

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: "Religiöse Kommunikation im provinziellen Raum"

Published in: Religion in den germanischen Provinzen Roms
Tübingen: Mohr Siebeck

Year: 2001
Pages: 71 - 88
ISBN: 3-16-147613-1

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Religiöse Kommunikation im provinziellen Raum

JÖRG RÜPKE

1. Historische und methodische Vorbemerkungen

Die Begegnung zweier Kulturen stellt einen komplizierten Prozeß dar, im Falle dessen, was die Römer als Germanien definieren sollten,¹ besonders. Dünne Handelskontakte, das heißt vor allem Importe, gingen der traumatischen Phase der römischen Eroberung voran. Es war vor allem die augusteische Zeit, die die gewaltsame Integration des Rheintals und der niederrheinischen Gebiete sowie des südlich der Donau gelegenen Raumes erreichte. Gemessen an der ursprünglichen militärischen Zielsetzung der Römer wie gemessen an dem kulturellen keltisch-germanischen Substrat des Raumes blieb die Eroberung unvollständig: Das Ergebnis war eine schließlich durch *limites* scharf markierte und hoch militarisierte Grenzzone mit pazifiziertem Hinterland und – die römische Perspektive – einem breiten und mannigfachen ethnischen Bewegungen – bis hin zur ‘Völkerwanderung’ – ausgesetzten ‘Vorfeld’, das erst im Zeitalter der frühmittelalterlichen Ostexpansion des deutschen Teils des Karolingerreiches in die neue Einheit integriert wurde.² Diese komplexen räumlichen Verhältnisse sind auch dann zu berücksichtigen, wenn man sich auf das römische Germanien konzentriert.

Kompliziert werden die räumlichen Unterschiede in den politischen Rahmenbedingungen noch durch den zeitlichen Faktor. G. Woolf hat für Gallien (auch im religiösen Bereich) die scharfe Trennung der formativen Phase einer gallo-römischen Kultur – im wesentlichen die augusteische Zeit und teilweise noch das weitere erste nachchristliche Jahrhundert umfassend – von einer Phase erneuter regionaler Differenzierung der ausgebildeten und in ihrer ‘Romanitas’ unbezweifelten gallo-römischen Kultur

¹ Zum Germanienbegriff in den frühen römischen Quellen siehe ZEITLER 1986; TIMPE 1993; LUND 1995; die Literatur zu diesem Problem ist kaum zu übersehen.

² Zum Problem der Epochenbildung siehe DINER 1985.

nachgewiesen.³ Diese Entwicklungen sind um so schwieriger zu beurteilen, als – im Unterschied zum wachsenden Quellenmaterial keltischer Religion – die Quellen zur Rekonstruktion vor- oder außerrömischer germanischer Religion dünn gesät und oft in ihrer Interpretation hoch problematisch sind.⁴ Wo es sich um literarische Quellen handelt, steht grundsätzlich das Problem des Einflusses der Christianisierung auf die Autoren, ihre Wahrnehmung und Sprache auf der Tagesordnung.⁵ Vor diesem Hintergrund kann es nicht Aufgabe meines Beitrags sein, ein umfassendes Modell der – von der übrigen kulturellen Entwicklung kaum zu trennenden⁶ – religiösen Entwicklung der neuen römischen Provinzen Germaniens zu entwerfen. Der hier vorgelegte Versuch zielt lediglich darauf, auf wenigen, eher allgemeinen historischen und religionsgeschichtlichen Grundannahmen ein Modell zu entwickeln, das für eine erneute Durchmusterung auch isolierter Quellen mögliche Kontexte bietet und so neue Hypothesen generieren kann. Methodisch ist die Perspektive eher individualistisch und trägt damit wenig zur Aufhellung des möglichen Systemcharakters einer neuen Provinzialreligion bei, wird damit aber auch der weniger durch zentrale Direktiven als durch individuelle (wenn auch nicht isolierte) Initiativen charakterisierten Entwicklung gerecht.

2. Religion als Kommunikation

Der Bereich, aus dem ich mein Modell gewinne, ist die Kommunikationstheorie. Hierbei möchte ich nicht mit einem ganz weiten Kommunikationsbegriff arbeiten, der jedes Verhalten von Lebewesen zu ihrer Umwelt als Kommunikation versteht, sondern mit dem von H. Reimann verwendeten: Dieser beschränkt menschliche Kommunikation (unter Rückgriff auf die von A. Schütz entfaltete Phänomenologie der alltäglichen Lebenswelt) auf die Vermittlung von gemeintem Sinn.⁷ A teilt B etwas mit, in der Hoffnung, daß B die (vor allem, aber nicht zwingend) sprachlich kodierte Mitteilung versteht und entsprechend handelt (oder gerade nicht handelt). Insofern Götter gerade in Bezug auf ihre kognitiven Fähigkeiten menschenähnlich konzipierte Sozialpartner darstellen, ist ein Modell auf dieser Grundlage auch für religiöse Kommunikation anwendbar.

³ WOOLF 1998, passim. Vgl. aber KEAY 1995, der für die iberische Halbinsel die besondere Rolle der augusteischen Zeit auch in einer anderen Eroberungschronologie aufgewiesen hat.

⁴ Kurze Übersichten bieten ELLMERS 1992, POLOMÉ 1986 und POLOMÉ 1992.

⁵ Siehe zum Beispiel HULTGÅRD 1993; für Tacitus TIMPE 1995/1.

⁶ Vgl. WOOLF 1998, 218.

⁷ REIMANN 1968, 74.

Aber was ist religiöse Kommunikation? Geht man von einer substantiellen Definition von Religion aus, das heißt, definieren wir Religion über das Vorhandensein, das Umgehen mit Göttern, transzendenten Subjekten, erscheinen als primäre Form religiöser Kommunikation Mitteilungsprozesse zwischen Menschen und Göttern (und umgekehrt). Solche Mitteilungsprozesse – Gebet wäre ein vom Sprachlichen dominiertes Beispiel, Opfer ein anderes – können unter Umständen mehrstufig verlaufen, durch Repräsentanten einer Gruppe oder religiöse Spezialisten verstärkt werden. Aber auch unter einer solchen engen Definition von Religion ist der Bereich der Kommunikation auszudehnen. Kommunikationsbedarf besteht für die Organisation der menschlich-göttlichen Kommunikation: Opfertiere oder anderes Opfermaterial müssen ausgesucht, beschafft und finanziert werden. Kultplätze sind einzurichten und zu unterhalten; religiöse Spezialisten benötigen Ausbildung, interne Abstimmung. Kommunikation findet aber auch im außeralltäglichen Raum des Rituals, eines Festes statt, und dabei muß nicht immer die Rede von Göttern sein. Indes erreichen wir damit auch eine Grenze, solange wir eine substantielle Definition von Religion zugrundelegen.

In einem funktionalistischem Ansatz wäre Religion als Kontingenzbewältigung, als Mittel der Orientierung in der Welt oder System der Sinnstiftung zu definieren. Unter dieser Voraussetzung bewegte sich religiöse Kommunikation auch jenseits von substantiell identifizierbarer Religion: Man könnte etwa an Literatur denken, im nichtsprachlichen Bereich vielleicht an Sepulkralkunst.

