

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: "Religiöser Pluralismus und das Römische Reich"

Published in: Die Religion des Imperium Romanum: Koine und
Konfrontationen
Tübingen: Mohr Siebeck

Year: 2009
Pages: 331 - 354
ISBN: 978-3-16-149648-6

URL to the Original Publication:

<https://www.mohrsiebeck.com/buch/die-religion-des-imperium-romanum-9783161496486/>

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Religiöser Pluralismus und das Römische Reich

von

JÖRG RÜPKE

1 Das Problem

Auf den ersten Blick scheint es ein Leichtes zu sein, die religiöse Geschichte Roms und des Römischen Reiches begrifflich zu fassen. Schauen wir auf diese Zeit zurück, so unterscheiden wir üblicherweise zwischen Christentum, Judentum und dem ›Rest‹. Wir sind daran gewöhnt, zwischen verschiedenen ›Religionen‹ zu differenzieren – wenn es auch schwierig ist, jenen ›Rest‹ genauer zu benennen. Häufig wird der Begriff ›Polytheismus‹ dafür benutzt, der jedoch die Sichtweise von Menschen, die sich selbst als Monotheisten ansehen, widerspiegelt. Er findet sich zuerst bei dem jüdischen Philosophen Philon von Alexandria.¹ Die als ›Polytheisten‹ bezeichneten Personen würden sich aber – gemeinsam mit den Juden – ebenso von christlichen Denkern abgrenzen, die sie für ›Atheisten‹ hielten. Die Aufgabe, verschiedene ›Religionen‹ voneinander zu unterscheiden, bringt ein weiteres Problem mit sich: Wie werden die Grenzen gezogen? Wie ordnen wir eine Person ein, die entweder im Laufe ihres Lebens oder in derselben Woche zu verschiedenen Gottheiten betet? Gehören Episkopale, Mormonen und die Kinder Gottes oder Sunniten, Schiiten und Bahais verschiedenen Religionen an? Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, hat die Religionswissenschaft eine Terminologie von ›Kulten‹ und ›Glaubensgemeinschaften‹ entwickelt. Die Wahl der Begriffe selbst impliziert allerdings normative Behauptungen von ›innen‹ und ›außen‹. In der Forschung wurde die Ansicht vertreten, dass es das Christentum (Singular!) – mit seiner Betonung des Glaubens und seinem Wunsch, ›Häretiker‹ auszugrenzen – war, das im Laufe der Zeit ›Religion‹ als etwas schuf, das sich vom sozialen Leben unterschied (Ausdifferenzierung), und das ›Religionen‹ als die Vielzahl ihrer illegitimen Formen kreierte. Ließen sich so die religiösen Konflikte innerhalb des Römischen Reiches erklären?

Dieser Beitrag möchte zeigen, dass es sich bei der Entwicklung der Vorstellung von einer Pluralität von Religionen um einen längerfristigeren Wandel innerhalb der antiken Konzepte handelte, zu dem die christlichen Denker nur zum Teil beitrugen. Im Folgenden werde ich mich auf diesen Wandel konzen-

¹ SCHMIDT 1987. – Für die Rückübersetzung der englischen Vortragsfassung danke ich Diana Püschel.

trieren und verzichte auf eine Beschreibung der religiösen Praktiken, Reflexionen und Organisationen, die vor und neben jüdischen Synagogen und christlichen Kirchen existierten und in vielen Handbüchern thematisiert werden.² Beim Nachzeichnen solcher Vorstellungen mittels einer Analyse der Entwicklungsgeschichte verschiedener (lateinischer) Begriffe werde ich allerdings die tatsächliche Vielfältigkeit religiöser Praktiken als Hintergrund für die Entwicklungen auf intellektueller Ebene berücksichtigen.

2 Begriffe und Konzepte: *religio*

Auch wenn es bei einer oberflächlichen Betrachtung nach einer Kontinuität des Begriffes aussieht, so ist doch das Konzept von «Religion» nicht identisch mit den Vorstellungen, die das lateinische Wort *religio* beinhaltet.³ Um die begrifflichen Unterschiede zu untersuchen, werden im Folgenden die Bedeutung und – wo dies nötig erscheint – die Geschichte der Bedeutungen verschiedener Ausdrücke, die in unser Konzept von Religion fallen, analysiert. Die Untersuchung konzentriert sich dabei auf lateinische Texte. Dies ergibt sich aus der Tatsache, dass sich darin die wichtigsten Gedankengänge wiederfinden, die politisches, juristisches und religiöses Handeln im römischen Reich in größerem Umfang bestimmten.

2.1 Cicero

Von allen Wörtern, die so etwas wie «Religion» bedeuten mögen, ist *religio* offensichtlich jenes mit der folgenreichsten Geschichte. Das Wort (und davon abgeleitet *religiosus*) ist bezeugt seit Plautus, das heißt vom frühen zweiten Jahrhundert v. Chr. an,⁴ und impliziert eindeutig etwas, was wir als religiöse Sprache bezeichnen würden. Die semantische Skala reicht dabei von einer direkten Beziehung zu einer Gottheit bis hin zu einer eher allgemeineren Art religiöser Bedenken. Das Wort taucht häufig bei Cicero auf – sowohl in den Reden als auch in philosophischen Texten. Auffallend oft erscheint es in den Reden gegen Verres, den Verwalter der Provinz Sizilien, Sammler von Statuen und – nach Ciceros Ansicht – hemmungslosen Verletzer von menschlichen und göttlichen Eigentumsrechten. In diesen Texten werden der Begriff und das davon abgeleitete Adjektiv mehr als einhundert Mal verwendet. In den viel kürzeren Reden *Über sein Haus* und *Über die Antwort der Haruspices* finden sich zwischen fünfzig und sechzig Erwähnungen; und in den philosophischen

² RIVES 2007; *Cambridge Ancient History*² Bände 11 und 12; RÜPKE 2007. Regionale Analysen bieten u. a. SATRE 2005, 275–343 (Syrien); WOOLF 1998, 206–238 (Gallien) oder SPICKERMANN 2004 und 2008 (Germanien).

³ FEIL 1986, 16–82; SMITH 1998.

⁴ Plaut. *Asinaria* 781, *Curculio* 350, *Mercator* 881.

Abhandlungen «Über das Wesen der Götter» und «Über die Gesetze» (deren zweites Buch sich auf das konzentriert, was wir als Religion bezeichnen) taucht der Begriff mit ähnlicher Häufigkeit auf. Bereits diese Auswahl beweist die begriffliche Verbindung zwischen *religio* und unserem Konzept von Religion.

Dennoch sind Unterschiede wichtig. Sicherlich entspricht *religio* bei Cicero keineswegs unserem Sammelbegriff, wie ERNST FEIL in seiner mehrbändigen Geschichte des Begriffs gezeigt hat. Seine Analyse, die hauptsächlich auf «Über die Natur der Götter» basiert, berücksichtigt allerdings nicht, dass Ciceros Gebrauch dieses Begriffs in diesem Dialog, das heißt durch verschiedene Sprecher, taktisch ist und Teil der *prosopoieia*, der Charakterisierung der Beteiligten. Daher ist die Dreiheit von *pietas*, *sanctitas* und *religio* – die Frömmigkeit und den Umgang mit den Göttern mit Religion nebeneinander zustellen scheint – nur Teil des einleitenden Abschnitts.⁵ Wie die Übersetzung des Titels von Epikurs Abhandlung *Peri osiotetos* als *De sanctitate, de pietate adversus deos* durch den Akademiker Cotta zeigt,⁶ ist *sanctitas* als Wissenschaft von der Verehrung der Götter⁷ ein Versuch, eine griechische Vorstellung zu übertragen. Während im einleitenden Abschnitt *sanctitas* in Fragen oder sehr allgemeinen Äußerungen verwendet wird,⁸ bezweifelt Cotta die Möglichkeit einer solchen «Wissenschaft» im Rahmen epikureischen Denkens. Als der Stoiker Balbus allgemein von der Zunahme von *deorum cultus religionumque sanctitates*⁹ spricht und kurz danach *religio* als Kult der Götter¹⁰ definiert, scheint er voneinander unterschiedene Ideen anzudeuten. Der Autor Cicero kennzeichnet die erstgenannte, vage Behauptung deutlich als unklar und schwächt sie dadurch ab. Die Beziehung *pietas* und *religio* scheint relativ einfach erklärbar zu sein. Der erste Begriff beschreibt die Beziehung mit einem menschlichen oder göttlichen überlegenen Wesen. *Religio* ist dann im Fall der Götter die besondere Folge – Kult. Daher ist die Existenz der Götter die Voraussetzung für jegliche Pietät oder Religiosität ihnen gegenüber.¹¹

Trotz ihres anfänglichen Auftauchens im Rahmen der Dreiheit *religio-pietas-sanctitas* tritt *religio* als das zentrale Konzept in Erscheinung. Sie kommt allerdings nur in den einleitenden und zusammenfassenden Teilen der Argumentation häufig vor, wobei die Verwendung durch die einzelnen Diskussionssteilnehmer ungleich verteilt ist. Der Epikureer Velleius verwendet nie *religio*. Abgesehen von der bereits erwähnten Textpassage und einer Ablehnung von *superstitio* als dem Gegensatz von *religio*, erwähnt der Stoiker Lucius Balbus den Begriff nur in einigen Fällen, wenn er über die Aufmerksamkeit für öffentliche Omen spricht.¹² Es ist der Akademiker und Pontifex Cotta, der am

⁵ Cic. nat. 1,3 und 1,14.

⁶ Cic. nat. 1,115.

⁷ Cic. nat. 1,116: *Scientia colendorum deorum*.

⁸ DYCK 2003, 60, ohne Beachtung der darin liegenden Implikationen.

⁹ Cic. nat. 2,5.

¹⁰ Cic. nat. 2,8: *religione, id es cultu deorum*.

¹¹ Cic. nat. 1,118 f.; ähnlich Laktanz, *Divinae institutiones* 5,14.

