

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Rüpke, Jörg

Title: "Religion in der Antike"

Published in: Alte Geschichte: der Vordere Orient und der mediterrane Raum  
vom 4. Jahrtausend v. Chr. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr.  
Innsbruck; Wien; Bozen: StudienVerlag

Year: 2012

Pages: 283 – 300

ISBN: 978-3-7065-5295-0

---

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Religion in der Antike

### Kulturelle Praktiken oder Zeichensystem?

„Religion“ beziehungsweise „Religionen“ sind zu einem zentralen Konzept der Beschreibung moderner wie historischer Gesellschaften geworden. Grundlegend für den wissenschaftlichen Gebrauch wie das Alltagsverständnis ist der Bezug zu einem „Gott“ oder vielen „Göttern“, zu einer transzendenten, aber durchaus in der Welt erfahrbaren Instanz, deren Existenz und Wirkung in Rechnung gestellt, ja vielleicht sogar beeinflusst werden kann. Diese „substanzielle“ Definition erlaubt es dann, eine Vielzahl von Praktiken, Vorstellungen, unter Umständen sogar Organisationen, die sich primär mit diesen Instanzen beschäftigen, als „religiös“ zu qualifizieren. Durch ihren Bezug auf das Göttliche unterscheiden sie sich etwa von Wirtschaft oder Politik, kulturellen Zusammenhängen, die anderen Logiken folgen, indem sie sich ganz auf menschliche Akteure konzentrieren. Wo sich solche Bereiche zu Lasten von Religion ausdehnen, wird von „Säkularisierung“ gesprochen.

Üblicherweise wird angenommen, dass sich religiöse Praktiken, Vorstellungen und Institutionen in großen, kohärenten Zusammenhängen befinden, die als „Religionen“ bezeichnet werden und sich durch klare Mitgliedschaften voneinander unterscheiden. Jeweils bestimmte Personengruppen bedienen sich dann eines bestimmten Zeichensystems („Gott“, „Heilige“, „heilige Texte“, „Sakralräume“, „Glaubenssätze“), das sich wiederum mit bestimmten Zeichenpraktiken (Ritualen) verbindet. So lassen sich Judentum und Hinduismus, Christentum und Islam unterscheiden, deren Mitglieder aber unter Umständen auch noch weiter als „Katholiken“ und „Lutheraner“, „Sunniten“ und „Schiiiten“ differenzieren.

Schon für die Gegenwart sind diese Annahmen problematisch. Sie sind ebenso von christlichen Vorstellungen exklusiver Mitgliedschaft wie von den Erfahrungen der frühneuzeitlichen Konfessionsstreitigkeiten geprägt, die im Zuge der imperialen Begegnung mit anderen Religionen – der Islam wurde bis in die Neuzeit hinein oft eher als Häresie, d.h. als eine „Abspaltung“ denn als andere und eigenständige „Religion“ klassifiziert – vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Christentum und antikem Heidentum verallgemeinert werden. Mit dem Begriff der „Spiritualität“ wird ein wachsender Bereich religiöser Vorstellungen und Praktiken belegt, die nicht oder nicht nur einer „Religion“ angehören. Die Debatte über das Kopftuchtragen muslimischer Frauen in Europa hat gezeigt, dass kulturelle Praktiken bestimmter Regionen nur situativ von religiös begründeten Praktiken unterschieden oder als solche erwiesen werden können. Für die Antike sehen wir, dass „religiöse“ Praktiken vielfach „säkulare Bereiche“ intensiv durchdringen: Die Inszenierung von Herrschaft etwa erfolgt vielfach in religiösen Praktiken. Trotz vielfacher Gemeinsamkeiten quer über den gesamten Mittelmeerraum hinweg unterscheiden sich solche Praktiken eher von Ort zu Ort, als dass sie festen Zusammenhängen zuzuordnen wären, die als „Religionen“ angesprochen werden sollten. Da das Göttliche situationsbedingt gerne in erprobten Gestaltungen gefasst wird, ist die Verehrung einer Gottheit mit identischem Namen oder Bild kein hinreichender Grund, von unterschiedlichen „Kulten“ oder „Religionen“ zu sprechen, wie es die Forschung auch in jüngster Zeit vielfach noch tut. Erst in der Spätantike lässt sich ein intensiver Versuch einzelner, auch überregional um religiöse Praktiken organisierter und in diesen Zusammenhängen entstehender Gruppen feststellen, Grenzen dauerhaft zu etablieren (Rüpke 2009c). Hier beginnen sich langsam „Religionen“ wie jene der Katholiken, Arianer, Manichäer und Juden abzuzeichnen. Für die vorangegangene

Zeit mag man zwar ob der Unterschiede von einer „ägyptischen“, „athenischen“ oder „römischen Religion“ sprechen, aber damit bezeichnet man nicht ein Nebeneinander verschiedener Religionen im heutigen Sinne, sondern Generalisierungen lokaler oder regionaler Phänomene: Wer von Rom nach Athen zog, mag eine Isis-Statue mitgenommen und einen Isistempel dort gesucht haben; gelegentlich aber dürfte dieselbe Person in der Folgezeit Kulte und Feste attischer Götter besucht beziehungsweise mitgefeiert haben. Ein solches Verhalten kann weder mit „Religionswechsel“ noch mit „Konversion“ sinnvoll beschrieben werden.

Obwohl Religion vom häuslichen Bereich bis in umfassende politische oder militärische Handlungszusammenhänge „eingebettet“ ist (*embeddedness*), haben die antiken Kulturen des Mittelmeerraumes gleichwohl terminologische und rituelle Strategien entwickelt, um „Profanes“ zu „sakralisieren“ und – wir bewegen uns jetzt in römischer, also lateinischer Terminologie – einem Gotte übertragenes Eigentum, ein Grundstück, ein Weihgeschenk, ein Opfertier, als *sacrum* vom *profanum* („vor dem Tempel“) deutlich zu unterscheiden (Bendlin 2001). Die politischen Funktionsträger wurden in aller Regel von den „Priestern“ (*hiereis, sacerdotes*) begrifflich wie durch vielfältige Regeln klar abgegrenzt – auch wenn sich etwa in einer prosopographischen Analyse zeigt, dass sie aus derselben sozialen Schicht stammten oder mit jenen gar identisch waren und Ämter kumulierten oder sukzessive durchliefen. Hier freilich weisen viele Priesterschaften griechischer und römischer Städte, deren Mitglieder ihre Funktion oft „nebenamtlich“ – um nicht zu sagen in der Rolle als „Freizeitpriester“ – ausübten, deutliche Unterschiede gegenüber den Vollzeitpriestern altorientalischer oder des Jerusalemer Tempels auf. Beides – die oft mit hohem symbolischen Aufwand vollzogene Trennung wie die alltägliche Verwischung dieser Grenze – muss in der Anwendung des Begriffes „Religion“ auf die Antike im Auge behalten werden.

„Religion“ ist, wie deutlich geworden ist, ein modernes Konzept. Auch wenn der Begriff *religio* selbst – im Lateinischen meint er religiöse Bindungen und religiöse Praxis – aus der Antike stammt, entspricht er nicht unseren eigenen Vorstellungen von Religion. Damit unterscheidet er sich nicht prinzipiell von „Kultur“, „Wirtschaft“ oder „Politik“. Heutige Reflexionen über die antike Religion gehen wie jede andere Form einer historischen Annäherung prinzipiell von gegenwärtigen Erfahrungen (in diesem Fall mit Religion) aus – und diese ändern sich. Während in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – nicht nur im deutschsprachigen Raum – das Hauptinteresse dem Volkscharakter und den Ursprüngen, aber auch den Unterschieden zum oder versteckten Ähnlichkeiten mit dem Christentum sowie der ethischen Dimension gegolten hat, sind über den Umweg von Fragen nach dem sozialen Ort und der Stützung von Herrschaft in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr Überlegungen zur Diffusion von Religion über ethnische Grenzen hinweg, zum intellektuellen Gehalt ritueller Praxis und zur Ritualisierung von politischen Verfahren, zur sozialpsychologischen Funktion und medialen Gestalt antiker Religion in den Vordergrund gerückt. Vor dem Hintergrund der Auflösung fester religiöser Strukturen in der heutigen Gesellschaft, aber auch der Revitalisierung von Religion in Protestbewegungen und Subkulturen erscheint antike Religion zunehmend weniger als stabiles Zeichensystem, sondern als eine kulturelle Praxis, die erheblichen Veränderungen unterliegen und eine hohe Dynamik entwickeln kann.

Wenn in diesem Studienbuch von antiker Religion gesprochen wird, so geht es um kulturelle Praktiken, die von den altorientalischen Hochkulturen ausgehend bis in die Spätantike (und darüber hinaus) eine Vielzahl von Phänomenen teilten und zugleich zahlreiche Entwicklungen durchliefen. In einer langfristigen und globalen Perspektive dürfte hier einer Ausprägung bestimmter architektonischer und medialer Formen eine große Bedeutung zukommen: Die Bilderwelt des aus Indien stammenden Buddhismus lässt sich in einem erheblichen Maße auf griechische Modifikationen von ägyptischen Bildtypen zurückführen. Aus dem westasiatisch-altorientalischen Raum wiederum stammen Vorstellungen eines „Pantheons“ miteinander

handelnder Gottheiten und deren Hierarchie, die für die Personalisierung griechischer und römischer Gottesvorstellungen und deren Rezeption im Christentum eine wichtige Rolle gespielt haben. Mit der Entstehung des Christentums und der Ausbreitung seiner romanisierten Form über Rom und Konstantinopel im Zentrum der mediterranen Welt sowie mit der Entstehung des Islam am südöstlichen Rande dieser Welt und seiner vielfach das Ende der Antike markierenden Ausbreitung über den südlichen und zunehmend östlichen, ja nordöstlichen Teil dieses Raumes hat die Religionsgeschichte dieser Zeit weitreichende Konsequenzen gehabt. Dabei liegen die Prozesse von Ausbreitung, genauer: wechselseitigem kulturellen Austausch an den östlichen Grenzen und Verbindungswegen – der Seidenstraße nach Zentralasien und den Schifffahrtsrouten nach Südindien – noch weitgehend im Dunklen und bedürfen einer grundlegenden Aufarbeitung durch die Forschung.

