

J. B. RIVES, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Clarendon Press, Oxford 1995. XVIII, 334 Seiten, 4 Karten.

Der Vielfalt des religiösen Lebens im Imperium Romanum kann die altertumswissenschaftliche Forschung nur mit einem Pluralismus der Methoden gerecht werden. Ein vielversprechender Weg ist sicher der Versuch, in einem begrenzten Gebiet mit günstiger Quellenlage zu einem kohärenten Bild zu kommen, das dann Ausgangspunkt von Extrapolationen werden kann. Diesen Weg möchte der Verf. in seiner auf eine Doktorarbeit an der Stanford-University (1990) zurückgehenden Studie über Religion und Autorität im kaiserzeitlichen Karthago beschreiben. Der Leser ist froh, das Thema ‚Religion im Römischen Kaiserreich‘ nicht ein weiteres Mal für den griechischen Osten, sondern für den Westen abgehandelt zu sehen.

Das Untersuchungsgebiet ist keinesfalls nur, wie der Titel vermuten lassen könnte, das römische Karthago; das gesamte Territorium der Stadt, die *pertica*, ist eingeschlossen, besonders das an einschlägigen Inschriften so reiche Thugga (heute Dougga). Der Verf. beginnt seine Untersuchung jedoch nicht mit einer Analyse der afrikanischen Verhältnisse, sondern mit einer längeren Einführung (S. 1–16), in der er historische Entwicklungslinien zeichnet, die seinen Ergebnissen die Richtung geben. Schon hier klingt das Thema an, das die ganze Arbeit durchzieht: die Permanenz der Wechselwirkung von religiös-kultureller Identität und soziopolitischer Autorität (S. 3). Zunächst soll kurz dieser theoretische Rahmen skizziert werden.

Religiöse Identität wird unterteilt in „collective identity“ und „social identity“; diese bezieht sich auf die Integration des Individuums in der Gruppe, und zwar vom Individuum aus gesehen, jene auf dasselbe Phänomen, diesmal aber aus der Perspektive der Gruppe. Religiöse Identität ist somit „a linking device whereby individuals more or less consciously align themselves, or allow themselves to be aligned, with particular groups“ (S. 4). In republikanischer Zeit war die integrierende Gruppe die Stadt, deren Kulte im Wesentlichen vom Senat überwacht wurden. Dieser hat somit die alleinige Kompetenz, religiöse Identität zu definieren, und er tat dies im Rahmen des damals im Mittelmeerraum alternativlosen „civic model“ (S. 9), das Stadtgemeinde und Kultgemeinde möglichst zur Deckung brachte. Dieses Modell wurde dann auch auf das Imperium übertragen, obwohl eine derartige Ausweitung sein Prinzip eigentlich zerstörte. Da nämlich die einzelnen Städte ihre lokalen *sacra publica* behielten, konnten diese nicht gleichzeitig partikulare und universale Identität vermitteln.

Dieses Dilemma wird nun in den ersten beiden Kapiteln (S. 17–172) an der Religionspolitik in Karthago und seinem Territorium exemplifiziert. Die entscheidende Kompetenz hatte hier der Stadtrat; Auswahl, Finanzierung und Organisation der *sacra publica* fielen vornehmlich in seine Verantwortung. Kaiser und Statthalter griffen nur selten und meist auf Wunsch der Städte in deren religiöses Leben ein. Einige der Kulte (in erster Linie der Kaiserkult und der der kapitolinischen Trias) waren zwar potentielle Träger eines reichsweiten religiösen Zusammengehörigkeitsgefühls, aufs Ganze gesehen war die städtische Kultpraxis aber allenfalls Ausdruck einer lokalen Identität. Das Interesse der karthagischen Elite etwa richtete sich entsprechend ihrer afrikanischen Herkunft besonders auf ‚einheimische‘ Gottheiten wie Saturnus/Baal Hammon und Caelestis/Tanit. Eine offizielle römische Reichsreligion konnte es somit gar nicht geben.