¹² Z. B. Cic. nat. 2,8. 10. 11.

häufigsten den Ausdruck *religio* – sowohl im Singular als auch Plural – benutzt. Der Plural stellt *religiones* und *caerimoniae* (1,161) oder *sacra* und *caerimonia* (3,5) nebeneinander, wobei im ersten Fall die *religiones* als «öffentlich» näher bestimmt werden. Jene zu schützen, ist Aufgabe des Pontifex. In einem vom Singular des Begriffs dominierten Abschnitt wird die Nebeneinanderstellung durch eine Überordnung abgelöst: *omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt* – «der gesamte Kult des römischen Volkes ist in Opfer und Deutungen des Vogelfluges eingeteilt und zu diesem kommen als Drittes dann noch besondere Fälle hinzu, wenn die Erklärer der Sibyllinischen Bücher oder die Eingeweihtschauer aus ungewöhnlichen Ereignissen und naturwidrigen Erscheinungen weissagen.»¹³ *Religio* ist kein unbestimmtes Gefühl (für dessen Hegen er seine Gegner kritisiert) oder eine «grundlose Furcht» wie *superstitio*,¹⁴ sondern etwas, was sich aus der Akzeptanz der Götter als Teil der sozialen Ordnung ergibt, eine menschliche Veranlagung, eine Gewohnheit, die ihren Ausdruck findet in entsprechenden Ritualen (*cultus deorum*).¹⁵ Voraussetzung dafür ist folglich die Existenz von Göttern,¹⁶ die unkontrollierte Vermehrung der Götter dagegen wäre eine Gefahr.¹⁷

Hier noch eine letzte kritische Betrachtung Cottas und seiner akademischen Position. Im Wortwechsel, der Cottas weitschweifiger Widerlegung der stoischen Position vorausgeht, bestimmt Cotta seine oben zitierte Definition näher als Ansicht des Pontifex und fügt hinzu: «denn von dir, dem Philosophen, muss ich eine zum Glauben an die Götter zwingende Beweisführung (*rationem ... religionis*) hören, unseren Vorfahren dagegen, auch ohne dass sie eine Begründung geben, Glauben schenken.»¹⁸ *Religio* stellt eine soziale Wirklichkeit von höchster Wichtigkeit für die Stabilität der Gemeinschaft dar,¹⁹ ist aber kein Argument und kann nicht als solches in den philosophischen Diskurs eingebracht werden.²⁰ *Religio* soll vielmehr durch *ratio* gebändigt werden – und genau dies ist der Zweck des ganzen Buches, wie der Autor gleich in der Einleitung des ersten Buchs erklärt: *quaestio ... de natura deorum, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria*. – «Die Frage nach dem Wesen der Götter dient in hervorragendem Maße der Erkenntnis unseres Geistes und ist für das rechte Maß in der Verehrung der

¹³ Cic. nat. 3,5.

¹⁴ Cic. nat. 1,117.

¹⁵ Cic. nat. 1,117.

¹⁶ Cic. nat. 1,117.

¹⁷ Cic. nat. 3,60.

¹⁸ Cic. nat. 3,6: *Habes Balbe quid Cotta quid Pontifex sentiat; fac nunc ego intellegam tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.*

¹⁹ Cic. nat. 3,94.

²⁰ Siehe Cic. nat. 1,118.

Götter unerlässlich.»²¹ Dies ist das philosophische Programm, das auch in der im Anschluss daran verfassten Abhandlung *Über die Weissagung* wiederholt wird.²² In einer Rangordnung von absteigender Allgemeingültigkeit konnte Cicero *mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas* – «Tradition, Religion, Unterweisung, Auguralrecht und Autorität des Kollegiums» – aufzählen.²³

Die von Cicero verwendeten Singular- und Pluralformen entsprechen nicht unserer Vorstellung von Religion und Religionen. Im Singular bezeichnet Ciceros Religion eine notwendige, logische Konsequenz jedes Theismus und findet ihren Ausdruck in verschiedenen Religionen. Ausdruck und Beschränkung: Man kann über Theismus diskutieren – es handelt sich dabei um ein theoretisches Problem und Standpunkt –, aber nicht über *religio*. Aber man kann *religiones* nach gesellschaftlichen Maßstäben von Legitimität und gesundem Menschenverstand beurteilen. Beispielsweise in der Frage, ob sich eine bestimmte *religio* wirklich auf eine Gottheit bezieht. In den früheren Büchern *Über die Gesetze* hatte sich Marcus Tullius Cicero in der Weise mit diesem Problem befasst, dass er in seiner fiktiven Gesetzgebung Kulte strikt auf öffentliche und bekannte beschränkte, während neue oder fremde Kulte nur durch öffentliche Entscheidung rechtmäßig in das lokale System eindringen konnten.²⁴ Es ist bemerkenswert, dass sich Cicero bereits im zweiten Absatz seiner Religionsgesetze mit dem Problem des religiösen Separatismus (*separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas ...* – «niemand sollte eigene neue oder fremde Kulte haben») befasst. Sein Versuch, die Götter – immer als himmlische beziehungsweise aufgrund von Verdiensten oder lobenswerten Tugenden konsekrierte (zuvor) menschliche Wesen aufgefasst – aufzulisten, weist bei jedem Einzelnen auf Probleme einer solchen näheren Bestimmung, was öffentliche Akzeptanz und Legitimität angeht, hin.²⁵ In *Über das Wesen der Götter* reagierte Cotta auf dieses Problem durch einen strikten Rückbezug auf traditionelle Praxis – er beschwört Numa (3,43) – und mit einer *reductio ad absurdum* jedes historischen, mythologischen oder ähnlichen Denkens. Um die lange, auf den zahllosen, bereits in der Praxis verehrten Göttern basierende Argumentation abzukürzen: Wenn all jene Götter sind, von denen bekannt ist, dass sie Altäre in Griechenland besitzen (3,46), wäre das Fehlen irgendeines bekannten Kultes dann ein Argument gegen andere Kandidaten (3,45)?

Wir werden in Kürze die praktischen Probleme, die diese «Lösungen» zur Interpretation religiöser Pluralität mit sich bringen, weiterverfolgen, müssen für den Augenblick aber noch bei der Geschichte des Begriffs *religio* und seinen möglichen Mehrzahlformen verweilen, um das Untersuchungsfeld über Cicero

²¹ Cic. *nat.* 1,1.

²² Cic. *div.* 2,148–9.

²³ Cic. *div.* 2,70.

²⁴ Cic. *leg.* 2,19.

²⁵ Ebd.

hinaus zu vergrößern, bevor Autoren ab dem dritten Jahrhundert behandelt werden. Bis zum Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr. bleibt Ciceros Verwendung des Begriffs repräsentativ für römisches Denken. Offensichtlich erreichen die verschiedenen *religiones* unterschiedliche Gottheiten. Aber solch eine Eins-zu-Eins-Beziehung ist nicht die Regel. *Religiones* konnten sich vervielfachen; verschiedene religiöse Vorstellungen und die daraus resultierenden Unterschiede im Kult konnten an einen Gott gerichtet sein, von den selben Menschen zur selben Zeit oder von verschiedenen Personen praktiziert werden. Daher ist Tacitus' Ausdruck *religiones Herculis* – «die Herkules-Religion» –,²⁶ der eine direkte Beziehung nahe legt, relativ ungewöhnlich. Wenn derselbe Autor – in einem Abschnitt über das Verhalten im Krieg – behauptet, dass die *religio Veneris* der Aphrodisier und die *religio Iovis et Triviae* der Einwohner von Stratonike bewahrt worden waren (3,62), modifiziert er die Vorstellung von *religio* und verweist auf eine andere Ebene von Pluralisierung: So wie die Römer ihre öffentliche *religio* (im Singular) hatten, so hatten Andere ihre eigenen²⁷ und diese konnten miteinander verglichen werden.²⁸ In diesem Zusammenhang ist der Hinweis wichtig, dass Cicero in seiner Rede für den Vergleich keinen Plural verwendet. «Jede Gemeinde hat ihre Religion und wir die unsere, Laelius» (*sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis*).²⁹ In der Rede für Flaccus ist dies ein Ausruf, ein Feststellen radikaler Unterschiede, aber keine Behauptung einer möglichen Wahl oder sinnvollen Koexistenz. Wie im Werk *Vom Wesen der Götter* beinhaltet *religio* hier die Idee einer Gesamtheit, aber es handelt sich um eine lokale Gesamtheit, die unser Sprechen von «römischer» oder «athenischer» Religion rechtfertigt – wobei die Probleme, die der jüngst geprägte Begriff «religions of Rome»³⁰ andeutet, hier nicht berücksichtigt werden sollen. Allerdings spiegeln Ciceros «wir» und «unser» nicht – und das gilt bereits für seine Zeit – die komplexe Zusammensetzung der römischen Bevölkerung wider.³¹

2.2 *Religio* in Texten des dritten und vierten Jahrhunderts

In den meisten späteren Texten spielt *religio* keine bedeutende Rolle.³² Das trifft für die christlichen Apologeten genauso zu wie für die Gesetze des vierten Jahrhunderts. Minucius Felix aus Circa, der in den 240er Jahren schrieb,³³ war ein aufmerksamer Leser Ciceros. In seinem Dialog *Octavius* verwenden beide Beteiligte (der Skeptiker wie auch der Christ) den Begriff *religio* in den aller-

²⁶ Tac. *ann.* 12,13.

²⁷ Cic. *Flacc.* 69.

²⁸ Cic. *nat.* 2,8.

²⁹ Cic. *Flacc.* 69.

³⁰ BEARD, NORTH, PRICE 1998.

³¹ Siehe NOY 2000.

³² FEIL 1986, 78.

³³ BARNES 2001, 151.

letzten Sätzen ihrer Reden, wobei er ein Paar bildet mit *superstitio* und *pietas* (13,5; 38,7). Für den Christen geht es um *vera religio* – ‚wahre Religion‘ (auch in 1,5) – nicht um eine beliebige andere Religion. Im Haupttext findet sich der Begriff immer im rituellen Kontext. Das gilt für den häufigeren Gebrauch in der Rede des zukünftigen Christen Octavius (6,2; 7,1; 9,1;10,1) wie auch für die beiden Erwähnungen von *nostra religio* in der Antwort des Christen im selben Dialog (29,2; 38,1).