## Ein geschichtlicher Abriss

Der vorangehende Abschnitt hat mit einem Blick auf weiträumige historische Entwicklungen geschlossen. Eine solche Perspektive ist keinesfalls selbstverständlich. Handbuchartigen Darstellungen von Religion liegt oft die Annahme zugrunde, Religionen seien stabile Systeme aus Zeichen (statischen wie rituellen) und Vorstellungen (*belief*), die es synchron in ihrem Funktionieren zu beschreiben und diachron vor allem in ihrer Funktion – wo bedient sich welche Elite zur Stützung ihrer Herrschaft der Religion? – zu analysieren gelte. Dass weder Rituale noch Mythen so stabil sind, wie sie erscheinen, und dass religiöse Praktiken schon in der Antike selbst als historische, sich verändernde Phänomene verstanden werden konnten, rückt erst allmählich in den Blick (Rüpke 2012c). Im Folgenden soll daher der Versuch gewagt werden, einen konsequent historischen sowie an den großen Forschungsproblemen orientierten Abriss von rund 1.500 Jahren antiker Religionsgeschichte zu geben.

„Antike Religionsgeschichte“ im hier vorgeschlagenen Sinne ist eine Geschichte von Religion in den an das Mittelmeer angrenzenden Regionen. Das heißt nicht, dass dieser Raum eine kulturelle oder gar politische Einheit bildete – das war, und auch da nicht unbedingt vollständig, nur in einigen Phasen, insbesondere während der römischen Kaiserzeit, der Fall. Aber spätestens seit der Etablierung phönizischer Handelsrouten um die Wende vom zweiten zum ersten Jahrtausend v. Chr. waren Kontakte und Mobilität von solcher Regelmäßigkeit, Dauer und Intensität, dass sie zu einem wichtigen Faktor für die Verbreitung religiöser Praktiken und Zeichen sowie den kulturellen Austausch wurden. Hinzu kommt, dass kleinräumige Gebiete, die aufgrund ihrer entlegenen Lage weitgehend isoliert und auf dem Landweg nur schwer erreichbar waren, über Küstennähe und Flussläufe bis weit in das Hinterland hinein intensive Verflechtungen mit weiter entfernten Regionen aufwiesen (s. Horden/Purcell 2000; Horden/Purcell 2005). Auch noch für die christlichen Kirchen in der Spätantike ist von einer Ausprägung regionaler Christentümer als einem charakteristischen Wesenselement auszugehen; eine „Reichsreligion“ hat sich auch in der politischen Einheit des Imperium Romanum nie als deutlich abgrenzbares Phänomen ausgebildet (Rüpke 2009d).

Auch für Religion gab es so etwas wie eine „Westdrift“ kultureller Innovationen. Es waren die im östlichen Mittelmeerraum durch Ägypter, Babylonier, Iraner und Hethiter entwickelten medialen Formen von Religion – Tempel, Bilder, Prozessionen, Bankette –, die zunächst die Entwicklung in den griechischen Siedlungen und Städten rund um die Ägäis, dann durch „Kolonisation“ auch im westlichen Mittelmeerraum und entweder direkt oder über etruskische oder süditalische Vermittlung auch in Rom prägten. Letzteres blieb bis weit in die zweite Hälfte des ersten Jahrtausends hinein auch in religiöser Hinsicht ein Ort primär lokaler, dann zunehmend regionaler Bedeutung.

## Medien

Die Verbindung von monumentalem Tempelbau mit klarer Abgrenzung und auffälliger Fassade mit der nach innen blickenden Funktion, im Wesentlichen anthropomorphe Götterbilder zu beherbergen, dürfte auf ägyptische Vorbilder zurückzuführen sein. Das Ensemble realisiert sich in sehr unterschiedlichen Varianten, wenn man die frühen griechischen Tempel des 7. Jahrhunderts mit den Raumfolgen von Heiligtümern auf Malta vergleicht. Göttliche Präsenz wird hier auch von außen deutlich sichtbar inszeniert, intimere Erfahrung dieser Präsenz im Inneren ermöglicht, aber auch reglementiert und so Macht bewiesen und gesichert. Die Fokussierung des Göttlichen auf das abgesteckte Tempelareal und die unkontrollierbare Erscheinung des Göttlichen in Vorzeichen, Naturereignissen, unregelmäßig und rituell gestalteten Epiphaniën: diese bipolare Orientierung und die aus ihr entstehenden Kontroversen durchziehen die gesamte antike Religionsgeschichte. Die Tätigkeit von religiösen Spezialisten (Priester/innen) sowie die Aneignung und Pflege dieser Erscheinungsform durch die jeweils Herrschenden gehen damit einher. Das Götterbild spitzt die Ambivalenz zu: Es ist einerseits künstlerisches, schon vom Material her wertvolles Produkt, das Einfluss, Reichtum und Herrschaft der Auftraggeber anzeigen kann. Die Herstellung von Götterbildern wird in Bildern und Texten thematisiert; Künstler sind in Einzelfällen bekannt. Das verehrte Kultbild dient auch als Muster für (oft miniaturisierte) Votivgaben, es ist eine Ehrung der Gottheit. Es ist aber auch eine mögliche Ehrung von Menschen: Phänotypisch lassen sich Menschen- und Götterbilder kaum voneinander unterscheiden; das macht die Einordnung von isolierten Funden – so der etruskische Krieger von Capestrano – schwierig. Umso wichtiger ist der Streit, wem welche Bilder gebühren (dazu Rüpke 2006b). Das Götterbild ist andererseits ein bevorzugter Epiphanieort für Götter, macht sie in ihrer Differenz in den polytheistischen Systemen der Antike überhaupt erst durch Namen und Bild fassbar (Gladigow 1975; Uehlinger 2008). Gleichwohl garantieren Götterbilder nicht die Anwesenheit der Gottheit; der unbearbeitete Baumstamm kann in bestimmten Kontexten mehr religiöse Ehrfurcht auslösen. Authentizität wird über vom Himmel gefallene Bilder hergestellt. Die Konstruktion des Göttlichen in den antiken Religionen baut hier einer völligen Vereinnahmung und Herstellbarkeit vor. Das Unverfügbare, das Überraschende göttlicher Präsenz bleibt so erhalten.

Der Charakter der Götterbilder als Erscheinungsform der „abgebildeten“, der angeblich nur „re-präsentierten“, unabhängig vom Bild existierenden Götter wird durch einen weiteren Umstand gefördert. Die geläufigste Form der Götterdarstellung ist nicht die Statue im Tempelinneren, sondern der figürliche Schmuck des Tempeläußeren. Vor allem das Dach ist der Ort vieler Statuen, sei es in individuellen Gestaltungen und erzählenden Szenen, seien es serielle Darstellungen von Gesichtern wie jenem der Medusa, die den besonderen Status des Ortes unterstreichen. Diese Transposition in eine buchstäblich höhere Handlungsebene dürfte den Zeichencharakter des Tempels im archaischen und klassischen Griechenland nicht anders als in den etruskischen und mittelitalischen Städten des 5. bis 2. Jahrhunderts v. Chr. zusätzlich hervorgehoben haben (s. Bispham/Smith 2000). Während die Tonstatue am Ende dieser Periode bereits archaisch erscheint, ist sie am Beginn, im 6. und 5. Jahrhundert, noch das moderne Medium, das für wichtige Tempelbauten Maßstäbe setzt. Es sind solche Heiligtümer, die etwa in Rom Neuankömmlinge am „Rinderforum“ (*forum boarium*) empfangen oder den Sitz der Stadtgottheit auf der Akropolis einer griechischen Stadt markieren. Erst allmählich setzen sich wertvolle Metall- und Marmorstatuen sowie Reliefs durch.

Die „Konstruktion des Göttlichen“ verbindet die auf Bilder fokussierte Präsenz der Götter mit ihrer näheren Definition durch die Geschenke, die ihnen gebracht und häufig langfristig sichtbar aufgestellt werden. Es sind „Weihegeschenke“ in der Gestalt eben jener Statuen, die so weiter plausibilisiert werden. Oder es sind Miniaturen von erwünschten Objekten und

Zuständen, die im Sinne der klassischen Gabentheorie Marcel Mauss' das Gegenüber ebenso durch die Auswahl der Geschenke wie durch die Miniaturisierung selbst – eben als die „Anderen“ – festlegen (Mauss 1925). Als Massenpraxis läuft dies parallel zur Verbreitung von Kultbildern, ist aber nicht notwendig daran gebunden. Das Fehlen von Bildern in Form des anikonischen Kultes geht dabei häufig mit der Versenkung, also der nicht-sichtbaren Präsentation der Geschenke einher (dazu etwa Zemmer-Plank 1997; Alroth 1988; Auffarth 1995). Letzteres entspricht auch für gewöhnlich der Bestattungspraxis. Die Zentren der Votivreligion verschieben sich und weisen lokal jeweils eigene Entwicklungslinien auf; bestimmte Moden, so etwa die im 4. Jahrhundert v. Chr. von Griechenland ausgehenden Votivdarstellungen von Körperteilen, verbreiten sich aber überregional (s. Schörner 2003; Rüpke 2006a: 154–164).

