

1. EINLEITUNG

1.1. KONVERSION ZUR PHILOSOPHIE: FORSCHUNGSANSÄTZE

In seinem Klassiker „Conversion“ hat NOCK 1933 erstmals den Begriff der Konversion zur Philosophie geprägt und diese als eine der wenigen Möglichkeiten echter Konversion im griechisch-römischen Heidentum beschrieben.¹ Sein Augenmerk liegt dabei auf dem sinn- und orientierungsstiftenden Potential der antiken philosophischen Schulen seit Sokrates.² Durch die Kombination einer umfassenden Weltanschauung mit einem klaren Wertesystem würden sie eine besondere Lebensweise ermöglichen, die sich deutlich von der alltäglichen unterscheidet.³ Mit den großen Philosophen, um die sich verschiedene Legenden ranken, biete sie herausragende Vorbildfiguren, die ihre Bedeutung und ihr Prestige stärker hervorheben.⁴ Die Philosophie biete somit ein distinktives Gegenstück zum alltäglichen Leben, so daß es sinnvoll sei, die Hinwendung zur Philosophie als Konversion zu beschreiben:

We can here use the word conversion for the turning from luxury and self-indulgence and superstition (another frequent object of philosophic criticism) to a life of discipline and sometimes to a life of contemplation, scientific or mystic.⁵

NOCKS normative Beschreibung spiegelt die Begrifflichkeit der philosophischen und vor allem protreptischen Literatur wider, die die Dichotomie zwischen weltlichem Leben und philosophischer Disziplin betont. Allerdings erfaßt er damit kaum konkrete Fälle von Konversion zur Philosophie, sondern vielmehr das Idealbild, das sich aus den Schriften der Philosophen selbst ergibt. Kurze Zeit später legte BARDY das französische Pendant zu NOCK vor. Auch er konstatiert die Bekehrung zur Philosophie als etabliertes Phänomen in der Antike.⁶ Er sieht die Gründe dafür ebenfalls in dem klaren Weltbild der Philosophie, in ihrer Ethik, die sich in den herausragenden Philosophen, den „Heiligen“ der Philosophie, als Vorbild- und Identifikationsfiguren zeige, sowie in der seelsorgerlichen Dimension der Philosophie, die Trost und Halt in Krankheit und Tod biete.⁷ BARDY geht den verschiedenen Formen „philosophischer Propaganda“ nach, um zu zeigen, mit welchen Mitteln sie ihre Botschaft verbreitet, und er skizziert die verschiedenen Rollen und Positionen, welche die Philosophen in der antiken Gesellschaft innehaben.⁸ Dennoch hält er fest, daß die Philosophie dem Christentum keine ernst-

1 NOCK 1988, 164–186; 1986b, 470–475.

2 NOCK 1988, 165ff.

3 Ebd., 167–175 oder 185.

4 Ebd., 175f.

5 Ebd., 179.

6 BARDY 1988, 76.

7 Ebd., 76–86.

8 Ebd., 86–94.

hafte Konkurrenz habe bieten können, zum einen aufgrund ihrer aristokratisch-eli-tären Ausrichtung, zum anderen – und da kommt BARDYS apologetische Tendenz deutlich zum Tragen – weil sie keine befriedigende Antwort auf die letzten existentiellen Fragen gegeben habe, die die Menschen beschäftigen.⁹

In der neueren Forschung wird die Konversion zur Philosophie kaum als solche thematisiert. DIHLES Studie über die Philosophie als Lebenskunst geht nicht auf diesen Aspekt ein.¹⁰ In seiner Analyse der Rolle des Philosophen in der spätantiken Gesellschaft geht BROWN nur cursorisch darauf ein, wobei er sein Augenmerk nur auf die idealtypische Konversion zur Philosophie richtet und sich an NOCK orientiert.¹¹ Die ihm gewidmete Festschrift, die seinen Titel „The Philosopher and Society in Late Antiquity“ aus der Perspektive der neuesten Forschung aufgreift, behandelt das Thema der Konversion nicht.¹² HAHNS Untersuchung über das Idealbild des Philosophen in der kaiserzeitlichen Gesellschaft geht zwar kurz auf sie ein, skizziert aber seinem Thema entsprechend – wie NOCK – nur die paradigmatischen Anforderungen an eine solche Konversion ohne sie zu problematisieren und ohne auf die moderne Konversionsdebatte einzugehen.¹³ Auch in CROOKS Arbeit über Konversion im antiken Mittelmeerraum¹⁴ nimmt die Konversion zur Philosophie aufgrund der neutestamentlichen Ausrichtung des Buches nur einen untergeordneten Platz ein.¹⁵ CROOK geht in seiner Darstellung nicht auf NOCK oder BARDY ein, sondern beschreibt das Auftreten der Philosophen in den Begriffen des antiken Patronatswesens, welches er als grundlegende Struktur der antiken Religion ansieht.¹⁶ Er betont, daß die Philosophie eine exklusive Loyalität impliziere, da sich die verschiedenen Systeme widersprächen,¹⁷ und verweist auf die Konversionsintention der protreptischen Literatur.¹⁸ Schließlich weist er darauf hin, daß der Philosoph die ‚Wohltaten‘ seiner Lehre nicht selbstlos ausschließlich für das Wohl der Studenten, sondern auch zur Mehrung seines sozialen Prestiges verbreite und anpreise.¹⁹ Die Anwendung von Patronatsbegrifflichkeit auf den philosophischen Unterricht ist ein möglicher Ansatz, die Struktur philosophischer Schulen und Kreise zu verstehen; allerdings trägt sie nicht viel zum Verständnis der Konversion zur Philosophie bei.

