

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:	“Buchreligionen als Reichsreligionen?: Lokale Grenzen überregionaler religiöser Kommunikation“
Published in:	Mittelateinisches Jahrbuch: internationale Zeitschrift für Mediävistik und Humanismusforschung. Stuttgart: Hiersemann
Volume:	40 (2)
Year:	2005
Pages:	197 – 207
ISSN:	0076-9762

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

JÖRG RÜPKE

Buchreligionen als Reichsreligionen? Lokale Grenzen überregionaler religiöser Kommunikation

1 Einführung

Die Suche nach «Reichsreligion» war eines der Leitmotive der Einrichtung des Schwerpunktprogramms «Römische Reichsreligion und Provinzialreligion» durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft im Jahr 2000.¹ Die Frage wie der Begriff waren von einer funktionalistischen Perspektive auf Religion geprägt: Die Frage nach «Reichsreligion» bezeichnete damit – wenn auch nicht ausschließlich – die Suche nach Phänomenen oder gar einem System von Ritualen und Vorstellungen, die der religiösen Stabilisierung des politischen Gebildes «Imperium Romanum» dienen. Im Konkreten führt diese Frage zu Untersuchungen der religiösen Praxis der – dünnen – Schicht römischer Verwalter und des Militärs;² die Zentrierung des *Imperium* auf den *Imperator* zwingt auch den Kaiserkult, trotz seiner primär lokalen Verankerung,³ auf seine zentralen Funktionen und sein Funktionieren hin im Blick zu behalten. Auf einer abstrakteren Ebene ist die Diskussion noch nicht über die Frage nach den *advantages* und – so ARNALDO MOMIGLIANO – *disadvantages of monotheism for an universal state* andererseits hinausgewachsen und hat den Anschluß an jüngere Diskussionen zur «politischen Theologie» noch nicht gewonnen,⁴ so sehr auch Begriffe wie «Polisreligion» auf die politische Funktion antiker Religionen im jeweiligen städtischen Kontext hinweisen.⁵ Eine der Voraussetzungen, die die Verknüpfung der Diskussionen leisten könnten, fehlt in der altertumswissenschaftlichen Forschung: die Untersuchung der diskursiven Dimension antiker polytheistischer Religionen.⁶ Das heißt aber auch, nach den Kommunikationsbedingungen antiker Religionen zu fragen und zu fragen nach den Bedingungen überregionaler Kommunikation, wenn «Reichsreligion» in den Blick kommen soll.

¹ Die im Rahmen des Deutschen Historikertags in Kiel (September 2004) erstmals zur Diskussion gestellte Argumentation verdankt den Gesprächen im Schwerpunktprogramm viel, namentlich danken möchte ich hier ANDREAS BENDLIN, DOROTHEE ELM, RUDOLF HAENSCH und KATHARINA WALDNER.

² Dazu etwa HAENSCH 1997, 2004; STOLL 2001.

³ Hier bleibt die Arbeit von PRICE 1984 zum Kaiserkult der Eliten kleinasiatischer Städte wegweisend.

⁴ MOMIGLIANO 1986; vgl. MANEMANN 2002; ASSMANN 2000, 2003.

⁵ Zur Diskussion für Rom s. RÜPKE 2001a, 24–36.

⁶ S. dazu die Ansätze in ELM, RÜPKE, WALDNER 2005 und BENDLIN, RÜPKE 2005.

Religion als Kommunikation zu analysieren, hat in der Religionssoziologie an Bedeutung gewonnen.⁷ Diese Betrachtungsweise rückt gerade auch für solche religiösen Traditionen, die von Ritualen dominiert werden, den einzelnen als sinnhaft Handelnden stärker in den Vordergrund und betont seine religiösen Optionen ebenso wie das Prekäre der Reproduktion religiöser Traditionen: Die Veränderlichkeit und Dynamik religiöser Traditionen gerät damit in den Blick. Gerade aus altertumswissenschaftlicher Sicht besitzt diese Verschiebung der Perspektive noch einen weiteren Vorteil. Die Quellen, die die Grundlage der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion bilden, lassen sich selbst zum größten Teil als Ausdruck, als Formen bewußter Kommunikation verstehen. Wie der Verfasser eines literarischen Textes hat auch der Auftraggeber einer Inschrift ein bestimmtes Publikum als Adressat einer bestimmten Mitteilung oder Handlungsaufforderung im Auge und wählt daraufhin die sprachliche Formulierung, Material, Größe und Aufstellungsort aus. Was man als *linguistic turn* bezeichnen könnte, ist aus einer anderen Perspektive nur eine Radikalisierung von Quellenkritik, aber eben eine solche, die die «Materialität der Kommunikation»⁸ ernstnimmt und insofern auch Züge einer Mediengeschichte annimmt.

