

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

Author:	Rüpke, Jörg
Title:	“Die römische »Reichsreligion«: Wie veränderte ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich?”
Published in:	Das Altertum. Oldenburg: Isensee-Verl.
Volume:	53 (2-3)
Year:	2008
Pages:	91 – 99
ISSN:	0002-6646

The article is used with permission of [Isensee-Verl.](#)

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Die römische „Reichsreligion“: Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich?

Jörg Rüpke

1. Fragestellung

Religion ist in antiken Gesellschaften ganz eng in eine Vielzahl von Lebensvollzügen verwoben. Während religiöse Organisationen nur punktuell zu entdecken sind, finden sich religiöse Praktiken überall. Besonderes Augenmerk hat der politische Bereich gefunden. Religion und Politik lassen sich kaum trennen, Träger politischer Machtpositionen üben sakrale Funktionen aus, leiten Prozessionen oder vollziehen öffentliche Opfer. Tempel werden aus der Stadtkasse finanziert und hüten sie. Tempelwände dienen der Publikation von Gesetzen, Tempelräume übernehmen die Funktion von Archiven. Die greifbare Religion ist die Religion städtischer Heiligtümer und Kulte, ist Religion, die Städte organisieren, finanzieren und tradieren. Monumentalisierte Heiligtümer prägen das Bild der Stadt und dienen der Selbstdarstellung der Stadt nach innen wie außen, sie können *pars pro toto* auf städtischen Münzdarstellungen erscheinen. Religiöse Rituale geben Gelegenheiten zur Selbstdarstellung städtischer Eliten und der Bürgerschaft, hier können sich die Träger des Gemeinwesens über ihre Werte und Ziele verständigen. Medium dafür kann ebenso ein Opferritual mit strengen Regeln der Fleischverteilung und der Anwesenheit überhaupt sein, kann aber auch ein Theateritual oder eine Prozession der bewaffneten männlichen Jugend sein. Priesterrollen wie Stiftungen, die Finanzierung von Festen oder Bauten, eröffnen den Besitzenden Möglichkeiten der Selbstdarstellung und der Legitimierung ihres Reichtums wie ihrer gesellschaftlichen Position über Wohltätigkeit. Die Begriffe „Polisreligion“ und „civic religion“

bündeln diese Interpretation. Theologisch – in der Auswahl der Kulte –, zeitlich – im städtischen Kultkalender – wie räumlich – in den teils monumentalisierten Heiligtümern bietet diese Polisreligion die Infrastruktur, die auch individuelle religiöse Praktiken steuert und die religiöse Sozialisation bestimmt.

Wenn Religion in antiken Gesellschaften demnach ein zentrales Medium öffentlicher Kommunikation darstellt, wird man sie auch in überregionaler Kommunikation, wird man auch eine römische „Reichsreligion“ vermuten können: die Ausgangsannahme des Schwerpunktprogrammes „Römische Reichs- und Provinzialreligion“. Die sechsjährige Arbeit an dieser Aufgabe hat die Frage als fruchtbar erscheinen lassen – und doch die Grundannahme in Frage gestellt.

2. Herrscherkult

Der Herrscherkult bildet den Kronzeugen für die These der überregionalen politischen Funktionalität antiker Religion. Er verdient die erste Betrachtung.

Tacitus schildert die verschiedenen Bewegungen, die zum Sturz des Augustus Galba führten, für den germanischen Bereich so: Bei der feierlichen jährlichen Vereidigung der Truppen auf Galba am 1. Januar des Jahres 69 n. Chr. sprachen viele einfach die Formel nicht aus, andere Einheiten, besonders im obergermanischen Bereich, gingen gleich gegen die Bildnisse Galbas vor und zerstörten sie (Tacitus, *Historiae* 1,55). Diese Vorgänge illustrieren gleich mehrere Aspekte der Herrscherverehrung. Galba ist erst

seit kurzem im Amt, aber sein Bildnis, seine Statuen sind im ganzen Imperium vorhanden – erkennbar vorhanden, denn der Protest richtet sich gegen die spezifische Person, nicht gegen die Institution. In zahllosen Heiligtümern, monumentalen Kultstätten großer Städte wie in kleinen Augusteia oder Sebasteia sind solche Bildnisse zu finden, werden sie entsprechend den Ereignissen in Rom aktualisiert.

