Drucklegung begleitet; auch dafür sei vielmals gedankt. Last but not least gilt unser herzlichen Dank Nikolas Keitel, der uns bei der Durchführung der Tagung engagiert unterstützt hat, sowie Antje Marx, Insa Sternhagen, Jan Höffker und Sandra Klinge, die bei der Drucklegung tatkräftig mitgearbeitet haben.

Göttingen, im September 2012

Peter Gemeinhardt
Katharina Heyden

A. Grundlegung

CHRISTOPH AUFFARTH

Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen?

Heiligkeit in religionswissenschaftlicher Perspektive

*Meinem Lehrer Ernst A. Schmidt
zum 75. Geburtstag*

Das Thema ist gewaltig. In seinen Gegenständen ist in der Tagung besonders die Zeit des Imperium Romanum im Blick. Meine Aufgabe wird sein, aus der griechischen und römischen Tradition heraus die Frage zu stellen: Hat das Christentum mit seiner explizit ethischen Bestimmung des Heiligen die Religion der Antike auf den Kopf gestellt? Oder lässt sich ein Zug in dieser Tradition bestimmen, der in der Religion der römischen Kaiserzeit und in der Spätantike in den Vordergrund tritt, also innerhalb der religiösen Traditionen der Zeit, christlich, jüdisch, in den Mysterien wie allen klassischen Kulturen, die „heilig“ in Richtung einer *communio sanctorum*, der Heiligung des Einzelnen und der Gemeinschaft bestimmt?

1. Das Heilige:

nomen significans und factum significatum
– semantische Probleme

Ein Blick vom Petersdom auf den Platz davor und die umgebende Stadt Rom kann das Problem entwickeln, das hier zu bestimmen ist. Die Fassade des Doms ist bestanden von den Aposteln, zeigt also an, dass der Dom selbst ein Haus Gottes und seiner Apostel ist. Die Apostel sind tot, Gott ist unsichtbar: Es handelt sich also nicht um eine nachprüfbare Tatsachenbeschreibung, sondern um einen Anspruch. Dieser Anspruch muss 1. durch Zeichen angemeldet werden, wie hier die Statuen der Apostel, monumentale Architektur, Schlangen von Menschen, die den Anspruch anerkennen und das Heilige besuchen

wollen, der von vielen Küssen blankgescheuerte Zeh der Petrusstatue im Innern. Nicht ganz so klar ist die Staatsgrenze des Vatikanstaates. Also 2. die Zugehörigkeit und der Besitzanspruch des Heiligen ist durch eine Grenze markiert. Wo der Petersplatz endet, ist nicht so einfach zu erkennen: Die Via della Conciliazione öffnet den Blick auf die Stadt Rom. Die breite Blickachse wurde nach dem Abschluss der Verträge mit dem faschistischen und lange antiklerikalen Staat Italien 1929 durchgebrochen durch den vorher dicht bebauten *borgo*. Man kann aber noch ältere Formen von Grenzziehung erkennen: Die Engelsburg und der Fluchtweg zwischen Peterskirche und Burg: Massive Mauern zeigen nicht nur den Raum an, sondern bewehren ihn auch durch materielle Schutzbauten. Der heilige Raum ist hier einmal massiv bewehrt und materiell fest, auf der anderen Seite ist die Grenze verändert, die Schwelle kaum sichtbar.

„Konstruiert“ ist hier also in zwei ganz unterschiedlichen Bedeutungen zu unterscheiden: Zum einen lässt der breite Zugang zum Petersdom praktisch keine Grenze erkennen, dennoch wird kein Römer auf dem Platz mit seinem Fiat oder der Vespa eine Runde drehen. Einfache Verkehrsschilder setzen den Anspruch auf einen besonderen, ausgesonderten Raum, der nicht mehr so öffentlich jedem gehört wie die Straße davor. Das ist eine Konstruktion – in dem heute in den Kulturwissenschaften gern benutzten Sinne: Es handelt sich um eine *Zuschreibung*, dass alles hinter der Grenze „heilig“ sei. Andererseits ist hier eine Grenze konstruiert durch materielle, massive Mauern, eine *Festschreibung*, die seit der Einrichtung des Kirchenstaates, sogar früher noch, in der Spätantike, mit der Übernahme der Engelsburg als Fluchtburg scheinbar unverrückbar gebaut ist: Das ist eine klassische Festschreibung durch Fakten. Fluchtburg und Fluchtweg sind trotz der Mauern nur scheinbar unverrückbar, denn heute werden weder Burg noch Fluchtweg noch gebraucht; sie haben ihre Funktion verloren. Raum, Grenze ändert sich, alte Grenzen sind nicht mehr funktional.¹ Das heißt: was „heilig ist“, ändert sich in zeitlichem, räumlichem und funktionalem Sinne mal über lange Zeit nicht, mal schnell in historisch bestimmbaren rechtlichen Akten.

Was sich hinter der Grenze in dem bezeichneten – oder umfriedeten – Raum befindet, ist „heilig“: Die Kirche ist heilig, das leuchtet ein, der heilige Vater sicher! Aber schon beim heiligen Stuhl wird es diskussionswürdig, problematisch bei der heiligen Bank *Santo Spirito* und der

1 Das neue „Handbuch Raum“ (Stephan Günzel [Hg.], Handbuch Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2010) hat kein Kapitel zum heiligen Raum.

Schweizer Garde. Erst recht für die großen Staatskarossen, die Mercedes, auf denen das Kennzeichen SCV die Bedeutung kommuniziert *Sancta Civitas Vaticana*. Die Römer haben die Abkürzung mit Sarkasmus anders aufgelöst und spotten: *Se Cristo vedesse*: Wenn Jesus das sehen würde! Hier wird eine Diskrepanz in der Verwendung des Adjektivs ‚heilig‘ deutlich. Während der Wanderheilige Jesus von Nazareth keine Reichtümer, edlen Gewänder, Untergebene, Leibwächter besaß, die ihn als heilig auswiesen, fordert das Papstamt und sein Kirchenstaat anzuzeigen, was nach Maßgabe von Macht, Einfluss, Reichtum konkurrieren können muss mit anderen gesellschaftlichen Mächten. Dazu kommt aber ein moralischer Anspruch – bei dem Wanderheiligen sein einziges ‚symbolisches‘ Kapital –, der auch von dem mächtigen und reichen Papst eingefordert wird: Eine inhaltliche Bedeutung, die gerade die Besonderheit der heiligen Sache oder Person gegenüber den profanen Gegenständen/Personen deutlich macht. Eine Eigenschaft, die nicht nur zugeschrieben, sondern in ihrem Wesen damit verbunden sein müsse. Insbesondere die Subversion, die untergründige Umkehrung der Werte der ständischen Gesellschaft durch die jüdische Exilserfahrung mit der Konsequenz der Brüderlichkeitsethik² und ihre Rezeption in der *communitas*³ unter den frühen Christen. Der Heiligkeit, sie müsse sich in Lebensführung, Taten, sichtbarem göttlichen Segen zeigen, ist eine christliche Bedeutung eingetragen. Darüber hat sich aber in der Auseinandersetzung mit der Moderne und ihrer vermeintlichen Säkularisierung in der Folge der Französischen Revolution das Verständnis zugespitzt, das eine spezifisch katholische Wendung von Heiligkeit spiegelt. Dazu gehört der Nachweis von Heiligkeit in den Prozessen der Heiligsprechung, dass durch die oder den Heiligen ein Wunder gewirkt sein müsse *contra naturam* – das Übernatürliche ist auch das Widernatürliche.⁴ Diese Überhöhung und Herausnahme aus allem Gewöhnlichen und Natürlichen wird in zeitlicher Hinsicht im Modernismusstreit dann noch das Denkverbot hinzugefügt, dass das Heilige des Christen-

2 Zentralbegriff bei Max Weber, so etwa in: Ders., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, Teil 3: Das antike Judentum, Tübingen 1917, 52–138, hier 63.

3 Hier verwende ich den Begriff von Victor Turner. Vgl. dazu Christoph Auffarth, *Taufe*, in: Markus Öhler (Hg.), *Taufe* (TdT 5), Tübingen 2012, 209–244, hier 232–236.

4 Thomas Wetzstein, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter* (FkRG 28), Köln 2004; Ulrike Marckhoff, *Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Kirchenrecht* (Münsteraner Studien zur Rechtsvergleichung 89), Münster 2002; Stefan Samerski, *„Wie im Himmel, so auf Erden“? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870* (Münchener kirchenhistorische Studien 10), Stuttgart 2002.

tums nicht aus einem anderen Heiligen der Umgebung oder vorauslaufenden Geschichte hervorgegangen oder vergleichbar sein dürfe; das Heilige ist von Gott in seiner Offenbarung fremd in die Welt eingesetzt. Mit dieser modernen Zuspitzung gewinnt das Problem eine ideologische Entgegensetzung, mit der man die Abstufungen, die Benennungen weder in der Antike noch in der Moderne beschreiben kann.

Die äußerliche Heiligkeit als Zugehörigkeit zu einem Besitzer, zu einem abgegrenzten Bereich nenne ich im Folgenden die *ökonomische* Bedeutung. In diesem Sinne ist die Vatikan-Bank heilig. Das Wort *ökonomisch* kann folgendes zum Ausdruck bringen: Wie ein Haus (*oikos*) umfasst es einen Bereich mit festen Grenzen, gebauten Strukturen, bestimmten Ordnungen, bestimmenden Personen (Hausherr). Die in dem Zusammenhang unserer Tagung zentrale Frage ist: Gibt es in der griechisch-römischen Antike den Begriff der Heiligkeit, der nicht nur diese äußerlich-ökonomische Heiligkeit zum Ausdruck bringt, sondern auch die Idee des Heiligen als einer vom Wesen her unterschiedenen Qualität, die Personen und einer ganzen Gemeinschaft *communio sanctorum* eignet?

Damit ist die Frage nach der *Methode* zu stellen. Ein Zugang war und ist der über die Linguistik. Semantik über die Etymologie zu erschließen hat seinen Wert.⁵ Dabei wird von einem Begriff „heilig/sacré“ ausgegangen. Dieser Begriff hat aber in der Europäischen Religionsgeschichte der Klassischen Moderne eine fundamentale Neudeutung erfahren. Dennoch wird die semantische Neukonstituierung im veränderten Kontext als Teilbereich und als Gegensatz zum modernen Staat präsentiert, als gelte sie – als Gegensatz zum Säkularen – universal überall und zu jeder Zeit. Diese Neukonstituierung in der Moderne werde ich im folgenden Kapitel erörtern. Die antiken Begriffe zur Bezeichnung, dass etwas dem Heiligtum zugehörig sei, und die mit Namen ansprechbaren, aber unsichtbaren Hausherrinnen und Hausherrn sind dann im folgenden Kapitel darzustellen, wobei ich mich im Wesentlichen auf den griechischen Bereich beschränke. In der römischen Kaiserzeit schieben sich im theologischen Diskurs Begriffe des Geheimnis' und der Einweihung aus der Mysteriensprache über die ökonomischen Zugehörigkeitsbezeichnungen.

5 Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (RM 15), Stuttgart 2011, 402–411 (Kapitel „Frömmigkeit im Spiegel der griechischen Sprache“) fasst die (1) ökonomische, die (2) charismatische der heiligen Dinge und die (3) von den Menschen aus auf sie übertragene Scheu zusammen unter dem Begriff der Frömmigkeit zusammen.

Die religionswissenschaftliche Aufgabe besteht aber nicht nur in einem *semantischen Nominalismus*, (1) ein dem Wort „heilig“ entsprechendes Wort in der jeweiligen Kultur zu identifizieren,⁶ (2) das Wortfeld und seine Semantiken zu entfalten und (3) die Gegenbegriffe aufzufinden. Wichtig ist dazu noch die Untersuchung von Metaphern, in denen diese Wörter bestimmten Bereichen zugeordnet werden. Wenn man nur diese philologische Methode anwendet, verfällt man leicht in zwei irriige Annahmen: (1) Es gebe in jeder Kultur das Konzept des Heiligen, mehr oder weniger identisch. Das ist die philologisch-semantische Methode (dazu Abschnitt 2.2.). (2) Mit der Bezeichnung heiliger Gegenstände, Orte, Zeiten, Personen sei Religion identifizierbar. Die Heiligkeit liege wesenhaft in diesen und unterscheide sie prinzipiell von profanen Dingen, Strukturen und Gemeinschaften.⁷ Das ist die *religionsphänomenologische* Methode.⁸ Gegenüber der philologisch-semantischen und der religionsphänomenologischen Methode liegt *das Mehr der Religionswissenschaft* darin (1) dass sie ein offenes (also nicht kulturspezifisches) metasprachliches Konzept als eine Hermeneutik verwenden kann. Aus der vergleichenden Sicht über mehrere Religionen heraus kann sie ein Feld umschreiben, in dem die Benennung heilig zu erwarten ist. Also hier: Aus der Kenntnis der antiken polytheistischen Religion ist die Bezeichnung heilig für viel mehr Dinge und Personen zu erwarten als in den antiken monotheistischen Religionen. Wenn „Gott allein heilig“ ist, dann ist die Abstufung „göttlich“ – „heilig“ restriktiver und schärfer. Schon daraus entstehen Differenzen: Die eigensprachliche Bezeichnung wird weniger Dinge, Strukturen oder Personen als heilig bezeichnen, was dazu nötigt zu fragen, warum diese *nicht* als heilig benannt werden. Und umgekehrt, in der spezifischen

6 Primär auf linguistischer Grundlage Carsten Colpe, Art. „Heilig“, in: HRWG 3, Stuttgart 1993, 80–99.

7 Nach dieser „Religionsphänomenologischen Methode“, wie sie Friedrich Heiler 1961 noch einmal beschrieben hat, arbeitet u.a. das Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, hg. von Peter Dinzelbacher, 3 Bde., Paderborn 2000–2007. Zur Kritik vgl. die Rezension von Christoph Auffarth in: ThLZ 132 (2007), 1295ff.

