

Reichsreligion?

Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit

Von
Jörg Rüpke

I. Die Fragestellung

Die Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit ist von grundlegender Bedeutung für die Religionsgeschichte Europas wie von paradigmatischem Wert für Religionsgeschichte überhaupt. Es ist die Epoche der Entstehung eines auch West-, Nordwest-, Mittel- und Südosteuropa ebenso wie den Nahen Osten und Nordafrika umfassenden Kulturraums, eines administrativ und ökonomisch eng vernetzten Raumes, der die schnelle Diffusion von Ideen und Medien ermöglichte. Dieser Raum und diese Epoche sehen die Ausbreitung des Christentums sowie die eines ästhetisierten Paganismus, der für die Renaissance die Voraussetzungen schuf.

Die bisherigen Darstellungen der Religionsgeschichte dieses Raumes beschränken sich auf additive Beschreibungen einzelner Kulte und Religionen; selbst in jüngsten Kirchengeschichten wird die Geschichte des Christentums allenfalls (und auch das nur punktuell) vor einer jüdischen Folie gesehen, ansonsten geschieht sie in einem fast luftleeren Raum.¹ Für die Geschichte „römischer Religion“ in diesem Zeitraum liegt der Akzent fast ausschließlich auf dem Kaiserkult, der als einigendes Band des Römischen Reiches betrachtet wird. Das fast ein Jahrzehnt währende, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Forschungsprogramm „Römische Reichs- und Provinzialreligion“, das der Verfasser koordiniert hat, hat diese Sichtweisen verändert und in zahlreichen Tagungsbänden wie Spezialmonographien neue Bausteine für eine Religionsgeschichte dieser Epoche und dieses Raumes vorgelegt.²

¹ Siehe *Jörg Rüpke*, Early Christianity in, and out of, Context, in: JRS 99, 2009, 182–193.

² Schwerpunktprogramm 1080 in den Jahren 2000 bis 2008. Einen Überblick über die beteiligten Projekte und Publikationen gibt *Jörg Rüpke* (Hrsg.), Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive. Abschlußbericht des Schwerpunktprogramms 1080

In diesem Aufsatz wird der Versuch unternommen, wichtige Ergebnisse herauszustellen, vor allem Konsequenzen aus diesen Ergebnissen zu ziehen, Prolegomena für eine erst zu schreibende Religionsgeschichte des *Imperium Romanum*. Zuspitzen möchte ich diesen Versuch auf die These, daß die entscheidende Veränderung der Epoche nicht der Wechsel oder die Zunahme der Zahl von Religionen waren, sondern eine Veränderung des Phänomens und gesellschaftlichen Stellenwertes von „Religion“ überhaupt: Aus einem Medium der individuellen Thematisierung menschlicher Kontingenzen (Krankheit, Unsicherheit, Tod) und öffentlicher politischer Identitätsbildung ist sie zu einem umfassenden Zusammenhang menschlicher Lebensführung, Formulierung von Gruppenidentitäten und politischer Legitimation geworden. Richten muß diese knappe Skizze³ ihren Blick daher auf die Medien, in denen Religion realisiert und verbreitet wurde (Institutionen, Texte, Recht), und vor allem danach fragen, wie sich Religion in Diffusions- und Immigrationsprozessen veränderte, in welcher Geschwindigkeit Praktiken und Institutionsformen übernommen oder verändert wurden. So wird deutlich, daß nicht „Religionen“ oder „Kulte“ miteinander in Wettbewerb treten, sondern in einem kulturellen Großraum Symbole immer wieder neu verknüpft werden und Professionelle mit großem Aufwand Gruppengrenzen errichten und zu sichern versuchen. Der Titel der Abschlußpublikation des Programms mit seinem Singular „Die Religion des Imperium Romanum“ hält das in provozierender Weise fest.⁴

Die treibende Frage des Programms war die nach einer „Reichsreligion“⁵, also nach religiösen Korrelaten der Ausbildung des politischen Großraums „Imperium Romanum“. Im Unterschied zu älteren Ansätzen ging es aber nicht mehr darum, festzustellen, ob Iuppiter-, Mithras- oder Christus-Kult „Reichsreligion“ geworden seien. Es ging vielmehr darum, von einer Perspektive, die nach „Kulten“ und „Religionen“ fragte und sich in einer langen Forschungstradition und der beeindruckenden Reihe von „Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain“ nie-

der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Römische Reichsreligion und Provinzialreligion“. Tübingen 2007. Wichtige Erträge sind gesammelt in: *Hubert Cancik/Jörg Rüpke* (Hrsg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*. Tübingen 2009.

³ Ein ausführlicherer Versuch ist in Vorbereitung und soll in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt erscheinen.

⁴ *Cancik/Rüpke* (Hrsg.), *Religion* (wie Anm. 2).

⁵ Zur Begriffsgeschichte *Jörg Rüpke*, *Römische Religion und „Reichsreligion“: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen*, in: *Hubert Cancik/Jörg Rüpke* (Hrsg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Tübingen 1997, 3–23.

dergeschlagen hat, umzustellen auf eine Perspektive, die Räume thematisierte. Das lenkte den Blick auf die Veränderung „römischer Religion“ im Zentrum wie im Export aus diesem Zentrum in die Peripherie der Provinzen. Begleitet wurde das von der These, daß unter dem Eindruck einer solchen Diffusion auch in der Peripherie wie in den anderen kulturellen Zentren dieses Raumes, Alexandria, Athen, Jerusalem, Baalbek, Veränderungsprozesse erfolgt sein müßten. Das zeigte sich etwa am Kult der ägyptischen, aber schon in hellenistischer Zeit weit verbreiteten Götter Isis und Sarapis. Ihr Erscheinen in den Grenzübereichen des Imperium ist ein fast sichereres Zeichen römischen Einflusses als der in vielfältigen Gleichungen benutzte Name Iuppiter.⁶ Die Rede von „orientalischen Kulturen“ verdeckt diesen Sachverhalt völlig.⁷

Hier diente der Begriff der „Provinzialreligion“ als heuristisches Instrument, um nach der Interaktion von lokalen und regionalen administrativen und politischen Veränderungen mit kulturellen, genauer: religiösen Entwicklungen zu fragen. Insofern verband das Programm von Anfang an transfergeschichtliche Fragestellungen mit einem komparativen Zugriff auf einen Raum, der von ganz unterschiedlichen politischen und kulturellen Formationen geprägt war, von der griechisch geprägten Städtelandschaft des Ostens bis zu den schwach urbanisierten Gebieten des lateinischen Südens (Nordafrika), Nordwestens und Nordostens (Nordwesteuropa, Balkanraum). Methodisch die wohl spannendste Erfahrung der Arbeit war der Kontrast zwischen der heuristischen Fruchtbarkeit der beiden globalisierungstheoretisch inspirierten Begriffe „Globalisierung“ und „Regionalisierung“⁸ und ihrer Unbrauchbarkeit als deskriptive und substanzialistische Begriffe. Das führte in der letzten Phase zu einem verstärkten Blick auf die Konzeptualisierung der identifizierten Prozesse durch die Zeitgenossen selbst – und die wechselseitigen Folgen der Veränderungen von Konzepten und sozialen Dynamiken antiker Religion: eine vielschichtige

⁶ Exemplarisch dazu die Befunde in Thessaloniki: *Christopher Steimle*, Religion im römischen Thessaloniki, in: Jörg Rüpke (Hrsg.), *Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive*. Tübingen 2007, 66–72.

⁷ Zur Kritik des Konzeptes der „orientalischen Religionen“ siehe *Corinne Bonnet/Jörg Rüpke/Paolo Scarpi*, *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove*. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd. 16.) Stuttgart 2006, und *Corinne Bonnet/Jörg Rüpke*, Introduction, in: *Trivium 4*, 2009, 1–10.

⁸ *Roland Robertson*, *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London 1992; *ders./Kathleen E. White* (Eds.), *Globalization. Critical Concepts in Sociology*. London 2003.

„entangled history“. So ist es auch gerade das Ziel dieses Aufsatzes, die unterschiedlichen Befunde, die immer nur kurz angerissen werden können, begrifflich so zu fassen, daß sie für verschiedene geschichtswissenschaftliche Fragestellungen aufschließbar sind.

II. Ausgangspunkt: „Römische Religion“

Was ist überhaupt die „römische Religion“, von der ich meinen Ausgangspunkt nehme? Der Begriff ist zunächst eine Abbeviatur für religiöse Zeichen, Praktiken und Vorstellungen in der Stadt Rom, ist also lokal konnotiert. Natürlich konnten sich auf den unterschiedlichen sozialen Ebenen sehr unterschiedliche und unterschiedlich dichte Komplexe von „Zeichen, Praktiken und Vorstellungen“ ausbilden, aber der Austausch dieser Zeichen ist erstaunlich. Der wohl im vierten Jahrhundert schreibende Autor einer Biographie des Alexander Severus konnte sich problemlos vorstellen, der Kaiser habe in seinem Lararium Statuetten unterschiedlichster Gestalten gehabt, die wir heute auf „Paganismus“, „Judentum“ und „Christentum“ aufteilen würden.⁹ Die Terminologie des Opferwesens war weit verbreitet, wörtlich praktiziert wie metaphorisch umgedeutet. Flöten und Orgeln, Verschemata und literarische Muster (Epos, Biographie, Brief) waren Lingua franca für alle.

