

Edward BISPHAM, Christopher SMITH (Eds.), Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience, Edinburgh (University Press) 2000 (= New Perspectives on the Ancient World 2), XIII+199 S., 9 Abb.

Die kulturalistische Wende in vielen der nunmehr als ‚Kulturwissenschaften‘ subsumierten Disziplinen der alten Philosophischen Fakultät stellt etablierte Wissensgewohnheiten in Frage, indem sie trennscharfe Kategorisierungen und hierarchische Ordnungen von Phänomenen, seien diese aus der Quellsprache abgeleitet oder Produkt eines gelehrten Bemühens um die Freilegung klarer Regelmäßigkeiten, aufbricht und statt dessen die bunte Fülle der Wirklichkeit zu ihrem Recht kommen läßt. Schlüsselbegriffe und -phrasen des neuen Paradigmas lauten: Kontext, Komplexität, Mehrdeutigkeit, „two voices“, „Alles ist mit allem vernetzt“. Ob damit eine wissenschaftliche Revolution durch Paradigmenwechsel im Kuhn’schen Sinne verbunden sein wird, muß sich noch herausstellen, sollte doch der wesentliche Gewinn eines neuen Paradigmas darin bestehen, daß es die Phänomene zwar besser, d.h. konkludenter und mit weniger offenem Rest zu erklären vermag, dabei aber doch auch in gleicher Weise wie das alte Modell Komplexität reduziert und einen festen Rahmen für die Rekonstruktion von Wirklichkeit bietet. Mit der skizzierten Wende verbindet sich zudem die für unsere Disziplinen (im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften) nicht unwichtige Frage nach der Apperzeptionsfähigkeit eines weiteren wissenschaftlichen wie außerwissenschaftlichen Publikums und nach möglichen Folgen für dessen Interesse an unseren Ergebnissen.

Die Beiträge des vorliegenden, schmalen Sammelbandes (155 Seiten Text, dazu Anmerkungen, kumulierte Bibliographie und ein knapper Index) sind aus einer Konferenz i.J. 1997 hervorgegangen und sondieren in Fallstudien unter den skizzierten Prämissen die römische Religion bis zum Ende der Republik in ihrem italischen Kontext. Die Einbettung Roms in sein etruskisch-italisch-griechisches Umfeld, in den Worten des Herausgebers E. Bispham die „deconstruction of the term ‚Roman‘“ (1), bildet zurecht ein Hauptaxiom der neueren Forschung.¹ Im damit obsoleten alten Modell wurde eine ursprüngliche, numinöse ‚Volksreligion‘ von der Elite zu einer kultisch geprägten, zugleich integrativen und disziplinierenden nationalrömischen ‚Staatsreligion‘ geformt, welche der unspirituellen, formalistischen und legalistischen Natur der Römer

¹ Es prägt auch die jetzt etablierte Gesamtdarstellung von M. Beard, J.A. North & S. Price, *Religions of Rome*, 2 vols., Cambridge 1998; s. GFA 3, 2000, 1043-1051.

entsprach, aber später im Ritualismus erstarrte und daher von neuen, teilweise orientalischen Religionen aus dem Felde geschlagen wurde, bis Augustus mit einer umsichtigen Reform dem Alten wieder auf die Füße half, ohne das Neue zu unterdrücken. O. de Cazanoves (,Some Thoughts on the »Religious Romanisation« of Italy Before the Social War'; 71-76) Postulat einer allein für Rom bedeutungsvollen und gültigen Religion zielt zu einlinig auf die römische Machtprojektion über ganz Italien mittels der latinischen Kolonien, deren auch religiöse Strahlkraft freilich außer Frage steht.

Die zweite Stelle, an der der Hebel angesetzt wird, ist der Begriff des Rituals. Dessen Durkheim'sche Lesung, nach der das Ritual einer bestimmten Gruppe zur Einschärfung ihrer Identität und Stabilisierung der Gemeinschaft dient und insofern von allen Teilnehmern in gleicher Richtung praktiziert und verarbeitet wird, gerät zunehmend unter Druck; aus ethnologischer Sicht formuliert N. Bourque (,An Anthropologist's View of Ritual'; 19-33, hier: 20-21): „Rituals are sites of different meanings, contradictions, competition and even conflict. They are arenas for protest and change (... and) cannot be seen as mere representations or reflections of social structure“. Auch in Rom konnten so unentwegt neue, auch konkurrierende Sinnzuweisungen entstehen, bestimmt durch eine ethno-sozial relativ offene Gesellschaft, in der es zugleich – wie in den Ständekämpfen – heftige soziale und politische Konflikte gab, und unter den Bedingungen einer polytheistischen Religion, in der eine Gottheit mehrere Kräfte in sich vereinte, umgekehrt aber auch für zentrale Lebensfelder wie Geburt, Initiation, Krieg und Tod jeweils mehrere Gottheiten ‚zuständig‘ waren. Vieldeutige Rituale und die polytheistische Tradition waren daher, wie E. Bispham in einem bedenkenswerten Ausblick feststellt, Bedingungen, unter denen die Durchsetzung einer monotheistischen Religion mit kanonisierten Glaubenslehren und Praktiken eher überraschen muß.²

