

MENSCHEN REISEN ZU DEN GÖTTERN, GÖTTER REISEN ZU DEN MENSCHEN: *RELIGIO MIGRANS* IN ABONUTEICHOS UND AM SCHWARZEN MEER*

CHRISTOPH AUFFARTH

Gewidmet Alexander-Kenneth Nagel

Abstract. Three forms of *religio migrans* (religion on the move) are addressed in this paper: 1. When people migrate to far-off lands, they take their gods with them ('Gods join migrant people on their journey'). 2. In their new abodes migrant people will confer an allotted place to their gods to dwell together with them; both will integrate into the neighborhood (*religio translata*). 3. People travel to the gods. Of the three, the third is treated most in-depth. As a point of departure the essay begins with the founding of a new cult in the Roman Empire on the southern coast of the Black Sea: the cult of the New Asklepios Glykon. Taking the narrative of Lucian as part of a persecution speech, it can be seen as a historical source that fits well in the religious history of the mid-2nd century AD. 1) illustrating the spread of the cult *in the region* of the south-western coast of the Black Sea and 2) understood as a result of the cult's attractiveness for the people *from the region*, who travelled to a god at the heart of a healing and oracle cult and a great festival. I continue to develop the systematic analysis of *religio migrans* further in respect to 3) religious tourism, pilgrim-

* Dank geht an Levan Gordeziani und seiner Familie für die großzügige Gastfreundschaft in Tbilisi. Den beiden anonymen reviewern für ihre wertvollen Ratschläge.

age, the attractiveness of even remote localities, language diversity, etc. within the framework of religion during the Roman Empire.

1. ZWEI IMPERIEN SCHEITERN:
DER RÖMISCHE KAISER UND DER NEUE ASKLEPIOS

Im Kapitel des Textes von Lukianos von Samosata über Alexandros oder der Lügenprophet (Ἀλέξανδρος ἢ Ψευδόμαντις)¹ berichtet der Verfasser über ein Ereignis, das gleich zwei Unternehmen nahezu an den Abgrund bringt.

Lukian, <i>Alexandros</i> 48	
<p>Ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἔν τι καὶ μέγιστον τόλμημα τοῦ μαροῦ ἀνδρὸς ἄκουσον. ἔχων γὰρ οὐ μικρὰν ἐπίβασιν ἐπὶ τὰ βασίλεια καὶ τὴν αὐλήν τὸν Ρουτιλιανὸν εὐδοκμοῦντα, διαπέμπεται χρησμὸν τοῦ ἐν Γερμανία πολέμου ἀκμάζοντος, ὅτε θεὸς Μάρκος ἤδη τοῖς Μαρκομάνοις καὶ Κουάδοις συνεπλέκετο. ἡξίου δὲ ὁ χρησμός δύο λέοντας ἐμβληθῆναι ζώντας εἰς τὸν Ἰστρον μετὰ πολλῶν ἀρωμάτων καὶ θυσιῶν μεγαλοπρεπῶν. ἄμεινον δὲ αὐτὸν εἰπεῖν τὸν χρησμόν·</p> <p>Ἐς δίνας Ἰστροιο διηπετέος ποταμοῖο ἐσβαλέειν κέλομαι διοὺς Κυβέλης θεράποντας, / θήρας ὀριτροφέας, καὶ ὅσα τρέφει Ἰνδικὸς ἀγρὸς / ἀνθεα καὶ βοτάνας εὐώδεις· αὐτίκα δ' ἔσται / νίκη καὶ μέγα κῦδος ἅμ' εἰρήνην ἔρατεινῇ.</p> <p>γενομένων δὲ τούτων ὡς προσέταξεν, τοὺς μὲν λέοντας ἐκνηξάμενους εἰς τὴν πολεμίαν οἱ βάβραροι</p>	<p>Lass dir eine der größten Dreistigkeiten des widerlichen Menschen berichten: Er hatte über den hoch angesehenen Rutilianus einen recht leichten Zugang zum kaiserlichen Hof, und so ließ er auf dem Höhepunkt des Krieges in Germanien ein Orakel zu dem Zeitpunkt ergehen, als der inzwischen vergöttlichte Kaiser Mark Aurel schon in Kämpfe mit den Markomannen und Quaden verwickelt war. In dem Orakel wurde verlangt, dass zwei Löwen lebend zusammen mit vielen Duftstoffen und prächtigen Opfergaben in die Donau geworfen würden. Am besten zitiere ich das Orakel wörtlich:</p> <p>In die Wirbel der Donau, des göttlichen Flusses, sollt ihr werfen zwei von Kybeles Dienern, die Tiere der Berge, und wohlriechende Blumenpracht aus indischen Landen. Dann stellt der Sieg sich ein und großer Ruhm in ersehntem Frieden.</p> <p>Alles geschah, wie er aufgetragen hatte: Die Löwen schwammen durch den Fluss hinaus an das feindliche Ufer und wurden wie Dorfhunde oder seltsame</p>

¹ Ich benutze den Text von Ulrich Victor: Lukian von Samosata 1997. Weniger zuverlässig ist der Text der Oxford-Ausgabe editid M. D. McLeod. Band 2, Oxford 1974, 331-59: libellus 42 Alexander sive pseudopropheta. Rezension von Heinz-Günther Nesselrath. *Gnomon* 56 (1984), 577-609.

<p>ξύλοις κατειργάσαντο ὡς τινας κύνας ἢ λύκους Ξενικούς· αὐτίκα δὲ τὸ μέγιστον τραῦμα τοῖς ἡμετέροις ἐγένετο, διςμυρίων που σχεδὸν ἀθρόων ἀπολομένων. εἶτα ἐπηκολούθησε τὰ περὶ Ἀκυληϊαν γινόμενα καὶ ἡ παρὰ μικρὸν τῆς πόλεως ἐκείνης ἄλωσις. ὁ δὲ πρὸς τὸ ἀποβεβηκὸς τὴν Δελφικὴν ἐκείνην ἀπολογίαν καὶ τὸν τοῦ Κροίσου χρησμὸν ψυχρῶς παρῆγεν· νίκην μὲν γὰρ προειπεῖν τὸν θεόν, μὴ μέντοι δηλῶσαι Ῥωμαίων ἢ τῶν πολεμίων.</p>	<p>Wölfe von den Barbaren mit Knüppeln erschlagen. Unmittelbar darauf kam es zu einer entsetzlichen Niederlage der Unrigen, wohl fast zwanzigtausend fielen insgesamt. In der Folge geschahen die Ereignisse vor Aquileia, die beinahe zur Einnahme der Stadt führten. Angesichts dieses Ausgangs brachte er (Alexandros) geschmackloserweise die bekannte Verteidigung Delphis im Fall des Orakels für Kroisos vor: Zwar habe der Gott einen Sieg vorhergesagt, nicht jedoch deutlich gemacht, ob von den Römern oder den Feinden.</p>
--	---

