

Vera Sauer

Religiöses in der politischen Argumen- tation der späten römischen Republik

Ciceros Erste Catilinarische
Rede – eine Fallstudie

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 42

Franz Steiner Verlag

Vera Sauer
Religiöses in der politischen Argumentation
der späten römischen Republik

POTSDAMER
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE
BEITRÄGE (PAwB)

Herausgegeben von
Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer
(Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt)
und John Scheid (Paris)

—

Band 42

Vera Sauer

Religiöses in der politischen Argumentation der späten römischen Republik

Ciceros Erste Catilinarische Rede –
eine Fallstudie



Franz Steiner Verlag

Von der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam
im Jahr 2011 zur Erlangung der Würde eines Doktors
der Philosophie (Dr. phil.) genehmigte Abhandlung.

Bibliografische Information der Deutschen
Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-515-10302-2

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013
Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz
Printed in Germany

in memoriam patris mei

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die für den Druck geringfügig überarbeitete Fassung meiner von der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam angenommenen Dissertation.

Betreut wurde diese Arbeit von Herrn Professor Dr. Pedro Barceló; mit großer Geduld hat er ihre Entstehung begleitet. Die weiteren Gutachten haben dankenswerterweise Frau Professorin Dr. Ursula Gärtner und Herr Professor Dr. Francisco Pina Polo erstellt.

Besonders Herrn Barceló und Frau Gärtner schulde ich großen Dank für manch wertvollen Rat, den sie mir gesprächsweise wie auch in ihren Gutachten gegeben haben.

Den Herausgebern der *Potsdamer Altertumswissenschaftlichen Beiträge* danke ich für die Aufnahme der Arbeit in ihre Reihe, Herrn Professor Dr. Jörg Rüpke zudem für die sorgsame Durchsicht des Manuskripts.

Aus dem Kreis all derer, mit denen ich meine Überlegungen diskutieren durfte, seien mein Mann, Eckart Olshausen, und ganz besonders Frau Dr. Dorit Sedelmeier hervorgehoben. Ihr Zuspruch, ihr Sachverstand und auch ihre Souveränität, hin und wieder den *advocatus diaboli* zu spielen, haben mir ungemein geholfen.

Meiner Schwester Ines schließlich danke ich für's Korrekturlesen.

Nicht ohne Erwähnung bleiben sollen hier meine Eltern, deren stetige Förderung, und Hansbert Bertsch, dessen exzellenter Lateinunterricht mir die Tür in die Welt der Alten Geschichte geöffnet haben.

Gewidmet ist die Arbeit meinem 2003 verstorbenen Vater, Fritz Sauer. Die Art, in der er an meiner Vorbereitung auf das Latinum Anteil genommen hat, machte es schwer zu glauben, daß er – nach eigener Aussage – kein besonders begeisterter ›Lateiner‹ war; sie hat ganz wesentlich zu meiner eigenen Freude an dieser Sprache beigetragen.

Rangendingen, im September 2012

Vera Sauer

Inhalt

Einführung	11
Kapitel I: Forschungsstand und Themenstellung, Quellenlage, Methode und Terminologie	13
1. Forschungsstand	13
1.1 ›Eingebettete‹ Religion	13
1.2 Religion und Politik in der späten römischen Republik	19
2. Themenstellung	23
3. Quellenlage	27
4. Methode	28
5. Der Begriff ›Religion‹	31
Kapitel II: Historischer Kontext der <i>Ersten Catilinarischen Rede</i>	33
1. Die politische und gesellschaftliche Großwetterlage	34
2. Das Jahr 63	37
3. Ausblick auf die weitere Entwicklung	53
3.1 Die Publikation der <i>orationes consulares</i>	54
Exkurs: Verschriftlichung von Reden	57
Exkurs: Stil und Inhalt	61
3.2 Ciceros Einschätzung der politischen Lage um die Mitte des Jahres 60	63
3.3 Cicero und Clodius	64
3.4 Cicero und Pompeius	66
4. Einige Aspekte der Catilinarischen Verschwörung	72
4.1 Die Ausgangslage	73
4.2 Catilina	74
4.3 Die Rolle Ciceros	76
4.4 Ereignisse von religiöser Relevanz	77
Kapitel III: Die <i>Erste Catilinarische Rede</i>	87
1. Ihre kommunikative Situation, Zielsetzung und Bedeutung	87
2. Texteditionen, Kommentare und Übersetzungen	93

Kapitel IV: Religiöses in der <i>Ersten Catilinarischen Rede</i>	95
<i>furor, furiosus</i> (§§1; 2; 15; 22; 31 bzw. §25)	96
<i>coniuratio, coniurati, foedus</i> (§§1; 6; 13; 27; 30; 31 bzw. §12 bzw. §33)	102
<i>caedes</i> (§§2; 3; 6; 7; 16; 24)	109
<i>in te conferri pestem istam quam tu in nos omnis iam diu machinaris</i> (§2)	110
<i>vir amplissimus, pontifex maximus</i> (§3)	110
<i>vereri</i> (§§5; 17; 29)	114
<i>nefarius</i> (§§6; 11; 25; 33)	115
<i>salus</i> (§§8; 11; 12; 14; 28; 33)	123
<i>scelus, scelerati, scelerate</i> (§§8; 14; 15; 17; 18; 22; 27; 31; 33 bzw. §23 bzw. §27) ...	129
<i>o di immortales!</i> (§9)	134
<i>sanctissimus</i> (§§9; 29)	136
<i>polliceri</i> (§§9; 32)	138
<i>purgare</i> (§10)	139
<i>magna dis immortalibus habenda est atque huic ipsi Iovi Statori, antiquissimo</i> <i>custodi huius urbis, gratia</i> (§11)	141
<i>templum</i> (§§12; 21; 33)	147
<i>consulere</i> (§13)	153
<i>inlecebra</i> (§13)	153
<i>vitium</i> (§§14; 22)	154
<i>spiritus caeli</i> (§15)	154
<i>fortuna</i> (§§15; 25)	155
<i>sacra, initiare, devovere, defigere</i> (§16)	159
<i>me hercule</i> (§17)	164
<i>placare</i> (§17)	166
<i>patria</i> (§§17–19; 23; 27–29; 33)	167
<i>parricidium, parricida</i> (§§17; 33 bzw. §29)	174
›Hymnos‹ (§18)	180
<i>responsum</i> (§19)	182
<i>sodalis</i> (§19)	182
<i>utinam tibi istam mentem di immortales duint!</i> (§22)	183
<i>commovere</i> (§22)	187
<i>impius</i> (§§23; 24; 33)	187
<i>latrocinium, latrones</i> (§§23; 27; 31 bzw. §33)	190
<i>sacrarium, venerari, altaria</i> (§24)	196
<i>dextera</i> (§24)	203
<i>bacchari</i> (§26)	204
<i>detestari, deprecari, quaesere</i> (§27)	207
<i>mactare</i> (§§27; 33)	209
<i>gladiator</i> (§29)	212
<i>sanguine se non contaminare</i> (§29)	213
<i>omina</i> (§33)	214
›Prophezeiung‹ und ›Verwünschung‹ (§33)	216
›Gebet‹ (§33)	218

Kapitel V: Ergebnisse und Ausblick	227
1. Sprachliche Basis der Argumentation mit Religiösem	227
2. Religiöse Inhalte	232
3. Beweggründe für die Argumentation mit Religiösem	233
4. Stellenwert der Argumentation mit Religiösem	238
5. ›Eingebettete‹ Religion	245
6. Ausblick	247
Anhang	250
Literatur	255
1. Texteditionen, Kommentare, Übersetzungen	255
2. Sekundärliteratur	256
Register	287
Personen- und Sachregister	288
Stellenregister	293
Literarische Quellen	293
Inschriften	299

Einführung

Religion war in Rom in viele Kontexte integriert – etwa in soziale, politische, ökonomische und kulturelle. Unterschiedlichste Aspekte dieser ›Einbettung‹ wurden aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven untersucht. Einen Forschungsschwerpunkt bildete in jüngerer Zeit die Frage nach der Rolle von Religion als Element der Kommunikation – beispielsweise in der politischen Auseinandersetzung. Das gleichsam alltägliche, besonders das mehr oder weniger beiläufige Argumentieren mit Religiösem wurde dabei bislang aber nur am Rande untersucht.

Die vorliegende Fallstudie, die sich mit Ciceros *Erster Catilinarischer Rede* befaßt, gilt der Präsenz von Religion in einem derartigen Zusammenhang.

Diese Studie soll unter anderem Aufschluß geben über die sprachliche Basis der Argumentation mit Religiösem, über Beweggründe, die dazu geführt haben, in der Argumentation auf Religion Bezug zu nehmen, und über den Stellenwert, selbstredend aber auch über religiöse Inhalte der so gestalteten Argumentation.

Darüber hinaus soll diese Studie zur Untersuchung so unterschiedlicher Fragen beitragen wie der nach dem Stil der politischen Auseinandersetzung oder der nach dem Grad und der Art und Weise der Verwurzelung von Religion in Politik und Gesellschaft der späten römischen Republik. Schließlich will diese Studie auch einen Beitrag zum Verständnis der *Ersten Catilinarischen Rede* selbst leisten.

Kapitel I

Forschungsstand und Themenstellung, Quellenlage, Methode und Terminologie

1. Forschungsstand

1.1 ›Eingebettete‹ Religion

Religion war in Rom ebensowenig wie in der antiken Welt allgemein ein separater Bereich, Religion war vielmehr integriert in soziale, politische, ökonomische und kulturelle Kontexte. In der religionshistorischen Forschung ist dies heute *communis opinio*. So kann man formulieren, daß Religion »für die römische Antike ... – wie für die Antike allgemein – ... grundsätzlich als eine ›eingebettete‹, d. h. in unterschiedliche kulturelle, politische und ökonomische Zusammenhänge integrierte Praxis zu fassen« ist.¹

Diese Sichtweise basiert auf dem Konzept der ›Polis-Religion‹,² das seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelt wurde. Es stellt eine radikale Abkehr von früheren Denkmustern dar, die zum einen Vorstellungen verpflichteten waren, die Religion in der Tradition von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER der individuellen Gefühlsebene zuzuordnen, zum anderen evolutionistischen Modellen – Modellen also, denen es darum ging, antike Religionen in Entwicklungsprozesse einzuordnen.³ Auch das lange anhaltende Bemühen der For-

¹ RÜPKE 2001a, 911f.; vgl. RÜPKE ²2006, 13, 15f., 50. In Bezug auf Rom hat dies BEARD 1994, 734 besonders prägnant formuliert: »The more fundamental cultural alienness of Roman religion lies in the degree to which it was undifferentiated from the political sphere. In modern world religions there is frequently considerable influence, in both directions, between religion and politics; but they remain separable and usually separate (if interacting) spheres of activity. In Rome, by contrast, we are not simply dealing with a close interaction between religion and politics; religion, as in many traditional societies, was a deeply embedded element within public life, hardly differentiated as a separate sphere of activity or intellectual interest until the very end of the Republic.« Diese Auffassung schlägt sich in der Präferenz für bestimmte Forschungsfelder nieder. So ist beispielsweise festzustellen, daß »große, die Religion(en) isolierende Modelle sowie Untersuchungen zur Religiosität einzelner Literaten und die traditionellen Götterbiographien« u. a. zugunsten von »sozialgeschichtlich orientierten Darstellungen einzelner Epochen« in den Hintergrund getreten sind (RÜPKE, in: Forschungsbericht 2000, 284; ebenso der Tenor der anschließenden Forschungsberichte 2003 und 2007; vgl. auch STEVENSON 1996, 1–4). Das Modell der ›eingebetteten‹ Religion wird in den letzten Jahren freilich vermehrt kritisiert (zusammenfassend BENDLIN 2000; s. u. S. 15f.).

