

ERZÄHLUNGEN AUS DEM RELIGIÖSEN ALLTAG EINER VERGANGENEN EPOCHE

Eine Einführung

Peter Eich / Eike Faber

Der vorliegende Band ist aus einem Potsdamer Kolloquium im Herbst 2010 hervorgegangen, dessen Vorträge – aus unterschiedlichen Perspektiven – Phänomenen des spätrömischen religiösen Alltags gewidmet waren. Die Fokussierung auf den Alltag erfolgte, weil diese Handlungssphäre in der Forschung unseres Erachtens noch stets gegenüber den großen religionspolitischen Ereignissen unterrepräsentiert ist. Die geringere Ausleuchtung resultiert natürlich aus einer zersplitterten, oft unzugänglich wirkenden Quellenlage, an die auf der Konferenz unterschiedliche Annäherungen gesucht wurden. Der je eingesetzte Methodensatz war dabei keineswegs identisch; auch diese Einleitung wird keine Abgleichung zwischen den Methodenarsenalen zu erreichen suchen, sondern nur für einen besonders sensiblen, aber stets wiederkehrenden Aspekt einige wegweisende Pflöcke einschlagen, um die methodisch eingeschlagene Bahn abzustecken (II). Vor allem aber bedürfen die gewählten, der charakterisierenden Abgrenzung dienenden Termini der definatorischen Vorleistung (I), die jedoch nicht als enge Vorgaben konzipiert sind: Dies hätte dem kreativen Element des Annäherungsprozesses aus unserer Sicht mehr Schaden zugefügt, als heuristischer Nutzen zu erwarten stand. Der letzte Passus dieser Einleitung (III) wird die einzelnen Beiträge kurz vorstellen.

I.

Auf den ersten Blick mag die Junktur Religion und Alltag eindeutig genug erscheinen: Beide Begriffe gehören dem aktuellen Konversationslexikon an und ihre Paarung würde in Gesprächen des jetztzeitlichen Alltags hinsichtlich ihres Sinngehalts und ihrer Aussagekraft wohl höchstens deshalb hinterfragt, weil Religiosität etwa im deutschen Alltag keinen breiten Raum mehr einnimmt.¹ Bezieht man diese begriffliche Zusammenstellung aber auf die römische Antike und dies in einem wissenschaftlichen Kontext, entfällt zwar der Vorbehalt gegen Wirklichkeitsbezüge, verliert die Junktur aber auch viel von ihrer Selbstverständlichkeit.

¹ Siehe etwa die Diskussion in M. DELBRËL – C. DE FOUCAULD: Christsein im Alltag – glaubwürdig Christ sein, *Lebendiges Zeugnis* 65, 4, (2010), 242–320.

Den vorliegenden Band haben wir dennoch bewusst mit dieser aus der aktuellen Sprache entnommenen, allgemeinen Wendung überschrieben, weil wir überzeugt sind, dass die Wahl einer semantisch einschränkenden Fachterminologie doch nur die unterschwellige Wirkung der mittransportierten modernen Worte maskiert und daher eher zu Unklarheiten als zu konzeptueller Eindeutigkeit geführt hätte. Eine Konkretisierung der vielfach gesättigten Leitbegriffe ist sicher dennoch geboten.

Der Terminus Religion in seiner heutigen Aussagekraft und seinem heutigen Facettenreichtum ist – trotz offenkundiger römischer Etymologie – sicher erst lange nach der Antike ausgeprägt worden.² Bereits bezüglich der Jetztzeit ist es zwischen den einschlägigen Disziplinen und einzelnen Vertretern dieser Disziplinen umstritten, ob die vielfältigen Glaubensvorstellungen und Handlungsorientierungen, die gemeinhin als religiös angesprochen werden, wirklich einem einheitlichen Konzept zugeordnet werden können. Mit Blick zumindest auf die vorchristliche griechisch-römische Antike aber überwiegt hier eindeutig die Skepsis. Der Begriff ‚Religion‘ täusche bei Anwendung auf die charakteristischen Polytheismen der Mittelmeerwelt Gemeinsamkeiten mit den entwickelten monotheistischen Systemen (und Theologien) vor, die so nicht existiert hätten, und sei damit irreführend.³ Dennoch kommt kaum eine Studie, die griechische oder römische Vorstellungen von den Göttern oder Handlungen, die sich aus diesen Vorstellungen ergeben, analysiert oder beschreibt, ohne den Terminus Religion aus. Die Situation ist paradox. Die Unterschiede zwischen antikem Götterglauben und etwa christlicher Theologie der Neuzeit sind evident. Dennoch entspricht dem Konzept ‚Religion‘ in fast allen historischen Gesellschaften mit unterschiedlichen Schnittmengen ein lebenswirklicher Bereich. Dieser kaum leugbare Umstand hat zur Folge, dass der Begriff Religion unverzichtbar erscheint, jedoch mit der Einschränkung, dass eine allgemein akzeptierte Definition bis heute fehlt. Von diesem komplexen Befund aus kann man in unterschiedliche Richtungen fortschreiten. Der Forschergruppe, die sich in Potsdam getroffen hat, scheint es zunächst sinnvoll, aus dem angegeben Grund an dem Begriff Religion festzuhalten. Es wäre nun ein denkbarer Folgeschritt für die Herausgeber gewesen, eine möglichst detailreiche, ein breites Spektrum von Charakteristika der spätrömischen Zeit integrierende Definition von ‚Religion‘ als Deutungsrahmen voranzustellen. Die Diskussion in Potsdam hat jedoch gezeigt, dass ein solches Verfahren aufgrund der ihm notwendig inhärenten Umständlichkeit kaum heuristisches Potenzial beinhaltet hätte. Eine andere Option besteht darin, einen kleinsten gemeinsamen Nenner als Ausgangsbasis zu wählen, auf der die Detailstudien dann aufbauen

