

**Mary BEARD – John NORTH – Simon PRICE, Religions of Rome. Vol. 1: A history. Vol. 2: A sourcebook, Cambridge: University Press 1998. XXIV + 454 sowie XIV + 416 Seiten.**

Ein umfassendes Werk zur römischen Religion ist sicherlich ein Desiderat. Trotz der unbestreitbaren Verdienste von Kurt Lattes Römischer Religionsgeschichte im HdAW von 1960 blieb Wissowas ältere Darstellung (<sup>2</sup>1912) in derselben Reihe so unverzichtbar, dass sie der Beck-Verlag nach wie vor als Reprint im Programm hat. Studien zu Einzelfragen sind Legion, doch allein Liebeschuetzs ‚Continuity and change in Roman religion‘ von 1979 konnte annähernd Handbuchstatus erreichen. Nun ist das an sich hervorragende Liebeschuetz-Buch mit Sicherheit kein Nachschlagewerk, in dem man Informationen über dieses oder jenes Priesterkollegium suchen wird. Umso willkommener war daher das Erscheinen des breit angelegten Werkes Religions of Rome, das von dem Autorenteam Beard, North und Price (BNP) verfasst worden ist.

Der Plural im Titel ist bewusst gewählt, da BNP nicht von *einer* monolithischen römischen Religion ausgehen, sondern zu Recht herausstreichen, dass im Rom bzw. im Römischen Reich verschiedene Religionen nebeneinander koexistierten (z. B. die Religion der Eliten neben der Religion des Volkes; die offizielle Religion neben der Magie)<sup>1</sup> und dass sich außerdem diese einzelnen Religionen durch die Jahrhunderte hindurch wandelten. Diese Mannigfaltigkeit der Religionen und ihr permanenter Wandel werden im ersten Band, dem Darstellungsband mit dem Untertitel ‚A history‘, chronologisch von der Frühzeit Roms bis ins 5. Jh. n. Chr. behandelt, wobei auch das Christentum Berücksichtigung findet.<sup>2</sup> Der zweite Band, der Quellenband, bietet die Quellen thematisch gegliedert.<sup>3</sup> Diese Idee, den Darstellungsband diachron, den

---

<sup>1</sup> Diese Dichotomien folgen den von BNP selbst vorgeschlagenen Einteilungen.

<sup>2</sup> Der Aufbau ist allerdings nicht streng chronologisch, da einige Kapitel eher themengebunden sind. Kapitel 1 (S. 1-72) behandelt das frühe Rom, Kapitel 2 unter dem Titel ‚Imperial triumph and religious change‘ (S. 73-113) die hohe Zeit der Republik, Kapitel 3 die späte Republik (S. 114-166), Kapitel 4 (S. 167-210) die frühe Kaiserzeit, Kapitel 5 (S. 211-244) die Kaiserzeit insgesamt unter dem Aspekt der Ausgrenzung unerlaubter Religionsausübung bis in die Anfänge der Spätantike, Kapitel 6 (S. 245-312) die verschiedenen Religionen im Kaiserreich (S. 245-312), Kapitel 7 (S. 313-365) die offizielle römische Religion, und zwar v. a. außerhalb von Rom bis ins 3. Jh., Kapitel 8 (S. 364-388) schließlich das 4. und 5. Jh. Die einzelnen Kapitel sind weiter in Abschnitte untergliedert, was bedauerlicherweise keinen Niederschlag im Inhaltsverzeichnis fand.

<sup>3</sup> Earliest Rome (S. 1-25), The deities of Rome (S. 26-59), The calendar (S. 60-77), Religious places (S. 78-115), Festival and ceremonies (S. 116-147), Sacrifices (S. 148-165), Divination and diviners (S. 166-193), Priests and priestesses (S. 194-215), Individuals and

Quellenband thematisch anzulegen, überzeugt, werden so doch dem Leser zwei Wege zur Erschließung dieses Gebiets geboten, die sich keinesfalls zum Nachteil überkreuzen. Regelmäßig vermitteln reziproke Verweise zwischen beiden Bänden.

