

6 Antike

Abstract: Der Beitrag zeichnet das Verhältnis von Religion und Wirtschaft und die großen Linien und Traditionen in dessen Entwicklung in der europäischen Antike (ca. 800 v. Chr. bis ca. 500 n. Chr.) nach. Dabei stützt sich der Beitrag vor allem auf Erkenntnisse und Kategorien der Religionsökonomie. Religion wird zum einen als Wirtschaftsfaktor behandelt. Dabei stehen die Finanzierung von Kult und Kultpersonal genauso im Vordergrund wie die wirtschaftlichen Entwicklungen, die neue Möglichkeiten religiöser Verehrung schufen. Zum anderen wird Religion als moralisch-ethische Instanz beleuchtet. Hier wird gezeigt, wie religiöse Vorstellungen das Wirtschaften prägten und neue moralische Bewertungen von Reichtum hervorbrachten. Die Ergebnisse, die aus solchen Fragestellungen anhand eines reichen Fundus an epigraphischen, literarischen und archäologischen Quellen gewonnen werden, tragen zum besseren Verständnis von Religion und Wirtschaft auch im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland bei. Die Betrachtung über den langen Zeitraum öffnet den Blick für die großen Linien und Traditionen der Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Wirtschaft in der europäischen Geschichte. Zugleich stellt der Vergleich mit der polytheistischen Religionspraxis der vorchristlichen Antike klarer heraus, worin die welthistorischen Besonderheiten der monotheistisch-eschatologischen Traditionen bestehen, die das Verhältnis von Religion und Wirtschaft nach der Antike bestimmt haben.

1 Einleitung

1.1 Zielsetzung und Forschungsstand

Die Behandlung der griechisch-römischen Antike in einem Handbuch zu Religion und Wirtschaft in Deutschland während des 19. und 20. Jahrhunderts verlangt nach Erklärung.¹ Die hier gebotene Erklärung verläuft entlang zweier Linien. Die erste Linie ist eine der Kontinuitäten und Traditionen. Für das moderne Christentum war die Antike die formative Phase, in der die theologischen Grundlagen dieser neuen Religion gelegt wurden. Die antike Welt, einschließlich ihrer paganen Vorstellungen und Praktiken, ist der Entstehungskontext für jene christlichen theologischen Debatten und Texte sowie Rollen- und Organisationsmodelle, die bis ins 20. Jahrhundert das Verhältnis

¹ Wir danken Maren Freudenberg, Martin Lutz und Luisa Mollweide für wertvolle Anregungen und Kritik zu einer früheren Fassung dieses Kapitels.

von Religion und Wirtschaft auch in Deutschland bestimmt haben. Ein Ziel dieses Beitrags ist daher, den in diesem Handbuch vorgestellten Forschungsfragen und -ergebnissen chronologische Tiefenschärfe zu geben und den Blick für die großen Linien zu weiten.

Die zweite Linie der Erklärung verläuft über den heuristischen Nutzen von Kontrastierung und Vergleich. Der Blick auf das Verhältnis von Religion und Wirtschaft in der nichtchristlichen, polytheistischen antiken Welt hilft, die historischen Besonderheiten desselben Wechselverhältnisses im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland zu erkennen. In der populären Religion im Übergang zum Christentum als dominanter Religion in der späteren römischen Kaiserzeit gibt es viele Kontinuitäten, etwa bei der Hoffnung auf übermenschlichen Beistand in wirtschaftlicher Not und in dem Versuch, solchen Beistand durch Gelübde und Gaben zu garantieren oder zu vergelten. Andererseits zeigen sich wichtige Abweichungen, etwa in den Diskursen über Armenfürsorge und der Bewertung irdischen Reichtums. Hier dient der Vergleich auch der Frage, in welchem Verhältnis solche Diskurse zur alltäglichen religiösen Praxis stehen.

Das Verhältnis von Religion und Wirtschaft gehört nicht zu den klassischen Themen der Alten Geschichte. Frühe Beiträge stammen zwar bereits aus den 1970er und frühen 1990er Jahren,² aber erst in den letzten zwei Jahrzehnten ist das Interesse an diesem Wechselverhältnis merklich gewachsen. Bislang hat sich dieses Interesse auf die wirtschaftliche Einbettung von Religion konzentriert – also auf die materiellen Kosten des Kults und auf die Frage, welche wirtschaftlichen Chancen sich aus der Nachfrage nach Opfertieren, Pilgerunterkünften, Votivgaben und dergleichen ergaben.³ Die religiöse Einbettung des Wirtschaftens hingegen – also die Frage danach, wie das alltägliche Produzieren, Tauschen und Konsumieren vom Glauben an übermenschliche Kräfte bestimmt war und die Ethik des Wirtschaftens prägte – hat noch

2 Bodei Giglioni, Gabriella: ‚Pecunia fanatica‘. L'incidenza economica dei templi Laziali, in: *Rivista storica italiana* 89, 1977, S. 33–76; Linders, Tullia/Alroth, Brita (Hrsg.): *Economics of Cult in the Ancient Greek World* (Acta Universitatis Upsaliensis, Bd. 21), Uppsala/Stockholm 1992; Auffarth, Christoph: Gaben für die Götter – für die Katz? Wirtschaftliche Aspekte des griechischen Götterkults am Beispiel Argos, in: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, S. 259–272; Rüpke, Jörg: Was kostet Religion? Quantifizierungsversuche für die [antike] Stadt Rom, in: Kippenberg/Luchesi, *Religionsgeschichte*, S. 273–287.

3 Vgl. etwa Collar, Anna/Kristensen, Troels Myrup (Hrsg.): *Pilgrimage and Economy in the Ancient Mediterranean* (Religions in the Graeco-Roman World, Bd. 192), Leiden/Boston 2020; Chankowski, Véronique: Religious Networks, in: Reden, Sitta von (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Ancient Greek Economy*, Cambridge 2022, S. 281–297; Bernard, Seth: Temples, Institutions, and Economic Structure at Rome from the Late Archaic to Mid-Republican Periods, in: Biella, Maria C. [u. a.] (Hrsg.): *Produrre per gli dei: L'economia per il sacro nell'Italia preromana* (VII–I sec. a. C.), Rom 2022, S. 67–82; Wilson, Andrew [u. a.] (Hrsg.): *The Economy of Roman Religion* (Oxford Studies on the Roman Economy Series), Oxford/New York 2023.

in jüngster Zeit vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erfahren.⁴ Eine Ausnahme bildet – wenig überraschend – die Wirtschaftsethik des Christentums, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie sich die gelehrten Vertreter dieser Religion zu Fragen wie Reichtum und Erwerb positionierten.

Die Vernachlässigung der religiösen Wurzeln der antiken Wirtschaftsethik steht in ehrwürdiger Tradition. Als Max Weber daran ging, seine Thesen zum Zusammenhang von protestantischer Ethik und modernem Kapitalismus einer Gegenprobe zu unterziehen, betrachtete er das religiöse Leben im antiken Israel, Indien und China, aber wandte sich dem politischen Leben zu, als er zum antiken Griechenland und Rom kam.⁵ Die politische Kultur der Antike ist zweifellos im welthistorischen Vergleich ungewöhnlicher als ihr religiöses Leben. Die Fragmentierung der politischen Landkarte in von ihren Bürgern selbst regierte Stadtstaaten, die unablässig in Konkurrenz und Austausch miteinander standen, hat es in dieser dominanten, die gesamte Kultur prägenden Form nur einmal gegeben.⁶ Die polytheistische, größtenteils auf göttliche Unterstützung und Vergeltung im Diesseits bezogene Religionspraxis der antiken Mittelmeerbewohner erscheint in globalgeschichtlicher Perspektive dagegen weniger ungewöhnlich.⁷

Die enthusiastische Rezeption der Neuen Institutionenökonomik durch die althistorische Forschung hat bisher noch nicht zu einer stärkeren Beachtung religiöser Institutionen geführt, weil sich Vertreter des institutionenökonomischen Ansatzes wie schon Weber auf das Verhältnis von Politik und Wirtschaft konzentriert haben.⁸ Dabei ließe sich die Kernprämisse dieses Ansatzes, laut dem auch nicht-marktförmige, institutionell verankerte Regeln und Organisationsformen zu wirtschaftlicher Prosperität und Effizienz beitragen (können), weil sie Transaktionskosten senken, gut auf eine Untersuchung der religiösen Grundlagen wirtschaftlicher „Spielregeln“ anwenden.⁹

4 Zum Forschungsstand vgl. auch Hinsch, Moritz: *The Popular Morality of Ancient Greek Commerce*, in: Lutz, Martin/Skambraks, Tanja (Hrsg.): *Reassessing the Moral Economy. Religion and Economic Ethics from Ancient Greece to the 20th Century*, London 2023, S. 16–43.

5 Weber, Max: *Die Stadt* (Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. 22,1), Tübingen 1999 (zuerst 1921). Zu Webers Forschungen zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen siehe den Beitrag von Andrea Maurer in diesem Band.

6 Der beste Vergleichsfall sind, wie Weber so prägnant herausgearbeitet hat, die mittelalterlichen Stadtgemeinden, besonders in Ober- und Mittelitalien; vgl. Weber, *Stadt*.

7 Vgl. Sharot, Stephen: *A Comparative Sociology of World Religions. Virtuosos, Priests, and Popular Religion*, New York 2001.

8 Vgl. stellvertretend für viele Einzelstudien Morris, Ian [u. a.] (Hrsg.): *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge 2007; Reden, Sitta von: *Antike Wirtschaft*, Berlin 2015; Bresson, Alain: *The Making of the Ancient Greek Economy. Institutions, Markets, and Growth in the City-States*, Princeton 2016.

9 Vgl. den Beitrag von Maren Freudenberg und Kianoosh Rezania in diesem Band. Zur Idee der Institutionen als „Spielregeln“ s. North, Douglass C.: *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge 1990, S. 3–10.

In der Forschung zur antiken Religionsgeschichte wurden hingegen in jüngerer Zeit Konzepte etabliert, die auch für das Forschungsfeld Religion und Wirtschaft relevant sind. Da ist beispielsweise die Idee eines Marktes der Religionen: Verschiedene Religionen oder Auslegungen einer Religion konkurrieren wie auf einem Markt um Anhänger:innen.¹⁰ Auch die aus der Wirtschaftsgeschichte (Karl Polanyi) stammende Vorstellung einer Einbettung (*embeddedness*) der Religion rückte das Wechselverhältnis religiöser und ökonomischer Strukturen in den Vordergrund, läuft aber stets Gefahr, die begriffliche Trennschärfe beider Felder einzubüßen.¹¹

Der vorliegende Beitrag hingegen folgt dem Pfad, den Burkhard Gladigow einst für die Altertumsforschung einschlug – dem der „Religionsökonomie“. Dieser Pfad lässt sich mit allen daraus entstehenden Simplifizierungen teilen in (1) Religion als Wirtschaftsfaktor und in (2) das Verhältnis von Religion und Wirtschaft in einem „kulturtheoretischen Kontext“. Während Religion als Wirtschaftsfaktor sowohl die Finanzierung als auch die Einnahmen religiöser Institutionen in den Blick nimmt, fokussiert der kulturtheoretische Kontext die religiös bedingten und habitualisierten Überzeugungen, Lebensweisen und Mentalitäten und wie diese mit ökonomischen Strukturen und Mentalitäten verwoben sind.¹²

1.2 Strukturmerkmale antiker Religionspraxis

Aus Sicht der monotheistischen Religionen der nachantiken Mittelmeerwelt und Europas erscheint bemerkenswert, dass die politischen Machthaber der antiken Welt, von den Bürgern des imperialen Athen bis hin zu den römischen Kaisern, fremde Kulte mit wenigen Ausnahmen nicht untersagten oder verdrängten, sondern duldeten, ko-

¹⁰ Engels, David/van Nuffelen, Peter (Hrsg.): *Religion and Competition in Antiquity*, Brüssel 2014; Stark, Rodney: *Religious Competition and Roman Piety*, in: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2, 2006, S. 2–30; Vaage, Leif E. (Hrsg.): *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Waterloo 2006.

¹¹ Nongbri, Brent: *Dislodging „Embedded“ Religion. A Brief Note on a Scholarly Trope*, in: *Numen* 55, 2008, S. 440–460. Die Wirtschaftssoziologie hat mit Nachdruck daran erinnert, dass alle Formen des Wirtschaftens in irgendeiner Weise sozial eingebettet sind; vgl. Granovetter, Mark S.: *Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness*, in: *American Journal of Sociology* 91, 1985, S. 481–510 und Granovetter, Mark S.: *Society and Economy. Framework and Principles*, Cambridge (MA)/London 2017; vgl. Swedberg, Richard: *Grundlagen der Wirtschaftssoziologie*, Wiesbaden 2009.