Im dritten Kapitel (S. 173–249) behandelt der Verf. eine weitere bestandsgefährdende Konsequenz des reichsweit ausgedehnten „civic model“: die Trennung von religiöser und politischer Autorität. Da die politischen Möglichkeiten der städtischen Regierung äußerst beschränkt waren, verlor ihre Religionspolitik den politischen Charakter. Sie wurde statt dessen zunehmend von wirtschaftlichen Interessen geprägt – bezogen auf die direkte Lukrativität einzelner Kulte oder auf die persönlichen Vorteile einzelner mit diesem oder jenem Kult besonders verbundener Dekurionen. Dies wiederum führte dazu, daß die Grenze zwischen öffentlicher und privater Religion und die zwischen den Kulturen der einzelnen Städte verschwammen, daß die *sacra publica* sich in einem Meer von religiösem Pluralismus verloren und somit jede identitätsstiftende Kraft einbüßten. Selbst christliche Gemeinschaften hatten nun (spätestens seit der Mitte des 2. Jhs.) ihren Platz in dieser Kultvielfalt: „they formed one extreme of the tremendous range of religious options available to the inhabitants of Carthage“ (S. 234).

Das vierte und letzte Kapitel (S. 250–310) beschäftigt sich mit alternativen Modellen von religiöser Autorität, besonders mit dem Christentum, d. h. mit seinem einzigartigen und exklusiven Anspruch auf Kontrolle über die Gläubigen, wie ihn (in unterschiedlicher Weise) Tertullian und Cyprian formulierten. Auf heidnischer Seite beschleunigte sich dagegen der Verfall des herkömmlichen Modells, was die Sorge der zentralen Autoritäten hervorrief und schließlich zu Christenverfolgungen führte. Dann kam es aber, am Anfang des 4. Jhs., zu einem radikalen Kurswechsel und zu einer völlig neuen Form des Verhältnisses zwischen religiöser Identität und politischer Autorität: Mit der konstantinischen Wende wurde das mittlerweile dysfunktionale „civic model“ ersetzt durch ein neues, bei dem die religiöse Identität (das Christentum) wieder streng durch die politische Autorität (die Zentralgewalt) kontrolliert wurde. Dieses Modell hatte reichsweit Gültigkeit, die Individuen sollten also erstmals strikt an einen auch religiös

unifizierten Staat gebunden werden (S. 310). Schon die Kaiser Decius, Valerian und Diocletian hatten bei ihrer Verfolgungspolitik diesem neuen Modell implizit den Vorzug gegeben (S. 307).

Soweit handelt es sich um die vom Verf. weit ausgezogenen Entwicklungslinien seines Themas, die – das ist leicht einzusehen – nicht alle am karthagischen Quellenmaterial gewonnen sind. Sie sind aber anregend formuliert, logisch aufgebaut und präzise skizziert. Um jedoch den Haupteinwand dieser Rezension vorwegzunehmen: Man hat den Eindruck, daß die historische Realität hier in ein soziologisches Schema eingefügt wird, das ihrer Komplexität zu wenig gerecht wird und somit reduktionistisch wirkt. Des näheren sind es vier Bereiche (im folgenden I–IV), bei deren Darstellung sich das theoretische Gerüst des Verf. verzerrend auswirkt: die Religionspolitik des Senats in republikanischer Zeit, das religiöse Leben im Karthago der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr., die Zeit der Christenverfolgungen und die konstantinische Wende.

(I) Das Bild eines römischen Senats, der streng über die religiöse Identität des *populus Romanus* wacht, ist ziemlich einseitig. Natürlich gab es den Bereich der *sacra publica*, daneben aber auch einen großen ‚Markt‘ für inoffizielle und nur von Teilen der Bevölkerung praktizierte Kulte, die keineswegs unterdrückt wurden. Livius spricht mit Blick auf den Bacchanalien-Skandal von 186 v. Chr. davon, daß Rom derartigen Kulte allzu viel Spielraum ließ (39,9,1: *capacior patientiorque*). Die negative Wertung resultiert hier aus der Sicht *ex eventu*; festzuhalten ist aber die prinzipielle religiöse Toleranz der Staatsgewalt, die erst dann in Repression umschlug, wenn bestimmte Grenzen überschritten wurden, etwa wenn die öffentliche Ordnung oder die Integrität der Elite bedroht waren. Strukturell ist dies genau dieselbe Haltung, die römische Autoritäten der ersten zwei Jahrhunderte gegenüber den Christen einnahmen. Diese Politik ordnet der Verf. zu Recht ein in „the view of the imperial government... as essentially unconcerned with issues of religious identity“ (S. 245). Im republikanischen Rom dagegen begründet sie (zu Unrecht) seine gegenteilige Ansicht: „the Senate clearly acted to define the religious identity of Roman citizens“ (S. 9).