Der Bezug auf den regierenden Herrscher ist an kalendarisch ausgezeichneten Daten angesiedelt, die *kalendae Ianuariae*, Neujahr, in diesem Falle. Der Geburtstag des Kaisers, der *dies natalis*, der Tag der Übernahme des Amtes, ein wichtiger Sieg: das sind mögliche Gelegenheiten für die Verehrung. Die auf das Herrscherhaus wie verstorbene Kaiser bezogenen Kultdaten prägen schon im ersten Jahrhundert n. Chr. den Kalender nicht nur in Rom und in Mittelitalien, wie es etwa die *Fasti Antiates minores* illustrieren. Solche Daten dringen auch in nicht-römische Kalender ein; Kalenderreformen im Gefolge der Julianischen Kalenderreform und der Augusteischen Herrschaft orientieren sich vielfach in ihren Fixpunkten und Monatsnamen am Kaiserhaus. Die Kalenderreform in der Provinz Asia mit ihrem Jahresanfang am Geburtstag des Augustus liefert hier ein gutes Beispiel. Die flavischen Stadtgesetze definieren die Festtage des Herrscherhauses als die Daten, die – im Hinblick auf Prozessführung – im ganzen Imperium Romanum zu beachten sind, Daten, über die die Prozessparteien auch im gegenseitigen Einvernehmen nicht hinwegsehen können. Das *Feriale Duranum* schließlich, ein Papyrusfund aus einem Militärlager im mesopotamischen Dura Europus, legt für das Militär eine noch weitergehende Vereinheitlichung religiöser Daten nahe. Es präsentiert einen Festkalender, der stadtrömische Daten unter starker Bevorzugung des Kaiserkultes abbildet und für Militäreinheiten am Rande des Imperium vielleicht nicht erst im dritten Jahrhundert verpflichtend macht.

Das *Feriale* wie Tacitus verweisen auf einen weiteren Aspekt. Zumindest ein wichtiger Adressat der Institutionen des Herrscherkultes war das Militär, waren jene Personen, die ihrerseits die römische Macht in den Grenze-

regionen repräsentierten und kaiserlichen Befehlen Gehorsam verschafften. Historisch setzt das die persönliche Bindung schon der republikanischen Truppen an den Befehlshaber fort, aber der Oberbefehlshaber – der Kaiser – und die lokalen Kommandeure, der Provinz, der isolierten Einheit, sind auseinandergetreten. Die *organisation totale* des römischen Heeres ist fest auf den Kaiser zentriert.

Die Reichweite des Kaiserkultes ist aber größer. Die Bitte um die Einrichtung eines solchen Kultes seitens einer Stadt, etwa im griechischsprachigen Osten, ist Teil einer intensiven Kommunikation dieses Teils der Peripherie mit der Zentrale, mit Rom, aber auch Teil einer Kommunikation innerhalb der Peripherie, zwischen Städten im Wettbewerb um die größere regionale Bedeutung, um die prachvollste urbanistische Gestaltung. Der Titel eines Neokoros, eines „Hüters des Kaiserkultes“, markiert eine Auszeichnung in diesem zwischenstädtischen Prestigewettbewerb. Aber es sind nicht nur juristische Personen wie Städte, die hier kommunizieren. Innerhalb der Städte sind es wenige oder einzelne, die über die Mittel zu solchen Projekten und die notwendigen Kontakte zu Provinzverwaltung, römischen Patronen oder stadtrömischen Ansprechpartnern verfügen. Simon Price hat ausführlich dargestellt, wie lokale Eliten den Kaiserkult als Handlungsraum zu gestalten verstehen, der Kompetenz und Großzügigkeit, städtische Solidarität und gesellschaftliche Überlegenheit – und bei all dem auch: Loyalität zur politischen Führungsmacht – darstellen läßt.

Price geht noch einen Schritt weiter. Der Kaiserkult legitimiere nicht die ansonsten bedrückende oder als problematisch empfundene Macht des Kaisers, mache die Herrschaft erträglich, indem es sie in religiöse Institutionen übersetze, die selbst traditionell und daher legitim sind. Vielmehr sei es die Religion selbst, die – vielfach allein – den Kaiser präsent halte, ihm die Macht zuschreibe, die die Präsenz von Hunderten von Kilometern entfernt stationierten Truppen oder der formelhafte Verweis auf den Kaiser von Steuereintreibern nicht produzieren könne. „Der Kaiserkult konstruierte gemeinsam mit Politik und Diplomatie die

Realität des römischen Reiches“.¹ Price lässt das Verhältnis zwischen diesen Faktoren offen. Immerhin verbinden sich mit dem Kult vielfältige Praktiken zahlreicher Akteure. Das unterscheidet den Kaiserkult von den anderen genannten Formen. Hier ist auch auf die Überlegung Robert Turcans zu verweisen, die er an Repräsentationen des Kaisers auf Alltagsgegenständen oder Hausrat anknüpft: Gerade diese Präsenz im Banalen zu akzeptieren, befördere die Untertanwerdung der Untertanen.²

3. Kultexport

Lässt sich die für das Militär unterstellte stadtrömische, kaiserliche Initiative auf den zivilen Bereich übertragen, der Kaiserkult als Muster von „Reichsreligion“ verstehen? Die ungleichmäßige Verteilung der Kultstätten spricht dagegen. Nicht einmal für die überregionalen Kaiserkultstätten ganzer Provinzen oder Räume, die *ara trium Augustorum* (Lugdunum), die *ara Ubiorum* (Köln), die griechischen *koina* (Provinzorganisationen), lässt sich ein flächendeckendes Organisationsprogramm nachweisen, auch wenn die Diffusion durch die faktische Praxis von Mitgliedern der Provinzialadministration nicht unterschätzt werden darf. Das macht die Rede von der „Reichsreligion“ als Exportprodukt der Zentrale – ob mit einem Bewußtsein von der Funktionalität dieser Religion oder nicht – selbst für den Kaiserkult problematisch.