Der Kaiser Mark Aurel sieht sich gezwungen, etwas gegen die Markomannen und Quaden zu unternehmen: die Grenzen des Imperium Romanum sind in Gefahr. Seit 170 war die Provinz Dacien verloren und die Donau-Grenze war kaum zu halten. In dieser Situation kann Alexandros, der Gründer des Kultes des neuen Asklepiens in Abonu Teichos, seinen größten *coup* (μέγιστον τόλμημα) in einem "Krieg" (πόλεμος²) unternehmen: Mit Hilfe eines neu konstruierten Rituals verspricht sein Orakel dem Kaiser den Sieg. Das Ritual ist aufwändig, man müsse zwei Löwen an die Donau bringen und Blumen aus Indien.³ Der Aufwand wird ausgeführt. Doch beide Unternehmen scheitern, das militärische wie das religiöse. Die Löwen erreichen zwar das gegenüber liegende Ufer, werden dort aber von den Feinden tot geprügelt, die Blumen treiben flussabwärts. Die kaiserliche Armee erleidet eine der schlimmsten Niederlagen der Römischen Geschichte. Der Kultgründer Alexander von Abonuteichos hat dazu beigetragen durch sein Orakel und das gründlich misslungene Ritual, das den Sieg versichert hatte. Er kann sich herauswinden, denn wie seinerzeit der berühmte Orakelspruch an Kroisos nicht benannte, wessen Reich untergehen werde, so vermied sein Hexameter-Orakel den Namen zu nennen, wessen Sieg sich sogleich einstellen werde. Lukian stellt das gleichwohl in die lange Reihe von Orakelsprüchen, wo Alexanders Orakel durch die Folgen Lügen gestraft wurden. So führt er ein Orakel an den Statthalter von Kappadokien an,

² So *Alex.* 8 im Zitat aus Thukydides. Lukian von Samosata 1997, 8-12.

³ Chaniotis 2004.

der aber statt des voraus gesagten Sieges die Schlacht verliert. In dem Fall ließ der Gründer des Kultes das falsche Orakel nachträglich durch ein anderes auswechseln, das die Niederlage voraussagte.⁴ Aber der Kult und sein Orakel waren so erfolgreich, dass auch römische Militärs, und nun sogar der Kaiser auf es vertrauten. Und Alexander kann sich vergleichen mit dem Orakel von Delphi.

Über die Historizität des Ereignisses jenseits der Tatsache, dass der Kaiser eine empfindliche Niederlage einstecken musste und damit einen Teil seiner Provinz verlor, lässt sich nur spekulieren. Über den Kult der Neuen Asklepios gibt es sowohl in Abonuteichos, später auf Wunsch des Kultgründers in Ionopolis umbenannt,⁵ wie am Schwarzen Meer durchaus Belege, die für einen weiter florierenden Kult sprechen. Die Stadt prägte Münzen mit dem Bild des Gottes. Noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts n.Chr. weigert sich Themistios (lebte um 317 bis nach 388), den Rat anzunehmen, seine Krankheit im griechischen Triokka oder Epidauros zu kurieren, gebe es doch in seiner pamphyllischen Heimat auch einen Heilkult mit Orakel.⁶ Einiges lässt sich über den Kult im Kontext seiner Zeit sagen.⁷ Ein weit gereister Bürger aus dem Osten des Römischen Reiches, nämlich Lukianos von Samosata in Syrien, stellt sich vor, wie die Gründung eines Kultes vor sich geht, wie der Gründer sein Unternehmen strategisch aufstellt, um seinen, wie Lukian sagt, "Krieg" πόλεμος erfolgreich voranzutreiben,⁸ von einem ganz peripheren Ort ins Zentrum der politischen Herrschaft vorzustoßen und zu deren Erhalt die Sicherung der Peripherie zu garantieren. Damit ist das Thema "Reichsreligion", der Bedeutung von Religion und Kulturen im und für das Römische Reich gestellt, insbesondere ihre Ausbreitung und Wanderung. In diesem Aufsatz will ich zunächst die Frage der Ausbreitung von Religionen im

⁴ Luc. *Alex.* 27. Severianus bei seiner Expedition nach Armenien.

⁵ Abonu Teichos Ἀβώνου τεῖχος ist seit Trajan, also dem frühen 2. Jh. n.Chr. als Polis nachzuweisen. Marek 1993, 82-88; 155-57; Ders. *DNP* 1996, 1, 27f. Robert 1980, 393-421. Nicht in Hansen 2004.

⁶ Them. *Orat.* 27 (Themistius 1971, 156f.). Er bezieht sich auf Apollon als Gott.

⁷ Steger 2005; Langholf 1996.

⁸ Mit einem Zitat aus Thukydides καὶ κατὰ τὸν Θουκυδίδην ἀρχεται ὁ πόλεμος ἐνθὲν δε ἤδη verweist Luc. *Alex.* 8, auf die Großreichsidee der Athener im Peloponnesischen Krieg und ihr jämmerliches Ende, mit Bezug auf den Namen des Religionsgründers Anspielung auf Alexander den Großen (und sein frühes Ende).

Römischen Reich anwenden auf den Fall des Glykon-Kultes, sodann ausgehend davon mein Modell unter dem Begriff der *religio migrans* weiter entwickeln.

2. REICHSRELIGION UND *RELIGIO MIGRANS*

2.1 Religion als Medium der Machtausübung?

Lange Zeit ging die Forschung davon aus, dass die fundamentale Veränderung von Religion in der Römischen Kaiserzeit darin bestand, dass die klassischen Kulte immer weniger Bedeutung für die Römer und ihre Untertanen noch boten, keinen Sinn mehr machten, stattdessen aber der Kaiserkult als eine "Loyalitätsreligion" Medium der Machtausübung geworden sei.⁹ Die genauen Studien zum Kaiserkult ergeben jedoch, dass die Zentrale eher zögerlich mit dem Kaiserkult umging, vielmehr die provinziellen Eliten die Erlaubnis erbat, einen Tempel zu errichten, ein Fest umzubenennen oder neu einzurichten.¹⁰ In der Forschergruppe zu Römische Reichsreligion und Provinzialreligion ersetzen wir den Begriff der Romanisierung durch den der (Selbst-) Romanisation.¹¹ Die Eliten vor Ort drängen sich danach, römische Kultur anzunehmen, wie Tacitus im *Agricola* so treffend beschrieben hat. Was die Religion angeht, so haben griechische Denkweisen, wie Götter und Heiliges aussehen, schon seit dem Hellenismus die Länder rund ums Mittelmeer globalisiert.¹² Römische Religion (im Sinne der *religio Romana*) hingegen wird kaum verbreitet mit Ausnahme der *Coloniae*.¹³ Religionen und Kulte haben sich im Römischen Reich vielfach ausgebreitet, aber nicht von Rom aus.¹⁴

⁹ Was aus dem Christenbrief des Plin. *Ep.* 19, 96 und 97 erschlossen wurde.

¹⁰ Grundlegend für die neue Sicht: Price 1984. Feste bei Wörrle 1988.

¹¹ Bendlin 1997. Diese erste Tagung führte zu dem Antrag auf das Schwerpunktprogramm 1080 der DFG (s. Anm. 14). Artikel "Romanisierung" und "Romanisation" im *DNP*: Spieckermann 2001; Woolf 2001.

¹² Am Beispiel des Serapis Auffarth 2012; 2013b.

¹³ Auffarth 2013a. Unter römischer Religion verstehe ich hier stadtrömische Religion (*Religio Romana*, wie sie John Scheid beschreibt), während die Religion der Römer auch die griechischen Riten umfasst. Das religionswissenschaftliche Gegenstück ist *Die Religion der Römer* (Rüpke 2001, 2006).

