

# 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: "Die gesellschaftliche Rolle von Religion in vormodernen Kulturen"

Published in: Religion in der schulischen Bildung und Erziehung: LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft.  
Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz

Year: 1999

Pages: 73 – 87

ISBN: 3-8305-0038-6

---

The article is used with permission of [Franz Steiner Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jörg Rüpke

## Die gesellschaftliche Rolle von Religion in vormodernen Kulturen

### 1. Gegenstände des LER-Unterrichts

Schon die Tatsache, daß LER anders als die Unterrichtsfächer „Deutsch“, „Mathematik“ oder „Musik“ einen schulischen Lernbereich durch die Aneinanderreihung dreier Begriffe beschreibt, weist darauf hin, wie komplex der Lebens- und Wissensbereich ist, der hier thematisiert werden soll. Soll diesem Fach langfristiger Erfolg beschieden sein, kann Gegenstand des Unterrichts nicht nur die kritische Vorstellung typischerweise schriftlich tradiert und von einer universitären Philosophie gepflegter diskursiver, gedanklich durchstrukturierter Sinnsysteme oder einzelner gegenwärtig gelebter, diskursiv wie rituell-symbolisch vermittelter und üblicherweise als Religion bezeichneter Sinnsysteme sein. Es gilt vielmehr das Zusammenspiel, das Mit- und Gegeneinander und die unterschiedlichen Formen, in denen solche Orientierungssysteme auftreten können, zu behandeln.

Eine wichtige Form, die Wahrnehmung für zeitgenössische oder mögliche zukünftige komplexe soziale Zusammenhänge zu schärfen, besteht in Fremdheitserfahrungen, die das Kennenlernen anderer, räumlich oder zeitlich entfernter Kulturen vermitteln. Daß Religion kein Synonym für Kirche, Frömmigkeit und Mitgliedschaft, keine Synonyme für religiöses Handeln und Glauben, kein Synonym für gutes Leben ist – um nur ein paar elementare Einsichten für den dialogischen Umgang mit und zwischen Religionen oder den analytischen Zugang zu Religionen zu formulieren –, kann man, zumal in der Unterrichtssituation, leichter durch die Beschäftigung mit Kulturen lernen, die nicht im Europa der unmittelbaren Gegenwart angesiedelt sind.

Was ich im folgenden anziele, ist daher weniger ein Kurzlehrgang „Vormoderne Religionsgeschichte“ als vielmehr eine Verteidigung meiner These, daß *Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde* weder im Unterricht noch in der Ausbildung ohne religionshistorische Tiefenschärfe auskommt. Erläutern möchte ich dies anhand eines Beispiels aus der antik-europäischen Religionsgeschichte. Die Wahl dieses historischen Bereiches ist nicht zwingend, bietet aber einige Vorteile: Zum einen ist dieser Bereich in seinen Quellen, auch durch Übersetzungen, gut erschlossen; die Tatsache, daß etwa Alte Geschichte und Latein Unterrichtsfächer bilden, hat zur Folge, daß zahlreiche Materialien bereits im Hinblick auf schulische Bedürfnisse aufbereitet sind. Zum zweiten verbinden uns direkte oder erneuerte Traditionslinien

mit der mediterranen Antike, was sich in Stadtbildern und Ortsnamen, in Überresten materieller Kultur – Archäologischem – wie in der fortgesetzten Präsenz von Texten und Institutionen äußert. Manfred Fuhrmann hat in diesem Zusammenhang das Wort von „nächsten Fremden“ geprägt. Judentum, Christentum wie Islam haben in diesem Raum entscheidende Prägungen erfahren. Und schließlich, drittens, handelt es sich bei der antiken Stadt-(Polis-)Kultur um eine zwar vormoderne, aber äußerst komplexe Gesellschaft: In vielen Bereichen ist der Differenzierungsgrad antiker Stadtgesellschaften erst wieder in der Neuzeit erreicht worden. Insofern entsprechen hier gewonnene Erkenntnisse eher gegenwärtigen Fragestellungen als Befunde weniger differenzierter Kulturen. Es ist diese Komplexität und zugleich die Fremdheit antiker Religion, die ich im folgenden in den Vordergrund stellen möchte.

Nochmals, es geht hier nicht um Wissensvermittlung oder Werbung für ein historisches Spezialgebiet. Was ich vielmehr provozieren möchte, ist eine Diskussion der Frage, welches Material religionshistorische Befunde für die Reflexion über Religion und Sinn im LER-Unterricht bieten kann. Um den methodischen Gewinn, den die Distanz ermöglicht, vorzustellen, konzentriere ich mich auf zwei Bereiche: Zum einen auf die unterschiedlichen Ebenen antiker Großstadtreigion, wie sie in der vorgestellten Kultur selbst gesehen werden, zum anderen auf konkrete gesellschaftliche Funktionen religiöser Handlungen, die *nicht* zum Gegenstand religionsinterner Reflexion geworden sind.

## 2. Ebenen von Religion

Antikes Nachdenken über Religion – vor allem ein griechisches Phänomen – entwickelte spätestens im ersten Jahrhundert v. Chr. ein Modell eines „dreigeteilten Redens von den Göttern“, eine *theologica tripertita*. Diese umfaßt das *genus mythicon*, das *genus physicon* und das *genus civile*, mythische, physikalische und bürgerliche Theologie:

„Drei Arten der Theologie, das heißt der Göttererklärung, gebe es“, sagt Varro, „von denen eine ‚mythische‘, die zweite ‚physische‘, die dritte ‚politische‘ genannt werde. ‚Mythisch‘ nennen sie die, derer sich vor allem die Dichter bedienen; ‚physisch‘, derer sich die Philosophen bedienen; ‚politisch‘, derer sich die Völker bedienen“ (Augustin, *De civitate dei* 6,5 aus Varros *Antiquitates rerum divinarum*, Fragment 7 hg. von B. Cardauns).

