

Jörg Rüpke

Aberglauben oder Individualität?

Religiöse Abweichung im römischen Reich

Mohr Siebeck

JÖRG RÜPKE, Jahrgang 1962, Promotion und Habilitation an der Universität Tübingen, 1995 Professor für klassische Philologie Universität Potsdam, 1999 Professor für vergl. Religionswissenschaft Universität Erfurt, 2000–2008 Koordinator des Schwerpunktprogramms »Römische Reichs- und Provinzialreligion«, 2008 vorläufiger Leiter der Universität Erfurt, seit 2008 Ko-Direktor der Kollegforschergruppe »Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive« und Fellow am Max-Weber-Kolleg, seit 2011 auch Honorarprofessor der Universität Aarhus.

*Für
Nicole Belayche und John Scheid*

ISBN 978-3-16-150745-8

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Der Ertrag meiner Analyse für die Frage religiöser Devianz ist begrenzt geblieben. Der überragende Ort, den Divination in der Verbotspolitik einnimmt, namentlich private Divination, weist dennoch auf einen weiteren und neuen Fokus des antiken Diskurses über religiöse Devianz. Es ist der unmittelbare Zugang zu einem nicht anderweitig kontrollierten und authentischen Wissen um den göttlichen Willen oder die göttliche Weltordnung, die zum Kern des Anstoßes wird. Insbesondere Opfer, Tempelbesuch und der direkte Kontakt mit dem Götterbild ermöglichen dieses Wissen. Diese drei Praktiken werden auch Gegenstände andersartiger Kritik, aber in den Rechtstexten spielt diese ältere Opferkritik, Bilderkritik und, wie wir gesehen haben, Tempelkritik keine große Rolle. Wo sie nicht den schulmäßig aufbereiteten Glauben »leichtgläubig« übernimmt, ist individuelles Bemühen um authentisches religiöses Wissen suspekt.

Kapitel 5

Das Individuum in den religiösen Normenwelten

1 Inklusion und Exklusion

Die am Anfang des Buches zitierte Definition von Devianz subsumiert darunter die Verletzung von Normen der Gesellschaft wie solcher Normen, die von einzelnen Gruppen in der Gesellschaft formuliert werden.¹ Die Untersuchung der Gesetze des späten vierten Jahrhunderts hatte deutlich gemacht, dass mit der Formulierung solcher Normen in religiösen Gruppen oder Traditionen gerechnet wird. Die Zuweisung des Richteramtes in religionsbezogenen Angelegenheiten an Bischöfe verweist allein auf das Christentum, genauer: das »katholische« Christentum (das noch lange nicht mit der »römisch-katholischen Kirche« nach dem hochmittelalterlichen Schisma und der postreformatorischen Konfessionalisierung gleichzusetzen ist). Andere Gesetze im Codex Theodosianus 16 zeigen aber, dass ähnliches für das Judentum gilt. Hier fehlt aber die rechtliche Privilegierung; die Handlungsfreiheit des Patriarchats wird eingeschränkt, dann die Institution aufgelöst.²

¹ Siehe S. 5.

² Etwa *Cod. Theod.* 16,8,8.

Die Entwicklung solcher internen Normierungen lassen sich textlich verfolgen. In der Chronologie schwierig ist die Normen-Bildung der Mishna.³ Sie führt seit dem zweiten und dritten Jahrhundert zu einer umfassenden Formulierung von Normen, die das – seiner rituellen wie institutionellen Mitte, Jerusalem, beraubte – Judentum durch das Verhalten jedes einzelnen, insbesondere männlichen Juden darstellbar machen.⁴ In den sprachlichen Formen erfolgt hier eine klare Bezugnahme auf zeitgenössisches römisches Recht, die den rabbinischen Verfassern auch eine entsprechende Autorität verleiht.⁵ Daniel Boyarin hat aber darauf hingewiesen, dass die hier dokumentierte Vielstimmigkeit der namentlich genannten Sprecher gerade den Verzicht auf eine exklusive Definition jüdischen Lebens bedeute: Die Rabbinen – im bewussten Gegensatz zu christlichen Kirchen – wollen aus dem Judentum gerade keine »Religion« machen.⁶ Die Parallelität zum Verfahren der lateinischen Digesten ist nicht zufällig: Hier wird in der Kodifizierung des Justinian gerade jenes Material gesammelt, das nicht in den direkt geltenden Normen des Codex Iustinianus enthalten ist, sondern der Interpretation nützlich sein soll.

Die Strategie der großen christlichen Kirche, die sich ja gerade aus der Institutionalisierung ihrer Differenz zum Judentum heraus entwickelt haben und entwickeln, ist eine andere. Schon in den frühesten erhaltenen Konzilsakten aus dem spanischen Ort Elvira (Illibera) aus den ersten Jahren des vierten Jahrhunderts werden Exklusiv-

³ NEUSNER 1991, Einleitung.

⁴ CHARLOTTE FONROBERT in einem Vortrag in Erfurt im September 2009.

⁵ LIGHTSTONE 2002.

⁶ BOYARIN 2004 und 2006; s. a. BURRUS u. a. 2006.

onsregeln, werden »Anathemata« formuliert. Noch vor der Anerkennung durch Licinius und Konstantin ist hier eine massive Veränderung zu den (noch immer nicht förmlich kanonisierten) neutestamentlichen Schriften festzustellen: Dort dominierten noch die Reformulierungen hellenistischer Standesethiken.

Die Orte, an denen religiöse Devianz festgestellt wird, wie die Inhalte der diesbezüglichen Normen verändern sich. Das kann hier nur festgestellt, nicht aber im Detail nachgezeichnet werden. Der Blick richtet sich daher zurück auf die hellenistisch-republikanische Zeit und die kaiserliche Gesetzgebung wie den kaiserzeitlichen philosophischen Diskurs in ihren politischen wie sozialen Kontexten. Der Befund war hier begrenzt gewesen. Die unterschiedlichen normativen Texte waren insgesamt zurückhaltend; kaum vergleichbar mit den Detaillierungen eines Theophrast. Neben dem Problem unzureichenden religiösen Wissens, das sich von Cicero (und insbesondere Varro) bis an die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert verfolgen lässt, spielte das Problem individueller religiöser Erfahrung – an heiligen Orten, im Angesicht von Götterbildern, in der Divination – eine besondere Rolle. Hier wird eine besondere Quelle religiöser Devianz ausgemacht. Aber diese Feststellung bewegt sich auf einem schmalen Grat. Denn zugleich ist individuelle religiöse Erfahrung fundamental.

2 Individuelle religiöse Erfahrung

Derselbe Seneca, der in seiner Abhandlung »De superstitione« gegen die Emotionalisierung, gegen das individuelle Ausleben religiöser Erfahrung in Tempeln polemi-

siert, nimmt im Brief 41 der *Epistulae morales* die im Tempel institutionalisierte Religion zum Ausgangspunkt einer Reflexion auf religiöse Erfahrung (41,1–3):

Non sunt ad caelum eleuandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est. (2) Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos: hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus uero uir sine deo nemo est... (3) Si tibi occurrerit uetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli ramorum aliorum alios protegentium <prouentu> summonens, illa proceritas siluae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidei tibi numinis faciet. Si quis specus saxi penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excuatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet. Magnorum fluminum capita ueneramus; subita ex abdito uasti amnis eruptione aras habet; coluntur aquarum calentium fontes, et stagna quaedam uel opacitas uel inmensa altitudo sacrauit.

»Nicht braucht man zum Himmel zu erheben die Hände noch anzuflehen den Tempelwächter, dass er uns zum Ohr des Götterbildes, als ob wir dann besser erhört werden könnten, vorlasse: nahe ist dir der Gott, mit dir ist er. (2) So sage ich, Lucilius: ein heiliger Geist wohnt in uns, unserer schlechten und guten [Taten] Beobachter und Wächter: wie er von uns behandelt wird, so behandelt er selber uns. Ein guter Mensch aber ist niemand ohne den Gott [...] (3) Wenn du einen alten, mit über die übliche Größe hinausgewachsenen Bäumen bestandenen Hain findest, den Anblick des Himmels durch den Wuchs einer den anderen verdeckender Zweige verhindernd – diese Erhabenheit des Waldes, das Geheimnisvolle des Ortes und die Verwunderung über den in einer offenen Landschaft so dichten und ununterbrochenen Schatten wird in dir den Glauben an göttliches Walten wecken. Wenn eine Höhle, tief aus den Felsen ausgewaschen, den Berg über sich trägt, nicht von Menschenhand ge-

schaffen, sondern durch Kräfte der Natur zu solcher Weite ausgehöhlt, wird sie deine Seele durch eine Ahnung von Gottesfurcht erbeben lassen. Bedeutender Flüsse Quellen verehren wir; das unvermittelte Hervorbrechen eines starken Stromes aus dem Verborgenen besitzt Altäre; verehrt werden die Quellen heißer Gewässer, und manche Seen hat entweder schattiges Dunkel oder unergründliche Tiefe geheiligt.«

(Übers. Manfred Rosenbach, *Seneca, Werke 3*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 325–7).