² Eine Vielzahl von Aspekten dieses Konzepts stellen u. a. SOURVINOU-INWOOD 1990 und SOURVINOU-INWOOD 1988; BRUIT ZAIDMAN, SCHMITT PANTEL ²1991 vor.

³ GRAF 2002, 686 (›Evolutionismus‹), 691, 696–698 (›radikaler Paradigmenwechsel‹); RIVES 1998, 350 (›reorientation‹, ›reinterpretation of Roman religious history‹); BENDLIN, in: Forschungsbericht 2000, 293; BENDLIN 2001b, 890 (Charakterisierung des Schleiermacherschen Religionsbe-

schung, griechische und römische Religion zu unterscheiden und das ›Wesen‹ griechischer bzw. römischer, aber auch ›orientalischer‹ Religion zu erfassen und voneinander abzugrenzen bzw. Einflüsse – vor allem der ›orientalischen‹ auf ›die griechische‹ und ›die römische‹ bzw. ›der griechischen‹ auf ›die römische‹ – zu identifizieren, ist in Zusammenhang mit diesen Denkmustern zu sehen.⁴

Dem Konzept der Polis-Religion zufolge waren »die religiösen Institutionen, Gebräuche und Vorstellungen ... von den sozio-politischen und kulturellen Verhältnissen der Stadtstaaten undifferenziert und in diese eingebettet«,⁵ und Religion hatte vor allem eine gesamtgesellschaftliche Funktion zu erfüllen.⁶ Nicht individuelles religiöses Empfinden bzw. persönlicher Glaube, sondern gesellschaftlich relevantes rituelles Handeln charakterisierten

griffs – Religion ist »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« – unter Verweis auf FIRSCHING, SCHLEGEL 1998). Exponent des Evolutionismus war JAMES G. FRAZER mit seiner Studie *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London, 1890 (³1913–1915 mit dem Untertitel *A Study in Magic and Religion*). Magie, Religion und Wissenschaft stellen seinem Konzept zufolge drei Etappen der Evolution dar. In seiner Tradition stehen beispielsweise WILLIAM WARDE FOWLER, MARTIN P. NILSSON, GEORG WISSOWA und KURT LATTE. Den Paradigmenwechsel bewirkten insbesondere ANGELO BRELICH, JEAN-PIERRE VERNANT und WALTER BURKERT. Freilich erscheinen bis in jüngste Zeit immer wieder Darstellungen, die evolutionistischen Denkmustern folgen (vgl. etwa die Beispiele zur römischen Religion bei RÜPKE, in: Forschungsbericht 2000, 284f.; BENDLIN, in: Forschungsbericht 2003, 300f., 307f.).

Evolutionistische Denkmuster abzulehnen, bedeutet nicht, historische Entwicklung zu leugnen: Vgl. HOCK ²2006, 38–53; speziell zur römischen Religion etwa NORTH 1976; WARDMAN 1982; RÜPKE 1996; RÜPKE ²2006, 50, der von »geschichtliche(r) Bedingtheit und Wandelbarkeit« spricht; RÜPKE 2011, *passim*; BEARD, NORTH, PRICE 1998, Xf., *passim*, die die Geschichte der römischen Religion als die Geschichte eines außerordentlichen Wandels beschreiben und beispielsweise nach den Auswirkungen politischen und kulturellen Wandels auf die Religion fragen und feststellen wollen, was religiösen Wandel ausmacht und wie man ihn erkennen kann. Daß Darstellungen, die dem Modell der Polis-Religion verpflichtet sind, dennoch gerne einen synchronen Ansatz wählen, liegt nicht zuletzt an der Quellenlage (vgl. RÜPKE ²2006, 50), aber auch an den Impulsen, die vom Strukturalismus auf die Religionswissenschaft, und hier insbesondere auf die Mythenanalyse, wie auch auf die Geschichtswissenschaft ausgingen. Zum Strukturalismus und der sogenannten *École des Annales* vgl. einführend MOHR 1988; FIETZ ³1998; GEHRKE 2000, 460f.; HOCK ²2006, 116–118; SCHMITZ 2002, 37–54; ARWEILER 2003; JORDAN 2009, 78–83, 101–107.

⁴ Vgl. AUFFARTH 2001, 905; RÜPKE 2001a, 910, 916f.; BENDLIN 2006. Mythologie galt als Typikum der griechischen, Ritual und Recht der römischen, Erlösungshoffnung der orientalischen Religion. Wie wirkungsmächtig und wie breitenwirksam dieser u. a. von WISSOWA ²1912 (¹1902) vertretene Forschungsansatz bis heute ist, demonstriert die Einführung in die griechische und römische Religion von ROBERT MUTH (MUTH 1988): Die Bestimmung des Wesens der Religionen und insbesondere die Frage, ob die römische Religion »überfremdete« oder sich in ihrem Wesen behaupten konnte, ist für MUTH zentrales Anliegen – ungeachtet der von ihm selbst vertretenen, mittlerweile allgemein akzeptierten Auffassung, daß »nichtrömische Einflüsse auf Rom ... älter (sind) als Rom selbst« (RÜPKE ²2006, 62). Ohne die unzweifelhaften Verdienste dieser Darstellung von MUTH wie auch die seiner ihr zugrunde liegenden älteren Arbeiten schmälern zu wollen, sei sein Buch, wie auch die Tatsache, daß es Einführung sein will, und das Faktum, daß es 1998 (in der Konzeption unverändert) neu aufgelegt wurde, darüber hinaus als Beispiel dafür angeführt, daß »Methoden und Resultate von NILSSON und LATTE« bis in jüngste Zeit fortgeschrieben werden (F. GRAF, Rez. Muth 1988, in: Historische Zeitschrift 251, 1990, 111–114, hier 113), ohne die gegenwärtigen Forschungsrichtungen signifikant zu rezipieren.

⁵ BENDLIN 2001b, 890f. unter Verweis auf SOURVINOU-INWOOD 1990, BEARD, NORTH, PRICE 1998, 42–54 und LINDER, SCHEID 1993. Vgl. auch AUFFARTH 2001, 906f.

⁶ BENDLIN, in: Forschungsbericht 2000, 293.

die Polis-Religion.⁷ Seit den Untersuchungen von JOHN SCHEID in den 1980er Jahren⁸ findet dieses Konzept, das zunächst für die griechische Staatenwelt entwickelt worden war, Anwendung auf Rom.⁹ Hier firmiert es als ›*civic religion*‹ oder ›Staatsreligion‹.¹⁰

Derzeit herrscht im wesentlichen Konsens darüber, daß antike Religion primär lokalen Charakter hatte:¹¹ Einzelne soziale Gemeinschaften wie insbesondere die Stadtstaaten waren Träger der Religion – oder besser: der Religionen; diese waren voneinander verschieden.¹² Umstritten ist dagegen, ob das Konzept der Polis-Religion in anderer Hinsicht modifiziert werden muß.¹³ Gefragt wird etwa, ob die »öffentliche, von den politischen Füh-

⁷ BENDLIN 2001b, 890. Vgl. etwa LINDER, SCHEID 1993.

⁸ Vgl. insbesondere SCHEID 1983.

⁹ GRAF 2002, 698. Weitere Exponenten dieser Forschungsrichtung sind JERZY LINDERSKI (vgl. etwa LINDERSKI 1986b), MARY BEARD, JOHN NORTH (vgl. bereits NORTH 1976: Ablehnung der evolutionistischen Sichtweise, Betonung der Kontextbezogenheit römischer Religion) und SIMON PRICE (vgl. etwa BEARD, NORTH, PRICE 1998). Zur traditionellen Sicht der römischen Religion wie auch zur Entwicklung alternativer Sichtweisen vgl. SCHEID 1987; SCHEID 1997; RIVES 1998; BEARD, CRAWFORD ²1999 (¹1985), 25–39; BENDLIN 2000, 116–125. Zu den Verbindungslinien zwischen römischer Religion und griechischer Welt vgl. CANCIK 1994.

¹⁰ Diesen Bezeichnungen entspricht der lateinische Begriff *sacra publica*, ›öffentliche Kulte‹ (RÜPKE ²2006, 27–31). ›Öffentlichkeit‹ bezeichnet dabei einen Kommunikationsraum – im Wesentlichen den der Führungsschicht; ›öffentliche‹ Religion ist folglich wesentlich die Religion dieses Personenkreises und nicht etwa Religion eines Staates im Sinn der *res publica*-Interpretation des 19. Jahrhunderts (RÜPKE ²2006, 31f., 35, 132, 146, 197).

¹¹ RÜPKE, in: Forschungsbericht 2000, 284; vgl. AUFFARTH 2001, 906f. Darüber, ob dies auch für reichsweite Traditionen wie Juden- und Christentum, Mithras-, Isis- und Kaiserkult gilt, hat sich noch keine *communis opinio* gebildet (vgl. RÜPKE, in: Forschungsbericht 2000, 284, 297), die Tendenz geht aber in diese Richtung (vgl. etwa den Tenor des Forschungsberichts 2007); weitgehender Konsens herrscht dagegen darüber, daß es mit kultischen Zentren von Amphiktyonien, mit überregionalen Spielen, Heiligtümern und Orakeln auch Einrichtungen gab, die tatsächlich oberhalb der Ebene der Polis-Religion lagen. Überregionale Vergleiche und die Untersuchung größerer z. B. politischer oder geographischer Einheiten wie der römischen Provinzen sind aktueller Forschungsschwerpunkt (vgl. RÜPKE, in: Forschungsbericht 2003, 298; BENDLIN, in: Forschungsbericht 2003, 300); so untersuchte das Schwerpunktprogramm 1080 *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* der Deutschen Forschungsgemeinschaft »antike Religionsgeschichte als einen interkulturellen Prozeß globalen wie regionalen oder lokalen Charakters« (CANCIK, RÜPKE 2003, 8; vgl. RÜPKE 2007a, 1f.; CANCIK, RÜPKE [Hg.] 2009; RÜPKE 2011), der Sonderforschungsbereich 493 *Funktionen von Religion in antiken Gesellschaften des Vorderen Orients* in den Jahren 2000 bis 2003 u. a. politische und wirtschaftliche Funktionen überregionaler Heiligtümer (vgl. dazu FREITAG, FUNKE, HAAKE [Hg.] 2006), das Forschungsnetzwerk *Impact of Empire* die Auswirkungen der Bildung des Römischen Reichs auf religiöse Strukturen (vgl. dazu DE BLOIS, FUNKE, HAHN [Hg.] 2006), das Exzellenzcluster *Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne* der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster u. a. die Funktion überregionaler Heiligtümer (vgl. dazu FUNKE 2009).

¹² In der Welt der griechischen Poleis äußerte sich dies etwa darin, daß man in einer fremden Stadt grundsätzlich keine volle Kultkompetenz hatte (SOURVINOU-INWOOD 1990, 295–300; vgl. auch AUFFARTH 1997); der Besitz in einem Heiligtum gehörte dem lokalen Gott, nicht dem panhellenischen (AUFFARTH 2001, 906), lokale Panthea unterschieden sich voneinander. Zu den Verhältnissen in Italien: CAZANOVE 1993; zu denen im Imperium Romanum vgl. BEARD, NORTH, PRICE 1998, 313–339. Grundlegend die differenzierende Studie von STEFAN KRAUTER (KRAUTER 2004).

