## Homo habitans – domus religiosa

# Religionsgeschichtliche Spuren zum Wesen des Wohnens in der Antike und der Gottesgegenwart im Lebensvollzug

Wolfgang Christian Schneider

Alle drei abrahamitischen Religionen sehen das so: Der Gott, den sie verehren, ist zunächst der »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«, der Gott also des Hauses Abraham, des oikos Abraham, wie griechische Sprache und Denken es sagen, die für die genannte religiöse Tradition ebenfalls prägend wurden. Tatsächlich kennen die meisten frühen Kulturen des Mittelmeerraums und des Nahen Ostens diese Vorstellung des Ineinanders von Geschlecht und Haus. Diese Gemeinsamkeit kann nicht zufällig sein: Sie spiegelt vielmehr einen Sinnzusammenhang, und der muss wesentlich in geistig-sinnlichsinnhaften Bedürfnissen des Menschen begründet sein.

Diese möchte ich hier verfolgen, jedoch nicht in der Linie der abrahamitischen Religionen, da diese durch die Rezeption der hellenischen Metaphysik schon im Judentum seit dem 5. und 4. Jh. v. Chr. monotheistisch durchgestaltet wurde und so vieles absichtsvoll überformt, ja verdeckt und verdrängt wurde. Ich will vielmehr die Überlieferungen der antiken Religionen betrachten, insbesondere der in vielem besonders altertümlichen römischen Religion, der wir ja – und das ist kein Zufall – den allgemeinen Begriff »Religion« verdanken. Gelegentlich freilich soll der Blick auch darüber hinausgehen, um so zu erweisen, dass mit einem solchen Blick keine Partikulartradition, sondern tatsächlich etwas Allgemeines erfasst wird. So öffnet sich schließlich ein Blick auf die geistige, spirituelle Seite des menschlichen Lebensvollzugs »Wohnen«.

## Die Gotteserscheinung und das »Haus« in Hellas

Der Grundgedanke der griechischen Religiosität ist die Epiphanie, die einzelne unmittelbare göttliche Erfahrung, die erst nachträglich

in einem Namen gefasst oder einer schon bekannten oder erkannten Gottheiten zugeordnet wird, letztlich aber doch immer vom Unmittelbaren abhängig bleibt: von Ort und Zeit sowie vom Empfänger des göttlichen Aufscheinens. Am Beginn steht die Erfahrung von einem Außergewöhnlichen, das als Begegnungsakt in Erscheinung tritt, das dann als Wesen erkannt und in einem Namen gefasst wird – und so im Weiteren angesprochen werden kann. So erscheint etwas als hell-sinnhaft Zukommendes, als göttlich Glänzendes und Zugewandtes: eben als theos, das dann als Apollon oder Aphrodite erkannt wird: Apollon o theos, Apollon, das Göttlich Glänzende, Aphrodite o theos, Aphrodite als Göttlich Glänzendes. Im Jüdischen vermag die Erzählung vom Traum des Jakob in Bethel (Gen 28,10-22) diese religiöse Grundhaltung zu verdeutlichen. Nach dem Erwachen erkannte Jakob die göttliche Erscheinung:

"Wahrlich, Jahwe ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht! Er fürchtete sich und sprach: Wie furchtbar ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes, und hier die Pforte des Himmels."<sup>2</sup>

Dann salbte er den Stein. Später bestätigt sich diese göttliche Epiphanie in einer weiteren Erscheinung, und es erfolgt die Weisung zum Bau eines Altares für diesen Gott am Gottesort und zur Wohnungnahme dort:

"Ich bin der Gott von Betel, wo du den Stein gesalbt und mir ein Gelübde gemacht hast." Und später: "Mache dich auf, zieh hinauf nach

Vgl. MARTIN P. NILSSON: Geschichte der griechischen Religion, 2 Bde. (Handbuch der Altertumswissenschaft), München 31967, 73ff. So steht am Beginn des bittenden Hymnus an die Gottheit der Aufruf der früher erfahrenen Epiphanie, vgl. z. B. den Aphrodite-Hymnus der Sappho (Frg. 1 Diel). Grundlegend zur griechischen Sicht des Göttlichen WALTER F. OTTO: Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, Frankfurt/M. 21934 [und öfter]; DERS.: Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, Hamburg 1956; KARL KERENYI: Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation, Zürich 1964.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Gen 28,16f. (Ausgabe: Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle [Hg.], Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, Freiburg 1968 – mit gelegentlichen Korrekturen nach dem Text der Vulgata).

Betel und wohne dort. Erbaue dort dem Gott, der dir erschienen ist [...], einen Altar."<sup>3</sup>

Der Ort der Erscheinung und Erfahrung wird Ort des weiteren Begegnens und Sprechens.

Nach dem Erscheinen der Gottheit oder nach einer – im errungenen Sieg über die Vorbesitzer – sichtbaren Zuwendung der Gottheit des Ortes an einen neuen Ortsherrn (so bei David die Eroberung des jebusitischen Jerusalem) erfuhr eine solche manifest gewordene Göttlichkeit an ihrem Ort Verehrung, ja man siedelte dort, um der erfahrenen Gottheit nahe zu sein, baute dort Haus und Altar. Und die Nachkommen traten in die Verehrung des vom Stammvater Erfahrenen ein, und so gerann die Verehrung – nach Aufgabe oder zumindest Beiseiteschieben früherer Verehrungen – zu einem Kult.

So waren zu Beginn der historischen Überlieferung im Ostmittelmeerraum im Rahmen weiter reichender religiöser Übungen, Überzeugungen und Haltungen zunächst die Kulte der einzelnen »Häuser« (oikoi) maßgeblich.4 Dabei traten die sozial bedeutenden Geschlechter auch im Religiösen besonders hervor: Die Familienhäupter nämlich, die sich in ihrem sozialen Vermögen, in ihrer »Macht«, als Große zu erkennen gegeben hatten und diese Größe für sich und ihr »Haus« aufrechterhalten konnten, erwiesen in ihrem erfolgreichen sozialen Handeln auch die Gültigkeit ihres kultischen Tuns. Für den Blick der Gemeinschaft war offenkundig, dass ein machtvoll Handelnder mit einer großen Gottheit verbunden war und einen machtvollen Kult besaß, der große göttliche Machterweise gewinnen, in das eigene Handeln hereinziehen konnte. Die Vorgänge um den am Beginn der Geschichte Israels stehenden Sippengott Abrahams, Isaaks und Jakobs<sup>5</sup> fügen sich nahtlos in den ostmediterranen Kulturraum ein. Von vornherein war so im Religiösen die Frage nach einem Unmittelbaren gestellt: nach Macht, Erfolg und Fruchtbarkeit. Sie sind wesentlich auch religiöse Kategorien, sie zeigen potestas (das göttlich vermittelte »Vermögen«, das Können und Haben), die gratia (Grazie, Gunst und gnadenhafte

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Gen 31,13 und 35,1-7. – Ähnlich Isaak in Gen 26,24-25.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Zu Zeus vgl. HARALD SJÖVALL: Zeus im altgriechischen Hauskult, Lund 1931; NILSSON: Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, 402ff.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Vgl. z. B. Ex 3,6.15 u. ö.

