

# 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: "Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der »Reichsreligion«"  
Published in: Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen  
Tübingen: Mohr Siebeck  
Year: 2009  
Pages: 5 - 18  
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

# Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der ‹Reichsreligion›

von

JÖRG RÜPKE

## 1 Fragestellung

Religion, so die auch vom Schwerpunktprogramm geteilte Ausgangsannahme, ist in antiken Gesellschaften ganz eng in eine Vielzahl von Lebensvollzügen verwoben (‹embedded religion›). Während religiöse Organisationen, wie sie die spätere europäische Religionsgeschichte prägen, nur punktuell zu entdecken sind, finden sich religiöse Praktiken überall. Besonderes Augenmerk hat der politische Bereich gefunden.<sup>1</sup> 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: *sacra publica*. 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 Theaterritual 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

---

<sup>1</sup> Siehe SCHEID 1998; RÜPKE 2001a.

diese Polisreligion die Infrastruktur, die auch individuelle religiöse Praktiken steuert und die religiöse Sozialisation bestimmt.<sup>2</sup>

Wenn Religion in antiken Gesellschaften ein zentrales Medium öffentlicher Kommunikation darstellt, wird man sie auch in überregionaler Kommunikation vermuten können: die Ausgangsannahme des Schwerpunktprogrammes ›Römische Reichs- und Provinzialreligion›.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 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 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 nichtrömische Kalender ein; Kalenderreformen im Gefolge der Julianischen Kalenderreform und der Augusteischen Herrschaft orientieren sich vielfach in ihren Fixpunkten wie 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 Prozessfüh-

<sup>2</sup> BENDLIN 2000 und 2001.

<sup>3</sup> CANKIK, RÜPKE 2003.

<sup>4</sup> CANKIK, HITZL 2003.

<sup>5</sup> Tac. *hist.* 1,55.

rung – 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 Imperiums vielleicht nicht erst im dritten Jahrhundert verpflichtend macht.<sup>6</sup>

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 Grenzregionen 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 prachtvollste 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.<sup>7</sup>

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 er 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.»<sup>8</sup> PRICE lässt das Verhält-

<sup>6</sup> Umfassend zu kalendarischen Befunden: RÜPKE 1995.

<sup>7</sup> PRICE 1984.

<sup>8</sup> Ebd., 248.

nis 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.<sup>9</sup>

### 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 Mitglieder der Provinzialadministration nicht unterschätzt werden darf.<sup>10</sup> 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 Ursonensis anderes nahelegen:

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 Rechtsvorteilen, 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.

<sup>9</sup> TURCAN 1996.

<sup>10</sup> Dazu HAENSCH 1997; s. a. HAENSCH 2006.

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,<sup>11</sup> 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 angemäße Privilegien in den Griff zu bekommen, zu regulieren, einzudämmen. Weder eine – und sei es auf das Minimale beschränkte – stadtrömische Priesterorganisation noch – an anderer Stelle derselben flavischen Kopie eines spätjulianischen Textes – der stadtrömische Festkalender werden hier für die Kolonie vorgeschrieben.<sup>12</sup>

Vorgeschrieben wird in der *Lex Ursonensis* nicht stadtrömisches Sakralrecht, sondern eine stadtrömisch-frühkaiserzeitliche Konzeption von Religion, die einen bestimmten Bereich obergesellschaftlicher 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 Konsekraton 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.<sup>13</sup> Die meisten, so Gaius, urteilen, dass im provinziellen Gebiet Boden nicht *religiosus* werden könne, da Privatleute dort kein echtes Eigentum besäßen. Umgekehrt können auch die dortigen Gebietskörperschaften keine regelrechten Konsekrationen vornehmen, da das eigentliche Eigentumsrecht beim römischen Volk liege. Es ist festzuhalten, dass Gaius hier eine Mehrheitsmeinung und damit einen inhaltlichen Streit referiert.

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

<sup>11</sup> MOMMSEN 1905, 194–240.

<sup>12</sup> RÜPKE 2006a und 2006b.

<sup>13</sup> Z. B. Gai. *Inst.* 2,3–7.

