

JÖRG RÜPKE

Von Jupiter zu Christus

Religionsgeschichte in römischer Zeit

2. Auflage



WBG 
Wissen verbindet

Jörg Rüpke
Von Jupiter zu Christus

Jörg Rüpke

Von Jupiter zu Christus

Religionsgeschichte
in römischer Zeit

2. Auflage

Clifford Ando
Corinne Bonnet
Greg Woolf

collegis carissimis

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung
durch elektronische Systeme.

2., um ein neues Vorwort ergänzte Auflage 2015
© 2015 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
1. Auflage 2011

Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagmotiv: Marc Aurel beim Dankopfer vor dem Tempel des kapitolinischen Jupiter.
Rom, Palazzo dei Conservatori. Foto: akg-images/Nimatallah
Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26757-6

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-74032-1

eBook (epub): 978-3-534-74033-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur zweiten Auflage	11
Vorwort	13
Kapitel 1	
<i>Römische Religion und „Reichsreligion“:</i> <i>Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen</i>	15
1. Johann Adam Hartung	16
2. Theodor Mommsen	18
3. Georg Wissowa	19
4. Weitere Positionen	21
5. Problematisierung: Religion als Kommunikation	23
6. Perspektiven der Begriffsbildung	29
Teil I	
Globalisierung in traditioneller Form	31
Kapitel 2	
<i>Gestiftete Religion in der römischen Kaiserzeit</i>	35
1. Eine Stiftungsurkunde	35
2. Die Stiftung	36
3. Nutznießer und Feiernde	37
4. Der Stifter	38
Kapitel 3	
<i>Integration und Transformation von Immigrantenreligion:</i> <i>Beobachtungen zu den Inschriften des Iuppiter-Dolichenus-Kultes in Rom</i>	41
1. Einführung	41
2. Die Logik der Inschrift CCID 373/Zappata 13	42
3. <i>Patroni et candidati</i> : Zur Struktur der Dolichenus-Verehrer vom Aventin	47
4. Vom <i>sacerdos</i> zum <i>notarius</i> : CCID 381/Zappata	48
5. Fazit	51

Kapitel 4*Eine christliche Variante berufsständischer Religion in Rom:*

<i>Der Hirte des Hermas</i>	53
1. Einführung	53
2. Der Text	55
3. Die Kommunikationssituation	58
4. Kommunikationsmedien	60
5. Die Strategie des Visionenbuches	64
6. Die Bilderwelt	67
7. Fazit	71

Kapitel 5

<i>Organisationsmuster religiöser Spezialisten im kultischen Spektrum Roms</i> . . .	75
1. Einführung	75
2. Ein erstes Beispiel	76
3. Materialsichtung: Isis	76
4. Kybele	77
5. Iuppiter Dolichenus	78
6. Jüdische Synagogen in Rom	80
7. Christentum	82
8. Vergleichsmaterial	85
9. Fazit	87

Teil II

Medien und Verbreitungswege von Religion im Römischen Reich . . .	91
--	----

Kapitel 6

<i>Religiöse Kommunikation im provinziellen Raum</i>	95
1. Einführung	95
2. Kulturelle Kontakte	96
3. Zunahme des Wissensvorrates	97
4. Integrationsproblematik	98
5. Fazit	99

Kapitel 7

<i>Religion in der lex Ursonensis</i>	101
1. Einführung	101
2. Widersprüche	102
3. Lex Coloniae Iuliae Genetivae: Allgemeine Bemerkungen	103
4. Das Konzept der Religion	105
5. Der Festkalender	108
6. Raum	110
7. Kultwahl	111
8. Priesterschaften	114
9. Ritual	118
10. Fazit	118

Kapitel 8

<i>Kalender- und Festexport im Imperium Romanum</i>	121
1. <i>Fasti</i> im römischen Italien	121
2. Kalendersysteme im antiken Italien	123
3. Die Verbreitung römischer Feste	126
4. Warum wurden nutzlose <i>fasti</i> produziert und zur Schau gestellt?	129
5. Fazit	131

Kapitel 9*Buchreligionen als Reichsreligionen?*

<i>Lokale Grenzen überregionaler religiöser Kommunikation</i>	133
1. Einführung	133
2. Bücher: Verbreitungs- oder Vertiefungsmedium?	134
3. Sakralrecht	136
4. Kleine Texte	137
5. Massensliteratur	138
6. Literarische Kommunikation	139
7. Fazit	140

Teil III

Die römische Welt verändert sich:

Religiöser Wandel in globalem Maßstab	143
---	-----

Kapitel 10*Polytheismus und Pluralismus:*

<i>Überlegungen zur religiösen Konkurrenz in der römischen Kaiserzeit</i>	145
---	-----

1. Einführung	145
2. Der Polytheismus der römischen Prinzipatszeit	146
3. Pluralismus und Pluralität	149
4. Überlegungen zur Religionsgeschichte des dritten bis fünften Jahrhunderts	150
5. Fazit	155

Kapitel 11

<i>Religiöser Pluralismus und das Römische Reich</i>	157
--	-----

1. Einführung	157
2. Begriffe und Konzepte: <i>religio</i> bei Cicero	158
3. <i>Religio</i> in Texten des dritten und vierten Jahrhunderts	161
4. Wie kann eine Pluralität religiöser Gruppen zum Ausdruck gebracht werden?	164
5. Religiöse Pluralität: Verbreitung und Kontrolle	166
6. Geographische Ausbreitung	168
7. Begriffliche Konsequenzen einer kaiserzeitlichen Perspektive	171
8. Fazit	174

Kapitel 12*Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik:*

<i>Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix</i>	177
---	-----

1. Einführung	178
2. Die Rezipienten	179
3. Minucius Felix	180
4. Tertullian, <i>Ad nationes</i>	183
5. Das Apologeticum	187
6. Fazit	189

Kapitel 13*Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik:*

<i>Minucius Felix' Dialog Octavius</i>	191
1. Einführung	191
2. Der Text	192
3. Die Rahmenhandlung	193
4. Diskursnormen	195
5. Wahrheit	200
6. Konsequenzen	201
7. Fazit	203

Kapitel 14*Religiöse Zentralisierung:**Traditionelle Priesterschaften und die Rolle des Pontifex Maximus*

<i>in der späten Kaiserzeit</i>	205
1. Kaiser als Priester	205
2. <i>Cooptatio in omnia collegia</i>	207
3. Kaiser ohne Kollegen	208
4. Kollegien ohne Kaiser	210
5. War der Pontifex Maximus ein Priester?	212
6. Welches Pontifikat?	217
7. Fazit	218

Kapitel 15*Bilderwelten und Religionsgrenzen* 221

1. Einführung	221
2. Bilderwelten und Religionswechsel	224
3. Der Chronograph von 354	225
4. Katakomben	228
5. Fazit	230

Kapitel 16*Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich?*

<i>Bilanz und Perspektiven der Frage nach der „Reichsreligion“</i>	233
1. Einführung	233
2. Herrscherkult	234
3. Kultexport	236
4. Religiöse Heterogenität und Homogenität	238
5. Mediale Entwicklungen	239
6. „Religion“ als Reichsreligion	240
7. Fazit	243
Anmerkungen	245
Erstveröffentlichungsnachweis	273
Literaturverzeichnis	275
Register	298

Vorwort zur zweiten Auflage

Die römische Religionsgeschichte der Kaiserzeit lässt sich nicht länger als ein Wettkampf von ostmediterranen Mysterienkulten – erst mit den zunehmend unattraktiveren öffentlich finanzierten Kulte der Städte des Mittelmeerraums und dann untereinander – verstehen. *Von Jupiter zu Christus* – das war in erster Linie ein Wechsel eines Symbols. Die weltgeschichtliche Veränderung, die sich damit verband, war die enorme Bedeutung, die – weit über religiöse Praktiken hinaus – religiöse Identitäten und religiöse Organisationen im Laufe der Kaiserzeit gewannen. Fasst man die These des hier in zweiter Auflage vorgelegten Buches in diesen drei Sätzen zusammen, so hat sie ebenso breite Zustimmung gefunden wie Diskussionen und vor allem Forschungen im Detail ausgelöst. Davon zeugen die Übersetzungen ins Italienische, Spanische (2013) und Englische (2014), aber auch die Resonanz, die mein Aufsatz über „Reichsreligion“ in der *Historischen Zeitschrift* (2011) erfahren hat.

