RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

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

Author: Rüpke, Jörg

Title: “Religiöse Individualität in der Antike“

Published in: Der ganze Mensch: Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte
Berlin: Akademie-Verlag

Year: 2012

Pages: 199 - 219

ISBN: 978-3-05-005113-0

Persistent Identifier: https://doi.org/10.1515/9783050060606.199

The article is used with permission of *De Gruyter*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jörg Rüpke

Religiöse Individualität in der Antike

I. Einleitung

Wenn man nach Trennendem zwischen Antike und Moderne fragt, wird „Individualisierung“ sicher einen Spitzenplatz unter den Nennungen einnehmen. Untrennbar gehört es zu dem Syndrom „Moderne“ hinzu, mit dem europäische Intellektuelle gerne ihre eigene weltgeschichtliche Position beschreiben. Wenn in diesem Buch nach Bestimmungen des Menschen in der Antike gefragt wird, die möglicherweise noch für gegenwärtige anthropologische Reflexion bedeutsam sind, liegt der Blick auf Individualität nicht gerade nahe. Aber gerade das verbreitete Stereotyp der Moderne soll hier zum Ausgangspunkt eines Blickes auf die römische Antike gemacht werden. Wiederum negativ formuliert: Der Grund liegt nicht darin, dass sich Individualität und Individualisierung als besonders präzise Begriffe zur Beschreibung kultureller Phänomene in Vergangenheit und – ja, auch da nicht – Gegenwart erwiesen hätten. Im Gegenteil. Die oft banale inhaltliche Füllung oder die Zuspitzung auf ganz punktuelle Phänomene (etwa die Formulierung von Menschenrechten im rechtsphilosophischen Diskurs der Europäischen Aufklärung) hat diese Begriffe zu Kampfbegriffen, zu polemischen Stereotypen werden lassen, die nicht nur Moderne und Vormoderne, sondern auch „den Westen“ und den Rest der Welt (und insbesondere Asien) voneinander scheiden sollen.[1]

Einer näheren Prüfung hält dies aber nicht stand. Das gilt für außereuropäische Kulturen, wie Melford Spiro am Begriff des „Selbst“ gezeigt hat:[2] Menschliche Akteure in allen Kulturen können sich selbst in Unterscheidung von anderen denken. Das gilt auch für die Antike, wie das Forschungsprogramm zu zeigen versucht, auf dessen Arbeit ich mich im Folgenden stütze.[3] Gerade als scheinbare epochale Differenzbegriffe lenken „Individualität“ und „Individualisierung“ den Blick auf antike Phänomene, die in der verbreiteten Perspektive von Kollektivität und Einbettung wenig Beachtung finden und auch auf ihre europäische Nachgeschichte kaum untersucht wurden. Der Blick auf sol-

---

[1] Das gilt auch für die Religionsgeschichte: *Seiwert*, Post-durkheimianische Religion?, 106.

[2] Vgl. *Spiro*, Western Conception.

[3] Hans Joas, Jörg Rüpke (Sprecher), Kollegforschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“, Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt (DFG-FOR 1013).

che Phänomene ist ein Anliegen dieses Kapitels. Insofern ist es komplementär zu anderen Kapiteln, die Konzeptionen, etwa Personenbegriffe, in den Vordergrund stellen. Die Provokation der Verwendung modernistischer Begriffe verlangt aber, zuvor einige Assoziationen dieser Begriffe zu beleuchten, die seine epochenübergreifende Benutzung berühren. Historische Differenzen sollen in diesem Zugriff ja nicht verwischt, sondern klarer konturiert werden.

1. Der Begriff der Individualität

Alltagssprachlich findet „Individualität" als ein Begriff Verwendung, der Unterschiede markiert: die Unterschiedenheit eines Menschen zu anderen, vor allem aber eines Menschen zur Gesellschaft. Entsprechend dient auch „Individualismus" dazu, das Verhältnis einzelner zur Gesellschaft zu beschreiben. Wenn dieser Begriff heute vielerorts einen positiven Klang hat, so ist doch daran zu erinnern, dass er bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein vor allem als negativ besetzter polemischer Begriff galt[4] und auch heute mit dieser Konnotation verwendet wird. Insofern hat auch die hier vorgeschlagene Benutzung des Begriffsfeldes auf dem Hintergrund eines Bildes von „Moderne" selbst einen Ort in der Geschichte des Begriffes.

Individualität weist der skizzierten Nutzung zufolge zwei Seiten auf. Zunächst eine objektive Seite. Es geht um Differenzen zwischen Individuen und zwischen Individuen und Gesellschaften bis hin zu Devianz und Weltablehnung: Das Handeln von einzelnen wird als Verstoß gegen allgemeinverbindliche Normen gewertet oder der einzelne sieht sich selbst als außerhalb der Gesellschaft stehend. Differenzen dieser Reichweite bilden aber nicht den Regelfall. Weit weniger dramatisch können Unterschiede zwischen Individuen schon dadurch entstehen, dass die einzelnen jeweils unterschiedliche Kombinationen von Rollen leben, Knoten jeweils anderer Netzwerke darstellen. Das legt nahe, mit Georg Simmel die Entwicklung und Verbreitung von Individualität historisch mit der gestiegenen Kontaktdichte in Städten in Verbindung zu bringen.[5] Verfolgt man diese Annahme in die Antike zurück, dürfte man Phänomene von Individualität weit eher in den Städten und urbanen Zentren als in dörflichen *face-to-face*-Gesellschaften suchen, eher auch in lokalen Eliten, die in überregionale Kommunikationen eingebettet sind, und unter einzelnen Migrierenden.

Der formulierte Zusammenhang erleichterte die theoretische Modellierung der subjektiven Seite. Der einzelne Handlungsträger, das Subjekt, tritt in ein Selbstverhältnis ein und reflektiert die Differenz dieses Selbst gegenüber der Vielzahl von Rollen, die es einzunehmen hat, gegenüber anderen und gegenüber der Welt. All diesen gegenüber gilt es Identität, Je-Selbigkeit auszubilden. Lebensgeschichtlich bezeichnet man diesen Prozess als Individuation. In Quellen fassbar werden solche Prozesse für die historische For-

---

[4] Vgl. zur Begriffsgeschichte: *Taylor*, Negative Freiheit?, *Luhmann*, Individuum.

[5] *Simmel*, Individualismus.

schung in Ego-Dokumenten bis hin zu autobiographischen Erzählungen des Werdens des eigenen Ichs.

2. Individualität in der Antike

Aus dieser Fassung des Begriffs heraus resultieren verschiedene Vorschläge, Individualität schon in der Antike zu finden. Wenn Augustinus, Bischof von Karthago und Theologe (354–430 n. Chr.), die erste Autobiographie verfasste,[6] liegt es nahe, hier auch das Einsetzen von Individualität zu postulieren.[7] Dabei ist es nicht die bloße Erzählung von Ereignissen, die der eigenen Person zuzurechnen oder gar von ihr selbst im prägnanten Sinne erlebt worden sind, die zu dieser Bewertung führen. Hier könnte man über ein Jahrtausend zurück verweisen auf altorientalische Königsstelen, Xenophons Anabasis oder die lateinische Gattung der *commentarii* denken, die nicht immer wie bei Caesar in der dritten Person vom Autor und Erzähler reden müssen.[8] Charakteristisch für Augustinus' Text über sich selbst ist, dass er in der Form des Gebetes in der Wendung an Gott auch auf Negatives zu sprechen kommt: „Höre Gott! … Wer macht der Sünde meiner Kindheit mich gedenkt? Ist vor Dir doch keiner rein von Sünde, auch das Kind nicht, das nur einen Tag lang auf der Welt ist. Wer macht ihrer mich gedenk? Nicht schon jedes kleine Kindlein, an dem ich sehe, was ich von mir selber nicht mehr weiß?"[9] Aber ist diese Textstrategie einem Durchbruch im Verständnis des Individuums geschuldet? Wie andere exponierte Personen vorher und nachher interessieren sich auch die Zeitgenossen für die Kindheit und insbesondere Jugend eines Manichäers, der es bis auf einen katholischen Bischofsstuhl geschafft hat. Es ist ein längst öffentlicher Diskurs, dessen Gestaltung Augustin sich in seinen Konfessionen wieder selbst anzueignen versucht.[10]

Auch Louis Dumont hatte in seiner Rekonstruktion der Geschichte des Individuums dem Christentum zentrale Bedeutung zugemessen, aber historisch darüber zurück auf Indien und für Europa bis in den Hellenismus zurückgegriffen. Seinen Ausgangspunkt bildet die Annahme, dass in traditionalen Gesellschaften sich Individualismus nur in deutlicher Opposition zur Gesellschaft, und das heißt in Gestalt außerweltlich orientierter Individuen zeigen könne.[11] Diese außerweltliche Orientierung ist aber nicht nur dem von Dumont unterstellten Zusammenbruch der klassischen griechischen Stadtstaaten (Poleis) zu verdanken, sondern hat die Rationalisierungsprozesse philosophischer Praxis, die das denkende Individuum über die Gesellschaft stellen, zur Voraussetzung.[12] Weitreichende praktische Konsequenzen bleiben allerdings noch aus, da auf der Grundlage