2 Siehe nur z. B. J. N. BREMMER: ‚Religion‘, ‚Ritual‘ and the Opposition ‚Sacred vs. Profane‘, in: F. Graf (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstagssymposium für W. Burkert*, Castelen 1996, Stuttgart u. a. 1998, 9–32.

3 Vgl. etwa J. RÜPKE: *Die Religion der Römer*, München 2006, 1–30; vgl. auch die Diskussion in P. EICH: *Gottesbild und Wahrnehmung. Studien zu Ambivalenzen früher griechischer Götterdarstellungen ca. 800–400 v. Chr.*, Stuttgart 2011 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 34), 38–42.

können.⁴ Wir haben uns für diesen zweiten Weg entschieden. Eine vage, aber akzeptable Bestimmung von Religion, die als ein solcher kleinster gemeinsamer Nenner dienen kann, hat etwa Clifford Geertz entwickelt. Geertz definiert Religion als:⁵ „(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men (sic) by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.“ Dies mag hier als Grundlegung genügen. Die einzelnen Fallstudien dieses Bandes werden dazu beitragen, zu einem konkreteren Verständnis von ‚alltäglicher Religion‘ vor allem in den Jahrhunderten zwischen Constantins Regierung und der arabischen Eroberung (und partiell davor und danach: Hafner, Niehoff-Panagiotidis) zu gelangen. In eine knappe, simpel memorierbare Formel von Alltagsreligion münden sie allerdings nicht – dies bleibt ‚work in progress‘.

Nicht wesentlich simpler gestaltet sich der Versuch, den zweiten sinntragenden Begriff der Überschrift, Alltag, in seinem Aussagegehalt einzuhegen. Alltagsgeschichte zu schreiben, war und ist eine wichtige Forderung einer holistischen Geschichtswissenschaft und ein zentrales Anliegen einer Forschungsrichtung der Historischen Anthropologie.⁶ Aber auch die intensive Beschäftigung mit dem ‚Alltag‘ seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat nicht zu einer konsentierten Begriffsbestimmung geführt. Allein acht De- und Konnotationen dieses Terminus konnte Norbert Elias aufzeigen.⁷ Einer solchen Aspektsfülle kann eine Definition, die in wissenschaftlichem Kontext nutzbar gemacht werden kann, kaum Rechnung tragen. Allerdings zeichnet sich bei der Akzentuierung der zentralen Sinngehalte von Alltag weit eher als bei Religion ein Konsens ab, indem viele Studien den Alltagsbegriff mit dem Konzept der Lebenswelt eng führen,⁸ das auf Edmund Husserl,⁹ in der hier relevanten Ausgestaltung aber vor allem auf

4 Mit einem vergleichbaren Konzept sind in Potsdam bereits thematisch verwandte Tagungen veranstaltet worden (u. a. 1997, 2008), vgl. die gesammelten Erträge bei CHR. BATSCH – U. EGELHAAF-GAISER – R. STEPPER (Hg.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religion im Mittelmeerraum. Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart 1999 (PAwB 1); sowie P. Barceló (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 2010 (PAwB 29).

5 C. GEERTZ: *Religion as a Cultural System*, ders., *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 87–125, 90. Der Umstand, dass Geertz Religion als ausschließlich kulturell konstruiert sieht, kann dann aber bereits nicht mehr als Teil des kleinsten gemeinsamen Nenners gelten: EICH, *Gottesbild und Wahrnehmung*, 43–79.

6 Siehe e.g. A. LÜDTKE (Hg.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a. M. u. a. 1989.

7 N. ELIAS: *Zum Begriff des Alltags*, K. Hammerich – M. Klein (Hg.), *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Opladen 1978 (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 20), 22–29.

8 In diesem Sinne und wegweisend für diesen Passus: M. EBERTZ – F. SCHULTHEIS: *Alltägliche Lebenswelt*, in: V. Drehsen u. a. (Hg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh 1988, 36–38.

9 Vgl. die schöne Hinführung von H. BLUMENBERG: *Theorie der Lebenswelt* (hg. von M. Sommer), Berlin 2010, speziell 109–132.

