

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 und Krieg: Zur Verhältnisbestimmung religiöser und politischer Systeme in einer Gesellschaft"
Published in: Politische Religion – religiöse Politik.
Würzburg: Königshausen und Neumann
Year: 1997
Pages: 309 - 328
ISBN: 978-3-8260-1119-1

URL to the Original Publication:

<https://verlag.koenigshausen-neumann.de/product/9783826011191-politische-religion-religioese-politik/>

The article is used with permission of [Königshausen und Neumann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jörg Rüpke

RELIGION UND KRIEG. Zur Verhältnisbestimmung religiöser und politischer Systeme einer Gesellschaft

Einleitung

Das Verständnis von Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln scheint am Ende des 20. Jahrhunderts nicht mehr länger ein Phänomen des 19. Jahrhunderts zu sein. Kleine, subnukleare Kriege sind auch auf dem Boden Europas möglich; im Balancespiel der Mächte gewinnen mit Gewalt erzielte territoriale Gewinne – ein typisches Ergebnis der Kriegführung hochorganisierter Staaten – eine neue Legitimität. Gleichwohl führt gerade der mit einer niedrigeren Schwelle versehene Krieg die Differenz von Krieg und Politik vor: Die „anderen Mittel“ bestehen in erster Linie in der Aktivierung eines Militärapparats, der unter Umständen eine Eigendynamik entfaltet, die der zuvor gegebenen politischen Kontrolle entgleitet – in der deutschen Politik sind die expansiven Kriegsziele des preußischen, bald preußisch-deutschen Militärs nach den Anfangserfolgen des Kriegs gegen Frankreich 1870 ein „gutes“ Beispiel für diesen Sachverhalt selbst in einem stabilen politischen Rahmen.¹

Krieg darf aber auch nicht einfach mit Militär identifiziert, darf nicht einfach auf Kampfhandlungen reduziert werden. Mit der zunehmenden Technisierung des Krieges gewinnen langfristige Kriegsvorbereitungen an Gewicht; aber auch auf der politischen Ebene stellt sich Krieg eher als ein (wenn auch extremes) Mittel der Konfliktlösung dar, das nur im Rahmen des gesamten Konfliktes, der gescheiterten Lösungen und der darin zutage tretenden Eskalationsstrategien interpretiert werden kann. Und ebenso der Deeskalation: Kriege hinterlassen Spuren und haben Folgen, mögen sie auch nur in der notwendigen Deaktivierung des Militärs bestehen.

Vor diesem Hintergrund der Verflechtung von Krieg und Politik soll auch das Verhältnis von Krieg und Religion nicht als Exotikum untersucht werden, das durch besonders blutige Riten oder offenliegende Widersprüche religiöser Aussagen zum Betrachten einlädt. Die Fragestellung dieses Beitrags lautet vielmehr: Welche politischen Funktionen nimmt Religion wahr unter den Streßbedingungen

¹ Siehe Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, 2: *Machtstaat vor Demokratie*, München: Beck, 1993, 65 f. 71-73.

gen im politischen System, ja in der ganzen Gesellschaft, die der Krieg verursacht? Daß solche Funktionen wahrgenommen werden, impliziert ein funktionalistischer Religionsbegriff bereits, indem er der Religion Kontingenzbewältigung und integrative Leistungen zuweist. Daß somit auch das Bild einer gegenseitigen Förderung von Religion und Krieg entsteht, darf nicht als inhaltliche Aussage gewertet werden: Es ist Konsequenz des methodischen Ansatzes und mit hinreichend vielen Einzelfällen ebenso leicht zu falsifizieren wie zu verifizieren. Interessant wird damit erst die konkrete historische Untersuchung: An welchen Stellen im Kriegsverlauf, in welchen Formen, und vor allem: mit welchen Segmenten des komplexen Systems „Religion“, das heißt: für wen werden politische Funktionen wahrgenommen?

1 „Heiliger Krieg“

Nur wenig hilfreich für solche Analysen ist ein Begriff, der in besonderer Weise die Identifikation von politischem und religiösem System, von Krieg und Religion zu bezeichnen scheint, der Begriff des „heiligen Krieges“. Es ist unstrittig, daß religiöse Motive, Konflikte zwischen Religionen und Konfessionen, vielfach als Kriegsursachen erscheinen. Ein solches Bild trägt aber. Aus geschichtlichen Gründen decken sich Religionsgrenzen häufig mit sozialen, wirtschaftlichen und ethnischen Trennungslinien, sind Folgen von Unterwerfungs- oder Überschichtungsprozessen. Zudem bietet, steht die Kriegführung unter einem hohen Legitimationsdruck, der Rückgriff auf religiöse Symbole und ihren Anspruch auf Letztbegründung große Vorteile. Das trifft vor allem dort zu, wo den Konfliktparteien nicht die Grenzen politischer Systeme, Staaten entsprechen. „Religionskrieg“ ist ein geläufiger Begriff für solche Konflikte; er suggeriert eine Dominanz religiöser Motive gegenüber machtpolitischen oder ökonomischen Interessen – eine Dominanz, die im Einzelfall oft nicht gegeben ist. Selbst für die Kreuzzüge und die europäischen Reformationskriege sollten nichtreligiöse Motive nicht unterschätzt werden.²

Eindeutig in den Bereich religiös motivierter Kriege scheint das islamische Konzept des *ghihad* zu gehören. Dieser Krieg richtet sich gegen „Ungläubige“, er wird geführt zur „Stärkung der Religion“. Ein näherer Blick in die islamische Rechtsdiskussion um den *ghihad* zeigt aber, daß dieser sich keineswegs nahtlos in den zuvor skizzierten Typus des „Religionskrieges“ einfügt. Zunächst einmal ist

² Geoffrey Parker, *The Thirty Years' Wars*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984; Robert Bireley, „The Thirty Years' War as Germany's Religious War“, in: Konrad Repgen (Hg.), *Krieg und Politik 1618-1648: Europäische Probleme und Perspektiven* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 8), München: Oldenbourg, 1988, 85-106; Eike Wolgast, „Konfessionalisierung und Religionskriege“, in: Jan Assmann, Dietrich Harth (Hgg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990, 180-214; für die Kreuzzüge vgl. Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6), Stuttgart: Kohlhammer, 1935 (ND 1955).

festzustellen, daß nicht Rechtfertigung, sondern Werbung um die Teilnahme am Krieg im Vordergrund steht.³ Historisch gesehen führt das auf die kriegerischen Auseinandersetzungen der Gründerzeit und der frühen Expansionszeit zurück; vorstaatliche Verhältnisse scheinen durch in der Vernachlässigung politischer wie religiöser Autoritäten in Vorbereitung wie Durchführung solcher Kriege; erst in der Nachkriegsphase, der Beuteverteilung, wird die politische Führung als Schlichtungsinstanz gesucht.⁴ Vergleichbare Phänomene lassen sich im übrigen auch für religiös motivierte kriegerische Aktionen im europäischen Spätmittelalter und in der Reformationszeit feststellen: Es sind vor allem kleine Gruppen ohne stabilisierte politische Strukturen, die religiös überdeterminierte, „messianische“ Kriegskonzepte verwenden.⁵

Schon in den wenigen hier genannten Fällen sind die religions- oder machtpolitischen Interessen ganz unterschiedlich. Der Begriff des „Heiligen Krieges“ trägt zu einer Klärung nichts bei. Carsten Colpe hat die Begriffsgeschichte nachgezeichnet und aufgewiesen, daß der verbreitete Gebrauch im 20. Jahrhundert seine Wurzeln in den Befreiungskriegen vom Anfang des 19. Jahrhunderts hat; insbesondere Ernst Moritz Arndt dürfte dabei für die Verbreitung im deutschen Sprachraum von Bedeutung sein.⁶ „Heilig“ weist hier gerade keine *spezifisch* religiöse Bedeutung auf, steht vielmehr in dem semantischen Feld von Qualifikationen der Nation als des Erhabenen und fraglos Verpflichtenden. In diesen Bereich gehört auch die keineswegs antike Traditionen widerspiegelnde Opfersemantik für die Kriegstoten.⁷ Greifbar wird somit eine religiöse Deutung des Politischen selbst, die aber in der Situation des neuzeitlichen Europa in besonderer Weise von institutionalisierten Religionen losgelöst ist. Das müßte jede analytische Trennung von politischem und religiösem System in diesem Moment bedenken.