Weder im Werk noch in einem der beiden Vorworte wird klar ausgesagt, an welches Publikum sich *Religions of Rome* wendet. Allein der Klappentext spricht von „a radical new survey“ und, deutlicher, „this authoritative account“. Dafür, dass das vorliegende Werk Handbuch sein will und nicht Studentenreader, spricht auch schon der Umfang und die Tatsache, dass drei Kapitel der Verfasser aus der *Cambridge Ancient History* in abgeänderter Form übernommen wurden. Wir werden also das Werk an den Erfordernissen eines Handbuchs zu messen haben.

Beginnen wir mit der Behandlung der Quellen. Der umfangreiche Quellenband bietet eine Vielzahl von Texten verschiedener Art (auch Inschriften und Papyri werden angemessen berücksichtigt) sowie Abbildungen archäologischer Monumente und Funde. Der Einsatz des archäologischen Materials ist unbedingt zu loben. BNP nutzen die Bilder als Quellen, nicht als bloße auflockernde Illustration, wie es leider allzu häufig in der Fachliteratur geschieht. Originell und überzeugend ist ihre Methode, Bilder mittels Strichen mit zugeordneter Zahl, die zum erklärenden Detail weisen, zu erklären. Dieses Vorgehen, wohlbekannt aus Biologieschulbüchern, scheint in der Altertumswissenschaft verpönt bis unbekannt zu sein, erleichtert aber das Verständnis erheblich.

Die einzelnen textlichen Quellen werden jeweils durch einen knappen Text eingeleitet, dem ein Verweis auf Band 1 sowie bibliographische Angaben folgen. Einzelne Stellen der Textpassage werden mithilfe von Fußnoten erklärt. Sämtliche<sup>4</sup> Stücke sind neu in modernes, gut lesbares Englisch übertragen. Was aber der wissenschaftliche Benutzer schmerzlich vermisst, sind die lateinischen und griechischen Originale. Gerade bei der auf *verba concepta* bedachten römischen Religion ist der genaue Wortlaut des Originals häufig entscheidend für jede Diskussion. Dieses Manko – das Fehlen der Originaltexte – teilt der Quellenband mit dem Darstellungsband. Auch dort hätten Wortuntersuchungen zu Begriffen wie *religio – superstitio – magia* unbedingt am Ori-

---

gods: life and death (S. 216-238), Threats to Roman order (S. 260-287), Religious groups (S. 288-348), Perspectives (S. 349-364). Ein nüchternes Glossar (S. 365-368) beschließt den zweiten Band.

<sup>4</sup> Nur bei einigen wenigen Ausnahmen wird auf alte Übersetzungen zurückgegriffen.

nal durchgeführt werden müssen, falls ‚Religions of Rome‘ wirklich als maßgebliches Handbuch gedacht ist.

Bei der reichen Sammlung wichtiger Quellentexte des zweiten Bandes wäre man auch deswegen besonders dankbar für die Originale gewesen, weil es sich häufig um reichlich obskure Texte handelt, die sich kaum sämtlich in Privatbibliotheken, ja nicht einmal Institutsbibliotheken finden. Leider werden nicht einmal die maßgeblichen Ausgaben regelmäßig zitiert, sodass der wissenschaftlich arbeitende Leser eine weitere Hürde zu nehmen hat. Dagegen wird auf S. 371-375 eine Liste von „easily accessible English translations“ geboten.

Auch der Umgang mit der Literatur kann nicht völlig befriedigen. Die sehr umfangreichen Bibliographien<sup>5</sup> (1: S. 390-431; 2: S. 375-401) sind eine wahre Fundgrube für den weiter Interessierten. Doch liegt ihr Fokus eindeutig auf der englischsprachigen Forschung. Namen wie Altheim, Aust, Eitrem, Herter, Köves-Zulauf, Marquardt, Muth, Otto, Simon, Tabeling, Usener vermisst man ganz, aus dem Oeuvre von Domaszewski wird nur die „Rangordnung“ aufgeführt, aus dem Bömers lediglich ein Aufsatz. Auf S. 389 wird eine fließtextliche Einführung in die weiterführende Literatur gebotene. Das einzige nicht-englische Werk, das dort überhaupt genannt wird, ist Wissowas Handbuch, eingeleitet mit dem befremdlichen „for those who know even a little German“. Hier kann kaum mehr an den Wissenschaftler als Rezipienten gedacht worden sein. Es mangelt dem Buch gleichfalls an einem Überblick zur Forschungslage. Immerhin gab es in den letzten Dekaden kein Handbuch mehr zur römischen Religion, und es ist schwierig geworden, sich auch nur einen grundsätzlichen Überblick über die Wege der Forschung zu verschaffen.<sup>6</sup>