Die Verwendung des Begriffs in den Texten des früher schreibenden Tertullian deckt sich im Wesentlichen mit dem eben beschriebenen Gebrauch.³⁴ *Religio* basiert auf dem Wissen von Gott oder den Göttern und führt zu sehr unterschiedlichen Formen von Kult. Tertullian behauptet, dass Freiheit von *religio* in der Wahl der Gottheit besteht (24,6; *optio divinitatis*; 25); wahre *religio* ist der Kult des einzig wahren Gottes,³⁵ wenige Sätze später konnte er römische *religio* als *Romanae religiones*³⁶ bezeichnen. Außerhalb der *vera religio* machten Singular und Plural des Begriffs keinen Unterschied.

Im frühen vierten Jahrhundert folgt Laktanz Tertullian und geht weiter als er. Zwar ist der Begriff *religio* für seine Argumentationen nicht wichtig, aber dennoch nützlich und taucht in einigen Texten häufig auf. Es ist hilfreich, mit den seltenen Nennungen in seiner ungefähr 313/316 entstandenen Abhandlung *Über die Todesarten der Verfolger* anzufangen. Nero begann die ersten Verfolgungen, als er erkannte, dass ‚eine Vielzahl vom Kult der Bilder unter Verurteilung der alten zu einer neuen Religion überlief‘ – *ubique cotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum et ad religionem novam damnata vetusta transire* (2,5). Hier wie an anderen Stellen bezeichnet *religio* das Christentum (11,3 und 7); die solcherart charakterisierten Christen konnten im gleichen Abschnitt als ‚Feinde der öffentlichen Kulte‘ (*religionum publicarum*; 11,6) beschrieben werden.

Der häufige Gebrauch in den früher entstandenen *Divinae Institutiones* liefert den Schlüssel zum Verständnis. *Religio* wird gewöhnlich mit Kult und Göttern verbunden, sie ist Kult, der basiert auf der Akzeptanz der Gottheit, an die sich der spezielle Kult richtet. Somit ist – und dies zu zeigen ist das erklärte Ziel des zweiten Buches – Religion, die sich an falsche Götter, Menschen, Idole richtet, ‚vergebens‘. Dieser Ansicht liegt das Denkmodell einer unmittelbaren Beziehung zugrunde; daher wird der Plural für die ‚Religionen der Gottheiten‘ (2,17,6) gebraucht. Gewöhnlich ist römische Religion *proprias Romanorum religiones* – im Gegensatz zu *religiones communes* (‚gemeinsamen Religionen‘; 1,20,1). Hier findet sich der Grund für Laktanz’ berühmte Neudefinition von Religion: ‚Durch ein Band von Frömmigkeit sind wir mit Gott verbunden und an ihn angebunden (*religati*), wovon Religion selbst ihre Bezeichnung bekam‘ (4,28,3). Daher sind *religio* und *superstitio* nur entspre-

³⁴ Z. B. Tert. *Apol.* 24; 33,1.

³⁵ Z. B. Tert. *Spect.* 1,4.

³⁶ Tert. *Apol.* 26,3.

chend der Gottheit, an die sie gerichtet sind, zu unterscheiden (4,28,11). Christen sind durch den einen wahren Gott an seinen Kult gebunden, andere durch Dämonen an die Kulte leerer Idole. Selbst in Schlüsselpassagen unterlässt es Laktanz, Letztere mit dem Singular *falsa religio* zu kennzeichnen. Es ist die erforderliche intellektuelle Handlung, den einzig wahren Gott zu identifizieren und über die Grenzen des menschlichen Seins und Wissens – *sapientia* – hinauszusehen, was Laktanz dazu ermutigt, *religio* als ein Gesamtkonzept zu verwenden. Für ihn gibt es keine wahre kultische Frömmigkeit (*religio*) ohne Philosophie, keine wahre Philosophie, die nicht zu echter kultischer Frömmigkeit führt – das Thema des ersten Buches (1,1,25). In diesem Sinne hebt *religio* den Menschen von den Tieren ab.³⁷

In den 340er Jahren schreibend zieht Iulius Firmicus Maternus in seiner langen Liste von – in seinen Augen lächerlichen – Kulturen aus dem ganzen Reich die Begriffe *sacra* und *superstitiones* dem Wort *religiones* vor, verwendet aber diese Begriffe synonym. Interessanterweise benutzt Firmicus *profana(e) religio(nes)* zweimal in Abschnitten, die sich auf Texte, nicht auf das Ritual beziehen.³⁸ Hier boten *religiones* – selbst bei einer Assoziation mit dem Kult, der notwendigerweise darauf folgen muss – den Vorteil einer größeren Allgemeinheit als die Begriffe *sacra* und *superstitiones*.

Ammianus Marcellinus, der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts schrieb, berichtet über den Kaiser Constantius I., dass dieser die *Christiana religio simplex* mit unbegründeter *superstitio* gestört und dadurch viele verbale Auseinandersetzungen entfacht habe (21,16,18). Er konnte jedoch persönliche *religiones* mit dem Singular verallgemeinern. Laut Ammianus zielten die Reformen Julians darauf ab, dass «jeder ohne Angst seiner religiösen Neigung folgen konnte».³⁹ Wichtig ist hierbei der Hinweis darauf, dass für den Geschichtsschreiber der Kult die Wahrnehmung von Religion und religiösen Unterschieden dominierte. Daher war es ihm möglich, *cultus Christianus* und *deorum cultores* (21,2,4) einander gegenüberzustellen; möglich zu bemerken, dass *martyras ... colet religio Christiana*, dass «die christliche *religio* Märtyrer verehrt» (27,7,6); möglich auf einen *ritus Christiani sacrarium* zu stoßen (26,3,3) oder in ein christliches Fest zu geraten (*casu Christiani ritus invenit celebrari sollemnitate*; 27,10,2) – die Vorstellung, Religion sei eher ein besonderer Lebensstil denn Ritual, was von Minucius' Octavius auffallend beteuert worden war, gehörte der Vergangenheit an. Das Christentum hingegen hatte erfolgreich das Bild einer eng verknüpften Einheit im Gegensatz zu einer Vielzahl von anderen religiösen Praktiken etabliert – selbst für einen kritischen Autor wie Ammianus,⁴⁰ der von einigen Forschern als «aggressiv heidnisch» charakterisiert wurde.⁴¹

³⁷ Laktanz, *Epitome divinarum institutionum* 32,4.

³⁸ Firmic. *De errore profanarum religionum* (nicht der Originaltitel) 17,4; 21,1.

³⁹ Ammianus 22,5,3: *ut ... quisque ... religioni suae serviret intrepidus*.

⁴⁰ Siehe DAVIES 2004.

⁴¹ Siehe RILKE 1987, 137.

An dieser Stelle müssen die bisher gewonnenen Ergebnisse kurz zusammengefasst werden. Anders als Begriffe wie *cultus*, *sacra* oder *caerimoniae* implizierte *religio* einen reflektierten Glauben, eine intellektuelle Haltung gegenüber den im Kult angesprochenen Gottheiten. Demnach wurde *religio* bereits bei Cicero dazu verwendet, um über die Beziehung von Philosophie, theologischer Betrachtung und religiösen Praktiken nachzudenken. Einige lateinische christliche Schriftsteller, vor allem Laktanz, nutzten diese Beziehung, um im Rahmen ihrer eigenen philosophischen Argumentation gegen nichtchristlichen Kult zu polemisieren. Solch ein Konzept konnte aber kaum die Realitäten der Bildung von Gruppen, die zur Schaffung einer Gruppenidentität religiöse Symbole gebrauchten, reflektieren. Im religiösen System der antiken Welt kam es nur gelegentlich vor, dass der Kult einer bestimmten Gottheit mit Gruppengrenzen übereinstimmte oder sie konstituierte. Das Sprechen über die Religion einer Stadt oder einer Person stellte sich demzufolge als schwierig dar. Der Singular konnte benutzt werden, um die eigene «Religion» zu beschreiben – wie es Licinius in seinem so genannten Toleranzedikt vom 13. Juni 313 tat⁴² –, aber die angedeutete Dichotomie zwischen «uns» und «den anderen» würde keine klaren Grenzen und Unterschiede unter «den anderen» widerspiegeln. Hier stellt sich die Frage, wie vor diesem Hintergrund eine religiöse Pluralität und Gruppengrenzen unter dem Aspekt der Religion begrifflich gefasst werden konnten.

3 Wie kann eine Pluralität religiöser Gruppen zum Ausdruck gebracht werden?

Ich möchte mit einem Beispiel beginnen. Als der Prokonsul Saturnius Ende des zweiten Jahrhunderts eine Gruppe von Christen in Scili befragte, versuchte er den Konflikt mit Hilfe des Begriffs *religio* zu beschreiben. Diesen definierte er rasch als einen Eid im Namen des und Gebet für den Kaiser.⁴³ Das Angebot des Beschuldigten Speratus, die Angelegenheiten auf einer religiösen Ebene zu diskutieren, ließ ihn die Anklage auf Ausdrücke wie «Überzeugung» oder «Beteiligter an Wahnsinn» verlagern (7–8). Am Ende reichte die Selbstdefinition als «Christianus» als Anlass für die Verhängung der Todesstrafe aus (10), wie Tertullian – erbittert – berichtete.⁴⁴ Wenn wir allerdings der Genauigkeit des Textes, der bereits den Zwecken des gemeinschaftlichen Lesens entsprechend gestaltet worden war, Glauben schenken, so handelte es sich bei dem vom Prokonsul angegebenen Rechtsgrund um das Geständnis, «gemäß dem *ritus Christianus* zu leben», und die Verweigerung der Rückkehr *ad Romanorum morem*.⁴⁵ Die Auseinandersetzung sollte nicht mittels des Begriffes «Religion» ausgedrückt werden.

⁴² Laktanz, *De mortibus persecutorum* 48.

⁴³ *Acta Scillitanorum* 3.

⁴⁴ Tert. *Apol.* 3.

⁴⁵ *Acta Scillitanorum* 14.

