

Jörg Rüpke, *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990. 312 Seiten.

Die Thematik dieser in Tübingen entstandenen religionswissenschaftlichen Dissertation erstreckt sich in die Bereiche Alte Geschichte, Ethnologie, Anthropologie und Religionsgeschichte. Der Autor unternimmt es, mit seinem breiten interdisziplinären Ansatz der "religiösen Konstruktion des Krieges" in Rom nachzu-

gehen. Religion wird dabei aufgefaßt als "die 'Sprache', in der sich das Verständnis von Krieg in Ritualen, Symbolen, Vorschriften, in besonderen Qualifikationen von Zeiten und Orten ausdrücken kann" (S. 14). Untersucht wird, auf welche Weise dieses Medium den Römern geholfen hat, den Gegenstand Krieg, seinerseits ein gesellschaftliches Produkt, erfahrbar und in ihren Lebenshorizont integrierbar zu machen. Die Arbeit verfolgt in fünf Teilen die religiösen Manifestationen, die einen Feldzug von seinem Beginn bis zum Ende begleiten, analysiert, soweit es die Quellenlage jeweils erlaubt, ihre Entstehung und Voraussetzungen und versucht, im Rahmen des Gesamtsystems der römischen Gesellschaft eine möglichst plausible Deutung ihrer Funktion zu geben.

Teil I (*Roma parata*, S. 17–96) befaßt sich hauptsächlich mit den rituellen Verrichtungen, die die kalendarischen, topographischen und personellen Grundlagen der Kriegführung in Rom markieren. Beruhend auf meist republikanischem Quellenmaterial wird gezeigt, daß es einen eigentlichen Kriegsfestzyklus entgegen der Auffassung eines guten Teils der Forschung nicht gegeben hat. Lediglich einige Feste im römischen Kalender haben einen Zusammenhang mit Krieg; besonders interessant hierfür sind die beiden im Oktober abgehaltenen Feiern des *Equus October* und des *Armilustrum*, die beide saisonal bedingt das Kriegsende thematisieren, aber ihres repräsentativen und 'konzeptuellen' (S. 28) Charakters wegen keinen Passagenritus bilden und mit real geführten Kriegen rituell nie etwas zu tun haben. Fruchtbarer ist die Fragestellung nach der 'sakraltopographischen' Organisation von Krieg in Rom. Krieg drohte ständig, bedeutete Gefahr und mußte daher außerhalb der Stadt gehalten werden. Das Pomerium erweist sich als die strikte Grenzlinie zwischen *domi* und *militiae*, zwischen zivilem und militärischem Bereich, die diese Trennung möglich macht. Alle Menschen und Gegenstände, die in Kriege involviert waren, durften diese nur unter Beachtung sanktionierender Riten überqueren. Die Vorbereitung des Heeres erfolgte durch den *dilectus* und das *sacramentum*, das die Bürgersoldaten auf ihren Feldherren verpflichtete und ihnen die Erlaubnis zum Töten für die Dauer des Krieges verlieh. Überzeugend kann Verf. deutlich machen, daß *coniuratio* bzw. *tumultus* Spezialfälle des *dilectus* waren, für die der Schwur ebenso erforderlich war und dieselbe Funktion hatte wie beim ordentlichen Aufgebot. Dem Eid selbst fehlen aber, zumindest in republikanischer Zeit, wesentliche Merkmale eines Initiationsritus: weder ist er ein einmaliger Akt – er muß für jeden Krieg erneuert werden –, noch ist er konstitutiv für die Bürgereigenschaft. Auch für die Kaiserzeit sollte der Initiationsbegriff für *sacramentum* nicht bemüht werden: Zwar wird das *sacramentum* in dieser Periode nurmehr einmal in einem Soldatenleben geleistet, leitet über zum Dasein als Berufssoldat und bindet einen für lange Zeit an eine Kaiserdynastie, aber rituell sind die für Übergangsriten typischen Formen nicht faßbar. Verf. spricht denn auch – darin schon etwas zu weitgehend – nur von der initiatorischen Funktion des kaiserzeitlichen *sacramentum* (S. 95).