Kommunikationstheoretisch – und ich versuche jetzt, nach dem Überblick über *mögliche* Formen religiöser Kommunikation, zu den erhaltenen Quellen zu kommen – handelt es sich bei den zuletzt genannten Formen um die Signale sekundärer Kommunikation. Eine solche ist durch zeitliche und/oder räumliche Distanz und das Überschreiten von Primärgruppen als Träger der Kommunikation gekennzeichnet. Daraus ergibt sich auch das Bedürfnis nach materieller Sicherung des Signals, was für die face-to-face-Situation der Primärkommunikation in 'natürlichen' Gruppen wie Familien (oder was eine Kultur sonst an 'natürlichen' sozialen Nahbeziehungen schafft) überflüssig ist. Dieses Merkmal der Sekundärkommunikation sichert nun aber auch jene Quellen, die unser Bild zeitlich entfernter Kulturen, konkreter: der antiken Religion bestimmen: Weihinschriften, aber auch schriftlose Votivgaben. Mit diesen Artefakten erhalten wir die Zeugnisse einer Kommunikation, die als so distanziert kopiert worden ist, daß sie derartige Kommunikationsverstärker verwendet.

Typisch für die Sekundärkommunikation ist auch eine andere Tatsache, die häufig auf religiöse Kommunikation zutrifft: Es existiert eine Zuhörerschaft, es existieren Beobachter der Kommunikation, der kommunikative

Akt ist öffentlich. Diese Konstellation kann vom Adressanten, von demjenigen, von dem die Kommunikation ausgeht, antizipiert, in sein eigenes Kommunikationsverhalten einkalkuliert werden. Es ist kein Geheimnis, daß die Attraktivität vieler Inschriftengattungen genau darauf beruht, daß der Text nicht nur von der Gottheit, sondern auch von anderen gelesen wird. Ein radikal reduktionistischer Ansatz würde hier von vornherein nur zwischenmenschliche Kommunikation identifizieren; der hier verfolgte Ansatz betrachtet die Funktion eher als untergeordnet gegenüber der Intention, dem subjektiv gemeinten Sinn.

Methodisch klingt das bisher Gesagte sehr individualistisch. Aber es ist ja auch richtig, daß soziale Systeme aus einzelnen Handlungen aufgebaut werden, Kommunikationssysteme aus einzelnen Kommunikationsakten: Das ist der formierende Aspekt jeder Handlung. Was das Chaos verhindert, sind die Erwartungen, die der Adressant nicht nur an den Adressaten hat. Vielmehr weiß der Adressant auch um die Erwartungen, die der Adressat an ihn hat. Hier kommen dialektisch also sofort wieder Prozesse und Strukturen, Handlungstraditionen, Institutionen in den scheinbar individuellen Handlungsspielraum hinein.

Kommunikation läßt sich also – das ist die Folgerung aus diesen Überlegungen – nur unter Berücksichtigung der Kommunikationsbedingungen analysieren, nur unter Berücksichtigung der Frage, welche Codes dem Adressanten subjektiv zur Verfügung stehen: Medien also, die er internalisiert – die Muttersprache etwa – oder situativ zur Hand hat – ein herumliegendes Wörterbuch. Zu berücksichtigen ist aber auch, welche Reaktionserwartungen der Adressant an seine Adressaten (und etwaigen Beobachter – ich vermeide das Wort Öffentlichkeit) hat. In dieser Fassung bietet ein Kommunikationsmodell den Vorteil, nicht nur die Gleichgewichtsstrukturen eines Systems zu rekonstruieren, sondern auch Modifikationen, Impulse aus individuellen Abweichungen, individuellen Innovationen zu erfassen. Und das ist gerade für die starken Veränderungen, für die Perioden beschleunigten sozialen Wandels wichtig, die hier im Mittelpunkt des Interesses stehen.

3. Ein Kommunikationsmodell

Ich beginne die Vorstellung des Kommunikationsmodells für eine Gesellschaft in einem Fließgleichgewicht mit geringer Schwankungsbreite. Das zentrale Geschehen religiöser Kommunikation ist in der horizontalen Mittelachse dargestellt: Ein menschlicher Adressant kommuniziert mit einem

göttlichen Adressaten.⁸ Die Probleme, die damit verknüpft sind, verbergen sich zum größten Teil unter dem Begriff des 'Mediums'. Nach H. Reimanns Stufenschema⁹ wären für den 'technischen' Bereich der Kommunikation folgende Aspekte zu unterscheiden:

3.1 Signalübertragung

Beten erfolgt typischerweise laut. Auch dort, wo die Nähe zur Gottheit nicht allein durch die Kultstatue konstituiert wird,¹⁰ spielt die Wahl des richtigen Ortes und der richtigen Zeit vielfach eine Rolle.¹¹ Schließlich kann es der Inanspruchnahme eines Spezialisten zur richtigen 'Chiffrierung' bedürfen: Kultische Kompetenz mag eingeschränkt sein und der Vorlagen – man denke im römischen Bereich an das *verba praeire* – oder sogar der Stellvertretung bedürfen.¹² Kommunikation – das liegt aber schon außerhalb des methodischen Zugriffs über das Individuum – bedarf der Organisation und wird primär als organisierte erfolgreich sein.¹³

3.2 Informationsvermittlung, das heißt:

Übertragung verstehbarer Informationseinheiten

Der zuletzt genannte Punkt leitet bereits zum zweiten Aspekt über. Den optimierten Rahmenbedingungen des Kommunikationsversuchs muß die technisch korrekte Organisation der Botschaft entsprechen. Dazu gehört die Verwendung korrekter sprachlicher Formeln,¹⁴ die geordnete Durchführung von Ritualen, das heißt selbst schon stereotypisierten Handlungssequenzen,¹⁵ und das korrekte Verhältnis von Sprechen und Handeln. Nur so entsteht intellegible Kommunikation.

⁸ Für eine nähere Analyse dieser Achse und eine darauf bezogene Elaborierung des Kommunikationsmodells siehe RÜPKE 2000.

⁹ REIMANN 1968, 89 ff.

¹⁰ Zur Pragmatik von Götterbildern in antiken Religionen siehe GLADIGOW 1986; GLADIGOW 1990/2; GLADIGOW 1994.

¹¹ Anhand der datierten Weihinschriften hat HERZ 1975 gezeigt, daß die Restriktionen in diesem Bereich sehr gering waren; dennoch können bestimmte Daten für bestimmte Kultakte blockiert werden (siehe etwa RÜPKE 1995, 523 ff.; 563 ff.; vgl. LAMBERTI 1993, 181-183 zu den Munizipalgesetzen).

¹² Expertenwissen spielt im magischen Bereich eine besondere Rolle und führt zu teilweise eigenartigen kommunikativen Konstellationen, siehe GRAF 1996, 188 ff.

¹³ Siehe BAACKE 1973, 55.

