

Alte Geschichte

Nicola Cusumano, Valentino Gasparini, Attilio Mastrocinque und Jörg Rüpke (Herausgeber), **Memory and Experience in the Greco-Roman World**. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Band 45. Verlag Franz Steiner, Stuttgart 2013. 223 Seiten, 20 Abbildungen.

Die zehn Beiträge des hier anzuzeigenden Bandes gehen auf Vorträge zurück, die anlässlich der Jahrestagung der Europäischen Vereinigung für Religionswissenschaft (englisches Akronym: EARS) im Jahr 2009 an der Universität zu Messina in zwei getrennten Sitzungen gehalten wurden. Der 2013 erschienene Band reflektiert diese Genese: Der erste Abschnitt versammelt einen Teil der für die Publikation überarbeiteten und ins Englische übersetzten Beiträge der Sitzung, welche Nicola Cusumano zu ›Memory and Religion in the Greek World‹ organisierte. Für den zweiten Abschnitt, zum Thema ›Religious Experience in the Roman World‹, übernahmen die Organisatoren Attilio Mastrocinque und Jörg Rüpke den überwiegenden Teil der ursprünglichen Vorträge, die für die Publikation ebenfalls überarbeitet und übersetzt wurden. Lediglich Richard Gordons Vortrag (›The Mithraic Temple as a Site for Religious Experience‹) wird in veränderter Form an anderer Stelle erscheinen (in: J.-F. Quack / C. Witschel, *Entangled Worlds. Religious Confluence between East and West in the Roman Empire*. Kongr. Heidelberg 2009 [Tübingen 2017]).

In ihrem Gastbeitrag betont die Organisatorin der EARS-Tagung in Messina, Giulia Sfameni Gasparro, die Relevanz von »Cultural Memory« und »Religious Experience« (S. 11: »two of the most significant themes«) für die europäische Religionsgeschichte (die Akten wurden inzwischen veröffentlicht: G. Sfameni Gasparro u. a., *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EARS Annual Conference and IAHR Special Conference*, Kongr. Messina 2009 [Palermo 2013]). Die Betonung dieser Relevanz durch die Herausgeber geht allerdings auf Kosten der historiographischen und doxographischen Tiefenschärfe: Trifft es zum Beispiel wirklich zu, dass ›Memory‹ – der Rezensent würde das Wort mit den deutschen Begriffen ›Erinnerung‹ und ›Gedächtnis‹ übersetzen (s. u.) – bislang in den Altertumswissenschaften »from a historical rather than a religious perspective« (S. 7 f.) untersucht wurde? Man vergleiche statt Vieler Andreas Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie*. Objektbe-

zogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften (Berlin 2010). Ebenso wenig ist es wohl richtig, dass »experience« has not been brought to bear on ancient religion« (S. 135; s. u.). Diesen Begriff, den die Autoren selbst immer wieder in Anführungszeichen setzen, würde man im Deutschen wohl am ehesten als ›(individuelle, auch subjektive) Erfahrung(en), Emotion(en)‹ oder ähnlich wiedergeben (s. z. B. S. 142).

Leider treten die versammelten Beiträge nicht, wie der Titel ›Memory and Experience‹ suggerieren mag, in Dialog miteinander, sondern stehen methodisch und geographisch (aufgeteilt in einen griechischen und einen römischen Teil) unverbunden nebeneinander, auch wenn eine gemeinsame Fragestellung Sinn ergeben hätte; Nicola Cusumano zum Beispiel weist zu Recht darauf hin, dass »[a] sense of the past« – das heißt, wie bereits Maurice Halbwachs erkannte, das Ergebnis eines immer schon selektiven, an den Bedürfnissen der Gegenwart orientierten Erinnerns – »gives collective continuity to experience« (S. 17). Die wechselseitige Beziehung von Erfahrungen einerseits und Erinnerungen andererseits wird auch von religionshistorischer Seite thematisiert (A. Chaniotis in: E. Stavrianopoulou, *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World* [Lüttich 2006] 211–238), hier aber nicht vertieft. Auch hätte sich der Rezensent gewünscht, dass man die aktuellen Fragen in den Neurowissenschaften zu den gegenseitigen Abhängigkeiten von Erfahrung, Gefühl und Emotion sowie Erinnerung und Gedächtnis aufnimmt; ein solcher Ansatz wird in den Kulturwissenschaften zunehmend verfolgt (vgl. z. B. das *Journal of Cognition and Culture* oder, speziell für die antike Religionsgeschichte, das *Journal of Cognitive Historiography*).

