

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

---

Author: Rüpke, Jörg  
Title: "Die antiken Menschen und ihre Götter: Griechisch - römisch"  
  
Published in: Antike  
München: Oldenbourg  
Year: 2004  
Pages: 237 - 249  
ISBN: 3-486-56663-6

---

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Griechisch-römisch

### Wie viele Religionen kannte die Antike?

Bereits der Plural im Titel dieses Beitrag macht es deutlich: Wir können uns antiker Religion nicht mit den Vorstellungen von ‚Religion‘ nähern, welche uns die für die jüngere europäische Geschichte relevanten Religionen vermitteln: das Judentum, das Christentum in seinen zunehmend konfessionalisierten Ausprägungen, der zunächst im Südwesten und Südosten Europas, nun überall verbreitete Islam. Judentum und Christentum sind zwar schon antike Religionen und auch den Islam kann man mit guten Gründen noch als spätantike Religion beschreiben. Doch in ihrer Konzentration auf einen einzigen Gott, dem Theologen Ausschließlichkeitsansprüche zuschreiben, sind sie eher untypisch. Auch wenn antike Individuen oder Vereine sich auf den Kult je eines Gottes konzentriert haben mögen, so kann man doch die Antike nicht als Nebeneinander von Dionysos-, Zeus-, Isis-, Silvanus- oder Mithrasreligion – um nur fünf besonders attraktive Gottheiten zu nennen – beschreiben. Der Regelfall ist die Verehrung oder wenigstens die Anerkennung mehrerer Götter, also ‚Polytheismus‘, ein Wort im Übrigen, das von Anfang an polemisch gemeint ist und aus der Feder eines Monotheisten, des jüdischen Philosophen Philon von Alexandria (um 15 v.Chr. – um 50 n.Chr.), stammt.

Kann man dann von der *einen* polytheistischen antiken Religion sprechen? Oder von *den* polytheistischen Religionen der Römer, Griechen und Ägypter, wie es die christlichen Apologeten, die ‚Verteidiger‘ ihres Glaubens in einer nichtchristlichen Intellektuellenwelt, taten? Beides geht an der Sache vorbei. Es geht vorbei, weil die Gegenseite sich selbst nicht durch die Zahl der Götter charakterisierte und

insofern auch Monotheisten als Verehrer eines – zufällig – anderen Gottes in ihr eigenes Bild integrieren konnte. Es geht aber auch vorbei, weil die Christen zwar ein Interesse daran hatten, für ihre eigenen Besonderheiten den Schutzraum einer ‚ethnischen‘ Tradition zu erwerben, ethnische Herkunft politisch wie religiös in den großen Städten des ‚römischen‘ Mittelmeerraums aber nur eine untergeordnete Rolle spielte. Will man von einzelnen ‚Religionen‘ sprechen – und ein antikes Äquivalent dafür fehlt, denn im Lateinischen bezeichnen *religiones* die selbstauferlegten religiösen Verpflichtungen eines Einzelnen –, so muss man auf die Städte oder in weniger stark urbanisierten Gebieten auf die Stämme schauen: Antike Religion war in erster Linie ein lokales Phänomen, war ortsgebunden, war Religion von Theben, von Rhodos, von Rom oder von Selinunt.

Spätestens der Blick auf das Römische Reich jedoch lehrt, dass das wiederum nur die halbe Wahrheit ist. Denn der Mittelmeerraum bildete eine Region mit vielfachem Austausch; Händler, Gesandte und Statthalter, Militärangehörige und Migranten aus Unter- und Oberschichten lebten ‚ortsfremd‘ und gehörten nicht zur autochthonen, alteingesessenen Bevölkerung. Die Praxis der *interpretatio*, der Übersetzung von Götternamen durch Gleichsetzung fremder mit eigenen Göttern, war griechisch-römische Praxis und als Technik spätestens seit den ethnographischen Exkursen im Geschichtswerk Herodots bekannt. Der Umgang mit griechischer Mythologie in lateinischer Literatur und deren Rezeption in der nachantiken europäischen Literaturgeschichte hat Gleichungen wie Zeus/Juppiter, Ares/Mars oder Aphrodite/Venus zur gängigen Vorstellung gemacht. Doch aus Verständnishilfen oder Kom-

▷ S. 265  
Die antiken  
Menschen  
über sich



Die Präsenz einer **Kultstatue** in einem Bauwerk, das als Haus des Gottes verstanden wird, gehört zu den Charakteristika mediterraner Religion in griechisch-römischer Zeit. Diese Statue steht in einem Verhältnis zur Gottheit, das je nach Situation und Person ganz unterschiedliche Beschreibungen finden kann. Die Statue kann als Menschenwerk denunziert oder als menschliches Kunstwerk oder archaisch-ungeformtes ‚Altertum‘ gefeiert werden. Zugleich ist sie eine Epiphanieform (Erscheinungsform) der Gottheit, die durch minimale Bewegungen wie leichtes Nicken oder Zwinkern ihr Wohlwollen ausdrücken oder durch Starre ebendies verweigern kann. Das Opfer findet einerseits vor dem Tempel im Freien statt, andererseits können ausgewählte und zubereitete Opferbestandteile der Statue im Tempelinneren präsentiert werden. – Das hier abgebildete Fragment eines unteritalischen Weinmischgefäßes zeigt die Gottheit Apoll zweifach, als Bogen bewehrte Statue im Tempel und als Leier spielenden Gott außerhalb. Gerade die Darstellung des Tempels mit seiner Statue macht deutlich, welche Bedeutung dem lokalen Bezug zukam: Wir haben es hier mit einem ‚Apoll von ...‘ zu tun.