Kommunikation läßt sich nicht ohne Berücksichtigung des Raumes untersuchen, in dem sie stattfindet, der Reichweite, die sie besitzt, der sozialen Beziehungen, die sie herstellt, nutzt oder stabilisiert. Wenn man den Begriff der «Reichsreligion» nicht ganz verabschieden will – wofür manche Mißverständlichkeiten ja sprechen mögen –, führt er in in kommunikationsorientierter Religionsforschung zur Frage nach Formen religiöser Kommunikation, die reichsweit stattfinden, also tendenziell das gesamte Imperium Romanum, nicht nur einzelne Lokalitäten als Kommunikationsraum umfassen. Bei aller Mobilität einzelner und einzelner Gruppen – etwa Angehöriger der senatorischen oder ritterlichen Elite oder im Militär – kann ein solcher Kommunikationsraum nicht allein auf *face-to-face*-Kommunikation, auf direkten Interaktionen Anwesender beruhen, sondern muß auf das zurückgreifen, was die Kommunikationswissenschaft oder Mediengeschichte als «Verbreitungsmedien» bezeichnen: Zu fragen ist nach Büchern, Texten, Schriftlichkeit. In dieser Formulierung scheint die Frage schnell auf eine Antwort zu stoßen: Was die erfolgreichen Religionen des nachantiken Mittelmeerraums auszeichne, seien «heilige Schriften». «Buchreligion» drängt sich ebenso als Erklärungsmuster für den Erfolg des Christentums und Islams wie als Diagnose eines Defizits für die anderen antiken Religionen – das Judentum ausgenommen – auf.⁹ Dieser Diagnose, der Frage nach der Rolle von schriftlichen Texten für überregionale religiöse Kommunikation im römischen Reich, soll in diesem Beitrag nachgegangen werden. Dabei geht es nicht um die Detailanalyse eines einzelnen Textes, sondern um eine erste Sichtung möglicher einschlägiger Materialien.

⁷ Grundsätzlich KAUFMANN 2002; für die Antike: RÜPKE 2001b.

⁸ Vgl. den gleichnamigen Band von GUMBRECHT, PFEIFFER 1998.

⁹ Zur allgemeinen Kritik des Begriffs der «Buchreligion» als metasprachlichem Konzept in der Religionswissenschaft s. RÜPKE 2005.

2 Bücher: Verbreitungs- oder Vertiefungsmedium?

Dem Gott Mithras galt ein weit verbreiteter Kult, der in römischer Zeit, seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert, Verbreitung in Rom selbst und den Provinzen des Imperium Romanum fand.¹⁰ Jüngere Forschungen, besonders von DAVID ULANSEY, ROGER BECK und RICHARD GORDON, haben einen kleinasiatischen Ursprung, eine Vermittlung der aus dem Iran stammenden Göttergestalt über Kommagene wahrscheinlich gemacht.¹¹ Aber nicht der Bezug auf einen solchen Zentralort hält die zahlreichen lokalen Kultgruppen römischer Zeit zusammen. Aus der Perspektive der modernen Altertumsforschung bilden die Kultbilder und die höhlenartige Architektur der Kulträume, in denen die Reliefs und Altäre stehen, das wichtigste Erkennungsmerkmal, das die Identität und Einheitlichkeit des Kultes ausmacht. Das zentrale Motiv der Stiertötung sichert Wiedererkennbarkeit von Heddernheim bis nach Syrien, wie das von VERMASEREN gesammelte Material eindrucksvoll zeigt.¹² Ohne Transport ikonographischer Vorlagen ist eine solche Einheitlichkeit nicht vorstellbar. Dazu zählt auch, daß das zentrale Bild Raum für Randmotive gibt, die durch Varianten zulassen.

MANFRED CLAUSS hat solche Varianten für die Geburtsszene, die Geburt des Gottes aus dem Fels, verfolgt und an ihr den lokal unterschiedlichen Einfluß anderer Vorstellungen verfolgt: Die Gestaltung als Kind in Trier statt als junger Mann zeigt seine Qualität vom ersten Augenblick seiner Existenz an; die Manipulation eines Zodiakus seine kosmokratische Macht; ein Relief aus Housesteads verbindet das mit dem Entsteigen aus einem Ei, das Mithras mit den Spekulationen über den Gott Phanes verbindet. Die Angleichung des Felsens an einen Pinienzapfen ist nach der Interpretation von CLAUSS in Heddernheim zur Darstellung der Geburt aus einem Baum radikalisiert: «Komplizierte und einfache Vorstellungen stehen bei den Kultlegenden der Geburt des Mithras nebeneinander ... Welche Vorstellungen in einer Kultgemeinschaft verbreitet waren, hing vielfach von den jeweiligen Priestern ab; darüber hinaus konnte der Stifter eines Reliefs oder einer Inschrift, möglicherweise auch der Künstler, eigene Gedanken oder auswärtige Anregungen einbringen.»¹³

Was CLAUSS hier auf die Träger des Kultes bezieht, läßt sich auch auf die Frage nach den Kommunikationsmedien beziehen. Als stabil erweist sich eine Bildvorlage, Spuren stabiler Texte zeigen sich nicht. Das bedeutet nicht, daß die Vermittlung von Legenden oder Vorstellungen nicht über Texte erfolgt sein könne: Dergleichen ist keinesfalls auszuschließen. Wohl aber lassen sich die gemeinsamen Merkmale *einfacher* über die handwerkliche Tradierung architektonischer oder ikonographischer Eigenheiten erklären als über normative Texte.

