

Christa Frateantonio /  
Helmut Krasser (Hg.)

# Religion und Bildung

Medien und Funktionen religiösen  
Wissens in der Kaiserzeit

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 30

**Franz Steiner Verlag**

Christa Frateantonio / Helmut Krasser (Hg.)  
Religion und Bildung

POTSDAMER  
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE  
BEITRÄGE (PAwB)

Herausgegeben von  
Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer  
(Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt)  
und John Scheid (Paris)

—

Band 30

Christa Frateantonio / Helmut Krasser (Hg.)

# Religion und Bildung

Medien und Funktionen religiösen Wissens  
in der Kaiserzeit



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2010

Bibliografische Information der Deutschen  
Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese  
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-515-09690-4

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen  
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.  
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,  
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie  
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.  
© 2010 Franz Steiner Verlag, Stuttgart  
Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz  
Printed in Germany

## INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung.....	7
<i>Fritz Graf</i> Priester und Lehre im Spannungsfeld von Antike und Christentum .....	13
<i>Jörg Rüpke</i> Zwischen Rationalismus und Ritualismus: Zur Entstehung des Diskurses „Religion“ in der späten römischen Republik .....	29
<i>Vera Binder</i> <i>Nil credo auguribus</i> : Zur Chaldäerrede des Favorinus von Arles (Aulus Gellius, <i>Noctes Atticae</i> XIV 1) .....	47
<i>Helmut Krasser</i> Religion auf Reisen: Zwischen antiquarischer Lust und sophistischer Selbstinszenierung .....	67
<i>Christa Frateantonio</i> Die Exegeten kommen: Griechische Religion im Fokus gelehrter Ambitionen. Anmerkungen zu Pausanias' <i>Periegesis</i> .....	87
<i>Ulrike Egelhaaf-Gaiser</i> Blütenlese fürs Bankett: Die Organisation und Präsentation religiösen Wissens in den <i>Deipnosophisten</i> des Athenaios .....	111
<i>Katharina Luchner</i> „Auch wenn einer zehn Zungen und zehn Münder hätte ...“ ( <i>Hieroi logoi</i> 1,1): Aelius Aristides und die Inkommensurabilität des Göttlichen .....	133
<i>Ian H. Henderson</i> Memory, Text and Performance in Early Christian Formation .....	157
<i>Andreas Schwab</i> Von der <i>Leseform</i> zur <i>Lebensform</i> : Basilius von Cäsarea zur Rolle der Dichtung im Kontext eines christlichen Bildungskonzepts.....	185
<i>Katharina Lorenz</i> Bilderkreise: Visuelles und religiöses Wissen im Kuppelsaal der Villa von Centelles .....	197
<i>Hubert Cancik</i> Römische Religion in spätantiken Vergil-Kommentaren.....	223



## EINLEITUNG

*Christa Frateantonio, Helmut Krasser*

Das SFB-Kolloquium „Bildungsgut Religion in Griechenland und Rom. Medien der Wissensvermittlung in der Hohen Kaiserzeit“ (Schloss Rauischholzhausen, 29.04. – 1.05.2004) diente als Diskussionsforum für die am Gießener Sonderforschungsbereich 434 „Erinnerungskulturen“ beteiligten altertumswissenschaftlichen Arbeitsvorhaben im Projektbereich A. Das Kolloquium wurde von der zum SFB gehörigen Arbeitsgruppe „Wissensordnungen“ veranstaltet. Zum besseren Verständnis der thematischen Orientierung seien einige Bemerkungen vorangestellt, die generelle Fragestellungen illustrieren, die von diesen Projekten insbesondere im Rahmen der Arbeitsgruppe Wissensordnungen, der alle altertumswissenschaftlichen Teilprojekte angehörten, verfolgt wurden. Erinnerung wurde hier in erster Linie als Form des wissensorientierten Vergangenheits- und Traditionsbezuges verstanden. In der Arbeitsgruppe Wissensordnungen waren bei den Beteiligten insgesamt Fragen der Organisation, Selektion, Systematisierung und Präsentation von Wissen in besonderer Weise für die Arbeitsprojekte relevant. Innerhalb dieses Problemfeldes galt den Fragen nach den kulturellen Rahmenbedingungen der Wissenserschließung und -speicherung sowie nach der Beziehung zwischen Speichermedien und gespeicherten Inhalten ein besonderes Augenmerk. Die Frage nach den Gründen für Traditionsbildungen und -verwerfungen stand dabei in engem Zusammenhang mit der identitäts-konstitutiven Funktion der Erinnerung. Besondere Arbeitsschwerpunkte waren Wissensordnungen und ihre Applikation im Bereich religiöser Erinnerung, Formen antiquarischer und enzyklopädischer Wissensspeicherung und -erschließung, Techniken narrativ-anekdotescher Wissenspräsentation, die literarische Kanonbildung sowie die Bibliothek als Ordnungssystem und Gedächtnisfigur. Die Basis der gemeinsamen Überlegungen war der Begriff der Wissensordnung, verstanden als formale Verfasstheit eines Bereichs kollektiver Erinnerung.

Die altertumswissenschaftlich orientierten SFB-Projekte bearbeiteten Gegenstände innerhalb eines Zeitrahmens, der von der Späten Republik bis hin zur Spätantike reichte. Dieser Zeitrahmen spiegelt sich auch in den Beiträgen des vorliegenden Bandes. Im Zentrum – und auch das gilt für diesen Band – standen allerdings die Kaiserzeit und deren kulturelle und literarische Diskursformen. Das zeitliche Ausgreifen nach vorne und hinten geschah ganz wesentlich im Horizont von Fragestellungen, die zunächst im Zusammenhang mit kulturellen Phänomenen und Wahrnehmungsgewohnheiten der Kaiserzeit entwickelt wurden.

Ein besonderes Augenmerk galt dabei den Prozessen kultureller Transformation sowie der Emergenz neuer Deutungs- und Kommunikationsmuster, die mit den gesellschaftlichen und politischen Veränderungen der Kaiserzeit einhergingen.



gen. Hier lag der Ansatzpunkt für erinnerungskulturelle Konzepte, da in diesem dynamischen Prozess der Neukonstruktion des Imperiums der Vergangenheitsrekurs auf unterschiedlichen Ebenen von Relevanz war. Dies gilt sowohl für Formen des legitimatorischen Rückgriffs auf die Tradition, als auch für Um- und Verformungen traditioneller Diskurse. Darüber hinaus machen das Nebeneinander von imperialen und lokalen Referenzsystemen und die daraus resultierende Spannung von Homogenität und Pluralität die Kaiserzeit zu einem Raum für die Konkurrenz unterschiedlicher Formen der Identitätskonstruktion und -beglaubigung. Durch eine solche Perspektivierung scheint die in der Kaiserzeit vielfach thematisch bearbeitete Korrelation von Religion und Vergangenheitsrekonstruktion nunmehr weniger in einem nostalgischen, sondern eher gelehrten und damit besonders auch distinktiven Kontext zu stehen.

Der Rekurs auf lokale Traditionen und Traditionsbestände vor allem im griechischen Osten spielte hier eine ebenso wichtige Rolle wie integrative Tendenzen in Gestalt der Herausbildung eines kulturellen Stratums, das für die intellektuelle Elite des Imperium ein translokales Identifikationspotential bereitstellt und wesentlich zur Reichsintegration beiträgt. Ein zentraler Aspekt ist dabei die Bildungs- und Wissenskultur der Kaiserzeit insbesondere des ausgehenden ersten und beginnenden zweiten Jahrhunderts, also jene Kultur der *Paideia*, die kulturelle Kompetenz zu einem wesentlichen Merkmal sozialer Distinktion werden ließ.<sup>1</sup> An diesem Prozess waren unterschiedliche Gruppen beteiligt, die zum einen den traditionellen Eliten entstammten, die gerade im kulturellen Bereich ein Feld entdeckten, auf dem sie soziale Distinktion und öffentliche Wirksamkeit erreichen konnten. Zum anderen aber sieht man auch eine Reihe von Professionals, die qua Bildung und Wissen zu Prestige und Ansehen gelangten.