Mit der Verbreitung der Schrift gewinnen zwei weitere mediale Formen an Bedeutung. Da ist zunächst das „Kultgesetz“, neuzeitlich „lex sacra“. Ausführliche Inschriften regeln den Kult eines Heiligtums, geben Auskunft über durchzuführende Rituale, Kosten, aber auch Verbote und Sanktionen (z.B. Robertson 2010). Neben diese verbreiteten Texte treten im Athen des ausgehenden 5. Jahrhunderts übergreifende Darstellungen, Synopsen religiöser Verpflichtungen eines Ortes, wie wir sie aus den sogenannten „Opferkalendern“ griechischer Demen kennen (z.B. Dow/Healey 1965; kurz: Parker 1987). Das ist mit den Tagewählerei-Listen (Loskalender) ägyptischer Texte (Leitz 1994) nicht vergleichbar, eher mit der etruskischen „Tabula Capuana“, die für ein Heiligtum Rituale dokumentiert (Cristofani 1995). In Rom scheint sich im Laufe des 3. Jahrhunderts v. Chr. ein anderer, die Markt- und Gerichtstage festhaltender Kalender durchzusetzen, der erst in einem zweiten Schritt, Anfang des 2. Jahrhunderts, um religiöse Daten wie Opfer an Jahrestagen von Tempelstiftungen ergänzt wurde (Rüpke 1995).

Auch Mythen, Erzählungen von den Göttern und deren Interaktion mit den Menschen, können wir erst dort fassen, wo Texte durch das Medium der Schrift erhalten sind. Umfangreiche Mythen können wir in keilschriftlichen Texten, also in Mesopotamien ab dem 3. Jahrtausend v. Chr., fassen; für Griechenland lassen sich solche Texte allenfalls bis ins 8. vorchristliche Jahrhundert, nämlich in Gestalt früher Fassungen der homerischen Epen „Ilias“ und „Odyssee“ sowie von Hesiods „Theogonie“ und weiteren Kataloggedichten zurückverfolgen. Im erstgenannten Fall können wir vor allem beobachten, wie sich ein gesamthellenisches Erinnerungskonstrukt zu formieren beginnt, das politische Ansprüche, soziale Normen, aber eben auch ein präzises Gottesbild formuliert. Im zweiten Fall wird das Bemühen deutlich, über lokale Grenzen hinweg Erzählungen, Erzählvarianten und eine Fülle von Namen, die im Einzelfall auch kultischen Kontexten entstammen können, zu systematisieren und in ein genealogisch strukturiertes System zu integrieren. Beides hat die Antike unter „Theologie“ subsumiert und mit großem Erfolg exportiert. Der Erfolg macht sich dabei weniger am Inhalt als an der Form fest: Das sind zum einen die technisch anspruchsvollen und umfangreichen poetischen Gestaltungen, die Schulstoff und Gegenstand von Kommentaren werden. Das sind zum anderen die Umsetzungen der Erzählungen in ein ganz neues Medium, das Drama. Nachdem sich dieses aus einem komplexen Ritual für Dionysos im 6. Jahrhundert v. Chr. entwickelt hatte, wurde es im 5. Jahrhundert in Athen professionalisiert. In seiner Ausformung als Komödie und Tragödie erlaubt es, alltägliche wie nichtalltägliche Probleme des Zusammenlebens zu thematisieren. Zumal Letztere räumt den Göttern großen Platz ein. Auch dort, wo die Inhalte von einer direkten Einbindung der Götter in die Handlung weitgehend absehen, bleibt der rituelle Rahmen erhalten: Dramen sind nicht Abendunterhaltung, sondern Teil von großen Festen, stehen im Kontext von Prozessionen und Opfern. Das gilt auch für die römischen Exportvarianten; wie der „Auszug“ des jüdischen Dramatikers Ezechiel (wohl in Alexandria) bei seiner Entstehung im späten 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr. aufgeführt wurde, wissen wir nicht.

Es darf nicht verschwiegen werden, dass der Ausbau der Erzähl- und Bilderwelten von Anfang an von Kritik begleitet wurde, die sich als „Geschichtsschreibung“ oder „Philosophie“

gerade in Absetzung zur „Leichtgläubigkeit“ und „Lügenhaftigkeit“ mythischer Erzählungen und Erklärungen definierte. Kultkritik – von der Kritik an den Götterbildern bis hin zur Kritik am Opfer – war ein wichtiger Bestandteil, zumal „philosophischer“ Diskurse. Gleichwohl scheute der philosophische Diskurs (oft in einem erkenntniskritischen Pessimismus) die Radikalisierung und kam in der Regel zu einer skeptischen oder quietistischen Rechtfertigung traditioneller Religion.

Waffenspiele waren vermutlich ebenso wie die Jagd fester Bestandteil aristokratischer Lebensweise in vielen Kulturen des antiken Mittelmeerraums. In Rom können wir beobachten, wie sie seit dem 4. Jahrhundert in Form von Wagenrennen allmählich professionalisiert und als *ludi circenses* Teil großer Festrituale wurden; nur im Einzelfall scheint es Rituale gegeben zu haben, die dabei als Brücke fungierten, etwa indem sie ein siegreiches Pferd zum Gegenstand einer Schlachtung machten (für das „Oktoberpferd“ s. Rüpke 2009a). Daneben tritt, aus dem Bereich privater Totenrituale stammend, der Gladiatorenkampf (Wiedemann 1993). Neben dem griechischen Theater wird so das römische Amphitheater zu einem Exportschlager, der zumal den Westen und Nordwesten des Imperium Romanum – im archäologischen Befund bis heute – prägt. Die letztgenannte Entwicklung gehört allerdings erst der Kaiserzeit an; erst im 1. Jahrhundert v. Chr. war in Rom ein permanentes Theatergebäude errichtet worden. Das war zuvor vermieden worden, um nicht der Stadtbevölkerung einen ständigen Versammlungsort zu schaffen.

## Religion und Politik

Die letzte Bemerkung weist auf einen wichtigen Zusammenhang der antiken Religionsgeschichte hin. Fraglos stellt sich „Religion“ als ein Reservoir von Handlungen dar, die die alltägliche Lebensführung begleiten und zumal in individuellen oder familiären Krisen – Hunger, Krankheit, Tod insbesondere – Instrumente zur Daseinsbewältigung boten. Zweifellos eröffnete Religion auch Möglichkeiten einer Inszenierung von Herrschaft, oft bis zu der als „sakrales Königtum“ bezeichneten engen Verknüpfung hin. Für die griechisch-römische Entwicklung zentral war aber die Neugestaltung der Verbindung von Religion und Herrschaft im Zuge der Urbanisierung und „Polis-Werdung“ breiter gelagerter aristokratischer Gesellschaften. An die Stelle altorientalischer Modelle zentralisierter Priesterapparate und punktueller Monumentalarchitektur trat die „Anarchie“ individueller Initiativen zur Errichtung eher mittelgroßer Tempel mit hoher Sichtbarkeit an strategischen Punkten der sich entwickelnden Städte, sei es mit Blickrichtung nach innen oder außen. Sakralbauten und städtische Identität gehen so ein engeres Verhältnis ein, das in Prozessionen zu diesen Tempeln immer wieder aktualisiert wird – überhaupt ist die Prozession das zentrale rituelle Mittel, um eine größere städtische Bevölkerung zumindest als Zuschauer/innen miteinzubeziehen; durch die Hinzufügung von „Spielen“ ließ sich die Extensität der Teilnahme noch einmal steigern (Rüpke 2012a).

Das Bild der hier behandelten Epoche erlangte bereits durch antike Darstellungen eine quasi kanonische Geltung. Das lässt verkennen, dass wir es hier zum einen mit einer im Wesentlichen städtischen Religionskultur zu tun haben, die nur das Leben einer kleinen Minderheit der Bevölkerung des Mittelmeerraums berührte: Wie „Religion auf dem Lande“ aussah, was unter diesen Bedingungen „Polytheismus“ bedeutete, wissen wir nicht (s. Auffarth 2009). Die Konzentration auf diese Epoche lässt auch verkennen, dass wir es hier mit Reaktionen, aber auch Faktoren einer relativ kurzen Periode zu tun haben, die noch dazu durch einen schnellen sozialen Wandel geprägt war. Der nostalgische Rückblick auf römisch-republikanische Religionspraxis etwa im ersten Buch der *Exempla*-Sammlung des Valerius Maximus weist gerade darauf nicht hin.

Beobachten lässt sich der Prozess besser für Rom als für Griechenland, weist aber auch nicht nur in Hinblick des Umstands einer zeitlichen Verschiebung – im Fall von Rom sprechen wir von dem Zeitraum zwischen dem 3. und 1. statt vom 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. – erhebliche Unterschiede auf. Sowohl in Rom als auch in Griechenland wurde dem „Volk“ eine Beteiligung an der Auswahl von Magistraten, im Einzelfall sogar Priestern, zugestanden; doch war das römische „Volk“ breiter definiert, der Kreis der römischen Amtsträger hingegen wesentlich enger gefasst, als es in Griechenland der Fall war. Dementsprechend wurden in Rom einerseits Massenrituale wie die Spiele öfter und vielfältiger eingesetzt, während sich „öffentliche“ Religion (*publica sacra*) andererseits oft als Handlungsgefüge der Senatsaristokratie darstellte, das Felder von Wettbewerb und Distinktion eröffnete, aber auch Kontrolle erlaubte. Typische Handlungsfelder bildeten nur in Ausnahmefällen persönliche Frömmigkeit (so etwa bei Scipio Africanus), regelmäßig dagegen seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert Tempelbau, Organisation von Spielen, die Besetzung von Priesterämtern (die eher Rollen von Freizeitpriestern denn Teilzeitpriestern beschreiben, Rüpke 2005b: 1414–1418); mit Blick auf religiöse Anspielungen trat schließlich auch seit dem Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. die Münzprägung hinzu.