Als Ergebnis dieser und weiterer dadurch berührter Diskussionen kann man festhalten, dass der Begriff der „orientalischen Religionen“ endgültig verabschiedet werden muss: nicht, weil er „politisch inkorrekt“ wäre, sondern weil es den dadurch suggerierten Gegenstand, eine Gruppe ähnlicher Religionen, die individuelles Heil durch Mysterien versprechen und aus dem Ostmittelmeerraum oder dem Iran stammten, schlicht nicht gab (Christoph Auffarth, Corinne Bonnet). Das Phänomen exklusiver, aber überregional angelegter religiöser Gruppenbildungen, die *eine* dominante kollektive Identität anbieten und entsprechende Lebensführung einfordern, hat sich in Kaiserzeit und Spätantike überhaupt erst entfaltet. Ein Plural konkurrierender Religionen ist Ergebnis, nicht Ausgangspunkt der Religionsgeschichte des ersten bis siebten Jahrhunderts n. Chr.

Viel deutlicher geworden ist der Ausgangspunkt dieser Entwicklung im Blick auf die Strukturen und vor allem intellektuellen und rituellen Veränderungen in der römischen Republik. Die Untersuchung dieser Epoche, der Vorbereitung der kaiserzeitlichen Entwicklung, konnte ich unter dem Titel *Römische Religion in republikanischer Zeit: Rationalisierung und ritueller Wandel* im vergangenen Jahr (2014) in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft vorlegen. Vor allem unter dem Druck der sich im Zuge der militärischen Expansion schnell wandelnden sozialen Verhältnisse und des kulturellen Austausches zumal mit dem hellenistisch-griechischen Raum, seiner kulturellen Produktion und seinen universalistischen Deutungs- und Argumentationstechniken in „Philosophie“ und „Rhetorik“ veränderten sich auch religiöse Praktiken in Rom. Aber nicht Verfall, sondern Systematisierung, Intellektualisierung und Intensivierung und eine Explosion der verfügbaren religiösen Symbole kennzeichneten die Epoche. Caesar und Augustus griffen das auf und machten aus religiösen Praktiken eine Ressource zur Monopolisierung von Herrschaft, die sie in dieser Form vorher nicht war.

Aber weder kaiserliche Religionspolitik noch Herrscherkult dürften die entscheidenden Faktoren für die weitere Entwicklung gewesen sein. Eine bedeutsamere Rolle spielten, so legen unsere jüngsten Forschungen am Max-Weber-Kolleg in Erfurt nahe, Prozesse der Individualisierung, die schon in hellenistischer Zeit verstärkt in religiösen Praktiken und Reflexionen, zunehmend aber auch in religiösen Institutionen vorangetrieben wurden. Wie diese „gelebte antike Religion“ im Detail angeeignet wurde und so traditionelle Praktiken und Sozialbeziehungen veränderte, bedarf intensiver weiterer Untersuchung. Dafür ist der Blick auf die antike Christentums-geschichte (etwa durch Eve-Marie Becker, Hartmut Leppin, Harry Mayer oder Markus Vinzent) nicht weniger wichtig als der Blick in die inschriftlichen und archäologischen Befunde (etwa durch Rubina Raja, Wolfgang Spickermann oder William van Andringa) oder die Sozialgeschichte (Roberto Alciati, Hans Kippenberg, Anne-Marie Luijendijk, John Scheid). Weiterer intensiver Erforschung bedarf auch die Rolle der Reichsbildung selbst für religiöse Veränderungen. Clifford Ando wie Greg Woolf haben dazu bereits wichtige Vorarbeiten geliefert, die zeigen, wie religiöse Kommunikation und Identitäten an Stelle von politischen treten. Und schließlich bleibt es eine zentrale Herausforderung, die Rolle jüdischer religiöser Praktiken, Institutionalisierungen und Texte in dem beschriebenen größeren Prozess weit über die sich zunehmend als Christus-Anhänger ausgrenzende Untergruppe besser zu verstehen; Nicole Belayche, Daniel Boyarin, Tessa Rajak, Seth Schwartz, Günther Stemberger, Sacha Stern und für die wissenschaftsgeschichtliche Reflexion Cristiana Facchini, Martin Mulso und Michael Stausberg haben hier wichtige Anstöße geliefert.

Allen vorstehend Genannten bin ich für die zum Teil langjährige Zusammenarbeit und freundschaftliche Verbundenheit zu tiefem Dank verpflichtet; jeder Versuch einer zukünftigen Synthese wird sich mit diesen Positionen auseinandersetzen müssen. Die neue Zeitschrift „Religion in the Roman Empire“ (Mohr Siebeck) hat dafür ein Forum geschaffen. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft gilt erneut mein Dank für die Förderung in Form der Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“, dem European Research Council für den Advanced Grant „Lived Ancient Religion“, die mir selbst eine konzentrierte Bearbeitung des Feldes in den letzten Jahren ermöglicht haben, der Alexander-von-Humboldt-Stiftung für die mehrfache Förderung internationaler Zusammenarbeit. Das Max-Weber-Kolleg mit allen seinen Fellows wie Kolleginnen und Kollegen an der Universität Erfurt selbst bot für diese Art weitgespannter und vergleichender Arbeit mit seinen vielfachen Anstößen, bohrenden Nachfragen und seiner vorzüglichen Infrastruktur einen kongenialen Ort. Stellvertretend für viele seien hier Ursula Birtel-Koltes, Ilona Bode, Martin Fuchs, Bettina Hollstein, Antje Linkenbach, Dietmar Mieth, Diana Püschel, Hartmut Rosa und Jutta Vinzent genannt. Der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft möchte ich für die gute Zusammenarbeit namentlich in der Person von Julia Rietsch danken.

Erfurt, im Mai 2015

Jörg Rüpke

Vorwort

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 sahen die Ausbreitung des Christentums wie die Ausbreitung eines ästhetisierten Paganismus, der die Voraussetzungen für die Renaissance 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 ereignet sie sich 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 DFG geförderte Forschungsprogramm „Römische Reichs- und Provinzialreligion“, das der Verfasser koordiniert hat, hat diese Sichtweisen verändert: In zahlreichen Tagungsbänden wie Spezialmonographien wurden neue Bausteine vorgelegt.² Eine Synthese fehlte jedoch bislang.³ Dieser Band gibt mir die Gelegenheit, meine eigenen Arbeiten zu diesem Thema zu bündeln und sie auf die These zuzuspitzen, die entscheidende Veränderung der Epoche sei nicht der Wechsel oder die Zunahme der Zahl von Religionen gewesen, 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.

Ein solches Buch kann keine enzyklopädische Darstellung religiöser Vorstellungen, Symbole und Praktiken der römischen Kaiserzeit oder eine chronologisch durchgehende Erzählung bieten. Es reflektiert auch nicht ausführlich auf die antiken philosophischen Grundlagen der Verbreitung einer städtischen Religion in einem weiten Raum.⁴ Stattdessen beleuchtet es die Medien, in denen Religion realisiert und verbreitet wurde (Institutionen, Texte, Recht) und beleuchtet an repräsentativen Beispielen, wie sich Religion in Diffusions- und Immigrationsprozessen veränderte,

in welcher Geschwindigkeit Praktiken und Institutionsformen übernommen oder verändert wurden. Immer wieder wird so deutlich, dass nicht „Religionen“ oder „Kulte“ miteinander in Wettbewerb treten, sondern Symbole in einem kulturellen Großraum immer wieder neu verknüpft werden und professionelle Religionsvertreter mit großem Aufwand Gruppengrenzen errichten und zu sichern versuchen.

Die drei Teile des Bandes blicken ebenso auf Rom wie auf die Provinzen. In seiner Folge von Überblicken und detailreichen Einzelstudien wichtiger Quellen oder Befunde liefert er so Anstöße zu einer überfälligen Revision der Religionsgeschichtsschreibung der römischen Kaiserzeit, die nicht mehr antiken und neuzeitlichen historiographischen Mustern folgt, sondern religiöse Daten konsequent historisiert und kontextualisiert.