Innerhalb dieses kulturellen Horizontes kommt Religion und religiösem Wissen eine entscheidende Bedeutung zu. Zwei Grundfragen sind hier von übergreifender Bedeutung: Erstens die Frage, in welcher Weise religiöses Wissen auf das für die Selbstwahrnehmung kaiserzeitlicher Gesellschaft prioritär relevante Feld *Paideia* bezogen werden kann, und zweitens die Frage, in welchen unterschiedlichen Funktionszusammenhängen religiöses Wissen innerhalb dieses Feldes aufgerufen und instrumentalisiert werden kann. Folgende Einzelaspekte sind dabei konstitutiv:

1. Religion stellt einen festen Bestandteil der gängigen kulturellen Praxis dar.
2. Religion und religiöse kultische Praxis weisen durch ihre Traditionsgebundenheit einen spezifischen Vergangenheitsbezug auf. Die Bandbreite reicht hier über aitiologische Mythen, Bauten und Skulpturen bis hin zu sprachlichen Besonderheiten kultischer Terminologie.

<sup>1</sup> Zur Diskussion siehe besonders B.E. BORG (Hg.), *Paideia. The world of the Second Sophistic*, Millennium-Studien 2, Berlin/New York 2004; T. SCHMITZ, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, *Zetemata* 97, München 1997 und T. WHITMARSH, *The Second Sophistic, Greece & Rome – New Surveys in the Classics* 35, Oxford 2005.

3. Religion und kultische Praxis sind wesentliche Bestandteile lokaler Identitätsbildung. Auch hier ist der Bezug zu Vergangenheit einer bestimmten Polis und ihren kulturellen Traditionen von zentraler Bedeutung.
4. Religion stellt in der römischen Kaiserzeit einen wichtigen Bestandteil des Wissens des *Pepaideumenos* dar und ist damit zugleich in hohem Maße statusrelevant.

Mit diesem Interpretationsrahmen soll auch die nach wie vor populäre Auffassung, Religion in der Kaiserzeit, zumal im Osten des Imperium Romanum, bilde ein eigenes und von den *Pepaideumenoi* besonders intensiv bearbeitetes Feld des politischen Eskapismus, aus einer neuen Perspektive beleuchtet werden.

Demgegenüber lässt sich feststellen, dass Religion Schnittpunkt und Projektionsfläche unterschiedlicher kultureller Felder darstellt, in denen Wissen um kultische Praktiken und Phänomene ebenso relevant ist wie die Kenntnis mythologischer Traditionen, ästhetische Expertise und antiquarische Kennerschaft. Entsprechend nimmt das Diskursfeld Religion innerhalb der kommunikativen Räume kaiserzeitlicher Bildungskultur einen prominenten Platz ein. D.h. Religion und religiöse Kenntnisse sind für die zeitgenössische Gesprächskultur, für alle Formen performativer Bildungsinszenierung wie etwa die epideiktische Rede ebenso relevant wie für den Bereich der Administration, in dem gerade angesichts der kulturellen, gesellschaftlichen und organisatorischen Vielschichtigkeit des Imperiums das Wissen um lokale Besonderheiten und Traditionen von Bedeutung waren. Zum besseren Verständnis der auch diachronen Entwicklung des religiösen Diskurses und der Emergenz kultureller Praktiken ist es unverzichtbar, zeitlich über die Kaiserzeit nach vorne und hinten auszugreifen.

Vor dem Hintergrund dieser systematischen Überlegungen präsentierten sowohl Mitglieder des Giessener SFB als auch die von auswärts eingeladenen Gäste ihre Überlegungen zum Kontext von Wissensordnung, Religion und Bildung in der Kaiserzeit. Da die Beiträge in der Regel meist mehrere der systematischen Aspekte berühren, haben wir uns entschlossen, sie im Wesentlichen nach chronologischen und geo-kulturellen Kriterien zu ordnen (West-Ost).

Der systematische und zeitliche Rahmenbeitrag stammt von Fritz GRAF. Er behandelt „Priester und Lehre im Spannungsfeld von Antike und Christentum“ und verdeutlicht anhand der Selbstentwürfe religiöser Spezialisten des griechischen Kulturraumes, dass Gelehrsamkeit auf dem Gebiet der Religion eine ausgeprägte pagane Tradition hat, die sich vom 5./4. Jh. v. Chr. bis in das 4. Jh. n. Chr. verfolgen lässt. Religiöse Bildung war fester Teil der Rollenkonstruktion aber nicht nur von paganen Priestern, sondern wird auch zum Kriterium christlicher Identitätskonstruktion. In seinem Beitrag „Zwischen Rationalismus und Ritualismus: Zur Entstehung des Diskurses ‚Religion‘ in der späten römischen Republik“ zeigt Jörg RÜPKE, dass die Formierung eines religiösen Diskurses und des Diskurses um die Relevanz religiösen Wissens in Rom bereits vor dem Erscheinen der sogenannten Antiquarischen Literatur, die u.a. prominent Religion thematisiert, etabliert ist. Thematische und funktionale Ausdifferenzierungen dieses Diskurses Religion in der römischen Kaiserzeit nimmt Vera BINDER in ihrem Beitrag „Nil

credo auguribus: Zur Chaldäerrede des Favorinus von Arles“ in den Blick. Den Fokus legt sie dabei auf die konkurrierende Inszenierung religiöser Kompetenz im Horizont der Paideia und dem literarischen Medium der Wissensspeicherung. Die Cicerorezeption bei Aulus Gellius wird hier nicht auf einen antiquarischen Rekurs reduziert, sondern Binder zeigt, dass Cicero als literarisches und diskursives Vorbild des Aulus Gellius zu verstehen ist. Das Diskursfeld ist hier die Astrologie, die im griechischen, aber auch römischen Religionsverständnis eine prominente Rolle spielte. Helmut KRASSER widmet sich unter der Überschrift „Religion auf Reisen. Zwischen antiquarischer Lust und sophistischer Selbstinszenierung“ einem für das Verständnis religiöser Bildung in der Kaiserzeit zentralen Konzept in der Figur des Reisenden und des Reisens. Hier lässt sich zum einen die Funktionalisierung von Religion als Teil intellektueller oberschichtlicher Repräsentation, zum anderen die Relevanz translokaler Wissensbestände exemplarisch fassen. Gerade religiöse Objekte als Träger und Projektionsfläche tradierten Wissens geraten in den Fokus des gelehrten Interesses und werden Gegenstand translokaler Kommunikation.

Für den östlichen, griechischsprachigen Teil des Imperium Romanum nimmt Christa FRATEANTONIO in ihrem Beitrag „Die Exegeten kommen: Griechische Religion im Fokus gelehrter Ambitionen. Anmerkungen zu Pausanias' Periegesis“ diese Thematik ebenfalls in den Blick. Anhand des reisenden Exegeten Pausanias analysiert sie die (Selbst-)Inszenierung von Gebildeten, zugleich in der Kaiserzeit vielfach selbst ernannte religiöse Experten, im Feld der Konkurrenz von urbanen d.h. lokalen sowie translokalen Wissensbeständen. Religion, Reise und Paideia sind hier in dem Begriff des Exegeten gleichermaßen kondensiert. Die für die Kaiserzeit ganz typische Entfaltung des Diskurses Religion im kulturellen und literarischen Kontext des Symposions analysiert Ulrike EGELHAAF-GAISER in „Blütenlese fürs Bankett. Die Organisation religiösen Wissens in den Deipnosophisten des Athenaios“. Sie führt vor, dass religiöses Wissen Teil intellektueller Statusdemonstration geworden ist; dabei wird Religion in gängige literarische Repräsentationsformen eingebettet: Religion ist Medium der Wissensostentation, religiöse Kompetenz ist zugleich literarische Kompetenz in der Gastmahlkultur der Kaiserzeit. An dieses religiöse Milieu knüpfen mitunter auch emphatische Akte der individuellen literarischen Selbstinszenierung an, etwa die textuelle Diskursivierung von Religion, Körperlichkeit und Körper als Medium der religiösen Erfahrung, wie Katharina LUCHNER unter dem Titel „Auch wenn einer zehn Zungen und zehn Münder hätte ... (Hieroi logoi 1,1). Aelius Aristides und die Inkommensurabilität des Göttlichen“ vorführt. Die in der Kaiserzeit entstandene Schrift rekurriert auf ein Publikum, das mit hochgradig intellektuellen und artifiziellen Bezügen zur Religion vertraut ist und diese entziffern kann. Hier mutiert individuelle Religion zum Distinktionsmerkmal des literarischen Virtuosen.

