

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: "Römische Religion und >Reichsreligion<: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen"
Published in: Römische Reichsreligion und Provinzialreligion
Tübingen: Mohr Siebeck
Year: 1997
Pages: 3 - 23
ISBN: 3-16-146760-4

The article is used with permission of [Mohr Siebeck](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Römische Religion und ›Reichsreligion‹: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen

von
JÖRG RÜPKE

Im Zentrum der folgenden begriffsgeschichtlichen Bemerkungen soll der Begriff ›Reichsreligion‹ stehen.¹ Titelgebend für diesen Band, ergeben sich von ihm aus Perspektiven auf die beiden anderen territorial orientierten Begriffe ›Provinzialreligion‹ und ›Lokalreligion‹. Das Ziel der Ausführungen ist keine schlüssige Begriffs-*Geschichte*. Eine solche, kohärente Geschichte läßt sich aus dem Material nicht rekonstruieren. Was sich vielmehr ergibt, ist die Offenlegung von Vorannahmen, weiterführenden Ansätzen und Sackgassen, die ich zur abschließenden Formulierung einiger Perspektiven für die weitere Arbeit am Thema verwenden möchte.

Wenn wir von antiken Religionen sprechen, stellen wir leicht griechische und römische Religion nebeneinander oder zu Vergleichszwecken gegenüber. Griechische Religion – das ist zumeist klar – ist mehr als die Religion der Stadt Athen: ein System religiöser Kulte und Aussagen, das zahlreiche lokale Variablen kennt. Schon Otto Gruppe plante (nach Ansätzen zur Mythologie bereits von Karl Otfried Müller) eine griechische Religionsgeschichte nach Stämmen; ein Buch wie das von Fritz Graf über *Nordionische Kulte* ist zweifellos integraler Bestandteil griechischer Religionsgeschichtsschreibung.² Griechische Religion ist die Religion eines Kulturraums, der durch politische Strukturen und literarische Kommunikation zusammengehalten wird. Erst mit dem Hellenismus wird die Sache schwieriger. In den hellenistischen Reichen gibt es Religionen, die offensichtlich nicht mit den Kulturen der Griechen etwa Alexandriens identisch oder auch nur teilweise deckungsgleich sind. Dennoch erscheint ›hellenistische Religion‹ als ein Über-System, das unterschiedlichste Kulte zu integrieren und zu prägen vermag.³ Glen Bowersock hat die Prägenkraft des *Hellenism* bis in islamische Zeit verfolgt.⁴

¹ Für Sucharbeiten und Funde insbesondere für den begriffsgeschichtlichen Teil danke ich Frau CHRISTA FRATEANTONIO und Frau ELSA-MARIA TSCHÄPE, beide Tübingen. Hilfreich waren in der Schlußphase der Überarbeitung die Diskussion mit meinem Freund FABIO MORA, Rapallo, und die Anregungen durch seinen Potsdamer Vortrag zur ›kaiserlichen Steuerung von Religion‹.

² GRAF 1985.

³ Siehe z. B. MARTIN 1987.

Demgegenüber ist römische Religion zunächst einmal, ja vielleicht sogar ausschließlich die Religion einer Stadt, die Religion der Stadt Rom. Das ist allerdings nicht irgendeine Stadt, sondern der Vorort Latiums, dessen Sprache durch den Aufstieg Roms zur dominierenden Sprache Italiens und zur Verwaltungs-, vielfach Verkehrssprache im Westen und – mit Einschränkungen – Osten des Mittelmeerraums wird. Konzentriert man sich auf die kaiserzeitliche Phase, erscheint das *imperium Romanum* als Folge einer politisch-militärischen Expansion, die sich in durchaus unterschiedlichen Verwaltungsstrukturen niedergeschlagen hat. Zunächst genügt es festzuhalten, daß die Expansion zur Integration oder zumindest Überlagerung eines alten kulturellen Großraums, nämlich des Mittelmeerraums und seiner Randgebiete, durch ein politisches System geführt hat, dessen Zentrum bis in den Anfang des vierten nachchristlichen Jahrhunderts Rom bildete.

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

1 ›Reichsreligion‹ in der Forschungsliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts

1.1 J. Hartung

Ich beginne meine Untersuchung mit einem frühen Meilenstein der Disziplin ›römische Religionsgeschichte‹, J. Hartungs Arbeit über *Die Religion der Römer* von 1836. Hartung betont mehrfach das Einhergehen von Gemeinschaftsbildungen und religiösen Beziehungen, weil ›sämmliche Corporationen auf Gemeinschaft des Gottesdienstes ... gegründet waren‹.⁵ Es ist gerade diese politische Dimension von Religion, die er auch auf höheren Ebenen herausstellt: ›Jede politische Gemeinschaft, die man mit Staaten oder Völkerschaften eingieng, war mit religiöser Gemeinschaft verbunden und durch sie bedingt.‹⁶ Das Beispiel, das Hartung dafür anführt, ist der Synoikismus. Für die Reichs-

⁴ BOWERSOCK 1990.

⁵ HARTUNG 1836, 1,229.

⁶ Ebd., 1,230.

bildung spielen aber solche Prozesse keine Rolle, im Gegenteil: Hartung kann festhalten:

›Es lag ihnen [den Römern] daran, die Herrschaft des römischen Namens und der römischen Götter so weit als möglich auszubreiten, keineswegs aber deren Verehrung den Völkern aufzudringen. ... Dafür wurde auch jeder Religion nicht nur im römischen Reiche sondern auch in Rom selbst freie Ausübung gestattet, und man ließ den Unterworfenen eben sowohl ihre Götter wie man ihnen ihre Einrichtungen und Verfassungen ließ, so weit sie der römischen Herrschaft nicht im Wege standen. Denn alle auswärtigen Religionen traten zu der römischen in das Verhältnis der *sacra privata*, *gentilitia* (!) und *municipalia*, von denen die Staatsreligion so wenig gestört und beeinträchtigt wurde, daß sie sogar für ihren Bestand und ihre unverfälschte Ausübung eifrige Sorge trug.‹⁷

Die Festusstelle, die Hartung hier heranzieht,⁸ ist wohl mißverstanden: Verrius Flaccus bezieht sich höchstwahrscheinlich auf die von den römischen Pontifices erwünschte Fortführung traditioneller Kulte in italischen Municipien, denen das römische Bürgerrecht verliehen wurde. Immerhin zeigt das Stichwort *municipalia sacra*, das einen Komplementärbegriff zu *sacra publica* bilden dürfte, daß eine Reflexion auf die religiösen Pflichten römischer Bürger nicht nur in Hinblick auf familiäre und individuelle Verpflichtungen (*sacra gentilitia*, *sacra privata*), sondern auch im Hinblick auf außerrömische lokale Anforderungen schon in republikanischer Zeit stattfand. Inwieweit diese über die *municipalia sacra* hinausgehen sollten, läßt die Festuspassage und läßt Hartung offen. Wenn er im folgenden von ›Staatsreligion‹ spricht, geht es jedenfalls nur um die Religion der Stadt Rom, die mit deren Untergang zusammenstürzt.⁹ An dieser lokalen Begrenzung der römischen Religion ändert auch die reichsweite Verleihung des Bürgerrechts nichts: Sie führt lediglich zur völligen Religionsfreiheit.¹⁰

Vor allem zwei Gründe möchte ich für die Position Hartungs verantwortlich machen. Sie hängen beide mit dem Charakter des Reiches als einer viele Völker umgreifenden politischen Struktur und dem aufgeladenen Volksbegriff zusammen. Meine beiden Stichwörter lauten ›Diffusion‹ und ›Staat‹. Daß Diffusions- und Implantationsprozesse für eine supranationale Religionsbildung keine Rolle spielen können, sagt Hartung explizit: ›Abstammung aber war der einzige Weg, auf welchem Sitten und Religionen vererbt werden konnten, weil sich die Völker gegen jede Annahme fremder Gebräuche, wie gegen Ansteckung, zu verwahren suchten.‹¹¹ Die Genealogie selbst ist durch die Analyse der Sprache zu rekonstruieren: das ist *das* leitende Paradigma Hartungs, zu dessen Gunsten er jede Mythenforschung rigoros verwirft.¹² Diese Grundlage

⁷ Ebd., 1,231.