---

6 So *Misch*, Autobiographie.
7 Siehe *Schmitt*, Subjectivity, 319, für diesen und weitere Vorschläge.
8 Siehe etwa *Pongratz-Leisten*, Epos in Mesopotamien, 123f; *Rüpke*, Commentarii.
9 *Augustinus*, Bekenntnisse 1,7,11 (Übers. von Joseph Berhart).
10 *Fuhrer*, De-Konstruktion.
11 Vgl. *Dumont*, Essays on Individualism, 26.
12 Vgl. *ders.*, aaO 28.

der Dichotomie von Individuum und Welt gleichwohl Anpassung, ja aktive Mitgestaltung der Gesellschaft gewissermaßen als *Second-Best*-Lösung gewählt wird. Erst aus der radikalisierten Weltflucht des hellenistischen Judentums und entsprechend im Christentum wird die zweite Dichotomie erreicht, die Theokratie gegen Politik ausspielt. Differenzierte historische Analysen für Formen und Grade der Individualität eröffnet dieser doppelte Dualismus nicht.

3. Individualität als Begriff historischer Forschung

Weder die Projektion auf Weltbilder noch die Fokussierung auf die subjektive Seite erlauben einen Blick auf den ganzen Menschen, auf den Menschen als gesellschaftliches Wesen, der – nur scheinbar paradoxerweise – mit dem Relationen und Differenzen ansprechenden Begriff der Individualität markiert wird. Daher bleibt auch die Konzentration auf das Selbst unbefriedigend, das in der jüngeren Forschung zum Gegenstand einer ganzen Reihe vorzüglicher Tagungen und Arbeiten geworden ist; diese haben dazu beigetragen, die Verbindungslinien zwischen den Denkmodellen Platonischer und nachplatonisch-hellenistischer Philosophie, den biblisch inspirierten Vorstellungen jüdischer Denker der hellenistischen Epoche (insbesondere Philon von Alexandria) und den mittel- und neuplatonischen Ansätzen bis ins Christentum hinein deutlicher zu sehen.[13] Schwierig aber bleibt es hier, wie schon die Überlegungen zu Augustinus gezeigt haben, den individuellen Gehalt, die subjektivistische Stoßrichtung der philosophischen Reflexionen über das Selbst zu bestimmen. Christopher Gill hat mehrfach auf die allgemein-anthropologische Intention etwa stoischer Konzeptualisierungen des Selbst hingewiesen,[14] die keine individualistische Interpretation zuließen.[15] Wo scheinbar an Reflexion auf die individuelle Lage gedacht ist, geht es um die Besinnung auf Pflichten, die sich aus klaren gesellschaftlichen Positionen ergeben.[16] In diesem monistischen Weltbild gibt es gerade keinen Dualismus von Leib und Seele, der weitere Freiheitsgrade eröffnete.[17]

Ein weiteres Problem tritt hinzu, die „autobiographische Täuschung". Die Annahme, dass autobiographische Reflexion einen unverfälschten oder wenigstens privilegierten Zugang zum Individuum gewährt, indem Objekt und Subjekt der Untersuchung in eins fallen, ist selbst ein Topos der „Moderne"-Topik.[18] Gyburg Radke-Uhlmann hat so Autobiographien als „Entwürfe eines Selbst, das sich das Autor-Subjekt als Objekt literarisch erschafft" bestimmt; dieses Selbst und seine Wirklichkeit sind damit „subjek-

---

[13] Vgl. z.B. *Arweiler / Möller*, Selbst-Verständnis; mit Konzentration auf religiöse Aspekte *Brakke,* Religion and the Self.

[14] Vgl. *Gill*, The Structured Self, *ders.*, Philosophical Therapy, *ders.*, Seneca and Selfhood.

[15] Vgl. *ders.*, Philosophical Therapy, 377.

[16] Vgl. *ders.*, Personhood and Personality; zu Cicero.

[17] Vgl. *ders.*, The Structured Self, mit *Setaioli*, La struttura dell'io.

[18] Vgl. *Radke-Uhlmann*, Aitiologien, 109 mit Bezug auf *Tugendhat*, Selbstbewußtsein.

tive Fiktion und literarische[s] Konstrukt".[19] Dass diese Fiktionalisierung allerdings schon in der Antike nicht nur notwendiges Merkmal jedweden autobiographischen Schreibens ist, sondern bewusst und kontrafaktisch vorgenommen werden kann, und zwar nicht als Lüge, sondern als erkennbare Textstrategie – hier kann man ebenso an Kallimachos Aitienprolog im dritten Jahrhundert v. Chr. (so Radke-Uhlmann) wie an Lukian im zweiten Jahrhundert n. Chr. denken –, ist nicht nur literaturwissenschaftlich, sondern auch individualitätsgeschichtlich interessant, wie noch zu zeigen sein wird.

Erweist sich der Zugang über die subjektive Seite für einen Zugriff auf vergangene Individualität somit als schwierig, öffnet auch die objektive Seite keinen Königsweg. Bloße Devianz ist noch kein individualitätsgeschichtliches Datum, wenn sie auch als Schlüssel zu gewollter individueller Variation und Diskursen über die Legitimität und Grenzen individueller Kompetenz und Varianz dienen kann.[20] Dass Stoiker das Leben in der Verborgenheit empfehlen, weist auf das Problem, dass auch dort, wo man reflektierte Individualität in der Lebensführung unterstellen kann, eine detraditionalisierte Rationalität zu konformem Verhalten führen könnte.

In dieser Situation sind einige Befunde aus der Moderne selbst hilfreich. In einer Untersuchung religiösen Verhaltens und religiöser Überzeugungen in den Vereinigten Staaten von Amerika hat Richard Madsen aufgewiesen, dass „Individualität" selbst nicht schlechthin Merkmal „moderner" Religion ist, sondern selbst Optionscharakter besitzt. „Individualität" als Deutungsmuster wie als Verhaltensform wird dabei in erster Linie von mobilen Angehörigen der weißen Mittelschicht gewählt und durch das eigene Engagement und dessen soziale Folgen bestätigt.[21] „Individualität" ist dabei allerdings keine beliebige Option, sondern trägt hegemonialen Charakter, ist im Blick auf die gesamte Gesellschaft eine dominante und mit dem Anspruch auf Vorherrschaft ausgestattete Lebensform.[22] Diese Position gilt es zu beachten, wenn biographische Prozesse betrachtet werden, in denen einzelne „Individualität" als Vollmitglieder ihrer Gesellschaft erwerben. Individuierung als ein solcher Prozess jedes einzelnen ist damit ein Aneignungsprozess, der ebenso von dem kommunizierten Ideal und dessen konkrete Erfahrungen prägenden Kraft abhängig ist wie von den Spielräumen individueller Lebensführung und den dadurch tatsächlich ermöglichten Differenzerfahrungen, die ihrerseits auf die Kommunikation zurückwirken.[23]

Der zuletzt geschilderte Befund wie die zuvor kontrovers diskutierten Beispiele führen auf einen weiteren Punkt. Es scheint wenig fruchtbar, konkrete Situationen und Personen auf das Vorhandensein von Individualität hin zu untersuchen. Was jeweils als „Individualität" bezeichnet wird, umfasst verschiedene Phänomene in sehr unterschiedlichen Konstellationen. Die Unterstellung, dass diese nur unterschiedliche Ausprägungen ein-

---

19 *Dies.*, aaO 110, in Anlehnung an De Man, zum Folgenden vgl. 111.