Die Rolle von Texten beleuchtet nichts eindrucksvoller als ein literarisches Produkt, dessen Name gerade diese Normativität und Verbreitung suggeriert, die von

¹⁰ Zur Ausbreitungsgeschichte s. MERKELBACH 1984.

¹¹ Vgl. ULANSEY 1989; R. BECK 1998 u.ö.

¹² VERMASEREN 1956/60.

¹³ CLAUSS 1990, 78 f.

ALBRECHT DIETERICH so bezeichnete und im Jahre 1903 publizierte «Mithrasliturgie».¹⁴ Es handelt sich dabei um einen etwa dreihundertfünfzig Zeilen umfassenden Text aus einem Pariser «Magischen Papyrus».¹⁵ Eingerahmt von Homerversen und ohne erkennbare formale oder inhaltliche Beziehungen zu ihnen findet sich hier eine griechischsprachige Ritualbeschreibung, die das Ritual selbst in ihren abschließenden, kommentierenden Teilen als ἀπαθανατισμός, als «Ritual der Unsterblichmachung» bezeichnet,¹⁶ sich selbst als Syntagma und Hypomnema. HANS-DIETER BETZ, der genau einhundert Jahre nach DIETERICH eine Neuedition und -kommentierung unternommen hat, beschreibt den Textinhalt als «Ritual, um eine Himmelfahrt und eine Unterredung mit dem Gott Mithras zu erreichen».¹⁷

Unter der hier entwickelten Fragestellung ist jene Frage am wichtigsten, die DIETERICH mit seinem Titel provozierte und die den belgischen Mithrasexperten FRANZ CUMONT zu umgehendem Widerspruch reizte: Wo DIETERICH einen normativen Ritualtext des Mithraskultes vermutete, sah CUMONT nur eine zufällige Einbeziehung des iranischen Gottes in einen magischen Text aus Ägypten.¹⁸ Die Neuanalyse durch BETZ gibt beiden Unrecht: Die Einbeziehung des Mithras ist keineswegs zufällig, sondern zentral und läßt sich nur als Bezugnahme auf den und Beitrag zum existierenden Mithraskult verstehen. Aber zugleich handelt es sich um keinen reichsweit verbreiteten, als normativ akzeptierten Text, sondern um eine individuelle beziehungsweise lokale Variation – historisch lassen sich die Adressaten und Nutzer nicht mehr greifen. Geistesgeschichtlich zu verorten ist die Papyruspassage in einem stoisch geprägten, noch vor-neuplatonischem, erst in Entstehung begriffenen Hermetismus des ersten und zweiten Jahrhunderts n. Chr.¹⁹

Das Beispiel der Mithrasliturgie ließe sich vermehren. Die bereits angesprochene hermetische Literatur, gesammelt im Corpus Hermeticum, weist ebenfalls bei allem universalen Anspruch ähnliche lokale Züge auf. Intertextuelle Bezüge weisen auf einen dichten Kommunikationsraum und sprechen nicht für große überregionale Verbreitung.²⁰ Wenn man nach der hier zutage tretenden Funktion von Schriftlichkeit fragt, ist das Buch, der umfangreiche Text, nicht in erster Linie ein Verbreitungsmedium, das die Vervielfältigung von Gedanken, der Veröffentlichung dienen soll, sondern ein Medium der Komplexitätssteigerung: Solche Texte leisten Systematisierungen, leisten Detaillierungen, ermöglichen gedankliche Konsequenz, dienen so eher dem Kommunikationsabschluß, denn der Kommunikationseröffnung. Anonymität ist häufig. Vergleichbar erscheinen so die Steigerungen orphischer Kosmologie im wesentlich älteren Derveni-Papyrus,²¹ die Textproduktion der Qumrân-Gemeinde oder die zum frühen palästinensischen Talmud führende rabbinische

¹⁴ DIETERICH 1903/21910.

¹⁵ Paris, Bibliothèque Nationale, Suppl. grec 574.

¹⁶ Z. 741, 747, 771.

¹⁷ BETZ 2003, 28.

¹⁸ CUMONT 1911, 260f.

¹⁹ BETZ 2003, 36–38.

