

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 SOURVINO-U-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, rekurriere 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 Prodigienprokuration. 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 unpräventiös 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-