9 Ebd., 94–98.

10 DIHLE 1990.

11 BROWN 1980, 10–12.

12 SMITH 2005.

13 HAHN 1989, 59.

14 CROOK 2004.

15 Ebd., 100–108.

16 Ebd., 59 und 76ff.

17 Ebd., 101.

18 Ebd., 104–106.

19 Ebd., 107f.

1.2. PROBLEMATISIERUNG DES GEGENSTANDES: DIE KOMPLEXITÄT ANTIKER PHILOSOPHIE

Um die oben skizzierten Ansätze fruchtbar zu machen, müßten sie auf Einzelfälle angewandt werden, um zu untersuchen, welche Rolle der Philosophie in einzelnen Biographien tatsächlich zukommen kann. Dabei gilt es auch, die Philosophie in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit wahrzunehmen. NOCKS Ansatz verleitet dazu, die Philosophie als klar umrissene Sphäre zu betrachten, zu der das Individuum eine bestimmte Haltung einnehmen kann – entweder er entscheidet sich für „a life of discipline and sometimes for a life of contemplation“ oder nicht. Zwar kann aufgrund der philosophischen Literatur ein Idealbild des Philosophen entworfen werden, der sich von dem unreflektierten alltäglichen Leben der übrigen Gesellschaft distanziert, um moralisch und intellektuell vollkommen zu leben und andere darin zu unterweisen. Jedoch handelt es sich hierbei in erster Linie um ein schematisches Ideal, das je nach historischem Kontext unterschiedlich mit Inhalt gefüllt werden kann. Unter dem Oberbegriff ‚Philosophie‘ verbirgt sich ein System verschiedenster, teilweise widersprüchlicher ethischer und metaphysischer Vorstellungen, die von verschiedenen Gruppen oder Personen getragen, oft kontrovers diskutiert werden und auf unterschiedliche Weise in einen konkreten Lebensentwurf integriert werden können. So kann das Studium der Philosophie lediglich als konventioneller Abschluß des traditionellen Bildungsweges betrachtet werden, das keine existentiellen Konsequenzen nach sich zieht.²⁰ Es kann auch dazu führen, daß der Student später als professioneller Philosoph auftritt und z. B. eine Schule eröffnet oder als Berater und Erzieher tätig wird.²¹ Hierbei kann der Schwerpunkt je nach Zeit und Schulhaupt unterschiedlich gesetzt werden. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten läßt sich eine breite dritte Kategorie unterscheiden, von Personen, die zwar keine professionellen Philosophen sind, sich aber trotzdem als Philosophen verstehen und sich dementsprechend in der Interaktion mit ihrer Umwelt positionieren, indem sie sich z. B. aus der öffentlichen Ämterlaufbahn zurückziehen oder philosophische Traktate verfassen. Gerade in dieser Kategorie gibt es eine große Vielfalt der persönlichen Kombinationen von philosophischen Elementen zu dem jeweiligen individuellen Konstrukt ‚Philosophie‘: für manche gehört strenge Askese dazu, während andere kein Problem darin sehen, Delikatessen mit Freunden auszutauschen. Die Einstellung zur *vita activa*, vor allem zu politischen Ämtern, kann ebenfalls unterschiedlich ausfallen. Diese Kategorie, die man vielleicht ‚Laienphilosophen‘ nennen könnte, hat bisher als solche wenig Interesse in der Forschung gefunden, die sich hauptsächlich auf die professionellen Philosophen konzentriert hat. Jedoch bildet sie einen wichtigen Bereich der Geschichte der Philosophie als eines sozialen Phänomens. Daher

20 Zur Stellung der Philosophie im Bildungssystem der spätantiken Gesellschaft s. HAHN 1989, 61–66.

21 Die Stellung solcher professioneller Philosophen in der kaiserzeitlichen Gesellschaft bildet das zentrale Thema bei HAHN 1989, der die nichtprofessionellen Philosophen nur am Rande erwähnt.

ist es etwas irreführend, sie mit HAHN als ‚philosophisch Dilettierende‘ zu etikettieren.²²

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß man vorsichtig sein muß, wenn man von ‚Konversion zur Philosophie‘ in der Antike spricht. Anders als in der bisherigen Forschung, die das Ideal der Konversion zur Philosophie anhand normativer Texte untersucht hat und dazu neigt, diesen Idealtypus in die historische Realität zu projizieren, soll hier deswegen ein anderer Weg vorgeschlagen werden. Die Rede von Konversion zur Philosophie hat für die historische Forschung nur dann Sinn, wenn sie jeweils auf ein konkretes Individuum bezogen und auf diese Weise kontextualisiert wird. Anhand von Einzelbiographien kann der Einfluß der Philosophie in seiner ganzen Reichweite ausgelotet werden. Für Religionswissenschaftler wäre von Interesse, wie weit die Begegnung mit der Philosophie, mit Texten, Vertretern usw., auf die Religiosität²³ von Individuen einwirkt. Kann die Hinwendung zur – wie auch immer im Einzelfall gearteten – Philosophie eine eigenständige, spezifische Religiosität begründen? Wie fügt sich diese gegebenenfalls in das übrige religiöse Panorama der Zeit mit ihren verschiedenen religiösen Traditionen ein? Diesen Fragen soll in der Arbeit anhand zweier ‚Laienphilosophen‘ nachgegangen werden, in deren Leben die neuplatonische Philosophie eine bedeutende Rolle spielt und die sich sowohl zeitlich als auch kulturell und philosophisch nahe stehen: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene. Beide leben im nachkonstantinischen vierten Jahrhundert. Beide kommen aus dem Osten des Reiches, sind begeisterte Vertreter der klassischen *paideia* und kommen schließlich mit dem griechischen Neuplatonismus in Berührung. Dennoch vollziehen sie diametral unterschiedliche Entwicklungen: Julian entwickelt sich vom christlichen Lektor zum heidnischen *pontifex maximus*, während Synesios zum Metropolit der Pentapolis gewählt wird. Auf dem gemeinsamen geistigen Hintergrund treten die Unterschiede in ihrer persönlichen Religiosität besser zutage. Zwar üben beide religiöse Spezialistenfunktionen aus, jedoch deuten sie diese unterschiedlich und integrieren sie jeweils anders in ihre religiöse Biographie und Identität. Während für Julian die Identität als Priester von grundlegender Bedeutung ist, sieht Synesios darin lediglich einen lästigen, aber notwendigen politischen Dienst an seiner Heimatstadt. Der Reiz eines Vergleiches zwischen diesen beiden Gestalten ist schon von BREGMAN bemerkt worden, der in einem Aufsatz aus dem Jahre 1998 einen solchen Vergleich skizziert. Dieser beinhaltet jedoch nur eine allgemeine Gegenüberstellung ihrer respektiven Geisteswelten, fokussiert auf die problematische Frage, welcher der beiden nun ‚hellenisch‘ und welcher ‚byzantinisch‘ denke.²⁴ Hier soll von solchen Kategorien Abstand genommen werden und das Augenmerk auf die Rolle der Philosophie für ihr Selbstverständnis und ihre Religiosität gerichtet werden.