Bild: Fragment eines rotfigurigen Kraters aus Tarent (um 390 v.Chr.), Allard Pierson Museum Amsterdam.

Literatur: J. N. BREMMER, *Greek Religion*, Oxford 1994, 27–37 mit Abb. 6.

binationen unterschiedlicher kultureller Traditionen in besonderen Situationen und mit besonderen Aussageabsichten sind theologische Wesensaussagen neuzeitlicher Altertumswissenschaftler geworden: Juppiter ist Zeus. Derartige Gleichungen, ja selbst gleiche Namen verdecken aber die Unterschiede, die in der Antike bestanden und jedem bewusst waren. Die Juno von Falerii war *nicht* die Juno von Veji.

Was aber suggerierte antiken Reisenden, in einer religiös einheitlichen Welt zu leben? Einer Welt, deren Grenzen durchaus benannt werden konnten, da Menschenopfer eindeutig nicht mehr dazugehörten? Es waren die Formen, die Medien religiösen Handelns, die große Ähnlichkeiten aufwiesen. Schon der Alte Orient kannte Tempel mit Kultbildern, kannte anthropomorphe Darstellungen – also Bilder von Göttern in Menschen- oder menschenähnlicher Gestalt – als eine mögliche Darstellungsform übernatürlicher Wesen, kannte Tempelrituale, die ein blutiges Tieropfer an einem Altar vor dem Tempel mit der Präsentation von Gaben auf einem Tisch im Tempel, also direkt vor der oder den Kultstatuen, verbanden. Dass ein Gott durch das Töten und gemeinsame Verspeisen eines Tieres geehrt werden konnte, durch das Ausgießen von Flüssigkeiten aus kostbaren Gefäßen (Libationen) oder durch das Verbrennen von Weihrauch, das leuchtete rund ums Mittelmeer ein – und zugleich wären die germanischen Bräuche, Gegenstände in Flüssen zu versenken, mit Stirnrunzeln kommentiert worden.

Die Übereinstimmungen sind weder allgemein menschlich noch zufällig. Phönizischer Handel, griechische Kolonisation, römische Expansion – vielfach lassen sich Transportwege religiöser Praktiken zumindest vermu-

ten. Bei den Medien ist der Nachweis dagegen oft einfacher: Die Formensprache italischer Tempelbauten und die dem 6. Jh. v.Chr. entstammenden Götterstatuen am stadtrömischen Rindermarkt (*Forum boarium*) zeigen die außeritalische Herkunft deutlich an. Die Buchstabenschrift, die sich von ihrer phönizischen Heimat zum griechischen – und damit zum etruskischen und lateinischen – Alphabet entwickelte, ja die Verschriftlichung von Religion selbst sind von ähnlichen Diffusionsprozessen geprägt: Sie reichen von den so genannten babylonischen Omina-Katalogen, die Vorzeichen (lat. *omen*, Plural: *omina*) auflisteten, bis hin zu römischen Werken, die sich der Sammlung und Deutung von Vorzeichen widmeten, sie reichen von den homerischen Epen zu lateinischen Dichtungen, sie reichen von hellenistischer Lokalforschung zu römischen Antiquaren, die bereits (halb-)vergessene Kulte dokumentierten. Für die spätere Zeit ist die Ausbreitung von Gelübde- und Grabinschriften das deutlichste Indiz, das auf eine Auseinandersetzung mit griechisch-römischen Praktiken oder gar auf deren Übernahme in der provinziellen Peripherie schließen lässt: Das im Moor versenkte Schwert war kein geeigneter Schrifträger.

Die zentrifugalen Prozesse der Diffusion dürfen Prozesse der Konzentration nicht in Vergessenheit geraten lassen, sie setzen sie im Gegenteil gerade erst ins rechte Licht. Der Versuch der Kultzentralisierung, wie ihn das Jerusalemer Judentum betrieb und im monumentalen Tempel Herodes' des Großen (gest. 4 v.Chr.) gipfeln ließ, ist für die griechisch-römische Epoche ebenso untypisch wie die jüdische Priesterkaste selbst. Angehöriger eines Priesterkollegiums oder Priester in einem Tempel zu sein war zumeist ein Neben- und Ehrenamt, das man der eigenen Heimatstadt

schuldete. Nur wenige Tempelkomplexe, vor allem Heil- und Orakelstätten wie Delphi, Epidauros oder Praeneste, gewannen überregionale Bedeutung und erfuhren auch in baulicher Hinsicht eine Monumentalisierung, die zur Steigerung ihrer Attraktivität beitrug. Ganz fremd blieb der Antike die Vorstellung, die Attraktivität solcher kultischen Zentren rechtlich abzusichern; das gilt ebenso für das ‚marmorne Rom‘ des Augustus (gest. 14 n.Chr.) wie für das bewusst zum Erinnerungsort („Mnemotop“) ausgebaute Athen des Herodes Atticus (gest. 177 n.Chr.) oder für das christliche Jerusalem Konstantins (gest. 337).