Teil II (*Roma bellans*, S. 97–164) diskutiert zunächst Funktion und Entwicklung der Fetialpriesterschaft: deren Entlastungsaufgabe für die eigentlichen Entscheidungsinstanzen (Senat, Legaten, Feldherren) bei der kriegsankündigenden *verum repetitio* wird plausibel dargelegt. Kaum überraschend wird nachgewiesen, daß die spektakuläre Kriegserklärungszeremonie, die mit den Fetialen im allgemeinen verbunden wird, in der uns bekannten historischen Gestalt eine Schöpfung des Augustus war, die dieser aus verschiedenen republikanischen Instituten zusammenstellte. Besonders augenfällig wird in diesem Fall – so lassen sich die Ergebnisse des Verf. weiterspinnen – die Instrumentalisierung sakraler Riten, die ihres religiösen Gehalts fast vollständig entkleidet wurden, durch die politische Propaganda. Sehr schön ist die folgende Interpretation der während eines Feldzugs auftretenden *prodigia* bzw. der hier erforderlichen *auspicia*, Rituale und Opfer als Instrumente des Feldherren, zu dessen Aufgaben bekanntlich die Einholung und Auslegung von (Wunder)zeichen gehörte, um mit den Untergebenen zu kommunizieren, sie zu führen und vor ihnen den Krieg zu legitimieren. Während der Schlacht, aber nach der Durchführung von nur teilweise standardisierten Schlachteröffnungsritualen, konnte der Feldherr versuchen, mit Gelübden (*vota*) oder, wenn es zum Äußersten kam, mit der Selbstopferung des Feldherren (*devotio ducis*) die Götter günstig zu stimmen. Dieser letzte aufsehenerregende Fall ist aber so selten (in der Überlieferung auf Mitglieder der gens Decia beschränkt) und in seiner Historizität zusätzlich noch umstritten, daß ihm, was Verf. zu wenig betont, Ausnahmecharakter bescheinigt werden muß. Er hat wohl gerade als spannendes und spektakuläres Erzählmotiv Eingang in die Quellen gefunden, und damit können die ihm zugrunde liegenden sakralen und religiösen Vorstellungen für Rom mangels weiterer Beispiele nicht für repräsentativ genommen werden.

In Teil III (*Altero Roma*, S. 165–198) geht der Verf. auf die sakralrechtliche Qualität des Militärlagers ein und fragt nach der Religionsausübung der Soldaten. Dabei erweist sich, daß sich besonders in den festen

kaiserzeitlichen Lagern neben den in den Tages- und Jahresablauf eingegliederten, offiziellen religiösen Handlungen (*lustratio*, Kaiserkult, diverse Feste) eher private Kulte entwickelten, die in den einzelnen *castra* recht unterschiedliche Formen annahmen. Verf. unterstreicht deswegen die Bedeutung des lokalen Umfelds für die *religio militum* und postuliert individuelle sakrale Traditionen für die jeweiligen Garnisonsstandorte (S. 189; 193; 196).

Die vielfältigen Schlacht- und Kriegsbeendigungsriten behandelt Teil IV (*Roma victrix*, S. 199–234). Hier standen neben Bräuchen, deren Bezug zum Religiösen nur schwach ausgebildet war (*dona militaria*, *imperatoris appellatio*), sakrale Handlungen mit deutlich bannender bzw. überleitender Funktion (Waffenverbrennung, Tropaion, *supplicationes*, Triumph). Unter den letzteren sticht natürlich der Triumph hervor, der unter allen mit Krieg verbundenen Riten der am besten bekannte ist. Sein eigentlicher Charakter als Einzugsritus, der erfolgreichen Feldherren das Überschreiten der Pomeriumslinie mit ihren Soldaten möglich machte, blieb trotz der enormen gesellschaftlichen und politischen Prominenz, die er erlangte, immer sichtbar. Allerdings war das Aufkommen der *ovatio* in den Augen des Verf. ein Zeichen der "beginnenden Auflösung der rituellen Struktur des Triumphs" (S. 228), da sie dem Senat in politisch heiklen Fällen größeren Spielraum verschaffte.