Das Extrem, die Identifizierung von Religion mit dem kriegführenden Staat, bildet kein brauchbares Modell für eine historisch breiter angelegte Analyse. Das hängt nicht mit der möglichen besonderen Brutalisierung „heiliger Kriege“ zusammen: Hier dürfte der fehlenden Professionalisierung der in „heiligen Kriegen“ mobilisierten Kämpfer, nicht der gesteigerten Propaganda solcher Kriegführung der Primat in der Erklärung zukommen. Das Problem bilden eher die nicht

³ Hierzu und zum folgenden Albrecht Noth, „Der a priori legitime Krieg im Islam: Hauptaspekte des islamischen Rechts zum Thema 'Krieg und Frieden'“ – in: Heinrich von Stietenron, Jörg Rüpke (Hgg.), *Töten im Krieg* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 6), Freiburg: Alber, 1995, 277-295, bes. 284 f.

⁴ Ebd., 280.

⁵ Georg Kretschmar, „Der Heilige Krieg in christlicher Sicht“, in: Stietenron, Rüpke (Anm. 3), 297-316, hier 313.

⁶ Carsten Colpe, *Der „Heilige Krieg“: Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit*, Bodenheim: Hain, 1994, 14-22.

⁷ Siehe Hildegard Cancik-Lindemaier, „Opferphantasien: Zur imaginären Antike der Jahrhundertwende in Deutschland und Österreich“, *Altsprachlicher Unterricht* 30,3 (1987), 90-104, bes. 102 ff. Im architektonischen Bereich verweist Kathrin Hoffmann-Curtius, „Altäre des Vaterlandes: Zur Genese eines neuen Typus von Kriegerdenkmälern in der Weimarer Republik“, *Visible Religion* 7 (1990), 142-171, auf gleichlaufende Entwicklungen.

verallgemeinerungsfähigen gesellschaftlichen Bedingungen, die den als „heilige Kriege“ angesprochenen Konfliktkonstellationen zugrunde liegen. Der notwendigen historischen Präzisierung muß allerdings eine kurze Reflexion auf die den Krieg bestimmenden Faktoren und mögliche Felder religiösen Einflusses vorangehen.

2 Krieg: Ursachen, Einflüsse, Motive

Untersuchungen über Krieg und Kriegsursachen zeichnen sich durch eine zunehmende Komplexität aus. Monokausale Theorien, die die Funktion von Kriegen auf Bevölkerungskontrolle oder Anpassung der Territoriengrößen sich unterschiedlich entwickelter Gesellschaften reduzierten oder die Kriegshäufigkeit direkt mit dem Maß individueller Aggressionen in einer Gesellschaft zusammenbrachten, sind durch Theorien ersetzt worden, die materialistische ebenso wie ideologische Faktoren und regionale Konstellationen (Allianzen) berücksichtigen.⁸ In einer Synthese hat R. Brian Ferguson versucht, die verschiedenen Erklärungskomponenten in ein Dreiermodell von infrastrukturellen, strukturellen und superstrukturellen Faktoren zu integrieren⁹ – ein brauchbares Modell, Felder potentieller religiöser Funktionen abzustecken.

Ferguson behauptet, daß „infrastrukturelle“ Gründe – Umwelt, Ökologie, Geographie – für viele der charakteristischen Züge von Kriegführung in jeder Gesellschaft verantwortlich seien.¹⁰ Er räumt jedoch ein, daß strukturelle Faktoren – Verwandtschaftssystem, Wirtschaftsaufbau, politische Verfassung – die Strukturen der zum Krieg führenden Konfliktlösungsprozesse mitprägen. Politische Faktoren wie die Ausbildung zentraler Autorität oder die Fähigkeit, Allianzen zu schmieden, gewinnen mit wachsender gesellschaftlicher Differenzierung an Bedeutung. Dasselbe gilt für die „superstrukturellen“ Faktoren: Kriegführungsregeln, die Bewertung von Tapferkeit, in Aussicht gestellte Trophäen oder Rache-Institutionen prägen das Konfliktverhalten und die Geschwindigkeit der Eskalation; zugleich bieten sie das sprachliche Material, mit dem die Mitglieder der Gesellschaft selbst ihre eigenen Motive zum Ausdruck bringen können. Für sich genommen reichen sie jedoch normalerweise nicht aus, einen Krieg auszulösen.¹¹

⁸ Einen Überblick materialistischer Theorien bietet R. Brian Ferguson, „Studying War“, in: ders. (ed.), *Warfare, Culture, and Environment*, Orlando: Academic Press, 1984, 1-81. Bibliographien: William Tulio Divale, *Warfare in Primitive Societies: A Bibliography*, Santa Barbara: Clio, 1973; R. Brian Ferguson, Leslie E. Farragher, *The Anthropology of War: A Bibliography* (Occasional Papers of the Harry Frank Guggenheim Foundation 1), New York, 1988.

⁹ „Explaining War“, in: Jonathan Haas (ed.), *The Anthropology of War*, Cambridge: UP, 1990, 26-55.

¹⁰ Ebd., 34.

¹¹ Ebd., 46 f.

Ferguson hat sein Modell für vorstaatliche Gesellschaften formuliert, kann aber auch noch weitere Entwicklungen darin fassen. Mit der fortgesetzten gesellschaftlichen Differenzierung verschieben sich die Konfliktebenen. Nicht mehr die ökologische Position der Gesamtgesellschaft, ihr Anteil an bebaubarem Land, Fischgründen oder Weiden, bildet das Hauptkonfliktfeld. Das Konfliktpotential liegt jetzt eher in der Positionsbestimmung innerhalb der stark differenzierten Gesellschaft. Entsprechend unterscheiden sich auch die Gewinnerwartungen unterschiedlicher Gesellschaftsmitglieder in Hinblick auf einen Krieg. Die Entscheidung für den Krieg wird dabei von den Interessen der regierenden Elite oder der Militärführung gefällt: Zwang, nicht Konsens, bildet in staatlichen Gesellschaften das eigentliche Fundament der Mobilisierung – mag das auch durch ideologische Manipulation, die Partikularinteressen als gesamtgesellschaftliches Interesse zu präsentieren vermag, verdeckt sein.¹²

Die radikale Veränderung in der relativen Bedeutung der einzelnen Faktoren, also die historische Dimension der Anthropologie des Krieges, ist leider im allgemeinen vernachlässigt worden.¹³ Weiterhin dominieren Versuche, Charakteristika moderner Kriegführung mit dem Hinweis auf Elemente vorstaatlichen Kriegführens zu erklären. Das gilt insbesondere für die Analyse religiöser Elemente des Krieges, die vielfach in Bezug zur individuellen Motivation der Krieger gesetzt werden. Unter den Bedingungen staatlicher Organisation wird aber die Kohäsion und damit Effektivität von Heeren nicht durch gemeinsames Opfern hergestellt: Solche Akte vollziehen etwa im römischen Heer nur Spezialisten, die allenfalls von Offizieren umgeben sind; die gemeinen Soldaten können die Szene vielleicht nicht einmal sehen.

Das ist keineswegs ein unwürdiges Publikum. Die steile Hierarchie des Militärs, die in der extremen Ungleichheit in Autorität, Salär (Beuteanteil) und Lebensverhältnissen zum Ausdruck kommt, würde durch eine solche Choreographie beim Opfer nur unterstrichen. So diene Religion der Legitimierung und damit – erneut – der Effizienz des militärischen Apparats, wäre aber nicht der Transmissionsriemen, der das auf den einzelnen Krieger überträgt: Strenge Disziplin, das faktische Fehlen alternativer Handlungsoptionen, schließlich gruppendynamische Prozesse in Kleingruppen wie Zeltgemeinschaften¹⁴ – das sind die entscheidenden Faktoren individueller „Motivation“.

Deutlich wird darin auch, daß die „super-strukturellen“ Faktoren (Ideologie) nichts Zusätzliches darstellen, sondern aufs engste mit dem strukturellen, mit dem konkreten Aufbau der Gesellschaft verknüpft sind. Zugleich ist aber vor einer zu statischen Auffassung jener strukturellen Faktoren zu warnen: Gerade unter der Anspannung des politischen Systems, die der Krieg bedeutet, können

¹² Siehe ebd., 51.

¹³ Vgl. Stietenron, Rüpke (Anm. 3), 14.

¹⁴ Siehe für die Moderne Charles C. Moskos, „Why Men Fight: American Combat Soldiers in Vietnam“, *Transaction* 7 (1969/70), 13-23; für die Antike rezipiert von Ramsay MacMullen, „The legion as a society“, *Historia* 33 (1984), 440-456.

interne Spannungen aufbrechen – oder suspendiert werden. So kann gerade die Analyse des Krieges den prekären Zusammenhalt staatlicher Gebilde¹⁵ offenlegen, wenn die Untersuchung prozeßhaft angelegt ist und nicht nur militärische Bewegungen und Kampfhandlungen, sondern auch die Übergänge, Kriegsbeginn wie Kriegsende, in den Blick nimmt. Insbesondere die Untersuchung religiöser Rituale als eines innergesellschaftlichen kommunikativen Codes trägt dazu bei, die Perspektive des Konfliktlösungsprozesses zwischen den beiden Konfliktparteien¹⁶ um die gesellschaftliche Binnenperspektive einer Partei zu erweitern.