8 Axel Michaels/Daria Pezzoli-Olgiati/Fritz Stolz (Hg.), Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie (Studia Religiosa Helvetica 7), Bern u.a. 2001; Christoph Auffarth, Sind heilige Stätten transportabel? Axis Mundi und soziales Gedächtnis, in: Michaels/Pezzoli-Olgiati/Stolz, a.a.O 235–257. Giorgio Agamben hat sie aktualisiert in: Homo sacer, Bd 1: Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt 2002. Dazu Christoph Auffarth, Der Fremde genießt Gastrecht: ein Menschenrecht in der frühen griechischen Welt, in: Gerlinde Baumann u.a. (Hg.), Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25), Frankfurt 2012, 187–210.

polytheistischen Kultur kann mehr als heilig benannt werden, als das metasprachliche Konzept erwarten lässt. (2) Weiter geht es um die sich ändernden Grenzen von heilig/nicht-heilig in der zeitlichen Entwicklung, aber auch in der Übereignung oder Konversionen. (3) Wie wird etwas heilig gemacht, wie seine Heiligkeit behauptet und abgegrenzt? Es geht also um Rituale, Übereignungen, Besitzmarkierung – und wie solches auch rückgängig gemacht werden kann. (4) Die über diese Ansprüche entstehenden Diskurse, die prinzipielle Argumente suchen.

Heilig kann also in drei Bedeutungsebenen unterschieden werden, die untereinander nicht in Beziehung stehen müssen. Jede von ihnen ist umstritten und kann bestritten werden.

- Die *ökonomische* Bedeutung als vorwiegend räumlich-juristische Kategorie (Zugehörigkeit, Besitzübereignung, Grenze, Bezugspunkt/-person). Für Menschen, die in das Heiligtum eintreten, sind Rituale der Reinigung vorgesehen (s. dritten Punkt).
- Die *charismatisch-auratische* Bedeutung von Heiligkeit, die von einer Person oder Sache ausgeht und die sich in den Wirkungen von Handlungen (Wunder) beweisen sollte.
- Die *Lebensführung* einer Gemeinschaft, die sich in Differenz zu der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft ausdrückt. Elitäres Bewusstsein und soziale Kontrolle bestimmen in Generationenabfolge oder lokaler Unterscheidung immer wieder anders, mal rigoroser, mal liberaler, was heilig ausmacht. – Diese Gemeinschaftsvorstellung kann ergänzend, aber auch unabhängig davon die Rituale fordern, wie ein Mensch aus dem Alltag dem Heiligen sich nähern darf: die Reinigung, sowohl als äußerliche Waschung wie als die Reinigung des inneren Menschen.

2. Das Heilige – eine Weltformel?

Zum wissenschaftsgeschichtlichen Ort und zur Wirkung von Rudolf Ottos „Das Heilige“ (1917) und Durkheims Unterscheidung von Heilig/Profan

2.1 Die Kategorien des Christentums des 19. Jahrhunderts genügen nicht mehr, um Religion zu beschreiben

1. Die modernen Wissenschaftsbegriffe sind einerseits entstanden aus den antiken, andererseits unter von der Antike völlig verschiedenen Bedingungen weiter entwickelt worden. Für die Bestimmung, was un-

ter den Bedingungen der Moderne als heilig gilt, will ich drei Stationen und Brüche knapp beschreiben.

2. Zunächst Aufklärung und Französische Revolution: „Religion“ wollten die Aufklärer als ein weltweit vorhandenes Konzept verstanden wissen, das nicht nur – wie bis dahin akzeptiert – für die eine richtige Religion, das Christentum gültig ist.⁹ Ein Kollektivsingular Religion entstand, der gleichzeitig auch Kriterien für ihre Beurteilung geben wollte.¹⁰ Die anderen, etwa die katholische Religion und Religion in anderen Kulturen, sollten Aberglaube und Magie heißen. Unabhängig von historisch-kontingenten ‚positiven‘ Religionen, insbesondere dem Christentum, sollte es einen selbständigen Begriff geben. Die Abhängigkeit von Mythen der Heiligen Schriften, die historisch (jung) entstandenen positiven Religionen des Judentums, Christentums, Islams sollten ersetzt werden. Sie galten als nicht mehr plausibel, als eine Sache, die sich durch Vernunft nicht begreifen lässt. Älter war die Ägyptische Religion. Eine natürliche Religion ist allen Menschen eingeboren, ihr muss durch Aufklärung und Rationalität nur zum Sieg verholfen werden. Ob diesen Prozess auch das Christentum durchlaufen könne, war umstritten.¹¹

3. In der Konsequenz hat sich Religion nach der Aufklärung in drei Richtungen argumentativ aufgestellt und ihren Sinn in der aufgeklärten Moderne behauptet:

- Einerseits verengt sich Religion auf eine nur noch rational begründete Ethik – die letztlich auch ohne Religion begründet, gesetzt und durchgesetzt werden kann.
- Eine andere will die Gebildeten unter ihren Verächtern überzeugen, mit Schleiermacher Religion als ästhetisches Konzept

9 Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert* (FKDG 91), Göttingen 2007.

10 Das klassische Beispiel für einen Kollektivsingular bildet der Begriff „Geschichte“, der um 1800 Geschichte als Geschichten, als *exempla*, ablöst; vgl. Reinhart Koselleck, Art. „Geschichte“, in: GGB 2, Stuttgart 1975, 593–717; ders., *Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte* (1967), in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, 38–66.

11 In seiner Darstellung der Ägyptischen Mysterien in der Aufklärung macht Jan Assmann deutlich, dass man den Monotheismus durchaus offen tolerant denken und leben kann, einen *duplex usus* (Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Frankfurt 2010). Dazu meine Rezension: Christoph Auffarth, *Aufgeklärte Religion – Ausweg aus dem Krieg der Kulturen? Jan Assmann, Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010, in: <http://buchempfehlungen.blogs.rpi-virtuell.net/>.

neu zu begreifen, das aber weder der Institution Kirche noch der Dogmen bedarf.

- Die dritte Position ist die anti-moderne Darstellung des Heiligen, das man vor der Moderne beschützen müsse. Der ‚Katholizismus‘ als neue Strömung bestreitet allen Entwicklungen der Moderne ihre Legitimität. Hier entsteht die Frontstellung gegen die Erkenntnisse der Naturwissenschaft: das Wunder als willkürliches außer Kraft Setzen der Naturgesetze, der Heilige als naturwissenschaftlich beglaubigter Wundertäter, die Einsetzung einer Wahrheit durch den unfehlbaren Papst.

4. Vor allem in populären Diskursen wird häufig diese extrem antimoderne Gestalt der Religion mit Religion überhaupt gleichgesetzt, während ihre modernisierten Gestalten nicht gesehen oder nicht mehr mit Religion, sondern mit Ethik oder Ästhetik gleichgesetzt wird.

5. Mit dem Begriff „das Heilige“/„le sacré“ entwickelt sich um die Wende zum 20. Jahrhundert ein Konzept, das ausdrücklich die rationalen Teile von Religion und den personalen Gottesbegriff ausblendet.

2.2 Das Heilige als Neutrum, dessen psychische Wirkungen nur für religiös Musikalische erfahrbar sind

1. Die neu entstehende Religionswissenschaft¹² versuchte Religion an den Ursprüngen zu beschreiben, teils um zu argumentieren,

- dass Religion in einem Evolutionsprozess am Anfang der Kultur sinnvoll, ja notwendig gewesen, in der Moderne aber überholt und ein irrationales, primitives Überbleibsel (survival) sei – oder die andere Argumentation:
- dass die Urform oder *formes élémentaires* ein zutiefst menschliches Bedürfnis artikuliert habe, das aber durch die modernen Formen überdeckt werde. Die Erinnerung an die Urform lasse das Wesen der Religion hervortreten. Dafür muss Religion *minus* ihrer rationalen Elemente betrachtet werden. Eine der neuen Perspektiven ist, Religion nicht mehr nach ihrem Inhalt,

12 In Deutschland 1908 in Berlin erstmals als Lehrstuhl, in der Schweiz, den Niederlanden und Großbritannien (*ad personam* für Friedrich Max Müllers *science of religion*) eine Generation früher. Die wissenschaftliche Beschäftigung ist dagegen älter. Dazu Christoph Auffarth/Hubert Mohr, Art. „Strömungen der Kultur- und Religionswissenschaft im 20. Jahrhundert – ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick“, in: MLexR 4, Stuttgart/Weimar 2002, 1–38.

sondern nach ihrer Funktion als soziale Bindekraft zu beurteilen.

2. Das bedeutet: Die ethische Bedeutung von Religion wird – nicht nur der Analyse wegen – beiseite geschoben. Sie wird zu einer späteren Entwicklung erklärt. Für unsere Fragestellung wird hier die These entwickelt: Ethik ist ein später über die Religion gestülpter rationaler Zusatz, der der Religion an sich fremd ist. Dann könnte das Christentum als neuer Typ von Religion gelten, eine ethische Religion, die sich gegen die antiken, auf das Heilige fixierte Religionen durchgesetzt hat. Heilige Gemeinschaft wäre dann nur im Christentum (und Judentum?) denkbar.

3. Was heute in vielen Nachbarwissenschaften immer noch als autoritative Bestimmung von Religion gilt, war 1917 eine Sensation und eine zum Widerspruch reizende These: Das Heilige – die Religion minus ihrer rationalen Elemente – bestimmte Rudolf Otto als Emotion, für die als Quelle die persönliche Erfahrung notwendig sei: Die psychische Wirkung des Numinösen sind das *numen tremendum* und *numen fascinosum* und *augustum*. Damit gab Otto die in der Religionswissenschaft aktuell diskutierten Begriffe *Mana*¹³ und *Tabu*¹⁴ wieder,¹⁵ setzte aber an die Stelle der exotisierenden Begriffe solche, die aus der antik-europäischen Tradition stammen. *Tápu* war durch die Weltreise von

-
- 13 Dieter Sefrin, Art „Mana“, in: HRWG 4, Stuttgart 1998, 98–103; Eike Haberland, Art. „Mana“, in: HWPh 5, Darmstadt 1980, 707ff. Friedrich Max Müller übernimmt von Codrington den Begriff und hält ihn für die „Urreligion“ (Lectures on the origin and the growth of religion, London 1878; Robert H. Codrington, The Melanesians. Studies in their anthropology and folklore, London 1891). Von Robert R. Marrett, The Threshold of Religions, London 1909 wurde als Minimaldefinition von Religion eingeführt, dass Mana und Tabu in einer Kultur eingefordert werden. Émile Durkheim verstand sie als die „allgegenwärtigen, anonymen Kräfte, mit der unpersönlichen Strenge physikalischer Kräfte.“ „Sie wirken wie wirkliche Kräfte. Es handelt sich in einem bestimmten Sinne sogar um materielle Kräfte, die auf mechanische Weise körperliche Wirkungen ausüben“ (Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt 1981, 262, vgl. 282).
- 14 Karl-Heinz Kohl, Fetisch, Tabu, Totem. Zur Archäologie religionswissenschaftlicher Begriffsbildung, in: Hans G. Kippenberg (Hg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 59–74; Wolfgang Marschall, Art. „Tabu“, in HWPh 10, Darmstadt 1988, 877–879. Eine Neu-Entdeckung stellt die Übersetzung von Brigitte Luchesi dar: Franz Baermann Steiner, Tabu [1950/52], in: ders., Zivilisation und Gefahr. Wissenschaftliche Schriften, Göttingen 2008, 297–444.
- 15 So versteht ihn auch Albrecht Dihle, Art. „Heilig“, in: RAC 14, Stuttgart 1988, 1–63, hier 7: „ἱερός ist unter den Wörtern der griechischen Sakralsprache dasjenige, das am ehesten dem in der Religionswissenschaft viel verwendeten Begriffspaar Mana und Tabu zugeordnet werden kann.“

Captain Cook bekannt geworden: Die Ureinwohner von Neuseeland warnten die fremden Seeleute vor der Gefahr, einen Gegenstand zu berühren, damit sie sich nicht selbst dadurch in Gefahr bringen.

