

JARMILA BEDNAŘÍKOVÁ

DIE ÄLTESTE INDIVIDUALISIERUNG UND DIE BEZIEHUNG DES INDIVIDUUMS ZU NATUR UND GESELLSCHAFT¹

This paper discusses the oldest phenomena of humankind's individualization, i.e. of its partial emancipation from the natural environment and the surrounding society. The major focus is on the differences between the possibilities of individualization (or atomization) of the human race existing in antiquity and those existing today. The belief of ancient people in certain cosmic order fostered in their minds an idea of a unity consisting of the gods, people, and nature. This unity finds its reflection not only in common religious rituals, but also in ancient law systems. In Greek and Roman antiquity, freedom of human thinking was, as I believe, comparatively consummate; nevertheless, there was a partial impediment to the process of individualization, as we understand it today, consisting in the religious perception of the world. The sacral and the secular were always related concepts in both antiquity and Christian times. In Greek poleis as well as in the Roman state, natural order together with the prosperity of the whole society was the responsibility of an individual, which was the case already in the ancient state-like structures of the Near East.

Eine jedwede Individualisierung bedeutet eigentlich vor allem, dass sich der Mensch seiner selbst als endliches und einzigartiges Wesen bewusst wird, das sich von der Natur und mehr oder weniger auch von der Gesellschaft abgrenzt, in der er lebt. Das Bewusstsein dieser Einzigartigkeit ist weder eine Angelegenheit der modernen Gesellschaft noch beispielsweise der Antike. Die Frage, ob wir über schriftliche Quellen verfügen, die dieses Gefühl festgehalten haben, können wir eindeutig bejahen, es gibt sogar auch viel ältere, archäologische Quellen.

Das Gilgamesch-Epos ist das weltweit älteste Denkmal seiner Art. Seine mündliche Form entstand in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. (das Leben von Gilgamesch datiert man spätestens in das 28. bis 27. Jahrhundert v. Chr.).² Für den Zweck unserer Studie ist das Interessanteste an diesem Werk die Behauptung, dass Gilgamesch erst nach Enkidus' Tod bewusst geworden sei, dass auch er einmal werde sterben müssen. Mit dem Tod als Faktum hatte er sich zuvor nicht näher auseinandergesetzt. Verzweifelt beginnt er die Suche nach in-

¹ Der Text entstand mit der Zuwendung „GAČR“ als ein Teil der Aufgabe: 405/07/0805: „Individualisierung der Lebensweise aus dem ökologischen Aspekt“.

² KLÍMA 1976, 292; vergl. BRENTJES 1973, 206.

dividueller Unsterblichkeit.³ Zu derselben Zeit besitzen auch die Ägypter schon weit entwickelte Lehren von der Erlangung individueller Unsterblichkeit.

In Ägypten, im El-Amarna-Archiv wurde auch ein Epos von Adapa, dem Sohn einer mesopotamischen Süßwassergottheit gefunden, der sich einem ähnlichen Problem gegenüber sieht wie Gilgamesch (und es ebenso wenig zu lösen vermag).⁴ In Europa entstehen ab der Mitte des vierten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung durch grob bearbeitete, steinerne Megalithe gekennzeichnete Gräber, „ewige“ Erinnerungen an Sterbliche.

Etwa 2000 Jahre später erklärt das Alte Testament,⁵ dass die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies bedeutet, dass diese beiden Lebewesen, die bis dahin im Garten Eden in vollkommener Harmonie mit der Natur gelebt haben, den Tod kennenlernen. Gehen wir also auch von folgender Prämisse aus: Mit dem Anfang der Individualisierung ist das Erkennen der Begrenztheit des menschlichen Seins in der Zeit verbunden. Der Baum mit dem „Paradiesapfel“ ist allerdings auch der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Geradezu unbegreiflich miteinander verbunden. Wenn wir aber die Vertreibung aus dem Garten Eden als Abbild einer Art Ur-Individualisierung verstehen, erhellt es sich. Erst hier, nach der Herausnahme des Menschen aus dem Kreislauf der Natur, den er jetzt nicht mehr als selbstverständliche Gegebenheit hinnimmt, sondern als ein von seinem Verhalten beeinflusstes Faktum, beginnt eine jegliche Ethik — und auch das Ritual, das ein Ersatz für die „Rückkehr in das Paradies“ ist, ein zyklisch wiederholter Eintritt des Menschen in die großen kosmischen Prozesse. (Die Erneuerung des vegetativen Zyklus, die Rituale bei Sonnen- und Mondfinsternissen, die Beeinflussung der Fruchtbarkeit bei Mensch und Tier).

Die ägyptischen Totenbücher⁶, und davor auch die Texte der Särge und Sarkophage, sind das Ergebnis ganz gemeinsamer ägyptischen Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod; sie dienen aber dem Schutz des Individuums, das vor dem Letzten Gericht Gnade finden kann — aber nicht muss — und individuelle Erlösung sucht.

Die bisher gefundenen schriftlichen Belege belegen eines: Jeder Glaube an ein Leben nach dem Tod kann als Ausdruck eines Prozesses einer Individualisierung in der menschlichen Gesellschaft aufgefasst werden — und wenn dem so ist, beginnt dieser Prozess dort, wo wir auf die ersten rituellen Bestattungen stoßen,

³ MATOUŠ, L. *Epos o Gilgamešovi*. Praha 1976.

⁴ HRUŠKA A KOL. 1977, 229–232.

⁵ Altes Testament, Gen. 3. Interessant ist, dass der Baum in der Mitte des Paradieses steht und damit an die allgemein verbreitete Vorstellung vom Lebensbaum erinnert. Das Essen der verbotenen Frucht ist ähnlich wie Kains späterer Brudermord eine Störung der Weltordnung. Das Land verweigert sich nämlich auch hier der von seiner Ordnung gegebenen Aufgabe, gute Früchte (in diesem Fall von sich selbst) hervorzubringen.

⁶ WEINFURTER 1980, 5–71. (erste Erscheinung des Textes 1930); Um die ethische und religiöse Stellung des Individuums geht es vor allem im Rahmen der Erzählung „Der Saal der beiden Wahrheiten“ (vergl. *ibid.* 49–57). Das Nachwort zum Geschehen in diesen Sälen ist hingegen eine Veranschaulichung der gesamten kollektiven Wirkung der Zeremonien (S. 57n).

also in der jüngeren Phase des mittleren Paläolithikums (etwa 150 bis 50–40 Tausend Jahre v. Chr.). In der Höhle von Schanidar (Irak) wurde eine Bestattung eines mit Blumen beschenkten Menschen gefunden.⁷ Rituelle Bestattungen sind ein Ausdruck der Hochachtung vor dem Individuum und des Bewusstseins von dessen Einmaligkeit.