Nicola Cusumano eröffnet den ersten Teil mit Reflexionen über das Verhältnis von Religion und ›Memory‹ (›Memory and Religion in the Greek World‹, S. 17–19), freilich ohne auf die neuere religionssoziologische Literatur Bezug zu nehmen, die zum Beispiel in Auseinandersetzung mit Danièle Hervieu-Léger (*La religion pour mémoire* [Paris 1993]) erschienen ist. Cusumano zitiert zustimmend den Religionssoziologen Peter Berger, dessen funktional-phänomenologische Definition der Aufgabe von religiöser Memoria (›to ›locate‹ human phenomena within a cosmic frame of reference‹) freilich mehr Fragen aufwirft als beantwortet. Cusumano betont im Folgenden die Wichtigkeit von Maurice Halbwachs' Konzept des kollektiven Gedächtnisses, für

dessen soziale Konstitution er, Jan Assmanns Modell des kulturellen Gedächtnisses folgend, die Zentralität von religiösen Praktiken, Ritualen, Orten und Texten als außerhalb der Zeit stehende Erinnerungs-»Räume« hervorhebt. Cusumano folgt abschließend dem italienischen Religionshistoriker Giovanni Filoramo, wenn er (die Sachlage freilich stark verkürzt darstellend) formuliert, Religion sei »a particular collective memory« (S. 19).

Die Untersuchung der tatsächlichen Prozesse, in denen sich das kollektive oder kulturelle Gedächtnis konstituiert, bleibt freilich eine methodische Herausforderung, was schon Halbwachs erkannte. Die Bestimmung des brüchigen Verhältnisses von individuellem Erinnern und Gedächtnis des Kollektivs wird damit zum zentralen hermeneutischen Problem; der englische, in diesem Band unterschiedslos verwendete Begriff der »Memory« verwischt diese zentrale Unterscheidung zwischen Erinnern und Gedächtnis. Assmann stellt sich diesem Problem mit dem Begriff des »kommunikativen Gedächtnisses«, das auf sozialer Interaktion und Alltagskommunikation beruht, aber von sozial verbindlichen, sinnstiftenden Interpretationsrahmen bestimmt werde. Das Verhältnis von individueller Erinnerung und dem Gedächtnis der Gruppe (Familie, Dorf, Stadt, Gesellschaft) bleibt aber prekär: Beide selektieren, verändern, verfälschen das zu Erinnernde. Die Existenz eines allgemeingesellschaftlichen Gedächtnisses, das eine Erinnerungshoheit beanspruchen könnte, wird daher nicht nur in den Neurowissenschaften kritisch eingeschätzt (H. Welzer, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung* [München, 3. Auf. 2011]), sondern auch von Sozialhistorikern problematisiert. Jeffrey K. Olick (*Collective Memory. The Two Cultures, Sociological Theory* 17, 1999, 333–348) spricht einschränkend nur noch von »collected memories«.

Zwar ist die kollektive Erinnerung dadurch desavouiert, aber dem Historiker bleibt die Aufgabe, die »kollektiven Bedingungen möglicher Erinnerungen« (Reinhard Koselleck) zu rekonstruieren. Wie ist vor diesem Hintergrund das Verhältnis von kulturellem Gedächtnis und Tradition zu bestimmen (H.-J. Gehrke / A. Möller, *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein* [Tübingen 1996])? Wie verhält sich rituelles und historisches Erinnern zu den Prozessen historiographischer Memorialisierung in den antiken Gesellschaften (für Rom statt Vieler K. Galinsky, *Memoria Romana. Memory in Rome and Rome in Memory* [Ann Arbor 2014])? Überhaupt: In welchem Verhältnis stehen Erinnerung, Gedächtnis und Geschichte (bzw. Geschichtsschreibung) zueinander (G. Oesterle, *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung* [Göttingen 2005])? Die Beiträge differenzieren terminologisch und methodisch zu wenig, als dass sie diese Fragen beantworten könnten.