Eine Schlüsselrolle nahm ebenso in Rom wie auch in Griechenland der Bereich der Divination ein. In der planmäßigen Suche oder in der Akzeptanz unvorhergesehener göttlicher Zeichen ließ sich die Unverfügbarkeit, die Alterität des Göttlichen und die Kontingenz des Handlungsverlaufes eindrucksvoll inszenieren. Die Erkundung der sogenannten „Sibyllinischen Bücher“ etwa eröffnete in Rom ein weites Betätigungsfeld für rituelle Innovation. Zugleich stellt sich der vielschichtige Prozess von Beobachtung, Bewertung, ritueller Thematisierung und politischer Konsequenz von Vorzeichen als ein Mechanismus des Auslotens von Konsens innerhalb der Oberschicht dar (Rüpke 2005b: 1441–1456), der bei schnell wechselnden nominalen Amtsinhabern (fast ohne jeden administrativen Apparat jenseits der Heerführung) als eine notwendige Voraussetzung zu betrachten ist. In Rom tritt daher die „Krise der Republik“ in besonderer Weise in Konflikten über divinatorische Verfahren ans Licht, insbesondere im Bereich der Auspizien, der Vogelbeobachtung, die jeden größeren Akt der Spitzenmagistrate begleiten musste.

Unter dem Eindruck der Erweiterung der Welt durch die Züge Alexanders des Großen und der „Globalisierung“ der Mittelmeerkulturen (die zunächst vor allem als Hellenisierung, in der Kaiserzeit zunehmend auch als Romanisierung erscheint und so auch thematisiert wird – allerdings mit teilweise interessanten Verschiebungen) wird „Religion“, verstanden vor allem als rituelle Praxis (*threskeia, cultus deorum*), zunehmend als ein eigener Gegenstand reflektiert und beschrieben, sei es zur Sicherung lokaler, eigener Überlieferungen, sei es zur Erschließung fremder Praktiken. Geschichtsschreibung und Ethnographie, mehr noch Antiquarismus widmen sich dieser Aufgabe, während die Philosophie sich auf ontologische und ethische Fragen konzentriert und „über die Frömmigkeit“ und „über die Natur der Götter“ handelt. Erneut nimmt dieser Prozess im hellenistischen Osten, in Attika und in Alexandria, aber auch im griechischen Sizilien (Euhemeros) seinen Ausgang. In der ganz anders strukturierten römischen Gesellschaft wird er nur punktuell seit dem frühen 2. Jahrhundert rezipiert und adaptiert, dabei aber auch in neue Systematisierungen überführt. In der Mitte des 1. Jahrhunderts werden im Oeuvre Ciceros (im Rahmen philosophischer Theologie) und Varros (im Rahmen von Religionsgeschichtsschreibung und antiquarischer Systematik) „Summen“ erstellt, die für die folgenden Jahrhunderte Referenzpunkte bilden. Von Interesse ist dabei weniger die geistesgeschichtliche Entwicklung, die erst seit dem späten 1. Jahrhundert n. Chr. im Mittel- und schließlich Neuplatonismus grundsätzlich neue Positionen erreichte. Aufschlussreicher ist der insuläre Charakter der hier vorgenommenen Systematisierungen und Rationalisierungen, der als sozialer Impuls die über ein halbes Jahrhundert währende Augusteische Restauration nicht überlebte (Rüpke 2012b).

## Verdoppelung von Religion

Mit ihrer Zentralisierung kultureller Entwicklungen und ihrem planmäßigen territorialen Ausgriff (der sich noch über ein weiteres Jahrhundert expansiv fortsetzen sollte) bildet die Augusteische Epoche auch religionsgeschichtlich eine „Sattelzeit“. Das betrifft zum einen die Aneignung der religiösen Formen aristokratischen Wettbewerbs für die Zwecke monopolisierter kaiserlicher Patronage, zunächst in Rom, aber (freilich immer nur punktuell und oft mit unerklärlich großer zeitlicher Verzögerung) auch im gesamten Imperium Romanum. Der Bau von Kultstätten wie das Abhalten großer Spiele und umfangreicher Rituale ist hier an erster Stelle zu nennen, die Verbreitung des kaiserlichen Bildes außerhalb Roms an zweiter. Eine Schlüsselperiode war es aber in vielleicht noch stärkerem Maße im Blick auf die mediale Präsenz, ja Verdoppelung von Religion. In der Form von Prachtinschriften – man denke an die Protokolle der Arvalbrüder im Hain der Dea Dia vor den Toren Roms (seit etwa 30 v. Chr.), an die Protokolle der Quindecimviri sacris faciundis über die Säkularspiele (17 v. Chr.) und die sich allmählich (aus dem Arvalenhain?) ausbreitenden Marmorkalender (*fasti*) – sowie in der Form von Wandbildern und Reliefs (Forum Augusti, Ara Pacis, *Res gestae divi Augusti*) und den sie tragenden, zum Teil monumentalen Bauwerken wurde „Religion“ über die kurzzeitigen Performanzen von Siegespielen und Triumphen hinaus auf Dauer gestellt. Diese Verdoppelung war auch über römisches Material (insbesondere Kalender) hinaus zu finden, wie die umfangreichen mittelitalischen Inschriften der umbrischen Ritualinschrift der *tabulae Iguvinae* und der etruskischen, personenbezogenen *Elogia Tarquiniensia* ausweisen. Gerade die detaillierten Kalenderinschriften ermöglichten in Italien eine Imagination öffentlicher römischer Rituale, die alle Möglichkeiten lokalen Kopierens überstieg. Diese Form der Repräsentation religiöser Praxis war selbst ein performativer Akt und keine Anleitung zu realen Ritualen. Der Kaiser bot dabei eine ideale Projektionsfläche, war ferner ebenso Gott wie lokale Legitimationsressource (s. für Griechenland Price 1984; Cancik/Hitzl 2003). Die Sakralisierung der Figur des Kaisers selbst verlief in Schüben, die von der Einführung des Kultes des Genius Augusti in der Stadt Rom im Jahr 7 v. Chr. bis zu den Intensivierungen der Flavier und der breiten institutionellen Absicherung seit der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. führten.

An die Seite dieser visuellen Verdoppelung trat eine textliche. Die Historiographien eines Dionysios von Halikarnassos und Livius sind hier ebenso zu nennen wie die poetischen Darstellungen und Interpretationen von Ritualen bei Vergil, Properz oder Ovid (insbesondere in des Letzteren „Kalenderkommentar“, s. Rüpke 2009b). Auch dieser Diskurs war keine römische Erfindung, sondern erschloss lediglich stadtrömisches Material einem literarischen Austausch, der immer unvollständig blieb, aber doch die geographische Weite des Imperiums zunehmend erschöpfte. Neben die Erzählungen der Sieger trat beziehungsweise war bereits getreten die Deutung der politischen/militärischen Verlierer (etwa in Form der ersten beiden Makkabäerbücher) oder die vergleichende Perspektive hellenistischer Juden, die wie Philon von Alexandria Moses in einer ähnlichen Rolle als Religionsgründer beschrieben, wie diese bereits zuvor dem in römischen Texten zur Stifterfigur erklärten Numa zugefallen war.

Um Missverständnisse auszuschließen: Die hier angesprochene „Verdoppelung von Religion“ führte im griechisch-römischen Bereich nicht zu einer Parallelisierung in der lang andauernden Tradition einer Entstehung religiöser Texte, die in unterschiedlichen Gattungen – über eine weithin fiktive Historiographie, prophetische Sozialkritik und Visionen bis hin zu beispielhaften Erzählungen, Spruch- und Hymnensammlungen – im Judentum entstanden war. Aber mit den Textsammlungen des Hellenismus, in Athen, Pergamon und Alexandria, und dem späteren Aufschließen spätrepublikanisch-augusteischer Literatur war es möglich geworden, von einer eigenen religiösen Tradition zu *sprechen*, sie als losgelöst von konkreten historischen und politischen Konstellationen zu denken. Erst das schuf die Möglichkeit, ihre Strukturen

in Form von Gesetzen wie der *Lex coloniae Iuliae Ursonensis* (s. Rüpke 2011b: 101–120) zu exportieren und in Religionsvergleiche einzubinden, die Akzeptanz schaffen oder Ablehnung begründen konnten.

## Privatisierung von Religion

Für die Erzählung der Religionsgeschichte einer Epoche muss der Fokus deutlich über zentrale politische Entwicklungen hin ausgeweitet werden. Das betrifft nicht nur die rasche Diffusion, Aneignung und Modifikation zentraler Bilder aus dem Bereich der Kultrestaurationen und der Herrscherverehrung in Form privater Wandmalereien oder Gartenarchitektur (dazu Zanker 2008). Wohl im Gefolge wirtschaftlicher und administrativer Mobilität, durch Kriegsgefangenschaft und Landflucht nahm die Vielfalt religiöser Bilderwelten zu. Ich verzichte hier bewusst auf den Ausdruck „Kult“, da er eine organisatorische Kohärenz und Kontinuität in der Nutzung religiöser Zeichen suggeriert, die in der Regel nicht gegeben gewesen sein dürfte. Teilweise verbunden mit, teilweise neben diese „Bilderwelten“ traten religiöse Wissensbestände, die von Experten verwaltet, aber auch schnell popularisiert wurden. In dichter Folge wanderte auf diese Weise die in Italien zunehmend exotisierte Bilderwelt der ursprünglich in Ägypten verehrten Gottheiten Isis und Sarapis sowie das in Italien eher popularisierte Divinationssystem der Astrologie über Griechenland nach Westen und erreichte Italien noch im 2. Jahrhundert v. Chr. Astrologie als Massenphänomen der Personalisierung von Zeitordnungen ist ein wichtiger Indikator von „Privatisierung“ (s. Rüpke 1995: 587–592; Rüpke 2006c: 182–187). Sie verortet eine Person in einer natürlichen universalen Ordnung, die zur gleichen Zeit mit bestimmten, zum Beispiel jüdischen oder christlichen Kosmologien kompatibel gemacht wird (von Stuckrad 2000). Astrologische Informationen trifft man bereits auf einzelnen Marmorkalendern – Inbegriff der naturalisierten römischen Welt – aus augusteischer Zeit an. Als Expertenwissen „Magie“ wurden andere Techniken vorgestellt, die für die Imagination augusteischer Dichter nun eine ähnlich große Rolle spielten wie zwei Jahrhunderte zuvor unter hellenistischen Autoren. Der Einsatz von Fluchtäfelchen (*tabellae defixionum*) und Amuletten ist vorstellbar geworden. Außer individuellen Sorgen um Gesundheit ist hier der Versuch offensichtlich, Einfluss zu nehmen auf Ereignisse, die aufgrund des Status der Beteiligten in sozialen Beziehungen oder Rechtskonflikten zu erwarten waren. Im hoch riskanten Bereich von Beziehungen von und mit Prostituierten wird der Mangel an traditionellen Regelungen durch Magie ersetzt (s. allgemein Gordon 2008; Gordon/Simón 2010).