Im abschließenden Teil V (Krieg und Religion in Rom, S. 235–264) schließlich wertet Verf. seine Ergebnisse unter mehreren Aspekten aus. In historisch-genetischer Sicht zeigt sich bei aller für die einzelnen Phänomene diskutierten Unsicherheit in der Datierung für die frühe Republik, daß die auf den Krieg bezogenen Rituale und die mit ihnen verbundenen Götter, in erster Linie Mars, für den staatlichen Bereich (besser wäre: öffentlichen Bereich im Gegensatz zur noch nicht ganz auszuschließenden Möglichkeit von kriegsähnlichen Privatfehden, die ebenfalls eine Ritualsprache kannten, S. 236) eine gewisse Zentralisierungsleistung erbringen: dazu paßt auch die herausgehobene Stellung des Feldherren. Auch in der folgenden Zeit gewinnt seine Rolle in den Kriegsritualen an Gewicht: Der Triumph wird aufwendiger, das militärische *sacramentum* eingeführt, er ist das Subjekt der Auszugs- und Einzugsriten. Andererseits versucht der Senat durch verschiedene, zum Teil auch der kultischen Sphäre entnommene oder damit in Bezug stehende Einrichtungen und Mechanismen, die Kontrolle über die immer selbständiger agierenden Heerführer zu wahren. Zu nennen sind die Verhandlungen über die Gewährung von Triumphen oder die Finanzierung von religiösen Maßnahmen der Feldherren und die mögliche Auslieferung unliebsamer Magistrate durch die Fetialpriesterschaft an die Feinde.

In der Kaiserzeit verabsolutiert sich die Zuspitzung der "religiösen Konstruktion des Krieges" auf den Feldherren: nur der Kaiser hat die Auspizien, die erst militärische Befehlsgewalt statthaft machen, nur er darf triumphieren, ihm als oberstem Kriegsherren kommen immer mehr *supplicationes* zu: er wird der einzige und praktisch permanente Sieger. Daß diese Konzentration auf die Person des Feldherrn nur möglich war, weil er im Mittelpunkt des militärischen 'Divinationssystems' stand und hier stellvertretend für die Gesamtheit handelte, ist leicht einzusehen. Dem republikanischen Staat aber erlaubte die Ausgestaltung des religiösen Subsystems, den militärischen klar vom zivilen Raum zu trennen und beides als seine normalen Aufgaben zu definieren und über das Sakralrecht miteinander zu verklammern. Hinsichtlich der Religion der kaiserzeitlichen Berufssoldaten zeigt Verf., daß ein eigener Kriegerkult, der sie als Tötungsspezialisten spezifisch ansprach, nicht entstand. Wohl aber vermochte die Entwicklung einer *religio castrensis*, die für das gesamte Militär auf wenige Elemente beschränkt, für einzelne Einheiten und Standorte aber flexibel blieb, auf das ethnisch zunehmend differenzierte Heer integrierend und hinsichtlich militärischer Aufgaben legitimierend zu wirken.

Im Ganzen veränderte der Wandel von Krieg und Kriegführung – so das Fazit des Autors – die darauf bezogene Religionsausübung nachhaltig: Expansion des Reiches, Militarisierung des republikanischen Systems, Professionalisierung der Armee, einhergehend mit ihrer faktischen Ausgliederung aus der Gesellschaft, und Zentralisierung der politischen Macht finden ihre Entsprechung auch in den kriegsrelevanten Riten und Kulturen. Das religiöse System erwies sich als anpassungsfähig genug, um auf neue Bedürfnisse geschmeidig zu reagieren. Umgekehrt vermochte aber die Religion die Art und Häufigkeit der Kriegführung nur wenig zu beeinflussen.

Der Verf. hat eine beeindruckende Menge von Material und Literatur verarbeitet. Er breitet vor der Leserschaft ein beinahe lexikographisch zu nennendes Kompendium der Begriffe und Phänomene aus, die für seine Thematik auch nur am Rande relevant sein könnten. Dieser (über)reichen Fülle konnte Rez. auf