Das Zitat soll hier nicht fortgesetzt werden, auch wenn die im weiteren Verlauf des Briefes entfaltete stoische Lehre des göttlichen Charakters der Seele – und ihrer fortwährenden Kommunikation mit dem Göttlichen⁷ – für eine Geschichte religiöser Individualisierung von großer Bedeutung ist. Der Text soll hier aber nicht modernistisch als Lob natürlicher Religion gegenüber der in (Kirchen-) Architektur eingezwängten institutionalisierten Religion gelesen werden. Dazu ist der Text viel zu traditionell, reiht sich ein in eine lange Tradition griechischer philosophischer Religionskritik, Kritik von Polytheismus und Bilderkult.⁸

Zugleich ist der kritisch gemeinte Text unfreiwillig traditionell, ja affirmativ: Seneca unterstellt, dass religiöse Erfahrung zur Institutionalisierung von Kult führt: *ueneramus, aras habet, coluntur, sacrauit* (41,3). Seneca konzipiert hier das, was ich als »religiöse Erfahrung« bezeichne, als einen Prozess in mehreren Schritten: Eine zufällige (*occurrerit*, 3) ästhetische Wahrnehmung führt

⁷ *Sen. epist. 41,5: conuersatur quidem nobiscum, sed haeret originis suae ...* Siehe SETAIOLI 2007, 350 für die Herkunft der Vorstellung und ihre Entfaltung bei Seneca.

⁸ ATHANASSIADI, FREDE 1999; GLADIGOW 2008; TANASEANU-DÖBLER 2009.

zu einer emotionalen Reaktion (*admiratio*); diese wird vage, vielleicht sogar vorsprachlich evaluiert. Dabei wird die religiöse Qualifikation aber so wahrgenommen, als ob sie sich von außen aufdränge; das Subjekt der Empfindung bleibt auch hier passiv: *fidem tibi numinis faciet, animum tuum quaedam religionis suspicione percutiet* (3). Seneca bemüht sich, auch den daraus resultierenden Kult nicht als menschliche Institution – Varros ständiger belehrender Zuruf! –, sondern als einfach Gegebenes darzustellen, das keinen menschlichen Urheber hat. In der eben zitierten Reihe der Reaktionen ist selbst das einzige Verb mit menschlichem Subjekt ein Deponens, hat Passivform: *ueneramur*.

Bewusst siedelt Seneca seine Beispiele in der nicht von Menschen veränderten Natur an, zeichnet eine ländliche Idylle, die konkret aber eher nach Parklandschaft denn schwer zugänglicher »Wildnis« klingt.⁹ Es ist das Naturbild eines Städters und vergleichsweise neu in Rom.¹⁰ Im Blick auf die Qualität und die Folgen religiöser Erfahrung ist diese Zuspitzung polemisch und nicht notwendig; dass das Gegenteil der Fall ist, deutet Seneca am Anfang des Briefes an: Der Versuch, dicht an das Götterbild heran zu kommen, ist das Verhalten, das er ablehnt; aber gerade dieses Verhalten mündet in intensive emotionale Reaktionen, wie wir aus »De superstitione« wissen. Unter den Bedingungen einer polytheistischen Religion führt die beschriebene religiöse Erfahrung nicht zu namenlosem Kult. Die Quelle hat einen Namen, der Altar benennt den göttlichen Adressaten. Unter den räum-

⁹ Das unterscheidet sich allerdings auch von der Tradition der (eher theoretischen) Betrachtung des Kosmos insgesamt, s. SETAIOLI 2007, 334f.

¹⁰ Siehe CANCIK 1998, 55–62.

lichen Verhältnissen von Häusern und Städten liegt die bildliche Repräsentation nahe, um die sprachliche Identifizierung fortzuführen und die Re-Präsentation zu intensivieren.

Wenn sich Seneca als Kronzeuge für die positive Wertung religiöser Erfahrung anführen lässt, so lassen sich für die positive Wertung des individuellen Zugangs zur Divination auch öffentliche Praktiken anführen. Im Rahmen der Auspikation, der Vogelschau, ist es die Meldung des einzelnen, des Magistrats, in manchen Fällen auch eines Augurs, die zum Anhalten des politischen Geschäftes führt. So konnte der Konsul Bibulus in seinem Konflikt mit dem Kollegen C. Iulius Caesar schon durch die bloße Ankündigung, er »werde den Himmel beobachten« (*de caelo seruare*), annehmen, die Gesetzesvorhaben des letzteren zu torpedieren. Offensichtlich galt eine solche »Privatoffenbarung«, genauer: der Bericht über eine Kommunikation mit Jupiter, als zureichend. Das zeigt die Wertschätzung individueller religiöser Erfahrung unter der politischen Elite. Es nimmt aber auch nicht wunder, dass der Verpflichtungscharakter solcher Erfahrungen schnell zum Streitgegenstand werden konnte.¹¹

3 Priorität individueller Entscheidung

Die Priorität individueller göttlicher Kommunikation gilt auch an einer Stelle, an der gesellschaftliche Verpflichtung und individueller Spielraum in besonderem Widerspruch zu einander stehen. Bei der Aushebung eines Heeres (*dilectus*) kann sich der Wehrpflichtige dem

¹¹ Siehe RÜPKE 2011b.

Stellungsbefehl vorübergehend aus religiösen Gründen entziehen. Zu diesen Ausnahmeregelungen zählt der wohl frühaugusteische Autor Cincius ein Begräbnis im familiären Kreis und die daran anschließende Periode ritueller Trauer (*feriae denicales*), einen epileptischen Anfall (*morbis sonticus*) und den Erhalt eines Auspiziums, das ein Sühneritual (*piaculum*) notwendig macht (Gell. 16,4,4). Es kennzeichnet die Konfliktsituation, dass der Aufschub durch die zehntägige Trauerperiode nur gilt, wenn diese *feriae* nicht eigens zu dem Zweck, das Erscheinen bei der Einberufung zu verhindern, terminiert worden sind.¹²

In den bisher analysierten Gesetzen und Diskussionen von Juristen waren zwei weitere Bereiche deutlich geworden, in denen individuelle Initiativen eine öffentliche, eine rechtliche Absicherung erfahren. Das betrifft zum einen die Gräber. Als *loca religiosa* genießen sie einen besonderen Schutz. Ich hatte bereits darauf hingewiesen, dass der Verzicht auf die Qualität *sacer* zwar auf eine terminologische Differenzierung von »öffentlichen« Kulten zielt, aber die Einschaltung der Pontifices dennoch genau auf eine öffentliche Absicherung zielt.¹³ Nimmt man die Bezeichnung als *Di Manes* (einer bestimmten Person) ernst, die im ersten Jahrhundert die Grabsteine dominieren, wird hier ein neuer Kult eingerichtet, der allerdings nur die eigene Familie zum Kult auch verpflichtet. Um so wichtiger ist aber, dass die öffentliche Bindung in eigentumsrechtlicher und religiöser Hinsicht, die von solchen Entscheidungen ausgeht, ein sicheres Fundament hat. Cicero wendet etwa die Hälfte seines Kommentars zu den

¹² S. a. RÜPKE 1990.

¹³ S. o., S. 102f.

Religionsgesetzen für genau solche Fragen auf (Cic. *leg.* 2,46–68) – und ist sich dieser Gewichtung und Gliederung des Textes wohl bewusst. Atticus, sein Gesprächspartner, leitet nämlich diesen Teil mit der Feststellung ein: *Nunc de sacris perpetuis et de Manium iure restat* (2,45) – »nun ist noch von den immerwährenden Kulturen und dem Recht der Toten zu handeln«. Es ist für Ciceros Problemwahrnehmung bezeichnend, dass er den Abschnitt mit einer generalisierenden Regel schließt: Die Wahl der Begräbnisstätte für die Toten soll nicht zum Schaden der Lebenden werden (2,67). Einfache und einsichtige Normen sollen das individuelle, nur durch Internalisierung solcher Normen erreichbare religiöse Handeln steuern.

Aber auch für die *sacra publica* sind es in der Regel Individuen, die aufgrund eigener, familiärer oder situativer Intuition neue Gottheiten einführen. Natürlich ist die Aufnahme unter die mit *sacra publica* bezeichneten öffentlichen (auch: Finanzierungs-) Verpflichtungen von einer Senatsentscheidung abhängig.