Aber liegt hier vielleicht eher ein methodisches Problem vor? Darf aus der unvollständigen Überlieferung, der fragmentarischen Dokumentation archäologischer und epigraphischer Realität römischer Vergangenheit auf das Fehlen eines diesbezüglichen Konzeptes religiösen Exportes geschlossen werden? Immerhin scheinen die Religionsparagrafen des Stadtgesetzes der Colonia Iulia Genetiva Ursinensis anderes nahezu legen.

66. Welche Pontifices und welche Auguren Gaius Caesar (oder wer auf seinen Befehl die Kolonie gründet) aus der Kolonie Genetiva eingesetzt hat, diese sollen Pontifices und diese Auguren für die Kolonie sein, und diese

sollen Pontifices und Auguren in dem Kollegium der Pontifices und Auguren in dieser Kolonie sein, und zwar mit allen Rechtsvorzügen, die in irgendeiner Kolonie Pontifices und Auguren haben oder haben werden. Diese Pontifices und Auguren, die im jeweiligen Kollegium sein werden, und ihre Kinder sollen eine sakrosankte Befreiung vom Militärdienst und öffentlicher Last haben, wie sie der römische Pontifex hat und haben wird, und die Dienstjahre sollen ihm als alle abgegolten gelten. Hinsichtlich der Auspizien und was mit diesen Dingen zu tun haben wird, soll die Rechtsprechung und Beurteilung der Auguren gelten. Diese Pontifices und Auguren sollen bei öffentlich ausgerichteten Spielen und wenn die Pontifices und Auguren die öffentlichen Kulthandlungen der Kolonie ausführen, das Recht und die Befugnis haben, die *toga praetexta* zu tragen und diese Pontifices und Auguren sollen das Recht und die Befugnis haben, zwischen den Dekurionen die Spiele und Gladiatorenkämpfe anzusehen.

67. Welche Pontifices und welche Auguren der Kolonie auch immer, nachdem dieses Gesetz gegeben worden ist, in das Kollegium der Pontifices und Auguren anstelle eines Verstorbenen oder Verurteilten mit diesem Gesetz gewählt oder kooptiert werden, die sollen Pontifex und Augur in der Kolonie und im Kollegium der Pontifices und Auguren sein, so wie diejenigen, die mit bestem Gesetz in jeder Kolonie Pontifices und Auguren sind und sein werden. Und niemand soll irgendjemanden in das Kollegium der Pontifices und Auguren nehmen, wählen oder kooptieren, außer wenn es weniger als drei Pontifices von denen, die aus der Kolonie Genetiva sind, sein werden. Und nicht soll jemand irgendjemanden ins Kollegium der Auguren wählen oder kooptieren, wenn es nicht weniger als drei Auguren von denen, die aus der Kolonie Genetiva Iulia sind, sein werden.

68. Die Duoviri oder der Praefekt sollen die Wahlversammlung für Pontifices und Auguren, die nach diesem Gesetz eingesetzt werden müssen, so abhalten und verschieben,

wie man einen Duovir nach diesem Gesetz wählen, einsetzen, nachwählen wird müssen.

Seit Theodor Mommsens Verweise auf die stadtrömischen Regelungen, auf die hier bezug genommen wird,³ liest man hier eine Exportvorschrift. Aber Pontifices und Auguren – und andere Priester! – finden sich am Ende der Republik auch außerhalb Roms. Man kann diesen Text auch als einen Versuch lesen, traditionelle Institutionen und traditionell angemaßte Privilegien in den Griff zu bekommen, zu regulieren, einzudämmen. Weder eine – und sei es aufs Minimale beschränkte – stadtrömische Priesterorganisation noch – an anderer Stelle derselben flavischen Kopie eines spätjulianischen Textes – der stadtrömische Festkalender werden hier für die Kolonie vorgeschrieben.⁴

Vorgeschrieben wird in der Lex Ursonensis nicht stadtrömisches Sakralrecht, sondern eine stadtrömisch-frühkaiserzeitliche Konzeption von Religion, die einen bestimmten Bereich oberschichtlicher Religion regelt, um ihn politischen Verfahren und Machträgern unterzuordnen und um daneben einen ungeordneten, aber zugleich machtlosen Bereich nicht-offizieller Religion schweigend zu dulden.