Isabella Solima (»The perpetuation of memory in the myths and cults of Artemis in the Peloponnese«, S. 55–61) behandelt am Beispiel des Artemiskultes in Patras (Triklaria), Megalopolis (Soteira) und Messene (Orthia) Ritual und Mythos als Medien der Perpetuierung kollektiven Erinnerns durch die Polis. Der Beitrag skizziert knapp die jeweilige historisch-politische Appropriation der Kulte in ihrem lokalen Kontext und ihre Bedeutung für die religiös-politische Identitätsbildung der Gemeinschaft. Der Ansatz ist potentiell ertragreich: Sollte sich überhaupt das soziale Gedächtnis einer Gruppe rekonstruieren lassen, so dürfte man dies vor allem durch die Untersuchung ihrer kommemorativen wie performativen (rituell-pragmatischen und exegetischen) Scripts erreichen (s. nur P. Connerton, *How Societies Remember* [Cambridge 1989]). Das Problem liegt im Detail: Solima postuliert, die städtischen Kulte funktionierten »as vehicle [sic] of memory«. Sollte aber nicht auch gefragt werden, wer die Deutungshoheit über die Erinnerung besaß? Wer erinnerte im öffentlichen und nichtöffentlichen Raum, und mit welcher Absicht? Oder sollte man tatsächlich annehmen wollen (so der traditionelle, aber methodisch problematische Ansatz), dass die politischen Eliten in der Antike immer auch Erinnerungseliten waren, und dass das soziale Gedächtnis der Polisgemeinschaft nicht ein Ergebnis von Konkurrenz und Kooperation heterodoxer Interessengruppen ist?

Solima stützt sich vor allem auf die literarischen Quellen, insbesondere auf Pausanias, ohne die literarische Information selbst zu historisieren, wie dies Daniela Bonanno im Anschluss an Vivienne Pirenne-Delforge (*Retour à la Source. Pausanias et la Religion Grecque* [Lüttich 2008]) tut (»Memory lost, memory regained. Considerations on the rediscovery of sacred texts in Messenia and in biblical Israel. A comparison«, S. 63–80). Bonannos Beitrag öffnet sich am stärksten – und in intensiverer Auseinandersetzung mit Halbwachs und Assmann – der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Erinnern. Sie identifiziert in zwei Texten zwei unterschiedliche narrative Dramatisierungen kulturellen Erinnerns, »two different systems of memory management«. Der bei Pausanias von dem messenischen König Aristomenes angeblich in einer Hydria auf Ithomi gegen Ende des Zweiten Messenischen Krieges vergrabene Hieros Logos wird nach seiner Rückführung zur Grundlage einer neuen messenischen Identitätsstiftung; die akzidentielle Auffindung des Gesetzesbuches im zweiten Buch der Könige (22–23) und die Umsetzung seines Inhalts hingegen führen nicht zur Überwindung der aktuellen sozialen Krise, sondern akzentuieren den Verlust der ursprünglichen Identität. In beiden Fällen konstruieren die literarischen Texte – hier exegetisch-antiquarisch, dort theologisch-normativ – eine ideologisch aufgeladene Verbindung von kulturell-religiösem Gedächtnis und sozialer Identität, wenn auch mit ganz unterschiedlichen Konsequenzen für die beteiligten Akteure; in beiden Fällen bedeutet die Wiedergewinnung der verlore-

nen Erinnerung aber auch »a form of resistance to a nearby ›other‹ [...] whose presence threatens to obfuscate this memory, or worse, to appropriate it« (S. 77). Auf die literarischen Texte, so scheint es, lassen sich Erinnerung und Gedächtnis leichter anwenden als auf komplexe gesellschaftliche Erinnerungsprozesse.

