

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: "Polytheismus und Pluralismus"

Published in: Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte:
Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen
Marburg: Diagonal-Verlag

Year: 2001

Pages: 17 - 34

ISBN: 3-927165-73-5

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Polytheismus und Pluralismus

von

JÖRG RÜPKE

1 Einleitung

Als Begriff religionswissenschaftlicher Beschreibungssprache bezeichnet »Polytheismus« Symbolsysteme, die die Existenz mehrerer übermenschlicher Wesen annehmen, die innerkulturell in einer Klasse »Götter« zusammengefaßt werden. Die Charakteristika werden aber erst deutlich, wenn man die Definition noch weiter zuspitzt, wie es BURKHARD GLADIGOW in seiner Analyse von Strukturproblemen polytheistischer Religionen getan hat: »Als Polytheismus sei eine Religionsform bezeichnet, in der ein Handeln einer Mehrzahl persönlich vorgestellter Götter konzipiert ist. Das Handeln der Götter wird dargestellt als aufeinander bezogen, auf die ›Welt‹ gerichtet, die Menschen betreffend.«¹ Damit wird deutlich, daß diese Götter nicht nur Objekte von Kult, sondern Subjekte, Faktoren von Welt sind. Ihre Einwirkung auf die menschliche Lebenswelt, ihre Erfahrbarkeit darin läßt sich in polytheistischen Symbolsystemen nicht auf ein übergreifendes, letztes Prinzip reduzieren: Für menschliche Kontingenzerfahrung steht so das Wirken nicht völlig durchschaubarer, nicht völlig festgelegter, unter Umständen sogar im Konflikt miteinander stehender göttlicher Personen als Erklärungsmodell zur Verfügung.

In dieser Form scheint Polytheismus ein Modell für einen Pluralismus zu bieten, in dem selbst der Konflikt auf der Ebene letzter Begründungen den Systemzusammenhalt nicht sprengt. Wenn jedoch alles intern bleibt, muß man sich auch die Frage stellen, in welchem Verhältnis ein solcher Religionstyp zu Situationen steht, in denen im selben Raum auch monotheistische Religionen, die mehr oder weniger scharf die Existenz anderer persönlicher Götter be-

1 BURKHARD GLADIGOW, »Strukturprobleme polytheistischer Religionen«, *Saeculum* 34 (1983), 292-304, hier 294; vgl. DERS., »Polytheismus«, *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (1998), Bd. 4, 321-330.

streiten, agieren. Der Begriff »Polytheismus« selbst ist von Anfang an ein polemischer Begriff, der von dem jüdischen Denker Philon in Alexandria des ersten Jahrhunderts n. Chr. zur Bezeichnung nicht-jüdischer Religionen gebildet wurde, also aus der Sicht des Systematikers einer Ein-Gott-Religion, eines monotheistischen Systems.²

Der von Philo kritisierte Polytheismus ist die Normalform antiker Religionen in Europa – wenn in der Folgezeit Polytheismen erscheinen, handelt es sich zumeist um Rezeptionsprozesse antiker Polytheismen oder um außereuropäische, etwa asiatische Neu-Importe. Stadt für Stadt findet sich ein Kern von »großen« Göttern, um den herum noch einmal wenige oder Hunderte weiterer Göttinnen und Götter verehrt werden, sicher Zehntausende im ganzen Mittelmeerraum, wenn man den Bemühungen antiker Denker um Identifizierungen nicht vorschnell folgen will. Das auf der Hand liegende Unterscheidungskriterium sind Funktionen, »Herrschaftsbereiche«. Um das zu veranschaulichen, stünde in Rom für Regierungskrisen etwa Iuppiter Optimus Maximus (»der Beste und Größte«) zur Verfügung, für manche Frauenprobleme Venus, Mars für den Krieg und Dea Tertiana für das Dreitagefieber. Ein halbes Dutzend verschiedener Iunones ist allein in Rom mit eigenen Tempeln vertreten, Iuno Lucina, Iuno Lanuvina (Sospita), Iuno Curritis, Iuno Populona, Iuno Regina mit insgesamt dreien, schließlich Iuno Moneta. Die verehrten Gottheiten mußten aber keine lange lokale Traditionen aufweisen: Für die Freunde des Exotischen bietet sich der Kult der Isis, der gallischen Pferdegöttin Epona oder Fasten am Sabbat an – letzteres eine verbreitete Interpretation des Kaltbleibens jüdischer Küchen an diesem Tag. Die Stadt Rom, als wichtigste Zentrale eines das gesamte Mittelmeer umspannenden Reiches natürlich eine Ausnahme, wird schließlich als »Verschnitt der bekannten Welt« gesehen; in den (italischen) Tiber ergieße sich der syrische Orontes: Metaphern für den massiven Import neuer Kulte (so der Satiriker Iuvenal, *Satire* 3,62).

Und was ist das Erbe dieser Antike? – Das Christentum, die Dominanz eines aus jüdischen Wurzeln entwickelten Monotheismus, schließlich in den spätantiken Gesetzeskodices Konfessionszwang und Apostasie-, Abfallverbot. Dieses Paradox ist mein Thema, und ich glaube nicht, daß sich eine intensive Beschäftigung mit Pluralität

2 GLADIGOW (wie Anm. 1), 292 f.

oder Pluralismus von Religionen in Europa an diesem Umschlag von Polytheismus oder gar Pluralismus in Monotheismus und Monopolismus vorbeidrücken kann.