4. Rudolf Ottos Buch kommt in der Attitüde der genialischen Neu-erfindung daher: fast ohne Fußnote, ohne Auseinandersetzung mit den Kollegen in der Wissenschaft, von ätzenden Seitenhieben abgesehen. Ernst Troeltschs Buchbesprechung stellte den Zusammenhang mit der aktuellen Forschung heraus. Er bestätigt zunächst, dass Otto etwas Wichtiges gesehen hat, das Troeltsch selbst schon zwanzig Jahre früher hervorgehoben habe: dass Religion auch irrationale Elemente hat. Deshalb gelte es, ‚die Selbständigkeit der Religion‘ zu verstehen. Im Gegensatz zu Troeltschs eigener 1895/96 erschienenen Serie von Artikeln mit eben diesem Titel¹⁶ lasse Otto die Frage nach der Beziehung zur Metaphysik ganz weg (ohne jedoch den Empirismus von William James, Wilhelm Wundt oder Wilhelm Dilthey aufzugreifen)¹⁷ und küm-mere sich nicht um die Frage der Erkenntnis.¹⁸

5. Otto traf den Nerv der Zeit. Aus den Erfahrungen des Weltkriegs und dem Zusammenbruch der protestantischen Kultur folgt für ihn zum einen eine radikale Abwendung vom aufklärerisch-rationalen Verständnis der Religion, zum anderen ein entpersonalisierter Religionsbegriff, der an die Stelle Gottes als *summum bonum* ein ambivalentes Neutrum setzt, mit dem auch die Schrecken (des Krieges) als Teil des Heiligen zu verstehen sind.

16 Die Rezension erschien zuerst 1918; wieder abgedruckt in Ernst Troeltsch, Rezensionen und Kritiken 1915–1923 (KGA 13), Berlin 2010, 412–425. Die Serie der Zeitschriftenartikel Die Selbständigkeit der Religion (1894/95) liegt vor in: ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) (KGA 1), Berlin 2009, 359–535.

17 Empirische Untersuchungen liegen den Forschungen von William James zugrunde, die er in seiner Vorlesungsreihe „The Varieties of religious experiences“ 1902 veröffentlichte (in: The Works of William James, Bd. 13, Harvard 1985). In Deutschland wurden sie in der stark gekürzten, aber mit einer umfangreichen Einleitung versehenen Übersetzung von Georg Wobbermin bekannt: Die religiösen Erfahrungen in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Ins Deutsche übertragen von Georg Wobbermin, Leipzig (1907) 41924. Eine vollständige Übersetzung von Eilert Herms: William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung: eine Studie über die menschliche Natur, Olten/Freiburg i.Br. 1979. Max Weber besuchte ihn eigens auf seiner USA-Reise 1905, dazu Wilhelm Hennis, Die spiritualistische Grundlegung der „verstehenden Soziologie“ Max Webers: Ernst Troeltsch, Max Weber und William James’ Varieties of religious experience (NAWG.PH 1996,1) Göttingen 1996.

18 Troeltsch, Rezension (s.o. Anm. 16), 419f. Troeltsch sieht bei Otto einen Frontwechsel (a.a.O. 425) gegenüber seinem früheren Buch: Kantisch-Fries’sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909.

6. Ottos Buch wurde zum Klassiker der Religionsphänomenologie, einer Methode, die für zwei Generationen zur spezifischen Methode der Religionswissenschaft aufstieg (und autoritären Herrschaften numinose Macht zuschreiben konnte). Sie versteht Religion als eine reale ‚Macht‘, die zwar unsichtbar und deren Quelle nicht beschreibbar ist, deren Wirkungen aber nachweisbar sind.¹⁹ Die Analogie zum elektrischen Strom machte das Modell plausibel: Ein Akkumulator lässt Strom fließen, so dass die angeschlossene Glühbirne brennt; die Energie fließt ab, aber der Akkumulator, das Heilige, erneuert die Energie dauernd.²⁰ Weiter und esoterischer ging Mircea Eliades Konzept des Heiligen, *le sacré*, das seine Kraft entfaltet, ohne dass Menschen es merken müssen.²¹ Der esoterische Charakter der Beschreibung, die Erkenntnis nur über (nicht übersubjektiv nachweisbare) Erfahrung machen die Methode für eine beschreibende Wissenschaft unbrauchbar, weshalb die Religionswissenschaft auch in den Siebziger Jahren einen Paradigmenwechsel zu den Kulturwissenschaften vollzogen hat.

2.3 Die universale Dichotomie der Lebenswelt in Heilig und Profan: Émile Durkheim

1. Ein anderer Strang fragt nach den sozialen Funktionen von Religion; er ist benannt mit dem französischen Äquivalent „*le sacré*“. Dieses Modell ist vor allem mit Émile Durkheim und seiner Schule verbunden.²² In einer seiner letzten großen Arbeiten (1912) hat der Meister die Urformen des religiösen Lebens bearbeitet und dabei der These widersprochen, dass früher Religion die Kultur durchdrungen habe. Vielmehr gebe es schon in den elementarsten Stufen der Kulturentwick-

19 Burkhard Gladigow, Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen in der Religionswissenschaft in der Zeit zwischen den Weltkriegen, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz „The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890–1950)“, Marburg 1991, 177–192; ders., Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe, in: ders. (Hg.): Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 7–22.

20 Klassisch der Aufsatz von Gerardus van der Leeuw: Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, in: ARW 20 (1920/21), 241–253. Es folgten seine beiden Bücher: Einführung in die Phänomenologie der Religion, München 1925; Phänomenologie der Religion, Tübingen (1933) 1955.

21 Auffarth, *Axis mundi* (s.o. Anm. 8).

22 Für die antike Religionsgeschichte hat Walter Burkert das als zentrales Erklärungsmodell aufgegriffen.

lung, aktuell noch bei den Aborigines in Australien zu beobachten, eine klare Trennung von Heilig und Profan. Dahinter stand eine heiße Kontroverse seiner Gegenwart: das Gesetz über den Ausschluss der Religion aus der politischen Sphäre, der französische Laizismus. Es war gerade sieben Jahre zuvor erlassen worden, eine umstrittene Entscheidung.²³ Durkheim unterstützt die Entscheidung. Das Heilige kann man verstehen als die Repräsentation der Gesellschaft: heute im Nationalfeiertag und im Gefallenengedenken; in der urtümlichen Gesellschaft im Fest um die Totems. Durkheim hat die wesentlichen konzeptuellen Ideen von seinem Neffen Marcel Mauss aufgegriffen, der sie wiederum in dem Totem-Konzept als Repräsentanten der Gesellschaft bei William Robertson Smith schon weitgehend entwickelt fand.²⁴ „In Wirklichkeit war der geniale Erfinder des Sakralen in der Religionswissenschaft William Robertson Smith – und die Erleuchtung von Durkheim 1895, bei der Lektüre von Smith, betraf nicht das Sakrale, da er etwa 15 Jahre brauchte, um es in seine Definition aufzunehmen.“²⁵

2. Im Fest, so versteht Durkheim die soziale Funktion, wandelt sich die Gesellschaft: aus vielen Individuen wird die Festgesellschaft, repräsentiert in ihrem Totem. Auch in der Moderne hat das Nationalfest diese Funktion, in der *effervescence* werden die Menschen in ihren Berufsgruppen oder regionalen Verschiedenheiten zur Nation, aus der einzelnen Beere wird durch Gärung der Wein.

3. Interessant ist ein relativ neuer Vorgang, *sacred ground* genannt. Gedenkorte von Katastrophen und Attentaten erhalten Räume des Trauerns und Gedenkens, die *sacred ground* genannt werden, sich dabei aber peinlich von Symbolen und Vertretern einer bestimmten Religion enthalten. *Sacred* soll dann heißen, dass hier Raum ist für eine religiöse Handlung für alle, ob religiös oder atheistisch, die aber nicht durch eine ‚positive‘ Religion besetzt werden darf. In der Globalisierung kann keine Gesellschaft mit einem gemeinsam geteilten und

23 1905 wurde das Gesetz zur Trennung von Staat und Kirche/Religion verabschiedet (Laizismus). In Reaktion darauf verpflichtete die Katholische Kirche seit 1910 ihre Priester auf den Antimodernismus-Eid. Voraus geht die Dreyfus-Affäre, vgl. Christoph Auffarth, Ein Offizier wird verurteilt wegen Landesverrat, weil er Jude ist: der Fall Dreyfus, Frankreich 1894–1906 (Rez. George R. Whyte, Die Dreyfus-Affäre. Die Macht des Vorurteils, Frankfurt 2010): <http://buchempfehlungen.blogs.rpi-virtuell.net/2011/03/01/die-dreyfus-affare-von-george-r-whyte/>.

24 Stefan Möbius, Die Religionssoziologie von Marcel Mauss. Mit Bezug auf die zeitgenössische Religionsgeschichte in Frankreich, in: ZfR 19 (2011), 86–147. Vgl. ders., Nachwort, in: Marcel Mauss, Gesammelte Schriften, Berlin 2012.

25 Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris 2008, 280; zitiert nach Möbius, Religionssoziologie (s.o. Anm. 24), 111 und 110 A. 51.

scheinbar unverfügbaren Bereich Religion im Singular rechnen, der allgemeinen Konsens fände.²⁶ – Doch nun wende ich mich der Antike zu.

3. Gegenstände: Wie werden Gegenstände geheiligt und welche Wirkung hat das?

1. Zunächst: Gegenstände, die als heilig (ἱερός,²⁷ ἅγιος/ἁγνός²⁸ und ὅσιος²⁹ bezeichnet werden, unterscheiden sich in der Regel nicht grundsätzlich von Gegenständen außerhalb des Heiligtums. Sicher, sie sollten ganz und makellos sein. Nicht einmal besonders wertvoll müssen sie sein, aus Silber etwa oder Gold. Kolossal oder Miniatur, beides wird gerne verwendet. Die Verwendung von dauerhaftem Material zeigt nur das, was archäologisch erhalten ist; daneben gab es auch – wahrscheinlich sogar überwiegend – Vergängliches. Das Vorbildgebende Muster ist das Opfer. Opfer umfassen mehr als das blutige Tieropfer. Diese Form des sacrificium „heilig gemacht“ (ἱερεῖν) steht freilich ideologisch ganz weit oben, und noch gesteigert als Stieropfer und sogar als Hekatombe, aber das blutige Opfer ist nicht die einzige, nicht einmal die Normalform. Neben dem blutigen Tieropfer stehen die „kleinen Opfer“. Sie werden zwar systematisch oft unter einer anderen Kategorie eingeordnet; als die Gabe und das Votiv oder als „Voropfer“

26 Arie Molendijk, *The Notion of the ‚Sacred‘*, in: Paul Post/Arie Molendijk (Hg.), *Holy Ground. Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*, Leuven 2010, 55–89.

27 Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris (1958) ²1992, 38–43; Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, London 1983, 151f.; Dihle (s.o. Anm. 15), 7; Marietta Horster, *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit* (RGVV 53), Berlin 2004, 49–52. Die linguistische Frage, wie der sehr viel weitere Begriff von ἱερός bei Homer zu deuten ist, ist diskutiert bei Peter Wülfing-von Martitz, *ἱερός bei Homer und in der älteren griechischen Literatur*, in: *Glotta* 38 (1959/60), 272–307; 39 (1960/61), 24–43; James T. Hooker, „Hieros“ in early Greek (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge und kleinere Schriften* 22) Innsbruck 1980, 10; Andreas Willi, *Nosos and hosie: etymological and sociocultural observations on the concept of disease and divine (dis)favour in ancient Greece*, in: *JHS* 128 (2008), 153–171.

28 Nie auf Menschen bezogen: Eduard Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen* (RGVV 19,1), Gießen 1922, 72–84; Louis Moulinier, *Le pur et l’impur dans la pensée des Grecs d’Homère à Aristote*, Paris 1952, 281f.; Parker (s.o. Anm. 27), 147 Anm. 16. Zu ἀγνίζω i.S. von „rituell reinigen“ vgl. a.a.O. 329.