22 HAHN 1989, 136 (bezogen auf Quellen aus dem kaiserzeitlichen Athen, nicht auf Julian und Synesios).

23 Zum Begriff der Religiosität siehe weiter unten Abschnitt 1.3.

24 BREGMAN 1998, 127–138.

1.3. PROBLEMATIK DES RELIGIONSBEGRIFFES

Damit tut sich ein zweiter Problemkomplex auf. Die Abgrenzung dessen, was unter ‚Religion‘ verstanden wird, ist ein notorisches Problem der Religionswissenschaft. Unter diesem Oberbegriff verbirgt sich eine verzweigte Begriffsfamilie.²⁵ Deren vielfältige Aspekte lassen sich illustrieren, wenn man die verschiedenen klassischen Definitionsversuche von ‚Religion‘ Revue passieren läßt. Während z. B. F. M. MÜLLER Religion auf die individuelle Anlage jedes Menschen reduziert, das Unendliche wahrzunehmen, und ansonsten die intellektuelle Dimension der Glaubenslehren betont,²⁶ legt E. DURKHEIM den Fokus auf den kollektiven Ursprung und die soziale Funktion von Religion und läßt den individuellen Aspekt vernachlässigbar erscheinen.²⁷ Jede Definition von Religion stellt bestimmte Aspekte des Gegenstandsbereiches der Religionswissenschaft in den Vordergrund und vernachlässigt andere; sie eignen sich daher jeweils zur Untersuchung bestimmter Facetten des letztlich begrifflich unfaßbaren Phänomens der Religion. Wie WITTGENSTEIN anhand des Begriffes „Spiel“ betont,²⁸ ist bei solchen komplexen Begriffen nicht von einer einzigen Essenz, sondern von einer Vielzahl von miteinander verbundenen Phänomenen auszugehen, die alle durch „Familienähnlichkeiten“ zu einem großen Komplex gehören. Damit erweist sich die Suche nach einer „richtigen“ Definition als sinnlos, da sie aussichtslos ist. Deshalb soll in dieser Arbeit nicht angestrebt werden, eine umfassende und erschöpfende Definition von Religion zu geben. Lediglich eine Präzisierung soll getroffen werden: eine ausschließlich funktionalistische Herangehensweise an diesen Bereich, wie sie etwa LUCKMANN²⁹ vertritt, erscheint problematisch, da sie die Gefahr birgt, daß letztlich alles, was zur Selbsttranszendierung des Individuums führt, als religiös angesehen werden kann. Daher ist mit R. STARK und W. S. BAINBRIDGE³⁰ einer substantiellen Präzisierung der Vorzug zu geben. Als ‚religiös‘ werden in dieser Arbeit Prozesse, Handlungen, Vorstellungen etc. verstanden, die sich auf eine Realitätsebene beziehen, welche die rein empirisch zugängliche Menschenwelt transzendiert. Der Begriff „transzendent“ ist dem von STARK für diese Sphäre vorgeschlagenen Begriff „übernatürlich“ wegen der damit verbundenen Problematik des Naturbegriffs vorzuziehen.³¹

25 WITTGENSTEIN entwickelt seine Theorie der Familienähnlichkeiten u. a. in der *Philosophischen Grammatik*, Abschnitt 35 (WITTGENSTEIN 1989, 74ff).

26 F. M. MÜLLER 1874, 14ff.

27 DURKHEIM 1984, 73f.

28 WITTGENSTEIN, *Philosophische Grammatik* 35. Für eine Anwendung der Wittgensteinischen Theorien auf den Religionsbegriff plädierte schon SALER 1994. Siehe auch BERNER 2004.

29 LUCKMANN 1991.

30 STARK, BAINBRIDGE 1985, 3–5.

31 Darauf verwiesen schon DURKHEIM 1984, 49 und FRAZER, 1890, 8f. Die kognitive Religionsforschung hat eine Reihe von neuen Termini geprägt, um diese Sphäre wissenschaftlich zu beschreiben, ohne auf vorbelastete Begriffe wie „transzendent“ oder „übernatürlich“ zu rekurrieren. So spricht BOYER 1992, 27–57 von „unobservable extra-human entities and processes“ (34) und benutzt in späteren Artikeln den Begriff „counterintuitive“. Dieser Begriff ist auch von anderen Forschern, wie etwa PYYSIÄINEN 2001, aufgegriffen worden (s. bes. 9–23, wo er

Eine weitere Differenzierung erweist sich als notwendig. Gerade für die Untersuchung individueller Lebensentwürfe ist es sinnvoll, zwischen der persönlichen Religion des Individuums, seinem Weltbild und Glaubenssystem und den daraus entspringenden Handlungen und Reaktionen einerseits und der kollektiven Dimension der historisch gewachsenen religiöser Traditionskomplexe andererseits zu unterscheiden. Der Begriff „Religion“, der auf beide Bereiche angewandt werden könnte, verleitet dazu, die Diskrepanz, die zwischen ihnen besteht, zu verwischen und die Eigenständigkeit und Flexibilität religiöser Akteure, die aus Elementen verschiedener Traditionen individuelle religiöse Konstrukte entwickeln, zu vernachlässigen. Um die beiden Dimensionen konsequent auseinander zu halten, wird „Religion“ in dieser Arbeit nicht verwendet werden. Für die persönlichen religiösen Konstrukte soll der Begriff ‚Religiosität‘ benutzt werden, während die kollektiven Reservoirs, aus denen sie sich speisen und mit denen sie interagieren, als „religiöse Traditionen“ oder „religiöse Systeme“ bezeichnet werden. Die Unterscheidung lehnt sich an SMITHS Trennung zwischen *faith* und *tradition* an, obwohl sie diese nicht reproduziert und sich auch nicht SMITHS allgemeine theoretische Überlegungen hinsichtlich des Religionsbegriffs zu eigen macht.³²

1.4. PROBLEMATIK DES KONVERSIONSBEGRIFFES: THEORETISCHE UND METHODISCHE ÜBERLEGUNGEN

Zusätzlich zu den historischen Problemen, die NOCKS Thesen bergen, muss bei dem Versuch eines Neuansatzes die moderne Debatte um den Konversionsbegriff beachtet werden.³³ NOCK selbst ist in seiner Definition den Ansätzen der amerikanischen Religionspsychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts verpflichtet, dessen bekanntester Vertreter WILLIAM JAMES ist. Mit ihm betont Nock die psychologische, vor allem emotionale Dimension der Konversion und sieht darin eine radikale existentielle Umorientierung:

By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right. It

als Grundlage eines Religionsbegriffes den Glauben an „counter-intuitive agents“ vorschlägt, durch welchen er die Problematik älterer Religionsdefinitionen, die vom Glauben an Götter oder übernatürliche Wesen ausgingen, vermeiden möchte. Den Begriff Transzendenz ersetzt er dementsprechend durch „a counter-intuitive level or aspect of reality“. Letztlich handelt es sich jedoch nur um neue Ausdrücke, die aus einer anderen Perspektive dasselbe umschreiben, was mit „transzendent“ gemeint ist.