² „Early Christianity grew out of a Jewish environment, but quickly acquired the ability to survive in a polytheistic world. As the numerous heresies, subsects and 'apocryphal' gospels attest, it was subjected to a flourishing variety of constructed meanings, which evolved, bifurcated and collided with a rapidity which would be astonishing to the casual observer situated in a monotheistic society. The refracted experience of early Christianity was wholly unsurprising in a polytheistic world; what is strange and remarkable was the experience of the fourth to sixth centuries, where the multiplicity of meanings in the cult of Christ was ironed out, and an orthodoxy created. Amid the crash of anathemas and the unruly violence of the great councils, a singular meaning was separated out from what had now become the chaff of dissent, and, for the first time on an empire-wide scale, a single truth became equated with belief.“ (18).

Drei Fallstudien für politische Verwerfungen: Die Bedeutung der Zeit um 300 v. Chr., in der es unter maßgeblicher Beteiligung von Ap. Claudius Caecus und dem Ädilen Cn. Flavius (der weder ein Freigelassener des Appius noch überhaupt ein Freigelassener war; falsch S. 80) einen Modernisierungs-, Egalisierungs- und Urbanisierungsschub gab und der Quirinal zu einem religiösen Zentrum der Plebs wie der Gesamtgemeinde wurde, unterstreicht E. Curti in einer subtilen Rekonstruktion („From Concordia to the Quirinal: notes on religion and politics in mid-republican/hellenistic Rome“; 77-91). – Für der Krisenzeit des Hannibalkrieges ist eine vermehrte Produktion prophetischer Schriften und inspirierter Kultanweisungen belegt. Auch wenn J.A. North („Prophet and Text in the Third Century B.C.“; 92-107) diese als die Spitze eines sehr viel größeren Eisberges sehen möchte, so bleibt doch richtig, daß sich in Rom keine freie, charismatische Prophetie entwickeln konnte, wie sie etwa im Alten Israel zu einer echten Konkurrenz für die politische Führung werden konnte. Die Wirkung prophetischer Texte blieb in Rom an die Anerkennung durch die politisch-sakralen Institutionen gebunden. – T.P. Wiseman rekonstruiert aus einer Serie von Denaren des Münzmeisters M. Volteius in Verbindung mit anderen Quellen die Einrichtung von „Games of Hercules“ durch Sulla (108-14), die freilich als gesamtstaatliche *ludi* nur kurze Zeit existierten und im Zuge der teilweisen Revision der sullanischen Ordnung zu einem lokalen Fest herabsanken (vgl. CIL I² 984. 985).

Wichtig ist die Einsicht, daß die einst für konstitutiv gehaltene Grenze von *sacra publica* und *sacra privata*³ wohl sehr viel osmotischer war, wie A. Bendlin im intellektuell anregendsten Beitrag des Bandes feststellt („Looking Beyond the Civic Compromise: religious pluralism in late republican Rome“; 115-35). „Civic compromise“ meint dabei die heute gängige Vorstellung einer gänzlichen Einbettung der religiösen Praxis in die politische Kultur des Bürgerstaates. Sie resultiere letztlich aus der alten, von F. Schleiermacher ausgehenden und von G. Wissowa zur Orthodoxie erhobenen Ansicht, die Römer hätten nicht ‚geglaubt‘; ihre Religion sei mangels Innerlichkeit gar keine richtige Religion gewesen, sondern eine bloß äußerliche Praxis, die sich leicht von der Elite formieren ließ. Bendlin macht demgegenüber darauf aufmerksam, daß es in der Republik keinen offiziellen Festkalender oder andere Vorschriften über eine breite Beteiligung der Bürger an ‚staatlichen‘ Festen, Kulturen und Ritualen