Gian Franco Chiaï (»The origins and deeds of our gods. Inscriptions and local historical-religious memories in the Hellenistic and Roman worlds«, S. 81–114) untersucht die inschriftliche Publikation von »religious memories« im öffentlichen Raum der Polis und in Heiligtümern seit hellenistischer Zeit. Inspiriert von Hans-Joachim Gehrkes Begriff der »intentionalen Geschichte« stellt Chiaï mehrere epigraphisch bekannte sogenannte Sacred Histories vor: die Gründungsgeschichte Magnesias am Mäander (Inschriften von Magnesia 17; ähnlich F. Pezzoli in: J. Martínez, *Mundus vult decipi* [Madrid 2012] 285–294)); die Aretalogie auf Apollo und Artemis aus Sidyma (Tituli Asiae Minoris 2, 174); das Ehrendekret aus Xanthos für Antiochos von Aigai; Inschriften in den Heiligtümern von Lebena und Lindos; die epidaurischen Iamata; die sogenannten Beichtinschriften. Chiaï zeigt, wie diese Texte Alter, Ursprung und somit auch Legitimität von Polis oder Heiligtum und zugleich ihre privilegierte Verbindung mit der Gottheit kommunizieren. Die notgedrungen kursorische Behandlung der Texte geht mit einer Fülle von Einzelbeobachtungen einher, bis hin zu mehr oder weniger relevanten Reflexionen über lexikalische Detailprobleme. Eine Beschränkung auf Wesentliches wäre wünschenswert gewesen; so trägt die Diskussion der Beichtinschriften zum Thema ›Memory‹ wenig bei. Die Begriffe ›Memory‹ und ›Memories‹, ›History‹ und ›Histories‹ werden unterschiedslos verwendet, ihre Beziehung zum Traditionsbegriff wird nicht reflektiert. Chiaï thematisiert ebenso wenig wie Solima den städtischen oder religiösen Raum als einen Ort individuellen Erinnerens und als kommunikativen Ort versammelter, miteinander konkurrierender Erinnerungen (dazu M. Haake / M. Jung, *Griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte*. Von der Archaik bis in den Hellenismus [Stuttgart 2011]).

Nicola Cusumano (»Glaucus and the importance of being earnest. Herodotus 6.86 on memory and trust, oath and pain«, S. 21–53) widmet sich der bekannten Glaukusepisode bei Herodot, für die er in einer Reihe von Close Readings »trust, together with memory and oath [...] among the primary cultural objects« identifiziert (S. 48). Wenn Cusumano davon spricht, dass »memory and oblivion, oath and trust appear abscissa and ordinate within the same coordinated system of rules and of sense« (S. 49), dann scheint ›Memory‹ in diesem Zusammenhang vor allem figurativ verwendet. Inwiefern Herodot hier ein »new paradigm of memory« entwickelt habe (S. 49), erschließt sich dem Rezensenten nicht.

Daniela Motta (»Heroic memory and Polis. Achilles and Athens in Zosimus' Historia Nova«, S. 115–131) legt eine philologische Studie zu zwei Episo-

den aus Zosimus' *Historia Nova* vor: die Bewahrung Athens durch Achill und Athena vor Erdbeben (4, 18) sowie (vorgeblich) vor der Zerstörung durch die Goten unter Alarich (5, 6, 1–3). Unter Einbeziehung der relevanten Passagen in Eunapius' *Vitae Sophistarum* skizziert die Autorin die nichtchristliche Sicht auf die kulturelle wie religiöse Rolle Athens im vierten und fünften nachchristlichen Jahrhundert, welche sie überzeugend mit dem neuplatonischen Milieu verbindet. Mit »heroic memory« ist lediglich die »memory of archaic heroes« in der Spätantike gemeint (S. 115); es bleibt dem Leser überlassen, weitergehende Überlegungen zum Verhältnis von Religion und ›Memory‹ in der spätantiken Auseinandersetzung zwischen nichtchristlichen und christlichen Intellektuellen anzustellen.

Die Fokussierung des zweiten Teils auf »religious experience« in Heiligtümern verspricht größere inhaltliche Kohärenz. Die beiden Organisatoren weisen zu Recht darauf hin, dass »personal, lived experience«, sobald sie in symbolischer Kommunikation ihren Ausdruck findet, im historischen Raum existiert und zum legitimen Gegenstand der Forschung wird (Attilio Mastrocinque, Jörg Rüpke, »Religious experience in the Roman world«, S. 135). Unverständlich ist, dass diese naheliegende Maxime in der Forschung noch immer geleugnet werden kann (z. B. von J. Scheid in: C. Calame / B. Lincoln, *Comparer en histoire des religions antiques* [Lüttich 2012] 111–121). Die Argumentation der Herausgeber hätte freilich an Überzeugungskraft gewonnen, wenn man die eigene Begrifflichkeit definiert und gegen die problematische Rezeptionsgeschichte abgegrenzt hätte. Was man sich unter ›Experiences‹ – also (individuelle) Erfahrungen und Emotionen – vorstellen soll, und wann diese religiös sind, bleibt unausgesprochen. Der Hinweis auf ein mögliches antikes, das heißt emisches, Äquivalent für das englische Wort ›Experience‹ (nämlich griechisch ›Pathos‹) ist hilfreich, kann aber nicht überdecken, dass ein Erklärungsbedarf auf der etischen Ebene besteht.