32 W. C. SMITH 1978, 194f.

33 Einen guten Überblick über die moderne Literatur zur Konversion bieten die Forschungsberichte von SNOW, MACHALEK 1984, 167–190 oder WOHLRAB-SAHR, KRECH, KNOBLAUCH, 1998, 7–43. Überblickscharakter hat auch KILBOURNE, RICHARDSON 1988.

is seen at its fullest in the positive response of a man to the choice set before him by the prophetic religions.³⁴

Über JAMES hinausgehend differenziert NOCK zwischen Konversion und Adhäsion. Unter letzterer versteht er die Annahme neuer Kulte als Ergänzungen der religiösen Praxis, die nicht die Aufgabe oder Umwertung der bisherigen Religiosität erfordern.³⁵ An diesem Maßstab gemessen, sei in der Religionsgeschichte der Antike genuine Konversion fast ausschließlich auf Konversion zu den exklusivistisch angelegten prophetischen religiösen Traditionen, zum Judentum und Christentum, beschränkt. Von einer Konversion zu den einzelnen heidnischen Kulturen oder Mysterien könne nicht gesprochen werden, da diese nicht exklusiv, sondern pluralistisch angelegt seien³⁶ und somit kein Entweder-Oder zwischen dem alten und dem neuen Kult bestehe.³⁷ Nur in einem isolierten Fall weist nach NOCK eine Mysterieninitiation die psychologischen und emotionalen Charakteristika einer echten Konversionserfahrung auf: die Einweihung des Lucius in Apuleius' „*Goldenen Esel*“.³⁸ Die einzige mögliche religiöse Konversion im Rahmen des antiken Heidentums sei die oben skizzierte Konversion zur Philosophie.³⁹ Erst später, nachdem das Heidentum durch das Christentum mehr und mehr in die Defensive gedrängt werde und als kulturelles und religiöses Ideal Konturen annehme, werde auch genuine Konversion zum Heidentum als solchem möglich, wie es der Fall des Kaisers Julian zeige.⁴⁰ Dieser Konversionsbegriff ist offensichtlich stark an christlichen paradigmatischen Bekehrungen wie diejenige des Paulus oder Augustins orientiert. Wie JAMES, der seine Theorie bewußt anhand von Extremfällen entwickelt,⁴¹ weist auch NOCKS Definition Probleme bei der Verallgemeinerung auf: unspektakuläre Fälle von Konversion bleiben unberücksichtigt, obwohl gerade diese z. B. bei der Verbreitung des Christentums die Hauptrolle spielten.⁴²

NOCKS Konversionsbegriff fand Eingang in die spätere Konversionsforschung und Theoriebildung, die sich jedoch eher abseits historischer Arbeiten vor allem auf dem Gebiet der Psychologie und Soziologie entwickelte.⁴³ Ein entscheidender

34 NOCK 1988, 7. Vgl. z. B. JAMES 1985, 157: „To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the process, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right, superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities. This at least is what conversion signifies in general terms, whether or not we believe that a direct divine operation is needed to bring such a moral change about.“

35 NOCK 1988, 7.

36 Vgl. NOCK 1933, 136f.

37 Ebd., 137.

38 Ebd., 137–155.

39 Ebd., 164ff.

40 Ebd., 15 und 156ff.

41 JAMES 1985, 44 oder 171.

42 Dies kritisiert R. MACMULLEN 1985, 74f.

43 Siehe z. B. SNOW, MACHALEK 1984, 169. Die Brücke zwischen historischer Forschung und soziologischer bzw. psychologischer Theoriebildung wird nur selten geschlagen. So gehen

Katalysator waren hierbei die Bekehrungen zu sogenannten *New Religious Movements* in den 60er und 70er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Einflußreiche Modelle wurden entwickelt, um die Beweggründe und Mechanismen solcher Konversionen zu erklären.⁴⁴ Dabei wurde der Akzent verstärkt von der Betrachtung der individuellen Glaubensvorstellungen und Emotionen auf das soziale Umfeld des Konvertiten verschoben, das in den psychologischen Ansätzen von JAMES und NOCK keine Rolle gespielt hatte. So betonen LOFLAND und STARK in ihrem einflussreichen Aufsatz „Becoming a World Saviour“ die überragende Bedeutung sozialer Bindungen und der daraus entstehenden Netzwerke für die Übernahme neuer Weltanschauungen. Intensive affektive Bindungen zu Vertretern der neuen Gruppe können dabei die Konversion trotz intellektueller Vorbehalte bewirken.⁴⁵ In späteren Arbeiten betont STARK dieses Moment als Grundmechanismus jeglicher Konversion.⁴⁶ Ein Vorteil dieser Ansätze ist die Erklärung der unspektakulären ‚Durchschnittskonversionen‘, die in JAMES’ Modell unbeachtet bleiben; die Konversion wird von der Dramatik der inneren Bühne in die Alltagswelt mit ihrem sozialen Kontext zurückgeholt. Allerdings schließen sie wiederum solche Konversionen aus, die aus theologischer Überzeugung erfolgen und das Ergebnis einer langen religiösen Suche sein können. Justin der Märtyrer oder Augustin finden in diesem Modell keinen Platz. Diesem Manko versucht seinerseits LOFLAND abzuwehren, indem er zusammen mit SKONOVD eine Typologie von Konversionsmustern (*conversion motifs*) entwickelt.⁴⁷ Die Autoren schlagen als heuristische Hypothese vor, daß die Unterschiede in den Konversionsberichten, die verschiedenen Arbeiten zugrunde liegen, nicht nur als Ergebnis unterschiedlicher theoretischer Perspektiven der Forscher anzusehen seien, sondern im Phänomen selbst begründet liegen, das eine Vielfalt von „*conversion careers*“ ermögliche. Je nach Grad des sozialen Drucks, Dauer, affektiver Erregung, affektivem Inhalt und der Abfolge von Überzeugungen und Teilnahme am Leben der neuen Gruppe unterscheiden sie sechs Typen von Konversion: *intellectual conversion*, *mystical conversion*, *experimental conversion*, *affectional conversion*, *revivalist*

Arbeiten zu Konversionen in der europäischen Religionsgeschichte meistens nicht auf die Theoriedebatte ein (z.B. MACMULLEN 1983 oder 1984, FLETCHER 1999, BERNET 2003, CARVER 2003, J.-C. SCHMITT 2003). Wenn Theorien erwähnt werden, dann meistens NOCK, ohne die moderne Diskussion zu berücksichtigen, so bei SANMARK 2004 oder T. SCHMITT 2001. Ansätze wie die von STOLZ 1999 oder FINN 1997, moderne Konversionstheorien auf antike Konversionen anzuwenden, sind selten. Mehr Anklang findet die moderne Theoriedebatte bei Neutestamentlern wie CHESTER 2003 oder CROOK 2004. Auf soziologischer Seite hat STARK 1996 in einem vieldiskutierten Buch versucht, seine anhand der Analyse moderner Gruppen gewonnenen Theorien auf den Aufstieg des Christentums anzuwenden.