¹² Zu dieser Ausdifferenzierung s. Koch, Anne: *Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft. Religionsökonomische Perspektiven*, in: Held, Martin (Hrsg.): *Ökonomie und Religion (Jahrbuch normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik, Bd. 6)*, Marburg 2007, S. 39–64. Grundlegend dazu Gladigow, Burkhard: *Religionsökonomie. Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft*, in: Kippenberg/Luchesi, *Religionsgeschichte*, S. 253–258. Überlegungen zu „sakralem Kapital“, so sehr es den christlichen Vorstellungen eines „Schatzes im Himmel“ auch entspricht, sollen hier nicht weiter interessieren.

optierten oder, wie den Kult der Mater Magna oder des Mithras, in Metropolen wie Rom vor Ort erst hervorbrachten.¹³ Des Weiteren war religiöse Expertise nicht zwingend an die Zugehörigkeit zu einer organisierten Priesterschaft gebunden. Die polytheistische Welt der Antike bot viel Spielraum für religiöse Spezialisten und Entrepreneure (diskursiv unterschiedlich geprägt als „Traumdeuter“, „Wahrsager“ usw.), die ihre Dienste in eigens angelegten Heiligtümern oder auf belebten Plätzen feilboten.¹⁴ Höhere Priesterämter kamen damit zwar in der Regel (mit Blick auf Frauen und Freigelassene freilich nicht zwingend) eher sozial höherstehenden Personen zu, insbesondere im aristokratischen Rom. Doch war es vor diesem Hintergrund kein Akt der Ketzerei oder des Aberglaubens, wenn die kleinen Leute sich ihre eigene Religion für ihre Bedürfnisse schufen oder hierfür religiöse Dienste anderer in Anspruch nahmen, gleich wie elitäre Gelehrte darüber dachten.¹⁵

1.3 Gliederung des Beitrags

Angesichts der geographischen, zeitlichen und thematischen Spannbreite der Forschungsfelder und der lückenhaften Überlieferung des antiken Materials kann der Beitrag lediglich Schlaglichter werfen. Diese fallen überwiegend auf die politischen Zentren der antiken Welt, die imperialen Städten Rom und Athen, und religiöse Zentren wie etwa die Orakelstätten in Delphi und Dodona. Die Gliederung folgt dabei dem erwähnten Pfad der Religionsökonomie. In Abschnitt 2 wird die Religion und ihre Praxis als Wirtschaftsfaktor behandelt: Wie wurden Ritus und Kult finanziert und wie schufen wirtschaftliche Entwicklungen, bspw. zunehmendes Wirtschaftswachstum, handwerkliche Spezialisierung und Monetarisierung, neue Möglichkeiten religiöser Verehrung? Der dritte Abschnitt diskutiert im Gegenzug die religionskulturelle Einbettung des Wirtschaftens: Welche religiösen Vorstellungen prägten die Haltung zur Erwirtschaftung materiellen Wohlstands und dienten als normative Grundlage des Austauschs? Der vierte Abschnitt wendet sich der anderen Seite dieser Medaille zu und nimmt den Diskurs über moralische Bewertung von Reichtum und seiner

¹³ Daran knüpfte eine Debatte zum „toleranten“ oder „intoleranten“ Charakter der römischen Religion an; bspw. Arena, Valentina: *Tolerance, Intolerance, and Religious Liberty at Rome*, in: Ceconi, Giovanni Alberto/Gabrielli, Chantal (Hrsg.): *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Bari 2011, S. 147–164; North, John A.: *Religious Toleration in Republican Rome*, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 25, 1979, S. 85–103.

¹⁴ Zu Experten vgl. Parker, Robert: *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, S. 116–139 und Rüpkke, Jörg: *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München 2016, S. 303–334.

¹⁵ Eine pointierte Zusammenfassung der Besonderheiten antiker vorchristlicher Religion bei Finley, Moses I.: *Foreword*, in: Easterling, Patricia E./Muir, John V. (Hrsg.): *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, S. xiii–xx; vgl. ausführlich Rüpkke, Pantheon.

richtigen gemeinnützigen Verwendung in den Blick. In jedem dieser Abschnitte folgt die Darstellung grob einem chronologischen Schema, das in der griechischen Archaik (etwa 8.–6. Jahrhundert v. Chr.) beginnt und in der christlichen Spätantike (etwa 4.–6. Jahrhundert n. Chr.) endet. Im abschließenden fünften Abschnitt werden Desiderata zukünftiger Forschung benannt.

2 Wirtschaft der Religion

2.1 Gaben für die Götter: Gebet, Opfer und Weihgeschenk

Wenn wir Religion minimal definieren als Glauben an das Wirken übermenschlicher Kräfte in der Welt,¹⁶ dann wird dieser Glauben, sofern er das menschliche Verhalten beeinflusst, auch die Allokation knapper Ressourcen beeinflussen, d. h., die Kosten der Kommunikation mit den Göttern variieren. Ein Gebet ist schnell gesprochen, aber ein materielles Opfer oder gar ein Fest mit Gebeten, Opfern, Tänzern und Kulmahl kosten nicht nur Geld, sondern auch Zeit. Deshalb war der Rhythmus der Feste, die Kulminationspunkte des religiösen und sozialen Lebens waren, wie in allen agrarischen Gesellschaften zunächst vom saisonalen Kalender der Feldarbeit bestimmt, d. h. der Abfolge von Phasen intensiver Arbeit bei Aussaat und Ernte in Hochsommer und Winter.¹⁷ Die zunehmend schriftlich fixierten Festkalender legten einerseits fest, wann man Geschäfte machen durfte (nicht an Festtagen!), und schufen andererseits eine berechenbare Nachfrage nach Konsumgütern.¹⁸ Die den Göttern geweihten mehrtägigen Festspiele der römischen Welt verschlangen zunehmend gewaltige Summen und beförderten die Entstehung eines wirtschaftlichen Netzwerkes, das sich schließlich über das gesamte römische Reich erstreckte.¹⁹ Die christlichen Erinnerungsfeste für

16 Riesebrodt, Martin: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, S. 110–118. Zu dieser Minimaldefinition in den Religionswissenschaften siehe Boyer, Pascal: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001; McCauley, Robert N./Lawson, E. Thomas: *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002.

17 Dodds, Eric R.: *The Religion of the Ordinary Man in Classical Greece*, in: Ders.: *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1974, S. 140–155, 145 f.

18 Rüpke, Jörg: *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin 1995.

19 Spickermann, Wolfgang: *Wirtschaft und Religion*, in: Reden, Sitta von/Ruffing, Kai (Hrsg.): *Handbuch Antike Wirtschaft*, Berlin 2023, S. 665–689, 676–678. Zu dieser Entwicklung *en detail* Bernstein, Frank: *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart 1998. Jüngst zur Spätantike mit Blick auf Christianisierung Puk, Alexander: *Das römische Spielewesen in der Spätantike*, Berlin 2014. Zur ruinösen Verpflichtung siehe Veyne, Paul: *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976.

Märtyrer nahmen in der Spätantike Ausmaße an, die sich durchaus mit denen der paganen Feste messen konnten.

Gebet, Opfer und Weihgeschenk waren die drei Hauptelemente des antiken Kults.²⁰ Zwei dieser Elemente, Opfer und Weihgabe, zeichnet ihre Materialität aus. Bereits in archaischer Zeit konnten Weihgeschenke monumentale Ausmaße annehmen, insbesondere in Form überlebensgroßer Götter- und Menschenstatuen. Der größte Teil der niedergelegten Weihgaben war indes bescheidener: private Schmuckstücke oder Kleidungsstücke oder kleine Terrakottafigurinen. Für den einzelnen Spender stellten sie allerdings nicht unerhebliche Werte dar, insbesondere, wenn es sich um exotische Importgüter handelte oder von spezialisierten Handwerkern vor Ort hergestellte Waren. Weihgeschenke stellten nicht nur die eigene Frömmigkeit zur Schau, sondern zugleich Reichtum und Prestige. Sie waren damit Vehikel der ausgeprägten Konkurrenz sowohl unter den städtischen Bürgern als auch unter den Städten als Kollektive ihrer Bürger.²¹

Die aufwendigsten Opfergaben waren blutige Tieropfer, bei denen Exemplare der wichtigsten agrarischen Nutztiere, Schaf, Schwein und Rind, rituell getötet wurden. Anschließend wurden die ungenießbaren Teile auf dem Altar verbrannt. Während sich die Götter nach antiker Vorstellung am aufsteigenden Geruch und Rauch labten, verzehrten die Kultgenossen das Fleisch als Festmahl. Bereits in den Homerischen Epen, verfasst um 700 v. Chr., nehmen Beschreibungen ritueller Kommensalität, der Vergemeinschaftung beim gemeinsamen Mahl, breiten Raum ein. Sie waren häufig die einzigen Anlässe, bei denen die Mitglieder einer agrarischen, zum großen Teil auf Subsistenzniveau wirtschaftenden Gesellschaft Fleisch verzehrten.²² In der römischen Welt nahm diese Kommensalität mit dem Aufstieg zur Weltmacht im dritten Jahrhundert v. Chr. völlig neue Dimensionen an. Bei Dank- und Bittfesten (sog. *supplicationes*) fanden in öffentlichen und privaten Tempeln Opfer mit hunderten Opfertieren statt, die Straßen waren mit Weihrauch gefüllt und Spieler und Tänzer begleiteten Prozessionen feierlich betender Frauen. Diese Feste förderten nicht nur die Gemeinschaftsbildung. Sie waren eine logistische Herausforderung und ein Wirtschaftereignis sonder-

²⁰ Typologische Übersichten bei Nilsson, Martin P.: Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. 3. Aufl. München 1967, S. 132–163 und Latte, Kurt: Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft, Bd. 5,4). 2. Aufl. München 1967, S. 375–393. Zum Verhältnis Opfer und Wirtschaft siehe auch Horster, Marietta: Wirtschaft und Religion, in: von Reden/Ruffing, Antike Wirtschaft, S. 435–458.

²¹ Straten, Folkert T. van: Gifts for the Gods, in: Versnel, Hendrik S. (Hrsg.): Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Leiden 1981, S. 65–151; Jim, Theodora S.: Sharing with the Gods. *Aparchai and Dekatai in Ancient Greece*, Oxford 2014; Bodei Giglioni, 'Pecunia fanatica'.

²² Jameson, Michael H.: Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece, in: Whittaker, C. R. (Hrsg.): Pastoral Economies in Classical Antiquity, Cambridge 1988, S. 87–119. Vgl. Rives, J. B.: Animal Sacrifice and Euergetism in the Hellenistic and Roman Polis, in: Religion in the Roman Empire 5, 2019, S. 83–102.

gleichen.²³ Kommensalität war auch Kern der Vereinskultur der römischen Kaiserzeit in Form vereinsinterner Gastmähler, die nicht notwendigerweise auf große Tier-schlachtungen, sondern wie im Falle des Mithras- oder Mater Magna-Kultes gerne auf Hühner und andere kleinere Tiere zurückgriffen.²⁴ Das Abendmahl, bis heute Kern christlicher Religionspraxis, ist insofern eine symbolische Fortführung der antiken paganen Praxis, die Gemeinschaft der Gläubigen durch Kommensalität zu stiften.²⁵

Der individuelle Konsum von Nahrungsmitteln und Devotionalien war ein nicht zu unterschätzender Wirtschaftsfaktor. Dies betraf nicht zuletzt religiöse Kleidung, deren Herstellung einen erheblichen Markt darstellte, wie wir etwa in Inschriften aus Ephesos des dritten nachchristlichen Jahrhunderts erkennen können.²⁶ In einer Kultur mit ausgeprägtem Toten- und Ahnenkult schufen auch Bestattungen große Nachfrage nach Gütern und Dienstleistungen. Der Umfang von Bestattungsaufwand (von Räucherwerk bis Personal wie z. B. Klagefrauen und Schauspieler), Grabbeigaben und Grabmonumenten variierte zeitlich und örtlich stark, abhängig von wirtschaftlicher Prosperität, Intensität der Statuskonkurrenz und gesetzlichen Regulierungen.²⁷ Der Aufwand bezeugt ein großes Interesse am zumindest ideellen Nachleben, das aber, anders als im christlichen Europa, nicht auf die Erlösung der Seele im Jenseits fokussiert war.