Wie gingen Lateinsprechende außerhalb des Gerichtshofes mit diesem Problem um? Minucius Felix, Christ und Ciceronianer, führt die üblichste Wahl vor. Bereits im Proömium legt der Begriff des <Irrtums> die Grundtendenz des Werkes fest (*agr.* 1,4; 3,1; zuletzt aufgegriffen in 40,1). Die Akzeptanz des Gottes der Christen ist eine Angelegenheit intellektuellen Erkennens, das Christentum eine philosophische Option. Die Christen sind die besseren Philosophen (20,1 im Gegensatz zu 13,1). Ohne Rücksicht auf die Entwicklung der Argumentation wird diese Sichtweise explizit dem Kritiker zugewiesen, für den wahrscheinlich Q. Caelicius Q. f. Natalis, Inhaber hoher Ämter in Cirta, als Vorbild diente.⁴⁶ Er beschreibt sich selbst als jemanden, der nicht Mitglied derselben <Sekte> ist (*ut non ipsius sectae homo*), spricht von <eurer Sekte> und schließlich – nachdem er von Octavius rhetorisch⁴⁷ geschlagen wurde – von *sectae iam nostrae*, <bereits meine Sekte> (40,2).

Der Begriff *secta*, offensichtlich eine Übersetzung des griechischen Wortes *hairesis*, wurde in erster Linie dazu genutzt, die philosophischen Schulen des frühen Hellenismus voneinander zu unterscheiden, konnte aber auch für jüdische Gruppierungen wie Saduzäer oder Pharisäer benutzt werden.⁴⁸ Bei Cicero kommt der Begriff selten vor; er gebraucht ihn häufiger für politische (etwa *ad Brutum* 10,1) denn für philosophische Gruppierungen (zum Beispiel *Pro Caelio* 40; *ad Brutum* 120). Vom ersten Jahrhundert n. Chr. an taucht er dann öfter auf. Tertullian verwendet ihn explizit in diesem Sinne.⁴⁹ Der Begriff implizierte eine legitime Wahl unter vergleichbaren Optionen. Zu Beginn des vierten Jahrhunderts, bei Laktanz und Firmicus, wird der Ausdruck in apologetischen Texten nicht länger zur Selbstbeschreibung genutzt, ist aber im so genannten Toleranzedikt von 311 n. Chr. bezeugt.⁵⁰ Darin schaut Licinius auf seine Versuche, die Christen, die die <Sekte ihrer Eltern> verlassen hatten, wieder zur <Vernunft> zu bringen (34,1). In den im sechzehnten Buch des *Codex Theodosianus* gesammelten Normen (insbesondere 16,5) wird der Begriff sehr oft gebraucht für die <katholische Sekte> sowie für häretische und alle Varianten von Sekten, wenn auch in 16,6,50 darauf hingewiesen wird, dass sie alle zu *una perfidia* gehören.⁵¹ Es ist allerdings zu betonen, dass die <katholische> und die <orthodoxe Sekte> nur in einigen wenigen Fällen erwähnt werden.

Ein anderer im Bereich der philosophischen Schulen benutzter Begriff war *disciplina*. Er konnte sowohl intellektuellen Gehalt als auch eine Lebensart bezeichnen. *Disciplina magorum*, *Etruscorum*, *Chaldaica*, *augurum* und *rei publicae* sind Wendungen aus den ersten Jahrhunderten v. Chr.; bereits im zweiten Jahrhundert v. Chr. warnt Cato der Ältere vor <fremder Disziplin> (1,4). Die – tatsächliche oder metaphorische – militärische Disziplin blieb die

⁴⁶ BARNES 2001, 151.

⁴⁷ RÜPKE 2007.

⁴⁸ Z. B. in *Acta* 4,17; Josephus, *Bellum Iudaicum* 2,8,1.

⁴⁹ Tert. *Apol.* 3,6; 40,7; 46,2.

⁵⁰ Lact. *mort.* 34.

⁵¹ Zu der im Codex benutzten Terminologie religiöser Gruppen s. ZINSER 2002.

wesentlichste Vorstellung, schloss aber andere Entwicklungen nicht aus. Apuleius beispielsweise benutzte das Wort häufig in Formulierungen wie *divinae disciplinae* (das heißt Magie), *ex disciplina sectae*⁵² oder *incuria verae disciplinae* als anthropologische Charakterisierung.⁵³ Tertullian gebrauchte den Begriff, der in lateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments, abgesehen von sieben Erwähnungen bei Paulus, fast völlig fehlt, zur Beschreibung neuer Züge der christlichen Lebensweise.⁵⁴ Minucius Felix verzichtete zwar auf eine begriffliche Festlegung, aber die Vorstellung von einer neuen Lebensweise wird in den Vordergrund gestellt⁵⁵ und *disciplina* daher sogar auf traditionelle Kulte angewandt.⁵⁶ Für die Christen handelt es sich dabei um etwas, was zu entwickeln ist.⁵⁷ Firmicus wiederum konnte gegen die *diaboli ... disciplina* polemisieren.⁵⁸

Im Gegensatz zur Verwendung des Begriffs *religio* ist die Terminologie religiöser Gruppen einfach. Eine Pluralität vergleichbarer Optionen konnte mit Hilfe von Begriffen aus verschiedenen Philosophenschulen ausgedrückt werden. Dies deutet auf einen Grundstock an gemeinsamem Wissen als – und das ist wichtig – Teil einer besonderen Lebensweise. Unter der Bezeichnung *disciplina* konnte dies schon in der späten Republik für bestimmte Typen religiöser Spezialisten – Magier, *haruspices* und sogar Auguren – gelten. Meines Wissens wurde in lateinischen Texten der Gebrauch dieses Wortes zunächst nicht auf eine größere Vielfalt von Religionen ausgeweitet; erst die christlichen Apologeten nahmen den Begriff seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. auf; in offiziellen Texten erscheint er nicht vor dem vierten Jahrhundert.

4 Religiöse Pluralität: Verbreitung und Kontrolle

Bis jetzt hat diese Untersuchung religiöse Pluralität implizit oder explizit in einer Pluralität von Gruppen oder Personen verortet, die verschiedene religiöse Optionen praktizierten. Dies hat die Auswahl der analysierten Begriffe und Textpassagen bestimmt. Religiöse Vielfalt lässt sich aber auch mit Hilfe anderer Parameter messen. Nimmt man erneut Cicero und seine Zeit als Ausgangspunkt, so gewinnen solche alternativen Parameter aus einer Perspektive, die von seinem Konzept von *religio* statt von unserer Vorstellung von «Religion» geprägt wird, an Bedeutung. Geht man von der Struktur des Konzepts *religio* zwischen dem philosophischen Problem der Existenz der Götter und der ihnen zustehenden Verehrung aus, so stellt die inflationäre Zunahme der Götter

⁵² Apuleius, *Metamorphoses* 3,19,4; 4,18.

⁵³ Apuleius, *De deo Socratis* 3.

⁵⁴ Tert. *Contra Marc.* 4,36; *ieiun.* 12.

⁵⁵ Z. B. Minucius Felix 5,1.

⁵⁶ Min. Fel. 6,1; 8,2; 30,3.

⁵⁷ Min. Fel. 35,3.

⁵⁸ Firmic. *err.* 18,1.

für eine örtliche Gemeinschaft das erste Problem dar. Diese Formulierung impliziert eine moderne semiotische Perspektive: Die ursprünglichen Zeichen religiöser Kommunikation waren die Götter. Es war in der Vergangenheit zu leicht gewesen und war es noch, sie zu vervielfachen, indem jede ethische Vorstellung, sogar jedes abstrakte Konzept nicht nur in ein Standbild, sondern in eine Gottheit verwandelt wurde⁵⁹ und jeder außergewöhnlichen Einzelperson die Aussicht auf Divinisierung geboten wurde. Eine Inflation von Zeichen resultiert in einer Abwertung von Zeichen und führt zu etwas – um zur Objektsprache zurückzukehren – was des beziehungsweise der echten Götter nicht wert ist.⁶⁰ Der Akademiker und Pontifex Cotta verwendet einen Großteil seiner Rede darauf, diese Entwicklung zu beklagen,⁶¹ und dies war – wie oben bereits gezeigt – ein Hauptanliegen von Ciceros literarischer Gesetzgebung. Die Lösung, die sich in seiner traditionalistischen Gesellschaft von selbst aufdrängt, bestand darin, die weitere zahlenmäßige Vermehrung der Gottheiten durch den Rückgriff auf die Tradition zu zügeln.

Allerdings hatte bereits Ciceros Generation erkannt, dass selbst die Tradition inkonsequent war. Die Errichtung eines Tempels für die Gottheit ‚Fieber‘ durch die Vorfäter ist ein Standardbeispiel, das Cicero sowohl in *Über die Gesetze* (2,28) und *Über das Wesen der Götter* (3,63) anführt. Varro hielt fest an der wachsenden Zahl von Gottheiten – allerdings aus bürgerlichem Gehorsam, nicht aufgrund einer philosophischen rationalen Erklärung.⁶² Seine historische Forschung und Systematisierung erzeugte eine noch größere Menge und bot genügend Stoff für die Verspottung durch Generationen von christlichen Apologeten.⁶³

Wie konnte dann eine Kontrolle – ein in den folgenden Überlegungen intensiv gebrauchtes Konzept – erreicht werden? Die Götter selbst konnten weder kontrolliert noch mit Sanktionen belegt werden. Sie konnten Objekt eines philosophischen Angriffs sein, aber nicht Ziel politischer oder militärischer Handlungen. Genauso wenig konnte *religio* ein Gegenstand von Kontrolle sein. Es waren *cultus* und individuelle *sacra*, die verboten oder toleriert werden konnten. In seinen Büchern *Über die Gesetze* schlug Cicero vor, eine Kontrolle mit Hilfe öffentlicher Priester, *sacerdotes*, umzusetzen. Im Kommentar zu seinen eigenen Formulierungen⁶⁴ betont er ihre Zuständigkeit selbst im Hinblick auf die private Religiosität. Ohne priesterliche Hilfe konnten die Bürger ihrer privaten *religio* rituell nicht angemessen Genüge tun. Wenn Cicero auch keine vollständige Aufzählung von *sacra* bieten konnte, so schuf er eine komplette Liste der wichtigen Priesterschaften (so verstehe ich seine Formulierung *discriptioque sacerdotum nullum iustae religionis genus prae(ter)mittit*; 2,30).

⁵⁹ Cic. *nat.* 3,61.

⁶⁰ Cic. *nat.* 3,61: *digna cere non sunt deo*.

⁶¹ Cic. *nat.* 3,38–64.