Das alles nimmt nicht wunder. Die Kategorien stadtrömischen Sakralrechtes, insbesondere die eigentums- und bodenrechtlichen Kategorien der *res sacrae*, die Konsekration öffentlichen Eigentums, *res publicae* und eben *ager Romanus*, voraussetzen, ließen sich nur schwer und analog auf den Bereich des *solum provinciale* übertragen, wie juristische Handbücher und Kommentare der Kaiserzeit deutlich machen (z.B. Gaius, inst. 2,3–7): Die meisten, so Gaius, urteilen, dass im provinziellen Gebiet Boden nicht „religiosus“ werden kann, da Privatleute dort kein echtes Eigentum besitzen. Umgekehrt können auch die dortigen Gebietskörperschaften keine regelrechten Konsekrationen vornehmen, da das eigentliche Eigentumsrecht beim römischen Volk liege.

Nicht minder gravierende konzeptuelle Probleme finden sich im theologischen Bereich. Die punktuelle Gleichsetzung eines außerhalb Roms verehrten Gottes mit einem in Rom verehrten Gott war unproblematisch; dafür steht

der Ausdruck *interpretatio Romana*. Warum sollte der mit ähnlichen Eigenschaften, einem ähnlichen Zuständigkeitsbereich, vielleicht sogar ikonographischen Übereinstimmungen ausgestattete Gott einer Provinz nicht ein römischer Merkur oder Iuppiter sein? Das legt aber noch nicht die Gegenrichtung, die Multiplikation und die raumüberschreitende Kopie der stadtrömischen Gottheiten nahe.⁵ Um einem Einwand vorzubeugen: Die Kulte im römischen Heer, wie sie etwa das Feriale Duranum regeln, waren gerade nicht genaue Kopien an anderem Ort, sondern kultische Provisorien im Kommandogebäude einer Militäreinheit, die nicht einmal über entsprechende Kultbilder in dem bereits mit Kaiserbildern und Feldzeichen gefüllten „Fahnenheiligtum“ verfügt haben dürfte. Dennoch schufen dieser römisch markierte Kultort und die kalendarische Gleichzeitigkeit einen prinzipiellen räumlichen Bezug auf die römische Kultvariante, wie der auf andere Kult-Identitäten nicht zutraf. Hier konnten bereits im Namen Probleme auftreten, wie es Cicero im Dialog „Über die Natur der Götter“ (1,84) formuliert:

Zunächst, wieviele menschliche Sprachen, so viele Götternamen gibt es auch. Es ist nämlich nicht wie bei Dir, Velleius, der Du so heißt, wohin auch immer Du kommst, daß Volcanus ebenso in Italien heißt, ebenso in Africa, ebenso in Hispanien.

Dieses Problem wies der Kaiserkult wiederum nicht auf: Durch die klare Referenz aller kultischen Rede vom Kaiser auf seine prinzipiell empirisch fassbare Präsenz entfiel das vorstehend ausgeführte Problem (C. Ando).

Das offensichtliche und konzeptuelle Fehlen eines bewussten Kultexports rückt die faktische Rolle des Heeres in ein klareres Licht. Als Transporteur von Religion (zentralen Kulturen zunächst) kann das Heer kaum überschätzt werden. Das hängt mit seiner Mobilität zusammen, aber auch der Selbstverständlichkeit einer differenzierten religiösen Praxis, die um so eher weiterer Differenzierung zugänglich war. Die bevorzugte ökonomische Position von Legionären, das Prestige dieser Position und

damit die Stärke des Wunsches, Zugehörigkeit zu dieser Organisation zu demonstrieren, sowie schließlich die Kommunikationssituation in weiter räumlicher Trennung von allen „natürlichen“ Bezugsgruppen hatten darüber hinaus die mediengeschichtlich entscheidende Konsequenz, Schriftlichkeit sehr zu prämiieren. Ohne Verwandte, allenfalls Vereinsgenossen aus einer militärischen Einheit, die immer eine Verlegung zu gewärtigen hatte, schien Schrift die Chancen eines individuellen Totengedächtnisses zu erhöhen – faktisch ein Fehlschluss, wie dichte Folgen von Bestattungen an gleicher Stelle zeigen können. Römische und antik-mediterrane Inschriftenkultur fanden somit gerade über soldatische Grabsteine und Weihungen Eingang in provinzielle religiöse Praktiken. Die auf deren Leserschaft und die Autoren beschränkte Verbreitung römisch-griechischer Kultpraktiken läßt sich gerade an der Frühphase der Romanisierung der nordwesteuropäischen Provinzen ablesen.⁶

4. Religiöse Heterogenität und Homogenität

Sucht man noch einmal im Umkreis des Kaiserkultes nach verwandten Phänomenen, treten eher Unterschiede denn weitere vergleichbare Phänomene in den Blick. Zwischen Ägypten und Gallien, zwischen Stadt und Land bleiben große Unterschiede. Entwicklungen sind oft regionaler Natur. Das weitgehende Fehlen von Städten und entsprechenden Priesterstrukturen zugunsten tempelbezogener und zentralisierter Priesterschaften charakterisiert Ägypten.⁷ Der Kult des Senats blüht in Asien, ablesbar etwa an jugendlichen Genius-senatus-Darstellungen auf Münzen. Koina finden sich im griechischen Bereich, nur vereinzelte *concordia provinciae* als zentrale Kaiserkultstätten. Der Kult der *domus divina* blüht in der Germania superior. Der Befund ist nicht wirklich überraschend. Die circummediterrane Geographie ist durch eine kleinräumige Gestaltung ausgezeichnet; das Meer ermöglicht zwar schnelle Verbindungen, die sich vereinzelt schon im zweiten vorchristlichen Jahrtausend greifen lassen und im Gefolge Alexander des Großen

intensiviert wurden; die Kleinräumigkeit führt aber gerade unter der Kontaktmöglichkeit zu regionalen Differenzierungen.