¹³ Vgl. BENDLIN, in: Forschungsbericht 2000, 294; BENDLIN, in: Forschungsbericht 2003, 299f.; RÜPKE, in: Forschungsbericht 2007, 300. Kritik üben etwa STEVENSON 1996; KINDT 2009 (mit weiterer Literatur) und besonders grundsätzlich BENDLIN 2000: Da die »neue Orthodoxie« we-

rungsschichten gelenkte Religion« so dominant war, daß sie auch für jede private religiöse Aktivität den Rahmen abgab, oder ob lokal religiöse Alternativen bestanden, die freilich – in unterschiedlichem Grad – in die Polis-Religion integriert wurden.¹⁴ Gewarnt wird davor, die Komplexität antiker Religion zu verkennen, indem man ihre Geschichte auf die Traditionen der Eliten reduziert.¹⁵ Hinterfragt wird, bis zu welchem Grad dieses Konzept den Verhältnissen in den hellenistischen Staaten und vor allem in den Provinzen des Römischen Reichs gerecht wird.¹⁶ Kritisiert wird, daß es die Existenz kognitiver und emotionaler Aspekte in den antiken Religionen in Frage stellt,¹⁷ außerdem, daß es der antiken Unterscheidung von religiösen und ›profanen‹ Bereichen nicht genügend Rechnung trägt.¹⁸

In jüngerer Zeit wird ›Religion‹ verstärkt mit ›Kommunikation‹ in Verbindung gebracht,¹⁹ sei es, daß man Religion geradezu als Kommunikation auffaßt,²⁰ sei es, daß man

sentlich in Opposition zu älteren Theorien entstanden sei, rekurre sie indirekt, wenn auch entgegen ihrer Absicht, auf christlich geprägte Annahmen (S. 120–123). So sei z.B. gegenüber der so entstandenen Auffassung, antike religiöse Erfahrung sei gänzlich andersartig als heutige, Skepsis angebracht; in diesem Fall würden antike Menschen sich nicht nur kulturell, sondern auch psychologisch von uns unterscheiden (S. 122). Religiöse Entwicklungen im Sinne einer Differenzierung religiöser Wahlmöglichkeiten könnten vom Modell der *civic religion* nur als Abweichung von der Norm beschrieben werden, ›religiöser Pluralismus‹ und ›Differenzierung‹ würden so implizit negativ konnotiert (S. 124). Das Modell der *civic religion* versage, sobald man von etwas komplexeren Sozialstrukturen ausgehe (S. 124f.). BENDLIN schlägt vor, Religion wieder von anderen Gebieten (Gesellschaft, Politik, Kultur) zu differenzieren (S. 125), den Dualismus zwischen *sacra publica* und *sacra privata* aufzugeben (S. 131), von einem Wettbewerb verschiedener religiöser Wahlmöglichkeiten auszugehen, das Verschwinden solcher Möglichkeiten als natürlichen Prozeß in einem sich selbst regulierenden System zu begreifen (S. 134f.) und allgemein die soziale Komplexität der römischen Gesellschaft verstärkt zu berücksichtigen. Verteidigt wird das ›alte‹ Modell der Polis-Religion von SCHEID 1999, bes. 385–387; vgl. auch SCHEID ²2001 (¹1985), 17f.; SCHEID 2003; SCHEID 2005.

¹⁴ RÜPKE, in: Forschungsbericht 2000, 284; vgl. RÜPKE, in: Forschungsbericht 2007, 300. Zum Spannungsfeld ›kollektiver Charakter antiker Religion – individuelle Religiosität‹ speziell in Rom einfürend RÜPKE ²2006, 19–22, 199f., zu Religionen unterschiedlichster Gruppen RÜPKE (Hg.) 2007a. Vgl. BENDLIN 2000, 120f., 131f., 134f.; KINDT 2009, 12–15, 17–19.

¹⁵ RÜPKE 1999, hier speziell 13, 23: Zur Religion Roms etwa gehören gleichberechtigt die die Polis-Religion v. a. bildenden, insbesondere von der Elite gestalteten *sacra publica*, und die *sacra privata* all ihrer Einwohner. Vgl. auch BENDLIN, in: Forschungsbericht 2000, 294; BENDLIN, in: Forschungsbericht 2007, 304–306; TATUM 1999a, der außerdem davor warnt, von der Religion der Elite zu sprechen, und der zeigt, wie unterschiedlich auch innerhalb der Elite z.B. die religiöse Erfahrung und die Auffassung über die Bedeutung von Aspekten der religiösen Praxis sein konnte; KRAUTER 2004, der zeigt, daß eine strenge Koppelung des Kultzugangs an politische Zugehörigkeit weder in den griechischen Poleis noch in Rom nachweisbar ist.

¹⁶ WOOLF 1997; GORDON 1990; KINDT 2009, 23–25.

¹⁷ BENDLIN 2001b, 890f. Vgl. STEVENSON 1996; BENDLIN 2000, 120–123, 130–135; BENDLIN 2006, 254–256. TATUM 1993 geht außerdem der Frage nach, ob nicht doch (bzw. seit wann) persönliche Moral eine Rolle in der römischen Religion spielte (vgl. dazu auch WISEMAN 1992). Vgl. BENDLIN, in: Forschungsbericht 2007, 307f. zu Anzeichen einer Trendwende dahingehend, »Emotion als Forschungsproblem ernst zu nehmen«; ein instruktives Beispiel für diese Trendwende sind die Beiträge in KNEPPE, METZLER (Hg.) 2003.

¹⁸ BENDLIN 2001b, 890f. Zu der Unterscheidung ›religiös – profan‹ in Rom einfürend RÜPKE ²2006, 13–15.

¹⁹ Dies geschieht sowohl aus sprach- und literaturwissenschaftlicher als auch aus soziologischer, aus altertumswissenschaftlicher und aus religionswissenschaftlicher Perspektive: vgl. etwa das Forschungsprojekt *Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum* des Bochumer Altertumswis-

Religion als Kommunikationssystem beschreibt, als System also, das ganz wesentlich auf Kommunikation beruht.²¹ Gefragt wird nach den Medien religiöser Kommunikation,²² untersucht werden insbesondere einzelne kommunikative Elemente von »Religion«²³ und bestimmte Kommunikationsräume.²⁴ Es werden aber auch die »medialen Aspekte« der Quellen reflektiert, d.h. nach deren Kontext, nach deren »kommunikativer Situation und Funktion« gefragt.²⁵ Besonderes Interesse finden außerdem Fragen »nach der Konstruktion von Religion in literarischen Texten ... seien es Texte für den rituellen Gebrauch, seien es Texte über Religion«,²⁶ überhaupt nach der »Interaktion von Literatur und Religion«²⁷ und nach dem »Kommunikations- bzw. Performanzcharakter« von Ritualen.²⁸ Die Betonung der kommunikativen Aspekte von Religion stellt eine Korrektur der Sichtweise dar,

senschaftlichen Colloquiums in den Jahren 1992–1997 (bes. BINDER, EHLICH [Hg.] 1996; BINDER, EHLICH [Hg.] 1997), den Sonderforschungsbereich 321 *Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit* der Deutschen Forschungsgemeinschaft in den Jahren 1984–1996 (Überblick über die Einzelprojekte, Forschungsergebnisse und Publikationen: RAIBLE [Hg.] 1998), TYRELL, KRECH, KNOBLAUCH (Hg.) 1998, BRODERSEN (Hg.) 2001 und RÜPKE 2007b. Problematisierend wiederum BENDLIN 2000, 128f. – v.a. in Bezug auf die Eignung von Ritualen als Instrument der Kommunikation.

- ²⁰ So etwa LUHMANN 1998 (allerdings ausgehend von Rahmenbedingungen, die Religion grundsätzlich nur in modernsten Gesellschaften hat).
- ²¹ So etwa RÜPKE 2001b (vgl. auch RÜPKE 2011, *passim*, bes. 23–28) anhand des Beispiels »Rom«: Hier fand religiöse Kommunikation mit den Göttern und mit den Verstorbenen statt; Elemente der Kommunikation waren insbesondere Opfer, Gebet, Gelübde, *prodigium* und Prodigienprokuratation. Kommuniziert wurde aber auch über diese Kommunikationsvorgänge selbst und über die Götter. Letzteres speziell unter Bezugnahme auf Mythen oder in Form des philosophischen Diskurses. Religion diente aber auch der zwischenmenschlichen Kommunikation (vgl. RÜPKE ²2006, 79, 84, 99), *sacra publica* speziell waren ganz wesentlich ein Medium der internen Kommunikation der römischen Führungsschicht (RÜPKE ²2006, 35), zwischenmenschliche Kommunikation, gegebenenfalls auch deren Blockade, konnte auf die Kommunikation mit den Göttern bzw. deren Blockade verlagert werden (RÜPKE 2001b, 29). »Anschlußkommunikation« in dem Sinn, daß etwa mythologische und philosophische Spekulation Einfluß auf die Kommunikation mit den Göttern genommen hätte, ist dabei jedoch erst in der Kaiserzeit im Rahmen bestimmter Kulte feststellbar (RÜPKE 2001b, 18–20). Zu diesem Beispiel wie auch allgemeiner zum Phänomen der »balkanisation des cerveaux«/»brain-balkanisation« bzw. der »kulturellen Schizophrenie« vgl. FEENEY 1998 *passim*, bes. 14–21 (in Anschluß an VEYNE 1983) bzw. GILDENHARD 2009, 90f. (mit Literatur).
- ²² Vgl. etwa SCHÖRNER, ŠTERBENEC ERKER (Hg.) 2008.
- ²³ Vgl. etwa die Beiträge von TANJA S. SCHEER, KAI BRODERSEN, VEIT ROSENBERGER und GREGOR WEBER in BRODERSEN (Hg.) 2001 zu Gebet, Fluch, Zeichen und Traum; vgl. auch GRAF 1997, der Kommunikation im Zug magischer Praktiken untersucht. Anregend beispielsweise auch die Fallstudie von BINDER 1997, der die vielfältigen kommunikativen Elemente der Lupercalia untersucht und dabei insbesondere die Kommunikation der am Kultgeschehen aktiv wie passiv Beteiligten während der rituellen Handlungen herausarbeitet.
- ²⁴ Vgl. etwa RASMUSSEN 2003, 219–239 und ROSENBERGER 2005 und bereits MACBAIN 1982 zur Berücksichtigung von Prodigien aus dem *ager peregrinus* bzw. aus Italien; RÜPKE 2001c, der ein Modell der religiösen Kommunikation im provinziellen Raum zu entwickeln sucht.
- ²⁵ RÜPKE, in: Forschungsbericht 2003, 298f.; vgl. BENDLIN, in: Forschungsbericht 2003, 319.
- ²⁶ RÜPKE, in: Forschungsbericht 2003, 299. So FEENEY 1998; KRANEMANN, RÜPKE (Hg.) 2003; BARCHIESI, RÜPKE, STEPHENS (Hg.) 2004; ELM VON DER OSTEN, RÜPKE, WALDNER (Hg.) 2006; BRIQUEL, FÉVRIER, GUITTARD (Hg.) 2010.
- ²⁷ RÜPKE, in: Forschungsbericht 2009, 303, 305. Vgl. etwa BIERL, LÄMMLER, WESSELMANN (Hg.) 2007 und die Beiträge in der Rubrik »II.« des *Archivs für Religionsgeschichte* 11, 2009.
- ²⁸ BENDLIN, in: Forschungsbericht 2003, 303, 317–319; RÜPKE, in: Forschungsbericht 2009, 306.

die ›Religion‹ vorzugsweise mit ›Handlung‹ in Verbindung gebracht und ihre rituellen Aspekte betont hat.²⁹

Betrachtet man die Erforschung der antiken Religionen von altertumswissenschaftlicher Seite her, so ist festzustellen, daß sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und anfangs des 20. Jahrhunderts von der Entstehung der Religionswissenschaft und der Ethnologie bzw. *Social Anthropology* profitierte,³⁰ sich in den folgenden Jahrzehnten dann aber weitgehend von diesen Disziplinen abgekoppelt hat und – ganz wesentlich aus diesem Grund – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinsichtlich der Entwicklung neuer Fragestellungen und Theorien und insbesondere hinsichtlich des methodischen Instrumentariums stagniert ist;³¹ altertumswissenschaftliche Religionsforschung wurde eher aus historisch-philologischem als aus religionskundlichem Interesse betrieben.³² Dieses Manko hat bis heute Folgen. So stellt FRITZ GRAF etwa fest, altertumswissenschaftliche Methodenblindheit verzerrt Ergebnisse der Forschung bis in die jüngste Zeit.³³ Darüber, was ›Stand der Forschung‹ ist, bestehen nach wie vor recht unterschiedliche Auffassungen;³⁴ dies zeigt ebenfalls, daß die Rezeption von Forschungsergebnissen noch immer auch davon geprägt ist, ob der Blickwinkel ein eher historischer oder ein primär religionswissenschaftlicher ist.