Alfred Schütz (und Thomas Luckmann) zurückgeht.¹⁰ „Alltag“ ist dann zu verstehen als ein Wirklichkeitsbereich¹¹ des „Gesamtzusammenhangs der menschlichen Lebenssphäre“¹², dessen Einstellung bei aufmerksamen, durchschnittlichen Erwachsenen quasi ‚by default‘ erfolgt. Dieser „natürlichen Einstellung“¹³ sind ein spezifischer Welterfahrungsstil und ein von der Umgebung vorgegebener Vorrat an Deutungsmustern zugeordnet, die einen intersubjektiven Konsens über die allen gemeinsame Wirklichkeitserfahrung voraussetzen. Gegenüber anderen derartigen Bereichen (wie etwa Kunst, Traum, Phantasie, aber auch Religion) ist der alltägliche durch eine pragmatische Orientierung und Routinisierung gekennzeichnet.¹⁴

Dies ist eine hilfreiche Eingrenzung von „Alltag“, die dennoch nicht ohne Probleme ist. Denn „Religion“ und die ihr zugeordneten Verhaltensmuster und Wahrnehmungen gelten oftmals (und bisweilen auch bei Alfred Schütz) als eigenständige Sinnprovinz. Bei einer solchen Interpretation trüge die Überschrift dieses Bandes – entgegen unserer Intention – oxymoralen Charakter.¹⁵ Dies scheint uns jedoch kein unüberwindbares Hindernis zu sein. Zwar gibt es religiöse Erlebnisse und Vorstellungen, die anderen Erfahrungsbereichen als dem alltäglichen zuzuordnen sind; ja diese Erlebnisse und Vorstellungen müssen sogar als konstitutiv für das Phänomen Religion angesehen werden.¹⁶ Doch kann aus ihnen resultierendes Handeln im Laufe der Zeit sicher auf Dauer abgestellt werden, und zwar sowohl im Bereich der Ethik als auch der ritualisierten Verhaltensformen.¹⁷ Insofern sind etwa auch die für Feste charakteristischen Orientierungen und Gesten, für die anfänglich Regelfremdheit gilt, einem Prozess der Routinisierung unterworfen: Sie werden veralltäglicht. In einer solchen Auslegung scheint uns die gegebene Definition von Alltag als Ausgangsbasis hilfreich. Auf einen Aspekt der

10 Siehe vor allem A. SCHÜTZ – T. LUCKMANN: *Strukturen der Lebenswelt*, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1979–1984. Vgl. W. M. SPRONDEL – R. GRATHOFF (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979.

11 Oder auch eine „Sinnprovinz“: A. SCHÜTZ: *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, ders., *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag 1971, 237–298, 263–276.

12 A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, 284.

13 Siehe etwa SCHÜTZ – LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, 2, 165: „Das Wissen, was wir abrufen, um zu sagen, was ‚in Wirklichkeit‘ war und was nicht (...), das ist ein Wissen, das in der natürlichen Einstellung des täglichen Lebens beheimatet ist.“

14 A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, 239.

15 SCHÜTZ – LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, 2, 143.

16 Siehe bspw. P. BOYER: *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley u. a. 1994.

17 M. WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1972 Ndr. 1985, 255–259; 283; 322; C. GEERTZ, *Religion as a Cultural System*, 112–113. Vgl. auch SCHÜTZ – LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, 2, 40–44 zu Typisierungen innerhalb des alltäglichen Wissensvorrates und den daraus abgeleiteten, dann nicht mehr hinterfragten Handlungsmustern. Zu beachten ist aber, dass wir in diesem Band keinen abgeschlossenen Prozess, sondern „*Alltag in the making*“ (Peter Brown, s.u. S. 23) in den Blick nehmen.

angesprochenen Interpretation wird im nächsten Abschnitt dieser Einleitung noch zurückzukommen sein.

Die vorgestellten Arbeitsdefinitionen von Religion und Alltag bleiben bewusst weit. Wie bereits angesprochen, existieren noch keine konsensfähigen engen Bestimmungen dieser Konzepte, die jedem einzelnen Artikel in diesem Band hätten als Skript dienen können. Semantische Weite kann in wissenschaftlichen Studien jedoch gerade dann hilfreich sein, wenn das konzeptuelle Grundgerüst von historischen oder sozialwissenschaftlichen Kategorien erst noch gesucht und nicht nur ausgestaltet werden soll.¹⁸ Wir können und wollen bei dieser Sammlung von Studien die Forschungsfelder, die bearbeitet werden sollen, nicht vorab durch klare Konturen abgrenzen. Vielmehr sollen die einzelnen Analysen in diesem Band dazu beitragen, diese Felder, deren Ausdehnung wie gesehen umstritten ist, durch Anlegung einzelner Tangenten erst zu konstituieren. Grundlagenforschung ist also weit mehr intendiert als reine Spezialstudien. Diese Intention sollte im Titel zum Ausdruck gebracht werden.

II.