¹⁴ Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte (DFG, SPP 1080) geleitet von Jörg Rüpke, Erfurt. Beginnend mit dem Band Cancik und Rüpke (1997). Abgeschlossen mit dem Berichtsband Rüpke (2008) und der Abschlusstagung (2008).

2.2 Was früher “Orientalische Religionen” genannt wurde

Hundert Jahre nach dem Erscheinen des Buches von Franz Cumont über die *Orientalischen Kulte im römischen Heidentum* (1906)¹⁵ haben Altertumswissenschaftler über das Konzept diskutiert. In dem Zusammenhang habe ich mein religionswissenschaftliches Modell vorgestellt, die Unterscheidung zwischen *religio migrans* und *religio translata*.¹⁶ Cumonts klassische Darstellung unterschied die Orientalischen Kulte nach ihren “Ursprungsländern“, der Mithraskult aus Persien, Kybele aus Kleinasien, Isis aus Ägypten etc. Die Orientalischen Kulte seien in ein Vakuum eingewandert, weil das römische Heidentum bereits im Absterben begriffen war und die Menschen nun auf der Suche nach Halt in der entfremdeten Welt, in einer Welt der Angst,¹⁷ sich den orientalischen Religionen zuwandten. Sie boten auch die ethisch höheren Werte. So bekehrten sich die einzelnen Heiden, so konvertierte das Römische Reich. Gemeint war letztlich die Christianisierung des Imperium Romanum. Das Christentum kommt aber in Cumonts Darstellung nirgends explizit vor. Verständlicherweise, stand doch der Kampf der päpstlichen Kurie gegen den ‘Modernismus’ gerade auf seinem Höhepunkt. Jede historische Entwicklung oder Übernahmen aus anderen Religionen erklärte der Papst für tabu: das Christentum war als Offenbarung in die Welt gekommen. Die Ursprungsregion (nach der Cumont sein Buch aufbaut) ist aber nur für wenige Religionen von Bedeutung, wie sie in Rom oder anderen Orten des Römischen Reiches gelebt wurden. Simon Price hat in seinem Aufsatz über *Religious Mobility in the Roman Empire* (2012) festgestellt, dass die vermuteten Ursprungsregionen für die Analyse nichts helfen.¹⁸ Für den Mithraskult etwa hat sich herausgestellt, dass der römische Kult mit dem persischen Kult so gut wie nichts gemeinsam hat.¹⁹

¹⁵ Cumont 1906; ⁴1929. Dt. Übersetzung: Cumont 1910; ³1931. ND Stuttgart: Teubner 1989. Kommentierte Neuausgabe der letzten Auflage, hrsg. v. Corinne Bonnet und Françoise van Haepelen (Cumont 2006).

¹⁶ Auffarth 2008.

¹⁷ Dodds 1965; 1985.

¹⁸ Price 2012, 2: “Distinction on the basis of ‘origins’ is also extremely unhelpful, as it fails to take in account the social contexts of the cults.”

¹⁹ Gordon 2012; 2013b. Noch Merkelbach 2005 wollte die Verbindungen eines *persisch-römischen Mysterienkultes* nachweisen, konnte aber die zeitliche Lücke an Belegen

2.3 Krise der Orakel in der Kaiserzeit?

Für die römische Kaiserzeit ist die Frage zu klären, ob die Divination in eine tiefe Krise geraten sei. Diese Frage ist von Plutarch eindringlich in seinen religions-theologischen Abhandlungen zum Orakel problematisiert. Für ihn steckt das Orakel in der Krise. Doch gleichzeitig lässt sich nachweisen, dass in der gleichen Zeit neue Orakel entstehen²⁰ und die großen Orakelstätten intensiv aufgesucht und befragt werden.²¹ Besonders Andreas Bendlin hat diese Diskrepanz zwischen Wahrnehmung und Religionsgeschichte herausgearbeitet.

Schließlich ist das Problem des Lukian als Quelle für die Historizität des Glykon-Kultes noch einmal anzusprechen. Die Schrift des Lukian über den Lügenpropheten ist eine literarische Komposition, die die Entlarvung des Kultgründers zum Ziel hat.²² Sie will natürlich kein 'historischer Bericht' über die Entstehung des Kultes sein. Insofern kann man die Realität des Berichteten in Frage stellen.²³ Andererseits hat Louis Robert eine Grundlage bereit gestellt über die inschriftlichen Zeugnisse zu dem Kult. Zuletzt hat noch einmal Joannis Mylonopoulos auf das einzigartige Detail verwiesen, das den Kult auszeichnet, die Haare der Schlange.²⁴ Eine reine satirische Fiktion scheint mir ausgeschlossen.

2.4 Central peripheries – peripheral center

So führt die Beschreibung der Ausbreitung von Kulturen zu der Beobachtung, dass Kulte aus der Peripherie zu Zentren der Religion

zwischen dem 5. und dem 2. Jahrhundert nicht überbrücken. Auch er kam zu dem Ergebnis, dass es sich im Wesentlichen um eine römische Neugründung handelt.

²⁰ Gerade hat Jutta Stroszcek auf dem großen Athener Friedhof Kerameikos eine aufregende Entdeckung gemacht: das erste Orakelheiligtum in der Stadt Athen, in der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. eingerichtet. In einem Brunnen, mit Tonsegmenten gefasst, wird Paian gebeten, das wahre Orakel zu bringen. Berichte u. a. in *Antike Welt* 2016 (bereits Archäologie online:

<http://www.archaeologie-online.de/magazin/nachrichten/ueberraschende-entdeckung-im-kerameikos-von-athen-35909> und die Publikation in den Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Athen 2016.

²¹ Bendlin 2006; 2011.

²² Das stellt Elm von der Osten 2006 heraus.

²³ So Bendlin, jedoch ohne zwingende Gründe. Zum Problem der Historizität unten Abschnitt 6.

²⁴ Mylonopoulos 2016, 106-27.

werden und sie von der Peripherie in andere Peripherien wandern,²⁵ aber nicht gelenkt, nicht strategisch-intentional von einer Zentrale aus aufgebaut, nicht über die Zentrale der politischen Macht, sondern viel häufiger "im Gepäck." D.h. Menschen, die an einem anderen Ort Arbeit finden, migrieren, nehmen ihre Religion mit, in der Regel ohne Spezialisten. Und der Einzelhändler ist eine Figur, der mit wenig Mitteln einen Kult einrichten kann.²⁶ Alexander von Abonuteichos braucht ein Gänseei, eine Schlange und ein Zelt. Der Magier seine Sprüche in einer fremden Sprache und ein paar exotische Gegenstände. Der Evangelist einen Brief, ein Buch.²⁷ Alexander ist eher typisch als ein Einzelfall; ihn einen Scharlatan zu nennen – wie die Forschung Lukian folgend immer weiter nachspricht –, wird dem Phänomen nicht gerecht.²⁸

2.5 Was meint Reichsreligion

Reichsreligion meint demnach nicht die Ausbreitung der römischen Religion oder die Religion der Römer.²⁹ Vielmehr bieten die gut ausgebauten Infrastrukturen für Militär, Verkehr, Handel, Migration die Wege für die Ausbreitung von Kulturen.³⁰ Andererseits bestimmen Kriterien des 'Marktes', welche Kulte und wie sie dargeboten werden müssen, um Anklang beim Publikum zu finden.³¹ Eine Angleichung und Verdichtung führt zu einer neuen Qualität von Religion.³² Der Kult des neuen Asklepios mit Beinamen Glykon stellt sich als ein klassischer Kult dar, der aber deutliche Symbole eines ägyptischen Kultes nutzt, der Schlange ἀγαθός δαίμων *agathos Daimon*. Er spricht Menschen an, die ihn bewusst aufsuchen, weil sie Auskunft für die Lösung eines Problems, einer Entscheidung oder Heilung nachfragen. Die Kombination von Orakel und Heilung trifft die Bedürfnisse vieler Menschen. Prices Unterscheidung von *ethnic cults* trifft nicht für das erstere, die Definition von *elective cults* trifft auch nur begrenzt für das letztere. Rüpkes Beobachtung, dass Symbole verschiedener religiöser Angebote in Römischen Reich immer neu

²⁵ Bendlin 1997.