Wo finden sich weitere Spuren religiöser Diffusion, wenn es schon keinen zentralen Kultexport gab? Charakteristisch für den Raum in griechisch-römischer Zeit ist die Verbreitung und Zunahme an religiösen Zeichen und Zeichenpraktiken; man kann sicher von einer zunehmenden religiösen Pluralität sprechen.⁸ Auffälligstes Segment dieser Entwicklung unter den religiösen Zeichen und Zeichenpraktiken sind sicherlich die Kultadressaten, die Götternamen. Hier geht es nicht nur um stadtrömisch gebräuchliche Zeichen, die von Rom aus – auf unterschiedlichsten Wegen – verbreitet wurden. Eine ebenso große Bedeutung besaßen Diffusionsprozesse – ein Begriff, der Träger wie Motive der Verbreitung offen läßt – zwischen den Provinzen beziehungsweise solche, die von anderen Zentren, Alexandria, Athen, Jerusalem, Baalbek, ausgingen. Zu denken ist hier etwa an den Isiskult, den Kult der ägyptischen, aber schon in hellenistischer Zeit weit verbreiteten Götter Isis und Sarapis. Ihr Erscheinen in den Grenzräumen des Imperium ist ein fast sichereres Zeichen römischen Einflusses als der in vielfältigen Gleichungen benutzte Name „Iuppiter“. Die Rede von „orientalischen Kulturen“ verdeckt diesen Sachverhalt völlig.

5. Mediale Entwicklungen

Die Überlieferung römerzeitlicher religiöser Praktiken wird durch Weih- und Grabinschriften in solchem Maße dominiert, dass der religionsgeschichtlich wie mediengeschichtlich spannende Sachverhalt hinter Statistiken von Götternamen und Dedikanten leicht verloren geht. Die Errichtung von dauerhaften Monumenten als Schriftträger oder mit Schriftträgern – die in den nicht griechisch geprägten Kulturräumen im ersten nachchristlichen Jahrhundert beginnt und erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht, bevor sie in nachseverischer Zeit, also seit der Mitte des dritten Jahrhunderts dramatisch einbricht –, diese Praxis ist nicht

nur Indikator von Romanisierung und Alphabetisierung, sondern selbst eine Veränderung religiöser Praxis mit weitreichenden Folgen. Religiöses Handeln gewinnt dadurch eine neue kommunikative Dimension, die über die am Bitt- oder Dankritual Beteiligten weit hinausgeht. Religiöses Handeln wird in hohem Maße individualisiert⁹ und dauerhaft dokumentiert. Auch dort, wo göttliche Adressaten nicht durch Kultbilder oder klare Ortszuweisungen präsent sind, können sie über ihre schriftliche Nennung differenziert markiert und dauerhaft präsent gemacht werden. Jenseits der oft beschränkten kultischen Infrastruktur gibt es damit Raum für Traditionsbildungen wie hochindividuelle Ausdrucksformen kultischer Kompetenz.

Meine Überlegungen haben bereits die Verbreitung eines Rituals impliziert, das keine spezifisch römische Praxis darstellt, sondern zumindest im unmittelbar zirkummediterranen Raum schon in griechisch-hellenistischer Zeit zur religiösen „Koine“ gehört. Es geht um das Gelübde, das *votum*. In Notsituationen, in gesundheitlichen oder wirtschaftlichen, aber auch politischen und militärischen Krisen eröffnet dieses Ritual eine intensiviertere Form der Kommunikation mit Gottheiten und unter Umständen den Einsatz von situationsspezifisch ungeeigneten oder gar noch nicht vorhandenen Mitteln: eine schwere Krankheit läßt sich nicht mit Münzen kurieren. Als definierendes Element ist wiederum der mediale Aspekt herauszuheben. Über das engagierte Gebet hinaus wird die Kommunikation der Menschen mit den nicht direkt in ihren Reaktionen, in ihrer Interaktion mit den Menschen beobachtbaren Göttern in materielle Formen gegossen. Die Bitte und das Versprechen – „Wenn Du, Gott, mich heilst, stifte ich Dir eine Statue“ – wird etwa auf Wachstäfelchen – entsprechende Siegelfunde sind gemacht worden – dokumentiert, ist damit überprüfbar, einklagbar: halb scherzhaft wird vom *voti reus*, vom „eines Gelübdes Angeklagten“ gesprochen. Die einseitige Kommunikation wird im Erfolgsfall sogar monumentalisiert, die versprochene Statue wird nach der Genesung mit einer Basis und einer Inschrift versehen, die selten medizinische Details, wohl aber die Kommunikationspartner

und den Kommunikationstyp – das Gelübde – benennt: *votum solvit libens merito*, „das Gelübde hat der Stifter gerne weil verdienstermaßen eingelöst“ ist ein so geläufiges Formular, daß es regelmäßig als *VSLM* abgekürzt wird.

