

Jörg Rüpke

Textgemeinschaften und die Erfindung von Rivalität und Toleranz in der Kaiserzeit (2./3. Jh. n. Chr.)

I Einführung

Nach dem seit der Antike entwickelten Verständnis findet der Begriff der Toleranz insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich Anwendung auf das Verhältnis religiöser Überzeugungen.¹ Der vorliegende Beitrag gilt der Vorgeschichte der damit angesprochenen Problematik, genauer: den sozialen und epistemischen Voraussetzungen des Begriffes, der Entstehung des Anwendungsraumes. Zwischen wem kann es überhaupt Toleranz geben? Dabei gehe ich davon aus, dass verschiedene „Religionen“, zwischen deren Angehörigen oder Organen Toleranz (oder Intoleranz) zur Anwendung kommen könnte, in der Antike nicht einfach gegeben sind. Die Bildung von abgegrenzten religiösen Gruppen, die sich als „Religionen“ verstehen ließen, ist selbst erst Ergebnis der religiösen Entwicklung vor allem der römischen Kaiserzeit.² Natürlich ist das eine Hypothese, die der Vertiefung bedarf. Für mich ist sie ein Resultat der Arbeit in dem von Hubert Cancik mit initiierten Schwerpunktprogramm der DFG der Jahre 2000 bis 2008 „Reichs- und Provinzialreligion“, und ich verdanke hier insbesondere dem Austausch mit Greg Woolf viel, der inzwischen von der Entwicklung von „Proto-Religionen“ spricht.³

Gegenüber dem Ansatz von Daniel Boyarin, der die Entwicklung des Religionsbegriffs im Kontext einer wechselseitigen Ausdifferenzierung von Judentum und Christentum sieht, in dem „Religion“ als Begriff benötigt wird, um den entstandenen Plural zu reintegrieren,⁴ weisen unsere Ansätze den Vorteil auf, den

1 Forst (2003). – Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Basler Tagung sowie Karen King, Harry O. Maier und Richard Gordon für Diskussionen über die hier verfolgten Fragen herzlich. Der Beitrag wurde erarbeitet im Rahmen des Projektes *Lived Ancient Religion*, das von der Europäischen Union im 7. Rahmenprogramm als ERC-Grant unter Vereinbarung Nr. 295555 gefördert wurde.

2 Rüpke (2009a); Rüpke (2009b); Rüpke (2010b); Rüpke (2011c); Rüpke (2011d); Rüpke (2012b).

3 So in der im Internet zugänglichen Groninger CRISIS *lecture* im Februar 2012. Vgl. Woolf (2009).

4 Boyarin (2006); Boyarin (2004); Boyarin (2001).

Prozess in der Breite der Phänomene, die das gesamte religiöse Spektrum einschließen, zu berücksichtigen. Die Vorstellung, dass sich aus dem Judentum zunächst das Christentum entwickle, das dann schnell in die unterschiedlichsten Häresien zerfalle und schließlich auch die übrigen religiösen Praktiken nach diesem Schema klassifiziere, ist damit von vornherein ausgeschlossen. An ihre Stelle tritt als Rahmen die Vorstellung von Prozessen, die auf die sich verändernden kulturellen und politischen Kontexte religiöser Praktiken reagieren und in der Kommunikation neue Formen spezifisch religiöser Kommunikation, von Identität und *agency*, situationsweise und von den Beteiligten sich selbst oder anderen zugeschriebene Handlungsspielräume entfalten und immer wieder neu institutionalisieren. Auch Gruppenbildungsprozesse können so wechselseitig verstärkt werden.

Gemessen an diesem Rahmen ist das Ziel dieses Beitrags noch einmal beschränkter. Ausgehend vom Begriff der „Textgemeinschaft“ frage ich nach der Rolle von Lese- und Schreibpraktiken in den kaiserzeitlichen Prozessen von Gruppen- und am Ende Religionsbildungen. Ich gehe von der Beobachtung aus, dass gerade im 2. und 3. Jahrhundert in einer Vielzahl von Texten Polemiken formuliert werden, die der Grenzziehung zwischen Gruppen, und somit der Formierung von Gruppen zu dienen scheinen. Zumindest für die Religions- und Geistesgeschichte Europas werden dabei einige dieser Texte zu Grundlagen (*foundational texts*), die die Wahrnehmung religiös Andersgesinnter zum Teil bis in die Gegenwart hinein prägen. Das gilt nicht nur für die in den Kanon des Neuen Testaments eingegangenen Texte, sondern auch für häresiologische Werke. Als Beobachtung zweiter Ordnung hat etwa Irenäus' *Adversus haereses*, die „Überprüfung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“ (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδοῦς γνώσεως), in einer lateinischen Übersetzung religionsgeschichtliche Klassifikationen bis in die Frühe Neuzeit geliefert.

Stanley Stowers hat gezeigt, wie die Abfolge von romantischen Autorkonzepten, formgeschichtlichen Annahmen, Durkheimischer Religionssoziologie und schließlich sozialgeschichtlicher Interessen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts die Identifizierung stabiler Gruppen hinter einzelnen Texten verfestigt und die Bildung von Gemeinschaften selbst oft zu einem normativ aufgeladenen Vorgang gemacht hat.⁵ Um so mehr gilt es, diese Perspektivierung nicht durch implizite Annahmen in der Frage nach Toleranz weiter zu verstärken: In Nachbarschaften oder bloßen Leserschaften, in festen Organisationen und losen Netzwerken würde letztere einen je unterschiedlichen Ort und eine je andere Gestalt finden.

5 Stowers (2011), 240–242 und 245.

Das führt zu einer methodischen Vorbemerkung. Ausgangspunkt der Untersuchung kann nicht mehr der zumal in (jüdisch-)christlichen Texten der Zeit greifbare Häresiediskurs sein. Die mit ihm vorgenommene Konstruktion religiöser Alterität lässt sich nicht einfach sozialgeschichtlich als Zeugnis über unterschiedliche religiöse Gruppen lesen: Oft ist es gerade Konkurrenz und Nähe, die zur Fingierung gravierender Unterschiede in den Texten führt.⁶ *Cultural exaggeration* ist eine auch hier anzutreffende Strategie.⁷ Das schließt nicht aus, dass eine konsequente rhetorische Exklusion auch soziale Folgen haben kann, wie es etwa Karen King für den Montanismus in Erwägung zieht,⁸ doch bedarf das einer je eigenen Überprüfung. Statt dessen sollen daher zunächst mit Blick auch auf nichtreligiöse Kommunikation vermittels literarischer Texte Formen der Bildung von *textual communities* in der Antike gesichtet werden, bevor in einzelnen Fallstudien textlichen Befunden gerade der Intensivierung solcher Kommunikation nachgegangen werden soll.