Rom steht aber auch für das *Imperium Romanum* mit seinen vielleicht fünfzig Millionen Einwohnern. Militärisch mühsam verteidigt, administrativ nur schwach durchdrungen, vielsprachig und wirtschaftlich durch den Primat der eigenen Region geprägt, war diese Struktur doch erstaunlich präsent, sprach Todesurteile, prägte mit dem Edikt des Provinzgouverneurs als Revisionsinstanz schon das lokale und lokalsprachliche Recht der ersten Instanzen¹⁰, verbreitete das Bild des Kaisers auf Münzen und in Statuenform in überraschender Geschwindigkeit.¹¹ Wie kein anderer Gott¹² plausibilisierte der jeweilige Augustus, und zwar vor seinem Tode und der

⁹ Hist. Aug. *Alex. Sev.* 29,2.

¹⁰ Das ist besonders deutlich an Vertragstexten aus Palästina (das Babatha-Archiv): Hannah M. Cotton, *The Guardianship of Jesus Son of Babatha. Roman and Local Law in the Province of Arabia*, in: JRS 83, 1993, 94–108; *dies.*, *Die Papyrusdokumente aus der jüdischen Wüste und ihr Beitrag zur Erforschung der jüdischen Geschichte des 1. und 2. Jh.s n. Chr.*, in: Zs. des Dt. Palästina-Vereins 115, 1999, 228–247.

¹¹ Bezeichnend für die Möglichkeiten ist das Statuenprogramm aus Chiragan (Haut-Garonne), das zum Teil Kinder- und Jugendbildnisse von Kaisern im Abstand weniger Jahre Altersdifferenz aufweist.

offiziellen Divinisierung zum *Divus Augustus* (Tiberius, Claudius ...), die überregionale Identität und Präsenz der sonst primär lokal¹³ vorgestellten und verehrten Götter. Die Verehrung dieses omnipräsenten und doch individualisierbaren Gottes war ebenso wie der Kult der *Dea Roma* oder des *Genius senatus* ebenso Teil der Repräsentation römischer Herrschaft wie Feld lokaler Distinktion – und voller Konsequenzen für die stadtrömische Wahrnehmung der eigenen Institutionen.

Diese römische Religion der späten Republik und Kaiserzeit hatte eine lange Geschichte, war in stetem kulturellen Austausch¹⁴ mit mittelitalisch-etruskischen wie griechisch-hellenistischen Staaten und Kulturen entstanden. Dieser Austausch ist keineswegs als friedlich vorzustellen. Rom war Teil einer Staatenwelt, die Arthur Eckstein jüngst als „interstate anarchy“¹⁵ charakterisiert hat; permanenter Waren- und Bevölkerungsaustausch, Kriegsbeute und Sklavenerwerb, Allianzenbildung wie Wettbewerb und Abgrenzung prägen die Entwicklung. Religion hat unter diesen Bedingungen ein eigenes Gesicht. Sie ist, gemessen an neuzeitlich-europäischen Religionsvorstellungen, erstaunlich heterogen, lokal, individuell – und diese Seite ist in der Forschung viel zu wenig beleuchtet worden.¹⁶ Aber sie ist zugleich ein Instrument politischer und sozialer Kohäsion, zumal in der Führungsschicht, legt Wert auf Kontrolle, Zentralisierung und Anwesenheit. „Öffentliche“ Rituale (*sacra publica*) werden von den Magistraten geleitet, Priesterschaften werden durch die Mitglieder der senatorischen Elite besetzt, militärische und ökonomische Erfolge werden in Ritualen und Sakralarchitektur auf Dauer gestellt. Und zugleich entziehen sich die Götter, die durch die Stiftung von Statuen und Tempeln ins Leben gerufen werden, der Kontrolle, kündigen durch Vorzeichen ihr Mißfallen an, zerstören mit Blitzen die eigenen Tempel, rücken nicht von der Stelle, wenn man einen Tempelneubau plant. Priester werden gewählt, aber nur von einer ausgelosten Minderheit des Volkes, politische Konflikte werden durch einander widersprechende Zeichenbeobachtungen verschärft. Gerade weil sie nicht völlig der politischen Kontrolle unterliegt, bietet Religion

¹² Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley 2000, an verschiedenen Stellen, und *ders.*, *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*. Berkeley 2008, 119.

¹³ Ando, *Matter of Gods* (wie Anm. 12), 56f.

¹⁴ Zum Konzept Peter Burke, *Kultureller Austausch*. Frankfurt am Main 2000.

¹⁵ Arthur M. Eckstein, *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*. Berkeley 2006.

¹⁶ Das ist nun Gegenstand der Kollegforschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ (DFG, FOR 1013) an der Universität Erfurt.

eine wichtige Legitimationsquelle für Herrschaft, bleibt eine „dritte Autorität“ (Georg Simmel). So ist eine solche Religion weder durch den öffentlich finanzierten Kult, eben die *sacra publica*, noch durch ihr „Pantheon“ – die Summe individueller, nur teilweise kontrollierter Import- und Innovationsentscheidungen – zu charakterisieren. Ebenfalls fehlen Kodifikationen religiöser Traditionen. Die Idee, Religion als Wissen zu kodifizieren, tritt in Rom erst in der späten Republik auf, wird erst in Schriften, die gemäß Harriet Flowers Periodisierung¹⁷ nach Ende der Republik entstanden sind, umgesetzt: Ciceros zweites Buch „Über die Gesetze“ am Ende der fünfziger Jahre v. Chr., Varros „Altertümer der menschlichen und göttlichen Dinge“ wenige Jahre später. Beide blieben weitgehend wirkungslos. Erst der Versuch, religiöse Gruppenbildungen, die nicht mit politischen oder alten kulturellen Grenzen zusammenfallen, auf Dauer zu stellen, führte zu erfolgreichen Kanonisierungsprozessen auf der Basis alter Texttraditionen: So versuchten sich „Judentum“ und „Christentum“ selbst zu erfinden und voneinander zu unterscheiden.¹⁸

Vor dem skizzierten Hintergrund bietet es sich an, „Religion“ weder primär als Organisation zu fassen noch primär von ihren – sicherlich zentralen – Zeichen her zu untersuchen, sondern als eine Form von kommunikativem Handeln: Menschen versuchen mit „Göttern“ in Kontakt zu treten, kommunizieren mit ihnen und wiederum untereinander über jene die Götter betreffende Kommunikation. Eine solche Definition ist weder im engen Sinne substanzialistisch, noch funktionalistisch; sie fragt nach Handeln, das die Annahme der sozialen Präsenz übermenschlicher Adressaten voraussetzt, fragt nicht nach den wechselnden kulturellen Formen, die die Chiffrierung von Kontingenz oder die Legitimation von Herrschaft übernehmen: Nur so läßt sich die Veränderung im Funktionsspektrum von „Religion“, die mir für die Kaiserzeit charakteristisch zu sein scheint, erfassen.

III. Inhalte und Medien überregionaler Kommunikation

Wenn von symbolischer Kommunikation gesprochen wird, ist damit impliziert, daß Kommunikationsinhalte insbesondere in den Medien zum Ausdruck kommen. Das gilt vor allem angesichts einer Quellenlage, in der Dedikationsinschriften, die im wesentlichen die göttlichen Adressaten und

¹⁷ Harriet I. Flower, *Roman Republics*. Princeton, N. J. 2010.

¹⁸ Guy G. Stroumsa, *Le fin de sacrifice*. Paris 2005.

die Stifter nennen, einen Großteil der Zeugnisse ausmachen. Dennoch möchte ich analytisch Inhalt und Medium zu trennen versuchen, also einen kommunikations-, nicht einen medientheoretischen Zugang wählen. Anlaß des Rituals, der Weihung konnten sowohl unmittelbar private oder lokale wie überregionale Intentionen sein. Ein Beispiel für letzteres liefern die Weihungen an *Victoriae* in *Africa*.¹⁹ Daß die Verehrung einer Siegesgöttin gehäuft in Grenzregionen und strategischen Orten nachzuweisen ist, erscheint nicht weiter verwunderlich. Dedikationen an *Victoria Parthica* oder *Armeniaca* im selben Gebiet zeigen allerdings, wie Dedikanten ihre Situation im Rahmen des Gesamtreichs interpretieren.²⁰

Eine vergleichbare Rückbindung lokalen Handelns an die Reichsebene, vermittelt durch die Person des Kaisers, besteht in den stereotypen Dedikationen *pro salute imperatoris*, die mit den unterschiedlichsten Adressaten und eigenen Anliegen verbunden werden können. Dieser „Inhalt“ läßt sich im gesamten Römischen Reich nachweisen. Viele Entwicklungen bleiben aber regionaler Natur. Das weitgehende Fehlen von Städten und entsprechenden Priesterstrukturen zugunsten tempelbezogener und zentralisierter Priesterschaften charakterisiert Ägypten.²¹ Der Kult des Senats blüht in Asien, ablesbar etwa an jugendlichen *Genius-senatus*-Darstellungen auf Münzen.²² Nicht einmal für die überregionalen Kaiserkultstätten ganzer Provinzen oder Räume, die *ara trium Augustorum* (Lugdunum), die *ara Ubiorum* (Köln), die griechischen *koina* (Provinzorganisationen), läßt sich ein flächendeckendes Organisationsprogramm nachweisen, auch wenn die Diffusion durch die faktische Praxis von Mitgliedern der Provinzialadministration nicht unterschätzt werden darf.²³ Selbst auf dieser Ebene fehlt indes ein Interesse an einer institutionellen Isomorphie der religiösen Dimension der Provinzverwaltung: Der Kult der *domus divina* etwa blüht

¹⁹ Elisabeth Smadja, La Victoire et la religion impériale dans les cités d'Afrique du nord sous l'empire romain, in: Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symboliques dans l'antiquité. Paris 1986, 503–519.

²⁰ Siehe ebd. 509–514.