### Öffentliche oder private Religion?

Die bisherige Skizze verträgt sich gut mit einer Position, die in der Terminologie von ‚Staatsreligion‘ und ‚Polisreligion‘ das ganze 20. Jh. durchzieht [BENDLIN 2000]. Die Stadt mit ihrem Umland war politisch wie wirtschaftlich der wichtigste Bezugspunkt in den Situationen, die eine außerfamiliäre Selbstverortung verlangten, Bezugspunkt also bei der immer wieder neu zu bestimmenden ‚Identität‘ antiker Menschen. Auch religiöse Praktiken orientierten sich an der Stadt: Priester und Magistrate entstammten derselben Schicht oder waren gar identisch; Religion spielte sich primär in öffentlichen Räumen, Tempeln oder auf Plätzen ab; wichtige Tempel, obgleich Wohnsitze der Götter, wurden entsprechend ihrer räumlichen Lage in der Stadt – im Zentrum, vor der Stadtmauer, an Grenzpunkten, in der ‚Wildnis‘ – wahrgenommen. Rom – und dafür entwickelte Georg Wissowa in seinem Handbuch die Theorie der Stadt- als Staatsreligion – war hier ganz extrem: Den griechischen Begriffen der Verehrungswürdigkeit *hagnós* und *hierós* stand der römische eigen-

### Forschungsstimme

Der Klassische Philologe und Religionswissenschaftler **Burkhard Gladigow** vertritt einen kulturwissenschaftlichen Ansatz zum Verständnis von Religionen: „Wenn man Religionen in einem kulturwissenschaftlichen Zugriff als einen besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder Symbolsystems versteht, d.h. als Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angelegbarer Funktionen, verlagern sich die Anforderungen an die Darstellung religionshistorischer Sachverhalte von der ‚Erschließung religiöser Wahrheiten‘ hin zu einer Aufarbeitung der Elemente des Zeichensystems, ihrer Konstellationen und ihrer ‚Bedeutungen‘ für ‚Geber‘ und ‚Empfänger‘. Zeichen in diesem Sinne sind nicht nur oder vorrangig Wörter und Sätze, sondern natürlich auch optische Zeichen, Ornamente etwa und ‚Bilder‘, nicht zuletzt aber auch konventionalisierte Bewegungsabläufe (Gesten, ‚ritualisierte‘ Bewegungen, Tänze). Von Bedeutung ist, dass diese Zeichen kognitive, emotionale, normative, soziale und kulturelle Prozesse auslösen, steuern und in Relationen zueinander setzen können. Die Leistungen solcher Zeichen- und Deutungssysteme dürfen nicht auf ihre kognitivistischen Leistungen beschränkt werden; Erzeugung und Steuerung von Emotionen, Gefühlen, ‚Haltungen‘ sind von erheblicher Bedeutung. Für eine kommunikationstheoretische Konstitution von Religion ist es von zentraler Bedeutung, dass – zumindest für den systemfremden Betrachter – erst die Kenntnis des Gesamtvorrats an ‚Zeichen‘ eine umfassende Analyse ermöglicht. Die Wahl eines bestimmten Rituals ist nur verständlich, und vielleicht sogar ‚eindeutig‘, wenn der zur Verfügung stehende Vorrat an Ritualen bekannt ist; die Zuwendung zu einem bestimmten Gott bekommt eine beschreibbare Qualität,

wenn die anderen, ‚nicht angesprochenen‘ Götter bekannt sind; die Option für eine bestimmte Religion hat eine (rekonstruierbare) ‚Bedeutung‘, wenn die zur ‚Wahl stehenden‘ anderen Kulte oder Religionen bekannt sind.

Von anderen Deutungssystemen lassen sich religiöse Deutungssysteme vor allem dadurch unterscheiden, dass ihr Geltungsgrund von den ‚Benutzern‘ auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt wird. Diese können in einer Berufung auf Alter und Tradition liegen, auf Setzung und Stiftung durch angebbare Personen, in einer Übereinstimmung mit einer kosmischen Ordnung oder einem Weltgesetz, vielleicht auch einfach im verkündeten Zusammenhang von ‚Tun-und-Wohlergehen‘, von Konformität und Erfolg.

Unverkennbar ist eine Tendenz, die Verbindlichkeit des Zeichenssystems mit der Verbindlichkeit seiner Inhalte zu verknüpfen. Religiöse Symbolsysteme sind nicht einfach ‚auszuwechseln‘, davor schützt sie eben jener ‚historische Kontext‘, ohne den eine wissenschaftliche Erfassung nicht möglich ist: Paulus‘ Opponenten in Ephesos sind nicht die ‚Theologen‘, sondern die Silberschmiede, die Artemis-Devotionalien herstellen; die Folgen eines ‚Atheismus‘ würden, wie Aristophanes dem Euripides vorwirft, die Kranzflechterinnen tragen, deren Umsatz sich halbierte, nicht die Dichter oder Philosophen.“

Literatur: B. GLADIGOW, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1988, 33f.

tumsrechtliche Begriff *sacer* („was einer Gottheit gehört“) gegenüber: Beides mit ‚heilig‘ zu übersetzen ist zwar geläufig, verwischt aber die Unterschiede. Die *consecratio*, die ‚Heiligmachung‘, setzte in Rom magistratisches Handeln und vorangehendes öffentliches Eigentum, also das Fehlen privater Eigentumsansprüche, voraus.

Die Verbindungen von Religion und politischem Handeln waren vielfältig. Seher begleiteten griechische Heere, Tieropfer gingen Schlachten voraus. Kein höherer römischer Magistrat begann größere Unternehmungen, ohne den Willen der Götter zu befragen: Die Auspizien (*auspicia* = ‚Vogelschau‘) gingen am frühen Morgen der Abhaltung einer Volksversammlung ebenso voraus wie dem Auszug in den Krieg. Öffentlicher Kult wurde auch öffentlich finanziert, etwa aus eigens dafür bestimmten Pachterträgen oder Tempelvermögen.