Zuwendung) von Seiten des Göttlichen und das dem Kulteigner und seinem Hause zukommende Charisma.<sup>6</sup> Vielfach preisen daher die religiösen Überlieferungen die Gottheiten eben im Hinblick auf die einem Großen und seinem Haus gewährte Machtentfaltung. Dabei sind die Wohnstätte solcher machtvoll göttlich Begabten und der von diesen dem Begaber geweihte Kultort unscheidbar verbunden, auch das zeigt das Beispiel des Jakob.

In Hellas ist ein solches bestimmendes Haus und Geschlecht der oikos des Tantalos. Er bestimmt die geistige Welt der Hellenen, und das tritt gerade in einem innigen Austausch mit dem Göttlichen, ja einer Hausgenossenschaft des oikos-Stammvaters mit den Göttern in Erscheinung Er ist durchwirkt von ruhmvoller Größe, aber auch von Tragik: Von den Göttern geladen, ist Tantalos Tischgenosse der Götter, Teilhaber der seligen Welt der Götter, und er verliert dies in seinem über-heblichen Tun, im Diebstahl des Nektars der Götter, in seinem Wunsch, den Göttern gleich zu sein, in seinem Verrat der Geheimnisse der Götter. Das Gewährte behält er, doch in Bitternis: Zeus hängte einen Felsen über ihn und nimmt so dem Genuss jede Gelassenheit, setzt ihm das Köstlichste vor, das doch unerreichbar bleibt, so zerstört der Gott das selige Leben. Dies haftet auf Dauer am Geschlecht des Tantalos: Alle Schrecklichkeiten der hellenischen Sage und aller Ruhm werden Ereignis in seinem Haus, Kinderreichtum und Verlassenheit der Niobe, die finstere Größe der Burg des Atreus in Mykene, die Taten und Untaten des Agamemnon und Menelaos und all die schrecklichen Weiterungen im Trojanischen Krieg, das Opfer der jungen Iphigenie, der Gattenmord der Klytemnestra, der Muttermord des Orestes. Göttliche Nähe und Schrecken hängen an diesem Haus, in Unmittelbarkeit.

Der religiöse Kult solcher »Großen« erhielt eine über die eigene Familie, das eigene Haus hinausreichende Gültigkeit in der Gesellschaft, er zog andere, Einzelne oder auch ganze »Häuser«, an, oder er erzwang den Herzutritt durch göttlich geschenkte Machtaus-

Vgl. dazu WOLFGANG CHRISTIAN SCHNEIDER: Antiker Herrscherkult; in: KURT ERLEMANN – KARL LEO NOETHLICHS U.A. (HG.): Neues Testament und antike Kultur, Bd. 3: Weltauffassung, Kult, Ethos, Neukirchen-Vluyn 2005, 210-217; FRITZ TAEGER: Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkults, 2 Bde., Stuttgart 1957-1960.

übung. Die Tantaliden zeigen es. Doch wenn somit Geringerrangige oder das einfache Volk in die Kulte der adligen Großen eintraten, einzutreten gezwungen waren oder auch einzutreten verlangten, so nicht, weil sie von vornherein keine Kulte gehabt hätten,<sup>7</sup> es dürfte vielmehr auch in der sozial »geringeren« oder unterliegenden Bevölkerung durchaus »hauseigene«, ja auch personeneigene Kulte<sup>8</sup> gegeben haben. Diese aber waren – wie das soziale Handeln ergeben hatte und ergab – offenkundig nicht so machtvoll und Erfolg sichernd wie die der machthabenden großen Familien und Familienhäupter. Die großen »Häuser« gewährten (oder verlangten) ein Eintreten in den eigenen Kult, weil das die eigene hohe Geltung mehren konnte, während sie zugleich die maßgebenden Herren des Kultes blieben. Schon sehr früh sind damit Haus und Lebensvollzug und Gottesverehrung und Kultpraxis mit einer differenzierteren Gesellschaftsbildung und der sozialen Praxis verbunden.

Wir wissen ungefähr, wie es um das Leben und Wohnen in den Häusern der Tantaliden und Atriden bestellt war. Homer erzählt davon, vor allem in der Odyssee, und vieles bestätigen die Grabungen, so in Mykene und in Tiryns. Eine außen umlaufende starke Ringmauer öffnete sich in einem Torbau mit einem tiefen Torgang, in dessen Mitte sich das eigentliche Tor befand. Nach Durchschreiten des Torgangs trat der Hereinkommende auf eine größere Platzfläche, an deren Seiten Wirtschaftsgebäude standen, also Schuppen für die Tiere und die Gerätschaften des Hauses. Beherrscht wurde dieser Hofraum von der Schmalseite eines höheren Langbaus gegenüber dem Torbau, dem Megaron, dessen Zugang an der vorderen Seite sich – meist mit einer inneren Säulenstellung – auf das Tor hin öffnete. Die Rückseite war, das zeigen noch die ältesten Bauten in Olympia, apsidial geformt. Dieser Langbau (dessen vorderer Teil zuweilen geringfügig abgetrennt wurde und so den Charakter einer Vorhalle erhielt) war der eigentliche Ort der Familie, dort wurde gelebt, dort wurden Gäste empfangen. Verlangte die Sitte, wie vielerorts in Hellas, dass Frauen und Männer getrennt voneinander leb-

NILSSON: Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, 710, der mit seinem Gedanken einer religiösen Klientelschaft jedoch zu sehr vom entwickelten Romher sieht.

<sup>8</sup> Hier liegt der Bereich der privaten Frömmigkeit, den die Vertreter einer Gemeindereligion als superstitio ablehnen.

ten, so bestand neben dem Hauptbau ein zweites Gebäude in derselben Megaron-Form als Frauenhaus. In der Odyssee wird das geschildert, wenn die Freier im Megaron des Odysseus den Reichtum des Hausherrn verprassen, Penelope aber in den Frauengemächern lebt und nur gelegentlich hervortritt.