Ein weiterer Schauplatz der Intensivierung von Investitionen in Religion war die Monumentalisierung antiker Kultplätze. Der Bau monumentaler Tempel als Behausung überlebensgroßer Kultbilder und die Ausrichtung überregionaler Festspiele begann in der griechischen Welt im 8. Jahrhundert v. Chr.,²⁸ in Italien und Rom im

23 Zu Dankfesten vgl. Février, Caroline: *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome*, Turnhout 2009; Linke, Bernhard: Emotionalität und Status. Zur gesellschaftlichen Funktion von *supplicationes* und *lectisternia* in der römischen Republik, in: Knepp, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster 2003, S. 65–86; Halkin, Léon: *La supplication d'action de grâces chez les Romains*, Paris 1953. Jüngst ferner Fercho, Verena: *Die stadtrömische supplicatio in republikanischer Zeit. Formierungen eines Ritualkomplexes*, Göttingen 2023.

24 Einen guten Einblick in die religiöse Vereinskultur Roms bietet Bendlin, Andreas: Eine Zusammenkunft um der religio willen ist erlaubt ...? Zu den politischen und rechtlichen Konstruktionen von (religiöser) Vergemeinschaftung, in: Kippenberg, Hans. G./Schuppert, Gunnar F. (Hrsg.): *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2005, S. 65–108.

25 Dunbabin, Katherine: *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge 2003, S. 141–202.

26 Kleijwegt, Marc: *Textile Manufacturing for a Religious Market. Artemis and Diana as Tycoons of Industry*, in: Jongman, Willem/Kleijwegt, Marc (Hrsg.): *After the Past. Essays in Ancient History in Honour of H. W. Pleket*, Leiden 2002, S. 81–134.

27 Engels, Johannes: *Funerum sepulcrorumque magnificentia*. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt, Stuttgart 1998; vgl. Hinsch, Moritz: *Ökonomik und Hauswirtschaft im klassischen Griechenland*, Stuttgart 2021, S. 78–83. In Umfang und Vielfalt einzigartig sind die Nekropolen Etruriens; vgl. das Material bei Haynes, Sybille: *Kulturgeschichte der Etrusker*, Mainz 2005.

28 Osborne, Robin G.: *Greece in the Making, 1200–479 BC*. 2. Aufl. London 2009, S. 248–257; Coldstream, John N.: *Greek Temples: Why and Where?*, in: Easterling/Muir, Religion, S. 67–97.

6. Jahrhundert.²⁹ Diese Entwicklungen sind nicht nur Ausdruck wachsender Prosperität, handwerklicher Spezialisierung und kommerzieller Vernetzung der Mittelmeerkwelt,³⁰ sie sind zugleich, vergleichbar den Kathedralen der mittelalterlichen Städte, Gemeinschaftswerke, die kollektive Identität zum Ausdruck brachten und selbstbewusst in Konkurrenz zu den Monumentalbauten anderer Städte traten.³¹

Mit der zunehmenden Monumentalität nahmen auch die Kosten des Tempelbaus und -betriebs zu. Wie der Kirchenbau im nachantiken Europa schuf das eine Nachfrage nach spezialisiertem städtischen Handwerk. Für die griechischen Tempelbauprojekte der klassischen Zeit (5.–4. Jahrhundert v. Chr.) geben uns detaillierte Abrechnungsschriften aus Athen, Delphi und Epidauros eine Vorstellung von der Organisation der Anlieferung der Baumaterialien und der Arbeit spezialisierter Handwerker, die einzelne Gewerke versahen und regional hochmobil waren.³² Für Rom fehlen vergleichbare Quellen, aber hypothetische Schätzungen haben auch hier die wirtschaftliche Bedeutung des Tempelbaus verdeutlicht.³³

Nicht anders als Kirchenbauten bis in die Gegenwart erforderten antike monumentale Tempel schließlich nicht bloß erhebliche Ressourcen beim Bau, sondern auch in der Instandhaltung. Beginnend mit Augustus (27 v. Chr.) nutzten die römischen Kaiser diese Tatsache, um sich nicht nur durch kostspielige Neubauten, sondern auch durch die Wiederherstellung alter Tempel in die Sakraltopographie der Stadt einzuschreiben.³⁴

29 Biella, Maria Cristina: *Gods of Value. Preliminary Remarks on Religion and Economy in Pre-Roman Italy*, in: *Religion in the Roman Empire* 5, 2019, S. 23–45; Cornell, Timothy J.: *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*, London 1995, S. 108–112; Rüpke, Pantheon, S. 67–94. Einen Überblick zur Entwicklung römischer Kulttopographie bietet Spickermann, *Wirtschaft*, S. 666–673.

30 Osborne, *Greece*, S. 82–96.

31 In Rom fiel die Errichtung des ersten großen Tempels auf dem Kapitol mit dem Beginn der Republik, um 509 v. Chr., zusammen, vgl. Cornell, *Beginnings*, S. 218–223. Für einen Überblick über griechische Tempelbauten vgl. Coldstream, *Temples*.

32 Horster, *Wirtschaft*, S. 451–454. Feyel, Christophe: *Les artisans dans les sanctuaires grecs aux époques classique et hellénistique. À travers la documentation financière en Grèce*, Athen 2006; Pitt, Robert K.: *Inscribing Construction. The Financing and Administration of Public Building in Greek Sanctuaries*, in: Miles, Margaret M. (Hrsg.): *A Companion to Greek Architecture*, Chichester/Malden 2016, S. 194–205.

33 Padilla Peralta, Dan-el: *Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*, Princeton/Oxford 2020, S. 31–78. Vgl. hierzu den jüngsten Sammelband Wilson, Andrew [u. a.] (Hrsg.): *The Economy of Roman Religion*, Oxford 2023.

34 Zur kaiserlichen Tempelbautätigkeit und ihrer Wirkung vgl. Beard, Mary [u. a.]: *Religions of Rome. A History*, Cambridge 1998, S. 249–278; zur Transformation vgl. Arnold, Maris: *Republikanische Heiligtümer im kaiserzeitlichen Rom*, in: Blömer, Michael/Eckhardt, Benedikt (Hrsg.): *Transformationen paganer Religion in der römischen Kaiserzeit Rahmenbedingungen und Konzepte*, Berlin 2018, S. 175–197; Spickermann, *Wirtschaft*, S. 668–670. Zur Baupolitik der Flavier exemplarisch Darwall-Smith, Robin H.: *Emperors and Architecture. A Study of Flavian Rome*, Bruxelles 1996.

Der Trend zu monumentalen Sakralbauten setzte sich entgegen der paulinischen Lehren auch im frühen Christentum fort. Grund dafür waren weniger die Ambitionen lokaler Geistlicher als das Repräsentationsbedürfnis von Kaiser und Elite, das nun in den christlichen Raum hineingetragen wurde.³⁵ Im 5. Jahrhundert war diese Bautätigkeit bereits an dem Punkt angelangt, dass hinreichend qualifiziertes Personal für die Vielzahl gestifteter Kirchen fehlte.³⁶

Heiligtümer, zumal solche überregionalen Rangs, kosteten allerdings nicht nur viel, sondern waren – wie Pilgerstätten bis in die Gegenwart – mitunter äußerst lukrativ. Für das kleine ländliche Delphi war das Orakel des Apollon eine wichtige Einnahmequelle, weil es Kultreisende, die wir nur unter Vorbehalt als „Pilger“ bezeichnen können,³⁷ anzog, die Unterkunft und Verpflegung brauchten und vor Ort Opfertiere und Weihgeschenke kauften. Feste schufen eine konzentrierte Nachfrage gerade in Gebieten ohne feste Märkte und wurden deshalb häufig zum Anlass für regelrechte Handelsmessen von überregionaler Bedeutung,³⁸ mit dem Ergebnis, dass einige Städte ihre Wirtschaft auf Pilgerreisen ausrichteten, die ihnen Steuereinnahmen brachten.³⁹ Neben dem Besuch von Festen verfolgten Pilgerreisen auch praktische Anliegen. Dies betraf insbesondere die Hoffnung auf Heilung von Krankheit, etwa in den Heiligtümern des Heilgottes Asklepios.⁴⁰ Derartige Stätten zogen neben Kranken auch viele religiöse und medizinische Spezialisten an, die sich dort niederließen und ihre Geschäftskonkurrenz im 2. Jahrhundert n. Chr. sogar in einen lebhaften schriftlichen Gelehrten Diskurs überführten.⁴¹

Die wirtschaftlich-urbane Verdichtung religiöser Angebote nahm im frühen Christentum erheblich Fahrt auf. Mehr noch als zuvor entstanden Pilgerzentren, die eine

35 Vgl. Elsner, Jaś: Art and Architecture, in: Cameron, Averil/Garnsey, Peter (Hrsg.): The Cambridge Ancient History. Bd. XIII: The Late Empire, A.D. 337–425, Cambridge 1998, S. 736–761, 737.

36 Krause, Jens-Uwe: Überlegungen zur Sozialgeschichte des Klerus im 5./6. Jh. n. Chr., in: Witschel, Christian/Krause, Jens-Uwe (Hrsg.): Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Stuttgart 2006, S. 413–440, 416–418.

37 Wie bei christlichen Pilgern waren die Reisen antiker Besucher fremder Heiligtümer zwar religiös motiviert, die Reise selbst war aber keine Bußleistung, sondern bloß praktische Notwendigkeit.

38 Vgl. Potts, Charlotte R.: Investing in Religion. Religion and the Economy in Pre-Roman Central Italy, in: Wilson [u. a.], Economy, S. 50–74; De Ligt, L.: Fairs and Markets in the Roman Empire, Amsterdam 1993.

39 Vgl. die Beiträge in Collar/Kristensen, Pilgrimage; Jameson, Sacrifice; Horster, Marietta: Hellenistic Festivals. Aspects of the Economic Impact on Cities and Sanctuaries, in: Collar/Kristensen, Pilgrimage, S. 116–139; Rutherford, Jan: The Experience of Pilgrimage in the Roman Empire. *Communitas, Paideia, and Piety-Signaling*, in: Gasparini, Valentino [u. a.] (Hrsg.): Lived Religion in the Ancient Mediterranean World, Berlin 2020, S. 137–156.

40 Hierzu umfassend Petsalis-Diomidis, Alexia: „Truly Beyond Wonders“. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios, Oxford 2010.

41 Dies ergibt sich bspw. aus Artemidors Abhandlung zur Traumdeutung (*Oneirokritika*, 1, prooem; 4 prooem). Aelius Aristides erweckt diesen Verdacht, indem er seine eigene Autorität durch das ihm auferlegte göttliche Leiden hervorhebt (Aristides, *Hieroi λόγοι*, 1, 61–63. 67; 2, 71–73).

regelrechte „tourist industry“ ausbildeten.⁴² Im Vergleich zu den Schauplätzen der früheren panhellenischen Feste wie in Olympia wiesen christliche Pilgerstätten eine große Vielfalt an Unterkünften auf, die von Gasthäusern vor Ort (*pandocheia*, *xenodochia*) bis zu Unterkünften bereits auf der Wegstrecke reichten (sog. *mansiones*).⁴³ Die Gasthäuser waren je nach Einkommenslage von unterschiedlicher Qualität. Aufgrund der entbehrlichen Reisen und der christlichen Wundertätigkeit spezialisierten sich einige der kostenpflichtigen Unterkünfte, die sogenannten *hospitia*, auf die Krankenfürsorge.⁴⁴ Ein anonymes Pilger des 6. Jahrhunderts berichtet gar von Herbergen, die bis zu 3 000 kranke Pilger aufnehmen konnten.⁴⁵ Als mithin größter Komplex darf das Simeonskloster in Qal'at Sim'an (heutiges Syrien) gelten. Diese gewaltige Kirchenanlage galt bis zur Errichtung der Hagia Sophia als größter Kirchenkomplex der antiken Welt, der bis dato unvorstellbaren Mengen an Menschen Platz bot. Die gesamte Region profitierte von diesen Einrichtungen – von Wirtshäusern, Touristenführern bis hin zu Prostituierten.⁴⁶

Das Kerngeschäft der Pilgerorte bestand jedoch – wie es bis heute der Fall ist – in der Wundertätigkeit, Vergebung der Sünden, Segenssprüchen (gr. *eulogiai*, lat. *benedictiones*) und dem Vertrieb von kleinen geweihten, zumeist verderblichen Gaben wie Brot.⁴⁷ Die Segenssprüche wurden, anders als die sie aufbewahrenden Fläschchen, formal kostenfrei abgegeben, doch wurden Gaben und gar Gegengaben von den Pilgern erwartet.⁴⁸ Es entstand ein regelrechter Markt für Ampullen (*ampullae*) und weitere Gefäße mit Flüssigkeiten und anderen nicht form-festen Stoffen wie Staub oder Wachs, denen heilende oder apotropäische Kräfte beigemessen wurden, weil sie von heiligen Orten stammten bzw. mit heiligen Objekten wie den Gebeinen eines

⁴² Jensen, Robin M.: Housing Pilgrims in Late Antiquity. Patrons, Buildings, and Services, in: Collar/Kristensen, Pilgrimage, S. 140–159, 149.