Kontinuität und Traditionsbruch im Rahmen der Christianisierung sowie insbesondere die Interaktion mit paganen Modellen der Paideia analysiert Ian HENDERSON in seinen Ausführungen zu „Memory, Text and Performance in Early Christian Formation“. Im Zentrum seines Interesses steht neben der christlichen Adaption paganer religiöser Selbstkonstruktion auch die Formierung christlicher

Identitätsformen durch markierte Diskontinuitäten, besonders in den Medien Text und Ritual. Die christliche religiöse Distinktion wird hier durch Abgrenzungs- und Überbietungsmodelle erreicht, vor allem seit dem 2. Jh. n. Chr. Dies thematisiert auch der Beitrag von Andreas SCHWAB „Von der *Leseform* zur *Lebensform*: Basilius von Cäsarea zur Rolle der Dichtung im Kontext eines christlichen Bildungskonzeptes“. Paideia ist nicht nur Teil christlicher Selbstdarstellung und Identitätskonstruktion, sondern Dichtung wird bzw. bleibt Medium der Unterweisung, wie hier an der Rezeption des paganen Modells *poeta doctus – lector doctus* vorgeführt wird. Bildung und Vermittlung religiösen Wissens mit visuellen Mitteln im 4. Jh. n. Chr. thematisiert Katharina LORENZ: „Bilderkreise – Visuelles und religiöses Wissen im Kuppelsaal der Villa von Centelles.“ Hier geht es zum einen darum, dass Religion selbst zum Gegenstand und Medium adeliger Selbstopräsentation wird, zum anderen auf der Ebene der Bildersprache die ‚neue‘ christliche Religion an den Betrachter vermittelt werden soll. Für die Zeit ganz signifikant sind dabei die Interferenzen von paganen und christlichen Identitätsformen, die, anders als zumeist im Medium der Literatur, nicht dezidiert voneinander abgesetzt sind. Den chronologischen und systematischen Schlusspunkt bildet der Beitrag von Hubert CANKIK „Römische Religion in spätantiken Vergil-Kommentaren“. CANKIK zeigt, dass sich im literarischen Medium Kommentar greifen lässt, wie die römische Religion im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr. ihrerseits zur ‚Gelehrtenreligion‘ wird: Tradierungsstränge religiösen Wissens, hier des Wissens von römischer Religion, reduzieren sich von der nunmehr zunehmend untersagten kultischen Praxis auf die Vermittlung von Religion einerseits in der Schulbildung, andererseits in den gelehrten Ausdeutungen paganer Autoren.

Der Band und die in ihm versammelten Fallstudien verstehen sich damit als Beitrag zum Verständnis von Akten der De- und Rekontextualisierung von Wissen, von Aktualisierung und Transfer religiöser Traditionsbestände, sowie ihrer medialen und gesellschaftlichen Dimension im Horizont der kaiserzeitlichen Bildungskultur. Zugleich soll damit die historische Spannweite und die mediale Diversifikation der Kommunikation über religiöses Wissen sichtbar gemacht werden.

Bei den Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes handelt es sich zum großen Teil um überarbeitete Fassungen der auf dem internationalen Kolloquium gehaltenen Vorträge. Diese Vorträge werden im hier vorliegenden Band durch zwei weitere Beiträge ergänzt, die sich unter dem Aspekt der Relevanz von Bildung mit dem Christentum beschäftigen. Dabei handelt es sich um den Aufsatz von Ian HENDERSON, der als Mitglied des kanadischen Forschungsprojektes „Religious Rivalries and the Struggle for Success: Jews, Christians and Other Religious Groups in Local Settings in the First Two Centuries C.E.“ (McGill-Universität, Montreal, Faculty of Religious Studies) einen seiner Forschungsschwerpunkte auf der Interaktion von Christentum und seinem kulturellen Umfeld hat, sowie den Beitrag von Andreas SCHWAB (Universität Trier), der sich mit der Stellung poetischer Literatur im christlichen Kontext auseinandersetzt.



# PRIESTER UND LEHRE IM SPANNUNGSFELD VON ANTIKE UND CHRISTENTUM

*Fritz Graf*

Religion ist immer Teil der Bildung: Zum Erwachsensein gehört, dass man die religiösen Traditionen der eigenen Gruppe, die Riten und die Mythen, die man sich über die Götter und ihre Feste erzählt, kennt, sie vollzieht und weitergeben kann. In dieser so verstandenen religiösen Bildung haben Priester, Spezialisten des Heiligen, eigentlich keinen Platz; es ist im Wesentlichen die Familie, welche diese Bildung weitergibt. Und doch würde eigentlich erstaunen, wenn bei der Formulierung und Tradierung eines religiösen Bildungsdiskurses Priester, denen ihre Gemeinschaft den Umgang mit der Religion spezifisch anvertraut hat, keine Rolle spielten; bloß ist das Thema für die antiken Gesellschaften kaum angediskutiert, wie überhaupt antike Priester seltsam in der Forschung schattenhafte Gestalten geblieben sind, jenseits der Beteuerung, wie ganz anders das christliche Priestertum sei.<sup>1</sup>

## 1. CHRISTEN UND HEIDEN

### 1.1. *Praeceptores Christiani*

In der Einleitung zu seiner Schrift *De officiis* verweilt Ambrosius ausführlich auf dem Geschäft des Lehrens: Schließlich ist die Schrift an die jungen Priester, seine geistigen Söhne, gerichtet, so wie Cicero, Ambrosius' Vorbild, seine gleichnamige Schrift an seinen Sohn Marcus gerichtet hatte.<sup>2</sup> Ambrosius' Stellung ist freilich ungleich ungünstiger als diejenige Ciceros; konnte Cicero darauf verweisen, dass er schon immer das betrieben hatte, was er nun lehren würde, nämlich die Philosophie,<sup>3</sup> muss der vor ganz kurzer Zeit, im Jahr 374, vom Provinzverwalter zum christlichen Bischof gemachte Ambrosius eingestehen: „Ich muss mithin gleichzeitig lernen und lehren, da ich zuvor zum Lernen keine Zeit hatte.“<sup>4</sup> Das ist, neben dem erwarteten christlichen Bescheidenheitstopos, der hier freilich in der biographischen Realität verankert ist, zugleich eine klare Einsicht in die Rolle des Lernens und Lehrens im frühen Christentum und die Aufgabe des Priesters, immer auch Lehrer des Glaubens zu sein: Kaum zum Bischof erhoben, wird der

1 Literatur zum Thema ist selten; Mary BEARD und John NORTH, Hgg., *Pagan Priests*, London 1990 ist weitgehend ohne Nachfolger geblieben.

2 Ambros. Off. 1,1,1 *Non adrogans videri arbitror si inter filios suscipiam adfectum docendi.*

3 Off. 1,1f.

4 Ambros. Off. 1,1,4 *discendum igitur mihi simul et docendum est quoniam non vacuit ante discere.*



Verwaltungsmann zum Kirchenlehrer. Doch ist Lehre zentral im Selbstverständnis des frühen Christentums: Ambrosius selbst verweist auf Christus als den größten Lehrer und als den einzigen, der nicht erst zu lernen hatte.