²¹ David Frankfurter, Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance. Princeton, N. J. 1998, 242.

²² Diesen Hinweis verdanke ich einem Vortrag Günther Schörners.

²³ Dazu Rudolf Haensch, *Capita provinciarum*. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit. (Kölner Forschungen, Bd.7.) Mainz 1997; siehe auch ders., „Religion“ und Kulte im juristischen Schrifttum und in rechtsverbindlichen Verlautbarungen der Hohen Kaiserzeit, in: Dorothee Elm von der Osten/Jörg Rüpke/Katharina Waldner (Hrsg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd.14.) Stuttgart 2006, 233–247.

besonders in der *Germania superior*.²⁴ Dieser Befund ist nicht wirklich überraschend. Die zirkummediterrane Geographie ist durch eine kleinräumige Gestaltung ausgezeichnet; das Meer ermöglicht zwar schnelle Verbindungen, die sich schon im zweiten vorchristlichen Jahrtausend gut greifen lassen und im Gefolge Alexanders des Großen noch einmal intensiviert wurden; die Kleinräumigkeit führt aber gerade unter der Kontaktmöglichkeit zu regionalen Differenzierungen.²⁵

Wenn man dennoch nach einer religiösen Koine fragt, findet man sie leicht auf medialer Ebene. Die Überlieferung römerzeitlicher religiöser Praktiken wird durch Weih- und Grabinschriften dominiert: ein mediengeschichtlich spannender Befund, der leicht hinter Statistiken von Götternamen und dem Versuch von Sozialstatistiken der Dedikanten verlorengeht. Die Errichtung von dauerhaften Monumenten als Schrifträger oder mit Schrifträgern – die in den nicht griechisch geprägten Kulturräumen im ersten nachchristlichen Jahrhundert beginnt und erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht, bevor sie in nachseverischer Zeit, also seit der Mitte des dritten Jahrhunderts dramatisch einbricht –, diese Praxis ist nicht nur Indikator von Romanisierung und Alphabetisierung, sondern selbst eine Veränderung religiöser Praxis mit weitreichenden Folgen.²⁶ Religiöses Handeln gewinnt dadurch eine neue kommunikative Dimension, die über die am Bitt- oder Dankritual Beteiligten weit hinausgeht. Religiöses Handeln wird in hohem Maße individualisiert²⁷ und dauerhaft dokumentiert. Auch dort, wo göttliche Adressaten nicht durch Kultbilder oder klare Ortszuweisungen präsent sind, können sie über ihre schriftliche Nennung differenziert markiert und dauerhaft präsent gemacht werden. Jenseits der oft beschränkten kultischen Infrastruktur gibt es damit Raum für Traditionsbildungen wie hochindividuelle Ausdrucksformen kultischer Kompetenz.

²⁴ Peter Herz, Neue Forschungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit, in: Hubert Cancik/Konrad Hitzl (Hrsg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen. Tübingen 2003, 47–67.

²⁵ *Peregrine Horden/Nicolas Purcell*, The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History. Oxford 2000.

²⁶ Siehe Rudolf Haensch, Inscriptions as Sources of Knowledge for Religion and Cults in the Roman World of Imperial Times, in: Jörg Rüpke (Ed.), The Blackwell Companion to Roman Religion. Oxford 2007, 176–187.

²⁷ Mary Beard, Writing and Religion. Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion, in: dies. u. a. (Eds.), Literacy in the Roman World. (JRA, Suppl. 3.) Ann Arbor 1991, 35–58.

Üblicherweise verweist das permanente Medium der Weihinschrift auf ein ebenso verbreitetes Ritual zurück, das Gelübde (*votum*). In Notsituationen, in gesundheitlichen oder wirtschaftlichen, aber auch politischen und militärischen Krisen eröffnet dieses Ritual eine intensiviertere Form der Kommunikation mit Gottheiten und unter Umständen den Einsatz von situationsspezifisch ungeeigneten oder gar noch nicht vorhandenen Mitteln: Für Gesundung etwa wird ein Weihgeschenk versprochen. Diese einseitige Kommunikation wird im Erfolgsfall häufig monumentalisiert, die versprochene Statue wird nach der Genesung mit einer Basis und einer Inschrift versehen, die selten medizinische Details, wohl aber die Kommunikationspartner und den Kommunikationstyp – das Gelübde – benennt: „*votum solvit lubens merito*“, „das Gelübde hat der Stifter gerne weil verdienstermaßen eingelöst“. Das ist ein so geläufiges Formular, daß es regelmäßig als VSLM abgekürzt wurde.

Auch andere Rituale, die weit mehr Infrastruktur verlangen, wurden Teil dieser Koine. Wettkämpfe und Inszenierungen (*ludi circenses* und *scaenici*), die den improvisierten, vielfach aber monumentalisierten Bau von Theatern und Amphitheatern notwendig machten²⁸, gewannen wohl die meiste Popularität – weit über die zeitlichen Grenzen der Antike hinaus! Von *Africa* bis Britannien läßt sich an der Existenz solcher Bauwerke das Vorhandensein römischer Kultur ablesen²⁹, es waren wenige Städte, etwa im syrischen Raum, die sich dieser Form von Religion verschlossen³⁰. Weitere architektonische Zeichen wie der Tempelbau und anthropomorphe Statuen breiteten sich – auf eine schon verbreitete ostmediterrane Tradition zurückgreifend – noch intensiver aus, als es bereits seit der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. – bis in die keltische Welt hinein – vereinzelt der Fall gewesen war. Das bleibt nicht ohne Bedeutung für die Formierung polytheistischer Religion überhaupt, die so über die Sprache und die Wahl von „natürlichen“ Orten hinaus eine Möglichkeit gewinnen, Differenzierungen zwischen göttlichen Gestalten auf Dauer zu stellen.

Die Attraktivität dieser religiösen Techniken hat im Imperium Romanum zahllose Mischformen hervorgebracht, unterschiedliche Attribute für

²⁸ Siehe *Frank Bernstein*, *Complex Rituals. Games and Processions in Republican Rome*, in: Rüpke (Ed.), *Companion* (wie Anm. 26), 222–234.

²⁹ Für Gallien s. *Thomas Lobüscher*, *Tempel- und Theaterbau in den tres Galliae und den germanischen Provinzen: Ausgewählte Aspekte*. (Kölner Studien zur Archäologie der römischen Provinzen, Bd. 6.) Rahden 2002.

³⁰ Dazu *Maurice Sartre*, *The Middle East Under Roman Rule*. Cambridge, Mass. 2005, 299–318.

dieselbe Gottheit und unterschiedliche Namen für das gleiche ikonographische Zeichen sind dabei die geläufigsten. Auch in alten und komplexen religiösen Traditionen können die neuen „Moden“ aufgenommen werden, erscheinen syrische Tempel auf den ersten Blick als klassisch griechisch-römische Bauten, die erst bei näherem Hinsehen andersartige Rituale und vielleicht auch theologische Konzepte vermuten lassen: Wo das Dach des griechisch-römischen Tempels ein Regenschutz ist, wird es hier wie in ägyptischen Bauten zu einem wichtigen Raum kultischer Aktivitäten.

Interessant ist ein Blick auf Kalender in ihrer medialen Form wie ihrer sozialen Praxis. Sie sind ein gutes Beispiel für das Zusammenspiel eines kleinen Kerns in hoher Frequenz auftretender Zeichen – zu denken ist neben dem Herrscherkult an die große Zahl und die weite Verbreitung von Dedikationen an *Iuppiter Optimus Maximus* und (schon mit Abstand) Weihungen an die übrigen Mitglieder der kapitolinischen Trias, Juno und Minerva³¹ – und einer großen und wachsenden Zahl lokal präserter, aber häufig importierter Zeichen (Götter). Als Medium religiöser Erinnerung gewann er mit seinen Feiertagen (*feriae*) und Tempelstiftungsfesten (*dies natales templorum*) schon seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. in Latium an Verbreitung. Aber erst die Kalenderreform Caesars (46 v. Chr.) verschaffte der graphischen Form des Jahreskalenders, den *fasti*, eine Popularität, die zu den teilweise gewaltigen italischen Marmorkalendern der Augusteischen und Tiberianischen Zeit führte.³² Diese registrieren zwar zunächst die traditionelle stadtrömische Religion in großer Breite, insbesondere die neuen Stiftungsfeste der zahlreichen Restaurierungen von Tempeln.³³ Die wachsende Zahl der Kaiserfeste mit ihren ausführlichen historischen Notizen („weil an diesem Tag der Angehörige des Kaiserhauses X die Tat Z beging“) dominierte aber schnell den Kalender, wie die *Fasti Amiterni* Tiberianischer Zeit zeigen.

³¹ Die Plastizität der Regelungen läßt sich nicht zuletzt daran erkennen, daß eine Kolonie auch schon einmal ein Jahrhundert ohne einen Tempel für diese Trias, ohne ein „Capitolium“ auskommen kann. Siehe das von *Clifford Ando*, *Exporting Roman Religion*, in: Rüpke (Ed.), *Companion* (wie Anm. 26), 429–445, hier 433f. genannte Beispiel Capua (Suet. *Tib.* 40); *Nicole Belayche*, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*. Tübingen 2001, 108–219.

³² *Jörg Rüpke*, *L'histoire des fasti romains. Aspects médiatiques et politiques*, in: *Revue historique de droit français et étranger* 81, 2003, 125–139; vgl. *Denis Feeney*, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*. Berkeley 2007.

³³ Zum Datumswechsel bei Restaurierungen *Karl Galinsky*, *Continuity and Change. Religion in the Augustan Semi-Century*, in: Rüpke (Ed.), *Companion* (wie Anm. 26), 73f.