⁸ Fest. 146,9–12 L: *Municipalia sacra vocantur, quae ab initio habuerunt ante civitatem Romanam acceptam; quae observare eos voluerunt pontifices, et eo more facere, quo adsuescent antiquitus.*

⁹ HARTUNG 1836, 1,237.

¹⁰ Ebd., 1,271.

¹¹ Ebd., 1,238.

¹² Ebd., 1,238f.

erklärt auch die Anführung des ›Synoikismus‹ als Exempel politischer Gemeinschaftsbildung: Im genealogischen Modell entspräche das einer Eheschließung. Demgegenüber bleibt jede ›Mittheilung durch räumliche Berührung oder geistigen Verkehr‹ ›unwillkürlich‹ und unbewußt.¹³ Das unvermittelte Nebeneinander stadtrömischer Religion und der Religionen des übrigen Reiches ist auf dieser Grundlage das, was wir erwarten müssen.

Aber nicht nur Religion ist, romantisch formuliert, unmittelbare Äußerung des Volksgeistes. Auch der Staat selbst ist Manifestation des sich in einem Volke konkretisierenden Geistes. Verfassung eines Volkes, seine Religion und Kunst bilden nach Hegel eine Einheit, die den im Staate sich konkretisierenden Geist – ›Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und *Organisation einer Welt entfaltender* Geist‹ (Der Staat, § 270)¹⁴ – zur ›individuelle[n] Totalität‹¹⁵ werden läßt. Die Religion, die ›die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt‹ hat,¹⁶ ist auf den Staat verwiesen, da er ja gerade die historische Form der göttlichen Idee bildet; sie reflektiert auf das in ihm Gestalt gewinnende Absolute, hebt es ins Bewußtsein. Insofern hat sie – jedenfalls die Religion ›wahrhafter Art‹ – eine politische Funktion, ›anerkennt und bestätigt‹ den Staat.¹⁷

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, intensiver den Folgen des in den angeführten Zitaten deutlich werdenden Nationalstaatsbegriffs für die Reflexion auf supranationale politische Gebilde nachzugehen. In der Staatsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts jedenfalls scheint ›Reich‹ als ein dafür geeigneter Begriff keine breite Verwendung gefunden zu haben. Bei Hegel selbst findet sich in der *Philosophie der Geschichte* nur ein Hinweis, der das römische Reich der Kaiserzeit als ein politisches Gebilde ernst nimmt: Wohl gerade durch seine übernationale Konstruktion unterwirft dieser Staat die in nationalen ethischen Traditionen stehenden Individuen – und erschafft so das Recht der Persönlichkeit.¹⁸ Auf der religiösen Ebene stellt sich das als additives Verfahren dar, das heißt, daß sich der römische Staat bemüht, ›alle Götter und aller Geister in das Pantheon der Weltherrschaft zu versammeln, um daraus ein abstract Allgemeines zu machen‹.¹⁹ ›Weltherrschaft‹ ist hier die gegenüber

¹³ Ebd., 1,238.

¹⁴ Auf diesen Paragraphen beziehen sich auch die folgenden Zitate.

¹⁵ *Sämtliche Werke*, hg. von HERMANN GLOCKNER, 11 (1928), 79.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ HEGEL selbst kalkuliert durchaus auch andere Entwicklungen ein: ›Die Religion ist das Verhältnis zum Absoluten *in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens*, und in ihrem alles enthaltenden Zentrum ist alles nur ein Akzidentielles, auch Verschwindendes.‹ Daher kann eine fanatische Religion durchaus eine polemische Position gegenüber dem Staat gewinnen, dessen Gesetzen sie im direkten Zugriff auf das Absolute und der sich daraus ergebenden Gesinnung keine Verbindlichkeit mehr einräumt. Sie ist dann aber keine Religion ›wahrhafter Art‹ mehr – das Kriterium zu diesem Urteil wird nicht weiter ausgeführt.

¹⁸ *Werke 11* (Anm. 15), 361 f.

¹⁹ Ebd.

dem Nationalstaat angezielte höhere Ebene, *nicht* ein zwar supranationales, aber dennoch partikulares politisches Gebilde. Und für ersteres war es eigentlich noch zu früh. Für die Kaiserzeit interessierte sich Hegel nicht weiter.

1.2 Theodor Mommsen

Das Bild, das man am Ende des neunzehnten Jahrhunderts findet, ist – bei allem Interesse, das das Kaiserreich und seine vielsträngige Religionsgeschichte gefunden haben – in bezug auf ›Reichsreligion‹ kaum verändert. Als Zeuge dient hier Theodor Mommsen. Während der Begriff in seinem *Römischen Staatsrecht* ganz fehlt, findet er sich im *Strafrecht* von 1899. Auf der Basis des bei Tertullian formulierten, aber kaum einen terminus technicus römischen Sakralrechts darstellenden *crimen laesae Romanae religionis*²⁰ postuliert er eine geographisch über Rom hinaus verbindliche ›Reichsreligion‹. Diese sei aber kein neues Phänomen, sondern lediglich die mit vergrößertem Geltungsbereich ausgestattete ›offizielle Religion‹ Roms. Mommsen konstruiert demnach das religiöse *crimen* als *crimen laesae maiestatis populi Romani*, ›welche auch die Verletzung der *dii populi Romani* auffasste als Beleidigung der herrschenden Nation‹.²¹

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

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

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

Im Rahmen des Mommsenschen Systems dürfte das Postulat einer römischen Reichsreligion vor allem die in der Forschung schmerzlich vermißte einheitliche Rechtsgrundlage reichsweiter Christenverfolgungen beschaffen. Es ist aber unverkennbar, daß in dem Versuch, einen Begriff größerer Allgemeinheit zu schaffen, die massive ›Verstaatlichung‹ des *imperium* mit dem

²⁰ Tert. apol. 24,1 (vgl. nat. 1,17; ad Scap. 2): *Omnis ista confessio illorum, qua se deos negant esse quaque non alium deum respondent praeter unum cui nos mancipamur satis idonea est ad depellendum crimen laesae maxime Romanae religionis.*

²¹ MOMMSEN 1890, 395; vgl. MOMMSEN 1899, 567f.

Begriff des ›Reiches‹ eine große Rolle spielt. Das ›Reich‹ – hier spielt die zeitgenössische Geschichte des Begriffs im Rahmen der deutschen Einigung eine wichtige Rolle – wird von vornherein mit der Unterstellung dichter politischer und Verwaltungsstrukturen aufgeladen. Auch ›Reichsreligion‹ besitzt damit primär politische Funktionen: eine Engführung, die insbesondere die weitere deutschsprachige Forschung geprägt hat.