Die so bezeichneten Arten der Reflexion und des Wissens über Götter sind nicht nur inhaltlich stark voneinander geschieden, sondern gehören auch je eigenen Öffentlichkeiten an: Das *genus mythicon* ist die Theologie der Dichter und des Theaters (der größten literarischen Öffentlichkeit), das *genus physicon* die Theologie der Philosophen, der Schulen und der Studierstube. Das *genus civile*, die „öffentliche“

Theologie, fällt in den Bereich der Staatspriester; sie bezeichnet das eher normative als diskursive Wissen um die öffentlichen religiösen Verpflichtungen. Diese drei Bereiche sollen zunächst näher vorgeführt werden, um dann die Grenzen dieses antiken Modells des Nachdenkens über Religion am antiken Material selbst deutlich machen zu können.

## 2.1. Genus civile

Die „Ziviltheologie“ ist unmittelbar mit dem öffentlichen Kult verbunden, eine, so wird den Ausführenden vom Theoretiker unterstellt, der Intention nach staatstragende Veranstaltung. Schon bei diesem Begriff wird allerdings die Problematik, die Zeitgebundenheit unserer Begrifflichkeit deutlich, denn den antiken „Staaten“ fehlt vor allem ein Staat. Staat als Organisation ist nur minimal vorhanden, politische Macht ist vor allem als soziale und wirtschaftliche Macht durchsetzbar. Staat – ich konzentriere mich jetzt auf das republikanische Rom im dritten, zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. – ist damit etwas, was vor allem die Führungsschicht, die sogenannte Nobilität betrifft: Sie regelt ihr internes Zusammenwirken über die Leitvorstellung einer *res publica*, einer „öffentlichen Sache“, die die Interessen der Angehörigen der Oberschicht bündelt, den Wettbewerb ihrer Mitglieder um Prestige kanalisiert und normsetzend werden kann: *Virtus* etwa, „Mannhaftigkeit“, „Tugend“, ist mannhaftes Handeln im Interesse der „öffentlichen Sache“, der *res publica*. Den einzelnen römischen Bürger betrifft dieser „Staat“ nur gelegentlich, vor allem bei der militärischen Mobilisierung. Politische Mitwirkung breiter Schichten erfolgt im wesentlichen in Klientelstrukturen, also sozial vermittelt, nicht in der Form weitreichender formalisierter politischer Mitwirkungsrechte. Abstimmungen sind Konsensrituale, haben den Charakter von öffentlicher Zustimmung, nicht Entscheidung, und auch Wahlen stellen sich eher als Test für Konsensfähigkeit bestimmter Kandidaten und als Zufallsgenerator für die Ämterverteilung unter den Mitgliedern der Oberschicht dar, nicht als Bündelungen politischer Interessen in Entscheidungssituationen.

Diese politischen Hintergründe sind deswegen wichtig, weil ihre Kenntnis vor einer Überschätzung der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung der *sacra publica*, der „öffentlichen Kulte“, schützt. In einer Metropole wie Rom lassen sich unter dem, was oft als „Staatsreligion“ bezeichnet wird, ganz unterschiedliche Handlungszusammenhänge erkennen. Viele Kulte stellten Aktivitäten dar, die – ohne breitere Beteiligung – nur von wenigen Angehörigen der Oberschicht durchgeführt wurden, von dem in jährlichen „politischen“ oder (fast immer) lebenslangen „religiösen“ Rollen organisierten Verwaltungsstab des Gemeinwesens. Die den „öffentlichen Bereich“ konstituierende „Öffentlichkeit“ umfaßte wie in vielen historischen und gegenwärtigen Gesellschaften nicht die Gesamtheit der Bevölkerung eines Territoriums. Die wenigen Gegenbeispiele lassen sich schnell nennen: Wenigstens als Zu-

schauer band der durch das Zentrum von Rom führende Triumphzug von Magistraten, die als Heerführer erfolgreich gewesen waren, in einen insgesamt als religiös klassifizierten Akt ein. Große Menschenmengen als Zuschauer, teilweise aber auch als Richter über das Dargebotene, sprachen die großen, die oft mehrtägigen Spiele an, die neben Prozessionen vor allem aus Theater- und Kampfspielen bestanden. Die Baumassen kaiserzeitlicher Theater und Amphitheater bezeugen, wie öffentlichkeitswirksam und schließlich politisch dieser Typ von Ritual war: In einem auch durch die Sitzordnung klar strukturierten Raum standen (saßen) sich die politischen Funktionsträger (deren Anwesenheit erwartet wurde) und die hier als einheitlicher Körper erfahrbare Bürgerschaft gegenüber.

Ein enzyklopädischer Zugriff auf Religion, der etwa die Hunderte von Eintragungen römischer Kalender als „Feste“ nebeneinanderstellt, verwischt die Unterschiede im sozialen Ort leicht. Wie die oft sogar mehrfach besetzten Heiligengedenktage keine permanente Arbeitsruhe signalisieren, so handelte es sich bei der Masse der Rituale, die die *sacra publica* ausmachten, um Kultakte, die von den zahlreichen Priesterschaften und deren Dienern im Sklavenstatus unter bewußtem oder wenigstens faktischem Ausschluß der Öffentlichkeit vollzogen wurden.