Weite Verbreitung gewann auch ein wesentlich komplexeres Ritual, die „Spiele“, Wettkämpfe und Inszenierungen, die den improvisierten, vielfach aber monumentalisierten Bau von Theatern und Amphitheatern notwendig machten. Von Africa bis Britannien läßt sich an der Existenz solcher Bauwerke das Vorhandensein römischer Kultur ablesen; es sind wenige Städte, etwa im syrischen Raum, die sich dieser Form von Religion verschließen.¹⁰

Architektonische Zeichen spielen überhaupt eine große Rolle. In vielen Räumen gewinnt Religion durch diese Monumentalisierung eine Sichtbarkeit, die so vorher nicht existiert hat. Auch die griechisch-römische Religion kennt Kultplätze und Kultformen, die ohne eine Kultstatue, ohne die Präsenz des Kultadressaten in Form eines anthropomorphen, menschengestaltigen Bildes auskommen. Höhlen wie Haine sind als Kultorte auch ohne Tempelbau denkbar. Aber ein solcher Bau ermöglicht eine präzisere, eindeutige Markierung, erlaubt die Schaffung sakraler Räume auch innerhalb von Siedlungen, auf engem Raume. Die Statue, vor allem wenn sie mit einer Bei- oder Inschrift verbunden ist, ermöglicht eine Präzisierung und Differenzierung der Kultadressaten, die in einem anikonischen Kult kaum möglich ist. Ein Stein an einem bestimmten Ort kann eine bestimmte Gottheit mit Eigennamen vertreten, aber fünf Steine am selben Ort lassen sich schwer fünf klar differenzierten Gottheiten zuweisen, müssen eher als Kollektiv – „fünf Schwestern“ oder ähnliches – konzipiert werden.

Die Attraktivität dieser religiösen Techniken hat im Imperium Romanum zahllose Mischformen hervorgebracht, unterschiedliche Attribute für dieselbe Gottheit und unterschiedliche Namen für das gleiche ikonographische Zeichen sind dabei die geläufigsten. Auch in alten und komplexen religiösen Traditionen können die neuen „Moden“ aufgenommen werden, erscheinen syrische Tempel auf den ersten Blick als klassisch griechisch-römische Bauten, die

erst bei näherem Hinsehen andersartige Rituale und vielleicht auch theologische Konzepte vermuten lassen: Wo das Dach des griechisch-römischen Tempels ein Regenschutz ist, wird es hier wie in ägyptischen Bauten zu einem wichtigen Raum kultischer Aktivitäten.

6. „Religion“ als Reichsreligion

Wie lassen sich die vorgeführten Befunde auf die Ausgangsfrage beziehen? Es ist deutlich geworden, dass die Diffusion religiöser Praktiken durch die Etablierung der militärischen und administrativen Strukturen des Imperium Romanum stark befördert worden ist. Zugleich aber – und das ist der Befund, der abschließend zu behandeln ist – drängt sich eine politisch-funktionale Deutung dieses Prozesses nicht auf.

„Religion“ ist ein jüngerer Begriff, wenn auch ein altes Wort. Wir verstehen darunter nicht Ciceros Verpflichtungsgefühl gegenüber Göttlichem, sondern kulturelle „Systeme“ wie das Christentum. Entstanden ist der Begriff als Versuch, einen Allgemeinbegriff zu entwickeln, der Äquivalente des Christentums beschreibt, die nicht auch diesem hervorgegangen sind – letzteres wären Häresien. Die Folgen dieses Begriffes zeigen sich in der Gegenwart: Auch wenn das mit „Religion“ Gemeinte kaum dem traditionellen Selbstverständnis etwa von Islam oder Buddhismus entspricht, verändern diese sich im Rahmen des Globalisierungsprozesses doch in Richtung „Religion“, um als Partner christlicher religiöser Organisationen („Kirchen“) ernstgenommen zu werden oder als Konkurrenten erfolgreich zu sein. Wenn heute Religionsgemeinschaften wichtige globale Akteure im Status von „Nichtregierungs-Organisationen“ sind, darf nicht vergessen werden, dass der erste Weltkongress der Religionen, ein wichtiges Datum der jüngeren Religionsgeschichte, Teil eines ökonomischen Ereignisses, der Weltausstellung von Chicago im Jahr 1893, war.