Das ist nicht bloß Meinung der Kirchenväter, also der gelehrten Elite des Christentums; Inschriften christlicher Priester gehen damit zusammen und bezeugen das Ideal des lehrenden Priesters. Die Weihinschrift einer Kirche aus dem 6. Jahrhundert in Thessalonike etwa charakterisiert den Stifter, einen gewissen Petros, als „Lehrer der weisen Biene und berühmter Oberpriester der spirituellen Weisheit“,<sup>5</sup> und eine lange und sorgfältige metrische Grabinschrift für Nestor, Sohn des Telephos, und seine Frau Mammin aus der Gegend von Lystra in Lykaonien, die ungefähr zeitgleich mit der für Vettius Agorius Praetextatus aufgestellt wurde, rühmt den Bischof als „starken Helfer bescheidener Witwen, züchtigen Helfer junger Mädchen, edlen Diener Christi, erlesenes Juwel des ganzen Distrikts, den jungen Männern Lehrer himmlischen Wissens, den Menschen weiser und zuverlässiger Richter“.<sup>6</sup> Das Epigramm ist in seinem Aufwand und seiner Form in der Gegend isoliert, doch zeigt es schön die christliche Definition eines vorbildlichen Priesters; der Mann nebenbei, der es aufstellte, der Presbyter Gaios, weist nicht unbescheiden auf seine eigenen Verdienste als herausragender Sänger und Verfasser von christlichen Hymnen hin.

## 1.2. Gelehrte Heiden

Soweit die Christen. Zehn Jahre nach Ambrosius' einigermaßen tumultuöser Erhebung zum Bischof von Mailand verstarben in Rom Vettius Agorius Praetextatus, Freund und Mitstreiter des Symmachus in seinem Streit mit dem Mailänder Bischof, und seine Frau Aconia Fabia Paulina. Die ausführliche Inschrift auf seinem Grab (mit einem Relief, das auf seine Rolle im Kult der Magna Mater anspielt), gibt eine eindruckliche Liste seiner religiösen und politischen Funktionen (in dieser Reihenfolge),<sup>7</sup> die immer wieder als Zeugnis spätantiker paganer Religiosität der Elite ausgewertet worden ist, auch wenn die enge Verbindung politischer und religiöser Funktionen seit jeher selbstverständlich für einen Angehörigen des Senatsadels ist, und auch wenn öfters in solchen Listen die religiösen Ämter vor den zivilen genannt werden.<sup>8</sup> Doch haben die kultischen

5 *Suppl. Epigr. Graec.* 37, 501

6 *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* VIII no. 132 = G. LAMINGER-PASCHER, *Die kaiserzeitlichen Inschriften Lykaoniens* 1 (Wien 1992) 190 Nr. 306 = R. MERKELBACH und J. STAUBER, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* 3 (München und Leipzig 2001) 133 Nr. 14/12/01.

7 CIL VI 1779 = *Carm. Epigr. Lat.* 111 BÜCHELER-LOMMATSCH = *Inscr. Lat. Sel.* 1259 Dessau = Ed. Courtney, *Musa Lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions* (Atlanta, Ga., 1995) Nr. 32. Zum ganzen Komplex noch immer G. POLARA, „Le iscrizioni sul cippo tombale di Vezzio Agorio Pretestato,“ *Vichiana* 4 (1967) 264–89.

8 Vgl. z. B. die Grabinschrift *Inscr. Lat. Sel.* 2927 ed. Dessau (der jüngere Plinius: als erstes der Augurat von 104). 2934 (C. Sallius Aristaenus). 2935 (L. Marius Maximus, cos. 223). Um-

Funktionen für Praetextatus eine ganz besondere und weit bedeutsamere Rolle als selbst der Augurat für Cicero, und die Grabinschrift ist auch im zeitgenössischen Material (etwa verglichen mit denen seiner Freunde Q. Aurelius Symmachus oder Virius Nicomachus Flavianus) isoliert durch den gewaltigen Umfang: es sind nicht einfach die höchsten Ehren, welche Rom zu vergeben hatte, sie sind vielmehr kombiniert mit seinen Rollen in den Mysterienkulten von Eleusis, Dionysus, Mater und Mithras: Auf *augur, pontifex Vestae, pontifex Solis, quindecimvir, curialis Herculis* folgen *sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum*. Das Grabgedicht, in dem Fabia Paulina ihren Gatten anspricht, unterstreicht die Bedeutung, die er selbst seinen priesterlichen Ämtern im Vergleich zu allen übrigen Ehrenstellen beimaß:

*quid nunc honores aut potestates loquar  
hominumque votis adpetita gaudia?  
quae tu caduca ac parva semper autumans  
divum sacerdos infulis celsus clues.* (vv. 18–21).

Und in dieser Rolle war er Lehrer seiner Frau und führte sie ihrerseits in die Welt seiner Götter ein:<sup>9</sup> *doctus* war er als Verehrer der Götter (*divumque numen multiplex doctus colis*, v. 15), und das *bonum doctrinarum* verhilft seiner Frau ihrerseits zur Befreiung vom gewöhnlichen Todeslos.<sup>10</sup> Auch pagane Angehörige der senatorialen Führungsschicht, die sich auch (und hier: vor allem) als Priester verstehen, legen Wert auf ihre religiöse Bildung, nicht viel anders als die Bischöfe: Religiöse Bildung ist Teil der Kultur, und diese Bildung kann lehrend weitervermittelt werden, wenn auch nicht institutionell, sondern im intimen Raum einer Ehe.

Dass der christliche Priester Lehrer zu sein hat, erstaunt nicht weiter in einer Religion, in der heilige Schriften und ihre gelehrte Ausdeutung das geistige und liturgische Zentrum bildeten. Dass Ähnliches auch für den gleichzeitigen paganen Priester gelten kann, muss eher überraschen: Nicht Lehre, sondern Rituale sind in gewöhnlicher Anschauung die Domäne des Priesters. „Es gibt selbst in den dauerhaft etablierten Kulten keine ‚Lehre‘, *disciplina*, nur ‚Brauch‘, *nómos*“, ist Walter BURKERTS Zusammenfassung dessen, was wir über das Priestertum in Griechenland zu wissen glauben.<sup>11</sup> Für die Römer gilt Ähnliches; hier kann ein Römer sprechen. Es gebe, formuliert Cicero, drei Gruppen von kultischen Funktionären: „Die einen sorgen für den Frieden mit Göttern und stehen dafür den regelmäßigen Opfern vor; die andern deuten die Voraussagen der Seher; die bedeutendste und

gekehrt etwa *Inscr. Lat. Sel.* 2946 (Q. Aurelius Symmachus) oder 2947 (Virius Nicomachus Flavianus).

9 André-Jean FESTUGIERE, „Initié par l'époux,“ *Monuments Piot* 53 (1963) 135–146.

10 *13 tu pius mystes sacris | teletis reperta mentis arcano premis | | divumque numen multiplex doctus colis, | sociam benigne coniugem nectens sacris | hominum deumque consciam ac fidam tibi. | quid nunc honores aut potestates loquar | hominumque votis adpetita gaudia? | | quae tu caduca ac parva semper autumans | divum sacerdos infulis celsus clues. | tu me, marite, disciplinarum bono | puram ac pudicam sorte mortis eximens | in templa ducis ac famulam divis dicas. | | te teste cunctis imbuor mysteriis.*

11 W. BURKERT, *Griechische Religion* (Stuttgart 1979), 157.



hervorragendste Stellung aber im Staat haben die Augurn.“<sup>12</sup> Opfer, Zeichendeutung und religiöse Kontrolle der staatlichen Vorgänge sind gefragt; von Lehre ist nicht die Rede. Nachdenken über die Götter, Theologie, ist Domäne der Philosophen und Antiquare, meinen wir, nicht der Priester.