II Formen textlicher Vergemeinschaftung

Die nachfolgende Skizze verschiedener Formen textlicher Vergemeinschaftung findet ihre Inspiration in dem von dem Mediävisten Brian Stock entwickelten Konzept der *textual communities*. Der gruppen- und identitätsbildende Effekt der geteilten Lektüre oder Rezitation (Stock geht allerdings in der Regel von der Präsenz der Mitglieder aus) beruht dabei nicht nur auf den Inhalten, sondern ebenso auf der Art der Rezeption und der Hermeneutik.⁹

a) Buchproduktion und Buchzirkulation: Es mag nützlich sein, sich der antiken Bedingungen von Buchproduktion und Buchzirkulation zu erinnern. In einer skriptographischen Gesellschaft, die Vervielfältigung nur durch Abschreiben kennt, ist jedes Buch ein Unikat. Ohne Zweifel gab es seit der frühen Kaiserzeit eine kommerzielle Produktion und Verbreitung von Büchern, die auf dem Diktat an mehrere gleichzeitig schreibende Sklaven und dem Buchhandel beruhte. Das Segment derart verbreiteter Texte dürfte allerdings überschaubar, vielleicht auf wenige Modeautoren beschränkt gewesen sein.¹⁰ Zentral war dagegen die Verbreitung durch Widmungen, die Widmungsträger und in Freundeskreisen.¹¹ Das

6 S. Iricinschi/Zellentin (2008).

7 Ebd., 19 mit Verweis auf den Anthropologen James Boon.

8 King (2008), 35.

9 Stock (1983); dazu Brakke (2012), 267.

10 Vgl. Quinn (1982), 79–93.

11 Dazu Starr (1987).

schloss den gesamten Inhalt der Bibliotheken der Beteiligten ein; räumliche Nähe war ebenso denkbar wie die durch briefliche Anfragen überwundene weite Distanz.¹² Der Kreis der Beteiligten war zwangsläufig ein elitärer. Das ergibt sich nicht erst aus den Kosten der Bücher und wohl auch des Buchtransports, sondern auch aus den Anforderungen der *scriptio continua*, die für das Lesen selbst einfacherer Texte jahrelange Erfahrung verlangte und sozial exkludierend wirkte.¹³ Für die Spätantike ist hier auf das Zusammenfallen der Organisatorenrolle mit der des theologischen Spezialisten, somit Text-, ja Buchproduzenten in der Gestalt christlicher Bischöfe hinzuweisen.¹⁴

b) Rezitationen: Während das Drama mit der Architektur seines Aufführungsortes, dem Theater, ebenso auf ein „Massenpublikum“ zielte wie Deklamationen, fanden Rezitationen in kleineren, wohl häufig privaten Räumen statt. Auch wenn im Einzelfall ein anonymes Publikum angesprochen werden konnte,¹⁵ waren es doch vor allem geladene Kreise, die an Rezitationen wie anschließender Kritik teilnehmen konnten und so *reading communities* mit hoher Eintrittsschwelle bildeten.¹⁶ Diese Eintrittskontrolle galt selbstverständlich ebenso für das jeweilige Auditorium wie für den zugelassenen Textproduzenten. Ebenso wie im Falle des Theaters lag der Schlüssel in den Händen des jeweiligen Organizers, gegebenenfalls auch Finanziers beziehungsweise *patronus*. Juvenal schildert eine solche Einladung in das Haus eines selbsternannten Dichterstars samt der sorgfältigen Orchestrierung von Publikum und Applaus.¹⁷ Im Resultat ist das kein enges Netzwerk wie ein knappes Jahrhundert zuvor der Maecenas- und vergleichbare Dichterkreise, sondern allenfalls ein Netzwerk aus *weak ties*.

c) Briefliche Netzwerke: Eine wichtige Grundlage der beschriebenen Kommunikationsformen und zugleich Medium eigenen Rechts sind der Brief und die Ausbildung brieflicher Netzwerke. Das Briefcorpus des jüngeren Plinius vom Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. ist ein Paradebeispiel und Exempel eines durch Briefe bewusst gepflegten aristokratischen Netzwerkes.¹⁸ Ciceros postum edierte Briefe aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. wie die Briefe des Paulinus von Nola oder

12 Für die Spätantike vgl. Mratschek (2010).

13 Johnson (2012), hier Kap. 2: „The Pragmatics of Reading“.

14 Vgl. Mratschek (2010) und zum Vergleich mit anderen römischen Priestern Rüpke (2011a), 30 (die Quote von Textproduzenten ist bei Bischöfen mehr als doppelt so hoch als bei senatorischen Priestern).

15 Schmidt (2001), 940.

16 Johnson (2012), 42–56.

17 Juvenal, *sat.* 7,36–47.

18 Hoffer (1999), 10–13; Gibson/Morello (2012), 136–138; zur indirekten Einbeziehung von Frauen vgl. Shelton 2013. Unersetzlich bleibt (in mehrfachen Nachdrucken) für die prosopographischen Aspekte des Netzwerkes Sherwin-White (1966).

Symmachus von der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert n. Chr. bieten Parallelen. Sie zeigen aber auch die Differenzen zwischen engem brieflichen Austausch – wie zwischen Cicero und Atticus oder Fronto und Marc Aurel – und weitgespannter und gelegentlicher Korrespondenz. Angesichts des vielfachen Fehlens klarer Trennungen von administrativem Apparat und persönlicher Korrespondenz außerhalb der wachsenden kaiserlichen Verwaltung sind damit auch individuelle und organisationsbezogene Korrespondenz nicht immer leicht zu trennen.