Das hatte mediale Konsequenzen: Marmor ist nicht das geeignete Material, um das schnelle Wachstum der Kaiserfeste, aber auch die Bereinigung beim Thronwechsel unmittelbar nachzuvollziehen. Inhaltlich zeigen die späteren Texte³⁴, daß die Schichten von Festen der großen Dynastien – Augustus, Vespasian, die Adoptivkaiser, die zeitgenössischen Herrscher – den Kalender dominieren, darüber hinaus aber außerhalb Roms nur einzelne Elemente stadtrömischen Kultes enthalten. Hier werden die Festlisten lokal gestaltet. Aber nach den Flavischen *leges municipales* werden Tage „wegen der Verehrung des Kaiserhauses“ als Ausschlußtage für Gerichtssachen definiert.³⁵ Als Tage für lokale öffentliche oder private Rituale genießen sie einen hohen Rang.³⁶

In einer Welt zahlreicher lokaler Kalender ist die Bedeutung gemeinsamer, korrekt übersetzter Festdaten sowohl als Bestätigung alter persönlicher Zeitraster des „Migranten“ wie als Zeichen der translokalen Konstanz dieser religiösen Kommunikationsform nicht zu unterschätzen. Die auf das Herrscherhaus wie verstorbene Kaiser bezogenen Kultdaten prägen schon im ersten Jahrhundert n. Chr. den Kalender nicht nur in Mittelitalien. Kalenderreformen unter Caesar und Augustus orientieren sich vielfach in ihren Fixpunkten wie Monatsnamen am Kaiserhaus. Die Kalenderreform in der Provinz *Asia* mit ihrem Jahresanfang am Geburtstag des Augustus liefert hier ein gutes Beispiel.³⁷

Die Reichweite des Kaiserkultes ist aber größer. Die Bitte um die Einrichtung eines solchen Kultes seitens einer Stadt, etwa im griechischsprachigen Osten, ist Element einer intensiven Kommunikation dieses Teils der Peripherie mit der Zentrale, mit Rom, aber auch Teil einer Kommunikation innerhalb der Peripherie, zwischen Städten im Wettbewerb um die größere regionale Bedeutung, um die prachtvollste urbanistische Gestaltung. Der Titel eines *Neokoros*, eines „Hüters des Kaiserkultes“, markiert eine Aus-

³⁴ So insbesondere der monumentale Wandkalender der stadtrömischen *Fasti porticus* (Jörg Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom.* [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 40.] Berlin 1995, 86–90) wie das Feriale Duranum, die ebenfalls severische Liste von Militärfesten, aus dem mesopotamischen Garnisonsort (P. Dura 54 = Robert O. Fink, *Roman Military Records on Papyrus.* [Philological Monographs of the American Philological Association, Vol. 26.] Cleveland 1971, RMR, Nr. 117).

³⁵ C. 92 = *Lex Irnit.* 10 B 25–51; s. Rüpke, *Kalender* (wie Anm. 34), 540–546.

³⁶ Peter Herz, *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften.* Phil. Diss. Mainz 1975.

³⁷ Umberto Laffi, *Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della provincia d'Asia*, in: *Studi Classici e Orientali* 16, 1967, 5–98.

zeichnung in diesem zwischenstädtischen Prestigewettbewerb. Aber es sind nicht nur juristische Personen wie Städte, die hier kommunizieren. Innerhalb der Städte sind es wenige oder einzelne, die über die Mittel zu solchen Projekten und die notwendigen Kontakte zu Provinzverwaltung, römischen Patronen oder stadtrömischen Ansprechpartnern verfügen. Simon Price hat ausführlich dargestellt, wie lokale Eliten den Kaiserkult als Handlungsraum zu gestalten verstehen, der Kompetenz und Großzügigkeit, städtische Solidarität und gesellschaftliche Überlegenheit – und bei all dem auch: Loyalität zur politischen Führungsmacht – darstellen läßt.³⁸

IV. Konzeptionen „unserer“ und „anderer“ Religion und Religionen

Wie wurden die Entwicklungen reflektiert? Welche Begriffe standen zur Verfügung? Und was ließ sich mit diesen Begriffen machen? Ein Ausgangspunkt für diese Frage ist wiederum bei den Texten der fünfziger und vierziger Jahre des ersten Jahrhunderts v. Chr. zu gewinnen.

Zunächst ist festzustellen: Für Cicero ist das „Wir“ problematisch geworden. An der Oberfläche des Textes der „Gesetze“, im rhetorischen Gestus betreibt Cicero Universalisierung. Diese Universalisierung erfolgt auf einer naturrechtlichen Basis, die Cicero im ersten und zweiten Buch ausführlich darlegt.³⁹ Das betrifft in besonderer Weise das Religiöse. Die Welt bildet eine Einheit von Göttern und Menschen (1,23). So läßt sich auch die religiöse Praxis naturrechtlich gewinnen (1,60). Entsprechend gelten die *leges de religione* (2,17) „nicht allein dem römischen Volk, sondern allen guten und starken Völkern“ („non enim populo Romano sed omnibus bonis firmisque populis leges damus“, 2,35).

Und doch betreibt Cicero zur gleichen Zeit Abschließung. Als „gute und starke Völker“ nennt Cicero neben dem römischen Volk faktisch allein die Griechen. Die Formulierung der Regelungen soll sicherstellen, daß auch ihre legitimen Traditionen zum Erlaubten zählen, wie der Kommentar immer wieder deutlich macht.⁴⁰ Hier tritt neben ein „Wir“ ein (an Atticus

³⁸ Simon R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Oxford 1984.

³⁹ Dazu ausführlich Klaus Martin Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift de legibus*. Wiesbaden 1983.

⁴⁰ Z. B. 2,26; 28; 29; 35–41; 45; 56; 59; 62–67; 69. Selbstverständlich fallen darunter auch Beispiele von griechischer Religion in Kleinasien.

gerichtetes) „Ihr“, das aber beide verbindet. Das aber macht nur noch deutlicher, wie sehr unter dem Vorzeichen der Universalisierung faktisch Ausgrenzung betrieben wird.

Gegen den ersten Anschein ist Ciceros Verbot aber auch Indikator eines Erfolges. Cicero verfaßt seine Gesetze nicht nur aus der Perspektive der institutionalisierten öffentlichen Kontrolle durch die ausführlich beschriebenen Priesterschaften. Die Formulierung erfolgt vor dem Hintergrund einer Moral, die durch adlige Tugenden geprägt ist. Diese werden im ersten Buch unmißverständlich aufgelistet: „liberalitas, patriae caritas, im pietas, bene merendi de altero ... uoluntas, referendae gratiae uoluntas“ – Generosität, Vaterlandsliebe, Frömmigkeit, Fürsorge, Dankbarkeit (1,43). Die *constitutio religionum* aber richtet sich an alle Bürger, setzt eine Generalisierung der obergesellschaftlichen Normenwelt voraus. Das wird deutlich, wenn wir uns klar machen, daß erst durch die *lex Ogulnia* von 300 v. Chr. die wichtigen Priesterschaften für Plebejer geöffnet wurden. Die Frage, ob möglicherweise nur Patrizier originär das Recht zur Auspikation haben, wurde bis in die augusteische Zeit hinein diskutiert.

Dieser Demokratisierungsprozeß hat eine höhere Disziplinierung zur Folge⁴¹, wie sich auch in anderen hellenistischen Städten (Rom schließlich in diese Gruppe ein) ablesen läßt: Theophrasts Charakterzeichnung des *deisidaimon* („Gottesfürchtigen“ beziehungsweise bei Theophrast schon „Abergläubischen“) geht Ciceros Gesetzen deutlich voraus. Die Wahl der Gattung „Recht“ und „Gesetze“ macht das politische Interesse, das Interesse an einem Reformprogramm klar.⁴² Daß Cicero auf die Publikation verzichtet, unterstreicht das nur: Die politische Basis einer „Promulgation“ geht ihm mit der Entwicklung des Bürgerkrieges gerade verloren. Die juristische Systematisierung normiert so präzise, daß sie die Möglichkeiten von Sanktionen eröffnet, auch wenn diese nur in wenigen Fällen in „De legibus“ expliziert werden. Die Strafwürdigkeit religiösen Fehlverhaltens wird denkbar.

Wie stellen sich vor diesem Hintergrund die Grenzen des Systems und die Möglichkeit ihrer Ausweitung dar? Es ist bemerkenswert, daß sich Cicero bereits im zweiten Absatz seiner Religionsgesetze mit dem Problem des religiösen Separatismus („separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas ...“ \ „niemand sollte eigene neue oder fremde Kulte haben“)

⁴¹ Vgl. für erwartetes Verhalten der Bürger in anderen Feldern für das demokratische Athen *Matthew R. Christ*, *The Bad Citizen in Classical Athens*. Cambridge 2006.

⁴² So *Elizabeth Rawson*, *The Interpretation of Cicero's De legibus*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Bd. I/1. Berlin 1973, 334–356.

befaßt. Aber er „löst“ das Problem, indem er es in eine – offensichtlich brüchige – Dichotomie von Privat und Öffentlich, und eben zugleich: der öffentlichen, priesterlichen Kontrolle des Privaten verschiebt. Außengrenzen werden damit nicht reflektiert. So wie die Römer ihre öffentliche *religio* (im Singular) hatten, so hatten andere ihre eigenen⁴³: „Jedes Gemeinwesen hat seine Religion und wir die unsere, Laelius“ („sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis“) formuliert er in der Rede für Flaccus.⁴⁴ Das schafft weder Wahl- noch Kooperationsmöglichkeiten – und vor allem reflektiert es nicht die komplexe Zusammensetzung der römischen Bevölkerung⁴⁵, die ja genau das Ausgangsproblem, die Wahl neuer und importierter Götter, schafft.