Kommen wir zur Methode. Die drei Verfasser gehen im Vorwort zum Hauptband auf den unterschiedlichen Charakter von Religion im frühen Rom und in der heutigen Zeit ein: „the idea of personal belief ... provides a strikingly *inappropriate* model for understanding the religious experience of early Rome“. Wegen dieses Unterschieds werde das Wort Religion nicht definiert (S. X). Der methodische Zugang zur Bedeutung dieses Wortes soll vielmehr über die Quellen erfolgen, sodass sich die Definition je nach den Primärtexten ändern könne: „We have not worked with a single definition of religion in

---

<sup>5</sup> Darstellungsband und Quellenband haben jeweils eigene Bibliographien, um beide Bücher unabhängig voneinander benutzbar zu machen. Drastische Überschneidungen sind dabei nicht zu vermeiden.

<sup>6</sup> Vgl. dagegen den Überblick bei R. Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt <sup>2</sup>1998.

mind; we have worked rather to understand what might count as ‚religion‘ in Rome.“ (S. XI)<sup>7</sup>. Diese Grundsatzentscheidung, sich nicht von vorgefassten Konzepten über Religion und andere abstrakte Begriffe leiten zu lassen, sondern auf die Sicht der Quellentexte einzugehen, ist vorbehaltlos zu begrüßen, ebenso, wenn BNP folgerichtig den Schwerpunkt des Werkes in der Betrachtung der Änderungen (*changes*) im religiösen Leben Roms sehen.<sup>8</sup> Besonders wichtig ist den Autoren die Frage nach dem Status der religiösen Veränderung als solcher: „... the bigger question of what *constitutes* religious change and how we can recognise it“. Diese Problematik exemplifizieren BNP am Beispiel der Lupercalia, mit dem sie das Vorwort begonnen haben: Inwiefern sind die Lupercalia des frühen Rom noch identisch mit den Lupercalia, die Papst Gelasius (492-496) mehr als tausend Jahre später anprangerte? Selbst wenn man von der Identität der Rituale ausgehen könnte, wäre zu fragen, ob die Bedeutung (*significance, meaning*) gleich geblieben sei (S. XI). Somit ergebe sich das Grundproblem des Werkes: Die Oberflächenstruktur bleibe identisch, es gelte aber, die Tiefenstruktur unter der „outward form“ zu finden.<sup>9</sup> An diesem geeigneten, da historisch sehr ausgedehnten Objekt werden unaufdringlich und behutsam bestimmte Schlagwörter des gegenwärtigen methodischen und wissenschaftstheoretischen Diskurses eingeführt: Identität, Entwicklung, Veränderung, Bedeutung, Tiefenstruktur u. a. Die Frage nach der Veränderung eines scheinbar identischen Elements innerhalb eines Systems (hier die Lupercalia im System der römischen Religion) stellt die Verfasser in die Tradition des (Post-)Strukturalismus, die jedoch auf die üblichen Kottaus vor den Autoritäten verzichten. Das ist sehr angenehm und erfrischend in einer Zeit, in der jede vergleichbare methodische Präliminarie mit mindestens fünf schwergewichtigen Namen von Aristoteles über Leibniz bis hin zu Popper und (unvermeidbar) Foucault belastet wird. Hätten es BNP gewollt, hätten sie jede Seite ihre Einleitungen mit einer Vielzahl entsprechender Fußnoten pflastern können.