Zu beachten ist aber noch ein weiterer Faktor. Zwischen den Polen des sogenannten „literarischen Briefes“, der auf die Publikation für ein anonymes Publikum zielt, und des persönlichen Briefes, der allein zur Lektüre durch den Empfänger bestimmt ist und schon beim Briefboten „unter falsche Augen“ geraten kann, tut sich ein ganzes Spektrum möglicher Rezeptionsformen auf, von denen die Verlesung, die Rezitation in einem Empfängerkreis (also multiple Adressaten), die wichtigste sein mag. Hier fallen nun Aspekte der brieflichen Kommunikation und der zuvor behandelten Rezitation in eins. Der zweite und dritte Johannesbrief des Neuen Testaments weisen auf die Problematik der Kontrolle des Rezitationsraums durch die Verweigerung der Verlesung: Liest man beide Briefe als Paar, schildert der zweite Johannesbrief exemplarisch die auch kommunikativ gute, der dritte, formal nur noch an ein einzelnes Mitglied, Gaius, gerichtet, die schlechte Gemeinde: „Ich habe eurer Gemeinde einen Brief geschrieben, doch Diotrophes, der so gern an der Spitze der Gemeinde steht, lässt sich von mir nichts sagen. Wenn ich persönlich zu euch komme, werde ich euch deshalb ein paar Dinge über ihn erzählen. Denn mit bösen Worten erzählt er Schauergeschichten über mich.“¹⁹

d) Intellektuelle Debatten: Das Zitat beleuchtet die komplexe Situation literarischer Kommunikation, die auf wiederholte Ko-Präsenz verweist oder gar in ihrem Funktionieren darauf beruht. Der Kaiser kommuniziert freilich mit den Kollegien, in denen er Mitglied ist, in der Regel per Brief, um sich so einer Diskussion gerade nicht auszusetzen.²⁰ In den intellektuellen Zentren des Reiches, Rom, Athen, Antiochien, Alexandria, stoßen Kontrahenten religiöser Debatten dagegen auch direkt aufeinander, ansonsten befinden sie sich oft in engem literarischen Austausch, ihre Texte weisen hohe Intertextualität auf.²¹ Das alles gilt nicht nur für philosophische, sondern auch für theologische Debatten, wie der Tatian-Schüler Rhodon veranschaulicht, der in seinem von Eusebios zitierten Werk ausführlich über eine Diskussion mit Apelles berichtete.²²

¹⁹ 3 Joh 9 f., Übers. K. Berger.

²⁰ Rüpke (2011b), 267.

²¹ Vgl. Vinzent (2011).

²² Eusebios, *hist. eccl.* V 13,5–7; die Stelle verdanke ich Vinzent (2011), 126.

e) Orale und nichttextliche Kontexte: Wie auch das letzte Beispiel deutlich macht, stehen die schriftlichen Texte nicht allein. Intertextualität ist insofern nur Spezialfall einer weit darüber hinaus reichenden Intermedialität. Die Sentenzensammlung des Publilius Syrus des 1. Jahrhunderts n. Chr. ist nur vor dem Hintergrund seines Erfolges als Mime in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. zu verstehen. Mytheninterpretationen wie die des Cornutus funktionieren nur vor dem Hintergrund verbreiteter Erzählungen, die wiederum in wechselseitiger Erinnerung und Re-Aktualisierung mit Bildern stehen: Michael Squire spricht hier von *iconotexts*.²³

III Fallstudien

Wenn die skizzierte Typologie zur Identifizierung von sozialen Konstellationen und Prozessen der Gruppenbildung führen soll, zwingt der elitäre Charakter literarischer Textproduktion, ein besonderes Augenmerk auf die jeweiligen Akteure zu richten. Das soll nun in einer Reihe von fünf kurzen Fallstudien vorgeführt werden.

a) Meine Reihe beginnt nicht mit *Christiani*, sondern *Caesariani*. Aulus Hirtius, Mitarbeiter Gaius Julius Caesars und schließlich Konsul, verband mit eigenen und weiteren Texten die Darstellung Caesars vom „Gallischen Krieg“ und „Bürgerkrieg“ über die Jahre 58–52 und 49–47 v. Chr. zu einer lückenlosen Darstellung der Kriege Caesars von 58–45 v. Chr.²⁴ Die Texte sind nicht pseudepigraphisch, aber sie setzen ohne weitere Markierung den Erzähler der authentischen *Commentarii*, der ja von Caesars Taten in der dritten Person berichtet, fort. Gerichtet haben dürfte sich dieses erst posthum erstellte *Corpus Caesarianum* an jene Senatoren und Offiziere, die sich politisch – und schließlich auch militärisch – als Erben Caesars positionierten und aus einer gemeinsamen Vergangenheit, nicht einer aktuellen politischen Leitfigur wie etwa Marcus Antonius, eine am ehesten formulierbare Identitätsbasis gewannen. Dass hier – bei aller Nüchternheit der früheren Texte – religiöse Elemente Anwendung finden konnten, zeigt prägnant der letzte erhaltene (nicht notwendig der letzte intendierte) Satz der Textsammlung: „Oder seht ihr nicht, dass das römische Volk nach meinem Tod zehn Legionen haben wird, die sich nicht nur euch in den Weg stellen, sondern sogar den Himmel einreißen können?“ (*Bell. Hisp.* 42,7).

²³ Squire (2009), 192.

²⁴ Rüpke (2012a), 74–78.

Mir geht es aber nicht um die Postulierung einer neuen religiösen Gruppe. Angesichts der rapiden politischen und militärischen Entwicklung dürfte selbst die kurzfristige Wirkung im Sinne einer Gruppen- oder Netzwerkbildung begrenzt gewesen sein; immerhin wurde die umfangreiche Textsammlung trotz der teilweise unklaren Autorenschaft²⁵ aber so sorgfältig tradiert, dass sie ohne Verluste, wenn auch in schmalem Traditionsstrom das Mittelalter erreichte.

b) Auf primär politische Grenzziehung und Polemik zielen auch die *Oracula Sibyllina*. Wiederum gehe ich von der Existenz eines nun sehr allmählich wachsenden Textcorpus aus, dessen Ausbildung erst mit dem Prosaprolog wohl des 5. oder 6. Jahrhunderts n. Chr. abgeschlossen ist. Sie gehören im Kern in die seit hellenistischer Zeit bekannten „Widerstandsorakel“, etwa das ägyptische Töpferorakel ptolemäischer Zeit und das Hystaspes-Orakel, das auf persisch-kleinasiatische Konflikte mit Rom verweist.²⁶ Wenn man sich nicht auf Diskussions des komplizierten Wachstums der Sammlung wie auch der einzelnen Bücher einlassen will, wäre für den Kern der Bücher III–V eine Datierung in das späte 1. Jahrhundert v. Chr. (III), die flavische (IV) und die Hadrianische Zeit (V) anzunehmen. Die weiteren Bücher sind sehr unterschiedlichen Charakters und, vielleicht mit Ausnahme des XI. Buches, der Folgezeit zuzuweisen. Bei allen Differenzen im Inhalt erheben die Bücher beginnend mit I 1–4 den Anspruch zu „prophezeien“, und zwar „allen Menschen“ oder gar der ganzen Welt.²⁷ Der hier zumal in der Kritik Roms und der griechisch-römischen religiösen Praktiken entwickelte universale Anspruch impliziert kein entsprechendes Publikum. Aber die Heterogenität im Textwachstum, die schließlich vom Götterapparat des klassischen Epos bis zum Christushymnus reicht, und die breit gestreuten Zitate bei christlichen, auch lateinischen Autoren (insbesondere Laktanz) legen eine geographisch und religiös diffuse Rezeption nahe.