29 Zu den *Leges Sacrae* vgl. den Index der Ausgabe: Franciszek Sokolowski (Hg.), *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969 (= LSCG); Dihle (s.o. Anm. 15), 10f.

seien sie defizient gegenüber dem ‚richtigen‘ Opfer qualifiziert. Zu diesen Formen des Opfers gehören: das Duftopfer des Weihrauchs, das Lichtopfer der Öllampen oder Kerzen, das Geldopfer in den Thesaurus/Opferstock; die zahllosen kleinen Figürchen sind wohl eher als permanente Beter und Gottesdiener zu verstehen denn als Götterfigürchen.³⁰ Ebenso können die Tonmodelle der Gaben die täglich neu herbeigebrachten frischen Gaben repräsentieren. Bei den Ausgrabungen im Heiligtum der Demeter und Kore in Korinth kamen massenweise solcher Modelle zur Vorschein,³¹ etwa Miniaturkörbchen mit Früchten. Religionsökonomisch betrachtet haben wir es mit einer Gabenökonomie zu tun: Das Geschenk muss nicht besonders wertvoll sein, auch häufige kleine Aufmerksamkeiten bezeugen die Beliebtheit und das Vertrauen in eine Göttin oder Gott.³² Der lateinische Begriff *devotio* ist ideologisch überhöht als das Vorbild des Feldherrn, der sein Leben der Gottheit weiht.³³

2. Wie gesagt: Viele der heiligen Gegenstände können genauso gut im Heiligtum wie außerhalb vorkommen und gebraucht werden. Sie dem eigenen Gebrauch zu entziehen und der Göttin, dem Gott zu übereignen, heißt in einer Subsistenzwirtschaft oft etwas hergeben, was man selbst gut gebrauchen könnte. Was heilig ist, muss demnach im Heiligtum aufbewahrt und gekennzeichnet werden. Aufschriften: „ich gehöre Gott“; „die Argiver haben es dem Zeus aufgestellt“ oder einfache Kerben und Brandmarken zeigen an: Dieser Gegenstand ist „heilig“ und ist dem profanen Gebrauch entzogen. Das gilt insbesondere auch für die Herden von Opfertieren, die die Heiligtümer vorhalten. Da

30 Brita Alroth, *Greek gods and figurines. Aspects of the anthropomorphic dedications* (Boreas 18), Uppsala 1989.

31 Gloria S. Merker, *The sanctuary of Demeter and Kore. Terracotta figurines of the classical, hellenistic, and Roman periods* (Corinth 18,4), Princeton, New Jersey 2000.

32 Christoph Auffarth, *Für die Götter – für die Katz? Aspekte der Religionsökonomie im antiken Griechenland*, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 259–272; ders., *Teure Ideologie – billige Praxis: Die ‚kleinen‘ Opfer in der römischen Kaiserzeit*, in: Evtychia Stavrianopoulou/Axel Michaels/Claus Ambos (Hg.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg 12–14 July 2006* (Performanzen 15), Münster 2008, 147–170.

33 Jörg Rüpke, *Triumphator and Ancestor Rituals Between Symbolic Anthropology and Magic*, in: *Numen* 53 (2006), 251–289; kontrovers dazu Hendrik S. Versnel, *Red (Herring?) Comments on a New Theory Concerning the Origin of the Triumph*, in: *Numen* 53 (2006), 290–326, der auf archaische Religiosität verweist und die späten, frühestens kaiserzeitlichen (wie Rüpke nachweist) Zeugnisse als authentisch für ein halbes Jahrtausend früher in Anspruch nimmt.

diese außerhalb, oft in Bergregionen weiden und nicht dauernd beaufsichtigt werden können, sind Kennzeichnungen nötig. Tätowierungen bzw. Brandmarken sind auch noch in christlicher Zeit üblich.³⁴ Für die Mithras-Anhänger hat man vermutet, dass sogar Menschen sich mit Narben als Eigentum des Gottes kennzeichnen ließen.³⁵ Anderes wie metallene Bratspieße werden unbrauchbar gemacht, indem sie in Brezel-Form verbogen werden.³⁶

3. Wer etwas davon wegnimmt, begeht *Hierosylie*. Selbst in Kriegzeiten sei es nie vorgekommen, dass Griechen aus griechischen Tempeln etwas weggenommen hätten.³⁷ Eine berühmte Erzählung unterstellt einen Betrug: Die ehrbaren Herren von Delphi hätten sich durch die entlarvenden Fabeln des Aisopos bedroht gesehen. Daraufhin hätten sie ihm ein Weihgeschenk in seinen Rucksack gesteckt und ihn als Dieb an Gottes Eigentum angeklagt. Nur dafür kann man einen Dieb des Todes verurteilen. Aisopos wird den Felsen von Delphi hinab gestürzt.³⁸ Belege über diesen fiktionalen Fall hinaus sind selten.³⁹ Allgemeiner formuliert verbieten viele *leges sacrae* durch Verbotsschilder in den Heiligtümern, dass man etwas mitnehmen darf, wenn man das Heiligtum verlässt, auch nicht von dem Essen: οὐ φροῶ, οὐκ ἐκφροῶ.⁴⁰

-
- 34 Gute Sammlung einschlägiger Belege bei Franz Josef Dölger, *AuC* 1 (1929), 66–79.83–91.202–212; 2 (1930), 100–116.297–300; 3 (1932), 25–61.267–260;.
- 35 Dazu aber die wichtige Diskussion von Tertullian, *De praescriptione* 40,4 bei Luc Renault, *Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front?*, in: Corinne Bonnet/Sergio Ribichini/Dirk Steuermagel (Hg.), *Religioni in contatto nel mediterraneo antico* (Mediterranea 4), Pisa 2007, 171–190: Heißt das Zeichen *in frontibus* (Narbe auf der Stirn) oder *in fontibus* (Wasserzeichen bei der Taufe)?
- 36 Tullia Linders/Brita Alroth (Hg.): *Economics of cult in the ancient Greek world*. Proceedings of the Uppsala symposium 1990 (Boreas 21), Uppsala 1992; Christoph Auffarth, *Hera und ihre Stadt Argos*. Methodische und historische Untersuchungen zur lokalen Religion im frühen Griechenland, Tübingen 1995, 121–190 mit einem umfassenden Kapitel zur Religionsökonomie; Horster (s.o. Anm. 27); Beate Dignas, *Economy of the sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford 2002.
- 37 Parker (s.o. Anm. 27), 170–175.
- 38 Herodot 2, 134,3. Aristophanes, *Wespen* 1446–1448 mit *scholia vetera*. Gesammelt als Testimonium 25 in Ben E. Perry (Hg.), *Aesopica*, Bd. 1, Urbana, Ill. 1952; Niklas Holzberg (Hg.), *Der Äsop-Roman*. Motivgeschichte und Erzählstruktur, Tübingen 1992.
- 39 Theodor Thalheim, Art. „ἱεροσυλία γράφη“, in: *RE* 8,2, Stuttgart 1913, 1589f.
- 40 Martin Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1 (HAW V/1), München 1955, 88; LSCG (s.o. Anm. 29), 18. Vgl. als Beispiele die Lex Sacra von Selinus (460/450 v.Chr.), in: SEG XLIII 630 = Eran Lupu (Hg.): *Greek Sacred Law*. A Collection of New Documents (Religions in the Graeco-Roman world 152), Leiden 2005, 27 A 20 mit Kommentar a.a.O. 378; weiterhin LSCG 151 (s.o. Anm. 29), B 10; Franciszek Sokolowski (Hg.), *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955 (= LSAM), 74, 2.

Was von der Opfermahlzeit übrig bleibt, wird an unbeteiligte Gäste im Heiligtum großzügig weitergegeben. Die Komödie hat sich dafür den um den Altar herumlungernenden *Bomolochos* als running gag ausgedacht, der den ganzen Tag die Gelegenheit für ein kostenloses Festessen abpasst.

4. Allerdings gibt es eine bestimmte Möglichkeit, die Schatzbildung der Toten Hand zu umgehen. Dies lässt sich mit der Verwendung der Begriffe *ἱερά* und *ἴσια* im Zusammenhang von Geldkonten (*χρήματα*) unterscheiden. Es handelt sich in beiden Fällen gleichermaßen um geprägtes Geld mit dem Bild der Göttin als Eule o.ä. darauf.⁴¹ Spezielles Geld in unterschiedlichen Währungen im gleichen Herrschaftsbereich, das des Kaisers, das man dem römischen Staat zu geben hätte, und das Geld Gottes, das als eigene Währung innerhalb des Jerusalemer Tempels verwendet wird, gibt es im griechischen Bereich nicht. In Athen etwa unterscheidet man zwischen dem Geld, das der Gottheit gehört (*ἱερά χρήματα*), und solchem Geld, das die Gemeinde der Gottheit anvertraut (*ἴσια χρήματα*), das diese aber in Notfällen, wie dem drohenden Peloponnesischen Krieg, ihrem Volk wieder als Kredit gibt:⁴² Wenn Athene den Athenern den Sieg verleiht, dann werden diese ihr ein weiteres großes Siegesmonument bauen, wie ein halbes Jahrhundert zuvor den Parthenon.⁴³ Der Parthenon ist ja kein Kultgebäude, nur ein kleiner Naiskos im Umgang ist für den Kult eingerichtet.⁴⁴ Wenn die Göttin dagegen nicht den Sieg verleiht, d.h. wenn die Athener den Krieg verlieren, teilt sie den Verlust mit ihrem Volk. Das Geld ist in einem besonderen Hinter-Raum (*ὀπισθοδόμος*) des Athene-Tempels auf der Akropolis gespeichert, der keinen Zugang zur Cella mit dem Götterbild hat. Die Unterscheidung von *ἱερά* und *ἴσια* lässt sich daher etwa folgendermaßen fassen: Hosia „are things over which the gods have no claim and that may be used freely without offence to them.“⁴⁵

41 Burkhard Gladigow, Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium, in: *Visible Religion* 7 (1990), 98–121.

42 Das lässt aber nicht die Wiedergabe „profan“ zu, die Dihle (s.o. Anm. 15), 8 wählt.

43 Dass der Parthenon kein „Tempel“ sei, sondern ein Siegesmonument, ist wohl eine falsche Alternative. Denn ein griechischer Tempel ist kein Gebäude für Opfer oder die Versammlung von Gemeinde für einen Gottesdienst.

44 Der Naiskos (Tempelchen) und der Altar dazu für Athena Ergane befindet sich eingebaut im nördlichen Säulenumgang, vgl. Manolis Korres, Die Athena-Tempel auf der Akropolis, in: Wolfram Höpfner (Hg.), *Kult und Kultbauten auf der Akropolis*, Berlin 1997, 218–243, hier 226–229.

45 Parker (s.o. Anm. 27), 151.

Ein Kochtopf oder eine Couch in einem Heiligtum ist zweifellos ἱερόν, könnte aber nicht als ἄγνόν bezeichnet werden.⁴⁶

5. Für Martin Nilsson sind heilige Gegenstände noch ganz im religionsphänomenologischen Sinne „Kraft geladene“ Gegenstände.⁴⁷ Auch wenn der schwedische Lutheraner dabei nicht – wie andere Phänomenologen – die ‚Kraft‘ für eine reale, mit Hilfe eines Fluidums wirkende Kraft im physikalischen Sinne hält, so unterstellt er doch den Griechen den Glauben an eine magische Wirkung: Magie als Begriff moderner Wissenschaftler für die nicht verstandenen, ihm irrational erscheinenden Anteile einer fremden Kultur.⁴⁸ Dihle kommt ganz von der Theorie Ottos her: „ἱερός löst sich nie von der Tabu- und Machtvorstellung“. Das geben aber die Belege nicht her.⁴⁹ Auch hier ist wieder klar zu unterscheiden: Im Griechischen ist mit ἱερός nicht eine Bedeutung von Tabu verbunden. „The normal word for sacred, *hieros*, does not contain in itself the notion of ‚forbidden‘, but merely marks out things that are in some way associated with the gods.“⁵⁰ Das heißt: Die Ambivalenz des lateinischen *sacer*, die Rudolf Otto als universal behauptet, ist im Griechischen nicht gegeben, außer in späten Belegen bei Grammatikern, die sich möglicherweise an lateinisch *sacer* orientiert haben. Auch das Asyl ist anders geschützt als über ein Tabu.⁵¹

6. Die Griechen haben deutlich unterscheiden können zwischen Zeichen und dem Bezeichneten. Das lässt sich etwa am Kultbild oder Götterbild in seinem Verhältnis zu dem „wahren“ Gott erkennen. Ein Kultbild kann verbrennen, vermodern, zerstört werden. Damit ist der Gottheit kein Abbruch getan; ihre Existenz besteht unabhängig von dem Zeichen.⁵²

46 Der heilige Kochtopf: Aristophanes, *Wolken* 254. Parker (s.o. Anm. 27), 151.

47 Nilsson (s.o. Anm. 40), 68–89.

48 Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (stw 674), Frankfurt 1987.

49 So auch Rudhardt (s.o. Anm. 27), 26.

50 Parker (s.o. Anm. 27), 1.

51 Auffarth, *Axis mundi* (s.o. Anm. 8); ders., *Protecting Strangers. Establishing a Fundamental Value in the Religions of the Ancient Near East and Ancient Greece* in: *Numen* 39 (1992), 193–216.

52 Christoph Auffarth, *Das angemessene Bild Gottes: Der Olympische Zeus, antike Bildkonvention und die Christologie*, in: Natascha Kreutz/Beat Schweizer (Hg.), *Tekmeria. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension*. Beiträge für Werner Gauer, Münster 2006, 1–23.