Wie kann man sich dem Alltag annähern? Dies geht sicher zum einen, wie wohl kaum jemand klarer als Jean Baudrillard gezeigt hat, über die Betrachtung der materiellen Hinterlassenschaft einer Zeit, der alltäglichen Gegenstände, der bedeutungsmarkierenden Objekte, aber auch „des ganzen Systems von Nebensächlichkeiten“, das Menschen umgibt oder umgab;¹⁹ auch Architektur kann als Kristallisation von Denkhorizonten, als steingewordene Gedanken verstanden oder gedeutet werden.²⁰ Die Beschäftigung mit der materiellen Kultur ist denn auch wichtiger Teil vieler der folgenden Beiträge (Kunst, A. Eich, P. Eich, Hafner, Zimmermann). Nur die wenigsten der aus spätrömischen Zeit auf uns gekommenen Gegenstände sind allerdings *in situ* gefunden und spätrömische Bauten sind nur selten in ihrem Gesamtbestand und mit ihren Kontexten so erhalten, dass sich ihre alltägliche Nutzung ohne Weiteres sofort erschließt. Zudem ist materielle Kultur nur in begrenztem Maße selbst Sinträger: Ihre Bedeutung wurde ihr zuge-

18 B. NEDELMANN: Gegensätze und Dynamik politischer Institutionen, dies. (Hg.), Politische Institutionen im Wandel, Opladen 1995, 15.

19 J. BAUDRILLARD: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen, Frankfurt u. a. 1991; Zitat: 19. BAUDRILLARD bezog sich allerdings primär auf die bürgerliche und dann die technisierte Welt des zwanzigsten Jahrhunderts, die er als objektgesättigt verstand, nicht auf im Umkehrschluss als Mangelkulturen interpretierte vormoderne Zeiten: J. BAUDRILLARD: Die magersüchtigen Ruinen, in: D. Kamper – Chr. Wulf (Hg.), Rückblick auf das Ende der Welt, München 1990, 80–93, 81.

20 Siehe etwa P. BOURDIEU: Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt 1970. Bourdieus anhand von mittelalterlichen Kathedralen (in Anlehnung an Erwin Panofsky) entwickelte Gedanken an antike Vorstellungswelten anzupassen, ist ein Nebenprodukt sich zurzeit „in progress“ befindlicher Studien von Jon Lendon, dem wir für Hinweise und Inspiration danken möchten.

schrieben, dies allerdings gerade bei Tempeln oder Kirchen so stetig, dass sich ihre Sinnpotenziale stabilisierten. Doch sind solche Zuschreibungen nicht immer selbsterklärllich. Viele materielle Hinterlassenschaften aus der untersuchten Zeit liefern daher nur einzelne Punkte auf der von uns kreierten mentalen Landkarte der Zeit, Punkte, die es noch zu Linien und Formen zu verbinden gilt. Vor allem repetitive Handlungen unter Einbeziehung konkreter Objekte an spezifischen Orten formten Alltagsräume aus.²¹ Diese Wiederholungen und Wiederholbarkeit erhöhen die Chance einer Deutung, zumal Transferleistungen unter solchen Bedingungen zwar nicht vorausgesetzt werden können, wohl aber wahrscheinlicher werden. Unter Umständen noch bedeutsamer für die Rekonstruktion von Alltagshandeln können Schriftzeugnisse sein, vor allem bestimmte Textsorten.

Althistoriker sind Allesfresser. Sie müssen es sein, da die zur Verfügung stehenden Quellen nicht ausreichen, um bei selektivem Gebrauch eine Annäherung an komplexe historische Fragestellungen zu ermöglichen. Eine einseitige Ausrichtung auf bestimmten Überlieferungstypen ist gerade für diesen Band mit seiner spezifischen Themenwahl ausgeschlossen. Die folgenden Beiträge werden denn auch argumentative und reflexive²² Textgattungen zurate ziehen, also etwa theologische Traktate oder Philosopheme, die wichtige Bezugshorizonte für alltägliches Handeln bieten konnten (Rammelt, Barceló, Clauss, Hafner, Hernández de la Fuente), oder traditionelle antike Historiographie, die zwar politisch-militärisches Handeln einseitig bevorzugt, aber die für die hier tendenziell abgestrebten Mikrogeschichten wichtige episodale Einsprengsel beinhalten kann (Barceló, Faber, Clauss, P. Eich, Niehoff-Panagiotidis). Doch sind es nicht diese Textgattungen, die für Fragen nach Alltag die wichtigsten und meisten Informationen beinhalten, sondern narrative Passagen oder überhaupt Erzählungen, spezifisch: Alltagserzählungen.