Ausdruck *interpretatio Romano*. Warum sollte der mit ähnlichen Eigenschaften, einem ähnlichen Zuständigkeitsbereich, vielleicht sogar ikonographischen Übereinstimmungen ausgestattete Gott nicht ein römischer Merkur oder Iupiter sein? Das legt aber noch nicht die Gegenrichtung, die Multiplikation und die raumüberschreitende Kopie der stadtrömischen Gottheiten nahe.<sup>14</sup> 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. Hier war der prinzipielle räumliche Bezug auf die römische Kultvariante insofern in einer Weise unproblematisch, wie das 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, soviele 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.<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> ANDO 2005.

<sup>15</sup> Siehe ANDO 2002.

<sup>16</sup> Für diesen Hinweis danke ich John Scheid.

<sup>17</sup> Siehe IRBY-MASSIE 1999, 160; WOOLF 1998.

#### 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.<sup>18</sup> Der Kult des Senats blüht in Asien, ablesbar etwa an jugendlichen *Genius-senatus*-Darstellungen auf Münzen.<sup>19</sup> Koina finden sich im griechischen Bereich, nur vereinzelte *concordia provinciae* als zentrale Kaiserkultstätten. Der Kult der *domus divina* blüht in der Germania superior.<sup>20</sup> Der Befund ist nicht wirklich überraschend. Die zirkummediterrane 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.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup> 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 Grensräumen des Imperiums ist ein fast sichereres Zeichen römischen Einflusses als der in vielfältigen Gleichungen benutzte Name <Iuppiter>.<sup>23</sup> Die Rede von <orientalischen Kulte> verdeckt diesen Sachverhalt völlig.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> FRANKFURTER 1998, 242.

<sup>19</sup> Diesen Hinweis verdanke ich einem Vortrag Günther Schörners.

<sup>20</sup> HERZ 2003.

<sup>21</sup> HORDEN, PURCELL 2000.

<sup>22</sup> NORTH 1994, 176.

<sup>23</sup> Exemplarisch dazu die Befunde in Thessaloniki: STEIMLE 2007.

<sup>24</sup> Zur Kritik des Begriffs s. die Beiträge in BONNET, RÜPKE, SCARPI 2006.

## 5 Mediale Entwicklungen

Die Überlieferung römischer 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 Schrifträger oder mit Schrifträgern – 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.<sup>25</sup> Religiöses Handeln gewinnt dadurch eine neue kommunikative Dimension, die über die am Bitt- oder Dankritual Beteiligten weit hinausgeht. Religiöses Handeln wird in hohem Maße individualisiert<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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 – für die man aber Weihrauch und Opfertiere erwerben kann.

Als definierendes Element ist wiederum der mediale Aspekt hervorzuheben. 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.<sup>28</sup> Die Bitte und das Versprechen – *«Wenn Du, Gott, mich heilst, stifte ich Dir eine Statue»* – wird etwa auf Wachstäfelchen – entsprechende Siegel funde sind gemacht worden – dokumentiert, ist damit überprüfbar, einklagbar: Halb scherzhaft wird vom *voti reus*, vom *«eines Gelübdes Angeklagten»* gesprochen.<sup>29</sup> Die einseitige Kom-

<sup>25</sup> Siehe HAENSCH 2007.

<sup>26</sup> BEARD 1991.

<sup>27</sup> STRATEN 1981.

<sup>28</sup> Zu diesem Kommunikationsmodell s. RÜPKE 2001a.

<sup>29</sup> RÜPKE 2001a, 154–166.

munikation 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 lubens 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.<sup>30</sup> Von Africa bis Britannien lässt sich an der Existenz solcher Bauwerke das Vorhandensein römischer Kultur ablesen;<sup>31</sup> es sind wenige Städte, etwa im syrischen Raum, die sich dieser Form von Religion verschließen.<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup> 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.

<sup>30</sup> Siehe BERNSTEIN 2007.

<sup>31</sup> Für Gallien s. LOBÜSCHER 2002.

<sup>32</sup> Dazu SARTRE 2005, 299–318.