4. Orte (und Zeiten): Sakralisierung und Desakralisierung von Orten

1. Den folgenden Abschnitt will ich ganz knapp halten. Denn zum einen gibt es gute Materialsammlungen und -analysen zu dem Thema. Zum anderen ist das Thema nicht so zentral für die hier zu besprechende Fragestellung. Denn die am Ort fixierte Heiligkeit spielt für die Religion der römischen Kaiserzeit nicht mehr die Rolle, die sie in der archaischen Religion hatte – und in der Spätantike im Märtyrer- und Reliquienkult wieder gewinnt.

2. In Zeiten der Globalisierung, wie man – *cum grano salis* – die Ausbreitung klassischer Modelle, ästhetischer Ideale und Geschmack im Hellenismus und im Imperium Romanum beschreiben kann,⁵³ überlagern neue Vorstellungen von Zentrum,⁵⁴ Abgrenzung und Heiligkeit die auf die Stadt oder Sakrallandschaft bezogenen Panthea und ihre sakralen Zentren: Die Stadt als Bezugsraum sozialer Kommunikation wird Teil eines größeren Horizontes, der Oikumene und der *Pax Romana*. So verschwindet auch die Polisreligion nicht,⁵⁵ wird aber Teil der Römischen Reichsreligion.

3. Die von einem Ort an einen neuen Ort übertragene Religion, die Religion im Gepäck, *religio migrans*, verstrickt Religion in neue Lebenswelten. Die räumliche Kategorie verliert an Bedeutung, wichtiger wird die Korrelation von Religion und ihren ‚Trägern‘, also die soziale und individuelle Dimension.⁵⁶

53 Jörg Rüpke, Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der „Reichsreligion“?, in: Hubert Cancik/Jörg Rüpke (Hg.), Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen, Tübingen 2009, 5–18; Christoph Auffarth, Reichsreligion und Weltreligion, in: Cancik/Rüpke, Die Religion des Imperium Romanum, a.a.O. 37–54; ders., Mit dem Getreide kamen die Götter aus dem Osten nach Rom Das Beispiel des Serapis und eine systematische Modellierung, in: ZfR 20 (2012) [im Druck].

54 Andreas Bendlin, Peripheral Centres – Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire, in: Hubert Cancik/Jörg Rüpke (Hg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Tagung über „Reichsreligion und Provinzialreligion“ (Bad Homburg v.d.H.) im September 1996, Tübingen 1997, 35–68.

55 Gregory Woolf, Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces, in: Cancik/Rüpke, Römische Reichsreligion und Provinzialreligion (so. Anm. 54), 71–84.

56 Christoph Auffarth, Religio migrans. Die ‚Orientalischen Religionen‘ im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell, in: Corinne Bonnet/Sergio Ribichini/Jörg Rüpke (Hg.), Religioni in Contatto nel mondo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza (Mediterranea 4), Rom 2008, 333–363.

4. Dennoch spielt die räumliche Dimension noch eine Rolle und lohnte sich zu beschreiben. Die Wahrnehmung und Konstruktion von Sakrallandschaften sind eine Struktur, die dank des religiösen Tourismus wichtiger wird.⁵⁷

5. Die topologischen Elemente des Hauses Gottes näher zu beschreiben, kann ich hier nicht ausbreiten. Die unsichtbaren Grenzen existieren für griechische Heiligtümer vor allem in Form von Grenzsteinen (*Horoi*), als Schwelle, Türöffnung und Vorhang, die Distanz und Teilhabe, Sichtbarkeit und Kommunikation durch Anrufung, Gabe, Lob und Bitte ermöglichen.

6. Für die Religion in Bewegung stellen Zeichen wie die Reliquie und deren *Translatio* schon in der griechischen Kolonisation haptisch ebenso die Verbindung dar wie die Eigenständigkeit von neuen sozialen Gemeinschaften, die nicht mehr die lokale Nähe zur Mutterstadt für die lokale Religion nutzen können.

7. Das in der alten Heimat verbliebene Heiligtum kann als Duplikat die gleiche Bedeutung erfüllen wie in der Metropole. Das Capitol in der römischen Kolonie reproduziert das religiöse Zentrum in Rom, ohne dass es diesem nachgeordnet wäre oder lediglich als Verweis auf das Zentrum gälte.⁵⁸

8. Das Heilige auch an anderem Ort bei sich zu wissen, kann man darüber hinaus auch anders plausibel machen. Dazu gehören zunächst die Kosmisierung der Götter als Sonne und Planeten, die räumliche und zeitliche Orientierung zum Sonnenaufgang (oder deren bewusste Vermeidung). Spiritualisierung und Ethisierung von Religion bilden jedoch keinen Gegensatz oder Widerspruch zur architektonisch-materiellen Fassung des Heiligen im Tempel. Die reine Gemeinde kann man

57 Christoph Auffarth, Religion auf dem Lande unter der römischen Herrschaft – Eine Einleitung. in: ders. (Hg.): Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 28), Stuttgart 2009, 7–27. Zum religiösen Tourismus vgl. Michael Stausberg, Religion im modernen Tourismus, Frankfurt 2010.

58 Dazu neben Bendlin (s.o. Anm. 54) auch Hubert Cancik, Caput mundi. Rom im Diskurs ‚Zentralität‘, in: ders./Alfred Schäfer/Wolfgang Spickermann (Hg.), Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum, Tübingen 2006, 9–20 (wieder in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen 2008, 410–422. Und umgekehrt die Provinzen in der Hauptstadt: ders., Die ‚Repräsentation‘ von ‚Provinzen‘ (nationes, gentes) in Rom. Ein Beitrag zur Bestimmung von ‚Reichsreligion‘ vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr., in: ders./Rüpke, Römische Reichsreligion und Provinzialreligion (s.o. Anm. 54), 129–143 (wieder in: ders., Gesammelte Aufsätze, a.a.O 211–226.

als Tempel Gottes verstehen und gleichzeitig für die Renovierung des konkreten Hauses Gottes an einem bestimmten Ort Geld sammeln.⁵⁹

9. Einige verführerische Begriffe legen Missverständnisse nahe. So wurde das Wort *Templum* mit *temnere* (?)⁶⁰ τέμνειν, (aus-)schneiden' so in Beziehung gesetzt, dass daraus die universale Scheidung von Heilig/sacré und Profan bestätigt sei. Zumal das Wort *pro fano* ‚vor dem Heiligtum‘, als modernes Wort für den säkularen Bereich scheinbar das Vorbildet. *Templum* entstammt zunächst der etruscischen *Disciplina*, die für die Vogelschau das Fenster eines Zeltes festlegt, innerhalb derer die Vogelbewegungen beobachtet werden. Das andere Drumherum ist deshalb nicht profan, ebenso wie das Gebäude des Tempels eher die Umgebung, das städtische Viertel mit heiligt, als dass es diese profaniert. Erst recht gilt das für das griechische τέμενος, das zunächst nichts mit den Göttern zu tun hat, sondern ein Stück Land bedeutet, das dem Amtsinhaber seine Leistung für die Gemeinschaft entlohnt.

10. Für die Ortsgebundenheit des Sakralen gibt es eine durch die Globalisierungsprozesse hervorgerufene deutliche Veränderung in der Wahrnehmung, die das lokale Heiligtum nicht entwertet, wohl aber zu einem Teil eines großen Ganzen werden lässt. Duplizierung und Translation lassen lokale Religion zum Teil eines Netzes werden, je eigenständig und aufeinander bezogen. Kosmisierung, Spritualisierung und Ethisierung lösen aber die Ortsgebundenheit nicht ab, sondern ergänzen sie in einer komplementären Bewegung.

11. Ein Problem ist in diesem Abschnitt noch anzusprechen: Für die klassische Antike (wie auch für das antike Judentum) schließen sich Sakralität und der Bereich der Toten aus. Anders ausgedrückt: Dieser konstituiert einen anderen Bereich von Religion, der mit den Göttern nicht in Berührung kommen darf. Das Christentum dagegen berührt an einem konstitutiven Punkt den Bereich des Todes, mit Tod und Auferstehung des Kultheros.⁶¹ Mit der spätantiken Lokalisierung der Kir-

59 Christoph Auffarth, „Euer Leib sei der Tempel des Herrn“. Religiöse Sprache bei Paulus, in: Dorothea Elm-von der Osten/Jörg Rüpke/Katharina Waldner (Hg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im Römischen Reich* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 14), Stuttgart 2006, 63–80.

60 Ein solches Wort ist im Lateinischen nicht belegt und die Bedeutung nur erschlossen. Auch Alois Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2: M–Z. Bearbeitet von Johann Baptist Hoffmann, Heidelberg 31938, 659 hat keine Etymologie parat und geht von einer Bedeutung „spannen, ziehen“ aus.

61 Zu Bultmanns Behauptung, das Christentum habe sich über den hellenistischen Kultheros (Christos als vergöttlichter Mensch) begründet, nicht über den hingerichteten Juden Jesus, vgl. Christoph Auffarth, Rudolf Bultmann und die Religionsge-

chen, genauer des Altars über einem Heiligengrab wird der heilige Ort wieder fixiert. Das steht in scharfem Gegensatz zu den klassischen Kulturen. Immerhin gibt es aber doch eine Analogie, nämlich des Heroengrab bei den Koloniegründungen.⁶²

5. Das einzelne Heilige in einem Netz

1. Die linguistische Bezeichnung und die ökonomische Zugehörigkeitsbestimmung ebenso wie die auratische Ausstrahlung bezieht sich auf den einzelnen Gegenstand, auf Personen nur insoweit sie Besitz, gewissermaßen Mobiliar des Heiligtums sind und metaphorisch dann Besitz Gottes genannt werden. Was sich außerhalb des Heiligtums befindet, ist nicht heilig. Aber in diesem „ist“ liegt nun der Beitrag der Religionswissenschaft, nämlich die Bestimmung, wie etwas heilig gemacht wird und wie es etwa die Heiligkeit wieder verliert. Heiligkeit wird zwar oft als eine dauerhafte wesensmäßig gegebene Eigenschaft essentialisiert und ontologisiert, hat aber in der Regel einen temporären, prozessualen, rituellen Aspekt.

2. Darüber hinaus aber sind die folgenden Phänomene religionswissenschaftlich bedeutsam, die aus dem einzelnen heiligen Gegenstand ein Netz ritueller und imaginativer Verknüpfungen erzeugen: (1) Die Übertragung von Heiligem an einen anderen Ort, der bis dahin ohne Heiliges war, (2) die Vernetzung von Heiligem durch Wege, Blickverbindungen, Prozessionen auf einer Heiligen Straße, (3) die Duplizierung des Heiligtums eines ländlichen Heiligtums durch eine Filiale in der Stadt und – anders – die Reproduktion des Heiligtums der Metropolis in der *Colonia*, (4) die kalendarische Verknüpfung des einzelnen Festes zu einem zeitlichen Zyklus.

3. Das Netz solcher heiligen Gegenstände, heiliger Orte, heiliger Personen macht nun aus der Polis die Stadt der Hera oder der Venus, eine Großregion wie die Peloponnes wird zur Insel des Poseidon.⁶³ Mit

schichte, in: Wolfgang Weiß/Kim Strübind (Hg.), „Verstehen, was man glaubt“. Rudolf Bultmann als Erneuerer der protestantischen Hermeneutik, Berlin 2012 [i. V.].

62 Der Klassiker ist Friedrich Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, 2 Bde. (RGVV 5/1–2), Berlin 1909–1912; vgl. sodann Irad Malkin, *Religion and colonization in ancient Greece* (SGRR 3), Leiden 1987, 189–266.

63 Peloponnes als Insel des Poseidon: Joannis Mylonopoulos, *Πελοπόννησος οικητήριον Ποσειδῶνος*. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes (Kernos Supplément 13), Liège 2003. Africa unter Saturn: Günther Schörner, *Saturn rural*. Überlegungen zur Charakteristik ländlicher Heiligtümer im römischen Nord-

der Reichsbildung wird das Reich und die ganze Welt (οἰκουμένη) zur teils strukturellen, vor allem aber zu einer imaginierten Einheit, auch in eschatologischer Hinsicht als die Vollendung von konvergierenden Entwicklungen: eine Heilsgeschichte des römischen Reiches.⁶⁴

6. Personen und Gemeinschaften: Abgrenzungen, Zeichen und Inszenierungen der Sakralität

1. Zunächst die Beobachtung, dass die griechischen Begriffe ἱερός und ἅγιος nicht für Personen verwendet werden: Menschen sind nicht ἅγιος oder ἱερός.⁶⁵ Es sei denn, sie sind in den Besitz des Heiligtums übertragen, Gott geweiht als Sklaven⁶⁶ und Waisen.⁶⁷ Dazu kommen die Mysteren im Mysterienkult.⁶⁸ Ein Dichter kann ἱερός werden und sogar, wenn er göttlich ergriffen ist, ἔνθεος.⁶⁹ Hiereus bzw. Hierieia (ἱερεύς, ἱέρεια) und hieropoioi (ἱεροποιοί)⁷⁰ führen ἱερά aus, sind aber selbst nicht ἱεροί.⁷¹ Dabei werden von den Kultfunktionären durchaus

afrika, in: Auffarth, Religion auf dem Lande (s.o. Anm. 57), 27–40; Hubert Cancik, „Jede Provinz hat ihre Gottheit“. Provinz- und Reichsreligion bei Tertullian, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Religionsgeschichten: Römer, Juden und Christen im römischen Reich, Tübingen 2008, 282–292.