Wenig sagt Homer von den Bildern der Götter. Nur einmal spricht er hinlänglich davon bei dem Palladion, dem Schutzbild des mächtigen oikos des Priamos, der Stadt Troja. Drei Ellen (also knapp 140 cm) hoch soll es gewesen sein, so klein und so leicht, dass ein Mann es tragen konnte. Die Beine eng gestellt, trug die Gottheit in der Rechten den gezückten Speer, in der Linken Spindel und Rocken oder einen Schild. Bei der Gründung Trojas war es vom Himmel gefallen, oder – nach einer anderen Überlieferung – Zeus hatte es dem Ilos als günstiges Zeichen vom Himmel zugeworfen. Von dieser Ilos zuteilgewordenen göttlichen Zuwendung hat die Stadt, die die Siedlung des oikos des Ilos ist, Namen und Bestand: Ilion. Bestehen und Wohl der Stadt sind an die zugewandte Gegenwart der Gottheit gebunden, nicht anders, als es bei der Wohnstatt des Jakob in Bethel der Fall ist. Und solange das Palladion, das Bild der göttlichen Schirmerin, in der Stadt stand, war Ilion vor jeder Eroberung gefeit. Daher müssen die Feinde Trojas gegen die »Vergegenwärtigung« der göttlichen Zuwendung angehen: Zwei Helden der belagernden Achaier, Odysseus und Diomedes, machen sich auf, und es gelingt ihnen, das Palladion zu rauben, die Gottesgegenwart des »Hauses Ilos«; daraufhin fällt dann Ilion. Das »Gottesbild« ist eben nicht nur »Schnitzbild«, in ihm sammelt sich vielmehr das, was die »Gemeinschaft« ausmacht, begründet: Denn nur in einem unmittelbar gegenwärtigen Ganzen, einer alles umfassenden Sinnordnung, kommt auch dem Einzelnen ein Sinn zu. Als begrenzt Sinnhaftes setzt ein Einzelnes, der einzelne oikos, das einzelne Haus, das ganze Sinnhafte voraus: die Einwohnung in einem Geistigen und Göttlichen, die Einwohnung des Geistigen und Göttlichen. Das vergegenwärtigt das Bildwerk, in ihm sammelt sich das Göttlich-Zugewandte.

Die Bildung der Poleis (der griechischen Stadtstaaten) durch einen synoikismos, eine »Zusammenhausung« mehrerer zuvor einzeln siedelnder hervorragender »Häuser« und ihres Anhangs, führte zur Vergemeinschaftung der Hauskulte: Sie wurden in städtischen Kul-

### Homo habitans – domus religiosa

ten zusammengezogen. In Athen geschieht das in den Kultbauten und Kulten von Zeus Phratrios und Apollon Patroos,<sup>9</sup> dann auch im alten »Haus« des Königs auf der Akropolis, dem Parthenon. Damit ging die religiöse Dimension der »Häuser«, des Wohnens in einem Haus, auf die Polis insgesamt über. Die Polis wurde Zentrum auch im Religiösen, wodurch zwar einerseits die einzelnen Häuser ihre religiöse Qualität weitgehend verloren, doch nur in dem Sinne, dass das Wohnen seinen Bezug zum Heiligen wahrte, nun aber über das Wohnen in der Polis begründet war. Die Heiligtümer der Stadt enthielten, wahrten nun die Heiligkeit der Wohnstätten jedes einzelnen Bürgers. Auch im religiösen Aspekt seines Wohnens war der Bürger in seine Stadt eingebunden.

#### Das römische »Haus«

In Italien jedoch, dessen frühe Wohnbauten in historischer Zeit dem Megaron-Typus weitgehend entsprachen, verlor das einzelne Haus und damit das vereinzelte Wohnen im Haus trotz der Bildung der res publica und der Einbindung der Bürger in die res publica nie gänzlich seine religiöse Qualität, da eben bis in die Kaiserzeit hinein die patrizischen und noblen Familien die Geschicke und die Prinzipien der Gemeinde bestimmten. Oft auch bewahrten die großen Häuser eigene Kulte oder entwickelten neue Kulte, die sie von den übrigen abhoben. In Rom lässt sich dergleichen noch spät beobachten, so etwa im Falle des Appius Claudius Pulcher, der in seinem Haus einen eigenen privaten Kultraum besaß, den dann (im Zuge popularer »demokratischer« Agitation) der Volkstribun Caelius zu »vergesellschaften« verlangte.10 Wenngleich das römische Haus nahezu nie im freien Gelände, sondern lediglich in städtischen Siedlungen erhalten blieb, daher auch nicht wirklich eine äußere Ringmauer besitzt, so ist doch über die späteren Entwicklungen hinweg eine gewisse Sonderung des Hauses gegenüber der Umwelt erkennbar geblieben, die in einer fensterlosen Abgrenzung gegenüber den Nachbarn zum Ausdruck kommt. Wie in Hellas, so öffnete sich

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Auch von Zeus Patroos ist die Rede (vgl. HARALD SJÖVALL: Zeus im altgriechischen Hauskult, Lund 1931, 49ff.).

<sup>10</sup> Vgl. CICERO: fam. 8,12,3.

auch in Rom der Hauptbau auf der Schmalseite zum Eingang hin, ein tiefes Vordach schuf einen seitlich offenen Raum für das alltägliche Tun. Dieser Hauptbau, in dem Frau und Mann ohne eine Trennung der Wohnbereiche zusammenlebten, war der eigentliche Ort des Lebens der Familie: Dort waren im Hintergrund die Heiligtümer, deren jedes Haus bedurfte, die letztendlich die *domus* erst konstituierten. Denn nicht von sich selbst her kann der Mensch leben, er lebt nur als eingewebt in die große Ordnung. Dies vergegenwärtigen Gottheiten, die das Haus und sein Bestehen begründen, die daher in keinem römischen Haus fehlten, zunächst die Laren und Penaten (*lares* und *penates*), dann die größeren Gottheiten.