²⁰ Zur Hermetik: COPENHAVER 1992, allgemein xiii–xxxiii; COLPE, HOLZHAUSEN 1997.

²¹ Siehe JOURDAN 2003.

Textproduktion, wie sie JACK LIGHTSTONE analysiert hat.²² Das schließt im Einzelfall eine – spätere – weitere Verbreitung und normative Geltung nicht aus, aber diese Kanonisierungsprozesse sind sekundär.²³

3 Sakralrecht

Nicht nur Ausdruck von Systematisierungen, sondern vor allem auf Verbreitung gerichtetes Medium ist das Recht. Das *Corpus Iuris Canonici* zeigt ebenso wie das *Missale Romanum* die mögliche Bedeutung von verschriftlichten Rechts- und Ritualsystemen für die Zentralisierung einer Religion. Ein solches «Sakralrecht» fehlt in Rom; der Terminus *ius sacrum* ist nicht antik. Die Übertragbarkeit religiöser Normen gerade in Bereichen, die in Rom selbst rechtsrelevant sind – insbesondere das Eigentums- und Vertragsrecht –, stößt an die Grenze der lokalen Qualität vieler religiöser Normen: Die Bindung der Rechtsqualität des *locus sacer* an die Dedikation von *loca publica* durch legitime Amtsträger begrenzt die Reflexion auf die Rechtsverhältnisse des *solum provinciale*. Diese Begrenzung wird in der römischen Rechtsdiskussion wie in der Verwaltungspraxis reflektiert.²⁴ Das schließt einzelne bewußte Übernahmen nicht aus, wie das Kultgesetz für den provinziellen *flamen* von Narbo zeigt.²⁵

Die Übertragbarkeit anderer Institutionen und ihrer Normen bleibt prekär. Die *lex Ursonensis* bezeugt einerseits, daß einer römischen Kolonie das Recht, *augures* und *pontifices* zu haben, nicht abgesprochen werden konnte, zeigt andererseits aber auch die juristischen Techniken, mit denen solche traditionellen Institutionen gezähmt und entmachtet wurden.²⁶ Eindrücklich wird die Komplexität der Regelungen und Reflexionen an kalendarischen Normen. Wo das *Feriale Duranum* eine detaillierte Reproduktion nicht nur dynastischer, sondern auch stadtrömischer Kultdaten zeigt,²⁷ zeigen die *Ferialia* aus Brixia oder Cumae höchst eigenwillige Auswahlen und – das gilt für das vielleicht den Seviri Augustales von Cumae zuzurechnende *Feriale Cumanum* – eigenständige theologische Reflexion.²⁸ Die kaiserzeitlichen Gesetzesregelungen sprechen vor dem Ende des vierten Jahrhunderts allein von *dies festi* der *domus Augusta*.²⁹

²² LIGHTSTONE 2002.

²³ Vgl. die Anmerkungen von GRAF 1996, 9–14 zu magischen Handbüchern: unkontrollierte Verbreitung verbindet sich hier mit individuellen Modifikationen und Rekombinationen einzelner Texte.

²⁴ Siehe Plin. *epist.* 10,69f.; Gai. *inst.* 2,3–9.

²⁵ CIL 12,4333.

²⁶ CIL 2,5439 (CRAWFORD 1996), c. 66–70. 91.

²⁷ FINK, HOEY, SNYDER 1940; kurz in R. O. FINK 1971 (RMR); dazu RÜPKE 1990, 176–180; STOLL 2001, 160–175 und passim.

²⁸ Texte: *Inscr. It.* 13,2,235. 279.

²⁹ Z. B. *Lex Irnitana* 10C, 25–51 (ch. 92).

4 Kleine Texte

Unter der Frage nach Diskursivität und reichweiter Verbreitung mag es auf den ersten Blick paradox erscheinen, sich der Epigraphik zuzuwenden, zumeist äußerst knappen, individuellen, ortsstabilen Texten. Aber die Verbreitung von Dedikationsinschriften überhaupt und den zugehörigen einfachen Formularen gehört zu den wichtigsten Daten einer auch die Provinzen einbeziehenden römischen Religionsgeschichte. MARY BEARD hat vorgeschlagen, nicht die unwichtigste Funktion der namentlich gekennzeichneten Beischriften von Weihgeschenken in Heiligtümern in ihrer Markierung der Zugehörigkeit, einer nicht formalisierten «Mitgliedschaft» zu sehen.³⁰ Damit verleiht die inschriftliche Fassung nicht nur der Kommunikation zwischen Mensch und nur unvollständig präsentem göttlichen Gegenüber eine zweifelsfreie Materialität und Realität. Der so auf Dauer gestellte Kommunikationsakt wird Teil einer Kommunikation in Schriftform, die sich, im Normalfall verstärkend, oft steigernd, auf gleichartige Kommunikationsakte bezieht. Auch hier ist der selbstverständliche Kommunikationsraum ein lokaler, aber die verbreitete Rezeption des Mediums sichert auch in der Peripherie des Imperium Romanum die Zugehörigkeit zum antik-mediterranen System polytheistischer Votivreligion.