¹⁴ Zur religiösen Formelsprache siehe NORDEN 1913.

¹⁵ Zum Ritualbegriff siehe BURKERT 1979.

3.3 Kontaktherstellung durch Schlüsselreiz

Gebet wird viel, gesprochen noch mehr. Soll der Kommunikationsversuch Erfolg haben, muß der Empfänger überhaupt in der Lage sein, aus der Vielzahl ungerichteter oder fehlgerichteter Kommunikationsakte die für ihn bestimmte Botschaft (Adresse) herauszuhören. So gewinnt der Name der Gottheit, gegebenenfalls spezifiziert durch lokale oder funktionale Epitheta,¹⁶ große Bedeutung: durch eine spezifische Anrede kann der Adressant am ehesten den Adressaten aufmerksam machen. Daneben gibt es auch andere Formen der Vereindeutigung: die Ortswahl etwa oder deiktische Gesten wie das Berühren einer Kultstatue. Darüber hinaus kann man auch Opfer, das Töten eines Tieres oder die Versenkung einer anderen Gabe,¹⁷ als Kommunikationsakte verstehen, die einseitig auf das Irreversibelmachen der Kommunikation zielen.

3.4 Bedeutungsvermittlung, Kommunikation im eigentlichen Sinne

Schließlich muß der Empfänger die Signale dechiffrieren. Nur aus verstandenem Sinn ergibt sich die vom Adressanten antizipierte Aktion des Adressaten. Rituelle Elemente wie die technische Analyse des Opfertiers in der *litatio*¹⁸ können angesichts des fehlenden face-to-face-Kontaktes das Gelungensein der Kommunikation absichern. Im übrigen bildet erst die – im Falle von Bitritualen – erfolgte göttliche Leistung den Beweis für das Gelungensein der vorangehenden Kommunikation; deren temporäres Ausbleiben muß allerdings noch keine Falsifikation darstellen, da es sich ja nur um einen Zeitaufschub handeln kann. Schon hier wird erkennbar, daß gerade religiöse Kommunikation einen Bereich darstellen kann, in dem aufwendige Kommunikationstechnologie (in sprachlicher, ritueller und materieller Form) attraktiv sein kann.

In der voranstehenden Konkretisierung des Reimann'schen Stufenmodells der Kommunikation für religiöse – genauer: menschlich-göttliche Kommunikation – wurde mehrfach der Begriff 'korrekt' verwendet. Er signalisiert, daß der als Individuum kommunizierende Adressant auf gesellschaftliche Wissensvorräte zurückgreifen muß, wenn er die Chance, erfolgreich zu kommunizieren, erhöhen will. Das hier einschlägige Wissen bezeichne ich als 'Symbolsystem'. Es ist teils durch Sozialisation angeeignet worden (wobei eine sekundäre Sozialisation in Form von 'Religions-

¹⁶ GLADIGOW 1975 erläutert diese Technik und stellt weitere Formen des Umgangs mit Namen vor.

¹⁷ Versenkungsoffer oder neutraler: Deposite spielen gerade für den nordmittel- und nordeuropäischen Raum eine wichtige Rolle. Siehe GLADIGOW 1984 und HAYNES 1997.

¹⁸ Dazu demnächst die Arbeit von NASSE 1999.

unterricht' weitestgehend ausfällt),¹⁹ teils wird es durch religiöse Spezialisten zur Verfügung gehalten.²⁰

Teil des Wissensvorrates ist die richtige Wahl der Götter. In den ausgebildeten Polytheismen der antik-mediterranen Poleis wurde in diesem Bereich individuelle Kompetenz recht hoch gehalten.²¹ Die Funktionsspektren der einzelnen Götter waren breit, ihre Kombinierbarkeit sehr hoch. Das muß nicht der Regelfall für ein polytheistisches System sein. Über den Polytheismus des eisenzeitlichen Germaniens ist wenig bekannt, Caesar berichtet eine – für ihn – extreme Reduktion auf Sonne, Mond und Feuer (Vulcanus).²² Möglicherweise schrieben die germanischen Gruppen ihren Göttern ein festes Funktionsspektrum zu, ein System, das ergänzt worden sein könnte durch (stammes-)externe Zentralheiligtümer mit 'Springer'-Funktion; der (negative) Zusammenhang mit Urbanisierungsprozessen könnte für solche Differenzen verantwortlich sein.

Analytisch sind auch die Götter als Teil des Symbolsystems aufzufassen, aber subjektiv stehen sie für den Adressanten auf einer anderen Ebene. Daraus resultiert der in der Graphik sichtbare Zwischenraum, der ein 'empirisches' Element zuläßt: Der Erfolg der Kommunikation – des Wunsches, des Gelübdes – hängt auch von der Wahl des richtigen Gottes ab; die Kommunikation kann scheitern. Unsere Zeugnisse indes sind – das ist immer wieder zu betonen – in der Regel Zeugnisse gelungener Kommunikation, erfüllter Wünsche und Gelübde.

Für die weiteren Überlegungen zu religiöser Kommunikation unter den Bedingungen interkultureller Kontakte gewinnt der Rahmen des bisher behandelten Kommunikationsverhaltens Bedeutung. Religiöse Handlungen sind vielfach öffentlich, oft konstituieren sie bestimmte Öffentlichkeiten.²³

¹⁹ Siehe CANCIK 1973 zu den Grenzen; allgemein GLADIGOW 1997. Für die Antike ist die beste Materialsammlung zur religiösen Sozialisation von Kindern durch Teilnahme und Mitwirkung an Ritualen noch immer BRELICH 1969.

²⁰ Eine den Druiden in Funktion und Wissensmonopolisierung vergleichbare Personengruppe ist für Germanien nicht belegt; Caesar formuliert explizit: *neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student* (Caes. Gall. 6, 21, 1).

²¹ Siehe GLADIGOW 1990/1.

²² *Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam. reliquos ne fama quidem acceperunt* (Caes. Gall. 6, 21, 2). – Zur Diskussion des germanischen Göttersystems (?) siehe POLOME 1986, 277 ff.; 289 ff.; zur Frage einer germanischen Trias siehe schon die Diskussion von HELM 1913, 352–355. Vgl. WOOLF 1998, 213 für den Versuch, das gallische 'Pantheon' analog zu den römisch-griechischen Panthea zu beschreiben. Aufbauend auf den Arbeiten von A. Brelich hat MORA 1995 Kriterien für eine Typologie der Polytheismen entwickelt. Auf Germanien angewandt, wäre sowohl das Fehlen einer 'cultura templare' als auch des griechischen Systems eines geordneten Kerns großer Götter zu vermerken.

²³ Für die Antike kann von 'Öffentlichkeit' nur im Plural, als von je bestimmten Kommunikationsräumen, gesprochen werden. Die (politische) Öffentlichkeit im heutigen

Daraus ergeben sich Konsequenzen für den Adressanten. Dieser kommuniziert nicht nur in einer bestimmten Rolle – etwa als Vorsteherin eines Familienverbandes, als Krieger oder Angehöriger der Führungsschicht. Mit einem bestimmten religiösen Handeln definiert er auch seine Position in der Gesellschaft, sei es im aktiven (und vielleicht sogar subversiven) Sinne, sei es als bloße Übernahme der ihm zugeschriebenen Position. Für die antiken Religionen kann man dabei weitgehend (durchaus nicht immer) von einer Identität der sozialen, politischen und religiösen Position ausgehen.