³ Gegründet auf Fest. 284 L. = 245 M.: *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis: at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.*

gab. Gebe man der Religion der Römer aber ihre Dignität zurück und betrachte als ein komplexes autonomes Feld spiritueller Bedürfnisse und ihrer Befriedigung im weitesten Sinn,⁴ so werde sofort deutlich, wie viele verschiedene, teilweise überlappende religiöse Identitäten es gab und wie gering etwa die Möglichkeiten des Senats zur Kontrolle waren. Was die Forschung einst als ‚Volksreligion‘ oder ‚Aberglauben‘ marginalisierte, zeige in Wirklichkeit, wie nötig ‚die Römer‘ in allen Lebenslagen die Religion hatten und in wie vielfältiger Weise sie mit den höheren Mächten kommunizierten, etwa durch die in Catos *De agricultura* zitierten Gebete, aber auch durch die zahllosen Votivgaben an Heiligtümer, über deren periodisch erforderliches ‚Begräbnis‘ Fay Glinister berichtet (‚Sacred rubbish‘; 54-70). Bendlin sieht die Heiligtümer der Republik als kultisch, wirtschaftlich und administrativ überwiegend autonome Einheiten, die zusammen eine Markt bildeten, „semi-detached from, rather than conceptually embedded in, the civic system“ (134). Sie boten den Einwohnern materielle wie immaterielle Güter an; ihre Kapitalien waren etwa Alter, Prestige, Standort, Mode oder die Erfolgsquote, während die ‚ursprüngliche‘ Intention bei der Gründung nicht selten bald in Vergessenheit geriet. Ein solches Modell paßt nicht nur gut zu den o. skizzierten Rahmenbedingungen, es erklärt etwa auch, wie Augustus i.J. 28 v. Chr. 82 vernachlässigte Heiligtümer wiederherstellen konnte (*Res Gestae* 20): Sie hatten sich am Markt nicht behaupten können, wurden jetzt aber zu wertvollen Relikten der Tradition erhoben. Insofern ist auch der Periodisierungseinschnitt am Beginn des Prinzipats nicht so willkürlich, wie Chr. Smith meint (136).

In einer instruktiven Einleitung (1-18) faßt E. Bispham die Ergebnisse der einzelnen Studien zusammen, wie überhaupt das Bemühen um Kohärenz durch Querverweise zu loben ist. Die beiden übrigen Beiträge seien hier noch kurz nachgetragen:⁵ V. Izzet sieht in Bauordnung und Bauschmuck etruskischer Tempel die Markierung von Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Profanen, zwischen Territorien und zwischen urbaner und ländlicher Zone (34-53).

⁴ Für einen ganz ähnlichen Ansatz zu Griechenland, wo das Modell des „civic compromise“ am klarsten von L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*, München 1994, formuliert wurde, s. neuerdings Th. Harrison, *Greek Religion: Belief and Experience*, London 2001. – Zu Rom s. in Auseinandersetzung mit zwei neueren Darstellungen (Beard, North, Price, *Religions of Rome* [o. Anm. 1]; J.A. North, *Roman Religion [Greece & Rome, New Surveys in the Classics, 30]*, Oxford 2000) jetzt A. Bendlin, *Rituals or Beliefs? ‘Religion’ and the Religious Life of Rome*, in: *SCI* 20, 2001, 191-208 (mit weiterer Lit.).

⁵ S. insgesamt ausführlicher C.E. Schultz, *BMCR* 2002.06.30.

Chr. Smith („Warshipping Mater Matuta: ritual and context“; 136-155) zieht das literaturwissenschaftliche Modell der Intertextualität heran, um die verschiedenen Bedeutungen des Kultes für Mater Matuta in Satricum und Rom zu erfassen. In der „multiplicity of interpretations and allusions“ durch die Kultteilnehmer sieht Smith, ganz im Sinne der neuen Orthodoxie, wie sie sich etwa im Titel von Denis Feeneys Studie „Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs“ (Cambridge 1998) manifestiert, gerade die Stärke und Lebendigkeit römischer Religionspraxis – und ein gutes Stück subversives Potential. In dieser letzten Umdrehung der postmodernen Schraube ist denn doch vielleicht der Wunsch der Vater des Gedankens. Dennoch liegt hier zweifellos ein gehaltvoller Band vor, der zu weiteren Forschungen anregen wird.

PD Dr. Uwe Walter
Universität zu Köln
Institut für Altertumskunde
– Alte Geschichte –
Albertus Magnus Platz
D-50923 Köln
e-mail: uwe.walter@uni-koeln.de