

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: "Integrationsgeschichten: Gruppenreligionen in Rom"

Published in: Gruppenreligionen im römischen Reich: Sozialformen,
Grenzziehungen und Leistungen
Tübingen: Mohr Siebeck

Year: 2007
Pages: 113 - 126
ISBN: 978-3-16-149128-3

URL to the Original Publication:

<https://www.mohrsiebeck.com/buch/gruppenreligionen-im-roemischen-reich-9783161491283/>

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Integrationsgeschichten: Gruppenreligionen in Rom

von

JÖRG RÜPKE

Wie verhalten sich religiöse Gruppen in einer großen Stadt? Das ist meine Ausgangsfrage. Ziel dieses Beitrags ist es vor allem, einige Beispiele vorzulegen und an sie Beobachtungen anzuknüpfen. Gruppenreligionen treten dabei als eine selbstverständliche Spielart in der religiösen Landschaft antiker Städte hervor. Daraus erwächst die Frage nach den spezifischen Konfliktpunkten im Verhältnis dieses Religionstyps zu anderen religiösen Institutionalisierungsformen. Die meisten Beobachtungen beziehen sich auf das zweite bis vierte Jahrhundert n. Chr.¹ Zur Eingrenzung des Materials beziehe ich mich auf eine Definition von Gruppe, die diese als eine dauerhaftere Sozialform versteht: Eine Gruppe ist <eine begrenzte Anzahl von Menschen, die miteinander kommunizieren und dadurch aufeinander einwirken; dieses Gemeinschaftshandeln weist ein Minimum an Regelmäßigkeit und Dauerhaftigkeit auf.>²

1 Mithras

Ein erstes Beispiel liefert der Kult des Mithras, der sich in Rom und von Rom aus seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert n. Chr. ausbreitete.³ Soziologisch handelt es sich dabei um eine religiöse Gruppenbildung, die ausschließlich Männer gehobener Funktionen (wenn auch teilweise aus der Sklaven- und Freigelassenenschicht) zusammenführte und eine besondere Attraktivität für Angehörige der Verwaltung und des Militärs besaß. Sie trafen sich in Räumen, die im wesentlichen mit durchgehenden Liegebänken an den Langseiten und einem Kultbild mit Altar beziehungsweise einem Altar mit entsprechendem Relief, die an der dem Eingang gegenüberliegenden Schmalseite eingerichtet waren. Diese Räume faßten nur wenige Dutzend Menschen, auch in den größten Räumen fanden keine einhundert Personen Platz.⁴

¹ Das Material wurde zu großen Teilen bereits an anderem Ort vorgestellt: RÜPKE 2004; s. a. RÜPKE 2004a, 257–275.

² RÜPKE 2004, 238.

³ MERKELBACH 1984.

⁴ Siehe CLAUSS 1990, 51f. Eine Mitgliederliste aus Virunum: *Année épigraphique* 1994, 1334.

Charakteristisch ist das Fehlen natürlicher Lichtquellen, nur in Einzelfällen gab es kleine Öffnungen in den Wänden, die Tageslicht in gezielten Strahlenbündeln einließen; dazu paßt, daß manche Reliefs eine künstliche Beleuchtung von hinten zuließen. Vielfach befanden sich diese Örtlichkeiten in Rom in bestehenden Kellern oder innenliegenden Räumen beziehungsweise wurden bei Neuanlagen entsprechend in die Erde eingelassen. Es überrascht nicht, daß Anhänger von diesen Versammlungslokalen als «Höhlen» sprachen (*spelaeum*). Vor all zu weitgehenden Phantasien in der Dramatisierung ist allerdings zu warnen: Fußbodenschmuck, der häufig die Darstellung der sieben Grade der Mitgliedschaft zeigt, die Verwendung des allgemeinen Begriffes für Kult Räume *templum* in den Provinzen und die Ausschmückung des stadtrömischen Mithräums unter San Stefano Rotondo im Dekorationsstil zeitgenössischer Wohnzimmer sprechen dagegen.

Damit ist der Kern der Frage nach dem Charakter des Mithraskultes berührt. Nicht zu bezweifeln ist, daß der verehrte Gott und die Geschichten, die über ihn erzählt wurden, auf einen iranischen Gott *Mithra* zurückverweisen und den Reiz der Exotik besaßen. Nicht zu bezweifeln ist auch, daß diese Geschichten und eine denkbare Inszenierung mit Lichteffekten astrologische Spekulationen eröffnen und wiederum an Überzeugungskraft durch ihre Übereinstimmung mit Konstellationen von Sternbildern gewinnen konnten: Mithras wurde schließlich schon in iranischer Zeit mit der Sonne identifiziert.⁵ Gerade in jüngster Zeit haben sich daran sehr weitgehende Vermutungen über den Mithraskult geknüpft. Aber die produktiven Assoziationen einzelner Bildhauer (oder Auftraggeber), Philosophen (Porphyrius) und christlicher Polemiker (etwa Tertullian) erlauben keine Rückschlüsse auf jedes stadtrömische Mithräum und die hier eingeweihten und feiernden Mitglieder. Die schriftliche Verbreitung und Verlesung von Texten ist trotz einzelner Gebets- oder Ritualtexte nirgends greifbar; Bestandteil von «Intellektuellenreligion» scheint der Kult vor der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nicht geworden zu sein. Wie bei den Kultgruppen gab es aber auch hier lokale Unterschiede. Die «Mithrasliturgie», ein in einem umfangreicheren ägyptischen Papyrus überlieferter Gebetstext, muß vor allem als Zeugnis vorneuplatonischer Spekulation in einem intellektuellen Milieu verstanden werden, das in gnostischen und hermetischen Schriften greifbar wird.⁶ In der vorgerückten Kaiserzeit scheinen allerdings philosophische Interpretationen und die zunehmend prominente Rolle der Sonne (*Sol*) die Akzeptanz in den höchsten Schichten deutlich gesteigert zu haben; in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts nennen Angehörige der senatorischen Elite mehrfach auch hohe Funktionen im Mithraskult in der Aufzählung ihrer religiösen Funktionen.⁷

⁵ BECK 2006; HINNELLS 1994.