4. Kulturelle Kontakte

Im zweiten Schritt ist das Modell nun zu komplizieren, um die Veränderungen der Kommunikation in Gesellschaften zu untersuchen, die starken Einflüssen von einer anderen Kultur ausgesetzt sind. Wie genau diese Einflüsse aussehen, ist auf dieser Abstraktionsebene unerheblich. Grundsätzlich wird der Fortbestand der lokalen Gesellschaft angenommen, die einflußnehmende Kultur ist entfernt und allenfalls durch eine Minderheit von Personen präsent. Die Verhältnisse in einem römischen Legionslager in der Germania lassen sich damit nicht beschreiben.

Für die Träger interkultureller Kontakte sind Typologien entwickelt worden, die hier nicht in extenso referiert werden sollen.²⁴ Wichtig scheinen mir für den hier im Mittelpunkt stehenden Bereich vor allem drei Typen. Zum einen der 'Grenzgänger', der in beiden Kulturen verankert ist und entsprechende kulturelle Kompetenzen besitzt und gegebenenfalls vermitteln kann. Der germanische Offizier im römischen Heer, Arminius, bietet dafür ein gutes Beispiel.²⁵ Sodann der 'marginal man', der lokal residiert, aber sich auf eine andere Kultur hin orientiert und somit nicht mehr voll in der lokalen Kultur integriert ist. Entsprechend führt er Fremdes nicht als Neues, sondern Exotisches vor. Auch hier kann man an römisch Bedienstete denken. Schließlich, als Resultat einer Überschichtung, Inhaber politischer Führungspositionen, die Mitglieder der fremden Kultur, aber lokal präsent sind (wie Angehörige der Provinzialverwaltung): Sie können angefeindet, aber auch umworben werden, im einen Fall durch explizite Ablehnung von Elementen oder Praktiken, die ihrer Kultur zugeordnet werden, im anderen Fall durch die demonstrative Annahme gerade solcher Praktiken, seien sie technisch besser oder nicht.

Sinne ist im wesentlichen ein Produkt des neuzeitlichen Bürgertums im prägnanten Sinne einer herrschaftskritischen Gegen-Öffentlichkeit (HABERMAS 1990).

²⁴ Siehe etwa REIMANN 1968, 142-170.

²⁵ Zu diesem und zum folgenden Typ siehe REIMANN 1968, 155-157.

Intensiverer Kontakt mit einer fremden Kultur hat zur Folge, daß sich der Horizont lokalen Handelns weitet. Zwei Entwicklungen scheinen mir dabei typisch zu sein: Zum einen führt die Erweiterung der *signifikanten Welt*²⁶ zur Notwendigkeit, die eigene Gesellschaft in der neuen Welt neu positionieren zu müssen. So etwas kann über die Konstruktion mythischer Verwandtschaften geschehen – ein Weg, den die Griechen oft beschritten haben²⁷ – oder über Entwürfe von Fortschritt und Sukzessionen – ein Weg, der in der jüdischen und christlichen Geschichtstheologie eine wichtige Rolle spielte.²⁸ Auf jeden Fall ist zumindest für einen Moment ein Bedarf an klarer Verhältnisbestimmung und politischer Identifizierung der fremden Kultur gegeben – auch wenn die Begegnung nicht traumatisch gewesen sein mag (was aber für 'intensiven Kontakt' den Regelfall dargestellt haben dürfte).²⁹

Diese Entwicklung betrifft insbesondere die politische Führungsschicht, deren Legitimationsrahmen am stärksten betroffen worden war. Das Problem kann im Wegfall kriegerischer intertribaler Konflikte und entsprechender Chancen zum Prestigegewinn liegen (so sicher für Gallien),³⁰ es kann aber auch im Auftreten kultureller Alternativen liegen, die im neuen 'Welthorizont' prestigeträchtig sind.³¹ Die notwendige Neuorientierung kann zur Desintegration einer lokalen Elite, sie kann aber auch zur Neuformierung in großer personeller Kontinuität führen: Die historischen Fälle im Raum des römischen Imperium füllen das Kontinuum zwischen beiden Polen aus. Auch diese Reaktionen bestimmen, wie schnell die Dif-

²⁶ Daher setze ich 'intensiveren Kontakt' voraus. Für gelegentliche Kontakte mit 'Exoten' reicht die Konstruktion einer die eigene strukturierte Welt umgebenden Grauzone aus.

²⁷ Siehe zum Beispiel SCHEER 1993. Zur griechischen Integrationskapazität siehe zusammenfassend FUNCK/GEHRKE 1996. Die Einbindung der Römer in die griechische Geschichte scheint viel mehr ein Gesprächs- und Orientierungsangebot von Griechen als der Anschlußversuch von Römern gewesen zu sein (siehe GRUEN 1992, 50 für die trojanische Herkunft der Römer).

²⁸ Siehe zum Beispiel MILLAR 1997.

²⁹ Am Beispiel des Herrscherkultes hat MELLOR 1992 hervorgehoben, wie sich der lokale Charakter, und das heißt auch: die Regionalisierung von Religion, mit einer Bereitschaft, die eigene Lokalreligion zu verändern, verbindet. Zu den internen Konsequenzen konflikthafter Begegnung vgl. FERGUSON/WHITEHEAD (EDS.) 1992.

³⁰ WOOLF 1998, 29 ff.

³¹ Das war insbesondere das Problem der römischen Führungsschicht des 3. und 2. Jahrhunderts v. Chr. Der Rückgriff auf diese Prestige spendende Kultur kann dabei ganz ohne die Intention, mit ihren Vertretern Kommunikation herzustellen, erfolgen: FREYBERGER 1998, 105-107 hat etwa für die römischen Architekturzitate an den frühkaiserzeitlichen Bauten Petras Präsentation von Wohlstand in der Binnenkommunikation als zentrales Motiv plausibel gemacht.

ferenz von 'fremd und eigen', 'römisch und indigen' zu 'neu und alt' wird.³²

Die zweite Folge besteht in der Zunahme an sozialer Differenzierung. Schon für die Differenzierungsprozesse im früheisenzeitlichen Latium läßt sich zeigen, welche enorme Bedeutung die Existenz auswärtiger Kontakte für die soziale Differenzierung hat, die zur Ausbildung von 'Adel' und zum Aufbrechen umfassender Familiensolidarität führt.³³ Sofern es nicht zu extremen Überschichtungsprozessen (mit der Folge der Entdifferenzierung) kommt, dürfte Zunahme sozialer Differenzierung regelmäßige Folge des ungleichmäßigen Zugangs zu neuen materiellen und symbolischen Ressourcen sein. Dabei bilden diese Ressourcen den materiellen Grund für weitere Differenzierung und bieten zugleich die Mittel, die Medien, alte und neue Differenzierungen verstärkt darzustellen.