## 2. DIE PRIESTERREFORM JULIANS

### 2.1. Die Reform

Im vierten Jahrhundert freilich ist dies anders, nicht bloß bei Praetextatus; noch viel eindrücklicher ist dies beim Reformprojekt oder, wie man gewöhnlich, aber unrichtig, liest, Restaurationsprojekt des Kaisers Julian.<sup>13</sup> In diesem Projekt ist den Priestern eine Schlüsselrolle zugeordnet: Sie manifestiert sich zum einen in der Selektion und den moralischen und intellektuellen Anforderungen an die Priester, zum anderen in einer straffen Organisation des Priesterstandes. In dieser Organisation wird für jede Provinz ein Oberpriester (ἀρχιερέυς) eingesetzt, der zuständig ist für die Ernennung und die Kontrolle aller lokalen Kultpriester: Das verwandelt den alten provinziellen Oberpriester des Kaiserkults, der kaum andere Funktionen hatte als die der religiösen Repräsentation des Kaisertums, zu einem religiösen Funktionär, der hierarchisch klar über den einzelnen lokalen Kulten der Provinz steht. An diese lokalen Priester, vor allem aber an die Oberpriester, stellt Julian hohe Anforderungen, was ihren Lebenswandel und ihre intellektuellen Fähigkeiten angeht. Sie müssen, wie Julian formuliert, Liebe zu den Göttern und Liebe zu den Menschen, τὸ φιλοθεον καὶ τὸ φιλόανθρωπον, kombinieren.<sup>14</sup> Sie müssen mithin zum einen von ausgezeichnetem Charakter und Lebenswandel sein und eine Reinheit anstreben, die sie von den übrigen Bewohnern der Provinz absondert, bis hin zu einem Lektürekatalog, der Romane oder etwa die Anzughelms eines Archilochos verbietet. Zum anderen aber haben sie gelehrt und philosophisch gebildet zu sein und durch ihr philosophisches Wissen Einsicht zu haben in die Natur des Göttlichen. Nur so verdienen sie ihre Stellung, die höher und privilegierter ist als diejenige der provinziellen Verwaltungsbeamten. „Das Leben eines Priesters“, schreibt der Kaiser einem uns nicht mehr fassbaren, vielleicht priesterlichen Adressaten, „muss ehrwürdiger sein als dasjenige eines Beamten, und man muss dafür werben und lehren; vermutlich werden bloß die besten Folge leisten. Ob schon ich mir denken könnte, dass alle das tun würden, hoffe ich doch, dass es bloß diejenigen sein werden, die ernsthaft und von Natur dazu geeignet sind.“<sup>15</sup>

12 Cic. Leg. 2,30 *ad placandos deos alii constituti, qui sacris praesint sollemnibus, ad interpretanda alii praedicta vatium, neque multorum, maximum autem et praestantissimum in re publica ius est agurum cum auctoritate coniunctum.*

13 Wichtig Polymnia ATHANASSIADI, *Julian. An Intellectual Biography*, Oxford 1981 (repr.1992), bes. Kap. 5, „The Priest King and the Philosopher Priest“.

14 Iul. *Ep.* 89b, p. 305Aff. (zitiert nach BIDEZ-CUMONT); dieser Brief ist zentral.

15 Ibid. p. 289B.

Die Zeiten, in denen die Städte Westkleinasiens lebenslange Priestertümer an den Meistbietenden verkauften, liegen weit zurück.

Dass die administrativen Details seiner Reform mit provinziellen *Archiereis*, die zuständig sind für die Ernennung und Kontrolle der lokalen Priester, das christliche System der Bischöfe kopieren, ist längst gesehen und weitgehend unbestritten;<sup>16</sup> und so wie die christlichen Bischöfe gelehrt sein müssen, so sind auch die von Julian eingesetzten *Archiereis*, soweit wir sie fassen können, angesehene neuplatonische Philosophen – so etwa sein Studienfreund Theodoros, Oberpriester von Asia,<sup>17</sup> oder Chrysanthios von Sardis und seine Frau Melite, Freunde seines Lehrers Maximos, die gemeinsam zu Oberpriestern Lydiens ernannt wurden;<sup>18</sup> dem Pegasios, Priester und früher christlicher Bischof von Ilion, wird wenigstens attestiert, dass er schon als Bischof οὐκ ἀγνώμων τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς gewesen sei.<sup>19</sup>

## 2.2. Der neuplatonische Hintergrund

Doch ist die Kopie einer christlichen Institution für Julians Verwaltung bloß die administrative Ausgestaltung eines Anliegens, das weit tiefer geht, wie insbesondere Polymnia ATHANASSIADI gezeigt hat.<sup>20</sup> Man kann Julians Projekt nicht einfach (mit LABRIOLLE) als ‚heidnische Reaktion‘, *réaction païenne* lesen,<sup>21</sup> schon gar nicht als Reaktion, die naiverweise christliche Kategorien übernimmt. Die spezifischen Anforderungen an die Priester, was Geistes- und Charakterbildung betrifft, sind nicht aus Christlichem abzuleiten: Julians gelehrte Priester haben vielmehr eine philosophische Ahnenreihe, die über Julians Lehrer Maximos von Ephesus auf die Neuplatoniker Iamblich und Porphyrios zurückgeht.

Zwar hat Iamblich sein Verständnis des Priestertums nirgends in seinen erhalten Schriften zusammenfassend dargestellt. In seiner Hauptschrift *Über die Mysterien der Ägypter* konzentriert er seine Aussagen auf den ἐπιστήμων θεουργός, der durch sein Wissen der ideale Mittler zwischen Gott und Mensch ist: ἐπιστήμη ist nicht allein das platonische Wissen, das den perfekten Professionellen auszeichnet, sondern auch die Kenntnis der theurgischen Riten, die den Priester zur

16 Augustus' analoge Reform des ägyptischen Priestertums mit einem römischen „Oberpriester für Alexandria und ganz Ägypten“ an der Spitze und der Unterordnung der lokalen Priestertümer unter die kaiserliche Verwaltung und Finanzierung ist eher ein Analogon als ein Vorbild für Julian. Zu dieser Reform vgl. Emil SECKEL und Wilhelm SCHUBART, *Der Gnomon des Idios Logos* (Berlin 1919); zusammenfassend J. GRAFTON MILNE, *A History of Egypt under Roman Rule* (London 1924), 180–182 und öfter.

17 Iul. *Ep.* 89a, 452A (vgl. *Ep.* 89b, 298B), vermutlich identisch mit dem *Ep.* 30 angeredeten Philosophen.

18 Eunap. *V. soph.* 7.4.9. Mehr bei ATHANASSIADI, a.a. O. (oben Anm. 13) 185.

19 *Ep.* 79 BIDEZ-CUMONT.

20 Op. cit. (Anm. 13). Nicht gesehen habe ich Scott G. BRADBURY, *Innovation and Reaction in the Age of Constantine and Julian*, PhD Thesis, University of California at Berkeley 1986.

21 Pierre DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1934.

Vision des Göttlichen befähigt.<sup>22</sup> Dies ist die theurgische Anwendung eines Konzepts, das er von seinem Lehrer Porphyrios übernommen hatte – doch ist der ἐπιστήμων θεουργός eben kein marginaler Winkelpriester, sondern die ideale Form des rituellen Praktikers und damit auch die ideale Form des Kultpriesters, dessen rituelles Wissen ihn nicht auf egozentrische Trips zu den Göttern sendet, sondern seine Visionen zugunsten der von ihm betreuten Menschen hat; dies ist es, was Julians Kombination von φιλόθεον und φιλόανθρωπον, letztlich meint – man vergleiche etwa den warmen Dankbrief, den Julian an eine ungenannte Priesterin sendet für die „schönen und guten Botschaften und Gaben von den Göttern“, die ihr Dank ihrer Klugheit (φρόνησις) mitgeteilt wurden und die sie ihrerseits dem Kaiser gemeldet hat.<sup>23</sup>

Porphyrios seinerseits hatte ausführlicher Philosoph und Priester verbunden und unter den Priestern eine Hierarchie erstellt: Neben den Priestern der spezifischen Götter, die sich auf den Kult verstehen („das Errichten von Bildern, ekstatische Riten, Weihungen, Reinigungen und dergleichen“), stehen die Priester des obersten Gottes (θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν), deren tiefe Einsicht in die Natur des Göttlichen sie den Philosophen gleichstellt: Wie diese verzichteten sie auf Fleischnahrung;<sup>24</sup> sowohl die besonderen Ansprüche auf Reinheit wie die hierarchische Trennung von spezifischen Kultpriestern und den philosophischen Priestern des obersten Gottes erinnern an Julian, und man wird davon ausgehen können, dass es Porphyrios Verständnis des Priestertums ist, von dem Julian herkommt, und nicht von einem uneingestandenem Christentum, das der Kaiser naiv als pagane Reform angesehen hätte. Jenseits der christlich geprägten administrativen Form wird Julians neuplatonisches Gottesverständnis zentral für sein Verständnis des philosophisch gelehnten Priesters.