(II) Die Beschreibung des religiösen Lebens im Karthago des 2. und 3. Jhs. ist in gewisser Weise der Angelpunkt in der Untersuchung des Verf. Das Bild, das hier gezeichnet wird, ist aber geprägt von seiner theoretischen Prämisse, daß der Mangel an formulierten Kontrollnormen für das kultische Leben die religiöse Identität zerstört habe. Es ist offensichtlich, daß derartige offiziell formulierte Normen fehlten; die entscheidende Frage ist aber: Brauchte man sie überhaupt? Der Verf. unterschätzt offenbar die Möglichkeit, daß sich „group identity“ in dem beschriebenen Sinn auch ohne zentrale Steuerung entwickeln bzw. halten kann. Wenn er vom „lack of control“ spricht (S. 248), hat er einerseits das republikanische Rom vor Augen (siehe dazu aber oben) und andererseits die religiöse Überwachung in der frühen Neuzeit, die in der Verbrennung des Dissidenten gipfeln konnte, und der Verf. fragt folgerichtig: „in the Roman empire, what basis was there for such an action?“ (S. 247). Es gelingt ihm aber nicht, diesen offensichtlichen Mangel auch als absoluten zu erweisen, d. h. glaubhaft zu machen, daß die eher unscharfen Konturen des religiösen Konsenses den politischen und kulturellen Zusammenhalt innerhalb der einzelnen Stadt oder auch innerhalb des Reiches wirklich negativ beeinflussten. Der Polytheismus hatte zwar keine ausformulierte Theologie im engeren Sinn, über das Wesen der Götter, über die Funktion ihrer Tempel, die möglichen Arten ihrer Darstellung und Verehrung, über Feste und Hymnen, Weihungen und Gebete war man sich aber dennoch einig.

Der Verf. liest die (vor allem epigraphischen) Quellen, die ein breites Spektrum kultischer Formen repräsentieren, als Bestätigung seines Bildes einer ‚religiösen Anarchie‘ (S. 234), und Inschriften können in der Tat wenig über den inneren Zusammenhang dieser Diversität aussagen. Hier hätte man einen afrikanischen Autor näher befragen müssen, den der Verf. erstaunlich selten zu Wort kommen läßt: Apuleius. Sein Prozeß in Sabratha stellt in gewisser Weise das Analogon zu dem vom Verf. evozierten Ketzerprozeß dar, natürlich unter ganz anderen Voraussetzungen. Die erhaltene Verteidigungsrede de magia (158 / 159 n. Chr.) zeigt, daß die Anklage versucht hatte, ihn vor dem Statthalter als vagabundierenden Zauberer darzustellen, der sich außerhalb der religiösen Gemeinschaft gestellt habe. Apuleius konterte diesen Vorwurf, indem er genau an die Gemeinsamkeit appellierte, die es laut Verf. nicht gegeben hat: Er tat dies allerdings nicht (und hätte es auch gar nicht gekonnt), indem er eine feste Glaubensformel beschwor. Statt dessen ließ er das Auditorium teilnehmen an einem literarisch stilisierten Tour d’horizon des damals akzeptierten religiösen Spektrums, wobei ganz klar wird, daß er darauf rechnen konnte, seine Zuhörer in dieses Kontinuum zu integrieren, obwohl z. T. von Mysterienkulten die Rede ist, die manchen von ihnen sicher unbekannt waren (vgl. apol. 55). Seinen Anklägern dagegen suchte er dieses ‚Dazugehören‘ abzuspochen, was ihm auch dadurch erleichtert wurde, daß einer von ihnen sich am religiösen Leben offenbar nicht beteiligte. Apuleius führte dazu eine Reihe von Versäumnissen auf (56,3–7), die – ins Positive gewendet – die kultische Gemeinsamkeit der Gesellschaft beschreiben: Neben dem *res divinas deridere* wirft er dem Gegner vor, keine Tempel zu besuchen, Heiligtümern den üblichen Gruß zu verweigern, den Göttern keine Opfer darzubringen und auf dem eigenen Land keine Kapellen, Altäre oder sonstige heilige Plätze zu weihen.