Zwei Beiträge fügen sich dem Ordnungsprinzip dieses Teils nur begrenzt ein. Charles Guttard (»From the Curia on the Palatine Hill to the Regia on [sic] the Forum. The itinerary of the Salii as a war ritual«, S. 177–184) skizziert in Kürze die Prozessionsroute des stadtrömischen Kollegiums der Salier von der Curia Saliorum auf dem Palatin zur Regia. Nach einleitenden Bemerkungen zur Topographie von Ausgangs- und Zielort der Prozession (und dem Nachweis, dass es sich bei beiden Orten sakralrechtlich um Sacra handelte), streift Guttard mögliche symbolische Bedeutungen der Prozessionsroute; diese werden knapp mit den rituellen Handlungen der Salier im Verlauf des mehrere Tage dauernden Rituals in Verbindung gebracht. Eine tiefergehende Historisierung (so zuletzt bei G. Ferri, *Millennium 12*, 2015, 117–153) unterbleibt. Auch das Wort ›Experience‹ fällt nicht. Falls es die Absicht des Beitrags ist, das Prozessionsritual als einen

Prozess verkörperlichter Erfahrung rituellen Handelns zu beschreiben, vermittelt sich dies dem Leser nicht. Auch bleibt unklar, ob der Verweis auf den postulierten, nicht bewiesenen Initiationscharakter der Salier und ihrer Rituale eine religiöse Erfahrungsebene implizieren soll. Alternativ ließe sich Guittards Fokus auf die topographische Situierung der Prozessionsroute als ein Versuch über das in der Alten Geschichte populäre Paradigma der Erinnerungsorte lesen (z. B. E. Stein-Hölkeskamp / K.-J. Hölkeskamp, *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt* [München 2006]), in losem Anschluss an Pierre Noras Konzept der »Lieux de Mémoire«.

Attilio Mastrocinque (»Dionysus and religious experiences in Bona Dea rituals«, S. 167–176) betont, wie häufig Omphale und Herkules auf den von dionysischer Motivik geprägten römischen Sarkophagen des zweiten und des dritten nachchristlichen Jahrhunderts dargestellt sind, und verbindet diese kaiserzeitliche Bilderwelt zum einen mit dem stadtrömischen Ritual der Lupercalia (das Tertium comparationis ist unter anderem der Gott Faunus) und zum anderen mit dem Fest der Bona Dea / Fauna. In einer an suggestiven, aber unbewiesenen Hypothesen reichen Argumentationskette wird Clodius, in dem berühmt-berüchtigten Bona-Dea-Skandal des Jahres 62 v. Chr., zu einem die religiöse Bilderwelt der dionysischen Sarkophage der Hohen Kaiserzeit widerspiegelnden (dionysischen) Herkules. Der Beitrag, die geraffte Kurzform eines Arguments, das der Autor anderswo ausführlicher vorgelegt hat (*Bona Dea and the Cults of Roman Women* [Stuttgart 2014], vgl. die Rezension in diesem Band der Bonner Jahrbücher), postuliert wiederholt eine alternative subjektive religiöse Erfahrungswelt: »Clodius [...] probably had the experience of representing Hercules [...] and probably wanted Pompeia to experience a vision similar to what we see on Roman reliefs« (S. 174). Als Beleg für seine Hypothesen zitiert der Autor die Ikonographie der dionysischen Sarkophage, muss allerdings annehmen, dass jene die von ihm postulierte »wahre« religiöse Erfahrungswelt der Protagonisten widerspiegeln (S. 167: »evidence of true religious experiences«). Dieser einseitige Interpretationsansatz gilt in der Sarkophagforschung inzwischen zu Recht als überholt (statt vieler P. Zanker / B. Ewald, *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage* [München 2004] S. 24–27; 42 f.).