Als überaus erfolgreich erwies sich auch ein anderer Typ von Texten, die *defixiones* oder Fluchtäfelchen. Nicht die Publikation der eigenen Beteiligung ist hier das Ziel. Die Wirksamkeit der Texte lebt von der Überzeugung auch der Betroffenen, daß solche Formeln existierten und wirksam seien. Die «Publikation» durch Vergraben trägt nicht zur Sicherung der Überlieferung bei, sondern eröffnet individuelle Spielräume, vor allem aber die Notwendigkeit, Experten für die Formulierung zu beteiligen, um so Garantien für die Wirksamkeit zu erlangen.³¹

Von religionsgeschichtlichem Interesse ist auch eine weitere epigraphische Gattung, die Grabinschriften. Nur gelegentlich lassen Formeln und Symbole hier eine «Konfessionalisierung» erkennen: Konfessionsinteressierte Studien an und Publikationen von sogenannten jüdischen und christlichen Inschriften haben hier eine Vorauswahl getroffen, die eine Rekonstruktion der räumlichen und zeitlichen Struktur der Kommunikationssituationen noch weiter behindert, als es die Eigenheiten der Quellengattung – etwa fehlende Datierungen und damit die Sequenz der Texte – bereits tun. Nur wenn es Anhaltspunkte dafür gäbe, welche älteren Texte bei der Plazierung der folgenden noch zu lesen waren, ließe sich entscheiden, welchen «konfessionellen» Wert Formeln wie *Dis manibus* oder *in pace* wirklich besaßen.³²

³⁰ BEARD 1991.

³¹ Siehe GRAF 1996, 108–157, bes. 146 ff.; kurz RÜPKE 2001a, 166–171.

³² S. dazu die grundlegenden Überlegungen bei ECK 1987, PIETRI 1983 (für das Christentum) und NOY 1995 (jüdische Inschriften Roms).

5 Massenliteratur

Für die Frage nach Buchreligion zeitigt der Blick auf die Inschriften eine wichtige Einsicht: Die Verbreitung eines «Textes» beruht nicht auf seiner Reproduzierbarkeit, seiner Auflagenhöhe als Individuum, sondern auf seiner Modifizierbarkeit, seiner Produktivität als Gattung. Es fällt schwer, hier nicht an Märtyrerakten und Heiligenlegenden zu denken, die in zahllosen Variationen ähnliche Geschichten erzählen, aber eben doch in einer Varianz, die Identifikationsangebote nahezu unbegrenzt zur Verfügung stellt. AVERIL CAMERON hat den Erfolg dieser Narrativisierung von Religion seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. herausgestellt.³³ Dieser Prozeß wiederholt in gewisser Weise den Erfolg der Theatralisierung von Religion, popularisiert und überbietet ihn. Diese Theatralisierung war von griechischen Bühnen ausgegangen und hatte das griechische Pantheonmodell bis hin zum Exodus-Drama des jüdischen Tragikers Ezechiel und bis hin zu den Bühnen der Stadt Rom verbreitet.

Bei dem hier mit dem Stichwort «Narrativisierung» Zusammengefaßten handelt es sich um einen komplizierten Prozeß. Ein zentrales Element ist die Ausbildung einer Kultur öffentlicher, nichtpolitischer, deiktischer und panegyrischer Rede, die mit dem Stichwort der «Zweiten Sophistik» verbunden wird.³⁴ Zu diesem Prozeß trägt auch bei, daß die Figuren religiöser Legitimation umgestellt werden: Die Gottesnähe von einzelnen, den berühmten «heiligen Männern», tritt in Konkurrenz zu ererbten sozialen Positionen.³⁵ Mit der Predigt wird einem weiteren Typ von Textproduktion ein privilegierter Ort im christlichen Kult geschaffen.³⁶ Es wäre aber kurzfristig, den Prozeß konfessionell zu deuten. Die biographische Literatur des zweiten Jahrhunderts, von Plutarch und Sueton über Philostrat bis zu Lukians *Alexandros* weist das Phänomen als einen allgemeinen mentalitätsgeschichtlichen Wandel aus. Jüdische Wurzeln der Märtyrerakten lassen sich bis auf die Makkabäerbücher des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgen. Im Blick auf das Christentum muß man sich klarmachen, daß der Prozeß der Kanonisierung erst im vierten Jahrhundert ein gewisses Ende erreicht. Und selbst hier prägen nicht Einzeltexte, sondern Textgattungen die Sammlung: Nicht ein, sondern vier Evangelien erreichten kanonischen Status, die Briefsammlungen umfassen echte wie unechte Paulusbriefe und Petrusbriefe, die zwei Generationen nach dem Tod des Jesus-Jüngers geschrieben worden sein dürften. ANDRÉ PAUL sieht die Attraktivität des von christlichen Texten intensiver genutzten Codex gerade in seiner Möglichkeit, noch offene Textmengen sammeln zu können.³⁷

Der Hinweis auf die Briefsammlungen führt auf meine Ausgangsbeobachtung zurück. Briefe, nach dem Verständnis der antiken Epistolographie ein Dialog unter Nichtanwesenden, sind in besonderer Weise ein Medium der Netzwerkbildung,

³³ Av. CAMERON 1991, 22f.