Diese Erkenntnisse beeinflussten aber noch in keiner Weise den Zusammenhalt der organisatorischen Strukturen der Menschheit (Horde, Sippe, Stamm, Stammesbund, Staat). In den Zeiten, in denen wir schon von Religion sprechen können (in unserem Fall wäre wohl auch die Magie hinzuzurechnen), erfüllt das Verhältnis zu den Göttern (bzw. zu höheren helfenden und gefürchteten Kräften) eine dichotome, aber vollkommen unersetzliche Funktion: Es eint die jeweilige Gemeinschaft als einheitliches Kollektiv und ist ein festes Verbindungsstück zwischen ihr und der Natur (dem Weltall). Der einmaligen und zeitlich limitierten Persönlichkeit gibt es die wichtige Hoffnung auf ein Weiterleben nach dessen biologischem Tod, in Mesopotamien und der Antike eher verdeckt, verschwommen, in Ägypten und im Christentum eher konkret. Der altertümliche Individualismus wird bis auf kleine Ausnahmen immer diese beiden Seiten aufweisen. Die Möglichkeit des Einzelnen, sich aus der Gesellschaft auszuschließen, wird davon begrenzt, wie nötig die Teilnahme jedes Einzelnen an den kollektiven Ritualen ist, welche die kosmische Ordnung, aber auch dessen Sicherheit und dessen Weiterbestehen als Individuum sicherstellen.⁸

Ziehen wir zunächst sehr bekannte Beispiele heran. Die einzelnen urzeitlichen Kulturen können wir häufig gerade aufgrund ihres jeweiligen Bestattungsritus voneinander unterscheiden (etwa nach der Ausrichtung der Toten, nach Erd- oder Feuerbestattung, nach Bestattung in der Hocker- oder Rückenlage usw.). Die Einzelnen ordnen sich hier freiwillig den kollektiven Sitten unter, damit sie ein individuelles Leben nach dem Tod erlangen.

Von dem Altertum lässt sich schon anhand der schriftlichen Quellen sagen, dass der Einzelne ein Bestandteil eines religiösen Systems ist, das den Ursprung von Moral und auch von Gesetzen darstellt sowie das Band des sich seines Unterschiedes zu Pflanzen und Tieren bewussten Menschen zu der Natur als Ganzem ist.⁹

Die stärkste Manifestation des Gefühls dieser Verbindung ist für das gesamte Altertum die Vorstellung einer Weltordnung, die Planeten, Zeit, Wetter, Pflanzen, Tiere und auch die menschliche Gesellschaft mitsamt ihrer unbedeutendsten Mitglieder umfasst.¹⁰

⁷ Vergl. z. B. *Duchovní svět občanské společnosti*, Brno 1996, 28.

⁸ Interessant wäre z. B. eine Statistik darüber, wie viele der heutigen Christen noch an die individuelle Erlösung glauben würden, falls sie der Messe fernblieben.

⁹ Ein Beleg einer solchen Verbindung sind die Vorstellungen von dem Baum des Lebens (vergl. beispielsweise: HRUŠKA 1977, 91–101); vergl. ferner: MAENCHEN-HELFEN 1978, 237f. und TAKÁCS 1955, 159f.; bekannt ist eine großmährische Riemenzunge mit dem östlichen Motiv von Baum des Lebens von Mikulčice.

¹⁰ Vergl. z. B. MATOUŠ 1977. *Enki a řád světa*, 119–132; *Enúma eliš*, 176–207; KLÍMA 1977, z. B. 107; 109; 119; 143ff.; LEXA, Bd. II, 1926 (VI B, 25); *ibid.* IX P 7, 5–7, 28); Bd. III, 1928,

Während in der heutigen Zeit der Einzelne meistens sehr leicht seine blutsmäßigen und sozialen Bande, in die er hineingeboren wurde, verlässt, gibt es in der Sippengemeinschaft (von wo ein Teil der ungeschriebenen und später kodifizierten Gewohnheiten in die Ära des Staates übergang und der übrigens auch die kultische Gemeinschaft der altertümlichen Staaten ähnelt) nur einige wenige Wege, diese Bindungen zu verlassen bzw. aus ihnen ausgestoßen zu werden. Individualisierung stellte praktisch nur einen dieser Wege dar, und das keinesfalls für alle, die ihn wählten.

1) Bei exogamen Sippen kann eine Vermählung die Frau aus den Blutsbänden lösen. Es ist ein notwendiger Schritt, aber einer, der offensichtlich nicht als eindeutig gut und sicher für diejenige Frau angesehen wird, die ihre Sippe und deren Götter verlässt. Die Eheschließung ist zumindest teilweise ein Übergang in eine fremde kultische Sphäre, von einem religiösen Rechtssystem in ein anderes. Bräute sind bis weit in die historische Zeit entführt oder aufgekauft worden (was Züge von Unfreiwilligkeit trägt, auch wenn die Grundlage dieses Verhältnisses auch damals zweifellos gegenseitige Zuneigung war).¹¹ Die Hochzeit ist immer eine Zeremonie. Die Braut geht in den Machtbereich der Sippe und des Stammes des Mannes über. In der altrömischen Praxis beispielsweise muss es freilich nicht immer zu einem Abreißen der kultischen Bande zu der Sippe der Braut kommen. Hier verbleibt sie in dem Machtbereich ihres Vaters.¹²

2) Ebenso werden die blutsmäßigen Bande durch solche Verbrechen verlassen, welche die Störung der göttlichen Ordnung bedeuten. Der Einzelne verlässt unfreiwillig das Kollektiv, in das er hineingeboren wurde. In der Volsungasaga finden wir ein schönes Beispiel aus dem Milieu der Sippengesellschaft. Angeblicher Odins Sohn Sigi tötet seinen Diener und versteckt dessen Leiche. Das Verstecken der Leiche war nach den germanischen Gesetzen ein Zeichen für einen vorsätzlichen Meuchelmord, und falls der Täter die Leiche versteckt hatte, fiel die Strafe regelmäßig härter aus.¹³ In der angeführten Saga wird Sigi als Wolf an heiliger Stelle bezeichnet und darf nicht länger bei seinem Vater in seiner Heimat

XXIX 7, 3–10, 30; *Nauka Aniova a Amenemopetova*, Kap. II, 38; Kap. VI, 40–41; Bd. I. (sog. Insinger-Papyrus), 1927: *Poučení* 15, 37; *Poučení* 17, 21–22, 42; *ibid.* 31, 2, 54 u.a.