Diesen Lösungen entspricht auch jene Konzeptualisierung von Religionsrecht, die die erstmals in der *Lex Ursonensis* greifbaren Regelungen für römische Kolonien und Munizipien bieten.⁴⁶ Religion wird nur in einem kleinen Bereich geregelt, der die Gefahr der Interferenz mit administrativen Strukturen mit sich bringt. Für diesen Bereich gibt es einen entsprechenden (und kleinen) Apparat an *sacerdotes publici* und Verfahren zur Definition eines Festkalenders. Regeln über Kulte beschränken sich im Falle Ursos auf die kapitolinische Trias und den von dem Gründer der Kolonie favorisierten Venus-Kult, in den Flavischen Munizipalgesetzen, wie schon gezeigt, vor allem auf den Kult der kaiserlichen Familie. Gellius beklagt im zweiten Jahrhundert n. Chr. sogar das Fehlen klarer Regeln, die die Romähnlichkeit der Kolonien sicherstellen.⁴⁷ Ein weiter Bereich von Religion bleibt so nicht geregelt, weder privilegiert noch verboten.⁴⁸ Damit wird deutlich, daß es auch im zweiten Jahrhundert, auf dem Höhepunkt der geographischen Ausdehnung des Römischen Reiches, keinen bewußten „Export“ von Religion gibt. Wenn etwas exportiert wird, ist es ein implizites Konzept von Religion, von Religion im öffentlichen Raum: Dieses läßt

⁴³ Cic. Pro Flacco 69.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Siehe David Noy, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*. London 2000.

⁴⁶ Siehe oben Kap. 3.2; Lex: ILS 6087.

⁴⁷ Gell. 16,13,9, dazu Ando, *Exporting* (wie Anm. 31), 431.

⁴⁸ Siehe Jörg Rüpke, *Religion in the lex Ursonensis*, in: Clifford Ando/Jörg Rüpke (Eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd. 15.) Stuttgart 2006, 34–46, und Jörg Rüpke, *Urban Religion and Imperial Expansion: Priesthoods in the lex Ursonensis*, in: Lukas de Blois/Peter Funke/Johannes Hahn (Eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.–A.D. 476)*. Münster, June 30 – July 4, 2004. Leiden 2006, 11–23.

sich – der Einfachheit, nicht des Systemzwanges halber – mit einigen wenigen religiösen Zeichen – *domus divina*, *divus Augustus*, Iuppiter, kapitolinische Trias – füllen.

Das Fehlen eines bewußten Kultexports rückt im übrigen die faktische Rolle des Heeres in ein klareres Licht. Als Transporteur von Religion (zentralen Kulturen zunächst) kann das Heer kaum überschätzt werden. Das hängt mit seiner Mobilität zusammen, aber auch der Selbstverständlichkeit einer differenzierten religiösen Praxis, die um so eher weiterer Differenzierung zugänglich war. Die bevorzugte ökonomische Position von Legionären, das Prestige dieser Position und damit die Stärke des Wunsches, Zugehörigkeit zu dieser Organisation zu demonstrieren, sowie schließlich die Kommunikationssituation in weiter räumlicher Trennung von allen „natürlichen“ Bezugsgruppen hatten darüber hinaus die mediengeschichtlich entscheidende Konsequenz, Schriftlichkeit zu prämiieren. Wenn Verwandte nicht greifbar waren, allenfalls Vereinsgenossen aus einer militärischen Einheit, die immer eine Verlegung zu gewärtigen hatte, schien Schrift die Chancen eines individuellen Totengedächtnisses zu erhöhen. Daß auch die Wirkung einer Grabinschrift nur von begrenzter Dauer war, zeigen dichte Folgen von Bestattungen an gleicher Stelle, die auf die Lage älterer Gräber keine Rücksicht mehr nehmen.⁴⁹ Römische und antik-mediterrane Inschriftenkultur fanden somit gerade über soldatische Grabsteine und Weihungen Eingang in provinzielle religiöse Praktiken. Die auf deren Leserschaft und die Autoren beschränkte Verbreitung römisch-griechischer Kultpraktiken läßt sich gerade an der Frühphase der Romanisierung der nordwesteuropäischen Provinzen ablesen.⁵⁰

Ansätze zu einer weitergehenden Reflexion finden sich aber. Sie nehmen zunächst ihren Ausgangspunkt von Einzelbeobachtungen. Aufgeschreckt durch einen berühmten Fall von Betrug aus sexuellen Motiven, beriet der Senat im Jahr 19 n. Chr. über die Entfernung von *sacra Aegyptia Iudaicaque*, von „ägyptischen und jüdischen Kulturen“. ⁵¹ Sueton spricht in seinem Bericht von „externae caerimoniae“ und „Aegyptii Iudaicique ritus“, „ausländischen Zeremonien“ und „Riten“. ⁵² Offenbar waren die Senatoren der Ansicht, sie sollten einen Aberglauben bekämpfen. Sie be-

⁴⁹ Für diesen Hinweis danke ich John Scheid.

⁵⁰ Siehe *Gerogia L. Irby-Massie*, *Military Religion in Roman Britain. Romanization and Politization of Religion*, in: *Mnemosyne* 52, 1999, 158–181, hier 160; *Greg Woolf*, *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge 1998.

⁵¹ Tac. ann. 2,85,5.

⁵² Suet. Tib 36,1–2.

schlossen die Zerstörung von Kultgegenständen und wandten verschiedene Methoden zur Vertreibung der Anhänger an. Die Kombination der getroffenen Maßnahmen und der Wortlaut Suetons legen ethnische und damit politische Implikationen nahe. Die religiöse Dimension muß jedoch eine wichtige Rolle gespielt haben: Anhänger des Kults – Sueton sprach von „*similia sectantes*“ – wurden ungeachtet ihrer ethnischen Identität verbannt oder mußten die Ausübung von „*profani ritus*“, „*profanen Riten*“, einstellen, wie Tacitus berichtet. Dies wird von Seneca bestätigt, der hinzufügt, daß die Vertreibung fremder Kulte (*alienigena sacra*) durch ihre Einstufung als *superstitio* legitimiert wurde, die (neben anderen, von Seneca nicht erwähnten Tatsachen) auf dem Verzicht auf den Verzehr bestimmter Tiere fußte.⁵³

Bestimmte Wendungen dieser Autoren des frühen zweiten Jahrhunderts n. Chr. ähneln jenen, die häufig in den bereits besprochenen, viel später entstandenen Texten vorkommen. Wir haben es jedoch eher mit einer gerade im Entstehen begriffenen Terminologie denn mit festen Ausdrücken zu tun. Es ist gefährlich, spätere Berichte als Beweis für frühere Auffassungen zu benutzen. Trends dagegen sind deutlich erkennbar. Im Unterschied zu dem von Livius gegen Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. gezeichneten Bild einer Ansteckung der römischen Jugend mit dem Bacchus-Kult gewann die Strategie, das Wirken äußerer Kräfte als Hauptproblem zu identifizieren, zunehmend an Bedeutung. Im vierten Jahrhundert n. Chr. betrachtete Firmicus Maternus den Schlag gegen die Bacchanalia als den Kampf einer intakten Gesellschaft gegen „fremde“ (*peregrinae superstitiones*)⁵⁴; erst später habe mit der Einführung des Kultes der Ceres/Proserpina aus Henna die „Verseuchung“ dieser Gesellschaft begonnen.⁵⁵ Alle von der römischen Öffentlichkeit getroffenen Gegenmaßnahmen außer acht lassend, sieht der um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert n. Chr. schreibende Tertullian die Romanisierung von Serapis und die „Italisierung“ von Bacchus als den entscheidenden Bruch mit der Tradition an.⁵⁶

Was den eben angedeuteten Trend betrifft, so ist schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. eine scharfe Differenzierung erkennbar. Allerdings erfolgt sie noch aus einer romzentrischen Sicht. Juvenals oft zitiertes „*iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes*“, „der syrische Fluss fließt schon seit langem in den Tiber“⁵⁷, spricht nicht explizit von

⁵³ Sen. epist. 108,22.

⁵⁴ Firmicus Maternus 6.9.

⁵⁵ Firmicus Maternus 7.

⁵⁶ Tert. apol. 6.10; vgl. Minucius Felix 22.1.