Alltagserzählungen werden aktuell von ganz unterschiedlichen Disziplinen intensiv erforscht; hierzu zählt auch die Geschichtswissenschaft.²³ Die Alte Geschichte hat sich dieser Thematik jedoch bisher kaum angenommen. Für dieses Beiseitestehen gibt es dabei sicherlich mehrere gute Gründe. So ist zunächst lapidar festzustellen, dass uns aus der Antike wohl Erzählungen über den Alltag und das Alltägliche überliefert sind, doch nur sehr selten Erzählungen, die Produkte des Alltags sind: Der Archivierungsprozess schloss zumeist eine erhebliche Überarbeitung mit ein, so dass wir kaum je das noch „Rohe“ anzutreffen vermögen, sondern fast immer bereits das Raffinierte, zumindest aber das Präparierte. Um Zugänge zu antiken Alltagserzählungen legen zu können, bedarf es also einer komplexen Archäologie. Oftmals allerdings bleibt die Verschüttung durch eine

21 Vgl. M. LÖW: Raumsoziologie, Frankfurt 2001, 160–171.

22 Zur Terminologie siehe M. FLUDERNIK: Genres, Text Types, or Discourse Modes – Narrative Modalities and Generic Categorization, *Style* 34, 2, 2000, 274–292, 282. Fludernik spricht von Makrogenres.

23 Vgl. den Überblick bei M. FLUDERNIK: Erzählung aus narratologischer Sicht, in: B. Engler (Hg.), *Erzählen in den Wissenschaften: Positionen, Probleme, Perspektiven* (26. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften Fribourg), Fribourg 2010, 5–22.

Verkünstlichung für uns undurchdringlich. Sodann aber stellt sich bei antiken Erzählungen in besonders intensiver Form die Frage nach ihren Wirklichkeitsbezügen, in klassischer Sprache ausgedrückt: nach ihrer Realitätsnähe. Erzählungen erhoben in der Antike – bei aller bestehenden Ähnlichkeit – nicht den gleichen Anspruch methodischer Reflexion und rationaler inhaltlicher Siebung der je zu behandelnden Gegenstände wie deklariert historiographische Werke. In der Geschichtswissenschaft, wie sie im 19. Jahrhundert kanonisiert wurde, galten Narrativität und Objektivität oft als Gegensätze; fehlende Objektivität der Darstellung (aber nicht notwendig der politischen Einordnungskriterien!) im damals kurrenten Sinne des Wortes diskreditierten eine Berichterstattung jedoch grundlegend.²⁴ Viele der Erzählungen mit religiösem Inhalt aus spätrömischem Alltag sind gemessen an den Kriterien, die die klassische Geschichtswissenschaft zur Bestimmung der Verwert- und Belastbarkeit tradierten Materials erarbeitet hat, jedoch noch problembehafteter, beinhalten sie doch als Beleg für ihren Wahrheitsanspruch auch das Wunderbare, das diesen Wahrheitsanspruch aus der Sicht des ‚aufgeklärten Beobachters‘ gerade untergräbt. Solche Erzählungen tragen dann gerade aus der Perspektive des in diesem Band verfolgten Erkenntnisinteresses einen ausgesprochen zwiespältigen Charakter. Beispielsweise schrieb 1933 Joseph Funk im Vorwort zu seiner Übersetzung der Dialoge Gregors des Großen, diese seien für „die Folgezeit bahnbrechend und Vorbild der Erzählkunst“²⁵ geworden. Kurz darauf merkt er an: „Wie kaum ein anderes Werk geben sie Einblick in das häusliche, soziale und religiöse Leben“ der Zeit. Doch Gregors Dialoge bieten zu einem erheblichen Teil sicher Fiktion²⁶ (in einem weiten Sinn), nicht nur wegen der berichteten Wunder, die die einzelnen Erzählungen grundieren, sondern vor allem, weil hier offenbar italische Pendanten zu Vorbildern aus anderen Regionen geschaffen werden sollten.²⁷ Die Dialoge illustrieren die angesprochene Ambivalenz vieler narrativer Passagen aus Werken des Untersuchungszeitraums besonders deutlich; herausgehoben aus der übrigen Literatur werden sie

24 Vgl. dazu bspw. die Diskussion in K. FÜBMAN: Historische Formungen. Dimensionen der Geschichtsdarstellungen, in: ders. u. a. (Hg.), Historische Faszination. Geschichtskultur heute, Köln 1994, 27–44, 32–35.

25 J. FUNK: Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen vier Bücher Dialoge, 2 Bde., 2, München 1933 (Bibliothek der Kirchenväter II 3), XVII.

26 Der Terminus meint hier nur, dass Teile der Erzählung durch Erfundenheit charakterisiert sind. Er ist *cum grano salis* und nicht mit narratologischer Stringenz zu nehmen; die Dialoge präsentieren sich als faktuale Erzählungen, bemüht sich ihr Autor doch stets um Referenzialisierbarkeit (dazu M. MARTINEZ – M. SCHEFFEL: Einführung in die Erzähltheorie, München 2000, 13). Mögen die moderaten Wunder auch ‚unwahr‘ sein, hob das den Anspruch der Erzählungen auf Faktualität nicht auf. Siehe dazu mit Literaturangaben in Kürze A. THURN: *Improbi nugae epulonique*. Invektivische *topoi* in Ciceros Reden und Briefen. L. Clemens: Vorstellungswelten in einer Umbruchszeit. Das 6. Jahrhundert in den Dialogi Gregors des Großen, in: F. G. Hirschmann – G. Mentgen (Hg.), *Campana pulsante convocati*. Festschrift anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. A. Haverkamp, Trier 2005, 69–83.