In allen Fällen handelte es sich um Techniken, die vor allem Probleme des sozialen Nahbereichs behandelten und zunehmend eine Welt imaginierten, die kontingenter und weniger von sozialen Handlungszwängen geprägt war, als dies bis dahin kommunizierbar gewesen war. Mit unterschiedlichen zeitlichen Verläufen und Ausbreitungswegen gesellten sich diese Techniken damit zu dem Netz von Asklepiosheiligtümern, die von Epidauros aus bis in die Randzonen der hellenisierten Welt vordrangen und Krankheiten als individualisierte Befunde behandelten, die mehr waren als Störungen einer natürlichen sozialen Ordnung und Generationenabfolge. Heilungsprozeduren und ihre soziale Topographie lassen Aussagen über die Beziehung zwischen einer Person und der Gesellschaft gewinnen (McGuire 1988: 240–257). Die *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides, ein mehrere Bücher umfassender Bericht eines Kranken über dessen Träume, Pilgerreisen und Begegnungen mit Asklepios, sind eine der wichtigsten Quellen religiöser Individualität aus der Antike (Harris/Holmes 2008; Petsalis-Diomidis 2010). Träume werden wichtig; Handbücher stehen zu deren Deutung bereit. Die Kaiserzeit erlebt eine Neubelebung und Ausbreitung von gerade auch lokalen, kleinen Orakeln (Bendlin 2006). Die zeitgenössische Philosophie reflektiert über die präzise Position des Einzelnen in der Welt (*oikeiosis*) und erklärt die Seele und das Selbst zu Schlüsselbegriffen. Philosophie, nicht

Religion, bietet eine Anleitung zur Kunst der Selbstbeobachtung – einem regelrechten Training (Sellars 2004). Dabei zielt die stoische Selbst-Inspektion darauf, Konsistenz zu erreichen (Gill 2008). Das ist keine Form von gesteigerter Individualität, sondern orientiert sich eher an der Analyse der eigenen natürlichen wie gesellschaftlichen Situation; die Seele ist gerade nicht eine individuelle, die vielleicht sogar den körperlichen Tod überdauert, sondern das Allgemeine, das Göttliche im Menschen (Bremmer 1983). Die Entwicklung der Vorstellung einer unsterblichen Seele hatte nicht zu einer verbreiteten Infragestellung traditioneller Religion geführt (Burkert 2011: 446–448). In diesem Punkt unterscheidet sich christliches Denken in seiner Akzentuierung ebenso deutlich von der philosophischen Tradition, wie sich christliche Praxis – etwa in mönchischen Tagebüchern über die eigenen Seelenbewegungen – mit ihr deckt (Seim/Økland 2009). Gleichwohl bleibt die Metaphorik, die Topographie des Inneren komplex und ist nicht durch eine Dichotomie von christlich und nichtchristlich einzuholen: Die Figur des Dämons bleibt von Platon bis Plotin eine Reflexionsfigur über das Verhältnis vom Inneren oder gar Innersten, in der das Eigene entdeckt wird, zur Entdeckung des (oder gar, pluralisch, der) Anderen, das (oder die) uns im Innersten bestimmt (bestimmen) (Ildefonse 2008: 233; Aubry 2008; Song 2009).

Wenn man diese unterschiedlich verlaufenden Prozesse unter dem Begriff der „Privatisierung von Religion“ zusammenfasst und damit in die Nähe von Prozessen rückt, die im 20. Jahrhundert diese Charakterisierung provoziert haben, darf die Traditionalität auch dieses Bereiches nicht unterschätzt werden. Trotz ihrer Terminologie zielt die philosophische Reflexion auf ein generisches Ich, auf ein typisches Mitglied der aristokratischen Oberschichten der mediterranean Stadtlandschaft (Gill 2009a, b). In ihrer Kritik an „deviantem“ religiösen Verhalten im Privaten und in Tempeln bleiben der lateinisch schreibende Philosoph Seneca ebenso wie sein griechisch schreibendes Pendant Plutarch einem traditionellen aristokratischen Verhaltenskodex verhaftet (Rüpke 2011a). Und doch wachsen, demokratisieren sich etwa die Ansprüche auf eine individuelle postmortale Existenz, wie sich im Phänomen der „Privatdeifizierung“ eigener Angehöriger – ihrer Darstellung in der Ikonographie etablierter Gottheiten (Wrede 1981) – und in der Verbreitung der Vergöttlichungsformel *Dis manibus* auf lateinischen Grabsteinen seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. zeigt.

Für die Institutionalisierung von Individualität verdient das Entstehen spezifisch religiöser Gemeinschaften besonderes Interesse. Eine geteilte bzw. institutionell gestützte Form eigener Lebensführung verbindet sich bis in die Spätantike hinein mit philosophischen Schulen, griechisch *hairesis*, lateinisch *sectae*. Sich für eine von ihnen zu entscheiden, schloss ebenso die Übernahme eines Wissensvorrats wie eines Lebensstils mit ein. Im Verlauf der Ausdehnung des Imperiums, seiner umfangreichen Verschiebung von Personen und seiner Delegitimierung von lokalen Autoritäten (Ando 2000, 2008) waren Komplexe religiöser Zeichen und Handlungen, die sich als „Kulte“ an bezeichnbaren Orten verstehen lassen, zu mehr geworden als bloß selbstverständliche Folge der Ehrfurcht vor einer bestimmten Gottheit. In der intellektuellen Diskussion, die sich Regionen übergreifend vollzog, wurden Maßstäbe an Legitimität entwickelt, die einzelne Kulte ebenso rationaler Interpretation wie der Messung an universalen Humanitätsstandards unterzogen. Sozial wurde für eine wachsende Anzahl von Menschen Religion in dieser Form ein notwendiger Teil eigener Lebensführung, der die Grenzen von Öffentlichem und Privatem überschritt und Orientierung bot. Die Mobilität von intensiver organisierten Anhängern schuf das Problem der überörtlichen Wiedererkennbarkeit. Dies wurde durch Annäherungen an eine ikonographische Standardisierung des Kultbildes im Falle des Mithraskultes, durch ungewöhnliche Rituale und ägyptische Dekorationen im Falle des Isiskultes erreicht, durch den Austausch von Briefen und Sammlungen von Erzählungen im Falle von Christen und durch den Versuch, jeden einzelnen Aspekt des Lebens zu regulieren, im Falle der rabbinischen Autoren der Mishna in Palästina. Auf diese Weise trug der politi-

sche Rahmen des Imperiums zum Prozess der Institutionalisierung bei (Rüpke 2009c), der in jenen religiösen Gruppen vorangetrieben wurde, die sich in Differenz zu den dominierenden religiösen und politischen Strukturen sahen.

Es läge nahe, eher Gruppen als Individuen in Betracht zu ziehen, wie auch anzunehmen, dass religiöse Gruppen scharf umgrenzt beziehungsweise intern homogen seien und dass sie die Rolle des Hauptprotagonisten in den Konflikten der folgenden Jahrhunderte einnehmen. Aber lassen sich die Begriffe „Gruppe“ und „Religion“ in dieser Bedeutung verwenden? Ohne eine Religionsvorstellung, die es erlauben würde, unüberschreitbare Grenzen zwischen „imaginären Gemeinschaften“ zu ziehen, konnten „Religionen“ (im Plural) nicht aufgefasst werden. Weder *secta* und *disciplina* noch *religiones* haben diese Funktion in der Antike ganz erfüllt. Das Problem einer Pluralität, die über den traditionellen Dualismus von „wir“ und „die Anderen“ hinausging, war indessen präsent. Es war ein multidimensionaler Plural, der eine Mehrzahl von religiösen Zeichen und Überzeugungen wie auch von Zeiten und Orten miteinschloss. Der wichtigste Umbruch, der sich zwischen dem Jahrhundert vor der Entstehung des Christentums und dem vollkommen institutionalisierten Christentum des späten 4. und 5. Jahrhunderts ereignete, lag darin, dass sich die Rolle von Religion in der Gesellschaft wandelte. Nur als Folge dieses radikalen Umbruchs in der sozialen Rolle der Religion tritt das Problem auf, das Diversität, Differenzierungen und separate Gruppen angeht. Daher sollte die Religionsgeschichte der Kaiserzeit und Spätantike nicht mehr auf Erklärungen aufbauen, die auf die Vorstellung eines „Synkretismus“ oder einer „Grenzüberschreitung“ zwischen Juden und Hellenisten, Christen und Astrologen, Paganen und Manichäern gründen, sondern eher die dieser Grenzziehung zugrunde liegenden Strategien näher betrachten, welche die Kohärenz der Identität eines Individuums unterstützen und die Entstehung anderer Identitäten abwehren (Zetterholm 2003; Belayche 2007; Iricinschi/Zellentin 2008).