¹¹ Ein bekanntes Residuum ist beispielsweise die Mitgift, *dos* (Geschenk) genannt, das der Braut von dem Bräutigam und nie von dem Vater übergeben wurde. Es findet sich sowohl im römischen Recht als auch in den sogenannten barbarischen Gesetzen (hier als sogenannte *Morgengabe*). In den *Leges XII tab.* ist keine Bestimmung zur Mitgift erhalten. In den Sammlungen von römischem Recht z. B.: *CTh* III 7, 3; *ibid.* 13; 14, 3, 13; *NTh* 14, 1; *ibid.* 22, 2; *NVal.* 14, 1; *ibid.* 35, 1; *NMai.* 6, 1. In sog. *Barbarischen Gesetzbücher* z. B. *Lex Salica* tit. LXXI, LXXII; *Lex Ribuaria* tit. XXXIX; *Lex Alamannorum* tit. LV; *Lex Baiuvariorum* c. XIV etc.

¹² Es geht um eine Ehe „sine conventione in manum“ genannt — das ist ohne Übergang in die Rechtskraft des Ehemannes.

¹³ Vergleichen wir im Gesetzbuch PLS tit. XLI. *Si quis ingenuo Franco aut barbarum qui legem Salega vivit occiderit, ... VIIIIM dinarios, qui faciunt solidos CC, culpabilis iudicetur. Si vero eum in puteum aut sub aqua miserit, aut de ramis aut de quibuslibet rebus celaturus texerit, XXIVM dinarios, qui faciunt solidos DC, culpabilis iudicetur;* ist hier nämlich das Dreifache zu zahlen.

bleiben.¹⁴ Die meisten Ausgestoßenen müssen eine Möglichkeit zur Einbindung in eine andere Sippe suchen. Bis dahin schützt sie weder das göttliche noch das menschliche Recht (sie sind Geächtete). Sigi findet seinen Lebensunterhalt in bewaffnetem Raub. Das wiederum hängt mit einer weiteren Möglichkeit zur Auflösung von Sippenbanden zusammen, worüber wir in Punkt drei schreiben.

Noch in historischer Zeit kannten die Römer für die Störung des göttlichen Rechts (*fas*) die *sacratio*, welche den Menschen von dem Schutz der Götter und der menschlichen Gesetze ausnahm.¹⁵ Inhaltlich lag sie dem germanischen Begriff *wargus* näher als dem *forbannitus*, dem die römische Strafe *exilium* in seinen beiden Formen entsprach (der mildereren *relegatio* und der strengeren *deportatio*).

3) Hier geht es um die Herausbildung eines Gefolges um einen bedeutenden Führer.¹⁶ Zumindest im Milieu der Germanen, das ich am besten kenne, handelt es sich aber eigentlich um das Ersetzen von Sippenbeziehungen. Mit der Waffenübergabe adoptiert der Führer seine Gefolgsleute *per arma*; im Gefolge gilt der strenge Befehl, für den Anführer Blutrache zu üben — ähnlich wie in einer Sippe für einen jeden Verwandten. Der Eintritt in das Gefolge ist ein Akt des freien Willens des Einzelnen, aber eine Individualisierung bedeutet er praktisch nicht. Die Bindungen, die hier entstehen, sind überaus fest.¹⁷ Es geht allermeist um ein vorübergehendes Gebilde zwischen Sippengesellschaft und Staat. Das Gefolge ist eigentlich kein Bund von Individuen, sondern eine neue feste Gemeinschaft im Rahmen des Stammes, eventuell auch außerhalb. In ihm ordnet sich der Einzelne strengen Regeln unter. „Die freie Wahl“ ist wiederum lediglich

¹⁴ Volsunga-saga 1: Thá kemr upp, at Sigi hefir drepit thraelinn ok myrdan; thá kalla their hann warg í véum, ok má hann nú eigi heima vera med fedr sínum. In frankischen Gesetzbuch ist dieses Wort latinisiert und lautet hier *wargus* (PLS tit. LV, 4: *Si quis corpus iam sepultum effuderit et expoliaverit, wargus sit...*) In späterer Zeit wird er durch den Begriff *forbannitus* ersetzt, der mit dem Ausdruck *bannus* zusammenhängt, der für die Gesamtheit der königlichen Macht verwendet wird. Hier geht es schon um Verbannung mit einem deutlich weniger sakralen Unterton. Vergl. die Erklärung von GENGLER 1875, 823. Mit dem älteren Ausdruck hängt auch Wulfilas Übersetzung des Wortes Verfluchung zusammen: *wargitha* (BRAUNE 1956, 199).

¹⁵ *Lex XII tab. VIII* (Sacratio des Patrons: Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto.) Bekannt war die *Sacratio* auch als Strafe für den, der sich bemühte, König zu werden, für den, der Magistrate wählte ohne das Recht auf Berufung (*ius provocationis*) gegen ihre Entscheidungen (angeblich im Jahre 509 v. Chr.) sowie für den, der einem Volkstribun Schaden zufügte (449 v. Chr.); vergl. Liv. II 8, 2: *sacrando cum bonis capite eius, qui regni occupandi consilia inisset; ibid.* III 55, 5 — hier u. a.: *ut, qui tribunis plebis... nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque venum iret.*

¹⁶ Zu den Germanen vergl. z. B. Tac. *Germ.* 14 und 15; weiter vergl. auch BEDNÁŘIKOVÁ 2007, S. 230.

¹⁷ Tac. *Germ.* 14; aus der späteren Zeit (5. Jhr. u. Z.) vergleichen wir z. B. den Fall der Gefolgsleute von Aetius Optila und Thraustila (Prosper 1373 ad a. 455, Marcellinus Comes VIII 1, ad a. 455, Hydatius 162, 31, ad a. 455).

die Wahl zwischen einem Leben in einer oder anderer Gemeinschaft und dem Ausgeschlossensein aus ihr.