27 Zu den zahlreichen weiteren Problemen, die von der Forschung bezüglich dieser Schrift debattiert wurden, etwa, ob sie überhaupt von Gregor verfasst worden ist, siehe R. A. MARKUS: *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997, 62–67.

durch dieses Merkmal gewiss nicht. Die spätrömische Zeit war eine Zeit religiöser Konflikte. Diese Konstellation verursachte sicher zum einen eine Blüte philosophischer und theologischer Texte. Doch nicht nur in solchen Gattungen wurden Auseinandersetzungen ausgetragen. Auch Erzählungen mit dem Anspruch, den Alltag widerzuspiegeln, konnten dem Werben, der Apologetik oder dem Insistieren auf der kompromisslosen Richtigkeit der eigenen Positionen dienen. Mehr noch: Sie wurden ebenso eingesetzt, um sich abzugrenzen, Behauptungen von jeweiligen Gegenseiten zu widerlegen, ja den Darlegungen der Gegenseite jede Ernsthaftigkeit abzusprechen. Erzählungen, die sich also zumindest indirekt gegenseitig Wirklichkeitsbezüge und Erfahrungshaftigkeit²⁸ absprechen (und sich damit auch formal Wertlosigkeit bescheinigen), können solche Texte Grundlagen für eine Annäherung an alltägliches Geschehen bieten? Wir meinen ja.

Zunächst: Der postulierte Gegensatz zwischen Narrativität und Objektivität kann heute als überwunden gelten; bei allem berechtigten Widerspruch gegen Versuche, Geschichtsschreibung als eine Literaturgattung unter anderen mit gering ausgeprägten Spezifika neu zu verorten, muss die angesprochene klare Antithese doch als von interessierter Seite durch Zuschreibungen erarbeitetes Konstrukt angesehen werden. Die Diskussion und die diversen Argumentationen können hier nicht wiederaufgenommen werden. Hier muss die Feststellung ausreichen, dass der aktuellen Geschichtswissenschaft die in früheren Zeiten entworfene, in rationaler Weise und auf methodisch gefestigtem Wege anzustrebende Objektivität als nicht länger erreichbar gilt und angesichts der evidenten Fallen dieses Konzeptes auch nicht mehr als Ideal; andererseits hat die Untersuchung von Narrativität als gestalterischem Prinzip der Geschichtsschreibung von den einschlägigen Disziplinen einen stetig expandierenden Platz zugewiesen erhalten.²⁹ Komplexer ist sicher das angesprochene Problem, dass viele Erzählungen zumindest fiktive Elemente beinhalten. Doch auch auf diesem Gebiet haben in den letzten Jahrzehnten alte Gewissheiten an Klarheit verloren. Dass „Fiktion“ und „die Repräsentation von Realität“ nicht Antithesen sein müssen, hatte bereits vor langer Zeit Paul Ricoeur festgestellt,³⁰ dessen Thesen zunächst von der historischen Fachwissenschaft wenig rezipiert wurden, während sie nun oft wie die Äußerungen eines Orakels exegiert werden. Die Einsicht, dass die beiden bezeichneten Kategorien einander nicht unversöhnlich gegenüberstehen und oftmals nicht rein, sondern in vielfacher Vermischung und mit wechselnden Schnittmengen vorliegen, hat sich seitdem immer stärker durchgesetzt (wobei die der Charakterisierung der Einzelkomponenten dienenden Terminologien ebenso wie die an-

28 Zur Wortwahl und deren Kontextualisierung siehe M. FLUDERNIK: *Towards a „Natural“ Narratology*, London 1996, 15–22.

29 Dazu etwa grundlegend J. RÜSEN: *History. Narration – Interpretation – Orientation*, New York u. a. 2005, 59–74.

30 Als Beispiel sei verwiesen auf P. RICOEUR: *Can Fictional Narratives Be True?*, in: A.-T. Tymieniecka (Hg.), *The Phenomenology of Man and of the Human Condition. Individualisation of Nature and the Human Being*, Dordrecht u. a. 1977/8 (*Analecta Husserliana* 14), 3–19, 7.