Nicht um Aufnahme neuer, sondern Kontinuität von alten Kulturen ging es in der langen Diskussion und Regelung von privaten Kulturen (*sacra privata*) über den Todesfall des *pater familias* hinaus. Die Erzählung von der Fortführung des Herkules-Kultes auf öffentliche Rechnung und durch Staatssklaven (*servi publici*), nachdem die Pinarii und Potitii dieser Aufgabe enthoben worden waren,¹⁴ macht deutlich, wie wichtig die angemessene Fortführung eines Kultes ist. Appius Claudius Caecus wartet am Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. für diesen Schritt nicht auf das Aussterben der beiden Clans.

¹⁴ Liv. 9.29.9–11; Servius ad *Aen.* 8. 179.

4 Konfliktpotenziale

Die Priorisierung der privaten religiösen Entscheidungen birgt Konfliktpotenzial. Das Bemühen um die Kultkontinuität, gegen die Verlockung der *hereditas sine sacris*, ließe an eine »Säkularisierung« denken, an den Rückgang von materiellen und immateriellen Aufwendungen für Religion. In der Tat hat die Forschung häufig genau diese Perspektive eingenommen, hat Varros *Antiquitates* und Augustus' Restaurierungen als bloß konservierende Restaurationspolitik verstanden.¹⁵ Diese Perspektive ist falsch. Cicero macht das mit dem vorangestellten »ne« der ersten einschlägigen Regelung seiner *constitutio religionum* deutlich. Seine Normen richten sich gegen Innovationen.¹⁶

Ciceros Hintergrund ist nicht der Bacchanalienfall des Jahres 186 v. Chr.; es ist bemerkenswert, wie beiläufig dieser Fall – als Beispiel alter Härte (*severitatem maiorum*) – in einem einzigen Satz in Ciceros Kommentar zum eigenen Gesetzestext angeführt wird (*Cic. leg. 2,37*). Auch wenn im Streben nach überzeitlicher Geltung offensichtliche aktuelle Anspielungen vermieden werden – Cicero (anders als Varro) redet lieber über die Verhältnisse in Griechenland –, muss das Problem der ägyptischen Götter für Cicero präsent gewesen sein. Nur wenige Jahre zuvor waren die Isis-Anhänger in den Blick der Magistrate geraten, war ein Tempel auf dem Kapitol, im Herzen der Stadt, zerstört worden.¹⁷

¹⁵ Dazu differenziert GALINSKY 2007.

¹⁶ Vgl. LAFOND 2009 zur häufigen Rede von *nomoi* zur Stärkung der Tradition in hellenistischen Städten.

¹⁷ Knappe Zusammenfassung bei MORA 1990.

Individuelle religiöse Innovation dürfte von Cicero und seinen Zeitgenossen vor allem mit Mobilität in Verbindung gebracht worden sein; Cicero spricht von *deos advenas* und *adscitos*, von Ankömmlingen und Importierten (2,19). Diese Mobilität hatte längst den graecoitalischen Rahmen verlassen, den man mit dem Dionysoskult in Rom in Verbindung bringen mag. Schon die Konflikte des zweiten Drittels des zweiten Jahrhunderts wiesen auf diesen Weg: Die Vertreibung von Juden und Chaldäern¹⁸ – wie immer die ethnische Zugehörigkeit der Betroffenen auch gewesen sein mag – weist auf eine überregionale Problematik. In ihrem Bemühen um das östliche Mittelmeer hatte die römische Politik selbst mit der *Mater deorum magna Idaea*, mit Kybele aus Pessinunt, diesen Rahmen eröffnet; genau für diesen Kult formuliert Cicero Sonderregeln (*leg. 2,22*). Die römische Behandlung der kastrierten Priester der Kybele, der Galli oder Galloi, zeigt den Versuch, den religiösen Gewinn eines solchen Kultimports mit der Umhegung der damit verbundenen Abweichungen zu verbinden.

Natürlich mögen neben solche horizontale Mobilität noch Innovationen aus vertikalen Transfers getreten sein: Transfers aus Texten in den Kult, wie sie etwa die zahlreichen Personifikationen des ausgehenden vierten Jahrhunderts v. Chr. gezeigt hatten.¹⁹ Auch diesen Bereich hat Cicero im Auge, allerdings denkt er hier wohl weniger an privaten Kult (2,28). Aber die Trennung von öffentlich und privat ist hier nur politisch, nur für das Öffentliche, nicht für die religiöse Dimension als solche wichtig. Grundsätzlich entsprechen sich die Strukturen »öffent-

¹⁸ Dazu CRAMER 1954.

¹⁹ Dazu CLARK 2007.

licher« und privater Religion hier. Als Quelle für die zeitgenössische Rezeption und Legitimation öffentlich finanzierter Religion dürfte das von großer Bedeutung gewesen sein. Es sind Verfahren der Institutionalisierung, die über den Status eines Kultes entscheiden, der dann auch Folgen für den Umgang mit ihm hat. John Scheid hat das für die Devianzen im Bereich öffentlicher Kulte deutlich zeigen können: Als Kommunikationspartner oder Träger des Kultes ist dann auch die gesamte Bürgerschaft betroffen²⁰ – unabhängig von der individuellen Genese eines Kultes.

5 Konzeptualisierungsprobleme

Cicero fokussiert seine Problemanzeige auf die Götter, aber er weiß, dass das keine angemessene Beschreibung des Problems ist. Im Fortgang des Textes wendet er sich den Ritualen zu und formuliert seine Eingangsregel um: *Ex patris ritibus optima colunt* – »von den überkommenen Bräuchen sollen sie das Beste pflegen« (2,22).²¹ Es folgt das Festhalten einer Ausnahmeregel für den Kybele-Kult – eine begriffliche Fassung für das Nichterlaubte, für das Deviante bietet Cicero auch hier nicht.

Im zweiten Jahrhundert n. Chr. war die Systematisierung von Kulturen schon weit fortgeschritten. Der Lexikograph Festus bietet nicht nur eine klar geschiedene Differenzierung von öffentlichen und privaten Kulturen, son-

²⁰ SCHEID 1981, 154.

²¹ Der Kommentar legt die Zirkularität der Argumentation in erstaunlicher Offenheit dar. Da sich auch die Traditionen verändern, muss das Beste als am ältesten und den Göttern am nächsten gelten (2,40).

dern zusätzlich noch eine Reihe von Unterkategorien (Festus p. 284, 18–21 L):

Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis: at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.

»Die öffentlichen Kulte sind diejenigen, welche auf öffentliche Kosten im Interesse des (römischen) Volkes gefeiert werden, und diejenigen, die stattfinden zu Ehren des Septimontium, der *pagi* [umherliegenden Dörfer], *curiae* [der 30 Romulanischen »Viertel«] und der »Schreine« [vielleicht der siebenundzwanzig Schreine der Argei innerhalb der Servianischen Mauer]. Private Kulte auf der anderen Seite sind diejenigen, die im Interesse von Einzelnen, Familien und *gentes* [den »clans«, die dasselbe *nomen* teilen] verrichtet werden.«

Diese Klassifizierung mag auf Festus' wichtigste Quelle zurückgehen, den spätaugusteischen Verrius Flaccus, da wir die gleiche Unterscheidung bei dem augusteischen Historiker Dionysios von Halicarnassos finden (*Römische Altertümer* 2,65,2). Vermutlich ebenfalls auf die gleiche Quelle zurückgehend, berichtet uns der spätantike Autor Macrobius etwas über individuelle Feiertage (*feriae ... singulorum*), er listet Geburtstage, Aktionen bei Blitzeinschlägen, Beerdigungen und Sühnungen auf (*Saturnalien* 1,16,8).

Es ist offensichtlich, dass die Typologie der sozialen Formen von Religion, die durch diese Terminologie konstruiert werden, nicht mit den sozialen Gruppen übereinstimmen, die diese Kulte feierten. Das gesamte Feld der religiösen Aktivitäten von Kollegien fehlt. Die Terminologie repräsentiert ein harmonisches soziales Ideal, mit dem Haushalt beginnend, weiter über die *gentes* und hinauf auf die öffentliche Ebene, das Besondere und das Allgemeine. Es hat nichts mit der Realität divergie-

render Interessen zu tun, sozialen Schranken, physischer Mobilität und individueller Isolation.²² Jegliche Kategorie eines »wahlweisen Kultes« fehlt.

Gleichermaßen fehlt auch der Blick auf die Folgen von Mobilität. Die wenigen Begriffe, die Festus – wohlge- merkt an anderen Stellen – liefert, und die ebenfalls auf Verrius zurückgehen dürften,²³ legen die Grenzen der Konzeptualisierung offen.

