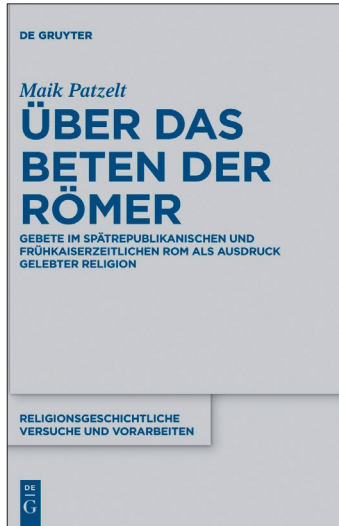


## ÜBER DAS BETEN DER RÖMER



PATZELT, MAIK (2018). *Über das Beten der Römer: Gebete im spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Rom als Ausdruck gelebter Religion*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 73. Berlin: De Gruyter. 343 pp., 99,95€ [ISBN 978-3-1105-7764-8].

ANGELA GANTER

UNIVERSITÄT REGENSBURG

ANGELA.GANTER@GESCHICHTE.UNI-REGENSBURG.DE

DAS BETEN DER RÖMER IM SPÄTREPUBLICANISCHEN und frühkaiserzeitlichen Rom gehörte entgegen früherer Vorstellungen keineswegs verbindlichen sakralen Vorschriften, sondern war so vielfältig wie situativ und kreativ, ein Ausdruck gelebter Religion, lautet die Kernthese von Maik Patzelts (P.) Dissertation, die am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt im Rahmen des ERC-Projekts *Lived Ancient Religion. Questioning „Cults“ and „Polis Religion“* entstand. „Keine Vorstellung eines sachgerechten und verbindlichen Ritualismus wird diese Untersuchung anleiten, sondern die soziologisch fundierte Unterstellung, der zufolge jegliches (religiöses) Handeln aus dem Moment hervorgeht, in dem es vollzogen wird“ (S. 2), lautet ein programmatischer Schlüsselsatz. P. füllt ihn in der „1. Einleitung“ (S. 1-17) sowie im Kapitel „2. Theoretische und methodische Diskussion: Die gelebte Religion als Einheit von Handeln und Erfahren“ (S. 18-45) mit Inhalt, indem er sich zunächst forschungsgeschichtlich

gegenüber Vorstellungen von römischer Religion als „Staatsreligion“ oder „Polis-Religion“ bzw. *civic religion* abgrenzt. Statt Orthopraxie und Formalismus, statt verbindlicher, altüberkommener Gebetsformulare habe das kreative Potential des Gebets als Aufführungspraxis dominiert, statt emotionslos-routinemäßiger Kultausübung seien Gebete der Römer als affizierende Improvisationsakte mit vielfältigen Möglichkeiten, Erfahrungen von göttlicher Nähe zu evozieren, zu verstehen. Beten heißt Kommunizieren, und zwar sowohl mit einer Gottheit als auch in einem sozialen Umfeld (S. 21-25), definiert P. Entsprechend gilt Ritualisierung hier als kreative Praxis, die von der Kompetenz des Betenden abhängt.

Ritualisierung sei strategisches Agieren (S. 27), in dem Verfremdungseffekte das Besondere markieren – sowohl im Sinne neu erfundener Traditionen, die im Gewand des Archaischen daherkommen (S. 30), als auch im Sinne eines rhythmisierend-emotionalisierenden Körpereinsatzes. In dieser Weise verfremdetes Gebaren, so eine von P. zugrunde gelegte anthropologische Grunderkenntnis, stimuliere, Ritualisierung erzeuge und bereite damit den Boden für religiöse Erfahrungen, darunter die Erfahrung göttlicher Präsenz. Schon dieser theoretische Vorspann macht sehr deutlich, wie P. mit althergebrachten Dichotomien zwischen orthopraktischer römischer Staatsreligion und erfahrungsgesättigten, individuelle Bedürfnisse befriedigenden Mysterienreligionen konsequent bricht.

Methodisch kombiniert er eine Handlungs- und Ritualisierungstheorie mit einer Theorie emotional-religiösen Erfahrens. Im Einklang mit der derzeitigen Akteur-orientierung steht der Betende als handelndes Subjekt im Vordergrund. So soll „individuelle(s) Vermögen, sich (rituell) zu verhalten“ und „individuelles Vermögen, das Rituelle zu erfahren“ (S. 8) miteinander in Beziehung gesetzt werden. P. verschreibt sich einem phänomenologischen Zugriff und grenzt sich damit gegen normativ-formalistische Ansätze früherer Forschergenerationen ab. Dabei unterscheidet er zwischen der Situation des Handelns und Erfahrens sowie dem literarischen Diskurs, der im Gebet offensichtliche Verfremdungsstrategien mal als archaisch, mal als obszön-unrömisch klassifiziert und damit moralisiert.