44 Siehe z. B. LOFLAND, STARK 1965, LONG, HADDEN 1983 (Moonies), BECKFORD 1978 (Zeugen Jehovas), RICHARDSON, STEWART 1977 (Jesus Movement), GERTRELL, SHANNON 1985 (Divine Light Mission).

45 LOFLAND, STARK 1965. Ihr Modell bleibt ein Referenzpunkt der Konversionssoziologie und wurde in zahlreichen Artikeln anhand neuen Materials getestet oder weiterentwickelt. Aus neuerer Zeit ist vor allem das Modell des Psychologen L. RAMBO zu nennen (RAMBO 1987 und 1993).

46 STARK 1996.

47 LOFLAND, SKONOVD 1981, 373–385.

conversion und coercive conversion.⁴⁸ Damit streben sie an, die verschiedenen Forschungsansätze in ihrer Verschiedenheit gelten zu lassen und zu einem Gesamtbild zu vereinen.⁴⁹ Eine solche Herangehensweise erscheint sinnvoll, da sie einer essentialistischen Reduktion der Konversion auf einen einzigen Kern vorbeugt. Allerdings stellt sich immer noch die Frage nach einem übergeordneten Arbeitsbegriff von Konversion, der sich für die Analyse des historischen Materials eignet. Man muss Konversion zuerst eingrenzen können, um sie dann in einem zweiten Schritt zu analysieren und in unterschiedliche Typen einzuteilen.

Hierbei könnten sich die neueren Ansätze der Konversionsforschung, die mit dem Begriff des ‚Selbst‘ bzw. der Identität operieren, als hilfreich erweisen. Diese Arbeiten sind auf dem Hintergrund einer allgemeinen Zunahme des soziologischen Interesses an der Erforschung von Selbst und Identität zu sehen.⁵⁰ Ansätze dieser Richtung wurden zur Erklärung verschiedener Fälle von Konversion und Dekonversion verwendet.⁵¹ Für die Konzeptualisierung von Konversion ist besonders der einflußreiche Aufsatz von TRAVISANO zu nennen.⁵² Dieser beschreibt Konversion als drastischen Identitätswandel und setzt sie von Identitätsveränderungen geringeren Ausmaßes ab, die er als Alternation bezeichnet. Somit liegt eine ähnliche Differenzierung wie bei NOCK vor, jedoch konzentriert auf die Frage nach der Identität, die er als soziales Konstrukt versteht, welches durch zwei Momente zustande kommt: durch die Selbstdefinition des Individuums, die von seiner gesellschaftlichen Umgebung validiert wird.⁵³ Ausgehend von seinen Untersuchungen über Juden, die zu einer fundamentalistischen christlichen Gruppe konvertieren („Hebrew Christians“) und solchen, die den Unitariern beitreten, spezifiziert TRAVISANO den Unterschied zwischen Konversion und Alternation. Erstere sei eine radikale Änderung des „*informing aspect*“, des Strukturprinzips des eigenen Lebens und der eigenen Biographie. Eine solche dramatische Veränderung gehe mit einer eindeutigen Negation der Vergangenheit einher und sei erkennbar an einer Neustrukturierung der Identität und des Lebens.⁵⁴ Mit MEAD gesprochen, erwächst sie aus einem Wechsel von einem „*universe of discourse*“ zu einem anderen – und somit von einer sozialen Gruppe, die als Trägerin dieses *universe of discourse* fungiert,⁵⁵ zu einer anderen. Als Ergebnis habe sie eine „*pervasive*“ neue Identität, d.h. eine Identität, die in den meisten Lebenssituationen von der betreffenden Person für relevant angesehen wird und die Mehrheit ihrer Handlungen und Interaktionen maßgebend bestimmt.⁵⁶ Im Gegen-

48 Ebd., 374f.

49 Dagegen KILBOURNE, RICHARDSON 1988, 14, die die Unterschiede in den Konversionsberichten nicht auf das Phänomen selbst, sondern vielmehr auf das unterschiedliche Interesse der jeweiligen Forscher zurückführen.

50 Vgl. dazu JENKINS 2004, 8–14.

51 S. z. B. BROMLEY, SHUPE 1986, FUCHS EBAUGH 1984, 1988, SYRIÄINEN 1984, ROTHBAUM 1988, DAWSON 1990, KRECH, SCHLEGEL 1998; STENGER 1998.

52 TRAVISANO 1981, 237–248.

53 Ebd., 240.

54 Ebd., 242.

55 Vgl. MEAD 1972, 89f.

56 TRAVISANO 1981, 243 und 247f.

satz dazu bezeichnet er weniger einschneidende Identitätsänderungen, die relativ leicht durchzuführen sind und keine radikalen Veränderungen im „*universe of discourse*“ erfordern, als Alternationen:

Alternations and conversions, then, are different kinds of identity change. Alternations are transitions to identities which are *prescribed* or at least permitted within the person's established universes of discourse. Conversions are transitions to identities which are *proscribed* within the person's established universes of discourse, and which exist in universes of discourse that negate these formerly established ones.⁵⁷

TRAVISANO bestimmt also Konversion ähnlich eng wie NOCK als Negierung des bisherigen zentralen *universe of discourse*,⁵⁸ mit dem Unterschied, daß er sich nicht nur auf religiöse Konversion beschränkt, sondern Konversion und Alternation allgemein als Identitätsänderungen versteht. Die religiöse Bekehrung wäre somit ein Untertypus von Konversion. Die Betonung des Doppelaspektes von Identität, die zwar Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung des Individuums ist, aber stets in einem sozialen Kontext artikuliert und überhaupt erst möglich wird, bietet die Möglichkeit, sowohl hochgradig individuelle Konversionen solcher religiöser Virtuosen wie Augustin als auch stärker sozial bestimmte „Durchschnittskonversionen“ zu berücksichtigen und besser zu interpretieren.