⁴³ Constable, Olivia R.: Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages, Cambridge 2003, S. 11–39.

⁴⁴ Voltaggio, Michele: ‚Xenodochia‘ and ‚Hospitia‘ in Sixth-Century Jerusalem. Indicators for the Byzantine Pilgrimage to the Holy Places, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 127, 2011, S. 197–210; Constable, Housing, S. 16–17; Birch, Debra: Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change, Woodbridge 1998, S. 126–127.

⁴⁵ *Itinerarium Antonini Placentini* 23; 41.

⁴⁶ Casson, Lionel: Travel in the Ancient World, Baltimore 1994, S. 197–218.

⁴⁷ Caner, Daniel: The Rich and the Pure. Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium, Berkeley 2021, S. 129–153; Blanke, Louise: The Allure of the Saint. Late Antique Pilgrimage to the Monastery of St Shenoute, in: Kristensen, Troels M./Frieze, Wiebke (Hrsg.): Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World, Abingdon 2017, S. 203–233. Damit standen solche Orte im Zentrum dessen, was wirtschaftswissenschaftliche Studien zur christlichen Ökonomie als „religiöse Güter“ zum Zwecke des Seelenheils verstehen (Ekelund, Robert B. Jr./Tollison, Robert D.: Economic Origins of Roman Christianity, Chicago 2011, S. 32–50).

⁴⁸ Ritter, Max: Do ut des. The Function of Eulogiai in the Byzantine Pilgrimage Economy, in: Collar/Kristensen, Pilgrimage, S. 254–284, 268–274. Bspw. *Ioannis Ducae Descriptio Terrae sanctae* 23; *Miracula Artemii* 17; 26.

Heiligen in Kontakt gebracht wurden.⁴⁹ Die *ampullae* dienten zugleich als Souvenirs der Pilgerreise.⁵⁰ Der touristische und damit kommerzielle Erfolg führte dazu, dass selbst scharfe Kritiker von Pilgerorten wie Augustinus dazu übergingen, eigene Pilgerorte und die ihnen entspringenden Wunder zu bewerben.⁵¹

2.2 Die Finanzierung des Kults

Weihgaben verzierten seit archaischer Zeit die Heiligtümer und machten manche von ihnen zu wahren Schatzkammern. Aber sie deckten nicht den täglichen Bedarf des Kultbetriebs und Tempelpersonals. Und selbst Schenkungen aus Edelmetall wurden nur im Notfall eingeschmolzen, etwa um Kriegsrüstung oder Wiederaufbaumaßnahmen zu finanzieren.

Die älteste Methode der regelmäßigen Finanzierung des Kults bestand in der Ausstattung des Heiligtums mit Land. Dieser Landbesitz wurde von Tempelvorstehern verwaltet und konnte sehr beachtlich sein.⁵² Spätestens im 5. Jahrhundert ging man an vielen Orten Griechenlands, zuerst dokumentiert in Athen, dazu über, diesen Landbesitz zu verpachten. Verpachtung bedeutete Monetarisierung, denn die Pachtsummen wurden in Geld gezahlt. Dieser Rückgriff auf private Initiative, um administrative Kosten zu minimieren sowie die Vernachlässigung und Unterschlagung des kollektiven Eigentums zu verhindern, war ein typisches Verfahren antiker Bürgerschaften. Die antiken Akteure dürften es als gelungene Harmonisierung des Guten mit dem Nützlichen empfunden haben, wenn sie durch kluge Bewirtschaftung eines Heiligtums sowohl dem Gott als auch sich selbst zu nutzen verstanden.⁵³

Ebenfalls zuerst in Athen im 5. Jahrhundert v. Chr. greifbar ist die Vergabe von Krediten durch Heiligtümer zur Deckung ihrer laufenden Ausgaben.⁵⁴ Es ist möglich,

49 Foskolou, Vicky: Blessing for Sale? On the Production and Distribution of Pilgrim Mementoes in Byzantium, in: Byzantinische Zeitschrift 105, 2012, S. 53–84; Frank, Georgia: Loca Sancta Souvenirs and the Art of Memory, in: Caseau, Béatrice [u. a.] (Hrsg.): Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge, Paris 2006, S. 193–201; Vikan, Gary: Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia as Evidence of the Appearance of Pilgrimage Shrines, in: Dassmann, Ernst/Engemann, Josef (Hrsg.): Akten des 12. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Münster 1995, S. 377–388.

50 Frank, Souvenirs.

51 Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 16,20 vs. Augustinus, *Sermones* 318; 319,7; 322–324.

52 Horster, Marietta: Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit, Berlin 2004; Papazarkadas, Nikolaos: Sacred and Public Land in Ancient Athens, Oxford 2011, S. 16–98.

53 Das Verfahren der Versteigerung legt zumindest ein gewisses Gewinnmotiv nahe; zu den Urkunden und Verfahren vgl. Kent, John H.: The Temple Estates of Delos, Rheneia, and Mykonos, in: *Hesperia* 17, 1948, S. 243–338; Osborne, Robin G.: Social and Economic Implications of the Leasing of Land and Property in Classical and Hellenistic Greece, in: *Chiron* 18, 1988, S. 279–323; Horster, Landbesitz, S. 139–191.

54 Davies, John K.: Temples, Credit, and the Circulation of Money, in: Meadows, Andrew/Shipton, Kirsty M. (Hrsg.): Money and Its Uses in the Ancient Greek World, Oxford 2001, S. 117–128; Gabrielsen,

dass diese Darlehen auch weniger vermögenden Mitbürgern Zugang zu Kapital verschafften.⁵⁵ Einen ausdrücklich wohltätigen Zweck hatten sie jedoch nicht, im Gegensatz zu den Kleinkrediten der Monti di Pietà der italienischen Städte des späten Mittelalters.⁵⁶ Die Frömmigkeit bei der Kreditvergabe bestand nicht in der Wohltätigkeit gegenüber Menschen, sondern darin, dem Gott als Eigentümer des Heiligtums sichere und hohe Einkünfte zu verschaffen.⁵⁷

Heiligtümer gewannen zusätzliche Einnahmen aus Spenden, Tempelsteuern, verpflichtendem Kauf der Opfergaben vom Heiligtum oder der Abgabe der Haut des Opfertiers, die dann weiterverkauft wurde.⁵⁸ In hellenistischer Zeit gut dokumentiert ist die Praxis, Priesterämter samt der daran hängenden Einnahmen und Instandhaltungskosten an den meistbietenden Bürger zu versteigern, der im Gegenzug Überschüsse als Gewinne einbehalten durfte.⁵⁹ Es wäre anachronistisch, in solchen Entwicklungen eine zügellose Ökonomisierung der Religion zu sehen; treffender ist es, sie als Ausdruck eines pragmatischen Umgangs mit Religion und Wirtschaft zu verstehen.

Die Finanzierung des Kults durch Verpachtung, eigene Produktion und Opferverkauf setzte sich über die Kaiserzeit bis in die christliche Spätantike fort, entwickelte aber eigene Spezifika. Jüngste Untersuchungen heben etwa die wirtschaftlichen Aktivitäten in den Klöstern hervor. Auch wenn diese Klöster mit Blick auf ihre architektonische Gestaltung und Ausstaffierung nie ganz von Patronage befreit waren, so konnten sie sich als eigenständige, profitable Betriebe etablieren, die die wirtschaftlichen und sozialen Strukturen der Region belebten.⁶⁰ Soweit es den Osten – von Ägypten

Vincent: Banking and Credit Operations in Hellenistic Times, in: Archibald, Zosia H. (Hrsg.): Making, Moving and Managing. The New World of Ancient Economies, 323–31 BC, Oxford 2005, S. 136–164; Chankowski, Véronique: Divine Financiers. Cults as Consumers and Generators of Value, in: Archibald, Zosia H. [u. a.] (Hrsg.): The Economies of Hellenistic Societies, Third to First Centuries BC, Oxford 2011, S. 142–165.

55 Bogaert, Raymond: Banques et banquiers dans les cités grecques, Leiden 1968, S. 292–294.

56 Hinsch, Moritz: Private Debts in Classical Greece. Bond of Friendship, Curse of Hatred?, in: Weisweiler, John (Hrsg.): Debt in the Ancient Mediterranean and Near East. Credit, Money and Social Obligation, Oxford 2022, S. 46–66, 64; zu den Monti di Pietà vgl. in diesem Band den Beitrag von Tanja Skambraks zum Mittelalter.

57 *Inscriptiones Graecae*, I³ 258, 18–20; zu den Prioritäten der Kreditvergabe s. Gabrielsen, Banking, S. 139 f.

58 Pafford, Isabelle: Priestly Portion vs. Cult Fees – the Finances of Greek Sanctuaries, in: Horster, Marietta/Klöckner, Anja (Hrsg.): Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period, Berlin 2014, S. 49–64; Naiden, Fred S.: The Monetisation of Sacrifice, in: Collar/Kristensen, Pilgrimage, S. 163–186.

59 Horster, Wirtschaft, S. 440–443. Eine gute Vorstellung von dieser Methode gibt das inschriftlich erhaltene Reglement für den Verkauf des Priestertums der Aphrodite Pandamos in Kos von 198 v. Chr. Vgl. Wiemer, Hans-Ulrich: Käufliche Priestertümer im hellenistischen Kos, in: Chiron 33, 2003, S. 263–310.

60 Ashkenazi, Jacob/Aviam, Mordechai: Monasteries and Villages. Rural Economy and Religious Interdependency in Late Antique Palestine, in: *Vigiliae Christianae* 71, 2017, S. 117–133; Ashkenazi, Jacob: Holy Man versus Monk – Village and Monastery in the Late Antique Levant. Between Hagiography

über Palästina und Gaza bis nach Syrien – betrifft, zählten vor allem Olivenöl und Wein zu den wichtigsten Exportgütern.⁶¹ Die Stiftung von Klöstern, genau wie von Kirchen und Gasthäusern im Osten der Mittelmeerwelt, wurden damit zu profitablen Investitionen für ihre Patrone, ganz gleich, ob man sie als großzügige Spenden (*mune-ra*) auswies oder nicht.⁶²

Eine weitere Form der Finanzierung religiöser Infrastrukturen, die sich von der Antike über das Mittelalter (man denke an die Güter der Tempelritter) in die Moderne zog, waren Erbschaften. Besonders ausgiebig unterrichtet uns die spätantike Briefkorrespondenz über Bitten und Annäherungsversuche von Bischöfen und Klerikern, testamentarisch bedacht zu werden. Damals wie heute standen solche Praktiken unter dem Vorwurf der „Erbschleicherei“.⁶³ Damit einher ging häufig die Kritik an den Geschäftsbeziehungen der Kleriker, die von zeitgenössischen Texten ausgiebig geäußert wurde.⁶⁴ Neben der Simonie, dem Verkauf von Kirchenämtern und -titeln, stand die Praxis des Zinsnehmens im Kern dieser Kritik – ein Diskurs, der sich bis in die heutige Zeit fortsetzt.⁶⁵

3 Die religiöse Fundierung der Wirtschaftsethik

3.1 Wohlstand als göttlicher Segen

Der polyzentrische und polytheistische Kosmos der paganen Mittelmeergesellschaften bot viel Raum für übermenschliche Wesen aller Art. Angesichts dieser Vielfalt war es

and Archaeology, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57, 2014, S. 745–765; Wipszycska, Ewa: Resources and Economic Activities of the Egyptian Monastic Communities (4th–8th Century), in: *The Journal of Juristic Papyrology* 46, 2011, S. 159–263.