Dieses Buch gibt mir Gelegenheit, erneut all jenen Dank zu sagen, die die hier vorgelegten Forschungen über lange Zeit begleitet und befruchtet haben, von denen ich immer wieder lernen durfte. Hubert Cancik, Erfinder des Binoms „Reichs- und Provinzialreligion“, bleibt an erster Stelle zu nennen; sein nicht abreißendes Fragen, seine Anstöße zu Forschung im Team und deren Ermöglichung, schließlich seine kollegiale Freundschaft haben mich seit dem Studium begleitet und sind mir Vorbild geworden. Durch die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft – die Ermutigung und Unterstützung durch Hans-Dieter Bienert muss hier namentlich genannt werden – wie der arbeitsreichen kritisch-freundlichen Begleitung durch die Kolleginnen und Kollegen, die zunächst im Jahresrhythmus Begutachtungen übernahmen – und hier muss Peter Funke genannt werden –, konnte im Falle der „Reichsreligion“ das Team sehr groß werden. Wenigstens Andreas Bendlin, Dorothee Elm-von der Osten, Rudolf Haensch, Peter Herz, Annette Hupfloher, Christoph Marksches, Alfred Schäfer, Günther Schörner, Wolfgang Spickermann, Charalampos Tsochos und Katharina Waldner möchte ich auch an dieser Stelle namentlich danken, ebenso Franca Fabricius, Manfred Petzold und vor allem Diana Püschel, die die Organisation dieser Teamarbeit an der Universität Erfurt trugen.

Dass aus vielen Vorarbeiten ein Buch mit neuen Einsichten und Akzenten wurde, ist der Arbeitsatmosphäre der Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“, der Arbeitsatmosphäre am Max-Weber-Kolleg und den Gesprächen mit Clifford Ando und Greg Woolf, deren Aufenthalte im Studienjahr 2009/10 die DFG-Finanzierung ermöglichte, sowie Corinne Bonnet zu verdanken – ihnen sei dieses Buch auch gewidmet. Julia Carls und Alexandra Dalek halfen bei der Zusammenstellung der Bibliographie; Thomas Bouillon gilt mein Dank für die fachliche Unterstützung an einer Universitätsbibliothek, die unter der Leitung von Christiane Schmiedeknecht zu einem der besten Arbeitsorte geisteswissenschaftlicher und religionsgeschichtlicher Forschung in Deutschland geworden ist. Schließlich danke ich den Damen und Herren der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, insbesondere Harald Baulig, für die Verwandlung eines Manuskriptes in ein Buch.

Kapitel 1

Römische Religion und „Reichsreligion“: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen

Im Zentrum der folgenden begriffsgeschichtlichen Bemerkungen soll der Begriff „Reichsreligion“ stehen. Von ihm aus ergeben sich Perspektiven auf die beiden anderen territorial orientierten Begriffe, „Provinzialreligion“ und „Lokalreligion“. Das Ziel der Ausführungen ist keine schlüssige Begriffs-Geschichte. Eine solche, kohärente Geschichte lässt sich aus dem Material nicht rekonstruieren. Was sich vielmehr ergibt, ist die Offenlegung von Vorannahmen, weiterführenden Ansätzen und Sackgassen, die ich zur abschließenden Formulierung einiger Perspektiven für die weitere Arbeit am Thema verwenden möchte.

Wenn wir von antiken Religionen sprechen, stellen wir leicht griechische und römische Religion nebeneinander oder zu Vergleichszwecken gegenüber. Griechische Religion – das ist zumeist klar – ist mehr als die Religion der Stadt Athen: ein System religiöser Kulte und Aussagen, das zahlreiche lokale Variablen kennt. Schon Otto Gruppe plante (nach Ansätzen zur Mythologie bereits von Karl Otfried Müller) eine griechische Religionsgeschichte nach Stämmen; ein Buch wie das von Fritz Graf über Nordionische Kulte ist zweifellos integraler Bestandteil griechischer Religionsgeschichte.¹ Griechische Religion ist die Religion eines Kulturraumes, der durch politische Strukturen und literarische Kommunikation zusammengehalten wird. Erst mit dem Hellenismus wird die Sache schwieriger. In den hellenistischen Reichen gibt es Religionen, die offensichtlich nicht mit den Kulturen der Griechen etwa Alexandriens identisch oder auch nur teilweise deckungsgleich sind. Dennoch erscheint „hellenistische Religion“ als ein Über-System, das unterschiedlichste Kulte zu integrieren und zu prägen vermag.² Glen Bowersock hat die Prägekräft des ‚hellenismus‘ bis in islamische Zeit verfolgt.³

Demgegenüber ist römische Religion zunächst einmal, ja vielleicht sogar ausschließlich die Religion einer Stadt, die Religion der Stadt Rom. Das ist allerdings nicht irgendeine Stadt, sondern der Vorort Latiums, dessen Sprache durch den Aufstieg Roms zur dominierenden Sprache Italiens und zur Verwaltungs-, vielfach Verkehrssprache im Westen und – mit Einschränkungen – Osten des Mittelmeerraums wird. Konzentriert man sich auf die kaiserzeitliche Phase, erscheint das Imperium Romanum als Folge einer politisch-militärischen Expansion, die sich in durchaus unterschiedlichen Verwaltungsstrukturen niedergeschlagen hat. Zunächst genügt es

festzuhalten, dass die Expansion zur Integration oder zumindest Überlagerung eines alten kulturellen Großraums, nämlich des Mittelmeerraums und seiner Randgebiete, durch ein politisches System geführt hat, dessen Zentrum bis in den Anfang des vierten nachchristlichen Jahrhunderts Rom bildete.

Die religionsgeschichtliche Grundfrage lautet demnach: Entsprechen dem politischen Gebilde „Imperium Romanum“ koextensive kulturelle, und vor allem religiöse Konstrukte, die als „Reichsreligion“ angesprochen werden könnten? Und die Folgefrage: Welche Rolle spielten das Zentrum und seine Religion für eine solche Reichsreligion – oder ist auch hier das Gemeinsame eher als ‚hellenism‘ anzusprechen? Noch vor jeder Detailuntersuchung lässt sich feststellen: „Nordafrikanische Kulte römischer Religion“ wäre ein befremdlicher Titel; „Romanismus“ als religionsgeschichtliche Folge der Begegnung mit römischer Religion spricht man höchstens dem lateinischen Christentum zu – und dessen Zentrum war die Stadt Rom.

1. Johann Adam Hartung

Ich beginne meine Untersuchung mit einem frühen Meilenstein der Disziplin „Römische Religionsgeschichte“, Johann A. Hartungs Arbeit über „Die Religion der Römer“ von 1836. Hartung betont mehrfach das Einhergehen von Gemeinschaftsbildungen und religiösen Beziehungen, weil „sämtliche Corporationen auf Gemeinschaft des Gottesdienstes ... gegründet waren“.⁴ Es ist gerade diese politische Dimension von Religion, die er auch auf höheren Ebenen herausstellt: „Jede politische Gemeinschaft, die man mit Staaten oder Völkerschaften eingieng, war mit religiöser Gemeinschaft verbunden und durch sie bedingt.“⁵ Das Beispiel, das Hartung dafür anführt, ist der Synoikismus. Für die Reichsbildung spielen aber solche Prozesse keine Rolle, im Gegenteil: Hartung kann festhalten:

Es lag ihnen [den Römern] daran, die Herrschaft des römischen Namens und der römischen Götter so weit als möglich auszubreiten, keineswegs aber deren Verehrung den Völkern aufzudringen. ... Dafür wurde auch jeder Religion nicht nur im römischen Reiche sondern auch in Rom selbst freie Ausübung gestattet, und man ließ den Unterworfenen eben sowohl ihre Götter wie man ihnen ihre Einrichtungen und Verfassungen ließ, so weit sie der römischen Herrschaft nicht im Wege standen. Denn alle auswärtigen Religionen traten zu der römischen in das Verhältnis der *sacra privata*, *gentilitia* (!) und *municipalia*, von denen die Staatsreligion so wenig gestört und beeinträchtigt wurde, daß sie sogar für ihren Bestand und ihre unverfälschte Ausübung eifrige Sorge trug.⁶