Religion, sondern über Kultur im Allgemeinen, Musik und Prostitution im Besonderen. Religion ist jedoch Teil der von einem gewissen C. Cassius vor dem Senat gehaltenen Rede, die Tacitus ihm in seiner Schilderung der Diskussion über die kollektive Tötung von Sklaven nach der Ermordung des Stadtpräfekten Pedanius Secundus durch einen Sklaven in den Mund gelegt hat. Er stellt fest, daß zu seiner Zeit die Familie der Sklaven aus ganzen „Stämmen“ bestehe, „quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt“ („die verschiedene Bräuche, fremde oder gar keine Kulte haben“) – eine Argumentation, die die Angst vor Sanktionen als das einzig verbleibende Zwangsmittel darstellt.⁵⁸ Dieser Sachverhalt wird durch archäologische Funde in römischen vorstädtischen *villae* bestätigt; die zahlreichen in ihnen entdeckten Heiligtümer könnten einerseits die Vorliebe der jeweiligen Besitzer für exotische Religion widerspiegeln, genauso gut aber auch ihren Sklaven und Freigelassenen zur Ausübung ihrer fremdländischen Traditionen gedient haben.⁵⁹ All das gilt aber nicht nur für Rom. Die außergewöhnliche Mobilität, ermöglicht durch die Strukturen, Bedürfnisse und Möglichkeiten des römischen Reichs, führte überall zu einer Modifizierung der religiösen Landschaft. Ein Beobachter wie Minucius Felix, der Erfahrungen in Rom und Nordafrika gesammelt hatte, erkannte dies deutlich und verweist auf die Zeit, „bevor die Erde offen für den Handel war und die Völker ihre Riten und Verhaltensweisen vermischten“.⁶⁰

Gelegentlich waren die Konsequenzen der Schaffung eines ständig wachsenden kulturellen Raums durch die Führungsschichten von Militär und Verwaltung des Römischen Reiches bereits früher beschrieben worden. Den Anfang machte dabei Varro. Er erforschte nicht nur die Identität der Darstellungen der Gottheiten Samothrakes, die auf dieser Insel im Nordosten der Ägäis verehrt wurden, sondern erklärte, daß er sie all jenen näherbringen wolle, die darüber Bescheid wissen sollten.⁶¹ Zumindest der Intention nach eröffnete dies einen Bereich für die Kommunikation über Religion, der über die eigene Stadt hinausging. In seiner Lobpreisung Italiens und Roms beschreibt Plinius der Ältere die Abmilderung von Ritualen „ritus molliret“⁶² als eine der Funktionen der *oikoumene*. Er impliziert einen translokalen Diskurs, der lokale Veränderungen einbezog. Der Um-

⁵⁷ Iuv. 3,62.

⁵⁸ Tac. ann. 14,4,3.

⁵⁹ Marco Galli in der International Spring School 2006 in Erfurt.

⁶⁰ Minucius Felix 20,6.

⁶¹ Varro *Antiquitates rerum divinarum* 15, fr. 206.

⁶² Plin. nat. 3,39.

gang der Römer mit den Druiden und dem Menschenopfer ließ sich als ein Beispiel dafür anführen.⁶³ Im zweiten Jahrhundert stellte Lukian nicht nur eine gegenüber Neuankömmlingen kritische Versammlung römischer Götter dar, sondern analysierte in seinem „Alexandros“ auch die Einrichtung eines neuen Kults, eines Orakels.⁶⁴ Die Handlungen griechischer Romane ließ man in einem ökumenischen Mittelmeerraum, der erfüllt war von gegenseitig kompatiblen religiösen Praktiken, spielen.⁶⁵

Die bisher dargestellten Positionen implizierten keinerlei hierarchische Ordnung solcher Kultpraktiken. Allerdings existierten solche Ansichten bereits an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert. Arnaldo Momigliano hat darauf hingewiesen, daß Celsus im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts eine Theologie des Römischen Reiches entwickelte:

„Wenn es akzeptiert wird, daß die gesamte Natur – alles auf der Welt – gemäß dem Willen Gottes funktioniert und nichts gegen seine Ziele arbeitet, dann muß es auch akzeptiert werden, daß die Engel, die Dämonen, Helden – alles im Universum – dem Willen des großen Gottes unterworfen ist, der über alles herrscht. In jeder Sphäre gibt es ein Wesen, das mit der Herrschaft über diese Sphäre betraut ist und dieser Macht würdig ist, zumindest der Macht, die ihm zur Ausführung seiner Aufgabe zugeteilt ist. Wenn dies der Fall ist, so wäre es für jeden Menschen, der Gott verehrt, angebracht, auch das Wesen zu ehren, das seine zugeteilten Verpflichtungen zum Gefallen Gottes ausübt.“⁶⁶

Trotz der Konzentration auf den Kaiser ist die von Celsus vorgetragene Konsequenz ausgesprochen traditionalistisch. Überall sind die (scheinbar kontingenten) Kulte Teil der Ordnung der Dinge, und demzufolge ist die

⁶³ James B. Rives, *Human Sacrifice Among Pagans and Christians*, in: JRS 85, 1995, 65–85.

⁶⁴ Dorothee Elm von der Osten, *Die Inszenierung des Betrugers und seiner Entlarvung. Divination und ihre Kritiker in Lukians Schrift „Alexandros oder der Lügenprophet“*, in: dies./Rüpke/Waldner (Hrsg.), *Texte* (wie Anm. 23), 141–157; Andreas Bendlin, *Vom Nutzen und Nachteil der Mantik. Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zeit der Zweiten Sophistik*, in: Elm von der Osten/Rüpke/Waldner (Hrsg.), *Texte* (wie Anm. 23), 159–207.

⁶⁵ Katharina Waldner, *Die poetische Gerechtigkeit der Götter: Recht und Religion im griechischen Roman*, in: Elm von der Osten/Rüpke/Waldner (Hrsg.), *Texte* (wie Anm. 23), 101–123.

⁶⁶ Übersetzung basiert auf der Rekonstruktion des Textes in R. Joseph Hoffmann, *Celsus, On the True Doctrine. A Discourse Against the Christians*. New York 1987, 115; siehe Arnaldo Momigliano, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, in: CPH 81, 1986, 285–297, hier 289–290.

Teilnahme daran notwendig und nicht schädlich, da sie sich letztlich auf den „großen Gott“ zurückbeziehen läßt.

Der ungefähr in den zweihundertzwanziger Jahren schreibende L. Claudius Cassius Dio Cocceianus, ein römischer Konsul griechischer Herkunft, vertritt eine weitaus radikalere Ansicht. Sein Widerstand gegen den Kaiserkult⁶⁷ ist verbunden mit einem starken Beharren auf der traditionellen (*katà tà pàtria*) Form (römischer) religiöser Praktiken.⁶⁸ Aus ausschließlich wirtschaftlichen Gründen plädiert er dafür, daß Rom religiöses Zentrum sein solle, indem die Zirkusrennen monopolisiert und die Ausgaben für Feste außerhalb Roms auf einem moderaten Niveau gehalten werden.⁶⁹ Ein Modell einer stärkeren Zentralisierung ist in Minucius Felix' nicht-christlichem Octavius präsent. Die Stadt Rom ist nicht nur eine von vielen, sondern gleichzeitig ein höherstehender Ort, weil es jeden Gott anzieht und verehrt.⁷⁰ Solch eine Verdopplung beziehungsweise ein Transfer soll die Überlegenheit Roms auf Reichsebene sichern. Dies läßt aber die Funktion der weiterbestehenden lokalen Kulte offen.

Aufgrund der Verbindung einer stadtzentrierten Sichtweise mit dem, was man als Vogelperspektive der reisenden Offiziere, Verwaltungsbeamten und Händler bezeichnen könnte, auf translokale religiöse Pluralität blieben solche Inkonsistenzen ungelöst. Für den hier untersuchten Zeitraum gibt es keine Vorstellung von einer Einigung des Reiches durch Religion.⁷¹ In der Praxis dominierte die symbolische Aufladung des Zentrums.⁷² Erst durch ein Dekret des Decius im Jahre 249 n. Chr., das allen Reichsbewohnern ein bestimmtes Opfer auferlegte, wurden lokale Kulte und zentrale Autorität in einen zentralen Rahmen integriert. Nun wurde die Konformität in der Verehrung lokaler Gottheiten zu einer Angelegenheit von zentraler Bedeutung und Regulierung gemacht.⁷³ Nach wie vor lag das Zentrum in einer Person (der des Kaisers), nicht aber einem geographi-

⁶⁷ Cassius Dio 52,35,3.

⁶⁸ Cassius Dio 52,36,1.

⁶⁹ Cassius Dio 52,30,4; 52,30,7.

⁷⁰ Minucius Felix 6,1.

⁷¹ Anderer Meinung ist *Vinzenz Buchheit*, Einheit durch Religion in Antike und Christentum, in: Ernst Dassmann (Hrsg.), *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*. (Jb. für Antike und Christentum, Suppl. 28). Münster 1998, 36–43.

⁷² *Hubert Cancik/Alfred Schäfer/Wolfgang Spickermann* (Hrsg.), *Zentralität und Religion*. (Studien zu Antike und Christentum, Bd. 39.) Tübingen 2006; *Ando*, *Matter of Gods* (wie in Anm. 12), 149–198.

⁷³ *James B. Rives*, The Decree of Decius and the Religion of Empire, in: *JRS* 89, 1999, 135–154, hier 152.

schen Ort (Rom) und trat nicht als Objekt einer eigenen Theologie in Erscheinung.

V. Konzeptualisierungsprobleme

Das Verhältnis von „wir“ und „anderem“ blieb in all diesen Vorstellungen problematisch. Cicero hatte seine Problemanzeige auf die Götter fokussiert, aber er wußte, daß das keine angemessene Beschreibung des Problems ist. Im Fortgang des Textes wendet er sich den Ritualen zu und formuliert seine Eingangsregel um: „Ex patriis ritibus optima colunt“ – „aus den traditionellen Riten ist das Beste auszuwählen zur Anwendung im Kult“ (2,22).⁷⁴ Es folgt das Festhalten einer Ausnahmeregel für den Kybele-Kult – eine begriffliche Fassung für das Fremde bietet Cicero auch hier nicht.

Im zweiten Jahrhundert n. Chr. war die Systematisierung von Kulturen weiter vorangeschritten. Der Lexikograph Festus bietet zwar keine schärfere Differenzierung von öffentlichem und privatem Kult, führt aber weitere Unterkategorien an: „Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis: at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.“

„Die öffentlichen Kulte sind jene, die auf öffentliche Kosten gefeiert werden, für das (römische) Volk, und jene, die zu Ehren des *Septimontium*, der *pagi* (der Dörfer im Umfeld), der *curiae* (der 30 alten Stimmbezirke) und der ‚Heiligtümer‘ (vielleicht der 27 Argeer-Schreine innerhalb der Servianischen Stadtmauer) gefeiert werden. Private Kulte sind dagegen diejenigen, die für Individuen, Familien und die *gentes* (die namensgleichen Sippen) gefeiert werden“ (Festus 284, 18–21 L).