Damit wird dann auch die im obigen Beispiel gegebene Beschränkung auf die inneren Verhältnisse des militärischen Apparats aufgegeben. Neben die Analyse der militärischen Spezialisten tritt die der politischen Elite einerseits und der breiten Bevölkerung andererseits. Auch hier gilt es, eine historische Perspektive beizubehalten, wie ein kurzer Blick auf das Problem der Mobilisierung zeigt.¹⁷ Ihre Bedeutung ist unmittelbar mit der technischen Organisation der Kriegführung, mit der Partizipationsrate¹⁸ verbunden. So spielt sie in Kriegen, die mit Söldnerheeren (wie im hellenistischen Osten des antiken Mittelmeerraums oder im frühneuzeitlichen Europa) geführt werden, aber auch in Kolonial-, Nuklear- oder Lenkwaffenkriegen nur eine geringe Rolle, gewann aber enorme Bedeutung für die *levée en masse* oder die totalisierten Kriegsformen des 19. und 20. Jahrhunderts mit ihren Anforderungen auf die Umstellung des gesamten ökonomischen Sektors auf eine Kriegswirtschaft. Die Analyse von Religion und Krieg muß auch diese Komplexität hinreichend reflektieren.

¹⁵ Siehe Michael Mann, *The sources of social power 1: A history of power from the beginning to A. D. 1760*, Cambridge: University Press, 1986.

¹⁶ Zu diesem Ansatz s. Carol R. Ember, Melvin Ember, *Anthropology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981, 407-414; Klaus-Friedrich Koch, „Access to Justice: An Anthropological Perspective“, in: ders. (ed.), *Access to Justice 4: The Anthropological Perspective. Patterns of Conflict Management: Essays in the Ethnography of Law*, Aalphen an den Rijn/Milano: Sijthoff and Noordhoff/Giuffrè, 1979, 1-16.

¹⁷ Siehe Anthony F. C. Wallace, „Psychological Preparations for War“, in: Morton Fried, Marvin Harris, Robert Murphy (edd.), *War: The Anthropology of Armed Conflict and Agression*, Garden City, NY: Natural History Press, 1968, 173-182; Marcel van der Linden, Gottfried Mergner, „Kriegsbegeisterung und mentale Kriegsvorbereitung“, in: dies. (Hgg.), *Kriegsbegeisterung und mentale Kriegsvorbereitung: Interdisziplinäre Studien* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 61), Berlin: Duncker & Humblot, 1991, 9-23; Bernd Ulrich, „Kampfmotivationen und Mobilisierungsstrategien: Das Beispiel Erster Weltkrieg“, in: Stietenron, Rüpke (Anm. 3), 399-419. Die besondere Situation des „August '14“ mit dessen weitreichender Kompromittierung deutscher Wissenschaftler und der breiten literarischen Nachwirkung hat den Blick auf antagonistische oder passive Sektoren der Gesellschaft in der deutschen Forschung behindert. Man muß auf die fehlende Kriegsbereitschaft 1939 verweisen – nicht als Entschuldigung, sondern als Hintergrund des fast sechs Jahre aufrechterhaltenen Kriegseinsatzes für ein verbrecherisches Regime.

¹⁸ Zum Begriff der *military participation rate* und einer darauf aufbauenden Gesellschaftstypologie s. Stanislav Andreski, *Military Organization and Society*, London: Routledge & Kegan Paul, ²1968.

Die geforderte kulturwissenschaftliche Analyse von Religion verlangt also eine möglichst umfangreiche Einbeziehung des gesellschaftlichen und historischen Kontextes. Sie muß sich daher auf wenige, möglichst prägnante Fallstudien beschränken. Die folgende Untersuchung konzentriert sich auf zwei vormoderne, aber staatlich organisierte Hochkulturen, Rom in erster Linie, dann aber auch Zentralmexiko. Beide Kulturen zeichnen sich durch intensive militärische Aktivitäten und einen prominenten religiösen Apparat aus; die Analyse kann zeigen, wie durchaus archaisch wirkende Rituale in schon hochdifferenzierten Gesellschaften funktionieren: Gesellschaftliche Komplexität ist kein auf die Moderne beschränktes Phänomen.

3 Religiöse Elemente des Krieges: Rom

3.1 Vorbereitung

Wie in vielen antiken *poleis* war in Rom die Wehrpflicht ein definierendes Element der „staatsbürgerlichen“ Identität: In den römischen Legionen durften nur römische Bürger (*cives Romani*) Dienst leisten. Der militärische Apparat beschränkte sich jedoch nicht auf diese Gruppe. Auch wenn man von dem wohl vor allem aus nichtrömischen Elementen bestehenden Troß absieht, spielten nicht-römische Truppenteile – in der Republik vor allem die italischen Bundesgenossen, in der Kaiserzeit die erst bei der Entlassung mit dem Bürgerrecht belohnten Auxiliareinheiten – in der Kriegführung selbst eine große Rolle. Römer wie Nicht Römer wurden durch einen auf die Person des Feldherrn (später des Kaisers als imaginären Feldherrn) zu leistenden bedingungslosen Eid der militärischen Disziplin unterstellt; die auf dem Ausmarsch vorgenommene *lustratio exercitus* dürfte wie eine (früh-)neuzeitliche Truppenparade die hierarchisch strukturierte und auf den Feldherrn fixierte Einheit der agierenden Streitmacht ihren Mitgliedern vorgeführt haben.

Sieht man von der Musterung ab, begann für den individuellen Krieger der Krieg erst hier. Auch als römischer Bürger, selbst wenn er in Rom wohnte, war er an der *Entscheidung* über den Krieg praktisch nicht beteiligt. Der – nicht immer bemühte¹⁹ – Kriegsbeschluß in der Volksversammlung war ein Akt demonstrativer Zustimmung, ein „Konsensritual“,²⁰ das nur ein einziges Mal (und nur im ersten Anlauf) scheiterte (200 v. Chr.). Streitthemen in der Mobilisierungsphase waren die Einbeziehung von Römern ohne hinreichend qualifizierendes Vermögen oder von Nichtbürgern, desgleichen die Mißachtung früher erreichter Ränge

¹⁹ Jörg Rüpke, *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart: Steiner, 1990, 123 f.

²⁰ So Egon Flaig, „Entscheidung und Konsens: Zu den Feldern der politischen Kommunikation zwischen Aristokratie und Plebs“, in: Martin Jehne (Hg.), *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik* (Historia Einzelschriften 96), Stuttgart: Steiner, 1995, 77-127, bes. 81-91.

bei der Einstufung einzelner, erneut eingezogener „Veteranen“: Statusfragen, Prestige, nicht die *Entscheidung* über den Krieg als solchen wurden nach Auskunft unserer Quellen thematisiert – was nicht bedeuten muß, daß über diesen Krieg einhelliger Konsens herrschte.

Die religiöse Ebene wurde erst dort berührt, wo es um die Frage ging, wer das Heer leitete. Eine Reihe von divinatorischen Akten (Auspizien) stellte die Legitimation des ausziehenden Feldherrn (Feldherrinnen hatte nur der ein oder andere „barbarische“ Gegner) sicher. Der politische Charakter dieser Akte ist zumeist darin gesehen worden, daß der Beamte, der die Auspizien für sich selbst einholte, das Ergebnis weitestgehend kontrollieren konnte: Er tat, was er wollte, und konnte das Volk glauben machen, er habe den göttlichen Segen dazu. Eine solche Interpretation verkennt die in der Konstruktion des Rituals liegenden Möglichkeiten und Wirkungen. Die in der späten Republik praktizierten Auspikationsrituale zeichnen sich durch das weitgehende Fehlen von Öffentlichkeit aus; die Öffentlichkeit erfährt nur das von dem jeweiligen Beamten *behauptete* Ergebnis des in der Nacht zuvor (bei der Vogelschau im engeren Sinne) oder abseits von einem Spezialisten (beim Tripudium, dem Beobachten des Freßverhaltens dazu gehaltener Hühner) durchgeführten Aktes. Das waren keine (von hydraulischen Konstruktionen) wie von Götterhand bewegte Tempeltüren während eines öffentlichen Opfers,²¹ war keine vor Schlachtbeginn (aus einem Versteck freigelassene) wie göttergesandt auftauchende weiße Hirschkuh, die die Unsicherheit vor der Schlacht beseitigen sollte.²² Die Funktion solcher Rituale dürfte statt dessen in der politischen Elite zum Tragen gekommen sein, die Magistrate wie Priesterämter besetzte: Die fehlende beweisbare „Objektivität“ des Ergebnisses des divinatorischen Aktes ermöglichte nicht nur die Behauptung des aktiv werdenden Beamten, sondern auch den Widerspruch der etwa im Augurenkollegium sitzenden *peers*, die *obnuntiatio*. Der so handelnde zukünftige Feldherr öffnete seine Aktionen damit für letzte Einspruchsmöglichkeiten in einem komplizierten Prozeß der Herstellung von Konsens in der Führungsschicht. Erst die im Fehlen göttlicher Einsprüche konzeptualisierte Herstellung endgültigen Konsenses in der Führungsschicht bot die Legitimation, auf die der Akteur auch im Falle des Scheiterns, der Niederlage zurückgreifen konnte.²³ Typischerweise ist es nur der tote, nicht mehr im fortgesetzten Dialog repräsentierte Gescheiterte, dessen religiöse Legitimation anschließend bezweifelt wird.²⁴ Anders als im mittelalterlichen China wurde der unterlegene römische General nicht hingerichtet; die Konsequenzen für die weitere Karriere waren sogar auffallend schwach.²⁵