- 64 Hubert Cancik, Das Ende von Welt, Geschichte, Person in der griechischen und römischen Antike, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. I (s.o. Anm. 58), 263–308.
- 65 S.o. Anm. 27 und 28, bes. Parker (s.o. Anm. 27), 151f. Zu ἄνθρωπος ἱερός siehe Burkert (s.o. Anm. 5), 403 Anm. 5. Für das Christentum die Diskussion bei Andrew Louth, Holiness and Sanctity in the Early Church, in: Peter Clarke/Tony Claydon (Hg.), Saints and Sanctity (SCH[L] 47), Woodbridge 2011, 1–18.
- 66 Hugo Hepding, Art. „Hierodouloi“, in: RE 8,2, Stuttgart 1913, 1459–1468; Fritz Graf, Art. „Hieroduloi“, in: DNP 5, Stuttgart/Weimar 1998, 536f.; Wolfgang Fauth/Maria-Barbara von Stritzky, Hierodulie, in: RAC 15, Stuttgart 1991, 73–82; Tanja Scheer, Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen (Oikumene 6), Berlin 2009.
- 67 Wahrscheinlich sind die in LSAM (s.o. Anm. 40) 13, 25 genannten ἱερῶν παίδων „les esclaves du temple“ (so der Hg. Sokolowski, a.a.O. 41). Das berühmteste Waisenkind des Mythos ist Ion (in Euripides' Drama), der Stammvater der Ionier. Dazu unten Abschnitt 7.
- 68 Aristophanes, *Ranae* 652, dort allerdings eher in der Bedeutung „seltsam“ oder „der spinn“.
- 69 Platon, *Ion* 534b. Dihle (s.o. Anm. 15), 9.
- 70 Johann Oehler, Art. „Hieropoioi“, in: RE 8,2, Stuttgart 1913, 1583–1588.
- 71 Ludwig Ziehen, Art. „Hierieis“, in: RE 8,2, Stuttgart 1913, 1411–1424; Gerhard Plauermann, Art. „Hierieis. V. Priester im eponymen Herrscherkult (Alexanders und der Ptolemäer) des hellenistischen Ägypten (Alexandria und Ptolemais)“, in: a.a.O.

Reinigungen vor dem Ritual gefordert, ja sogar temporäre oder – das ist selten – dauerhafte Askese-Vorschriften wie Verzicht auf Familie, Kinder, Sexualität. Aber die griechische Religion ist im wesentlichen eine priesterlose in dem Sinne,⁷² dass Priester und religiöse Funktionäre keine eigene Kaste mit einem eigenen religiösen und rituellen Spezialwissen bilden, sondern zum größten Teil „Freizeitpriester“ sind, mehr noch als ihre römischen Äquivalente.⁷³

2. Hierarchie: Die Idee, dass es gerade in der Religion eine strukturelle pyramidale Ordnung gebe, prägt die moderne Vorstellung von Religion, was Religion sei und was an ihr geändert werden müsse. Eine mentale Ordnung von Wahrheit und Vermittlung sei strukturäquivalent zu ihrer sozialen Ordnung; Herrschaft und Macht ergibt sich aus Gottes unbedingter Geltung als Wahrheit und ihrer Umsetzung und Durchsetzung. An Carl Schmitts Konzept der Katholizität als formale Struktur, die sich am besten als politische Form der Diktatur abbildet, sei hier nur erinnert.⁷⁴ Die Idee, dass es eine doppelte Hierarchie gebe, innerhalb derer die himmlische als Urbild der irdischen Religion abbilde und der soziale Kopf der Religion als Repräsentant und Stellvertreter zugleich die politische Herrschaft beanspruche, ist als Begriff und Metapher erst in der Spätantike aufgekommen, im neuplatonischen Kosmos des Dionysios Areopagita.⁷⁵ Sie ist der Modellierung nach aber eher in hydraulischen Gesellschaften als in Stadtstaaten zu finden.⁷⁶ „In den paganen Priesterschaften fehlt nicht nur der Terminus, sondern

1424–1457. Dihle (s.o. Anm. 15), 7 will aus Pausanias 8,36,3 herauslesen, dass auch Priester hieroi seien. Dafür findet sich bei Liddell/Scott kein Beleg.

72 Burkert (s.o. Anm. 5), 151–156.

73 Christoph Auffarth, *How to Sacrifice Correctly – Without a Manual?* in: Robin Hägg/Brita Alroth (Hg.): *Greek Sacrificial Ritual: Olympian and Chthonian*. Proceedings of the Sixth International Seminar on ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25–27 April 1997 (Skrifter utgivna av svenska Institutet i Athen 8°; 18), Stockholm 2005, 11–21; Marietta Horster/Anja Klöckner (Hg.), *Civic Priests, Cult personnel in Athens from the Hellenistic Period to late Antiquity* (RGVV 58), Berlin 2012.

74 Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaerau 1923.

75 Veit Rosenberger, Art. „Hierarchie“, in: DNP 5, Stuttgart/Weimar 1998, 534f., dort das im Text folgende Zitat; Gerard O’Daly, Art. „Hierarchie“, in: RAC 15, Stuttgart 1991, 41–73.

76 Jan Assmann, *Heil und Herrschaft*, München 2000. Zur Übertragung der Ideologie aus den altorientalischen Reichen und ihrer Uminterpretation in der regulierten Anarchie der Odyssee vgl. Christoph Auffarth, *Der drohende Untergang. „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches* (RGVV 39), Berlin/New York 1991, 553–558; ders., *Gastrecht* (s.o. Anm. 8).

auch das Phänomen“. *Pontifex maximus* bedeutet keine organisatorische Befehlsgewalt oder Verwaltungsstruktur.⁷⁷

3. Das Heil sich holen – heilig leben. Hier muss ich auf die These zurückkommen, die sich aus dem Konzept „das Heilige“ ergibt: Ethik und Rationalisierung von Religion („heilig leben“) sei eine späte Entwicklung. Zunächst sei ein Schild beim Eintritt in das Heiligtum von Mytilene betrachtet:⁷⁸

Ἄγνὸν πρὸς τέμενος στείχειν ὄσια φρονέοντα

Rein zum Heiligtum gehen an Heiliges denkend

4. Hier ist das Betreten des Heiligtums bzw. Tempels mit der Aufforderung verbunden und an die Voraussetzung geknüpft, man solle sich auch geistig vorbereiten und Frommes denken bzw. vorhaben. Sokolowski hält die moralische Tendenz für „sehr spät“, gemeint ist wohl die römische Kaiserzeit. Damit zu vergleichen ist etwa die Aufforderung wohl im Asklepios-Heiligtum von Rhodos, man solle reinen Herzens kommen, nicht vom Bade, sondern vom Sinn her rein.⁷⁹ Späte theologische Sinngebung wie Porphyrios, *De abstinentia* 2,19 nehmen das auf: ἄγνὸν χρῆ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι; ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὄσια. Bezeichnenderweise hat Clemens von Alexandria das rezipiert, wenn er in *Stromateis* 4,22 die Regel aufstellt: ἴσθι μὴ λούτρῳ, ἀλλὰ νόῳ καθαρός.

5. Die These von der späten Entwicklung der ethischen Gesinnung in der Religion ist verstellt durch das Konzept des Neutrums „das Heilige“ und „le sacré“. In der Odyssee etwa kann man die Forderung der Verbindung von religiösem Ritual und ethischer Gesinnung in zwei Schlüsselszenen finden.⁸⁰ Das eine ist die Opferung der Rinder des

77 So – in Auseinandersetzung mit Pedro Barceló und (seiner Schülerin) Ruth Stepper – Jörg Rüpke, *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. (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 12), Bd. 3, Stuttgart 2005, 1601–1617.

78 Franciszek Sokolowski (Hg.), *Lois sacrées des cités grecques*. Supplément, Paris 1962 (= LSS), 82,1f. (Nr. 84).

79 LSS (s.o. Anm. 78), 108, 3–7. Sokolowski datiert in das 1. Jahrhundert n. Chr. LSS, a.a.O. 118, 2f. ist hier eher als ‚rituell gereinigt‘ zu verstehen. Vgl. Nilsson (s.o. Anm. 40), 355; A.D. Nock, *A cult ordinance in verse*, in: *HSCPh* 63 (1958), 415–421.

80 Zur Möglichkeit einer gemeinsam getragenen Gerechtigkeit und Ethik auch im Polytheismus vgl. Christoph Auffarth, *Justice, the King and the Gods*. Polytheism and Emerging Monotheism in the Ancient World, in: Reinhard G. Kratz/Hermann Spieckermann in collaboration with Björn Corzilius and Tanja Pilger (Hg.), *One God – One Cult – One Nation*. Archaeological and Biblical Perspectives (BZAW 405), Berlin/New York 2010, 421–453.

Helios durch die Gefährten des Odysseus. Schon im Proömium ist darauf verwiesen: „durch eigene Verfehlung nahmen sie sich den Tag der Rückkehr“ (αὐτῶν γὰρ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο, νῆπιοι). Sie opfern von den Rindern ausdrücklich dem Gott, machen dabei zwar auch rituelle Fehler, aber sie sind durchaus religiös.⁸¹ Nur: es waren nicht ihre Herden, aus denen sie sich Rinder schlachteten und braten und dabei den Götteranteil nicht vergaßen, sondern Gottes Eigentum, Tempelherden. Ähnlich die Freier im Haus der Odysseus. Sie opfern rituell korrekt, sie haben ihren eigenen Priester mitgebracht.⁸² Aber sie verhalten sich ethisch verwerflich und verdienen daher das Todesurteil, das Odysseus – mit göttlicher Hilfe – dann auch gegen sie vollstreckt.⁸³ Nur um die vorgefasste Meinung vom „späten ethischen Schwächling“ zu verdeutlichen, Nietzsches Häme gegen die „Sklavemoral“ im Hintergrund: Wolfgang Schadewaldt hat die ethischen Regeln dem späten Dichter B zugewiesen, der eben nicht mehr die heroische Kraft des autonomen Ilias-Helden in sich habe.⁸⁴

7. Heilig als ökonomische Zugehörigkeit und als ethischer Anspruch: Euripides spitzt das Problem zu im Drama *Ion*

1. Dass Gott und das Gute identisch seien, ist eine Revolution in der Religionsgeschichte. Sie setzt eine prinzipiell neue Denkkategorie und ermöglicht erst den Monotheismus als Theologie. Während Henotheismus und Monolatrie⁸⁵ oder was religionsgeschichtlich Monotheismus genannt wird, nämlich die „Mosaische Unterscheidung“,⁸⁶ im Denkraum des Polytheismus funktionieren,⁸⁷ verlässt ein konsequen-

81 Auffarth, Untergang (s.o. Anm. 76), 372–375.

82 Auffarth, Untergang (s.o. Anm. 76), 482–486, vgl. 321.

83 Auffarth, Untergang (s.o. Anm. 76), 493–501.

84 Wolfgang Schadewaldt, Nachwort zur Übersetzung der Odyssee, Reinbek 1958.

85 Christoph Auffarth, Art. „Henotheismus/Monolatrie“, in: HRWG 3, Stuttgart 1993, 104f.; Henk Versnel, Inconsistencies in Greek and Roman religion. Ter unus: Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism (SGRR 6,1), Leiden 1990.

86 Seine Position, mit dem jüdischen Monotheismus des ‚Mose‘ sei die neue Denkweise in die Antike eingedrungen, dass der richtigen Religion die falsche und auszurottende Gegenreligion entgegenstehe (Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998; Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003), hat Jan Assmann 2010 in seiner *Religio duplex* (s.o. Anm. 11) stark relativiert; vgl. meine in Anm. 11 genannte Besprechung.

87 Christoph Auffarth, Aufnahme und Zurückweisung „neuer Götter“ im spätklassischen Athen: Religion gegen die Krise, Religion in der Krise, in: Walter Eder (Hg.),

ter Monotheismus diese Denkstruktur. Erst mit der konsequenten Einführung der Transzendenz ergibt sich die Argumentationsstruktur für einen prinzipiellen Monotheismus; erst mit der Monopolisierung, Zentralisierung und Ausstattung mit Gewalt ergibt sich die Verbindung von wahrer Lehre und Verfolgung der falschen, zuerst wohl bei den Makkabäern. Dieser Monotheismus muss sich dann mit dem Problem der Theodizee auseinandersetzen.