Wenngleich sie häufig vereint genannt werden, sind Laren und Penaten Verschiedenes: Laren stehen gleichsam für die äußere Situierung der domus und der familia im Raum, werden daher auch als Schützer der – letztlich ja sakral bestimmten – Feldmark und Wege (draußen und um das Haus herum, daher dann auch die Straßen des Viertels) gesehen. Die Penaten hingegen sind dem Lebensvollzug in der domus zugeordnet, werden daher mit dem Vorrat des Hauses (penus) und der Nahrung befasst gesehen und mit dem Herd verbunden. Laren und Penaten schauen daher nach verschiedenen Seiten, die einen nach außen, die anderen nach innen. Im frühen italischen Haus hatten beide Wesenheiten ihren Ort an der hinteren Innenwand des eben beschriebenen Hauptbaues, meist eine Nische, in der kleine Bildwerke standen, die aber auch nur gemalt sein konnten. Allgemein bekannt ist diese Strukturiertheit durch die römischen Lager, die ja ebenfalls religiöse Räume sind. Sie wurden durch sakrale Akte konstituiert, »inauguriert«, und bewahrten noch spät eben diese Struktur: Da, wo in der domus das Heiligtum von Laren und Penaten war, ist im Lager das sogenannte Fahnenheiligtum mit den religiösen Zeichen: ein meist apsidialer Raum auf der Rückseite des Hauptbaus des Lagers (praetorium), in dem der Inhaber des Imperiums seinen Sitz hat. Auch das römische Lager von Nimwegen bietet diese Ordnung. Jeden Abend zog sich das römische Heer in einen derartigen inaugurierten, sakralen Raum zurück, selbst wenn er – während des Marschzuges – nur aus dem Gepäck der Soldaten gebildet wurde. So wie die göttlichen Zeichen im römischen Heereslager stellen die Gottesbilder im Haus den Kraftmittelpunkt dar, sie gewährleisten das Gelingen des »Hauses« als

soziale Gemeinschaft. Beispielhaft tritt das im Zusammenhang der Exilierung Ciceros hervor, der vor seiner Abreise ins Exil ein sein Haus bestimmendes Gottesbild im Tempel der kapitolinischen Trias der *Minerva custos urbis* weihte<sup>11</sup> und so das Heil seines Hauses und das eigene Wohlergehen samt der Rückkehr aus der Verbannung der Gottheit anheimstellte. Dieser Vorgang zeigt, was an Heiligkeit das Haus, das Wohnen im Haus in Rom ausmachte, mit welcher Intensität es religiös erfüllt war und wie es in den Gottesbildern sich vergegenwärtigte.

### Das Haus als Ort der Kult-Praxis: Eheschließung in Rom

Die kritischen Momente des Hauses, des Wohnens, sind Heirat, Geburt und Tod: Heirat, weil da das Haus sich einem anderen Haus öffnet, öffnen muss, der Heiligkeitsbereich daher offen liegt, etwas aus dem Haus abfließt in ein anderes Haus, so dass das Haus etwas an ein anderes Haus hinübergibt und dadurch an dieses gebunden wird oder etwas von draußen hereinnimmt, was dann im »Beiwohnen« der neuen Gatten seinen Ausdruck findet. Die Geburt ist ein ähnlich »vager Moment«, weil da sich das Haus verlängert, das Wohnen ein neues Glied aufzunehmen hat, dessen Qualität ungewiss ist. In der Frühzeit ist die Aufnahme des Neugeborenen zuweilen unmittelbar mit der Gegenständlichkeit des Hauses verbunden, der Familienvater hat das Kind annehmend zu erheben, und zwar am Herd des Hauses; tut er das nicht, wird das Neugeborene nicht vollgültiges Glied der Familie, des Hauses. Schließlich ist der Tod für das Haus kritisch, weil sich erneut der Raum des Hauses öffnen muss, ein Glied ausscheidet, hinübertritt in eine andere Welt und vermieden werden muss, dass von dieser anderen Welt her widrige Kräfte in das Haus, das Wohnen, eindringen. Von diesen drei kritischen Momenten des Wohnens der römischen Lebenswelt möchte ich den der Heirat näher betrachten, weil in ihm vor allem eine »Grundlegung« des Wohnens geschieht und so dessen religiöse Implikationen sichtbar werden.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Vgl. CICERO: dom. 144; leg. 2,42; vgl. fam. 12,25,1; Att. 7,3,3.

Früh wurde in Rom geheiratet, meist waren es die Eltern, zumal die patres familias, die die Heiraten bestimmten. Eingeleitet wurde das Heiratsgeschehen mit einer Verlobung, die zwar mit einer Festlichkeit im Hause einer der Seiten begangen wurde (zumeist im Haus des Verlobten), die jedoch nicht das Wohnen betraf: Die Verlobten verblieben in ihren Häusern und hatten keinen näheren Umgang miteinander; oft waren sie ja auch noch recht jung: die Mädchen meist zwischen 13 und 16/17, die jungen Männer zuweilen noch 14 (Caesar war bei seiner ersten Heirat 17). Vielfach geschah die Verlobung mehrere Jahre vor der Heirat. Die jungen Männer mussten zum Zeitpunkt der Heirat die Männertoga angelegt haben, meist geschah dies am Fest des Liber im Frühjahr. Am Abend zuvor hatte der junge Mann die bulla, den in einer Kapsel bewahrten Abwehrzauber, den er seit seiner Geburt um den Hals trug, den Laren geopfert oder besser ihnen wieder anheimgegeben – war also gleichsam aus der engen Bindung an den häuslichen Schutzzusammenhang ausgetreten. Die Mädchen legten in entsprechender Weise am Vortag ihrer Heirat die kindliche toga praetexta ab, kleideten sich in die Toga recta oder regilla, legten ein Haarnetz an, verabschiedeten sich von ihren Puppen oder anderen Spielsachen und gaben sie den Laren. Die Wahl der Heiratstage war streng eingegrenzt, denn als lebensprägender Akt musste die Heiratshandlung in Einklang mit der göttlichen Welt stehen. Ausgeschlossen waren sämtliche Tage, die anderweitig religiös betroffen waren: also alle Feiertage, die Nonen, Kalenden und wegen der vielen Reinigungs- und Sühnefeste praktisch der gesamte Mai. Das familiale häusliche Tun durfte nicht mit einer anderen Heiligkeit kollidieren.