Letzteres kommt insbesondere im Kapitel „3. Varianz statt Devianz: Der antike Gebetsdiskurs“ (S. 46-71) zum Tragen. Wertende Zuschreibungen wie *superstitio* oder *furor* deutet P. als Diskursbegriffe und Topoi, mit denen einzelne Autoren ihre normativen Vorstellungen von Gebetspraxis artikuliert hätten. Umgekehrt heißt dies für P.s Interpretation, dass die Devianzdiskurse über Aberglauben und unrömische Kulte keinen Einblick in normativ-orthopraktische Vorschriften geben, sondern vielmehr, wenn man von den Wertungen der einzelnen Autoren abstrahiert, eine große Varianz an Gebetsoptionen offenbaren. Denn die Kritik der Elite entzündete sich in

erster Linie an individuell gestalteter Gebetspraxis, die dem Wunsch zuwiderlief, als Magistrat und Priester die Emotionen der Masse beim Beten zu lenken.

Im Kapitel „4. Das Beten nach Gebrauchsanweisung? Zu den, Gebetsformularen“ (S. 72-91)

brandmarkt P. römische Gebetsbücher, anhand derer Priester nach altüberkommenen Formeln Gebete exerziert hätten, als Erfindung der modernen Forschung. Anstelle von autoritativ-staatlich geregelter Gebetstypologie spricht P. von situationsbezogenen Gebetstexten, die rhetorisch geschulte Priester mit der Absicht formulierten, ekstatische Gebetsinszenierungen zu befördern. Die Priester seien also „mehr als rhetorisch innovative Verfasser und weniger als ambitionslose Bewahrer von Gebetstexten“ (S. 91) anzusehen.

Kapitel „5. Das Beten im Spannungsfeld aristokratischer Verkörperung“ (S. 92-124) konzentriert sich auf die Aufführungskompetenz von rhetorisch geschulten Aristokraten, die es verstanden, Gebete als erfahrungsgesättigtes und erfahrungsstimulierendes Handeln zu praktizieren. Dabei spielte wie bei jedem rhetorischen Auftritt nicht nur das gesprochene Wort, sondern auch der Körper des betenden Aristokraten eine entscheidende Rolle. Gemäß der individuellen Aufführungskompetenz wirkten die Priestermagistrate über ihre durch Musik unterstützte Stimme, über Gesten wie das Verhüllen des Hauptes und das Erheben der Hände sowie über ihre Mimik situationsbezogen charismatisch auf das darüber ins Gebet hineingezogene Publikum ein. Diese These wird im Kapitel „6. Ein Gebetsversagen im Spiegel aristokratischer Verkörperung“ (S. 125-144) insofern untermauert, als hier am Beispiel des *Clodius furens* das Gegenbild vom männlichen, kontrollierten und alles kontrollierenden Priestermagistraten gezeichnet wird.

Insbesondere in Zeiten allgemeiner Bedrohung spielten kollektive Gebete eine wichtige Rolle. P. zeigt im Kapitel „7. Die *supplicationes* als Gebetsspektakel“ (S. 145-159) auf, wie es einerseits den aufführungsversierten leitenden Magistraten gelang, große Gruppen im gemeinsamen Gebet zu affizieren, und wie andererseits Ritualisierung im gemeinsamen Gebet, das über kollektiven Rausch zu Erfahrungen göttlicher Präsenz führen konnte, geradezu eingefordert wurde.

In Kapitel „8. *Favete linguis*: Das Einstimmen auf eine besondere Erfahrung“ (S. 160-177) widmet sich P. dem in römischen Gebeten auftauchenden Imperativ *Favete linguis*, den er nicht mehr als Aufforderung zu ehrfurchtvollem Schweigen, sondern im Sinne erwartungsvoll-ergriffenen Staunens als Einstimmung in die nahe Präsenzerfahrung einer Gottheit deutet.

Als Steigerung dazu sind Praktiken wie wilde Tänze und Glossolalien anzusehen, die Ekstase erzeugen konnten. In den literarischen Quellen werden sie oft als Bessenseheit verbrämt und mit Stigmata der Verweiblichung sowie unrömischen Ver-

haltens behaftet („9. Tanzen und Heulen: Beten bis zur Besessenheit“ [S. 178-213]). P. betont erneut, wie sehr diese wertenden Zuschreibungen an genderbezogenen und ethnischen Diskursen hingen und wie entscheidend die Aufführungskompetenz der jeweiligen Priester war, damit ihre Gebetsinszenierungen Anklang fanden. Entsprechend wurden Gebetspraktiken von Saliern und Arvalen auf der einen sowie Galli und Bacchantinnen auf der anderen Seite ganz unterschiedlich bewertet.