Ein schlagendes, wenn auch im Hinblick auf kalendarische Präsenz nur unbedeutendes Beispiel liefern die römischen „Ackerbrüder“. Diese sakrale Vereinigung (*sodalitas*) wurde auf den Stadtgründer Romulus zurückgeführt; in ihrer historischen Form können wir sie nur bis in Augusteische Zeit zurückverfolgen. Die letzten bekannten *fratres Arvales* stammen aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts n. Chr. Diese Priesterschaft besaß einen Kulthain einige Kilometer außerhalb Roms, heute am äußersten Stadtrand gelegen. Das Heiligtum umfaßte verschiedene Gebäude, die zentrale Achse der Anlage führte von einem Rundtempel der Göttin Dea Dia zu einem dicht am Tiber gelegenen aufwendigen Bad.

Wie wohl bei allen Priesterschaften wurde über die Aktivitäten Protokoll geführt – ein Typ religiöser Texte, der übersehen wird, wenn man sich auf „Heilige Schriften“ konzentriert, aber gerade als „Verwaltungsliteratur“ können solche Texte zentrale Bedeutung für das Selbstverständnis und die Selbststeuerung religiöser Eliten besitzen (man denke an Konzilsakten). Im Unterschied zu vielen anderen gleichartigen Texten wurden Auszüge dieses Protokolls (*commentarii*) aber auch in Form einer gewaltigen Inschrift in Stein gehauen, und das, wie gesagt, an einem Platz, der der Masse der römischen Bürger kaum oder gar nicht zugänglich war. Die faktischen Adressaten dieser Inschrift waren die Priester selbst, die sich so von der Wichtigkeit ihres Tuns überzeugen konnten, aber auch gelegentlichen Besuchern (von denen wir nichts Definitives wissen) waren sie zugänglich. Der folgende Abschnitt aus dem insgesamt nur fragmentarisch, aber doch in Textteilen aus dem ersten Jahrhundert vor bis zum dritten Jahrhundert n. Chr. erhaltenen Ensemble zeigt eindrucksvoll die Schwerpunkte des Interesses an der eigenen Tätigkeit wie der Außendarstellung:

Unter denselben Konsulen [des Jahres 59 n. Chr.] am 5. März bestreute mit Salz [ein Euphemismus für das Opfern, das – allerdings durch entsprechend spezialisierte Diener durchgeführte – Töten der Opfertiere] der Vorsitzende des Kollegiums (*magister collegi*) Lucius Calpurnius Piso, der Sohn des Lucius, im Namen der Arvalbrüder auf dem Kapitol wegen des (Tages des Antrittes des) Pontifikates von Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus (Kaiser Nero) dem Iuppiter ein männliches Rind, der Iuno eine Kuh, der Minerva eine Kuh, dem Genius des Geehrten selbst einen Stier. Im Kollegium waren anwesend Titus Sextius Africanus, Sulpicius Camerinus, Publius Memmius Regulus, Lucius Salvius Otho Titianus, Marcus Valerius Messalla Corvinus, Marcus Aponius Saturninus.

Unter denselben Konsuln (also im selben Jahr) am 28. März waren auf dem Kapitol anwesend Gaius Vipstanus Apronianus, der Konsul, Lucius Piso, der Sohn des Lucius, Publius Memmius Regulus, Sulpicius Camerinus, Titus Sextius Africanus, designierter Konsul, Marcus Valerius Messalla Corvinus, Marcus Aponius Saturninus, Lucius Salvius Otho Titianus, Gaius Piso.

Unter denselben Konsuln am 5. April bestreute mit Salz Lucius Calpurnius Piso, der Sohn des Lucius, der Vorsitzende des Kollegiums, im Namen der Arvalbrüder auf dem Kapitol aufgrund eines Senatsbeschlusses wegen der angesetzten Bittage für das Heil von Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus dem Iuppiter ein männliches Rind, der Iuno eine Kuh, der Minerva eine Kuh, der Salus publica (dem Gemeinwohl) eine Kuh, der Vorsehung eine Kuh, dem Genius des Betroffenen selbst einen Stier, dem Divus Augustus ein männliches Rind. Im Kollegium waren anwesend Gaius Vipstianus Apronianus, der Konsul, Publius Memmius Regulus, Lucius Salvius Otho Titianus, Sulpicius Camerinus.

Unter denselben Konsuln am 29. Mai bestreute mit Salz Lucius Calpurnius Piso, der Sohn des Lucius, der Vorsitzende des Kollegiums, im Namen der Arvalbrüder am Altar (d.h. im Arvalenhain) der Dea Dia zwei Entsühnungsschweine, dann eine Kuh. Dann, nachdem im Tempel auf dem Herd ein Opfer gemacht worden war, bestreute er der Dea Dia ein fettes Schaf. Nachdem dieses Opfer vollendet worden war, schickte er, angetan mit Schultertuch und bekränzt, mit dem Startzeichen die Vierspanner und die Reiter aus den Schranken. Im Kollegium waren anwesend Gaius Vipstianus Apronianus, der Konsul, Lucius Salvius Otho Titianus, Publius Memmius Regulus, Sulpicius Camerinus (*Acta arvalia* 27, 71-28, 23 hg. v. J. Scheid).