Die Heirat war auf mehrere Weisen möglich: Die strenge Form der confarreatio war nur bei den Patriziern üblich (ja letztlich sogar ihnen vorbehalten, weil sie die Herren der religio der patrizischen domus waren). Nur Kinder einer solchen Ehe (patrimi et materimi) waren zur Übernahme patrizischer Priestertümer befähigt. Denn nur diese Ehen waren religiös voll gültig geschlossen. Die confarreatio war eine öffentliche religiöse Handlung, die nach vorherigen Auspicien in einem geheiligten Raum (einem templum) mit einem Opfer des Pontifex Maximus und des Flamen Dialis vor zehn Zeugen vollzogen wurde. Confarreatio ist von farreum libum abgeleitet, einem Speltkuchen, den die Heiratenden während der Feier zusammen

aßen, so dass also der Vollzug der Mahlgemeinschaft als Teil des Zusammenwohnens konstitutiv für die Eheverbindung war. Mit der confarreatio trat die Frau gänzlich in die domus des Mannes ein, was auch bedeutete, dass sie sich gänzlich in die Verfügungsgewalt (manus) des Mannes begab, in sein »Haus« auch im Religiösen eintrat.

Die anderen, ursprünglich den Plebeiern eigenen strengen Formen der Heirat, bei denen die Frau ebenfalls in die domus des Mannes und damit in die manus des Mannes überging, waren die coemptio und der usus: Bei Ersterer handelte es sich um eine vorgebliche Verkaufshandlung vor Zeugen, die aber nicht schlicht unter moderner sachlicher Perspektive gesehen werden darf, sondern wesentlich als Gabentausch, durch den die Brautfamilien einander verbanden. Die Stand auch in diesem Falle das personal Verbindende im Mittelpunkt. Die Eheverbindung des usus schließlich gründet unmittelbar auf dem Lebensvollzug. Die Ehe trat ein, wenn die Frau ein Jahr lang im Hause des Mannes wohnte, ohne je drei Nächte hintereinander außerhalb verbracht zu haben.

Während bei der confarreatio Eheschließung und manus-Übergabe zusammenfielen, war dies bei den Eheschließungen nach coemptio und usus nicht gegeben: In diesen Fällen musste die manus-Übergabe durch Heiratsakte ergänzt werden, die der Grundanlage der Vorgänge bei der confarreatio glichen, jedoch nicht die hohe Form der (patrizischen) religio vollzogen, nicht von Priestern der res publica, sondern von nichtstaatlichen Priestern begleitet wurden, was keine vollgültige religiositas erreichen konnte. Es waren auspices, die früh am Morgen rituell durch die Vogelschau ermittelt hatten, ob die anstehende Heiratshandlung mit der übermenschlichen Ordnung in Einklang stünde. Die Häuser von Braut und Bräutigam waren festlich geschmückt, und in beiden wurden die Schränke mit den Bildern der Ahnen geöffnet: Sie nahmen so teil am Geschehen - und zeigten dadurch, dass die Heirat tatsächlich über die Verbindung des Einzelpaares hinausging, wesentlich eben der Eintritt einer Person in eine andere domus war und umfassend einen neuen Lebensvollzug bildete, weshalb die Ahnen einbezogen waren, da das Wohnen in der römischen domus ein Leben mit den Ahnen war. Derselbe Zusammenhang tritt beim feierlichen Vollzug der Leichenfeier

Auch hierzu bietet ein alttestamentlicher Vorgang eine Veranschaulichung: der Kauf des Grabgeländes durch Abraham Gen 23.

hervor, bei dem – als von Verwandten getragene Totenmasken – die gesamten Ahnen mit ihren Ehrenzeichen den Verstorbenen auf das Forum begleiten. Nach Verkündung eines positiven Bescheids durch die auspices im Hause der Braut erfolgte die Unterzeichnung des Ehekontraktes in Anwesenheit der bekränzten Hochzeitsgesellschaft. Die Kränze, die auch Braut und Bräutigam trugen, veranschaulichten dabei, dass es insgesamt um ein religiöses Tun ging. Wie bei der confarreatio sagt die Frau im Fall der coemptio: »Quando tu Gaius, ego Gaia« (So du Gaius bist, bin ich Gaia), wodurch sie unter die manus des Bräutigams und seines Hauses tritt und nun neben dem Bräutigam, dem Herrn (dominus), selbst Herrin (domina) des Hauses (domus) ist. Schon die Begrifflichkeit zeigt, dass es um eine Verschmelzung von Identitäten geht und um ein Ineinander von Haus und Mensch im Lebensvollzug der Einwohnung des einen Partners (meist der Frau) in die domus des anderen. Darauf legt die pronuba, eine nur einmal verheiratete Frau, die rechten Hände von Mann und Frau ineinander (dextrarum iunctio), ein Knabe mit der Fackel tritt vor sie, zu Seiten der Braut tritt eine paranympha, zu der des Mannes ein paranumphus (es sind meist Sklaven). Das verbundene Paar tritt zum Altar heran und vollzieht ein Opfer (von Kuh, Schwein, Schaf). Mit dem Vlies des Schafes wird der gemeinsame Sitz des Paares belegt. Dreimal umkreisen sie den Altar, währenddessen der austex (bei der confarreatio aber der Pontifex Maximus) die Gebetsformeln vorspricht, in welchen die Gottheiten der Ehe, vor allem Juno, Tellus und Mars, dann auch Picumnus und Pilumnus angerufen werden. Die beiden letztgenannten Namen weisen auf den hier einschlägigen Zusammenhang zur domus, denn sie sind Verkörperungen der Kräfte der Schwelle (Picumnus) und der Seitensäulen (Pilumnus) des Eingangs. 13 Es sind die Teile, die wesentlich ein Haus in seiner Gegenständlichkeit und in seinem geistigrituellen Gehalt, insgesamt also den Lebensvollzug, das Wohnen darin, bestimmen.<sup>14</sup> Damit sind Ehe, Hausgemeinschaft und Haus konstituiert, was die Glückwünsche der Festgemeinschaft und das anschließende gemeinsame Mahl zum Ausdruck bringen.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Für dies und vieles des Weiteren vgl. AUGUSTINUS: De civitate Dei 6,9.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Auch in der Bibel werden sie als solche wiederholt mit dem Bestehen des Hauses in Verbindung gebracht, z. B. Ex 12,7; Amos 9,1; Zef 1,9 und 2,14.