Symptomatisch für diese Problematik ist die äußerst zwiespältige Aufnahme, die die Untersuchung von CLAUDIA BERGEMANN über die Interdependenz von Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom bei den Rezensenten gefunden hat.³⁵ Während z.B. ARTHUR KEAVENEY die Arbeit als luzid, hilfreich, solid und unpräzise bezeichnet, ULRICH LAMBRECHT sie für »eine anschauliche Zusammenschau, wie Politik und Religion ineinandergreifen« hält, GERHARD RADKE und LORETANA DE LIBERO – bei allen Einwänden – in ihrer Kritik doch moderat bleiben, führt ANDREAS BENDLIN sie als Beispiel für eine Arbeit an, die hinter das von BEARD, NORTH, PRICE, LINDERSKI und SCHEID Erreichte zurückfällt.³⁶ Für WILLIAM J. TATUM ist sie oberflächlich und nicht *up to date*, vielmehr in ihrer Sichtweise der römischen Religion WARDE FOWLER und WISSOWA verpflichtet; JERZY LINDERSKI nennt sie gar dilettantisch und teils unoriginell, teils desaströs.³⁷

²⁹ Diese Entwicklung ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines Paradigmenwechsels in der soziologischen Forschung zu sehen: ›Kommunikation‹ löst ›Handlung‹ in dem Anspruch ab, der Grundbegriff der Soziologie zu sein (vgl. TYRELL 1998 mit besonderer Berücksichtigung religionssoziologischer Aspekte; zur Anwendbarkeit speziell auf die Beschreibung antiker Religionen vgl. RÜPKE 2001b, 14–17).

³⁰ Beispielfhaft sei hier JANE ELLEN HARRISON genannt, die – wesentlich unter dem Einfluß von ÉMILE DURKHEIM, neben MAX WEBER, einem der Begründer der Soziologie – die soziale Funktion von Ritualen untersucht hat.

³¹ Vgl. GRAF 2002, 686, 691f.

³² Vgl. GRAF 2002, 694. Vertreter dieser Richtung sind u.a. FRANZ CUMONT, MARTEEN J. VERMASEREN und insbesondere ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF.

³³ GRAF 2002, 694.

³⁴ Vgl. etwa MUTH ²1998 mit BEARD, NORTH, PRICE 1998.

³⁵ BERGEMANN 1992. Ausgehend von der Interpretation von Ciceros Rede *De domo sua* untersucht BERGEMANN den Einsatz des Staatskults in der politischen Auseinandersetzung.

³⁶ A. KEAVENEY, in: *The Classical Review* 43, 1993, 451f.; U. LAMBRECHT, in: *Gymnasium* 102, 1995, 376f.; G. RADKE, in: *Gnomon* 66, 1994, 560–563; L. DE LIBERO, in: *HZ* 258, 1994, 762f.; A. BENDLIN, in: *Forschungsbericht* 2000, 293.

1.2 Religion und Politik in der späten römischen Republik

Lenkt man den Blick auf die Darstellung der römischen Republik, insbesondere in ihrer späten Phase, in der historischen, nicht primär auf die Religion zielenden, sondern die politische Geschichte ins Visier nehmenden Literatur, so spielt das Thema ›Religion und Politik‹, wie auch das Thema ›Religion‹ allgemein, oftmals eine nur untergeordnete, manchmal auch gar keine Rolle.³⁷ Dies gilt nicht nur für einführende Literatur,³⁸ sondern auch für Handbücher⁴⁰ und Gesamtdarstellungen,⁴¹ und ebenfalls für manch eine Untersuchung spezielleren Inhalts.⁴² Auffallenderweise verfahren so auch Autoren, die sich ansonsten für Fragen der Religion durchaus interessieren.⁴³

So gesehen ist es verständlich, daß CLAUDIA BERGEMANN hier ein Desiderat gesehen hat.⁴⁴ Dennoch ist festzuhalten, daß LINDERSKI bereits 1995 zu Recht darauf hingewiesen hat, daß diese Charakterisierung des Forschungsstandes für den Beginn der 1990er Jahre – jedenfalls in der Zuspitzung durch BERGEMANN – zumal unter Berücksichtigung religionswissenschaftlicher Arbeiten nicht mehr zutreffend war.⁴⁵ Mittlerweile hat sich dieser Trend fortgesetzt; man hat sich dem Thema ›Politik und Religion in der späten römischen Republik‹ aus unterschiedlichen Perspektiven genähert. Um nur einige Beispiele zu nen-

³⁷ W. J. TATUM, in: *Classical Journal* 90, 1994/95, 332–334; J. LINDERSKI, in: *Classical Philology* 90, 1995, 192–195.

³⁸ Vgl. SCHEID 1997, 129–133 (mit Betonung der Tatsache, daß dieses Phänomen insbesondere in der deutschen althistorischen Forschung ausgeprägt ist). Das soll nicht heißen, daß es nicht eine Vielzahl von Untersuchungen zu den verschiedensten Aspekten von Religion gäbe, aber diese sehen Religion eben oftmals – mehr oder minder – aus ihren Kontexten gelöst.

³⁹ So etwa für BELLEN ²1995; BLEICKEN ⁶2004; SCHNEIDER ²2006. CHRIST ³1980 bezieht den Aspekt ›Religion‹ punktuell etwas ausführlicher ein.

⁴⁰ So für BENGTON ³1982.

⁴¹ So für PIGANOL ⁵1962; HEUSS ⁴1976; BRINGMANN ²2010; etwas ausführlicher VOGT ⁶1973 und CRAWFORD ²1992 (¹1978). Vgl. auch MANN, HEUSS (Hg.) 1963; GRIMAL (Hg.) 1966.

⁴² So für SYME ²1951; MEIER ³1997 (¹1966); NICOLET 1976; FLAIG ²2004; vgl. auch den Forschungsüberblick HÖLKESKAMP 2004b. CHRIST ⁴2000 (¹1979) wiederum geht auf den Aspekt ›Religion‹ deutlich ausführlicher ein. Vgl. auch KUNKEL, WITTMANN 1995, die aus dem Blickwinkel der Staatsordnung zwangsläufig, dabei aber gewissermaßen beiläufig und ohne darüber besonders zu reflektieren, auf das Verhältnis ›Religion – Politik‹ zu sprechen kommen. In gewisser Weise entlarvend ist die in Zusammenhang mit der Behandlung des *auspicium* vorgenommene Einschätzung »Der kultische Verkehr mit den Göttern war grundsätzlich nicht Sache der republikanischen Magistrate, sondern oblag den Opferpriestern und den des Sakralrechts kundigen Kollegien.« (S. 29).

⁴³ So BLEICKEN (vgl. etwa BLEICKEN 1957); HEUSS (vgl. etwa HEUSS 1978); MEIER (vgl. etwa MEIER 1975).

⁴⁴ Ihrer Auffassung nach (BERGEMANN 1992, 1) gelten Erscheinungsbild und Ursachen der spätrepublikanischen Krise als hinreichend reflektiert. In den seltensten Fällen sei jedoch das Sakralwesen in die Betrachtungen einbezogen worden. Die Kultgepflogenheiten der Römer zu dokumentieren, sei weitgehend Domäne der Religionshistoriker geblieben. Sie haben sich der Aufgabe »in aller Breite und mit geduldiger Hinwendung zum Detail« gewidmet, so daß auch hier nahezu alle Fragen beantwortet zu sein scheinen. Bei diesem Ansatz sei jedoch die Bezugnahme auf einhergehende politische Erscheinungen in der Regel vernachlässigt worden. Eine solchermaßen getrennte Betrachtungsweise entspreche aber nicht der Auffassung der zu behandelnden historischen Zeit; folglich müsse die Interdependenz von Religion und Politik weiter untersucht werden.

⁴⁵ Vgl. J. LINDERSKI, in: *Classical Philology* 90, 1995, 192–195 unter Verweis auf BEARD, CRAWFORD ²1999 (¹1985), 25–39; zu denken ist auch an WARDMAN 1982.

nen: LEONHARDT BURCKHARDT und LORETANA DE LIBERO haben den Einsatz auguraler Techniken, insbesondere als Instrument der Obstruktion, untersucht,⁴⁶ VEIT ROSENBERGER, SUSANNE RASMUSSEN und DAVID ENGELS das Prodigienwesen,⁴⁷ MARIANGELA MONACA die Sibyllinischen Bücher,⁴⁸ JÖRG RÜPKE das Verhältnis ›Religion – Krieg,⁴⁹ und die personalen Zusammenhänge zwischen religiösem Spezialistentum und politischer Funktionsträgerschaft,⁵⁰ MARIE-LAURENCE HAACK das Wirken der *haruspices*,⁵¹ JEAN-LUC BASTIEN die Verleihung respektive die Verweigerung des Triumphs als Mittel der politischen Auseinandersetzung.⁵² Es ist zu hoffen, daß sich dieser Trend auch in Literatur, die in besonderer Weise meinungsbildend ist, d.h. etwa in Einführungen, Handbüchern und Gesamtdarstellungen durchsetzt und zwar nicht ›nur‹ in religionswissenschaftlicher,⁵³ sondern auch in traditionell altertumswissenschaftlicher⁵⁴ und schließlich auch in regelrecht breitenwirksamer Literatur.⁵⁵

Verfall – mit diesem Schlagwort wurde die Religion der späten römischen Republik immer wieder charakterisiert.⁵⁶ Unter ›Verfall‹ verstand man Verfall des Glaubens, Verlust des Römischen, Vernachlässigung, Instrumentalisierung, Mißbrauch oder Manipulation in politischem Zusammenhang. Zurückgeführt wurde dieser Verfall zum einen auf den Einfluß griechischen Gedankenguts. Es habe zumindest den Eliten eine skeptische und in der Folge nachlässige, zuweilen auch skrupellose Haltung der Religion gegenüber eingegeben. Zum anderen bescheinigte man der römischen Religion einen fundamentalen Mangel: sie habe emotionale religiöse Bedürfnisse nicht befriedigen können. Dies habe der Verbreitung östlicher Kulte Vorschub geleistet. Besonders prononciert vertreten wurde diese Sichtweise – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung im Einzelnen – von GEORG WISSOWA, ARTHUR D. NOCK, LILY ROSS TAYLOR, KURT LATTE und GEORGES DUMÉZIL.⁵⁷ Sie

⁴⁶ BURCKHARDT 1988, 178–209; DE LIBERO 1992, 56–68.

⁴⁷ ROSENBERGER 1998; ROSENBERGER 2001; ROSENBERGER 2005; RASMUSSEN 2003; ENGELS 2007.

⁴⁸ MONACA 2005.