Peregrina sacra appellantur, quae aut euocatis dis in oppugnan- dis urbibus Romam sunt +conata+, aut quae ob quasdam reli- giones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi. Quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta (Fest. 268 L).

»Sogenannte Fremdkulte sind jene, die für Götter dargebracht werden, die bei Eroberungen von Städten heraus nach Rom ge- rufen worden sind oder die in Friedenszeiten wegen irgendwel- cher religiösen Skrupel importiert worden sind, wie aus Phry- gien der Kult der Großen Mutter, aus Griechenland der der Ceres, aus Epidaurus der des Äskulap. Sie werden auf die Weise jener verehrt, von denen sie geholt wurden.«

Die Definition zeigt, dass hier die von Cicero mit *publice acceptos* beschriebenen Kulte – bereichert um die evo- zierten Götter²⁴ – zusammengefasst werden. Auch für diese Götter gilt, dass sie in den traditionellen Ritualen zu verehren sind. So bleiben sie phänomenologisch »fremd« (aber nicht feindlich); die von Beginn an einset- zende Assimilation wird nicht reflektiert.

Genau diese Regeln zeigen sich in einem weiteren Be- griff desselben Typs:

²² RÜPKE 2006, 27–34.

²³ So auch ANDO 2008, 134.

²⁴ Dazu FERRI 2010.

Municipalia sacra uocantur, quae ab initio habuerunt ante ciui- tatem Romanam acceptam; quae obseruare eos uoluerunt pon- tifices, et eo more facere, quo adsuessent antiquitus (Fest. 146,9– 12 L).

»Landstädtische Kulte werden jene genannt, welche diese Städ- te hatten, bevor sie das römische Bürgerrecht annahmen. Die Pontifices wollten, dass sie sie fortführen und auf die Weise vollzögen, wie sie es von alters her gewohnt waren.«

»Jedes Gemeinwesen hat seine Religion, wir die unsere« führt Cicero in seiner Rede für Flaccus aus (*Flacc.* 69). Nach diesem Muster war es leicht, sich die »Religion« an- derer Gemeinwesen vorzustellen. Die Entstehung oder Fortführung von sozialen Gruppen oder Netzwerken durch Religion wurde hingegen nicht reflektiert. Aller- dings war es nicht der Begriff »Religion« und sein Plural, sondern zwei aus einem anderen Feld stammende Be- griffe, die zur Behandlung des Problems entwickelt wur- den.²⁵

Secta, offenbar das griechische *hairesis* übersetzend, wurde vorrangig zur Differenzierung der philoso- phischen Schulen der frühhellenistischen Zeit verwendet, konnte aber auch jüdische Gruppen wie die Sadduzäer oder Pharisäer bezeichnen (beispielsweise in der *Apostel- geschichte* 4,17; Josephus, *Jüdischer Krieg* 2,8,1). Der Be- griff ist rar bei Cicero, der es mehr für politische (etwa in den *Briefen an Brutus* 10,1) als philosophische Gruppen (zum Beispiel *Pro Caelio* 40; *Brutus* 120) verwendet, aber er kommt seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. oft vor. Tertullian verwendet den Terminus explizit in diesem Sinne (*Apologeticum* 3,6; 40,7; 46,2). Er implizierte eine legitime Wahl unter vergleichbaren Optionen. Am Be-

²⁵ Siehe RÜPKE 2009c, 340 f.

ginn des vierten Jahrhunderts wird der Begriff bei Laktanz und Firmicus nicht mehr nur als Selbstbeschreibung in apologetischen Texten verwendet, sondern ist auch im sogenannten Toleranzedikt des Jahres 311 attestiert.²⁶ Hierin schaute Licinius auf seinen früheren Versuch zurück, die Christen zu ihren »guten Sinnen« zurückzubringen, da sie die »Sekte ihrer Eltern« verlassen haben (34,1). Der Begriff wird sehr oft für die »katholische Sekte« verwendet, wie auch für die häretischen und alle anderen Variationen von Sekten aus der Normensammlung im sechzehnten Buch des Codex Theodosianus (besonders 16,5), auch wenn 16,6,50 hervorhebt, alle gehörten zu *una perfidia*.²⁷ Trotzdem muß betont werden, dass Erwähnungen der »katholischen« oder »orthodoxen Sekte« selten blieben. Dagegen gewinnt das latinisierte Fremdwort *haeresis* zunehmend an Bedeutung für die ausschließlich negative Konnotation der illegitimen Abspaltung. In Tertullians Schrift der »Prozesseinreden gegen die Häretiker« (*De praescriptione haereticorum*) ist das eindeutig.²⁸

Ein anderer Begriff aus dem Feld philosophischer Schulen war *disciplina*. Er konnte sowohl den intellektuellen Inhalt als auch eine Lebensweise bezeichnen. *Disciplina magorum, Etruscorum, Chaldaica, augurum* und *rei publicae* sind Ausdrücke aus dem ersten Jahrhundert v. Chr.; Cato der Ältere warnt bereits im zweiten Jahrhundert v. Chr. vor »fremder Disziplin« (1,4). Militä-

²⁶ Laktanz, *Über die Todesarten der Verfolger* 34.

²⁷ Zur Terminologie religiöser Gruppen im Codex s. ZINSER 2002.

²⁸ PIEPER, SCHIMMELPFENNIG, VON SOOSTEN 2003, 9. Für den Hinweis auf diesen Sachverhalt wie den auf den Terminus »Christianismus« danke ich CLAUS-JÜRGEN THORNTON.

rische Disziplin, direkt oder metaphorisch, blieb als Grundidee erhalten, schloss aber keine anderen Entwicklungen aus. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. etwa benutzte Apuleius das Wort sehr oft und bot Formeln wie *divinae disciplinae* (Magie) oder *ex disciplina sectae* (*Metamorphosen* 3,19,4; 4,18) oder *incuria verae disciplinae* als anthropologische Charakterisierung (*De deo Socratis* 3). An der Wende zum dritten Jahrhundert benutzte Tertullian den Begriff, der in lateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments nahezu völlig fehlte (außer sieben Mal bei Paulus), für neue Merkmale der christlichen Lebensweise (*Contr. Marc.* 4,36; *Über das Fasten* 12). Eine terminologische Festlegung fehlt bei dem wenig späteren Minucius Felix, aber der Idee einer neuen Lebensweise wird Bedeutung gegeben (zum Beispiel 5,1) und *disciplina* auch auf traditionelle Kulte angewendet (6,1; 8,2; 30,3). Für Christen ist sie etwas, das entwickelt werden muß (35,3). Firmicus konnte schließlich im vierten Jahrhundert gegen die »Teufelsdisziplin« (*diaboli ... disciplina*) polemisieren (*De errore profanorum religionum* 18,1).

Im Gegensatz zur Verwendung des Terminus *religio* ist die Terminologie religiöser Gruppen demnach einfach. Eine Vielzahl vergleichbarer Wahlmöglichkeiten konnte in Begriffen philosophischer Schulen ausgedrückt werden. Dies implizierte einen Grundstock an Wissen für – und dies ist wichtig – eine bestimmte Lebensweise. Durch den Begriff *disciplina* konnte dies auf bestimmte Typen religiöser Spezialisten angewandt werden – Magier, *haruspices*, sogar Auguren – und das schon in der späten Republik. Trotzdem wurde in lateinischen Texten dieser Gebrauch nicht auf eine größere Auswahl von Religionen erweitert, bevor die christlichen Apologeten dies am

Ende des zweiten Jahrhundert übernahmen und er erreichte offizielle Texte nicht vor dem vierten Jahrhundert.

Die terminologischen Entwicklungen liefen parallel zu den religiösen Entwicklungen, der Entwicklung von Doktrin und Gruppenethik, dem Interesse, Grenzen zu markieren – im Extremfall mit Gewalt, vor allem aber mit Geschichten von Gewalt.²⁹ Dies waren langwierige, aber meist spätere Entwicklungen. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels – der entscheidende Wendepunkt in der Entwicklung des Judentums, dem beginnenden Christentum und der allgemeinen Religionsgeschichte der Mittelmeerwelt, wie es Guy Stroumsa in einer Reihe von Vorlesungen am Collège de France herausgestellt hat –, war noch nicht passiert,³⁰ Ignatius hatte in Antiochia den griechischen Ausdruck *Chrestianismos*, der versucht, die eigene Lebensweise auf den Begriff zu bringen, noch nicht geprägt. Cicero agierte noch in einem anderen Rahmen.

²⁹ Hilfreich dazu durch seinen komparativen Ansatz SIZGORICH 2009.

³⁰ STROUMSA 2008.