20 Diesen Zugang erprobt für die römische Kaiserzeit *Rüpke*, Aberglauben oder Individualität?

21 Vgl. *Madsen*, Archipelago, 1279ff.

22 Vgl. *ders.*, aaO 1282.

23 Für Reflexionen auf den Individuierungsbegriff bin ich besonders Magnus Schlette in der Kolleg-Forschergruppe zu Dank verpflichtet.

unddesselben Merkmals „Individualität“ seien, ist selbst ein Postulat jener Theoriebildung, die eine einheitliche Individualitätsskala als Gradmesser der Modernisierung, sozusagen als Konvergenzbegriff, benötigt. Wenn man aber, wie oben vorgeschlagen, Individualität primär als Differenzbegriff versteht, der den Raum zwischen Kollektivem und individuellen Akteuren sowie die Strukturierung dieses Raumes vom einzelnen her beschreibt, dann wird man zunächst nach Individuierung und darin erreichten Formen von Individualität fragen, die sich ablesen lassen an phänomenologischer Varianz und dem Handelnden zugemuteter oder von ihm geleisteter individueller Begründung einer Wahl auch konformer und phänomenologisch traditioneller Handlungsmuster. Damit lassen sich in je einzelnen Phänomenbereichen objektive und subjektive Seiten verklammern. Inwieweit unterschiedliche Formen sich gegenseitig verstärken, zu langfristigen Institutionen oder zu tradierbaren und reproduzierbaren Modellen werden, ist historisch kontingent. Dass solche Prozesse einheitlich und gerichtet seien, ist erneut Postulat. In diesem Sinne ist weder Individualität in der Antike schon Frühform oder Vorläufer „moderner“ Individualität, noch lässt sich „moderne“ Individualität als etwas prinzipiell anderes erweisen. Wohl aber schafft die Verwendung des Begriffes eine Vergleichbarkeit von Phänomenen zwischen Antike und Moderne – und über den damit assoziierten euro-mediterranen beziehungsweise sogenannten westlichen Raum hinaus.[24]

II. Praktiken religiöser Individualität in der Antike

Wie die vorangegangene Diskussion bereits deutlich gemacht hat, sind wir nur schwer in der Lage, anhand von Selbstzeugnissen individuelle Begründungen für als wählbar angesehene Handlungen zu greifen; vorhandene Zeugnisse lassen zwar vermuten, dass auch traditionelle und konforme Handlungen Resultat solcher Reflexionen und Entscheidungen gewesen sind, aber das lässt natürlich keinen Rückschluss auf die vorangegangene Konzeptionalisierung der Entscheidungssituation als Wahlsituation zu. Daher muss sich die Suche nach antiken Praktiken und Formen von Individualität und entsprechenden Individuierungsprozessen auf Bereiche deutlicher Varianz konzentrieren. Das wird im Folgenden für den Bereich religiösen Handelns unternommen, der hier im Mittelpunkt steht. Für die Kulturen des antiken Mittelmeerraums der griechisch-römischen Epoche dürfte Religion derjenige Handlungsbereich gewesen sein, der für die meisten Menschen den weitesten Spielraum in Quellen noch fassbarer Individualität, das heißt auf Dauer gestellter Institutionalisierung und mediatisierter Kommunikation, geboten hat.

---

[24] Für Gespräche, die zu diesen Überlegungen führten, bin ich insbesondere Hans Joas, Erfurt, aber auch Paul Lichterman, Los Angeles und Fellow am Kolleg im Jahr 2009, dankbar.

1. Kultkombinationen

In Gesellschaften, in denen die übermenschlichen, teilweise transzendenten Steuerungsmächte in vielen Zusammenhängen als eine Mehrzahl von Gottheiten konzipiert wurden, also in diesem Sinne polytheistisch sind, boten sich erhebliche Wahl-, ja Gestaltungsmöglichkeiten für die Kommunikation mit „dem Göttlichen" oder „den Unsterblichen" – zwei durchaus verbreiteten Formen der Vorstellung und Anrede (theoretischer Atheismus dagegen bildete eine extreme Ausnahme).

Zwei sehr unterschiedliche Handlungsfelder sind hier zu nennen. Das eine betrifft den Hauskult, wie er in archäologischen Befunden in Städten wie Ostia und Pompeji, aber auch in ländlichen Villen nachgewiesen ist. Mit dem Ausdruck bezieht man sich insbesondere auf kleine Schreine, Kultnischen oder Altäre, zum Teil sogar nur gemalte Kultstätten und deren Ausstattungen mit Statuetten von Gottheiten.[25] Wählt man einen gewissermaßen statistischen Zugang, der die Befunde zusammenfasst, ist das Ergebnis in den verschiedenen untersuchten Regionen und Orten wenig überraschend.[26] Die Präsenz der dominierenden Gottheiten lässt sich leicht mit Verweis auf typische Zuständigkeitsbereiche dieser Gottheiten und lokale Traditionen erklären.[27] Aber der Blick auf die Einzelbefunde, die Kombinationen von Gottheiten und die unterschiedlichen Materialien, Alter und Herkunftsorte der Statuetten in einem Haus, erweist den individuellen Charakter dieser Sammlungen.[28]

Selbstverständlich erfolgte die Wahl, durch die möglicherweise mehreren daran Beteiligten, nicht in freiem Zugriff auf einen Katalog des Pantheon. Tradierte Objekte standen neben neu erworbenen, die nur aus vorhandenem Angebot, Handel oder lokaler Produktion, ausgewählt werden konnten; die Präsenz in lokalen öffentlichen Kultstätten dürfte eine große Rolle gespielt haben, nur gelegentlich eine durch Texte vermittelte Kenntnis einer Gottheit; eigenes Reisen kann einen Einfluss gehabt haben. Insofern ist die archäologische gewonnene Momentaufnahme Ergebnis eines längeren biographischen (unter Umständen sogar Generationen übergreifenden) Prozesses, in dem Wahlentscheidungen getroffen, aber auch eingeübt worden waren. Die Wahrnehmung der je unterschiedlichen Zusammenstellungen anderer Haushalte, das heißt der Ergebnisse der Wahlentscheidungen anderer, dürfte dafür eine wichtige Rolle gespielt haben, mehr aber noch die öffentlich zugänglichen Dokumente dramatisierter Wahlentscheidungen anderer: Dedikationen, Votivgaben und -inschriften in Tempeln oder gar die Teilnahme an entsprechenden Ritualen der Gelübdeeinlösung, an Weihungen – das zweite hier anzusprechende Handlungsfeld.

---

25 Für weitere religiöse Medien im Haus vgl. *Kaufmann-Heinimann*, Religion in the House.

26 Nach *Boyce*, Lararia of Pompei, nun *Cicala*, Culti domestici, *Bassani*, Sacraria; Bilder: *Fröhlich*, Lararien- und Fassadenbilder; in der Provinz: *Kaufmann-Heinemann*, Götter und Lararien, und kurz *Schmidt / Kaufmann-Heinimann*, Götter im Haus.

27 Siehe *Van Andringa*, Quotidien, 265ff.

28 Vgl. *ders.*, aaO 265, *Bodel*, Cicero's Minerva, 261.

Die Wahrnehmung der Entscheidung konnte zufällig passieren. So bekommt im zweiten Jahrhundert n. Chr. Aelius Aristides von Asklepios den Auftrag, in sein Heiligtum zu gehen, „Opfer darzubringen und heilige Gefäße aufzustellen und sämtlichen Mitbesuchern des Heiligtums geweihte Anteile (des Opfers) zuzuteilen“[29]. Die Einbindung von Kindern in solche Rituale, etwa in Chören zur Aufführung von Hymnen, ließ solche Prozesse früh einsetzen.[30] Die Ausbildung von Individualität erfolgt in einem gesellschaftlichen Kontext.

Die Formulierung eines Gelübdes und – im Falle der Gewährung der Bitte durch die angesprochene Gottheit – die Einlösung des Gelübdes durch die Stiftung eines Weihmonumentes (mag es auch noch so klein sein) als Gabe an die Gottheit oder als Erinnerung an ein vergängliches Dankritual an die Gottheit ist typischerweise ein Krisenritual. Die Krise und ihre Behandlung muss nicht „hochindividuell“ sein; die Reaktion auf eine Krankheit, Missernte, die Gefahren einer bevorstehenden Geburt, Heirat oder Freilassung (von Sklaven) kann gesellschaftliche Routine sein. Und doch spricht die Bandbreite der Gestaltungen und der individuellen Kombinationen dafür, dass es sich hier um ein Feld handelt, in dem individuelle Kompetenz zugestanden wurde. Die Anrufung ortsfremder Gottheiten weist das ebenso aus wie Weihinschriften, die den Stifter oder die Stifterin über seine familiäre Position und Karriere charakterisieren.

Die anfangs angesprochene religiöse Kompetenz wird aber in der Verknüpfung verschiedener Gottheiten deutlich, die zu immer neuen Kombinationen führen, oder zu originellen Namensbildungen. In beiden Fällen dürfte das Interesse dahinter gestanden haben, den göttlichen Beistand möglichst präzise zu fassen. Für Karthago sind so ebenso die singuläre Kombination Juno, Minerva, Bellona wie eine Diana Caelestis Augusta zu nennen; Dedikanten wendeten sich an so weit entfernte Gottheiten wie die Venus vom sizilischen Berg Eryx wie an den in Thrakien verehrten Heros.[31] Das sind ebenso Zeugnisse individueller religiöser Spekulation wie von Praktiken, die nicht mehr durch die unmittelbare Umwelt geprägt sind.[32] Man könnte hier von einer kultpragmatischen Individualität sprechen. Auch hier darf Individualität aber nicht im Sinne von isoliertem Handeln verstanden werden.[33] In unbekanntem Umfang waren in die überlieferten Endergebnisse ebenso priesterliche Beratung wie handwerkliche Traditionen und Kenntnisse eingeflossen. Es ist für dieses Zusammenspiel sicher bezeichnend, dass wir gerade in den am stärksten elaborierten Inschriften einzelner, den sogenannten

---

[29] *Aelius Aristides*, Heilige Berichte 2,27 (Übers. hier und im Folgenden Heinrich Otto Schröder, Heidelberg 1986).