1.3 Georg Wissowa

Die bei Mommsen festgestellten Unklarheiten finden sich bei dessen Schüler, Georg Wissowa, nicht mehr. Sein Handbuch zu *Religion und Kultus der Römer* ist aus dem Geist der Mommsenschen rechtlichen Betrachtung römischer Religion heraus geschrieben, und zwar in der expliziten Überzeugung, damit einer römischen Eigenart gerecht zu werden: ›Denn schließlich ist das Entscheidende doch das, ob es dem, der eine einzelne Seite aus dem Leben eines Volkes, sein Recht, seine Sprache, seine Kunst, zu erforschen unternimmt, gelingt seinen Gegenstand aus einer klaren und begründeten Vorstellung von Eigenart und Denkweise dieses Volkes heraus zu erfassen und für das weitere Eindringen in die Erkenntnis dieser Eigenart fruchtbar zu machen.²² Gerade unter dem Aspekt der Trennung von Eigenem und Fremdem reflektiert Wissowa über die Folgen der Reichsbildung für die römische Religion. Dabei spielt natürlich das Vordringen des Kaiserkults eine wichtige Rolle, die die römische ›Staatsreligion‹ in eine ›Hofreligion‹²³ verwandelt. Aber es gibt noch weitere Prozesse:

›Eine noch größere Entfremdung von ihrer alten Eigenart erfahren die römischen Götter durch die Ausbreitung ihres Kultes über alle Teile des Reiches, wobei sie die Götter der Barbaren in sich aufnehmen und mit ihrem römischen Namen die fremden Götterdienste der Provinzen decken. Die Reichsregierung läßt den Einwohnern der Provinzen durchaus ihren heimischen Glauben und greift in dessen Betätigung nur insoweit regelnd ein, als diese gegen die allgemeinen Reichsgesetze verstößt; [Wissowa verweist hier nicht auf Tertullian, sondern auf Menschenopfer durch Druiden und in Afrika] aber die römischen Beamten und Soldaten tragen den Kult der römischen Staatsgottheiten in alle Teile des Imperiums und führen eine Annäherung und Ausgleichung zwischen diesen und den vorgefundenen Religionsvorstellungen herbei.²⁴

Als Subjekte der *interpretatio Romana* sieht Wissowa in erster Linie römische Bürger – ein Gedanke, den er wenige Jahre später in einem umfangreichen Aufsatz über die ›Interpretatio Romana: Römische Götter im Barbarenlande‹ noch schärfer herausgearbeitet hat: Die *interpretatio* ist vor allem Zeugnis für römisches Denken, das die Götter als ›Ressortminister‹ versteht und Identitäten nach oft isolierten Analogiepunkten bestimmt.²⁵ Im ›Handbuch‹ betont er

²² Vorwort zur 2. Aufl., 1912, viii.

²³ Ebd., 79.

²⁴ Ebd., 85.

²⁵ WISSOWA 1919. WISSOWAS Interesse an dem Thema zeigt sich schon in der Dissertation seines Schülers FRANZ RICHTER von 1906.

jedoch die Wechselwirkung, den ›wirklichen Austausch‹, der dadurch zustande kommt.²⁶ Diese Prozesse sind aber regional bedingt und können ganz unterschiedlich ablaufen. So bleibt als Fazit:

›Es gibt eben keine Reichsreligion, sondern die durchsichtige Hülle römischer Namen deckt eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Religionsvorstellungen, die mit dem Ganzen nur locker durch die Verehrung des Juppiter O. M. und den Kaiserkult in seinen verschiedenen Formen und Nuancen verbunden werden, während die eigentliche Staatsreligion immer an den stadtrömischen Boden gefesselt blieb und schon darum sich nicht zur Reichsreligion herauswachsen konnte.‹²⁷

Die einzige Ausnahme, die Wissowa wenig später einräumt, betrifft die von den Kaisern des dritten Jahrhunderts forcierte Verehrung des Sonnengottes, der ›für die letzte Zeit des Imperiums geradezu zum Reichsgotte geworden‹ ist.²⁸ Hier spielt, das ist für Wissowas Verständnis von Reichsreligion wichtig, noch die Verknüpfung mit den staatlichen Strukturen, dem Staatskult, eine Rolle. Das gilt dann für die orientalischen Religionen nicht mehr. Sie strebten, ohne je umfangreicher in den Staatskult integriert worden zu sein, nach alleiniger Vorherrschaft auf Kosten der anderen Religionen und ›arbeiteten alle von innen heraus auf die völlige Vernichtung der ... römischen Staatsreligion hin ... und nach Vollendung dieses Zerstörungswerkes würde zwischen ihnen selbst der Kampf um die Stellung als Reichs- und Weltreligion ausgebrochen sein, wenn nicht inzwischen im Christentume ein übermächtiger Gegner auf den Plan getreten wäre, dem sie schließlich allesamt das Feld räumen mußten.‹²⁹

Wissowa rückt, so möchte ich den Befund zusammenfassen, begrifflich ›Reichsreligion‹ dicht an ›Staatsreligion‹ heran und läßt damit auch die politische Dimension des Begriffs explizit werden. Der eng auf Religion zielende Blickwinkel läßt eine funktionale Analyse allerdings nicht zu: Weder Erwartungen an ein solches religiöses System noch die politischen Konsequenzen des Fehlens werden thematisiert. Eine ›Reichsreligion‹ existiert weder im sakralrechtlichen Sinne Mommsens noch verdient die reichsweite Verehrung stadtrömischer Götter durch Verwaltungs- und Militärpersonal diese Bezeichnung. Ohne eigene Bezeichnung verbleibt die unter dem Schlagwort *interpretatio Romana* angesprochene, vielfältig variierende Religionsbegegnung stadtrömischer religiöser Praxis mit provinziellen Kulturen, deren Rückwirkung auf ›römische Religion‹ festgehalten, aber nicht näher spezifiziert wird. Zu vermerken ist, daß Wissowa hier von provinziellen, nicht nationalen Gottesdiensten spricht. Begrifflich unbestimmt, wenn auch ausdrücklich keine ›Reichs-

²⁶ WISSOWA 1912, 86.

²⁷ Ebd., 87.

²⁸ Ebd., 90 mit Verweis auf HERMANN USENER, *RhM* 60 (1905), 467 ff. = Weihnachtsfeier², 348 ff.: ›Aurelianus ... indem er ... die Geltung des *Sol* als obersten Hof- und Reichsgott sicher stellte.‹

²⁹ WISSOWA 1912, 95.

religion«, bleibt das Phänomen, daß Kaiser- und Iuppiterkult ein für das ganze Reich integrierendes Moment darstellen; allerdings läßt Wissowa die Ebene der Integration – politisch? religiös? – im unklaren. Die Konsequenzen der Existenz reichsweiter (›orientalischer‹) Kulte und Religionen und ihre Wechselwirkung mit den übrigen beobachteten Phänomenen bleibt ebenfalls ohne weitere Erörterung.

Im Duktus der Wissowaschen Argumentation dürfte die Hauptursache für diese unvollkommene Entwicklung in der historisch-topographischen Konstruktion der Identität der römischen Götter liegen, die durch Platzierungsregeln – *intra/extra pomerium* – und in der zeitlichen Dimension – durch den auf Tempelstiftungen bezogenen Kalender – an Rom gebunden bleiben und angesichts der geringen Personalisierung keine translokale Identität ausbilden können.³⁰

1.4 Weitere Positionen

Für die Kirchengeschichtsforschung stellt sich das Problem ganz anders dar. Unter der Perspektive der Konfrontation von Christentum und ›Staat‹ wird letzterer als auch in seiner religiösen Dimension relativ einheitliches Gebilde den sich zunehmend, aber nicht ausschließlich an denselben politischen Strukturen orientierenden³¹ und sich zentralisierenden Kirchen gegenübergestellt. Die weittragenden religiösen Entscheidungen im Umfeld der ›Konstantinischen Wende‹ werden politisch interpretiert. Der Sachverhalt wird nur selten so deutlich formuliert wie von Ernst Troeltsch, wenn dieser über ›die Bildung einer das Reich erhaltenden *Reichsreligion*‹ spricht.³² Die funktionale Notwendigkeit einer ›religiöse[n] Grundlage der Reichsbildung‹³³ wird schlicht vorausgesetzt, materialiter wird diese mit dem Kaiserkult identifiziert. Sieht man von der ausdrücklichen Reflexion auf die besondere politische Größe Reich – die dann entsprechende Konsequenzen für eine ›reichskatholische‹ Kirche zeitigt – ab, entsprechen die Grundannahmen dem üblicheren Gebrauch von ›Staatsreligion‹ und ›Staatskult‹, die wiederum mit dem Herrscherkult (›Kaiserkult‹) identifiziert werden. Daß dieser eminent politisch ist, liegt auf der Hand, die hier gegebene direkte Sakralisierung der staatlichen

³⁰ Das wird deutlich in der Gesamtdarstellung römischer Religion, die der WISSOWA-Schüler AUST schon 1899 vorgelegt hatte: ›Die freundliche Aufnahme der fremden Götter zu Rom fand im Ausland keine Erwidierung: Die römische Politik hat die Welt erobert, die römischen Götter sind auf der heimatlichen Scholle geblieben; nur an den Orten, wo römische Bürger wohnen, begegnen wir dem nationalen Kulte. Wie konnte auch eine Religion, die in der eignen Heimat die Herzen nicht erwärmte, in der Fremde werbende Kraft entfalten!‹ (33).