Die Festusstelle (146,9–12 L), die Hartung hier heranzieht, ist wohl missverstanden: Verrius Flaccus bezieht sich höchstwahrscheinlich auf die von den römischen Ponti-

fices erwünschte Fortführung traditioneller Kulte in italischen Municipien, denen das römische Bürgerrecht verliehen wurde. Immerhin zeigt das Stichwort *municipalia sacra*, das einen Komplementärbegriff zu *sacra publica* bilden dürfte, dass eine Reflexion auf die religiösen Pflichten römischer Bürger nicht nur im Hinblick auf familiäre und individuelle Verpflichtungen (*sacra gentilitia*, *sacra privata*), sondern auch im Hinblick auf außerrömische lokale Anforderungen schon in republikanischer Zeit stattfand. Inwieweit diese über die *municipalia sacra* hinausgehen sollten, lässt die Festuspassage und lässt Hartung offen. Wenn er im Folgenden von „Staatsreligion“ spricht, geht es jedenfalls nur um die Religion der Stadt Rom, die mit deren Untergang zusammenstürzt.⁷ An dieser lokalen Begrenzung der römischen Religion ändert auch die reichsweite Verleihung des Bürgerrechts nichts: Sie führt lediglich zur völligen Religionsfreiheit.⁸

Vor allem zwei Gründe möchte ich für die Position Hartungs verantwortlich machen. Sie hängen beide mit dem Charakter des Reiches als einer viele Völker umgreifenden politischen Struktur und dem aufgeladenen Volksbegriff zusammen. Meine beiden Stichwörter lauten „Diffusion“ und „Staat“. Dass Diffusions- und Implantationsprozesse für eine supranationale Religionsbildung keine Rolle spielen können, sagt Hartung explizit: „Abstammung aber war der einzige Weg, auf welchem Sitten und Religionen vererbt werden konnten, weil sich die Völker gegen jede Annahme fremder Gebräuche, wie gegen Ansteckung, zu verwahren suchten.“⁹ Die Genealogie selbst ist durch die Analyse der Sprache zu rekonstruieren: Das ist *das* leitende Paradigma Hartungs, zu dessen Gunsten er jede Mythenforschung rigoros verwirft.¹⁰ Diese Grundlage erklärt auch die Anführung des „Synoikismus“ als Exempel politischer Gemeinschaftsbildung: Im genealogischen Modell entspräche das einer Eheschließung. Demgegenüber bleibt jede „Mittheilung durch räumliche Berührung oder geistigen Verkehr“ „unwillkürlich“ und unbewusst.¹¹ Das unvermittelte Nebeneinander stadtrömischer Religion und der Religionen des übrigen Reiches ist auf dieser Grundlage das, was wir erwarten müssen.

Aber nicht nur Religion ist, romantisch formuliert, unmittelbare Äußerung des Volksgeistes. Auch der Staat selbst ist Manifestation des sich in einem Volke konkretisierenden Geistes. Verfassung eines Volkes, seine Religion und Kunst bilden nach Hegel eine Einheit, die den im Staate sich konkretisierenden Geist – „Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist“ (Der Staat, §270)¹² – zur „individuelle[n] Totalität“¹³ werden lässt. Die Religion, die „die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt“ hat,¹⁴ ist auf den Staat verwiesen, da er ja gerade die historische Form der göttlichen Idee bildet; sie reflektiert auf das in ihm Gestalt gewinnende Absolute, hebt es ins Bewusstsein. Insofern hat sie – jedenfalls die Religion „wahrhafter Art“ – eine politische Funktion, „anerkennt und bestätigt“ den Staat. Hegel selbst kalkuliert durchaus auch andere Entwicklungen ein: „Die Religion ist das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens, und in ihrem alles enthaltenden Zentrum

ist alles nur ein Akzidentielles, auch Verschwindendes.“ Daher kann eine fanatische Religion durchaus eine polemische Position gegenüber dem Staat gewinnen, dessen Gesetzen sie im direkten Zugriff auf das Absolute und der sich daraus ergebenden Gesinnung keine Verbindlichkeit mehr einräumt. Sie ist dann aber keine Religion „wahrhafter Art“ mehr; das Kriterium zu diesem Urteil wird nicht weiter ausgeführt.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, intensiver den Folgen des in den angeführten Zitaten deutlich werdenden Nationalstaatsbegriffs für die Reflexion auf supranationale politische Gebilde nachzugehen. In der Staatsphilosophie des 19. Jahrhunderts jedenfalls scheint „Reich“ als ein dafür geeigneter Begriff keine breite Verwendung gefunden zu haben. Bei Hegel selbst findet sich in der „Philosophie der Geschichte“ nur ein Hinweis, der das Römische Reich der Kaiserzeit als ein politisches Gebilde ernst nimmt: Wohl gerade durch seine übernationale Konstruktion unterwirft dieser Staat die in nationalen ethischen Traditionen stehenden Individuen und erschafft so das Recht der Persönlichkeit.¹⁵ Auf der religiösen Ebene stellt sich das als additives Verfahren dar, das heißt, dass sich der römische Staat bemüht, „alle Götter und alle Geister in das Pantheon der Weltherrschaft zu versammeln, um daraus ein abstrakt Allgemeines zu machen“.¹⁶ „Weltherrschaft“ ist hier die gegenüber dem Nationalstaat angezielte höhere Ebene, nicht ein zwar supranationales, aber dennoch partikuläres politisches Gebilde. Und für ersteres war es eigentlich noch zu früh. Für die Kaiserzeit interessierte sich Hegel nicht weiter.

2. Theodor Mommsen

Das Bild, das man am Ende des 19. Jahrhunderts findet, ist – bei allem Interesse, das das Kaiserreich und seine vielsträngige Religionsgeschichte gefunden haben – in Bezug auf „Reichsreligion“ kaum verändert. Als Zeuge dient hier Theodor Mommsen. Während der Begriff in seinem „Römischen Staatsrecht“ ganz fehlt, findet er sich im „Strafrecht“ von 1899. Auf der Basis des bei Tertullian formulierten, aber kaum einen *terminus technicus* römischen Sakralrechts darstellenden *crimen laesae Romanae religionis*¹⁷ postuliert er eine geographisch über Rom hinaus verbindliche „Reichsreligion“. Diese sei aber kein neues Phänomen, sondern lediglich die mit vergrößertem Geltungsbereich ausgestattete „offizielle Religion“ Roms. Mommsen konstruiert demnach das religiöse *crimen* als *crimen laesae maiestatis populi Romani*, „welche auch die Verletzung der *dii populi Romani* auffaßte als Beleidigung der herrschenden Nation“.¹⁸

Implizit arbeitet Mommsen hier mit einem Modell einer doppelschichtigen Nationalität, bei der die alten Nationalitäten von einer durch die Herrschaft der Stadt Rom definierten reichsweiten römischen Nationalität überlagert werden:

Da die Götter der römischen Nation als solche auch Götter des römischen Reiches waren und in jeder abhängigen Gemeinde denselben neben und vor den eigenen ein Platz gebührte [also als Ausdruck der Anerkennung der Abhängigkeit], scheint die Umwandlung der römisch-nationalen in eine Reichsreligion bei den übrigen Nationalreligionen des Reiches im Allgemeinen nicht auf principiellen Widerstand gestossen zu sein (571).

Die Redundanz der Formulierung macht deutlich, dass Mommsen hier ganz auf der Ebene von Begriffsdefinitionen verbleibt, in der ein neuer Sachverhalt ohne nähere inhaltliche Analyse mit einem alten Instrumentarium dargestellt werden soll. Welche Funktion die „Reichsreligion“ im lokalen Kontext besitzt und was mit der römischen Religion bei ihrer Umwandlung geschieht, erfahren wir nicht.

Im Rahmen des Mommsen'schen Systems dürfte das Postulat einer römischen Reichsreligion vor allem die in der Forschung schmerzlich vermisste einheitliche Rechtsgrundlage reichsweiter Christenverfolgungen beschaffen. Es ist aber unverkennbar, dass in dem Versuch, einen Begriff größerer Allgemeinheit zu schaffen, die massive „Verstaatlichung“ des *imperium* mit dem Begriff des „Reiches“ eine große Rolle spielt. Das „Reich“ – hier spielt die zeitgenössische Geschichte des Begriffs im Rahmen der deutschen Einigung eine wichtige Rolle – wird von vornherein mit der Unterstellung dichter politischer und Verwaltungsstrukturen aufgeladen. Auch „Reichsreligion“ besitzt damit primär politische Funktionen: eine Engführung, die insbesondere die weitere deutschsprachige Forschung geprägt hat.