c) Die breit gelagerte Intertextualität findet sich in ähnlicher Weise im Briefcorpus des Paulus wieder, der auf dem Hintergrund stoischer und platonischer Philosophie argumentiert, aber eine intensive Kenntnis biblischer Schriften auch bei nichtbeschnittenen Rezipienten voraussetzt.²⁸ Diese Verankerung teilt er freilich mit beispielsweise Lukas.²⁹ Sozialgeschichtlich ist die Auswertung des *Corpus Paulinum* problematisch. Wenn man die authentischen Briefe (die selbst im

²⁵ Vgl. Sueton, *Iul.* 56,1.

²⁶ Momigliano (1992); Potter (1990); Potter (1994); Gauger (1998), 412–418.

²⁷ Z. B. *Orac. Sib.* I 2 προφητεύσω III 163 προφητεύσαι; vgl. IV 1 und V 1: κλύθι bzw. κλύε, Menschen/Welt: (κόσμος; vgl. I 4; II 21; III 7; VIII 1; 3; vgl. die Leidensansagen: IV 1: Asien und Europa; V 1: Latiner; VI 21: Sodom; VII 1: Rhodos).

²⁸ Vgl. Rüpke (2010a).

²⁹ Rajak (2009), 247.

Einzelfall schon das Ergebnis späterer redaktioneller Zusammenfügungen sein können) als Beispiel für die Bildung eines Netzwerkes unter Gesinnungsgenossen (und -genossinnen) in kleinasiatischen und griechischen Diasporagemeinden sieht, müsste man eine Briefanzahl im dreistelligen Bereich erwarten, und vielleicht hat es diese auch tatsächlich einmal gegeben. Das erhaltene Corpus ist von einer pseudepigraphischen und diesen Charakter sogar teilweise theologisch reflektierenden³⁰ Fortschreibung geprägt. Erneut zeigen die unterschiedlichen „Hände“ der Fortsetzung ebenso wie die heterogenen Interessen, die von Paulusfortschreibung und strittiger Paulusinterpretation, Paulusverehrung und -instrumentalisierung zeugen (und außerhalb des Briefcorpus, beginnend in den Lukanischen Acta, noch erheblich weiter gehen), dass es hier nicht um Gemeindecarchive und lokale Identitäten geht, sondern um professionelle Exegese zum einen und philosophische Schulbildung zum anderen. Letzteres unterscheidet sie von der Institutionengeschichte³¹ der wohl in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts verfassten Acta und ihrer Weiterführung als Kollektivbiographie im Corpus der Apostelakten. Erstere findet ihre Radikalisierung im Barnabasbrief, der alle Details einer Christus-bezogenen Lehre aus den traditionellen biblischen Schriften erheben will.³²

d) Nicht von Intertextualität, sondern von visionärem Anspruch und autobiographischer Plausibilisierung lebt der *Pastor Hermae*, „Hirte des Hermas“. Wohl im zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts entstanden, reihen sich hier an den Ausgangspunkt eines „Visionenbuches“ mehrere Fortsetzungen, die das gleiche Grundthema in alten und neuen Metaphern und reicher Bildersprache variieren. Schon der älteste Textkern legt die Rezitation in lokalen Versammlungen nahe, die Erweiterungen bieten immer wieder neuen Rezitations-, aber auch Lesestoff. Zahlreiche Übersetzungen auch im Osten, möglicherweise sogar die Rezeption eines Bildes in neapolitanischer Katakombenmalerei (San Gennaro) legen hohe Popularität und breitere Rezeption nahe. Buchlektüre oder gar Kopie bieten dem als Einzelnen angesprochenen Rezipienten Möglichkeiten religiöser Reflexion und Umkehr. Ohne jeden Bezug auf zeitgenössische theologische Entwicklungen oder Einbettung in Institutionen findet der Text Rezipienten und Produzenten; trotz der Warnungen vor liturgischer Lesung im *Canon Muratori* findet sich der Text im *Codex Sinaiticus*. Ein in mancherlei Hinsicht ähnlicher Text, das nur fragmentarisch erhaltene Buch *Elchesai* aus frühtrajanischer Zeit weist eine geographisch ähnliche Verbreitung, wenn auch mit unterschiedlicher Diffusionsrichtung

30 Vgl. Henderson (2012).

31 So Cancik (2011).

32 Vgl. Vielhauer (1975), 602: ohne konkretes Publikum.

auf; die radikalere Lebensführung und die rituelle Ausgestaltung der Lehre führten aber zu schärferen Konflikten.³³

e) Während das *Corpus Hermeticum* erst eine nachantike Zusammenstellung bildet, ist die 1945 gefundene Bibliothek von Nag Hammadi als Zusammenstellung älterer Texte in dreizehn Codices der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts³⁴ klar zu verorten. Dass (verstreute) Teilgruppen dieser Texte als „gnostisch“, „valentinianisch“, „sethianisch“, „hermetisch“ oder „weisheitlich“, aber auch „nicht-gnostisch-christlich“ bezeichnet werden und von Ritualtexten (Gebeten) bis hin zu Apokalypsen reichen, zeigt, wie problematisch die Identifizierung von religiösen Gruppen anhand von Texten ist. Erneut weist die Tatsache, dass es sich wohl durchgehend um Übersetzungen aus dem Griechischen in koptische Dialekte handelt, die Reichweite (und entsprechend auch fehlende Kontrolle) der Rezeption. Das Fehlen von zentralen Prätexten der in Nag Hammadi vorliegenden Texte³⁵ zeigt insofern einen durchgehend geringen Grad an Kanonisierung oder, in Abwandlung einer Beobachtung von Eve-Marie Becker, „Prozesse der Dekanonisierung“ an.³⁶ Zugleich findet eine intensive Lokalisierung statt, wie sie an der starken ägyptischen Verankerung der auf Hermes Trismegisthos bezogenen Texte im Codex VI im Vergleich zu den Schriften des *Corpus Hermeticum* abzulesen ist.³⁷ Die Beobachtung Ilaria Ramellis an dieser Teilgruppe lassen sich durchaus auf den gesamten Textbestand übertragen: Trotz der Nutzung des (weit überwiegend) Sahidischen handelt es sich um Texte für Intellektuelle, die in Kategorien griechischer, vor allem platonischer Philosophie denken. Zugleich assoziieren sie aber auch Erkenntnisfortschritt mit initiatorischen Ritualen und fortschreitenden Offenbarungen, freilich in interiorisierter und eben Buch-Form.³⁸