Vor diesem Hintergrund ist nun der engere Bereich religiöser Kommunikation zu betrachten. Auf zwei Bereiche möchte ich mich dabei konzentrieren: auf die Ausweitung des Symbolsystems zum einen und sein Verhältnis zur Gesamtgesellschaft zum anderen. Beides steht nicht unverbunden nebeneinander, läßt sich aber auch nicht in ein kausales Verhältnis zueinander setzen.

4.1 Zunahme des Wissensvorrates

Die intensivierten Kontakte führen zu einer Zunahme³³ des gesellschaftlichen Wissensvorrats, zu einer Ausweitung des Symbolsystems im religiösen Bereich. Das ist durch die Präsenz neuer Formen (Kulte/Götter, Riten, Praktiken) gegeben, möglicherweise aber auch durch den Anschluß an schriftliche Wissensspeicher, im Falle Roms wohl eher in der Form von poetischen Texten als von einschlägiger Fachliteratur.³⁴ Zugleich wird durch die schiere Addition, unter Umständen zudem durch selektive Zerstörungen oder Unterdrückungen von Heiligtümern und rituellen Praktiken (Menschenopfer) der Plausibilitätshorizont für einzelne Bestandteile traditioneller Religion in Frage gestellt. Lokal könnte dem durch erhöhte Kontrolle durch religiöse Spezialisten begegnet werden, aber gerade die Zurückdrängung spezifisch religiöser Autorität ist typisch für Rom; für die

³² Zum Problem der 'politischen Identität' siehe FLAIG 1995, besonders 59; für die hellenistische Welt BULLOCH (ED.) 1993 mit der Rezension von G. WEBER in: *Klio* 79 (1997) 230-233.

³³ Siehe BIETTI SESTIERI 1992 und SMITH 1996.

³⁴ Hier ist etwa an die aitiologisch interessierte augusteische Dichtung, verstärkt noch durch Kommentare, zu denken. Ein Beispiel für höchstwahrscheinlich literarische Rezeption liefert der Vertumnuskult im Trierer Kultbezirk des Altbachtals (SCHEID 1995, 106), ein anderes die metrische Weihinschrift für Larunda und Mars aus Regensburg (LAVAGNE/GSCHAID 1996).

traditionelle Führungsschicht ist Traditionalismus nur eine, und zwar präkäre Strategie in der gegebenen Situation.

Die erhöhten Wahlmöglichkeiten führen damit zu erhöhter Unsicherheit. Jedes Problem steht dabei in der doppelten Zuordnung von fremdeigen und sachlogisch (religiös) richtig(er)-falsch: Die schwierigen Bedingungen religiöser Kommunikation veranlassen mich, dem zweiten Gesichtspunkt einiges Gewicht zumessen. Die erhöhte Unsicherheit führt zu einem gesteigerten Begründungsbedarf von Wahlentscheidungen. Das häufige Vorkommen von *ex-visu*-Dedikationen ist möglicherweise eher eine intensivierte Legitimationsfigur unter Kontaktbedingungen als ein irgendwie gegebene lokale Tradition. Auch in Götternamen mag sich die gesteigerte Kontingenz von rituellen Zuordnungen widerspiegeln: Ein Beinamen wie Mercurius Moccus (was keltisch 'Schwein' bedeutet)³⁵ oder ein Gottesname wie Saxnôte (worin 'Rind' stecken könnte)³⁶ könnten weniger dazu dienen, einen Gott näher aus Eigenheiten seines Kultes zu beschreiben, als umgekehrt den Kult aus dem Gottesnamen zu legitimieren – zugegebenermaßen Spekulationen, die der Absicherung durch weitere Befunde bedürfen.

4.2 Integrationsproblematik

Im Extremfall, den die zweite Graphik berücksichtigt, kommt es zu einer Desintegration der lokalen Kultur durch die veränderte politische Zugehörigkeit, die erhöhte soziale Differenzierung (mit ihrem erhöhten Legitimationsbedarf und den veränderten Legitimationsmöglichkeiten) und den raschen Wandel in der materiellen Kultur. Religion 'paßt' dann nicht mehr, unabhängig davon, ob sie vorher erkennbar integrierende Funktion hatte. Als typischerweise stark profiliertes gesellschaftliches Teilsystem³⁷ würde dann die Ausdifferenzierung von Religion besonders stark (und sei es vorübergehend) vorangetrieben.

Aus der Sicht des kommunizierenden Individuums wird die religiöse Kommunikation in ihrem Öffentlichkeitsaspekt durch die Orientierungs- und Integrationsproblematik belastet. Politische, soziale und insbesondere religiöse Position sind nicht mehr unbedingt identisch. Damit werden entsprechende Identifizierungen von Elementen des Symbolsystems virulent:

³⁵ CIL XIII 5676 = ILS 4603. – SPICKERMANN 1994, 287 f.

³⁶ Von altnordisch *naut* (Rind als Schlacht tier). Diese Erwägung H. Birkhans steht gegen die übliche Deutung des Gottesnamens als 'Sachsgenosse', das heißt Stammesgott der Sachsen. Zur Diskussion siehe POLOMÉ 1986, 285; siehe auch 291. Die Quelle ist erst frühmittelalterlich.

³⁷ Zum Differenzierungsvorsprung gerade von Religion siehe GLADIGOW 1993, 1998; GLADIGOW 1998; RÜPKE 1996.

‘Was ist römisch?’ (Beteiligung am Kaiserkult). ‘Was ist Oberschichtlich?’ (Dedikation eines Tempels). Nicht die tatsächliche Herkunft der Praktik, sondern ihre Wahrnehmung und die antizipierte Wahrnehmung Dritter ist das Entscheidende. Eine Reaktion auf derartige Unsicherheiten ist überprägnantes Kommunikationsverhalten.³⁸ Erfolgreiche Kommunikation wird verschriftlicht, das heißt, Inschriften nehmen zu. Zweisprachige Namen werden vergeben.³⁹ Soziale Räume und Orte der religiösen Kommunikation werden wichtiger, Religion wird monumentalisiert, Kultpraktiken werden entlang der Linie männlich-weiblich differenziert.⁴⁰

Mit solchen Reaktionen gewinnt das vor der ursprünglichen Folie desintegrierende Verhalten formierende Kraft, insofern als es neue Integrationsebenen sucht. Es wäre zu bedenken, ob man erst in dieser zweiten Phase von ‘Provinzialreligion’ sprechen sollte; erst jetzt jedenfalls dürften sich präzise regionale Traditionen stabilisieren und den Charakter eines geordneten Systems annehmen, in dem ‘germanische’ und ‘römische’ Elemente nicht mehr gegeneinander aufzurechnen sind.⁴¹

5. Epilog

Was ich hier entwickelt habe, war der Versuch, einfache Modelle und Beobachtungen der soziologischen Kommunikationsforschung fruchtbar zu machen. Die Hauptpunkte auf der theoretischen Ebene bestanden in der wissenssoziologischen Deutung der religiösen Kommunikationsmedien und der Verknüpfung mit der Integrationsproblematik unter den Bedingungen beschleunigten sozialen Wandels; daran könnte eine erneute Diskussion des Konzeptes der Polisreligion anknüpfen.