Die erstaunliche historische Entwicklung ist kein neues Thema. Kaum ein anderes Thema antiker Religionsgeschichte dürfte so oft behandelt worden sein, wie die Gründe für den »Sieg des Christentums« oder – romantischer und mit freundlicherem Blick auf die unterlegene Seite – für den »Untergang des Heidentums«.³ Aber die Antworten auf diese Fragen – Erlösungsbedürftigkeit, wachsende Individualität, geistige Sterilität der traditionellen Kulte, organisatorische Überlegenheit der christlichen Kirche, Überzeugungskraft der Märtyrer – sind nicht nur umstritten, sondern sogar uninteressant: Uninteressant ist nämlich die ganze Frage nach den Gründen. Was für das geschichtliche Verhältnis von Polytheismus und Pluralismus interessiert, ist nicht, wer siegte und warum, sondern: Wieso gab es überhaupt einen Wettkampf? Und: Auf welcher Ebene wurde dieser ausgefochten?

Angesichts der Vielfalt der beteiligten Religionen, ihrer mannigfaltigen lokalen und personalen Ausformungen und der drängenden gesellschaftlichen Fragen, die Pluralismus von Religionen in der Gegenwart stellt, bedarf die Behandlung eines Themas der (um es deutlicher zu machen: kleingeschriebenen) alten Geschichte in vieler Augen einer Rechtfertigung. Im Hinblick auf das hier verhandelte Thema möchte ich nur drei Punkte nennen:

1. Polytheismen bieten in vielerlei Hinsicht Strukturalternativen zu den Formen der Institutionalisierung und Systematisierung monotheistischer Traditionen: Übergreifende organisatorische Strukturen lassen sich aus der Vielzahl kleiner und kleinster Kulte nur schwer entwickeln; Tempelbetriebe, Vereine und Anlehnung an politische Strukturen benennen die typischen Organisationsformen. Rituelle Praxis dominiert; eine systematische Reflexion, die dann auch als »Lehre« normativ den rituellen Apparat steuerte, existiert nicht oder nur in unkoordinierten Ansätzen. Auch für eine Religionswissenschaft, die sich einem insbesondere durch monotheistische Traditio-

3 Zur Wissenschaftsgeschichte ALEXANDER DEMANDT, *Der Fall Roms: Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München: Beck 1984.

nen geprägten Raum widmet, ist dieses Spektrum an typologischen Alternativen im Rahmen einer »Systematischen« oder »Vergleichenden Religionswissenschaft« präsent zu halten.

2. Nicht nur das Christentum ist im Hinblick auf europäische Religionsgeschichte eine »antike« Religion. Auch die antiken Polytheismen bilden aufgrund der Rezeptionsprozesse antiker Literatur, Kunst und Architektur zumindest für europäische Intellektuelle und in besonderem Maße seit der Renaissance eine durchlaufende religiöse Option, die in der Neuzeit durch Wissenschaft und Popularisierung an Präsenz erheblich gewonnen hat. Insofern kann europäische Religionsgeschichte in Forschung wie Lehre nicht erst nach der Antike ansetzen. Erst eine Einbeziehung dieser Traditionslinien sichert ein angemessenes Bild der Mehrsträngigkeit, der Pluralität, der Religionsgeschichte dieses Raumes.

3. Für ein Thema mit einem Abstraktionsgrad wie Pluralismus sind empirische Daten nur in begrenztem Umfang und mit beschränkter Aussagekraft zu gewinnen. Historische Fallstudien müssen dann das Experiment oder die Neuproduktion von Quellen durch Datenerhebungen ersetzen. Die hellenistisch-römische Antike mit ihrer zumindest in den Städten weit fortgeschrittenen sozialen Differenzierung und Arbeitsteiligkeit sowie ihren großräumigen politischen Organisationsformen bietet hier Konstellationen zu Vergleichszwecken, die vielfach erst in der Neuzeit wiederzufinden sind. Mit einer Beschränkung auf letztere, die das Gründungskonzept der Universität Erfurt in vielfacher Weise implizierte, schneidet man sich von Traditionslinien und Vergleichsmaterial ab, die für Fragen wie die nach »Pluralismus« notwendig sind. Überspitzt gesagt: Ein Einsetzen historischer Reflexion (in der die Größe der behandelten Zeitspanne keineswegs proportional zur historischen Problematisierung sein muß) mit dem Jahr 1789, dem Datum der Französischen Revolution, wird auch durch den religionswissenschaftlichen Einsatz bei Friedrich Schleiermacher nicht hinreichend kompensiert, der sein Theologie-Studium ja immerhin schon 1787 aufnahm. Vielleicht ist eine Perspektive zurück bis 1750 nicht immer nötig – ich denke an den Tod Hammurapis von Babylon, den Autoren des berühmten »Kodex«, also die vorchristliche Ära –, aber für den Pluralismus sollte es der Beginn der christlichen Ära schon sein.

2 Der Polytheismus der römischen Prinzipatszeit

Schauen wir auf die Ausgangssituation: Was ist antiker Polytheismus, was zeichnet ihn aus? Zunächst einmal: Antiker Polytheismus ist keine »Religion« in dem Sinne, in dem wir von Judentum, Islam oder Christentum als Religion sprechen.⁴ Antiker Polytheismus ist vielmehr die Summe von Kultakten, die in einzelnen Städten vollzogen werden. Diese Städte haben natürlich jeweils ein Umland; die Frage nach dem Polytheismus nicht urbanisierter Stämme ist damit noch nicht beantwortet, das Problem sei aber angezeigt.⁵

Was zeichnet nun den Polytheismus des ersten und zweiten Jahrhunderts n. Chr. aus? Um die Beschreibung kurz zu halten und zugleich eine Folie für die Entwicklungen der Folgezeit zu gewinnen, beschränke ich mich auf wenige Merkmale. So fällt auf:

1. Das Fehlen räumlicher Hierarchien

Will man von religiösen Einheiten sprechen, so werden sie primär durch die Städte gebildet: Nicht der Kult einer Gottheit im römischen Reich – eine beliebte Darstellungsform selbst zeitgenössischer Religionshistoriker –, sondern die Kulte einer Stadt bilden Mengen, die als solche von den Zeitgenossen thematisiert wurden (zum Beispiel Cicero, *De natura deorum* 3,94). Also eine extreme Fragmentierung oder Vielfalt. Soweit Bezüge zu Zentren vorhanden waren – man könnte an Rom als »Hauptstadt« denken –, so wurden sie auf der lokalen Ebene, etwa in Form eines Kultes für »die Göttin Rom und Augustus«, realisiert: ein partikularer Kult neben anderen.⁶ Es gab Kulte überregionaler Bedeutung, zumeist Orakel- oder Heilkulte, im griechischen Bereich die Stätten der großen Spiele: Der

4 Siehe JOHN NORTH, »The Development of Religious Pluralism«, in: JUDITH LIEU, JOHN NORTH, TESSA RAJAK (ed.), *The Jews Among Pagans and Christians: In the Roman Empire*, London: Routledge 1994, 174-193.

5 Siehe für Germanien JÖRG RÜPKE, »Religiöse Kommunikation im provinziellen Raum,« in: WOLFGANG SPICKERMANN, HUBERT CANCIK, JÖRG RÜPKE (Hg.), *Religion im römischen Germanien*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 71-88.

6 Den lokalen Charakter gerade des Kaiserkultes – eines der wenigen reichsweit verwendeten Symbole – hat S[IMON] R. F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge: University Press 1984, herausgearbeitet.

Bezug zu diesen Orten unterlag aber individueller Wahl oder politischer Entscheidung; Allenfalls von Polyzentralität könnte man hier sprechen. Innerhalb der Orte könnte man auf die Lage von »Hauptheiligtümern« am zentralen Markt- oder Versammlungsplatz hinweisen, aber diese Kultorte verbinden sich zwar mit wichtigen politischen Funktionen, bilden aber über diese (durch Funktionsbereiche charakterisierte) Arbeitsteiligkeit hinaus keine Rangbeziehungen zu anderen Kulturen aus. Die in römischen Kolonien, aber auch darüber hinaus verbreiteten *Capitolia* reproduzieren ein stadtrömisches Muster als politisches Zeichen; es ist nicht ersichtlich, daß dadurch auch lokale Panthea straff hierarchisiert wurden.

2. Das Fehlen zeitlicher Hierarchien

Wir wissen nur wenig über den praktizierten Kalender antiker Stadtgesellschaften, graphische Repräsentationen von Zeit in Kalenderform hat nur Rom entwickelt.⁷ Aus all dem läßt sich aber erkennen, daß zwar monatliche oder wochenartige Rhythmisierungen von Zeit existierten, aber weder diese – durch bloße Wiederholung oder Intensivierung (etwa wöchentlicher Kult der zentralen Gottheit) – klare Hierarchien erzeugten,⁸ noch übergreifende zeitliche Ordnungen wie der christliche Osterfestkreis vorhanden waren. Wo immer Feste einer bestimmten Gottheit gefeiert wurden, ist der schwache Einfluß solcher Daten auf den durch Weihinschriften bezeugten privaten Kult und seine Zeitwahl festzuhalten.

3. Das Fehlen eines hierarchisierten Weltbildes

Die dominanten Physiker der Zeit⁹ zeigen einerseits ein atomistisches Universum, das im Hagel der Atome nicht nur eine Mehrzahl

7 Dazu JÖRG RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40), Berlin: de Gruyter 1995.

8 Die Woche als Organisationsbasis von Kult ist für keinen (nichtchristlichen) römischen Verein bekannt; maximal monatliche Erhebung von Vereinsbeiträgen bildete ein gesetzliches Limit.

9 Eine gute Einführung in die hellenistische Philosophie bietet R. W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London: Routledge 1996.

von Gottheiten, sondern auch eine Vielzahl von Welten annimmt. Das ist die epikureische Variante. Demgegenüber formuliert die Stoa eine Physik der vier Elemente, in der das Feurige eindeutig prämiert wird: Hier ist die vernünftige Weltseele zu finden, die alles durchzieht und in die, im Weltenbrand, sich alles wieder auflöst. Eine Gleichsetzung mit Zeus beziehungsweise Iuppiter wird vorgenommen. Für die mit den Planeten identifizierten übrigen Götter lässt sich aber keine Rangabstufung gewinnen,¹⁰ auch sie fallen dem periodischen Weltende zum Opfer: Über die Identität der Folgewelten, die sich ja mindestens in ihrer Stelle in der Reihe unterscheiden, wurde keine Einigkeit erzielt. – Für die Panthea der Städte dieser Welt bildet das griechische Zwölfgötter-Schema eher eine Ausnahme. Die Polisreligionen bilden offene Systeme, die allenfalls in der Frage der Finanzierung und des Bodenrechts, also des Bauplatzes, punktuelle Entscheidungen über Innen und Außen fällen. Selbst genealogische Ordnungen sind nicht fix, sondern bieten eine flexible Sprache, mit deren Hilfe den jeweiligen Anforderungen (Städte-Allianzen zum Beispiel) entsprechende Verbindungslinien formuliert werden können. Alleinansprüche bestimmter Gottheiten gehören zur Pragmatik mancher Kulte und überschreiten diesen Raum nicht.