Während die methodischen Prinzipien von BNP in sich stimmig sind, müssen im Haupttext mehrfach Inkonsistenzen beobachtet werden. Diese Widersprüchlichkeiten scheinen zumindest teilweise von dem Anspruch der Autoren herzurühren, einen „radical new survey“ (Klappentext) zu verfassen,

<sup>7</sup> Es sei auf die kleine Inkonsistenz hingewiesen, dass die Autoren zuerst vom frühen Rom sprechen, ihre methodische Folgerung dann aber offenbar für die gesamte römische Religion ziehen.

<sup>8</sup> Dies freilich in der Tradition von Liebeschuetz' Werk.

<sup>9</sup> Dies wird auf S. 7 wiederholt, wo zu Recht darauf hingewiesen wird, dass die Interpretation der „original significance“ fast unmöglich ist, da wir das gesamte System, in das ein Ritual oder Fest eingebunden war, zu wenig kennen. Vgl. auch S. 10 Mitte.

wobei dann an verschiedenen Stellen jeweils das alte Modell bzw. die neue Sicht benutzt werden:

Auf S. X wird – in klassischer Sichtweise – gesagt, dass das Konzept des persönlichen Glaubens („personal belief“) kein adäquates Beschreibungsmodell für die frühe römische Religion sei. Später (S. 13f.) wird dann – im Gegensatz zum herkömmlichen Modell – aufgrund von Votivgaben (Körperteile aus Terracotta offensichtlich in Verbindung mit Heilwünschen) ein persönliches Verhältnis zu den jeweils angerufenen Gottheiten hergestellt.

Für das 3. und 2. Jh. v. Chr. wird Livius mit der Begründung als Quelle herangezogen, dass sich strukturelle Eigenschaften jeder beliebigen Religion stets langsam wandeln<sup>10</sup> und dass das von Livius für das 3. Jh. beschriebene System sehr dem ähnele, das wir aus vielen anderen Quellen für das 1. Jh. v. Chr. kennen; er habe also vieles wieder erkennen können und somit richtig dargestellt. BNP begehen hier also einen klassischen Zirkelschluss (S. 17). Auf S. 4 war der Leser noch vor der Möglichkeit von Projektionen gewarnt worden, dass also die Situation der Autorenzeit in frühere Epochen zurückprojiziert werden könnten. Warum dies anscheinend von BNP für die älteste Zeit, nicht aber für das 3. Jh. akzeptiert wird, wird nicht erläutert.

Bleiben wir gleich bei den Projektionen. Auf S. 4 wird folgendes Beispiel gegeben: „... stories of the apotheosis of Romulus ... were told with particular emphasis, elaborated (some might say *invented*), around the time of Julius Caesar’s deification“. Diese Geschichte ist ein schönes Beispiel für dergleichen Projektionen, und sie wäre ein besonders schönes, wäre sie nach Caesars Tod nicht nur ausgeschmückt, sondern gleich ganz erfunden worden. Doch sie findet sich schon bei Cicero<sup>11</sup>, insofern ist das völlig unerklärte „invented“ verwirrend, zumal im dunkeln bleibt, wer diese „some“ sein könnten. Aufgrund der Quellenlage kann es sich nicht um moderne Historiker handeln.

BNP sehen in einer Stelle bei Plinius d.Ä. den klarsten Hinweis auf priesterliche Überlieferung (S. 9). Ein Detail bei der Eingeweideschau wurde geändert, und Plinius datiere dies durch die Angabe des *rex sacrorum* – offensichtlich habe Plinius dies, über welche Umwege auch immer, aus einer priesterlichen Quelle. Sehen wir uns Plin. nat. 11.186 im Detail an: *L. Postumio L. f. Albino rege*

<sup>10</sup> Diese Aussage bleibt, wie viele andere sehr allgemeiner Natur, ohne Beleg. Ob die Aussage wahr ist, hängt in erster Linie damit zusammen, was man unter „structural features“ verstehen will.

<sup>11</sup> Cic. rep. 2.20, vgl. S. 149 Anm. 98. Dort ist sogar Proculus Iulius schon namentlich erwähnt, nicht einmal sein julischer Name ist eine augusteische Erfindung, trotz der dies insinuirenden Kursivierung auf S. 149.