Bei der Herausbildung von Staaten müssen wir schon von einer deutlichen sozialen und auch professionellen Differenzierung ausgehen. Der Bürger oder Bewohner aber befindet sich hier wiederum praktisch an der Stelle eines früheren Blutsverwandten. Ein Grundpfeiler des Staates, der nur in Übereinstimmung mit der Weltordnung funktionieren kann, ist die Gerechtigkeit, die jedem seiner Bewohner widerfahren muss (so wie früher jedem Mitglied der Sippe). Deshalb wird zum Beispiel der ägyptische König mit Horus identifiziert, dem Gott der Gerechtigkeit und des Guten. Der Staat übernimmt Funktionen der Sippe beispielsweise im Bereich der erwähnten Blutrache.¹⁸ Deshalb ist *areiopagos*, der gerade an der alten Hinrichtungsstelle von Athen zusammentritt, das älteste belegte staatliche Organ der athenischen Polis, und deshalb widmen Drakons Gesetze der Mordproblematik so große Aufmerksamkeit.¹⁹ Das Recht wird im Alten Orient und in der Antike als Band zwischen Himmel und Erde aufgefasst, als Ritual. Nehmen wir beispielsweise den rituellen Prolog der Gesetzbücher der archaischen Zeiten Griechenlands (Charondas, Zaleukos) oder die Notwendigkeit der Verwendung von vorgeschriebenen Formeln bei den alten Römern, Absatz *De chrene cruda* aus dem Gesetz *Pactus legis Salicae* u. Ä.²⁰

Von den Staaten des Alten Orients und den Sippengesellschaften unterscheidet sich die Antike zwar deutlich; zu einer vollen Individualisierung kommt es aber zumindest in der Mehrzahl auch hier nicht. Wir können an dieser Stelle nicht alle Seiten des Lebens des antiken Menschen beleuchten. Betrachten wir deshalb vorläufig nur eine von ihnen. Auch in der modernen und der postmodernen Gesellschaft ist nämlich die Religionsfreiheit ein markanter Zug der Freiheit des Einzelnen — und gerade in diesem Punkt knüpft die antike Welt ziemlich nahtlos an die altorientalische Tradition an.

Nehmen wir als passendes Beispiel die römische Gesellschaft: Anfangs geschlossen, ähnlich den griechischen Poleis, nach dem Anwachsen der römischen Macht aber offen, kosmopolitisch, „globalisiert“. Es war eine Gesellschaft eines ständig bunteren religiösen Synkretismus. Zur Illustration führen wir einige epigrafische Denkmäler aus dem Rheinland an, wo keltische, römische und germanische Vorstellungen aufeinandertrafen und sich vermengten.²¹ Der Syn-

¹⁸ Über den Ausschluss eines Mörders aus seiner ursprünglichen Gemeinschaft, über Blutrache und ihren Ersatz durch die Komposition bei den Griechen: *Odyseia* XV, 271–281; *Ilias* IX 632–635.

¹⁹ CARAVAN 1998, 17–19 und 108–117.

²⁰ VERNANT 1993, 52f; *PLS* z. B. tit. XLIV, XLV; LVIII; besonders im letzten angeführten Absatz finden wir sehr alte Rechtsgewohnheiten, die rein rituellen Charakter haben. Die Komposition für den Erschlagenen kann auch auf gar keinen Fall nur teilweise gezahlt werden (selbst wenn der Schuldige und seine Verwandten ihr gesamtes Vermögen gäben).

²¹ KRÜGER, Bd I, str. 360; *RAC* X, Sp. 568 und 573 f; Oros. *Hist. adv. pag.* V 16, 5n. *ILS* II, 1, 4595n; *CIL* XIII, 8707; *ILS* III, 1, 4760; *ibid.* 4561. *CIL* XIII, 3653; 11313; *PWRE* VI A,

kretismus betraf verständlicherweise durchaus nicht nur die Grenzregionen. In das Reich wurden nicht nur griechische, aber auch manche altorientalische Gottheiten angenommen,²² kam es zur Eingliederungen von Gottheiten der besiegten Feinde in das römische Pantheon.²³

Das ursprüngliche römische Königtum war heilig. Der König stand an der Spitze des Kultes. Auf legalem Wege konnte er nur nach dem Interregnum antreten, nachdem der Senat die Zeichen des Himmels beobachtet hatte, die zeigen sollten, ob die Götter dem Kandidaten für das Königsamt gewogen waren. Nach dem Ende der Königsära blieb der Königstitel dem Opferpriester (*rex sacrorum*).²⁴

Das Leben eines jeden Einzelnen war aber weiterhin stark von einer Reihe von religiösen Vorschriften beeinflusst. Es gab *dies fasti* und *dies nefasti*, wobei Amtssitzungen oder Gerichtsverhandlungen nur an den *dies fasti* stattfinden konnten.²⁵

Für die Volkstribunen war die Beobachtung von Himmelszeichen bzw. die Verfluchung einer bestimmten Person die letzte Möglichkeit, Verhandlungen von Politikern zu verhindern, mit denen sie nicht einverstanden waren.²⁶ In Zeiten staatlichen Notstands wurden die Sibyllinischen Bücher zu Hilfe genommen, um die in ihnen vorgeschriebenen Zeremonien durchzuführen.²⁷

Rom kannte eine Vielzahl von Spielen, die mit den Festtagen zusammenhingen. Einen sehr guten Überblick über diese Feiertage gibt uns — leider nur für die erste Jahreshälfte — das Werk „*Fasti*“ des Dichters Ovid.

Auch wenn diese Feiertage einen immer stärkeren „weltlichen Charakter“ annahmen, in dem Sinne, dass sich das Volk eher auf die Spiele freute als auf den einleitenden Opferzug (*pompa*), behielten die Feierlichkeiten von gesamtstaatlicher Bedeutung ihren ursprünglichen Sinn. Die reguläre Ausübung des Kultes sollte dem Römischen Reich Bestand, Sicherheit und Wohlergehen sichern. Es wurde auch geglaubt, dass bestimmte Zeremonien (beispielsweise die Eleusinischen My-

Sp. 2346, s. v. Treveri; *ibid.* II 1, 4743; CIL XIII 8185. Dazu vergl. *PWRE* IV, Sp. 1712, s. v. Crispinus.

22 Auch bei neuen von Griechenland stammenden Kulturen musste der Senat die Erlaubnis zu ihrer Anerkennung geben (vgl. das bekannte *Senatusconsultum De Bacchanalibus* aus dem Jahre 186 v. u. Z.).

23 Macrobius, *Saturnalia* III 9. Besonders interessant ist der Satz: ...*cum obsiderent urbem hostium, eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos, quod aut aliter urbem capi posse non crederunt, aut etiam, si posset, nefas aestimarent deos habere captivos*. Von den Akt der Beschwörung der karthaginischen Schutzgottheiten: *ut me meamque fidem imperiumque legiones exercitumque nostrum ... bene salvos siritis (i. e. vos, dii Carthaginienses) esse*.