4. Das Fehlen kommunikativer Hierarchien

Religiöse Kommunikation lässt sich nicht auf das Kommunizieren mit Göttern beschränken, da die zugehörige Meta-Kommunikation, Kommunikation über die Kommunikation mit Göttern, über kultisches Handeln, einen wichtigen Bereich von Religion ausmacht.¹¹

10 Vgl. M. L. WEST, »Towards Monotheism«, in: POLYMNIA ATHANASSIADI, MICHAEL FREDE (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press 1999, 21-40, der monotheistische Tendenzen in altorientalischen und antiken Denksystemen zusammenstellt, aber auch feststellt: »People are slow to adjust their religion to their philosophy« (40).

11 Zum Begriff religiöser Kommunikation und seinen kommunikationstheoretischen Grundlagen siehe JÖRG RÜPKE, »Antike Religionen als Kommunikationssysteme«, in: KAI BRODERSEN (Hg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Paderborn: Schöningh 2001, 13-30.

Andernfalls müßte Theologie nicht anders als religiöse Organisation aus der Betrachtung ausgeschlossen werden. Die antiken Polytheismen charakterisiert auf allen Ebenen eine große Offenheit. Das Modell der *theologia tripertita*, der »dreigeteilten Theologie«, macht das deutlich, indem es Sakralrecht, philosophische Reflexion und mythologische Dichtung, also ganz unterschiedliche Gattungen mit ganz unterschiedlichen Autoren und Geltungsansprüchen, nebeneinander stellt. Unbeschränkt ist aber auch der Zugang zu den Göttern als Kommunikationspartnern. Ein permanenter Tempelbetrieb und Tempelwirtschaft bilden eher die Ausnahme – notorisch bleibt Ägypten –, die überschichtlichen Priesterschaften lassen sich häufig eher als Prestigepositionen oder Vereine, denn als Mediatoren und Vermittler verstehen.

Das Gesagte läßt sich an den wenigen Texten, die meiner Interpretation zuwiderlaufende Systematisierungen bieten, überprüfen. Die römischen Kalender, die *fasti*, bieten nicht alle Götter, wohl aber alle Tempelstiftungen; Priesterlisten beschränken sich auf einzelne Kollegien und sind chronologisch geordnet, Opferkalender wie die attischen »Demenkalender« regeln Kult in finanzieller Hinsicht. In allen Fällen handelt es sich um Kommunikationsmedien der rivalisierenden Oberschicht, die die Infrastruktur und den sogenannten öffentlichen Kult trägt: In jedem Fall verbinden sie die prestigeträchtige Herausstellung der Aktiven mit ihrer Gleichstellung.

3 Pluralismus und Pluralität

Wie fügt sich der beschriebene Plural von Kulturen den Begriffen Pluralismus oder Pluralität? Hier von internem Pluralismus zu sprechen, dürfte Konsens finden: Die Vielzahl von Kulturen innerhalb eines Territoriums wird wahrgenommen, sie verlangt eine Wahl. Diese Wahl wird durch Handlungstraditionen gesteuert, jedoch scheint kein Risiko einer falschen Wahl zu bestehen: Etwaige Erfolge oder Mißerfolge werden als göttliche Willkür oder mit dem falschen Zeitpunkt erklärt, nicht mit der hierarchischen Position oder funktionalen Nichtzuständigkeit der angesprochenen Gottheit: Diesen Schluß legt das aus Motivinschriften (Dank- oder Bittgebeten beziehungsweise Weihungen) erkennbare breite Funktionsspektrum praktisch aller Götter nahe. Sicherheit verschafft man sich durch eine einschlägige (Re-) Spezifikation der Gottheit mit einem entspre-

chenden Beinamen¹² oder durch Addition: Man kann *drei* Götter für *einen* Zweck bemühen. Entsprechende Mischungen werden wie Rezepte nachgeahmt, ausgezeichnete Beispiele dafür liefern die jährlich errichteten Altäre der Garnison im nordenglischen Maryport und die jährlichen Dedikationen der Sondereinheit der Equites singulares Augusti in Rom.

Das System kennt auch Außengrenzen. Grenzkulte können etwas Gemeinsames sein – so etwa im ländlichen Terminus-Kult –, aber spätestens mit fremden Stadtmauern ist eine Grenze überschritten. Ohne die damit implizierte eigene Bewegung sind die fremden Kulte aber uninteressant. Grenzziehungen im Inneren sind – ich formuliere das modernistisch – Polizeiaktionen: Nächtliche Riten, gemischtgeschlechtliche Anhängerscharen, hohe Attraktion für untere Schichten, Infragestellung zentraler Werte – das sind die Kriterien, die zu strafrechtlicher Verfolgung, zumeist Verbannung führen: Juden, Astrologen, Isis-Anhänger und Philosophen teilen immer wieder dieses Schicksal.¹³ Die Semantik der Ausgrenzung erfolgt dabei nicht in den Begriffen von eigener und fremder Religion, sondern in Bezugnahme auf Praktiken und Kulte, mithin einer im Nachhinein erfolgenden Einschränkung interner Differenzierung. Abgrenzung gegenüber anderen Kultsystemen setzt jeweils einen spezifisch ethnischen Bezug dieser anderen Systeme voraus; die negative Qualifikation erfolgt wieder über die Behauptung abstoßender, zentrale Normen verletzender Praktiken: Menschenopfer etwa finden in solchen Ausgrenzungsdiskursen regelmäßige Erwähnung.¹⁴

12 Siehe BURKHARD GLADIGOW, »Götternamen und Name Gottes: Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte«, in: HEINRICH VON STIETEN-CRON (Hg.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf: Patmos 1975, 13-32.

13 Siehe FREDRICK H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics* (Memoirs of the American Philosophical Society 37), Philadelphia: American Philosophical Society 1954, insbesondere zu den Astrologenvertreibungen. Der klassische Fall wird durch die Verfolgung und harte Beschränkung der Bacchanalia im Jahr 186 v. Chr. gebildet; dazu umfassend JEAN-MARIE PAILLER, *Bacchanalia: La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 270), Rome: École Française 1988.