TRAVISANOS Konversionsdefinition wird von SNOW und MACHALEK aufgegriffen, die Konversion ebenfalls als fundamentalen Wandel des *universe of discourse* bestimmen.⁵⁹ Über TRAVISANO hinaus versuchen sie empirische Indikatoren von Konversion aufzustellen. Als solche lehnen sie jedoch vorher gebräuchliche Faktoren wie Änderungen in der religiösen Affiliation sowie öffentliche Demonstrationen von Konversion – Taufen, Revivals, Zungenreden – ab⁶⁰ und konzentrieren sich hingegen auf die Sprache der Konvertiten, indem sie vier *rhetorical indicators* vorschlagen. Zum einen trete bei Konvertiten als typisches Merkmal eine Rekonstruktion der Biographie entsprechend den Kategorien des neuen zentralen *universe of discourse* auf. Zum zweiten zeichne sich bei Konvertiten die kausale Erklärung durch die Prädominanz eines zentralen Musters aus, eines *master attribution scheme*. Drittens werde eine deutliche Präferenz ikonischer Metaphern gegenüber analogischen Metaphern konstatiert; dies führen SNOW und MACHALEK auf das Gefühl der Einzigartigkeit der neuen Weltsicht des Konvertiten zurück. Viertens nehme die Rolle als Konvertit eine zentrale Stellung im Handeln des Konvertiten ein und beeinflusse alle interaktiven Situationen.⁶¹ Die zentrale Rolle, die sie der Sprache von Konvertiten zur Identifizierung von Konversion zuweisen, führt sie dazu, den Status von Konversionsberichten kritisch zu diskutieren. Da diese soziale Konstruktionen sind, die die Kategorien der neuen religiösen Gruppe widerspiegeln und mit der Zeit variieren, warnen sie davor, diese als zuverlässige Quellen für die vergangenen Erfahrungen der Konvertiten anzusehen; sie würden vielmehr dessen aktuelle Situation widerspie-

57 Ebd., 244 (Hervorhebung der Verfasserin).

58 Vgl. SNOW, MACHALEK 1984, 169.

59 SNOW, MACHALEK 1984, 170.

60 Ebd., 171–173.

61 Ebd., 173–174.

geln. Sie sollten deshalb weniger als Quellen für die Rekonstruktion der Konversion als vielmehr als Untersuchungsgegenstand *sui generis* betrachtet werden.⁶²

Die Konzentration auf die sprachlichen Ausdrücke der Konversion kann als ‚*linguistic turn*‘ in der Konversionssoziologie betrachtet werden.⁶³ In der Folgezeit entstanden verschiedene Arbeiten zur Struktur und Funktion von Konversionsberichten.⁶⁴ STAPLES und MAUSS versuchen, den Ansatz von SNOW und MACHALEK stärker mit dem Selbstkonzept zu verknüpfen.⁶⁵ Dazu rücken sie den Begriff des *universe of discourse* in den Hintergrund, als ein mögliches, aber nicht zentrales Element der Konversion, und sehen Bekehrung primär als einen Wandel des Selbstverständnisses:

In contrast, we see conversion as involving primarily a change in *self*-consciousness, or, using the more conventional term, as a change in the self-concept (...). Thus, conversion is seen to involve a change in the way a person thinks and feels about his or her self.⁶⁶

Konversion als Selbsttransformation betreffe das ‚reale‘ Selbst, jenseits der sozialen Rollen und Selbstdarstellungen:

We capitalize on Turner’s distinction between the “real self” and the “spurious self” by viewing conversion as a self-transformation – the creation of a new vision of who we *really* believe we are when all our social roles and self-presentations are stripped away.⁶⁷

Äußerungen der Konvertiten rücken somit als Quelle in den Mittelpunkt: „the subject, and only the subject, is qualified to tell us who he or she is“. Dabei sehen STAPLES und MAUSS diese jedoch weniger als Quellen über den in der Konversion erfolgten Wandel an, sondern vielmehr als Instrumente, durch welche dieser Wandel im Selbstbild überhaupt erst vollzogen werde. Die von SNOW und MACHALEK identifizierten rhetorischen Muster, die jene als Indikatoren für ein von ihnen zu unterscheidendes Ereignis der Konversion ansahen, werden bei STAPLES und MAUSS zu Methoden der Selbsttransformation.⁶⁸ Konversion und Konversionsbericht verschmelzen somit; Konversion wird außerhalb der sprachlichen Äußerungen nicht greifbar.⁶⁹ Von den vier Charakteristika, die SNOW und MACHALEK vorschlugen, lassen sie anhand ihres Datenmaterials zudem nur die biographische Rekonstruktion als typisch für Konversion gelten.⁷⁰

Auf derselben Linie mit STAPLES und MAUSS befindet sich auch der Ansatz von STROMBERG. Auch er versteht Konversion als Identitätstransformation, weist aber die Vorstellung zurück, daß diese ein distinktes, beobachtbares Ereignis sei, das sich in Konversionserzählungen ausdrücke. Ein solches den Berichten voran-

62 Ebd., 175–178.

63 KRECH 1994, 25 und 28–31.

64 S. ULMER 1988, 1990; STAPLES, MAUSS 1987; STROMBERG 1990; BISCHOFBERGER, 1992.

65 STAPLES, MAUSS, 1987, 146.

66 Ebd., 137.

67 Ebd.

68 Ebd., 137f.

69 S. KRECH 1994, 31.

70 Ebd., 145.

gehendes Phänomen sei aus diesen nicht herausdestillierbar.⁷¹ Der Wandel finde nicht ein für allemal statt, sondern müsse permanent erneuert werden; dem dienen die Konversionsberichte, deren Sprache von einem neuen System von Symbolen – einer Ideologie⁷² – geprägt sei, die dem Individuum dazu ver helfe, Konflikte und Sinnprobleme ständig aufs neue zu meistern und ihm auf diese Weise das Gefühl einer persönlichen Veränderung vermittele.⁷³