³¹ Siehe den Beitrag von MARKSCHIES.

³² TROELTSCH 1925, 89. Die Formulierung, und insbesondere die Auszeichnung zeigt, daß TROELTSCH intendiert, hier Begriffsbildung zu betreiben.

³³ Ebd.

Form diskreditiert für Christen den Begriff ›Staatsreligion‹ allerdings in gewisser Weise.³⁴ So wird die neue Funktionszuweisung an das reichsweit organisierte Christentum, die genau das zum Inhalt hat, sogleich reduziert, die ›Entgöttlichung‹ des Kaisers in jedem Fall als Fortschritt gewertet;³⁵ die internen Konsequenzen werden unter dem Begriff der ›Reichskirche‹ bzw. der ›reichskatholischen Kirche‹ diskutiert. In dieser analytischen Eingrenzung des Problemkreises ›Reichsreligion‹ spitzt sich die eufunktionale Verhältnisbestimmung – das Christentum sozusagen als politische Religion – auf die gedanklichen Konstrukte von zunächst wenigen zu: auf die ›Reichstheologie‹ des ›Reichsbischofs‹ Eusebius von Caesarea an allererster Stelle.³⁶

Für die religionsgeschichtliche Begriffsbildung ist die theologische Terminologie nur insofern hilfreich, als sie verschiedene Aspekte einer reichsweiten Religion – Voraussetzungen (neben dem politischen Großraum des Imperium auch der eigene ›Synkretismus‹)³⁷ und Folgen der Ausbreitung für die interne Struktur (schon mit der, nach Ernst Troeltsch, ›frühkatholischen‹ Kirche beginnend), Anlehnung an staatliche Strukturen und politische Funktion – reflektiert. Die Konzentration auf henotheistische Vorbereitungen des christlichen Monotheismus,³⁸ die unterstellte Isolation des Christentums sowie die Konstruktion eines reichsweit einheitlichen kirchlichen Subjekts (von häretischen Splittergruppen abgesehen) lassen die Begrifflichkeit aber nur als bedingt übertragbar erscheinen.

Während die Diskussion des Verhältnisses von Monotheismus und politischem Großraum fortgeführt wurde,³⁹ spielte der Begriff ›Reichsreligion‹ als

³⁴ Vgl. HARNACK 1924, 306: ›... der Kampf gegen die *Menschenvergötterung* ... der seine Spitze in der radikalen Verwerfung des Kaiserkultus hatte, bedeutete zugleich den entschlossenen Protest gegen die *Vermischung von Religion und Patriotismus*, also gegen jenen Staatskultus, in welchem der Staat (seine Repräsentation im Kaiser) selbst Gegenstand des Kultus war. Ein Hauptzweck und ein Haupterfolg der christlichen Religion ist es gewesen, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen der Anbetung Gottes und der Ehrfurcht gegen den Staat und seine Leiter. *Das Christentum hat die politische Religion entwurzelt.*«

³⁵ Siehe das vorangehende Zitat HARNACKS. Zur christlichen Konzeption der Divinisierung des Kaisers s. SCHUMACHER 1995.

³⁶ Siehe CANCIK 1983.

³⁷ Das spielt eine große Rolle in der Geschichtstheologie, so bei Leo dem Großen (allerdings schon konzentriert auf die Rolle der Stadt Rom): *Ut autem inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit; cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina et contigua esset universitas. dispositio namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna confoederarentur imperio, ut cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis* (serm. 82 [80], Migne, PL 54,423). Synkretismus: HARNACK 1924.

³⁸ Vgl. C. SCHNEIDER 1954, 1,4: Aus Stadtgöttern werden Reichs- und Weltgötter: die immer größer werdenden vereinheitlichten Räume bilden die äußere Seite der Bewegung zum Monotheismus hin. Zu lokaler vs. überregionaler Identität s.u., MARKSCHIES.

³⁹ Hier seien nur E. PETERSON 1935 und MOMIGLIANO 1986 genannt; zur ›politischen Religion‹ zuletzt FABER 1997.

solcher auch in der religionsgeschichtlichen Forschung keine große Rolle. In Martin Nilssons *Geschichte der griechischen Religion* – der zweite Band bietet bezeichnenderweise die einzige handbuchartige Darstellung der Religionsgeschichte des römischen Reiches der Kaiserzeit – wird auf die politische Integrationswirkung der Königskulte der hellenistischen Reiche ebenso hingewiesen wie auf den Kaiserkult im römischen Reich. Von ›Reichskult‹ spricht Nilsson aber nur⁴⁰ in der Interpretation eines Briefes von Antiochos III. (194/3 v. Chr.), der den Aufbau einer flächendeckenden Struktur von Erzpriestern, ἀρχιερείς, belegen könnte.⁴¹ In römischer Zeit wird zum Reichskult und – in einem zum Monotheismus hindrängenden Ambiente⁴² – sogar zur Reichsreligion erst der Sonnenkult Aurelians, Sol Invictus.⁴³

Daß der hier verwendete Begriff von Reichsreligion aber nicht mit dem Vorverständnis der deutschen Begriffsgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet werden darf, zeigt die Äußerung: ›Diese Reichsreligion war aber eine politische Schöpfung, nicht aus dem Volk hervorgegangen.‹⁴⁴ So ›blieb sie mehr Staats- als Volksreligion.‹⁴⁵ Politische Funktion und emotionale Bindung der breiten Bevölkerung bilden keine vorauszusetzende Einheit mehr, sondern sind zwei völlig getrennte Aspekte von Religion, die gerade in der Kaiserzeit generell nicht zusammenfallen. Das gilt nach Meinung vieler insbesondere für den Kaiserkult.⁴⁶ So formulierte noch 1978 Daniel Fishwick: ›Emperor worship must be considered not really worship at all but homage, ›a purely mechanical exercise, Verwaltungspraxis, nicht Religion.‹⁴⁷

Hier geraten zwei nicht explizierte Grundannahmen miteinander in Konflikt: Einerseits kann Religion Politisches legitimieren, gerade weil sie auf nichtpolitische Bereiche rekurrieren kann, andererseits erscheint innerhalb des gesamten religiösen Spektrums der Herrscherkult als so eindeutig auf die Legitimation des Politischen abgestellt, daß er nicht mehr religiös, sondern rein politisch geworden ist. Damit kann er eigentlich die ihm zugedachte Funktion nicht länger erfüllen. Gerade die breite Akzeptanz des Kaiserkults als Grundlage seiner politischen Funktion nachzuweisen, ist daher Gegenstand zahlreicher Arbeiten der jüngeren Zeit geworden.⁴⁸ Die Fixierung auf den Kaiserkult

⁴⁰ NILSSON 1961 (1974), 168f.

⁴¹ OGIS 224.

⁴² NILSSON 1974, 573.

⁴³ Auf dieser Linie formuliert auch LATTE seine Position, Reichsreligion sei von den Kaisern des späten 3. Jhs. als reichsweite Vereinheitlichung bestimmter Kulte konzipiert worden (1960, 364f.). Neben Aurelians Sonnenkult soll ›die Straffung des Herrscherkults ... die Reichseinheit stützen.‹

⁴⁴ NILSSON 1974, 519.