²⁶ Beschrieben in Auffarth 2012.

²⁷ Lukian spießt das auf in seinem *Peregrinus Proteus*, s. Bremmer 2007; Rabens 2012.

²⁸ Frenschkowski 2002.

²⁹ Rüpke 2011; 2015.

³⁰ Auffarth 2012; 2013a.

³¹ Auffarth 2012.

³² Rüpke 2013.

verknüpft werden, trifft den Kult des Neuen Asklepios genau. Ich hatte das patchwork-Kult genannt.³³

3. RELIGIO MIGRANS: STRATEGIEN EINES KULTGRÜNDERS.

DER KULT DES ALEXANDER IN ABONUTEICHOS

3.1 Form und Ziel von Lukians Angriff auf den Kultgründer

Lukians Schrift ist zunächst in Form und Zielsetzung zu bestimmen. Sie ist einseitig, aber keine menippeische Satire.³⁴ Keine Biographie,³⁵ kein Tatenbericht³⁶ oder (negative) Aretalogie.³⁷ Ich bestimme den Text als Gerichtsrede des Anklägers, die nach dem vorzeitigen Tode des Angeklagten im Jahre 175 *ex eventu* nur geschrieben, nicht mehr vor Gericht gehalten werden konnte. Rund fünf Jahre danach³⁸ klärt er seinen Tod auf als gerechte Strafe seiner Straftaten (bis hin zum misslungenen Anschlag auf Lukian selbst). Zu diesem Zweck argumentieren Gerichtsreden mit der charakterlichen Vorgeschichte des Angeklagten.³⁹ Gewidmet ist die Schrift einem gewissen Celsus, der mit dem Christen-Gegner Celsus gegen Origenes chronologisch und inhaltlich zusammentreffen könnte.⁴⁰ Umgekehrt greift Alexander seinerseits nicht nur Lukian an, sondern fährt scharfe Invektiven gegen die Christen und Epikuräer, denen er beiden Gottlosigkeit vorwirft. Christen waren im nördlichen Kleinasien im zweiten Jahrhundert schon zahlreich vertreten.

3.2 Die Symbole verknüpft: ein Design für die neue Religion

In einer Marktanalyse sucht sich Alexander den geeigneten Ort für die Gründung seines neuen Kultes. Die mangelnde Intelligenz und Leichtgläubigkeit der Paphlagonier war sprichwörtlich.⁴¹ Aber Lukians Begründung führt nicht weit, straft sich selber Lügen: Denn er muss von

³³ Auffarth 1997.

³⁴ Weinreich 1921, 522 der Text gehöre "zu jenen satirischen Schriften, in denen Lukian den Aber- und Wahnglauben seiner Zeit geißelt".

³⁵ Weinreich 1921, 521.

³⁶ Reitzenstein 1906, 38, A. 3.

³⁷ Weinreich 1921, 523 verweist auf Luc. *Alex.* 53, wo der *terminus technicus* ἀρετή verwendet wird.

³⁸ Weinreich 1921, 524.

³⁹ Vergleichbar etwa Ciceros zweiter Serie der *Reden gegen Verres*.

⁴⁰ Weinreich 1921, 524. Aber die Chronologie müsste gepresst werden. Der Celsus des Origenes ist eher eine Generation später.

⁴¹ Marek 2000.

der Ausbreitung außerhalb der Region berichten; selbst bei hohen Beamten des Reiches, vielleicht beim Kaiser findet der Kult Beachtung.

Der neue Kult verknüpft mehrere Symbole aus verschiedenen Traditionen zu einem attraktiven neuen Kult, der auf Klientel-Strukturen angelegt ist: Der Kult richtet sich nicht an eine lokal ansässige Bevölkerung, wie ein bereits in der Stadt Abonu Teichos etablierter Kult (etwa des Apollon),⁴² sondern hier handelt es sich um einen dynamisch Menschen ansprechenden Kult, zu dem man reist, der aber auch zu den Menschen an anderen Orten geht. So inszeniert Alexander die "Ankunft" des Neuen Asklepios (c. 10-17).⁴³ Nicht ganz zufällig findet man in Kalchedon kurz zuvor dort vergrabene Tafeln, die den Bau eines Apollon- und Asklepios-Tempels in Abonu Teichos ankündigen.⁴⁴ Lukian hebt die polyglotte Ausstattung hervor: In vielen Sprachen vermag der Neue Asklepios die Klientel anzusprechen. So kommen aus dem ganzen Römischen Reich Menschen in die verschlafene Provinzstadt. Das Nest am Rande der Welt, wie Lukian suggeriert, wird zu einem religiösen Zentrum und der Kult gewinnt zumindest regionale Bedeutung.⁴⁵ Alexander verknüpft mehrere Kompetenzen in einem Heiligtum.

- Heilkulte nach dem Vorbild des Asklepios.
- Orakel nach dem Vorbild des Vaters des Asklepios Apollon, die auch im Asklepios-Kult wichtig sind, sonst allerdings beschränkt auf das Traum-Orakel, welche und wie die Therapie am besten wirke.
- Einweihung in die Mysterien und das heile Leben.
- Ägyptische Symbole: Die Schlange mit dem Menschenhaupt.

Die folgende Abbildung ist eine sog. magische Gemme aus der Spätantike:⁴⁶ Gegen Durchfall hilft die ägyptische Schlange mit einem Löwenhaupt, Chnoubis. Sie wird durch Beischrift gleichgesetzt mit Glykon und Iao. Das heißt, die Not wird nicht nur durch *eine* göttliche Macht verhindert oder gelindert, sondern die eine Macht wird verstärkt

⁴² Wenn es einen Kult in der neue Stadt gab, dann wahrscheinlich den in der Region häufigen Apollon-Kult. Siehe Anm. 6.

⁴³ Zur Bedeutung der Epiphanie/Adventus von Göttern und Kaisern in der römischen Kaiserzeit Frenschkowski (2002).

⁴⁴ Parallelen, s. Chanotis 2004.

⁴⁵ Der Katalog im *LIMC* bei Bordenache Battaglia umfasst 23 archäologische Belege.

⁴⁶ Auf einer spätantiken Gemme gleichgesetzt mit der Schlange mit dem Löwenhaupt. S. Mastrocinque 2005, 133-40; Weinreich 1921, 539f.

durch weitere göttliche Kräfte. Das ist kein Synkretismus, sondern die Verknüpfung verschiedener Symbole.