⁶² *Antiquitates rerum divinarum* 1, fr. 12.

⁶³ RÜPKE 2005a und 2006.

⁶⁴ Cic. *leg.* 2,30 zu 2,20–1.

Verschiedene Priesterschaften, die unter dem späteren Augustus große Bedeutung erlangten – wie beispielsweise die Arvalbrüder oder die Salier – werden nicht erwähnt, aber das passt gut dazu, dass sich das voraugusteische Konkurrenzieren um die Mitgliedschaft in Priesterschaften auf vier der öffentlichen Kollegien konzentrierte,⁶⁵ wodurch die Effektivität der aristokratischen Kontrolle sichergestellt war.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass Cicero in diesem Zusammenhang keinen Bezug nimmt auf das *Senatusconsultum de Bacchanalibus* des Jahres 186 v. Chr.⁶⁶ Die einzige explizite Anspielung in Ciceros Werk findet sich im Kommentar zum Verbot der nächtlichen, von Frauen dargebrachten Opfer und die Beschränkung von Initiationsriten auf den Kult der Ceres als einer Form der Eleusinischen Mysterien (2,21). Hier erscheinen die Entscheidung des Senats und die darauf folgenden militärischen Aktionen als Beispiel für die ›Strenge der Vorväter‹ (2,37). Angesichts der Bedeutung, die diese Geschichte bei Livius und in späteren (sowie modernen) Berichten⁶⁷ genießt, ist das Fehlen besonders bemerkenswert. Das Dekret, dass bacchischen Kulte jeglichen größeren Grad von Organisiertheit verbot und die Gründung eines Versammlungsraums zu einer Angelegenheit individueller senatorischer Entscheidungen machte, gab für Cicero offenbar kein Muster ab.

Gemessen an Ciceros eigenen Standards war die von ihm angebotene Lösung inkonsequent. Auf der einen Seite (und in guter republikanischer Tradition) operiert er mit einer klaren Trennung zwischen ›öffentlich‹ und ›privat‹, die entweder durch öffentliche Entscheidung, das heißt mit Hilfe bestimmter Verfahren und – wenn man an die Handelnden denkt – letztendlich durch die Nobilität oder durch die Familientradition (*a patribus*) geregelt wird. Auf der anderen Seite behauptet er, dass der private Bereich der öffentlichen Regulierung bedarf. Um diese ›Inkonsequenz‹ zu verstehen, muss man hinzufügen, dass in der Praxis – aus pragmatischer Sicht sozusagen – die Dichotomie zwischen öffentlicher und privater Sphäre nicht so streng war, wie das Eigentumsrecht vermuten lässt. Aus dieser Perspektive betrachtet drangen öffentliche Räume in Privathäuser – beispielsweise das Atrium⁶⁸ – ein und nichtöffentliche Gruppierungen belegten öffentlichen Raum oder wurden als Gefährdung der öffentlichen Ordnung angesehen, dies traf zum Beispiel auf Vereine von Künstlern zu.

Das nur wenig nach Ciceros Zeit entstandene Gesetz der römischen Kolonie Urso in der Provinz Hispania Baetica (*lex coloniae Ursonensis*) schlug einen anderen Lösungsweg vor und betonte die Trennlinie zwischen privatem und öffentlichem Bereich. Staatlicher Kult sollte durch den Stadtrat und seine Magistrate finanziert und organisiert werden. Finanzierung und die Bereitstellung

⁶⁵ Siehe RÜPKE 2005.

⁶⁶ Zu den historischen Details s. PAILLER 1988.

⁶⁷ Z. B. NAGY 2001 und 2002.

⁶⁸ RÜPKE 2002.

der für große öffentliche Rituale notwendigen Infrastruktur bildeten die Mittel zur Kontrolle und bestimmten dadurch den tatsächlichen Inhalt der *sacra publica*.⁶⁹ Priesterschaften, Sühneopfer, Begräbnisse und der Ahnenkult lagen außerhalb des staatlichen Bereichs. Nach der zu dieser Zeit geltenden Auffassung durften diese Seiten des Lebens auf keinen Fall mit politischen Aktivitäten in Konflikt geraten. Die Regelungen bezüglich der Pontifices und Auren – die gewöhnlich als Beleg für den Export römischer Religion herangezogen werden – versuchten nur, Strukturelemente öffentlicher Religion in die Kolonie zu übertragen. In Urso waren diese Priesterschaften kein Element staatlicher Kontrolle, sondern unterstanden selbst den Magistraten.

5 Geographische Ausbreitung

Ciceros unreflektiertem «wir» folgend, hatte sich die Untersuchung bisher bewusst auf Rom oder einen einzelnen Ort beschränkt. Wie oben bereits erwähnt, war allgemein bekannt, dass andere Gemeinwesen ihre eigenen *religiones* hatten. Die Antiquare stellten umfangreiche Überlegungen zu früheren Importen an. Ihnen zufolge fand sich in Rom eine Mischung aus lateinischen, etruskischen und sabinischen Gottheiten und Kulturen. Die von den Griechen seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. postulierte Abstammung der Römer von den Trojanern⁷⁰ genoss Akzeptanz; religiöse Importe waren in Vergils Erzählung *Aeneis* vorstellbar.⁷¹ Diese Kontakte wurden jedoch als Geschehnisse einer längst vergangenen Zeit angesehen. In der jüngeren Vergangenheit existierten sehr intensive – und umstrittene – Kontakte zu Griechenland und der hellenischen Welt (die vor allem in Süditalien sowie in etruskischen Städten gegenwärtig war). Nicht *religio* hatte im Zentrum von Kontroversen gestanden; es ging vielmehr um Kleidung, luxuriösen Schmuck, Philosophie oder Rhetorik. Die Grenzen zwischen Religion und dem profanen Bereich konnten sich jedoch leicht verschieben. Beispielsweise waren laut dem frühesten Beleg bei dem Annalisten Cassius Hemina Numa's Bücher in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. als Pythagoreische Philosophie verdammt worden.⁷² Eine Generation später hielten Autoren sie dagegen für Schriften über Pontifikalrecht. Geraubte Statuen griechischer Gottheiten füllten als Kunstwerke öffentliche und private Räume. Einige von ihnen mussten jedoch schließlich in neuen Tempeln untergebracht werden. So wurden zum Beispiel die neun Musen aus Ambracia im neuen Tempel «Herkules der Musen» aufgestellt.

Da Rom, die Stadt am Rande der griechischen Welt, seit den frühen Phasen der Stadtwerdung ununterbrochen Kontakt zu den Griechen gehabt hatte, ge-

⁶⁹ S. Kap. 65. 69–72. 128; s. RÜPKE 2006a für das Folgende.

⁷⁰ ERSKINE 2001, bes. 224.

⁷¹ CANCIK 2006, s. auch BARCHIESI 2006.

⁷² Plin. *nat.* 13,86.

lang es ihr ohne größere Schwierigkeiten, griechische Einflüsse aufzunehmen und sich zu eigen zu machen – handelte es sich nun um Mater Magna aus Kleinasien oder Venus Erycina aus Sizilien. Die Aussagen in Ciceros Dialog *Über das Wesen der Götter* sind folglich ambivalent. Selbst bei einem Zeugnis für den Versuch der Römer, sich mit griechischem (historischem und philosophischem) Denken über Religion auseinanderzusetzen,⁷³ handelt es sich bei der Konzentration Cottas auf den Zustrom griechischer Mythologie (und letztlich Religion)⁷⁴ um eine Demonstration von römischem Kirchturmdenken (wenn auch Teile der Argumentation vom griechischen Akademiker Carneades übernommen worden waren). Andere kulturelle und religiöse Gebiete blieben exotisch, galten weder als gefährlich noch als anpassungsfähig. Dies traf beispielsweise auf die syrischen Fischgötter und die von den Ägyptern mit göttlichen Ehren versehenen Tiere⁷⁵ oder eine indische Variante des Iuppiter⁷⁶ zu. Auf das Vorhandensein von ägyptischen Varianten von Göttergenealogien wurde häufiger hingewiesen,⁷⁷ man erklärte sie aber nicht zu gefährlichem Wissen. Solche Genealogien wurden als lokale Varianten aufgefasst, die außerhalb dieser Orte keinerlei Bedeutung erlangten. Diese Generation von Intellektuellen zeigte daher nur begrenzt Interesse an in Rom existierenden ägyptischen Kulte. Ciceros Cotta machte sich nicht die Mühe, sich zur mehrmaligen Entfernung der Isisschreine vom Kapitol während der fünfziger Jahre zu äußern; die letzte fand im Jahre 48 v. Chr.⁷⁸ statt – also weniger als drei Jahre bevor Cicero die Bücher verfasste (er beendete sein Werk vor dem Tode Caesars). Über Marcus Terentius Varro (116 bis 27 v. Chr.) wird berichtet, dass er den Kult von Isis und Serapis ablehnte. Die Paraphrase in Servius' Kommentar zu Vergils *Aeneis* – *indignatur Alexandrinos deos Romae coli*⁷⁹ – verrät Varros städtische Perspektive: *sua cuique civitati religio*, «jedes Gemeinwesen hat seine eigene Religion».

Der unmittelbar bevorstehende Wandel zeigte sich in der zunehmenden Betonung der Grenzen innerhalb der lokalen Gesellschaft und der allmählichen Annäherung an das im dritten Absatz besprochene Bild von der religiösen Pluralität. Aufgeschreckt durch einen berühmten Fall von Betrug aus sexuellen Motiven, beriet der Senat im Jahr 19 n. Chr. über die Entfernung von *sacra Aegyptia Iudaicaque*, von «ägyptischen und jüdischen Kulte». ⁸⁰ Sueton spricht in seinem Bericht von *externae caerimoniae* und *Aegyptii Iudaicique ritus*, «ausländischen Zeremonien» und «Riten». ⁸¹ Offenbar waren die Senatoren der An-

⁷³ RÜPKE 2005a.

⁷⁴ Cic. *nat.* 3,38 ff.

⁷⁵ Cic. *nat.* 3,39; letztere nochmals in 3,47.

⁷⁶ Cic. *nat.* 3,42: Belus, d. h. Baal. Dazu WALSH 1997, 199.