⁴⁵ Ebd., 708.

⁴⁶ Anders noch DESSAU (1924, 356), der den ›Kaiserkult‹ gerade als Antwort auf eine Krise sieht: ›Das Volk mußte sich für etwas begeistern. Hohe Ziele fehlten ...‹

⁴⁷ FISHWICK 1978, 1253.

⁴⁸ Wegweisend: PRICE 1984 über den römischen Herrscherkult in Kleinasien; hier werden

ist unter der Fragestellung ›Reichsreligion‹ allerdings problematisch, da sie die Konzentration auf die politische Funktion fest schreibt.

Noch von einer anderen Seite her ist der Begriff ›Reichsreligion‹ problematisch. Gerade die Frage nach dem Funktionieren von Religion in konkreten, lokalen Kontexten hat auch die Frage nach dem Status der übergeordneten Einheit, des Reiches, aufgeworfen. Kann es eine ›Reichsreligion‹ geben, wenn es gar kein organisiertes ›Reich‹ gibt? Wenn ein zusammengewürfeltes Territorium aus unterschiedlichsten Einheiten besteht, deren Verwaltung je und je den augenblicklichen Umständen, Erfordernissen und Möglichkeiten entsprechend eingerichtet wurde? Wenn ›Reich‹ als durchstrukturiertes politisches Gebilde nur eine Zielgröße darstellt, der man sich erst im dritten und vierten Jahrhundert näherte?⁴⁹ Mit einer Konzentration auf die politische Funktion von Religion wären wir damit auf das reflektierte Schweigen des neunzehnten Jahrhunderts zurückgeworfen, wobei nun aber das staatsphilosophische Problem ein historisches geworden wäre und die Einheiten, über die wir reden können, nicht mehr ›national‹, sondern ›lokal‹ definiert wären. Gerade in Anbetracht des komplexen Prozesses der Konstituierung des *imperium Romanum* sollte die religionsgeschichtliche Analyse aber nicht auf das Ergebnis der politischen Geschichte warten, sondern dazu beitragen, den Prozeß durch eine Aufarbeitung der Religionsgeschichte aufzuhellen.

2 Problematisierung: Religion als Kommunikation

In Anbetracht dieser Lage läßt sich der Begriff ›Reichsreligion‹ nicht einfach fortführen; es gibt keine *communis opinio*, die nur zu präzisieren wäre. Ich möchte daher eigene Ansätze zur Begriffsbildung nicht direkt aus dem vorgelegten begriffsgeschichtlichen Material entwickeln, sondern zunächst versuchen, mit einem eigenen Modell das religionsgeschichtliche Material, wenn auch auf einer sehr abstrakten Ebene, zu systematisieren und etwas anzureichern. Erst daraus ergeben sich die Befunde, die mit Hinblick auf die Begriffsgeschichte mit Namen zu versehen sind.

Die Frage, von der ich ausgehen möchte, lautet: Wo kann man nach Reichsreligion überhaupt suchen? Dazu betrachte ich religiöses Handeln, Kult, als ein kommunikatives Geschehen, als symbolische Kommunikation. Diese Kommunikation läßt sich unter folgenden Aspekten beschreiben:

gerade die lokalen Funktionen herausgearbeitet. S. a. SMALL 1996, insbes. den Beitrag von HÄNLEIN-SCHÄFER zur Integration des Herrscherkults in den Hauskult.

⁴⁹ RIVES 1995 etwa bestreitet in seiner Karthago-Studie nicht nur die Existenz, sondern auch die Möglichkeit einer ›Reichsreligion‹ für die vorangehende Epoche: Er spricht von einer ›offiziellen Religion‹, die ›religiöse Identität eng definiert und durch die Zentralgewalt kontrolliert‹ (310).

- Wer kommuniziert mit wem? Wer sind die Teilnehmer der Kommunikation?
- Worüber wird gesprochen? Was sind die Inhalte der Kommunikation?
- Womit wird kommuniziert? Welche Medien finden Verwendung?

Über den unmittelbaren Kommunikationsakt hinausgehend kann man sich schließlich noch fragen:

- Wer organisiert und kontrolliert die Kommunikation? Und:
- Wozu, zu welchem Zweck findet die Kommunikation statt?

2.1 Teilnehmer

Die erste Frage nach den Teilnehmern kann für antike Religion sehr eindeutig beantwortet werden: Religion ist ein lokales, unter Umständen sogar privates Geschehen. Die Teilnehmer(innen) kommunizieren miteinander, religiöse Rollen verstärken oder modifizieren soziale Rollen in Texten, Kleidung, Choreographie. Dieses Primat der lokalen Dimension gilt auch für den Kaiserkult,⁵⁰ den Kult der kapitolinischen Trias, aber auch rituelle Akte stärker zentralisierter Religionen wie des Judentums oder Christentums.⁵¹ Ein solches Ritual kann vor allem durch eine Inschrift festgehalten werden und damit zumindest die zeitliche Einschränkung auf die Aufführungsdauer überwinden; die Überwindung räumlicher Grenzen durch Berichte über konkrete Rituale ist auf Ausnahmen beschränkt, namentlich außergewöhnliche Eide auf den *Princeps*, regelmäßig Kulte in Militäreinheiten, die in Tagesberichten festgehalten werden.⁵² Nur hier scheinen lokale Rituale konzeptuell auf translokale, überörtliche Kommunikation hin angelegt zu sein.

Natürlich kann die lokale Geltung auch durch auswärtige Gäste überwunden werden, das Prinzip der *θεωρία*, der Festgesandtschaft. Die römische Verwaltungsspitze scheint aber solche Aufgaben nicht generell wahrgenommen zu haben; auf dieser Ebene ist nicht nach einer regelmäßigen symbolischen Kommunikation auf Reichsebene zu suchen. *Adventus*-Rituale des *Princeps* dürften ebenfalls Ausnahmen darstellen. Spiegelbildlich funktioniert personale Repräsentation: Repräsentanten verschiedener Orte einer Region führen gemeinsam Kult an einem Zentralort durch. Historisch scheint sich im Laufe der Kaiserzeit auf dieser Ebene ein Raster von regionalen Netzen gebildet zu haben, das wir nur fragmentarisch kennen: Wir wissen weder, ob es flächendeckend war, ob die Provinzen immer den jeweiligen geographischen Rahmen vorgaben noch ob eine übergeordnete Integration stattfand – letzteres ist zumindest unwahrscheinlich. Wohl ausschließen kann man eine Identität der regionalen Strukturen.⁵³ Nicht überregionale Vereinheitlichung, sondern der

⁵⁰ MITCHELL 1993, 1, 102ff., bes. 113–117.

⁵¹ Siehe auch MELLOR 1992. GREEN (1992) hat am Beispiel Harrans den auch in großer diachroner Perspektive fortdauernden lokalen Charakter von Religion aufgewiesen.

⁵² Siehe etwa FINK 1971 (*RMR*) 49ff.

⁵³ Das ist der Ausgangspunkt für die reiche Materialsammlung von MARQUARDT 1888.

Wettbewerb einzelner Orte im regionalen Kontext – und damit lokaler Stolz und lokales Engagement – prägt diese Kultform.⁵⁴ So liegt es nahe, die primären politischen Funktionen der lokalen, und das heißt nach dem zuvor Gesagten: aller Rituale im lokalen Kontext zu verankern. ›Reichsreligion‹ läßt sich in dieser Perspektive nur schwer ausmachen; wenn es sie gibt, trägt sie lokalen Charakter.