knappem Raum nicht gerecht werden. Verf. versucht, seine Erkenntnisse mit Hilfe einer systemtheoretischen Analyse zu bündeln. Dieser Anspruch ist einem rein phänomenologischen Ansatz, wie er für die Behandlung der Beziehung Krieg und Religion im antiken Griechenland noch weitgehend dominiert (vgl. etwa das freilich im Detail sehr präzise und quellennahe Werk von W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War* 3. Religion [1979]), vorzuziehen, da er mittels übergreifender Leitfragen eine genauere Einordnung einzelner Sachverhalte in den umfassenden Rahmen einer Gesamtheit, hier der römischen Gesellschaft, erlaubt. Ein vertieftes Verständnis von Ursache-Wirkungsverhältnissen ist damit leichter zu gewinnen. In der Tat gelangt Verf. in vielen Punkten zu sehr fundierten Thesen, die die Forschung fruchtbar weiterführen. Insbesondere verhilft dazu die Berücksichtigung religionswissenschaftlicher Methoden, auch wenn die damit verbundene Terminologie Althistorikern nicht durchwegs nachvollziehbar sein wird. Die Einzeldiskussionen zeugen im allgemeinen von großer Sachkenntnis und Sorgfalt. Bisweilen hätte die Besprechung gut bekannter Einrichtungen wie des Triumphes und des Auspizialwesens kürzer gehalten werden sollen, aber im ganzen werden Literatur und auch entlegene Quellen umfassend und mit Vernunft herangezogen.

Es fragt sich allerdings, ob Verf. seinen an sich erkenntnisträchtigen Ansatz nicht in einiger Hinsicht überstrapaziert. Zum einen ist der gewählte Zeitraum von der frühen Republik bis zum frühen Prinzipat (und in der Frage der *religio castrens* sogar noch darüber hinaus) so weit gespannt, daß damit recht unterschiedliche gesellschaftliche und politische Ordnungen abgedeckt sind. Verf. muß mithin deren Geschichte neben den diversen Formen der religiösen Konstruktion des Krieges ständig mitbedenken: Diese Historisierung dehnt die Gesamtanalyse zu weit aus, so daß für die einzelnen Epochen die Profilierung der charakteristischen Züge religiöser Kriegskonstruktion stark behindert ist. Bezeichnenderweise besitzt auch die Tabelle S. 243, die den Idealtypus eines Feldzuges hinsichtlich seiner religiösen Untermauerung illustrieren soll, kaum Aussagekraft. Wahrscheinlich hätte sich die Beschränkung auf die mittlere und späte Republik, für die ein Großteil der Zeugnisse relevant ist, gelohnt. Auch bei diesem konzentrierteren und damit systemtheoretisch logischeren Konzept wäre ein Vorgriff auf die frühe Republik bzw. ein Ausblick auf die Kaiserzeit möglich gewesen. Zum zweiten wirkt die Zahl der besprochenen kultischen Phänomene etwas erdrückend, weil ihr spezifisches Gewicht innerhalb des religiösen Subsystems oft zu wenig deutlich wird. Zum Beispiel wird nirgends erörtert, welche Riten zu welcher Zeit unabdingbar zu einem Feldzug gehörten, wenn diesem göttlicher Schutz sicher sein sollte, und welche nur sporadisch durchgeführt wurden oder erst aufgrund von Vorzeichen verlangt wurden, also sozusagen 'freiwillig' waren. Zum dritten zwingt die Breite der Anlage den Verf. dazu, sich eines sehr kompakten Stils zu befleißigen, der mitunter sprunghaft wirkt und dem deswegen manchmal nur schwer gefolgt werden kann. Dies alles erleichtert nicht die Übersichtlichkeit und Lesbarkeit des Werkes. Erst im Schlußteil werden viele vorher nur angedeutete Entwicklungslinien des militärisch-religiösen Komplexes klar einsichtig und hier gewinnt auch der Vergleich, Krieg und Religion systemtheoretisch aufeinander zu beziehen, Plausibilität.

Es ist aber im ganzen zu betonen, daß J. Rüpke bei aller Kritik ein sehr anregendes Buch geschrieben hat. Er hat mit dem Beziehungsgeflecht zwischen Religion und Krieg ein Themenfeld erschlossen und mit großer Gründlichkeit bearbeitet, das weitere Beschäftigung ohne Zweifel verdient. An seinen Ergebnissen wird dabei kaum vorbeizukommen sein. Eine sehr detaillierte Bibliographie sowie ein Sach- und Stellenregister runden das erfreuliche Werk ab.