Kapitel 6

Devianz und Individuierung: Von Cicero zu Theodosianus

1 Standorte und Adressaten der Normenbildung im ersten Jahrhundert v. Chr.

Für Cicero ist das »Wir« problematisch geworden. An der Oberfläche des Textes der »Gesetze«, im rhetorischen Gestus betreibt Cicero Universalisierung. Diese Universalisierung erfolgt auf einer naturrechtlichen Basis, die Cicero im ersten und zweiten Buch ausführlich darlegt.¹ Das betrifft in besonderer Weise das Religiöse. Die Welt bildet eine Einheit von Göttern und Menschen: *uniuersus hic mundus una ciuitas communis deorum atque hominum existimanda* – »diese ganze Welt muss als eine Göttern und Menschen gemeinsame Bürgerschaft betrachtet werden« (1,23). So lässt sich auch die religiöse Praxis naturrechtlich gewinnen: *omnisque natura coniunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit...* – »und die gesamte Natur hielt ihre Glieder für verbunden und nahm den Kult der Götter und die reine Gottesfurcht auf« (1,60). Entsprechend gelten die *leges de religione* (2,17) »allen guten und starken Völkern, nicht dem römischen Volk« (*non enim populo Romano sed omnibus bonis firmisque populis leges damus*, 2,35). Diese

¹ Dazu ausführlich GIRARDET 1983.

Aussage macht deutlich, dass Cicero das zuvor entwickelte Konzept der zwei Vaterländer (*duas esse ... patrias*) oder gar doppelten Staatsbürgerschaft (<*duas*> *habet civitatis*, beide Zitate in 2,5) nicht zur Differenzierung religiöser Praktiken nutzt. Auch um die *municipalia sacra* kümmern sich im übrigen – zumindest als Kontrollebene – die römischen Pontifices.²

Und doch betreibt Cicero zur gleichen Zeit Abschließung. Als »gute und starke Völker« nennt Cicero neben dem römischen Volk faktisch allein die Griechen. Die Formulierung der Regelungen soll sicherstellen, dass auch ihre legitimen Traditionen zum Erlaubten zählen, wie der Kommentar immer wieder deutlich macht.³ Hier tritt neben ein »Wir« ein (an Atticus gerichtetes) »Ihr«, das aber beide verbindet. Das macht nur noch deutlicher, wie sehr unter dem Vorzeichen der Universalisierung faktisch Ausgrenzung betrieben wird. Diese ist nicht mehr deskriptiv, sondern normativ: Die religiösen Alternativen sind – implizit – deviant geworden.

Es ist nötig, noch einmal genauer hinzusehen. Italien ist kein Problem mehr, genauer: eines, das als gelöst betrachtet wird, wie die Passage über die zwei Vaterländer und das eine Bürgerrecht zeigt. Cicero hat den Bundesgenossenkrieg als Jugendlicher selbst miterlebt, dieser Krieg liegt kaum mehr als eine Generation zurück. Varro, noch einmal ein Jahrzehnt älter, nimmt solche italischen Differenzen schärfer wahr, wie sein Verweis auf die Bacchus-Prozession in Lavinium gezeigt hat (*ant. rer. div. fr. 262 Cardauns*). Die weite Welt wird ringsum – von Pompei-

² Siehe oben, S. 131.

³ Z. B. 2,26, 28, 29, 35–41, 45, 56, 59, 62–67, 69. Selbstverständlich fallen darunter auch Beispiele von griechischer Religion in Kleinasien.

us, von Caesar – besiegt; Niederlagen wie in Carrhae, wo Crassus 55 v. Chr. umgekommen ist, spielen sich tief im militärisch-geographischen Vorfeld der Mittelmeerwelt ab, sie signalisieren (noch) keine Kulturkontakte. Nur wenige Jahre und eine Runde des Bürgerkrieges in Syrien und Alexandria später wird Cicero in *De natura deorum* auch ägyptische und indische Gottheiten in den Blick nehmen – aber immer noch als ungefährliche Exotika abtun.⁴ In den »Gesetzen« bleiben sie völlig ausgeblendet, obwohl Isis längst das Kapitol erreicht hatte. Und zwar mit Hilfe römischer Verehrer und Verehrerinnen.

Die normative Fixierung einer historischen kontingenten Situation, nämlich spätrepublikanischer »römischer« Religion, erweist sich als selektiv. Sie beruht nicht auf einer korrekten Deskription. Teile des »Wir« des römischen Volkes sind religiös deviant und müssen auf den rechten Weg zurückgebracht werden. Die erfolgreiche Vertreibung des Isiskultes vom Kapitol mag Cicero als Signal empfunden haben, dass diese Zurechtweisung erfolgreich sein kann. Beseitigte Devianz kann die Gesellschaft stabilisieren. Die prominente Position des Verbotes, niemand möge »separat« Götter haben, spricht dagegen, dass Cicero allzu optimistisch war. Auf kleiner Flamme – ich denke an die Konfrontation zwischen Milo und Clodius im Jahr 52 – köchelte der Bürgerkrieg schon wieder in den Straßen; unter dem Stichwort *poena uiolati iuris* (2,22) bzw. *poena uiolatae religionis* (2,41) klagt Marcus im Kommentar Clodius umfangreich an und notiert befriedigt den Tod wie das Ausbleiben einer Bestattung (2,42). Es muss rechtssystematisch befremden, dass gerade dieser konkrete Fall krimineller religiöser Devi-

⁴ Siehe Cic, *nat.* 3,39, 42, 54 und RÜPKE 2011.

anz unter einer Generalklausel abgehandelt werden muss. So bleibt das Verbot, wie anfangs vorgeschlagen, als Problemanzeige zu lesen.

Gegen den ersten Anschein ist Ciceros Verbot aber auch Indikator eines Erfolges. Cicero verfasst seine Gesetze nicht nur aus der Perspektive der institutionalisierten öffentlichen Kontrolle durch die ausführlich beschriebenen Priesterschaften. Die Formulierung erfolgt vor dem Hintergrund einer Moral, die durch adlige Tugenden geprägt ist. Diese werden im ersten Buch unmissverständlich aufgelistet: *liberalitas, patriae caritas, pietas, bene merendi de altero ... uoluntas, referendae gratiae uoluntas* – »Freigiebigkeit, Heimatliebe, Familiensinn, der stete Wille, Mitmenschen Gutes zu tun und dankbar zu sein« (1,43). Die *constitutio religionum* aber richtet sich an alle Bürger, setzt eine Generalisierung der ober-schichtlichen Normenwelt voraus. Das wird deutlich, wenn wir uns klar machen, dass erst durch die *lex Ogulnia* von 300 v. Chr. die wichtigen Priesterschaften für Plebejer geöffnet wurden. Die Frage, ob möglicherweise nur Patrizier originär das Recht zur Auspikation haben, wurde bis in die Augusteische Zeit hinein diskutiert.

Dieser Popularisierungsprozess hat eine höhere Disziplinierung zur Folge,⁵ wie sich auch in anderen hellenistischen Städten ablesen lässt: Theophrasts Charakterzeichnung des *deisidaimon* geht Ciceros Gesetzen deutlich voraus. Hier lassen sich nun die Überlegungen zur Funktionalität von Devianz im ersten Kapitel fruchtbar machen. Gerade unter den Bedingungen eines generalisierten, demokratisierten »Wir« gewinnt die ständige Er-

⁵ Vgl. für erwartetes Verhalten der Bürger in anderen Feldern für das demokratische Athen CHRIST 2006.

innerung an das Gegenbild, das anders, aber ungefährlich und letztlich doch Teil der eigenen Gesellschaft ist, seine Funktion: Die Narretei am öffentlichen Platz, wie sie Seneca und Plutarch im dritten Kapitel beschreiben, führt das Gegenbild zur Etikette, führt die Devianz vor Augen; der Nachweis, dass die Narretei von einem Narren durchgeführt wird, der sich auch im Privaten nicht anders verhält, ist wichtig: zeigt sie doch Devianz als »krank«, als Persönlichkeitsmerkmal. Das weist den öffentlichen Platz als Ort aus, an dem Persönlichkeiten, Individuen, agieren, als einen Ort, an dem sie sich zeigen, wie sie sind. Und weil man zeigen muss, dass man so ist, wie es sich auch in der Öffentlichkeit gehört, diszipliniert die Übernahme der Norm der Öffentlichkeit auch das Private,⁶

Ein solcher *superstitio*-Diskurs kann in der Beobachtung und gegebenenfalls literarischen Brandmarkung von religiöser Devianz verbleiben. In den Jahren nach dem Untergang der Republik – ich folge hier erneut Harriet Flowers Periodisierung⁷ – wird das als nicht ausreichend betrachtet. Vertreibungen bestimmter religiöser »Techniker« hatte es schon zuvor gegeben, nun wurde ein restriktives Vereinsrecht geschaffen, dessen Anwendung Isis-Anhänger ebenso wie lokale Larenkulte traf.⁸ All diese Maßnahmen erfolgen nicht unter der Überschrift einer Religionsgesetzgebung: Weder ist eine solche Generalisierung noch auch nur ein expliziter Fokus auf Religion zu finden.⁹ In dieser Situation kommt es aber zu Systematisierungen der eigenen Religion – und erstmals

⁶ Siehe ANDERSON 2008.