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

2.2 Inhalte

Wenn von symbolischer Kommunikation gesprochen wird, ist damit impliziert, daß Kommunikationsinhalte insbesondere in den Medien zum Ausdruck kommen. Das gilt vor allem angesichts einer Quellenlage, in der Dedikationsinschriften, die im wesentlichen die göttlichen Adressaten und die Stifter nennen, einen Großteil der Zeugnisse ausmachen. Dennoch möchte ich analytisch Inhalt und Medium zu trennen versuchen. Anlaß des Rituals, der Weihung könnten sowohl unmittelbar private oder lokale wie überregionale Intentionen sein. Ein Beispiel für letzteres liefern die Weihungen an *Victoriae in Africa*.⁵⁵ Daß die Verehrung einer Siegesgöttin gehäuft in Grenzregionen und strategischen Orten nachzuweisen ist, erscheint nicht weiter verwunderlich, doch zeigen Dedikationen an *Victoria Parthica* oder *Armeniaca* im selben Gebiet, daß die Dedikanten ihre Situation im Rahmen des Gesamtreichs interpretieren.⁵⁶

Eine vergleichbare Rückbindung lokalen Handelns an die Reichsebene, vermittelt durch die Person des Kaisers, besteht in den stereotypen Dedikationen

⁵⁴ Zu den Bemühungen um den Neokoros-Titel s. FRIESEN 1993 und COLLAS-HEDELAND 1995; wie sehr lokales Prestige das *Movens* bilden kann, demonstriert auch das Beispiel *Hispellum* in konstantinischer Zeit (BOWERSOCK 1982, 177 [333] zu *ILS* 705).

⁵⁵ SMADJA 1986, 503–519.

⁵⁶ Siehe ebd., 509. 514.

pro salute imperatoris, die mit den unterschiedlichsten Adressaten und eigenen Anliegen verbunden werden können. Dieser ›Inhalt‹ läßt sich im gesamten römischen Reich nachweisen, ist also in doppelter Weise als ›Reichsreligion‹ zu analysieren.

Identische Inhalte können auch durch reichsweit beachtete Daten, Feiertage, mit reichsbezogenen Inhalten konstituiert werden, in erster Linie Feste der *domus Augusta*. Diese dominieren das Feriale des Militärs, bezeugt im *Feriale Duranum*. Aber auch für den zivilen Bereich sind in den Flavischen *leges municipales* solche Tage *propter venerationem domus Augustae* als Ausschlußtage für Gerichtssachen definiert,⁵⁷ als Tage für lokale öffentliche oder private Rituale genießen sie einen hohen Rang.⁵⁸ In einer Welt zahlreicher lokaler Kalender ist die Bedeutung gemeinsamer, korrekt übersetzter Festdaten sowohl als Bestätigung alter persönlicher Zeitraster des ›Migranten‹ wie in der zugleich gegebenen translokalen Konstanz des Themas dieser religiösen Kommunikation nicht zu unterschätzen.

Identische Inhalte müssen aber keineswegs in identischen Formen vgetragen werden. Das belegt die Diskussion um das christliche Gebet für den *imperator* (nicht das *imperium*), wie sie etwa bei Tertullian greifbar ist.⁵⁹ Dieses Gebet, das gerade ein Gebet an den christlichen Gott ist, erlaubt dem Christen die – durchaus prekäre – Aufrechterhaltung einer Identität als *civis Romanus* und kommt den seit den Severern deutlich erkennbaren Bemühungen um eine (zivil-)religiöse Grundlegung des Imperiums entgegen.⁶⁰ Eine Öffnung des religiösen Kommunikationsraumes über das Christentum hinaus leistet dieses Gebet nicht.

2.3 Medien

Als ›Medien‹ der symbolischen Kommunikation verstehe ich zunächst die Rituale, aber auch Sakralarchitektur und nicht zuletzt die inschriftliche Dokumentation religiöser Akte als solche. Hier die Verbreitung von Formen festzustellen, besitzt für die Feststellung einer religiösen ›Koine‹, die Religion für den Ortsfremden problemlos identifizierbar und praktizierbar werden läßt, große Bedeutung. Der identitätsstiftende Wert einer solchen ›Koine‹ wäre an ihrem Kontrast zum umgebenden Barbaricum, soweit dieser Kontrast wahrgenommen wird, abzulesen. Es scheint mir aber fraglich, auf dieser Ebene, etwa in der Verbreitung blutiger Opfer, präzisere reichsbezogene *Inhalte* fest-

⁵⁷ *Lex municipalis* c. 92 = *Lex Irmit.* 10 B 25–51; s. RÜPKE 1995, 540–546.

⁵⁸ HERZ 1975.

⁵⁹ Siehe schon 1 *Tim* 2,2. Tert. *apol.* 30,1: *Nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum, Deum verum ...*

⁶⁰ Siehe den Beitrag von G. KEHRER. In diesem Zusammenhang ist auf die religiöse Dimension der Begründung zur Verleihung des Bürgerrechts durch die *constitutio Antoniniana* (*P. Giess.* 40 = *FIRA* 1,88) hinzuweisen.

zumachen: Was Richard Gordon als Ausweis der Zugehörigkeit zur Führungsschicht des Reichs interpretiert,⁶¹ dürfte auch jenseits dieser sozialen und geographischen Grenzen praktiziert worden sein und damit nur geringe Definitionskraft besessen haben. Gleichwohl gilt es, die Verbreitung solcher Medien und ihre emblematische Bedeutung, die Art des Bezuges auf das zentrale Wertesystem im jeweiligen lokalen Kontext festzuhalten.⁶² Gerade für die Charakterisierung lokaler und – lokale Partikularitäten umgreifender – regionaler (provinzialer) Religionssysteme ist die Frage der religiösen ›Koine‹ zentral.⁶³ Das Praktizieren von Gelübden mit spezifischen Anforderungen an die Dokumentation, die Organisation von Kulte(n) als Mysterien, die Übernahme von Mustern priesterlicher Organisation, der Siegeszug der Astrologie, die Definition magischer und die Ausgrenzung ›bösaertiger‹ Formen – das alles konstituiert überregionale Kompatibilität und regionale Variation.⁶⁴

Als Medien verstehe ich auch die in den Ritualen (beziehungsweise Dedicationsinschriften) angesprochenen Götter: Erst die durch sie bestimmte konkrete religiöse Handlung wird zum Medium realer symbolischer Kommunikation. Auch diese Götter sind primär – in polytheistischem Kontext – Mitglieder des lokalen Pantheon. Indes ist dieses Pantheon durch vorhandene Kultanlagen, Tempel im Ort, nur bedingt begrenzt; der individuelle Spielraum, auch (noch) nicht präsente Gottheiten anzusprechen, ist oder (was eine religionsgeschichtlich interessante und für mein Thema einschlägige Frage bildete) wird nahezu unbegrenzt.⁶⁵ Religiöse – und politische – Identität dürfte grundsätzlich nicht über die Summenbildung lokaler Panthea definiert worden sein.⁶⁶

Bei aller Bedeutung traditioneller, vorrömischer Lokalgottheiten vor allem jenseits der lokalen Eliten ist nicht zu übersehen, daß die Medien der symbolischen Kommunikation häufig Götter römischen oder – selbst im Westen – griechischen Namens sind.⁶⁷ Subjekte dieser *interpretatio Romana* sind nun keineswegs nur römische Bürger, sondern durchaus auch Einheimische, die – wenigstens in verschriftlichter Form und in politisch signifikanteren Kontexten⁶⁸ – die Benutzung indigener Namen scheuen, selbst wenn man im Einzel-

⁶¹ GORDON 1990.

⁶² Siehe SHILS 1975, 3–13.

⁶³ Vgl. zur kaiserlichen Religionspolitik in dieser Perspektive demnächst MORA (Anm. 1).

⁶⁴ Auf west-östliche bzw. römisch-griechische Differenzen in der Akzeptanz von ›Geheimkulten‹ hat H. G. KIPPENBERG in seinem Homburger Vortrag hingewiesen. Zur Votivreligion s. VAN STRATEN 1981; zur Magie GRAF 1996.