⁶ Ausführlich BETZ 2003; zur Einordnung RÜPKE 2004a.

⁷ Die Quellen bei VERMASEREN 1956–60. Zum Sol-Kult und Sol-Spekulationen s. WALLRAFF 2001.

Die zuletzt genannten Aktivitäten gingen einher mit Restaurierungen und epigraphischer Dokumentation von Einweihungsdaten, wie es sie vorher in Rom nicht gegeben hatte. Ein konkretes Beispiel liefert der Senator und *vir clarissimus* Aurelius Victor Augentius, der Sohn des ›Vaters der Väter‹ Nonius Victor Olympius und selbst Vater des ›heiligen Rabens‹ Aemilianus Corfo Olympius sowie des späteren Erneuerers des Mithräums, Tamesius Augentius Olympius. Nach einer selbst errichteten Inschrift war er 347, genau dreißig Jahre vor seinem Sohn zum ›Raben‹ geweiht worden, dem ersten der sieben Grade im Mithraskult, der noch keine Funktionsstufe bezeichnete. Vermutlich nicht allzu lange vor 357 wurde er in dem von seinem Vater gegründeten Mithräum an der Piazza S. Silvestro in Capite zum ›Vater‹ und rückte zwischen 362 und 376, vermutlich in direkter Nachfolge seines Vaters, zur Spitzenposition des ›Vaters der Väter‹ (*Pater patrum*) auf.

Aus Inschriften erfahren wir, daß er gemeinsam mit seinem Vater mehrfach Einweihungen in verschiedene Grade durchführte, so am 24. April 358 und 8. April 362 in den Grad des ›Bräutigams‹, am 10. August und wohl auch am 15. September 357, in der zweiten Märzhälfte 358 und am 11. März 359 sowie am 1. und 8. April 362 in den Grad des ›Löwen‹, am 4. April 358 in den Grad des ›Persers‹, am 16. desselben Monats in den Grad des ›Sonnenläufers‹ sowie drei Tage später, am 19. April 358, in den Grad des ›Vaters‹.⁸ Möglicherweise betrafen die zuletzt genannten Einweihungen im April dieselben Personen, die – wohl nach längerer Zeit als ›Löwen‹ – recht schnell die Stufen bis zum ›Vater‹ durchliefen. Das würde erklären, warum – zumindest in Rom – die beiden Zwischenstufen des ›Persers‹ und ›Sonnenläufers‹ keine Erwähnung in Inschriften hinterließen. Daß Aurelius Victor, nun als *Pater patrum*, am 8. April 376 seinen eigenen Sohn als *Hierocorax* einweihte, stellt die einzige derartige Nachricht über diesen ersten Grad, der in anderen römischen Inschriften keine Erwähnung findet, dar.

Die Vielzahl von Terminierungen erlaubt einen Einblick in die zeitliche Struktur der lokalen Mithrasgemeinde: Festzuhalten ist dabei eine Ballung von Terminen im April. Darüber hinaus ergeben sich aber weder für eine jüdisch-christliche oder astrologische Siebentagewoche noch für die römische Achttageweche (*nundinae*) erkennbare positive Muster: Ohne merkliche Häufungen verteilen sich die Ereignisse über fünf der sieben Wochentage (Donnerstag bis Montag) und sieben der acht Nundinaltage. Lediglich eine negative Gemeinsamkeit läßt sich feststellen: Ausgespart wurden sämtliche Tage, die den Römern als Unglückstage, ›schwarze oder bedenkvolle Tage‹ (*dies atri* oder *religiosi*), galten (die Nachtage von Kalenden, Nonen und Iden sowie die drei

⁸ VERMASEREN 1956–60 = *CIMRM* 400 = *CIL* 6,749 (357 n. Chr.); *CIMRM* 401 = *CIL* 6,750 (358 n. Chr.); *CIMRM* 402 = *CIL* 6,751a (358 n. Chr.); *CIMRM* 404 = *CIL* 6,752 (359/8 n. Chr.); *CIMRM* 405 = *CIL* 6,753 (362 n. Chr.); *CIMRM* 403 = *CIL* 6,751b (376 n. Chr.).

Tage des *mundus patet* am 24. August, 5. Oktober, 8. November). Ein solches negatives Muster böte auch eine Erklärung für den nie besetzten Tag der Nundinalwoche: Es könnte sich dabei um den Nachttag der *nundinae* handeln, den etwa Augustus – analog zu den Nonen – für die Erledigung wichtiger Aktivitäten vermied.⁹ Die Übernahme dieser Zeitstrukturen zeigt die tiefe Einbettung des Mithraskultes in das kultische Spektrum des römischen Polytheismus. Dieser kommt auch noch in der Tatsache zum Ausdruck, daß die Identifizierung von Mithras mit dem <Unbesiegbaren Sonnengott> (Sol Invictus) des öffentlichen Kultes problemlos erfolgen konnte; Mithras mußte nicht allein in seinen Höhlen ausharren, sondern konnte auch dort die Verehrung mit <göttlichen Mitbewohnern> (*synnaioi theoi*), anderen dort verehrten Gottheiten, teilen – ein verbreitetes Phänomen antiker Kultpraxis.¹⁰