14 Diese Funktion der antiken literarischen Belege von Menschenopfern betont J. RIVES, »Human Sacrifice Among Pagans and Christians«, *Journal of*

Der interne Pluralismus wird erhöht durch Neuimporte und auf Reisen erworbene kultische Verpflichtungen oder einfach Tempelneubauten. In den erstgenannten Fällen ist das Memorieren geographischer Bezüge üblich: Diese Venus stammt vom sizilischen Eryx, Mater magna vom kleinasiatischen Berg Ida; auf diese Weise können ganze geographische Räume spezifische religiöse Konnotationen bekommen: Das Hexenland Thessalien bietet wohl das beste Beispiel.

Gerade am Beispiel der Einrichtung neuer Kulte wird aber deutlich, daß religiöse Kompetenz in diesem offenen System weit verteilt ist: Versucht man, die Definitionen neuer Gottheiten durch die siegreichen Feldherrn des republikanischen Roms zu interpretieren, stößt man auf situationsbezogene Plausibilitäten, nicht auf Regeln. Kontrolle findet allein über Finanzierungsfragen, Bodenrecht – ich erwähnte beide Punkte bereits – und in formaler Hinsicht statt: Architektonisch wie zeitlich muß das Eigentum der neuen Götter eindeutig bestimmbar sein: Niemand regt sich auf, wenn statt für eine neue Venus oder einen neuen Iuppiter für die neuen Götter »Tugend« und »Ehre« ein Tempel gebaut wird,¹⁵ aber er muß – das setzen die Pontifices im Senat durch – gefälligst zwei Einzelzellen für die Kultbilder haben, damit bei Blitzeinschlag klar ist, welcher Gott gezürnt hat (Livius 27,25,6-10 für das Jahr 208 v. Chr.). Mit der diesem Beispiel zugrunde liegenden Wahl wird klar, daß Polytheismus nicht nur eine besondere Form der Wirklichkeitsdeutung ist. Er ist auch ein Kommunikationsmedium, das der Kraft des Neologismus oft stärker vertraut als der Wiederholung bekannter Phrasen. Die aktuelle und langfristige Sichtbarkeit religiöser Handlungen gewinnt darin Prestigewert. Das fördert Differenz.

Roman Studies 85 (1995), 65-85. Siehe etwa Caesar, *Bellum Gallicum* 6,16, über die Religion der Gallier.

15 Natürlich hängt die Wahl solcher Personifikationen vom zeitgenössischen Diskurs über Werte ab; zugleich bildet Religion ein Medium, in dem dieser Diskurs geführt werden kann (vgl. KARL JOACHIM HÖLKEKAMP, *Die Entstehung der Nobilität: Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jhd. v. Chr.*, Stuttgart: Steiner, 1987 238-240, der von einer »Politisierung« religiöser Vorstellung« spricht).

4 Überlegungen zur Religionsgeschichte des dritten bis fünften Jahrhunderts

Dieses System funktioniert noch am Ende des zweiten Jahrhunderts weitgehend, einhundert Jahre später ist es massiv verändert, zweihundert Jahre später ein anderes System. Die Erzählung vom Aufstieg des Christentums, kaiserlicher Konversion und administrativer Ausschaltung der ohnehin von innerer Auszehrung betroffenen alten Kulte ist alt, schon lange kritisiert und selbst bereits historisch verortet worden.¹⁶ Aus der Vielzahl der Positionen und Erklärungsansätze bin ich insbesondere den Arbeiten PETER BROWNS verpflichtet. Dieser versucht unter Betonung der Kontinuität des Übergangs von der Kaiserzeit in die Spätantike die Entwicklung mit der Umstrukturierung längst präsender Elemente zu erklären.¹⁷ Eher die Struktur dieses Ansatzes denn viele Details möchte ich von BROWN übernehmen, wenn ich nach einigen Beobachtungen zu gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen die neue religiöse Situation beschreiben werde.

Aristokratische Gesellschaften sind Wettbewerbsgesellschaften. Ein solches System profitiert von den Erfolgen derjenigen, die sich vor den anderen auszeichnen wollen, und bezieht zugleich seine Stabilität aus der Disziplinierung, aus der Minimierung der Differenz unter denselben Personen. Das prekäre Gleichgewicht, das Rom in mehreren Epochen ausgezeichnet hatte, verschwand am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts in einem verschärften Wettbewerb, dem sich nur wenige alte Städte entziehen konnten. Das Gemeinwohl, die gemeinsame *res publica*, die »öffentliche

16 Zum Beispiel durch PETER BROWN, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge: University Press 1995, 3-26; JONATHAN Z. SMITH, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: University Press 1990.

17 PETER BROWN, *Die letzten Heiden: Eine kleine Geschichte der Spätantike* (The Making of Late Antiquity, 1978), Berlin: Wagenbach 1986, 39. BROWN hat in jüngeren Arbeiten zunehmend »ideologische Faktoren« in den Vordergrund gestellt (z. B. BROWN 1995 [wie Anm. 16], 31-47). Zur Diskussion der Position BROWNS und ihrer Entwicklung siehe PETER BROWN ET AL., »SO Debate: The World of Late Antiquity Revisited«, *Symbolae Osloenses* 72 (1997), 5-90.