⁶⁵ Für RIVES (1995) ist dieses Fehlen von Kontrolle ein zentrales Moment für das Scheitern des *civic model* in den Städten des Reiches. Jedoch setzt er mit seinem Begriff *official religion* des republikanischen Roms eine derart eng kontrollierte Gestaltung des Pantheons voraus, wie sie historisch zu keinem Zeitpunkt anzunehmen war.

⁶⁶ Vgl. GLADIGOW 1979; 1983.

⁶⁷ FÉVRIER 1976, 310 nennt als Beispiel für Karthago *Pluto*.

⁶⁸ Siehe die Beobachtungen von DERKS (1992) zur unterschiedlichen Behandlung eher

fall lokale Gottheiten hinter dem aus der Zentralkultur stammenden Namen vermuten kann. Natürlich kann man mit Verweis auf den letztgenannten Sachverhalt, gewissermaßen aus einer realistischen Position heraus, die Bedeutung dieser Namen herunterspielen, doch bleibt eine nominalistische Position möglich: Es werden, durch den Namen ausgewiesen, neue Götter in den lokalen Kontext eingeführt. Daß deren Namen unter Umständen im ganzen Reich verbreitet sind, sollte nicht vorschnell als Existenz ›reichsweiter Kulte‹ interpretiert werden: Es mag sich oft genug um mehr oder weniger gelehrte Konstruktionen handeln, die allein an (ältere) Texte, nicht an direkt vermittelte Handlungstraditionen anknüpfen.⁶⁹ Gerade im Bereich der als Mysterien typischerweise hochorganisierten Kulte ist indes eine Formstabilität zu beobachten, die sie zur langfristigen Option in lokalen Kultgefügen werden läßt und Konstanz von Mitgliedschaft⁷⁰ beziehungsweise am neuen Ort erneuerte Mitgliedschaft für Migranten besonders nahelegt. So wird auf der Ebene der ›Medien‹ der religiösen Kommunikation eine im Einzelfall bis in Details reichende Identität deutlich, deren fundamentale Bedeutung für die *Möglichkeit* reichsweiter Kommunikation nicht leicht überschätzt werden kann.

2.4 Kommunikationskontrolle

An dieser Stelle ist auch die metakommunikative Frage nach der Kontrolle und Organisation der Kommunikation anzusprechen. Einerseits muß festgehalten werden, daß römische Religionspolitik zumeist Politik für die Stadt Rom ist, egal ob es sich um die Plazierung von Tempeln oder die Vertreibung unerwünschter Gruppen handelt. Vorstöße der Pontifices in den italischen Raum, sei es in der Form von Prodigienprokurationen⁷¹ oder bei der Zuweisung von stadtrömischer Dedikationen an außerrömische Tempel,⁷² haben eher den Charakter von aktuell politisch motivierten Einzelentscheidungen denn systematischen Umsetzungen fixierten Sakralrechts. In die gleiche Richtung weist auch die laxe Handhabung des sakralen Bodenrechts, nämlich ohne Konsekration *ex auctoritate populi Romani* Grundstücke sakraler Nutzung in den Provinzen *pro sacro* zu behandeln (Gai. *inst.* 2,7). Lokale Tempel wurden so gut wie nie auf Initiative höherer Ebenen errichtet. Andererseits zeigt sich gerade in den Anfragen, die der Einrichtung großer Kultanlagen oder Festspiele im Kaiserkult vorausgehen, daß die Approbation der Zentrale gesucht

lokaler weiblicher Gottheiten und eher mit *civitates* und *pagi* verbundener männlicher Götter in Germania Inferior.

⁶⁹ Siehe die Beobachtungen von SCHEID (1995, 106–109) zu den Gottheiten des Trierer Tempelbezirks im Altbachtal.

⁷⁰ Zur Problematik dieses Konzeptes für Mysterien-›Religionen‹ s. BURKERT 1991, 21 f. 33 ff., der die Mysterien (im engen Sinne) eng mit der ›Motivreligion‹ verknüpft.

⁷¹ Siehe MACBAIN 1982.

⁷² Siehe Tac. *ann.* 3,71 (22 n. Chr., Fortuna Equestris in Antium).

wurde und dieselbe von der Zentrale als Kontrollinstrument hinsichtlich des Symbolvorrats wahrgenommen wurde.⁷³ Erneut erkennt man hier den Kaiserkult trotz seiner polymorphen Erscheinung als privilegierten Bereich überörtlicher Kommunikation.

Überörtliche Kontrolle ist indes nicht auf den Senat beziehungsweise Kaiser und dessen Kult beschränkt. Synoden oder *concilia* können auch in anderen Religionen ›Medienkontrolle‹ ausüben, ägyptische Priester oder christliche Bischöfe zusammenführen; ἀπόστολοι können den Kontakt jüdischer Gemeinden mit dem Patriarchen sicherstellen.⁷⁴ Solche Strukturen mögen mit dem Reich oder politisch umschriebenen Teilen identisch sein, können aber auch darüber hinaus reichen. Auch ohne direkte funktionale Beziehungen zum politischen Gebilde des Imperiums besitzen solche Verbindungen Interesse für die Konstituierung regionaler und überregionaler Systeme, insofern die Zentren solcher Strukturen mit dem politischen Zentrum deckungsgleich sind oder die Zahl der für eine bestimmte Peripherie gegebenen Zentren multiplizieren. Immerhin scheint die jeweils stadtrömische ›Gemeinde‹ auch gegenüber historisch-ideologisch anders gewichteten Zentren etwa für den Isiskult, aber auch Judentum und Christentum, an Bedeutung überproportional gewonnen zu haben.⁷⁵ Politische Funktionen von ›Reichsreligion‹ werden hier unfreiwillig wahrgenommen.

2.5 Funktion

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

3 Perspektiven der Begriffsbildung

Was ergibt sich aus dem Modell für das terminologische Instrumentarium in einem Forschungsprojekt, das nach der religiösen Präsenz und Wahrnehmung

⁷³ Siehe RÜPKE 1996.

⁷⁴ S. KRAUSS 1905.

⁷⁵ Siehe den Beitrag von CHR. MARKSCHIES zur Ausbildung regionaler religiöser Strukturen in Auseinandersetzung mit der römischen politischen Geographie.

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

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

Mit der Konzentration auf die religiöse Dimension der Reichsstrukturen und lokale Religionsgeschichte ginge Entscheidendes verloren. ›Reichsreligion‹ in diesem Sinne und ›Regionalreligion‹ bilden keine Komplementärbegriffe. Durch das Raster fielen die lokal je unterschiedlichen Niederschlag findenden Diffusionsprozesse zentralörtlicher und anderer Religionen, fielen aber auch die regionalen Gemeinsamkeiten in der Rezeption zentraler Einflüsse. Genau hier ordnet sich Wissowas Forderung einer *Geographia sacra imperii Romani* ein, die er als Voraussetzung einer Religionsgeschichte der Kaiserzeit sah.⁷⁶ Die wenigstens partielle, sich in jedem Fall in ihrer Reichweite verändernde Identität der Medien stellt dieses Unternehmen unter die Frage nach dem Alter, den Funktionen und den Grenzen einer mediterran-europäischen ›religiösen Koine‹, deren Zentren sicher nicht nur in Rom zu suchen sind.