gesetzten Kontingenzierungen dieser Komponenten schwanken).³¹ Das wichtigste Argument für diese Annäherung liegt darin begründet, dass auch eine fiktive Welt zumindest im Regelfall eine Potenz von Wirklichkeit bieten muss³² – Wirklichkeit hier verstanden als die Erfahrungen der durchschnittlichen Menschen in der untersuchten Zeit in deren natürlicher Einstellung.³³ Nun will aber auch die postmoderne Geschichtswissenschaft nicht den Potentialis als Modus der Darstellung etablieren. Ganz sicher ist dies nicht das Ziel dieses Bandes. Ebenso wenig wird bezweckt, eine neue Geschichtstheorie einzuführen oder eine noch nicht fest etablierte Epistemologie zum Wegweiser der folgenden Ausführungen zu machen. Die Frage, die in dieser Einleitung vorab beantwortet werden soll, um die einzelnen Beiträge von der entsprechenden Diskussion zu entlasten, hat eine weit geringere Tragweite und weit klarere Konturen, als die den kurz skizzierten Forschungsdebatten endemischen Probleme, inwieweit von einer „einheitlichen Realität“ und reiner Faktualität angesichts neuer wissenschaftlicher Ergebnisse speziell im Bereich der Kognitionswissenschaften überhaupt noch die Rede sein kann und ob Geschichtsschreibung im Grunde nur ein erzählerisches Subgenus ist, mit ebenso vielen und ebenso bedeutenden gattungsspezifischen Merkmalen wie andere Untergattungen. Geklärt werden muss nur, ob Erzählungen mit fiktiven Elementen oder sogar einem fiktiven Plotkern historischer Analyse bei dem Versuch zugänglich sind, Alltagsgeschehen, Normalität und pragmatische Orientierungen zu rekonstruieren. Und diese konkrete Frage lässt sich mit einer einfachen Ableitung aus der oben zitierten grundsätzlichen Feststellung zum Verhältnis von Fiktion und „Wirklichkeit“ (intersubjektiv abgestimmten Erfahrungshorizonten und Deutungsmustern) bejahen. Nicht nur bieten fiktive Welten fast stets eine Potenz von Wirklichkeit. Selbst reine literarische Fiktionen sind oft durch eine *minima declinatio veri* charakterisiert, nicht durch maximale Alterität von dem Wirklichkeitskonsens ihrer Rezipienten.³⁴ Dies gilt sodann in jedem Fall in noch höherem Maße in allen literarischen Gattungen, die ganz explizit den Anspruch erheben, Fakten zu berichten, sich also in den Wirklichkeitshorizont der anderen einzufügen. Annäherung an Alltag ist also möglich, wenn etwaige rein fiktive Zusammenhänge separiert werden können, und dies auch dann, wenn diese Elemente die Konstituentien der jeweiligen Erzählung bilden. Die Methode hierzu bleibt auch in einer erneuerten Geschichtswissenschaft, die sich gegenüber den Literaturwissenschaften und anderen Disziplinen öffnet, jene der traditionellen historischen Disziplin: Jörn Rüsen hat sie in etwas anderem Kontext vor kurzem als die Über-

31 Diskussionen der zu verwendenden Terminologien aus literaturwissenschaftlicher Perspektive bieten etwa A. KABLITZ: Kunst des Möglichen: Prolegomena zu einer Theorie der Fiktion, *Poetica* 35 (2003), 251–273; F. ZIPFEL: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft, Berlin 2001 (Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften 2).

32 ZIPFEL, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 82–85.

33 Siehe oben Anm. 11–13.

34 M.-L. RYAN: Fiction, Non-Factuals, and the Principle of Minimal Departure, *Poetics* 9 (1980), 403–422, 406.

prüfung von „empirical evidence, logical coherence, and explanatory force“³⁵ charakterisiert. Diesen und vergleichbaren Kriterien bleiben auch die Beiträge dieses Bandes verpflichtet, wenn auch unterschiedliche in unterschiedlichem Ausmaß.

III.

Religiöser Alltag in spätrömischer Zeit weist selbstredend Kontinuitäten zur vorhergehenden Zeit auf. Interessanter aber sind die Brüche, die zu verzeichnen sind und die in besonderem Maße mit dem Aufstieg des Christentums zusammenhängen. Der erste Teil der hier versammelten Beiträge stellt solche Brüche und Kontinuitäten, die speziell den Alltag betrafen oder zumindest in ihn hineinreichten, in den Vordergrund und dient zugleich dazu, diesem Band einen übergreifenden Rahmen zu geben.

Welche Handlungsmuster und Vorstellungen Alltagsleben konstituieren und dann stetig mitbestimmen, ist von Kultur zu Kultur unterschiedlich. In der römischen Antike zählt zu solchen Praktiken aber sicher eine spezifische Kultur des Schenkens und Stiftens. Städtisches Leben in den meisten römischen Provinzen wurde hiervon wesentlich geprägt. Die für die römische Welt typischen Formen des Schenkens und Stiftens dienten *inter alia* dazu, säkulare Asymmetrien präsent zu halten und die Bedeutung der wegen ihrer Gaben kommemoierten Person in das Gedächtnis aller über den Tod des Individuums hinaus einzuschreiben. Von einer solchen Vorstellungswelt ist die christliche Form des Gebens, die viel stärker in einen religiösen Bezugshorizont eingebettet und tendenziell einem Gleichheitsideal verpflichtet war, idealtypisch markant geschieden. Dass Idealtypen aber eben nicht notwendig Alltagshandeln beschreiben, demonstriert der einleitende Beitrag des großen Meisters dieses Sujets, Peter Brown. Brown legt dar, dass die angesprochenen Idealtypen zwar natürlich bereits antiken Ursprungs, aber eben Konstruktionen, „dramatic representations“ (S. 25, 26) sind, wesentlich also eben Erzählungen entstammen, die Fakten und Fiktionen zu einem Amalgam verschmelzen, das eher Intentionen als „Wirklichkeit“ widerspiegelt. Der Blick auf die Praxis des Gebens, Stiftens und Schenkens im sich christianisierenden Imperium zeigt jedoch auch nicht einfach Kontinuität zu der überkommenen Alltagskultur der vorhergehenden Jahrhunderte, aber dennoch ein weit komplexeres Bild als antithetisch strukturierte Brüche, eine Komplexität, die, wie Brown anregt, unter anderem einer „sociological untidiness“ (S. 29) christlicher Gemeinden spezifisch im Westen des Reichs geschuldet war.