*sacrorum post CXXVI Olympiadem, cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset, cor in extis haruspices inspicere coeperunt.* Der Satz beinhaltet drei Datierungen, nicht eine. Auffällig ist dabei insbesondere die Olympiade, die so gar nicht nach römischem Priesterbuch klingen will. Als Quelle dürfte eher A. Postumius Albinus, Zeitgenosse des Polybios und Autor eines Geschichtswerks in griechischer Sprache (Polyb. 39.1.4) anzunehmen sein, zu dem Olympiadenzählung, Pyrrhos-Abzug und Priesteramt eines Vorfahren gut passen würden.

BNP wenden sich gegen die traditionelle Vorstellung der absoluten römischen Toleranz in religiösen Dingen (S. 212). Ihre Argumente sind, dass (a) durchaus polytheistische intolerante Systeme existieren (was jedoch für den Einzelfall Rom ohne Belang ist), (b) „clear and repeated signs of concern about the influence of foreign cults“ belegt seien und es (c) Kategorien justiziabler religiöser Vergehen gebe (doch ist Akzeptanz einer fremden Religion eine ganz andere Sache als die Hinnahme einer Blasphemie). Damit bleibt in den Augen der Rezz. nur (b), der leider nicht über die zitierten Worte hin ausgeführt wird. Da sich die römischen Bedenken gemeinhin nicht gegen den fremden Kult an sich wenden, sondern die damit verbundene Exklusivität (die Angst, dass ein Staat im Staate entstehen könne – vergleichbare Formulierungen begegnen bei Bacchanalienskandal wie bei den Christenverfolgungen), möchten wir nicht von religiöser Verfolgung sprechen. „No Roman propounded the view that Rome should respect the religious liberty of other peoples“ (S. 212) – damit haben BNP zwar Recht, aber ist das nicht eher ein Indiz für die Gegenseite, wenn kein Römer auf diesen Gedanken kam, weil er es nicht anders kannte?

Nach BNP ist „toleration“ „strictly modern and does not apply at this period“ (S. 212). Bei der Hexenjagd (S. 212ff.) wird diese begriffliche Strenge leider nicht beibehalten. Meinen BNP damit die Verfolgung von Außenseitergruppen (darauf lässt das Anführen des McCarthyismus als Beispiel schließen, S. 213 Anm. 6), oder die Verfolgung von religiösen Außenseitergruppen (diese Definition muss S. 214 oben zugrunde liegen, wo die nicht-hexenjagenden griechischen Demokratien gelobt werden – denn politische „Hexenjagden“ gab es ja bekanntlich im Athen des ausgehenden 5. Jh.s sehr wohl) oder gar die Verfolgung von (ausschließlich) Frauen unter dem Vorwurf der Magie (das scheint S. 213 Mitte zu suggerieren, in dem es nur noch um Frauen geht)? Die Theorie der Verfasser ist, dass durch Hexenjagden Identität gestiftet werde und dass diese mit der Entstehung einer starken Zentralmacht und der Integration eines Staates zusammenhängen. Die Verfasser weisen darauf hin, dass Rom besonders im 1. Jh. n.Chr. große Schwierigkeiten hatte, alle Völker des Reiches zu integrieren, was zur Konstruktion von Negativbildern hätte führen können. Damit lassen sie den Leser in der Aporie zurück – was mag

gemeint sein? Die sporadischen Philosophen- und Zauberervertreibungen im 1. Jh.? Oder Neros Gewalttaten gegen Christen in Rom? Und wie passt es zu diesem Modell, dass die großen Christenverfolgungen unter Decius und Valerian in eine Zeit der zentrifugalen Kräfte, nicht der Einigung gehören? Diocletian mag eine starke Zentralmacht geschaffen haben – der Integration des Reiches war sein Tetrarchensystem gewiß nicht förderlich.