Das, was Historikerinnen und Historiker in vormodernen Gesellschaften als „Religion“ untersuchen, dürfte nach Form und Funktion sehr heterogene Zusammenhänge gebildet haben. Für die politische Gemeinschaft wie den

einzelnen erbrachten ägyptische Priester und germanische Haine, Flussgottheiten und die mobilen Panthea der vorderasiatischen Städte sehr unterschiedliche Leistungen, reichten die Handlungszusammenhänge, in denen sie standen, sehr unterschiedlich weit. Das schloss kulturellen Austausch nicht aus: Die Rezeption mediterraner Plastik durch die Kelten am Glauberg, die orientalisierende Phase im früh-eisenzeitlichen Latium können das illustrieren.

In diese heterogene, zum Teil aber vielfältig vernetzte Welt – man denke an die hellenistischen Diadochenreiche im Osten – fiel Rom ein, selbst eine hellenistische Polis am Rande der „spätaltorientalischen Randkultur“ (H. Cancik) Griechenland. Religion, das heißt Göttergestalten, Tempelbauten, Priester, Feste, Rituale, spielte in diesem Rom eine große Rolle, war, wie anfangs festgestellt, ein zentrales Medium öffentlicher Kommunikation über Status wie Legitimität von Entscheidungen, erlaubte Gruppenbildungen wie individuelles Krisenmanagement.

Dieser Punkt ist für die Argumentation zentral: „Religion“ heißt für die Stadt Rom nicht das gleiche wie für andere Poleis. Das Charakteristikum römischer Religionsgeschichte seit dem vierten und dritten Jahrhundert v. Chr. scheint darin zu liegen, dass Religion zu einem wichtigen Medium politischer Entscheidungsprozesse und zu einer zentralen Legitimationsressource wurde. Entsprechend stark war sie präsent. Öffentliche Rituale gewannen eine hohe Bedeutung, das heißt auch: wurden zentralisiert. Kulte außerhalb Roms sind unwichtig oder werden der Kontrolle unterworfen, das „Bundesfest“ der *feriae latinae* etwa oder der fiktive Gemeindeverband der *Laurentes Lavinates* in der geographischen Nachbarschaft. Alles ist potenziell öffentliche Religion, die durch Gesetze und Sacerdotes („Priester“) zu kontrollieren ist. Zugleich ist eine eigenständige, spezifisch religiöse Autorität auszuschließen, die Kontrolle wird wiederum fragmentiert. Religion erscheint so auch unpolitisch, ist unpolitischer Alltag – und kann gerade so, als scheinbar unabhängiger Bereich, zur Quelle politischer Legitimation werden.

Auf der Basis dieser stadtrömischen Gestalt von Religion setzt ein umfassender Standardisierungsprozess ein. Der ist häufig negativ: Zerstörung von Heiligtümern, Verbot von Kulte, Entmachtung oder Verfolgung religiöser Spezialisten: das Verbot von Menschenopfern und die Verfolgung der Druiden liefern Stichwörter. Akteure dieser Standardisierung sind das schon genannte Militär, sind die Provinzialadministration, sind aber auch die unterworfenen Städte und ihre lokalen Eliten, die sich um Einbeziehung in den größeren, „globalen“ Kommunikationsraum bemühen.

Was also exportiert Rom? Nicht Götter, sondern ein Konzept von Religion, nicht in Form einer Theorie, sondern als Praktiken. Wo Theorien benötigt wurden, wurde vorzugsweise auf die universalisierenden griechischen Entwürfe und Erzählungen zurückgegriffen; diese hatten in den Jahrhunderten der großen Kolonisation bis hinein in den Hellenismus entsprechende Anforderungen verarbeitet.¹¹ Die provinzialrömischen Praktiken bestanden gerade in der Einbeziehung lokaler Gottheiten, die, wenn punktuell nötig, in einer „interpretatio Romana“ rückübersetzt wurden. Religion war so gerade nicht „national“ konnotiert, nicht auf die sich schnell verändernden politischen Einheiten bezogen, sondern diente der Kommunikation von Individuen und Gruppen in neuen Situationen.¹² Die Tendenz zur Schriftlichkeit, die die Dauer und Reichweite religiöser Kommunikation starkt erhöhte, ist damit verständlich. Kommunikation ist dabei nicht mit Harmonie gleichzusetzen: Rituale wie Heiligtumsbauten konnten auch der Austragung von Gruppeninteressen, von Konflikten dienen.¹³

Standardisierung heißt nicht Nivellierung oder „kleinster gemeinsamer Nenner“. Religion wurde in diesem Prozess zunehmend komplexer. Wie gezeigt, wuchs die Zahl der religiösen Zeichen, der Götter für die individuelle Auswahl massiv an – freilich weiter durch lokale oder familiäre Traditionen eingeschränkt. Aber auch die Funktionsvielfalt wurde gesteigert. Individuen machten ihre Auswahlentscheidungen unter den religiösen Zeichen, ihre Kombinationen und Innovationen, je nach Situation und ökonomischen Möglichkeiten, öffentlich.