Fragt man nach der Steuerung, der Kontrolle dieser Religion, stößt man fortwährend auf dieselbe kleine Führungsschicht. Zeitweise, etwa in bestimmten Speiseritualen oder Priestergruppen, blieb sie sogar ganz unter sich: Es handelte sich um eine Religion nicht nur der, sondern auch für die Oberschicht, wie vielleicht die römischen ‚Arvalbrüder‘ am eindrucksvollsten illustrieren [SCHEID]. Aber diese Sicht bleibt zu eng. Dieselben Feste, dieselben Tempel, dieselben Priester bildeten zugleich die religiöse Infrastruktur für alle, oft weit über die Vollbürger einer Stadt hinaus. Die großen Rituale inszenierten in ihrer Choreographie und Aufgabenverteilung nicht nur politische Rollen – so wurden im Fest athenische Demenangehörige oder Archonten ebenso ‚sichtbar‘ wie römische Konsuln –, sondern unterschieden auch soziale, Alters- und Geschlechterrollen, indem sie etwa Kinder oder Frauen, allerdings in abgrenzender



Sitzbilder mehrerer Götter wie diese Kopie der **Kapitolinischen Trias** aus der 2. Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. sind selten. Diese Kopie aus einem der kostbarsten Marmore Italiens diene wohl als privates Kultbild, stellt aber die wichtigste Göttergruppe der Stadt Rom dar. In der Mitte Juppiter, der als *Optimus maximus*, als ‚besten und größter‘ auf dem Kapitol verehrt wurde, rechts neben ihm mit dem Pfau als Symbol Juno, links mit der Eule Minerva. Juppiter allein konnte ganz verschiedene Bedürfnisse erfüllen: So konnte etwa Juppiter Sabazios mit dem jüdischen Jahwe identifiziert werden, während Juppiter Dolichenus militärische Assoziationen hervorrief. Doch in der Dreiheit mit den beiden übrigen Göttinnen war für antike Menschen eine unverwechselbare Identität sichergestellt. In zahlreichen Kopien des stadtrömischen Tempels in römischen Kolonien, aber auch einzelnen Munizipien in den Provinzen diene das Kapitol als Repräsentation des kultischen Bezugs auf die Zentrale, auf Rom. Das Gesetz der Colonia Genetiva Iulia Ursonensis, einer römischen Kolonie in Südspanien, verlangte neben dem Kult der – jüdischen – Venus als vorgegebenes Pflichtprogramm nur den der Kapitolinischen Trias, alle weitere Kulteinrichtungen waren ganz in das Belieben des lokalen Stadtrats gestellt.

Bild: Statue aus Marmor aus Luna, 2. Jh. n. Chr., Museo Archeologico Nazionale, Palestrina.

Literatur: B. GLADIGOW, Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder, in: H. KELLER/N. STAUBACH (Hrsg.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*, Berlin 1994, 9–24.

Absicht auch Unfreie heraushoben [BREMNER, 69ff.].

Aber auch solche Rolleninszenierungen fügen sich nicht zum Bild einer einheitlichen Kultur zusammen. Der Zugriff der politischen Führung, etwa in der zentralen Frage der Wehrpflicht, endete an individuellen religiösen Verpflichtungen: Die Pflicht, zur Aushebung und zum Auszug des Heeres zu erscheinen, erfuhr etwa durch fällige Jahrestage des Familienkults Aufschub [RÜPKE 1990, 69]. Schon in der klassischen griechischen Polis, lange vor dem Hellenismus, entwickelten sich Vereine religiös Interessierter, die der Religion einer Stadt eine für viele wichtige – oder gar wichtigere – Facette hinzufügten. Dionysos und Orpheus zumal waren die Figuren, die Vorstellungen religiös bestimmter Lebensführung und Hoffnungen auf ein angenehmes Weiterexistieren nach dem Tode bündelten [BURKERT, 432–451]. Literatur – etwa Theologien in Form von Weltentstehungslehren, wie sie der so genannte Derveni-Papyrus zeigt – wurde zu einem wichtigen Kommunikationsmedium dieser Schicht. Wir fassen hier eine religiöse Praxis, die sich deutlich von der auf Anwesenheit und auf face-to-face-Kontakte im Fest abstellenden Kommunikation der Polisreligion unterscheidet.

Die Rechtsgestalt des Vereins nutzten religiöse Gemeinschaften ebenso wie Philosophenschulen; darin unterscheiden sich der *képos* Epikurs (um 300 v.Chr.) und das Christentum, das Tertullian (um 200 n.Chr.) in seinem *Apologeticum* zu rechtfertigen sucht, kaum; denn Tertullian stellt die rituelle christliche Praxis – etwa den Sonntagsgottesdienst – so dar, dass sie mit römischer Vereinsgesetzgebung konform zu sein scheint. Vereine waren in der griechisch-römischen Welt omnipräsent, in hellenistischen und kaiserzeitlichen Städten,

im Osten wie Westen [MIKALSON, 144ff.; RÜPKE, Religion, 200ff.]. Ihre erhaltenen Satzungen, ihre Ehreninschriften und ihre Bauwerke, insbesondere ihre Versammlungsräume, gewähren uns noch heute Einblicke in eine Form von Religiosität, die in Handwerker-, Freigelassenen- und Sklavenvereinen auch Mittel- und Unterschichten erfasste und die einen kultischen Fokus, also die Verehrung eines Gottes, mit Geselligkeit verband. Denn dem gemeinsamen Mahl, das vielen Verhaltensregeln unterworfen sein konnte, kam keine geringere Bedeutung zu als dem Kult oder etwa der Bestattung der Vereinsmitglieder. Mit welchen Mitteln und Personen dieser Typ von Religion auch eine überregionale Identität bewahrte und wie weit die Wiedererkennbarkeit etwa von Gruppen von Isisverehrnern in Rom oder Korinth ging [EGELHAAF-GAISER, 164–223], ist schwer zu beurteilen. Wichtig ist vor allem, die lokalen Alternativen zu sehen und nach den Faktoren zu fragen, die die Wahl einschränken konnten: ethnische Herkunft, soziale Stellung, Beruf, familiäre Tradition oder schlicht die übergroße Entfernung zum nächstgelegenen Heiligtum oder Versammlungsort des betreffenden Kultes. Die Situation in einer Großstadt wie Rom [BEARD/NORTH/PRICE, Bd. 1, 245] hob sich hier deutlich von derjenigen in antiken Durchschnittsstädten mit ihren wenigen tausend Einwohnern ab.