3. Georg Wissowa

Die bei Mommsen festgestellten Unklarheiten finden sich bei dessen Schüler, Georg Wissowa, nicht mehr. Sein Handbuch zu „Religion und Kultus der Römer“ ist aus dem Geist der Mommsen'schen rechtlichen Betrachtung römischer Religion heraus geschrieben, und zwar in der expliziten Überzeugung, damit einer römischen Eigenart gerecht zu werden: „Denn schließlich ist das Entscheidende doch das, ob es dem, der eine einzelne Seite aus dem Leben eines Volkes, sein Recht, seine Sprache, seine Kunst, zu erforschen unternimmt, gelingt seinen Gegenstand aus einer klaren und begründeten Vorstellung von Eigenart und Denkweise dieses Volkes heraus zu erfassen und für das weitere Eindringen in die Erkenntnis dieser Eigenart fruchtbar zu machen.“¹⁹ Gerade unter dem Aspekt der Trennung von Eigenem und Fremdem reflektiert Wissowa über die Folgen der Reichsbildung für die römische Religion. Dabei spielt natürlich das Vordringen des Kaiserkultes eine wichtige Rolle, das die römische „Staatsreligion“ in eine „Hofreligion“²⁰ verwandelt. Aber es gibt noch weitere Prozesse:

Eine noch größere Entfremdung von ihrer alten Eigenart erfahren die römischen Götter durch die Ausbreitung ihres Kultes über alle Teile des Reiches, wobei sie die Götter der Barbaren in sich aufnehmen und mit ihrem römischen Namen die fremden Götterdienste der Provinzen decken. Die Reichsregierung lässt den Einwohnern der Provinzen durchaus ihren heimischen Glauben und greift in dessen Betätigung nur insoweit regelnd ein, als diese gegen die allgemeinen Reichsgesetze verstößt [Wissowa verweist hier nicht auf Tertullian, sondern auf Menschenopfer durch Druiden und in Afrika]; aber die römischen Beamten und Soldaten tragen den Kult der römischen Staatsgottheiten in alle Teile des Imperiums und führen eine Annäherung und Ausgleichung zwischen diesen und den vorgefundenen Religionsvorstellungen herbei.²¹

Als Subjekte der *interpretatio Romana* sieht Wissowa in erster Linie römische Bürger – ein Gedanke, den er wenige Jahre später in einem umfangreichen Aufsatz über die „*Interpretatio Romana: Römische Götter im Barbarenlande*“ noch schärfer herausgearbeitet hat: Die *interpretatio* ist vor allem Zeugnis für römisches Denken, das die Götter als „Ressortminister“ versteht und Identitäten nach oft isolierten Analogiepunkten bestimmt.²² Im „Handbuch“ betont er jedoch die Wechselwirkung, den „wirklichen Austausch“, der dadurch zustande kommt.²³ Diese Prozesse sind aber regional bedingt und können ganz unterschiedlich ablaufen. So bleibt als Fazit:

Es gibt eben keine Reichsreligion, sondern die durchsichtige Hülle römischer Namen deckt eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Religionsvorstellungen, die mit dem Ganzen nur locker durch die Verehrung des Jupiter O. M. und den Kaiserkult in seinen verschiedenen Formen und Nuancen verbunden werden, während die eigentliche Staatsreligion immer an den stadtrömischen Boden gefesselt blieb und schon darum sich nicht zur Reichsreligion herauswachsen konnte.²⁴

Die einzige Ausnahme, die Wissowa wenig später einräumt, betrifft die von den Kaisern des dritten Jahrhunderts forcierte Verehrung des Sonnengottes, der „für die letzte Zeit des Imperiums geradezu zum Reichsgotte geworden“ ist.²⁵ Hier spielt, das ist für Wissowas Verständnis von Reichsreligion wichtig, noch die Verknüpfung mit den staatlichen Strukturen, dem Staatskult, eine Rolle. Das gilt dann für die orientalischen Religionen nicht mehr. Sie strebten, ohne je umfangreicher in den Staatskult integriert worden zu sein, nach alleiniger Vorherrschaft auf Kosten der anderen Religionen und „arbeiteten alle von innen heraus auf die völlige Vernichtung der ... römischen Staatsreligion hin ... und nach Vollendung dieses Zerstörungswerkes würde zwischen ihnen selbst der Kampf um die Stellung als Reichs- und Weltreligion ausgebrochen sein, wenn nicht inzwischen im Christentume ein übermächtiger Gegner auf den Plan getreten wäre, dem sie schließlich allesamt das Feld räumen mussten“.²⁶

Wissowa rückt, so möchte ich den Befund zusammenfassen, begrifflich „Reichsreligion“ dicht an „Staatsreligion“ heran und lässt damit auch die politische Dimen-

sion des Begriffs explizit werden. Der eng auf Religion zielende Blickwinkel lässt eine funktionale Analyse allerdings nicht zu: Weder Erwartungen an ein solches religiöses System noch die politischen Konsequenzen des Fehlens werden thematisiert. Eine „Reichsreligion“ existiert weder im sakralrechtlichen Sinne Mommsens noch verdient die reichsweite Verehrung stadtrömischer Götter durch Verwaltungs- und Militärpersonal diese Bezeichnung. Ohne eigene Bezeichnung verbleibt die unter dem Schlagwort *interpretatio Romana* angesprochene, vielfältig variierende Religionsbegegnung stadtrömischer religiöser Praxis mit provinziellen Kulturen, deren Rückwirkung auf „römische Religion“ festgehalten, aber nicht näher spezifiziert wird. Zu vermerken ist, dass Wissowa hier von provinziellen, nicht nationalen Gottesdiensten spricht. Begrifflich unbestimmt, wenn auch ausdrücklich keine „Reichsreligion“, bleibt das Phänomen, dass Kaiser- und Iuppiterkult ein für das ganze Reich integrierendes Moment darstellen; allerdings lässt Wissowa die Ebene der Integration – politisch? religiös? – im Unklaren. Die Konsequenzen der Existenz reichsweiter („orientalischer“) Kulte und Religionen und ihre Wechselwirkung mit den übrigen beobachteten Phänomenen bleibt ebenfalls ohne weitere Erörterung.

Im Duktus der Wissowa'schen Argumentation dürfte die Hauptursache für diese unvollkommene Entwicklung in der historisch-topographischen Konstruktion der Identität der römischen Götter liegen, die durch Platzierungsregeln (*intra/extra pomerium*) und in der zeitlichen Dimension (durch den auf Tempelstiftungen bezogenen Kalender) an Rom gebunden bleiben und angesichts der geringen Personalisierung keine translokale Identität ausbilden können.²⁷

4. Weitere Positionen

Für die Kirchengeschichtsforschung stellt sich das Problem ganz anders dar. Unter der Perspektive der Konfrontation von Christentum und „Staat“ wird letzterer als auch in seiner religiösen Dimension relativ einheitliches Gebilde den sich zunehmend, aber nicht ausschließlich an denselben politischen Strukturen orientierenden und sich zentralisierenden Kirchen gegenübergestellt. Die weittragenden religiösen Entscheidungen im Umfeld der „Konstantinischen Wende“ werden politisch interpretiert. Der Sachverhalt wird nur selten so deutlich formuliert wie von Ernst Troeltsch, wenn dieser über „die Bildung einer das Reich erhaltenden Reichsreligion“ spricht. Die funktionale Notwendigkeit einer „religiöse[n] Grundlage der Reichsbildung“ wird schlicht vorausgesetzt, materialiter wird diese mit dem Kaiserkult identifiziert.²⁸ Sieht man von der ausdrücklichen Reflexion auf die besondere politische Größe Reich, die dann entsprechende Konsequenzen für eine „reichskatholische“ Kirche zeitigt, ab, entsprechen die Grundannahmen dem üblicheren Gebrauch von „Staatsreligion“ und „Staatskult“, die wiederum mit dem Herrscherkult („Kaiser-

kult“) identifiziert werden. Dass dieser eminent politisch ist, liegt auf der Hand, die hier gegebene direkte Sakralisierung der staatlichen Form diskreditiert für Christen den Begriff „Staatsreligion“ allerdings in gewisser Weise.²⁹ So wird die neue Funktionszuweisung an das reichsweit organisierte Christentum, die genau das zum Inhalt hat, sogleich reduziert, die „Entgöttlichung“ des Kaisers in jedem Fall als Fortschritt gewertet; die internen Konsequenzen werden unter dem Begriff der „Reichskirche“ bzw. der „reichskatholischen Kirche“ diskutiert. In dieser analytischen Eingrenzung des Problemkreises „Reichsreligion“ spitzt sich die eufunktionale Verhältnisbestimmung – das Christentum sozusagen als politische Religion – auf die gedanklichen Konstrukte von zunächst wenigen zu: auf die „Reichstheologie“ des „Reichsbischofs“ Eusebius von Caesarea wie auf die Geschichtstheologie Leos des Großen.³⁰

Für die religionsgeschichtliche Begriffsbildung ist die theologische Terminologie nur insofern hilfreich, als sie verschiedene Aspekte einer reichsweiten Religion reflektiert; darunter Voraussetzungen (neben dem politischen Großraum des Imperium auch der eigene „Synkretismus“)³¹ und Folgen der Ausbreitung für die interne Struktur (schon mit der, nach Ernst Troeltsch, „frühkatholischen“ Kirche beginnend) und Anlehnung an staatliche Strukturen und politische Funktion. Die Konzentration auf henotheistische Vorbereitungen des christlichen Monotheismus, die unterstellte Isolation des Christentums sowie die Konstruktion eines reichsweit einheitlichen kirchlichen Subjekts (von häretischen Splittergruppen abgesehen) lassen die Begrifflichkeit aber nur als bedingt übertragbar erscheinen.