## Eine romzentrierte Welt

Der vorangegangene Abschnitt hat der Chronologie weit vorgegriffen. Es gilt, vom frühen Prinzipat, d.h. vom 1. Jahrhundert n. Chr. ausgehend einzelne Faktoren jenes Prozesses zu verfolgen, der letztendlich zur Entstehung von „Religionen“ in der Spätantike geführt hat. Das ist zuallererst der Faktor „Raum“ selbst. Bei aller verbleibenden Kleinräumigkeit der Lebensführung eines großen Teils der Bewohner des Imperium Romanum entstand doch durch die stabilen politischen Verhältnisse, durch die Möglichkeiten sicheren Reisens und Handelns, den Bedarf an Luxusgütern im Fernhandel, durch eine reichsweit agierende Verwaltungselite und den an der Peripherie des Reiches sesshaft werdenden Militärapparat ein einheitlicher Kommunikationsraum. Seine Grenzen waren bis in die Sahara, das Zweistromland, die Donau, die Elbe und nach Schottland vorgeschoben; Handelsverbindungen reichten darüber hinaus, wie die zahlreichen römischen Münzfunde etwa in Südindien zeigen: über das Rote Meer, den Persischen Golf und Indischen Ozean hinweg herrschte intensiver Handelsverkehr, der an Volumen die Bewegungen der Seidenstraße wohl übertraf. Religion hatte bereits die Facette der „Wissensförmigkeit“ erworben. In der Weite des Raumes kommt nun neben dem Transfer religiöser Spezialisten (s. Wedekind 2012) den Medien der Sekundärkommunikation, Schrift und Bild, besondere Bedeutung zu. Bildformeln sichern die Identität von religiösen Zeichen und Inhalten in einer Gesellschaft, die mehrheitlich illiterat ist. Musterbücher für Bildhauer dürften hier eine große Rolle gespielt haben. Die Gestaltung von Mithras-Kulträumen und Stiertötungsreliefs bietet ein vorzügliches Beispiel dafür und zeigt doch auch das hohe Maß an verbleibender Variabilität (Claus 1990; Beck 2007).

Für die Überlieferung wichtiger, aber in ihrer zeitgenössischen Breitenwirkung schwerer einschätzbar ist die Entstehung von Texten: Briefe, die auf bestimmte Empfänger hin Kom-

munikationsverbindungen herstellten sollten, oder Traktate unterschiedlichster Gattungen (philosophische Dialoge, Geschichtsschreibung, Biographien, Mahnreden), die sich an ein unspezifiziertes Publikum richteten – auf lange Sicht unterschieden sich beide Gruppen kaum voneinander, wenn sie gesammelt und in größeren Netzwerken verbreitet wurden (zur Bedeutung Rüpke 2011b: 133–141). Im Einzelnen waren Gegenstände und Intention sehr unterschiedlich. Die Autoren der sogenannten „Zweiten Sophistik“ kamen aus dem klassisch-hellenistischen Kulturraum. In ihren oft umfangreichen Werken sammelten Plutarch, Gellius, Lukian, Pausanias oder Athenaeus im späten 1. und im 2. Jahrhundert lokale Traditionen und stellten sie in einen universalisierten Horizont, indem sie sie implizit oder explizit auf die Präsenz des römischen Reiches bezogen. Hier spielte insbesondere der Versuch, griechische Tradition und Religion unter römischer Herrschaft zu erhalten beziehungsweise deren Funktion neu zu bestimmen, eine wichtige Rolle. Im Einzelfall konnten religiöse Traditionen wie Innovationen einer beißenden Kritik unterworfen werden (so bei Lukian, Elm 2006; Spickermann 2009).

In derselben Situation konnte die Reaktion kultureller „Neuankömmlinge“ demgegenüber völlig entgegengesetzt ausfallen. Im selben literarischen Kommunikationsraum schrieben Philon von Alexandrien oder Athenagoras von Athen Rechtfertigungen ihrer religiösen Position, verteidigte sich Apuleius von Madaura gegen den Vorwurf der Magie. Attacke und Gegenattacke folgten dicht aufeinander, wie die Christentumskritik des Celsus und die Antwort des Origenes zeigen. Wo Adressaten explizit werden, sind es nicht die Oberpriester einer jeweils gegenüberstehenden „Religion“, sondern die jeweiligen Provinzverwalter oder gar der Kaiser selbst: Religion gerät dort in den Blick der Behörden, wo sie die öffentliche Ordnung zu stören scheint. Genau diese Konstellation werden auch die christlichen Märtyrerakten seit dem Ende des 2. Jahrhunderts beschreiben (s. Clark 2004).

Mit den jüdischen Aufständen und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. Chr. (und der Bekräftigung durch Hadrian nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes 132–135 n. Chr.) kommt es zu einer Sonderentwicklung in dem im gesamten Mittelmeerraum ansonsten wohl gut integrierten Judentum, die die langjährigen Konflikte im provinziellen Raum Palästinas verstärkt und exportiert. Im Rückgriff auf Deutungen der früheren Zerstörung Jerusalems und des babylonischen Exils (das fortdauernde und produktive Realität einer substanziellen Gruppe bleibt, wie der babylonische Talmud zeigen wird) kommt es zu zahlreichen „apokalyptischen“ Texten, die die Vernichtung der politischen Identität durch eine Radikalisierung der individuellen Lebensführung fordern und eine Geschichtstheologie entwickeln, in denen den Großreichsbildungen eine tragende Funktion zukommt, zugleich dem bestehenden römischen Reich ein Ende angekündigt und ein „himmlisches Jerusalem“ als endzeitliche und transzendente Alternative entworfen wird. Religion wird hier zu einer grundsätzlichen Alternative zur gegenwärtigen Gesellschaft, wie es verschiedentlich auch für andere „achsenzeitliche“ Religionen dargestellt worden ist (s. Eisenstadt 1987). Solche Positionierungen können radikale Gegensätze in Gewaltphantasien formulieren (etwa in den Sibyllinischen Orakeln) oder Bilderwelten entwickeln, die im Rahmen römischen Alltagslebens bleiben (etwa im „Hebräerbrief“ oder im „Hirten des Hermas“, s. Rüpke 2012d bzw. Rüpke 1999). Rom wird auch hier zu einem zentralen Bezugspunkt jeglichen Versuchs, Identitäten zu bestimmen.

## Religionen

Mit der Ausbildung spezifisch religiöser Gruppen stellt sich die Frage nach religiöser Autorität. Die „öffentlichen Kulte“ griechischer und römischer Städte waren durch eine eher diffuse Verteilung religiöser Autorität auf die regelmäßig wechselnden Magistrate und eine Vielzahl „ehrenamtlich“ tätiger Priester bestimmt gewesen. Mit der steigenden Bedeutung von Religion für die Lebensführung wachsen auch die Ansprüche an und die Autorität von religiösen Spe-

zialisten. Das zeigen schon seit hellenistischer Zeit die priesterlich-medizinischen Spezialisten der Asklepiosheiligtümer. Dank einer regionalen epigraphischen Mode lassen die anatolischen „Beichtinschriften“ aus Lykien und Phrygien die Rolle von Priestern in der Diagnose und Therapie moralisch wie rituell gestörter Gottesbeziehungen erkennen (Petzl 1994, 2006).

Mit der wachsenden Bedeutung von religiösen Texten, ja von Büchern stellt sich die Autoritätsfrage noch einmal anders. Das gilt zunächst für die Autor/innen. Oberschichtliche Autoren oder Stars öffentlicher rhetorischer Wettbewerbe bedurften nicht der Autorisierung durch Visionen oder pseudoeigraphische Konstruktionen oder Behauptungen von Genealogien, wie wir sie im Bereich des Judentums und seiner Sektenbildungen beobachten können (Esra, Henoch, Paulus, Johannes, Hermas). Die ungeheure Bedeutung, die Texte gerade für Gruppen, die sich in dem riesigen Raum des Imperium Romanum an den kulturellen Rändern bildeten, können wir am Christentum (das wenigstens für die ersten beiden Jahrhunderte als jüdische Untergruppe anzusprechen ist) beobachten, das praktisch ausnahmslos die Innovation des „Codex“ gegenüber der schwer zu handhabenden Buchrolle vorzog. Zur Produktion von Gruppenidentität durch gemeinsame Texte und Lektüre im Rahmen andersartig strukturierter ritueller und sozialer Strukturen gesellte sich das Misstrauen gegenüber dem Mechanismus, auf dem der eigene Erfolg beruhte: Jeglicher neue Text barg die Gefahr einer neuen „Häresie“, wörtlich: Gefolgschaft, sprich: religiöser Konkurrenz.

Wie in älteren literarischen Traditionen stellte sich auch hier das Problem der Lektüre der „Klassiker“. Soweit sich kulturelle, genauer noch: religiöse Identitäten auf alte Texte stützten, bedurfte es Techniken der Reaktualisierung, der Zuschreibung von gegenwärtiger Bedeutung. Die exegetischen Strategien, die die hellenistischen Philologen in Pergamon und Alexandria entwickelt hatten, und insbesondere die stoischen philosophischen Techniken der Etymologisierung und Allegorisierung wurden dazu herangezogen. Das Kompendium an griechischen Göttern des L. Annaeus Cornutus führte solche Interpretationen in didaktischer Aufbereitung vor (Nesselrath 2009); Rom trat als Zentrum solcher Arbeiten zunehmend neben und vor Athen. Das Nebeneinander philologischer Bemühungen um Homer und den Tenach, der hier ins Griechische übersetzt wurde (Septuaginta, Rajak 2009), führte im multikulturellen und konfliktreichen Ambiente der ptolemäischen Neugründung Alexandria zu beträchtlichen Entwicklungsschüben. Über die Grenzen der Textcorpora hinweg wurden Lesetechniken eingeübt und theoretisiert, die auch aus alten Kampfschilderungen, ob in der Ilias oder im Pentateuch, eine geistige Welt hinter den Buchstaben erschlossen und darauf eine anspruchsvolle Theologie hellenistischen, jüdischen, später auch christlichen Zuschnitts bauten (Stefaniw 2011).