### 2.3. Ältere Traditionen

Doch dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Das neuplatonische Verständnis von Priestertum steht in einer Tradition, die beträchtlich weiter zurückgeht. Porphyrios selbst zitiert anderswo ausführlich und in zustimmendem Sinne die Beschreibung, die der Stoiker Chairemon von den Priestern Ägyptens gab.<sup>25</sup> „Die Priester“, schreibt Chairemon im längsten erhaltenen Fragment, das wir eben Porphyrios verdanken, „werden von den Ägyptern als Philosophen angesehen“. Ihr eindruckliches Wissen verdanke sich dem Umstand, dass sie ihr ganzes Leben im Tempel verbringen müssten und so, neben ihren nicht allzu anstrengenden liturgischen Pflichten im Dienste der Gemeinschaft, ausführlich Gelegenheit zur Betrachtung des Göttlichen hätten, woraus sie nicht bloß ihr Wissen um das Göttliche, sondern

22 Iambli. *Myst.* 5,21. 7,4. Vgl. auch Beate NASEMANN, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis* (Beiträge zur Altertumskunde 11), Stuttgart 1991.

23 Ep. 87 BIDEZ-CUMONT. Die Anrede ist verloren; dass die Adressatin eine Priesterin ist, ist bloße Vermutung.

24 Porph. *Abst.* 2,49f.

25 *Abst.* 4,6 = Chairemon frg. 10 VAN DER HORST.

auch um das richtige Leben herleiten: „Sie widmen ihr ganzes Leben der intellektuellen Betrachtung (θεωρία) und der visionären Schau (θέασις) des Göttlichen: Aus der Schau erwächst ihnen Ehre, Sicherheit und Frömmigkeit, aus der Betrachtung aber Wissen (ἐπιστήμη), und aus beidem ein sittlicher Lebenswandel, der wenig sichtbar, aber verehrungswürdig ist.“<sup>26</sup> Der Ägypter Chairemon war Stoiker, lebte und lehrte in Alexandria und war unter anderem Botschafter seiner Stadt zum Kaiser Claudius und, wohl als Folge davon, Lehrer des jungen Nero (vermutlich vor der Rückberufung des Seneca).<sup>27</sup> Wenn der Neuplatoniker Porphyrios den Stoiker über die Schulgrenzen hinweg ausführlich zitiert, so tut er dies aus Interesse an seinem Bild der idealen Priester, in dem Chairemon die ägyptischen Verhältnisse gewaltig idealisiert und die ägyptischen Tempelpriester zum Muster priesterlichen Lebens schlechthin erhebt.

Chairemon ist nicht der einzige kaiserzeitliche Schriftsteller, der dies tut. Eine Generation später preist Plutarch die Reinheit und Abstinenz der ägyptischen Priester und die theologische Tiefe ihrer Rituale, die er in ihrer philosophischen Einsicht in das Göttliche fundiert sieht: „Die weisesten der Griechen bestätigen dies, Solon, Thales, Platon, Eudoxos, Pythagoras und nach einigen auch Lykurg, die nach Ägypten reisten, um mit den Priestern zusammenzukommen.“<sup>28</sup> Die Priester Ägyptens sind die theologischen Lehrer der griechischen Philosophen.<sup>29</sup>

Eine der (aus religionswissenschaftlicher Sicht) interessantesten Gestalten in Heliodors Roman *Aithiopika* ist der Priester Kalasiris, der sich effizient und hingebungsvoll der Heldin, der schönen Charikleia, angenommen hat: Bevor er in die Turbulenzen der Romanhandlung verwickelt wurde, war er Priester und Prophet in Memphis. Er ist nicht bloß moralisch unanfechtbar (wenigstens argumentiert er so) und auf seine rituelle Reinheit bedacht; er legt auch Wert auf seine theologische Bildung (σοφία), und ist gerne bereit, seine Gegenüber theologisch zu unterrichten.<sup>30</sup> Zur Zeit Heliodors also (im späteren 2. oder frühen 3. Jh. n. Chr.) ist eine solche Anschauung der ägyptischen Priester als der idealen Verkörperung von Priestertum schlechthin in der antiken Gesellschaft weit verbreitet und geläufig.

Dieses Verständnis der ägyptischen Priester ist durchaus in den Realitäten des ptolemäischen und kaiserzeitlichen Ägyptens verwurzelt – nicht bloß in der für Griechen und Römer bemerkenswerten und mitunter eindrücklichen Präsenz der weiß gekleideten Tempelpriester im ganzen Land, aber auch in ihrer durchaus rea-

26 Ibid.: ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον τῆν τῶν θείων θεωρία καὶ θεάσει, διὰ μὲν ταύτης τό τε τίμιον καὶ ἀσφαλές καὶ εὐσεβές ποριζόμενοι, δια δὲ τῆς θεωρίας τὴν ἐπιστήμην, δι’ ἀμφοῖν δὲ ἄσκησιν ἠθῶν κεκρυμμένην τινὰ καὶ ἀρχαιοπρῆ.

27 Pieter W. VAN DER HORST, *Chairemon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher* (ÉPRO 101), Leiden 1984.

28 Plut. *De Is.* 3–10; das Zitat 10,1 p. 354D.

29 Für die ägyptische Perspektive David FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, 204–210; zu einem (wichtigen) Teilbereich DERS., „Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond. Towards a New Taxonomy of ‘Magicians’“, in: Paul MIRECKI und Marvin MEYER, Hgg., *Magic and Ritual in the Ancient World* (Religions in the Graeco-Roman World 141), Leiden 2002, 159–178.

30 Ausführlich in der Selbstvorstellung von 2.24, die eine Reflexion zur Rolle der Divination enthält.

len rituellen Reinheit.<sup>31</sup> Ein Papyrus des 2. Jh.s aus Oxyrhynchos enthält Fragmente aus Priesterbüchern, unter anderem Stücke eines Priestereids, dessen Details (in Reinhold MERKELBACHS Worten) „nur in der pythagoreischen Literatur“ Parallelen finden, ohne dass man freilich eine solche Abhängigkeit annehmen darf – auch wenn griechische Beobachter seit Herodot immer wieder eben diesen Schluss gezogen haben.<sup>32</sup> Eine der Passagen, in der der Kandidat über seine Vergangenheit spricht, lautet: „Nie habe ich den Kopf eines Tieres abgehauen. Nie habe ich einen Menschen ermordet [...] Nie habe ich Geschlechtsverkehr gehabt mit einem Knaben. Nie habe ich Verkehr gehabt mit der Frau eines anderen.“<sup>33</sup> Etwas später verspricht der Kandidat seinen zukünftigen Lebenswandel: „Ich werde die Dinge, die verboten und in den Schriften aufgezeichnet sind, nicht essen und nicht trinken, noch werde ich meine Finger sie berühren lassen [...] Ich werde an keinen unreinen Ort gehen. Ich werde kein Haar eines Schafs berühren. Ich werde bis zu meinem Todestag nie ein Schlachtmesser halten“<sup>34</sup> – letzteres nicht Vegetarismus, sondern ein unreiner Beruf; der Priester schwört auch, niemals Steuereintreiber oder Landvermesser sein zu wollen. Legt der Eidtext ausschließlich Gewicht auf die Lebensführung, ist der Verweis auf Priesterbücher (der Eid selbst wird „mit lauter Stimme aus dem Buch“ gelesen)<sup>35</sup> und damit implizit auf eine Tempelbibliothek wenigstens für griechische Beobachter, deren städtische Priester ohne jede Bücher auskamen, suggestiv für die große Gelehrsamkeit der ägyptischen Priesterkaste.<sup>36</sup>