[30] Vgl. z.B. *ders.*, aaO 4,43; zu religiösen Rollen von Kindern allgemein *Leeuw*, Virginibus puerisque, und *Brelich*, Paides e parthenoi.

[31] Vgl. *Rives*, Religion and Authority, 186ff mit Verweis auf *Corpus Inscriptionum Latinarum* 8,999; 24528 und 24518 sowie *Inscriptiones Latinae Africae* 354.

[32] Vgl. *ders.*, aaO 190.192.

[33] Vgl. allgemein: *Collins*, Accommodating.

kleinasiatischen „Beichtinschriften“, das enge Zusammenspiel von Auftraggeber beziehungsweise Auftraggeberin und Priestern am jeweiligen Heiligtum auch im Text fassen können.[34]

2. Intensivierung religiöser Praxis

Auch wenn theoretischer Atheismus keine verbreitete Option darstellte, blieb die Möglichkeit der Nichtteilnahme am Kult. Angesichts der Überlieferungsprobleme lässt sich das verbreitete Fehlen von Kulteinrichtungen in Häusern kaum auswerten. Sicher sagen lässt sich dagegen, dass selbst die größten Anlagen in den allermeisten Städten keine Möglichkeit zur Teilnahme an öffentlichen Ritualen boten. Die Amphitheater und Zirkusanlagen der Kaiserzeit boten hier noch den größten Raum; für die christlichen Titelkirchen der Stadt Rom dürfte selbst am Ende des vierten Jahrhunderts das Platzangebot die Größenordnung von viereinhalbtausend Plätzen nicht überstiegen haben.[35] Vermutlich erreichte die Teilnahme einen quantitativen Höhepunkt an einigen dezentral gefeierten Festtagen.[36] Aber religiöse Praxis ließ sich auch über Teilnahme an Ritualen hinaus steigern.

Erneut sind zwei Felder zu bedenken. Komplexe Kulte und religiöse Organisationen forderten Arbeitsteilung und Spezialistenrollen, die von Sklaven mit Funktionen wie Schlächter oder Protokollant über Assistentinnen und Assistenten im Kindesalter bis hin zu Kultmusikern und Priestern reichten. Für römische Städte waren diese vielfach eng mit sozialem Prestige und politischen Funktionen verknüpft und lassen sich kaum als Indizien religiöser Individualität deuten. Dennoch konnte es auch hier zu einzelnen sehr individuellen Aneignungen[37] solcher Rollen kommen, die zu Konsequenzen in der Lebensführung führten, die bemerkt wurden. Ich rechne hierzu die schnelle Demissionierung mehrerer Priester wegen ritueller Details noch im dritten Jahrhundert v. Chr., grundsätzliche Verhaltensänderungen nach der Übernahme eines Flaminats oder die Unterbrechung militärischer Aktivitäten in Kleinasien als Begleithandlung eines Priesters zu rituellen Aktivitäten seiner Kollegen in Rom zu Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr.[38] Der Individualität dieser religiösen Intensivierung tut die Tatsache keinen Abbruch, dass politische Motive mit im Spiel waren. In Anbetracht der eingeschränkteren Betätigungs- und Aufstiegmöglichkeiten spielten religiöse Berufsrollen und Ehrenämter für Frauen oder Freigelassene vermutlich eine größere Rolle. Das lässt zumindest die Zuspitzung der Charakterisierung einer Person auf Ehren- oder Grabinschriften auf eine solche Rolle vermuten, ob es sich hier um Tempelhüter oder Priesterinnen handeln

---

[34] Grundlegend: *Petzl*, Beichtinschriften; zur religionsgeschichtlichen Einordnung wichtig: *Belayche*, Rites et „Croyances“; *Belayche*, Texte à l'image.

[35] Vgl. *MacMullen*, Christian Ancestor, 597f nach der Schätzung Krautheimers.

[36] Vgl. *Rüpke*, Organisationsmuster, 187f.

[37] Vgl. zum Begriff der „Aneignung“ in Anlehnung an Michel de Certeau kurz *Füssel*, Die Kunst der Schwachen, und *Winter*, Geheimnis des Alltäglichen.

[38] Quellennachweise und historische Einordnung in *Rüpke*, Radikale.

mag.[39] Versuchsweise könnte man dieses religiöse Phänomen mit „expressiver Individualität“ ansprechen. Es ist wichtig daran zu erinnern, dass wir um mehrere dieser Fälle auch oder allein aus der *Exempla*-Literatur, namentlich dem frühkaiserzeitlichen Werk des Valerius Maximus wissen. Hier kehrt sich die Blickrichtung um; das Verhalten wird registriert und aus der Überlieferung herausgegriffen, weil es exzeptionell ist, aber dies geschieht mit dem Ziel, Verhaltensangebote zu formulieren und Normen abzusichern.[40] Es ist für die besondere Bedeutung der Religion im Blick auf antike Individualität bezeichnend, dass Valerius Maximus sein Werk mit einem Buch über den „cultus deorum“ und einem Kapitel „De religione“ eröffnet, bevor er sich politischen und militärischen Institutionen im zweiten Buch zuwendet.

Während sich für die zuletzt genannten Rollen eine gewisse Frequenz in den religiösen Aktivitäten vermuten lässt, muss das für die Mitgliedschaft in den meisten religiösen Vereinen, die eine Initiation oder mehrere Durchgangsrituale forderten und sich durch esoterische Rituale und Erzählungen auszeichneten, nicht in gleicher Weise gelten. Die Zusammenkünfte scheinen vielfach auf wenige Tage im Jahr begrenzt gewesen zu sein, könnten dann aber – zumindest als Norm – höheren Verpflichtungscharakter besessen haben.[41] Wichtig sind diese in der Forschung unter „elective cults“ verhandelten Gruppen deswegen, weil ihre Existenz selbst bekannt und im Einzelfall auch mit Ritualen verbunden war, die vor den Augen der Öffentlichkeit vollzogen wurden. Hier wurden also institutionalisierte Optionen – Erweiterungen und Intensivierungen eher denn Alternativen zur üblichen Praxis – bereitgehalten. Individualisierung und – im erfassten Bereich – Individualisierung phänomenologisch einebnende Institutionalisierung stehen in einem paradoxen Verhältnis zueinander.[42] Uniformität in der Gruppe sichert Differenz zur Gesellschaft.

Anerkannte religiöse Virtuosenrollen wie die christlichen Einsiedler oder mönchischen Koinobiten finden sich außerhalb der bisher besprochenen Formen kaum. Wenigstens hinzuweisen ist hier auf die Rolle des Philosophen mit seiner konsequenten von Lebensführung, die Fleischverzicht, auch besondere Kleidung einschließen kann und in der Kaiserzeit in einigen Gestalten – ich denke hier etwa an Apollonios von Tyana[43] – deutlich religiöse Züge gewann.[44] Langfristig färbte das auch auf das Priesterbild ab.[45]

---

[39] Zum Beispiel *Rüpke*, Fasti sacerdotum, Nr. 471: P. Aelius Malcus Tector, *CIL* 6,2256 = *ILS* 2090; s.a. Nr. 361, 365, 464, 466 u.ö.; *Rüpke*, Organisationsmuster.

[40] Zur moralischen Agenda des Werkes s. *Mueller*, Roman Religion, 148ff.

[41] Zu Charakteristiken der Kulte *Bonnet*, Religions orientales; *Casadio*, Ancient Mystic Religion; *Bowden*, Mystery cults.

[42] Vgl. *Schelsky*, Dauerreflexion, *North*, Religious Pluralism.

[43] Zu diesem *Demoen* / *Praet*, Theois Sophistes.

[44] *Hahn*, Philosoph. Zur Figur des „heiligen Mannes“, die für den nichtjüdischen und nichtchristlichen Bereich nur an wenigen Befunden entwickelt worden ist, s. *Cox*, Biography; *Brown*, Body and Society. *Dillon*, Holy, betont zu Recht, dass die einschlägigen Texte nicht nur an der Qualität des Heiligen, sondern an kontingenten historischen Details interessiert sind; das lässt sich für die gesamte Gattung Biographie verallgemeinern.