2 Sol

Was im Falle des Mithraskultes nicht deutlich zu erkennen ist, wird in vielen anderen Fällen klarer: Der starke Zuzug nach Rom, die Zuwanderung und ständige Anwesenheit von einzelnen und Gruppen aus den unterschiedlichen Kulturen des gesamten Mittelmeerraums¹¹ prägte auch die Religionsgeschichte der Metropole Rom – eine schon durch ihre Größe untypische Stadt der Antike. Möglicherweise blieben die importierten Kulte für lange Zeit auf jene ethnischen Gruppen in Rom beschränkt, die sie mitgebracht hatten; dann hätten sich die religiösen Wahlmöglichkeiten für die Alteingesessenen durch die neuen Kulte nicht vergrößert.¹² Ob dies so war, ist schwer zu bestimmen; die allmähliche Zunahme römischer Namen und Namensformen in den Zeugnissen eines Kultes könnte ja auch die wachsende Latinisierung der gleichbleibenden Anhängerschicht dokumentieren. Andererseits darf auch das Interesse am Exotischen nicht unterschätzt werden: Der Wunsch nach Erweiterung der Alltagserfahrungen durch Exotik in Architektur, Raumschmuck, Ritual oder Sprache – Papyrusornamentik, Nilmosaiken, Rasseln und in Hieroglyphen fixierte Gebete, um den Isiskult zu nennen¹³ – konnte durchaus mit dem Wunsch, eigene Traditionen zu bewahren, einhergehen. An zwei aus dem östlichen Mittelmeerraum stammenden Kulturen läßt sich zumindest ansatzweise verfolgen, wie kompliziert Entwicklungen durch solche Einflüsse wurden.

Schon in Flavischer Zeit muß sich in Trastevere, nur wenig außerhalb der Porta Portuensis und der späteren Aurelianischen Stadtmauer, ein Sonnenkult

⁹ Suet. *Aug.* 92,2; dazu RÜPKE 1995, 575, Anm. 50.

¹⁰ VERMASEREN, *CIMRM* 472f.; CLAUS 1992, 23.

¹¹ Noy 2000.

¹² BEARD, NORTH, PRICE 1998, 271.

¹³ Dazu LEMBKE 1994; EGELHAAF-GAISER 2000, 109ff.

etabliert haben.¹⁴ Teilweise dreisprachige (lateinische, griechische, palmyrenische) Weihinschriften aus dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zeigen, daß insbesondere in Rom stationierte Palmyrener hier ihre heimatlichen Götter, Bel, Yarḥibol und Aglibol, verehrten. Aber schon um 100 n. Chr. gab es Kontakte zu anderen Sonnenverehrern sowie das Bemühen um Respektabilität und Legalität durch die Einbeziehung stadtrömischer Priesterschaften, in diesem Falle die Kalatoren, die ‹Adjutanten› des Pontifikalkollegiums. Gegen Ende des Jahrhunderts kam es mit der Severischen Dynastie zu einer Umorientierung des Kultes: Der in Trastevere verehrte Sonnengott wurde durch die in Rom eintreffenden Mitglieder der Priesterfamilie aus Emesa, namentlich Tiberius Iulius Balbillus, mit dem eigenen Sol Alagabalus identifiziert. Wieder wurde die Unterstützung stadtrömischer Priesterschaften gesucht und gefunden: Balbillus ehrte wenigstens zwei Vestalische Jungfrauen für ihre nicht näher spezifizierte Unterstützung – beide sind uns durch die von diesem syrischen Priester gestifteten Ehreninschriften und -statuen bekannt!¹⁵ Die Ermordung Elagabals und weiterer Familienmitglieder im Jahr 222 führte nicht zum Ende des inzwischen vielleicht auch um einen großen Tempel bereicherten Kultes in Trastevere.¹⁶ Vielmehr wurde er erneut unter palmyrenischer Führung fortgesetzt – und erneut suchte man die Unterstützung der Kalatores des Pontifikalkollegiums.¹⁷

3 Iuppiter Dolichenus

Anders gelagert ist der Prozeß, der sich im letzten Drittel des zweiten und im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts im stadtrömischen Kult des Iuppiter Dolichenus beobachten läßt.¹⁸ Eine Folge von Inschriften, die sich in ihrer zeitlichen Abfolge hinreichend bestimmen lassen, zeigt uns für eine der Verehrergruppen einen deutlichen Wandel in der inneren Organisation. Am Anfang dominierten Priester mit syrischen Namen. Über diese Form religiöser Autorität, die ‹Priester› und ‹Kandidaten› unterschied, legte sich schnell eine Struktur, die auch aus anderen römischen Vereinen bekannt ist: Patrone, Verwalter und Schreiber übernahmen zahlreiche Funktionen im Kreise der Verehrer und scheinen die Zuständigkeit der Spezialisten auf rituelle Aktivitäten zurückgedrängt zu haben. Die Namen scheinen auf eine gleichzeitig wachsende, aus der Stadt Rom rekrutierte Anhängerschaft zu weisen, doch muß hier mit Verzerrungen durch die *Constitutio Antoniniana*, die Verordnung Cara-

¹⁴ Das Material bietet – mit anderen Akzenten – CHAUSSON 1995.

¹⁵ *CIL* 6,2129 (201 n. Chr.) und 6,2130 (215 n. Chr.).

¹⁶ Herodian 5,6,6; CHAUSSON 1995, 709; 713; 716 f.