Nach dem Festmahl kommt es (ursprünglich nach Aufscheinen des Abendsterns, später auch am hellen Tag) unter dem Schutz der Gottheit Juno domoduca, der »hausführenden Juno«, zum Zug der Braut zur domus des Bräutigams, wie zuvor der Gott Domiducus den Bräutigam zum Haus der Braut geführt hatte. Der Zug beginnt - wobei die Macht des heiligen Bezirks der domus hervortritt - mit der Flucht der Braut in den Schoß der Mutter, von wo sie von zwei Jugendlichen aus guter Familie weggenommen, »geraubt« wird; sie nehmen die Braut rechts und links an den Händen. Unter Musikspiel und Jubel bewegt sich nun der Festzug, zu dem weitere Personen herzutreten, unter Fackelgeleit zum Haus des Bräutigams. Vor der Braut aber gehen ein Knabe mit einem brennenden Werg aus Weißdorn und ein weiterer Knabe oder ein Mädchen mit einem Becken reinen, quellgeschöpften Wassers, um so Feuer und Wasser zur domus des Bräutigams zu bringen: die Grundelemente des Haushaltens und der Nahrungszubereitung, die einer der Kernaspekte des Wohnens sind. Darüber hinaus wird Speltkuchen mitgetragen sowie Rocken und Spindel (als Zeichen des fraulichen Tuns). Kinder der Nachbarschaften rufen dem Bräutigam ihr Heischebegehren zu, da er ja nun die Kindheit verlässt, er antwortet mit der Spende von Nüssen und kleinen Münzen. Bei Ankunft an der festlich geschmückte Schwelle ihres neuen Hauses bestreicht die Frischvermählte die Türpfosten mit Fett oder Öl und umwindet sie mit wollenen Binden, um sie so zu heiligen, ein Akt, der unter der Obhut der Gottheit Juno Unxia steht, der »Salberin Juno«. Daraufhin trägt der Bräutigam die Braut über die Schwelle, wohl um so den eben durch den Akt der Frau geheiligten Raum nicht in seiner Gültigkeit zu versehren: Das erste Überschreiten der Schwelle durch die Frau soll von innerhalb des Hauses her erfolgen. Die Frischvermählte übergibt dem Bräutigam das erste von drei mitgeführten Geldstücken (Assen), das zweite weiht sie auf dem Altar der Laren der domus, die nun auch die ihre ist, das dritte wird sie wenig später den Compital-Laren opfern, den Laren des Viertels, dem sie nun zugehört - das entspricht in etwa einer Brunnengemeinschaft. Denn die domus ist zugleich Teil einer weiteren rituell verfassten Gemeinschaft, die sich (ursprünglich) um den gemeinsamen Ort der Wasserentnahme gruppiert; auch dieser ist ein geheiligter Ort des Wohnens. Beim Eintritt in das Atrium des Hauses

werden der Frischvermählten vom Bräutigam vom – seinerseits geheiligten - Herd des Hauses her Feuer und Wasser gebracht, ein komplementärer Akt zur Übergabe von Feuer und Wasser durch die Frau. So wird der nun gemeinsame Lebensvollzug, das gemeinsame Wohnen, im wechselseitigen Zueinander der in den beiden betroffenen domus und ihren geheiligten Stätten verankerten Gaben abgebildet. Hierauf lässt sich die Frischvermählte in dem zum Atrium hin offenen Tablinum auf einem mit einem Vlies bedeckten Sitz nieder: Durch die Einnahme des seit alters konstitutiven Herrschaftsortes innerhalb des Hauses ist sie nun im vollen Sinne domina der domus und mater familias. In diesem Raum bereitete die pronuba (ursprünglich) auch das Ehebett (lectus genialis). Als es später im Zuge eines neuen Individualitätsempfindens in den privateren Bereich rückte, wurde es doch an der ursprünglichen Stelle durch ein kleines Modell vertreten. Die Frau tritt zu dem Bett heran und entrichtet dem Genius ein Gebet, womit auch das Geschlechtliche in den religiös gegründeten Lebensvollzug eingeschlossen wird. Es folgte das feierliche Essen, die Mahlgemeinschaft, die Haus und Familie wesentlich begründete. Es dürfte meist bis in die Morgenstunden gedauert haben. Beim Verlassen des Hauses erhielten die Gäste ein Geldgeschenk und ein Stück Hochzeitskuchen, eine Gegengabe dafür, dass sie das Haus »beehrt«, so zur Begründung der Ehegemeinschaft beigetragen hatten und diese auch in ihrem Lebenszusammenhang beim Essen des Kuchens vergegenwärtigten. Am Morgen danach opferte die junge Frau am Larenaltar des Hauses und trat damit ihr Amt als domina an. Jetzt empfing sie von ihrem Mann die Morgengabe. Als domina erhielt sie darauf in ihrem neuen Rechtsund Identitätsraum einen ersten Besuch von Verwandten, denen sie - nun im eigenen Recht als Hausherrin - ein Essen (repotia) gab, womit nun der Anfang des üblichen Sozialverkehrs im Vollzug des Wohnens gemacht war.

Wohnen, das zeigen die Vorgänge, mit denen in der römischen Lebenswelt ein Zusammenleben in einem Haus, ein Einwohnen, beginnt, ist eine nach vielen Seiten ausstrahlende Handlung: Sie berührt weit mehr als das Gefühlsleben der beiden primär beteiligten Personen, sie erfasst wesentlich auch weitere Dinge, die natürliche und die menschliche Umwelt, aber auch die Verwandtschaft und die Ahnen: Wohnen in der römischen Kultur ist ein ganzheitlicher Lebensvollzug. Bemerkenswert bei all den Akten im Rahmen der Heirat ist die dichte Verwobenheit von menschlichem Tun und übermenschlicher Welt. Die Begründung gemeinschaftlichen Wohnens und der Lebensvollzug insgesamt werden in jedem nur möglichen Aspekt im Übermenschlichen verankert. Das findet seinen Ausdruck nicht nur in den vielfältigen Gebeten und Opfern, die jeweils eine unterschiedliche Ausrichtung, ein unterschiedliches Ziel haben, sondern auch in sinnfälligen Akten, die eine dem Tun innewohnende Wirkkraft vergegenwärtigen. Damit ist das je einzelne Tun der Beliebigkeit entzogen, es ist Teil eines umfassenden Sinnvollzugs. Zugleich wird damit jedem konkreten Teil und jedem Umstand des Lebensvollzugs eine Bedeutung zuerkannt, er ist Teil eines Sinngewebes, das ebenso den Menschen wie die Natur umfasst, eines Sinngewebes, das jedes Teil und jede Bewegung als begeistet erkennt. Gerade als miteinander Verbundene verweisen die Einheiten, seien sie dinglich, natürlich oder menschlich, aufeinander.