[45] Vgl. *Haake*, Philosopher.

3. Individuelle Offenbarungen und Biographisierung der Autorschaft

Tausende von Inschriften geben, oft in reduziertester Form – *ex visu,* „aufgrund eines Gesichtes" – Zeugnis von Träumen oder auch Visionen, in denen Gottheiten einzelnen erscheinen und zu ihnen sprechen. Formularhafte und atypische Formulierungen finden sich darunter. Auch hier ist die Vielfalt der einbezogenen Gottheiten, über einhundert nach der Zählung von Gil Renberg, erwähnenswert.[46] Nicht immer, aber doch in bemerkenswert vielen Fällen erfolgt also die Rechtfertigung des eigenen rituellen Tuns mit dem detaillierten Hinweis auf eine individuelle Kommunikation mit einer Gottheit. Das Phänomen erstreckt sich dabei über den gesamten hier betrachteten Zeitraum. Und doch gibt es Veränderungen. Sie geschehen in einem anderen Medium.

Der schon zitierte Redner und Asklepiosverehrer Aelius Aristides bildet hier einen wichtigen Fall. Zunächst kann sein Text helfen, anstelle vieler Inschriftenzitate Anschaulichkeit für die Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die in den Traminschriften unterstellt wird, herzustellen. So berichtet er nicht nur von der Stiftung eines silbernen Dreifußes und von der zugehörigen Weihinschrift, sondern auch von der Korrektur der dritten und vierten Zeile der Inschrift durch den Gott selbst kurz vor dem Morgen, die er sich durch ständiges Wiederholen nach dem Aufwachen einprägte: „Dichter in einer Person, Kampfrichter und Führer des Reigens / weihte dies Denkmal, o Herr, dir für die Stiftung des Chors / […] keinem Hellenen fremd, Aristides hat mich gestiftet, / ewig strömenden Worts ruhmvoller Lenker und Held" (4,45). „Als wir uns dann gemeinsam über die Weihegabe berieten", so fährt er in seinem Bericht fort, „beschlossen sowohl der Priester als auch die Tempelwärter einstimmig, sie in den Tempel des Zeus Asklepios zu stiften … Die Inschrift ist darauf angebracht mit der Bemerkung, sie sei infolge eines Traumes beigefügt. Ich habe jedoch auch dem Olympischen Zeus die Inschrift nebst einer anderen Weihegabe gestiftet, so dass das Orakel seine volle Erfüllung fand" (4,46).

Die „Heiligen Berichte" des Aristides sind aber nicht nur eine Quelle für religiöse Praktiken, deren Historizität sich unserer Überprüfung entzieht. Interessanter ist die enge Verbindung, die Autobiographie und Übermittlung der göttlichen Botschaft eingehen. Der Text selbst mit seinen Sprüngen in Raum und Zeit folgt nicht einfach dem Gang der Ereignisse, sondern dem Gott selbst, der bestimmt, welche Erinnerungsräume abgeschritten werden (2,4) – wenn auch die theoretische Möglichkeit für den interessierten Leser bestünde, das an Dokumenten, an zeitnahen Verschriftlichungen der Träume durch Aristides zu überprüfen, genauer: zu detaillieren (2,8). Wie die Erstellung der Inschrift wird auch die Erstellung des Textes insgesamt dramatisiert.[47] Der Autor, der

---

[46] Für die mündliche Mitteilung danke ich herzlich, s. auch *Renberg*, Dream-Narratives.

[47] Vgl. *Petsalis-Diomidis*, Sacred Writing, 201. Zu P. Aelius Aristides s.a. *Behr*, Aelius Aristides; *Jones*, Aelius Aristides; zum Begriff der „Hieroi logoi", der „heiligen Reden" *Baumgarten*, Heiliges Wort.

nur Sprachrohr und Projektionsfläche göttlichen Handelns sein will, beglaubigt dieses göttliche Handeln, indem er sich selbst in äußerster Detailliertheit narrativ konstruiert und in seiner Individualität behauptet.

Mit dieser Strategie steht Aristides (117– nach 177 n. Chr.) im zweiten Jahrhundert nicht allein. Um den Beginn des Jahrhunderts hatte im Rahmen der Gattung Apokalypse (die erstmals mit diesem Begriff in diesem Text benannt wird) Johannes von Patmos dem Visionär und Autor ein individuelles Gesicht als Zeitgenosse seiner Leserschaft gegeben. Ein stadtrömischer Autor, im Text von seinem „Hirten" als Hermas angesprochen, setzte diese Strategie in der ersten Jahrhunderthälfte fort. Seine Visionen werden biographisch und topographisch lokalisiert, mit relativen Zeitangaben versehen. Wie später Aristides entblößt er sich vor seiner Leserschaft bis hin in den Bereich der Gedankensünden hinein: Er führt sich selbst als ehemaligen Sklaven ein, der seine ehemalige Besitzerin nackt aus dem Tiber entsteigen sieht. Dafür wird ihm später die göttliche Erscheinung sündige Gedanken unterstellen (Hirt des Hermas 1 = visio 1,1).[48] Hier wird eine spezifisch religiöse Individuierung und biographische Individualität entwickelt, die an Formen individueller Autorschaft seit hellenistischer Zeit anknüpft. Wo der Dichter Kallimachus seine eigene literarische Person in einer literarischen Auseinandersetzung schafft, die er ebenso unter Historizitätsanspruch stellt wie mit Fiktionalitätssignalen versieht,[49] so schaffen Hermas, Aristides (und später Augustinus) mit Hilfe ihres jeweiligen göttlichen Gesprächspartners einen sozialen Raum eigenen Typs für ihre erzählte Individuierung.

4. Deifizierung

Dass gerade die großen Einzelnen seit hellenistischer Zeit institutionell divinisiert werden und diese Praxis seit der späten römischen Republik zwar kontrovers aufgenommen, aber um so effektiver in der räumlichen Weite des Imperiums umgesetzt wird, ist so bekannt, dass es kaum der Rede wert ist. Es wird auch nicht dadurch für unser Thema wichtiger, dass die postmortale Vergöttlichung zu einem verbreiteten Phänomen in der Freigelassenenschicht des Prinzipats wird.[50] Individualitätsgeschichtlich ist nicht das Faktum, dass einzelne Gesellschaftsmitglieder den Status eines Gottes – zumeist postmortal – erhalten, wichtig, sondern der individuelle Handlungsspielraum, die *agency,* daran mitzuwirken. Für das Ergebnis ausschlaggebend ist das im engeren Kreise etwa eigener Familienangehöriger, etwa für jene Plutia Vera, der der Seidenhändler Aulus Plutius Epaphroditus, ihr Vater, als Venus Vera Felix einen Tempel in Gabii stiftete.[51]

---

48 Vgl. *Rüpke*, Hirte des Hermas; s.a. *Brox*, Hirt des Hermas, *Leutzsch*, Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit, *Osiek*, Shephard of Hermas, und *Rüpke*, Apokalyptische Salzberge.

49 Vgl. *Radke-Uhlmann*, Aitiologien.

50 Vgl. bahnbrechend *Wrede*, Consecratio.

51 Vgl. *Corpus inscriptionum latinarum* 14,2793; dazu *Rüpke*, Gestiftete Religion.

Das war mehr als die Errichtung eines „Ortes religiöser Scheu“ *(locus religiosus)* durch das Einbringen einer Leiche in ein Grab und der dadurch gegebenen Errichtung eines Kultes für die Di Manes der oder des Verstorbenen. Für die Divinisierung der Herrscher war Zustimmung ein Massenphänomen; aber gerade in der Wendung gegen die Bilder dieses Gottes konnte Unmut geäußert, politische Nonkonformität in scharfer Form ausgedrückt werden. Für die Angehörigen der Führungsschicht bot die differenzierte Zustimmung oder Ablehnung die Möglichkeit einer pointierten Beteiligung an der Diskussion über menschliche Tugenden und anzustrebende Werte, anhand derer das Transzendieren der Trennlinie zwischen Mensch und Gott diskutiert wurde.[52] Nur vor dem Hintergrund einer solchen, weit über die Senatsdiskussionen nach dem Tod eines Kaisers hinausreichenden diskursiven und rituellen Praxis in der Aussonderung von Individuen aus der Menschheit, ist die Heftigkeit der christologischen Auseinandersetzungen der Spätantike verständlich. Die Individualität einzelner wird hier zum Gegenstand eines normativen Diskurses, dessen Beteiligte selbst unter intensiver Beobachtung stehen.

III. Orte religiöser Individualität

Nach dem Aufweis von religiösen Praktiken, die die Ausbildung verschiedener Formen von Individualität befördern, soll noch ein kurzer Blick auf die besonderen Bedingungen der Orte einzelner Praktiken geworfen werden.