²¹ Konstruktionszeichnungen für solche Einrichtungen finden sich bei antiken Architekten.

²² Dieses Strategem soll sich Sertorius bedient haben: Gellius, *Noctes Atticae* 15,22,1-9.

²³ Siehe etwa Livius 22,42,7-9 zur Niederlage bei Cannae 216 v. Chr.

²⁴ Siehe etwa Cicero, *De divinatione* 1,37, zu C. Flaminius, der in der Schlacht am Trasimenischen See (217 v. Chr.) den Tod fand.

²⁵ China: Herbert Franke, *Zum Militärstrafrecht im chinesischen Mittelalter* (SB Bayer. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl. 1970,5), München: Akademie, 1970. – Rom: Nathan Rosen-

Das bisher beschriebene System zeigt Grundmuster oligarchischer Systeme. Während die Führungsgruppe, im republikanischen Rom die Nobilität, nach außen gegenüber dem Volk ein hohes Autoritätsgefälle aufrechterhalten mußte, sollte das Innere durch Homogenität ausgezeichnet sein. Das republikanische Rom löste das zweite Problem vor allem durch konkurrierende Kompetenzen (Kollegialität, Vetorecht) in der „Exekutive“, unter den wenigen Beamten, und einer peinlich beachteten Rangordnung unter den Senatoren insgesamt.²⁶ Zu den *checks and balances* gehörte das Auspizienwesen und – neben dem Prinzip kurzer Amtszeiten (Annuität) – auch ein räumliches Kriterium, das ein Maximum an Durchgriffsmöglichkeiten im äußeren und militärischen Bereich mit starken Einschränkungen magistratischer Gewalt im Stadtinneren verband. Entsprechend ihrer politischen Bedeutung wurde diese Trennlinie religiös stark markiert; das schlug sich in elaborierten Grenzüberschreitungsriten, die Kleiderwechsel einschlossen, nieder.²⁷ In dieses System korrespondierender Rituale gehörte die ursprüngliche Form der Öffnung der Ianus-Pforten²⁸ ebenso wie der Triumphzug.

3.2 Kriegszug

Ein vollständiges Inventar der im Krieg durchgeführten Rituale oder gar aller in militärischen Einrichtungen ausgeübten Kulte soll hier nicht gegeben werden.²⁹ Spektakuläres fand sich im Normalfall nicht darunter; es handelte sich zum größten Teil um Routinerituale, die der Feldherr wohl im engen Kreis seines Stabes durchführte oder gar an Spezialisten delegierte. Immerhin definierten solche Handlungen Ordnungen: räumliche Ordnungen vor allem, wenn ein Fluß überschritten oder ein Lager errichtet wurde, gelegentlich auch zeitliche Ordnung, wenn ein populärer Feiertag, soweit es die militärische Situation zuließ, im Heer gefeiert wurde – dann allerdings unter allgemeiner Beteiligung mit Essen und Trinken in jeder Zeltgemeinschaft (*contubernium*). Derartigen Feiern dürften aber kultische Zentren, wie sie in Rom durch die zugehörigen Tempel oder bestimmte, auch außerstädtische Kultorte gegeben waren, gefehlt haben.

stein, *Imperatores victi: Military Defeat and Aristocratic Competition in the Middle and Late Republic*, Berkeley: University of California Press, 1990; Einschränkungen der radikalen These Rosensteins nimmt W[illiam] V. Harris, „On Defining the Political Culture of the Roman Republic: Some Comments on Rosenstein, Williamson, and North“, *Classical Philology* 85 (1990), 288-293 (responses: 294-8), vor.

²⁶ Dazu Egon Flaig, „Die Pompa Funeris: Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik“, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 115-148.

²⁷ Dazu umfassend Rüpke 1990 (Anm. 19).

²⁸ Rüpke, „Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom“, in: Hans Wißmann (Hg.), *Krieg und Religion*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, 55-78, hier 68 f.

²⁹ Vgl. die Tabelle in Rüpke 1990 (Anm. 19), 243.

Um Öffentlichkeit freilich war der Feldherr bemüht, wenn er in der Schlacht ein Gelübde ablegte. Nicht nur, daß die angerufene Göttin (oder Gott) ihn hören sollte oder die umstehenden Kämpfer ihre Anstrengungen im Vertrauen auf die erwartete göttliche Hilfe steigern würden – beides besaß große Bedeutung, da das Gelübde (*votum*) zu den elementaren und verbreitetsten Formen altmediterraner Religiosität gehörte.³⁰ Unter einer politischen Perspektive ist aber wichtiger, daß mit dem Gelübde, das üblicherweise die Errichtung eines Tempels (und Kultes) für die angerufene Gottheit oder die Abhaltung von Spielen (*ludi votivi*) zum Inhalt hatte, Entscheidungen gefällt wurden: Entscheidungen über die Verwendung der Beute, über die Art der Festschreibung des erhofften Sieges – und des Siegers! – im kollektiven Gedächtnis (eben über einen Tempel oder dergleichen) sowie – durch Einzug einer ganz neuen Gottheit – Entscheidungen über die Zusammensetzung des stadtrömischen Pantheons. Der Großteil der römischen Tempel ging auf solche Schlachtgelübde zurück, Entscheidungen über die Architektur und Topographie der Stadt, die nur in geringem Maße noch durch den Rest der Nobilität korrigiert werden konnten.

Es lohnt sich, einen Moment bei diesem Punkt zu verweilen. Er beleuchtet exemplarisch den religiösen Charakter römischer Politik ebenso wie den politischen Charakter römischer Religion. Zunächst ist festzustellen, daß die beschriebene Initiative im Tempelbau (um den geläufigsten Fall herauszugreifen) auf Magistrate beziehungsweise Feldherrn während ihrer meist kurz bemessenen Amtszeit beschränkt war. Erst im Inneren dieses schmalen Amts- und Zeitkorridors bestand dann ein recht weites Spektrum von Handlungsalternativen, für das der Konsens der Standesgenossen gegeben oder herbeizuführen war. Dieser Konsens blieb aber notwendig: Handeln, das im gemeinsamen Rahmen verblieb, konnte die herrschende Schicht gegebenenfalls auch im Nachhinein durch ein kompliziertes System juristischer und religiöser Vetomechanismen und Annullierungsmöglichkeiten erzwingen: Wenn es sein mußte, ließen sich auch noch in der spätesten Republik bei der während der Exilzeit des Eigentümers erfolgten Dedikation von Ciceros Haus genügend religiöse Formfehler finden, die die Wiederherstellung des *status quo ante*, den Privatbesitz also, erlaubten.³¹ Eine Institutionalisierung dieses Konsenses findet sich in der Bestimmung des Jahres 304, die einen Senatsbeschluß zur Voraussetzung der Dedikation als des abschließenden Übertragungsaktes an die Gottheit erhob. Diese „öffentlich-rechtliche“ Dedikation stellte keine notwendige Bedingung für die Einführung des Kultes dar, verpflichtete aber den Staat zur Übernahme der Folgekosten des neuen Kultes.³²

³⁰ F. T. van Straten, „Gifts for the Gods“, in: H[endrik] S[imon] Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion 2), Leiden: Brill, 1981, 65-151; Tullia Linders, Gallög Nordquist (edd.), *Gifts to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985* (Boreas 15), Uppsala: [Universität], 1987.