Deutlich geworden ist die Bedeutung der zeitlichen Sequenz der Ereignisse. Stellt man sich Kultur als ein kompliziertes System vor, das einen (sicher immer labilen) Gleichgewichtszustand erreichen will, wird man sich gerade für Germanien die religiöse Entwicklung als sehr ungleichmä-

³⁸ Dazu REIMANN 1968, 127.

³⁹ Vgl. die Feststellung von GREEN 1992, 74, daß ‘Synkretismus’ häufig „a self-conscious intellectual exercise“ war. Der taciteische Begriff der *interpretatio Romana*, der, beginnend mit der von G. Wissowa angeregten Dissertation von RICHTER 1906, so häufig als Interpretament benutzt worden ist, verdeckt die Fülle möglicher Formen und Intentionen der Begriffsbildungen und läßt sich auch durch einschränkende Definitionen kaum noch als Begriff der Beschreibungssprache retten.

⁴⁰ Siehe etwa SPICKERMANN 1994, DERKS 1992 und (für Gallien) DERKS 1998.

⁴¹ Dem Plädoyer von W. Spickermann für eine Analyse der Religion der germanischen Provinzen in römischer Zeit ist insofern zuzustimmen. Dieser Eindruck wird auch durch die Untersuchungen etwa für Gallien (WOOLF 1998) oder – in kleinerem Raum – Galizien (NICOLS 1987, 150 f.) bestätigt.

Big, ja sprunghaft vorstellen. Ob sich eine entsprechend präzise Chronologie je erreichen lassen wird, ist angesichts der Quellenlage eher zurückhaltend zu beurteilen.⁴² Aber gerade deswegen ist es wichtig, sich klar zu machen, daß nicht jedes Übergangsphänomen schon ein provinzielles Spezifikum darstellen muß.

Bibliographie

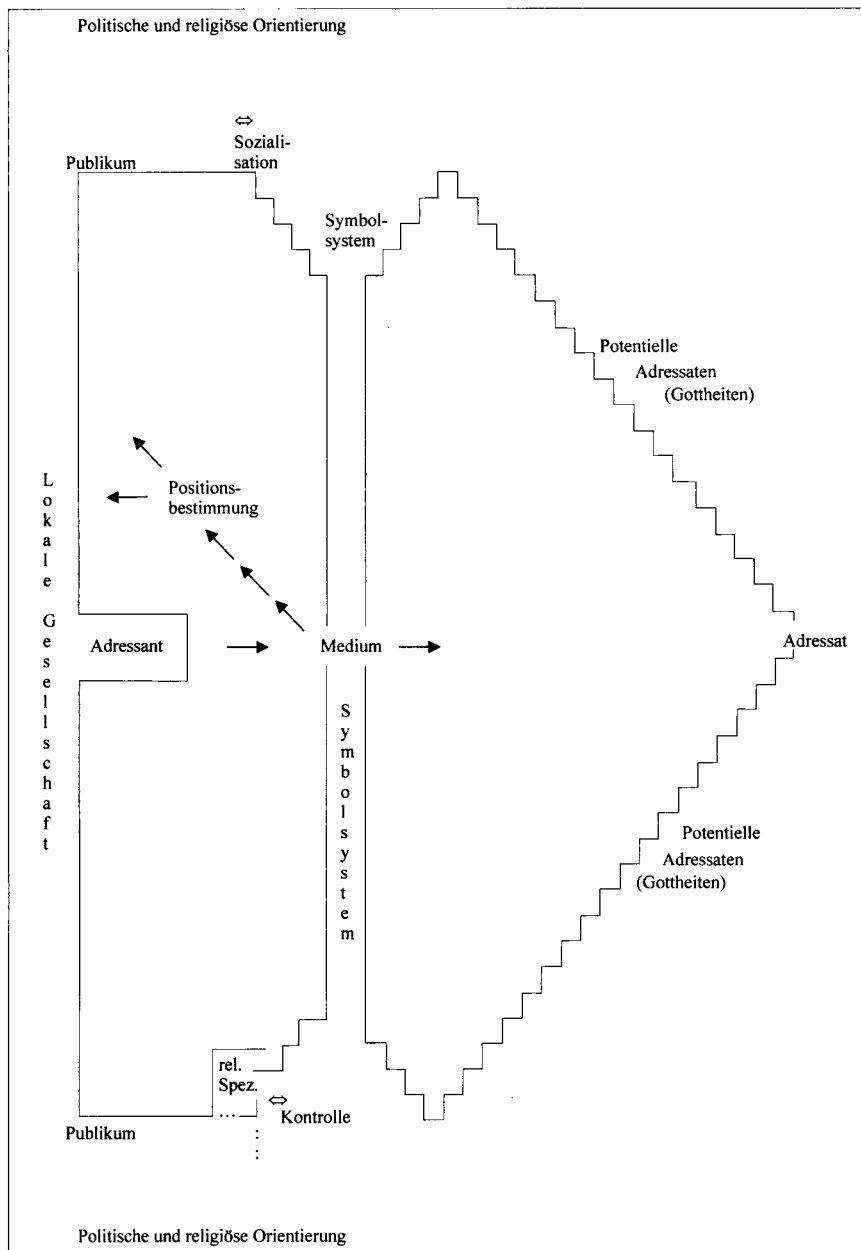
- AHLBÄCK, T. (ED.) 1993. *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, 13.08.-16.08.1991.* Åbo/Stockholm.
- BAACKE, D. 1973. *Kommunikation und Kompetenz: Grundlegung einer Didaktik der Kommunikation und ihrer Medien.* München.
- BATSCH, C./U. EGELHAAF-GAISER/R. STEPPER (HRSG.) 1999. *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 1.* Stuttgart.
- BECK, H. (HRSG.) 1986. *Germanenprobleme in heutiger Sicht. Ergänzungsbd. RGA² 1.* Berlin/New York.
- BECK, H./D. ELLMERS/K. SCHIER (HRSG.) 1992. *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme. Ergänzungsbd. RGA² 5.* Berlin/New York.
- BIANCHI, U. (ED.) 1994. *The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 03.09.-08.09.1990. Storia delle religioni 8.* Roma.
- BIETTI SESTIERI, A. M. 1992. *The Iron Age Community of Osteria dell'Osa. A Study of Social-Political Development in Central Tyrrhenian Italy. New Studies in Archaeology.* Cambridge.
- BINDER, G./K. EHLICH (HRSG.) 1997. *Religiöse Kommunikation: Formen und Praxis vor der Neuzeit. Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum 6. Bochumer altertumswissenschaftliches Colloquium 26.* Trier.
- BRELICH, A. 1969. *Paides e parthenoi. Primo volume. Incunabula graeca 36.* Roma.
- BRODERSEN, K. (HRSG.) 2000. *Aspekte religiöser Kommunikation in antiken Gesellschaften.* Paderborn.
- BRUGGER, W./S. HUSTER (HRSG.) 1998. *Der Streit um das Kreuz in der Schule: Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 7.* Baden-Baden.
- BULLOCH, A. W. (ED.) 1993. *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World. Papers Presented at a Conference Held 07.04.-09.04.1988 at the University of California at Berkeley. Hellenistic Culture and Society 12.* Berkeley.
- BURKERT, W. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Sather Classical Lectures 47.* Berkeley.
- CANCIK, H. 1973. „Römischer Religionsunterricht in apostolischer Zeit. Ein pastoralgeschichtlicher Versuch zu Statius, Silve V 3, 176-184“. In: *Wort Gottes in der Zeit: Festschrift für K. H. Schelkle.* Düsseldorf. 181-197.
- CANCIK, H./J. RÜPKE (HRSG.) 1997. *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion.* Tübingen.