1. Tempel

Zunächst geht es um einen zentralen Ort religiöser Praxis, Brennpunkt historischer Erinnerung und medialer Repräsentation des Göttlichen. Durch den Zufall der Überlieferung erhalten wir einen überraschenden Blick auf diesen Ort, den Reden, poetische Texte und historiographische Überlieferung sonst als Bühne prachtvoller öffentlicher Rituale oder frommer Verhandlung von Hilfesuchenden und Priestern zeichnen. Eines der wenigen erhaltenen Fragmente der Schrift *De superstitione* des römischen Stoikers befasst sich mit Praktiken von Personen, die nicht dem Tempelpersonal angehören, so dem Waschen und Kämmen einer Statue im Tempel.[53]

> „Geh hinauf aufs Kapitol! Man schämt sich des offenbar werdenden Irrsinns, weil sich leerer Wahn mit dem Anspruch, Pflicht zu sein, schmückt. Der eine flüstert dem Gott Namen zu, ein anderer verkündet dem Juppiter die Uhrzeit. Einer ist Bader, einer ist Salber und ahmt mit leeren Bewegungen der Arme das Einsalben nach. Es gibt Frauen, die der Juno und der Minerva die Haare legen (sie stehen fern vom Tempel, nicht nur von der

---

[52] Vgl. die bei *Clauss*, Kaiser und Gott, zusammengestellten Dimensionen praktischer Kaiserverehrung.

[53] Sen. *superst*. fr. 36 Haase = fr. 69 Vottero (Aug. *civ*. 6.10).

> Statue, und bewegen die Finger in der Art von Friseuren); es gibt Frauen, die den Spiegel halten, es gibt Männer, die die Götter zu ihren Gerichtsterminen herbeirufen, solche, die ihnen ihre Klageschriften vorlegen und sie über ihre Prozesse unterrichten. Ein gelehrter Archimime, schon ein altersschwacher Greis, führte täglich auf dem Kapitol einen Mimus auf, als ob die Götter jenen zu sehen begehrten, den die Menschen verschmähten. Künstler jeder Art wünschen vor den unsterblichen Göttern zu wirken."

Das folgende Fragment, gleichfalls bereitwillig von Augustinus zitiert, macht die emotionale Komponente der Handelnden noch deutlicher:

> „Diese Leute versprechen dem Gott zwar eine unnütze, indes keine schimpflichen oder schlecht beleumdete Dienstleistung. Es sitzen sogar gewisse Frauen auf dem Kapitol, die sich einbilden, Geliebte Juppiters zu sein. Sie lassen sich nicht einmal von der Angst vor Juno abschrecken, die doch aufs äußerste erzürnt sein kann."

Der Stoiker Seneca kritisiert den Austausch von Vernunft und Maßhalten gegen Gefühl. Worte wie *furor, insanire, dementia* deuten das an. Die gesamte Argumentationslinie verläuft von den vermutlich fiktiven Gefühlen von Verlust und Freude, die im Fall der Isis vom Kalender reguliert werden (fr. 35), bis hin zum Verliebtsein mit Juppiter am Ende. Die Orte für diese Gefühle sind nach Senecas Argumentation die Heiligtümer. Das wird in einem etwas späteren Fragment deutlich, das Augustinus im gleichen Kapitel zitiert. Auch er interessiert sich, wie Seneca, für Gefühle, aber im Gegensatz zu ihm eher im Blick auf die Götter als auf deren Tempel. Die Zusammenstellung der Götter, die beide in ihrer Kritik vornehmen,[54] bezieht sich nicht auf mythologische Paare, sondern kultische Verbindungen, auf Tempel, wie die Begriffe *adoramus* und *cultum* zeigen.

Folgt man der Linie, die durch die Beispiele, die den „Aberglauben" veranschaulichen sollen, angezeigt wird, so stößt man auf intensive Emotionen, und, wie ich es fassen möchte, auf eine religiöse Erfahrung, die die soziale Kontrolle überschreitet. Hier wird der Tempel zu einem ambivalenten Ort. Er ist ein, besser: der häufig öffentliche, am stärksten institutionalisierte und am besten sichtbare Ort für Religion, also der Platz für die am wenigsten intime, am meisten traditionelle und am stärksten kontrollierte Form religiöser Betätigung. Gleichzeitig beherbergt dieser Ort die Statue des Gottes und bietet somit die Möglichkeit, die Götter als in ihren Statuen anwesend[55] zu erfahren, was potentiell zu – so das Urteil des Philosophen – schändlichstem individuellem Verhalten führen kann. Was dem einen Ort intensivster Begegnung mit dem Heiligen ist, ist dem anderen eine Bigotterie, die gerade den besonderen Charakter des Ortes in Frage stellt. Individualität religiöser Praktik wird hier zu Devianz, die sich dem Spott der Beobachter aussetzt und nicht, wie im Falle des Aristides, auf Zustimmung des Personals und Solidarität anderer Tempelbesucher stößt.

---

[54] Sen. *superst.* fr. 39 Haase = fr. 72 Vottero (Aug. *civ.* 6,10).

[55] Vgl. dazu *Rüpke*, Representation or presence?.

2. Selbst-Training

Solche Beobachter fehlen üblicherweise dem sich selbst Beobachtenden. Philosophie,[56] nicht Religion, bietet dazu eine Anleitung, ein echtes Training. Die stoische Selbst-Inspektion zielt dabei darauf, Konsistenz zu erreichen.[57] Das ist keine Form von gesteigerter Individualität, sondern orientiert sich eher an der Analyse der eigenen natürlichen[58] wie gesellschaftlichen Situation; die Seele, um die es dabei geht, ist gerade nicht eine individuelle, die vielleicht sogar den körperlichen Tod überdauert, sondern das Allgemeine, das Göttliche im Menschen.[59] Die Entwicklung der Vorstellung einer unsterblichen Seele, die mit ihren möglichen Konsequenzen, etwa der Seelenwanderungslehre, seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. präsent war, hatte nicht zu einer verbreiteten Infragestellung traditioneller Religion geführt.[60] In diesem Punkte unterscheidet sich christliches Denken in seiner Akzentuierung ebenso deutlich von der philosophischen Tradition, wie sich christliche Praktik etwa in mönchischen Tagebüchern über die eigenen Seelenbewegungen mit ihr deckt.[61] Gleichwohl bleibt die Metaphorik, die Topographie des Inneren komplex und ist nicht durch eine Dichotomie von christlich und nichtchristlich einzuholen: Die Figur des Dämons bleibt von Platon bis Plotin eine Reflexionsfigur über das Verhältnis vom Inneren (Komparativ) oder gar Innersten (Superlativ), in der das Eigene entdeckt wird, zur Entdeckung des (oder gar, pluralisch, der) Anderen, das oder die uns im Innersten bestimmen.[62]

Hier wird noch einmal die Ambivalenz dieses Forums oder dieser Form reflexiver Individualität im Blick auf das kritisierte Einheitskonzept von Individualität deutlich: Auch ein ausgebildetes Selbst-Konzept muss nicht mit der Wertschätzung von Individualität einhergehen.[63] Gleichwohl bleibt historisch das Selbst nicht isoliert. Gerade bei Seneca, im ersten Jahrhundert n. Chr., lässt sich eine Verbindung mit einem spezifisch biographischem Interesse beobachten,[64] die aber ein Grundinteresse philosophischer Schulen trifft.[65] Diese lässt sich an die oben angestellten Überlegungen zur Biographisierung von Autorschaft anschließen.

---

56 Vgl. *Sellars*, The Art of living.

57 Vgl. *Gill*, Seneca and Selfhood, 77f.

58 Das gilt auch für Plotin: *Kühn*, Se connaître soi-même, 140.

59 Zu frühen Seelenvorstellungen ausführlich *Bremmer*, Greek Concept.

60 Vgl. *Burkert*, Griechische Religion, 446ff.

61 Deutlich herausgestellt von Clifford Ando (Vortrag in Erfurt Januar 2010). S.a. *Seim / Œkland*, Metamorphoses. Dieselbe Frontstellung findet sich auch noch als zentraler Streitpunkt für Mohammads Gegner im Koran, wie Patrica Crone in einem Vortrag am Forschungszentrum Gotha am 6.4.2010 gezeigt hat.