³¹ Siehe die Reden Ciceros „Über die Antwort der Haruspices“ und „Über sein Haus“.

³² Livius 9,46,7. Die Überlieferung interpretiert das Gesetz als Folge der Flavischen Dedikation des Concordiatempels; die Möglichkeit bloßer tribunizischer Zustimmung war wohl

Es gab noch einige spezifischere Rahmenbedingungen, die der Phantasie im Tempelbau Grenzen auferlegten. Dabei handelte es sich um sakralrechtliche Grundsätze, etwa daß bei einem Tempel für mehrere Götter jede Gottheit eine eigene *cella*, einen eigenen Raum für ihre Kultstatue erhalten mußte oder daß durch den Bau augurale Beobachtungslinien nicht behindert wurden.³³ Ansonsten scheint selbst die Wahl des Ortes einigermaßen ins Belieben des Initiators gestellt gewesen zu sein, solange dadurch nicht anderweitige sakrale oder private Rechte verletzt wurden.³⁴

Die auf Konsens zielende breite Machtlagerung zeigt sich beim Tempelbau in der Beteiligung verschiedener Personengruppen.³⁵ Für die Erstellung des *templum*, desjenigen Raumes, auf dem der eigentliche Tempelbau, die *aedes*, errichtet wird, wurden Auguren benötigt, die eine *liberatio* und eine *effatio* vornahmen, eine Befreiung von etwaigen anderweitigen religiösen Ansprüchen und eine sakralrechtlich eindeutige Definition des Raumes. Bei der Dedikation war die Mitwirkung eines Pontifex vonnöten, der die Formeln vorsprach und den deiktischen Gestus der Berührung der raummarkierenden Binden beziehungsweise des schon erstellten Türpfostens durchführte. Der Dedikant selbst benötigte, wenn er kein Amt mehr ausübte, eine erneute Amtslegitimation durch die Wahl zur vorübergehenden Spezialmagistratur der *duoviri aedibus dedicandis*. Falls der Initiator zu diesem Zeitpunkt nicht mehr lebte, wurde mit einer gewissen Präferenz dem Sohn dieses Amt eingeräumt. Eine Beteiligung weiterer Entscheidungsträger entfiel – aber nur, solange zur Finanzierung keine vom Senat verwalteten Mittel benötigt wurden.

irreal. Seit dem zweiten Viertel des 2. Jhs. v. Chr. schrieb ein Plebiszit die Beteiligung des Volkes vor (Cicero, *De domo sua* 127). Das Problem des Handlungsspielraums hat – unter Betonung der senatorischen Kontrolle – H[enry] Bardon, „La naissance d'un temple“, *Revue des Etudes latines* 33 (1955), 166-182, bis in die Kaiserzeit aufgearbeitet.

³³ Z. B. Livius 27,25,8 (danach in der Exempla-Sammlung des Valerius Maximus 1,1,8); Festus 466,36-468,3 Lindsay.

³⁴ Zu den bodenrechtlichen Implikationen der *consecratio* s. Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4), München: Beck, ²1912, 467 f. 477 f. Zum folgenden Details und Belege ebd., 471-7. 527 f. Daß die Wahl des Ortes und die daraus resultierende Symbolik sehr individuellen Gesichtspunkten folgen konnte, zeigt das Beispiel des vom Sohn eingelösten Gelübdes des M'. Acilios Glabrio: *Pietati aedem consecratam ab Acilio aiunt eo loco quo quondam mulier habitaverit, quae patrem suum inclusum carcere mammis suis clam aluerit: ob hoc factum, impunitas ei concessa est* (Festus 228,28-32 L).

³⁵ Diesen Punkt stellt schon H. Jordan, „De sacris quibusdam in hemerologio fratrum Arvalium commemoratis“, *Ephemeris epigraphica* 1 (1872), 229-240, hier 233, heraus. Allerdings möchte ich seiner Differenzierung *consecratio*-Pontifices und *dedicatio-magistratus* nicht folgen: Diese rechtssystematisch motivierte Auftrennung wird durch die Quellen nicht bestätigt. Vgl. Varro, *De lingua latina* 6,54 und Festus 476,14-18 L.

3.3 Rückkehr

Der bislang gewonnene Eindruck, daß die politische Relevanz der kriegerischen Riten mehr an der „Heimatfront“ als auf dem Schlachtfeld lag, bestätigt sich bei der Untersuchung der Wiedereinzugsriten, der Rückkehr des Feldherrn, eventuell auch des Heeres. Das zentrale und komplexeste Ritual war der Triumph, der einen siegreichen Feldzug abschloß: ein Einzug des geschmückten Heeres in die Stadt, eine lange Prozession, die Gefangene und Beute, sogar Kriegsszenen in lebenden Bildern oder Gemälden präsentierte; im Zentrum der wie der Stadtgott Iuppiter Optimus Maximus geschmückte Triumphator auf einem Wagen.

Es ist unstrittig, daß der Triumphzug, insofern er Teil eines alten Systems kriegerischer Riten der Beutedarstellung und Einlösung des Auszugsgelübdes vor dem auf dem Kapitol residierenden Iuppiter Optimus Maximus war, stattfinden mußte (sofern der Kriegsverlauf Anlaß zur Dankbarkeit vor dem Gott bot). Gleichwohl war der Triumphzug in historischer Zeit (und bis er zum kaiserlichen Monopol wurde) Gegenstand von Verhandlungen, langen und zähen Verhandlungen, die Ausrichtung, Finanzierung und Terminierung der Feier betrafen. Der Anspruch des Feldherrn war prinzipiell gegeben, aber in jedem Einzelfall prekär. Es ist sicher nicht verkehrt, sich den antagonistischen Charakter der Situation vor Augen zu führen: Vor der Stadt ein siegreicher Feldherr mit gerüstetem Heer, der in rituellem Rahmen als Militär und mit Militär in die „entmilitarisierte Zone“ der *urbs Roma* einziehen und mit der feierlichen Präsentation seiner Beute ein Höchstmaß an Prestige bei der städtischen Bevölkerung einheimsen wollte. Im Innern die *peers*, die den Anspruch kannten und – sie wären vielleicht bald selbst in der Lage – anerkannten, aber dennoch das Schlimmste, einen *unausholbaren* Prestigevorsprung des Kandidaten, verhindern wollten.

Religion nimmt hier offensichtlich eine andere Funktion wahr als bei den bisher besprochenen Ritualen. Sie dient nun – darin vergleichbar mit dem aus der Gelübdeerfüllung resultierenden Tempelbau – als Medium, äußeren, militärischen Erfolg in inneres, binnengesellschaftliches, städtisches Prestige umzusetzen. Dieses Prestige ist nicht amorph, sondern wird, soweit es geht, in feste Formen, die Vergleichbarkeit in der Nobilität gestatten, gegossen. Was zählt, ist nicht die Frage, ob auf dem Schlachtfeld fünf- oder zehntausend Gegner getötet wurden, zehn oder zwanzig feindliche Stämme sich unterworfen haben: alles Dinge, die sich ohnehin einer praktikablen Nachprüfung entziehen. Was zählt, sind die (im mathematischen Sinn) Funktionswerte dieser Erfolge, wie sie sich nach den Verhandlungen mit dem Senat, dem repräsentativen Organ der Nobilität, darstellen: Reicht es für einen Triumph, nur für einen Einzug zu Fuß (*ovatio*) – oder fühlt sich der Feldherr so hintergangen, daß er auf eigene Kosten einen Triumphzug auf dem Albanerberg organisiert? Was später im Leichenzug des Feldherrn zählen und seiner Familie auf alle Zeiten zuzurechnen sein wird, ist, ob der Verstorbene mit dem Triumphalgewand bekleidet werden darf oder nicht.

Es ist klar, daß solche Entdifferenzierungsstrategien nur eingeschränkten Erfolg haben konnten. Was für die Zeitgenossen genauso zählte, war die Dauer

des Triumphzugs – ein, zwei, gar drei Tage –, war die Länge des Zuges, Zahl und Ansehen der Gefangenen, der Aufwand für die anschließende Volksspeisung, war der Umfang der sich anschließenden *ludi triumphales*, die Ausstattung, Länge, Qualität der Vorführungen. Was das Ritual der *pompa funebris*, der Prozession der Totenmasken im Trauerzug des jüngstverstorbenen Familienmitgliedes, mit der jeweiligen Kleidung auf das höchste erreichte Amt reduzierte, verschaffte sich in der Explosion der Ehreninschriften seit Augusteischer Zeit anderweitig Raum: Vollständigkeit der Ämter und die Angabe weiterer Qualifikationen (gewählt als Kandidat des Kaisers, im gesetzlichen Mindestalter und ähnliches) wurden in diesen Texten geradezu zur Manie.