⁷⁷ Cic. *nat.* 3,54 ff.

⁷⁸ Cass. Dio 42,26; s. MORA 1990, 75–87.

⁷⁹ Serv. *Aen.* 8,698.

⁸⁰ Tac. *ann.* 2,85,5.

⁸¹ Suet. *Tib.* 36,1–2.

sicht, sie sollten einen Aberglauben bekämpfen. Sie beschlossen die Zerstörung von Kultgegenständen und wandten verschiedene Methoden zur Vertreibung der Anhänger an. Die Kombination der getroffenen Maßnahmen und der Wortlaut Suetons legen ethnische und damit politische Implikationen nahe. MORA verweist auf die Reise des Germanicus,⁸² der 19 n. Chr. in Ägypten eintraf und durch sein Vorgehen gegen eine Hungersnot zwar lokale Sympathien gewann, dadurch aber auch in einen ernsten Konflikt mit Tiberius geriet. Die religiöse Dimension muss jedoch eine wichtige Rolle gespielt haben: Anhänger des Kults – Sueton sprach von *similia sectantes* – wurden ungeachtet ihrer ethnischen Identität verbannt oder mussten die Ausübung von *profani ritus*, «profanen Riten», einstellen, wie Tacitus berichtet. Dies wird von Seneca bestätigt, der hinzufügt, dass die Vertreibung fremder Kulte (*alienigena sacra*) durch ihre Einstufung als *superstitio* legitimiert wurde, die (neben anderen, von Seneca nicht erwähnten Tatsachen) auf dem Verzicht auf den Verzehr bestimmter Tiere fußte.⁸³ Ähnliche begriffliche Wahlmöglichkeiten sind in einem anderen religiösen, aber in keiner Weise polemischen Kontext erkennbar. Cicero betrachtete die Einführung einer organisierten Ausbildung der etruskischen Zeichendeuter (*haruspices*) durch den römischen Staat als Kampf gegen den wirtschaftlichen Missbrauch von Religion – dies könnte man als Säkularisierung bezeichnen.⁸⁴ Für den eine Generation später lebenden Tacitus dagegen war die Tatsache, dass «ausländischer Aberglauben» an Einfluss gewann, einer der Hauptgründe für eine ähnliche, unter Claudius durchgeführte Maßnahme.⁸⁵

Bestimmte Wendungen dieser Autoren des frühen zweiten Jahrhunderts n. Chr. ähneln jenen, die häufig in den bereits besprochenen, viel später entstandenen Texten vorkommen. Wir haben es jedoch eher mit einer gerade im Entstehen begriffenen Terminologie denn mit festen Ausdrücken zu tun. Es ist gefährlich, spätere Berichte als Beweis für frühere Auffassungen zu benutzen. Trends dagegen sind deutlich erkennbar. Im Unterschied zu dem von Livius gegen Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. gezeichneten Bild einer Ansteckung der römischen Jugend mit dem Bacchus-Kult gewann die Strategie, das Wirken äußerer Kräfte als Hauptproblem zu identifizieren, zunehmend an Bedeutung. Im vierten Jahrhundert n. Chr. betrachtete Firmicus Maternus den Schlag gegen die *Bacchanalia* als den Kampf einer intakten Gesellschaft gegen «fremde» (*peregrinae*) *superstituiones*,⁸⁶ deren Verseuchung erst später mit der Einführung des Kultes der Ceres/Proserpina aus Henna begonnen habe.⁸⁷ Alle von der römischen Öffentlichkeit getroffenen Gegenmaßnahmen außer Acht lassend sieht der um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert n. Chr. schreibende Tertullian die Romanisierung von Serapis und die «Italisierung» von Bacchus als den entscheidenden Bruch mit der Tradition an.⁸⁸

⁸² MORA 1990, 93.

⁸³ Sen. *epist.* 108,22.

⁸⁴ Cic. *div.* 1,92.

⁸⁵ Tac. *ann.* 11,15,1.

⁸⁶ Firmic. *err.* 6,9.

⁸⁷ Firmic. *err.* 7.

Was den eben angedeuteten Trend betrifft, so ist schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. eine scharfe Differenzierung erkennbar. Allerdings erfolgt sie noch aus einer romzentrischen Sicht. Juvenals oft zitiertes *iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes*, «der syrische Fluss fließt schon seit langem in den Tiber»,⁸⁹ spricht nicht explizit von Religion, sondern über Kultur im Allgemeinen, Musik und Prostitution im Besonderen. Religion ist jedoch Teil der von einem gewissen C. Cassius vor dem Senat gehaltenen Rede, die Tacitus ihm in seiner Schilderung der Diskussion über die kollektive Tötung von Sklaven nach der Ermordung des Stadtpräfekten Pedanius Secundus durch einen Sklaven in den Mund gelegt hat. Er stellt fest, dass zu seiner Zeit die Familie der Sklaven aus ganzen «Stämmen» bestehe, *quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt* («die verschiedene Bräuche, fremde oder gar keine Kulte haben») – eine Argumentation, die die Angst vor Sanktionen als das einzig verbleibende Zwangsmittel darstellt.⁹⁰ Der zu Grunde liegende Sachverhalt wird durch archäologische Funde in römischen vorstädtischen Villen bestätigt; die zahlreichen in ihnen entdeckten Heiligtümer könnten einerseits die Vorliebe der jeweiligen Besitzer für exotische Religion widerspiegeln, genauso gut aber auch ihren Sklaven und Freigelassenen zur Ausübung ihrer fremdländischen Traditionen gedient haben.⁹¹

Der Zustrom von Kulturen nach Rom, ihre Blüte in Rom sowie die häufige Einrichtung eines römischen Zentrums für aus anderen Gegenden stammende Kulte (Isis, Christentum) ist in der modernen Forschung detailliert beschrieben worden. Rom, die Hauptstadt, weckte zu allen Zeiten das Interesse moderner wie antiker Intellektueller. Jeder verehrt seine Götter und die Römer alle, so lautet die zusammenfassende Betrachtung von Caecilius, einer Figur in Minucius Felix' Dialog *Octavius*.⁹² Er betont vor allem den Kult.⁹³ Eine romzentrische Sicht ist jedoch gefährlich. Der Vorstellung von Rom als «Tempel der ganzen Welt» liegt eine Wendung zu Grunde, die im lateinischen Traktat «Asclepius» im *Corpus Hermeticum* für Ägypten benutzt wird. Eine außergewöhnliche Mobilität, ermöglicht durch die Strukturen, Bedürfnisse und Möglichkeiten des römischen Reichs, führte überall zu einer Modifizierung der religiösen Landschaft. Ein Beobachter wie Minucius Felix, der Erfahrungen in Rom und Nordafrika gesammelt hatte, erkannte dies deutlich und verweist auf die Zeit, «bevor die Erde offen für den Handel war und die Völker ihre Riten und Verhaltensweisen vermischten».⁹⁴

⁸⁸ Tert. *apol.* 6,10; vgl. Min. Fel. 22,1.

⁸⁹ Iuv. 3,62.

⁹⁰ Tac. *ann.* 14,4,3.

⁹¹ MARCO GALLI in der *International Spring School 2006* in Erfurt.

⁹² Min. Fel. 6,1: *adeo per universa imperia provincias oppida videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipes ... universa Romanos.*

⁹³ Min. Fel. 6,3–7,1.

⁹⁴ Min. Fel. 20,6.

6 Begriffliche Konsequenzen einer kaiserzeitlichen Perspektive

In ihrer Argumentation waren die Apologeten nicht daran interessiert, die verschiedenen Anhänger solcher Kulte näher zu spezifizieren. Mobilität ist nicht identisch mit Einwanderung. Bei den jungen Männern, die oft auch im jungen Alter starben und die WALTER SCHEIDEL als die größte Gruppe von Einwanderern identifiziert hat,⁹⁵ handelt es sich nicht um denjenigen Teil der Bevölkerung, dem man es zutrauen würde, als sachkundigster Bote von Religion aufzutreten. Fernhändler dagegen strebten danach, ihre wirtschaftliche Position in einer Gesellschaft durch Stiftungen zu untermauern;⁹⁶ Offiziere der Armee und Verwaltungspositionen waren weitgereist und hatten Erfahrung bei der Leitung von Ritualen.⁹⁷ Menschen wie die eben Genannten sowie Intellektuelle waren in der Lage dazu, jene Sicht aus der Vogelperspektive auf das römische Reich zu entwickeln, die später von christlichen Apologeten dazu benutzt wurde, Freiheit und Akzeptanz für ihre religiösen Praktiken zu erreichen. Die argumentative Funktion der dem Skeptiker Caecilius zugeschriebenen – und oben bereits zitierten – Bemerkung, dass Reiche, Provinzen und Städte ihre eigenen Götter haben und verehren,⁹⁸ fällt schon in der früher entstandenen <Apologie> ins Auge: <Warum können wir dann nicht unsere eigene Religion (*religionis proprietate*) haben?>⁹⁹ In diesem Fall sind die als <wir> angesprochene Gruppe und die Personen mit vollem Bürgerrecht nicht völlig deckungsgleich.

Gelegentlich waren die Konsequenzen der Schaffung eines ständigen kulturellen Raums durch die Führungsschichten von Militär und Verwaltung des römischen Reiches bereits früher beschrieben worden. Den Anfang machte dabei Varro. Er erforschte nicht nur die Identität der Darstellungen der Gottheiten Samothrakes, die auf dieser Insel im Nordosten der Ägäis verehrt wurden, sondern erklärte, dass er sie all jenen näher bringen wolle, die darüber Bescheid wissen sollten.¹⁰⁰ Zumindest der Intention nach eröffnete dies einen Bereich für die Kommunikation über Religion, der über die eigene Stadt hinaus ging. In seinem Lobpreis Italiens und Roms beschreibt Plinius der Ältere die Abmilderung von Ritualen (*ritus molliret*)¹⁰¹ als eine der Funktionen der *oikoumene*. Er impliziert einen translokalen Diskurs, der lokale Veränderungen einbezog. Der Umgang der Römer mit den Druiden und dem Menschenopfer ließen sich als ein Beispiel dafür anführen.¹⁰² Im zweiten Jahrhundert stellte Lukian nicht nur eine gegenüber Neuankömmlingen kritische Versammlung

⁹⁵ SCHEIDEL 2004.