Sehr ausführlich setzen sich BNP mit den immer wieder neu behandelten Begriffen *religio* – *superstitio* – *magia* und ihrem wechselseitigen Verhältnis auseinander (S. 214-227). Die Definition von *superstitio* als übertriebene Hingabe an Ritus und Götter erscheint zunächst als sehr brauchbar (S. 217), wobei wohl noch die Komponenten der Ängstlichkeit und des als fremd Empfundenen hinzuzufügen wären. Es wird nicht explizit darauf eingegangen, dass *superstitio* auch im Sinne von „Religion mit vielen abergläubischen Bräuchen“, „Irrglaube eines ganzen Volkes“ verwendet werden kann (etwa über Judentum oder die ägyptische Religion regelmäßig). Diese beiden Verwendungsweisen unterscheiden sich darin, dass einmal eine generelle mentale Einstellung bezeichnet wird, die nicht mit einem festen religiösen System zusammenhängt, da der Abergläubische sich synkretistisch sein eigenes idiosynkratisches System schafft, während *superstitio* in der zweiten Bedeutung ein religiöses System bezeichnet, das je nach Perspektive auch als *religio* angesprochen werden könnte.

BNP gehen von einer Dichotomie aus: „wir“ – „die“; *religio* – *superstitio*. Diese scharfe Trennung fällt mit der Tatsache, dass *superstitio* auch noch eine dritte Bedeutung haben kann, nämlich „fremde Religion“ ohne pejorativen Beigeschmack.<sup>12</sup> Auf der anderen Seite ist auch das Wort *religio* nicht stets positiv besetzt. Plin. epist. 9.33.9 spricht beispielsweise von einer *religio prava*. Wenn schon die Signifikanten nicht so klar geschieden sind wie Religions of Rome vermuten lässt, bleibt die Frage, ob sich wenigstens unterschiedliche Signifikate ausmachen lassen. Nun, es wird sich kaum bezweifeln lassen, dass es eine Vorstellung der eigenen „guten“ Religion und der fremden „verkehrten“ Religion gab. Aber vermutlich waren diese Konzepte einem antiken Menschen weit weniger wichtig als einem heutigen, strukturalistisch geprägten Gelehrten.

Das binäre Gegensatzpaar *superstitio* – *religio* lässt wenig Raum für *magia*, und so hängt dieser Aspekt der römischen Religion ein wenig in der Luft (S. 219-221; S. 231-236). Die Magie-Definition des Sozialanthropologen Frazer (Magie sei eine Vorstufe der Religion und wolle im Gegensatz zu dieser die

---

<sup>12</sup> Tac. ann. 3.60; hist. 4.83.

Welt direkt beeinflussen) wird von BNP ohne tiefere Diskussion abgelehnt.<sup>13</sup> Stattdessen soll der Gebrauch der Begriffe *magia* und *religio* im antiken Schrifttum betrachtet werden. Die nachfolgende Diskussion (S. 219f.) baut wiederum eine Dichotomie auf, dieses Mal zwischen *magia* und *religio*. Die schwierigere Abgrenzung, nämlich zwischen *magia* und *superstitio*, wird nur durch den Einleitungssatz (!) zur Magiepassage vorgenommen, wo ohne Beleg behauptet wird, Magie sei die „ultimate *superstitio*“ gewesen. Lässt sich manipulative, naturverändernde Zauberei tatsächlich innerhalb der Kategorie des Aberglaubens, d.h. der religiösen Zuwendung verstehen? Wenn dem so wäre, sollten einige Belege angegeben werden.

Auf S. 229 wird behauptet: „In Rome the élite continued to police the religious behaviour of its own members.“ Dies solle man anhand von verschiedenen Anekdoten erkennen können. Die erste erzählt uns Seneca: Er habe als Jugendlicher vegetarisch gelebt, doch das habe als Zeichen der Zugehörigkeit zu einer fremden *superstitio* gezählt, weswegen er auf Bitten seines Vaters hin zu einer normalen Ernährung zurückkehrte. Soweit sinngemäß das Referat in Religions of Rome. Die Stelle lautet: *Pater itaque meo rogante, qui non calumniam timebat, sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii* (epist. 108.22). Also: So schlimm kann es nicht gewesen sein, denn der Vater fürchtet eben keine *calumnia*. Und überhaupt: Wenn etwas zu fürchten gewesen wäre, dann lediglich *calumnia*, nicht *poena*. Die zweite Anekdote ist die Graecina-Geschichte: „Tacitus records the trial of Pomponia Graecina, wife of a prominent senator, on a charge of foreign *superstitio*. She underwent a preliminary hearing before the senate and was then tried by her husband“ (Tac. ann. 13.32). In diesem Prozess geht es um Leben und Tod. Darf man mit Nipperdey annehmen, dass ihre Keuschheit angezweifelt wurde? Jedenfalls wurde sie letztlich von ihrem Gatten freigesprochen. Ganz unabhängig von der Aussagekraft der beiden Anekdoten: Von einer speziellen Kontrolle der religiösen Ausübung der Elite kann nicht die Rede sein. Dergleichen Vorgehen gegen fremde *superstitiones* haben wir auch gegen z.B. Freigelassene (Tac. ann. 2.85).