¹⁷ *CIL* 6,40684.

¹⁸ Ausführlich RÜPKE 2005, 1537–46; anders BEARD, NORTH, PRICE 1998, 274, vgl. STEUERNAGEL 1999, 162–164; die Quellen und Vergleichsmaterial bei ZAPPATA 1996.

callas aus dem Jahre 212 n. Chr. gerechnet werden, die allen Bewohnern des Reiches das Bürgerrecht und damit die ans Bürgerrecht gebundene Namensform aus Vornamen, Familiennamen, Beinamen und Tribusangabe verlieh.

Im Ergebnis weist diese und weisen andere Dolichenusgruppen sehr flache religiöse Hierarchien auf. Das entspricht der faktischen Hierarchie im Mithraskult – nur Leones und Patres setzten Inschriften. Der wohl am ehesten als natürliche soziale Gruppe anzusprechende Dionysoskult der Metropolitan-Inschrift ist es, der die differenzierteste Hierarchie in Rom aufweist. Diese Gruppe im Vorfeld der Stadt Rom scheint aus den Mitgliedern nur zweier Großfamilien (mitsamt ihrem Personal, der *familia*) bestanden zu haben, insgesamt etwa vierhundert Personen, die in den sechziger Jahren des zweiten Jahrhunderts n. Chr. als Dionysos-Thiasos für die Tochter des Gründers, Pompeia Agrippinilla, eine aufwendige Ehren-Inschrift errichteten. In diesem Album weisen neben einer Vielzahl einfacher und gehobener Mitglieder mehr als fünfzig Namen Funktionsbezeichnungen auf.¹⁹

4 Christentum

Auch das Christentum muß in Rom zunächst als Teil des Spektrums stadtrömischer Kulte betrachtet werden, das wiederum in sich aus den unterschiedlichsten Gruppen und Personen bestand – auch der Kaiser Elagabal soll den Christuskult auf den Palatin gebracht haben, wo er neben dem Kult der Kybele, Vestas und des syrischen Sonnengottes gepflegt worden sein soll.²⁰ Letzteres zeigt deutlich die dominierende Perspektive auf jene Kulte, die sich selbst in zunehmender Schärfe als exklusiv verstanden: Die Konzentration auf die Verehrung eines Gottes war für den einzelnen eine durchaus akzeptable Möglichkeit im Rahmen eines religiösen Weltbildes, das nur in der polemischen Außenperspektive ‚Vielgötterei‘ hieß. Polytheismus ist, das sei noch einmal betont, keine Selbstbezeichnung eines religiösen Denkens, das einen Grund gehabt hätte, Kulte nach der Anzahl der in ihnen verehrten Götter zu unterscheiden. Erst die Formulierung eines Selbstbildes als Monotheist, wie sie der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien betrieb, schuf Gründe zum Zählen.

Diese Perspektive läßt sich bis ins dritte und vierte Jahrhundert hinein verfolgen. Der Opfererlaß des Decius aus der Mitte des dritten Jahrhunderts, den wir nicht im Erlaßtext, sondern nur aus ‚Opferquittungen‘ und späteren Berichten kennen, scheint lediglich die Verehrung von ortsüblichen Göttern oder gar Gottheiten eigener Wahl gefordert zu haben; mit der Bestätigung der Kult-handlung wurde automatisch die korrekte religiöse Haltung in der gesamten

¹⁹ Dazu RÜPKE 2006.

²⁰ *Historia Augusta*, Heliogabal 3,5.

vorangegangenen Zeit bekräftigt: offensichtlich eher ein Instrument der Befriedung als der religiösen Polarisierung. Nach den Akten des Pionius war die Beteiligung an einem entsprechenden Ritual in der jüdischen Synagoge für Christen der leichteste und wohl auch ein häufig genutzter Ausweg.²¹ Der bis zur Martyriumsbereitschaft radikalisierte Wille zur Unterscheidung zeigt sich auch in der Bewertung des Kaiserkultes in der späteren Tradition: Die Verehrung des Kaisers mit gottgleichen Ehren war keineswegs die letzte Provokation eines antichristlichen Regimes, sondern eine wenig theologisierte Alltagspraxis, die auch im fünften Jahrhundert noch die öffentliche Sprache prägte: Der soldatische Eid wurde bei Gott und beim Kaiser abgelegt.²²

Aus der Perspektive <Gruppenreligion> ist für die Geschichte des stadtrömischen Christentums, soweit wir sie in den Quellen greifen können, wichtig, die vielfältige inhaltliche und organisatorische Gestalt dieser lokalen Christentümer zu betonen. Sie spiegelt sich in der Fülle der Gruppenbildungen und ihrer Organisation wider. Noch das ganze zweite Jahrhundert hindurch gab es weder einen regelrechten Kirchenbau noch eine zentrale Führung. Versammlungen dürften überwiegend in privaten Haushalten abgehalten worden sein, erst allmählich, greifbar erst im dritten Jahrhundert, entstand der Wunsch, Räume für kultische Zwecke zu reservieren und in ihrer Anlage auf die wichtigen Rituale, vor allem auf die Wassertaufe und das Gedächtnismahl, hin auszurichten.²³ Dieser Prozeß konnte in den einzelnen Gruppen sehr unterschiedlich verlaufen; die Förderung durch reiche Patrone besaß für die Beschaffung von Mitteln für die Ausstattung der Versammlungsräume und für die Gestaltung der gemeinsamen Feiern wie in anderen Kulturen große Bedeutung. Auch andere Kulte, die Raum für Miteinander in gemeinsamem Kult gewährten, gewannen in italischen Städten im Laufe des zweiten Jahrhunderts an Bedeutung und bemühten sich, Eigentum zu erwerben oder vorhandene Baulichkeiten umzugestalten.²⁴ In Rom war der Reeder Markion ein solcher Patron, der mit seinem finanziellen Engagement auch eigene Vorstellungen über die verbindliche Tradition und ihre Auslegung einbrachte, was schnell offene Konflikte auslöste. Hermas, der die Anforderungen des Christentums aus der Perspektive eines erfolgreichen Angehörigen der ökonomischen Mittelschicht formulieren wollte und dessen Visionenbuch vom <Hirten> beinahe kanonischen Rang erreichte, und Valentinus, der Intellektuelle, den die spätere Überlieferung als gnostischen Häretiker klassifizierte, waren Zeitgenossen Markions in Antoninianischer Zeit und zeigen mit ihren je eigenen Zuhörerkreisen, wie vielfältig christliche Gruppierungen in Rom tätig waren.²⁵