⁴² Vgl. NICOLS 1987, 150 für Galizien.

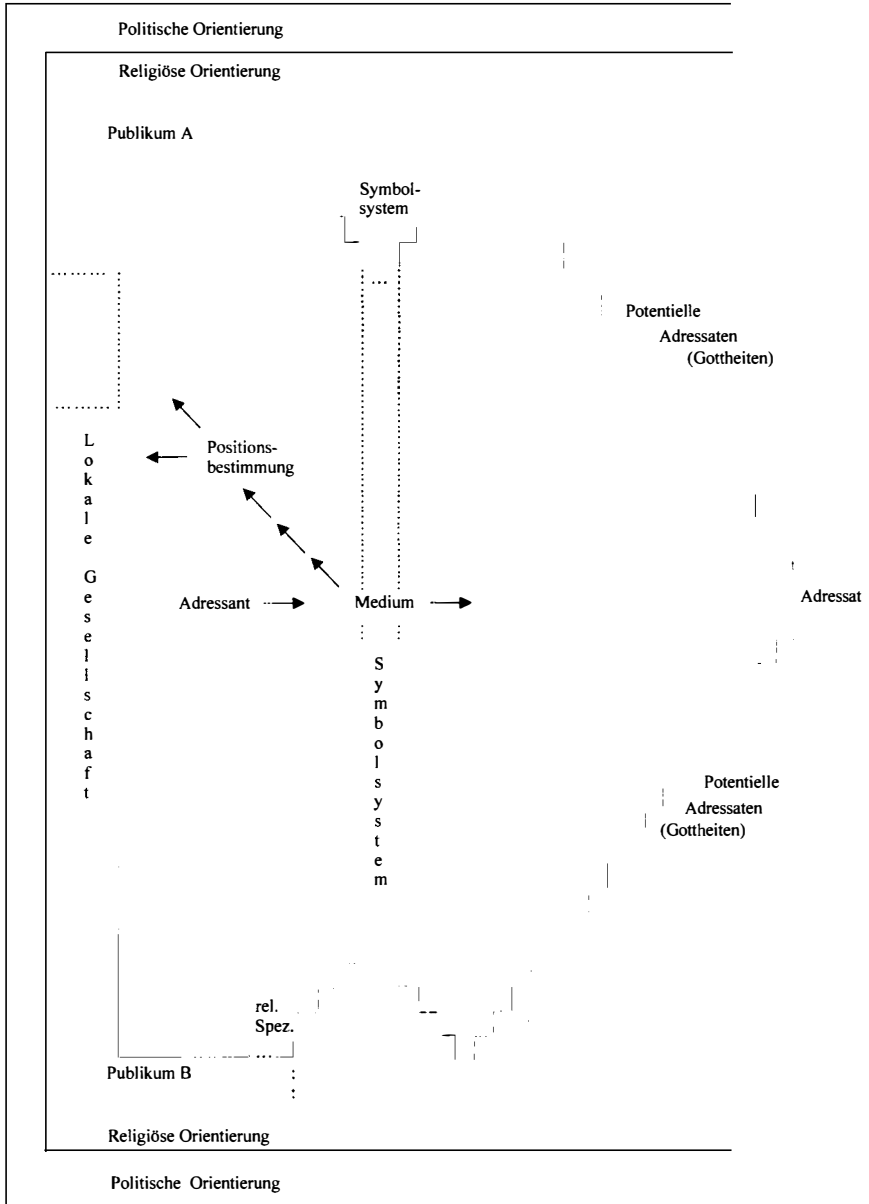
- CARTLEDGE, P./P. GARNSEY/E. GRUEN (EDS.) 1997. *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History, and Historiography*. *Hellenistic Culture and Society* 26. Oxford.
- CUNLIFFE, B./S. KEAY (EDS.) 1995. *Social Complexity and the Development of Towns in Iberia from the Copper Age to the Second Century AD*. Symposium „The Origins of Urbanization in Iberia“, London 24.02.-25.02.1994. *Proceedings of the British Academy* 86. Oxford.
- DERKS, T. 1992. „La perception du panthéon romain par une élite indigène. Le cas des inscriptions votives de la Germanie inférieure“, *MEFRA* 104 (1992) 7-23.
- DERKS, T. 1998. *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*. *Amsterdam Archaeological Studies* 2. Amsterdam.
- DINER, D. 1985. „Ideologie, Historiographie und Gesellschaft. Zur Diskussion der Pirenne-Thesen in der Geschichtswissenschaft. Ein Nachtrag“. In: PIRENNE 1985. 207-237; 277-282.
- ELLMERS, D. 1992. „Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte“. In: BECK/ELLMERS/SCHIER (HRSG.) 1992. 95-117.
- ELSAS, C./H. G. KIPPENBERG (HRSG.) 1990. *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift für Carsten Colpe*. Würzburg.
- FERGUSON, R. B./N. L. WHITEHEAD (EDS.) 1992. *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fé.
- FLAIG, E. 1995. „Römer werden um jeden Preis? Integrationskapazität und Integrationswilligkeit am Beispiel des Bataveraufstandes“. In: WEINMANN-WALSER (HRSG.) 1995. 45-60.
- FREYBERGER, K. St. 1998. *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten. Zeugnisse eines kulturellen Konflikts im Spannungsfeld zweier politischer Formationen*. *Damaszener Forschungen* 6. Mainz.
- FUNCK, B. (HRSG.) 1996. *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums*, Berlin 09.03.-14.03.1994. Tübingen
- FUNCK, B./GEHRKE, H.-J. 1996. „Akkulturation und politische Ordnung im Hellenismus. Eine erste Bilanz“. In: FUNCK (HRSG.) 1996. 1-10.
- GLADIGOW, B. 1975. „Götternamen und Name Gottes. Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte“. In: STIETENCRON (HRSG.) 1975. 13-32.
- GLADIGOW 1984. „Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen“, *Frühmittelalterliche Studien* 18. 19-43.
- GLADIGOW 1986. „Präsenz der Bilder - Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion“, *Visible Religion* 4.5. 114-133.
- GLADIGOW 1990/1. „XPHEΘAI ΘEOIΣ: Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion“. In: ELSAS/KIPPENBERG (HRSG.) 1990. 237-251.
- GLADIGOW 1990/2. „Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium“, *Visible Religion* 7. 98-121.
- GLADIGOW 1993. „Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen“. In: KLOSINSKI (HRSG.) 1993. 54-68.
- GLADIGOW 1994. „Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder“. In: KELLER/STAUBACH (HRSG.) 1994. 9-24.
- GLADIGOW 1997. „Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen“. In: BINDER/EHLICH (HRSG.) 1997. 103-118.
- GLADIGOW 1998. „Pluralismus, Rigorismus und religiöse Alternativen in der Religionsgeschichte der Neuzeit“. In: BRUGGER/HUSTER (HRSG.) 1998. 203-220.
- GRAF, F. 1996. *Gottesnähe und Schandenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. C. H. Beck Kulturwissenschaft. München.