Während die Diskussion des Verhältnisses von Monotheismus und politischem Großraum fortgeführt wurde,³² spielte der Begriff „Reichsreligion“ als solcher auch in der religionsgeschichtlichen Forschung keine große Rolle. In Martin Nilssons „Geschichte der griechischen Religion“ – der zweite Band bietet bezeichnenderweise die einzige handbuchartige Darstellung der Religionsgeschichte des Römischen Reiches der Kaiserzeit – wird auf die politische Integrationswirkung der Königskulte der hellenistischen Reiche ebenso hingewiesen wie auf den Kaiserkult im Römischen Reich. Von „Reichskult“ spricht Nilsson aber nur³³ in der Interpretation eines Briefes von Antiochos III. (194/193 v. Chr.), der den Aufbau einer flächendeckenden Struktur von Erzpriestern, *archieis*, belegen könnte.³⁴ In römischer Zeit wird zum Reichskult und, in einem zum Monotheismus hindrängenden Ambiente,³⁵ sogar zur Reichsreligion erst der Sonnenkult Aurelians, *Sol Invictus*.

Dass der hier verwendete Begriff von Reichsreligion aber nicht mit dem Vorverständnis der deutschen Begriffsgeschichte des 19. Jahrhunderts betrachtet werden darf, zeigt die Äußerung: „Diese Reichsreligion war aber eine politische Schöpfung, nicht aus dem Volk hervorgegangen.“³⁶ So „blieb sie mehr Staats- als Volksreligion“.³⁷ Politische Funktion und emotionale Bindung der breiten Bevölkerung bilden keine vorauszusetzende Einheit mehr, sondern sind zwei völlig getrennte Aspekte von Religion, die gerade in der Kaiserzeit generell nicht zusammenfallen. Das gilt nach

Meinung vieler insbesondere für den Kaiserkult.³⁸ So formulierte noch 1978 Daniel Fishwick: „Emperor worship must be considered not really worship at all but homage“, „a purely mechanical exercise“, Verwaltungspraxis, nicht Religion.³⁹

Hier geraten zwei nicht explizierte Grundannahmen miteinander in Konflikt: Einerseits kann Religion Politisches legitimieren, gerade weil sie auf nichtpolitische Bereiche rekurrieren kann, andererseits erscheint innerhalb des gesamten religiösen Spektrums der Herrscherkult als so eindeutig auf die Legitimation des Politischen abgestellt, dass er nicht mehr religiös, sondern rein politisch geworden ist. Damit kann er eigentlich die ihm zugedachte Funktion nicht länger erfüllen. Gerade die breite Akzeptanz des Kaiserkults als Grundlage seiner politischen Funktion nachzuweisen, ist daher Gegenstand zahlreicher Arbeiten der jüngeren Zeit geworden.⁴⁰ Die Fixierung auf den Kaiserkult ist unter der Fragestellung „Reichsreligion“ allerdings problematisch, da sie die Konzentration auf die politische Funktion fest schreibt.

Noch von einer anderen Seite her ist der Begriff „Reichsreligion“ problematisch. Gerade die Frage nach dem Funktionieren von Religion in konkreten, lokalen Kontexten hat auch die Frage nach dem Status der übergeordneten Einheit, des Reiches, aufgeworfen. Kann es eine „Reichsreligion“ geben, wenn es gar kein organisiertes „Reich“ gibt? Wenn ein zusammengewürfeltes Territorium aus unterschiedlichsten Einheiten besteht, deren Verwaltung je und je den augenblicklichen Umständen, Erfordernissen und Möglichkeiten entsprechend eingerichtet wurde? Wenn „Reich“ als durchstrukturiertes politisches Gebilde nur eine Zielgröße darstellt, der man sich erst im dritten und vierten Jahrhundert näherte?⁴¹ Mit einer Konzentration auf die politische Funktion von Religion wären wir damit auf das reflektierte Schweigen des 19. Jahrhunderts zurückgeworfen, wobei nun aber das staatsphilosophische Problem ein historisches geworden wäre und die Einheiten, über die wir reden können, nicht mehr „national“, sondern „lokal“ definiert wären. Gerade in Anbetracht des komplexen Prozesses der Konstituierung des Imperium Romanum sollte die religionsgeschichtliche Analyse aber nicht auf das Ergebnis der politischen Geschichte warten, sondern dazu beitragen, den Prozess durch eine Aufarbeitung der Religionsgeschichte aufzuhellen.

5. Problematisierung: Religion als Kommunikation

In Anbetracht dieser Lage lässt sich der Begriff „Reichsreligion“ nicht einfach fortführen; es gibt keine *communis opinio*, die nur zu präzisieren wäre. Ich möchte daher eigene Ansätze zur Begriffsbildung nicht direkt aus dem begriffsgeschichtlichen Material entwickeln, sondern zunächst versuchen, mit einem eigenen Modell das religionsgeschichtliche Material, wenn auch auf einer sehr abstrakten Ebene, zu syste-

matisieren und etwas anzureichern. Erst daraus ergeben sich die Befunde, die mit Hinblick auf die Begriffsgeschichte mit Namen zu versehen sind.

Die Frage, von der ich ausgehen möchte, lautet: Wo kann man nach Reichsreligion überhaupt suchen? Dazu betrachte ich religiöses Handeln, Kult, als ein kommunikatives Geschehen, als symbolische Kommunikation. Diese Kommunikation lässt sich unter folgenden Aspekten beschreiben: Wer kommuniziert mit wem? Wer sind die Teilnehmer der Kommunikation? Worüber wird gesprochen? Was sind die Inhalte der Kommunikation? Womit wird kommuniziert? Welche Medien finden Verwendung? Über den unmittelbaren Kommunikationsakt hinausgehend kann man sich schließlich noch fragen: Wer organisiert und kontrolliert die Kommunikation? Und: Wozu, zu welchem Zweck findet die Kommunikation statt?

Teilnehmer

Die erste Frage nach den Teilnehmern kann für antike Religion sehr eindeutig beantwortet werden: Religion ist ein lokales, unter Umständen sogar privates Geschehen. Die Teilnehmer(innen) kommunizieren miteinander, religiöse Rollen verstärken oder modifizieren soziale Rollen in Texten, Kleidung, Choreographie. Dieses Primat der lokalen Dimension gilt auch für den Kaiserkult,⁴² den Kult der Kapitolinischen Trias, aber auch rituelle Akte stärker zentralisierter Religionen wie des Judentums oder Christentums. Ein solches Ritual kann vor allem durch eine Inschrift festgehalten werden und damit zumindest die zeitliche Einschränkung auf die Aufführungsdauer überwinden; die Überwindung räumlicher Grenzen durch Berichte über konkrete Rituale ist auf Ausnahmen beschränkt, namentlich außergewöhnliche Eide auf den *Princeps*, regelmäßige Kulte in Militäreinheiten, die in Tagesberichten festgehalten werden.⁴³ Nur hier scheinen lokale Rituale konzeptuell auf translokale, überörtliche Kommunikation hin angelegt zu sein.