IV Auswertung

Die Fallbeispiele bedürfen zunächst einer weiteren Kontextualisierung. Zweifelsohne haben wir es mit einem Kulturraum zu tun, in dem Schriftlichkeit und die Fähigkeit, Buchstaben zu lesen, sich verbreitet, auch wenn elaborierte Textkompetenz ein Elitenphänomen bleibt. Dieser Prozess schließt auch eine „Textuali-

³³ Kurz Berger/Nord (2001), 770. Vertiefend: Luttikhuisen (1985) (mir nicht zugänglich).

³⁴ Scopello (2010), hier 253 (vgl. a. 270); Schenke in Schenke/Bethge/Kaiser (2007), 2.

³⁵ Schenke u. a. (2007), 4.

³⁶ Becker (2012), 13.

³⁷ So Ramelli (2005), 1358 f.

³⁸ Vgl. ebd., 1344 und 1362–1364.

sierung von Religion³⁹ und schließlich eine Diskursivierung von Religion ein, in der religiöse Rituale, aber natürlich auch Texte Gegenstand von Texten werden. Serielle Daten existieren nicht, aber es ist bezeichnend, dass im 2. Jahrhundert n. Chr. thematisch breit orientierte Autoren wie Plutarch oder Lukian ein Fünftel ihrer *Moralia* bzw. gut ein Viertel des Gesamtwerkes dem Titel oder Inhalt nach für religiöse Themen in einem engeren Sinne aufwenden.⁴⁰ Bei Varro wie bei Cicero spielte Religion keine vergleichbar zentrale Rolle. Um die herrliche Möglichkeit der Bildung von Prozessbegriffen durch das Anhängen von -isierung nicht gleich zu beenden, sollte man auch noch die Narrativisierung und Dramatisierung von Religion hinzufügen: Mythos war keine mit der Entwicklung von Philosophie und Geschichtsschreibung erledigte Gattung, wie die beiden letztgenannten zur eigenen Rechtfertigung gerne behaupteten.⁴¹ Vielmehr entfaltete sich unter den Bedingungen zunehmender Schriftlichkeit der narrative Impetus in einer ganzen Reihe von Gattungen ausdrücklich auch auf religiösem Gebiet, so die Biographie, Institutionen-bezogene Geschichtsschreibung,⁴² Apostel- und Märtyrerakten, aber auch Biographien von Moses (Philo) und vielleicht Abraham (Pseudo-Hecataeus).⁴³

Spätestens seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. und Aristarchos von Samothrake gibt es eine professionelle Exegese zunächst homerischer Texte, die schnell auch auf biblische Texte übergreift, vielleicht zuerst mit Aristarchs Zeitgenossen Aristoboulos. Mit Philo am Anfang des 1. und – nun unter christlichen Vorzeichen – Origenes am Ende des 2. Jahrhunderts wird das auf vergleichbarem Niveau für die zentralen Texte der biblischen Überlieferung geleistet.

Eine weitere, generelle Beobachtung ist anzuschließen, die sich eher aus der Perspektive der Kulturzentren an der vorderasiatischen Landbrücke zwischen Europa, Asien und Afrika als aus der Zentral- oder Westeuropas, eher von Alexandria als von Rom her ergibt. In den aufeinanderstoßenden Schriftkulturen des fruchtbaren Halbmonds waren Übersetzungen Alltagspraxis, mit der Septuaginta und dem Stein von Rosette gilt das auch für die Religionsgeschichte des Mittelmeerraums. Interessante Texte können schnell übersetzt werden; vielleicht erscheint in einer skriptographischen Kultur auch der Aufwand des Abschreibens in einer Fremdsprache von dem der Neuformulierung in der eigenen nicht so weit entfernt. Tessa Rajak hat für die Septuaginta betont, dass ein solcher Überset-

³⁹ Schaper (2009), hier bezogen auf das 7. bis 5. Jh. v. Chr.

⁴⁰ Bei Lukian kann man etwa 20 der 70 greifbaren Texte auf Religion beziehen, bei Plutarch etwa 15 der 78 in den *Moralia* gesammelten Schriften.

⁴¹ Dazu Rüpke (2013b).

⁴² S. Cancik (2011); Rüpke (2012a); vgl. Becker (2005).

⁴³ Zu letzterem Rajak (2009).

zungsprozess nicht mit Identitätsverlust verbunden sein muss: Die Schaffung eines eigenen Textes in der Zielsprache ermöglicht nicht nur Assimilation, sondern auch die Etablierung einer eigenen Sprachvarietät mit Eigenheiten in der Syntax wie in der Semantik, dem Vokabular.⁴⁴ Eine Übersetzung kann auch eine *foreignizing translation* sein. Das lässt sich nicht nur in der Septuaginta, sondern ebenso in den Texten von Nag Hammadi oder im sogenannten „christlichen“ Latein beobachten.

Mehrsprachigkeit bedarf aber einer dauerhaften Pflege: Das lässt sich in einer Vielzahl weiterer Bibelübersetzungen ins Griechische durch Juden bis weit in die Kaiserzeit hinein beobachten. Dass der rabbinischen Bewegung diese Übersetzungskomponente gefehlt hat, war, so die These von der *split diaspora*, für den weitgehenden Kontaktverlust mit den westlichen Diasporagemeinden vor der islamischen Epoche und die möglicherweise weitreichenden lateinisch-christlichen Assimilationen verantwortlich.⁴⁵ Andererseits ist bezeichnend, dass das Fehlen von Sprachbarrieren auch schnelle religiöse Identifikationen erschwerte, wie es sich in der wiederholten christlichen Identifizierung der Autoren griechischer Bibelübersetzungen (wie Aquila, Symmachus oder Theodotion) oder Exegesen (ich denke an Philo) als Christen oder in polemischer Wendung als Juden zeigt.⁴⁶ Deutlich wird darin der aus Organisationsicht gegebene Kontrollverlust durch Übersetzungen – das gilt auch für die keltische Adaption des römischen Kalenders in Coligny.⁴⁷

Die Überlegungen zu Übersetzungen in andere Sprachen lassen sich auf Text-Übertragungen in andere Gattungen transferieren. Diskutiert wird dieses Phänomen mit einem schon aus dem Jahr 1959 (Geza Vermes) stammenden Begriff als *rewritten bible*. Das umfasst die Tragödie *Exodus* des hellenistischen Autors Ezechiel ebenso wie die Reformulierung des biblischen Erzählstoffes in zehn von zwanzig Bänden *Antiquitates* des Flavius Josephus oder das Geschichtswerk des Pseudo-Philo.⁴⁸ Anzuwenden ist der Begriff aber auch auf Teile der umfangreichen Evangelien-Produktion als *rewritten gospel*.⁴⁹ Diese Form der Aktualisierung ist

⁴⁴ Ebd., 152–175; *foreignizing*: 153.