⁷ FLOWER 2010.

⁸ Zu den Kompitalkulten des 1. Jhs. v. Chr. s. FLAMBARD 1981.

⁹ Siehe ASCON. CORN. P. 75 C; BENDLIN 2005, 88–93.

zu dem Versuch einer Definition und Erfassung derselben. Semantisch steht bei Varro wie Cicero nicht die Ausgrenzung, sondern die Sicherstellung der eigenen Tradition im Vordergrund. Die Strategie ist intellektualistisch: Religion wird als Wissen reformuliert. Bei beiden Autoren ist auch der Umgang mit der eigenen Tradition kritisch. Varro stellt ihre Kontingenz heraus: Rein naturphilosophisch argumentierend könnte man auch zu anderen und klareren Lösungen für die Verehrung des Göttlichen kommen. Cicero argumentiert direkt auf naturrechtlicher Basis und kritisiert Fehlentwicklungen der eigenen Tradition wie die Verehrung von Lastern. Formaliter stellt er die Tradition nicht völlig still; aber der stete Rückgriff auf die Legitimation durch die Dauer des Brauches lässt faktisch keinen Spielraum für Neues. In *De natura deorum* wird er die Inflation von Göttern – am griechischen Beispiel! – als grundsätzliches Problem festhalten.

Die Wahl der Gattung »Recht« und »Gesetze« macht das politische Interesse, das Interesse an einem Reformprogramm klar;¹⁰ dass er auf die Publikation verzichtet, unterstreicht das nur: Die politische Basis einer »Promulgation« geht ihm mit der Entwicklung des Bürgerkrieges gerade verloren. Diese Orientierung macht auch deutlich, dass es Cicero nicht bei einem bloß registrierenden *superstitio*-Diskurs belassen will. Die juristische Systematisierung normiert so präzise, dass sie die Möglichkeiten von Sanktionen eröffnet, auch wenn diese nur in wenigen Fällen in *De legibus* expliziert werden. Die Strafwürdigkeit solchermaßen beschriebener religiöser Devianz wird denkbar.

¹⁰ So RAWSON 1973.

2 Versuch eines Modells für die Kaiserzeit

Wie lässt sich vor dem gewonnenen Hintergrund die Entwicklung der Kaiserzeit beschreiben? Zunächst ist festzuhalten, dass Varro sich als Standardwerk etablierte und den gelehrten Diskurs über Religion intensivierte. Fortgeschrieben oder in der Gattung aufgegriffen wurde der Text aber nicht. Zur Erschließung von Gegenwartsreligion wurde eher seine etymologische Methode aufgegriffen, die er in *De lingua Latina* (unter vielfachen Rückgriff auf die *Antiquitates*) propagierte.¹¹ Ciceros Gesetze, ohne regelrechte Publikation zu Lebzeiten, fanden, soweit wir erkennen können, erst in der Spätantike einzelne Leser¹² – zeitgleich zur massiven rechtlichen Sanktionierung religiöser Devianz.

Eine einzelne oder kohärente Lösung kennt auch das Prinzipat nicht. Eine bewusste Religionspolitik in einem umfassenden Sinne gab es nicht. Die Forschungen des letzten Jahrzehnts – ich denke hier natürlich besonders an das Forschungsprogramm »Römische Reichsreligion und Provinzialreligion«¹³ – haben deutlich gemacht, dass weder von einer politisch entworfenen Reichsreligion noch auch nur einem zentral gesteuerten und flächendeckend realisierten Kaiserkult die Rede sein kann.¹⁴ Die Konzeptualisierung des »Imperium« selbst blieb in zentralen rechtlichen Bereichen – etwa für das Bodenrecht mit seinen religionsrechtlichen Konsequenzen – unzureichend; es war daher je lokale Aufgabe provinzieller

¹¹ Siehe SCHRÖTER 1963.

¹² Zur Rezeptionsgeschichte: P. L. SCHMIDT 1969.

¹³ Abschlussberichte: CANCIK, RÜPKE 2003 und RÜPKE 2007c.

¹⁴ Siehe bes. CANCIK, RÜPKE 1997 und 2009; CANCIK, HITZL 2003; ANDO 2000; RÜPKE 2007b.

Rechtssetzung und Rechtspraxis, die Analogie mit den stadtrömischen Kategorien herzustellen.¹⁵

Deutliche Hinweise auf die Konzeptualisierung von Religionsrecht liefern die erstmals in der *Lex Ursonensis* greifbaren Regelungen für römische Kolonien und Munizipien, die im vorigen Kapitel bereits kurz analysiert worden waren.¹⁶ Religion, so hatte sich ergeben, wird nur in einem kleinen Bereich geregelt, der die Gefahr der Interferenz mit administrativen Strukturen mit sich bringt. Für diesen Bereich gibt es einen entsprechenden Apparat an *sacerdotes publici* und Verfahren zur Definition eines Festkalenders. Regeln über Kulte beschränken sich im Falle Ursos auf die kapitolinische Trias und den von dem Gründer der Kolonie favorisierten Venus-Kult, in den Flavischen Munizipalgesetzen vor allem auf den Kult der kaiserlichen Familie. Gellius beklagt im zweiten Jahrhundert sogar das Fehlen klarer Regeln, die die Romähnlichkeit der Kolonien sicherstellen.¹⁷ Ein weiter Bereich von Religion bleibt so nicht geregelt, weder privilegiert noch verboten.¹⁸

Mit dieser inhaltlichen Minimaldefinition öffentlicher Religion, die vor allem Verfahrensregeln für öffentliche Beamte, Gelder und Ehrenplätze beinhaltet, wird das Feld rechtlich relevanter Devianz im religiösen Bereich

¹⁵ Vgl. Gaius, *Inst.* 2, 7a: *Quod in provinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur*, mit Plinius, *Epistel* 10.50 (Trajan). Das Babatha Archiv aus der Provinz Arabia hat gezeigt, wie schnell römische Normen für Landbesitz durch die Edikte der Provinzstatthalter in den Provinzen zur Anwendung kamen (ich danke RICHARD GORDON für diesen Hinweis).

¹⁶ S. o., S. 96 f. Lex: *ILS* 6087.

¹⁷ Gell. 16,13,9, dazu ANDO 2007, 43.

¹⁸ Siehe RÜPKE 2006b und 2006c.

sehr eingeschränkt. Für das Recht gilt immerhin der Grundsatz: Was nicht verboten ist, ist erlaubt. Ablesen lässt sich der Inhalt dieser Minimaldefinition von *sacra publica* an der großen Zahl und weiten Verbreitung von Dedikationen an Iuppiter Optimus Maximus und – schon mit Abstand – Weihungen an die übrigen Mitglieder der kapitolinischen Trias, Juno und Minerva. Die Plastizität der Regelungen lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass eine Kolonie auch schon einmal ein Jahrhundert ohne einen Tempel für diese Trias, ohne ein »Capitolium« auskommen kann.¹⁹

An die Seite dieser Minimaldefinition öffentlicher Religion tritt der Herrscherkult als Faktor von Kohärenz und zugleich bewegliches Element. Wie kein anderer Gott²⁰ plausibilisierte der jeweilige Augustus, und zwar vor seinem Tode und der offiziellen Divinisierung zum Divus Augustus (Tiberius, Claudius und Spätere), die überregionale Identität und Präsenz der sonst primär lokal²¹ vorgestellten und verehrten Götter. Funde wie das große Marmorstatuenprogramm aus dem südwestgalischen Chiragan²² zeigen mit ihren Bildnissen von Kindern, Gattinnen und Kaisern in wechselnden Lebensaltern, mit welcher Geschwindigkeit und Präzision diese Präsenz im Medium der Statue – neben der miniaturisierten Form der Münze – verbreitet wurden.

Ablesbar ist das Zusammenspiel von eng begrenzter öffentlicher Religion und dem Kult lebender und divini-

¹⁹ Siehe das von ANDO (2007, 433f.) genannte Beispiel Capua (Suet. *Tib.* 40); BELAYCHE 2001, 108–219.

²⁰ ANDO 2000, *passim*, and 2008, 119.

²¹ ANDO 2008, 56f.