24 GJERSTAD, E. *ANRW* 1, 1978, 155f.

25 Vergl. Ovid. *Fasti* I, Verse 45–56; als unpassend für alle Beratungen und Tätigkeiten, sofern sie nicht unabdingbar waren, galten auch die *dies religiosi* (vergl. beispielsweise: Gell. IV 9, 5; Festus 384, 24L; Liv. VI 28, 5).

26 Nach Plutarch beispielsweise (*Crassus* 16) verfluchte der Tribun Ateius den Heerführer M. Licinius Crassus am Anfang von dessen Vorbereitungen gegen die Parther. Dabei benutzte er geheime und althergebrachte Flüche, denen, wie man glaubte, niemand entkommen könne.

27 *HA* Aurelianus 18, 4.

sterien) das Menschengeschlecht erhalten, wobei dies ein Gedanke ist, welcher der altorientalischen Auffassung von der Weltordnung nahe verwandt ist.²⁸

Der Kaiserkult kam dem Kult einen jeden der alten römischen Götter gleich.

Nach den altertümlichen Vorstellungen, die schon von den ältesten Staaten im Alten Orient aber auch von den Sippengesellschaften bekannt sind, hing das Funktionieren einer guten Weltordnung von jedem Einzelnen ab. Aus diesem Grund schloss die Antike a priori die vollkommene religiöse Freiheit aus. Die traditionelle Sicht auf die Antike als ein Zeitalter der Vernunft und der Philosophie ist nicht ganz präzise. Die meisten der antiken philosophischen Systeme sind nicht unreligiös. Es könnte eingewendet werden, dass die Epikureer, deren Auffassung von den Göttern Zeremonien überflüssig machen könnte,²⁹ nicht verfolgt wurden. Ihr Bemühen, den Menschen ihre unterwürfige Angst vor den Gottheiten zu nehmen, hielt offensichtlich niemanden der Anhänger dieser Philosophie davon ab, an den staatlichen religiösen Feiertagen teilzunehmen und somit eine der grundlegenden Bürgerpflichten zu erfüllen. Diese Feiertage konnten von ihnen für unnötig gehalten werden, für gemieden aber keinesfalls.

Anders verhielt es sich schon bei den monotheistischen Juden und Christen. Gerade die Philosophenkaiser waren (mit Ausnahme von Gallienus) größere Verfolger als jene, die eher von dem militärischen Gepräge waren. Der große Eroberer Traianus befahl in seinem Reskript Plinius dem Jüngeren, dem Verwalter der Provinz Bithynien, die widerspenstigen Christen mit dem Tode zu bestrafen; gleichzeitig war er aber bemüht, den Anlass zur Verfolgung soweit wie möglich zu minimieren.³⁰ Dagegen war der Philosophenkaiser Marcus Aurelius ein Christenverfolger. Nach Ernst Renan hätte Antonius Pius es verdient, als bester Herrscher bezeichnet zu werden, wenn er sich nicht gerade Marcus als Nachfolger ausgewählt hätte.³¹ In seiner Jugend nahm dieser spätere Kaiser am Priester- und Tempeldienst teil und war ein großer Anhänger von Opferzeremonien.³² Auch wenn seine stoischen „Selbstbetrachtungen“ manchmal als fünftes Evangelium

²⁸ Einen sehr interessanten Beleg dafür, wie ernst die Antike Rituale nahm, die zum Beispiel mit dem Kreislauf des landwirtschaftlichen Jahres zusammenhingen, liefert Zosimos noch für die Regierungszeit der Kaiser Valentinianus und Valens (Zosim. IV, 3n: Hier wird von den heiligsten Mysterien gesprochen, welche die Menschheit erhalten *ta synechonta to anthrópeion genos hagiótata mystéria*); der Kaiser musste sein Gesetz, das gegen diese Mysterien erschien, zurückziehen.

²⁹ Die Existenz antiker Gottheiten wird von dem Epikureismus nicht bestritten (vergl.: Lucret. *De rer. nat.* I 44–49; I 62–71), aber wenn sie sich nicht um menschliche Angelegenheiten kümmerten, sei es eigentlich weder nötig, den vorgeschriebenen Kult auszuführen, noch große Staatsfeierlichkeiten auszurichten. Interessant ist auch, dass z. B. bei Lucretius Carus die Welt zwar nicht die Erschöpfung der Götter ist, aber die Erde praktisch als eine schöpfende Individualität dargestellt ist. (*De rer. nat.* V 779–792; *ibid.* 833–841).

³⁰ Plin. *Sec. Ep.* X 96 a 97.

³¹ RENAN 1882, 2.

³² DURANT 1944, 484; Ammian. XXV 4, 17: er führt die erhaltenen, auf Kaiser Marcus bezogenen Verse an: „Schneeweiße Bullen richten an Dich, Kaiser Marcus, einen Gruß. Wenn Du erneut gewinnst, dann gehen wir zugrunde!“

bezeichnet werden, verfolgte er die Christen, mit deren Lehre er in ethischen Fragen vieles gemein hatte.³³ Auf seinen Befehl hin gingen die Beamten in Kleinasien gegen sie vor. Die Verfolgung in Lugdunum (Lyon) ging hingegen nur indirekt auf ihn zurück.³⁴

Ein Philosophenkaiser, der in vielem an Marcus anknüpfte war auch Iulianus, genannt Apostata (361–363). Dessen Christenverfolgung verlief zwar unblutig, doch lehnte er es ab, ihnen die Unterweisung der Jugend in staatlichen Schulen anzuvertrauen. Zudem hatte er eine große Vorliebe für Rituale und Tieropfer. Künstlich verschärfte er auch dogmatische kirchliche Streitigkeiten.³⁵

Weder die gebildetsten Kaiser, Philosophen, die an die Macht gekommen waren, betrachteten also die Religion als Privatsache und tolerierten nicht die Ablehnung des staatlichen Kultes. Die christlichen Kaiser verhielten sich später nicht anders. Zu der Dichotomie von Christentum und Heidentum gesellte sich das Problem der Orthodoxie und Häresie, welches uns das Interesse an dem rechten Glauben des Imperiums nicht minder deutlich dokumentiert.