⁴⁹ RÜPKE 1990; RÜPKE 1997.

⁵⁰ RÜPKE 2005.

⁵¹ HAACK 2003; HAACK 2006.

⁵² BASTIEN 2007.

⁵³ So geschehen bei BEARD, NORTH, PRICE 1998 – *Religions of Rome* kann derzeit als die maßgebliche Darstellung römischer Religion gelten (vgl. etwa RIVES 1998; BENDLIN 2001a); NORTH 2000; RÜPKE ²2006; RÜPKE (Hg.) 2007b.

⁵⁴ Immerhin andeutungsweise zu fassen etwa bei BALTRUSCH ³2011, 43, 55, 147; ausführlicher in WIRBELAUER (Hg.) 2004 und FLOWER (Hg.) 2004 die Beiträge von JÖRG RÜPKE (RÜPKE 2004a – hier bezogen auf die Antike allgemein; RÜPKE 2004b). Die Herausgeber der *Cambridge Ancient History* 7.2 und 9 *Second Edition* haben umfangreiche Beiträge zur Religion aufgenommen, die sich v.a. auch der Interdependenz von Religion und Politik widmen (NORTH 1989; BEARD 1994), ebenso die der *Storia di Roma* (wiederum ein Beitrag von JOHN NORTH: NORTH 1990). Vgl. zu dieser Entwicklung auch BENDLIN, in: Forschungsbericht 2007, 302.

⁵⁵ So jüngst geschehen bei HUMER, KREMER (Hg.) 2011.

⁵⁶ Vgl. dazu SCHEID 1997, 128f.; FEENEY 1998, 2–6; BEARD, CRAWFORD ²1999 (¹1985), 27–30.

⁵⁷ WISSOWA ²1912, 70–73 zufolge hat die Übertragung griechischer Mythen auf römische Götter zersetzend auf den Glauben gewirkt; der Einfluß der Philosophie sei verderblich gewesen. Priesterkollegien seien zu rein politischen Behörden geworden. Weitere Anzeichen des Niedergangs seien der Verlust des Wissens über die Götter und Kulte, die Tatsache, daß Priesterstellen unbesetzt geblieben seien, und auch der Verfall der *sacra privata*. Indifferentismus und Unglaube würden die

wird teils bis in jüngste Zeit vertreten, so von KARL CHRIST, CLAUDIA BERGEMANN und DAVID ENGELS.⁵⁸ Diese Sichtweise argumentiert unter anderem damit, daß Wissen über

Situation am Ende der Republik charakterisieren. TAYLOR³1964 (¹1949), 76–97 vertritt unter der Überschrift ›Manipulating the State Religion‹ die Auffassung, die Staatsreligion sei ursprünglich ein Instrument der politischen Elite zur Beherrschung der Massen gewesen und insofern eine Kraft, die den Zusammenhalt des Staates gestärkt habe. Sie sei dann aber zur Waffe in den Auseinandersetzungen innerhalb dieser Elite gemacht und so in ihrer ursprünglichen Funktion geschwächt worden. Gekämpft habe man beispielsweise mit Hilfe der Kalendergestaltung, Methoden der Divination und der Zusammensetzung von Priesterkollegien. LATTE 1960, 27–31, 264–293 zufolge wirkten griechische Aufklärung ebenso wie griechische Mythen auflösend auf die römische Religion. Anzeichen für den Verfall der altrömischen Religion sind ihm beispielsweise, daß Prodigien immer unverholener als Mittel in politischen Auseinandersetzungen eingesetzt worden seien und sich Gleichgültigkeit den römischen Kulturen gegenüber breit gemacht habe, daß andererseits aber der Glaube an Träume und Vorzeichen weit verbreitet gewesen sei, sich Strömungen ausgebreitet hätten, die eine emotionale Beteiligung am Kult zugelassen hätten, und fremde Kulte große Anziehungskraft entwickelt hätten. Für DUMÉZIL²1974 (¹1966), 489–510 geht mit der seit dem Zweiten Punischen Krieg zu konstatierenden politischen, sozialen und moralischen Dekadenz ein Verfall der Religion einher. Diesen Verfall macht er an den religiösen Präferenzen einzelner Protagonisten dieser Zeit fest, so an dem Glauben eines Marius oder Sulla an Prophezeiungen und Träume, außerdem an Feststellungen wie: Priesterstellen seien unbesetzt geblieben, Feste hätten nur noch der Unterhaltung gedient, superstitiöse Praktiken hätten um sich gegriffen, Intellektuelle hätten eine skeptische Haltung eingenommen; so habe etwa Ciceros Gespaltenheit nicht gerade dazu beigetragen, zerstörte Glaubensstrukturen wieder aufzubauen. Erst durch Augustus sei die Religion reorganisiert und wiederbelebt worden. NOCK 1934, 468–471 sieht ebenfalls diverse Anzeichen für den Niedergang der Religion; er stellt allerdings auch einen recht weit verbreiteten Willen zu ihrer Restauration fest.

⁵⁸ CHRIST⁴2000 (¹1979), 409–411; ³1980, 142f. betont die Unterschiedlichkeit der religiösen Überzeugungen der verschiedenen Gesellschaftsschichten und meint, der skrupellose Mißbrauch von Vorzeichendeutung und religiösen Tabus zu tagespolitischen Zwecken habe das von der führenden Schicht aus Gründen der Stabilisierung von Gesellschaft und Staat betriebene, oft aber nur noch vordergründige Festhalten an der traditionellen Religion *ad absurdum* geführt. Die traditionelle Religion habe ihre Klammerfunktion für das Gemeinwesen verloren. BERGEMANN 1992 ist der Auffassung, daß der Staatskult ›manipulativ-politisch‹ (vgl. S. 87f. zu dieser Wortschöpfung) eingesetzt wurde. Erscheinungsformen dieser Funktionalisierung sind ihr der Umgang mit göttlichen Zeichen und mit dem Kalender, die Nutzung der sakralen Aufsicht durch den *pontifex maximus* und die Entwicklung der Priestertümer, etwa hinsichtlich ihrer Bedeutung und ihrer Zusammensetzung. Als Voraussetzung wie als Folge dieser Funktionalisierung sieht sie die Schwächung der Religiosität (S. 92, vgl. S. 137: ›Abschwächung der Religionsidee‹), als weitere Folge die Gefahr des Autoritätsverlusts der Aristokratie (S. 143f.). ENGELS 2007, 778–797 faßt die Entwicklung des römischen Vorzeichenwesens in der Zeit zwischen 133 und 27 v. Chr. unter der Überschrift ›Niedergang der Staatsvorzeichen‹. Für ihn ist ›der wichtigste Aspekt der Entwicklung der öffentlichen Divination der späten Republik ... die unverholene praktizierte Instrumentalisierung der weitgehend sinnentleerten öffentlichen Vorzeichen durch die betroffenen Priesterschaften‹; diese hält er für ›eine logische Folge der Auflösung der römischen Religiosität durch hellenistische Philosophie und orientalisierende Religionen‹ (S. 780). Vgl. auch BRINGMANN 1993, 13, der meint, von dem Streben, der erste zu sein, sei eine Instrumentalisierung aller Lebensbereiche ausgegangen, sie habe auch die Religion erfaßt. Etwas mildere Äußerungen finden sich etwa bei BLEICKEN⁷1995, 176–178 (Die Einstellung der Römer ihrer Religion gegenüber habe sich gewandelt, sakrale Befugnisse der Magistrate seien zu politischen Zwecken manipuliert worden. BLEICKEN legt aber Wert auf die Feststellung, die Einstellung auch der vornehmen Römer gegenüber der Staatsreligion sei einem Atheismus nicht einmal nahegekommen und die traditionelle Religion sei am Ende der Republik noch nicht völlig abgestorben gewesen.), KUNKEL, WITTMANN 1995, 30 (Jedermann habe gewußt, daß die Auspikation in der skrupellosesten Weise manipuliert wurde; über die Behauptung

Götter und Kulte verloren gegangen sei, Priesterstellen unbesetzt geblieben seien, Feste nur noch der Unterhaltung gedient hätten, Methoden der Divination zum politischen Kampfinstrument degradiert worden seien und Priesterkollegien zu vorwiegend politischen Einrichtungen geworden seien, außerdem damit, daß superstitiöse Praktiken um sich gegriffen hätten. Sie kann sich – auf den ersten Blick jedenfalls – auch auf die Einschätzung antiker Autoren stützen: auf Varro, Cicero und Sallust etwa, die die Nachlässigkeit der Bürger den Göttern gegenüber kritisieren,⁵⁹ auf Horaz, der die Leiden der Römer unter anderem auf diese Nachlässigkeit zurückführt,⁶⁰ und auf Livius, der die Nachlässigkeit, die im gegenwärtigen *saeculum* den Göttern gegenüber herrsche, mit dem Verhalten kontrastiert, das man diesen gegenüber in früheren Zeiten an den Tag gelegt habe.⁶¹

An der Wertung dieser Befunde als Zeichen des Verfalls wird vor allem in jüngerer Zeit grundsätzliche Kritik geübt. So krankten diese Interpretationen, etwa MARY BEARD, MICHAEL CRAWFORD, DENIS FEENEY, JOHN NORTH und SIMON PRICE zufolge,⁶² generell daran, daß sie von christlich geprägten Religionsvorstellungen ausgehen, daran, daß sie die Kontexte, in denen Religion in Rom stand, nicht genügend berücksichtigen, und daran, daß sie Veränderungen der römischen Religion grundsätzlich für Zeichen der Dekadenz halten. Das habe z. B. dazu geführt, daß man – in Übertragung christlicher Denkungsart – gewissermaßen von der römischen Religion gefordert habe, sie hätte emotionale religiöse Bedürfnisse befriedigen sollen. Daher habe man außerdem das Verschwinden bestimmter Rituale als Verlust und Kultimporte lediglich als Reaktion auf den postulierten Mangel betrachtet statt als Zeichen der Fähigkeit dieser Religion, sich an veränderte politische und soziale Verhältnisse anzupassen.⁶³ Diese Art, die römische Religion gewissermaßen von

eines *vitium* habe man sich <freilich> erst in der Zeit der brutalen Gewaltpolitik am Ausgang der Republik hinweggesetzt.) und BALTRUSCH³ 2011, 43f. (In der Zeit eines Pompeius und Caesar sei die Religion zunehmend im politischen Kampf instrumentalisiert worden, man solle freilich nicht von einer zynischen Politisierung der Religion sprechen.)

⁵⁹ Varro ant. rer. div. fr. 2a (CARDAUNS): *civium neglegentia*; fr. 12 (CARDAUNS). Vgl. zu Varro etwa CARDAUNS 1978, CANKI 1986, 259–261, LEHMANN 1986, RÜPKE 2009a, GRAF 2002, 680 (Varro habe Traditionswandel als Traditionsverlust interpretiert. Dadurch, daß er seine Schrift *Antiquitates rerum divinarum* dem *pontifex maximus* Caesar gewidmet habe, habe er versucht, aus dem restaurativen Anliegen ein politisches zu machen.) und NORTH 1976, 12, der zu bedenken gibt, daß Verlust von Tradition eine gesunde Entwicklung darstellen könne; der Kult passe sich so selbst neuen Bedingungen an. Daß Varro diese Veränderungen als bedauerlich empfunden habe, sei damit zu erklären, daß diese Entwicklung mit einem neuen Bewußtsein kollidiere, das seit dem Aufkommen antiquarischer Studien im 2. Jh. gewachsen sei.

Cicero speziell in Bezug auf die Vernachlässigung der *disciplina augurii* (leg. 2,33) insbesondere durch die Nobilität (nat. deor. 2,9) und das Kollegium der Auguren (div. 1,28). Zum Verdienst, den die Schriften des Varro in den Augen Ciceros haben, vgl. ac. 1,9.