Die Klassifikation könnte auf Festus’ wichtigste Quelle, den spätaugusteischen Antiquar Verrius Flaccus zurückgehen, da wir dieselbe Klassifizierung bei dem augusteischen Historiker Dionysios von Halikarnassos finden (*Ant. Rom.* 2,65,2). Vermutlich im Rückgriff auf dieselben Quellen berichtet der spätantike Autor Macrobius von „individuellen Feiertagen“ (*feriae ... singulorum*), zu denen er Geburtstage, Rituale, die auf Blitze reagieren, Bestattungen und Entsühnungen zählt (*Sat.* 1,16,8).

⁷⁴ Ciceros eigener Kommentar legt die Zirkularität der Argumentation in erstaunlicher Offenheit dar. Da sich auch die Traditionen verändern, muß das Beste als am ältesten und den Göttern am nächsten gelten (2,40).

Offensichtlich entspricht die so konstruierte Typologie der sozialen Formen von Religion nicht den sozialen Gruppen, die tatsächlich agieren. Der ganze Bereich der Kollegien fehlt. Die Terminologie zeichnet das Bild einer harmonischen Gesellschaft, die mit dem Haushalt beginnt, sich in den *gentes* fortsetzt und schließlich, in Details wie im allgemeinen, bei der Öffentlichkeit ankommt. Das hat mit der Realität divergierender Interessen, sozialen Barrieren, physischer Mobilität und individueller Abgrenzung nichts zu tun.⁷⁵ Eine Kategorie wie „elective cults“ fehlt.

Gleichermaßen fehlt auch der Blick auf die Folgen von Mobilität. Die wenigen Begriffe, die Festus – wohl gemerkt an anderen Stellen – liefert, und die ebenfalls auf Verrius zurückgehen dürften⁷⁶, legen die Grenzen der Konzeptualisierung offen.

„Peregrina sacra appellantur, quae aut euocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt +conata+, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidaurio Aesculapi. Quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.“

„Fremde Kulte werden jene genannt, die für Götter vollzogen werden, die entweder aus belagerten Städten nach Rom ‚herausgerufen‘ wurden oder in Friedenszeiten aufgrund bestimmter religiöser Bedenken eingeholt worden sind, wie die Mater Magna aus Phrygia oder Ceres aus Griechenland oder Äskulap aus Epidaurus. Sie werden nach dem Brauch jener verehrt, von denen man sie empfangen hat“ (Fest. 268, 27–33 L).

Die Definition zeigt, daß hier die von Cicero mit *publice acceptos* beschriebenen Kulte – bereichert um die evozierten Götter⁷⁷ – zusammengefaßt werden. Auch für diese Götter gilt, daß sie in den traditionellen Ritualen zu verehren sind. So bleiben sie phänomenologisch „fremd“ (aber nicht feindlich); die von Beginn an einsetzende Assimilation wird nicht reflektiert.

Genau diese Regeln zeigen sich in einem weiteren Begriff desselben Typs:

„Municipalia sacra uocantur, quae ab initio habuerunt ante ciuitatem Romanam acceptam; quae obseruare eos uoluerunt pontifices, et eo more facere, quo adsuessent antiquitus.“

„Landstädtisch‘ werden jene Kulte genannt, die diese von Anfang an hatten, noch bevor sie das römische Bürgerrecht empfangen, und von denen

⁷⁵ Jörg Rüpke, *Religion of the Romans*. Oxford 2007, 24.

⁷⁶ So auch Ando, *Matter of Gods* (wie Anm. 12), 134.

⁷⁷ Dazu *Giorgio Ferri*, *Iuno e evocatio*. Stuttgart 2010 (im Druck).

die Pontifices wollten, daß jene (Städte) sie weiter pflegten und auf jene Weise durchführten, wie sie es von alters her gewohnt waren“ (Fest. 146,9–12 L).

Wie Ciceros Rede von der Religion jedes Bürgerverbandes schon früher gezeigt hatte (Flacc. 69), war es einfach, sich „Religion“ eines anderen politischen Verbandes vorzustellen. Demgegenüber wurde die Bildung oder Stabilisierung von sozialen Gruppen oder Netzwerken durch Religion nicht reflektiert. Es war auch nicht der Begriff „Religion“ (im Singular oder Plural), der dafür in der Folgezeit zur Anwendung kam. Relevant wurden zwei Begriffe, die aus einem anderen Feld stammten.⁷⁸ *Secta*, Übersetzung des griechischen *hairesis*, diente seit hellenistischer Zeit zur Unterscheidung philosophischer Schulen. Entsprechend konnten andere untereinander vergleichbare Wahlmöglichkeiten in der Sprache philosophischer Richtungen ausgedrückt werden. Impliziert war damit ebenso ein gruppenspezifisches Wissen wie eine besondere Lebensführung. Auf beides zielte auch der Begriff *disciplina*. Schon in der späten Republik konnte er auf besondere Arten religiöser Wissensträger angewandt werden, Magier, *haruspices*, sogar Auguren. Auf Religionen wurde er umfangreicher aber – für uns erkennbar – erst in den christlichen apologetischen Texten seit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert übertragen. In offiziellen Texten erscheint er nicht vor dem vierten Jahrhundert.

Die terminologische Entwicklung verlief parallel zur religiösen, nämlich der Entwicklung von Lehrbeständen und Ethiken, religiösem Wissen also, und dem Interesse, Grenzen zu ziehen, Gruppen zu konstituieren. Zu diesen lang laufenden Prozessen traten kontingente Ereignisse hinzu. Wie Guy Stroumsa plausibel gemacht hat, bildete mit ihrem Einfluß auf die Entwicklung des Judentums und die Ausbildung eines eigenständigen Christentums die Zerstörung des Jerusalemer Tempels eine Wasserscheide.⁷⁹

VI. Versuch einer Entwicklungsskizze für die Kaiserzeit

Wie läßt sich vor dem gewonnenen Hintergrund die Entwicklung der Kaiserzeit beschreiben? Eine einzelne oder kohärente Lösung kennt auch das Prinzipat nicht. Eine bewußte Religionspolitik in einem umfassenden Sinne gab es nicht. Die Forschungen des letzten Jahrzehnts haben deutlich

⁷⁸ Siehe Jörg Rüpke, Religiöser Pluralismus und das römische Reich, in: Cancik/Rüpke (Hrsg.), Religion (wie Anm. 2), 340f.

⁷⁹ Stroumsa, Sacrifice (wie Anm. 18).

gemacht, daß weder von einer politisch entworfenen Reichsreligion noch auch nur einem zentral gesteuerten und flächendeckend realisierten Kaiserkult die Rede sein kann.⁸⁰ Die Konzeptualisierung des „Imperium“ selbst blieb in zentralen rechtlichen Bereichen – etwa für das Bodenrecht mit seinen religionsrechtlichen Konsequenzen – unzureichend; es war daher je lokale Aufgabe provinzieller Rechtssetzung und Rechtspraxis die Analogie mit den stadtrömischen Kategorien herzustellen.⁸¹

Dennoch zeugen die beschriebenen Reflexionen und Praktiken von einer wachsenden Komplexität und Bedeutung von Religion. Kult war mehr als die natürliche Folge aus einer religiösen Neigung gegenüber einer kontingenten Gottheit. Er unterlag einer rationalen Erklärung. Er wurde universalen Maßstäben von Menschlichkeit unterworfen. Er war ein notwendiger Teil der Lebensweise einer Person, auf den die Trennung zwischen öffentlich und privat nicht angewandt werden konnte. Er war ein wirtschaftlicher und politischer Faktor. Er war Medium eines nichtreligiösen Diskurses. Diese Elemente waren weder neu noch beständig. Sie fügten sich zusammen mit Veränderungen in der Terminologie, mit der Kontrolle von *religio* durch *ratio* und *fides*.⁸² Die genannten Elemente fielen aber auch zusammen mit einem Beharren auf *vera religio*, „wahrer Religion“, mit *disciplina*, Lebensweise, und *Moral*⁸³ sowie *secta*, einer Gruppierung, die weder öffentlich noch privat war. Christen deckten die Ursprünge der Spiele auf und behaupteten, sie seien religiöse Ereignisse.⁸⁴ In den westlichen Provinzen wurde Religion durch ihre Nutzung von Inschriften und Architektur eines der wichtigsten Medien öffentlicher Kommunikation.

Hinzu kam ein weiterer Faktor: Die Mobilität von stärker organisierten „Anhängern“ – über die allerdings bei weitem nicht jede Gottheit, *religio* und *cultus* verfügte – warf das Problem der translokalen Erkennbarkeit auf.

⁸⁰ Siehe bes. *Cancik/Rüpke*, Reichsreligion und Provinzialreligion (wie Anm. 3); *dies.* (Hrsg.), Religion (wie Anm. 2); *Cancik/Hitzl*, Herrscherverehrung (wie Anm. 24); *Ando*, Ideology (wie Anm. 12); *Jörg Rüpke*, Roman Religion – Religions of Rome, in: *ders.* (Ed.), Companion (wie Anm. 26), 1–9.