Auf zwei mögliche Einwände sei in diesem Zusammenhang kurz eingegangen: Apuleius' Apologie ist erstens keineswegs ein durch ihre spezielle Situation isolierter Text, sondern paßt sehr genau zu den überlieferten Teilen seiner anderen Reden (flor. und Socr.), die ohne Rechtfertigungsdruck unter den üblichen Bedingungen der ‚Konzertrede‘ gehalten wurden (in Karthago und in anderen afrikanischen Städten). Auch handelt es sich (zweitens) nicht um ein reines Oberschichtphänomen. Das Niveau dieser Vorträge war zwar auf die Bildungsschicht ausgerichtet, ihr Erfolg (flor. 17,11 u. 18,1 deuten auf mehrere tausend Zuhörer!) ist aber nur dadurch erklärlich, daß es ihm gelang, breitere Schichten in diesen Konsens einzubinden. Die Rolle, die dabei die Bildung spielte, sollte nicht übersehen werden. Kann man nicht das gesamte Phänomen der sog. Zweiten Sophistik vor dem Hintergrund dieses religiös-kulturellen Konsenses sehen, von dem die ‚Sophisten‘ gewissermaßen lebten (zum Ganzen vgl. Rez., Schule und Bildung im Nordafrika der Römischen Kaiserzeit [1997] 107–14 u. 436–67)?

(III) Die Christenverfolgungen seit Kaiser Decius basieren laut Verf. auf einer Diagnose der religiösen Situation durch die Reichsregierung; man habe einen Mangel an „collective religious identity“ erkannt und auf Abhilfe gesonnen (S. 250). Das Resultat war dann eine Politik, die sich zwar gegen die neue (christliche) Religion richtete, dabei aber mit der Forderung nach religiöser Konformität ein Prinzip anwandte, das gerade der bekämpften Weltanschauung entstammte. Nun ist unbestreitbar, daß die Forderung nach größerer kultischer Einmütigkeit im 3. Jh. eine gewisse Bedeutung bekam. Man formulierte Konzepte der religiösen Unifikation (siehe die Maecenas-Rede bei DIO CASS. 52,36,1f.) und wurde zunehmend sensibel für deren politische Implikationen und für christliche Verweigerungen. Nichts spricht jedoch dafür, daß die Kaiser, die seit der Mitte des Jhs. entsprechende Maßnahmen einleiteten, diese als bewußte Neukonzeption auffaßten, die auf ein intensiviertes Gruppengefühl abzielte. *Expedi esse deos, et, ut expedi, esse putemus* – diese Haltung war in Rom zwar durchaus formulierbar (siehe Ov. ars 1,637), daß sie aber für die ‚frommen‘ Christenverfolger des 3. Jhs. bestimmend war, widerspricht allem, was wir über ihr Selbstverständnis wissen. Sie verstanden sich als Restauratoren des altrömischen Götterkults, und ihr Motiv war die Hoffnung auf realen göttlichen Beistand für das Imperium. Dies gilt mit anderem Vorzeichen auch für die Gegenseite: Cyprian ließ sich ja nicht deswegen hinrichten, weil er seine neuartige religiöse Autorität stabilisieren wollte (vgl. S. 307).

(IV) Auch die Deutung des christlichen Aufstiegs zur Staatsreligion durch den Verf. wird dadurch beeinträchtigt, daß er Religion auf ihre Funktion reduziert. Vor die Notwendigkeit gestellt, die zentral gesteuerte Identität der Kirche irgendwie zu kopieren, habe man sich lieber gleich für das Original entschieden (S. 309). Auch hier ist zu fragen, ob eine solche analytische Distanz zur religiösen Bindung nicht moderne Projektion ist. Vor allem aber sollte man nicht übersehen, daß die tatsächliche Wirkung des Christentums im römischen Staat des 4. und 5. Jhs. keineswegs in so hohem Maße identitätsstiftend war, wie hier vorausgesetzt wird. Schon Konstantins Wahrnehmung (dessen persönliche Konversion der Verf. übrigens ausdrücklich nicht in diesen Interpretationsrahmen einordnet: S. 309f.) des Christentums dürfte von Anfang an geprägt gewesen sein durch Häresien und Schismen, die er zwar zu beenden suchte, die sich aber als ständige Begleiter der Orthodoxie erwiesen. Es ist somit keineswegs sicher, daß sich das Christentum wirklich in erster Linie als eine Religion darstellte, „that could meet the needs of the politically and culturally unified empire envisioned by emperors like Diocletian“ (S. 309).