⁴⁵ Edrei/Mendels (2007); Edrei/Mendels (2008); Edrei/Mendels (2012). In der Frage des Aufgehens jüdischer Gemeinden im Westen bleiben beide Autoren eher zurückhaltend und thematisieren das Problem einer griechischsprachigen Minderheit in einer lateinischsprachigen Umgebung nicht.

⁴⁶ Vgl. Rajak (2009), 311.

⁴⁷ Dazu Stern (2012), 303–313.

⁴⁸ Rajak (2009), 223 f.

⁴⁹ Henderson (2011).

ebenso eine Form der Intensivierung und Vertiefung einer Traditionszugehörigkeit wie eine Form der Lokalisierung oder gar Individualisierung und Innovation.

Die letzten Stichwörter führen auf die zentrale Perspektive, auf die Handelnden zurück. Es geht, wie am Anfang formuliert, ja um die Suche nach Prozessen, die auf die sich verändernden kulturellen und politischen Kontexte religiöser Praktiken reagieren und religiöser Kommunikation, Identität und *agency* neue Räume eröffnen und Gruppenbildungsprozesse wechselseitig verstärken. Und genau hier bleiben die Befunde überraschend schwach.

Netzwerkbildung beruht auf einer gewissen Reziprozität der Verbindungen zwischen den Knoten. Hier hat überregionale briefliche Kommunikation im römischen Reich ihren Ort, da nämlich findet sie ihre Möglichkeitsbedingungen. Publierte Briefcorpora freilich stehen schon über diesen Netzwerken, sind kein Einblick in sie. Sie sind vom Autor stilisiert (Plinius), postum herausgegeben (Cicero) oder gar postum konstruiert (Paulus). Entsprechend schwer fällt es, die Ignatius-Briefe als einen Einblick in ein authentisches Netzwerk zu lesen. Publierte Briefcorpora besitzen aber vor allem keine Funktion in dem in ihnen repräsentierten Netzwerk, sondern machen dieses gerade zu einem Modell für andere.

Schüler-Lehrer-Verhältnisse sehen wir als ein aus dem Bereich der Philosophie und der philosophischen „Häresien“, *haereseis*, in das Religiöse und zur Verfestigung religiöser Identitäten übertragenes Phänomen. Erzählungen solcher Verhältnisse können autobiographisch sein, etwa um eigene Autorität zu festigen. Das setzt eine textliche oder pragmatische Identifizierbarkeit des Autors voraus. Es kann sich aber auch um Beobachtungen Dritter handeln, man denke an Philostrats oder Lukians Viten. Im autobiographischen Fall verbinden sich Gewinn an Autorität mit Einschränkung auf eine bereits angelegte Schulbildung, im Fall der Außenbeobachtung wird allenfalls für einen bestimmten Typ von Autorität geworben. Es ist das Problem der „Mega-Gefolgschaft“ der *Christiani*, dass sie organisatorisch die mit einer solchen Bezeichnung gelieferten Assoziationen nicht mehr einholen können und in vielen Fällen auf einer sekundären, bald sogar tertiären Ebene – Apostel und Bischöfe – neue (und keinesfalls unproblematische) Lösungen (man denke an das Problem der *lapsi*) suchen müssen. Textlich lässt sich das unter den Bedingungen antiker Buchproduktion⁵⁰ kaum noch einholen.

Im Rahmen von Schulen und ihrer Streitkultur sind auch die Äußerungen von Experten angesiedelt, die intellektuell um Zustimmung, aber nicht um Mitglieder und Seitenwechsel werben. Die Vergrößerung der Reichweite religiöser Identitäten

⁵⁰ Vgl. dazu für die frühe Kaiserzeit kurz Quinn (1982), 76–93; für die weitere Kaiserzeit auch Haines-Eitzen (2000).

zu Lasten politischer in der Expansion des römischen Reiches führt hier zu folgenreichen Missverständnissen und Fehldeutungen entsprechender Texte.

Neben diesen Strategien, die zumeist hohe lokale Sichtbarkeit der Autoren (und wenigen Autorinnen) implizieren, findet sich die Strategie unsichtbarer Autorschaft, oft in pseudepigraphischer und bisweilen „apokalyptischer“ Form. Inhaltlich verbindet sich dies mit weitreichenden Innovationen und mehrfach polemischen Zuspitzungen. Es steht zu vermuten, dass diese Kommunikationsform verbreitet war und die erhaltenen oder zu erschließenden Texte – wie bei den Briefen – nur die Spitze des Eisbergs bilden. Die Attraktivität der Texte scheint in der Anknüpfung an eine minoritäre, aber diffuse und so hinreichend geteilte politische Verortung zu liegen, auf deren Basis der einzelne Rezipient eine gewisse kollektive Identität entwickelt und zu einem wissenden Beobachter wird. Seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. richtete sich der Handlungsaspekt typischerweise an Einzelne als Einzelne.⁵¹ Das lässt Verschwörungstheorien und repressive Reaktionen seitens der Machthaber, wie sie die erhaltene Historiographie, etwa Cassius Dio, immer wieder beschreibt, paranoid erscheinen.