Der Mensch und sein Tun im Lebensvollzug, im Wohnen und Leben mit anderen Menschen, anderen Wesen und Dingen, sticht aus dem ihn Umgebenden nicht wirklich hervor, er ist vielmehr eingebettet, und er bringt das in seinem Lebensvollzug zum Ausdruck. Die Schwelle der Tür, die Türpfosten, der Herd, das Wasser und der Brunnen, sie alle haben eine Wesenheit, die im menschlichen Wohnen und Handeln berührt wird. Diesen Wesenheiten gebührt nicht nur Achtung, sondern auch andauernd eine Sorgfalt im Umgang. So müssen eben auch die Gottheiten von Heirat und Geburt geehrt werden. 15 Das konkrete menschliche Tun, und insbesondere das Wohnen, erhält damit eine besondere Tiefe, zugleich aber auch die Dinge und Naturwesenheiten, die der Mensch berührt: Es wird gewusst, dass der Mensch eingebettet ist in das allgemeine Sinngefüge, in das Gefüge der Wesenheiten, das tiefgründig alles miteinander verflicht. Eine tiefgründige Sympathie durchwehte alles Bestehende, und so konnte ein Fehl an einer Stelle ei-

.

Vgl. dazu z. B. das von HIERONYMUS: Adversus Iovinianum (II 48) überlieferte Fragment Chrysipps, der zur Heirat des Weisen rät, um Gamelios und Genethlios, die Gottheiten der Hochzeit und Geburt, nicht zu beleidigen (H. VON ARNIM [HG.]: Stoicorum Veterum Fragmenta 3: Fragment 727) bzw. die Angaben Augustinus' in De civitate Dei VI 9.

nen Fehl an anderer Stelle erzeugen – oder auch anzeigen. So werden die göttlichen Zeichen verstehbar, die in der römischen *religio* eine tragende Rolle spielen und eben auch beim Hochzeitsgeschehen vor jedem Beginn der Festlichkeiten im Wirken der *augures* und *auspices* hervortreten: Die göttlich-übermenschliche Welt erweist in Zeichen, dass das vom Menschen gewollte Tun, die bevorstehende Heirat, in Übereinstimmung mit dem alles bestimmenden Sinngefüge steht, und jeder folgende Akt der Heiratsfeierlichkeiten, der Einwohnung und des nachfolgenden Beiwohnens ist dann nur Nachvollzug des der übermenschlichen Welt Gefälligen.

Was diese Lebensverhältnisse der antiken Kultur zeigen, weist auf einen überzeitlich gültigen Zusammenhang: In einer jeden verantwortungsvoll getanen Handlung scheint die Sinnhaltigkeit der Welt auf. Diese Sinnhaltigkeit ergibt sich nicht durch den Bezug auf eine Instanz außerweltlicher oder überweltlicher Wirklichkeit, sondern unmittelbar aus dem Austausch mit dem konkreten Gegebenen, aus der Notwendigkeit des Lebensvollzugs selbst. Wenngleich vordergründig vom Konkreten absehend, baut genau genommen noch die Vorstellungswelt der Stoa auf dem Grundsatz der Einbettung des je eigenen Lebensvollzugs in die gegebene Naturordnung auf, allerdings bettet sie dies in einen ethischen Zusammenhang ein. Weiter geht Epikur, der mit seinem Beharren auf dem Prinzip der Lust, die ja alles andere meint als ein hemmungsloses Eingehen auf Begierden, vielmehr die einfache unmittelbare Freudeempfindung als das Bestimmende ansieht, jenseits ethischer Engführungen auf das Unmittelbar-Gegebene setzt.16 Bei dem Beharren auf einem unmittelbaren Lebensvollzug, wie er in den Ereignissen um die Heirat, die Einwohnung und das Wohnen zutage tritt, handelt es sich also nicht um etwas zurückgebliebenes Primitives oder endgültig Überwundenes, sondern um eine in sich stimmige Weltdeutung, die dem unmittelbaren Lebensvollzug des Menschen Gewicht und Sinn zuerkannte.

-

<sup>16</sup> Immer noch bedeutsam dazu ist die Studie von WALTER F. OTTO: Lust und Einsicht. Epikur, in: DERS.: Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht, Hamburg 1963 [und öfter].

### Das Zerbrechen der antiken Welt

Augustinus in der Spätantike sah das alles nicht mehr. Er vermochte die Welt der miteinander verflochtenen Wesenheiten nicht mehr wahrzunehmen – und suchte sie lächerlich zu machen.

Geradezu beispielhaft zeigt das seine Aufzählung der beim Vollzug der Ehe waltenden Gottheiten: der gürtellösenden Göttin Virginiensis, des Gottes Subigus, der Göttinnen Prema und Pertunda.<sup>17</sup> Früh war ihm, dem Manichäer, die Welt zerfallen und alles unmittelbar Gegebene entwertet, als purer Stoff ohne Sinnhaltigkeit; diesem geistlosen und letztlich toten Stoff stand eine abgehobene, gänzlich unkonkrete Lichtwelt gegenüber, aus der allenfalls ein Lichtteil in die dumpf-dunkle konkrete Stofflichkeit sich einsenkte. Als er vom Manichäismus zum Christentum übertrat, blieben für ihn doch wesentliche Teile seines früheren Weltverständnisses verbindlich. Insbesondere das Miteinander von Mann und Frau, für das das Deutsche bezeichnenderweise das Wort »beiwohnen« gefunden hat, ist dem christlichen Augustin verdächtig. So hält er in seinen Confessiones seinem Vater Patricius, der sich vergnügt über die von ihm beobachteten ersten geschlechtlichen Regungen des etwa 16-Jährigen äußerte, vor, offensichtlich schon an Enkel denkend, das Dorngestrüpp der aufkeimenden Sinnlichkeit im Sohne nicht ausgerissen zu haben. In der traditionellen lebensbejahenden Haltung des Vaters (der zu diesem Zeitpunkt noch Taufanwärter ist) vermag der Sohn in seinem Lebensbericht nur den "Rausch" zu erkennen, "in dem die irdische Welt den Schöpfer vergisst und dessen Geschöpf statt seiner liebt, trunken vom heimlichen Taumelwein eines verkehrten und aufs Niedrigste gerichteten Trachtens". 18 Allerdings ist die Geschlechtlichkeit nicht als solche negativ.<sup>19</sup> Das Belastende, das den paradiesischen Zustand Vernichtende, liegt in dem vom je Eigenen erfüllten, aus dem Einklang mit Gottes Willen herausfallenden Begehren und der zugehörigen Lust.