1.5. KONVERSIONSBEGRIFF UND METHODISCHER ANSATZ DER ARBEIT

Der Überblick über die Konversionsforschung zeigt, daß Konversion aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und konzeptualisiert werden kann. Hier wurde schon eine Einschränkung getroffen, da nur Theorien untersucht wurden, die sich auf individuelle Konversion beziehen. Auch diesbezüglich kann jedoch der Akzent unterschiedlich gesetzt werden. Er kann zum einen auf den individuellen psychischen und emotionalen Prozessen liegen, die zu einer drastischen Umorientierung des Lebens führen. Konversion kann zum anderen auch als Wechsel der Weltanschauung verstanden werden, der sich hauptsächlich über soziale Beziehungen vollzieht. Jede Definition ist im Hinblick auf ihr Material entworfen, so daß jede auf bestimmte Fälle anwendbar ist, andere jedoch nicht erfassen kann. Die neueren Ansätze, die Konversion als Identitätstransformation verstehen, bieten aufgrund der Einbettung individueller Äußerungen in ihren gesellschaftlichen Kontext das meiste Potential zur Entwicklung einer möglichst weit tragenden Vorstellung von Konversion. Hier stellt sich jedoch die Frage nach dem Verständnis von Identität. Denn allein schon die oben umrissenen Konversionstheorien operieren diesbezüglich mit verschiedenen Vorstellungen und hüten sich wohlweislich, die komplexe und schier endlose Debatte um das Verständnis von Identität als Problem anzusprechen. Während TRAVISANO im Gefolge MEADS Identität als gesellschaftlich validierte Selbstverortung des Individuums versteht und diese in der Partizipation des Individuums an verschiedenen *universes of discourse* verankert, so daß Identität letztlich als komplexes Gefüge einzelner Teilidentitäten besteht, steht bei STAPLES und MAUSS das *real self* TURNERS im Mittelpunkt: die subjektive Selbstwahrnehmung und Selbstdefinition jenseits aller sozialen Selbstdarstellungen. Diese Theorien, die man unterschiedlichen Spielarten des symbolischen Interaktionismus zuordnen könnte,⁷⁴ zeigen einen kleinen Ausschnitt aus der Vielfalt von Identitätsbegriffen und –modellen, die in der

71 STROMBERG 1990,43.

72 Ebd., 42.

73 Ebd. Ebenfalls mit dem Begriff der Identität arbeitet auch LEONE 2004, der allerdings Konversion nicht als reales historisches Phänomen in den Blick nimmt, sondern die Merkmale von Konversion als anthropologischer idealtypischer Kategorie semiologisch herausarbeiten möchte. Ein solcher Ansatz ist für die historische Arbeit nur bedingt von Nutzen; auf ihn soll deswegen im folgenden nicht weiter eingegangen werden.

74 Siehe STRYKER 1980.

soziologischen und psychologischen Diskussion im Umlauf sind. Seit den späten 80er Jahren wurde daher die Gefahr der Begriffsverwirrung konstatiert.⁷⁵ BRUBAKER und COOPER⁷⁶ zogen eine radikale Konsequenz, indem sie für die Aufgabe des Begriffes plädierten und ihn stattdessen in drei große autonome Sinnbereiche zerlegten. Der erste Bereich umfasse Prozesse der Selbst- und Fremdpositionierung von Individuen in der gesellschaftlichen Interaktion, die sie als Identifikation und Kategorisierung bezeichnen. Der zweite Bereich umfasse Identität als Selbstverständnis und Selbstdarstellung, während der dritte kollektive Identitätsaspekte zusammenfassen solle. Dieser Versuch, unterschiedliche, jeweils voneinander unabhängige Bedeutungskomponenten von Identität zu trennen, ist zwar problematisch, weil gerade dadurch deren Zusammengehörigkeit deutlich wird: ein fundamentaler Unterschied zwischen den ersten beiden Bereichen ist nicht auszumachen, und auch kollektive Identitäten können für die individuelle Identifikation und das Selbstverständnis eine wichtige Rolle spielen.⁷⁷ Jedoch macht er auf die Notwendigkeit aufmerksam, den jeweils untersuchten Aspekt von Identität zu spezifizieren.

Angesichts des historischen Materials, das in dieser Arbeit analysiert werden soll, ist es von vornherein klar, daß die Quellen es nur ermöglichen, die Selbstdarstellung der beiden Protagonisten nach außen zu rekonstruieren. Synesios und Julian stellen sich in ihren Briefen und anderen Schriften auf eine bestimmte Weise dar und wollen damit bei ihren jeweiligen Adressaten ein bestimmtes Bild von sich vermitteln, bzw. bestimmte Reaktionen hervorrufen. Im Falle Julians sind glücklicherweise auch Reaktionen anderer auf sein Auftreten dokumentiert; für Synesios liegen keine solchen Quellen vor. Über Identität im Sinne eines ‚wahren Selbst‘ jenseits der sozialen Selbstdarstellungen wie sie STAPLES und MAUSS verstehen, können keine Aussagen getroffen werden. Daher eignet sich für die vorliegende Arbeit ein Identitätsverständnis, wie es Travisano oder Stromberg im Anschluß an MEAD voraussetzen, nämlich als sozial validierte Selbstdarstellung bzw. Positionierung des Individuums.⁷⁸ Konversion wäre dann eine Veränderung des Identitätsgefüges einer Person, indem periphere oder neue Identitäten in der Identitätshierarchie an prominente Stelle rücken und für deren Selbstverständnis bzw. Selbstdarstellung zentral werden. Für das Verständnis solcher Prozesse ist der MEADsche Begriff des *universe of discourse* hilfreich. Darunter versteht MEAD

a group of individuals carrying on and participating in a common social process of experience and behaviour, within which these gestures or symbols have the same or common meanings for all members of the group, whether they make them or address them to other individuals, or whether they overtly respond to them as made or addressed to them by other individuals. A universe of discourse is simply a system of common or social meanings.⁷⁹

75 FREY, HAUBER 1987: 3–5.

76 BRUBAKER, COOPER 2000.

77 Siehe JENKINS 2004, 23ff.

78 TRAVISANO 1981, 240; STROMBERG 1990, 54, Anm. 1 („a social position that is accepted as coherent by the actor and those with whom he or she interacts.“).