In Anbetracht der Einschränkungen in Lesefähigkeit und Vervielfältigung dürfte der Rezitation von Texten in organisierten Versammlungen eine wichtige Rolle zugekommen sein. Hier gab es spätestens im 1. Jahrhundert n. Chr., sicher noch vor der Tempelzerstörung, eine verbreitete jüdische Praxis,⁵² die gerade nicht auf höheren Alphabetisierungsraten beruhte. Die Kontrolle dieses Kommunikationsraumes war lokal. Hier lag Konflikt- und Innovationspotenzial. Da Kanonbildung nur durch Exklusion lokaler Besonderheiten erfolgen kann, geht sie mit der Ausbildung überörtlicher Hierarchie und Kontrolle einher. Lokal dient sie gerade nicht der Steigerung spezifischer Identität. Diese muss auf anderen, nicht-textlichen Ebenen hergestellt werden. Es ist auffällig, dass Ritualtexte im Untersuchungszeitraum weitgehend fehlen – Gebete und Hymnen wurden, wo sie literarisch erscheinen, hoch-individuell formuliert.

Eine Gegenprobe ließe sich über die Frage der Buchvernichtung machen.⁵³ Belege dafür sind verbreitet, von Augustus' Verbrennung von zweitausend Sammlungen Sibyllinischer Orakel über die Unterdrückung unliebsamer einzelner Texte in der frühen Kaiserzeit bis hin zur gezielten Suche nach Texten in der Bemühung um Zerstörungen christlicher Strukturen im späten 3. Jahrhundert und zu vergleichbaren spätantiken Praktiken.⁵⁴ Vor diesem letzten Stadium richtet sich

51 Zu religiösen Individualisierungsprozessen in der Kaiserzeit vgl. Rüpke (2013a); Rüpke (2013c); Rüpke/Woolf (2013); Rüpke/Spickermann (2012); allgemein Joas/Rüpke (2013).

52 Rajak (2009), 234 f.

53 Für diesen Hinweis danke ich Martin Wallraff.

54 Sueton, *Aug.* 31,1; Teja Casuso/Marcos (2012).

die Zerstörung immer gegen einzelne Besitzer oder Verfasser beziehungsweise deren Versionen von Ereignissen oder zukünftigen Dingen.

Von Textgemeinschaften, so möchte ich zusammenfassen, sind wir in der Regel weit entfernt. Netzwerke waren ganz lokal oder bestanden aus *weak ties*. Typischerweise blieben die behandelten Texte entweder in elitären Kommunikationsräumen diesseits religiöser Gruppenbildung, oder sie erfuhren eine diffuse Rezeption weit darüber hinaus.

Für die Frage der Toleranz bleibt der Befund damit negativ. Religiöse Gruppen, die sich durch langfristig geteilte Texterfahrungen konstituieren und Differenzen zu anderen als textliche Differenzen konstruieren, gibt es nicht. So kann sich auch auf dieser Ebene weder Toleranz noch Intoleranz ausbilden. Den sozialen Ort dafür muss man anderweitig suchen.

Literatur

- Becker (2005): Eve-Marie Becker (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Forschungskolloquium Institut für Neues Testament der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 23./24. Januar 2004 unter dem Titel: *Die Wirkung des Anfangs – Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*), Berlin.
- Becker (2012): Eve-Marie Becker, „Antike Textsammlungen in Konstruktion und Dekonstruktion. Eine Darstellung aus neutestamentlicher Sicht“, in: Eve-Marie Becker u. Stefan Scholz (Hgg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, ein Handbuch, Berlin, 1–29.
- Berger/Nord (2001): Klaus Berger u. Christiane Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert*, Frankfurt a. M.
- Boyarin (2001): Daniel Boyarin, „Justin Martyr Invents Judaism“, *Church History* 70, 427–461.
- Boyarin (2004): Daniel Boyarin, „The Christian Invention of Judaism. The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion“, *Representations* 85 21–57.
- Boyarin (2006): Daniel Boyarin, „Twenty-Four Refutations. Continuing the Conversations“, *Henoch. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity* 28, 30–45.
- Brakke (2012): David Brakke, „Scriptural Practices in Early Christianity. Towards a New History of the New Testament Canon“, in: Anders-Christian Jacobsen, Daniel Brakke u. Jörg Ulrich (Hgg.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, Frankfurt a. M., 263–280.
- Cancik (2011): Hubert Cancik, „Hairesis, Diatribe, Ekklesia. Griechische Schulgeschichte und das Lukanische Geschichtswerk“, *Early Christianity* 2, 312–334.
- Edrei/Mendels (2007): Arye Edrei u. Doron Mendels, „A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16.2, 91–137.
- Edrei/Mendels (2008): Arye Edrei u. Doron Mendels, „A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences II“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17.3, 163–187.

- Edrei/Mendels (2012): Arye Edrei u. Doron Mendels, „Reaction to Fergus Millar’s article ‚A Rural Community in Late Roman Mesopotamia, and the Question of a ‘Split’ Jewish Diaspora‘“, *Journal for the Study of Judaism* 43, 78 f.
- Forst (2003): Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Suhkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1682), Frankfurt a. M.
- Gauger (1998): Jörg-Dieter Gauger, *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch – deutsch*, Darmstadt.
- Gibson/Morello (2012): Roy K. Gibson u. Ruth Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger. An Introduction*, Cambridge.
- Haines-Eitzen (2000): Kim Haines-Eitzen, *Guardians of letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford.
- Henderson (2012): Ian Henderson, „... Hidden with Christ in God’ (Colossians 3:3). Modes of Personhood in Deutero-Pauline Tradition“, in: Jörg Rüpke u. Wolfgang Spickermann (Hgg.), *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, Berlin, 43–67.
- Henderson (2011): Timothy P. Henderson, *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics. Rewriting the Story of Jesus’ Death, Burial, and Resurrection* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe), Tübingen.
- Hoffer (1999): Stanley E. Hoffer, *The anxieties of Pliny the Younger* (American classical studies 43), Atlanta.
- Iricinschi/Zellentin (2008): Eduard Iricinschi u. Holger M. Zellentin, „Making Selves and Marking Others. Identity and Late Antique Heresiologies“, in: Eduard Iricinschi u. Holger M. Zellentin (Hgg.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, 1–27.
- Joas/Rüpke (2013): Hans Joas u. Jörg Rüpke (Hgg.), *Bericht über die erste Förderperiode der Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ (2008–2012)*, Erfurt.
- Johnson (2012): William Allen Johnson, *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire. A Study of Elite Communities*, Oxford.
- King (2008): Karen L. King, „Social and Theological Effects of Heresiological Discourse“, in: Eduard Iricinschi u. Holger M. Zellentin (Hgg.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, 28–49.
- Luttikhuisen (1985): Gerard P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchesai* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 8), Tübingen.
- Momigliano (1992): Arnaldo Momigliano, „Some preliminary Remarks on the ‚Religious Opposition’ to the Roman Empire“, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 681–699.
- Mratschek (2010): Sigrid Mratschek, „Zirkulierende Bibliotheken. Medien der Wissensvermittlung und christliche Netzwerke bei Paulinus von Nola“, in: Janine Desmulliez (Hg.), *L’étude des correspondances dans le monde romain de l’Antiquité classique*, Lille, 325–350.
- Potter (1990): David S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle* (Oxford Classical Monographs), Oxford.
- Potter (1994): David S. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius* (Revealing Antiquity 7), Cambridge (MA).