Praktisch sofort nach seinem Sieg über Maxentius und der Herausgabe des Toleranzedikts von Mailand versuchte beispielsweise schon Konstantin der Große, aus der Macht des Staates heraus in Fragen der Glaubenslehre einzugreifen. Auf seine Veranlassung trat im Jahre 314 n. Chr. das Konzil von Arelate (Arles) zusammen, das verurteilte die afrikanischen Donatisten. Die Donatismus-Problematik ist allerdings spezifisch. Manche könnten sagen, dass der Donatismus dem nordafrikanischen Separatismus half, aber Donatus' Hauptthese betraf nicht die territoriale Eigenständigkeit, sondern die kirchliche (*Quid est imperatori cum ecclesia?*).³⁶ Es betraf also das uralte Herrscherrecht, in größerem oder kleinerem Maß über religiöse Angelegenheiten zu entscheiden. Konstantin führt weiterhin die eingelebte Tradition fort, und in kirchlichen Fragen hält er sich für so kompetent, dass er schließlich die Ergebnisse des von ihm selbst einberufenen Konzils von Nicäa missachtet und den orthodoxen Patriarchen Athanasius verbannt — auch wenn sich der wahre Grund dieser Strafe hinter verschiedenen falschen politischen Anschuldigungen verbirgt.³⁷

33 DURANT 1944, 512; OPITZ 1983, 64: Den Christen wurde damals aktuell die Schuld an der Pestepidemie gegeben, die in jener Zeit im Reich wütete. Sie wurde als Rache der Götter erklärt, die wegen der Übertritte zum Christentum erzürnt waren.

34 Im Rahmen der wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Imperiums, befahl er den Städten, die Ausgaben für die Spiele zu senken. Die verurteilten Christen waren billige Kämpfer für das beliebte Spektakel im Arena. Über damalige die Verfolgung der gallischen Kirche beklagt sich Eusebios bitter (V 1).

35 Gründlichere Informationen über seine Politik sehe z. B. in den Werken von J. ČEŠKA. *Římský stát a katolická církev ve IV. století*, 1983, 67–88, oder *Zánik antiky*, 2000, 116–132.

36 Die territoriale Dimension gibt dem Streit erst dessen Widersacher Optatus von Mileve (III 3), dieser entgegnet: *Non enim res publica est in ecclesia, sed ecclesia in re publica, id est in imperio Romano*. Dabei respektiert auch Optatus nicht die globale Dimension des Christentums, das zu jener Zeit schon keine Angelegenheit des Römischen Reiches mehr war, sondern mindestens auch eine Armeniens und der Westgoten hinter der Donau.

37 ČEŠKA 1983, S. 32f.

Wir könnten selbstverständlich einige Fälle von tolerierter Religionsfreiheit erwähnen, und das sogar aus der Zeit von Theodosius dem Großen und aus der Zeit nach dessen Regierung, nach der das Christentum zur einzigen erlaubten Religion des Reiches ausgerufen war. Es handelt sich aber um Einzelfälle, welche die Freiheit sehr bedeutender und gebildeter Einzelpersonen betraf. Betrachten wir deshalb lieber die Haltung der großen Mehrheit zur Religionsfreiheit, wie sie im Zuge der Ereignisse um das Jahr 410 n. Chr. zutage tritt.

In diesem Jahr kam es nach einer dreimaligen Belagerung Roms zu dessen Einnahme durch den Westgotenherrscher Alarich I.³⁸ Weil Rom zuvor von seinen Feinden beinahe 800 Jahre, seit dem Einfall der Kelten im Jahre 390 oder 387 v. Chr., nicht erobert worden war, handelte es sich um ein Ereignis, welches das Selbstgefühl der antiken Welt tief erschütterte. Es entfaltete sich eine Diskussion hinsichtlich der Schwächung des Römischen Reiches und der Katastrophen, die über das Reich hereingebrochen waren. Die Wurzeln der Krise wurden von der großen Mehrheit uns zur Verfügung stehenden Autoren auf religiösem Gebiet gesucht. Ein Nachhall der Ereignisse des Jahres 410 ist das berühmte, von Augustinus niedergeschriebene Werk „*De civitate Dei*“.³⁹ Auf Augustinus' Spuren wandelte auch Paulus Orosius, der in seiner Schrift „*Historiarum adversum paganos libri VII*“ dieselbe Problematik ausführlich behandelt. Von beiden Autoren wird die (im Hinblick auf die Aufmerksamkeit, die sie ihr widmen, wahrscheinlich weit verbreitete) These, dass an dem Unglück, dem sich das Imperium in der letzten Zeit ausgesetzt sehe, die Abkehr vom Kult um die alten Götter schuld sei, also um jene, die Rom zu dessen Macht und Ruhm geführt hätten, dass das Verbot dieses traditionellen römischen Kultes und die Durchsetzung des Christentums den Zorn der römischen Götter heraufbeschworen habe, abgelehnt. Ganz deutlich wird eine solche „altrömische“ Meinung in dem Werk *História néa* des Historikers Zósimos ausgesprochen, welches an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert entstand.⁴⁰

Ein weiterer Beleg für dieselbe Auseinandersetzung ist die *Relatio III* des Q. Aurelius Symmachus, eines Zeitgenossen des Kaisers Theodosius des Großen (geschrieben allerdings an den westlichen Augustus Valentinianus II.).⁴¹ In ihr bittet Symmachus darum, im Sitzungsgebäude des Senats wieder die Statue der

³⁸ Vergl. z. B. Zosim. V 37; 38; 39; 40; 41; 42; 44; 45; 48; 49–50; VI 1; 6–13; Oros. *Hist. Adv. pag.* VII 39, 3–10.

³⁹ Vergl. *De civ. Dei*, z. B. Kap. I 1; I 4; I 7; III 29. Augustinus und Orosius beide nutzen diese historische Gelegenheit, um auf die Bedeutung des Christentums für die Humanisierung der „Barbaren“ und darauf hinzuweisen, dass das Böse in christlicher Zeit nicht stärker, sondern schwächer wird. Orosius zeigt diese Tatsache nicht nur an den obgenannten Stellen, aber auch anhand der Ereignisse der Jahre 401/2 und 405/6 in Italien (*Hist. adv. pag.* VII 37, 8f) und natürlich auch anhand einer Reihe weiterer.

⁴⁰ Der Autor polytheistischer Gesinnung schiebt die Schuld für die meisten Fehler und Unglücke, von der die Spätantike betroffen war, auf den Kaiser Konstantin den Großen oder Theodosius den Großen. Vergl. beispielsweise: II 29; 30; 32; 33; 34; 38; 39; IV 27–29.