Die Faszination der kaiserzeitlichen Welt mit diesen idealen Priestern, von den Intellektuellen zu den Roman lesenden Angehörigen der Mittelschicht, verdient Aufmerksamkeit. Es ist mehr als Ägyptomanie,<sup>37</sup> romantisierende Sehnsucht nach dem Exotischen in der kaiserzeitlichen Gesellschaft. Der ägyptische Priester mit seiner Kombination von Aszese und theologischer Autorität musste vielmehr in der Kaiserzeit als der ideale Spezialist im Umgang mit dem Göttlichen erscheinen: Dieser Umgang verlangt nicht nur hohe moralische Integrität und eine als ‚rein‘ verstandene Lebensführung, dieser Umgang fußt auch auf philosophisch-rationaler Durchdringung des Göttlichen – oder besser, die beiden Dinge bedingen sich letztlich gegenseitig. Julians Reform kann so als Ergebnis und Abschluss ei-

31 Vgl. FRANKFURTER, *Roman Egypt* 198–203.

32 P. Washington University, inv. 138, aus Oxyrhynchos, ed. Verne B. SCHUMAN, „A Second-Century Treatise on Egyptian Priests and Temples,“ *Harvard Theological Review* 53 (1960) 159–170, vgl. Reinhold MERKELBACH, „Ein ägyptischer Priestereid,“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968) 7–30, hier 14. – Herodot 2,85.

33 Recto col. i, 20–24.

34 Recto, col. ii 6ff.

35 *ibid.* 17.

36 MERKELBACH, l. c. 29f. vergleicht die ethischen Gebote des Eids mit den Geboten, die auf den Tempeltüren von Edfu zu lesen waren, und verweist auf das noch wenig erschlossene Material der ptolemäischen Tempeltexte, aber auch auf bereits ramesidische Texte mit verwandten Geboten oder Beteuerungen.

37 Vgl. die Kritik, die John GWYN GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Bangor 1970, 285 an Th. HOPFNER, *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig 1925 übt; GRIFFITHS selbst ist freilich noch weniger an Ideologie interessiert als HOPFNER.



ner Bewegung verstanden werden, die Jahrhunderte zuvor begonnen hatte, aber erst dann möglich wurde, als die Zerstörung oder Gefährdung der traditionellen Institutionen durch das Christentum einen solchen Neuanfang ermöglichte und aufzwang. Zu fragen bleibt erstens, wie weit dies als theoretische Forderung und Ideal in der paganen Kultur zurückgeht, und zweitens, ob sich Ansätze zur praktischen Umsetzung bereits vor Julian finden lassen.

Die ‚Reinheit‘ der ägyptischen Priester, was auch immer ihre indigene Rechtfertigung gewesen ist, wird mithin von den griechischen (und römischen) Beobachtern in einer Matrix gelesen, die in ihrer eigenen Tradition fußt (ob eine solche Lesung der Sache gerecht wird oder nicht, soll uns hier nicht beschäftigen). Es ist, verknüpft gesagt, eine vulgär-platonische und pythagoreisierende Matrix, in welcher intellektuelle, philosophische Anstrengung sich bevorzugt dem Göttlichen als dem eigentlichen Objekt des Denkens zuwendet, und in der dieses Denken mit Geringschätzung des Körperlich-Materiellen und moralisch guter Lebensführung untrennbar verbunden ist – ersteres, die Hintanstellung des Materiellen, als Bedingung erfolgreicher geistiger Tätigkeit, letzteres, die Lebensführung, als zwingende Folge der Einsicht in die Natur des Göttlichen. Das ist geläufig und beinahe banal.

Es fügt sich aber, dass sich tatsächlich bei Platon zum ersten Mal ein Hinweis auf Priester findet, die mehr sind als Opferer und Beter. In einer berühmten Diskussion des *Menon* verweist Sokrates auf „Männer und Frauen, die weise sind in Bezug auf das Göttliche“ (ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα); wie er dies erläutern soll, spricht er zum einen von Dichtern wie Pindar, zum andern von „Priestern und Priesterinnen, denen es ein Anliegen ist, Rechenschaft ablegen zu können über das, was sie tun“ (τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ’ εἶναι διδόναι, *Men.* 81 AB). Von Pindar zitiert er dann das berühmte Fragment über die Seelenwanderung, das orphische und pythagoreische Anschauung spiegelt.<sup>38</sup> Die Priesterinnen und Priester, denen Platon ebenso zustimmt, wie er Pindar zustimmend zitiert, gehören mithin in denselben Bereich einer Religion, die derjenigen der Polis gegenübersteht und die Einsicht in die Natur von Mensch und Gottheit mit Konsequenzen für die individuelle Lebensgestaltung, den βίος Πυθαγόρειος oder Ὀρφικός, verbindet. Rechenschaft ablegen zu können über ihr Tun heißt mithin, den theologisch-philosophischen Hintergrund individueller Rituale zu verstehen und erklären zu können. Müsste man Namen für solche Priester nennen, so wären dies Pythagoras und Empedokles.<sup>39</sup>

38 Pind. frg. 131. Dazu v.a. Herbert Jennings ROSE, „The Ancient Grief,“ in *Greek Poetry and Life. Essays Presented to Gilbert Murray on His Seventieth Birthday*, ed. Cyril BAILEY, E.A. BARKER, Cecile M. BOWRA, and J.D. DENNISTON (Oxford: Clarendon Press, 1936), 78–96.

39 Zu Pythagoras noch immer Walter BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Erlangen 1962, bes. 98–142 (nuanciert in „Lore and Science in Ancient Pythagoreism,“ Cambridge, Mass., 1972, 120–165). Die priesterliche („schamanistische“, was zu eng ist, Jan N. BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London 2001, 27–40) Seite von Empedokles hat Peter KINGSLEY glänzend rehabilitiert, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.

Die Bedeutung der theoretischen Durchdringung des rituellen Tuns, aber auch ihre Abwesenheit in den meisten Kulturen, wird bestätigt durch einen Hinweis des Interpreten, dessen Schrift der Derveni-Papyrus zitiert und der wohl im späten 5. Jahrhundert zuhause ist, wer er auch immer sei (zur Diskussion in diesem heiteren Beruferaten stehen momentan Euthyphron, Stesimbrotos von Thasos oder Diagoras von Melos).<sup>40</sup> In einer polemischen Passage verwundert er sich über religiöse Professionelle:

Ich wundere mich weniger über die, welche die Riten in den Städten vollziehen und diese Dinge gesehen haben (es ist unmöglich, zur selben Zeit die Worte zu hören und ihre wahre Bedeutung zu erfahren). Doch alle die, welche Wissen von jemandem zu erhalten hoffen, der sich professionell mit Ritualen abgibt, verdienen, dass ich mich über sie wundere und sie bemitleide: wundere, weil sie zwar meinen, sie würden vor den Riten Wissen erhalten, dann aber nach den Riten ohne Wissen weggehen und nicht einmal Fragen stellen, als ob sie nun wüssten, was sie gesehen hätten, und erfahren hätten, was sie gehört hatten; bemitleide, weil es ihnen nicht reicht, Geld ausgelegt zu haben, sondern sie zu früh und ohne Einsicht weggehen.<sup>41</sup>

Oder anders: Von den Polis-Priestern, selbst von der professionellen Priesterschaft der Mysterien von Eleusis, kann man nicht erwarten, dass sie jenseits der Riten auch noch theologische Ritendeutung liefern. Schließlich ist ihr Unternehmen selbst im Falle von Eleusis ein Massenunternehmen. Von den rituellen Spezialisten aber, die sich für individuelle Initiationsriten und Kathartik teuer bezahlen lassen, sollte man auch eine Deutung der Riten bekommen; so, wie der Autor des Textes die Theogonie des Orpheus allegorisch ausdeutet. Nur, dass er sich eben wohltuend abhebt von jenen anderen, weniger intellektuellen Spezialisten: Er wäre eben einer jener Priester, „denen es ein Anliegen ist, Rechenschaft ablegen zu können über das, was sie tun“. Das ist natürlich auch ein Stück Selbstpropaganda des Derveni-Autors.