Weitere Details des Rituals sind aus Protokollen vom Anfang des dritten Jahrhunderts bekannt, als die stets schwankende Ausführlichkeit der Texte in einer Situation religiösen Umbruchs (Kaiser war Eliogabal) zu besonderer Ausführlichkeit neigte. Die Arvalen speisten gemeinsam mit ausgewählten Söhnen einiger Senatoren (*pue-*

ri), sangen ein archaisches Lied und tanzten; mit Brei gefüllte Tontöpfe wurden als Opfer aus dem Tempel geworfen. Das sind auch für die kaiserliche Antike altertümliche, archaische Handlungen. Ihre ausführliche (in-)schriftliche Dokumentation legt nahe, daß solche Aktivitäten nicht als veraltete Überbleibsel betrachtet wurden, deren Rückgewandtheit man sich hätte schämen müssen. Im Gegenteil, das Außeralltäglich-Archaische könnte ein Gefühl der Bedeutsamkeit des eigenen Tuns sogar unterstrichen haben. Gegen die Entwicklung der Republik, die eher einen schnellen Wandel kultischer Funktionen und Kompetenzen erkennen läßt, traten bei vielen Priesterschaften in der Kaiserzeit eher Funktionen außerhalb der politischen Entscheidungsprozesse in den Vordergrund und wurden fixiert. Was die Arvalen dabei über ihren Kult dachten, ist unerheblich: Trotz gewisser Schwankungen in einzelnen Epochen blieb die Mitgliedschaft auf höchstem sozialen Niveau und Ausdruck kaiserlicher Gunst; der Kaiser selbst und die designierten Nachfolger firmierten regelmäßig unter den zwölf Arvalen.

Man kann das noch deutlicher formulieren: Nicht das Dabeisein, sondern das Dazugehören war alles. Selten erreichte die Anwesenheit deutlich mehr als fünfzig Prozent der Mitglieder, gelegentlich blieben nur ein oder zwei übrig. Die meisten Staatspriester waren Freizeitpriester; jahrelange Abwesenheit in Militär- oder Verwaltungsfunktionen war der Funktion nicht abträglich. Was zu tun war, wußten die festangestellten Sklaven in ihren Funktionen als Tempelhüter (*aeditui*) oder Protokollführer (*a commentariis*). Eine Ausbildung zum Arvalen gab es nicht. Vergleichbare Verhältnisse zeigen die weiteren „Staatspriesterschaften“, die *sacerdotes publici*: die Pontifices, Auguren, die „Fünfzehn Männer für das Opferwesen“, die Salier, Fetialen und schließlich, etwas abgehoben davon, die in der Verehrung der toten und/oder divinisierten Kaiser tätigen Sodales Augustales (Flaviales ...). Religiöse Autorität war extrem breit gestreut, nicht hierarchisch koordiniert, eine soziale Substruktion der Führungsschicht, die – durch die Lebenslänglichkeit – stabile nichtfamiliäre Beziehungen unterhalb der jährlich wechselnden politischen Ämter mit ihren kurzzeitigen Möglichkeiten zum Erwerb immensen Prestiges schuf. Diese Priesterämter schufen kein besonderes Ethos, keine religiösen Extremerlebnisse, aber sie lebten davon, daß diese Form von Religion als natürlicher, für das Gemeinwesen notwendiger Bestandteil anerkannt und ebenso kontinuierlich wie reguliert praktiziert wurde.

Mit dieser Analyse schlägt das Selbstbild von der gegenüber den Untertanen stabilisierenden Rolle der ersten Ebene in der funktionalen Bedeutung um: Nicht die Untertanen, sondern die Herrschenden benötigten die *theologica civilis*.

## 2.2. Genus mythicon

Mit dem Blick auf den zweiten Typ wechselt nicht nur die Analyseebene, sondern auch das Material. Während die *sacra publica* ihre klar definierten Orte haben, sind die Mythen viel beweglicher. Literatur und Theater, Relief und Plastik, Lieder und erzählte Geschichten schaffen dem Mythos weiteste Verbreitung. Die Rede von „dem Mythos“ ist allerdings täuschend. Innerhalb der Grenzen von Erzählungen über Götter und Helden und bestimmten genealogischen Wahrscheinlichkeiten war es gerade die Möglichkeit, inhaltlich zu variieren, die den Mythos so attraktiv machte. Nicht dieselbe Geschichte in immer neuem Schmuck, sondern immer neue Versionen im selben Schmuck verschafften Mythen lebenspraktische Geltung, Aktualität, universelle Anwendbarkeit. Während die Cäsarianer von der Vergottung des Gründerkönigs Romulus erzählten (für die ein fiktiver Ahnherr der Julier als Zeuge diente), gruben Anhänger der Oligarchie Versionen aus, nachdem Romulus von Senatoren erschlagen und zerrissen worden sein soll. Ovids Kalenderkommentar, geschrieben, als Augustus' Alleinherrschaft bereits fest etabliert war, zeigt das komplexe System von Anspielungen und Untertönen, das auf diese Weise entstehen konnte:

Es gibt einen Platz, die Alten nannten ihn Ziegensumpf; hier sprachst Du, Romulus, gerade den Deinen Recht: Da flieht die Sonne, Wolken entziehen den Himmel dem Blick, und ein Wolkenbruch rauscht herunter. Dann donnert es, dann zerreißen Blitze das Gewölk, man flieht, und der König (Romulus) erreichte mit dem Pferdegespann des Vaters [des Gottes Mars] die Sterne. Trauer herrschte, die Väter (Senatoren) standen im falschen Verdacht des Mordes – eine Annahme, die sich vielleicht sogar festgesetzt hätte. Aber: Iulius Proculus kam von Alba Longa und der Mond funkelte, Fackeln waren unnötig. Da, plötzlich bebten die Zäune zur Linken, Iulius trat zurück, es sträubten sich ihm die Haare. Schön, überlebensgroß und angetan mit einem Ehrenkleid schien Romulus mitten auf dem Weg zu stehen und sprach sogleich: 'Verbiete den römischen Bürgern (Quirites) zu trauern! Nicht sollen sie meinen göttlichen Willen durch ihre Tränen verletzen. Weihrauch soll die fromme Schar vorbringen, den neuen (Gott) Quirinus damit besänftigen und die traditionellen Fähigkeiten und den Militärdienst pflegen!' Er befahl's und entschwand den Augen in die dünnen Lüfte; jener aber ruft das Volk zusammen und berichtete die Befehle. Ein Tempel wird dem Gott errichtet, auch ein Hügel nach ihm benannt und festgesetzte Tage bringen uns den alten Kult jährlich wieder (Ovid, *Libri Fastorum* 2, 491-511).