61 Blanke, Louise: Pricing Salvation. Visitation, Donation and the Monastic Economies in Late Antique and Early Islamic Egypt, in: Collar/Kristensen, Pilgrimage, S. 228–253; Lewit, Tamara: Pigs, Presses and Pastoralism. Farming in the Fifth to Sixth Centuries AD, in: *Early Medieval Europe* 17, 2009, S. 77–91.

62 Milewski, Ireneusz: „Earthly Yoke”? The Estate of Valeria Melania, in: Droß-Krüpe, Kerstin/Fink, Sebastian (Hrsg.): *Powerful Women in the Ancient World. Perception and (Self)Presentation*, Münster 2021, S. 453–473.

63 Kuefler, Mathew: The Merry Widows of Late Roman Antiquity. The Evidence of the Theodosian Code, in: *Gender & History* 27, 2015, S. 28–52. Davidson, Ivor J.: Captatio in the Fourth Century West, in: *Studia Patristica* 34, 2001, S. 33–43.

64 Eine umfassende Liste bietet Dockter, Hanno: *Klerikerkritik im antiken Christentum*, Bonn 2013, S. 77–129; vgl. Eck, Werner: Die Handelstätigkeit christlicher Kleriker in der Spätantike, in: *Memorias de Historia Antigua* 4, 1980, S. 127–137.

65 Bspw. formuliert in Ambrosius’ Werk *De Tobia* oder in Gregorius’ von Nazianz *Contra usurarios*. Weitere Referenzen sind Legion. Beispiele wären Origenes, *Homiliae in psalmos* 36,3,11; Basilius, *Homiliae 2 in psalmos* 14. Strafen und Exkommunikation hierfür sind dokumentiert in der 17. Lehrentscheidung (kanon) des ersten Konzils von Nicäa (325). Vgl. Singh, Devin: *Divine Currency. The Theological*

eine Frage praktischer Lebensklugheit, an jedem Ort und bei jeder Tätigkeit den Zorn der zuständigen Gottheiten zu vermeiden und sich ihrer Hilfe zu versichern. Lebensweltlich lag dem die ständige Erfahrung von essenzieller Ungewissheit zugrunde: Getreidefelder waren von Dürre und Ungezieferplagen bedroht, Handelsschiffe von Stürmen und Piraten, Handwerkswerkstätten von Arbeitsunfällen, Bränden und ruinösen Produktionsfehlern. Die meisten Zeugnisse für übelabwehrende Rituale finden wir dementsprechend bei der arbeitenden Bevölkerung, bei denen ein einziges Unglück die wirtschaftliche Existenz oder gar Leib und Leben bedrohen konnte. Talismane und Opfergaben sollten Schiffe und Brennöfen schützen; Gebete und andere Rituale markierten kritische Momente bei Reisen und Fertigungsprozessen; Bindezauber und Flüche kamen gegen Konkurrenten zum Einsatz.⁶⁶ Solche rituellen Abwehrmaßnahmen waren nicht Ausdruck mangelnden Vertrauens in die eigene Kunstbeherrschung, sondern entsprangen der Einsicht in die Unzulänglichkeit menschlicher Planung.

Für die meisten Menschen war der primäre Ausdruck göttlichen Wohlwollens materieller Reichtum. Komödien, die an religiösen Festtagen aufgeführt wurden, sind eine gute Quelle für diese Auffassung, weil sie ein großes, sozial gemischtes Publikum adressierten. In Aristophanes' *Die Vögel* (414 v. Chr.) wird den Vögeln geraten, sich die Herrschaft über die Menschen von den olympischen Göttern zurückzuerobern, indem sie ihnen geben, was die Menschen am meisten lieben: Reichtum. Dazu sollen sie bei der Vogelschau stets richtige Zeichen zu kommerziellen Unternehmungen senden. In Aristophanes' *Der Reichtum* (388 v. Chr.) wird dem blinden Gott des Reichtums (Plutos) erklärt, dass die Menschen aufhören würden, Zeus zu verehren, sobald Plutos von seiner Blindheit geheilt sei und seine Geschenke gerecht verteile.⁶⁷ Hinter der karnevalischen Phantasie steht ein festetablierter Glaube: Zeus steht an der Spitze einer Götterfamilie, die den Reichtum an die Menschen verteilt. Die gleiche Auffassung findet sich in der römischen Komödie der republikanischen Zeit wieder, wie sie vor allem aus den Stücken des Plautus (ca. 230–184 v. Chr.) bekannt ist.⁶⁸ In den Stücken

Power of Money in the West, Stanford 2018, S. 166–192. Frauen nahmen hier eine prominente Rolle ein. Vgl. *Constitutiones Apostolorum* 3,7,3–4; Palladius, *Dialogus de vita S. Joannis Chrysostomi* 4,16.

⁶⁶ Hinsch, *Morality*; für das Material vgl. Wachsmuth, Dietrich: *Pompimos ho daimon*. Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen, Berlin 1967; Baudy, Dorothea: *Römische Umgangsriten. Eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten*, Berlin 1998; Gager, John G.: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York 1999, S. 151–174; Guittard, Charles: *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007, S. 147–220; Rotroff, Susan I.: *Industrial Religion. The Saucer Pyres of the Athenian Agora*, Princeton 2013; Hasaki, Eleni: *Potters at Work in Ancient Corinth. Industry, Religion, and the Penteskouphia Pinakes*, Princeton 2021, S. 279–300; Patzelt, Maik: *Lustratio* (Cato, *On Farming* 141), in: Orlin, Eric [u. a.] (Hrsg.): *Prayer in the Ancient World*, Leiden (im Erscheinen).

⁶⁷ Aristophanes, *Vögel*, V. 592–625; *Reichtum*, V. 87–142.

⁶⁸ Vgl. z. B. Plautus, *Aulularia*, V. 166–169, *Curculio*, V. 527–532; *Miles gloriosus*, V. 672–681; *Trinummus*, V. 345 f.

werden eine Vielzahl von Göttern als Spender von Reichtum verehrt. Händler, die von erfolgreicher Seefahrt zurückkehrten, richteten ihre Dankesgebete an Neptun, den Gott des Meeres, oder an Merkur, den Gott der Händler. Eine gewisse Arbeitsteilung unter den Göttern ist hier und anderswo unverkennbar: Demeter/Ceres stand den Landwirten bei, Aphrodite/Venus und Poseidon/Neptun den Seefahrern und Händlern (weil Fernhandel meist Seehandel war), Hermes/Merkur den Händlern, Athene/Minerva und Hephaistos/Vulcanus den Handwerkern.⁶⁹ Aber diese Verbindungen waren nicht bindend. Erfolgreiche Kaufleute oder Handwerker wandten sich ebenso an die höchsten Götter ihres Gemeinwesens – wie Zeus/Jupiter, Hera/Juno oder Athena/Minerva – wie alle anderen Bürger. Das Fehlen fester Berufsstände im Sinne nachantiker Gildenzugehörigkeit korrespondierte mit dem Fehlen verbindlicher übermenschlicher Schutzpatrone.⁷⁰

Bestätigt wird die Allzuständigkeit der Götter durch die Anfragen an das Zeusorakel von Dodona in Epirus (Nordgriechenland), die aus der Zeit von ca. 500 bis 167 v. Chr. tausendfach erhalten sind. Das Orakel wurde von Bauern, Händlern und Handwerkern gleichermaßen konsultiert. Die Anfragen liefern eine eindrucksvolle Bestätigung von Aristophanes' Scherzen darüber, dass eine der drängendsten Gründe für Divinationspraktiken die Hoffnung auf Gewinn war. Besitz und Erwerb machen unter den privaten Anfragen mit identifizierbarem Thema rund 39 % aus und die Ratsuchenden verhehlen ihr Gewinnstreben nicht.⁷¹ Aber allein die Tatsache, dass man den Göttern seine Pläne mitteilte und ihren Rat einholte, zeigt, dass das Streben nach Wohlstand in eine umfassende moralisch-kosmische Ordnung eingebettet war. Denn Orakel galten in der griechisch-römischen Welt als Medien göttlicher Gerechtigkeit.⁷²

3.2 Reziprozität als universelles, kosmisches Prinzip

Die Beziehungen zu den Göttern wurden von dem gleichen Prinzip bestimmt, das die Beziehungen der Menschen untereinander bestimmte: Reziprozität. Die Kultakteure

⁶⁹ Zu Griechenland: Kuhle, Antje: Hermes und die Bürger. Der Hermes kult in den griechischen Poleis, Stuttgart 2020; Bremmer, Jan N.: Hephaistos Sweats or How to Construct an Ambivalent God, in: Bremmer, Jan N./Erskine, Andrew (Hrsg.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh 2010, S. 193–208; Wachsmuth, Pompimos; zu Aphrodite s. o. Anm. 58; zu Rom s. Spickermann, Wirtschaft, S. 686–687; Wissowa, Georg: *Religion und Kultus der Römer*. 2. Aufl. München 1912, S. 57; und Bolkestein, Hendrik: *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Groningen 1939, S. 321; Rauh, Nicholas K.: *The Sacred Bonds of Commerce. Religion, Economy, and Trade Society at Hellenistic Roman Delos, 166–87 B.C.*, Amsterdam 1993, S. 174–176.

⁷⁰ Burford, Alison M.: *Künstler und Handwerker in Griechenland und Rom*, Mainz 1985 (zuerst 1972), S. 197–219.

⁷¹ Hinsch, Moritz: Zeus' Herrschaft über Reichtum und Glück. Antikes Wirtschaften im Spiegel der Orakelanfragen von Dodona, in: *Klio* 104, 2022, S. 421–470.

⁷² Rosenberger, Veit: Reisen zum Orakel. Griechen, Lyder und Perser als Klienten hellenischer Orakelstätten, in: Witte, Markus/Alkier, Stefan (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum*

gaben Gebete, Opfer und Weihgaben und hofften auf göttliche Gunst als Gegengabe. Weihgaben waren in ihrer Form vielfältig, von unmittelbaren Agrarerträgen über Geldstücke bis hin zu kleinen und großen Kunstobjekten, gefertigt von spezialisierten Handwerkern.⁷³ Manche Weihgaben wurden in einer daran angebrachten Inschrift ausdrücklich als Erfüllung eines Gelübdes beschrieben, andere als Zehnt- oder Erstlingsgabe eines Gewinns aus Kriegsbeute, Fischfang, Ernteertrag, oder erfolgreichen Handelsgeschäften oder Handwerkstätigkeiten.⁷⁴ Die Weihgeschenke machten die Götter in gewisser Weise zu Teilhabern am Gewinn, gemäß der Vorstellung, dass wirtschaftlicher Erfolg nur mit göttlichem Beistand möglich sei.

Bereits antike Beobachter kommentierten zuweilen den kommerziellen Charakter dieser Form des Gabentauschs. In Platons Dialog *Eutyphron* (4. Jahrhundert v. Chr.) wird die Frömmigkeit (*eusebeia*) in polemischer Absicht als „kaufmännische Kunst“ (*emporikē technē*) definiert, weil sie in der Kunst des richtigen Gebens und Nehmens gegenüber den Göttern bestehe.⁷⁵ Der kaiserzeitliche Dichter Persius Flaccus bezieht den Opfernden und Betenden gar der Bestechung der Götter.⁷⁶ Eine solche spöttische Polemik gegen die Pragmatik gelebter Religion war aber nur deshalb anschlussfähig, weil sie die Befolgung von Normen annahmte, deren Gültigkeit im Alltag nicht angezweifelt, sondern höchstens vernachlässigt wurde.

Die Gabe schuf, anders als der Kauf- oder Schuldvertrag, nur eine moralische Verpflichtung und ließ Form und Zeitpunkt der Vergeltung offen.⁷⁷ Zugleich war es ein Allgemeinplatz des religiösen Denkens, dass man auch mit den größten Gaben die Götter nicht gegen ihren Willen oder im Dienste eines Verbrechens für sich gewinnen konnte. Austauschbeziehungen mit den Göttern waren insofern, wie alle Transaktionen, in eine moralische Ordnung des Wirtschaftens eingebettet, die dehnbar und löchrig war, aber als solche nicht zur Disposition stand.⁷⁸

Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr., Fribourg 2003, S. 25–57, 47f.; Parker, Robert: Seeking Advice from Zeus at Dodona, in: *Greece and Rome* 63, 2016, S. 69–90; Hinsch, Morality; zu Orakel in Italien s. Champeaux, Jacqueline: *Sors oraculi*. Les oracles en Italie sous la République et l'Empire, in: *MEFRA* 102, 1990, S. 271–302.