62 Vgl. *Ildefonse*, Questions pour introduire, 233, *Aubry*, Démon, *Song*, Aufstieg und Abstieg.

63 Das gilt natürlich nicht für das Verhältnis von Selbst und Identität (vgl. etwa *Bell*, Religious Self).

64 Vgl. *Gill*, Seneca and Selfhood, 82.

65 Vgl. *Sellars*, The Art of living, 171f.

3. Religiöse Gemeinschaft

Für die Institutionalisierung von Individualität verdient das Entstehen spezifisch religiöser Gemeinschaften besonderes Interesse. Der traditionelle Blick auf die Mysterienkulte hat in ihnen radikale Gegenentwürfe zur traditionellen Religion ausgemacht, aber mit Walter Burkert ist zu unterstreichen, dass für die orphischen und bakchischen Mysterien zwar „Einweihungen", Initiationen durch wandernde Kultspezialisten seit dem sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr. nachzuweisen sind, aber sich über Jahrhunderte nicht feste Organisationsformen mit eigener Lebensführung greifen lassen; das einschlägige Experiment, der Pythagoreismus, scheitert in diesem Punkt schon in der Mitte des fünften Jahrhunderts im großgriechischen Unteritalien.[66] Im Rahmen antiker Religion korrespondierte der Kult einer bestimmten Gottheit nur gelegentlich mit Gruppengrenzen, er bildete eher ein geteiltes und zwar wichtiges, aber kaum exklusives Zeichen.

Eine besondere und geteilte, schließlich auch institutionell abgestützte Form eigener Lebensführung verbindet sich bis in die Kaiserzeit hinein mit philosophischen Schulen, *haireseis,* lateinisch *sectae.* Sich für eine von ihnen zu entscheiden erschloss ebenso die Übernahme eines Wissensvorrats wie eines Lebensstils; der Ausdruck *disciplina* brachte das zum Ausdruck und wurde in der Kaiserzeit zunehmend auf religiöse Phänomene übertragen. Die Sprache folgte hier institutionellen Veränderungen. Im Verlauf der Ausdehnung des Imperiums, seiner umfangreichen Verschiebung von Personen und seiner Delegitimierung von lokalen Autoritäten,[67] waren Komplexe religiöser Zeichen und Handlungen, die sich als „Kulte" an angebbaren Orten verstehen lassen, zu mehr geworden als bloß selbstverständliche Folge der Ehrfurcht vor einer bestimmten Gottheit. In der intellektuellen Diskussion, die sich regionenübergreifend vollzog, wurden Maßstäbe an Legitimität entwickelt, die einzelne Kulte ebenso rationaler Interpretation und Erklärung wie der Messung an universalen Humanitätsstandards unterzogen. Sozial wurde für eine wachsende Anzahl von Menschen Religion in dieser Form ein notwendiger Teil eigener Lebensführung, die die Grenze von Öffentlichem und Privatem überschritt und Orientierung bot. Die Mobilität von intensiver organisierten Anhängern – durchaus nicht im Falle jeder Gottheit, jeder *religio* und jedem *cultus* – schuf das Problem der überörtlichen Wiedererkennbarkeit. Dies wurde durch Annäherungen an eine ikonographische Standardisierung des Kultbildes im Falle des Mithras, durch ungewöhnliche Ritualen und ägyptische Dekorationen im Falle der Isis erreicht, durch den Austausch von Briefen und Sammlungen von Erzählungen im Falle von Christen, durch den Versuch, jeden Aspekt des Lebens zu regulieren, im Falle der rabbinischen Autoren der Mishna in Palästina. Auf diese Weise trug der politische Rahmen des Imperiums zum Institutionalisierungsprozess bei,[68] der in besondere Weise in jenen religiösen Gruppen

---

66 *Burkert*, Griechische Religion, 449ff.432ff und *Burkert*, Mysterien, zu den Mysterienreligionen insgesamt.

67 Siehe *Ando*, Imperial Ideology und *ders.*, Matter of Gods.

68 Dazu ausführlich die Beiträge von Rüpke in *Cancik / Rüpke*, Imperium Romanum.

vorangetrieben wurde, die sich in Differenz zu den dominierenden religiösen und politischen Strukturen sahen. Eine solche qualitative Differenz verband sich somit mit der durch die überregionale Mobilität bedingte quantitative Differenz in der Gestalt einer gesteigerten Zahl von Differenzerfahrungen. Es liegt nahe, hier in Übertragung der Überlegungen Georg Simmels, eine Quelle von Individualität zu vermuten.[69]

IV. Zusammenfassung

Lässt sich der vorgestellte Befund antiker Individualität als ein gerichteter Prozess, als fortschreitende Individualisierung deuten? Schon die Fragestellung ist zurückzuweisen, unterstellt sie doch jenen einheitlichen Begriff von Individualität, der die gegenseitige Aufrechenbarkeit unterschiedlicher als „Individualität" angesprochener Praktiken und Vorstellungen suggeriert. Beobachten lassen sich durchaus Entwicklungen, die das Gewicht, die gesellschaftliche Präsenz bestimmter Individualitätspraktiken verändern. Es lassen sich sogar parallele Entwicklungen finden, die Zunahme des Biographischen weist eine Parallelität in der Zunahme der Kommunikation über Divinisierung auf, Intensivierungsformen des Religiösen und religiöse Gruppenbildung scheinen sich zeitgleich zu entwickeln – bei aller Vorsicht, die die Datierung solcher diffusen und schlecht bezeugten Prozesse verlangt. Andere Formen, die an der religiösen Sprache des Polytheismus hängen, könnten sich eher gegenläufig entwickelt haben. Die hier nicht angesprochene Rolle religiöser Medien als Mittel aristokratischer Konkurrenz – in Tempelstiftungen und ästhetischen Gestaltungen oder im Ausbau von Festritualen – scheint unter den politischen Bedingungen der Kaiserzeit ebenfalls rückläufig gewesen zu sein. Das macht deutlich, dass die sozialstrukturelle Steigerung von Individualitätschancen, kurz: Individualisierung, ein historisch kontingenter Prozess ist und keine selbstlaufende religiöse oder gesellschaftliche Entwicklungslogik[70] darstellt.

Wenn die vorstehenden Beobachtungen diese historische Einbettung unterstrichen haben, haben sie noch eine andere Kontextualisierung von Individualität plausibel gemacht, die meine Ausgangsbestimmung von Individualität schon postulierte: Gerade der Blick auf Individualität zeigt einer historisch-anthropologischen Betrachtung den „ganzen Menschen" als soziales Wesen.

Literatur

Ando, C., Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire, in: *T. Habinek* (ed.), Classics and contemporary thought, Vol. 6, Berkeley, Ca 2000

–, The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire (Transformation of the Classical Heritage 44), Berkeley, Ca 2008

---

69 Vgl. *Simmel*, Individualismus.

70 Vgl. die Kritik von *Assmann / Stroumsa*, Introduction, 4.

Arweiler, A. / Möller M. (Hg.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and Beyond, Berlin 2008

Assmann, J. / Stroumsa, G.G., Introduction, in: *dies.* (ed.), Transformation of the inner self in ancient Religions (Studies of the History of Religions), Leiden et alii 1999, 1–6

Aubry, G., Démon et intériorité d'Homère à Plotin. Esquisse d'une histoire, in: *ders.* (Éd.), Le moi et l'intériorité, Paris 2008, 255–268

Bassani, M., Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana (Antenor Quaderni 9), Rom 2008

Baumgarten, R., Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen (ScriptOralia 110 Reihe A. Altertumswissenschaftliche Reihe 26), Tübingen 1998

Behr, C.A., Aelius Aristides and the Sacred Tales, Amsterdam 1968

Belayche, N., Rites et „Croyances" dans l'Épigraphie Religieuse de l'Anatolie Impériale, in: *J. Scheid* (Éd.), Rites et Croyances dans les Religions du Monde Romain (EnAC 53), Genf 2007, 73–115

–, Du texte à l'image. Les reliefs sur les stèles „de confession" d'Anatolie, in: *S. Estienne* (Èd.), Image et Religion dans l'Antiquité Gréco-Romaine. Actes du colloque de Rome, Neapel 2008, 181–194

Bell, D.M., Development of the Religious Self. A Theoretical Foundation for Measuring Religious Identity, in: *A. Day* (ed.), Religion and the individual. Belief, practice, identity, Aldershot 2008, 127–142

Bodel, J., Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares. An Outline of Roman Domestic Religion, in: *J. Bodel / S.M. Olyan* (ed.), Household and Family Religion in Antiquity, Oxford 2008, 248–275

Bonnet, C. / Rüpke, J. / Scarpi, P. (éd.), Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 16), Stuttgart 2006

Bowden, H., Mystery cults of the ancient world, Princeton / London 2010

Boyce, G.K., Corpus of the Lararia of Pompei (MAAR 14), Rom 1937

Brakke, D. / Satlow, M.L. / Weitzman, S. (ed.), Religion and the self in antiquity, Bloomington, In 2005

Brelich, A., Paides e parthenoi Primo volume (Incunabula graeca 36), Rom 1969

Bremmer, J., The Early Greek Concept of the Soul, Princeton 1983

Brown, P., The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity (LHR.NS 13), New York 1988