Einen Schwerpunkt auf individuelle Gebetspraxis legt das Kapitel „10. Die *salutationes* bei den Göttern: Mit kreativem Handeln zur göttlichen Nähe“ (S. 214-237), in dem es um die Vielfalt individueller Gebete mit dem Zweck geht, göttliche Präsenzerfahrung in Analogie zu profanen *salutatio*-Akten zu erwirken.

Das letzte Kapitel, „11. Religiöse Erfahrung und fingierte Tradition: Die *devotio*“ (S. 238-259), vertritt die These, dass die Selbstkonsekration von Feldherrn in historisch prekären Schlachtsituationen eine *invented tradition* sei, die in ihrer literarischen Verarbeitung durch Livius erneut aufzeige, dass weniger festgezurrite Traditionen religiöses Handeln vorschrieben, als dass vermeintliche Traditionen kreativ über religiöse Praxis bzw. im Religionsdiskurs geschaffen wurden.

„Wie hältst du’s mit der Religion?“ Diese Frage beantwortet die Monographie klar und deutlich. Überzeugend widerlegt P. die alte Vorstellung von festen Gebetsformeln, die Gebetspraxis determiniert und rituelles Verhalten orthopraktisch diktiert hätten. Stattdessen wird die Freiheit individueller Performanz betont, Aufführungspraxis und Aufführungskompetenz stehen im Mittelpunkt. Allerdings sollte man den Bogen nicht überspannen. Genauso wie Devianzdiskurse und Moralisierung nur vor dem Hintergrund eines Normengefüges entstehen, von dem man sich abgrenzt, erfolgt Gebetspraxis bei aller individueller Ausgestaltung vor dem Hintergrund sprachlicher und gestischer Codes, die sich in der Gruppe der Betenden etabliert haben. Ansonsten wären individuelle Akzente und Abgrenzungen vom Erwartbaren unmöglich. Diese Codes sind freilich keine gar schriftlich fixierten Formulare, sondern *mores*, die nicht sehr alt sein müssen, aber doch als etablierte Kommunikationsmuster verbaler und nonverbaler Verständigung zu bezeichnen sind. Man mag auch von *emotional communities* sprechen, wie P. selbst es tut (S. 9; 105; 163). Jedes neue Gebet, jede Aufführung webt sich in das kulturelle Gefüge vorausgegangener Gebete und Aufführungen ein, und vor diesem kulturellen Horizont interpretieren die Mitbetenden das Praktizierte. Was genau sie dabei erleben, können wir im Letzten nicht wissen. Hier implementiert P. anthropologische Einsichten über das Beten aus anderen kulturellen und epochalen Kontexten auf römische Gebetspraxis. So vorsichtig er in seinen Aussagen über Devianzdiskurse ist, so weit geht er mit der Aussage, die verschiedenen Gebetspraktiken hätten individuelle Erfahrungen göttlicher Nähe bezweckt. Hier schleicht sich über die Phänomenologie ein Essentialismus ein, dem

in der Behandlung von Diskursen eine radikale Absage erteilt wird. Was betende Individuen im Letzten erfahren, wissen wir nicht. Als Historiker greifen wir normative Vorstellungen und die Ausdrucksebene, das, was sein soll, und das, was inszeniert wird. Und das ist schon sehr viel.

P. ist es gelungen, auf der Höhe der derzeitigen Forschungsdiskussionen eine grundsätzlich neue, sehr gut strukturierte Monographie über das Beten der Römer zu verfassen, die überzeugend mit überholten orthopraktischen Vorstellungen von römischer Religion bricht und stattdessen die Vielfalt der Optionen religiöser Praxis betont, welche als gelebte Religion immer neu inszeniert und erfahren wurde. „Wie hältst du’s mit dem Diskurs?“ Antworten auf die erkenntnistheoretische Gretchenfrage, wie man religiöse Erfahrung jenseits von Diskursen fassen kann, muss jeder immer wieder neu suchen. P.s Ansatz, von moralisierenden Zuschreibungen zu abstrahieren, um darüber Gebetspraxis phänomenologisch zu fassen, überzeugt. Der Schritt von der Gebetspraxis zur religiösen Erfahrung beim Beten hängt jedoch an anthropologische Zuschreibungen, die nicht mit der Erfahrung historischer Individuen korrelieren müssen. Das liegt in der Natur des Gegenstands. P. hat in seiner hervorragenden Studie ein großes Diskussionsfeld neu eröffnet, an dem sich noch viele Geister abarbeiten werden.