Neben dem literarischen Impuls der Zerstörung Jerusalems (Stroumsa 2012) scheint es im Zusammenhang mit der Profilierung verschiedener Christus-bezogener Gruppen und dem Abgrenzungsversuch des Markion gegenüber der jüdischen Tradition zu einer starken Textproduktion und Textredaktion gekommen zu sein, die zwischen 140 und 160 im Wesentlichen zu den Texten und der Textgestalt der später als „Neues Testament“ bekannten Schriften führten (Vinzent 2011; Zwierlein 2009, 2010). Rom wird hier wie auch für andere religiöse Traditionen zu einem wichtigen organisatorischen Zentrum, ohne die Produktivität der alten ostmediterranen Zentren – Athen, Antiochia, Alexandria – zu beenden.

Die angesprochenen exegetischen Techniken dienten auch der Vorbereitung von Rednern in religiösen und nichtreligiösen Kontexten („Predigten“). Aber es waren zunächst und vor allem Wege, religiöses Wissen für den oder die einzelne Leserin zu erschließen. Insofern setzten sie die Tradition individueller philosophischer Textmeditation fort. Der Kampf zwischen Böse und Gut war vor allem ein innerlicher Kampf, der intensiver Übung bedurfte. Dazu stellten immer neue Texte Material bereit. Die Klassifizierung dieser Texte, genauer die Unterstellung, dass hinter diesen Texten die unterschiedlichsten religiösen Gruppen („Gnosis“, „Hermetik“) steckten, dürfte der tatsächlichen Nutzung und Verbreitung dieser Texte kaum gerecht werden

(s. Jenott/Pagels 2010). Das gilt auch für den Neuplatonismus, der in der Tat erstmals für die polytheistischen Traditionen der Antike eine theoretische Rechtfertigung bereitstellte, die auch im rationalen Diskurs auf Augenhöhe mit der Tradition der (insbesondere platonischen und stoischen) „Philosophie“ und deren Rezeption durch religiöse Gruppen (wie das immer deutlicher an eigenem Profil gewinnende Judentum und Christentum) standen. In Form der Theurgie wurden im Neuplatonismus endlich auch rituelle Formen des Umgangs mit den Göttern aus der Theorie heraus entwickelt (Berchman 1998; Frede 1999).

Die *constitutio Antoniniana* hatte unter Caracalla zu Beginn des 3. Jahrhunderts die Mehrheit der Einwohner des Imperium Romanum zu römischen Bürgern gemacht und sie wohl auch an ihre Pflicht erinnert, für das Gemeinwesen bei den Göttern einzutreten. Die hier immer stärker greifbar werdende gestiegene Bedeutung von Religion legte wie die zunehmenden Grenzziehungen zwischen religiös definierten Gruppen die Basis für die wachsende Zahl und Schärfe religiöser Konflikte in der Spätantike. Paradoxerweise verband sich das gestiegene Gewicht des Individuums in der Religion nicht mit einer größeren Wahlfreiheit auf einem „Markt der Religionen“, sondern mit dem Zwang, eine nachweisbare religiöse Identität zu entwickeln, öffentlich zu bekennen (North 2010; s.a. North 2003) und mit dieser konform zu bleiben. Gleichwohl ist das Modell eines Kampfes religiöser Gruppen verfehlt. Zwei Gründe sind hierfür maßgeblich. Zum einen blieben für einen Großteil der Bevölkerung religiöse Identitäten partiell und situationsgebunden. Beim Besuch des Theaters, bei der Einladung eines Freundes, bei der Kommunikation im politischen Raum mit Gleichgestellten waren hergebrachte soziale und politische Identitäten wichtiger als religiöse, ja letztere traten vielleicht überhaupt nicht in den Blick. Zum zweiten darf man die zahlreichen geteilten sozialen Räume nicht unterschätzen. Der Markt, der Zirkus, die städtische Villa, ja selbst die – vor allem durch den (religionsübergreifenden!) Trend zur Körperbestattung geprägten – oberirdischen wie unterirdischen Bestattungsorte und die Sarkophage waren geteilte Räume, die durch wachsende und komplexer werdende, gleichwohl vielfach geteilte Bildwelten bestimmt waren. Die Katakomba an der Via Latina sowie der Kalender des Furius Filocalus von 354 zeigen den Umfang der gemeinsamen Nutzung der Zeit und der Aneignung von Geschichte (Rüpke 2005a). Literarisch weist die im 4. Jahrhundert entstehende Bibeldichtung in ihrem Anschluss an die epische Tradition, vor allem in der Gestalt von *centones* – aus Halbversen der Klassiker verfertigten biblischen Erzählungen wie jener der Faltonia Betitia Proba –, diesen Umstand für die Lesekundigen aus. Dass bereits zu Beginn des 4. Jahrhunderts ein Bischof wie Eusebios von Caesarea eine eigene Kirchengeschichte schreibt und hierbei argumentierend vorgeht, zeigt auch die Bemühungen der zunehmend organisierten religiösen Gruppen um eine eigene Identitätsbildung, die dann doch wieder – etwa in der Gestalt der Biographie des Kaisers Konstantin, sozusagen der „Aneignung“ der zentralen Machtposition – auf die geteilte Lebenswelt verweist. Erst in einem langen, wechselvollen, immer wieder auch gewalttätigen Prozess wird diese geteilte Lebenswelt einer hegemonialen Umdeutung unterzogen. Der Codex Theodosianus illustriert diesen Prozess eindrucksvoll (s. Noethlichs 1986, 2001). Der Abschluss der Christianisierung der Administration des Römischen Reiches läuft parallel zu dessen Teilungen. Gerade in den Kerngebieten christlicher Theologie wird diese vielfach seit dem 7. Jahrhundert unter islamischem Vorzeichen fortgesetzt. Aber das ist eine „andere“ Geschichte.

## Basislektüre

Deutschsprachige Einführungen in die griechische und römische Religion bieten Bremmer 1998 und Rüpke 2006a, umfangreichere neuere Synthesen bieten die „Companions“ von Ogden 2007 und Rüpke 2007 sowie für Griechenland die Monographien von Burkert 2011 und Parker 2011. Die Handbücher von Wissowa 1912 und Nilsson 1988a, b bleiben weiterhin als Nachschlagewerke wichtig. Schlüsselprobleme antiker Religionen behandeln – unter Einbeziehung des Alten Orients, aber auch des Judentums und frühen Christentums – die Beiträge in Johnston 2004. Mit dem „Thesaurus cultus et rituum antiquorum“ (ThesCRA) steht jetzt außerdem ein materialreiches Nachschlagewerk zur Verfügung.

Ein konsequent historischer Zugang zur antiken Religionsgeschichte ist jenseits von Spezialproblemen immer noch ausständig. Für Griechenland erweist sich das Werk von Nilsson noch immer als die umfangreichste Gesamtdarstellung; für Rom bieten Beard/North/Price 1998, Rüpke 2012b und Rüpke 2011b immerhin Ansätze.

Eine konsequente Historisierung des antiken Judentums und Christentums, die zugleich eine Kontextualisierung in der antiken Religionsgeschichte leistet, fehlt trotz der Ansätze der religionsgeschichtlichen Schule zu Beginn des 20. Jahrhunderts (dazu Bonnet/Rüpke 2009) weiterhin; zum historiographischen Problem der Trennung von Juden- und Christentum kurz Rüpke 2010.

## Literatur

- Alroth, Brita (1988): The Positioning of Greek Votive Figurines. In: Hägg, Robin/Marinatos, Nanno/Nordquist, Gullög C., Hg.: *Early Greek Cult Practice: Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June 1986*. Stockholm: 195–203
- Ando, Clifford (2000): *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley/Los Angeles/Oxford
- Ando, Clifford (2008): *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*. Berkeley
- Aubry, Gwenaëlle (2008): *Démon et intériorité d'Homère à Plotin: esquisse d'une histoire*. In: Aubry, Gwenaëlle, Hg.: *Le moi et l'intériorité*. Paris: 255–268
- Auffarth, Christoph (1995): Gaben für die Götter – für die Katz? Wirtschaftliche Aspekte des griechischen Götterkults am Beispiel Argos. In: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte, Hg.: *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: 259–272
- Auffarth, Christoph, Hg. (2009). *Religion auf dem Lande: Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*. Stuttgart
- Beard, Mary/North, John/Price, Simon (1998): *Religions of Rome*. Bd. 1: A History; Bd. 2: A Sourcebook. Cambridge
- Beck, Roger (2007): *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford/New York
- Belayche, Nicole (2007): Des lieux pour le „profane“ dans l'Empire tardo-antique? Les fêtes entre koinônia sociale et espaces de rivalités religieuses. In: *Antiquité tardive* 15: 35–46
- Bendlin, Andreas (2001): Religion I. Einleitung. In: *Der Neue Pauly*, Bd. 10: 888–891
- Bendlin, Andreas (2006): Vom Nutzen und Nachteil der Mantik: Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zeit der Zweiten Sophistik. In: Elm, Dorothee von/Rüpke, Jörg/Waldner, Katharina, Hg.: *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. Stuttgart: 159–207
- Berchman, Robert M. (1998): *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. Atlanta
- Bispham, Edward/Smith, Christopher, Hg. (2000): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*. Edinburgh
- Bonnet, Corinne/Rüpke, Jörg/Scarpì, Paolo, Hg. (2009): Les „religions orientales“ dans les mondes grec et romain = Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt. In: *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales/Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften* 4
- Bremmer, Jan N. (1983): *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton
- Bremmer, Jan N. (1998): *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*. Berlin
- Burkert, Walter (2011): *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart
- Cancik, Hubert/Hitzl, Konrad, Hg. (2003): *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*. Tübingen
- Clark, Gillian (2004): *Christianity and Roman Society*. Cambridge