⁷³ Boardman, John [u. a.]: *Greek Dedications*, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (ThesCRA). Bd. 1: Processions, Sacrifices, Libations, Fumigations, Dedications, Los Angeles 2004, S. 269–318; Straten, Folkert T. van: *Votives and Votaries in Greek Sanctuaries*, in: Schachter, Albert (Hrsg.): *Le sanctuaire grec*, Genf 1992, S. 247–290. Zum interessanten Fall von Geldweihungen s. Boardman [u. a.], *Greek Dedications*, S. 314f.; Prins, Jellen/Termeer, Marleen K.: *Coins and Aes Rude as Votive Gifts*. The Coins and Aes Rude from the Hellenistic Votive Deposit at Satricum and the First Coinage in Latium, in: *Ancient Numismatics* 2, 2021, S. 43–91.

⁷⁴ Jim, Sharing; Wissowa, Religion, S. 277f.

⁷⁵ Platon, *Euthyphro* 14b–15a; vgl. van Straten, Gifts, S. 68–72 und Jim, Sharing, S. 60–82.

⁷⁶ Persius, *Saturae* 2,3–75.

⁷⁷ Vgl. zur Logik der Gabe den Beitrag von Martin Radermacher in diesem Band.

⁷⁸ Hinsch, Morality; für Rom s. Rüpke, Jörg: *Die Religion der Römer*. Eine Einführung. 2. Aufl. München 2006, S. 21; vgl. z. B. Plautus, *Rudens* 1–30; *Curculio* 699f. und, als Verallgemeinerung, Cicero, *De legibus*, 2,15f.

3.3 Die Moral des Wirtschaftens: Die Furcht vor göttlicher Vergeltung

Der Glaube an göttliche Belohnung für frommes und gerechtes Verhalten ging einher mit der korrespondierenden Vorstellung, dass ungerechtes Verhalten frevelhaft war und von den Göttern bestraft werde. Zahlreich waren die Mahnungen, dass ungerechter Reichtum nicht von Dauer sei.⁷⁹ Der Erzfrevler schlechthin war von eminent wirtschaftlicher Bedeutung: der Meineid. Die Aufmerksamkeit, die dem Eidbruch in antiken Texten zukommt, ist indirektes Zeugnis für die alltägliche Bedeutung von Religion im wirtschaftlichen Austausch.⁸⁰ So wünscht etwa ein griechisches Verfluchungslied des 5. Jahrhunderts v. Chr. einem Töpfer, der fehlerhafte Waren verkaufte, seine gesamte Produktion möge von den Dämonen des Brennofens vernichtet werden. In Plautus' Komödie *Curculio* wiederum verweigert der Heilgott Asklepios dem Zuhälter die Heilung von quälender Krankheit wegen seines schändlichen Berufs.⁸¹ Die immer wieder als schändlich aufgelisteten Erwerbsformen gleichen denen der jüdischen und christlichen Tradition: Menschenhandel, Zuhälterei, Steuerpacht, Wucher, Kramhandel. Gemeinsam ist ihnen ihr antisozialer Zug, der Vertrauen untergräbt und Gewinne auf Kosten anderer macht.

Im Vergleich zu Judentum und Christentum wird aber auch deutlich, in welchem geringem Maß religiöse Autorität oder theologische Argumentation ins Spiel kamen, um Formen antisozialen Wirtschaftens zu verurteilen. Eine Ausnahme stellte der Eidbruch dar, weil man hier den Göttern als Zeugen des Schwurs einen Schaden zufügte.⁸² Auch hier macht der Vergleich mit anderen religiösen Traditionen die Unterschiede deutlich. Sie bestehen vor allem in der Vielfalt und Unverbindlichkeit von Vorstellungen göttlicher Vergeltung. In Griechenland reichten sie von der Erwartung späteren Unglücks im eigenen Leben über Unglück für die eigenen Nachfahren bis hin zur Verurteilung und Peinigung der eigenen Seele im Jenseits oder Wiedergeburt der Seele als niedere Kreatur. In Rom war die Sorge um Götterstrafe im Diesseits zwar präsent in Redewendungen und Ritualen, aber eine allseits anerkannte Vorstellung vom Jenseits fehlte, ungeachtet der Bedeutung des Totenkults.⁸³ Lagen Jenseits-

⁷⁹ Hinsch, *Ökonomik*, S. 207–210.

⁸⁰ Hinsch, *Morality*; Graf, Fritz: Eid, in: ThesCRA. Bd. 3: Divination, Prayer, Veneration, Hikesia, Asyilia, Oath, Malediction, Profanation, Magic Rituals and Addendum to Vol. II, Consecration, Los Angeles 2005, S. 237–246.

⁸¹ Faraone, Christopher A.: A Collection of Curses against Kilns (Homeric Epigram 13.7–23), in: Collins, Adela Y./Mitchell, Margaret M. (Hrsg.): *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday*, Tübingen 2001, S. 435–449; Plautus, *Curculio*, V. 216–250.

⁸² Zum Eid s. o. Anm. 79.

⁸³ Zu griechischen Jenseitsvorstellungen s. Nilsson, Martin P.: *Greek Popular Religion*, New York 1940, S. 117–140; Nesselrath, Heinz-Günther: Zum Hades und darüber hinaus. Mythische griechische Vorstellungen zum Weg des Menschen über den Tod ins Jenseits von Homer bis Platon, in: Zgoll,

vorstellungen vor, waren diese eher sozial- oder kultspezifisch und nahmen erst mit dem Zuwachs sogenannter orientalischer Kulte und Mysterienkulte (Isis, Osiris, Mithras usw.) an Fahrt auf.⁸⁴ Weiterhin galt aber, dass niemand dazu verpflichtet war, sich um sein Seelenheil zu sorgen oder eine bestimmte Doktrin des Jenseits anzuerkennen. Wesentlicher als solche theologischen Fragen war für das alltägliche Wirtschaften ohnehin der feste Glaube an das Prinzip der Reziprozität. Weil es ein universelles Prinzip des Kosmos war und weil die Götter unsterblich waren, ergab sich der zwingende logische Schluss, dass man ein nicht genau bestimmbares, aber erhebliches Risiko einging, wenn man seinen Reichtum auf ungerechte Weise erwarb.⁸⁵

3.4 Die Götter als Hüter des Marktplatzes

Das Bestreben, die Gunst der Götter zu gewinnen, lenkte nicht nur das individuelle Handeln, sondern auch seine kollektive Organisation. Bereits die Lehrgedichte Hesiods (um 700 v. Chr.) postulieren einen Zusammenhang zwischen Rechtsprechung, Frieden und Prosperität. Gerechte Gesetze und Gerichtsurteile schaffen Vertrauen, das wiederum die Menschen dazu bewegt, bereitwillig zu kooperieren und ihre Ressourcen zum wechselseitigen Nutzen bereitzustellen. Die Präsenz der Götter auf dem Marktplatz (*agora*) ist in der griechischen Welt fassbar durch die vielen Götter mit dem Beinamen *agoraios* (m.) bzw. *agoraia* (w.); an ihren Altären schwor man auf die Qualität der feilgebotenen Waren oder besiegelte einen Kaufvertrag.⁸⁶ Auch in Rom

Annette/Zgoll, Christian (Hrsg.): *Mythische Sphärenwechsel. Methodisch neue Zugänge zu antiken Mythen in Orient und Okzident*, Berlin/Boston 2020, S. 161–212; zu Rom s. Hope, Valerie: *Roman Death*, London 2009, S. 97–120; Latte, Religionsgeschichte, S. 100; die Erwähnungen von Folterqualen im Jenseits in der römischen Komödie scheinen von griechischen Vorstellungen angeregt; vgl. Plautus, *Captivi* V. 998–1000 und *Trinummus* V. 525–526. Ähnlich verhält es sich bei den Epen, deren Jenseitsdarstellungen zweifelsohne durch Homers Odyssee geprägt sind (vgl. Vergil, *Aeneis* 236–316). Allgemein, so wäre wohl zunächst zu konstatieren, war die römische Jenseitsvorstellung sehr diesseitig geprägt. So galt es, den Manen monatlich mit einem Bankett und jährlich mit einem Fest (*Parentalia*) Ehren zu erweisen. In seinen *Fasten* entwickelt Ovid eine Handlung, in der die allgemeine Angst, von den Manen heimgesucht zu werden, zu diesem geradezu grotesk anmutenden, jährlichen Ritual führte (Ovid, *Fastorum libri* 2,533–583).

⁸⁴ Von himmlischen Jenseitsvorstellungen abgesehen, die den Glaubensvorstellungen und damit den Federn namhafter Philosophen entsprangen, die von Vorstellungen eines umfassend wirkenden Kosmos getragen werden (vgl. Cicero, *De re publica* 6,13), bietet der epigraphische Bestand eine Vielzahl an Jenseitsvorstellungen, die römische Elemente (Manen) und mystische Elemente (das Wasser des Osiris) verschmolzen (bspw. *Inscriptiones Graecae* XIV 1488; *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 20616. Erweitert um Tartaros und Elysische Felder finden sich Beispiele bei *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 12877; VIII 11597; XI 6435).

⁸⁵ Hinsch, *Morality*.

⁸⁶ Hinsch, *Morality*; vgl. Kühle, Hermes, S. 301–305 ; Rauh, *Sacred Bonds*, S. 124–188; Padilla Peralta, Dan-el: *Gods of Trust. Ancient Delos and the Modern Economics of Religion*, in: Collar/Kristensen, *Pilgrimage*, S. 329–356.

war das Forum von Tempeln und Altären umstanden. Der Altar des Hercules am Forum Boarium in Rom hieß *Ara maxima*, „der größte Altar“ – nicht, weil er besonders prächtig gestaltet war, sondern weil hier Geschäfte mit Eiden bekräftigt wurden.⁸⁷ Agora und Forum, multifunktionale Platzanlagen, die Raum boten für Volksversammlungen, Gerichtsverfahren, Feste und Geldgeschäfte, sind ein *pars pro toto* für die Einbettung von Religion und Wirtschaft in gesamtgesellschaftliche Institutionen und Rituale.

Es ist selbst für Epochen mit besserer Quellenlage schwer festzustellen, wie wirksam der individuelle Glaube an göttliche Vergeltung Betrug und Vorteilnahme verhinderte. Die stete Klage über Meineidige zeigt jedoch, dass die Anrufung der Götter als Zeugen Missbrauch oder Konflikt nicht absolut vermeiden konnte. Der positive wirtschaftliche Effekt der religiösen Rahmung von Kauf- und Kreditgeschäften beruhte aber wohl nicht auf individueller Glaubensstärke allein. Eide, Opfer, Gebete und Weihgeschenke waren öffentlichkeitswirksame, performative Akte in der Kommunikation unter Anwesenden.⁸⁸ Die Kredit- und Schuldschreiben des sogenannten Sulpicii-Archivs aus dem kaiserzeitlichen Puteoli bezeugen, dass Kreditgeschäfte am helllichten Tag auf dem Forum vor dem Altar einer prominent platzierten Gottheit abgewickelt wurden.⁸⁹ Bildnisse von Gottheiten finden sich ebenso auf Gewichts- und Maßeinheiten, die Käufer und Verkäufer im Moment des Geschäftsabschlusses an die Handlungsmacht der Götter als direkte Teilhaber des Geschäfts erinnerten.

In einer zunehmend christianisierten Welt verschob sich der Fokus des Diskurses über göttliche Strafe, etwa für ungerechte Zins- und Kreditgeschäfte, vom Diesseits hin zum Jenseits. Die Grundlage christlicher Wirtschaftsethik war dabei das Paradigma der Hauswirtschaft – der *oikonomia*. Dem Paradigma der *oikonomia* entsprechend verfügt nicht der Landbesitzer, sondern Gott über das zu bewirtschaftende Land.⁹⁰ Jede Form von Gewinn sollte deshalb nicht in die eigenen Taschen, sondern in den göttlichen Haushalt, und das hieß in die christliche Gemeinde, fließen. Jede Form von Gewinnstreben konnte vor diesem Hintergrund zu dem Schluss führen, Gott höchstpersönlich zu bestehen.⁹¹ Wohltätigkeit wurde so zum Kern christlicher Wirtschaftsethik und Verzicht und Maßhalten das Ideal des guten Christen. Daraus folgte ein Armutsideal, das in der Askese gelebt und durch verschiedene Mönchsbewegungen perfektioniert und über die Jahrhunderte bis in die Neuzeit weiter radikalisiert wurde.

⁸⁷ Dionysios v. Halikarnassos, *Antiquitates Romanae* 1,40,6.