Sache« - die alten regulativen Ideen - gingen verloren. In einem spezifischen Sinne »Öffentliches« entschwand durch Privatisierung. Das gilt für den öffentlichen Raum der Städte ebenso wie für die Kommunikationsmedien, handele es sich dabei um Rituale oder politische Rede.¹⁸

Gleichzeitig tritt aber ein erhöhter Bedarf an symbolischer Kommunikation auf: Aufgrund der zahlreichen militärischen Auseinandersetzungen und des immer tieferen Eindringens fremder Verbände in das Imperium Romanum sind die politischen Außen Grenzen des römischen Reiches prekär geworden und bedürfen eventuell der Stützung; neue Herrscher und Herrscherfamilien bedürfen der Legitimation weit über die Zustimmung oder den Nichtwiderstand der unmittelbaren Umgebung hinaus. Dies schlägt sich in einer dichteren und direkteren zentralen Verwaltung nieder, die lokale Autoritätsdifferenzen in Frage stellt und zugleich neue Machtpositionen, die von der Gunst des Kaisers abhängig sind, schafft. Erst seit dem fünften Jahrhundert laufen in einem »Feudalisierungsprozess« beide Linien zusammen, das heißt, erlangen immer häufiger lokale Größen zentral bestimmte Verwaltungspositionen. Zunächst aber äußert sich der vergrößerte Wettbewerb in gesteigerter sozialer Mobilität (die zugleich - *divide et impera* - die Zentralgewalt, den Kaiser stärkt). Lokal stellt der Verlust an Selbstkontrolle der politischen Gemeinschaft die Frage nach den Formen und der Legitimität von Macht auf eine neue Basis.

Welche Folgen oder wenigstens Parallelen hat das im religiösen Bereich? Ich versuche, die Befunde soweit wie möglich im selben Raster zu entwickeln, mit dem ich vorhin kaiserzeitlichen Polytheismus beschrieben habe.

1. Raumstrukturen gehen verloren

Die Orientierung an politisch-öffentlichen, nun aber privatisierten beziehungsweise ent-öffentlichen Räumen geht verloren, zugleich nimmt das Gewicht ex-zentrischer Orte, ich denke beispielsweise an

18 ANDREAS BENDLIN, »Peripheral Centres - Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire«, in: HUBERT CANKI, JÖRG RÜPKE (Hg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, 35-68, hier 56-61, hat die räumlichen Konsequenzen dieses Prozesses für religiöse Kommunikation nachgezeichnet.

Märtyrergäber, zu. Die stadtrömischen Epulonen, eine Priesterschaft für bestimmte Speisungsrituale, sehen sich verpflichtet, gemeinsam am Oberlauf des Anio, im Bereich der Quellen wichtiger römischer Wasserleitungen, Dedikationsinschriften an die Mater Deum Ideae und die (leicht modifizierte) Kapitulinische Trias zu errichten: eine nahezu unzugängliche Einöde (*Corpus Inscriptionum Latinarum* 14,3469). Ebenso wächst die Bedeutung primär imaginiertes Orte, Rom, Jerusalem, die als Leitbilder dienen. Mit diesen Entwicklungen geht auch die Bedeutung des zentralen Rituals älterer Stadtöffentlichkeiten zurück: des aus Adelsspenden oder öffentlichen Zuweisungen finanzierten blutigen Opfers vor dem aus Privatmitteln gestifteten Tempel.¹⁹

2. Zeit wird dissoziiert, aber auch schon hierarchisiert

Es war in Rom nicht ungewöhnlich, daß Jahreskalender von anderen Materialien begleitet wurden. Das waren Beamtenlisten oder Chroniken, also auf die Jahressequenz bezogene Informationen. Im Chronographen von 354, einem Luxusbuchkalender, erscheint erstmals eine Liste mit den Bestattungstagen von Märtyrern, ihren sogenannten »Geburtstagen«: eine wohl bischöfliche Liste, die – und erst das ist wichtig – mit der Qualifikation der Zeit durch den Kalender konkurriert. Die Sonntagsgesetzgebung spricht einem Wochentag Feiertagsqualitäten zu, der die Qualifikationen jener Tage verdrängt, die der Sonntag wechselnd berührt (*Codex Theodosianus* 2,8,1; *Codex Iustinianus* 3,12,2 für das Konstantinische Sonntagsgesetz). Aus der Vielzahl römischer Feiertage werden schließlich einige herausgezogen und reichsweit mit ständigen Gerichtsferien belegt; die jährlichen Jubiläen der Kaiserfamilie befinden sich darunter, ebenso Ostern und Weihnachten.²⁰

19 Zur zentralen Stellung des Opfers in der Zeichensprache römisch-mediterraner Religion RICHARD GORDON, »The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors«, in: MARY BEARD, JOHN NORTH (ed.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth, 1990, 201-231; zu Spiritualisierungsversuchen auch außerhalb des Christentums: SCOTT BRADBURY, »Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice«, *Phoenix* 49 (1995), 331-356.

20 Das Gesetz des Jahres 389 bietet *Codex Iustinianus* 3,12,6.

3. Der Entzug der philosophischen Basis des Polytheismus

In den geläufigen philosophischen Weltbildern hat sich ein theoretischer Monotheismus weitgehend durchgesetzt, die vielfach gestufte Seinsordnung des Neoplatonismus ist das herrschende Paradigma; atomistische Positionen sind ganz zurückgedrängt (siehe Iulian, *epist.* 89b). In diesem Punkt ist die Konkurrenz der Sinnsysteme außer Kraft gesetzt. Auf einer solchen Grundlage wird die pragmatische Rangstufung der Götter des Polytheismus zu einer prinzipiellen Hierarchie, in der den traditionellen Göttern nur noch untergeordnete Rollen verbleiben.²¹

Faßt man die Folgen der bisher benannten drei Punkte zusammen, so führten sie bei den Zeitgenossen zu einer Schärfung der Wahrnehmung: Hinter den Alltagskategorien von Raum, Zeit und Sein galt es nun, feine Unterschiede wahrzunehmen. Das gewinnt im folgenden Punkt ganz besondere Bedeutung:

4. Die Privatisierung religiöser Kommunikation

Der Verlust an Öffentlichkeit, den ich als Charakteristikum herausgehoben habe, betrifft auch den Umgang mit dem Göttlichen. Die klassische Polisreligion hatte eine klare Trennung der menschlichen Sozialebene von der Sphäre der Götter mit einem ungehinderten Zugang zu den Göttern verbunden: in öffentlichen Ritualen durch die jeweils (und wechselnd) legitimen Repräsentanten der Gemeinschaft, von der Gemeinde bis zur Familie, gegebenenfalls durch jeden einzelnen. Letzteres war überall möglich, öffentlich errichtete Tempel waren bevorzugte Orte, da sie mit dem Kultbild die Identität der angerufenen Gottheiten absicherten.²² Das ändert sich nun. Eine allgemein anerkannte Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem schwindet, auch wenn die Regeln zur Identifizierung der besonderen Kontaktpunkte allgemein geteilt werden. Besondere Personen besitzen einen engeren Kontakt: Der »heilige Mann«, der

21 MICHAEL FREDE, »Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity«, in: ATHANASSIADI, FREDE (wie Anm. 10), 41-67, hier 49.

22 BURKHARD GLADIGOW, »Epiphanie, Statuette, Kultbild: Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium«, *Visible Religion* 7 (1990), 98-121.

»göttliche Mensch« (*theios anēr*) wird zu einer entscheidenden Instanz des Systems religiöser Kommunikation²³ und zu einem Träger direkt verliehener göttlicher Autorität, die gegen die Machtansprüche anderer gesellschaftlicher Instanzen ausgespielt werden kann.²⁴ Es gilt, solche Personen zu identifizieren beziehungsweise entsprechende Ansprüche zu prüfen – gegebenenfalls auch zurückzuweisen: Eine komplexe Dämonenlehre erklärt die nun möglichen Fehler in der Identifikation: Besessenheit ist nicht mehr Zeichen echter Offenbarung, sondern deren Alternative; Exorzisten ersetzen Zungenredner.

Die neue Situation hat Folgen. Einzelne Götter erheben durch ihre religiöse Spezialisten Ansprüche, etwa auf täglichen Kult, denen nur noch Spezialisten genügen können. Im Aufbrechen der alten Öffentlichkeiten wird es plausibel, daß besondere Gottesnähe in der Negation sozialer Beziehung gesucht werden kann: Die Anachorese, der Zug in die Wüste macht die Einsiedler zunächst Ägyptens zu Gottesmännern. Besondere Gottesnähe wird auch in der Negation der Beziehung zur eigenen Leiblichkeit besucht: Askese, insbesondere geschlechtliche Enthaltbarkeit steigt in der Wertschätzung;²⁵ sie zu diskreditieren bedeutet Konflikt und häufig

-
- 23 Dieser Prozeß wird in dem Autoritätsverlust der von lokalen Gesellschaften betriebenen Orakelstätten zugunsten von Weisen und Heiligen plastisch: POLYMNIA ATHANASSIADI, »Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism«, *Byzantion* 62 (1992), 45-62.
- 24 Ausführlich: PETER BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (dt. *Die Heiligenverehrung*, 1991), Chicago: University Press 1981; PATRICIA COX, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man* (Transformation of the Classical Heritage 5), Berkeley: University of California Press 1983 (zu den literarischen Manifestationen). BROWN 1978 (wie Anm. 17), 91, betont die Parallelität zur Entwicklung der Sozialbeziehungen in lokalen Gemeinschaften: In beiden Fällen werden Modelle der Gleichheit durch Abhängigkeits- und Überlegenheitsmodelle ersetzt.
- 25 PETER BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (dt. *Die Keuschheit der Engel*, München 1991), New York: Columbia University Press 1988; JAMES A. FRANCIS, *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park: Pennsylvania State University Press 1995. HUBERT CANCEK, »Reinheit und Enthaltbarkeit in der römischen Philosophie und Religion«, in: FAIRY U. LILIENFELD ET AL. (Hg.), *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung* (Oikonomia 6), Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des

Niederlage. Die Anerkennung bestimmter Personen als privilegierte Kommunikatoren schlägt sich in Intensivierungen des Kontaktes oder Mitgliedschaften, die Ablehnung im Gegenteil nieder. Erst mit dieser Form der Wahl und der Möglichkeit des Fehlers wird Konfessionalisierung, wird die Thematisierung von Praktiken und Netzwerken als »Religionen« interessant. Zugleich können diese »Religionen«, genauer: diese Mitgliedschaften als Instrumente der Neustrukturierung von Patronagesystemen Verwendung finden.

5. Macht bedarf neuer Legitimationen

Der Verlust von Öffentlichkeit als eines Regulators von Machtansprüchen hat auch Macht prekär werden lassen. Wirtschaftliche Gewalt ist eine, aber nicht legitime Alternative. Eine theologisch legitimierte, mit göttlichem Kontakt und Auftrag argumentierende Macht ist sehr viel plausibler. Genau diese Legitimationsform bemühen zumal die Kaiser zunehmend, sie prägt den politischen Diskurs,²⁶ einen Diskurs, der den Bereich des Politischen im engeren Sinne, den Bereich dessen, was als entscheidungs- und regelungsfähig in einer Gesellschaft betrachtet wird, der diesen Bereich also einschränkt. Der Kaiser monopolisiert gewisse Kontakte, Divination wird zunehmend suspekt: Nicht mehr nur die Frage nach dem Schicksal beziehungsweise Tod des Kaisers wird kriminalisiert – das tat schon Augustus –, sondern divinatorische Techniken überhaupt: sie könnten ja alternative Autoritätsquellen erschließen.²⁷ Der Kaiser gewinnt damit auch Regelungskompetenzen, die ihm gesetzestech-

christlichen Ostens 1977, 1-15, arbeitet ältere Traditionen heraus, an die die Kriterienkataloge anknüpfen konnten.