**Ritual oder Reflexion?** Religion und Mythologie blieben in der europäischen Rezeption der Antike ein festes Paar, ein Paar freilich, das vor allem in seinem zweiten Teil greifbar war: als Göttergestalten in der bildenden Kunst wie in der Literatur. Die im 19. Jh. abgeschlossene Trennung von Griechischem und Römischem in dieser Überliefe-

▷ S. 428ff.  
Die Rezeption  
der Antike

rungsmasse ließ die römische Religion als phantasie- und mythenlosen Ritualismus zurück, ein Urteil, das gerade in der Tradition des deutschen Philhellenismus die Differenzierung der Volkscharaktere verstärkte. Georg Wissowa – der Relativierung der Wertigkeit von Kulturen, wie sie der Historismus betrieb, in diesem Punkt verpflichtet – wendete das für die römische Religion ins Positive, indem er das Rechtlich-Ritualistische nicht als schlechtere, sondern schlicht andere Form von ‚Religiosität‘ wertete [WISSOWA, VIII].

Die Verlagerung des Interesses weg von den Göttern und Mythen hat für die Forschung stimulierende Wirkung gehabt. So hat die Ritualforschung die große Bedeutung von rituellen Praktiken für soziale und politische Kommunikation erschlossen und – wenn auch oft unter den problematischen Vorzeichen evolutionärer Theorien von Religion [KIPPENBERG, 80ff.] – ihre Möglichkeiten, Orientierung zu vermitteln, herausgearbeitet. In der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gattung selbst nach Gründen für bestimmte ritualisierte Verhaltensweisen zu suchen, hat sich als fruchtbar für ‚Tieropfer‘ wie ‚Sündenböcke‘ erwiesen. In anderer Perspektive zeigen sich Rituale, zumal die großen Feste, als Reflexionen politischer Strukturen und als Form des Nachdenkens und Experimentierens mit Strukturproblemen [AUFFARTH 1991].

Zentral ist die Einsicht, dass komplexe Rituale keine Verschlüsselungen theologischer Programme darstellen, die Priester einem leseunkundigen Volk erschließen oder gerade vor ihm verbergen wollen. ‚Bedeutung‘ ist nicht die ‚Wahrheit hinter den Dingen‘, sondern die Zuschreibung von Sinn, die je und je vorgenommen wird, von Teilnehmern, Hauptakteuren und späteren Berichterstattern, je an-

ders und jeweils ‚wahr‘. Diese Wahrheit ist also keine einheitliche Theorie, keine Dogmatik, sondern eine situationspezifische Aussage, eine Neudeutung. So konnten auch Mythen neu konstruiert werden, wenn die Bündnisgestaltung zwischen zwei Städten eine gemeinsame Vorgeschichte verlangte.

Hier wird schon deutlich: Die Betrachtung von Religion kommt ohne die Einbeziehung von Texten nicht aus, auch wenn die Gefahr sehr groß ist, damit gerade diejenigen Quellen zu bevorzugen, die den Gegenstand in genauer Form bieten, in der man ihn präsentieren möchte: als Text. Kultische Gebrauchstexte sind nur in verschwindend geringem Maße erhalten; in diesem Bereich gewinnen das rabbinische Judentum und das Christentum schnell ein eigenes Profil, weil eine ganz andere Verbindung von Text, Textinterpretation und Ritual bestand und besteht. Dagegen werden für die Betrachtung von antiker Religion wichtige Texte, die ihren Ort im Ritual haben, vielfach heute nicht als solche gelesen: Hymnen, Gesang also, waren fester Bestandteil vieler Rituale. Für etliche frühgriechische ‚Päane‘ (Apoll-Anrufungen) wie ‚Dithyramben‘ (Dionysos-Anrufungen) kann ein solcher ‚Sitz im Leben‘ angenommen werden; aus der lateinischen Literatur ist vor den – christlichen – Hymnen des Ambrosius vor allem das Jahrhundertlied (*carmen saeculare*) des Dichters Horaz zu nennen, das – als Auftragsdichtung – während der augusteischen Jahrhundertfeier (17 v. Chr.) aufgeführt wurde.