³⁴ Siehe etwa SCHMITZ 1997.

³⁵ Siehe RÜPKE 2001c in Aufnahme der Arbeiten von PETER BROWN.

³⁶ Weiterführend: V. ROBBINS 1996.

³⁷ PAUL 2003, 743: «eine Dynamik des Sammelns».

Briefsammlungen ein Medium, solche Netzwerke darzustellen. Diesem Zwecke unterliegen ebenso die postumen Briefsammlungen Ciceros und des Symmachus wie das vom Verfasser selbst komponierte Briefkorpus von Plinius dem Jüngeren oder die Briefe des frühchristlichen Märtyrerbischofs von Antiochien, Ignatius. Der Ich-Erzähler des Eselsromans, der *Metamorphosen* des Apuleius, beschreibt, wie er mit Hilfe paralleler, von der Gottheit gesandter Träume nähere Aufnahme im stadtrömischen Isiskult erlangt:³⁸ Dagegen hebt sich die frühchristliche Literatur in ihrem Bemühen heraus, ein reales neues Netzwerk brieflicher Kommunikation, das die provinziellen Zentren des Imperiums und Rom selbst umspannt, darzustellen.

6 Literarische Kommunikation

Literarischer Austausch fand nicht nur in strukturierten Netzwerken oder in lokalem Rahmen statt. Die hellenistische Kultur mit ihren Zentren wie Pergamon und Alexandria hatte Formen eines überregionalen Austausches über und in Form von Literatur, und zwar in einem differenzierten Spektrum literarischer Formen, entwickelt. Hier hatte sich ein überregionaler Kommunikationsraum ausgebildet, an den römische Autoren seit dem ausgehenden dritten Jahrhundert v. Chr. Anschluß suchten.³⁹ Zu Beginn der Kaiserzeit sicherten nicht nur Bildungsreisen und Expertendelegationen, sondern auch Bibliotheken und ein zunehmend leistungsfähigerer Buchhandel (der bereits am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. auch schon Codices im Angebot hatte⁴⁰) einen gesamtmediterranen Kommunikationsraum, in dem historische wie lyrische, philosophische wie fiktionale Texte ein Publikum fanden.

Auch Religion gehört zu den Inhalten dieser Kommunikation und die eingangs erwähnte Neufassung des Religionsbegriffs aus religionssoziologischer Perspektive läßt das nicht nur als Kommunikation *über* Religion, sondern eben *religiöse* Kommunikation verstehen. In diesem überregionalen Kommunikationsraum verliert Religion nicht ihren primär örtlichen Charakter, aber lokale Religion gerät unter universalistische Maßstäbe hinsichtlich dessen, was an Ritualen – Menschenopfer –, religiösen Rollen – Ämterkauf –, und Gottesvorstellungen – theriomorpher oder bildloser Kult – und äußeren Strukturen – Öffentlichkeit und Geheimhaltung – akzeptabel sei.⁴¹ Hier eröffnet sich ein neues Forschungsfeld für das, was man als reichsweite antike «Intellektuellenreligion» bezeichnen könnte.

Selbst diese «Intellektuellenreligion» ist aber nicht ohne Bezug zur religiösen Praxis. Einerseits liegen ihren Reflexionen gerade die lokalen religiösen Praktiken und ihr impliziter oder expliziter Vergleich zugrunde. Andererseits lassen sich die philosophischen oder antiquarischen Konstruktionen und Rekonstruktionen der literarischen Kommunikation selbst in kultische Praxis umsetzen: Manche erlesene Dedi-

³⁸ Apul. *met.* 11,26f.

³⁹ Zur Frühphase dieses Adaptationsprozesses s. RÜPKE 2001.

⁴⁰ Siehe Mart. 1,2.