Natürlich kann die lokale Geltung auch durch auswärtige Gäste überwunden werden, das Prinzip der *theoria*, der Festgesandtschaft. Die römische Verwaltungsspitze scheint aber solche Aufgaben nicht generell wahrgenommen zu haben; auf dieser Ebene ist nicht nach einer regelmäßigen symbolischen Kommunikation auf Reichsebene zu suchen. *Adventus*-Rituale des *Princeps* dürften ebenfalls Ausnahmen darstellen. Spiegelbildlich funktioniert personale Repräsentation: Repräsentanten verschiedener Orte einer Region führen gemeinsam Kult an einem Zentralort durch. Historisch scheint sich im Laufe der Kaiserzeit auf dieser Ebene ein Raster von regionalen Netzen gebildet zu haben, das wir nur fragmentarisch kennen: Wir wissen weder, ob es flächendeckend war, ob die Provinzen immer den jeweiligen geographischen Rahmen vorgaben noch ob eine übergeordnete Integration stattfand – letzteres ist zumindest unwahrscheinlich. Wohl ausschließen kann man eine Identität der regionalen Strukturen. Nicht überregionale Vereinheitlichung, sondern der Wett-

bewerb einzelner Orte im regionalen Kontext, und damit lokaler Stolz und lokales Engagement, prägt diese Kultform.⁴⁴ So liegt es nahe, die primären politischen Funktionen der lokalen, und das heißt nach dem zuvor Gesagten: aller Rituale im lokalen Kontext zu verankern. „Reichsreligion“ lässt sich in dieser Perspektive nur schwer ausmachen; wenn es sie gibt, trägt sie lokalen Charakter.

Ein solches Kommunikationsmodell darf aber nicht in die Sackgasse führen. Die prinzipielle Kleinräumigkeit vormoderner Gesellschaften prägt zwar den Charakter größerer Einheiten, hat die Ausbildung derartiger großräumiger Strukturen aber nicht verhindert. Die Qualität und Frequenz von temporären und permanenten Ortswechsellern gewinnt in dieser Perspektive große Bedeutung. Neben den „klassischen“ (Fern-)Händlern sind für das Imperium Militärangehörige und Funktionseliten in Militär und Verwaltung zu beobachten, auch Wirtschaftsmigranten einschließlich wandernder Professioneller (Künstler, Rhetoren) und Touristen. Gerade wenn sie nicht auf ausgebaute überregionale Kommunikationsnetze zurückgreifen können, muss man fragen: Wie schnell können sie sich an lokaler religiöser Kommunikation beteiligen? Existieren im Bereich des Imperiums Formen religiöser Kommunikation, die ähnlich oder identisch sind? Die Beantwortung dieser Frage hängt an den Inhalten und Medien, die nun etwas näher zu betrachten sind.

Inhalte

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 die Stifter nennen, einen Großteil der Zeugnisse ausmachen. Dennoch möchte ich analytisch Inhalt und Medium zu trennen versuchen. Anlass des Rituals, der Weihung könnten sowohl unmittelbar private oder lokale wie überregionale Intentionen sein. Ein Beispiel für letzteres liefern die Weihungen an *Victoriae in Africa*.⁴⁵ Dass die Verehrung einer Siegesgöttin gehäuft in Grenzregionen und strategischen Orten nachzuweisen ist, erscheint nicht weiter verwunderlich, doch zeigen Dedikationen an *Victoria Parthica* oder *Armeniaca* im selben Gebiet, dass die Dedikanten ihre Situation im Rahmen des Gesamtreiches interpretieren.⁴⁶

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, ist also in doppelter Weise als „Reichsreligion“ zu analysieren.

Identische Inhalte können auch durch reichsweit beachtete Daten, Feiertage, mit reichsbezogenen Inhalten konstituiert werden, in erster Linie Feste der *domus*

Augusta. Diese dominieren das Feriale des Militärs, bezeugt im *Feriale Duranum*. Aber auch für den zivilen Bereich sind in den Flavischen *leges municipales* solche Tage „wegen der Verehrung des Kaiserhauses“ als Ausschlussstage für Gerichtssachen definiert,⁴⁷ als Tage für lokale öffentliche oder private Rituale genießen sie einen hohen Rang.⁴⁸ In einer Welt zahlreicher lokaler Kalender ist die Bedeutung gemeinsamer, korrekt übersetzter Festdaten sowohl als Bestätigung alter persönlicher Zeitraster des „Migranten“ wie in der zugleich gegebenen translokalen Konstanz des Themas dieser religiösen Kommunikation nicht zu unterschätzen.

Identische Inhalte müssen aber keineswegs in identischen Formen vorgetragen werden. Das belegt die Diskussion um das christliche Gebet für den *imperator* (nicht das *imperium*), wie sie etwa bei Tertullian greifbar ist.⁴⁹ Dieses Gebet, das gerade ein Gebet an den christlichen Gott ist, erlaubt dem Christen die (durchaus prekäre) Aufrechterhaltung einer Identität als *civis Romanus* und kommt den seit den Severern deutlich erkennbaren Bemühungen um eine religiöse Grundlegung des Imperiums entgegen, wie sie in der religiösen Dimension der Begründung zur Verleihung des Bürgerrechts durch die *constitutio Antoniniana* (*P. Giess.* 40 = *FIRA* 1,88) greifbar ist. Eine Öffnung des religiösen Kommunikationsraumes über das Christentum hinaus leistet dieses Gebet nicht.

Medien

Als „Medien“ der symbolischen Kommunikation verstehe ich zunächst die Rituale, aber auch Sakralarchitektur und nicht zuletzt die inschriftliche Dokumentation religiöser Akte als solche.⁵⁰ Hier die Verbreitung von Formen festzustellen, besitzt für die Feststellung einer religiösen „Koine“, die Religion für den Ortsfremden problemlos identifizierbar und praktizierbar werden lässt, große Bedeutung. Der identitätsstiftende Wert einer solchen „Koine“ wäre an ihrem Kontrast zum umgebenden *Barbaricum*, soweit dieser Kontrast wahrgenommen wird, abzulesen. Es scheint mir aber fraglich, auf dieser Ebene, etwa in der Verbreitung blutiger Opfer, präzisere reichsbezogene Inhalte festzumachen: Gleichwohl gilt es, die Verbreitung solcher Medien und ihre emblematische Bedeutung, die Art des Bezuges auf das zentrale Wertesystem im jeweiligen lokalen Kontext festzuhalten.⁵¹ Gerade für die Charakterisierung lokaler und (lokale Partikularitäten umgreifender) regionaler (provinzialer) Religionssysteme ist die Frage der religiösen „Koine“ zentral.⁵² Das Praktizieren von Gelübden mit spezifischen Anforderungen an die Dokumentation, die Organisation von Kulte als Mysterien, die Übernahme von Mustern priesterlicher Organisation, der Siegeszug der Astrologie, die Definition magischer und die Ausgrenzung „böser“ Formen – das alles konstituiert überregionale Kompatibilität und regionale Variation.

Als Medien verstehe ich auch die in den Ritualen (beziehungsweise Dedikations-

inschriften) angesprochenen Götter: Erst die durch sie bestimmte konkrete religiöse Handlung wird zum Medium realer symbolischer Kommunikation. Auch diese Götter sind primär (in polytheistischem Kontext) Mitglieder des lokalen Pantheon. Indes ist dieses Pantheon durch vorhandene Kultanlagen, Tempel im Ort, nur bedingt begrenzt; der individuelle Spielraum, auch (noch) nicht präsente Gottheiten anzusprechen, ist oder (was eine religionsgeschichtlich interessante und für mein Thema einschlägige Frage bildete) wird nahezu unbegrenzt:⁵³ Religiöse – und politische – Identität dürfte grundsätzlich nicht über die Summenbildung lokaler Panthea definiert worden sein.⁵⁴