Mit dieser Kritik soll das vom Verf. hervorgehobene Prinzip (‚politische Autorität stiftet religiöse Identität‘) keineswegs gänzlich beiseite geschoben werden. Im Gegenteil – für das 3. Jh. bietet es eine willkommene Ergänzung zur vorherrschenden „Age-of-Anxiety“-Argumentation, die immer in Gefahr ist, ins Psychologisieren abzugleiten. Der Verf. entwertet aber sein Konzept, indem er es in zwei Richtungen überdehnt: Er läßt es erstens das Denken und die Motivation seiner Protagonisten in einer Weise bestimmen, die die Möglichkeit eines genuinen religiösen Gefühls zu eliminieren droht. Eine funktionale Theorie der Religion kann aber generell nur dann überzeugen, wenn sie in einem deutlichen Spannungsverhältnis zu deren Selbstverständnis steht. Aus diesem Grunde ist bei Religionssoziologen die Latenzkategorie so beliebt, die hier jedoch schwerlich anwendbar ist (und vom Verf. auch nicht verwendet wird); die politische Funktion der Religion war in der Kaiserzeit ja durchaus manifest – gerade auch in Hinblick auf das *per diversa varios populos congregare* (LACT. mort. pers. 34, 2). Diese Funktion darf aber nicht in einer Weise verabsolutiert werden, die die handelnden Personen als moderne Skeptiker und gegenteilige Quellenaussagen als fromme Täuschung erscheinen läßt.

Zweitens weitet der Verf. seine Theorie über die ganze römische Geschichte aus. Daß aber im 3. Jh. n. Chr. ein Mangel an religiöser Homogenität und Kohärenz empfunden wurde, heißt doch nicht, daß auch die Politik der vorangegangenen Zeit in ein entsprechendes Raster eingeordnet und dementsprechend als suffizient (Republik) oder insuffizient (Kaiserzeit) beurteilt werden kann. Die Quellen lassen nicht erkennen, daß die Vorstellung einer von zentralen Autoritäten definierten kultischen Identität in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr. eine – sei es auch nur utopische – Rolle gespielt hätte, und es erscheint wenig sinnvoll, dem religiösen Leben dennoch den Stempel des in dieser Hinsicht Defizitären aufzudrücken.

Die beschreibenden Teile des Buches sind auf unterschiedliche Weise mit der im Hintergrund stehenden These verknüpft. Kapitel 1 und 2 bieten sehr instruktive Zusammenfassungen dessen, was wir über die öffentlichen Kulte Thuggas und Karthagos und die munizipale Religionspolitik wissen. Die Tertullian und Cyprian behandelnden Abschnitte in Kapitel 4 sind in ihrer Konzentration auf den Aspekt ‚Erwerb und Verteidigung religiöser Autorität‘ eine willkommene Bereicherung der afrikanischen Kirchenhistorie. Kapitel 3 dagegen (‚The Failure of the Civic Model‘) scheint zu sehr durch das Bemühen geprägt, das theoretische ‚Gerippe‘ (um in der „bones-flesh“-Metapher des Verf. zu bleiben: S. 4) mit historischem ‚Fleisch‘ zu umhüllen. Daß etwa der spätestens in antoninischer Zeit offizielle Asclepius-Kult Karthagos erst kurz zuvor von einem reichen Privatmann (Iulius Perseus) eingerichtet worden sei (S. 182–84) – für den Verf. ein Beispiel für die zunehmend dominierende Rolle privater Interessen bei der Definition der *sacra publica* –, ist eine wenig wahrscheinliche Spekulation.

Der Verf. hat eine Vielzahl von Quellen behandelt (leider fehlt ein entsprechender Index!) und auch die moderne Literatur herangezogen. Dennoch sucht man einige Aspekte des Themenkomplexes ‚Religion in Africa‘ vergebens, etwa die *diī Mauri* und ihre Bedeutung für den afrikanisch-römischen Synkretismus (vgl. G. CAMPS, *Ant. Africaines* 26, 1990, 131–56). Dies liegt natürlich an der Begrenzung der Studie auf Karthago und sein Umland. Ein abgerundetes Bild des religiösen Lebens in Africa kann so nicht entstehen. Aber dies war auch gar nicht intendiert. Das eigentliche Thema des Verf. ist ja seine Theorie über die Funktion des Religiösen in der römischen Gesellschaft. Das Ergebnis ist ein zur Diskussion anregendes Buch, das auch den bereichert, der seine Grundthese für problematisch hält.