Fig. 15

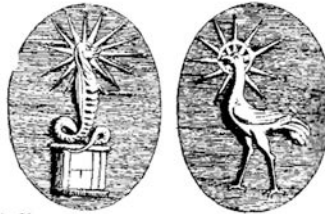


Fig. 16

Mehrere nachgefragte religiöse Funktionen in einem neuen Kult zu integrieren, entspricht dem Bedürfnis der Zeit und Alexander weiß es zu bedienen.

4. RELIGIO TRANSLATA: WIE PASST SICH DER NEUE KULT IN EINE BESTEHENDE SAKRALLANDSCHAFT EIN?

In meinem religionswissenschaftlichen Modell tritt neben die *religio migrans*, der Dynamik des wandernden Kultes durch Migration seiner Kultanhänger an einen anderen Ort – häufiger nicht-intentional als in Form von intentionaler Missionierung, – die Veränderung des Symbolsystems des entsprechenden Kultes in seinem neuen lokalen Kontext als Gegenstück also die *religio translata*. Der Kult kommt in einen neuen kulturellen und religiösen Kontext: Dabei nimmt er entweder die Symbolsprache seiner Umwelt an oder bleibt bewusst fremd und exotisch. Wie stark wird die Verbindung zum Ursprungsort gepflegt? Es gibt Kulte, in denen religiöse Spezialisten und Ritualingredienzen importiert werden, man in der exotischen Sprache feiert; andere üben und feiern ihre Religion und Feste ohne Spezialisten in der Sprache ihrer Umwelt. Für die Analyse des Neuen Asklepios muss man allerdings noch ein weitere Unterscheidung einführen.

In der Schwarzmeerregion sind verschiedene auffällige Besonderheiten stark vertreten, teils durch die griechische Kolonisation in der Nachbarschaft vertraut, teils werden einheimische Kulte unter griechischen Bezeichnungen weiter geführt.⁴⁷ Edith Hall hat jüngst Besonderheiten zusammengestellt.⁴⁸ Auffällig ist der hohe Anteil an Apollon-Heiligtümern und Heilkulten. Mit dem Orakelkult und seinen weiteren Angeboten konnte der Neue Asklepios gerade für das Ansprechen und Binden über den ersten Fall von einem Orakel hinaus. Indem er an einem peripheren, aber zu Schiff gut erreichbaren Ort sich lokal verortet, reisen die Menschen zu diesem Asklepios. Aber indem offenbar schnell an vielen anderen Orten Ableger errichtet werden, laden andere Orte den Gott zum Kommen ein, aus dem lokal nur an einem Ort erreichbaren Kult werden Kulte an vielen Orten der Region. Lukian schreibt dies der Dynamik eines Kultgründers zu, der mit einer planmäßigen (geradezu militärischen) Strategie vorgeht. So wie Lukas in der Apostelgeschichte das dem Paulus zuschreibt. Dahinter steht aber keine Zentrale, die eine Mission (im Sinne des 19. Jahrhunderts) betreibt, sondern das Handeln eines Individuums. Damit lässt sich aber nicht die langfristige Wirkung und Ausbreitung von Kulturen erklären.

5. TYPOLOGIE DER *RELIGIO MIGRANS*

Meine bisherige Systematik erweiternd ordne ich daher den beschriebenen Kult des Neuen Asklepios Glykon ein in eine Typologie der Verbreitung von Religion im Römischen Reich. Zunächst im Vergleich zu Simon Price's Modell:

Price, <i>Religious Mobility</i> 2012	Auffarth, <i>religio migrans</i> 2009
[Polis cults]	[Polis cults]
Ethnic cults	Ethnic cults
	Religio translata
Elective cults	Klientel-Kulte – Orakel – Heilungskulte – Rel. Tourismus → Filialkulte vor Ort
	Mysterien in Gemeinden

⁴⁷ Avram, Hind und Tsetsekhladze 2004. Dort sind 50 *Poleis* genannt.

⁴⁸ Hall 2014. Zuvor der Achill-Kult von Hommel 1980.

Im Folgenden systematisiere ich weiter Typologien und Transformationen der *religio migrans* und *religio translata*:

1. Religion wandert mit den Migranten: *religio migrans*

1.1 Die Migranten nehmen ihre gewohnte Religion mit, müssen sie aber in neuer Nachbarschaft leben. Das Selbstverständliche wird fraglich.

1.2 Die Religion zu Hause ändert sich unter dem Modernisierungs (Romanisierungs-)druck, während die Migrantenreligion in der Ferne eher traditionell bleibt.

1.3 Die Migranten sprechen im Kult und in der Familie ihre Muttersprache.

1.4 Die meisten Kulte haben keine Kultspezialisten mitgebracht, sie bringen die Religion mit "im Gepäck."

1.5 Viel seltener: Die Kulte werden von Spezialisten ausgeübt, die aus der Heimat importiert werden. Diese integrieren sich kaum in die neue Nachbarschaft: Beispiel Isis in der *Casa dei papiri* in Herculaneum.

1.6 Ein Sonderfall stellt die Soldatenreligion dar, die sehr mobil im Reich ihre Heimatkulte mitbringen, aber wenig Kontakt zur der Bevölkerung haben, da sie diese militärisch zu kontrollieren haben.

2. Religion verändert sich am neuen Ort in der Nachbarschaft mit dort ansässigen Kulturen: *religio translata*

2.1 Allmählich integrieren sich die Migranten über zunehmende Umweltkontakte, Sprachkompetenz, Familiengründungen mit Ansässigen.

2.2 Bei Normkonflikten (unausweichlich in Mischehen) müssen Regeln gefunden werden. Entweder geht man damit pragmatisch um. Viel seltener lässt man von Spezialisten bewerten, welches Prinzip anzuwenden ist für den konkreten Fall. Dabei werden etwa für den jüdischen Weg des Lebens (*Halacha*) in der Diaspora oft mehrere Lösungen vorgeschlagen.

2.3 Der Kult etabliert sich am Ort und lädt auch Nicht-Migranten ein. Die Sprache im Kult wird die der Aufnahmegesellschaft mit einem kleinen Anteil einer *lingua sacra* (Liturgiesprache) der ehemaligen Muttersprache.

2.4 Der neue Kult füllt eine Nische in dem vorhandenen Pantheon.

2.5 Für die Migranten aber muss der eine Kult alle Funktionen und Ansprüche an eine Religion erfüllen, während in der Heimat die polytheistische Funktionsaufteilung jedem Kult einen Teil an der Religion

zuweist. (Die Unterscheidung von Kult und Religion ist damit nicht mehr gültig).

2.6 Eine typische Figur für die Verbreitung von Religion ist das Individuum, das als religiöser Unternehmer eine Religion anbietet, die für bestimmte Krisen eine Lösung anbietet.⁴⁹ Das sind besonders Heilkulte und Orakelkulte oder eine Stufe unterhalb der Kulte mit Infrastruktur wie Kultlokal, Unterküften, Verwaltungsangestellten ist die sog. Magie ein typischer Klientelkult.⁵⁰

3. Religion wandert ohne Migranten

3.1 Magistrate oder Diplomaten bringen von ihren Auslandsaufenthalten wertvolle Symbole anderer Religionen mit und verwenden sie in ihrem Haushalt entweder als Ausschmückung der Wohnung oder verehren privat die fremde Gottheit. (Aus dem archäologischen Befund ist das nicht zu entscheiden.)