Brox, N., Der Hirt des Hermas (KAV 7), Göttingen 1991

Burkert, W., Antike Mysterien. Funktion und Gehalt, München 1991

–, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart 2011

Cancik, H. / Rüpke, J. (Hg.), Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen, Tübingen 2009

Casadio, G., Ancient Mystic Religion. The Emergence of a New Paradigm from A.D. Nock to Ugo Bianchi, Mediterraneo Antico 9/2 (2006) 485–534

Cicala, V., Tradizione e culti domestici, in: *J. Ortalli / D. Neri* (ed.), Immagini divine. Devozioni e divinità nella vita quotidiana ei Romani, Testimonianze archeologiche dall'Emilia Romagna, Firenze (2007) 43–55

Clauss, M., Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart 1999

Collins, P., Accommodating the Individual and the Social, the Religious and the Secular. Modelling the Parameters of Discourse in 'Religious' Contexts, in: *A. Day* (ed.), Religion and the individual. Belief, practice, identity, Aldershot 2008, 143–167

Cox, P., Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man (Transformation of the Classical Heritage 5), Berkeley, Ca 1983

Demoen, K. / Praet, D. (ed.), Theois Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii (Mn.S 305), Leiden 2009

Dillon, J., Holy and not so Holy. On the Interpretation of Late Antique Biography, in: *B. McGing / J. Mossman* (ed.), The Limits of Ancient Biography, Swansea 2006, 155–167

Dumont, L., Essays on individualism. Modern ideology in anthropological perspective, Chicago 1986

Fröhlich, T., Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur „volkstümlichen" pompejanischen Malerei (MDAI.RE 32), Mainz 1991

Fuhrer, T., De-Konstruktion der Ich-Identität in Augustins Confessiones, in: *A. Arweiler / M. Möller* (Hg.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and Beyond, Berlin 2008, 175–188

Füssel, M., Die Kunst der Schwachen. Zum Begriff der ‚Aneignung' in der Geschichtswissenschaft, Sozial.Geschichte 21/3 (2006) 7–28

Gill, C., Personhood and Personality. The Four-personae Theory in Cicero, De officiis I, OSAP 6 (1988) 169–199

–, The Structured Self in Hellenstici and Roman Thought, Oxford 2006

–, The Self and Hellenstic-Roman Philosophical Therapy, in: *A. Arweiler / M. Möller* (Hg.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and Beyond, Berlin 2008, 359–380

–, Seneca and selfhood. Integration and disintegration, in: *S. Bartsch / D. Wray* (ed.), Seneca and the Self, Cambridge, Ma 2009, 65–83

Haake, M., Philosopher and Priest. The Image of the Intellectual and Social Practice of the Elites in the Eastern Roman Empire (First – Third Centuries AD), in: *B. Dignas / K. Trampedach* (ed.), Practioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus, Cambridge, Ma 2008, 145–165

Hahn, J., Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 7), Stuttgart 1989

Ildefonse, F., Questions pour introduire à une histoire de l'intériorité, in: *G. Aubry* (Éd.), Le moi et l'intériorité, Paris 2008, 223–239

Jones, C.P., Aelius Aristides and the Asklepieion, in: *H. Koester* (ed.), Pergamon. Citadel of the gods. Archeological record, literary description, and religious development, Harrisburg, Pa 1998, 63–76

Kaufmann-Heinemann, A., Götter und Lararien aus Augusta Raurica: Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt (Forschungen in Augst 26), Augst, 1998

Kaufmann-Heinimann, A., Religion in the House, in: *J. Rüpke* (ed.), A Companion to Roman Religion, Oxford 2007, 188–201

Kühn, W., Se connaître soi-même. La contribution de Plotin à la compréhension du moi, in: *G. Aubry* (Éd.), Le moi et l'intériorité, Paris 2008, 127–149

Leeuw, G.v., Virginibus puerisque. A Study on the Service of Children in Worship (Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, NR 2,12), Amsterdam 1939

Leutzsch, M., Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas" (FRLANT 150), Göttingen 1989

Luhmann, N., Individuum, Individualität, Individualismus, in: *ders.* (Hg.), Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt a.M. 1989, 149–259

MacMullen, R., Christian Ancestor Worship in Rome, JBL 129/3 (2010) 597–613
Madsen, R., The Archipelago of Faith. Religious Individualism and Faith Community in America Today, AJS 114 (2009) 1263–1301
Misch, G., Geschichte der Autobiographie, Frankfurt a.M. 1969
Mueller, H.-F., Roman religion in Valerius Maximus, London u.a. 2002
North, J., The Development of Religious Pluralism, in: *J. Lieu* u.a. (ed.), The Jews Among Pagans and Christians. In the Roman Empire, London 1994, 174–193
Osiek, C., Shepherd of Hermas. A Commentary, Minneapolis 1999
Petsalis-Diomidis, A., Sacred Writing, Sacred Reading. The Function of Aelius Aristides' Self-Presentation as Author in the Sacred Tales, in: *B. McGing* / *J. Mossman* (ed.), The Limits of Ancient Biography, Swansea 2006, 193–211
Petzl, G., Die Beichtinschriften Westkleinasiens (Epigraphica Anatolica 22), Bonn 1994
Pongratz-Leisten, B., Überlegungen zum Epos in Mesopotamien am Beispiel der Kutha-Legende, in: *J. Rüpke* (Hg.), Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik, Stuttgart 2001, 12–41
Radke-Uhlmann, G., Aitiologien des Selbst. Moderne Konzepte und ihre Alternativen in antiken autobiographischen Texten, in: *A. Arweiler* / *M. Möller* (Hg.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and Beyond, Berlin 2008, 107–129
Renberg, G., Dream-Narratives and Unnarrated Dreams in Greek and Latin Dedicatory Inscriptions, in: *E. Scioli* / *C. Walde* (ed.), Sub imagine somni. Nighttime Phenomena in the Greco-Roman World, Pisa 2010, 33–61
Rives, J.B., Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine, Oxford 1995
Rüpke, J., Commentarii, NP 3 (1997) 99–100
–, Apokalyptische Salzberge. Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des ‚Hirten des Hermas', Archiv für Religionsgeschichte 1 (1999) 148–160
–, Der Hirte des Hermas. Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum, ZAC 8 (2004) 276–298
–, Gestiftete Religion in der römischen Kaiserzeit, in: *H. Piegeler* u.a. (Hg.), Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart (FS H. Zinser), Würzburg 2004, 73–79
–, 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 12/13), Stuttgart 2005
–, Organisationsmuster religiöser Spezialisten im kultischen Spektrum Roms, in: *C. Bonnet* u.a. (ed.), Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove, Stuttgart 2006, 13–26
–, Radikale im öffentlichen Dienst. Status und Individualisierung unter römischen Priestern republikanischer Zeit, in: *P. Barceló* (Hg.), Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit, Stuttgart 2010, 11–21
–, Representation or presence? Picturing the divine in ancient Rome, Archiv für Religionsgeschichte 12 (2010) 183–196
–, Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich, Tübingen 2011
Schelsky, H., Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: *ders.* (Hg.), Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf 1965, 250–275
Schmidt, D. / *Kaufmann-Heinimann, A.*, Götter im Haus (Augster Museumshefte 21), Augst 1999
Schmitt, A., Subjectivity as Presupposition of Individuality. On the Conception of Subjectivity

in Classical Greece, in: *A. Arweiler / M. Möller* (ed.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and Beyond, Berlin 2008, 313–341

Seim, T.K. / Œkland, J. (ed.), Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity (Ekstasis 1), Berlin 2009

Seiwert, H., Post-durkheimianische Religion? Überlegungen zum Kontrast moderner und vormoderner Religion im Anschluss an Charles Taylor, in: *T.E.A. Hase* (Hg.), Mauss, Buddhismus, Devianz (FS H. Mürmel), Marburg 2009, 99–114

Sellars, J., The art of living. The Stoics on the nature and function of philosophy Burlington, Vt 2004

Setaioli, A., La struttura dell'io in un libro recente, International Journal of the Classical Tradition 15 (2008) 440–456

Simmel, G., Individualismus, Marsyas 1 (1917) 33–39

Song, E., Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge (Hyp. 180) Göttingen 2009

Spiro, M.E., Is the Western Conception of the Self "Peculiar" within the Context of the World Cultures?, Ethos 21/2 (1993) 107–153

Taylor, C., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M. 1988

Tugendhat, E., Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen Frankfurt a.M. 1997

Van Andringa, W., Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine (BEFAR 337), Rom 2009

Winter, R., Das Geheimnis des Alltäglichen. Michel de Certeau und die Kulturanalyse, in: *M.H. Füssel* (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte, Kultur, Religion, Konstanz 2007, 201–219

Wrede, H., Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit, Mainz 1981