⁸¹ Vgl. Gaius, *Inst.* 2, 7a: „Quod in provinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur“, mit *Plin. epist.* 10.50 (Trajan). Das Babatha-Archiv aus der Provinz Arabia hat gezeigt, daß römisches Bodenrecht durch das Edikt des Provinzverwalters schnell Verbreitung fand (ich bin Richard Gordon dankbar für den Hinweis). Zum Archiv siehe *Cotton*, Guardianship (wie Anm. 10), und *Benjamin H. Isaac*, *The Near East under Roman Rule. Selected Papers.* Leiden 1998, 159–181.

⁸² Isidor, *De differentiis* 2, 139.

⁸³ Siehe *Paul Veyne*, *L'Empire Gréco-Romain.* Paris 2005, 454–455.

⁸⁴ Tert. *Spect.*; Lactanz, *Epitome* 58.

Eine Stabilisierung wurde mit verschiedenen Mitteln erreicht. Das recht standardisierte Kultbild des Mithras, ungewöhnliche Rituale und ägyptische Dekoration im Fall von Isis⁸⁵, der Austausch von Briefen und Erzählungen durch die Christen kann man aus dieser Sicht als Äquivalente auffassen.⁸⁶ Sie hatten jedoch sehr unterschiedliche Folgen für die Phänomenologie der jeweiligen Gesamtsysteme und deren Erfolg. Anders als Bilder konnten Erzählungen viel leichter verbreitet, angepaßt und umformuliert werden⁸⁷, wie die Ausbreitung von Judentum und Christentum deutlich zeigte.

Komplementär zu dem beschriebenen Prozeß der Konzentration von Verbindlichkeit auf wenige Bereiche religiöser Praxis mit politischen Funktionen hatte sich nämlich ein wachsender Bereich nichtpolitischer Religion geöffnet, wie ihn die klassischen griechischen Poleis für die Oberschicht vor allem im Dionysoskult und in der eng damit verknüpften Orphik kannten.⁸⁸ Die wachsende Entpolitisierung des öffentlichen Raumes, die sich vor allem in den jüngeren Städten des *Imperium Romanum* feststellen läßt⁸⁹, trägt dazu noch einmal bei, fördert eine „Privatisierung“ von Religion.

Wie bereits festgestellt, erfaßt das Begriffspaar von „öffentlich“ und „privat“ den so entstehenden Raum aber nicht. In genehmigten oder faktischen Vereinsgründungen, in der Stabilisierung von Immigranten-Netzwerken durch Kultstiftungen, in der Quasi-Divinisierung von Angehörigen der ökonomischen Elite in Form hoch individualisierter Götterbeinamen⁹⁰,

⁸⁵ Allgemein dazu *Robert Turcan*, *The Cults of the Roman Empire*. Oxford 1992, 24–28.

⁸⁶ Siehe *Jörg Rüpke*, *Buchreligionen als Reichsreligionen? Lokale Grenzen überregionaler religiöser Kommunikation*, in: *MJb* 40, 2005, 197–207.

⁸⁷ Siehe *Jas Elsner*, *Imperial Rome and Christian Triumph. The Art of the Roman Empire AD 100–450*. Oxford 1998, 235; *Averil Cameron*, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. (Sather Classical Lectures, Vol. 55.) Berkeley 1991, 19, 38–43; *Ulrike Rüpke/Jörg Rüpke*, *Antike Götter und Mythen*. München 2010.

⁸⁸ Nur knapp behandelt bei *Walter Burkert*, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart 1977 (2. Aufl. 2010); *Jan N. Bremmer*, *The Rise and Fall of the Afterlife*. London 2002; *Fritz Graf/Sarah Iles Johnston*, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London 2007.

⁸⁹ Siehe *Andreas Bendlin*, *Peripheral Centres – Central Peripheries. Religious Communication in the Roman Empire*, in: Cancik/Rüpke (Hrsg.), *Reichsreligion* (wie Anm. 5), 35–68.

⁹⁰ Siehe *Jörg Rüpke*, *Gestiftete Religion in der römischen Kaiserzeit*, in: *Hildegard Piegeler/Inken Prohl/Stefan Rademacher* (Hrsg.), *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg 2004, 73–80.

in der Wiederbelebung oder im Transfer von Heilkult- und Orakelstätten, in der Selbstverwurzelung durch Beteiligung an lokalen Kulturen oder deren Modifikation durch die reichsweit agierenden Militär- und Verwaltungseliten oder Händler, schließlich in der Pflege überregionaler literarischer Kommunikation durch Intellektuelle: durch all das entsteht ein religiöses „Feld“ wachsender Stärke, das große Sichtbarkeit besitzt, ohne im administrativen Sinne „öffentlich“ zu sein.

Unter den zuvor beschriebenen Bedingungen einer popularisierten aristokratischen Moral und einer universalisierten Bürgerlichkeit – seit der *Constitutio Antoniniana* des Jahres 212 n. Chr., die allen freien Bewohnern des *Imperium Romanum* das Bürgerrecht verlieh, auch im technischen Sinne⁹¹ – erfolgt die Selbststeuerung dieses Bereiches in verschiedenen, nicht rechtlichen Formen: Sie erfolgt durch philosophische Kritik und Auseinandersetzung⁹² – der wir die apologetischen Schriften der sich schließlich auch selbst als „Christianer“ bezeichnenden Juden und anderer Jesus-Anhänger und die Attacken eines Celsus verdanken. Sie erfolgt durch gesellschaftskritische Beobachtungen, die sich in satirischer Form niederschlagen – von Juvenals „*Saturae*“ bis Lucians „*Pseudoprophetae Alexandros*“. Sie erfolgt im philosophisch motivierten *superstitio*-Diskurs eines Seneca und Plutarch, der ebenfalls vor der Kritik der eigenen öffentlichen religiösen Traditionen nicht haltmacht⁹³ – zumindest in eben diesem Diskurs.⁹⁴ Und sie erfolgt schließlich in einem Ausgrenzungsdiskurs, der universalistisch argumentiert: Menschenopfer sind Barbarei, Gruppen, die Brandstiftung, Unzucht und Anthropophagie betreiben, werden vom „*odium humani generis*“, vom „Haß auf das Menschengeschlecht“ getrieben.⁹⁵ Erst hier schlägt die „bürgerliche“ Kritik in Kriminalisierung um,

⁹¹ P. Giess. 40 = FIRA 1,88.

⁹² Siehe *Harold W. Attridge*, *The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Bd. II/16,1. Berlin 1978, 45–78.

⁹³ *Marion Lausberg*, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*. Berlin 1970, 225f. hat wahrscheinlich gemacht, daß Min. Fel. 24,11 auf Senecas „*De superstitione*“ zurückgehen; dann würden hier die senatorischen und ritterlichen Priesterschaften der *Salii* und *Luperci* lächerlich gemacht. Sie stellt zu Recht fest, daß Seneca in seiner Kritik am öffentlichen Kult besonders weit geht (*dies.*, *Senecae operum fragmenta*. Überblick und Forschungsbericht, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Bd. II/36. Berlin 1989, 1879–1961, hier 1896).

⁹⁴ Siehe für Seneca *Aldo Setaioli*, *Seneca and the Divine*. Stoic tradition and personal developments, in: *International Journal of the Classical Tradition* 13, 2007, 333–368, hier 357. Für Plutarch herausgestellt durch *Hugh Bowden*, *Before Superstition and After*. Theophrastus and Plutarch on *Deisidaimonia*, in: *P & P* 199, 2008, 56–71, hier 64.

⁹⁵ *Tac. ann.* 15,44,4 (dazu *Paul Keresztes*, *The Imperial Roman Government and the*

kommt das Strafrecht ins Spiel. Das hat natürlich auch dort überall seinen Platz, wo es um Schädigung an Besitz, Leib oder Leben (*maleficium*) geht, oder dort, wo Wissen gesammelt wird, das politischen Umsturz vorbereiten könnte (*divinatio, curiositas*). Die Benutzung religiöser Formen für diese Untaten liefert keine Entschuldigungsgründe, zählt nicht als mildernder Umstand. Hier gibt es nun eine Religion, die die des Reiches ist und dennoch Außengrenzen kennt: eine *secta catholica*.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz faßt wichtige Ergebnisse des Forschungsprogramms „Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte“ (DFG, SPP 1080) zusammen und versucht Konsequenzen daraus zu ziehen. Zugespitzt wird dieser Versuch auf die These, daß die entscheidende Veränderung der untersuchten Epoche nicht der Wechsel oder die Zunahme der Zahl von Religionen gewesen seien, sondern eine Veränderung des Phänomens und gesellschaftlichen Stellenwertes von „Religion“ überhaupt: Aus einem Medium der individuellen Thematisierung menschlicher Kontingenzen (Krankheit, Unsicherheit, Tod) und öffentlicher politischer Identitätsbildung ist sie zu einem umfassenden Zusammenhang menschlicher Lebensführung geworden, der die Formulierung von Gruppenidentitäten wie die Verwendung für politische Legitimation erlaubt. Der Blick richtet sich daher auf die Medien, in denen Religion realisiert und verbreitet wurde (Institutionen, Texte, Recht). Der Aufsatz fragt vor allem danach, wie sich Religion in Diffusions- und Immigrationsprozessen veränderte, in welcher Geschwindigkeit Praktiken und Institutionsformen übernommen oder verändert wurden. So wird deutlich, daß im Imperium Romanum nicht „Religionen“ oder „Kulte“ miteinander in Wettbewerb traten, sondern in einem kulturellen Großraum Symbole immer wieder neu verknüpft wurden und Professionelle mit großem Aufwand Gruppengrenzen errichteten und zu sichern versuchten.

Christian Church I. From Nero to the Severans, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II/23,1. Berlin 1979, 247–315, hier 253–255, dem ich aber in der Konjektur nicht folge); vgl. Plin. *epist.* 10,49.