Sallust zufolge – vgl. etwa Cat. 10,4; 11,6; 12,3f. – ist *deos neglegere* eine der Folgen der Habgier und der Überheblichkeit, die sich in Rom eingestellt habe, nachdem man keinen äußeren Feind mehr zu fürchten gehabt habe.

⁶⁰ So Hor. carm. 3,6,1–15, insbesondere 7f.: *di multa neglecti dederunt / Hesperiae mala luctuosae*.

⁶¹ So Liv. 3,20,5; 43,13,1.

⁶² BEARD, CRAWFORD² 1999 (¹1985), 28–39; PRICE 1984, 10–15; BEARD, NORTH, PRICE 1998, 114–166, bes. 117–134; FEENEY 1998 *passim*, bes. 2–6.

⁶³ Vgl. etwa auch NORTH 1976, 11, der Konservatismus, Legalismus und Innovation als grundlegende Charakteristika der römischen Religion erklärt, nicht als Phasen der Degeneration, und der feststellt, die Probleme, die die römische Religion in der späten römischen Republik unbestreitbar ge-

außen zu betrachten, habe darüber hinaus dazu geführt, Handlungsweisen als Manipulation zu werten, die tatsächlich aber mit der Funktion und mit der Funktionsweise der römischen Religion zu erklären seien.⁶⁴

2. Themenstellung

Die Durchsicht der Literatur zeigt, daß die Zusammenhänge zwischen Politik, Gesellschaft und Religion in vielfältiger Weise das Interesse der Forschung gefunden haben. Die Untersuchung der Funktionen von Religion bildet dabei vor allem in jüngerer Zeit einen Schwerpunkt. Speziell wird gefragt, welche Rolle Religion als Element der Kommunikation innerhalb von gesellschaftlichen Gruppierungen oder auch zwischen ihnen gespielt hat und wie man in der politischen Auseinandersetzung mit Religion gearbeitet hat. Hier interessieren insbesondere die Funktionen von Religion auf der Handlungsebene – etwa als Element der Obstruktion, teilweise auch auf der Argumentationsebene – etwa als Gesichtspunkt bei der Frage nach der Legalität bestimmter Handlungsweisen.

Neben manch einem Desiderat, das dabei ausgemacht wurde, ist das gewissermaßen alltägliche, besonders das mehr oder minder beiläufige Argumentieren mit Religiösem allenfalls am Rande behandelt worden.⁶⁵ Die Analyse der Präsenz von Religion in derartigen verbalen Äußerungen kann m. E. jedoch einen wesentlichen Beitrag zur Untersuchung der

habt habe, seien nicht aus ihr selbst, sondern insbesondere von den sozialen Veränderungen in dieser Zeit gekommen. Vgl. RÜPKE 1999, 23f. und CANCIK 1986, 260f., der von den Ruinen der republikanischen, nicht der römischen Religion spricht.

⁶⁴ In diesem Sinn bereits LIEBESCHUETZ 1979, 7–29. Vgl. etwa auch RÜPKE ²2006, 60f., 227, der die Auffassung vertritt, in den damaligen Konflikten sei es nicht darum gegangen, religiöse Spielregeln zu übergehen, sondern darum, dem politischen Gegner vorzuwerfen, dieser habe sie gebrochen. Das zeige, wie sehr religiöse Spielregeln in Geltung gewesen seien. Von religiösem Verfall in der späten Republik könne nicht die Rede sein. In diesem Sinn vgl. TATUM 1999a, 280–284 speziell zur *obnuntiatio* des M. Calpurnius Bibulus 59 v. Chr. und zu den Diskussionen in der römischen Elite darüber; vgl. DE LIBERO 1992, 59, 105. Vgl. außerdem SCHEID 1981, bes. 118f.; WARDMAN 1982, 42–62; STEVENSON 1996.

⁶⁵ Das betrifft v. a. Fälle, in denen zwar mit Religiösem argumentiert wurde, in denen jedoch, anders als beispielsweise in Ciceros Reden *De domo sua* und *De haruspicum responso*, nicht schon die Frage, die zur Diskussion stand, per se mit Religion zu tun hatte. In noch höherem Maß betrifft dies die Fälle, in denen Bezüge auf Religion, zumindest auf den ersten Blick, absichtsfrei in der Sprache vorhanden sind und in der Argumentation keine offensichtliche Rolle spielen – man denke etwa an die Verwendung von Begriffen, die lediglich religiös konnotiert sind. Wie vielversprechend es jedoch ist, diesem »alltäglichen« Argumentieren mit Religiösem nachzugehen, zeigen etwa die von GUILLAUMONT 1984, 19–42; VIELBERG 1995; LEVENE 1997/98, 68–77; LA BUA 1998; PINA POLO 2002 oder GILDENHARD 2009 und 2011 verfolgten Ansätze, die Bemerkungen bei BEARD, NORTH, PRICE 1998, 115f., 138f. und PINA POLO 2005, 212–216 und auch die Untersuchungen von ACHARD 1981 (vgl. bes. 239–247, 306–311, 433–440) und THOME 1993 (vgl. bes. 384 [mit Anm. 951]); vgl. außerdem die methodisch höchst instruktive Studie von RÜPKE 1998. Erwähnt sei auch HEIBGES 1962 (weitgehend zusammengefaßt in HEIBGES 1969a; 1969b), wengleich es sich bei ihrer Untersuchung über weite Strecken »nur« um eine Sammlung von Stellen handelt, an denen Cicero in seinen Reden in besonders markanter Weise auf Religion Bezug nimmt.

Bis zu der Studie von GUNTHER MARTIN, *Divine Talk. Religious Argumentation in Demosthenes* galt Ähnliches im Wesentlichen auch in Bezug auf die griechische Welt (MARTIN 2009, 2–4; vgl. JEREMY TREVETT, Rez. Martin 2009, in: Bryn Mawr Classical Review 2010.06.25; SEBASTIAN SCHARFF, Rez. Martin 2009, in: sehepunkte 11, 2011, Nr. 1 [15.01.2011]).

Art und Weise, des Stils der politischen Auseinandersetzung leisten. Auf diesem Weg kann aber auch der Frage nachgegangen werden, wie verwurzelt Religion in Politik und Gesellschaft war; außerdem kann so ein Beitrag zur Diskussion darüber geleistet werden, ob – bzw. inwiefern – die Entwicklung der Religion in der Zeit der späten römischen Republik als Verfalls- oder als Umgestaltungsprozeß zu beschreiben ist.

Darüber hinaus können derartige Studien zur Verfeinerung des Konzepts der Polis-Religion – oder überhaupt der Religion in Rom – beitragen. Dies speziell, wo es um die Rolle der Religion als Element der Kommunikation geht – sowohl innerhalb der politischen Elite, d.h. insbesondere innerhalb der Senatskreise, als auch zwischen ihr und dem Volk, d.h. insbesondere zwischen den Magistraten und dem Publikum der Volksversammlungen. Dies dadurch, daß sie das ›Eingebettetsein‹ von Religion in der rhetorischen Praxis, in Überzeugungstechniken und -strategien untersuchen und auch dadurch, daß sie versuchen, das ›Eingebettetsein‹ von Religion in der Vorstellungswelt der Rezipienten dieser Rhetorik zu hinterfragen. Eine gewisse Justierung des Konzepts der Polis-Religion ist zu erwarten, wo es um die Gewichtung der Bedeutung rituellen Handelns geht. Dies gilt möglicherweise auch hinsichtlich der Gewichtung der Relevanz emotionaler Aspekte für die römische Religion. Diese Erwartung weckt jedenfalls ein Blick in Ciceros rhetorische Schriften. Hier spielt die Behandlung von Argumenten, die mit Religion in Zusammenhang stehen, zwar nur eine geringe Rolle; kommt Cicero aber auf das Argumentieren mit Religiösem zu sprechen, so tut er dies mehrfach, wenn es um die Frage geht, wie man das Wohlwollen der Zuhörer erringen kann, und vor allem, wie man ihre Gefühle beeinflussen kann.⁶⁶ Dies legt die Vermutung nahe, daß Religion doch in recht hohem Maß auf die Gefühlswelt der Zeitgenossen Ciceros einzuwirken vermochte, wenngleich ein religiöses Argument grundsätzlich offenbar nicht ein religiöses Gefühl erzeugen sollte, sondern ein anderes, wie etwa Wohlwollen oder Ablehnung, und erst das so erzeugte Gefühl dann das eigentlich wirksame Moment sein sollte.

Auch dem Bild, das wir uns von einzelnen Individuen, insbesondere von Cicero, und ihrer Bedeutung für die Entwicklungen ihrer Zeit machen, dürften neue Aspekte hinzugefügt werden können – etwa, was ihre Haltung der traditionellen Religion und Staatsordnung gegenüber angeht, aber auch, ob ihre öffentlich praktizierte Haltung der Religion gegenüber Wirkung auf religiöse Vorstellungen und Verhaltensweisen ihrer Umgebung und der Nachwelt gehabt hat.⁶⁷

⁶⁶ Vgl. etwa Cic. part. 73 (Menschen verspüren Vergnügen, wenn sie gespannt sind und sich wundern; das tun sie u.a., wenn sie von *prodigia*, von Orakeln, vom Wirken der Götter hören); inv. 1,101 (Topoi der *indignatio* können von der Autorität der Götter abgeleitet werden); de orat. 2,196 (Nennung eines Falls, in dem der Redner bei seinem Bemühen, Mitleid zu erregen, u.a. die Götter angerufen hat); part. 56 (Hochachtung gegenüber Göttern, der *patria* und den Eltern bewegt die Menschen). Das Wohlwollen der Zuhörer zu erringen und ihre Gefühle zu beeinflussen, sind nach antiker Auffassung grundlegende Aufgaben der Redekunst, die sich im Wesentlichen auf drei Dinge konzentriert: den Beweis der Wahrheit dessen, was man vertritt, den Gewinn der Sympathie des Publikums und die Beeinflussung seiner Gefühle (vgl. etwa Cic. de orat. 2,115; 2,121; 2,128; 2,310). Dabei basiere die Wirkung der Rede ganz wesentlich auf der Erregung oder Unterdrückung von Gefühlen (vgl. etwa Cic. de orat. 1,17; 1,60; 2,178; part. 22; Brut. 276, 279; orat. 128f.; VOGT-SPIRA 2008 mit weiteren Quellen und Literatur).

⁶⁷ Zum Themenfeld ›Cicero und Religion‹ allgemein vgl. den noch immer hilfreichen Überblick von TROIANI 1984.

Schließlich könnten derartige Untersuchungen durch den besonderen Blickwinkel, unter dem sie die Quellen interpretieren, auch einen Beitrag zu noch umfassenderem Verständnis dieser Quellen leisten.