4 Rituale mit und ohne Zuschauer: Für wen und was ist „Staatsreligion“?

Fragt man nach der politischen Funktion von Religion, steht der kommunikative Aspekt religiöser Handlungen im Vordergrund. Daraus ergibt sich die Frage nach den Akteuren, den „Sendern“ und „Empfängern“. Es sind in Rom in erster Linie die politischen Führungskräfte, denen wir unter den religiösen Akteuren begegnen, Magistrate mit oder ohne militärische Kompetenz. Die Mitglieder der hier relevanten Priesterschaften – sie gehören derselben Schicht an, sitzen fast durchgehend im Senat – haben Beratungskompetenz, haben Einspruchsrechte; Protagonisten der Riten sind sie kaum.

Zwei Gruppen von Ritualen lassen sich deutlich unterscheiden: öffentliche und nichtöffentliche. Die politische Funktion der letzteren liegt vor allem in der Legitimation der politisch-militärischen Führungskräfte sowie in deren eigener Rollenvergewisserung – man denke an den Kleidungswechsel des ausziehenden Feldherrn, der beim Überschreiten der Stadtgrenze das Bürgerkleid der Toga mit dem Feldmantel (*sagum*) vertauscht. Kommunikation findet in diesen Ritualen vor allem unter den Mitgliedern der Führungselite, zwischen Magistraten, Senatoren und den Priestern aus dieser Gruppe statt.

Die öffentlichen Rituale sind vor allem nach dem Krieg angesiedelt. An erster Stelle steht hier der Triumph. Er ist individualisierend, stellt den Feldherrn, genauer den am Tage des Sieges unter seinen eigenen Auspizien handelnden General heraus.³⁶ Der Name desjenigen, der schließlich auf dem Kapitol seinen Lorbeerkrantz in den Schoß der Iuppiter-Statue niederlegt, wird in einer Liste festgehalten: Bei der ältesten erhaltenen inschriftlichen Namensliste von Magistraten, den *Fasti Barberini*, handelt es sich um keine Konsul-, sondern um eine, vielleicht auf dem Kapitol geführte Triumphatorenliste. Angesichts der auch sonst dem

³⁶ In der republikanischen Konstruktion des von zwei Konsuln angeführten Heeres wechselte der Oberbefehl täglich – nur ein Konsul hat die auf Auspizien beruhende unumschränkte Handlungskompetenz.

Triumph zugemessenen Bedeutung ist es denkbar, daß schriftliche Dokumentation von Amtsträgern in Rom hier, nicht beim Konsulat, ihren Ausgang nahm.

Trotz aller Individualisierung kann das im Triumph errungene Prestige auch übertragen werden. Das zeigen insbesondere diejenigen, die im Zug mitmarschieren, ohne am Krieg teilgenommen zu haben: der versammelte Senat, der den Feldherrn am Stadttor begrüßt hat und sich dann einreihet, und die Kinder des Triumphators, die auf seinem Wagen mitfahren können. Letztere gewinnen hier einen Anteil am Prestige des Vaters, das ihnen zu einem späteren Zeitpunkt – beim Begräbnis des Triumphators – im erneuten Erscheinen des Triumphalgewandes noch einmal, sozusagen meßbarer, zugute kommt.

Der Wunsch, dem im Triumphzug demonstrierten (kriegerischen) und errungenen (städtischen) Erfolg Dauer zu verleihen, bestimmt die weitere Ausgestaltung des Triumphes, die den festen rituellen Rahmen überschreitet: Architektonische Monumente, die in der Bogenarchitektur rituelle Elemente des Zuges aufgreifen,³⁷ halten die Erinnerung an Sieg und Triumphzug fest; das kaiserliche Monopol auf den Triumph, das die häufige Wiederholung mit denselben Personen erlaubt, versucht, die in der Kontingenz des Einzelsieges erwiesene *virtus* als dauerhafte Eigenschaft der Person des Kaisers bzw. der kaiserlichen Familie, der *domus Augusta*, auszuweisen.³⁸ Die konkrete Ausgestaltung des Zuges, die sich anschließenden Spiele: den Möglichkeiten, Aufwand zu treiben, sind kaum Grenzen gesetzt. Gleichwohl, das ist zu betonen, bleibt eine feste Struktur des Gesamtrituals zu erkennen: Triumph bleibt Triumph, selbst bei Verdoppelung oder Verlängerung auf drei Tage bleibt er ein zeitlich ganz eng begrenztes Ereignis; ein späteres Auftreten im Triumphalgewand, wie es von Marius bezeugt ist, mußte tiefe Irritationen auslösen.³⁹

Entscheidende Bedeutung für das kollektive Gedächtnis kommt damit dem Tempelbau zu. Der Bau von Votivheiligtümern zeigt nicht, daß römische Siege fast immer auf der Kippe standen und daher in öffentlichen Gelübden des Feldherrn die Mobilisierung letzter Ressourcen nötig machten. Der regelmäßige Bau zeigt vielmehr, daß auch im Baugelübde der Aspekt „Krisenritual“ nur eine untergeordnete Rolle spielt. Schon auf dem Schlachtfeld muß der römische General sich Gedanken über die Visualisierung seines Sieges in Rom machen. Nicht täglich über Zeitungen verbreitete Karten mit neuen Frontverläufen (die zur Dokumentation vormoderner Kriegführung ohnehin nur unzulänglich wären) ermöglichten Anschauung. Erst die Tafeln, Szenen und Gefangenenmassen, ja auch

³⁷ Zum Triumphbogen s. Albrecht Germann, „Zum römischen Triumphbogen: Der Bogen von Orange“, *Altsprachlicher Unterricht* 31,2 (1988), 69-81.

³⁸ Zur „Theologie des Sieges“ und Siegers s. Tonio Hölscher, *Victoria Romana: Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesensart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jhs. n. Chr.*, Mainz: Zabern, 1967; François Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose* (Théologie historique 89), Paris: Beauchesne, 1992.

³⁹ Vermutlich im Jahr 105 v. Chr. trat Marius mit seinem Triumphalgewand im Senat auf: Livius, *periochae* 67; Plutarch, *Marius* 12,2-5. S. a. die Ehreninschrift für Marius *CIL* 1²,195, 18,16-19.

Geldgeschenke des Triumphzugs und – dauerhaft – Ausmaß und Ausschmückung des aus der Beute errichteten Tempels führten den Umfang und die Bedeutung des Sieges der zurückgebliebenen Einwohnerschaft (vielleicht auch den Soldaten selbst) vor Augen.

Die rituelle Kommunikation zwischen der römischen, insbesondere stadtrömischen Bevölkerung und der Elite konzentriert sich auf die Nachkriegsphase, genauer: Nachsiegphase – Niederlagen werden in diesem Rahmen nicht thematisiert, große Gefallenenriten wie in Athen gibt es trotz des Wehrpflichtsystems, und der damit gegebenen personellen Bande zwischen Kämpfenden, das heißt Getöteten, und der Zivilbevölkerung, nicht. Die nach Ausweis der Mobilisierungserfolge in der mittleren und späten Republik erstaunlich hohe Bereitschaft zum Kriegsdienst wird nicht erst durch Appelle hergestellt oder während des Krieges aufrecht erhalten: Für jeden neuen Krieg wird sie jeweils schon vorausgesetzt, während des Krieges wird der „Kriegszustand“ nicht eigens markiert. Scharf formuliert: Krieg ist in Rom ein räumliches, kein zeitliches Phänomen – jedenfalls solange nicht die Stadt Rom selbst bedroht war, was, selten genug, zum Ausnahmezustand des *tumultus* führte. Appellcharakter gewinnt erst die Vorführung des Ertrages des – natürlich – siegreichen Krieges.