- GREEN, T. M. 1992. *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran. Religions in the Graeco-Roman World* 114. Leiden.
- GRUEN, E. S. 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome. Cornell Studies in Classical Philology* 52. Ithaca.
- HABERMAS, J. 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft.* Frankfurt a. M. [= unveränderter Nachdruck der 1. Auflage Neuwied 1962 mit neuem Vorwort].
- HAYNES, I. 1997. „Religion in the Roman Army. Unifying aspects and regional trends“. In: CANCIK/RÜPKE (HRSG.) 1997. 113-126.
- HELM, K. 1913. *Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. 1. Germanische Bibliothek* 1, 5, 2 (= *Religionswissenschaftliche Bibliothek* 5). Heidelberg.
- HERZ, P. 1975. *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehrenschriften. 2 Bde. Diss. Mainz* 1975.
- HULTGÅRD, A. 1993. „Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen“. In: AHLBÄCK (ED.) 1993. 221-259.
- KEAY, S. 1995. „Innovation and Adaptation. The Contribution of Rome to Urbanism in Iberia“. In: CUNLIFFE/S. KEAY (EDS.) 1995. 291-337.
- KELLER, H./N. STAUBACH (HRSG.) 1994. *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag. Arbeiten zur Frühmittelalterforschung* 23. Berlin.
- KLOSINSKI, G. (HRSG.) 1993. *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungshemmende und entwicklungsfördernde Aspekte religiöser Erziehung. Mit einem Vorwort von H. Küng.* Bern.
- LAMBERTI, F. 1993. 'Tabulae Iritanae': *Municipalità e 'Ius Romanorum'. Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto Romano e Storia della Scienza Romanistica dell'Università degli Studi di Napoli 'Federico II'* 6. Napoli.
- LAVAGNE, H./M. GSCHAID 1996. „Une inscription métrique de Castra Regina (Ratisbonne) à la déesse Larunda“, *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes Rendus* 1996. 1251-1268.
- LUND, A. A. 1995. „Die Erfindung der Germanen“, *Der Altsprachliche Unterricht* 38.2. 4-20.
- METZLER, J./M. MILLET/N. ROYMANS/J. SLOFSTRA (EDS.) 1995. *Integration in the Early Roman West. The Role of Culture and Ideology. Papers Arising From the International Conference at the Titelberg, Luxembourg, 12.11.-13.11.1993. Dossiers d'archéologie du Musée National d'Histoire et d'Art* 4. Luxembourg.
- MORA, F. 1995. „Per una tipologia del politeismo“. In: BIANCHI (ED.) 1994. 823-830.
- MELLOR, R. 1992. „The Local Character of Roman Imperial Religion“, *Athenaeum* 80. 385-400.
- MILLAR, F. 1997. „Hellenistic History in a Near Eastern Perspective. The Book of Daniel“. In: CARTLEDGE/GARNSEY/GRUEN (EDS.) 1997. 89-104.
- NASSE, C. 1999. „Zum Begriff *hostia consultatoria* (Macr. Sat. 3,5,5)“. In: BATSCH/EGELHAAF-GAISER/STEPPER (HRSG.) 1999. 111-124.
- NICOLS, J. 1987. „Indigenous Culture and the Process of Romanization in Iberian Galicia“, *American Journal of Philology* 108. 129-151.
- NORDEN, E. 1913. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede.* Leipzig.
- PIRENNE, H. 1985. *Mohammed und Karl der Große. Untergang der Antike am Mittelmeer und Aufstieg des germanischen Mittelalters. Fischer-Taschenb. 4345.* Frankfurt a. M.
- POLOMÉ, E. C. 1986. „Germanentum und religiöse Vorstellungen“. In: BECK (HRSG.) 1986. 267-297.

- POLOMÉ, E. C. 1992. „Quellenkritische Bemerkungen zu antiken Nachrichten über die germanische Religion“. In: BECK/ELLMERS/SCHIER (HRSG.) 1992. 399-412.
- REIMANN, H. 1968. Kommunikations-Systeme: Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse. Heidelberg Sociologica 7. Tübingen.
- RICHTER, F. 1906. De deorum barbarorum interpretatione Romana quaestiones selectae. Diss. Halle.
- RÜPKE, J. 1995. Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40. Berlin.
- RÜPKE, J. 1996. „Controllers and Professionals? Analyzing Religious Specialists“, Numen 43. 241-262.
- RÜPKE, J. 2000. „Antike Religion als Kommunikation“. In: BRODERSEN (HRSG.) 2000.
- SCHEER, T. S. 1993. Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte. Münchener Arbeiten zur Alten Geschichte 7. München.
- SCHIED, J. 1995. „Der Tempelbezirk im Altbachtal zu Trier: Ein 'Nationalheiligtum'?“. In: METZLER/MILLET/ROYMANS/SLOFSTRA (EDS.) 1995. 101-110.
- SMITH, C. J. 1996. Early Rome and Latium: Economy and Society c. 1000 to 500 BC. Oxford Classical Monographs. Oxford.
- SPICKERMANN, W. 1994. Mulieres ex voto. Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien (1.-3. Jahrhundert n. Chr.). Bochumer historische Studien, Alte Geschichte 12. Bochum.
- STIETENCRON, H. VON (HRSG.) 1975. Der Name Gottes. Düsseldorf.
- TIMPE, D. 1993. „Der Namensatz der taciteischen Germania“, Chiron 23. 323-352.
- TIMPE, D. 1995/1. „Tacitus' Germania als religionsgeschichtliche Quelle“. In: TIMPE 1995/2. 93-143.
- TIMPE, D. 1995/2. Romano-Germanica. Gesammelte Studien zur Germania des Tacitus. – Stuttgart.
- WEINMANN-WALSER, M. (HRSG.) 1995. Historische Interpretationen. Gerold Walser zum 75. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Historia-Einzelschriften 100. Stuttgart.
- WOOLF, G. 1998. Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul. Cambridge.
- ZEITLER, W. M. 1986. „Zum Germanenbegriff Caesars. Der Germanenexkurs im sechsten Buch von Caesars Bellum Gallicum“. In: BECK (HRSG.) 1986. 41-52.



Religiöse Kommunikation in antiken Gesellschaften



Religiöse Kommunikation im Zwei-Kulturen-Raum