Im Einzelnen mag man sich Antworten unter anderem zu folgenden Fragenkomplexen erhoffen:

1. Zu dem jeweils Argumentierenden und zum Kreis der Adressaten seiner Argumentation: Hier wäre zu fragen, wer Argumente verwendet hat, die mit Religion zu tun haben und wem gegenüber. – Sind beispielsweise individuelle Unterschiede festzustellen, d.h. kann man Personen identifizieren, die häufig religiöse Argumente verwendet haben, und andere, die dies eher vermieden haben? Hat man hinsichtlich der Verwendung derartiger Argumente in einer Rede vor dem Senat anders agiert als in einer Rede vor dem Volk⁶⁸ oder auch in einer Rede, die im Rahmen eines Gerichtsverfahrens gehalten wurde?
2. Zum Inhalt: Hier wäre festzustellen, worin diese Argumente bestanden, also etwa, welche Aspekte von Religion in der politischen Argumentation eine Rolle gespielt haben. – Hat man beispielsweise auf die Götter und ihren Willen bzw. ihre Willensäußerungen Bezug genommen? Hat man das Verhalten der Menschen den Göttern gegenüber, die religiöse Praxis, thematisiert? Spielten in der Argumentation auch Reflexionen über Religion eine Rolle? Hat man also auch religiöse Anschauungen hinterfragt und beispielsweise mit der Unterschiedlichkeit der Vorstellungen vom Wesen der Götter argumentiert?
3. Zum Ziel: Hier ginge es darum festzustellen, was mit Hilfe religiöser Argumente begründet werden sollte. – Ging es dabei vorzugsweise um Grundsätzliches oder verfolgte man so auch konkrete Einzelziele? Zielten diese Argumente auf Sachfragen (und worin bestanden diese gegebenenfalls), oder eher auf Personen, sei es auf die eigene, sei es auf die der Kontrahenten? Dienten diese Argumente gleichermaßen dem Angriff wie der Verteidigung? Gab es Ziele oder Themen, bei denen die Bezugnahme auf Religion grundsätzlich gemieden wurde?
4. Zum Kontext: Hier wäre, über die Frage nach dem konkreten Ziel der Argumentation hinausgehend, zu untersuchen, unter welchen (auch äußeren) Umständen, in welchen Situationen man mit religiösen Argumenten operiert hat, und speziell, in welchem größeren politischen Kontext diese Argumentation stand. – Hing die Verwendung religiö-

⁶⁸ Diese Frage ist als Frage nach Unterschieden (oder aber Gemeinsamkeiten) im Detail zu verstehen, kann die insbesondere von MACK 1937, 76f. (mit Anm. 160) in Bezug auf Cicero vertretene Auffassung, der Redner verwende vor dem breiten Publikum in viel höherem Maß Religiöses als vor dem gebildeten senatorischen, im Prinzip doch als widerlegt gelten; vgl. BEARD, NORTH, PRICE 1998, 139 Anm. 67, die meinen: »... we are effectively questioning the common view that, while Cicero loads his speeches to the (easily impressed and superstitious) people with divine appeals, in speaking to the (sophisticated and sceptical) senate he keeps the gods off the agenda«, und unter Berufung auf VASALY 1993, 40–87 feststellen, diese Auffassung sei »simply wrong«. Bereits HEIBGES 1962 hatte die Auffassung MACKS hinterfragt und die These verfochten, die Frage, ob der Redner auf Religion Bezug nehme oder nicht, hänge nicht vom Publikum, sondern von der Stilart der Rede ab (vgl. bes. HEIBGES 1962, 147–154). Zur Frage, ob zwischen Senats- und Volksreden allgemein grundlegende Unterschiede bestehen, vgl. etwa THOMPSON 1978; auch MACK 1937 und PINA POLO 1996a, bes. 123–126.

öser Argumente beispielsweise auch vom Ort des Geschehens ab, vom Rahmen, in dem sie stand, vom Anlaß, aus dem sie erfolgte? Spielte die Argumentation mit Religiösem in einer Krise eine andere Rolle, als wenn alles in ruhigen Bahnen verlief, in militärischem Zusammenhang eine andere als in zivilem, in außenpolitischem eine andere als in innenpolitischem?

5. Zur Motivation und Funktionsweise: Hier wäre zu untersuchen, warum Religiöses zur Argumentation herangezogen wurde und wie es seine Wirkung entfaltete. – War das Religiöse als durch seinen konkreten Inhalt überzeugendes Argument gedacht, oder wurde seine Wirksamkeit eher von der generellen Bezugnahme auf die Götter erwartet? Wurde Religiöses als explizite Begründung oder suggestiv eingesetzt? Führten neben wie auch immer gearteten inhaltlichen Überlegungen auch rein rhetorische bzw. stilistische Gründe zum Einsatz religiöser Argumente? Wollte man mit ihrer Verwendung dem *mos maiorum* entsprechen bzw. verwendete man sie einfach, weil es zum ›guten Ton‹ gehörte? Orientiert an der antiken Überzeugung, eine Rede müsse, um das Publikum für die eigene Sache zu gewinnen, belehren, Vergnügen bereiten und bewegen:⁶⁹ spielte da Religiöses in allen drei Bereichen dieselbe Rolle? Wurden religiöse Argumente zumindest manchmal auch in gewisser Weise unbewußt oder unabsichtlich eingesetzt? Zielten sie direkt auf das politisch-gesellschaftliche ›Empfinden‹, oder sollten sie gewissermaßen auf Umwegen politisch wirksam werden? Basierte ihre Wirksamkeit auf der Furcht vor den Göttern oder darauf, daß sie beispielsweise auf bewährte Werte, Regeln und Verhaltensweisen verwiesen, die das gesellschaftliche und politische Leben erleichterten?
6. Rückschlüsse auf die ›Konstitution‹ von Argumentierenden und Adressaten: Im Anschluß an die Frage nach der Motivation, religiöse Argumente zu verwenden, und im Anschluß an die Frage nach ihrer Funktionsweise wird man auch wissen wollen, ob bzw. inwiefern religiöse Argumente von religiösen Überzeugungen des Argumentierenden und bzw. oder derer, an die sich die Argumentation wandte, zeugen.
7. Zum Stellenwert und der Häufigkeit: Hier wäre festzustellen, welches Gewicht religiösen Argumenten im Kontext anderer etwa juristischer, vom *mos maiorum* abgeleiteter oder an der ›politischen Vernunft‹ bzw. an der Nützlichkeit orientierter Argumente zukam – sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht. – Wie häufig wurden sie genutzt? Welchen Wert maß man ihnen bei? Wurden sie vor allem dann genutzt, wenn Mangel an anderen Argumenten herrschte? Wurden sie genutzt, weil sie schwerer angreifbar waren, weil man sich bei ihnen auf die *communis opinio* stützen konnte?
8. Zum Erfolg: Gerne wüßte man, wie erfolgreich religiöse Argumente tatsächlich waren. – Hatte man mit ihnen immer einen Trumpf in der Hand? Welchen Anteil hatten sie am Erfolg oder auch am Mißerfolg einer Argumentation?
9. Zu Veränderungen: Schließlich wird man erfahren wollen, ob all dies ein Kontinuum darstellte oder aber Veränderungen unterworfen war. – Ist ein zeitlicher Wandel zu beobachten? Worin bestand er gegebenenfalls? Was hat ihn verursacht? Betrifft der Wandel lediglich die Argumentationspraxis einzelner Personen, oder ist er genereller Art?

⁶⁹ *Docere, delectare, movere*: z.B. Cic. Brut. 185; 276; vgl. orat. 69 (*probare, delectare, flectere* – beweisen, Vergnügen bereiten, umstimmen bzw. erweichen); weitere Belege bei LAUSBERG²1973, §257.

Es ist offensichtlich, daß sich auf manche dieser Fragen nur schwer eine Antwort finden läßt. So, wo es darum geht, die Motivation für den Einsatz religiöser Argumente zu erkennen, und zu entscheiden, wie bewußt, d.h. in welchem Maß reflektiert man das getan hat. Das tatsächlich wirksame Moment der Argumentation auszumachen, ja, auch nur festzustellen, ob ein Argument überhaupt Wirkung gezeigt hat, wird nur selten möglich sein. Rückschlüsse auf die ›Konstitution‹ von Argumentierenden und Adressaten dürften nur bedingt gezogen werden können. Wichtig ist auch die Frage, wie repräsentativ, d.h. in welchem Grad verallgemeinerungsfähig die in Frage kommenden Quellen bzw. deren Auswertung sind.

Ebenso deutlich ist, daß zur Beantwortung anderer Fragen umfassende Vergleiche notwendig sind. So, wo es um die Frage geht, wer wem gegenüber unter welchen Umständen welche Argumente verwendet hat, wo es also auch darum geht festzustellen, ob eine individuelle Argumentationsweise vorliegt, oder ob es sich um eine allgemeine Gewohnheit handelt. Auch einen zeitlichen Wandel in der Argumentationspraxis, sei es im Bezug auf eine Person, sei es im Bezug auf Modeerscheinungen, sei es im Bezug auf längerfristige Entwicklungen, kann man nur vergleichend ausmachen.

3. Quellenlage

Die Untersuchung der skizzierten Fragen kann sich für die Zeit der späten römischen Republik – jedenfalls gemessen an der Quellenlage für frühere Epochen – auf eine relativ breite und vielfältige Quellenbasis stützen, kann im Prinzip doch jede Information über eine Äußerung, jedes Zitat, jede Schrift, die nur irgendwie in politischem Kontext steht, Quelle sein. Zu denken ist vor allem an Cicero – an den Großteil seiner Reden, an viele seiner Briefe, letzten Endes an die meisten seiner rhetorischen und philosophischen Schriften, aber beispielsweise auch an Sallust, an Caesar, an den Autor der *Invectiva in Ciceronem*.⁷⁰ Im Sinn der Frage nach der gewissermaßen alltäglichen Argumentationspraxis im politischen Getriebe wird man freilich besonderes Augenmerk auf die Quellen richten, die möglichst unmittelbar aus der politischen Argumentation heraus entstanden sind, in erster Linie also auf Reden Ciceros, aber auch auf manche seiner Briefe.⁷¹

Tatsächlich ist die Fülle der Quellen, die für die oben beschriebenen Fragestellungen relevant sind, so groß, daß für die vorliegende Untersuchung eine Wahl getroffen werden mußte. Genauer gesagt ist es die Dichte der Stellen, an denen in vielen der in Frage kommenden Quellen mit Religiösem argumentiert wird, die Vielfalt der dabei verwendeten Bezüge auf Religion und die Verschiedenartigkeit der mit ihnen gestalteten Argumente, die eine Einschränkung notwendig macht: Alleine in den wesentlich politischen Reden nutzt Cicero an über 500 Stellen Religiöses argumentativ; dabei lassen sich über 30 verschiedene Themenbereiche ausmachen. So ist vom Wirken der Götter, von ihrem Willen und ihren Willensäußerungen die Rede, aber auch von ihrem Verhältnis zur *res publica* und von ihren Eigenschaften. Das Verhalten und auch die Haltung von Menschen gegenüber Göttern

⁷⁰ Zu denken ist freilich auch an Quellen anderer Gattung, insbesondere an Münzen; zu ihnen vgl. etwa CLASSEN 1986; SPANNAGEL 2000, 247–266; CLARK 2007, 137–161, 291–299; einführend WILLIAMS 2007, 143–155. Bei aller Fülle an Quellen steht freilich außer Frage, daß sie sehr Cicero-lastig sind.