Ein Vergleich mit den nicht minder aufwendigen Nachkriegsritualen der Azteken macht das römische System deutlicher. Geprägt werden diese mexikanischen Nachkriegsriten durch den Menschenopferkomplex. Darin spielt die persönliche Beziehung zwischen dem aztekischen Krieger, der seinen Gegner gefangen genommen hat, und diesem Gefangenen eine zentrale Rolle. Die Verlagerung des Tötungsaktes in die Hauptstadt Tenochtitlan ermöglicht eine extreme Individualisierung, die im Herumtragen, im Anlegen der abgezogenen Haut des Getöteten durch den Sieger und seine Familie ihren letzten Ausdruck findet. Im ganzen gesehen, ist es der Status des Kriegers, der hier in der Öffentlichkeit des Rituals und in der Präsenz der Trophäen bis in die Vororte hinein Aufwertung und Absicherung erfährt.⁴⁰

Zur politischen Funktion dieser Rituale gehört aber auch, die gesellschaftlich zentralen, für die konkrete Kriegführung aber marginalen Priesterschaften in eine zentrale Position für die Tötungsakte zu bringen. Sie sind es, die die Choreographie bestimmen und prägen, sie organisieren einen Rahmen des Tötens, der (Zwei-)Kampfhandlungen einen nur eng begrenzten Spielraum läßt, sie allein vollziehen den eigentlichen, als kosmologisch bedeutsam gedeuteten Tötungsakt. Hier erscheint der Menschenopferkomplex als Teil einer stark differenzierten Gesellschaft, in der soziale Mobilität vor allem auf kriegerische Erfolge hin kanalisiert wird. Selbstverständlich unterstreicht die Choreographie der Rituale die zentrale Position des Herrschers, der im Zuge der starken Expansion im Aufstieg

⁴⁰ Für eine detaillierte Analyse gerade dieses Aspektes: David Carrasco, „Give Me Some Skin: The Charisma of the Aztec Warrior“, *History of Religion* 35 (1995), 1-26.

aus den stadtstaatlichen, aristokratisch geprägten politischen Gebilden, die das 14. Jahrhundert bestimmt hatten, begriffen ist.⁴¹

Noch ein drittes Ziel verfolgt die politische Kommunikation der hauptstädtischen Rituale. Zuschauen können den aztekischen Siegesakten aus sicherem, zum Teil sogar verstecktem Ort auch Mitglieder der politischen Führungsschichten unterworfenen oder feindlicher Staaten. In dem sich erst allmählich stabilisierenden aztekischen Hegemonialsystem des dicht besiedelten Zentralmexikos mit seiner Vielzahl politischer Einheiten, die durch instabile „Dynastien“ und wechselnde Allianzen charakterisiert waren, kam auch diesem Element hohe Bedeutung zu.

Daß das letztgenannte Element auch in Rom eine Rolle spielte, läßt sich sicher nicht ausschließen; im Bericht des jüdischen Generals, Kriegsgefangenen und Historikers *Flavius Josephus* über den Triumph, den *Vespasian* und *Titus* über das jüdische Volk feierten (*Bellum Iudaicum*, Buch 7), existiert ein einschlägiges Zeugnis dafür. Eine prominente Rolle (wie in Tenochtitlan?) spielte dieser Aspekt aber nicht. Die politische Funktion war auf die Führungsschicht, ihr inneres Gefüge und ihr Verhältnis zum Volk, gerichtet. In den Ritualen, die den Feldzug begleiteten, ging es so im Verlauf

- um die Legitimation des Feldherrn, die nicht demonstrativ, sondern *e contrario*, aus dem Fehlen von Einsprüchen, erfolgte;
- um die besonders problematische Kontrolle des Feldherrn auf dem Kriegszug, die der Kollege, senatorische Gesandte (*legati*) oder politische Freunde (*amici*) sicherstellen mußten; und schließlich
- um die Kontrolle der Umsetzung kriegerischer und dadurch bedingter ökonomischer Erfolge in heimische politische Macht: Das erfolgte durch eine Regulierung der „Codes“, die diese Um- und Übersetzung leisteten.

5 Was für eine Politik, was für eine Religion?

So sehr im Vorhergehenden *Mechanismen* sozialen Verhaltens herausgearbeitet worden sind, muß doch betont werden, daß römische Kriegführung keine ritualisierte Automatik darstellte. Die funktionalen Leistungen von Krieg hingen hier – wie in anderen Gesellschaften – von den Verhältnissen im geographischen Großraum ab – das muß jede auf das Gesellschaftsinnere konzentrierte Analyse von Krieg in hochkulturellen Gesellschaften (wie diese Gesellschaften selbst) berücksichtigen. Der Kriegserfolg war nur bedingt zu prognostizieren, die Reaktionen der Gegner beziehungsweise Grenzvölker waren nicht verfügbar. Der enorme Aufwand der Kriegsvorbereitungen, die Erfolgsaussichten mußten kalkuliert werden. Auch auf anderen Gebieten konnte man sich Sporen verdienen – doch

⁴¹ Dazu Hanns J. Prem, *Geschichte Alt-Amerikas* (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 23), München: Oldenbourg, 1989, 28-30.

keine Lorbeeren, wie sie der Triumphator als Kranz im Haar trug.⁴² Rationalität war ebenso im Prestigestreben des einzelnen verankert, der die langfristige Positionsverbesserung der Familie im Auge hatte, wie im Senat (der Vollversammlung der Konkurrenten), der an verbesserten, nicht verschlechterten Startbedingungen im Folgejahr interessiert war. Bis zum Beginn des 1. Jhs. v. Chr., bis zum Bundesgenossenkrieg, spielte sich jegliche kriegerische Aktivität darüber hinaus in einem zwar dominierten, aber gleichwohl komplexen System von Allianzen ab.

Krieg bildete in diesem System – soweit er nicht von außen aufgezwungen wurde – eine Möglichkeit, die eigene Position – unter Anspannung der eigenen Kräfte – innerhalb des Systems „internationaler“ Beziehungen deutlich zu verbessern. Parallel zu dieser gesamtgesellschaftlichen Chance war aber auch die Möglichkeit zu erheblichen Differenzierungen, zur Positionsverbesserung innerhalb des Systems innergesellschaftlicher Beziehungen gegeben. Insofern stellte Krieg für die Führungsschicht in besonderer Weise eine Streßsituation dar. Eine Streßsituation, die die Religion mit ihrem Repertoire von Verhaltensweisen mit Regeln, „Spielregeln“ für die Kommunikation der beteiligten politischen Gruppen, versah.

Diese Religion, die im letzten Satz als Subjekt auftrat, war kein unitarisches System. Zunächst ist festzuhalten: Vom Standpunkt der Masse des Volkes und der Masse der Orte, an denen regelmäßig Kult stattfand, her betrachtet, war die Mehrzahl der behandelten Riten nicht in alltägliche Religionsvollzüge eingebunden. Es handelte sich um ein eigenes, kohärentes System, das in seinen Elementen vielfach aufeinander verwies: die Wahlauspizien auf die Auszugsauspizien, die Auszugsgelübde im Kapitol auf die Einlösung dieser Gelübde durch die Niederlegung des Lorbeerkränzes im selben Tempel auf dem Höhepunkt des Triumphzuges. „Kriegsreligion“ charakterisierte diesen Handlungszusammenhang ganz unzulänglich, um „Religionskrieg“ geht es schon überhaupt nicht.

Eine speziell für die Bedürfnisse der Soldaten (vor allem der römischen Legionäre) konzipierte Religion ist als eigenes System nicht zu erkennen: Ein eigentlicher Feldzeichenkult existierte bei aller Verehrung nicht; die kaiserzeitliche Verehrung von Genien militärischer Einheiten folgte den allgemeinen Linien der kultischen Selbstthematization gesellschaftlicher Verbände. Wo – über einzelne Akte feldherrlicher Legitimation durch Divination hinaus – Krisenstimmung akut wurde, erfolgte die Bedarfsdeckung über externe Spezialisten, individuelle Anbietern wie Wahrsagern.⁴³ Das deckt sich freilich mit den Verfahren in der Heimat: Für Situationen, die über das hinausgingen, was durch das Institut der Sitte innerhalb der fundamentalen Sozialstrukturen abgedeckt war, wurden Spezialisten eingeschaltet, die an bekannten Orten ihre religiösen Dienstleistungen

⁴² Vgl. zur Diskussion der Alternativen Rüpke, „Wege zum Töten, Wege zum Ruhm: Krieg in der römischen Republik“, in Stietencron, Rüpke (Anm. 3), 216-219.

⁴³ So während der überlangen Belagerung des spanischen Numantia im 2. Jh. v. Chr. (Appian, *Iberika* 85; Valerius Maximus 2,7,1).

anboten – Elemente, die auch in den grundsätzlich lokal strukturierten Religionen der Antike ihren Platz hatten.⁴⁴

Einen Ansatzpunkt für die Beschreibung der mit dem Krieg verbundenen religiösen Elemente und des sie tragenden Systems bietet dagegen die geläufige Bezeichnung *Staatsreligion* oder *Staatskult*, nicht im Sinne eines staatlich geschützten Religionsmonopol oder einer Staatsmonopolreligion, sondern im Sinne eines auf den Kontext politischer Vollzüge beschränkten Zusammenhanges religiöser Handlungen.