- Quinn (1982): Kenneth Quinn, „The Poet and His Audience in the Augustan Age“, *ANRW II* 30,1, 75–180.
- Rajak (2009): Tessa Rajak, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford.
- Ramelli (2005): Ilaria Ramelli, „L’ermetismo filosofico conservato in copto. Saggio introduttivo“, in: Ilaria Ramelli (Hg.), *Corpus Hermeticum. Edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugière, edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli. Testo greco, latino e copto*, Mailand, 1267–1407.
- Rüpke (2009a): Jörg Rüpke, „Religiöser Pluralismus und das Römische Reich“, in: Hubert Cancik u. Jörg Rüpke (Hgg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, 331–354.
- Rüpke (2009b): Jörg Rüpke, „Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der ‚Reichsreligion‘“, in: Hubert Cancik u. Jörg Rüpke unter Mitarbeit von Franca Fabricius (Hgg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, 5–18.
- Rüpke (2010a): Jörg Rüpke, „Early Christianity in, and out of, context“, *Journal of Roman Studies* 99, 182–193.
- Rüpke (2010b): Jörg Rüpke, „Hellenistic and Roman Empires and Euro-Mediterranean Religion“, *Journal of Religion in Europe* 3, 197–214.
- Rüpke (2011a): Jörg Rüpke, „Different colleges – never mind!“, in: James H. Richardson u. Federico Santangelo (Hgg.), *Priests and State in the Roman World* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 33), Stuttgart, 25–38.
- Rüpke (2011b): Jörg Rüpke, „Individual Appropriation and Institutional Changes. Roman Priesthoods in the Later Empire“, in: Giovanni A. Cecconi u. Chantal Gabrielli (Hgg.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo antico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza* (Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 24–26 settembre 2009), Bari, 261–273.
- Rüpke (2011c): Jörg Rüpke, „Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in römischer Zeit“, *Historische Zeitschrift* 292, 297–322.
- Rüpke (2011d): Jörg Rüpke, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Darmstadt.
- Rüpke (2012a): Jörg Rüpke, *Religiöse Erinnerungskulturen. Formen der Geschichtsschreibung in der römischen Antike*, Darmstadt.
- Rüpke (2012b): Jörg Rüpke, „Wann begann die Europäische Religionsgeschichte? Der hellenistisch-römische Mittelmeerraum und die europäische Gegenwart“, in: Christoph Bultmann, Jörg Rüpke u. Sabine Schmolinski (Hgg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 8), Münster, 47–60.
- Rüpke (2013a): Jörg Rüpke, „Introduction. Individualisation and Individuation as Concepts for Historical Research“, in: Jörg Rüpke (Hg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 3–28.
- Rüpke (2013b): Jörg Rüpke, „Leistung und Grenze von Mythen in religionswissenschaftlicher Perspektive“, in: Annette Zgoll u. Reinhard Gregor Kratz (Hgg.), *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*, Tübingen, 35–58.

- Rüpke (2013c): Jörg Rüpke, „Religiöse Individualität“, in: Bärbel Kracke, René Roux u. Jörg Rüpke (Hgg.): *Die Religion des Individuums* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9), Münster, 13–29.
- Rüpke/Spickermann (2012): Jörg Rüpke u. Wolfgang Spickermann (Hgg.), *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, Berlin.
- Rüpke/Woolf (2013): Jörg Rüpke u. Greg Woolf, „Introduction“, in: Jörg Rüpke u. Greg Woolf (Hgg.): *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 76), Tübingen, vii–xi.
- Schaper (2009): Joachim Schaper, *Die Textualisierung der Religion* (Forschungen zum Alten Testament 62), Tübingen.
- Schenke u. a. (2007): Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge u. Ursula Ulrike Kaiser (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch*, Studienausgabe, eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, Berlin.
- Schmidt (2001): Peter L. Schmidt, „Rezitation(en), öffentliche“, *NP* 10, 940–942.
- Scopello (2010): Madeleine Scopello, „Les Milieux Gnostiques“, in: Jean-Pierre Mahé, Paul-Hubert Poirier u. Madeleine Scopello (Hgg.), *Les Textes de Nag Hammadi. Histoire des Religions et approches contemporaines* (Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l’Institut de France), Paris, 251–267.
- Shelton (2013): Jo-Ann Shelton, *The Women of Pliny’s Letters*, London.
- Sherwin-White (1966): Adrian N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford.
- Squire (2009): Michael Squire, *Image and Text in Graeco-Roman Antiquity*, Cambridge.
- Starr (1987): Raymond J. Starr, „The Circulation of Literary Texts in the Roman World“, *CQ* 37, 213–223.
- Stern (2012): Sacha Stern, *Calendars in Antiquity. Empires, States, and Societies*, New York.
- Stock (1983): Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton.
- Stowers (2011): Stanley Stowers, „The Concept of ‚Community‘ and the History of Early Christianity“, *Method and Theory in the Study of Religion* 23, 238–256.
- Teja Casuso/Marcos (2012): Ramon Teja Casuso u. Mar Marcos, „Circulación y quema de libros en la antigüedad tardía en el ámbito de la polémica cristianismo-paganismo“, in: Jesús Alturo, Miquel Torras u. Ainoa Castro (Hgg.), *La producció i circulació de llibres clandestins des de l’antiguitat fins als nostres dies*, Barcelona, 33–56.
- Vielhauer (1975): Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin.
- Vinzent (2011): Markus Vinzent, „Give and Take Amongst Second Century Authors. The Ascension of Isaiah, the Epistle of the Apostles and Marcion of Sinope“, *Studia Patristica* 50, 105–129.
- Woolf (2009): Greg Woolf, „Found in Translation. The Religion of the Roman Diaspora“, in: Olivier Hekster, Sebastian Schmidt-Hofner u. Christian Witschel (Hgg.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire*, (Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire, Heidelberg, 5.–7. Juli 2007), Leiden, 239–252.