⁴¹ Beispiele analysieren etwa KIPPENBERG 1997; RIVES 1995.

kation der Kaiserzeit könnte weniger Frucht eines diffusen archaischen Zeitgeistes als vielmehr Frucht präziser Lektüre sein, in treverischen Heiligtümern nicht anders als auf dem Balkan.⁴²

7 Fragen

Ein Materialdurchgang, der nicht der Auseinandersetzung mit einzelnen Phänomenen und Quellen diene als vielmehr einer *tour d'horizon*, die dem Zusammenschluß und der Neuperspektivierung einer ganzen Reihe üblicherweise getrennt verhandelter Phänomene diene, kann Perspektiven entwickeln, kaum konkrete Ergebnisse liefern. Vier Beobachtungen und Aufgaben seien abschließend expliziert:

- 1) Der Begriff der «Buchreligion», von dem die Überlegungen ausgegangen sind, hat sich trotz seiner verbreiteten Verwendung in der Religionswissenschaft als wenig hilfreich erwiesen. Unter einer kommunikationsgeschichtlichen Perspektive eignet er sich nicht zur Bildung unterschiedlicher Typen von Religion: Wichtige Veränderungen im «medialen Haushalt» antiker Religionen werden damit nicht angemessen beschrieben; wo sich der Begriff «Buchreligion» am ehesten nahezulegen scheint, im Bereich der Intellektuellenreligion, ist es gerade nicht die mit dem Begriff «Buchreligion» typischerweise unterstellte Lektüre und Kommentierung kanonisierter Schriften, die die Kommunikation oder gar religiöse Praxis beherrscht.
- 2) Kanonisierungsprozesse müssen stärker als raumgebundene Abschließungsprozesse verstanden werden. Die Kanonisierung bedarf einer ständigen Bestätigung in der Reproduktion oder Thematisierung der herausgehobenen Texte, etwa in Form von Kommentaren; das erfordert dichte Kommunikationsstrukturen.
- 3) Die ungerichtete Diffusion von Textmodellen und einzelnen Texten ist von der durch Schrift ermöglichten Bildung von Netzwerken und der dadurch wiederum beförderten Verbreitung von Texten zu unterscheiden. Beide können zu wichtigen religionsgeschichtlichen Faktoren werden. In beiden Fällen gilt es zu beachten, daß schriftliche Medien zwar die Möglichkeit überregionaler Kommunikation bieten, sie aber nicht garantieren.
- 4) Religiöse Kommunikation über das gesamte Imperium hinweg ist von einer religiösen Kommunikation zu unterscheiden, in der das Imperium zum Thema wird. Die geographische Ausbreitung identischer religiöser Praktiken und überörtliche religiöse Kommunikation macht das zweite wahrscheinlicher, ist aber nicht damit identisch. Spuren solcher Kommunikation etwa in Zentralisierungs- und Universalisierungsdiskursen kaiserzeitlicher «Intellektueller» zu suchen bildet eine wichtige Aufgabe in der Erforschung von «Reichsreligion» und zugleich die Basis, an weitergehende Diskussionen politischer Religion und Theologie anzuschließen.

⁴² Für Beispiele s. etwa Eck 1989.

Zitierte Literatur

- Assmann, Jan 2000. *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. München: Hanser, 2000.
- 2003. *Die mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*. München: Hanser, 2003.
- Cameron, Averil 1991. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Sather Classical Lectures 55. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Beard, Mary 1991. «Writing and religion: Ancient Literacy and the function of the written word in Roman religion.» Dies. et al. *Literacy in the Roman world*. Journal of Roman Archaeology Suppl. 3. Ann Arbor, Mi.: Journal of Roman Archaeology, 1991. 35–58.
- Beck, Roger 1998. «The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis.» *JRS* 88 (1998), 115–128.
- Bendlin, Andreas; Rüpke, Jörg (Hgg.) 2005. *Zur Genese religiöser Literatur in Rom*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 15. Stuttgart: Steiner, 2005 (im Druck).
- Betz, Hans-Dieter (Hgg.) 2003. *The «Mithras Liturgy»: Text, Translation, and Commentary*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 18. Tübingen: Mohr, 2003.
- Clauss, Manfred 1990. *Mithras: Kult und Mysterien*. München: Beck, 1990.
- Colpe, Carsten; Holzhausen, Jens 1997. *Das Corpus Hermeticum Deutsch: Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen. 1: Die griechischen Traktate und der lateinische «Asclepius»*. Clavis Pansophiae 7,1. Stuttgart: fromann-holzboog, 1997.
- Copenhaver, Brian P. 1992. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Repr. 1994. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Crawford, Michael H. (ed.) 1996. *Roman Statutes*. 2 Bde. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 64. London: Institute of Classical Studies, 1996.
- Cumont, Franz 1911. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Dt. ND Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- Eck, Werner 1987. «Römische Grabinschriften: Aussageabsicht und Aussagefähigkeit im funéraires Kontext.» Hesberg, Henner von; Zanker, Paul (Hgg.). *Römische Gräberstraßen: Selbstdarstellung – Status – Standard*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1987. 61–84.
- 1989a. «Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit.» Ders. (Hg.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit: Kolloquium [!] zu Ehren von Friedrich Vittinghoff*. Kölner historische Abhandlungen 35. Köln: Böhlau, 1989. 15–51.
- Elm, Dorothee; Rüpke, Jörg; Waldner, Katharina (Hgg.) 2005. *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 14. Stuttgart: Steiner, 2005.
- Fink, Robert O.; Hoey, Allan S.; Snyder, Walter F. 1940. «The Feriale Duranum.» *Yale Classical Studies* 7 (1940), 1–222.
- Fink, Robert O. 1971. *Roman Military Records on Papyrus*. Philological Monographs of the American Philological Association 26. [Cleveland]: American Philological Association, 1971.
- Graf, Fritz 1996. *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München: Beck, 1996.
- Gumbrecht, Hans Ulrich; Pfeiffer, K. Ludwig (Hgg.) 1998. *Materialität der Kommunikation*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Haensch, Rudolf 1997. *Capita provinciarum: Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*. Kölner Forschungen 7. Mainz: Zabern, 1997.
- 2004. «Die römische Provinzialverwaltung im frühen Prinzipat.» Erlemann, Kurt, *Neues Testament und antike Kultur*. 1: Prolegomena, Quellen, Geschichte. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004. 149–158.