Bei aller Bedeutung traditioneller, vorrömischer Lokalgottheiten vor allem jenseits der lokalen Eliten ist nicht zu übersehen, dass die Medien der symbolischen Kommunikation häufig Götter römischen oder (selbst im Westen) griechischen Namens sind.⁵⁵ Subjekte dieser *interpretatio Romana* sind nun keineswegs nur römische Bürger, sondern durchaus auch Einheimische, die – wenigstens in verschriftlichter Form und in politisch signifikanteren Kontexten – die Benutzung indigener Namen scheuen, selbst wenn man im Einzelfall lokale Gottheiten hinter dem aus der Zentralkultur stammenden Namen vermuten kann. Natürlich kann man mit Verweis auf den letztgenannten Sachverhalt, gewissermaßen aus einer realistischen Position heraus, die Bedeutung dieser Namen herunterspielen, doch bleibt eine nominalistische Position möglich: Es werden, durch den Namen ausgewiesen, neue Götter in den lokalen Kontext eingeführt. Dass deren Namen unter Umständen im ganzen Reich verbreitet sind, sollte nicht vorschnell als Existenz „reichsweiter Kulte“ interpretiert werden: Es mag sich oft genug um mehr oder weniger gelehrte Konstruktionen handeln, die allein an (ältere) Texte, nicht an direkt vermittelte Handlungstraditionen anknüpfen.⁵⁶ Gerade im Bereich der als Mysterien typischerweise hochorganisierten Kulte ist indes eine Formstabilität zu beobachten, die sie zur langfristigen Option in lokalen Kultgefügen werden lässt und Konstanz von Mitgliedschaft⁵⁷ beziehungsweise am neuen Ort erneuerte Mitgliedschaft für Migranten besonders nahelegt. So wird auf der Ebene der „Medien“ der religiösen Kommunikation eine im Einzelfall bis in Details reichende Identität deutlich, deren fundamentale Bedeutung für die Möglichkeit reichsweiter Kommunikation nicht leicht überschätzt werden kann.

Kommunikationskontrolle

An dieser Stelle ist auch die metakommunikative Frage nach der Kontrolle und Organisation der Kommunikation anzusprechen. Einerseits muss festgehalten werden, dass römische Religionspolitik zumeist Politik für die Stadt Rom ist, egal ob es sich um die Platzierung von Tempeln oder die Vertreibung unerwünschter Gruppen handelt. Vorstöße der Pontifices in den italischen Raum, sei es in der Form von Prodigienprokurationen⁵⁸ oder bei der Zuweisung von stadtrömischer Dedikationen

an außerrömische Tempel,⁵⁹ haben eher den Charakter von aktuell politisch motivierten Einzelentscheidungen denn systematischen Umsetzungen fixierten Sakralrechts. In die gleiche Richtung weist auch die laxe Handhabung des sakralen Bodenrechts, nämlich ohne Konsekration *ex auctoritate populi Romani* Grundstücke sakraler Nutzung in den Provinzen *pro sacro* zu behandeln (Gai. *inst.* 2,7). Lokale Tempel wurden so gut wie nie auf Initiative höherer Ebenen errichtet. Andererseits zeigt sich gerade in den Anfragen, die der Einrichtung großer Kultanlagen oder Festspiele im Kaiserkult vorausgehen, dass die Approbation der Zentrale gesucht wurde und dieselbe von der Zentrale als Kontrollinstrument hinsichtlich des Symbolvorrats wahrgenommen wurde.⁶⁰ Erneut erkennt man hier den Kaiserkult trotz seiner polymorphen Erscheinung als privilegierten Bereich überörtlicher Kommunikation.

Überörtliche Kontrolle ist indes nicht auf den Senat beziehungsweise Kaiser und dessen Kult beschränkt. Synoden oder *concilia* können auch in anderen Religionen „Medienkontrolle“ ausüben, ägyptische Priester oder christliche Bischöfe zusammenführen; ἀπόστολοι können den Kontakt jüdischer Gemeinden mit dem Patriarchen sicherstellen.⁶¹ Solche Strukturen mögen mit dem Reich oder politisch umschriebenen Teilen identisch sein, können aber auch darüber hinaus reichen. Auch ohne direkte funktionale Beziehungen zum politischen Gebilde des Imperiums besitzen solche Verbindungen Interesse für die Konstituierung regionaler und überregionaler Systeme, insofern die Zentren solcher Strukturen mit dem politischen Zentrum deckungsgleich sind oder die Zahl der für eine bestimmte Peripherie gegebenen Zentren multiplizieren. Immerhin scheint die jeweils stadtrömische „Gemeinde“ auch gegenüber historisch-ideologisch anders gewichteten Zentren etwa für den Isiskult, aber auch Judentum und Christentum, an Bedeutung überproportional gewonnen zu haben. Politische Funktionen von „Reichsreligion“ werden hier unfreiwillig wahrgenommen.

Funktion

Das führt zum zweiten metakommunikativen Aspekt, der Frage des intendierten Zwecks und der realisierten Funktion. Wiederum auf „Reich“ bezogen, ist zu fragen, ob eine eufunktionale Beziehung zum *imperium*, das Erbringen einer fördernden Leistung in Hinblick auf die politische Ebene, notwendige Bedingung für die Identifizierung von „Reichsreligion“ ist. Eine solche Verknüpfung ergibt sich ohne weiteres, wenn man von der lokalen „Staatsreligion“ zur „Reichsreligion“ wechselt, ist aber nicht selbstverständlich, wenn „Lokalreligion“ als das Gesamt lokaler Religionsausübung den Ausgangspunkt bildete. Der „reichsweite Kult“ könnte das Reich durchaus bekämpfen.

6. Perspektiven der Begriffsbildung

Was ergibt sich aus dem Modell für das terminologische Instrumentarium in einem Forschungsprojekt, das nach der religiösen Präsenz und Wahrnehmung des römischen und anderen Zentren in der Peripherie (und der jeweiligen Peripherie im Zentrum) und der dadurch geprägten und regional differenzierten Religionsgeschichte im römischen Reich fragt? Ausgangspunkt war der Begriff „Reichsreligion“. Dieser Begriff hat eine wichtige heuristische Funktion, indem er nach der religiösen Dimension der römischen Reichsbildung fragt. Der Versuch, ihn als überörtliches Analogon stadtrömischer „Staatsreligion“ („civic model“) zu konzipieren, hat weitgehend negative Befunde erbracht; hier müsste man sich auf integrierende Elemente zentral gesteuerter Institutionen (insbesondere das Heer, einzelne Bereiche der Verwaltung) beschränken, die Kommunikationsteilnehmer wie -inhalte weitgehend vorgeben. Der funktional orientierte Zugang könnte jedoch wichtige Aufschlüsse bringen über den Prozess der Reichsbildung selbst, die Konzeptualisierung einer territorialen Herrschaft und ihre Implantation. Religion muss dabei keineswegs grundsätzlich das der politischen Entwicklung folgende Feld sein, sondern könnte ihrerseits ein Experimentierfeld und Vehikel der Strukturbildung sein.

Als problematisch erwies sich der Begriff „Reichsreligion“ in der Analyse lokaler Verhältnisse. Hier möchte ich für einen rein territorial definierten, inklusiven Begriff von „Regionalreligion“ (Gladigow) plädieren: „Stadtreligion“, nicht „Staatsreligion“. Mit dem Konzept lokaler Religionsgeschichte werden (auch gravierende) Binnendifferenzierungen nicht ausgeschlossen, aber alle Kulte/Religionen am Ort werden in ihrem Bezug auf eine lokale Gesellschaft gemeinsam betrachtet. Das geschieht, ohne dass die lokale Gesellschaft absolut gesetzt wird: Welche Rolle überörtliche, aber nichtgöttliche Bezugspunkte in lokaler Religion und verschiedenen Gesellschaftsschichten haben, bleibt eine wichtige Frage.

Mit der Konzentration auf die religiöse Dimension der Reichsstrukturen und lokale Religionsgeschichte ginge Entscheidendes verloren. „Reichsreligion“ in diesem Sinne und „Regionalreligion“ bilden keine Komplementärbegriffe. Durch das Raster fielen die lokal je unterschiedlichen Niederschlag findenden Diffusionsprozesse zentralörtlicher und anderer Religionen, fielen aber auch die regionalen Gemeinsamkeiten in der Rezeption zentraler Einflüsse. Genau hier ordnet sich Wissowas Forderung einer *Geographia sacra imperii Romani* ein, die er als Voraussetzung einer Religionsgeschichte der Kaiserzeit sah.⁶² Die wenigstens partielle, sich in jedem Fall in ihrer Reichweite verändernde Identität der Medien stellt dieses Unternehmen unter die Frage nach dem Alter, den Funktionen und den Grenzen einer mediterran-europäischen „religiösen Koine“, deren Zentren sicher nicht nur in Rom zu suchen sind.

Die Definition der Untersuchungs- und Darstellungseinheiten ist ein weiterer Teil des skizzierten Forschungsunternehmens. Die Klassenbildung aus den jeweils