3.2 Diese Magistrate schenken eine Statue der Öffentlichkeit.

3.3 In Krisensituationen werden Spezial-Götter nach Rom importiert, manchmal mit den Ritualen und Priesterschaft aus dem Herkunftsort, meist aber mit neu zusammengestellten römischen Riten: Kulttranslation etwa Mater Magna, Aesculapius, Venus vom Eryx. Im Ritual der *evocatio* fordern die Römer vor einer Schlacht die einheimischen Götter auf, die Seiten zu wechseln und römisch zu werden.

3.4 Hierzu kann man auch neue Formen der religiösen Medien rechnen, wenn Buch und Brief eine Religion transportieren können, wie im Judentum und Christentum. Allerdings ist der Brief meist begleitet von einem, der den Brief exegetisch erklären kann und der für einige Tage auf Unterkunft und Verpflegung rechnen darf.

4. Wahlmöglichkeiten und Klientelbildung: darunter religiöser Tourismus

4.1 Wie schon länger bei den Heilkulten und bei den Orakelkulten vervielfacht sich das Angebot an Kulturen.

4.2 Heilkulte spezialisieren sich auf eine bestimmte Notlage (etwa nach Symptomen, Alter, Geschlecht ausdifferenziert) und die Klientel reist von

⁴⁹ Auffarth 2012. Die facettenreiche Darstellung von Frenschkowski leidet darunter, dass sie die religionskritische und satirische Perspektive des Lukian übernimmt (Frenschkowski 2002).

⁵⁰ Auffarth 2013c.

weither auch in relativ unwegsame Orte, um dort eine Lösung zu suchen, ihr Problem zu lösen.⁵¹

4.3 Mysterienreligionen erlauben neue geistliche Verwandtschaften, die man sich aussuchen kann (elective cults), in denen man Anerkennung und Pflichten erhält.

5. Reichsreligion

5.1 Reichsreligion bedeutet nicht eine Ausbreitung der *religio Romana*, die im Wesentlichen für offizielle Anlässe reserviert bleibt. Der stadtrömische Kult bleibt städtisch und dehnt sich nicht aufs Reich aus, abgesehen von den römischen *coloniae*, wo Roms Topographie dupliziert wird im Capitolium etc.

5.2 Auch der Kaiserkult übernimmt nicht die Funktion einer Reichsreligion als Loyalitätsbekundung gegenüber der herrschenden Dynastie.

5.3 Vielmehr bietet das Reich die Infrastruktur in Form von Handels- und Reisewegen, die *pax Romana* des militärischen Schutzes und gefahrlosen Reisens, verhältnismäßige Toleranz.

5.4 Was Religion und was Aberglaube sei, was politische Verschwörungen unter dem Deckmantel der Religion, wie Götter aussehen (z.B. menschengestaltig), das ist durch Konventionen bestimmt, seltener durch Gesetze sanktioniert.

6. AUSBLICK

Das Beispiel des Kultes des Asklepios Glykon am Süd- und Südwestrand des Schwarzen Meeres ist durch archäologische Zeugnisse ausreichend belegt, so dass die Existenz der Kulte in der Region nachgewiesen ist. Die dramatische und polemische Erzählung der Gründung des Kultes durch Lukian ist eine (einzigartige) historische Quelle, auch wenn sie nicht 'historisch' sein muss in dem Sinne, dass die Gründung des Kultes sich so ereignet hat. Sie passt indes in die religionsgeschichtliche Situation der Zeit, in der einerseits bestimmte Kulte aufblühen, andere eher stagnieren und gleichzeitig viele Intellektuelle religionskritisch (wie Lukian) oder theologie-reformatorisch (wie Plutarch oder Pausanias oder Dion Chrysostomos) oder enthusiastisch (wie Aelius Aristides)⁵² über Religion reden. Lukian kann sich dem nicht entziehen, dass Alexander in kluger

⁵¹ Musterhaft analysiert bei Hupfloher 2009.

⁵² Petsalis-Diomidis 2010.

Analyse der religiösen Erwartungen und Bedürfnisse geschickt und erfolgreich vorgeht. Er erfüllt die Erwartungen einer 'Reichsreligion', die nicht zentral gesteuert als Mittel der Machtdurchsetzung des Imperiums dient. Die Multifunktionalität des Kultes (Heilkult und Orakelkult) befördert die regionale Attraktivität, die zu weiteren lokalen Gründungen führt ("die Götter reisen zu den Menschen"). Der Kult kann aber regional und sogar überregional Pilger anziehen ("die Menschen reisen zu den Göttern"). Gegenüber letzterem, was unter dem Begriff "Religiöser Tourismus" verhandelt wird,⁵³ hat das Konzept *religio migrans* also zwei weitere Typen zu unterscheiden. Polyglottie, Ritualdesign aus mehreren erfolgreichen Ritualen mit einem Alleinstellungsmerkmal (die Haare der Schlange), Klientelbeziehungen und Pilgereinrichtungen, die Kommunikationswege des Imperiums (wie im Fall der Löwen für das Kriegseröffnungsritual, die man sonst für die 'Spiele' in Rom und den Veteranenstädten regelmäßig beschaffte), die Schifffahrt zur Küstenstadt sind die Voraussetzungen für den Erfolg. Sogar zum senatorischen Adel und schließlich bis zum kaiserlichen Hof dringt der Ruf von Qualität, die durch geschickte Propaganda und Ausweitung der Klientel den Erfolg verstärkt.

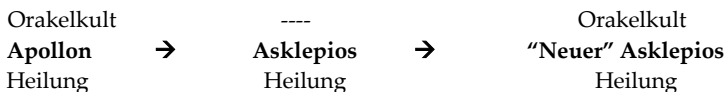
Den Einzelfall verwende ich, um die systematische Beschreibung der *religio migrans* weiterzutreiben. Die Systematik der Ausbreitung von Kulturen im Römischen Reich kann drei große soziologische Typen unterscheiden:

- Migration
"Götter wandern mit den Menschen aus" *religio migrans*
- Kultgründung und Kultfilialen lokaler Kult eines anderswo bestehenden Kultes: "Götter reisen zu den Menschen" *religio translata*
- Religiöser Tourismus, Pilgerreisen, Wallfahrt
"Menschen reisen zu den Göttern" *religio attractiva*

Die Neugründung des Asklepios Glykon kann auf schon bekannten und regional verbreiteten Kulturen aufbauen: Rund ums Schwarze Meer ist besonders häufig der (Gott der Kolonialgründungen) Apollon und seine Schwester Artemis anzutreffen. Besonders viel nachgefragt ist der Typus der Heilkulte, für den früher Apollon, später aber spezialisierter Asklepios steht. Während sich aber die divinatorische Kompetenz im Asklepioskult

⁵³ Umfassend Stausberg 2010; 2011; Elsner und Rutherford 2005; Dillon 1997.

weitgehend beschränkt auf die individuelle Therapie einer Krankheit, weitet der 'neue Asklepios' Glykon die Orakelfähigkeit wieder aus.