<sup>33</sup> EGELHAAF-GAISER, RÜPKE 2000.

## 6 «Religion» als Reichsreligion

Wie lassen sich die vorggeführten 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 moderne Begriff als Versuch, einen Allgemeinbegriff zu entwickeln, der Äquivalente des Christentums beschreibt, die nicht aus 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») ernst genommen 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 früheisenzeitlichen Latium können das illustrieren.<sup>34</sup>

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» (HUBERT CANKIK) 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.

---

<sup>34</sup> Glauberg: RIECKHOFF 2001, 192 f.; orientalisierende Phase: COLONNA 1979; SMITH 1996.

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 unabhängige, 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 Kulturen, 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> Die Tendenz zur Schriftlichkeit, die die Dauer und Reichweite religiöser Kommunikation stark erhöhte, ist damit verständlich. Kommunikation ist dabei nicht mit Harmonie gleichzusetzen: Rituale wie Heiligtumsbauten konnten auch der Austragung von Gruppeninteressen, von Konflikten dienen.<sup>37</sup>

Standardisierung heißt nicht Nivellierung oder «kleinster gemeinsamer Nenner». Religion wurde in diesem Prozess zunehmend komplexer. Wie gezeigt,

<sup>35</sup> RÜPKE 2005.

<sup>36</sup> BRICAULT 2005; anders IRBY-MASSIE 1999, 206.

<sup>37</sup> SARTRE 2005, 159; BUTCHER 2003, 335.

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.<sup>38</sup> Religion wurde auch intellektualisiert, religiöses Wissen wurde in antiquarischen und historischen Schriften akkumuliert und systematisiert,<sup>39</sup> 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 bleibt 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, die Einheitlichkeit dieser Religion 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, der zu einem zentralen Faktor antiker wie nachantiker europäischer Geschichte wurde.

---

<sup>38</sup> Z. B. MUTH 1998.

<sup>39</sup> Siehe ELM VON DER OSTEN, RÜPKE, WALDNER 2006.

## 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.
- BEARD, M. 1991. «Writing and religion: Ancient literacy and the function of the written word in Roman religion», in: M. BEARD et al. (edd.). *Literacy in the Roman world*. JRA Suppl. 3. Ann Arbor. 35–58.
- BENDLIN, A. 2000. «Looking Beyond the Civic Compromise: Religious pluralism in late republican Rome», in: E. BISPHAM, CH. SMITH (edd.). *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*. Edinburgh. 115–135. 167–170.
- 2001. «Rituals or Beliefs? «Religion» and the Religious Life of Rome», *Scripta classica Israelica* 20. 191–208.
- BERNSTEIN, F. 2007. «Complex Rituals: Games and Processions in Republican Rome», in: J. RÜPKE (ed.). *The Blackwell Companion to Roman Religion*. Oxford. 222–234.
- BONNET, C.; RÜPKE, J.; SCARPI, P. (Hgg.) 2006. *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16. Stuttgart.
- BRICAULT, L. 2005. «Présence Isiaque dans le Monnayage Impérial Romain», in: F. LECOCQ (ed.). *L'Égypte à Rome: Actes du Colloque de Caen des 28–30 septembre 2002*. Cahiers de la Maison de la recherche en sciences humaines de Caen. Caen. 91–108.
- BUTCHER, K. 2003. *Roman Syria and the Near East*. London.
- CANCIK, H.; HITZL, K. (Hgg.) 2003. *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*. Tübingen.
- CANCIK, H.; RÜPKE, J. 2003. «Einleitung», in: H. CANCIK, J. RÜPKE (Hgg.). *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*. Erfurt. 7–15.
- COLONNA, G. 1979. «The later Orientalizing Period in Rome», in: D. RIDGWAY, F. R. RIDGWAY (Hgg.). *Italy before the Romans: the Iron Age, Orientalizing an Etruscan Periods*. London. 223–235.
- EGELHAAF-GAISER, U.; RÜPKE, J. 2000. «Orte des Erscheinens – Orte des Verbergens: Höhlen in Kult und Theologie», *Orbis Terrarum* 6. 155–176.
- ELM VON DER OSTEN, D.; RÜPKE, J.; WALDNER, K. (Hgg.) 2006. *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14. Stuttgart.
- FRANKFURTER, D. 1998. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton.
- HAENSCH, R. 1997. *Capita provinciarum: Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*. Kölner Forschungen 7. Mainz.
- 2006. ««Religion» und Kulte im juristischen Schrifttum und in rechtsverbindlichen Verlautbarungen der Hohen Kaiserzeit», in: D. ELM VON DER OSTEN, J. RÜPKE, K. WALDNER (Hgg.). *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14. Stuttgart. 233–247.
- 2007. «Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Times», in: J. RÜPKE (ed.). *The Blackwell Companion to Roman Religion*. Oxford. 176–187.
- HERZ, P. 2003. «Neue Forschungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit», in: H. CANCIK, K. HITZL (Hgg.). *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*. Tübingen. 47–67.
- HORDEN, P.; PURCELL, N. 2000. *The Corrupting Sea: A study of Mediterranean history*. Oxford.
- IRBY-MASSIE, G. L. 1999. «Military Religion in Roman Britain: Romanization and Politicization of Religion», *Mnemosyne* 4,52. 158–181.