- Claus, Manfred (1990): *Mithras: Kult und Mysterien*. München
- Cristofani, Mauro (1995): *Tabula Capuana: Un calendario festivo di età arcaica*. Firenze
- Dow, Sterling/Healey, Robert F. (1965): *A Sacred Calendar of Eleusis*. Cambridge, Mass.
- Eisenstadt, Shmuel N., Hg. (1987): *Kulturen der Achsenzeit: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*. Teil 1: Griechenland, Israel, Mesopotamien; Teil 2: Spätantike, Indien, China, Islam. Frankfurt am Main
- Elm, Dorothee von (2006): *Die Inszenierung des Betruges und seiner Entlarvung: Divination und ihre Kritiker in Lukians Schrift „Alexandros oder der Lügenprophet“*. In: Elm, Dorothee von/Rüpke, Jörg/Waldner, Katharina, Hg.: *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. Stuttgart: 141–157
- Frede, Michael (1999): *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*. In: Anthanassiadi, Polymnia/Frede, Michael, Hg.: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: 41–67
- Gill, Christopher (2008): *The Self and Hellenistic-Roman Philosophical Therapy*. In: Arweiler, Alexander H./Möller, Melanie, Hg.: *Vom Selbst-Verständnis in der Antike und Neuzeit: Notions of the Self in Antiquity and Beyond*. Berlin: 359–380
- Gill, Christopher (2009a): *Seneca and Selfhood: Integration and Disintegration*. In: Bartsch, Shadi/Wray, David, Hg.: *Seneca and the Self*. Cambridge: 65–83
- Gill, Christopher (2009b): *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford/New York
- Gladigow, Burkhard (1975): *Götternamen und Name Gottes: Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte*. In: Stietencron, Heinrich von, Hg.: *Der Name Gottes*. Düsseldorf: 13–32
- Gordon, Richard (2008): *Superstitio, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE–300 CE)*. In: Smith, Stephen A./Knight, Alan, Hg.: *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*. Oxford: 72–94
- Gordon, Richard L./Simón, Francisco Marco, Hg. (2010): *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza 30 Sept.–1 Oct. 2005*. Leiden
- Harris, William V./Holmes, Brooke, Hg. (2008): *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*. Leiden
- Horden, Peregrine/Purcell, Nicholas (2000): *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford
- Horden, Peregrine/Purcell, Nicholas (2005): *Four Years of Corruption: A Response to Critics*. In: Harris, William Vernon, Hg.: *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: 348–375
- Ildefonse, Frédérique (2008): *Questions pour introduire à une histoire de l'intériorité*. In: Aubry, Gwenaëlle, Hg.: *Le moi et l'intériorité*. Paris: 223–239
- Iricinschi, Eduard/Zellentin, Holger M. (2008): *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen
- Jenott, Lance/Pagels, Elaine (2010): *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I: Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt*. In: *Journal of Early Christian Studies* 18: 557–589
- Johnston, Sarah Iles, Hg. (2004): *Religions of the Ancient World: A Guide*. Cambridge, Mass./London
- Leitz, Christian (1994): *Tagewählerei: Das Buch ḥ3t nḥḥ pḥ.wy dt und verwandte Texte*. Wiesbaden
- Mauss, Marcel (1925): *Essai sur le don*. In: *Année sociologique* 1: 30–186
- McGuire, Meredith B. (1988): *Ritual Healing in Suburban America. With the assistance of Debra Kantor*. New Brunswick
- Nesselrath, Heinz-Günther (2009): *Cornutus, Die Griechischen Götter: Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*. Tübingen
- Nilsson, Martin (1988a): *Geschichte der griechischen Religion 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. München
- Nilsson, Martin (1988b): *Geschichte der griechischen Religion 2: Die hellenistische und römische Zeit*. München
- Noethlichs, Karl Leo (1986): *Heidenverfolgung*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* Bd. 13: 1149–1190.
- Noethlichs, Karl Leo (2001): *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.–6. Jahrhundert)*. Berlin
- North, John (2003): *Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain*. In: Belayche, Nicole/Mimouni, Simon C., Hg.: *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain: Essais de définition*. Turnhout: 337–347
- North, John (2010): *Pagan Ritual and Monotheism*. In: Mitchell, Stephen/Van Nuffelen, Peter, Hg.: *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: 34–52
- Ogden, Daniel, Hg. (2007): *A Companion to Greek Religion*. Oxford
- Parker, Robert (1987): *Festivals of the Attic Demes*. In: Linders, Tullia/Nordquist Gullög, Hg.: *Gifts to the Gods*. Uppsala: 137–147
- Parker, Robert (2011): *On Greek Religion*. Ithaca
- Petsalis-Diomidis, Alexia (2010): *Truly beyond Wonders: Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford
- Petzl, Georg (1994): *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*. Bonn
- Petzl, Georg (2006): *God and Physician: Competitors or Colleagues?* In: Marcone, Arnaldo, Hg.: *Medicina e società nel mondo antico: Atti del convegno di Udine (4–5 ottobre 2005)*. Firenze: 55–62
- Price, Simon R. (1984): *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge

- Rajak, Tessa (2009): *Translation and Survival: The Greek Bible and the Jewish Diaspora*. Oxford/New York
- Robertson, Noel (2010): *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*. Oxford
- Rüpke, Jörg (1995): *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Berlin
- Rüpke, Jörg (1999): *Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des „Hirten des Hermas“*. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 1: 148–160
- Rüpke, Jörg (2005a): *Bilderwelten und Religionswechsel*. In: Haehling, Raban von, Hg.: *Griechische Mythologie und frühes Christentum*. Darmstadt: 359–375
- Rüpke, Jörg (2005b): *Fasti sacerdotum: Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.* Stuttgart
- Rüpke, Jörg (2006a): *Die Religion der Römer. Eine Einführung*. München
- Rüpke, Jörg (2006b): *Triumphator and Ancestor Rituals between Symbolic Anthropology and Magic*. In: *Numen* 53: 251–289
- Rüpke, Jörg (2006c): *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*. München
- Rüpke, Jörg (2007): *A Companion to Roman Religion*. Malden, Mass./Oxford
- Rüpke, Jörg (2009a): *Equus October und ludi Capitolini: Zur rituellen Struktur der Oktoberiden und ihren antiken Deutungen*. In: Duell, Uelli/Walde, Christine, Hg.: *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*: FS Fritz Graf zum 65. Geburtstag. Berlin: 97–212
- Rüpke, Jörg (2009b): *Properz: Aitiologische Elegie in Augusteischer Zeit*. In: Bendlin, Andreas/Rüpke, Jörg, Hg.: *Römische Religion im historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid*. Stuttgart: 115–142
- Rüpke, Jörg (2009c): *Religiöser Pluralismus und das Römische Reich*. In: Cancik, Hubert/Rüpke, Jörg, Hg.: *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*. Tübingen: 331–354
- Rüpke, Jörg (2009d): *Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der „Reichsreligion“*. In: Cancik, Hubert/Rüpke, Jörg, Hg.: *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*. Tübingen: 5–18
- Rüpke, Jörg (2010): *Early Christianity in, and out of, Context*. In: *Journal of Roman Studies* 99: 182–193
- Rüpke, Jörg (2011a): *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich*. Tübingen
- Rüpke, Jörg (2011b): *Von Jupiter und Christus: Religionsgeschichte in römischer Zeit*. Darmstadt
- Rüpke, Jörg (2012a): *Public and Publicity: Long-Term Changes in Religious Festivals during the Roman Republic*. In: Brandt, Johan Rasmus/Iddeng, Jon Wikene, Hg.: *Festivals in the Ancient World*. Oxford: 305–322
- Rüpke, Jörg (2012b): *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*. Philadelphia
- Rüpke, Jörg (2012c): *Religionsgeschichtsschreibung und religiöse Erinnerung in der römischen Antike*. Darmstadt
- Rüpke, Jörg (2012d): *Starting Sacrifice in the Beyond: Flavian Innovations in the Concept of Priesthood and their repercussions in the Treatise „To the Hebrews“*. In: *Revue d'histoire des religions* 229: 4–30
- Schörner, Günther (2003): *Votive im römischen Griechenland: Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte*. Stuttgart
- Seim, Turid Karlsen/Økland, Jorunn, Hg. (2009): *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. Berlin
- Sellers, John (2004): *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Burlington, VT
- Song, Euree (2009): *Aufstieg und Abstieg der Seele: Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*. Göttingen
- Spickermann, Wolfgang (2009): *Lukian von Samosata und die fremden Götter*. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 11: 229–261
- Stefaniw, Blossom (2011): *Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus*. New York/Frankfurt am Main
- Stroumsa, Guy G. (2012): *Das Ende des Opferkults: Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin
- Uehlinger, Christoph (2008): *Arbeit an altorientalischen Gottesnamen: Theonomastik im Spannungsfeld von Sprache, Schrift und Textpragmatik*. In: Dalfert, Ingolf U./Stoellger, Philipp, Hg.: *Gott Nennen: Gottes Namen und Gott als Name*. Tübingen: 23–71
- Vinzent, Markus (2011): *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*. Farnham
- von Stuckrad, Kocku (2000): *Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity: A New Approach*. In: *Numen* 47: 1–40
- Wedekind, Katja (2012): *Religiöse Experten im lokalen Kontext: Kommunikationsmodelle in christlichen Quellen des 1.–3. Jh. n. Chr.* Gutenberg
- Wiedemann, Thomas (1993): *Emperors and Gladiators*. London
- Wissowa, Georg (1912): *Religion und Kultus der Römer*. München
- Wrede, Henning (1981): *Consecratio in formam deorum: Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*. Mainz
- Zanker, Paul (2008): *Augustus und die Macht der Bilder*. München
- Zemmer-Plank, Liselotte, Hg. (1997): *Kult der Vorzeit: Opfergaben – Opferplätze – Opferbrauchtum*. Innsbruck

- Zetterholm, Magnus (2003): *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*. London
- Zwierlein, Otto (2009): *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*. Berlin
- Zwierlein, Otto (2010): *Kritisches zur Römischen Petrustradition und zur Datierung des Ersten Clemensbriefes*. In: *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 13: 87–157