79 MEAD 1972, 89f.

Innerhalb der Gesellschaft gibt es somit verschiedene *universes of discourse*, die den verschiedenen Untergruppen entsprechen; hinter allen stehe das allen gemeinsame übergeordnete logische *universe of discourse*, in der alle Menschen übereinstimmen.⁸⁰ MEADS *universe of discourse* ist somit dem WITTGENSTEINISCHEN „Weltbild“⁸¹ vergleichbar. Es ist festzuhalten, daß die verschiedenen *universes of discourse* nicht isoliert voneinander bestehen; insofern als das Individuum in verschiedenen distinkten Untergruppen agiert und verschiedene Rollen annimmt, teilt es verschiedene miteinander verbundene *universes of discourse*, die ihrerseits in allgemeinere *universes* eingebettet sind. Daraus ergibt sich, daß sich im Falle einer Konversion nicht alles ändern kann, sondern die Veränderung im Normalfall auf einzelne *universes of discourse* beschränkt ist, so daß Kommunikation über die Konversion auch mit Außenstehenden möglich bleibt. Die Veränderung kann durch Nennung der Träger des neuen *universe of discourse* sowie die Beschreibung der distinktiven Merkmale angegeben werden. Im Falle der neuplatonischen Philosophie lassen sich verschiedene philosophische Kreise feststellen, die eine spezifische Weltansicht, Ethik und Soteriologie, im Falle theurgischer Schulen auch spezifische Rituale vertreten, eigene Identifikationsfiguren, die großen Philosophen, anbieten und sich somit von anderen Gruppen unterscheiden. Es könnte somit von einem neuplatonischen *universe of discourse* gesprochen werden, und es kann untersucht werden, inwiefern sich Julian und Synesios dessen Elemente zu eigen machen.

Allerdings zeichnet sich hier eine grundlegende Frage ab. Kann man jede Veränderung eines *universe of discourse* als Konversion betrachten, oder müßte zwischen Konversion und weniger einschneidenden Wandlungen unterschieden werden? TRAVISANOS Vorschlag, Konversion an der Entwicklung einer pervasiven Identität festzumachen, die in der Mehrheit der sozialen Interaktionen dominant bleibt und die Autobiographie des Individuums entscheidend strukturiert, bietet eine Möglichkeit der Eingrenzung. Allerdings handelt es sich hierbei um eine rein formale Definition, die auf unterschiedliche, nicht nur religiöse Sachverhalte angewandt werden kann. Dies ist zum einen hilfreich, um Parallelen zwischen religiösen Prozessen und anderen Identitätstransformationen zu beleuchten. Allerdings droht der Begriff auf diese Weise zu weit zu werden. Als inhaltliches Pendant könnte man mit LOFLAND und STARK die Weltanschauung des Individuums heranziehen. Damit würde sich Konversion nicht auf jedes Diskursuniversum beziehen, z.B. auf den Eintritt in einen bestimmten Beruf, den man dann als Workaholic mit Leib und Seele ausübt, sondern nur auf Verschiebungen und Veränderungen in den übergeordneten *universes of discourse*, die die gesamte Existenz und Lebensweise des Menschen betreffen.

80 Ebd., 156f., 269.

81 STAPLES, MAUSS, 1987, 135 verweisen auf die Parallele zwischen MEADS *universe of discourse* und WITTGENSTEINS Begriff des Sprachspiels. Allerdings legt sich die Parallele zwischen *universe of discourse* und WITTGENSTEINS „Weltbild“ als System der Annahmen und Sprachspiele einer Gesellschaft, welches individuelles Denken und Handeln ermöglicht, näher. WITTGENSTEIN entwickelt diesen Begriff in der Schrift *Über Gewißheit*, z. B. in den Abschnitten 86–112 oder 162–167.

Anhand dieses Arbeitsbegriffes von Konversion müssen die Methoden geklärt werden, mittels derer nach einer solchen Änderung bei den zwei untersuchten Fällen gefragt werden kann. Die Ansätze von STAPLES/MAUSS und STROMBERG, die die Konversion als solche hinter die Analyse von Konversionserzählungen zurückdrängen, erweisen sich im Hinblick auf die historische Forschung aufgrund des zur Verfügung stehenden Materials als problematisch. Es liegen zwar antike autobiographische Darstellungen vor, die die Konversion thematisieren – der berühmteste Fall sind wohl Augustins *Confessiones*. Wenn jedoch nur nach expliziten Aussagen der Konvertiten über ihre Konversion gesucht würde, liefe man Gefahr, die Materialbasis stark einzuschränken und bestimmte Fälle, die durchaus als Veränderung religiöser Identität mit der Begrifflichkeit der Konversion interpretiert werden könnten, aufgrund des Fehlens direkter Konversionsberichte auszuschließen. Zwar ist mit STAPLES/MAUSS festzuhalten, daß gerade die Aussagen der Konvertiten die primäre Quelle für die Erforschung von Konversion sind. Dennoch kann aufgrund der Vielfalt der Formen sozialer Kommunikation angenommen werden, daß die Affirmation einer neuen Identität nicht nur in Form expliziter autobiographischer Rekonstruktion in Berichten, die die Konversion zum Thema haben, stattfinden muß. Um eine Identitätsänderung zu rekonstruieren, kann gefragt werden, ob die Begegnung mit der Philosophie oder mit einer religiösen Tradition dazu führt, daß man sich über diese definiert und sich somit in einem neuen Licht sieht und darstellt. Es muß analysiert werden, welchen Stellenwert diese neue Identität für das weitere Leben der Person besitzt, ob sie eher peripher ist oder ihre Selbstdarstellung und ihr Auftreten maßgeblich bestimmt. Dies kann bei Synesios und Julian durch eine chronologische Untersuchung ihrer Schriften und Briefe geschehen. Direkte Äußerungen über die Bedeutung der Philosophie für ihr Leben müssen dabei durch eine Analyse ihrer Weltanschauung – soweit greifbar – und ihres praktischen Handelns ergänzt werden, da diese indirekte Formen sozialer Selbstdarstellung sind. Falls die Quellen, wie im Falle Julians, es erlauben, muß das Bild durch die Einbeziehung der Reaktionen des gesellschaftlichen Umfeldes ergänzt werden, in dem der Betreffende seine Identität als Philosoph entfaltet. Über Synesios gibt es – im Gegensatz zu Julian – keine externen Quellen; jedoch liefert er selbst in seinen Werken und vor allem in seinen Briefen wertvolle Einzelheiten, aus denen Reaktionen verschiedener Personen auf sein philosophisches Gebaren rekonstruiert werden können. Durch die Analyse dieser Bereiche – direkte und indirekte Selbstdarstellung sowie Reaktionen des sozialen Umfeldes – kann der Einfluß philosophischer Diskurse auf die Biographie dieser beiden Gestalten rekonstruiert werden. Auf dieser Basis kann dann erörtert werden, inwiefern es sinnvoll ist, von Konversion zur Philosophie zu sprechen, inwiefern dies zum Verständnis der spätantiken Religions- und Geistesgeschichte beiträgt.