²¹ *Acta Pionii* 13.

²² *Veget. re milit.* 2,5.

²³ LAMPE 1989, 302–313; WHITE 1990; zur Rolle der Patrone 53–58 und PIETRI 1978.

²⁴ STEUERNAGEL 1999, 186; 2001.

²⁵ Übersicht bei LAMPE 1987, 301 ff.; Valentinus: MARKSCHIES 1992; Hermas: RÜPKE 1999c und 2005b.

Die Situation entspricht zunächst der der stadtrömischen Juden, die sich noch im dritten und vierten Jahrhundert in unterschiedlichen <Synagogen> organisierten, für die keine gemeinsamen Gremien wahrscheinlich gemacht werden können.²⁶ Im christlichen Bereich gibt es bereits zu Beginn des dritten Jahrhunderts eine zunehmend verfeinerte zentrale Organisation des Mehrheitschristentums mit einem einzelnen *episkopos*, einer Funktion mit griechischer Bezeichnung, an der (freilich mehrfach umstrittenen) Spitze. Das entspricht einem vielerorts ablaufenden Prozeß, der die entstehende Bischofselite zu einer reichsweit miteinander in Verbindung stehenden Schicht und zu einem Ansprechpartner und zunehmend auch zum Konkurrenten des oder der Kaiser macht.²⁷

Die organisatorische Entfaltung bedeutete nicht, daß sich Christen und Römer feindlich gegenüberstanden. Es kann gar nicht stark genug betont werden, daß Christen auch Römer waren, daß sie durch ihre Erziehung und ihre Werte in den Vorstellungen und Bilderwelten, in denen sie lebten und dachten, zunächst einmal wie ihre Zeitgenossen Römer waren; erst danach – und das oft erst seit kurzer Zeit – waren sie Christen. Mehrheitsreligion ist das Christentum in Rom allenfalls seit dem fünften Jahrhundert – das dürfte das Auseinanderklaffen der Standards der religiösen Elite und eben dieser Mehrheit nur verstärkt haben.

Ein Text wie die Gespräche zwischen dem Philosophen Apollonius und seinem christlichen Freund Zacchaeus (*Consultationes Zacchaei et Apollonii*), die am Ende des vierten Jahrhunderts in Rom entstanden sein könnten, zeigt den Entwurf einer christlichen Lebensführung, die für Mitglieder der römischen Oberschicht keinen Bruch mit den eigenen Traditionen und Werten verlangte.²⁸ In der Jahrhundertmitte produzierte der Kalligraph Furius Filocalus einen prachtvollen Buchkalender, der die mit Kaiserfesten und Feiertagen der alten Götter gefüllten Kalenderseiten mit Datenlisten der römischen Geschichte und den Bestattungstagen römischer Bischöfe und Märtyrer kombinierte. Der Adressat war ohne Zweifel Christ.²⁹

Die Bilderwelten der christlichen Sarkophage und der in der Mitte des vierten Jahrhunderts ausgemalten Katakombe an der Via Latina zeigen in der bildlichen Darstellung von Jenseitshoffnungen ein unkompliziertes Nebeneinander traditioneller mythologischer Motive und einer zunächst kleinen Anzahl biblischer Motive. Jonas Wal und Herkules' Keule finden sich Raum an Raum.³⁰

²⁶ Vgl. RUTGERS 1995.

²⁷ Für Rom s. PIETRI 1976.

²⁸ So CLAUSSEN 1995; Ort und Zeit sind nicht sicher. Vgl. Wischmeyer 1990 für den der Werbung von Sympathisanten dienenden *Brief der Anna an Seneca*. Zur Christianisierung der Oberschicht im vierten Jahrhundert SALZMAN 2002.

²⁹ Zum <Chronograph von 354> SALZMAN 1990; RÜPKE 1995, 90–94.

³⁰ BARGEBUHR 1991; FERRUA 1990; RÜPKE 2005a. Zu Bildprogrammen in Wohnhäusern: MUTH 1998.