²² Martre-Tolosane, Haute-Garonne; im Musée Saint-Raymond des Antiques de Toulouse.

sierter Kaiser auch in einen anderen Medium, dem Kalender. Als Medium religiöser Erinnerung gewinnen sie mit ihren *feriae* und Tempelstiftungsfesten (*dies natales templorum*) schon seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. an Verbreitung. Aber erst die Kalenderreform Caesars (46 v. Chr.) verschafft der graphischen Form des Jahreskalender, den *fasti*, eine Popularität, die zu den teilweise gewaltigen Marmorkalendern der Augusteischen und Tiberianischen Zeit führt.²³ Diese registrieren zwar zunächst die traditionelle stadtrömische Religion in großer Breite, insbesondere die neuen Stiftungsfeste der zahlreichen Restaurierungen von Tempeln.²⁴ Insofern führen sie das Varronische Programm einer enzyklopädischen Darstellung römischer Religion fort – in den rituellen und medialen Grenzen des römischen Festkalenders und der Fasten. Die wachsende Zahl der Kaiserfeste mit ihren ausführlichen historischen Notizen («weil an diesem Tag der Angehörige des Kaiserhauses X die Tat Z beging») dominieren aber schnell den Kalender, wie die *Fasti Amiterni* Tiberianischer Zeit zeigen. Das hat mediale Konsequenzen: Marmor ist nicht das geeignete Material, um das schnelle Wachstum der Kaiserfeste, aber auch die Bereinigung beim Thronwechsel unmittelbar nachzuvollziehen. Inhaltlich zeigen die späteren Texte, insbesondere die *Fasti porticus*²⁵ aus der Stadt Rom wie das *Feriale Duranum*, die severische Liste von Militärfesten, aus dem mesopotamischen Garnisonsort,²⁶ dass die Schichten von Festen der großen Dynastien –

²³ RÜPKE 2003; 2011a; vgl. FEENEY 2007.

²⁴ Zum Datumswechsel bei Restaurierungen GALINSKY 2007, 73.

²⁵ RÜPKE 1995, 86–90.

²⁶ P. Dura 54 = Fink 1971 (RMR), nr. 117.

Augustus, Vespasian, die Adoptivkaiser, die zeitgenössischen Herrscher – den Kalender dominieren.

Komplementär zu dem beschriebenen Prozess der Konzentration von Verbindlichkeit auf wenige Bereiche religiöser Praxis mit politischen Funktionen öffnet sich ein wachsender Bereich nichtpolitischer Religion, wie ihn die klassischen griechischen Poleis für die Oberschicht vor allem im Dionysoskult und in der eng damit verknüpften Orphik kannten.²⁷ Die wachsende Entpolitisierung des öffentlichen Raumes, die sich vor allem in den jüngeren Städten des Imperium Romanum feststellen lässt,²⁸ trägt dazu noch einmal bei, fördert eine »Privatisierung« von Religion. Wie bereits festgestellt, erfasst das Begriffspaar von »öffentlich« und »privat« den so entstehenden Raum aber nicht. In genehmigten oder faktischen Vereinsgründungen, in der Stabilisierung von Immigranten-Netzwerken durch Kultstiftungen, in der Quasi-Divinisierung von Angehörigen der ökonomischen Elite in Form hochindividualisierter Götterbeinamen,²⁹ in der Wiederbelebung oder im Transfer von Heilkult- und Orakelstätten, in der Selbstverwurzelung durch Beteiligung an lokalen Kulturen oder deren Modifikation durch die reichsweit agierenden Militär- und Verwaltungseliten oder Händler, schließlich in der Pflege überregionaler literarischer Kommunikation durch Intellektuelle: durch all das entsteht ein religiöses »Feld« wachsender Stärke, das große Sichtbarkeit besitzt, ohne im administrativen Sinne »öffentlich« zu sein.

²⁷ Nur knapp behandelt bei BURKERT 1977 (2. Aufl. 2011); BREMMER 2002; GRAF, JOHNSTON 2007.

²⁸ Siehe BENDLIN 1997.

²⁹ Siehe RÜPKE 2004.

Unter den zuvor beschriebenen Bedingungen einer demokratisierten aristokratischen Moral und einer universalisierten Bürgerlichkeit – seit der *Constitutio Antoniniana* des Jahres 212 n. Chr., die allen freien Bewohnern des Imperium Romanum das Bürgerrecht verleiht, auch im technischen Sinne – erfolgt die Selbststeuerung dieses Bereiches in verschiedenen, nicht rechtlichen Formen: Sie erfolgt durch philosophische Kritik und Auseinandersetzung³⁰ – der wir die apologetischen Schriften der sich schließlich auch selbst als »Christianer« bezeichnenden Juden und anderer Jesus-Anhänger und die Attacken eines Celsus verdanken. Sie erfolgt durch gesellschaftskritische Beobachtungen, die sich in satirischer Form niederschlagen – von Juvenals *Saturae* bis Lucians *Pseudoprophetae Alexandros*. Sie erfolgt im philosophisch motivierten *superstitio*-Diskurs eines Seneca und Plutarch, der ebenfalls vor der Kritik der eigenen öffentlichen religiösen Traditionen nicht haltmacht³¹ – zumindest in eben diesem Diskurs.³² Und sie erfolgt schließlich in einem Ausgrenzungsdiskurs, der universalistisch argumentiert: Menschenopfer sind Barbarei, Gruppen, die Brandstiftung, Unzucht und Anthropophagie betreiben, werden vom *odium humani generis*, vom »Hass auf das Menschengeschlecht« getrieben.³³ Erst hier schlägt die

³⁰ Siehe ATTRIDGE 1978.

³¹ LAUSBERG (1970, 225f.) hat wahrscheinlich gemacht, dass Min. Fel. 24,11 auf Senecas *De superstitione* zurückgeht; dann würden hier die senatorischen und ritterlichen Priesterschaften der Salii und Luperci lächerlich gemacht. Sie stellt zurecht fest, dass Seneca in seiner Kritik an öffentlichem Kult besonders weit geht (1989, 1896).

³² Siehe für Seneca SETAIOLI 2007, 357. Für Plutarch herausgestellt durch BOWDEN 2008, 64.

³³ Tac. *ann.* 15,44,4 (dazu KERESZTES 1979, 253–5, dem ich aber

»bürgerliche« Kritik in Kriminalisierung um, kommt das Strafrecht ins Spiel. Das hat natürlich auch dort überall seinen Platz, wo es um Schädigung an Besitz, Leib oder Leben (*maleficium*) geht, oder dort, wo Wissen gesammelt wird, das politischen Umsturz vorbereiten könnte (*divinatio, curiositas*). Die Benutzung religiöser Formen für diese Untaten liefert keine Entschuldigungsgründe, zählt nicht als mildernde Umstände.

3 Religiöse Individuierung

Es wird Zeit, sich nach der Analyse der Prozesse, die Normen formulieren und damit Devianz definieren, dem Ausgangspunkt, dem Individuum zuzuwenden. Wie beeinflusst die für die Periode vom Ende der Republik und den Gesetzten des vierten Jahrhunderts skizzierte religiöse Situation die verschiedenen Grade und Typen von Individualität, die von verschiedenen Personen in Individuierungsprozessen erreicht wurden?

Individuierung ist untrennbar mit Sozialisation verbunden. Wie wird ein Mensch ein vollwertiges Mitglied der Gesellschaft? Und wie wird er oder sie ein individuell handelnder Erwachsener? Beide Fragen beziehen sich auf denselben Prozess, natürlich mit einer Vielzahl von Möglichkeiten, soziale Funktionalität oder persönliche Autonomie anzusprechen. Den wünschenswerten Ausgang eines solchen Prozesses erzeugt – selbstverständlich – ein normatives Statement.

In den Gesellschaften des antiken Mittelmeerraums gibt es für diesen Prozess viele Variablen. Schon die

in der Konjektur nicht folge); vgl. Plin. *epist.* 10,49.

grundlegende Sozialisation in der elementaren sozialen Gruppe der Familie ist voller Komplikationen. Grundsätzlich muss man die biographisch wechselnden Rollen lernen, zum Beispiel des Sohnes, der älteren Schwester, Ehefrau oder *pater familias*. Aber Familien waren nicht stabil, die Sterblichkeitsrate bei der Geburt oder im Kindbett war hoch, der im Mittelmeerbecken endemische militärische Konflikt führte zu Tod oder Versklavung des Individuums.³⁴ Prozesse von Urbanisierung erhöhten die soziale und lokale Mobilität, Migration kam häufig vor, wie ich dargestellt habe. Sekundäre Sozialisation, etwa durch Spezialisten und Institutionen, war vermutlich auf eine Minderheit Wohlhabender beschränkt, fast ausschließlich auf männliche Mitglieder dieser Gruppen. Hier wurde eine Bildung vermittelt, die über das Schreiben des eigenen Namens oder das Lesen einer kurzen Inschrift hinausging.³⁵ Unter Mitgliedern lokaler Eliten, die keinen griechischen oder römischen Ursprung hatten, war Zweisprachigkeit weit verbreitet. Kurz gesagt, viele Möglichkeiten der De-Traditionalisierung (entweder des veränderten Verhaltens oder einfach der Reflexion und der Wahl des Alten) – die ich als einen grundlegenden Indikator von Individualität annehme – waren präsent.