⁴¹ *Epistulae*. Ed. O. Seeck. *MGH AA VI*, Berolini 1888.

Siegesgöttin (Victoria) aufzustellen, weil mit ihrer Entfernung das Römische Reich zu siegen aufgehört habe. Symmachus gehörte zu den gebildetsten „Heiden“ der Spätantike. Seine Bildung in Philosophie, Literatur, Geschichte und dergl. hinderte ihn freilich nicht daran zu glauben, dass Roms Schicksal von dem Verhältnis zu den traditionellen Göttern abhängt.⁴² Seine Forderung wurde aber — insbesondere wegen des Eingreifens des bekannten Mailänder Bischofs Ambrosius — abgelehnt. (Gerade Symmachus, u. a. *caput senatus*, konnte bedeutende Ämter in kaiserlichen Diensten bekleiden, auch wenn „Heiden“ solches in jener Zeit schon verboten war).

In den Zeiten größerer religiöser Toleranz in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stand in der Kurie des Senats eine Statue der Göttin der Freiheit (Libertas). Wahrscheinlich war sie verbunden mit der Freiheit der Bürger als solcher oder zumindest mit der Freiheit der Angehörigen des Senatorenstandes.⁴³

Am wichtigsten ist zweifellos, dass sich die Diskussion um die Schwäche des Imperiums viel stärker mit der Religion als mit einer schlechten Regierungsführung, dem Wegfall von Bürgerfreiheiten, den Steuern, der Landwirtschaft und ähnlichen Dingen beschäftigte.⁴⁴ Das menschliche Individuum mochte an das eine oder andere religiöse System gebunden sein, außerhalb stehen konnte es aber nie. Die Überzeugung von der Richtigkeit des Christentums oder des Polytheismus war sicherlich individuell. Die Auswirkungen einer solchen Überzeugung betrafen nach damaliger Auffassung aber den gesamten römischen Staat an, bzw. die gesamte damals bekannte Welt. Ein wirklicher Individualismus auf religiösem Gebiet war nur schwer vorstellbar.

Im 4. Jahrhundert kam es auch in der „barbarischen“ Welt zu großen religiösen Verfolgungswellen, konkret unter den Westgoten. Mit dem Tode bestraft wurden

⁴² Vgl. z. B.: *Repetimus igitur religionum statum, qui rei publicae diu profuit: vos amicis triumphis patrocinium nolite deserere...*(Roma loquitur): *Reveremini annos meos, in quos me pius ritus adduxit... Hic cultus in leges meas orbem redegit, hae sacra Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas repulerunt. ...Nemo me putet tueri solam causam religionum: ex huiusmodi facinoribus orta sunt cuncta Romani generis incommoda. Honoraverat lex parentum Vestales virgines ac ministros deorum victu modico iustisque privilegiis. Stetit muneris huius integritas usque ad degeneres trapezitas, qui ad mercedem vilium baiulorum sacra castitatis alimenta verterunt: secuta est factum fames publica et spes provinciarum omnium messis aegra decepit. Non sunt haec vitia terrarum... sacrilegio annus exaruit. Necesse enim fuit perire omnibus, quod religionibus negabatur. ...Faveant clementiae vestrae sectarum omnium arcana praesidia et haec maxime, quae maiores vestros aliquando iuverunt.*

⁴³ Auf einer Aufschrift auf dem Sockel einer Aëtius-Statue, die in dieser Kurie stand, lesen wir u. a.: *in Atrio Libertatis, quam ... rens (ich ergänze: merens) erigit, dilatata et tuetur aequae, statum aeneam conlocavit, morum probum, opum refugio, delatorum ut hostium inimicissimo, vindicis libertatis, pudoris ultori.* (CIL VI 41389)

⁴⁴ Eine gewisse Ausnahme stellt hier Salvianus dar; denn er registriert ebenfalls eine schlechte Steuerpolitik des Staates, sieht das Patrozinium als Institution, die zum Verlust der vollen persönlichen Freiheit des Schützlings führt, betrachtet die soziale Bewegungen, schlechte Beamte u. dergl. (*De gub. Dei* V 17–23; V 37ff; VI 24–26; VII 27–33; VIII 34–44; VII 91–93; vergl. Liban. *Or.* 18, 193; 33, 13n; 33, 32–35; 46, 22; 49, 2f; Oros. *Hist. adv. pag.* VII 41, 7; Priskos *frg.* 8, *FHG* IV, S. 86ff.

die dortigen Christen, welche die Teilnahme an der Zeremonie der Umfahrt im Stammesgebiet mit der Statue einer Göttin ablehnten (wahrscheinlich war diese Göttin eine Analogie zu der von Tacitus beschriebenen Nerthus — Erde). Hingerichtet wurde auch der berühmte hl. Sabas, ein Bewohner eines wesgotischen Dorfes, weil er es abgelehnt hatte, mit anderen den Abgöttern geweihtes Fleisch zu essen (und das obwohl ihm angeboten worden war, das Opferfleisch zu essen, bevor es den Gottheiten geweiht wurde).⁴⁵

Übrigens belegen vielleicht auch die Reformation und die Gegenreformation in Europa, dass ein individueller Zugang zur Religion auch in diesen neueren Zeiten noch sehr schwierig war.

Zu den Formen von Individualisierung müssen wir ferner auch die sich verbreitende Arbeitsteilung zählen; vor allem die Entstehung eines spezialisierten Handwerks, das meistens nur eine Familie, eventuell eine Familie und ihre Sklaven oder andere nahe Helfer beschäftigte, sowie das Aufkommen des Handels, der den direkten und allgemeinen Warentausch ersetzte. In der Zeit der griechischen und römischen Antike war diese Form der Individualisierung schon weit entwickelt.

Zusammenfassung

Die Ur-Individualisierung und Individualisierung in der Urzeit und in dem Altertum der menschlichen Gesellschaft weisen folgende Grundzüge auf:

Die Trennung des Menschen von der ihn umgebenden Natur (findet seinen Niederschlag z. B. in Bibel, in Sage vom Goldenen Zeitalter).

Bewusstwerdung der Begrenztheit des Individuums durch den Tod (zeigt sich in der Entstehung von Bestattungsriten, von Vorstellungen eines Leben nach dem Tod, eines Letzten Gerichts, von Bestattungsmagie).

Arbeitsteilung, dann vor allem Spezialisierung.

Der Bereich Religion blieb aber kollektiv und war gleichzeitig auch der wichtigste Schutz der menschlichen Gesellschaft vor ihrer Atomisierung wie auch vor der Störung der Einheit von Mensch und Natur.