Eine Kombination verschiedener attraktiver Rituale macht den neu gegründeten Kult nicht nur zum multifunktionalen *lokal* die Bedürfnisse befriedigenden Kult, sondern mit dem Jahresfest und seinen theatralen Aufführungen, mit der Fähigkeit, Krankheiten zu heilen, und darüber hinaus einem nächst gelegenen Orakelkult *regional* aufgesuchten Ort, mit den Mysterien zur Klientelbildung. Orakel und Heilung aber werden im Römischen Reich auch für religiösen Tourismus von weit her attraktiv. Dazu kommt schließlich die Aura des Kultgründers als θεῖος ἀνὴρ, indem er sich Attribute aneignet, die dem Pythagoras eignen. Alexander spielt alle damals modernen Register und das mit größtem Erfolg, auch *überregional* als Teil der Reichsreligion. Lukian kann eine gewisse Bewunderung nicht absprechen, sein Kampf gilt aber der neuen Religiosität; Alexander ist dafür nur ein Musterbeispiel. Selbst wenn er vieles übertrieben hat, hat Lukian die religiöse Epoche glänzend karikiert und attackiert. Insofern ist er eine gute historische Quelle, wenn man sie in ihrer Gattung als Anklagerede liest. Der Kult hat den Tod des Gründers und die Attacke des Gegners überstanden und blieb eine lange Zeit erfolgreicher Kult, typisch für die mittlere Kaiserzeit.

University of Bremen, Germany

ABBILDUNGEN⁵⁴

1. Glykon-Münze. Nikomedeia (Bithynien), Caracalla, 197-217. AE. Rs. Menschenköpfige Schlange Glykon in mehreren Windungen aufgerichtet rechts. RG II, S. 545. Aus Auktion Numismatik Lanz, München 114 (2003), Nr. 507. <http://www.lanzauctions.com/catalogs/114/a114.htm>

⁵⁴ Aus Zeitgründen war es nicht möglich, die Bildrechte einzuholen, so dass ich auf Abbildungen an anderen Orten verweisen muss.

2. Glykon-Münze. Amaseia (Pontos), Antoninus Pius, AE, 158. Rs. Menschenköpfige Schlange (Glykon) auf Basis n. l. RG 16var. Aus Auktion Gorny & Mosch, München 118 (2002), Nr. 1708.
3. Glykon-Münze. Zeit des Lucius Verus (161-169 n.Chr.). Victor Tafel 2.
4. Glykon Marmorskulptur, 2. Jh. Museum Konstanz. FO Konstanz Veche (2003)
<http://europeana.cimec.ro/detaliu.asp?k=8045C51CB1CB4C2E81D86E1D62457740>
5. Glykon Bronzestatuette 1. Museum Ankara. 2. Agora-Museum Athen. 3. Museum of Fine Arts, Boston (Victor Tafel 3) Höhe 6 cm.
6. Serapis als Schlange mit Menschenkopf. Rijksmuseum van oudheden, Leiden.
7. Agathos Daimon. Statuette aus Terracotta. Aus Kasr Daoud (Unterägypten) Louvre E 26920. Katalog *Ägypten-Griechenland-Rom* 2005, 610. LIMC 1 (1981), 280 Nr. 40 (F Dunand).
8. Harpokrates. Relief Delos.

BIBLIOGRAPHIE

- van Ackeren, Marcel, hrsg. 2012. *A Companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Blackwell.
- Auffarth, Christoph. 1997. "Langeweile im Himmel? Das Paradies als Wunsch-Raum und seine Engelsbewohner." In *Symbolon. Jahrbuch der Gessellschaft für Wissenschaftliche Symbolforschung* 13, hrsg. v. Peter Gerlitz, 125-46. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang.
- 2007. "Religionsgeschichte Achaeas in römischer Zeit." In *Antike Religionsgeschichte*, hrsg. v. Jörg Rüpke, 73-80. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2008. "Religio migrans. Die 'Orientalischen Religionen' im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell." In *Religioni in Contatto nel mondo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, hrsg. v. Corinne Bonnet, Sergio Ribichini und Jörg Rüpke, 333-63. Rome: Fabrizio Serra (Französische Übersetzung von Anne-Laura Vignaux, "Religio migrans: Les religions orientales dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique." In der *Online-Zeitschrift Trivium* Nr. 4 (2009): "Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt," koordiniert von Corinne Bonnet und Jörg Rüpke). <http://trivium.revues.org/index3300.html>
- Marie Françoise Baslez und Sergio Ribichini. 2009a. "Appréhender les religions en contact." In *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont 1906-2006. Bilan historique et historiographique*, hrsg. v. Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge und Danny Praet, 43-62 (hier: 57-62). Bruxelles/Rom: Institut Historique Belgae de Rome.

— 2009b. "Reichsreligion und Weltreligion." In *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, hrsg. v. Hubert Cancik und Jörg Rüpke, 37-54. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2012. "Mit dem Getreide kamen die Götter aus dem Osten nach Rom: Das Beispiel des Serapis und eine systematische Modellierung." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 20: 7-34.

— 2013a. "Religiöses Denken und sakrales Handeln. Grundlegendes zum Verständnis antiker Religion." In *Imperium der Götter: Isis, Mithras, Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich*, hrsg. v. Claus Hatler, 15-19. Stuttgart: Theiss, Konrad.

— 2013b. "With the Grain Came the Gods from the Orient to Rome: The Example of Serapis and Some Systematic Reflections." In *Religions and Trade. Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West (Dynamics in the History of Religions)*, hrsg. v. Peter Wick und Volker Rabens, 19-41. Leiden: Brill.

— 2013c. "Magie: Ein Schlüsselbegriff der Religionsgeschichte." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21: 114-23.

Avram, Alexandru, John Hindand und Gocha Tsetschladze. 2004. "The Black Sea Area." In *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, hrsg. v. Hansen Herman und Thomas Nielsen, 924-73. Oxford: Oxford University Press.

Beard, Mary, John North und Simon Price. 1998. *Religions of Rome. Vol. 1: A History. Vol. 2: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bendlin, Andreas. 1997. "Peripheral Centers - Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire." In *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, hrsg. v. Hubert Cancik und Jörg Rüpke, 35-68. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2006. "Vom Nutzen und Nachteil der Mantik: Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zeit der Zweiten Sophistik." In *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, hrsg. v. Dorothee Elm von der Osten, Jörg Rüpke und Katharina Waldner, 159-224. Stuttgart: Steiner.

— 2011. "On the Uses and Disadvantages of Divination: Oracles and Their Literary Representations in the Time of the Second Sophistic." In *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, hrsg. v. John A. North und Simon Price, 175-250. Oxford: Oxford University Press (Etwas gekürzte englische Übersetzung v. A.B.: "Vom Nutzen und Nachteil der Mantik: Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zweiten Sophistik." In *Texte als Medium und*

Reflexion von Religion im römischen Reich, hrsg. v. Dorothee Elm von der Osten, Jörg Rüpke und Katharina Waldner, 159-208. Stuttgart: Steiner.

Bonnet, Corinne. 2009. "L'empire et ses religions. Un regard actuel sur la polémique Cumont-Toutain concernant la diffusion des religions orientales." In *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, hrsg. v. Hubert Cancik und Jörg Rüpke, 55-74. Tübingen: Mohr Siebeck.

— Vinciane Pirenne-Delforge und Danny Praet, hrsg. 2009. *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont 1906-2006. Bilan historique et historiographique*. Bruxelles/Rom: Institut Historique Belgae de Rome.