Ein solcher Begriff läßt die Frage nach der politischen Dimension von Religion und der religiösen Dimension von Politik unangemessen erscheinen, da auf seiner Basis Religion und Politik gar nicht mehr unabhängig voneinander zu identifizieren wären. Eine Präzisierung ist also erforderlich. Das hier als Staatskult analysierte System von Ritualen steht, das ist ein erster, wichtiger Punkt, nicht isoliert. Die Grundlinien der theologischen Dimension stimmen mit dem Gesamt lokaler Religion überein, ebenso die Formensprache, etwa im Opfer. Räumlich wie zeitlich, das heißt kalendarisch, findet eine gewisse Koordination mit der lokalen Religion statt: Manche Rituale sind an vorgeschriebene Orte, das Kapitol, die Regia, gebunden, bestimmte Tage schränken bestimmte politische Aktivitäten ein; immerhin machen die aus dem beschriebenen System resultierenden Tempelgründungen einen wichtigen Bestandteil der sakralen Topographie Roms aus.⁴⁵ Andererseits sind gerade diese Berührungspunkte Themen politischer Auseinandersetzungen; architektonische Eingriffe, massiv seit der späten Republik und vor allem durch die Kaiser, verändern solche Bezugssysteme.

Gerade der intensive Streit, der oft nur unter dem Stichwort der politischen Obstruktion abgehandelt wird,⁴⁶ weist diese Überschneidungen als strukturtragende Elemente des Systems aus: Es ist der Bezug auf das Gesamtgefüge der lokalen Religion, der die Unbeliebigkeit der durch die Staatsreligion konstituierten Spielregeln herstellt. Das ist für deren Akzeptanz und Funktionsfähigkeit entscheidend.

Derselbe Typ von Verknüpfung zeichnet die Akteure aus. In der Masse Magistrate, werden an einzelnen, im Laufe der Zeit sogar dichter werdenden Punkten die schon genannten „Staatspriesterschaften“ (*sacerdotes publici*) beteiligt. Diese sind in gewissem Umfang religiöse Spezialisten, die für einen sich verselbständigenden „öffentlichen“ Kult verantwortlich zeichnen (in welchem Umfang hier delegiert werden konnte, ist unklar). Vor allem aber haben sie Gutachter-

⁴⁴ Einen Vergleich von römischer und amerikanischer „Kriegsreligion“ versucht John Helgeland, „Civil Religion, Military Religion: Roman and American“, *Forum* 5 (1989), 22-44, dessen Einbettung der aufgeführten Phänomene in eine Gesamtanalyse der gesellschaftlichen Rolle von Religion aber unzureichend bleibt.

⁴⁵ Zum Begriff der Sakraltopographie s. Hubert Cancik, „Rome as Sacred Landscape: Varro and the End of Republican Religion in Rome“, *Visible Religion* 4/5 (1985/6), 250-265.

⁴⁶ Siehe Loretana de Libero, *Obstruktion: Politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik (70-49 v. Chr.)* (Hermes Einzelschriften 59), Stuttgart: Steiner, 1992.

funktion in bezug auf ein weites Feld von kultischen Angelegenheiten, in das wiederum politische Dinge und vor allem die als „Staatskult“ apostrophierten Rituale eingeschlossen sind.

In dem Maße, in dem sich der Staatskult einer größeren Öffentlichkeit öffnet, gewinnt er auch integrative Funktion für die Gesellschaft. Für die auch im Kontext des Triumphes oder als *ludi votivi* nach einem Sieg stattfindenden Spiele ist das ausführlich nachgewiesen worden: Das sind keine von bloßen religiösen *survivals* ausgeschmückten Unterhaltungsveranstaltungen, sondern Rituale, Kernbestandteile öffentlicher Religion und politischer Kommunikation zugleich.⁴⁷ Integrative Momente weist auch der den Sieg des eigenen Staates feiernde Triumphzug auf, der in seiner Zugordnung und der Trennung aktiver Teilnehmer und passiver Zuschauer zunächst eher Differenzierungen zu vertiefen scheint: Es ist gerade der gottähnlich gewandete Triumphator, der Gegenstand von Spottversen wird. „Die gallischen Lande unterwarf Caesar, Nicomedes den Caesar: Seht, Caesar triumphiert nun, der Gallien unterwarf; Nicomedes triumphiert nicht, der Caesar unterwarf,“ sangen die Soldaten in Caesars gallischem Triumph unter Anspielung auf Caesar nachgesagte homoerotische Beziehungen.⁴⁸ Wer sich am weitesten aus der Gesellschaft herausgehoben hat, wird zugleich am rigorosesten ihren Normen, ihren Maßstäben unterworfen und so entschieden als Mitglied dieser Gesellschaft, der Gesellschaft der Spottenden, reklamiert.

Diese in Dürkheimscher Tradition Religion allgemein zugeschriebene Integrationsleistung für die Gesellschaft kennzeichnet aber nicht das gesamte, mit Staatskult angesprochene System. Wie deutlich geworden ist, liegen die primären Integrationsleistungen dieses Systems im Bereich der Führungsschicht; sie helfen, diese als kohärente und damit gegenüber dem Gesamtvolk handlungsfähige Gruppe zu konstituieren.⁴⁹ Das schließt weitere religiöse Aktivitäten der Gruppenmitglieder überhaupt nicht aus; für Rom ist religiöser Pluralismus hier ebenso nachgewiesen wie für die beherrschten Schichten.

⁴⁷ Siehe Monique Clavel-Lévêque, *L'Empire en jeux: Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris: CNRS, 1984; Egon Flaig, *Den Kaiser herausfordern: Die Usurpation im römischen Reich* (Historische Studien 7), Frankfurt a.M.: Campus, 1992.

⁴⁸ Sueton, *Divus Iulius* 49,4.

⁴⁹ Das bestätigt eine Vermutung Günter Kehrer, „daß der Staatskult zur Integration von Herrschaftsinstanzen und Verwaltungsstab diene, da die Inhaber von Herrschaftspositionen und die Verwalter von Herrschaft sich immer erst als Gruppe neu konstituieren müssen. Sie bilden eine artifizielle Gruppe in der Gesellschaft, die, wenn sie auch anfänglich ethnisch oder lokal definiert war, sehr schnell funktional bestimmt wird und deshalb immer im Zustand einer prekären Zusammengehörigkeit sich befindet“ („Integration“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl [Hgg.], *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3, Stuttgart: Kohlhammer, 1993, 269-278, hier 276).

Zusammenfassung

Politische Funktionen der Religion zu bestimmen war die Aufgabe gewesen, die für den Bereich des Krieges als einer Situation besonderer Inanspruchnahme des politischen Systems näher ausgeführt wurde. Negativ wurden zunächst zu einfache Verhältnisbestimmungen, wie sie sich beispielsweise im Begriff des „Heiligen Krieges“ widerspiegeln, ausgeschlossen. Positiv sind politische Funktionen von religiösen Aktivitäten im Kontext des Krieges für die republikanische römische und die aztekische Gesellschaft herausgearbeitet worden. Als wesentliches Ergebnis dieser historischen Vertiefung ist aber nicht die Existenz solcher Funktionen – die nicht überraschend ist –, sondern ihre Spezifität hinsichtlich des Publikums festzuhalten.

Das Politische selbst ist kein vager und diffuser Aspekt der Gesellschaft, es konkretisiert sich vielmehr in Institutionen und Prozessen, die durchaus auf kleine Teile der Gesellschaft beschränkt sein können. Dasselbe trifft aber auch für Religion zu, die sich in ihrer ausdifferenzierten Gestalt in institutioneller Vielfalt darstellt. Die Untersuchung des Krieges führt zu der Feststellung, daß sich auch die Beziehungen zwischen Religion und Politik in ihren unterschiedlichen Segmenten je anders darstellen. Relevant für Rom ist vor allem ein Bereich, der als „Staatsreligion“ oder „Staatskult“ angesprochen werden kann. Ohne daß religiöses und politisches System deckungsgleich wären – eine flächendeckende Analyse über das Verhältnis beider Teilsysteme ist ja im vorangehenden nicht unternommen worden –, verbinden sich im Bereich Staatskult beide Systeme in besonders starkem Maße: Religion, aber eben nur „Staatsreligion“, trägt wesentliches zur Konstitution und institutionellen Ausgestaltung des politischen Systems bei. Vorhandensein und Ausdehnung eines solchen „Staatskults“ sind aber für jede Gesellschaft erst zu überprüfen und in ihrer Leistung zu präzisieren. Für Rom ist das wenigstens für einen Teilbereich hier geschehen: Krieg, als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, ist in der Stadt Rom öffentlich nur als Religion präsent – was als kulturelle Leistung nicht gering zu schätzen ist.

Für kritische Anmerkungen und Korrekturhinweise danke ich dem Herausgeber und Frau Dürkop, Potsdam.