Die drei anderen Beiträge des zweiten Teils sind enger verzahnt. Jörg Rüpke (»On religious experiences that should not happen in sanctuaries«, S. 137–143) zitiert Seneca (*De Superstitione* Frg. 35–37 Haase) und Plutarch (*superst.*), um zu belegen, dass »emotionally loaded religious experiences took place in temples« (S. 142; ausführliche deutsche Fassung: *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich* [Tübingen 2011] 49–76). Der Fokus auf individuelle emotionale Handlungen im Tempel und vor dem Kultbild ist wichtig und richtig (s. bereits B. Gladigow In: H. Keller / N. Staubach, *Iconologia*

sacra [Berlin 1994] 9–24). Streng genommen beschreibt Seneca allerdings vor allem Praktiken und Verhaltensweisen, die unmittelbar außerhalb des Tempels der kapitolinischen Trias stattfinden, und will im größeren narrativen Zusammenhang der Passage wohl nicht in erster Linie individuelle Kultpraktiken in Heiligtümern problematisieren.

Rüpke plädiert dafür, individuelle religiöse Erfahrungen und Emotionen in der antiken Religionsgeschichte stärker zu berücksichtigen: »It is time for a change« (S. 142). Freilich zeichnet sich dieser Wandel schon länger ab, zum Beispiel in den Arbeiten von David Konstan, Ramsay MacMullen und Angelos Chaniotis. Der Rezensent warb bereits vor Jahren dafür, individuelle Gefühle und Emotionen als Themen der antiken Religionsgeschichte zu rehabilitieren, vermied aber den Begriff der religiösen Erfahrung (Eine wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise. *Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne*, *Arch. Religionsgesch.* 8, 2006, 227–256). Leider werden auch die für die antike Religionsgeschichte relevanten Ergebnisse der kognitiven Neurowissenschaften von den Autoren des Bandes nicht rezipiert, da man schon in der Einleitung Religion verengend als ein Produkt der Kultur definiert (S. 7: »We suggest regarding« [sic] »religion as a cultural product«).

Marlies Arnhold (»Group settings and religious experiences«, S. 145–165) behandelt den bekannten Fall des Vereinshauses in Ostia im dritten Jahrhundert, das vermutlich einem *Corpus* von *Stuppatores* (Wergmachern) gehörte. Der von den *Collegiati* ursprünglich begonnene Podiumstempel für eine uns unbekanntes Gottheit wurde nicht vollendet; stattdessen wurde noch im dritten Jahrhundert, wohl von einem Patron desselben Vereins (die Inschrift ist unvollständig), ein Mithräum gestiftet. Arnhold argumentiert sehr bedenkenswert, dass der ursprüngliche Plan, der dem traditionellen Vorbild von Vereinshaus mit Tempel folgt, ein anderes (nämlich ein die Gruppe in den Vordergrund stellendes) Repräsentationsdenken voraussetzt als die spätere Errichtung eines Mithräums. Sie folgert aus diesem Befund, dass bereits der ursprüngliche Plan die Möglichkeit für eine persönliche Verbindung zu der zu verehrenden Gottheit und für »religious experiences« ermöglicht habe, dass aber mit der Verehrung des Mithras »an alteration of the definition of the individual selves« (S. 164) geschah. Postuliert wird, mit anderen Worten, eine Entwicklung weg von der religiösen Gruppenerfahrung, die individuelle Elemente nicht ausschließen muss, hin zu einer verstärkten Individualisierung religiösen Empfindens. Arnhold betont, dass die räumliche Organisation der Mithräen diese religiöse Individuation begünstigt habe (S. 159–163). Komplementär dazu ließe sich aber weitergehend fragen, wie die Inszenierung von Initiationsritualen in diesem Raum den rituellen und sozialen Status des Initianten veränderte: Das einschlägige epigraphische und ikonographische Material (z. B. aus Mainz und

Santa Maria Capua Vetere) legt nahe, dass die intensiven Augenblicke individueller Initiationserfahrung im Mithraskult zugleich auch Augenblicke intensiver, stark hierarchisierter Gruppenerfahrung waren.