Aber nicht nur aktuelle politische Anspielungen bildeten die Reflexionsebenen, auf denen Mythen zum Tragen kamen; streng theologisch systematisierende, geschichtsphilosophische oder naturphilosophische Interessen konnten sich ebenso gut des Mythos bedienen. Der Mythos diente als ein Kommunikationsmedium, als eine

Sprache, in der komplexe und neue Inhalte erzählend vermittelt oder in Bilder umgesetzt werden konnten, als eine Sprache, deren Wörter (Zeichen) im Alltag, auf Speisegeschirr, Lampen, in Wandmalereien und Bauschmuck präsent waren. Als ein solches Bezugssystem hatte der Mythos Bedeutung über die Grenzen eines Ortes hinaus, unterlag aber in Übersetzungsprozessen oder der Aneignung durch die im Reich verstreuten örtlichen Hersteller von Bildern (Steinmetze, Steinschneider) erheblichen regionalen Veränderungen.

Gleichwohl war diese Bilderwelt durch gewaltsam-kriegerischen Import – das Stichwort ist Kunstraub – oder durch friedlich-kommerziellen Import – Kunsthandel – bis in die entferntesten Ecken des römischen Reiches präsent und repräsentierte die Zentralkultur. Die Verfügbarkeit, die Präsenz von Sinnsystemen läßt sich von der Frage der Medien, in denen solche Systeme transportiert werden, nicht trennen.

Entscheidend war, daß im Rahmen des antiken Polytheismus keine von Spezialisten gepflegte Dogmatik entwickelt wurde, die zur Fixierung von Mythos-Versionen und zur verbindlichen Leitlinie der Produktion „mythischer Theologie“ geworden wäre. Die Dichter, als primäre Produzenten des Mythos, *interpretierten* keine verbindliche Theologie, sondern *produzierten* eine ad-hoc-Theologie, deren Qualitätsmaßstab in erster Linie ihre Überzeugungskraft und Bildhaftigkeit im jeweiligen Kontext war.

### 2.3. Genus physicon

Demgegenüber blieb die Verbreitung philosophischer Reflexion viel beschränkter, blieb auf kleine Schulen und schwer verständliche, oft nicht übersetzte Literatur begrenzt. Naturallegorische Deutungen der Götter prägen diesen Ansatz: Hera als Luft, Apollo eigentlich die Sonne usw. Erkenntnisleitend war dabei zumeist nicht ein im engen Sinne theologisches Interesse, sondern vielmehr der Versuch, zentrale Symbole traditioneller Religion in ein neues (physikalisches) Weltbild einzubauen. Gewisse Verbreitung genoß im spätrepublikanischen Rom die epikureische Götterlehre, die zwar die anthropomorphe Gestalt der traditionellen Götter aufrechterhalten konnte, aber jegliche Einwirkung auf den Menschen abstreiten mußte und wollte. Daneben bildete, stoischer Sprachphilosophie folgend, die Etymologie ein zentrales methodisches Instrument zum Umgang mit Kultnamen.

Im ganzen wird damit der Bildung privater Deutungsschemata ein breiter Horizont eröffnet, in dem sich allerdings dominante Linien zeigen. Im spätrepublikanischen Rom scheinen Cicero und vor allem Varro von größerer Bedeutung gewesen zu sein, wenn wir auch zugleich die engen Grenzen ihrer zeitgenössischen Rezeption beobachten können. Erst mit dem Neuplatonismus wurde ein philosophisches System entwickelt, das sich in der Spätantike zu einer umfassenden Rechtfertigungstheorie religiöser Praxis entwickelte und kosmologische wie soteriologische, aufs

individuelle Heil bezügliche Antworten gab, die mit dem traditionellen Kult nicht nur vereinbar waren, sondern ihn auch weiterentwickeln halfen.

## 2.4. Defizite der *theologica tripartita*

Die vorgeführte „dreigeteilte Rede von den Göttern“, die ihrerseits kein Produkt religiöser Spezialisten war, sondern dem Nachdenken *über* Religion (die nicht durch dogmatische Grenzen definiert ist) entsprang, spricht die Frage nach der gesellschaftlichen Rolle von Religionen durchaus an. Die Rede vom *genus civile* demonstriert das. Diese Konzentration auf eine politische, herrschaftsstabilisierende Funktion antiker Religion übersieht jedoch, daß die Leistungen der *sacra publica*, der öffentlichen Kulte, über diesen Aspekt hinausgingen und daß es außerhalb dieser öffentlichen Rituale noch ebenso Wichtiges gab. Das umschließt die Familienkulte und Hausreligion, es umschließt auch einen weiten Bereich von Kulturen und Religionen, die individuelle Optionen darstellten, auch wenn – was häufig geschah – ethnische oder berufliche Identitäten gewisse Präferenzen vorgaben. Auf den Durchschnittsbürger bezogen, lag hier der Schwerpunkt religiöser Aktivitäten, aus diesem Bereich stammt die Masse inschriftlicher und archäologischer Zeugnisse individueller Religiosität.