⁹⁶ RÜPKE 2004.

⁹⁷ HAENSCH 1997.

⁹⁸ Min. Fel. 6,1.

⁹⁹ Tert. apol. 24,9.

¹⁰⁰ Varro, *Antiquitates rerum divinarum* 15, fr. 206.

¹⁰¹ Plin. nat. 3,39.

¹⁰² RIVES 1995.

römischer Götter dar, sondern analysierte in seinem *Alexandros* auch die Einrichtung eines neuen Kults, eines Orakels.¹⁰³ Die Handlungen griechischer Romane ließ man in einem ökumenischen Mittelmeerraum, der erfüllt war von gegenseitig kompatiblen religiösen Praktiken, spielen.¹⁰⁴

Die bisher dargestellten Positionen implizierten keinerlei hierarchische Ordnung solcher Kultpraktiken. Allerdings existierten solche Ansichten bereits an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert. ARNALDO MOMIGLIANO hat darauf hingewiesen, dass Celsus im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts eine Theologie des römischen Reiches entwickelte:

Wenn es akzeptiert wird, dass die gesamte Natur – alles auf der Welt – gemäß dem Willen Gottes funktioniert und nichts gegen seine Ziele arbeitet, dann muss es auch akzeptiert werden, dass die Engel, die Dämonen, Helden – alles im Universum – dem Willen des großen Gottes unterworfen ist, der über alles herrscht. In jeder Sphäre gibt es ein Wesen, das mit der Herrschaft über diese Sphäre betraut ist und dieser Macht würdig ist, zumindest der Macht, die ihm zur Ausführung seiner Aufgabe zugeteilt ist. Wenn dies der Fall ist, so wäre es für jeden Menschen, der Gott verehrt, angebracht, auch das Wesen zu ehren, das seine zugeteilten Verpflichtungen zum Gefallen Gottes ausübt.¹⁰⁵

Trotz der Konzentration auf den Kaiser ist die von Celsus vorgetragene Konsequenz ausgesprochen traditionalistisch. Überall sind die (scheinbar kontingenten) Kulte Teil der Ordnung der Dinge und demzufolge ist die Teilnahme daran notwendig und nicht schädlich, da sie sich letztlich auf den «großen Gott» zurückbeziehen lässt.

Der ungefähr in den 220er Jahren schreibende L. Claudius Cassius Dio Cocceianus, ein römischer Konsul griechischer Herkunft, vertritt eine weitaus radikalere Ansicht. Sein Widerstand gegen den Kaiserkult¹⁰⁶ ist verbunden mit einem starken Beharren auf der traditionellen (*katà tà pátria*) Form (römischer) religiöser Praktiken.¹⁰⁷ Aus ausschließlich wirtschaftlichen Gründen plädiert er dafür, dass Rom religiöses Zentrum sein solle, indem die Zirkusrennen monopolisiert und die Ausgaben für Feste außerhalb Roms auf einem moderaten Niveau gehalten werden.¹⁰⁸ Ein Modell einer stärkeren Zentralisierung ist bei Minucius Felix' nichtchristlichem Dialogpartner Octavius präsent. Die Stadt Rom ist nicht nur eine von vielen, sondern gleichzeitig ein höherstehender Ort, weil es jeden Gott anzieht und verehrt.¹⁰⁹ Solch eine Verdopplung beziehungsweise solch ein Transfer soll die Überlegenheit Roms auf Reichsebene sichern. Dies lässt aber die Funktion der weiterbestehenden lokalen Kulte offen.

¹⁰³ ELM 2006; BENDLIN 2006.

¹⁰⁴ WALDNER 2006.

¹⁰⁵ Übersetzung basiert auf der Rekonstruktion des Textes in HOFFMANN 1987, 115; s. MOMIGLIANO 1986, 289–290.

¹⁰⁶ Cass. Dio 52,35,3.

¹⁰⁷ Cass. Dio 52,36,1.

¹⁰⁸ Cass. Dio 52,30,4; 52,30,7.

¹⁰⁹ Min. Fel. 6,1.

Aufgrund der Verbindung einer stadtzentrierten Sichtweise mit dem, was ich als Vogelperspektive der reisenden Offiziere, Verwaltungsbeamten und Händler auf translokale religiöse Pluralität bezeichnet habe, blieben solche Inkonssequenzen ungelöst. Für den hier untersuchten Zeitraum gibt es keine Vorstellung von einer Einigung des Reiches durch Religion.¹¹⁰ In der Praxis dominierte die symbolische Aufladung des Zentrums.¹¹¹ Erst durch ein Dekret des Decius im Jahre 249 n. Chr. wurden lokale Kulte und zentrale Autorität in einen zentralen Rahmen integriert. Nun wurde die Konformität in der Verehrung lokaler Gottheiten zu einer Angelegenheit zentraler Bedeutung und Regulierung gemacht.¹¹² Nach wie vor lag das Zentrum in einer Person (der des Kaisers), nicht aber einem geographischen Ort (Rom) und trat nicht als Objekt einer eigenen Theologie in Erscheinung.

All dies spiegelt nichts, das einer Theorie religiöser Pluralität entspräche, wider. Dies gilt auch für das weit verbreitete Phänomen der *interpretatio Romana*, das heißt der Bezeichnung <fremdländischer> Gottheiten mit römischen Namen.¹¹³ Diese wurde vor allem von lokalen Eliten praktiziert, die dadurch traditionelle lokale Gottheiten in die Medien, die die Religion des Mittelmeerraums bot – also Statuen, Inschriften und Tempelarchitektur – einpasste. Dennoch – und das ist der wichtigste Punkt – zeugen diese Reflexionen und Praktiken von einer wachsenden Komplexität und Bedeutung von Religion. Kult war mehr als die natürliche Folge aus einer religiösen Neigung gegenüber einer kontingenten Gottheit. Er unterlag einer rationalen Erklärung. Er wurde universalen Maßstäben von Menschlichkeit unterworfen. Er war ein notwendiger Teil der Lebensweise einer Person, auf den die Trennung zwischen öffentlich und privat nicht angewandt werden konnte. Er war ein wirtschaftlicher und politischer Faktor. Er war Medium eines nichtreligiösen Diskurses. Diese Elemente waren weder neu noch beständig. Sie fügten sich zusammen mit Veränderungen in der Terminologie, mit der Kontrolle von *religio* durch *ratio* und *fides*. Dies zeigt sich beispielsweise bei dem späten Autor Isidor: *fides est divinitatis confessio et religionis solidum fundamentum*.¹¹⁴ Die genannten Elemente fielen aber auch zusammen mit einem Beharren auf *vera religio*, <wahrer Religion>, mit *disciplina*, Lebensweise, und Moral¹¹⁵ sowie *secta*, einer Gruppierung, die weder öffentlich noch privat war. Christen deckten die Ursprünge der Spiele auf und behaupteten, sie seien religiöse Ereignisse.¹¹⁶ In den westlichen Provinzen wurde Religion durch ihre Nutzung von Inschriften und Architektur eines der wichtigsten Medien öffentlicher Kommunikation.

¹¹⁰ Anderer Meinung ist BUCHHEIT 1998.

¹¹¹ ANDO 2002; CANCIK, SCHÄFER, SPICKERMANN 2006.

¹¹² RIVES 1999, 152.

¹¹³ ANDO 2005.

¹¹⁴ Isidor, *De differentiis* 2,139.

¹¹⁵ Siehe VEYNE 2005, 454–455.

¹¹⁶ Tert. *Spect.*; Lactanz, *Epitome* 58.

Hinzu kam ein weiterer Faktor: Die Mobilität von stärker organisierten ‹Anhängern› – über die allerdings bei weitem nicht bei jede Gottheit, *religio* und *cultus* verfügte – warf das Problem der translokalen Erkennbarkeit auf. Eine Stabilisierung wurde mit verschiedenen Mitteln erreicht. Das recht standardisierte Kultbild des Mithras, ungewöhnliche Rituale und ägyptische Dekoration im Fall von Isis,¹¹⁷ der Austausch von Briefen und Erzählungen durch die Christen kann man aus dieser Sicht als Äquivalente auffassen.¹¹⁸ Sie hatten jedoch sehr unterschiedliche Folgen für die Phänomenologie der jeweiligen Gesamtsysteme und deren Erfolg. Anders als Bilder konnten Erzählungen viel leichter verbreitet, angepasst und umformuliert werden,¹¹⁹ wie die Ausbreitung von Judentum und Christentum deutlich zeigte.

Für ein solchermaßen aufgeladenes Konzept von ‹Religion› und für das Auftreten von Grenzen erzeugenden ‹Kulten› wurde der religiöse Rahmen des Reiches zu einem Problem. Dies war zur Zeit Ciceros noch nicht der Fall gewesen, in dessen Briefen Religion – worauf der Leser seiner philosophischen Traktate und Reden an dieser Stelle hingewiesen sei – nahezu keine Rolle spielt.¹²⁰ Wie konnte nun dieses Bündel von das Leben prägenden Praktiken und Glaubensvorstellungen, das mehr ist als ‹religio›, in Beziehung zum Reich und zum Kaiser gesetzt werden? Um es kurz zu fassen: Es war nicht das Reich, das nach einer eigenen Religion (‹Reichsreligion›) verlangte. Stattdessen hatte die Mobilität des Reiches¹²¹ zu einem aufgeladenen Konzept von Religion geführt, das immer drängender die Frage nach ihrer politischen Position stellte.¹²² Ab Aurelian und Diokletian war die römische Verwaltung um eine Antwort darauf bemüht, falls notwendig durch gewaltsame Verfolgungen und mit Hilfe des Strafrechts.

7 Schluss

Ohne einen Religionsbegriff, der das Ziehen von unüberwindbaren Grenzen zwischen davon angesprochenen Einheiten ermöglichte, konnte man in der von uns behandelten Epoche ‹Religionen› nicht im Plural des modernen Sinnes auffassen. Weder dem Begriff *secta* und *disciplina* noch *religiones* gelang es vollständig, diese Funktion zu erfüllen. Das Problem einer Pluralität, die über die Dualität von ‹wir› und ‹die anderen› hinausreicht, war jedoch präsent. Es handelte sich um einen mehrdimensionalen Pluralismus, der einen Pluralismus von religiösen Zeichen wie auch Orten einschloss. Wie die moderne Forschung

¹¹⁷ Allgemein dazu TURCAN 1992, 24–28; zu den Mithrasbildern aus dem Donaauraum im Rheinland s. SCHÄFER 2008.