Die Definition der Untersuchungs- und Darstellungseinheiten ist ein weiterer Teil des skizzierten Forschungsunternehmens. Die Klassenbildung aus den jeweils lokalen Befunden müßte Gemeinsamkeiten in der Reaktion auf

⁷⁶ WISSOWA 1912, 87.

und Modifikation der zentralen Diffusionsprozesse herausstellen. Als Arbeitsbegriff möchte ich dafür den Begriff ›Provinzialreligion‹ vorschlagen. Wie mit dem Begriff der ›Provinzialarchäologie‹ soll damit nicht das Nachdenken über Kulturraumbildung durch Anlehnung an römische Verwaltungsstrukturen ersetzt werden, auch wenn im Einzelfall Provinzen (aber auch nichtdeckungsgleiche κοινότητες) Einheiten, Träger bestimmter Kulte sind. Der Begriff soll vielmehr einen geographischen, einen regionalen Zugriff mit der Assoziation eines überregionalen Bezugssystems, eben des römischen Reiches, verbinden. In einem derart territorial definierten Untersuchungsraum lassen sich ebenso personal definierte Religionssysteme – die Religion des Heeres, Kultakte römischer Verwaltungspersonals – wie das Schicksal diffundierender Einzelelemente und Strukturen auswärtiger nicht ortsgebundener Kulte und Religionen wie lokal definierter Religionssysteme analysieren. Was ›römische Religion‹ ist und wo sie ihre Grenzen findet, steht dann erneut zur Debatte.

Bibliographie

- AUST, EMIL 1899. *Die Religion der Römer*. Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 13. Münster: Aschendorff.
- BOWERSOCK, GLEN W[ARREN] 1982. ›The Imperial Cult: Perceptions and Persistence.‹ DERS., *Studies on the Eastern Roman Empire: Social, Economic and Administrative History, Religion, Historiography*. Bibliotheca Eruditorum 9. Goldbach: Keip. 327–342.
- 1990. *Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BURKERT, WALTER 1991. *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*. 2. unv. Aufl. (1990). München: Beck.
- CANCIK, HUBERT 1983. ›Augustin als constantinischer Theologe.‹ JACOB TAUBES (Hg.), *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*. 2. Aufl. Paderborn: Schöningh, 1985. 136–152.
- COLLAS-HEDDELAND, EMMANUELLE 1995. ›Le culte impérial dans la compétition des titres sous le haut-empire: Une lettre d'Antonin aux Éphésiens.‹ *Revue des études grecques* 108. 410–429.
- DERKS, TON 1992. ›La perception du panthéon romain par une élite indigène: Le cas des inscriptions votives de la Germanie inférieure.‹ *Mélanges d'Archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome, Antiquité* 104. 7–23.
- DESSAU, HERMANN 1924. *Geschichte der römischen Kaiserzeit*. 2 Bde. Berlin: Weidmann.
- FABER, RICHARD (Hg.) 1997. *Politische Religion – religiöse Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- FÉVRIER, P.-A. 1976. ›Religion et domination dans l'Afrique romaine.‹ *Dialogues d'histoire ancienne* 1976. 305–336.
- FINK, ROBERT O. 1971. *Roman Military Records on Papyrus*. Philological Monographs of the American Philological Association 26. [Cleveland]: American Philological Association.
- FISHWICK, D. 1978. ›The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire.‹ *ANRW II.16.2*. 1201–1253.
- FRIESEN, STEVEN J. 1993. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*. Religions in the Graeco-Roman World 116. Leiden: Brill.

- GLADIGOW, BURKHARD 1979. ›Der Sinn der Götter: Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung.« EICHER, PETER (Hg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. Forum Religionswissenschaft 1. München: Kösel. 41–62.
- 1983. ›Strukturprobleme polytheistischer Religionen.« *Saeculum* 34. 292–304.
- GORDON, RICHARD 1990. ›Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits.« BEARD, MARY; NORTH, JOHN (edd.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*. London: Duckworth. 235–255.
- GRAF, FRITZ 1985. *Nordionische Kulte: Religionsgeschichte und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturn von Chios, Reythrai, Klazomenai und Phokaia*. Bibliotheca Helvetica Romana 21. Roma: Istituto Svizzero di Roma.
- 1996. *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München: Beck.
- GREEN, TAMARA M. 1992. *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*. Religions in the Graeco-Roman World 114. Leiden: Brill.
- HARTUNG, J. A. 1836. *Die Religion der Römer: Nach den Quellen dargestellt*. 2 Bde. Erlangen.
- HERZ, PETER 1975. *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*. 2 Bde. Diss. Mainz.
- KRAUSS, SAMUEL 1905. ›Die jüdischen Apostel.« *Jewish Quarterly Review* 17. 370–383.
- LATTE, KURT 1960. *Römische Religionsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4. 2. Aufl. München: Beck, 1967.
- MACBAIN, BRUCE 1982. *Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome*. Collection Latomus 177. Bruxelles: Latomus.
- MARQUARDT, J[OACHIM] 1888. ›De provinciarum Romanarum conciliis et sacerdotibus.« *Ephemeris epigraphica* 1. 200–214.
- MARTIN, LUTHER H. 1987. *Hellenistic Religions: An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- MELLOR, RONALD 1992. ›The Local Character of Roman Imperial Religion.« *Athenaeum* 80. 385–400.
- MITCHELL, STEPHEN 1993. *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor 1: The Celts and the Impact of Roman Rule. 2: The Rise of the Church*. Oxford: Clarendon.
- MOMIGLIANO, ARNALDO 1986. ›The disadvantages of monotheism for a universal state.« *Classical Philology* 81. 285–297.
- MOMMSEN, THEODOR 1890. ›Der Religionsfrevler nach römischem Recht.« DERS., *Gesammelte Schriften 3: Juristische Schriften* 3. [HZ 64 (1890), 389–429.] Berlin: Weidmann, 1907. 389–422.
- 1899. *Römisches Strafrecht*. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft 1,4. Leipzig: Duncker & Humblot.
- NILSSON, [NILS] MARTIN P[ERSON] 1974. *Geschichte der griechischen Religion 2: Die hellenistische und römische Zeit*. 4., unver. Aufl. [³1974.] Handbuch der Altertumswissenschaft 5,2,2. München: Beck, 1988.
- PETERSON, E. *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium romanum*. Leipzig: Hegner (ND Gütersloh 1978).
- PRICE, S. R. F. 1984. *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHTER, FRANZ 1906. *De deorum barbarorum interpretatione Romana quaestiones selectae*. [Diss. Halle.] Halle: Kaemmerer.
- RIVES, J. B. 1995. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon.
- RÜPKE, JÖRG 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. RGVV 40. Berlin: de Gruyter.

- 1996. ›Charismatics or professionals? Analyzing religious specialists.‹ *Numen* 43. 241–262.
- SCHEID, JOHN 1995. ›Der Tempelbezirk im Altbachtal zu Trier: Ein »Nationalheiligtum«?‹ METZLER, JEANNOT ET AL. (edd.), *Integration in the Early Roman West: The Role of Culture and Ideology*. Papers arising from the international conference at the Titelberg (Luxembourg), 12–13 November 1993. Dossiers d'Archéologie du Musée National d'Histoire et d'Art 4. Luxembourg. 101–110.
- SCHNEIDER, CARL 1954. *Geistesgeschichte des antiken Christentums*. 2 Bde. München: Beck.
- SCHUMACHER, LEONHARD 1995. ›Zur »Apotheose« des Herrschers in der Spätantike.‹ *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana: X Convegno Internazionale*. Perugia: Edizioni Scientifiche Italiane. 105–125.
- SHILS, EDWARD 1975. ›Center and Periphery.‹ DERS., *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Selected Papers of Edward Shils 2. Chicago: University of California Press. 3–16.
- SMADJA, ELISABETH 1986. ›La Victoire et la religion impériale dans les cités d'Afrique du nord sous l'empire romain.‹ *Les grandes figures religieuses: Fonctionnement pratique et symboliques dans l'antiquité* (Besançon 25–26 avril 1984). Centre de recherches d'histoire ancienne 68 (Lire les polythéismes 1). Paris: Belles Lettres. 503–519.
- TROELTSCH, ERNST 1925. *Gesammelte Schriften* 4. Tübingen: Mohr.
- WISSOWA, GEORG 1912. *Religion und Kultus der Römer*. 2. Aufl. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4. München: Beck.
- 1919. ›Interpretatio Romana: Römische Götter im Barbarenlande.‹ *ARW* 19 (1916/9). 1–49.