## 3. Soziale Funktionen antiker Religionen

Das Modell der *theologica tripartita* nimmt seinen Ausgangspunkt auf der kognitiven Seite von Religion, von der Unterstellung präzise bestimmbarer gesellschaftlicher Funktionen von Religion, insbesondere der Herrschaftsstabilisierung. Religion und Religionskritik – Kritik in einem neutralen Sinne (wie bei Literaturkritik) –, das zeigt das Beispiel, können miteinander einhergehen – im Falle der „dreigeteilten Theologie“ geht es übrigens seltener um Entlarvung denn um zustimmende Erklärung: Eine Sozialtechnik wird untersucht und für gut befunden. Eine derartige Komplexität im Umgang mit Religion zu gewinnen, ist auch das Ziel des zweiten Materialteils dieses Plädoyers. An drei Beispielen soll das komplexe gesellschaftliche Funktionieren antiker Religionen in unterschiedlichen Kontexten vorgeführt werden. Die Auswahl wird nicht durch den Wunsch bestimmt, ein möglichst komplettes Bild des Funktionierens antiker großstädtischer Gesellschaften zu zeichnen, sondern zielt darauf, einige Punkte herauszuheben, die unter der Perspektive des Vergleichs mit der Gegenwart besonders auffällig sind. Ziel solcher Analysen ist nicht die (in der Gestik der kulturellen Überlegenheit präsentierte) „Entlarvung“ religiöser Funktionen, sondern der Aufweis der Mehrdimensionalität von Religionen, die nicht auf kognitive Strukturen („Glaube“) reduziert werden dürfen. Nicht abstrakte Toleranz („Unsinn, aber ungefährlich, solange ...“), sondern die Befähigung

gung, eine möglichst umfassende Kenntnis fremder, aber auch eigener Religion(en) entwickeln zu können, muß, in exemplarischen Zugängen eingeübt, das Ziel des religionskundlichen Teils von LER sein. Gerade in der Frage nach der Funktion wird die Spezifik von Religionen als gelebten Sinnsystemen gegenüber den Deutungsangeboten der Philosophie erkennbar.

### 3.1. Divination

Anknüpfen möchte ich zunächst noch einmal bei der sogenannten „Staatsreligion“, im Rahmen der Gesamtgesellschaft, also bei der Oberschicht. Wenn man antike Religionen nach ihrer Orientierungsleistung fragt, wird man auf den ersten Blick sicher enttäuscht werden. Unter den Bedingungen relativ stabiler sozialer Einbindungen ist Handeln wesentlich traditionales Handeln. Dennoch gab es einen Bereich, in dem – ich gehe wiederum von römischen Verhältnissen aus – Religion Handeln sehr dicht begleitete. Dies ist der Bereich des Handelns der höchsten Magistrate, der „Oberbeamten“, denen – in engem zeitlichen Rahmen – sehr weitgehende Befugnisse eingeräumt waren: (Ich modernisiere radikal:) die Anberaumung und Durchführung eines Volksentscheids, von Wahlen, die Mobilisierung und (in der Regel) Kriegseröffnung. Die hier gegebene Entscheidungsgewalt wurde begleitet durch die Pflicht zur Einholung göttlicher Zustimmung in Form standardisierter Verfahren der Divination. Im Prinzip eine Angelegenheit zwischen den Göttern und dem jeweiligen Magistrat, erlaubte das formalisierte Verfahren bestimmten Expertengruppen und Kollegen, die der nämlichen Führungsschicht angehörten, Einsprüche zu äußern, Formfehler festzustellen. Derartige Einsprüche waren unter Umständen sofort bindend, im Einzelfall konnten sie auch zu einer rückwirkenden Ungültigkeitserklärung führen. In keinem Fall verhinderten sie jedoch, daß der handelnde Magistrat am nächsten Tag oder mit einem Folgeopfer einen erneuten Versuch unternahm.

Ein solches Verfahren vermochte – im Unterschied zu deutschen Verwaltungsgerichtsprozessen – recht effizient, und das heißt vor allem: recht schnell, problematische Individualentscheidungen in einen öffentlichen Raum zu verlegen, in dem unterschiedliche Präferenzen und der Grad von Konsensfähigkeit getestet wurden. Das Ganze geschah dabei auf einer objektivierten, nämlich göttlichen, und nicht mehr persönlichen, Ebene; die Arbeitsteilung und die Hierarchie der Entscheidungsbefugnisse als solche wurde nicht in Frage gestellt.

### 3.2. Vereine

Von der Vielzahl der Tempel einer antiken Großstadt waren üblicherweise nur wenige auch Orte häufigen oder gar täglichen Kulturbetriebs. Von überregionalen Wallfahrtsheiligtümern und Kultanlagen von Gruppen, die über eine Berufspriesterschaft verfügten, abgesehen, war eine Beschränkung der Zugänglichkeit auf das jährliche Stiftungsfest und wenige, oft außerordentliche Feste, die Regel. Außerhäuslicher Alltagskult spielte sich in *collegia*, in Vereinen, ab.