Zu den Grundgegebenheiten des Lebens, die Alltag entscheidend prägen, gehört zweifelsfrei die Ehe, in paganen wie christlichen Kontexten – und in Mischformen. Aus historisch-anthropologischer Perspektive nimmt Christiane Kunst in ihrem Beitrag daher exemplarisch die Gestaltung der Ehe in spätrömischer Zeit und ihre Darstellung in den Blick. Die juristischen Quellen belegen dabei, dass der

35 RÜSEN, History. Narration – Interpretation – Orientation, 70.

grundsätzlich profane und zivilrechtliche Charakter der Ehe erhalten blieb. Daneben waren stets tief verwurzelte Riten durchgeführt worden. Beispielhaft für die Funktionsmechanismen einer Aneignung solcher Riten durch eine sich christianisierende Gesellschaft kann die *dextrarum iunctio* stehen, die sowohl in paganen als auch in christlichen Kontexten abgebildet wurde und an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert auch literarisch erwähnt wird. Christus kann hier die Rolle, bzw. im Bild: die Stelle, einnehmen, die zuvor von der Göttin Concordia bekleidet wurde, und als *pronubus* fungieren. Indem die hergebrachte Form beibehalten wurde und obwohl sie beibehalten wurde, gelang es, christliche Frömmigkeit in eine identitäts- und gesellschaftsstiftende Handlung zu integrieren. Wie die Analyse weiterhin ergibt, war es hierzu notwendig, bestimmte Bräuche und Riten überhaupt erst als pagan kenntlich zu machen, die zuvor auch aus christlicher Perspektive als selbstverständlich gegolten haben und gar nicht mehr bewusst religiös reflektiert wurden (das Bekränzen des Brautpaares, die Verschleierung der Braut).

Zwei Studien befassen sich mit der Frage, wie sich angesichts der fortschreitenden Christianisierung des Reichs der ‚Alltag‘ von Institutionen veränderte: Die kaiserliche Administration, die über eine eingespielte Formensprache in Ritual und Kommunikation verfügte, welche mit der paganen Götterwelt verknüpft war, musste diese verändern, damit ein christlicher Herrscher glaubhaft bleiben konnte. Und die Bischöfe mussten Verfahren finden und einüben, die ihre Kirche in die Lage versetzten, reichsweit als Partner der staatlichen Stellen zu agieren und eine einheitliche und abgestimmte Position zu vertreten.

Eike Faber untersucht einen spezifischen Unterschied zwischen den paganen und christlichen Herrschern des Imperium Romanum. Es gehörte seit jeher zu den wichtigsten Aufgaben des römischen Kaisers, für die Sicherheit des Reichs zu sorgen. Er trug die Verantwortung für die Sicherung der Grenzen, die Abschreckung der Feinde und gegebenenfalls deren Bekämpfung und Abwehr. Daher waren strategisches Geschick und militärisches Glück stets zentrale Eigenschaften der Herrscher gewesen. Als Oberkommandierender nahm der Kaiser zudem alle Siege für sich in Anspruch. Die Fähigkeit zu siegen, die dem römischen Staatswesen und dem Kaiser eignete, verkörperte sich in der Göttin Victoria. Die vornehmste Darstellung des Kaisers als Sieger und Weltenherrscher geschah im Triumphzug. Diese Inszenierung des Erfolgs, die noch dazu nötigenfalls in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit einen tatsächlich errungenen Erfolg zu vergrößern oder vollständig zu ersetzen vermochte, war zu wirksam und eindringlich, als dass christliche Kaiser darauf hätten verzichten können. Stattdessen lassen sich Veränderungen im Ablauf konstatieren – so unterließ mit Constantin bereits der erste christliche Triumphator das Opfer an Iuppiter – und zunehmend eine Beteiligung der kirchlichen Würdenträger an den Siegesfeiern feststellen. In der Bildsprache wird die geflügelte Göttin Victoria weiterhin verwendet, etwa auf Münzen geprägt, jedoch durch ein beigefügtes Kreuz ausdrücklich ‚christianisiert‘.

Pedro Barceló versteht die Entwicklung des kirchlichen Synodalwesens im 4. Jahrhundert als Prozess der Professionalisierung der Kirche und der Verstetigung der staatlich-kirchlichen Beziehungen. Diese Beziehungen blieben jedoch stets personengebunden, und die beteiligten historischen Persönlichkeiten konnten ei-