2. Dass auch eine polytheistische Religion dazu fähig ist, heilig als ethische Kategorie und verbindliche Maxime der Lebensführung auszubilden,⁸⁸ will ich in diesem Abschnitt an der dramatischen Gestaltung in der Tragödie *Ion* des Euripides herausarbeiten. Die Tragödie hat Euripides gegen Ende des fast dreißig Jahre währenden Peloponnesischen Krieges auf die Bühne gebracht. Der Zeitpunkt der Aufführung lässt sich nicht genau nennen, wohl aber der Kontext: Als der Krieg die kulturell verankerten Konventionen gründlich zerstört hatte, als scheinbar nur noch das Recht des Stärkeren galt. Unvergleichlich hat etwa zur gleichen Zeit diesen Machiavellismus Thukydides in seinem *Melierdialog* gestaltet.⁸⁹

3. Nun also das Konzept von Heiligkeit, wie es Euripides in seiner Tragödie *Ion* dialektisch zuspitzt: Seit er als Findelkind vor den Türen des Tempels gefunden wurde, arbeitet Ion im Heiligtum von Olympia. Seine Aufgabe erfüllt ihn, mit Freude gibt er den Besucherinnen Auskunft über alles, was sie ihn fragen. Es ist mehr als nur das Reinigen des Heiligtums, also das „rein Machen“; er schützt auch die Schätze des Heiligtums davor, dass Räuber, vor allem die Räuber der Lüfte (157), etwas davon wegnehmen. Ion schießt sie ab, mögen es auch der Bote des Zeus (158f.), ein Adler, oder sonst die Überbringer göttlicher Botschaften sein (179–183). Als solchen haben ihn die Offiziellen schließlich zum Goldwächter (χρυσοφύλακας, 54) gemacht. Doch sein Auskunft-Geben wird schon als Vorstufe des Orakel-Geben im Heiligtum durch die Pythia erklärt, die wiederum Gottes Antwort auf die intimen Fragen der Menschen verstanden, die Rat beim Apollon in Delphi erbitten (καί τι πυθέσθαι χρήζετε Φοίβου, 227). Die neugierigen Fragen der Touristinnen werden mit dem gleichen Wort bezeichnet, mit dem die Anfrage an Apollon und sein menschliches Medium Πυθία benannt wird: πυθοίμεθα fragen die Besucherinnen den Tem-

Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?, Stuttgart 1995, 337–365.

88 Auffarth, *Justice* (so. Anm. 80).

89 Thukydides, *Historiae* 5,84–116.

peldiener Ion. Dieser erklärt freundlich zum einen die äußeren Rituale der Reinigung, damit nach dem Abwaschen der Hände und mit guten Worten sich die Menschen im Heiligtum rein bewegen (ἀφουδρανάμενοι, 96; στόμα τ' εὐφημοὶ φρουρεῖτ' ἀγαθόν, φήμας ἀγαθὰς, 97f.). Ion selbst wacht über die äußere Reinheit, weil er selbst geheiligt und keusch ist (ὄσιος ἀπ' εὐνᾶς ὦν, 144–150) Zu der durch Reinigung erworbenen äußeren Reinheit wird eine innere Reinheit erwartet. Das spitzt sich nach dem Mordversuch im Heiligtum im Verlauf der Tragödie zu. Aber zuvor wird an der Erklärung der mythologischen Bilder das Problem zwischen äußerer Heiligkeit und innerer Heiligkeit von anderer Seite schon aufs schärfste problematisiert: Die Götter selbst handeln unheilig! Sie begehen Verbrechen an den Menschen. Kreusa beklagt die kriminelle Übergriffe der Götter (τολμήματα θεῶν, 252; ἀδικίας κρατούντων, 254) als Unrecht, das sie vermöge ihrer Macht ungestraft begehen können. Am Gründungsmythos von Athen wird das exemplifiziert: Erechtheus tötete Kreusas Schwestern, Poseidon streckte den Großvater Kekrops nieder (282).⁹⁰ Und die Kette der Verbrechen reißt nicht ab, sondern mit Kreusa reicht sie in die Gegenwart: Apollon hat sie als Mädchen noch mit Gewalt zur „Ehe“ gezwungen, sie mit Gewalt zum Sex gebracht (bereits 10f. ist die Gewalt thematisiert, dann viele Male während des Stückes wiederholt). Apollon hat an ihr ein Verbrechen begangen (ἀδικεῖ νιν ὁ θεός, 355) – so steht der Vorwurf ausgesprochen vor dem Publikum. Wenn Menschen solches Unrecht begehen, dann bestrafen die Götter sie dafür, wenn auch manchmal erst spät (439f.). Der treue Diener des Gottes (θεοῦ δοῦλος, 309), Ion, wird selbst an seinem Herrn und Gott irre, die Vergewaltigung des Mädchens Kreusa war eine Schuld (ἀμαρτία, 426). Er kommt zu dem klaren Ergebnis (429–451): Wenn die Götter Buße leisten müssten für ihre Vergehen an den Menschen, müssten sie für Bußzahlungen wie etwa die Alimente ihre Schätze einsetzen – und die Tempel wären leer (436–451):

... νουθετητέος δέ μοι
Φοῖβος, τί πάσχει παρθένους βίαι γαμῶν
προδίδωσι; παῖδας ἐκτεκνούμενος λάθραι
θνήσκοντας ἀμελεῖ; μὴ σύ γ'. ἀλλ', ἐπεὶ
κρατεῖς,
ἀρετὰς δῶκε. καὶ γὰρ ὅστις ἀν βροτῶν
κακὸς πεφύκη, ζημιούσιν οἱ θεοί.
πῶς οὖν δίκαιον τοὺς νόμους ὑμᾶς βροτοῖς

... Freilich muss ich Phoibos
tadeln. Was beginnt er? Schändet Mädchen
und lässt sie dann im Stich! Zeugt Kinder insgeheim
und lässt sie sterben. Nicht so! Du bist Herr und
Meister,
drum zeige dich als Vorbild! Jeden Sterblichen,
der schlecht geartet ist, bestrafen ja die Gotter.
Wie könnt zu Recht den Menschen ihr Gesetze geben

90 Timothy Gantz, *Early Greek Myth*, Bd. 1, Baltimore, Maryland 1993, 242–245 zu den Besonderheiten der mythologischen Tradition und Gestaltung durch Euripides.

<p>γράφαντας, αὐτοὺς ἀνομίαν ὀφλισκάνειν; εἰ δ' (οὐ γὰρ ἔσται, τῶι λόγῳι δὲ χρήσομαι) δίκας βιαίων δώσετ' ἀνθρώποις γάμων, σὺ καὶ Ποσειδῶν Ζεὺς θ' ὃς οὐρανοῦ κρατεῖ, ναοὺς τίνοντες ἀδικίας κενώσετε. τὰς ἡδονὰς γὰρ τῆς προμηθίας πάρος σπεύδοντες ἀδικεῖτ'. οὐκέτ' ἀνθρώπους κακοὺς λέγειν δίκαιον, εἰ τὰ τῶν θεῶν καλὰ μιμούμεθ', ἀλλὰ τοὺς διδάσκοντας τάδε.</p>	<p>und euch dann selber nicht an die Gesetze kehren? Wenn ihr – das tritt nicht ein, ich setze nur den Fall – für Notzucht Buße an die Menschen zahlen solltet, du, und Poseidon, und der Herr des Himmels, Zeus, ihr müsstet für die Zahlung eure Tempel räumen! Ihr wollt genießen, aber ohne Rücksicht auf die Folgen. Das ist eure Schuld! Man darf nicht mehr uns Menschen schelten, wenn das gute Beispiel uns der Götter lockt, nein, jene, die es uns gelehrt!</p>
---	--

4. Der äußerliche Reichtum der Götter, ihr Gold, ihre Schätze werden immer wieder positiv hervorgehoben, aber wie sie dazu gekommen sind, wird als Verbrechen gegeißelt. Den Höhepunkt darin bildet die Aussage, Apollon besitze einen Riesenschatz – an Übeln (μέγας θησαυρός ... κακῶν, 923f.)!

5. Dank der Befolgung der äußeren Reinheit werden zwei Verbrechen verhindert: Die Mutter tötet nicht den Sohn. Denn sie hatte Gift in den Wein mischen lassen, als der sein Freudenfest über den wieder gewonnenen Vater feierte. Als aber bei der Libation an die Götter einer das Schweigen bricht, eine Blasphemie (1189), schüttet Ion den vergifteten Trank weg, und ein Vogel stirbt daran. Das bringt den Mordversuch ans Licht. Aber auch der Sohn tötet die Mutter nicht. Denn die setzt sich, nachdem sie nicht mehr fliehen kann und zum Tode verurteilt ist, im Ritual der Hikesie auf den Altar (1255), und der Sohn achtet die Handlung. Im Streitgespräch mit der Mutter über diese äußerliche Heiligung wird das Problem der äußerlichen Heiligung und der wesenhaften Heiligkeit benannt: Kreusa weiht sich körperlich dem Apollon (ἱερὸν τὸ σῶμα τῶι θεῶι δίδωμ' ἔχειν, 1285). Das stellt Ion in Frage: Wer ein Verbrechen begangen oder versucht hat, kann nicht Gottes sein. Kreusa habe Gottes Eigentum, nämlich das Findelkind Ion, zu vernichten gesucht. Das stellt Kreusa in Frage, Ion sei jetzt in das Eigentum des Vaters übergegangen, Apollon habe sein Eigentumsrecht an ihm aufgesagt. Ion setzt dagegen, seine Beziehung zu Apollon sei eine unauslöschbare Beziehung des Wesens οὐσία (1288);⁹¹ dagegen könne eine Mörderin nicht Gottes Eigentum werden, denn nur Fromme (εὐσεβεῖς) könnten Gottes Eigentum werden (1290). Und dann kriti-

91 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Euripides: *Ion*, Berlin 1926 druckt – ohne Beleg im Apparat und ohne Kommentar – ἀπουσίαν, Dietrich Ebener, Euripides: Tragödien, Berlin 1977 dagegen οὐσίαν. James Diggle, Euripidis fabulae, Bd. II, Oxford 1981 (41992) setzt die Stelle in eine *crux philologica*.

siert er erneut die Götter, die solche ungerechten Regeln aufstellen wie das Asylrecht für Mörder (1312–1315):

δαινόν γε, θνητοῖς τοὺς νόμους ὡς
οὐ καλῶς ἔθηκεν ὁ θεὸς οὐδ' ἀπὸ
γνώμης σοφῆς: τοὺς μὲν γὰρ
ἀδίκους βωμὸν οὐχ ἵζειν ἐχρῆν,
ἀλλ' ἐξελαύνειν

Schlimm, wie ungerecht und ohne
jede Weisheit der Gott den Menschen
solche Bräuche setzen konnte! Verbre-
cher sollten nie am Altar sitzen dür-
fen, nein, fortgewiesen sein!

6. Schärfste Religionskritik ist das! Euripides galt als der große Aufklärer, der den Religionskritikern des 19. Jahrhunderts Argumente in den Mund legte.⁹² Aber das wird ihm nicht gerecht. Denn zum einen stehen Rede und Gegenrede nebeneinander, sodann weiß das Publikum seit dem Prolog, dass Apollon sein Kind hat retten lassen und ihm Nahrung und Stellung in seinem Haus ermöglichte. Dass Ion zudem über die Mutter das autochthone athenische Bürgerrecht besitzt und nicht über den ‚sozialen‘ Vater Xuthos ein Fremder ist und somit der genuine König Athens werden wird, zudem noch göttlicher Herkunft, kann man schon ahnen. Zum andern ist die Kritik von innen heraus gestellt, nicht prinzipielle Religionskritik, sondern Reformation, religionsproduktiv.⁹³ Dabei sind zwei Stufen zu unterscheiden:

7. Euripides bestätigt zum einen die äußerliche Heiligung und den ökonomischen Besitzanspruch der Dinge und Menschen im Heiligtum. Auch die äußerliche Heiligung durch das Ritual der Reinigung, das gute Reden, das Schweigen vor dem Opfern, all das hat seinen guten Sinn. Der rituelle Fehler und die dadurch notwendige Wiederholung des Rituals verhindern sogar ein Verbrechen. Die äußerliche Heiligung der Mutter, die ihren Sohn hatte vergiften wollen, indem sie sich auf den Altar setzt und so sich zum Eigentum des Gottes erklärt, verhindert das andere Verbrechen, dass der Sohn die Mutter töten würde.

92 So etwa Walter Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttgart 1901. Albin Lesky, Geschichte der Griechischen Literatur, Bern ³1971 behandelt Euripides nicht zusammen mit den beiden anderen großen Dramatikern Aischylos und Sophokles, sondern in dem Kapitel „Die Aufklärung und ihre Gegner“ (409–461, zum Ion bes. 440–442). Vgl. Hermann Rohdich, Die euripideische Tragödie. Untersuchungen zu ihrer Tragik (BKAW Reihe 2, N.F. 24), Heidelberg 1968, 105–130; Harvey Yunis, A New Creed. Fundamental religious beliefs in the Athenian polis and Euripidean drama (Hypomnemata 91), Göttingen 1988, 121–138.

93 Ulrich Berner, Religionswissenschaft und Religionskritik, in: ZfR 14 (2006), 107–110. Vgl. ders./Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hg.), Religion und Kritik in der Antike (Religionen in der pluralen Welt 7), Berlin 2009; ders./Johannes Quack (Hg.), Religion und Kritik in der Moderne (Religionen in der pluralen Welt 9) Berlin/Münster 2012.