⁸⁸ Vgl. Padilla Peralta, *Gods of Trust*.

⁸⁹ Bspw. *Tabulae Pompeianae Novae* 3; 4; 50.

⁹⁰ Singh, Currency; Caner, Rich and Pure; Canetti, Luigi: Christian Gift and Gift Exchange from Late Antiquity to the Early Middle Ages, in: Carlà, Filippo/Gori, Maja (Hrsg.): *Gift Giving and the 'Embedded' Economy*, Heidelberg 2014, S. 337–351; Rhee, Helen: *Loving the Poor, Saving the Rich. Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*, Grand Rapids 2012; Brown, Peter: *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton 2012, S. 72–90.

⁹¹ Pelagius, *De divitiis* 20,1–2; Salvian, *Ad ecclesiam* 1,5; Ps.-Ambrosius, *De vera humilitate* 5.

4 Wohltätigkeit und Reichtumsdiskurs

4.1 Wohltätigkeit als Großzügigkeit in der vorchristlichen Antike

Die Frage nach der religiösen Verwurzelung der populären Wirtschaftsethik betrifft nicht nur die Regeln des wirtschaftlichen Austauschs, sondern auch die Frage nach der richtigen Verwendung des Reichtums. Weil der Diskurs über Reichtum und Wohltätigkeit häufig thematisch, medial oder sozial losgelöst von der populären Moral von Produktion und Tauschhandel erfolgte, wird er auch hier in einem gesonderten Abschnitt behandelt.

Auf den ersten Blick zeigt sich eine Parallele zwischen antiken und nachantiken Gesellschaften: Es galt als Pflicht der Reichen, ihren Reichtum gemeinnützig und, als Geschenk der Götter, für die Bewirtung und Beschenkung von Nachbarn, Verwandten, Freunden oder Mitbürgern zu verwenden. Privater Reichtum galt als gerechtfertigt, wenn er auf ehrbare Weise erworben war *und* zum Nutzen des Gemeinwesens eingesetzt wurde. Die Leistungen waren überwiegend finanzieller Natur: die Finanzierung von Kriegsschiffen, Getreidekäufen oder öffentlichen Bauten und Festen. Die moderne Forschung hat diese Formen des prosozialen Konsums, der sich von der Archaik bis in die hohe Kaiserzeit fassen lässt, als Euergetismus bezeichnet, nach dem griechischen Wort *euergetein*, Wohltaten leisten.⁹²

Die semantische Nähe zur nachantiken Wohltätigkeit darf jedoch nicht über fundamentale Unterschiede zu den Geboten der Wohltätigkeit im alten Ägypten und Israel und später im christlichen Europa hinwegtäuschen. Zielgruppe der paganen Wohltätigkeit waren nicht speziell die Notleidenden, sondern alle Bürger, nur gelegentlich ergänzt um die übrigen Bewohner der Stadt. Ausschlaggebend war nicht die wirtschaftliche Bedürftigkeit der Empfänger, sondern die Zugehörigkeit zur Stadt, der zentralen Einheit des sozialen Lebens auch noch zuzeiten des römischen Großreichs. Handlungsleitende Gebote waren Gastfreundlichkeit und Freigiebigkeit, keine besondere Fürsorgepflicht für die Armen.⁹³ Antike Menschenliebe (gr. *philanthrōpia*, lat. *humanitas*) war trotz semantischer Nähe keine moderne, alle Menschen einschließende.

Antike Wohltätigkeit hatte häufig einen religiösen Kontext. Reiche Wohltäter stifteten Tempelbauten, Kultbilder oder Prozessionen und beglichen die Kosten von Kultfesten, einschließlich der dazugehörigen Chor-, Tanz- und Theateraufführungen. Im

⁹² Grundlegend bleibt, trotz viel wichtiger Kritik, Veyne, Paul: Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Paris/Frankfurt a. M. 1988 (zuerst frz. 1976). Zur neuesten Forschung zum Phänomen s. die Beiträge in Gyga, Marc D./Zuiderhoek, Arjan (Hrsg.): Benefactors and the Polis. The Public Gift in the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity, Cambridge/New York 2020.

⁹³ Bolkestein, Wohltätigkeit.

öffentlichen und literarischen Diskurs über solche Wohltaten spielen religiöse Motive jedoch keine Rolle. Man pries die Wohltäter für ihre Ehrliebe und Treue zum Gemeinwesen, vielleicht noch für ihre Menschenliebe. Göttliche Inspiration, die Hoffnung auf göttliche Vergeltung oder das eigene Seelenheil bleiben unerwähnt.⁹⁴ Über die Ehrung der Wohltätigkeit entschieden nicht religiöse Autoritäten, sondern die Bürgerschaft resp. ihre gewählten Vertreter. Der von Max Weber und anderen postulierte Primat des Politischen in der antiken Stadtkultur scheint unabweisbar. Man sollte ihn jedoch nicht in dem Sinne verstehen, dass Politik wichtiger gewesen sei als Religion, denn eine solche Beschreibung setzt eine anachronistische Vorstellung funktionaler Differenzierung voraus. Entscheidend war die jeweils verschiedene Form der Einbettung von Politik, Religion und Wirtschaft in die gesamtgesellschaftliche Ordnung.

Die Selbstorganisation der Gemeinwesen Griechenlands und Italiens als städtische Bürgerschaften verhinderte die Entstehung eines Klerikerstands sowie die Entstehung legitimer Monarchen und Beamtenapparate. Es fehlten darum, zumindest in der formativen Phase der antiken Mittelmeergesellschaft, jene krassen Unterschiede von Macht, Privileg und Reichtum innerhalb der freien Bevölkerung, die es in anderen Gesellschaften wie denen des Nahen Ostens attraktiv machte, die Rolle eines religiös inspirierten Beschützers der Armen einzufordern oder einzunehmen. Umgekehrt war der rechtloseste und am schwersten wirtschaftlich ausgebeutete Teil der Bevölkerung nicht Gegenstand öffentlicher Wohltätigkeitsdiskurse: die Sklaven. Weil Sklaven Teil privater Haushalte waren, ging man – ob zu Recht oder nicht – davon aus, dass das wirtschaftliche Eigeninteresse ihrer Besitzer hinreichende Fürsorge garantiere.⁹⁵

Als mit der Durchsetzung der Alleinherrschaft der römischen Kaiser die politischen Rechte der Bürger sukzessive an Bedeutung verloren, eine nicht-gewählte Reichsverwaltung entstand und auch die Reichtumsunterschiede anwuchsen, kam der Gedanke auf, dass die Armen zuallererst Empfänger von Wohltaten sein sollten und dass der Kaiser und seine Beamten insbesondere berufen seien, ihre Wohltäter und Beschützer zu sein. Aber erst das Christentum gab diesem neuen Gedanken autoritativen und theologisch untermauerten Ausdruck.⁹⁶

4.2 Christliche Wohltätigkeit als Armenfürsorge

Christliche Wohltätigkeit war zunächst stark eschatologisch geprägt,⁹⁷ d. h., der Tag des jüngsten Gerichts, an dem laut christlicher Rhetorik über „die“ Reichen zu richten

⁹⁴ Bolkestein, Wohltätigkeit.

⁹⁵ Bolkestein, Wohltätigkeit, S. 444–464.

⁹⁶ Bolkestein, Wohltätigkeit, S. 467–484.

⁹⁷ Rhee, *Loving the Poor*, S. 49–72.

sein werde, sollte nicht nur die Spendierfreude, sondern auch dauerhaften sozialen Frieden durch langfristige Umverteilung anregen. Die Leitidee hierfür war mit dem Matthäus-Evangelium der „Schatz im Himmel“ (*thesaurus in caelo; thesauros en ouranon*).⁹⁸ Dahinter verbarg sich die Idee, die eigene Erlösung durch wahre Freigiebigkeit gewährleisten – ja, regelrecht erkaufen – zu können.⁹⁹ Adressatinnen und Adressaten dieser *humanitas* und der ihr zugrunde liegenden Barmherzigkeit (*misericordia*) waren die Armen (lat. *pauperes*, gr. *ptōchoi* usw.). Die Unterstützung reichte von Kleidung und Nahrung bis zu (christlicher) Bildung und Unterweisung.¹⁰⁰ Bedacht wurden im besonderen Maße bedürftige Personen, darunter vor allem Witwen und Waisen.¹⁰¹ Jüngste Studien weisen jedoch daraufhin, dass nicht allein Mittellose und Bedürftige in den Genuss christlicher Philanthropie kamen. Vielmehr lebte die vorchristliche Praxis von Wohltätigkeit fort, sodass diese vor allem Personen adressierte, die als Mitglieder der abgehängten Mittelschicht oder Stadtbevölkerung gelten können.¹⁰²

Die christliche Armenfürsorge ist unmittelbar mit dem christlichen Reichtumsdiskurs verwoben. Denn dieser rückte die Habgier ins Zentrum seiner Überlegungen. Die zentralen Begriffe sind *avaritia* und *cupiditas*. Während *cupiditas* das Streben nach dem Reichtum anderer identifiziert, bezeichnet *avaritia* das individuelle Verlangen, die eigenen Reichtümer anzuhäufen, anstatt sich dem völligen Verzicht und der Wohltätigkeit hinzugeben.¹⁰³ In einem christlichen Kontext, der zu nahezu bedingungsloser Wohltätigkeit verpflichtet, wird der Geiz damit zur Habgier. Entsprechend nehmen die kirchenväterlichen Schriften, etwa von Ambrosius von Mailand, auf neutestamentliche Gleichnisse Bezug, die die geizige Raffgier mit dem Motiv der Gefräßigkeit verbinden und zu einer elementaren Sünde erklären.¹⁰⁴ Ein beliebtes Beispiel bot

⁹⁸ Matthäus 6,19–21; 1 Timotheus 6,17–19.

⁹⁹ Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur*, 32; cf. Garrison, Roman: Redemptive Almsgiving in Early Christianity, London 2015, S. 60–75.

¹⁰⁰ Eine Liste dieser Art findet sich in den *Gesta apud Zenophilum* (Patrologia Latina 8, 731B [303]).

¹⁰¹ Die wohl umfassendste Studie hierzu verfasste Krause, Jens-Uwe: Witwen und Waisen im Römischen Reich. Bd. 1–4, Stuttgart 1994–1995. Beispiele in den Quellen liefern Eusebius, *Historia ecclesiastica* 6,43,11; Iohannis Chrysostomos, *Homilia 66 in Matthaem* 3.

¹⁰² Caner, Rich and Pure, S. 38; Finn, Richard: Portraying the Poor. Descriptions of Poverty in Christian Texts from the Late Roman Empire, in: Atkins, Margaret/Osborne, Robin (Hrsg.): *Poverty in the Roman World*, Cambridge 2006, S. 130–144; Grig, Lucy: Throwing Parties for the Poor. Poverty and Splendour in the Late Antique Church, in: Atkins/Osborne, Poverty, S. 145–161.

¹⁰³ Newhauser, Richard: The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature, Cambridge 2000, S. 86–92, 107–113. Einen klaren Definitionsversuch bieten Ambrosius, *De officiis ministrorum* 1,28,137; Isidorus Hispalensis, *De differentiis verborum* 2,4 (PL 83,9); Salvian, *Ad ecclesiam* 1,3,12–13; 1,7,31. Diese Semantik ist nicht allein den christlichen Gelehrten zu eigen. Auch in nicht-christlichen Schriften wird die Gier nach Eigentum anderer als *cupiditas* referenziert, so etwa in der Kritik der Mächtigen (Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 16,8,12–13; 27,9,1–5; 27,11,3; 30,5,3; 30,9,1).