Im siebten Kapitel werden die Wirkungen behandelt, die die römische Religion innerhalb des Reiches entfaltete. Zweimal (S. 315 und S. 334) wird behauptet, es habe nur Kolonien römischen und Munizipien latinischen Rechts gegeben. Die tatsächliche Situation ist komplizierter – es gab zahlreiche Kolonien latinischen Rechts in Gallien, anderswo existierten Munizipien römischen Rechts (z.B. Utica oder Volubilis). Was diese Rechtsstellungen genau bedeuten, ist der Forschung nach wie vor unklar. Schon Gellius (16.13) hatte Probleme, Kolonien von Munizipien zu unterscheiden. Dies und andere Indi-

<sup>13</sup> Frazers Fortsetzer Malinowski bleibt ohne Erwähnung.



zien legen die Vermutung nahe, dass der wesentliche Rangunterschied eher im Prestige und in der Bezugnahme auf Rom als in handfesten rechtlichen Vorteilen zu suchen sein könnte. Gerade die Religion könnte bei der Untersuchung derartiger Referenzen hilfreich sein: Lassen sich allgemeine Aussagen über die Zusammensetzung des Pantheons einer Kolonie oder eines Munizipiums einer bestimmten Rechtsstellung treffen? Wie sehen die Unterschiede zu Städten mit einem anderen Status aus? Ein weiteres, von BNP vernachlässigtes Konzept ist das der Titularkolonien, d.h. der Städte, die zwar den Status einer Kolonie erhielten, aber ohne Zuzug römischer Siedler blieben. Dass italienische Kolonisten ihre Religion in die entlegensten Winkel des Reiches exportierten, ist nicht verwunderlich. Wie weit reichte aber die kulturelle Integration von Indigenen, die allein durch einen Kaisererlass zu Kolonisten wurden?

Der Darstellungsband von ‚Religions of Rome‘ ist, trotz aller angesprochenen Kritikpunkte, ein sehr gutes Werk. Als Handbuch ist er aufgrund der unvollständigen Aufarbeitung der nicht-englischen Literatur und nicht-originalsprachlichen Diskussion der Quellen weit weniger tauglich denn als hervorragendes Lesebuch, das von der ersten bis zur letzten Seite gelesen werden will. Kein anderes Buch vermittelt einen so lesbaren Einstieg in die Welt der römischen Religionen. Viele Publikationen zur Religionsgeschichte geben der Versuchung nach, die offenen Fragen und ungelösten Probleme unter Verwendung einer nebulösen Sprache zu umschiffen, die arkanen Priesterbüchern, weniger modernen wissenschaftlichen Werken angemessen ist. Wenn wir in einigen Einzelfragen anderer Ansicht sind, so ist dies unvermeidbar bei einem derart umfassenden und voluminösen Werk. Was den Darstellungsband angeht, so ist dieser aufgrund der hervorragenden Quellenauswahl uneingeschränkt zu empfehlen. Dass die Originaltexte und auch die bibliographischen Angaben zu den Originalausgaben fehlen, ist lästig, aber verschmerzbar.

Thorsten Burkard  
Zieblandstr. 1  
80799 München  
e-mail: Thorsten.Burkard@gmx.de

Peter Riedlberger  
Gabelsbergerstr. 32  
80333 München  
e-mail: Peter@Riedlberger.de