Arnhold verweist auf ein weiteres Problem: Inwieweit hatte die individuelle religiöse Erfahrung des Mithraskults für die Stuppatores in Ostia eine religiöse Individuation zur Folge (»How far it took place [...] depended« [S. 164])? Das Problem besteht darin, dass der Forscher – der ja nicht in der Lage ist, Ausmaß und Tiefe vormoderner individueller Erfahrungen empirisch festzustellen, – zwar deren grundsätzliche Existenz in der Antike plausibel machen kann, über solche Plausibilisierungen aber in der Regel nur selten hinauskommt, es sei denn, er arbeitet komparatistisch und im Austausch mit anderen Disziplinen.

In ein ähnliches Dilemma führt auch Valentino Gasparinis ambitionierter Versuch, die individuelle Erfahrungsdimension in den rituellen Handlungen im Isisheiligtum von Pompeji zu rekreieren (»Staging religion. Cultic performances in [and around] the temple of Isis in Pompeii«, S. 185–211). Die Theatermetapher seines Titels ist zumindest zu einem Teil der These geschuldet, dass neben der engen topographischen Verbindung von Theater und Heiligtum auch eine rituelle Verbindung zwischen beiden existierte. Aus den Wasserbassins in der Orchestra des sogenannten Großen Theaters schließt er auf »sacred water spectacles«, von denen zumindest manche mit dem Isiskult zusammenhängen (S. 201). Ob es sich bei diesen Bassins im Theater aber um Wasserspiele sakraler oder anderer Art oder lediglich um Zierbecken handelte, ist in der Forschung umstritten. Der Beitrag schließt mit einer Zusammenschau der archäologischen Befunde, aus denen Gasparini für das pompejanische Isisheiligtum eine »kaleidoscopic world made of a very variegated emotional and even physical appropriation« (S. 206) rekonstruiert. Gasparini stellt dem Leser das Isisheiligtum, in Verlängerung der Metapher seines Titels, als ein rituelles Theater vor, in dem Religion als eine »very subjective communication between gods and devotees« inszeniert werde. Um dieses Szenario plausibel zu machen, muss er die subjektiven Erfahrungen der Isisgläubigen in Pompeji mit Hilfe von literarischen, epigraphischen und archäologischen Parallelen aus dem übrigen mediterranen Raum rekonstruieren. Diese Vorgehensweise unterläuft die Spezifität der Lokalreligion; sie ist für die historische Entschlüsselung lokaler individueller religiöser Erfahrung zwar ein notwendiger erster Schritt, bleibt aber auf der methodischen Ebene unbefriedigend.

Rüpke argumentiert, dass religiöse Erfahrungen auch in der Antike fundamental für die individuelle Plausibilisierung der Religion waren (so S. 142). Dies mag völlig richtig sein, lässt sich aber mit Hilfe des antiken literarischen, epigraphischen und archäologischen Materials allein nicht hinreichend untermauern. Dies liegt nicht nur am Mangel an expliziten antiken Quellen (S. 135), sondern auch daran, dass Erfahrun-

gen und Gefühle als Gegenstand der historischen Forschung in zweifacher Hinsicht problematisch sind. Zum einen sind individuelle Erfahrungen, Emotionen und Gefühle zeitlich instabile und bezüglich ihrer Bedeutung unzureichend bestimmbare mentale und physiologische Zustände; zum anderen kommunizieren wir über Erfahrungen und Gefühle (diejenigen von anderen und unsere eigenen) mit Zeichen, Gesten und Sprache, die jene Erfahrungen und Gefühle mitteilbar machen, aber zugleich nicht mehr mit ihnen identisch sind. Es ist die Leistung der Beiträge dieses Bandes, erneut auf die Wichtigkeit von Erinnerung, Gedächtnis, Erfahrungen und Emotionen als Themen der religionshistorischen Forschung hinzuweisen. Ihre historische Rekonstruktion in der Antike bleibt aber eine methodische Herausforderung. Will man sich ihr erfolgreich stellen, dann kann dies zukünftig nur im theoretisch geschärften Dialog und über die Disziplinengrenzen hinaus gelingen.

Ein allgemeiner Index beschließt den Band. Die Publikation der Beiträge in englischer Sprache ist dem verständlichen Interesse an einer breiten Rezeption geschuldet. Viele Leser werden den Autoren hierfür dankbar sein; allerdings enthalten die Beiträge nicht nur zahlreiche Druckfehler, sondern der Leser wird auch grammatischen Fehlern sowie syntaktischen Ungereimtheiten begegnen.

Toronto

Andreas Bendlin