Zusammenfassend werden so zwei Dinge deutlich. Zum einen geht das hohe Ethos der julianischen Priester zurück auf die in pythagoreisch-platonischer Lesart verstandenen Tempelpriester des hellenistischen und frühkaiserzeitlichen Ägyptens; und zum anderen führen die im selben Umkreis bereits im späten 5. Jahrhundert lebendigen individuellen Mysterienkulte, mit ihrer engen Verbindung von mythologischer und theologischer Spekulation, ritueller Praxis und oft auch Lebensführung, zur Forderung, dass die Priester nicht bloß die Riten vollziehen, sondern auch Rechenschaft ablegen müssen über das, was sie tun, dass sie also nicht nur ministrieren, sondern auch lehren.

40 Walter BURKERT, „Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Περὶ Τελετῶν?“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 62 (1986): 1–5; Richard JANKO, „The Physicist as Hierophant. Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus,“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118 (1997): 61–94; Charles H. KAHN, „Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?“, in: André LAKS and Glenn W. MOST, *Studies on the Derveni Papyrus* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 55–63.

41 P. Derv. col. 20 LAKS-MOST.

### 3. GELEHRTE PRIESTERINNEN UND PRIESTER

#### 3.1. Priesterliche Schriftsteller

Eine weitere Seite desselben Komplexes stellen die gelehrten Priesterinnen und Priester dar, wie wir sie seit dem 5. Jahrhundert fassen, wie sie aber besonders in der Kaiserzeit im Umfeld des Platonismus wichtig werden. Einige davon treten als Schriftsteller in Erscheinung, die über das, was sie professionell treiben, auch in ihren Schriften reflektieren.

Priesterliche Schriftsteller gibt es zahlreiche in der Antike. Als Erscheinung sind sie kaum diskutiert; das Thema ist aber zu groß, um hier auch annähernd an-diskutiert zu werden. Ich nenne bloß drei Namen, um zu zeigen, was ich meine. Der erste ist der Athener Timotheos, einer der ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐμολπιδῶν, der im späteren vierten Jahrhundert als religiöser Spezialist sozusagen international tätig war. Der erste Ptolemaeus hatte ihn nach Alexandria geholt, um bei der Ausgestaltung des alexandrinischen Demeterkults nach eleusinischem Vorbild behilflich zu sein; zusammen mit dem ägyptischen Priester und Schriftsteller Manetho war er auch wesentlich für die Erfindung des Sarapiskultes verantwortlich. Doch schrieb er auch religiöse Texte: Von ihm stammt etwa der später kanonische Mythos des Magna-Mater-Kultes, den der Christ Arnobius ausführlich zitiert.<sup>42</sup> Die beiden anderen Namen gehören zusammen ins spätrepublikanische Rom. Der eine ist der Pontifex Maximus Mucius Scaevola, Consul von 95 v. Chr. Von ihm berichtet Augustin, er habe „diskutiert, dass drei Arten von Göttern überliefert würden – solche der Dichter, solche der Philosophen, und solche der politischen Eliten“.<sup>43</sup> Das nimmt Varro vorweg – Augustins Formulierung (*relatum est in litteris*) lässt freilich offen, ob seine Quelle eine mündliche Disputation oder eine Schrift des Pontifex zitiert. Eine Generation später dann treffen wir Ciceros Auguralkollegen Appius Claudius, bei dem sich Cicero für einen *liber auguralis* bedankt und den er anderswo als ausgezeichneten Kenner sowohl des Rechts wie des Auguralwesens schildert; Fragmente dieses Werks sind etwa bei Festus erhalten.<sup>44</sup>

42 Sarapis (und Eleusis): Tac. hist. 4,83 *Ptolemaeus omine et miraculo excitus sacerdotibus Aegyptiorum, quibus mos talia intellegere, nocturnos visus aperuit. atque illis Ponti et externorum parum gnaris Timotheum Atheniensem ex gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat, quaenam illa superstitio, quod numen, interrogat.* Plut. Is. 28,362a συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννότην. – Magna Mater: Arnob. 5,5 *apud Timotheum, non ignobilem theologorum virum, nec non apud alios aequae doctos super Magna deorum Matre superque sacris eius origo haec, sita est.*

43 Aug. CD 4,27: *relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse.*

44 Cic. fam. 3.4.1 (*ille liber auguralis quem ad me ... misisti*); mehr in A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis de divinatione*, Darmstadt 1963 (1920) 133.



### 3.2. Philosophen als Priester

Doch ist diese priesterliche Fachschriftstellerei bloß eine Seite einer Erscheinung, die im Laufe der hellenistischen Zeit und insbesondere mit dem seit dem Mittelplatonismus wachsenden Interesse an Theologie immer stärker fassbar wird und die sich insbesondere darin zeigt, dass einige mittel- und neuplatonische Philosophen lange vor Julian auch als theologisch interessierte Priester begegnen. Apuleius' Rolle als Priester des Kaiserkults, vielleicht sein Oberpriesteramt in der Provincia Africa mag diplomatische Gründe haben: Der angesehenste Rhetor und Philosoph der Stadt Carthago eignet sich ausgezeichnet für eine Position, die wohl auch mit Reden auf Mitglieder des Kaiserhauses verbunden war.<sup>45</sup> Etwas anders sieht es mit dem literarisch produktivsten priesterlichen Philosophen aus, mit Plutarch: Dass er als delphischer Priester amtierte, der sein Amt „mehrere Pythiaden lang ausübte“,<sup>46</sup> lässt sich nur mit religiösem Interesse erklären, und der Philosoph hat denn sein Amt auch als Anlass seiner delphischen Dialoge genommen; er ist vermutlich das herausragendste Beispiel des philosophischen Priesters, der seine Funktion bruchlos in sein philosophisch-theologisches Werk einfließen lassen kann. Bemerkenswert ist auch die Adressatin von Plutarchs *De Iside et Osiride*, Klea, die Tochter eines Freundes, Priesterin der Isis und der delphischen Thyiaden.<sup>47</sup> Die Eingangsworte dieser Schrift sind eine gute Definition dessen, worum es dem Philosophen und Priester Plutarch geht:

Alle Güter, liebe Klea, sollten vernünftige (νοῦν ἔξοντας) Menschen von den Göttern verlangen, vor allem aber beten wir, wenn wir dem Wissen (ἐπιστήμη) über sie nachgehen, dass sie uns dies geben, soweit dies dem Menschen erreichbar ist.<sup>48</sup>

Die Rahmenerzählungen der drei delphischen Dialoge lassen auch einen, wenn auch stark gefilterten, weiteren Blick in die Realitäten hinter seiner Schriftstellerei zu: In allen drei Fällen wird eine Unterhaltung berichtet, die im Heiligtum von Delphi selbst stattgefunden hat. Wenn auch diese Gesprächsrunden in gut platonischer Tradition fiktional sind, so sind es doch historische Personen – Plutarch, sein Bruder Lamprias, sein Freund Theon, ihr platonischer Lehrer Ammonios, der delphische Priester Nikandros –, die sich im Heiligtum unterhalten: Genauso wie Platon denkbare Gesprächsrunden in Sokrates' Athen darstellte, so sind in Plutarchs Zeit solche philosophisch-theologischen Gesprächsrunden in Tempeln durchaus nicht unwahrscheinlich: Delphi eignet sich außerordentlich als Treffpunkt für gelehrte und fromme Männer aus der ganzen Oikoumene (man denke an Heliodors Kalasiris). Ähnliches gilt für andere Tempel, nicht bloß die Ägyptens,

45 Florida 16, 38 *docuit argumento suscepti sacerdotii summum mihi honorem Carthagini adesse*; vgl. Aug. Ep. 138, 19.

46 Plut. *An seni* 17,792 F: „il periodo di sacerdozio di Plutarco dovette essere molto lungo, raggiungendo lo spazio certamente superiore ai venti anni“: Ernesto VALGIGLIO, *Gli Oracoli della Pizia* (Napoli, 1992), 7.

47 Zu Klea GWYN GRIFFITHS, *De Iside* p. 253f.; sie ist möglicherweise die (Flavia) Clea zweier delphischer Inschriften.

48 De Is. 1,351A.