Wie schwierig es für uns heute ist, den religiösen Kontext zu berücksichtigen, wird besonders deutlich am Beispiel des griechischen Dramas. Zwar tauchen etwa in der attischen Tragödie häufig genug Götter als Handlungsträger auf, aber im Vordergrund stehe doch – so einflussreiche jüngere Deutungen – das

▷ S. 265ff. Die antiken Menschen über sich  
spielerische Nachdenken über politische Institutionen. Für die Komödie scheint die Diskrepanz noch größer zu sein. Gerade hier zeigt sich, dass die Schwierigkeiten vor allem in der Begrifflichkeit des Beschreibenden begründet sind, seiner, also unserer Unfähigkeit, sich von einem heute gängigen Religionsbegriff zu lösen. Die sakralen Elemente des Dramas – in Athen wie in Sparta oder Rom – sind nicht nur Überbleibsel älterer und mythisch-dunkler Entwicklungsstufen. Nichtdramatische Rituale zeigen mit ihren Elementen von Spott und Spiel durchaus vergleichbare Formen, in einem festen rituellen Rahmen Rangunterschiede und soziale Rolle zu problematisieren und zu relativieren: das Spottlied der römischen Soldaten im Triumph ihres Feldherrn tat das ebenso wie die komisch maskierte und neckende weibliche Figur in der stadtrömischen Prozession der Götterbilder zum Zirkus. Die Maske hat einen sicheren Ort im Kult, im Schmuck wie in der Repräsentation von anderen Götterbildern, lange bevor Theaterdichtung von professioneller Hand betrieben wurde. Aber auch hier sieht man heute gern – in einer romantischen Vorstellung von direkter Inspiration – einen Gegensatz zwischen Berufsdichtern und kultischer Rolle, den es so nicht gab: Gerade Religion ist derjenige kulturelle Bereich, der das stärkste Eigenleben in antiken Gesellschaften gewonnen zu haben scheint. Zugleich wird aber auch deutlich, dass die scharfe Abgrenzung von Religion und Nichtreligion, die sich heute leicht als Aufgabe aufdrängt, kein zentrales Thema antiker Religion war. Antike Theoretiker wie Marcus Terentius Varro (116–27 v.Chr.) hatten keine Schwierigkeit, von einer eigenen ‚Theologie der Dichter‘ zu sprechen.

Die starke Betonung des öffentlichen Rituals hat einen anderen Bereich in den Hinter-

grund treten lassen: ‚Offenbarung‘, das Explizit-Werden göttlichen Willens, gab es über den Bereich der in großen Orakelstätten – wie z.B. Delphi, Dodona, Klaros – oder Oberschichtlichen Priesterkollegien (in Rom: Auguren, *quindecimviri* = ‚Fünfzehnmänner‘) organisierten Erkundung dieses Willens, der Divination, hinaus [NILSSON]. Persönliches Auftreten von Sehern (griech. *manteis*) oder Propheten (lat. *vates*) sowie die schriftliche Verbreitung von Weissagungen beschränkte sich keineswegs auf die jüdisch-christliche Tradition. Während die griechische Überlieferung noch unabhängige Seher wie Teiresias an prominenter Stelle auftreten lässt, hat die römische Überlieferung solche Vorgänger völlig marginalisiert (Marcius, 3. Jh. v.Chr.?) oder in die Vorgeschichte der Oberschichtlichen Kollegien eingebunden (den ‚Augur‘ Attus Navius). Dass sich die in Rom verbrannten ‚Sibyllinischen Bücher‘ aber schnell ersetzen ließen, ja tausende illegaler ‚Sibyllinen‘ konfisziert und verbrannt wurden, wie uns Sueton (*Augustus* 31, 1) berichtet [LATTE, 161], zeigt aber, wie geläufig diese Form religiöser Kommunikation war. Hexametrische Sibyllensprüche stellten ein Medium dar, dessen sich bis in die Spätantike hinein auch Juden und Christen bedienten.

In der ‚Philosophie‘ geheißenen griechischen Denktradition wurden Ansprüche an die Stimmigkeit von expliziten Weltbildern entwickelt, die sich mit den in den religiösen Praktiken implizierten Vorstellungen kaum zur Deckung bringen ließen. Gleichwohl blieben regelrecht atheistische Positionen – der Begriff selbst ist frühneuzeitlich – die Ausnahme, sie formulierten eher das Fehlen bestimmter Typen von Göttern an bestimmten Orten [AUFFARTH 1995]. Im Normalfall wurden Götter in den naturbezogenen Lehrsystemen

▷ S. 264/268ff.  
Die antiken  
Menschen  
über sich

men („Physik“) der Philosophenschulen ‚untergebracht‘, wenn auch zumeist nicht in anthropomorpher Form. Die Epikureer waren hier eine Ausnahme, denn sie konnten auch anthropomorphe Götter – deren Existenz sie durch Träume bewiesen sahen. Allerdings gingen sie zugleich davon aus, dass diese Götter keinerlei Möglichkeit besaßen, auf die Welt einzuwirken. Traditioneller Kult war wohl in allen Schulen, d.h. in den kleinen, kompakten Zirkeln von Anhängern, metaphysisch unerheblich, aber ethisch nützlich und erhebend.