¹¹⁸ Siehe RÜPKE 2005b.

¹¹⁹ Siehe ELSNER 1998, 235; CAMERON 1991, 19. 38–43.

¹²⁰ VEYNE 2005, 505.

¹²¹ In knapper Form dazu SCHEIDEL 2004, 22–23.

¹²² RÜPKE in diesem Band, 15 f.

gezeigt hat, erfassen die Begriffe «Kulte und Religionen» diese Dimensionen nicht. Der wichtigste Wandel zwischen dem ersten Jahrhundert v. Chr. und dem vierten Jahrhundert n. Chr. lag nicht in einer zahlenmäßigen Veränderung. Vielmehr veränderte die Religion innerhalb des Reiches ihren Platz in der Gesellschaft. Nur als Folge davon, so möchte ich behaupten, trat überhaupt das Problem von Zahlen, Unterschieden und Gruppen in den Blick. Wir sollten nicht länger Erklärungen frönen, die auf den Ideen von «Synkretismus» und der «Überschreitung von Grenzen» zwischen Juden und Hellenisten, Christen und Astrologen basieren, ohne die speziellen Bedingungen von Raum und Zeit einer sorgfältigen Betrachtung zu unterziehen. Natürlich konnte man mit der Wendung *katà tà pátria*, «entsprechend der Art unserer Vorfahren», ethnische Unterschiede im Medium der Religion betonen. Aber Mischehen und Mobilität verwässerten die Auffassung von *patria* (nun lateinisch). Unsere modernen Konzepte von «Religionen» und «Kulten» suggerieren Grenzen, die die antiken Handelnden nicht wahrnehmen konnten – und können demzufolge nicht zur Erklärung von deren Tun herangezogen werden. Daher lädt uns das Römische Reich dazu ein, statt über die Pluralität von Religionen über die Grenzen, die zur Entstehung von «Religionen» führten, nachzudenken.

Bibliographie

- ANDO, C. 2002. «The Palladium and the Pentateuch: towards a sacred topography of the later Roman empire», *Phoenix* 55/3–4. 369–410.
 – 2005. «Interpretatio Romana», *Classical Philology* 100. 41–51.
 –; RÜPKE, J. (eds.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 15. Stuttgart.
 BARCHIESI, A. 2006. «Mobilità e religione nell'Eneide: Diaspora, culto, spazio, identità locali», in: ELM VON DER OSTEN, RÜPKE, WALDNER 2006. 13–30.
 BARNES, T. D. 2001. «Monotheists all?», *Phoenix* 55. 142–162.
 BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. 1998. *Religions of Rome. 1: A History. 2: A Sourcebook*. Cambridge.
 BELAYCHE, N.; BENDLIN, A. et al. 2000/2003/2007. «Römische Religion (1990–1999)», *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000), 283–345. 5 (2003), 297–371. 9 (2007), 297–404.
 BENDLIN, A. 2006. «Vom Nutzen und Nachteil der Mantik: Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zeit der Zweiten Sophistik», in: ELM VON DER OSTEN, RÜPKE, WALDNER 2006. 159–207.
 BONNET, C.; RÜPKE, J.; SCARPI, P. (edd.) 2006. *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16. Stuttgart.
 BUCHHEIT, V. 1998. «Einheit durch Religion in Antike und Christentum», in: E. DASSMANN (Hg.). *Chartulae: Festschrift für Wolfgang Speyer. Jahrbuch für Antike und Christentum suppl.* 28. Münster. 36–43.
 CAMERON, A. 1991. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Sather Classical Lectures 55. Berkeley.
 CANCIK, H. 2006. «Götter einführen». Ein myth-historisches Modell für die Diffusion von Religion in Vergils Aeneis», in: ELM VON DER OSTEN, RÜPKE, WALDNER 2006. 31–40.
 –; SCHÄFER, A.; SPICKERMANN, W. (Hgg.) 2006. *Zentralität und Religion*. Studien zu Antike und Christentum 39. Tübingen.

- DAVIES, J. P. 2004. *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*. Cambridge.
- DYCK, A. R. (ed.) 2003. *Cicero, De natura deorum liber I*. Cambridge.
- EDWARDS, C.; WOOLF, G. (edd.) 2004. *Rome the cosmopolis*. Cambridge.
- ELM VON DER OSTEN, D. 2006. «Die Inszenierung des Betruges und seiner Entlarvung: Divination und ihre Kritiker in Lukians Schrift «Alexandros oder der Lügenprophet», in: ELM VON DER OSTEN, RÜPKE, WALDNER 2006. 141–157.
- ; RÜPKE, J.; WALDNER, K. (Hgg.) 2006. *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14. Stuttgart.
- ELSNER, J. 1998. *Imperial Rome and Christian Triumph: The Art of the Roman Empire AD 100–450*. Oxford.
- ERSKINE, A. 2001. *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Rome*. Oxford.
- FEIL, E. 1986. *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36. Göttingen.
- HAENSCH, R. 1997. *Capita provinciarum: Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*. Kölner Forschungen 7. Mainz.
- HOFFMANN, R. J. 1987. *Celsus, On the True Doctrine: A discourse Against the Christians*. New York.
- MOMIGLIANO, A. 1986. «The disadvantages of monotheism for a universal state», *Classical Philology* 81. 285–297.
- MORA, F. 1990. *Prosopografia Isiaca*. Bd. 1: *Corpus prosopographicum religionis Isiaca*. EPRO 113. Leiden.
- 1990a. *Prosopografia Isiaca*. Bd. 2: *Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco*. EPRO 113. Leiden.
- NAGY, A. A. 2001. «La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au II^e siècle», *Revue des Etudes Augustiniennes* 47. 223–249.
- 2002. «Superstitio et coniuratio», *Numen* 49. 178–192.
- NOY, D. 2000. *Foreigners at Rome: citizens and strangers*. London.
- PAILLER, J.-M. 1988. *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*. BEFAR 270. Rome.
- RILKE, R. L. 1987. *Apex Omnium: Religion in the Res gestae of Ammianus*. Berkeley.
- RIVES, J. B. 1995. «Human Sacrifice Among Pagans and Christians», *JRS* 85. 65–85.
- 1999. «The decree of Decius and the religion of empire», *JRS* 89. 135–154.
- 2007. *Religion in the Roman Empire*. Oxford.
- RÜPKE, J. 2002. «Collegia sacerdotum – religiöse Vereine in der Oberschicht», in: U. EGELHAUF-GAISER, A. SCHÄFER (Hgg.). *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 13. Tübingen. 41–67.
- 2004. «Gestiftete Religion in der römischen Kaiserzeit», in: H. PIEGELER, I. PROHL, S. RADEMACHER (Hgg.). *Gelebte Religionen: Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag*. Würzburg. 73–79.
- 2005. *Fasti sacerdotum Prosopographie der stadtrömischen Priesterschaften römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte bis 499 n. Chr.* 3 Bände. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 12/1–3. Stuttgart.
- 2005a. «Varro's tria genera theologiae: Religious thinking in the late Republic», *Ordis prima* 4. 107–129.
- 2005b. «Buchreligionen als Reichsreligionen? Lokale Grenzen überregionaler religiöser Kommunikation», *Mittelalterliches Jahrbuch* 40. 197–207.
- 2006. «Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix», in: ELM VON DER OSTEN, RÜPKE, WALDNER 2006. 209–223.

- 2006a. «Religion in the lex Ursonensis», in: C. ANDO, J. RÜPKE (edd.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 15. Stuttgart. 34–46.
- 2007. «Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik: Minucius Felix Dialog Octavius», in: D. UFFELMANN, H. MEYER (Hgg.). *Religion und Rhetorik*. Religionswissenschaft heute 4. Stuttgart. 35–47.
- SARTRE, M. 2005. *The Middle East under Rome*. Cambridge/MA.
- SCHÄFER, A. 2008. «Ein donauländisches Weihrelief aus einem Mithras-Heiligtum des römischen Köln», *Kölner Museums Bulletin* 1, 2008. 60–67.
- SCHEIDEL, W. 2004. «Human mobility in Roman Italy, I: the free population», *JRS* 94. 1–26.
- SCHMIDT, F. 1987. «Polytheism: Degeneration or Progress?», in: F. SCHMIDT (ed.). *The inconceivable polytheism: studies in religious historiography*. History and anthropology 3. London. 1–9.
- SMITH, J. Z. 1998. «Religion, Religions, Religious», in: M. C. TAYLOR (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago. 269–284.
- SPICKERMANN, W. 2003. *Religionsgeschichte des römischen Germanien*. 1: *Germania superior*. Religion der römischen Provinzen 2. Tübingen.
- 2008. *Germania inferior: Religionsgeschichte des römischen Germanien II*. Religion der römischen Provinzen 3. Tübingen.
- TRANOY, L. 2000. «The living and the dead: a struggle for space – approaches to landscape around Lyons», in: J. PEARCE, M. MILLETT, M. STRUCK (edd.). *Burial, society and context in the Roman world*. Oxford. 162–169.
- TURCAN, R. 1992. *The Cults of the Roman Empire* [Trsl. by ANTONIA NEVILL]. Oxford.
- VEYNE, P. 2005. *L'Empire Gréco-Romain*. Paris.
- WALLRAFF, M. 2007. *Religionsgeschichte der Spätantike*. Verkündigung und Forschung 52,2. Gütersloh.
- WALDNER, K. 2006. «Die poetische Gerechtigkeit der Götter: Recht und Religion im griechischen Roman», in: ELM VON DER OSTEN, RÜPKE, WALDNER 2006. 101–123.
- WALSH, P. G. 1997. *The nature of gods*. Oxford.
- WOOLF, G. 1998. *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge.
- ZINSER, H. 2002. «Religio, Secta, Haeresis in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (16,5,1/66) von 438», in: M. HUTTER (Hgg.). *Hairesis: Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*. Jahrbuch für Antike und Christentum suppl. 34. Münster. 215–219.