⁷¹ Zur Frage nach der ›Unmittelbarkeit‹ insbesondere der Reden vgl. S. 57ff.

werden thematisiert, ebenso die Bedeutung von Priesterschaften; Einrichtungen des Kults finden Erwähnung – so z. B. Opfer und Gebete, Feste, Altäre und Tempel. Eide und Losverfahren, die Furien, der Tod und der Totenkult, Schicksal, Glück und Unglück, Heiliges und Frevel spielen eine Rolle. Schließlich ist von einzelnen Menschen wie auch von Personengruppen und Institutionen die Rede, die göttlich oder göttergleich sind oder zumindest so geartete Eigenschaften besitzen oder entsprechende Leistungen aufzuweisen haben. Neben diesen expliziten Bezügen auf Religion verwendet Cicero religiös konnotierte Begriffe, Begriffe also, deren Bedeutungsspektrum sich unter anderem auf Religiöses erstreckt – etwa, weil sie auch *termini technici* religiöser Sprache sind oder weil sie dadurch, daß sie eben auch in religiösem Zusammenhang verwendet werden, in assoziativer Weise eine Verbindung zu Religion herstellen –, bei denen freilich an der jeweils interessierenden Stelle diese Bedeutung nicht im Vordergrund steht, es aber denkbar ist, daß sie dennoch mit anklingt.⁷² Derartige Begriffe sind in obiger Zählung nicht enthalten; sie sind aber – zumindest in einigen Reden – abundant.⁷³

4. Methode

Angesichts der Fülle des Quellenmaterials ist es sinnvoll, nur eine einzige Rede Ciceros in das Zentrum der Untersuchung zu stellen. Diese Rede soll möglichst umfassend unter der thematisierten Fragestellung analysiert werden. Auf diese Weise mag diese Untersuchung als Anreiz und gewissermaßen als Modell für ähnliche Analysen dienen, in deren Zusammenschau man schließlich der Beantwortung der angesprochenen Fragen noch näher kommen kann.

Als Gegenstand für meine Untersuchung eignet sich die erste *Catilinaria* besonders gut: Sie ist vollständig erhalten und gut überliefert.⁷⁴ Die Umstände ihres mündlichen Vortrags wie auch ihrer schriftlichen Publikation sind relativ gut bekannt; dies gilt ebenso für den historischen Kontext, in dem sie insgesamt zu sehen ist.⁷⁵ Zudem markiert sie einen entscheidenden Punkt in einer historisch besonders bedeutsamen Situation.⁷⁶ Die Argumentation ist rein politisch – dies in dem Sinn, daß sie, ohne mit der Behandlung einer bestimmten Sachfrage wie etwa einem Gesetzesvorschlag verbunden zu sein – was die Hauptlinien der Argumentation mit hätte prägen können –, direkt der Auseinandersetzung über die Partizipation an der Macht innerhalb der politischen Elite entsprungen ist. Der Anlaß der Rede wie auch die Bedingungen, unter denen sie gehalten wurde, hatten sich kurzfristig ergeben; zudem entwickelte sich die Situation im Senat während der Rede ständig weiter und erforderte so immer wieder schnelle Reaktionen des Redners.⁷⁷ Dies läßt es möglich erscheinen,

⁷² Zur Problematik des Begriffs ›Konnotation‹, seinen Verwendungsweisen und Bedeutungsvarianten vgl. zusammenfassend EGGS, KALIVODA 1998. Hier wird er schlicht im Sinn von ›(Neben)bedeutung‹ verwendet – sei es, daß sie gewissermaßen sachlicher, assoziativer, wertender oder auch emotionaler Art ist.

⁷³ In der ersten *Catilinaria* beispielsweise finden sich neben gut einem Dutzend expliziter Bezüge auf Religion annähernd vierzig religiös konnotierte Begriffe, die an einhundert Stellen Verwendung finden.

⁷⁴ Vgl. MASŁOWSKI 2003, *praefatio*.

⁷⁵ Vgl. dazu Kap. II und III.

⁷⁶ Vgl. dazu S. 37f., 51ff., 72f., 77, 91f.

⁷⁷ Vgl. dazu S. 88ff.

daß die Rede auch in ihrer schriftlichen Form sehr unmittelbar ist, d.h. einen besonders treffenden Eindruck davon vermittelt, wie man sich im Senat in einer akuten Auseinandersetzung spontan äußern konnte.⁷⁸ Über die Rezeption und Wertschätzung der Rede in der Antike ist einiges bekannt; hinsichtlich ihrer politischen Bedeutung, vor allem aber in Hinblick auf ihre rhetorische Qualität wurde ihr immer wieder ein besonders hoher Rang innerhalb des Œuvres Ciceros attestiert.⁷⁹ In der zweiten *Catilinaria* hat sie ein Gegenstück, dessen Kontext ähnlich gut bekannt ist; dies eröffnet die Möglichkeit zu vergleichen, wie Cicero in Situationen, die auf das Engste miteinander verbunden waren, im Senat und in einer *contio* sprach.⁸⁰

Ohne daß dies einen Grund darstellen könnte, die erste *Catilinaria* doch nicht ins Zentrum der Untersuchung zu stellen, ist zu konzedieren, daß sich diese Rede manche der genannten Vorteile mit anderen Reden teilt. So bilden auch die erste und die zweite Rede *De lege agraria*, die beiden Reden *Post reditum* und die dritte und vierte *Philippica* insofern Redepaare, als sie eine eng verwandte Thematik vor dem Senat und vor dem Volk behandeln. Insbesondere auch von der dritten *Philippica* kann man sagen, sie markiere einen entscheidenden Punkt in einer historisch besonders relevanten Situation: In ihr forderte Cicero den Senat dazu auf, zu erkennen zu geben, daß man M. Antonius als *hostis* betrachte; mit ihr veranlaßte er den Senat, die Maßnahmen, die D. Iunius Brutus und der jüngere Caesar privatim gegen Antonius getroffen hatten, zu bestätigen. Dieser Beschluß stellte eine Weichenstellung mit weitreichenden politischen Folgen dar, die zunächst in den Bürgerkrieg, letztendlich aber zum Principat des Augustus führten. Die dritte *Philippica* gilt zudem als besondere rhetorische Meisterleistung.⁸¹ Als rein politisch im oben beschriebenen Sinn können etwa auch die Reden *Post reditum* gelten, geht es in ihnen hauptsächlich doch ›nur‹ um die Pflege politischer Beziehungen und um die Reintegration Ciceros in die politische Elite nach seiner Rückkehr aus dem Exil bzw. um die Neubestimmung seiner Stellung innerhalb des gesellschaftlichen Machtgefüges. Daß andere Reden andere Vorteile böten, ist ebenfalls nicht zu leugnen. So würde sich z.B. die Rede *De lege Manilia* für einen Vergleich zwischen rhetorischer Praxis und rhetorischer Theorie etwa hinsichtlich der Frage, in welchen Passagen einer Rede es sich besonders empfiehlt, auf Religion Bezug zu nehmen, insofern besonders anbieten, als ihr formaler Aufbau recht weitgehend den Empfehlungen der rhetorischen Literatur entspricht. Nicht zu übersehen ist außerdem, daß manche Punkte, die zunächst für die Wahl der ersten *Catilinaria* sprechen, auch ihre Schattenseite haben. So sind die Umstände, die für die besondere ›Unmittelbarkeit‹ der Rede gesorgt haben, ebenso wie der politische Zusammenhang, in dem sie insgesamt zu sehen ist, mitverantwortlich dafür, daß das Spektrum an sachlichen Argumenten, das Cicero nutzen konnte, sehr eingeschränkt war, er also nicht so sehr auf das *probare* bauen konnte, vielmehr besonders intensiv auf das *delectare* und vor allem das *movere* setzen mußte.⁸²

Die letzten beiden Überlegungen erinnern zudem an etwas, was auf der Hand liegt, was aber dennoch ausdrücklich festgehalten werden soll: Die erste *Catilinaria* kann ebensowe-

⁷⁸ Vgl. dazu auch S. 60f.

⁷⁹ Vgl. dazu S. 92 Anm. 16.

⁸⁰ Vgl. dazu auch S. 247ff.

⁸¹ Vgl. etwa FUHRMANN in seiner Einleitung zu dieser Rede, 202–204.

⁸² Vgl. dazu auch S. 46ff., 91f.

nig wie irgendeine andere Rede in platter Weise als stellvertretend für andere gelten. Vielmehr ist jede Rede in irgendeiner Hinsicht ›besonders‹ und ›anders als die anderen‹. Zu sehr unterscheiden sie sich etwa hinsichtlich ihrer formalen Gestaltung, ihres Stils, ihres Gegenstandes, ihres konkreten Publikums, der politischen Situation, der äußeren Begleitumstände, der persönlichen Lage des Redners wie auch seiner Stellung zu dem Gegenstand seiner Erörterung, als daß irgendeine Rede ›repräsentativ‹ sein könnte. Diese Kautel ist selbstredend auch bei der Einordnung der Ergebnisse dieser Untersuchung zu berücksichtigen.

Am Anfang dieser Untersuchung stand das Bestreben, alle für die Erörterung der oben beschriebenen Fragestellungen relevanten Stellen aufzufinden. Während dies für die expliziten Bezüge auf Religion keine besondere Schwierigkeit darstellte, erforderte es z. T. recht weitgehende Analysen der Wortbedeutung und des Sprachgebrauchs, um auch möglichst alle religiös konnotierten Begriffe als solche zu erkennen. Dafür sind neben Spezialuntersuchungen,⁸³ etymologischen Wörterbüchern⁸⁴ und Indices⁸⁵ der *Thesaurus linguae latinae* und Sammlungen digitalisierter Texteditionen mit der Möglichkeit der Volltextrecherche⁸⁶ mächtige Hilfsmittel. Die Abwägung, ob die religiöse Konnotation eines Begriffs an einer bestimmten Stelle tatsächlich zum Tragen kommt, ob dies wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit der Fall ist, oder aber, ob dies ganz auszuschließen ist, war dann bereits mit der eingehenderen Interpretation der Stellen verbunden. Die textnahe historisch-philologische Kommentierung und Interpretation ist das Kernstück der Untersuchung.⁸⁷ Sie ist zentral für das Verständnis der einzelnen Stellen wie auch für das Verständnis von deren Stellung im Gesamtzusammenhang der Rede und also die Basis für die Annäherung an die oben vorgestellten Fragestellungen.

Aus Gründen der Übersichtlichkeit und Lesbarkeit orientiert sich die Präsentation der Untersuchungsergebnisse jedoch nicht an diesen Arbeitsschritten. Vielmehr werden zunächst die Kapitel II und III die Quelle, die im Zentrum dieser Untersuchung steht – eben die *Erste Catilinarische Rede* –, und damit Ciceros Argumentation in dieser Rede, historisch möglichst genau einordnen. Neben den politischen Zusammenhängen der Entstehung der Rede im Jahr 63 und ihrer Publikation im Jahr 60 gilt das Augenmerk dabei insbesondere der kommunikativen Situation, in der die Rede jeweils zu sehen ist. Kapitel IV enthält die historisch-philologische Kommentierung und die Interpretation der Stellen, an denen Cicero mit Religiösem argumentiert. Kapitel V wird dann die Ergebnisse dieser Interpretationen in Hinblick auf die oben entwickelten Fragestellungen auswerten.

Auf den ersten Blick verwundern mag, daß den jeweils zu interpretierenden Stellen in aller Regel eine eigene, stilistisch manchmal vielleicht etwas ungenau wirkende Übersetzung beigegeben ist. Derartige und auch derart häufig Übersetzungen beigegeben, erschien mir freilich sinnvoll, um deutlich zu machen, auf welchem Textverständnis die Interpretation

⁸³ Beispielsweise FUGIER 1963; FUGIER 1986; HELLEGOUARC'H² 1972; BENVENISTE 1969.

⁸⁴ Beispielsweise WALDE, HOFMANN 1965/72; ERNOUT, MEILLET⁴ 1959.

⁸⁵ Beispielsweise KINAPENNE (Hg.) 2001.

⁸⁶ So insbesondere die *Bibliotheca Teubneriana Latina*.

⁸⁷ Beispiele, die zeigen, wie gewinnbringend textnahe Interpretation – *close reading*, wenn man so will – ist, vorausgesetzt, sie berücksichtigt die vielfältigen Zusammenhänge, in denen der zu interpretierende Text und sein Gegenstand stehen – also etwa die literarischen und die historischen –, sind Legion; als Beispiele herausgegriffen seien hier lediglich RÜPKE 1998 und LINDERSKI 2001.