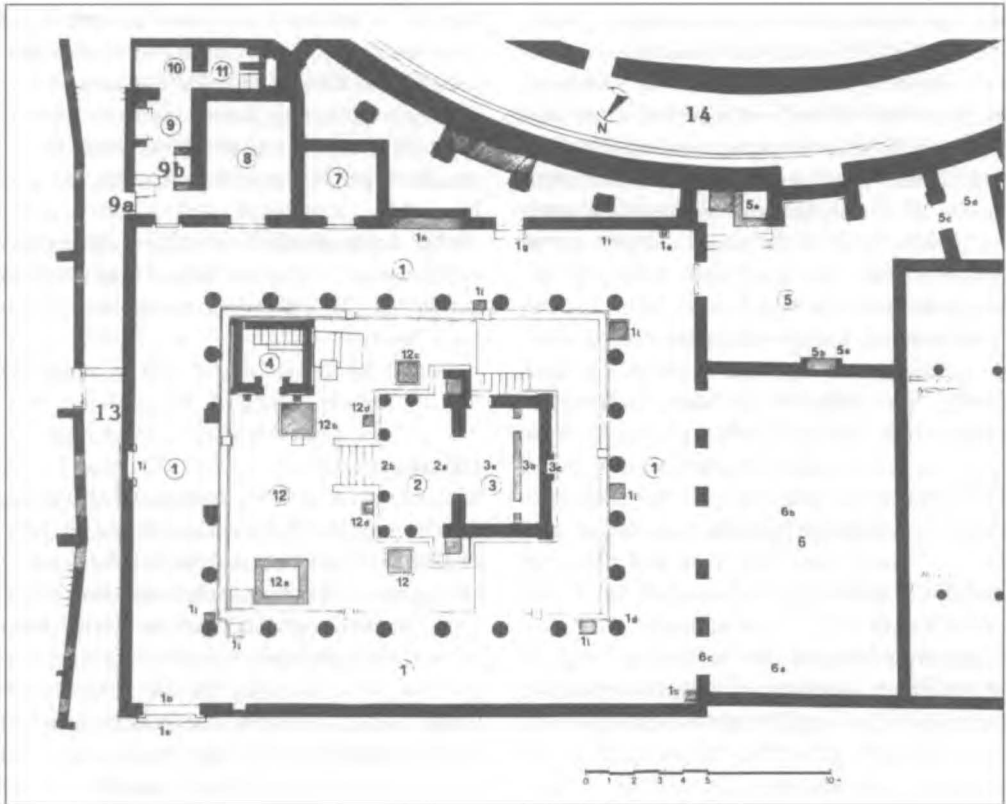
Das Fehlen einer von professionellen Denkern betriebenen Theologie hatte Folgen: Religionsunterricht war unbekannt. Erst Juden und Christen entwickelten dafür systematische Formen, auch wenn man sich über die intellektuelle Tiefe – etwa der Katechese vor und nach der Taufe – keine Illusionen machen sollte: Selbst die massive ‚Beschulung‘ und ‚Bepredigung‘ im Zeitalter der europäischen Konfessionalisierung hinterließ im Bereich abfragbaren Wissens nur geringe Spuren. Dass im antiken Schulunterricht Texte wie die Homerischen Epen oder Vergils *Aeneis* – in Ausschnitten! – gelesen wurden, in denen Götter eine große Rolle spielen, darf nicht als Religionsunterricht missverstanden werden. Vermittelt wurde hier primär eine prestigeträchtige Form literarischer Kommunikation, die sich schließlich auch Christen aneigneten. Um 360 schuf die Gattin des römischen Stadtpräfekten Adelphius, Proba, eine christliche Bibeldichtung in Form eines ‚Cento‘, d.h. einer Dichtung aus der Neukombination von Versen berühmter Poeten, hier: des Vergil.

**Markt der Religionen?** Die Frage nach der Anzahl antiker Religionen bildete den Ausgangspunkt dieses Kapitels. Sie hat sich

angesichts des lokalen Charakters antiker Religion als uninteressant herausgestellt. Doch dem lokalen Charakter der Kulte und Rituale stehen Formen überregionaler Reflexion und Regelungen gegenüber: Literarische Kommunikation, Theologie und Recht vermittelten bei aller Pluralität doch ein gewisses Gefühl der Zusammengehörigkeit. Im lokalen Zusammenhang stellt sich die Pluralität anders dar. ‚Polytheismus‘ wird konkretisiert in einer Vielzahl von Kultorten; diese erscheinen im griechisch-römischen Bereich meist als Tempelanlagen, doch es begegnen auch architektonisch offener gestaltete Heiligtümer, etwa der athenische Zwölfgötteraltar oder verschiedene stadtrömische Haine.

Diese gesamte ‚Infrastruktur‘ wird vom ‚Staat‘ finanziert; die Zuweisung öffentlicher Mittel und Oberschichtliches ‚Sponsoring‘ gehen Hand in Hand. In Anbetracht der krassen Unterschiede in der Vermögensverteilung ändert sich daran selbst dann nur wenig, wenn sich ein Kult großer Popularität erfreut: Zehntausend Tonfiguren aus Massenproduktion, wie man sie leicht in den Tempelarealen der Heilkulte im direkten Umland von Rom finden kann, machen noch keinen reichen Tempel aus, wenngleich sie die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass auch Angehörige der Oberschicht gerade dort ihre Frömmigkeit prestigeträchtig zur Schau stellten.

Kombiniert man derartige religionsökonomische Überlegungen mit den familiären, ethnischen und sozialen Traditionen bestimmter Kulte, wird man an das Modell eines ‚religiösen Marktes‘ erinnert. Dieses Modell zur Erfassung religiösen Verhaltens angesichts einer Vielzahl religiöser Optionen stammt aus der amerikanischen Religionssoziologie und ihrem Versuch, die ‚Theorie rationalen Verhaltens‘ auch für den Bereich der Religion frucht-



Der Plan des **Isisheiligtums** aus Pompeji, vielleicht das besterhaltene seiner Art im ganzen Mittelmeerraum, zeigt den Zustand nach der Restaurierung, die auf das Erdbeben von 62 n.Chr. folgte, bevor der Bau wie die ganze Stadt im Jahr 79 durch den Vesuvausbruch verschüttet wurde. Vorgängerbauten lassen sich aber bis auf die Mitte des 2. Jh.s v.Chr. zurückverfolgen. Zwar nimmt der eigentliche Tempel die zentrale Position ein, die Vielzahl der Neben- und Funktionsräume macht aber deutlich, wie vielfältig die Infrastruktur eines solchen Heiligtums sein musste: Von den Wohn- und Arbeitsräumen des Kultpersonals bis hin zu den Küchen- und Versammlungsräumen der Isisanhänger.