¹⁰⁴ Taous, Tatiana: Gloutonnerie et avarice. Le témoignage du latin dans l'élaboration d'archétypes littéraires antiques, in: Guez, Jean-Philippe [u. a.] (Hrsg.): *Dévorer, dépenser dans le monde gréco-romain*, Bordeaux 2020, S. 165–186.

eine Parabel aus dem Lukasevangelium, in der ein Bauer mehr Getreide anhäuft, als seine Scheunen fassen können, da er in steter Angst lebt, zu verhungern.¹⁰⁵ Der Gelehrte und mailändische Bischof Ambrosius stellt dieser Selbstsucht die Tugend (*virtus*) gegenüber, die sich durch das Bemühen um das Gemeinwohl auszeichne.¹⁰⁶ Die christliche Reichtumskritik ist damit tief in ihrer Wirtschaftsethik verwurzelt. Jede Form von Besitz konnte zum Vorwurf des Reichtums und der Gier führen,¹⁰⁷ wie nicht zuletzt die frühesten Klosterordnungen dokumentieren.¹⁰⁸

Eine weitere Form der Habgier, die der christlichen Gemeinwohlvorstellung zuwiderlief und damit einen weiteren Fokus christlicher Reichtumskritik auszeichnet, findet sich im Zinsnehmen.¹⁰⁹ Dieser Diskurs spielt erneut mit der Denkfigur des Armen, dessen Nöte durch Kredite nicht gelindert, sondern durch den darin liegenden Zins nur vergrößert werden.¹¹⁰ Ein gutes Beispiel bietet Ambrosius' Traktat über das alttestamentliche Buch Tobit. Dieses Traktat zeigt die schwammigen Grenzen zwischen Gier und persönlicher Wohltat (*beneficium*) auf. So wird die verzinste Leihgabe zwar als ein solches freigiebiges *beneficium* unter Freunden semantisiert. De facto aber stünde die Profitgier und der Geiz (*avaritia*) im Vordergrund des Kreditgebers.¹¹¹ Wie noch heute, so zeigt sich, lag die Antwort auf die Frage, wie ökonomisches Handeln bewertet wird, aller religiösen Prädisposition zum Trotz oftmals im Auge des Betrachters.

5 Ausblick

Dieser Beitrag hat das Verhältnis von Religion und Wirtschaft in der griechisch-römischen Antike in zweifacher Absicht dargestellt: zum einen, um Entstehungskontext

¹⁰⁵ Ambrosius, *De officiis ministrorum* 3,6,43–44. Vgl. Lukas 12,16–22. Zum Thema der Getreidespekulation adressiert in diesen Schriften siehe Ricci, Roberta: Ambrogia e alcune conseguenze sociali dell'avaritia. Latifondismo e speculazione sui prezzi del grano, in: *Aevum* 84, 2010, 285–308.

¹⁰⁶ Ambrosius, *De officiis ministrorum* 1,28,137.

¹⁰⁷ Origenes etwa geht so weit, die Kirchen, die diesem Ideal nicht entsprachen, mit Referenz auf Matthäus 16,21 („Jesus trieb alle Händler und Käufer aus dem Tempel hinaus“) als „Räuberhöhlen“ zu beschimpfen (Origenes, *Commentarius in Matthaëum* 16,21. 22).

¹⁰⁸ Bspw. Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines* 21,1–6.

¹⁰⁹ Einen guten Überblick über die Quellen liefert immer noch Maloney, Robert P.: The Teaching of the Fathers on Usury. An Historical Study on the Development of Christian Thinking, in: *Vigiliae Christianae* 27, 1972, S. 241–265.

¹¹⁰ Schriften gegen das Zinsnehmen für das 2. und 3. Jahrhundert sind Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 1,10; *Stromateis* 2,19; Tertullian, *Adversus Marcionem* 4,17; Cyprian, *De lapsis* 6; *Testimoniorum libri* 3,48; Lactantius, *Institutiones* 6,18. Für das 4. Jh. sind zu erwähnen: Athanasius, *Expositio in Psalmos XIV* 2–5; Kyril, *Catecheses* 4,7. Auf griechischer Seite vor allem Basilius und Gregorius: Basilius, *Homilia II in Soalmum XIV* 1–4; Gregorius, *Homilia IV in Ecclesiasten*; contra *Usurarios* (PG 46,433–452).

¹¹¹ Ambrosius, *De Tobia* 3,9–11. *Avaritia* als Geiz und nicht als Habgier zu übersetzen, folgt der Semantik der Zeit. *Avaritia* bezeichnet die Habgier, die sich durch das fortlaufende Anhäufen von

und Tradition im Christentum zu beleuchten, zum anderen, um die Besonderheiten des christlichen/monotheistischen Religionslebens in Europa und Deutschland durch Kontrastierung mit der paganen polytheistischen Welt schärfer zu profilieren.

Die polytheistische antike Religion war in hohem Maße sozial eingebettet. An allen Orten und bei allen Tätigkeiten war es wichtig, sich der jeweils relevanten Gottheiten durch Akte der Reziprozität als Helfer zu versichern. Die gelebte Religion konzentrierte sich auf Kontingenzbewältigung im Alltag, d. h. Abwehr materieller Not und Rekrutierung göttlicher Hilfe für wirtschaftliche Unternehmungen von Ackerbau bis Seehandel. Das heißt im Umkehrschluss nicht, dass die Religionspraxis „amoralisch“ gewesen wäre. Im Gegenteil wurzelten die Gebote zu prosozialem Handeln auch beim Wirtschaften in der Vorstellung, dass ungerechte Formen der Bereicherung Verstöße gegen eine Ordnung waren, deren Garanten in letzter Konsequenz die Götter waren. In Abwesenheit einer organisierten Priesterschaft („Kirche“) oder eines verbindlichen Dogmas blieb die Ausgestaltung und Auslegung dieser Wirtschaftsethik jedoch dem Einzelnen oder jedenfalls kleineren lokalen Gruppen – Haushalten, Kultvereinen, Städten – überlassen. Dementsprechend offen und kompetitiv war der „Markt der Religionen“. Fremde Gottheiten oder neue Ritualpraktiken wurden gerne aufgenommen, wenn sie vorhandene religiöse Bedürfnisse befriedigten. In der römischen Kaiserzeit schuf die politische Integration des Mittelmeerraums und angrenzender Gebiete daher einen großen potenziellen Markt für neue Religionen. Eine dieser Religionen, und erst nach mehreren Jahrhunderten die erfolgreichste, war das Christentum.

Wie der Beitrag gezeigt hat, gibt es gerade auf dem Gebiet der Religionsgeschichte neue methodische Angebote, die über etablierte Perspektiven hinausgehen und den Blick über die wirtschaftliche Einbettung von Religion – die bislang bevorzugt erforscht wurde – erweitern. Ein wichtiges Desiderat zukünftiger Forschung zum Verhältnis von Religion und Wirtschaft in der griechisch-römischen Antike ist nämlich die zu Unrecht vernachlässigte religiöse Einbettung der Ethik des Wirtschaftens. Der vorliegende Beitrag hat sich vor allem auf die religiöse Dimension von Handel und Geldgeschäft konzentriert, ein Themenfeld, dem auch die Erforschung des Wechselverhältnisses von Religion und Wirtschaft in späteren Epochen besonders verpflichtet ist, etwa in der Diskussion von Wucherverboten. Es würde sich jedoch lohnen, die Rolle der Religion in der Landwirtschaft ins Visier zu nehmen, jener Erwerbsquelle, von der in der Antike bis ins 19. Jahrhundert die weitaus meisten Menschen lebten. Ein weiteres Desiderat der Forschung ist der Vergleich antiker paganer Perspektiven, von denen aus auf die Wirtschaft geblickt wurde, mit der Perspektive der jüdischen

Reichtümern auszeichnet. Dem steht *cupīditas* gegenüber, als Streben nach dem Eigentum *anderer*. Einen sinnfälligen Definitionsversuch bietet Isidor, *De differentiis verborum* 2,4. Ausführlicher in Salvia, *Ad ecclesiam* 1,3,11–13; 1,7,31; 2,5,21; 2,11,50–53; 3,20,93. Siehe dazu allgemein Newhauser, *History of Greed*, 86–92, 107–113.

Tradition, die sich im Kulturkontakt mit der paganen griechisch-römischen Welt einerseits selbst weiterentwickelte und andererseits, insbesondere während der römischen Kaiserzeit, über die Mittelmeerwelt ausbreitete.

Methodisch lohnend wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit Forschungsansätzen wie der „gelebten Religion“, der Religionsökonomie, der Akteur-Netzwerk-Theorie und des New Materialism. Ein Fokus auf materielle Kultur wäre auch insofern gewinnbringend, als er der notwendigen Ausweitung der Forschung auf Quellen jenseits der literarischen Tradition entspricht. In der Alten Geschichte betrifft dies vor allem die epigraphischen, numismatischen und archäologischen Quellen, die von einer eher wahrnehmungs- und handlungsorientierten Forschungsperspektive profitieren würden, die das Subjekt in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Der Blick auf die Verflechtung ökonomischer und religiöser – ja ökonomischer, religiöser, sozialer und politischer – Felder in der antiken Welt verspricht unter solchen Vorzeichen methodische Erkenntnisse, die auch für die Erforschung der modernen Welt relevant sind.

Auswahlbibliographie

- Atkins, Margaret/Osborne, Robin (Hrsg.): *Poverty in the Roman World*, Cambridge 2006.
- Auffarth, Christoph: Gaben für die Götter – für die Katz? Wirtschaftliche Aspekte des griechischen Götterkults am Beispiel Argos, in: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, S. 259–272.
- Beard, Mary/North, John/Price, Simon: *Religions of Rome. A History*, Cambridge 1998.
- Biella, Maria C./Carlucci, Claudia/Michetti, Laura M. (Hrsg.): *Produrre per gli dei. L'economia per il sacro nell'Italia preromana (VII–I sec. a. C.)*, Rom 2022.
- Bodei Giglioni, Gabriella: ‚Pecunia fanatica‘. L'incidenza economica dei templi Laziali, in: *Rivista storica italiana* 89, 1977, S. 33–76.
- Bolkestein, Hendrik: *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Groningen 1939.
- Brown, Peter: *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton 2012.
- Caner, Daniel: *The Rich and the Pure. Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium*, Berkeley 2021.
- Carlà, Filippo/Gori, Maja (Hrsg.): *Gift Giving and the ‚Embedded‘ Economy*, Heidelberg 2014.
- Chankowski, Véronique: *Parasites du Dieu. Comptables, financiers et commerçants dans la Délos hellénistique*, Athen 2019.
- Chankowski, Véronique: *Religious Networks*, in: Reden, Sitta von (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Ancient Greek Economy*, Cambridge 2022, S. 281–297.
- Collar, Anna/Kristensen, Troels Myrup (Hrsg.): *Pilgrimage and Economy in the Ancient Mediterranean*, Leiden/Boston 2020.
- Feyel, Christophe: *Les artisans dans les sanctuaires grecs aux époques classique et hellénistique. À travers la documentation financière en Grèce*, Athen 2006.
- Hasaki, Eleni: *Potters at Work in Ancient Corinth. Industry, Religion, and the Penteskouphia Pinakes*, Princeton 2021.
- Hinsch, Moritz: Zeus' Herrschaft über Reichtum und Glück. Antikes Wirtschaften im Spiegel der Orakelanfragen von Dodona, in: *Klio* 104, 2022, S. 421–470.

- Hinsch, Moritz: The Popular Morality of Ancient Greek Commerce, in: Lutz, Martin/Skambraks, Tanja (Hrsg.): *Reassessing the Moral Economy. Religion and Economic Ethics from Ancient Greece to the 20th Century*, London 2023, S. 16–43.
- Horster, Marietta: *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit*, Berlin 2004.
- Jim, Theodora S.: *Sharing with the Gods. Aparchai and Dekatai in Ancient Greece*, Oxford 2014.
- Linders, Tullia/Alroth, Brita (Hrsg.): *Economics of Cult in the Ancient Greek World*, Uppsala/Stockholm 1992.
- Newhauser, Richard: *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge 2000.
- Padilla Peralta, Dan-el: *Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*, Princeton/Oxford 2020.
- Rauh, Nicholas K.: *The Sacred Bonds of Commerce. Religion, Economy, and Trade Society at Hellenistic Roman Delos, 166–87 B.C.*, Amsterdam 1993.
- Rhee, Helen: *Loving the Poor, Saving the Rich. Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*, Grand Rapids 2012.
- Retroff, Susan I.: *Industrial Religion. The Saucer Pyres of the Athenian Agora*, Princeton 2013.
- Rüpke, Jörg: *Die Religion der Römer. Eine Einführung*. 2. Aufl. München 2006.
- Rüpke, Jörg: Was kostet Religion? Quantifizierungsversuche für die [antike] Stadt Rom, in: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, S. 273–287.
- Singh, Devin: *Divine Currency. The Theological Power of Money in the West*, Stanford 2018.
- Spickermann, Wolfgang: *Wirtschaft und Religion*, in: Reden, Sitta von/Ruffing, Kai (Hrsg.): *Handbuch Antike Wirtschaft*, Berlin 2023, S. 665–689.
- Wilson, Andrew/Ray, Nick/Trentacoste, Angela (Hrsg.): *The Economy of Roman Religion*, Oxford/New York 2023.