26 Diese semantische Umstrukturierung der politischen Auseinandersetzung über den Kaiser hinaus hat JOCHEN MARTIN, »Vom Prinzipat zur Hierokratie: Die Kanonisierung von Kommunikations- und Herrschaftsbeziehungen im Römischen Reich«, in: ALEIDA UND JAN ASSMANN (Hg.), *Kanon und Zensur* (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München: Fink 1987, 190-200, als Charakteristikum der Spätantike herausgearbeitet.

27 Dieser Entwicklung ist MARIE-THERES FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, nachgegangen und hat versucht, ihren Anfang in Severischer Zeit zu identifizieren: Die Quellenbasis bleibt dafür aber dünn.

nisch neue Möglichkeiten eröffnen: Der schmale Bereich des Sakralrechts, der von priesterlichen Kollegien getragen wurde, öffnet sich zu einer weiten kaiserlichen Religionsgesetzgebung, die hier ebenso wie auf anderen Themenfeldern schlicht mit göttlichem Auftrag und nicht mehr mit Präzedenzfällen des göttlichen Augustus argumentiert.²⁸

Test

Ich möchte abschließend das vorgeführte Modell noch an zwei notorischen Problemen testen. Die Frage, warum die Diokletianische Christenverfolgung von 303 so spät in der Amtszeit dieses Kaisers liegt, der nach zwanzig Jahren 305 zurücktritt, hat kürzlich KARL-HEINZ SCHWARTE aus der Chronologie der Ereignisse heraus als Maßnahme zur Sicherung der nicht dynastisch legitimierten Nachfolger gedeutet: Die ganz durch religiöse Motive gesicherte Nachfolge sollte ihrer positiven Rezeption sicher sein.²⁹ Das paßt genau in den von mir skizzierten Rahmen der durch göttliche Kommunikation legitimierten Macht und der um entsprechende Personen aufgebauten Patronagebeziehungen.

Den zweiten Fall bieten die Protagonisten der sogenannten heidnischen Reaktion am Ende des vierten Jahrhunderts, die eine seit Augustus nicht wieder gesehene Häufung von Priesterämtern unterschiedlichster Kulte betreiben: Publius Vettius Agorius Praetextatus etwa war Augur, Pontifex der Vesta, Pontifex der Sonne, Quindecimvir, also ein »Fünfzehnmann für das Sakralwesen«, Curiale des Hercules, Hierophant in Eleusis und Tempelhüter, wohl im Isis-Kult des Serapis. Am Ende der Liste seiner Sakralfunktionen steht der Pater patrum im Mithraskult, durch die Formulierung »Vater der Väter in der wahren Republik« noch besonders heraus-

28 KARL LEO NOETHLICH, »Imperatoria interpretatio«: Zum Umgang der spätrömischen Kaiser mit Gesetzestexten«, in: GEORG SCHÖLLGEN, CLEMENS SCHOLTEN (Hg.), *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: Festschrift für Ernst Dassmann* (Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.bd. 23), Münster: Aschendorff 1996, 210-227, hier 226 f.

29 »Diokletians Christengesetz«, in: ROSMARIE GÜNTHER, STEFAN REBENICH (Hg.), *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.

gehoben (*Corpus Inscriptionum Latinarum* 6,1778 f.). Das ist nicht der Synkretismus einer personell bereits ausgedünnten heidnischen Spätantike, sondern der Versuch eines römischen Aristokraten, seine nicht mehr sozial selbstverständliche religiöse Autorität durch Intensivierung religiöser Aktivität wiederzugewinnen.

5 Fazit

Pluralität von Religionen und Pluralismus von Religionen unterscheiden sich nicht durch die Quantität der in einer Gesellschaft verfügbaren religiösen Traditionsbestände. Unter den Rahmenbedingungen eines Polytheismus kann man diese Aussage sogar dahingehend verschärfen, daß sich interner und externer Pluralismus in dieser Hinsicht nicht unterscheiden müssen. Möglicherweise ist die Interaktion zwischen den Einheiten im jeweils ersteren Falle sogar größer, weil die Grenzlinien schwächer ausgeprägt, weniger reflexiv sind.

Der Umschlag zwischen beiden Zuständen kann relativ plötzlich erfolgen: das war mein Thema. Er kann unter der Perspektive religiöser Vielfalt katastrophale Folgen haben: das war mein Aufhänger. Daß die Ursachen des einen eng mit den Randbedingungen des anderen verknüpft sind, muß ich nicht betonen. Im Hinblick auf den rechtlichen Rahmen von Pluralismus und religiösen Wandel ist aber auf drei Punkte noch einmal hinzuweisen:

- auf den Zusammenhang zwischen Legitimation von Macht und Wahrheitskriterien für Religionen,
- auf den politischen Charakter des Religionsbegriffs selbst und
- auf einen spezifischen Zusammenhang zwischen Monotheismus und Pluralismus: Für die Ausbildung eines konkurrenzialen Pluralismus, wie er in der Spätantike beobachtet werden kann, spielt der Monotheismus der Weltbilder eine große Rolle, die Zahl der Götter der Einzelemente, das heißt die Frage, ob einzelne Religionen monotheistisch oder polytheistisch strukturiert sind, nicht. Die Entwicklung eines solchen Horizontes aber ist ein Prozeß, der nicht in einem eng verstanden religionsgeschichtlichen Rahmen analysiert werden kann.