Die Entstehung der Individualisierung wurde nämlich von einer solchen Gegenwehr begleitet.

⁴⁵ Tac. *Germ.* 43; *Socrat.* IV 33, 7f.; Sozomen. *HE* VI 37, 12ff.; Hieron. *Chron. ad a.* 373; Oros. *Hist. adv. pag.* VII 32, 9; *Passio sancti Sabae Gothi*. Ed. H. Delehaye, Saints de Thrace et Mésie. *Analecta Bollandiana* 31, 1912, S. 216ff; Ambros. *Exp. evang. sec. Lucam* II 37; Aug. *De civ. Dei* XVIII 52; Greg. Tur. *HF* II 14; Epiph. *Adv. haeres.* LXX 15, PG 42, 373; er führt politische Motive dieser Verfolgung an: Hass des Anführers Athanarich auf die Römer; andere Quellen zeugen aber davon, dass sie religiöse und (wie schon in der Antike üblich) religiös-politische Ursachen hatte.

Die Verteidigung des Zusammenhaltes von urzeitlichen oder altertümlichen Gesellschaft und ihre erneuerte Verbundenheit mit der Natur erfolgt:

Durch eine Magie bei der Jagd bzw. der Landwirtschaft oder Zucht wie auch durch die allgemeine Teilnahme an einer höheren Form eines religiösen Rituals, das die Möglichkeit bietet, in die kosmische Ordnung einzugreifen. Der Mensch sie, seinen damaligen Vorstellungen nach, also aktiv erhält und beeinflusst.

Durch gemeinsame Wesensmerkmale von Bestattungszereemonien, die ein individuelles Leben nach dem Tod garantieren.

Durch eine Verknüpfung des Rechts mit der kosmischen Ordnung (mesopotamische Gesetze, ägyptisches Recht, *fas* und *ius* bei den Römern). Menschliche Gerechtigkeit wird nicht von der göttlichen getrennt; sie ist nur ein Abbild des Willens der Götter und schließt auch die ärmsten Mitglieder der Gesellschaft mit ein.

Im Falle einer Hersteller- oder Berufsspezialisierung entstehen beispielsweise religiöse Kollegien, welche die Handwerker oder Kaufleute derselben Profession versammeln, die zumeist einen gemeinsamen Schutzgott verehren (die antiken Schmiede zum Beispiel den Gott Hephaestus oder Vulkanus, die Kaufleute Hermes — Mercurius u. Ä.).

Eine völlige Individualisierung wäre in der Geschichte erst dann möglich gewesen, wenn der Mensch sich von dem Ritual als notwendiger Voraussetzung für den weiteren Bestand der Welt ganz abgewendet hätte.

BIBLIOGRAPHIE

- BEDNAŘIKOVÁ, J. 2007. *Stěhování národů*. Praha: Vyšehrad.
- BRAUN, W. — HELM, K. 1956. *Gotische Grammatik*. Tübingen.
- BRENTJES, B. 1973. *Zlatý věk lidstva*. Praha: Orbis.
- CARAVAN, E. 1998. *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford: Oxford University.
- ČEŠKA, J. 1983. *Římský stát a katolická církev ve IV. století*. Brno: UJEP.
- ČEŠKA, J. 2000. *Zánik antiky*. Praha: Vyšehrad.
- KLAPETEK, M. [ED.]. 1996. *Duchovní svět občanské společnosti*. Brno.
- DURANT, W. 1944. *Caesar und Christus*. Bern: A. Francke A. G. Verlag.
- GENGLER, H. 1875. *Germanische Rechtsdenkmäler*. Erlangen: Verlag von A. Dankert.
- GJERSTAD, E. 1978. „Innenpolitische und militärische Organisation in frühromischer Zeit.“ In *ANRW* I. Berlin — New York: Walter de Gruyter.
- HRUŠKA, B. A KOL. 1977. *Mýty staré Mezopotámie*. Praha: Odeon.
- KLÍMA, J. 1976. *Lidé Mezopotámie*. Praha: Orbis.
- KLÍMA, J. 1977. *Nejstarší zákony lidstva*. Praha: Odeon.
- KRÜGER, B. 1976. *Die Germanen*. Bd I. Berlin: Akademie-Verlag.
- LEXA, F. 1929. *Obecné mravní nauky staroegyptské*. Praha: Univerzita Karlova, 1926 (Bd. I a II) a 1928 (Bd. III).
- MATOUŠ, L. 1976. *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Československý spisovatel.
- MATOUŠ, L. 1977. *Mýty staré Mezopotámie*. Praha: Odeon.
- MAENCHEN-HELFEN, O. 1978. *Die Welt der Hunnen*. Wien — Köln — Graz: Herrmann Böhlau.
- OPITZ, H. 1983. *Die alte Kirche*. Berlin: Evangelische Verlag.

- KLAUSER, TH. ET AL. [EDD.]. *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. X. Stuttgart.
- RENAN, E. 1882. *Marc Auréle et la fin du monde antique*. Paris.
- TAKÁCS, Z. 1955. *Catalaunischer Hunnenfund und seine ostasiatischen Verbindungen*. *AOH*, V, 143–173.
- VERNANT, P. 1993. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: Oikúmené.
- WEINFURTER, K. 1980. „Egypťská kniha mrtvých.“ In Lexa, F. *Egypťská kniha mrtvých*. (Auswahl von K. Weinfurter.) Bratislava: Globus.

RESUMÉ

Článek poukazuje na rozdíly mezi možnostmi individualizace či přímo atomizace společnosti ve starověku a dnes. Starověká víra ve světový řád vytvářela v představách tehdejšího člověka celek, sestávající ze světa bohů, lidí i přírody. Tato jednota byla prakticky vyjádřena nejen v kultu, ale např. i v právních systémech, a to jak staroorientálních, tak i antických. V antickém starověku byla podle mého soudu svoboda jedince značná, ale plné individualizaci v dnešním slova smyslu tu i po přeměně městských států v odosobněná a byrokratická impéria bránilo náboženství, neboť i zde se sféra sakrální a profánní naprostou většinou prostupovaly, a to i v křesťanské době. Pokud stál člověk mimo oficiální náboženství a rituály svého státu, vystavoval tím podle starověkého způsobu myšlení možnému hněvu božstev nebo Boha nejen sebe, ale i celou společnost, k níž náležel.

Ústav klasických studií FF MU
jarmilab@phil.muni.cz