Bordenache Battaglia, Gabriella. 1988. "Glykon." In *LIMC*, hrsg. v. Nikolaos Yalouris, IV. 1: 279-83. [Tafelband] IV. 2: 161-62. Zürich, München, Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag.

Bremmer, Jan N. 2007. "Peregrinus' Christian Career." In *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez*, hrsg. v. Anthony Hilhorst, Émile Puech und Eibert Tigchelaar, 729-47. Leiden: Brill.

Cancik, Hubert, und Jörg Rüpke, hrsg. 1997. *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr.

— 2009. *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Chanotis, Angelos. 2002. "Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonouteichos." In *Tradition and Innovation in the Ancient World*, hrsg. v. Edward Dabrowa, 67-85. Krakau: Jagellonian University Press.

— 2004. "Wie erfindet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen - das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos." *Forum Ritualdynamik* 9: 1-15. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5103/1/ChanotisAlex.pdf>

Cumont, Franz Valery Marie. [1906] ⁴1929. *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905*. Paris: Leroux.

— (1910) ³1931. *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. Leipzig: Teubner.

— 2006. *Les Religions orientales dans le paganisme romain. Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora*, édité par Corinne Bonnet et Françoise van Haeperen. Torino: Nino Aragno Editore.

Dillon, Matthew. 1997. *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London: Routledge.

DNP. *Der Neue Pauly*. 1996-2003. hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart: Metzler.

Dodds, E. R. 1965. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1985. *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst: Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elm von der Osten, Dorothee. 2006. "Die Inszenierung des Betrugers und seiner Entlarvung. Divination und ihre Kritiker in Lukians Schrift *Alexander oder der Lügenprophet*." In *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, hrsg. v. Dorothee Elm von der Osten, Jörg Rüpke und Katharina Waldner, 141-57. Stuttgart: Steiner.

Elsner, Jaś und Ian Rutherford, hrsg. 2005. *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press.

Frenschkowski, Marco. 2002. "Religion auf dem Markt." In *Hairesis FS für Karl Hoheisel (JAC-E 34)*, hrsg. v. Manfred Hutter [u.a.], 140-58. Münster: Aschendorff.

Gordon, Richard. 2012. "Mithras." *RAC* 24: 964-1009.

— 2013a. "Individuality, Selfhood and Power in the Second Century: The Mystagogue as a Mediator of Religious Options." In *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*, hrsg. v. Jörg Rüpke und Greg Woolf, 146-74. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2013b. "Von Cumont bis Clauss." In *Imperium der Götter: Isis, Mithras, Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich*, hrsg. v. Claus Hatler, 237-42. Stuttgart: Theiss, Konrad.

Hall, Edith. 2014. "Tragic Myth as Medium of Social and Cultural History: Black Sea Artemis and the Cults of the Roman Empire." In *Medien der Geschichte. Antikes Griechenland und Rom*, hrsg. v. Ortwin Dally [u.a.], 171-231. Berlin: De Gruyter.

Hommel, Hildebrecht. 1980. *Der Gott Achilleus*. Heidelberg: Winter.

Horst, Claudia. 2013. *Marc Aurel. Philosophie und politische Macht zur Zeit der Zweiten Sophistik*. Historia-Einzelschriften. Stuttgart: Steiner.

Hupfloher, Annette. 2009. "Zur religiösen Topographie: Heil-Kultstätten in der Provinz Achaëa." In *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 28)*, hrsg. v. Christoph Auffarth, 221-46. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Lane Fox, Robin. 2008. *Travelling Heroes. The Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*. London: Allen Lane.

Langholf, Volker. 1996. "Lukian und die Medizin. Zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten." In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.37,3: 2793-841.

Lukian von Samosata. 1997. *Alexandros oder der Lügenprophet*. Religions in Graeco-Roman World 132. Eingeleitet, hrsg., übersetzt und erklärt v. Ulrich Victor. Leiden: Brill.

Marek, Christian. 1993. *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Istanbuler Forschungen 39. Tübingen: Wasmuth.

— 2000. "Paphlagonien." In *DNP*, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 9: 282-84. Stuttgart: Metzler.

Mastrocinque, Attilio. 2005. *From Jewish Magic to Gnosticism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 24. Tübingen: Mohr Siebeck.

Merkelbach, Reinhold. [1984; 21994] 2005. *Mithras: Ein persisch-römischer Mysterienkult*. Wiesbaden: WMA.

Motschmann, Cornelius. 2002. *Die Religionspolitik Marc Aurels*. Hermes-Einzelschriften 88. Stuttgart: Steiner.

Mylonopoulos, Joannis. 2016. "Hellenistic Divine Images and the Power of Tradition." In *Hellenistic Sanctuaries between Greece and Rome*, hrsg. v. Milena Melfi und Olympia Bobou, 106-27. Oxford: Oxford University Press.

Petsalis-Diomidis, Alexia. 2010. *'Truly Beyond Wonders'. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford: Oxford University Press.

Price, Simon. 1984. *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.

— 2012. "Religious Mobility in the Roman Empire." *Journal of Roman Studies* 102: 1-19.

Rabens, Volker. 2012. "Von Jerusalem aus und rings umher... (Röm. 15,19). Die paulinische Missionsstrategie im Dickicht der Städte." In *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), hrsg. v. Reinhard von Bendeman und Markus Tiwald, 219-37. Stuttgart: Kohlhammer.

Raja, Rubina und Jörg Rüpke. 2015. "Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the 'Lived Ancient Religion' Approach." In *Religion in the Roman Empire* 1.1: 11-19.

Reitzenstein, Richard. 1906. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig: B. G. Teubner.

Robert, Louis. 1980. *A travers l'Asie Mineure: poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*. (BEFAR 239) Paris: École Française d'Athènes.

Rüpke, Jörg. 2001, 2006. *Die Religion der Römer*. München: Beck.

— hrsg. 2007. *Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive*. Tübingen: Mohr.

— 2009. "Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven." In *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, hrsg. v. Hubert Cancik und Jörg Rüpke, 5-18. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2011. "Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit." *Historische Zeitschrift* 292: 297-322.

Sfamini Gasparro, Giulia. 2013. "Oracoli e teologi: praxis oracolare e riflessioni." *Kernos* 26: 139-56.

Spieckermann, Wolfgang. 2001. "Romanisation." In *DNP*, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 10: 1121-22. Stuttgart: Metzler.

Stausberg, Michael. 2010. *Religion und moderner Tourismus*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

— 2011. *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations, and Encounters*. London: Routledge.

Steger, Florian. 2005. "Der Neue Asklepios Glykon." *Medizinhistorisches Journal* 40: 1-16.

Themistius. 1971. *Orationes*, hrsg. v. Heinrich Schenkl, A. F. Norman und Glanville Downey. Leipzig: B. G. Teubner.

Weinreich, Otto. 1921. "Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II. Jahrhunderts nach Christus." *Altertum* 47: 129-51. (ND in O.W.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Günter Wille, Bd. I: 520-51. Amsterdam: Grüner 1969 [zitiert nach dem ND]).

Woolf, Greg. 2001. "Romanisierung." In *DNP*, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 10: 1122-27. Stuttgart: Metzler.

Wörrle, Michael. 1988. *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Vestigia 39. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda. München: Beck.