Gerade die gebildeten Schichten wollten weder auf jenen kulturellen Kanon in Literatur, bildender Kunst oder Architektur verzichten, der ihr politisches Selbstverständnis wie ihre soziale Überlegenheit markierte, noch konnten sie die holprigen, alten lateinischen Bibelübersetzungen als gleichwertigen Ersatz akzeptieren. Faltonia Betitia Proba, Gattin eines Stadtpräfekten, kombinierte um dieselbe Zeit Verse und Versstücke des *Aeneis*-Dichters Vergil (gestorben 19 v. Chr.) zu einem Epos «Über die Wohltaten Christi». Hieronymus, der sich um die vornehmen Christinnen Roms bemühte, kritisierte Form und Inhalt des Gedichtes³¹ – es handelte sich um eben jenen Hieronymus, der sich um eine hohe literarische Form für seine Mönchsbiographie des Paulus von Theben bemühte und in seinen römischen Jahren (382 bis 385) mit der lateinischen Neuübersetzung zunächst des Neuen Testaments begann.³² Der römische Bischof Damasus, der Hieronymus zu letzterem anregte, war wiederum derselbe, der den schon erwähnten Schönschreiber Filocalus beauftragte, in einem eigenen Inschriftenstil die stadtrömischen Bischöfe und Märtyrer nach der Identifizierung ihrer Gräber zu preisen: Damit wurde ein Prozeß des Ausbaus der Katakomben in Gang gesetzt, der mehr noch als die großen Kirchbauten der Konstantinischen Ära eine religiöse Infrastruktur schuf, die Rom zu einem neuen Ziel von Pilgerfahrten werden ließ.³³

5 Gebaute Religion

Die Betonung des Zusammenspiels zwischen den Kulturen und den Paralleltäten in den skizzierten Kulturen zeigten bereits, daß es nicht die vielen neuen Götter waren, die das Gesicht römischer Religion in der Kaiserzeit prägten. Natürlich brachten Immigranten (bis hin zu den in Rom stationierten Militärs) neue Kulte mit, aber diese zeichneten sich nicht, im Gegensatz zu den angestammten Kulturen, durch ihre immer aufdringlicher werdende Präsenz im architektonischen Bild der Stadt aus. Auf die christlichen Basiliken mußte Rom bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts warten.

Schaut man auf die das Stadtbild bestimmenden Bauten, so entdeckt man vielfach Restaurierungen: Es war das Verdienst Augustus', nach den immer größeren Neubauprogrammen der ausgehenden Republik – dem Theater des Pompeius oder dem Forum Caesars – Restaurierungen als Prestigeprojekte «salonfähig» gemacht zu haben: Die Praxis, den Abschluß solcher Arbeiten mit erneuten Weihungen an einem entsprechend in den Kalendern neu vermerkten Datum zu markieren, war ein wichtiger Faktor, dem römischen Zentrum zu einer Tempelpracht in Marmor und Gold zu verhelfen.³⁴ Erst vor diesem Hintergrund setzten neue Formen und Monumentaltempel städtebauliche Akzente.

³¹ Hier. *epist.* 53,7.

³² REBENICH 1992.

³³ FÉVRIER 1992; HACK 1997.

³⁴ GROS 1976; BEARD, NORTH, PRICE 1998, 197.

Es herrschte eine große Formenvielfalt. Neben die Kaiserforen – das Forum des Augustus wurde durch den Tempel des Mars Ultor, des Rächers an Parthern wie an Caesarmördern zugleich, beherrscht – trat der innovative Betonbau des hadrianischen Pantheons. In religiöser Hinsicht handelte es sich hier eher um Intensivierungen denn Innovationen – schon präsente Götter wurden durch größere, neue Tempel geehrt: Mitten im historischen Zentrum errichtete Hadrian auch den gewaltigen Doppeltempel für Roma und Venus (121 geweiht).³⁵ Nicht nur Größe war wichtig. Die großen christlichen Basiliken des vierten Jahrhunderts, eine Adaptation profaner Formensprache für Kultbauten,³⁶ entstanden in Außenbezirken; die von Augustus bis zu den Severern vorherrschende Konzentration zentraler Kulte am und auf dem Palatin wird hier nicht fortgesetzt. Zu diesen zentralen Kultanlagen ist nach dem palatinischen Apolloheiligtum und Bauten wie dem Tempel der Gens Flavia wohl auch der gewaltige Baukomplex des hastig auf einer Terrasse von 180 mal 120 Metern errichteten Sonnentempels Elagabals in der Vigna Barberini an der Nordostecke des Palatins zuzurechnen.³⁷

Tempelbauten, aber auch die Einbindung in Rituale oder Bildprogramme lassen Gottheiten zu politischen Gottheiten aufsteigen: Was mit Scipio (Iuppiter) und vor allem Pompeius und Caesar (Venus)³⁸ in der späten Republik begann, nämlich die Wahl persönlicher Schutzgottheiten, führten die Kaiser fort: von der Verkleidung des Augustus als Apollo über die Selbstidentifizierung des Commodus mit Hercules bis hin zum Sonnenkult Diokletians und der Verklammerung von Hercules und Iuppiter mit dem Kaiserhaus, auf die der Reformator der Reichsverwaltung die Sicherung des tetrarchischen Herrschaftssystems – zwei Augusti und zwei Caesares teilen sich geographisch die Herrschaft im Riesenreich – und der eigenen Nachfolge stützte. Erst diese Radikalisierung löste die massiven Repressionen der Diokletianischen Christenverfolgungen von 303/4 aus.³⁹ Konstantin setzte die Wahl solcher persönlicher Schutzgötter fort; er wählte Christus.

6 Zusammenfassung

Das vorgestellte religionsgeschichtliche Material konnte nur Ausschnitte beleuchten. Ich möchte am Schluß, auch zur Zuspitzung der Diskussion, die an einzelnen Beispielen vorgeführten Beobachtungen zu allgemeineren Thesen zuspitzen.

³⁵ BEARD, NORTH, PRICE 1998, 257 f.

³⁶ WHITE 1990, 127–139 zu Vorläufern und Verdrängtem; zum Konstantinischen Programm BEARD, NORTH, PRICE 1998, 368 f.