Religion diente der öffentlichen Unterhaltung – wir sprechen von „Spielen“. Religion diente der Dekoration, auf Tonlampen, in Wandmalereien und Fußbodenmosaiken. Religion wurde auch intellektualisiert, religiöses Wissen wurde in antiquarischen und historischen Schriften akkumuliert und systematisiert, platonische und nachplatonische Theologie wurde mittelplatonisch in der neuen kulturellen Vielfalt rekontextualisiert. Religion wurde schließlich von kleineren und größeren Gruppen zur Systematisierung von Lebensführung (der Anklang an Max Weber ist unvermeidlich) eingesetzt, gewann eine allgemeinere ethische Dimension. Negativ gewendet kann das in einer Welt diffuser Gegner neue Feindbilder schaffen. Aber das sind Normierungsleistungen, die in der alten Welt allenfalls punktuell praktiziert werden konnten – die faktische Pluralität religiöser Praktiken blieb über das Ende der Antike hinweg erhalten.

7. *Reichsreligion*

Wo aber bleibt die „Reichsreligion“? Kurz gesagt: Nicht die religiösen Praktiken schufen das Reich, sondern das Reich schuf die „Religion“. Diese „Reichsreligion“ legitimierte nicht die römische Herrschaft, verhinderte keine Aufstände. Die Einheitlichkeit dieser Religion reflektierten nur wenige Intellektuelle (wie Plutarch oder Lukian oder Athenaios) – auch hier zumeist nur indirekt in der Standardisierung ihrer Ansprüche an die jeweiligen lokalen Religionen – thematisierten nur wenige Juristen – Gaius wurde zitiert. Aber: das römische Reich erzeugte einen solchen Raum für und eine solche Beweglichkeit und Komplexität in dieser „Religion“, dass sie zu einem innovativen Faktor im, ja für das Imperium wurde.

Nicht, ob das Reich eine Reichsreligion brauchte und worin diese bestand, ist nun zu fragen. Zu fragen ist, wie das Reich Religion, wie die räumlich-politischen Bedingungen des Imperium Romanum jenen Typ von „Religion“, jenes Ensemble öffentlicher und privater Praktiken und Vorstellungen erzeugten, das zu einem zentralen Faktor antiker wie nachantiker europäischer Geschichte wurde.

Literaturverzeichnis

- Bonnet, Corinne; Rüpke, Jörg; Scarpi, Paolo (Hgg.), *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 16), Stuttgart: Steiner, 2006.
- Cancik, Hubert; Hitzl, Konrad (Hgg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Elm von der Osten, Dorothee; Rüpke, Jörg; Waldner, Katharina (Hgg.) 2006. *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14). Stuttgart: Steiner, 2006.
- Horden, Peregrine; Purcell, Nicholas. *The Corrupting Sea: A study of Mediterranean history*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Rüpke, Jörg, *The Blackwell Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007.

Anmerkungen

- 1 Simon Price, *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor*, Oxford 1984, 248.
- 2 Robert Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, Oxford 1996.
- 3 *Gesammelte Schriften 1*, Berlin 1905, 194–240.
- 4 Jörg Rüpke, „Religion in the lex Ursonensis“, in: Clifford Ando, Jörg Rüpke (edd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 15), Stuttgart: Steiner, 2006, 34–46; ders., „Urban religion and imperial expansion: Priesthoods in the lex Ursonensis“, in: Lukas de Blois, Peter Funke, Johannes Hahn (edd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the fifth workshop of the international*

network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B. C.–A.D. 476) Münster, June 30–July 4, 2004, Leiden: Brill, 2006, 11–23.

- 5 Clifford Ando, „Interpretatio Romana“, *Classical Philology* 100 (2005), 41–51.
- 6 Siehe Georgia L. Irby-Massie, „Military Religion in Roman Britain: Romanization and Politicization of Religion“, *Mnemosyne* 1999, 158–181, hier 160; Greg Woolf, *Becoming Roman: The Origins of provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998.
- 7 David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, 242.
- 8 John North, „The Development of Religious Pluralism“, in: Judith Lieu, ders., Tessa Rajak (Hgg.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1994, 174–193, hier 176.
- 9 Mary Beard „Writing and Religion: Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion“, in: dies. (Hg.), *Literacy in the Roman World* (JRA suppl. 3), Ann Arbor 1991, 35–58.
- 10 Dazu Maurice Sartre, *The Middle East Under Roman Rule*, Cambridge/Mass. 2005, 299–318.
- 11 Jörg Rüpke, „Varro’s tria genera theologiae: Religious thinking in the late Republic“, *Ordis prima* 4 (2005), 107–129.
- 12 Laurent Bricault 2005; anders Irby-Massie 19., 206.
- 13 Sartre (wie Anm. 10), 159; Kevin Butcher, *Roman Syria and the Near East*, London 2003, 335.

Anschrift des Autors

Jörg Rüpke
 Vergl. Religionswissenschaft
 Universität Erfurt
 Postfach 90 02 21
 D - 99105 Erfurt