Zumeist durch berufliche Tätigkeit (etwa Vereine von Bäckern oder Soldaten) oder persönliche Beziehungen zu einem Vereinsstifter (zum Beispiel alle Freigelassenen und Sklaven einer Person) in ihrer Mitgliedschaft umschrieben, stellten sich antike Vereine grundsätzlich als Kultvereine dar, die den Kult eines bestimmten Gottes besonders betrieben. Daraus resultierte auch der Vereinskalendar, der den Festtag dieses Gottes und etwa Geburts- oder Todestage von Patroninnen und Patronen umfaßte.

Nach den erhaltenen Vereinssatzungen war Geselligkeit groß geschrieben; die Regelung der Finanzierung und eventuell hierarchisch gestufter Portionsgrößen war wichtiger Bestandteil solcher Texte. Darüber hinaus war Sorge um die Bestattung einschließlich ihrer Finanzierung häufiger Vereinszweck – regelrechte Begräbnisvereine scheint es dagegen nicht gegeben zu haben.

### 3.3. Koordination und Integration

Die religiöse Dimensionierung geselliger Aktivitäten, wie ich sie eben geschildert habe, besaß – und damit komme ich zu meinem dritten Unterpunkt – Funktionen über die Programmplanung der Kollegien hinaus. Zum einen erlaubte die begrenzte, von Kindheit an eingeübte religiöse Formensprache eine schnelle Orientierung für diejenigen, die in ein Kollegium eintraten. Für die großen Feste der wichtigeren Vereinigungen bot der religiöse Rahmen auch die Möglichkeit der Einbeziehung von Nichtmitgliedern als Zuschauer oder Teilnehmer an einer Prozession. Um es wiederum mit einem krassen Vergleich zu verdeutlichen: In dörflichem Rahmen findet die jährliche Ausstellung der Rassekaninchenzüchter im selben Haus statt wie das Schauturnen des Sportvereins, und der Bierwagen, der davor steht, ist auch derselbe. Fest ist Fest.

Dieser Vergleich, wenn ich ihn nun einmal eingeführt habe, erlaubt auch, Unterschiede zu thematisieren. Innerhalb eines polytheistischen Rahmens ist die Teilnahme – als Zuschauer in, vielleicht aber auch Mitglied – an beiden Veranstaltungen in der Regel unproblematisch, während bei den klassischen monotheistischen Religionen die Teilnahme derselben Personen, sagen wir am islamischen Opferfest und christlichen Osterfest, eher untypisch, wenn nicht verdächtig ist. Aber auch dieser „Verdacht“ muß präzisiert werden: Daß jemand verdächtig wird, setzt entweder eine

rigorose Überwachung der Teilnehmer von Seiten der veranstaltenden Religionen voraus oder eine soziale Überwachung, deren Motive in einer Gesellschaft, die beide Feste als öffentlich zuläßt, erst zu benennen wären. Scheinbar strukturelle Merkmale von Religionen kommen auch nur unter bestimmten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zum Tragen.

Dieser Punkt läßt sich noch vertiefen. In Rom praktizierten Juden und Christen über knapp fünfhundert beziehungsweise knapp dreihundert Jahre hinweg eine Siebentagewoche, während die römische Gesellschaft als ganze bis in die Konstantinische Zeit, ja in die Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts hinein, einer Achttageweche folgte.

Ein solches Nebeneinander muß man im Auge behalten, wenn man gleichzeitig feststellt, daß gerade in Rom ein Kalender, der – zumindest in der Kaiserzeit – den Tagen des Jahres keine unterschiedlichen religiösen Qualitäten im Sinne einer Wertigkeit mehr zuschrieb, zu dem Medium wurde, in dem die Festtage einer Fülle unterschiedlichster Kulte dargestellt und auch koordiniert wurden. Zeitliche Koordination im Sinne sympathisierender Ver- und Entflechtung, aber auch polemischer Be- und Entgegensetzung gehörte zu den zentralen Mitteln der Kooperation und Rivalität religiöser Gruppen. Für den Raum und seine symbolische Besetzung – hier aber auf der Basis sehr viel schärferer räumlicher Hierarchien – lassen sich ähnliche Beobachtungen machen. Der Blick auf die Geschichte römischer Sakralbauten und römischer Kalender eröffnet eine Perspektive auf die gegenwärtig nur begrenzt religiös thematisierten Konflikte um Raum und Zeit in unserer eigenen Gesellschaft, die sich hinter Stichworten wie Stadtplanung und Ladenöffnungszeiten verbergen.

#### 4. Zusammenfassung

Ich möchte an dieser Stelle meinen Blick auf eine räumlich nahe, europäische, aber zeitlich sehr weit entfernte Kultur beenden, auch wenn vieles dadurch im Bereich von knappen Anspielungen verbleiben muß. Meinen Ausgangspunkt hatte die Überlegung gebildet, daß „Religionskunde“ innerhalb von L-E-R kein isoliertes kognitives Element bildet, etwa im Sinne einer Kenntnis der wichtigsten Dogmen oder Rituale der im Land Brandenburg vertretenen mitgliederstärksten religiösen Gemeinschaften.

\* Meine These war vielmehr, daß die Beschäftigung mit Religionen als einem historisch erfolgreichen Typ von sozialen Systemen einen wesentlichen Beitrag zum Umgang mit gesellschaftlicher Sinnbildung leistet, auch wenn diese nicht in religiös qualifizierten Formen auftritt.

\* Zur Erweiterung der eigenen analytischen Kompetenz, so habe ich die Argumentation fortgesetzt, muß diese Beschäftigung auch historische Tiefenschärfe aufweisen. Beides gilt sowohl auf der Ebene der universitären Ausbildung wie schulischen Vermittlung.