Was ist mit religiöser Individuierung und ihrem Wandel? Die vorhergehenden Analysen haben einige Felder des Wandels aufgezeigt. Perfektion, nicht Unterscheidung um der Unterscheidung willen war das Ziel bei der Aneignung des sich verschiebenden Normenapparates. Das Imaginaire kaiserzeitlicher Bilder – der die Libation

³⁴ Siehe jetzt ECKSTEIN 2008 für das letztere; antike Demographie: SCHEIDEL 2001.

³⁵ Siehe HARRIS 1989 und BOWMAN, WOOLF 1994 für die Diskussion.

vollziehende Kaiser am Altar –, die Sakralidyllen privater Wandgemälde und von Weihereliefs, vor allem aber die Vielzahl von Dedikationsinschriften dürften hier wichtige Inhalte vermittelt und zugleich die Medien konkurrierenden Verhaltens (bei entsprechenden ökonomischen Mitteln) deutlich gemacht haben.

Auf einer vergleichbaren Ebene religiöser Praxis dürften sich Anstöße zur Detraditionalisierung bewegt haben: Durch die Differenzierung »öffentlicher« Religion mit ihrem tendenziell kleinen Spektrum³⁶ und der Konzentration von Verpflichtungen auf den Kaiserkult dürfte der Wahlcharakter für den weiteren Bereich deutlicher geworden sein. Das war nichts grundsätzlich Neues. Die individuelle Kompetenz zur Identifizierung der situationsspezifisch richtigen Götter ist Teil eines ausgebauten Polytheismus.³⁷ Gleichwohl entwickelt sich unter städtischen Bedingungen eine andere Form des »Zwanges zur Häresie« (Peter L. Berger), zur bewussten Wahl, als in der Reichweite eines für alles zuständigen ländlichen Heiligtums.

Die Steigerung von religiösen Optionen, selten exklusiv, oft nur punktuell zu benutzen, geht mit dem zuletzt genannten Prozess Hand in Hand. Mobilität spielte hier eine besondere Rolle. Für römische Bürger in den Provinzen macht sie das Festhalten an italischen Traditionen – und das heißt typischerweise: der fehleranfällige Versuch einer Reproduktion heimischer religiöser Praktiken unter den neuen lokalen Bedingungen – zu einer Entscheidung, die lokal die Zugehörigkeit zu einer der Zen-

³⁶ Diese Kulte können im einzelnen wieder hohe Komplexität besitzen, wie das *feriale* des Ceres-Kultes aus Karthago zeigt (ENNABLI, SCHEID 2008; vgl. ENNABLI 1999 und ANDO 2007, 435).

³⁷ GLADIGOW 2005, 141 f.

tralkulturen des Imperium Romanum signalisiert. Für Immigranten nach Rom leistet sie dasselbe zumindest für weitere Angehörige derselben Ethnie; beides vergrößert schnell – zumindest in der zweiten oder dritten Generation – durch Akkulturationsprozesse wie die Attraktivität des von weither kommenden Gottes die lokal verfügbaren Optionen. Hier ist Distinktion, im finanziellen Engagement auch schnell Konkurrenz möglich.

Seit Varros *Antiquitates* und Vergils *Aeneis* ist auch in lateinischer Sprache Religion textförmig verfügbar, und ermöglicht so einen Schub an Reflexivierung. Die Varro-Rezeption im Kalenderkommentar des Ovid noch augusteischer Zeit (*Libri fastorum*)³⁸ wie das Interesse gerade auch an der religiösen Aitiologie Vergils³⁹ zeigen das zur Genüge.

Schließlich wird die religiöse Wahl selbst biographisiert. Die dauerhafte Verbindung mit einer Gottheit und die Erzeugung entsprechender Beinamen oder Losungen ist schon Zeichen spätrepublikanischer Heerführer, mit einer besonderen Betonung der Venus.⁴⁰ Vergils Epos führt eine solche dauerhafte Wahl – und zwar nicht mehr im Modus der Problematisierung wie im Hippolytos des Euripides – mit der Verbindung von Aeneas und Venus vor. Religion wird zu einem wichtigen Bestandteil und Charakterzeichen in den Kaiserbiographien Suetons, sie wird zur zentralen biographischen Erfahrung in Apuleius' *Metamorphosen* und Aelius Aristides' *Hieroi Logoi*. All diese individuellen Zuspitzungen geraten mit dem Minimalkern öffentlicher Religion nicht in Konflikt. In

³⁸ Zur Gattung s. RÜPKE 1994; 2009b.

³⁹ BINDER 1988.

⁴⁰ Siehe SAURON 1994.

der biographischen Reflexion von außen wie in der (und sei sie auch fiktiv) autobiographischen Reflexion von innen wird Religion zu einem individuellen Merkmal, das mit der Individualität zugleich die gelungene Sozialisation ausweist.

Devianz wird hier nur selten konstatiert. Sie ist zu leugnen, wo es um den Verdacht der Kriminalität geht, wie wir am Beispiel des Apuleius sehen konnten. Primär ist sie da zu finden, wo die Grenzen zwischen Religion und illegitimer Herrschaft überschritten werden; Divination ist der klassische Fall in der kaiserzeitlichen Historiographie. Wo Religion zu Wissen wird, ist auch Nichtwissen, sind auch Fehlentscheidungen möglich. Philosophische Gruppen scheinen mit diesem Problem eher defensiv, durch Traditionalität im religiösen Verhalten, als durch Radikalisierungen umgegangen zu sein: Augustinus wird genau diesen Laissez-faire-Stil im Umgang mit religiösen Variationen in seiner Einleitung zum Traktat »Über die wahre Religion« feststellen und ablehnen. Erst mit der Normierung religiösen Wissens, wie sie das späte vierte Jahrhundert vornimmt, werden alternative Wissensbestände problematisch. Aber schon vorher können Radikalisierungen, die religiöse Einzelentscheidungen im Modell der Konversion biographisch zur Lebenswahl machen, problematisch werden, wenn sie mit dem »Minimalkonsens« konfliktieren. Dass dieser Kern verpflichtender Religion seit dem dritten Jahrhundert beständig wächst, nicht zuletzt – aber eben auch: nicht primär⁴¹ –, weil er immer stärker zur Legitimation kaiser-

⁴¹ Diese klassische These zur Zunahme religiöser Intoleranz durch die monokratische Inanspruchnahme von Religion – und besonders gerne monotheistischer Religion – als Legitimation von Herrschaft hat KAHLLOS 2009 wieder vorgetragen.

licher Herrschaft und Sukzession dient, verschärft dieses Problem. Unter diesen Bedingungen sich ausdehnender religiöser Normierungen wird religiöse Individualität leicht zu Devianz. Da ist es besser, sich in die Wüste oder die komplexe Rolle eines Bischofs zu flüchten. Manichäern und Juden steht dieser Weg nicht offen. Und den Häresiographen und Legislatoren der folgenden Jahrhunderte ist es eine Freude, diese Liste von Ausnahmen, von Devianzen immer wieder zu verlängern.

Literaturverzeichnis

- ABERNETTY, GUALTEROS 1911. *De Plutarchi qui fertur de superstitione libello*. Diss. Königsberg.
- ANDERSON, LEON; CALHOUN, THOMAS H. 2008. »Strategies for Researching Street Deviance.« In: A. THIO, T. H. CALHOUN AND A. CONYERS (Hgg.), *Readings in Deviant Behavior*. Boston: Pearson: 18–23.
- ANDO, CLIFFORD 2000. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press.
- 2001. »Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics.« *representations* 73, 24–53.
- 2006. »Religion and ius publicum.« In: DERS.; RÜPKE, JÖRG (Hgg.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart: Steiner: 126–145.
- 2007. »Exporting Roman Religion.« In: RÜPKE, JÖRG (Hg.), *The Blackwell Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell. 429–445.
- 2008. *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press.
- ANDRÉ, JEAN-MARIE 1983. »Sénèque théologien: l'évolution de sa pensée jusqu'au »De superstitione«.« *Helmantica* 34. 55–71.
- ATHANASSIADI, POLYMNIA; FREDÉ, MICHAEL 1999. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- ATTRIDGE, HAROLD W. 1978. »The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire.« *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.16.1. 45–78.