AUGUSTINUS: De civitate Dei 6,9; ähnlich 4,8 über die Gottheiten, die beim Wachstum des Korns wirksam werden.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> AUGUSTINUS: Confessiones 2,3.

Vgl. auch Augustinus' neuentdeckte Predigt von 397: Sermo de bono nuptiarum. Vgl. dazu François Dolbeau: Sermons inédits de saint Augustin préchés en 397: sermo de bono nuptiarum, in: Revue Bénédictine 102 (1992), 267-282.

Daher verlangt Augustin, dass Frau und Mann sich bei der Vereinigung zur Erzeugung von Kindern im Gedenken an die vom vereinzelnden Begehren hervorgerufene »Erbsünde« der Traurigkeit befleißigen, da beim ehelichen Verkehr die Leiber von Adams Sündenfall kündeten. Wenngleich diese herumvagabundierende menschliche »Eigen-willigkeit« sich bevorzugt in einer gottfernen geschlechtlichen Begehrlichkeit niederschlägt, kann sie doch in vielen anderen Gestalten erscheinen. Und das gefährdet, ja entwertet grundlegend jede Freude am Unmittelbar-Gegebenen, jede Freude an den lebendigen Dingen, an der Natur, am gemeinsamen Leben und Wohnen. In seiner auf ihn und sein Gotteserleben allein konzentrierten und zusätzlich ungemein herrschaftlich strukturierten Lebenswelt kann sich Augustin nicht vorstellen, nicht gelten lassen, dass alles Leben, alles Miteinander von Sinn durchwoben ist.

Der alles den Menschen Umgebende entleerende Blick des Augustinus (und des von ihm geprägten Christentums) wurde folgenreich, und er versperrte nicht nur den Blick auf die römische Religion und überhaupt jeden Blick auf eine im eigentlichen Sinne innerweltliche Religiosität, sondern tilgte auf lange Zeit hin den Sinn für die Buntheit der Erscheinungen, vertrieb das Göttliche aus dem unmittelbaren Wesensraum des Menschen. Nur noch über eine transzendente Instanz, als seinerseits von der transzendenten Instanz gesetzt, konnte das Gegebene, den Menschen Umgebende als göttlich erfahren werden. Jeder Blick auf das Nahe, auf die Natur und auf das Natürliche im Menschen, erreichte dieses Nahe in seinem göttlichen Gehalt erst und allein über den Bezug zur transzendenten Instanz der monotheistischen Gottheit.

### Die Unmittelbarkeit des Göttlichen

Und doch besitzt das Christentum auch seinerseits Schichten, die ein innerweltliches Göttliches berühren und damit auch eine unmittelbare Sinnhaltigkeit des Lebensvollzugs kennen – und zwar gerade auch des Wohnens. Vor allem ist an das Jesus-Wort zu denken: "Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> AUGUSTINUS: *Predigt* 51,15,25.

mitten unter ihnen" (Mt 18,20). Dieses Wort, das üblicherweise zur Begründung der Kirchengemeinschaft aufgerufen wird, sollte nicht einfach nur (und letztlich verharmlosend) von der göttlichen Allgegenwart in der christlichen Gemeinde her gehört werden, sondern gerade auch vom unmittelbaren Lebensvollzug des Menschen her wahrgenommen werden. Denn tatsächlich ist grundlegend von dem Miteinander, in das der einzelne Mensch eingetreten ist, die Rede – und damit von dem den einzelnen Menschen Umgebenden. So gesehen erschließt sich dieses Versammelt-Sein als unmittelbar sinnerfüllt und damit gerade auch das gemeinschaftliche Wohnen sowie - im Hinblick auf die Bildung solcher Gemeinschaft - die Eheschließung. Es wird ja vielfach nicht recht wahrgenommen, dass die Eheschließung eine sakramentale Handlung ist, bei der sich die Eheleute wechselseitig das Sakrament spenden. Auch da steht der unmittelbare Vollzug der beiden Menschen, in dem das Göttliche ist, im Mittelpunkt. Insgesamt bietet eine genauere Durchsicht der Evangelien eine größere Anzahl von Ereignissen, die eine derartige Heiligung des Innerweltlichen ansprechen. Dies gilt etwa auch für die Aussage Jesu: "Was immer ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25,40). Auch in diesem Ausspruch, der meist lediglich für eine kirchlich gedachte Caritas in Anspruch genommen wird, steckt die unmittelbare Göttlichkeit des menschlichen Tuns und Lebens. Wie nahe diese Deutung dann dem antiken Denken ist, zeigt ein Blick auf Euripides, der Helena im gleichnamigen Stück ausrufen lässt: "Denn Gott auch ist das Erkennen von Freunden".<sup>21</sup> Vielfach wird daher in der griechischen Dichtung das Göttliche der Erscheinung eines nahen Menschen, das Göttliche des Mahles von Freunden gewürdigt. Erst nach einem solchem Blick auf die antike Lebenswelt lassen sich die Umrisse des im Lukas-Evangelium geschilderten Emmaus-Erlebnisses (Lk 24,13-32) recht wahrnehmen: Im Vollzug des Gesprächs begegnet den Jüngern ihr Herr, und in der Unmittelbarkeit des Vollzugs des Mahles erkennen die beiden den von ihnen Geliebten, den sie Lehrenden, in seiner göttlichen Gegenwärtigkeit.

Wenn also die römische *religio* im unmittelbar Nahen und Jeweiligen ein Göttliches erkennt, wenn die griechische Religion im Geschehnis zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Natur Göttli-

<sup>21</sup> Euripides: Helena 490.

ches aufscheinen sieht, so zeugt das nicht von einer primitivunausgefalteten Wirklichkeitssicht, sondern vergegenwärtigt eine mögliche und sinnvolle Welterfahrung, die nicht nur das frühe Judentum kennt, sondern die sich auch in den christlichen Texten findet. Dem Lebensvollzug im Allgemeinen und dem menschlichen Miteinander in Hausgemeinschaft und Wohnen im Besonderen kommt so unmittelbar ein geistiger, ein spiritueller Gehalt zu. Der Mensch ist von vornherein und unausweichlich in ein Miteinander gestellt, ein Miteinander mit anderen Menschen und ein Miteinander mit der ihn umgebenden Natur und den Dingen. Es scheint notwendig, dass der Mensch sich der Sinnhaftigkeit dessen verstärkt bewusst wird und *unmittelbar* in diesem Miteinander das ihm als Sinn Zukommende erfährt.