\*Als universitärer Ansprechpartner bietet sich daher eine als historische Kulturwissenschaft betriebene Religionswissenschaft an, die die historische Vielfalt religiöser Systeme

- weder mit dem Interesse einer „Theologie der Religionen“ analysiert, um „Bleibendes“ zu sammeln,
- noch ihre historischen Gegenstände mit dem Interesse einer Hermeneutik aktualisiert und so enthistorisiert,
- sondern als Kontrafterfahrung und historisches Testmaterial präsent hält, um gegenwärtige Befunde aufschließen zu helfen. Daß die Beschäftigung mit Religion auch auf solche Phänomene ausgedehnt wird, die gegenwärtig nicht als Sinnoption erscheinen, macht deutlich, daß nicht Sinnstiftung, sondern Reflexion über Sinnstiftung Unterrichtsgegenstand ist, eine Reflexion freilich, die Sinnstiftung nicht als solche kritisch destruiert, sondern als humane, mit je zu benennenden Licht- und Schattenseiten historisch realisierte Dimension des Lebens in den komplexen Zusammenhängen menschlichen Zusammenlebens vorstellt.

## Kommentierte Bibliographie

Lesbare Gesamtdarstellungen antiker Religionen bieten für Griechenland: Louise Bruit Zaidman, Pauline Schmitt Pantel, *Die Religion der Griechen: Kult und Mythos*, München: Beck, 1994; Jan M. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*; Berlin: Ullstein, 1997; vertiefend: Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15)*, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Welt-herrschaft; 2: Die hellenistische und römische Zeit (Handbuch der Altertumswissenschaft 5,2,1-2)*, München: Beck, <sup>4</sup> 1988.

Für Rom fehlen entsprechende Gesamtdarstellungen in deutscher Sprache, hier muß auf die Handbücher und Einzeldarstellungen (s.u.) zurückgegriffen werden: Kurt Latte, *Römische Religion (Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4)*, München: Beck, <sup>2</sup> 1967; Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer (Handbuch der Altertumswissenschaft)*, München: Beck, <sup>3</sup> 1971.

Einzelne Kulte/Religionen: Manfred Clauss, Mithras: *Kult und Mysterien*, München: Beck, 1990; Walter Burkert, *Antike Mysterien: Funktion und Gehalt*. München: Beck, <sup>2</sup> 1991; Christoph Marksches, *Zwischen den Welten wandern: Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1997.

### Zu Einzelthemen:

Divination: Veit Rosenberger, *Gezähmte Götter: Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart: Steiner, 1998.

Feste: Christoph Auffarth, „Der drohende Untergang: ‚Schöpfung‘“ in: *Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*, Berlin: de Gruyter, 1991; H.W. Parke, *Athenische Feste*, Mainz: Zabern, 1987; H.H. Scullard, *Römische Feste: Kalender und Kult*, Mainz: Zabern, 1985; Paul Veyne, *Brot und Spiele: Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Frankfurt a.M./Paris: Campus/Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

Krieg: Jörg Rüpke, *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart: Steiner, 1990.

Kalender: Jörg Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. RGVV 40. Berlin: de Gruyter, 1995.

Magie: Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber: die Magie in der griechisch-römischen Welt*, München: Beck, 1996.

Mythologie: Fritz Graf, *Griechische Mythologie: Eine Einführung*, München: Beck <sup>4</sup> 1997; Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München: Beck, 1987.

Tod: Donna C. Kurtz, John Boardman, *Thanatos: Tod und Jenseits bei den Griechen*, Mainz: Zabern, 1985.

Nachwirkung antiker Religion: Hubert Cancik, *Antik – modern: Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Stuttgart: Metzler, 1998; Jean Seznec, *Das Fortleben der antiken Götter: Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance*, München: Fink, 1990.

Übersetzte Quellen:

Neuere deutsche Textsammlungen zu antiken Religionen insgesamt liegen nach den Heften im *Religionsgeschichtlichen Lesebuch* von Alfred Bertholet (Tübingen: Mohr, 1927: Kurt Latte, *Die Religion der Römer*; Martin P. Nilsson, *Die Religion der Griechen*) nicht vor, einzige Ausnahme mit spezieller Perspektive: Klaus Berger, Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Quellen zu Einzelthemen: *Antike Zaubersprüche: Zweisprachig*, hg. von Alf Önnfors, Stuttgart: Reclam, 1991; Cicero, *Über die Wahrsagung: Lateinisch-deutsch*, hg. von Christoph Schäublin, München: Artemis, 1991; Cicero, *Vom Wesen der Götter: Drei Büccher, lateinisch-deutsch*, hg. von Wolfgang Gerlach, Karl Bayer, München: Artemis, <sup>3</sup> 1990; *Historische griechische Inschriften in Übersetzung 1: Die archaische und klassische Zeit*; hg. von Kai Brodersen, W. Günther, Hatto H. Schmitt, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992; Ovid, *Die Fasten*, hg. von Franz Bömer, 2 Bde., Heidelberg: Winter, <sup>2</sup> 1992; Pausanias, *Reisen in Griechenland*, hg. von Ernst Meyer, <sup>3</sup> Bde., München: Artemis, 1989; *Der römische Festkalender der Republik*, hg. von Angelika Ingemar König, Stuttgart: Reclam, 1991 (unzuverlässig; Varro, *De lingua latina* 6); *Römische Inschriften: Lateinisch/Deutsch*, hg. von Leonhard Schuhmacher, Stuttgart: Reclam, 1988; Tertullian, *De spectaculis/Über die Spiele: Lateinisch/Deutsch*, hg. von Karl-Wilhelm Weeber, Stuttgart: Reclam, 1988.