8. Zum andern aber wird die nur äußerliche Ausübung der Religion, die rein ökonomische Heiligkeit, scharf kritisiert. Die Straftaten, die man den Göttern zuschreibt, widersprechen den Regeln und Gesetzen, die sie den Menschen geben. Sie müssten sie selbst einhalten! Das ist schon nahe an der Mythenkritik Platons. Das Heiligkeits-Konzept einer inneren Haltung, ja einem Wesen nach, die εὐσέβεια als komplementäres Gegenstück zur ökonomischen ἱερός-Erklärung hat Euripides in diesem Drama eindrücklich eingefordert.

8. Anschluss und Widerspruch christlicher Konstruktion von Heiligkeit und der *communio sanctorum*

1. Die antik-christliche Konstruktion von Heiligkeit schließt sowohl an die antik-klassische Definition an als auch grenzt sie sich von dieser ab. Als Abgrenzung erscheint die christliche Heiligkeit vor allem dann, wenn man die kultische Sakralisierung der archaischen und klassischen Heiligkeit idealtypisch gegenüberstellt und von einem Heiligkeitsbegriff unterscheidet, der fünfhundert und mehr Jahre früher begegnet. Die antik-klassische Konzeption hat jedoch in hellenistischer und vor allem in der römischen Kaiserzeit, also parallel zur Hellenisierung des Judentums und zur Entstehung des Christentums Veränderung durchlaufen. Dennoch wollte ich an dem Beispiel des Euripideischen Dramas *Ion* zeigen, dass auch vorhellenistisch schon ein ethischer Gehalt im griechischen Heiligkeitskonzept scharf herausgearbeitet ist, wie er für die Vorstellung von der *communio sanctorum* grundlegend ist. Ein ‚magisches‘ Verständnis der Ambivalenz von Heilig/Tabu unter dem Kriterium von *fascinum* und *tremendum* trifft zumindest für den griechischen Bereich nicht zu.

2. Die Semantik des Heiligen in der griechischen und römischen Antike besteht in einem Prozess der Übereignung an Gott. Ein Ding, ein Gegenstand, ein Tier, eine Gabe, ein Mensch ist nicht an sich heilig, sondern wird in einem Ritual heilig gemacht und als solches *wird* es *Eigentum Gottes*. Von da an „ist“ es heilig; eine Profanisierung und Säkularisierung ist in der Regel ausgeschlossen. Nichts darf aus dem Heiligtum entfernt werden (οὐ φροῦά-Regel). Besitzungen oder Herden außerhalb des Heiligtums werden besonders gekennzeichnet, um sie gegen profanen Gebrauch zu schützen. Innerhalb des Heiligtums sind zwei Besitzformen zu unterscheiden: was ἱερόν ist, gehört Gott allein. Die Menschen der Stadt haben insofern Gewinn daran, als Menschen von weither kommen und das Heiligtum besuchen. Die andere Kategorie sind die ὄσια. Die Gemeinde stellt gewissermaßen als Dauerleihga-

be Gelder dem Gott anheim, die sie im Bedarfsfall als Kredit anfordern kann. Auf das Risiko des Gottes hin: Wenn er das Unternehmen der Menschen nicht fördert, verliert er den Kredit; wenn es dagegen gelingt, erhält er von den Menschen mehr Gaben, als er zum Kredit gegeben hat.

3. Was der Gottheit übereignet wird, soll bestimmte *Eigenschaften* aufweisen: Güter erster Wahl sollen sie sein, nicht der überflüssige Ausschuss, den die gebenden Menschen selbst nicht brauchen wie eine Ziege mit drei Beinen oder ein schwarzes Schaf oder einen altersschwachen Stier. Sie sollen auch noch nicht für den Gebrauch durch Menschen eingesetzt gewesen sein. Doch auch die kleine Gabe ist ein Zeichen der Verehrung und Beliebtheit des Gottes.⁹⁴ Zur Eigenschaft erklärt und essentialisiert spüre man die auratische oder charismatische Heiligkeit.

4. Für den Übergang in das Heiligtum gibt es Rituale der Reinigung, die temporär Heiligkeit herstellen, so lange die Menschen im Heiligtum den Göttern nahe sind. Äußere Säuberung und innerliche Reinigung ergänzen sich komplementär. Im *Ion* des Euripides (um 415 v. Chr.) sind beide einander scharf entgegengestellt, aber das eine ist unabdingbar für das andere und umgekehrt. In der inneren Haltung und äußeren Ritualisierung stehen sich die Reformationkritik des Euripides und das frühe Christentum sehr nahe, jedenfalls nicht als Gegensatz von ethisierter Religion gegenüber ritueller Routine.

5. Der Veränderungsprozess der ‚Religion‘ in der römischen Kaiserzeit verstärkt die innerlichen Anforderungen ethischer Heiligkeit. Was als religiöse Bewegung quer durch alle religiösen Traditionen geht, Religion weniger an das lokale Heiligtum und mehr als kompatibel an vielen Orten und Zeiten durch Lebensführung darzustellen, das ist in der Reichsreligion des Imperium Romanum integriert. Jüdische und christliche Gemeinden sind Teil dieses Prozesses.

6. Dazu kommt aber eine neue Entwicklung, die man religionswissenschaftlich als ‚Gruppenreligion‘ bezeichnet.⁹⁵ Neben die Religion der Stadt, die man durch Geburt mitbekommt, tritt nun die Gruppe, die

94 Auffarth, Religionsökonomie (s.o. Anm. 32) mit dem Modell der Gabenökonomie.

95 Eine systematische Beschreibung dafür hat Jörg Rüpke eingeführt, dabei auch schon den Vergleich zu dem – ungleich dichterem – Gemeindeleben in den christlichen Gemeinden unternommen: Jörg Rüpke, Religion und Gruppe. Ein religionssoziologischer Versuch zur römischen Antike, in: Brigitte Luchesi/Kocku von Stuckrad (Hg.), Religion im kulturellen Diskurs. FS Hans G. Kippenberg (RGVV 52), Berlin 2004, 235–257; vgl. ders. (Hg.), Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen (STAC 43), Tübingen 2007.

sich relativ selten zu religiösen Festen trifft. In diese Gruppen wird man auf Antrag hin und nach einer Probezeit aufgenommen und steigt langsam in den zugewiesenen Aufgaben und Ämtern auf. Mysterien-Vereine sind das Modell. Diese religiösen Gruppen verstehen sich als heilige Gemeinschaften. Sie gehören nicht mehr zum alltäglichen Umgang; Religion geschieht nicht mehr in den sozialen Bezügen, in denen man auch sonst handelt, sondern wird zu einem eigenen, gruppenweise erfahrenen Bereich mit seinen eigenen Regeln, Ritualen der Reinigung, asketischen Praktiken, die unter der Sozialkontrolle der religiösen Gruppe stehen. Mit ihren sozialen Bedingungen stehen die christlichen Gemeinden eher als Anti-Gesellschaft für andere Werte im Widerspruch zur übrigen, arrivierten Gesellschaft.

7. Und damit ist eine Abgrenzung vom klassisch-antiken Heiligskeitskonzept zu erkennen. Für die Griechen ist heilig kein Widerspruch zu den Dingen der Gemeinde, der Lebenswelt außerhalb und innerhalb des Heiligtums. Heilige Dinge sind eher eine höhere Qualität, schöner, luxuriöser, feiner, aber nicht prinzipiell anders. – Für die Christen in ihrer (zunächst eher) als Gegengesellschaft verstandenen Selbstwahrnehmung steht heilig als Differenz da. Heilig soll sich prinzipiell unterscheiden von der normalen Gesellschaft, von den üblichen Bewertungen, was schön, wertvoll, gut ist. Heilig soll sich durch die Differenz zu Alltagshandeln, Alltagsnormen, dem Wertekanon auszeichnen. Heiligkeit ist dann die prinzipielle Unterscheidung, das *totaliter aliter* („das Andere“) zu Lebenswelt der Normalgesellschaft.

8. Und dann ergibt sich eine weitere Differenzierung: Während zunächst noch die egalitäre Gegengesellschaft im Wesentlichen nur im kultischen Raum/Zeit gelebt wird, können sich bei ausreichender Größe Parallelgesellschaften ausbilden, die die Verkehierung der Werte der Mehrheitsgesellschaft in eigenen Gemeinden auch im Alltag leben und wechselseitig kontrollieren.

9. Damit lässt sich ein Übergang beobachten

- von einer eher räumlich gedachten, durch eine markierte Grenze unterschiedenen Definition von „heilig“ als ἱερόν, d.h. exklusiv als Gottes Eigentum, sowie von „heilig“ als ὅσιον, d.h. von Gott zugunsten der künftigen Generation geschützte Güter
- hin zu einer durch Inklusion und Exklusion sich auszeichnenden Gruppe von Menschen, die die Eigenschaften Gottes widerspiegelt und dadurch selbst dauerhaft heilig wird.

10. Das Feld ist bereitet für differenzierte Formen jüdischer und christlicher Gemeinden. Sozial repräsentieren sie nicht die Elite, lokal sind sie nicht gebunden an heilige Orte. Das ändert sich aber durch eine neue Differenzierung, als das Christentum zur Massenreligiosität in der

Großstadt wird. Die rigorosen Ausschlüsse aus der Gemeinde der Heiligen sind nicht mehr möglich. Und die Werteskala der umgebenden Gesellschaft lässt sich nicht mehr leugnen und in einer Gegengesellschaft negieren.

11. Darauf antworten zwei Bewegungen: Zum einen die heilige Gemeinschaft, die in einem anderen Raum total anders lebt: das Mönchtum. Zum andern wird das Heilige wieder lokal-räumlich dargestellt, wo man das Heilige aufsuchen und holen kann, ohne selbst heilig leben zu müssen: der Märtyrerkult. Damit nähert sich das Heiligkeitsverständnis wieder dem klassischen; rituell finden die (Neu-)Christen auf diese Weise einen Ausgleich zwischen den Ritualen der paganen Religion der eigenen Sozialisation und den Anforderungen der christlichen Identität.

12. All das ist in der griechisch-römischen Antike ein reflektiertes Problem zwischen äußerer Heiligkeit und innerer Haltung; die Individualisierung und Ethisierung verstärkt sich im Globalisierungsprozess der römischen Kaiserzeit, parallel zur Entwicklung von Gruppenreligionen und der Mysterisierung⁹⁶ quer durch alle religiösen Traditionen.

96 Christoph Auffarth, Art. „Mysterienkulte“, in: RAC 24, Stuttgart 2012 [im Druck].

B. Erkundung

I. Heilige Orte

ULRICH SINN

Olympias Sakralität im Wandel der Zeiten

Das Areal, das für gut anderthalb Jahrtausende eine der bedeutendsten Sakralstätten der antiken Welt aufnahm, liegt etwa 18 km von der Westküste der Peloponnes entfernt am Nordufer des Alpheios. Das überaus fruchtbare Flusstal weitet sich an dieser Stelle auf eine Breite von etwa 500 m und eine Länge von 1500 m. Im Westen wird die Ebene durch den von Norden kommenden Fluss Kladeos begrenzt. Unweit der Flussmündung hebt sich die etwa 125 m hohe, ebenmäßig gerundete Kuppe des später so bezeichneten „Kronoshügels“ aus der flachen Hügellandschaft markant hervor.¹

Die Geschichte dieses Platzes können wir archäologisch bis in das 3. Jahrtausend v. Chr. zurückverfolgen.² Die frühesten Zeugnisse menschlicher Anwesenheit stammen von einer um 2500 v. Chr. angelegten Siedlung auf den südlichen Ausläufern des Kronoshügels. Nachgewiesen sind fünf Häuser in dem für diese Zeit charakteristischen Apsidial-Typus, ein Rechteckbau sowie einige Gräber. In auffälliger Weise hebt sich aus diesem Anwesen ein künstlich aufgeschütteter kreisrunder Erdhügel (*Tumulus*) mit einem Durchmesser von etwa 30 m hervor. Ein Ring großer Feldsteine bildete eine solide Einfassung. Die Kuppe war mit unregelmäßigen Platten und Brocken aus Kalkstein bedeckt. Auch wenn sich dies nicht eindeutig nachweisen lässt, handelt

1 Eine Charakterisierung der Landschaft mit ihrer üppigen Vegetation findet sich bei Strabon VIII 3,12 p. 343. Im Homerischen Epos (*Ilias* XI 670–682) wird die ertragreiche Viehzucht in dieser Region gerühmt.

2 Gesamtdarstellungen der Entwicklung des Heiligtums bieten Hans-Volkmann Herrmann, *Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte*, München 1972; Alfred Mallwitz, *Olympia und seine Bauten*, München 1972; Ulrich Sinn, *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike*, München (1996) ²2002; ders., *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst*, München (2004) ²⁻³2004; Helmut Kyrieleis, *Olympia. Archäologie eines Heiligtums*, Mainz 2011.