³⁷ BROISE, THÉBERT 1999; anders CECAMORE 1999.

³⁸ SAURON 1994.

³⁹ SCHWARTE 1994.

* Für die Gruppen war kein eigenes persistierendes Zeitschema nachzuweisen. Das stellt sich im Christentum zwar im Blick auf Sabbat und Sonntag anders dar. Aber beschreibt das eine soziologische Wirklichkeit? Lügt Tertullian einfach, wenn er wöchentliche Treffen verschweigt? Welche Bedeutung kommt einer Datenzusammenstellung wie der *depositio martyrorum* zu, die ganz ungleichmäßig über das Jahr und mit den Sonntagen nicht koordinierte Daten von Märtyrergedenktagen zeigt? Ein solches Zeitschema unterscheidet sich prinzipiell nicht von den unregelmäßigen öffentlichen Festen und paßt sich individuell daher ähnlich gut oder schlecht ein.

* Die religiösen Gruppen streben nach Integration in die Struktur öffentlicher Religion. Das passiert über Einzelkontakte, Ortszuweisungen, Modifikationen. Hier muß man sich eine Konkurrenzsituation vorstellen, in denen «*religio licita*» kein Rechtsbegriff, sondern eine Momentaufnahme temporär erfolgreicher Gruppen ist.

* Die gesteigerte Mortalität junger Immigranten verbunden mit der Tatsache, daß es sich bei ihnen eher um solche Personen handelt, die in ihrer Herkunftsgemeinde nicht die primären Traditionsträger waren, macht Inhalte wie Strukturen religiöser Immigrantengruppen sehr flüchtig. Entsprechend schnell erfolgen Reorganisationen anhand der am Ort vorfindlichen, der Rangkriterien der Wirtsgesellschaft.

* Was wir sehen, sind in erster Linie Gruppen, weniger Organisationen. Das betont die Instabilität und die sich schnell wandelnden Institutionalisierungsformen. Der Erfolg, die Durchsetzungsfähigkeit wie Attraktivität übergreifender Institutionen könnte ein Indiz für die Instabilität von Gruppen sein, nicht der Ausdruck ihrer organisatorischen Stärke.

* Die Gruppen sind öffentlich vielfach nur punktuell, etwa bei Prozessionen, ohne herausgehobene Architektur jedenfalls nicht permanent sichtbar. Ist fehlende mediale Präsenz konfliktreduzierend oder steter Anlaß zu Verdächtigungen, wie sie die Apologeten referieren:⁴⁰ bildloser und gottloser Kult? Auf diese Frage habe ich keine Antwort.

Bibliographie

- BARGEBUHR, FREDERICK PEREZ 1991. *The Paintings of the «New» Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism*. Hg. von UTZ, JOACHIM. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1991,2. Heidelberg: Winter, 1991.
- BEARD, MARY; NORTH, JOHN; PRICE, SIMON 1998. *Religions of Rome*. 1: A History. 2: A Sourcebook. Cambridge: University Press, 1998.
- BECK, R. L. 2006. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Clarendon Press.

⁴⁰ Zur Raumbezogenheit der apologetischen Kritik s. RÜPKE 2006a.

- BEITZ, HANS-DIETER (Hg.) 2003. *The «Mithras Liturgy»: Text, Translation, and Commentary*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 18. Tübingen: Mohr, 2003.
- BROISE, HENRI; THÉBERT, YVON 1999. «Élagabal et le complexe religieux de la Vigna Barberini: Heliogabalum in Palatino monte iuxta aedes imperatorias consecravat eique templum fecit (HA, Ant. Heliog., III, 4)», *MEFRA* 111 (1999). 729–747.
- CECAMORE, CLAUDIA 1999. «Faustinae Aedemque decernerent (SHA, Marcus, 26): Les fragments 69–70 de la Forma urbis et le première dédicace du temple de la vigna Barberini», *MEFRA* 111 (1999). 311–349.
- CHAUSSON, FRANÇOIS 1995. «Vel Iovi vel Soli: quatre études autour de la Vigna Barberini (197–354)», *MEFRA* 107 (1995). 661–765.
- CLAUSS, MANFRED 1990. *Mithras: Kult und Mysterien*. München: Beck, 1990.
- 1990a. «Die sieben Grade des Mithras-Kultes», *ZPE* 82 (1990). 183–194.
- 1990b. «Sol Invictus Mithras», *Athenaeum* 78 (1990). 423–450.
- 1992. *Cultores Mithrae: Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*. HABES 10. Stuttgart: Steiner, 1992.
- CLAUSSEN, M. A. 1995. «Pagan Rebellion and Christian Apologetics in Fourth-Century Rome: The Consultationes Zacchaei et Apollonii», *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995). 589–614.
- EGLHAAF-GAISER, ULRIKE 2000. *Kulträume im römischen Alltag: Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 2. Stuttgart: Steiner, 2000.
- FÉVRIER, PAUL-ALBERT 1992. «Un plaidoyer pour Damase: Les inscriptions des nécropoles romaines», in: CHRISTOL, MICHEL ET AL. (ed.). *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IV^e siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20–21 janvier 1989)*. Collection de l'École française de Rome 159. Roma: École française, 1992. 497–506.
- FERRUA, ANTONIO 1990. *Katakomben: Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina*. Übers. von Helga Meighörner-Romei. [Catacombe sconosciute, una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina. Florenz: Nardini, 1990]. Stuttgart: Urachhaus, 1991.
- 1990a. «Le antiche iscrizioni cristiane di S. Paolo f. l. m.»., *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 62 (1989–1990). 185–209.
- GROS, PIERRE 1976. *Aurea Templata: Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 231. Rome: École française, 1976.
- HACK, ACHIM 1997. «Zur römischen Doppelapostolizität: Überlegungen ausgehend von einem Epigramm Papst Damasus' I. (366–384)», *Hagiographica* 4 (1997). 9–33.
- HINNELLS, JOHN R. (ed.) 1994. *Studies in Mithraism*. Roma: Bretschneider, 1994.
- LAMPE, PETER 1987. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. 2. überarb. u. erg. Aufl. [1987]. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2,18. Tübingen: Mohr, 1989.
- LEMBKE, KATJA 1994. *Das Iseum Campense in Rom: Studie über den Isiskult unter Domitian*. Archäologie und Geschichte 3. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 1994.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH 1992. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65. Tübingen: Mohr, 1992.
- MERKELBACH, REINHOLD 1984. *Mithras*. Königstein: Hain, 1984.
- MUTH, SUSANNE 1998. *Erleben von Raum-Leben im Raum: Zur Funktion mythologischer Mosaikbilder in der römisch kaiserzeitlichen Wohnarchitektur*. Archäologie und Geschichte 10. Heidelberg: Archäologie und Geschichte, 1998.