Plan: U. EGELHAAF-GAISER, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart 2000, Abb. 6.

Literatur: Ebd. 185–199.

bar zu machen. Dennoch ist dieses Modell für die Antike nur sehr bedingt anzuwenden. So lassen sich etwa die schnellen Angleichungen zwischen einzelnen Gruppierungen im Dunstkreis der Orphik oder die Aufnahme von weiteren Kulturen in Isisheiligtümer als Strategien zur ‚Kundenbindung‘ verstehen, doch zielten solche Ausgleichsversuche nicht auf Profilierung durch Verschärfung von Konkurrenz. Jenseits aller Ausgleichsversuche gilt jedoch: Der ‚Markt‘ war nicht stabil. Götter selbst wandern nicht, sie sind vielmehr Symbole, Kommunikationsmedien, die ganz unterschiedlichen Kommunikationszwecken dienen müssen, ein durchaus flexibles Zeichensystem, das gerade in dem schwächer strukturierten römischen Göttersystem (‚Pantheon‘) ungewöhnlich erweiterungsfähig war [BEARD/NORTH/PRICE, Bd. 1, 79ff.]. Militärische oder politische Expansion in Athen und sozialer Wandel wie die Herausbildung der Nobilität in Rom führten zu einer Fülle neuer Kulte [PARKER, 152ff.; ZIOLKOWSKI].

Änderungen im Bereich verbreiteter religiöser Praktiken setzten sich langsamer durch. Dazu zählt das Aufkommen von Körperpervotiven seit dem 5. Jh. v.Chr. [VERSNEL] oder der Rückgang des blutigen Opfers im 3. und 4. Jh. n.Chr., letzteres von Gesetzen zwar begleitet, aber nicht initiiert. Für die Kaiserzeit dürfte die Entwicklung neuer Vorstellungen von religiöser Macht die größte Bedeutung besessen haben. Der nur in sehr traditionellen urbanen Zentren wie Rom oder Antiochia verzögerte Rückgang der Relevanz des öffentlichen Raumes und der öffentlichen Legitimation von Macht brachte göttlich legitimierte Autorität mehr und mehr in den Vordergrund. Das Aufsteigen ‚heiliger Männer‘, das Entstehen kultischer Zentren um Märtyrergräber am Rande oder außerhalb der Städte, der Zug in

die Wüste (frühes Mönchtum) oder in ländliche Neusiedlungen (Pythagoreer) gehören in diesen Prozess hinein [BROWN; RÜPKE, Pluralismus]. In diesem Zuge änderte sich auch die Konzeption des Kaisertums durch die Kaiser, die mehr und mehr Religion in einem umfassenden Sinne zu ihrem Herrschaftsreich zählten [FÖGEN]. Es waren diese Kaiser, die dem Imperium Romanum im 4. Jh. durch Ausschluss von Alternativen und in konfessionalisierter Form ‚Religionen‘ verordneten – und das betrifft den Juppiter des Julian (360–363) nicht anders als Konstantin Christos.

▷ S. 90f.  
Die  
Verwandlung  
der Mittel-  
meerwelt in  
der Spätantike

Jörg Rüpke

#### Literatur

- CHR. AUFFARTH, Der drohende Untergang, ‚Schöpfung‘ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches, Berlin 1991.
- DERS., Aufnahme und Zurückweisung ‚Neuer Götter‘ im spätklassischen Athen. Religion gegen die Krise, Religion in der Krise?, in: W. EDER (Hrsg.), Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform, Stuttgart 1995, 337–365.
- M. BEARD/J. NORTH/S. PRICE, Religions of Rome, Bd. 1: A History; Bd. 2: A Sourcebook, Cambridge 1998.
- A. BENDLIN, Looking Beyond the Civic Compromise. Religious Pluralism in Late Republican Rome, in: E. BISPHAM/CHR. SMITH (Hrsg.), Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience, Edinburgh 2000, 115–135.
- DERS., Rituals or Beliefs? ‚Religion‘ and the Religious Life of Rome, in: Scripta Classica Israelica 20, 2001, 191–208.

- J. N. BREMMER, *Greek Religion*, Oxford 1994.
- K. BRODERSEN (Hrsg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Münster 2001.
- P. BROWN, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995.
- W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
- U. EGELHAAF-GAISER, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart 2000.
- U. EGELHAAF-GAISER/A. SCHÄFER (Hrsg.), *Raum und Gruppe. Religiöse Vereine in der römischen Antike*, Tübingen 2001.
- M.-TH. FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt/M. 1993.
- B. GLADIGOW, *Religionsökonomie: Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft*, in: H. G. KIPPENBERG/B. LUCHESI (Hrsg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 253–258.
- H. G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.
- K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- T. LINDERS/B. ALROTH (Hrsg.), *Economics of Cult in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990*, Uppsala 1992.
- J. LINDERSKI, *The Augural Law*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. II, 16, Berlin/New York 1986, 2146–2312.
- J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley 1998.
- M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 Bde., München 3. Aufl. 1967–1974.
- R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- D. S. POTTER, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford 1990.
- J. RÜPKE, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.
- DERS., *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München 2001.
- DERS., *Pluralismus und Polytheismus*, in: A. GOTZMANN/V.N. MAKRIDES/J. MALIK/DERS., *Religiöser Pluralismus in Europa. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*, Erfurt 2001.
- J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rom 1990.
- H. S. VERSNEL (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981.
- G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München 2. Aufl. 1912.
- A. ZIOLKOWSKI, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Rom 1992.