- Jourdan, Fabienne 2003. *Le papyrus de Derveni*. Texte présenté, traduit et annoté. Paris: Belles lettres, 2003.
- Kippenberg, Hans G. 1997. «Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals could be Illegal.» Schäfer, Peter; Kippenberg, Hans G. (edd.), *Envisioning Magic*. Leiden: Brill, 1997. 137–163.
- Lightstone, Jack N. 2002. *Mishnah and the Social Formation of the Early Rabbinic Guild: A Socio-Rhetorical Approach*. With an Appendix by Vernon K. Robbins. Studies in Christianity and Judaism 11. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 2002.
- Manemann, Jürgen (Hg.) 2002. *Monotheismus*. Jahrbuch Politische Theologie 4. Münster: Lit, 2002.
- Merkelbach, Reinhold 1984. *Mithras*. Königstein: Hain, 1984.
- Momigliano, Arnaldo 1986. «The disadvantages of monotheism for a universal state.» *CP* 81 (1986), 285–297.
- Noy, David 1995. *Jewish Inscriptions of Western Europe 2: The City of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Paul, André 2003. «Entstehung und Aufkommen der christlichen «Heiligen Schrift»» Pietri, Luce (Hg.), *Die Geschichte des Christentums 1: Die Zeit des Anfangs*. [Frz. Paris 2000]. Freiburg: Herder, 2003. 717–807.
- Pietri, Charles 1983. «Grabinschrift II (lateinisch).» *RAC* 12 (1983), 514–590.
- Price, S. R. F. 1984. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: University Press, 1984.
- Rives, J. 1995. «Human Sacrifice Among Pagans and Christians.» *JRS* 85 (1995), 65–85.
- Robbins, Vernon K. 1996. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*. London: Routledge, 1996.
- Rüpke, Jörg 1990. *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart: Steiner, 1990.
- 2001. «Kulturtransfer als Rekodierung: Überlegungen zum literaturgeschichtlichen und sozialen Ort der frühen römischen Epik.» Ders. (Hg.), *Von Menschen und Göttern erzählen: Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 4. Stuttgart: Steiner, 2001. 42–64.
 - 2001a. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. München: Beck, 2001.
 - 2001b. «Antike Religion als Kommunikation.» Brodersen, Kai (Hg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*. Antike Kultur und Geschichte 1. Münster: Lit, 2001. 13–30.
 - 2001c. «Pluralismus und Polytheismus.» Gotzmann, Andreas u. a., *Religiöser Pluralismus in Europa: Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*. Europäische Religionsgeschichte 1. Marburg: Diagonal, 2001. 17–34.
 - 2005. «Heilige Schriften und Buchreligionen: Überlegungen zu Begriffen und Methoden.» Bultmann, Christoph; März, Claus-Peter; Makrides, Vasilios N. (Hg.), *Heilige Schriften: Ursprung – Formen – Gebrauch*. Münster: Aschendorff, 2005.
- Schmitz, Thomas 1997. *Bildung und Macht: Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Zetemata 97. München: Beck, 1997.
- Stoll, Oliver 2001. *Zwischen Integration und Abgrenzung: Die Religion des Römischen Heeres im Nahen Osten. Studien zum Verhältnis von Armee und Zivilbevölkerung im römischen Syrien und den Nachbargebieten*. Mainzer Althistorische Studien 3. St. Katharinen: Scripta Mercaturae, 2001.
- Ulansey, David 1989. *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. New York: Oxford UP, 1989.
- Vanderbroeck, Paul Johannes Josef 1987. *Popular Leadership and Collective Behavior in the Late Roman Republic (ca. 80–50 B. C.)*. Amsterdam: Gieben, 1987.
- Vermaseren, M. J. 1956/60. *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae (CIMRM)*. 2 Bde. Den Haag: Nyhoff, 1956/60.