- PIETRI, CHARLES 1976. *Roma christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311–440)*. 2 Bde. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 224. Rome: École française, 1976.
- 1978. «Evergétisme et richesses ecclésiastique dans l'Italie du IVe à la fin du Ve s.: l'exemple romain», *Ktema* 3 (1978). 317–337.
- REBENICH, STEFAN 1992. *Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Historia Einzelschriften 72. Stuttgart: Steiner, 1992.
- RÜPKE, JÖRG 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. RGVV 40. Berlin: de Gruyter, 1995.
- 1995a. «[Rev.] Michele Renee Salzman, On Roman Time ... 1990 ...», *Numen*. 42 (1995). 210–216.
- 1999. «Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des «Hirten des Hermas»», *ARG* 1 (1999). 148–160.
- 2004. «Religion und Gruppe: Ein religionssoziologischer Versuch zur römischen Antike», in: LUCHESI, BRIGITTE; STUCKRAD, KOCKU VON (Hgg.). *Religion im kulturellen Diskurs: Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*. RGVV 52. Berlin: de Gruyter, 2004. 235–258.
- 2004a. *La religione dei Romani*. Trad. di Umberto Gandini [Dt. München 2001]. Torino: Einaudi, 2004.
- 2005. *Fasti sacerdotum: Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.* Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 12/1–3. Stuttgart: Steiner, 2005.
- 2005a. «Bilderwelten und Religionswechsel», in: HAEHLING, RABAN VON (Hg.). *Griechische Mythologie und frühes Christentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. 359–376.
- 2005b. «Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum», *Zeitschrift für antikes Christentum* 8 (2005). 276–298.
- 2006. «Gäste der Götter – Götter als Gäste: zur Konstruktion des römischen Opferbannetts», in: GEORGOUDI, STELLA; KOCH, RENEE-PIETRE; SCHMIDT, FRANCIS (edd.). *Le sacrifice dans la méditerranée classique*. Turnhout: Brepols, 2006. 227–239.
- 2006a. «Literarische Darstellungen römischer Religion bei lateinischen Apologeten des Christentums: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix», in: ELM, DOROTHEE; DERS.; WALDNER, KATHARINA (Hgg.). *Verbreitung von Religion durch Literatur in der römischen Kaiserzeit*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Studien 14. Stuttgart: Steiner, 2006. 209–223.
- 2006b. «Organisationsmuster religiöser Spezialisten im kultischen Spektrum Roms», in: BONNET, CORINNE; DERS.; SCARPI, PAOLO (edd.). *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven, nouvelles perspectives, prospettive nuove*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16. Stuttgart: Steiner, 2006. 13–26.
- RUTGERS, LEONARD VICTOR 1995. *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. Religions in the Graeco-Roman World 126. Leiden: Brill, 1995.
- SALZMAN, MICHELE RENEE 1990. *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. The Transformation of the Classical Heritage 17. Berkeley: University of California Press, 1990.
- 2002. *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002.
- SAURON, GILLES 1994. *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la république et au début du principat*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 285. Rome: École française, 1994.

- SCHWARTE, KARL-HEINZ 1994. ‹Diokletians Christengesetz›, in: GÜNTHER, ROSMARIE; REBENICH, STEFAN (Hgg.). *E fontibus haurire: Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums NF 1,8. Paderborn: Schöningh, 1994. 203–240.
- STEUERNAGEL, DIRK 1999. ‹«Corporate Identity»: Über Vereins-, Stadt- und Staatskulte im kaiserzeitlichen Puteoli›, *MDAIR* 106 (1999). 149–187.
- 2001. ‹Kult und Community: Über Sacella in den Insulae von Ostia›, *JdI* 108 (2001). 41–56.
- VERMASEREN, M. J. 1956–60. *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*. Den Haag: 1956–1960.
- WALLRAFF, MARTIN 2001. *Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. Jahrbuch für Antike und Christentum: Ergänzungsbd. 32. Münster: Aschendorff, 2001.
- WHITE, L. MICHAEL 1990. *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*. American Schools of Oriental Research. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- ZAPPATA, EMANUELA 1996. ‹Les divinités dolichéniennes et le sources épigraphiques latines›, in: BELLELLI, GLORIA M.; BIANCHI, UGO (ed.). *Orientalia sacra urbis Romae: Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*. Studia Archaeologica 84. Roma: Bretschneider, 1996. 87–255.