- LOBÜSCHER, TH. 2002. *Tempel- und Theaterbau in den tres Galliae und den germanischen Provinzen: Ausgewählte Aspekte*. Kölner Studien zur Archäologie der römischen Provinzen 6. Rahden.
- MOMMSEN, TH. 1905. *Gesammelte Schriften I*. Berlin.
- MUTH, S. 1998. *Erleben von Raum-Leben im Raum: Zur Funktion mythologischer Mosaikbilder in der römisch kaiserzeitlichen Wohnarchitektur*. Archäologie und Geschichte 10. Heidelberg.
- NORTH, J. 1994. 'The Development of Religious Pluralism', in: J. LIEU, J. NORTH, T. RAJAK (edd.). *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London. 174–193.
- PRICE, S. 1984. *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor*. Oxford.
- RIECKHOFF, S. 2001. 'Die Kelten in Deutschland: Kultur und Geschichte', in: S. RIECKHOFF, J. BIEL (Hgg.). *Die Kelten in Deutschland*. Darmstadt. 11–276.
- RÜPKE, J. 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. RGVV 40. Berlin.
- 2001a. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. 2. Aufl. München 2006.
- 2001b. 'Antike Religion als Kommunikation', in: K. BRODERSEN (Hg.). *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*. Antike Kultur und Geschichte 1. Münster. 13–30.
- 2005. 'Varro's tria genera theologiae: Religious thinking in the late Republic', *Ordia prima* 4. 107–129.
- 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.
- 2006b. 'Urban religion and imperial expansion: Priesthoods in the lex Ursonensis', in: L. DE BLOIS, P. FUNKE, J. 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. 11–23.
- 2007. *The Blackwell Companion to Roman Religion*. Oxford.
- SARTRE, M. 2005. *The Middle East Under Roman Rule*. Cambridge/Mass.
- SCHEID, J. 1998. *La religion des Romains*. Paris.
- SMITH, CH. J. 1996. *Early Rome and Latium: Economy and Society c. 1000 to 500 BC*. Oxford.
- STEIMLE, CH. 2007. 'Religion im römischen Thessaloniki', in: J. RÜPKE (Hg.). *Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive*. Tübingen. 66–72.
- STRATEN, F. T. VAN 1981. 'Gifts for the Gods', in: H. S. VERSNEL (ed.). *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Studies in Greek and Roman Religion 2. Leiden. 65–151.
- TURCAN, R. 1996. 'La promotion du sujet par le culte du souverain', in: A. SMALL (ed.). *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*. Papers presented at a conference held in the University of Alberta on April 13–15, 1994, to celebrate the 65th anniversary of Duncan Fishwick. *Journal of Roman Archaeology Suppl.* 17. Ann Arbor. 51–62.
- WOOLF, G. 1998. *Becoming Roman: The Origins of provincial Civilization in Gaul*. Cambridge.