

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg

Title: "Antike Großstadtreligion"

Published in: Zwischen Krise und Alltag: Antike Religionen im Mittelmeerraum.
Stuttgart: Franz Steiner Verlag

Year: 1999

Pages: 13 - 30

ISBN: 3-515-07513-5

The article is used with permission of [Franz Steiner Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jörg Rüpke

Antike Großstadtreligion

1. Einleitung

Welt- oder Universalreligion ist nach dem Bonner Religionssoziologen GUSTAV MENSCHING, der diesem Begriffspaar weite Verbreitung verschafft hat, gerade das Gegenteil der antiken Religionen, die MENSCHING unter die "Volksreligionen" subsumiert.¹ Während letztere dadurch charakterisiert werden, daß die Träger einer solchen Religion mit einer natürlichen Gruppe, einer sprachlich/kulturell und zu meist auch geographisch definierten Nation identisch sind, zeichnen sich die Universalreligionen gerade dadurch aus, daß sie den einzelnen ansprechen, den Mensch als Individuum ernst nehmen und ihm Heil als einzelner, nicht als Mitglied einer Volksgemeinschaft anbieten. Diese individuelle Zuspitzung erlaubt einer solchen Religion, einen nationalen Rahmen zu überschreiten und überall, potentiell universal Mitglieder zu finden.

Es ist dieses Bild der in sich ruhenden einfachen Gesellschaft, geistig geschlossener antiker Völker, das ich schon mit meinem Titel ablehnen möchte. Natürlich gab es auch in der "klassischen", der griechisch-römischen Antike einfach strukturierte dörfliche Gesellschaften – die sich in ihrer Physiognomie von vorindustriellen frühneuzeitlichen Dorfkulturen nur graduell unterschieden haben dürften. Doch auch unter solchen Verhältnissen existiert Devianz, die freilich durch hohen sozialen Druck unterdrückt oder in geographische Mobilität kanalisiert wird: Nur auf den ersten Blick ist Individualität nicht zugelassen. Aber diese Detailprobleme sind gar nicht mein Thema. Auch wenn sicherlich die überwiegende Mehrheit der mediterranen Bevölkerung noch in römischer Zeit auf dem Lande gewohnt hat: Charakteristikum der hellenistisch-römischen Zeit ist ein wenigstens in vielen Regionen tiefgreifender Urbanisierungsprozeß. Was – ich sage es noch einmal: nicht statistisch – antike Kultur und unser Bild von ihr ausmacht, sind Städte, ja vor allem einige Großstädte, und eine erstaunliche, teils erzwungene – man denke an Sklaven –, teils freiwillige Mobilität. Rom – und darauf möchte ich mich im folgenden konzentrieren, wenn auch in der Quellenauswahl nicht ganz beschränken – war in der Kaiserzeit eine Millionenstadt.²

Antike Religion zu beschreiben, sie dem vergleichenden Zugriff zugänglich zu machen, kann in der Konsequenz nur heißen, etwa römische Religion als Großstadtreligion zu analysieren, als Religion einer komplexen, wenn auch vormodernen Gesellschaft. Hier Religionsgeschichte auf gewisse Traditionen einer kleinen, konservativen herrschenden Elite zu beschränken, hieße, den komplexen Charakter antiker Religion grundsätzlich zu verkennen. Die Religion eines Ortes zu beschreiben verlangt, das Zusammenspiel (aber auch Gegeneinander) der einzelnen

1 MENSCHING 1959, 65-76.

2 Zur Urbanistik Roms zuletzt KOLB 1995.

Kulte und Religionen innerhalb eines lokalen religiösen Pluralismus zu erfassen (*regional religion*), B. GLADIGOW und nicht in einer Wesensschau aufzulösen. Zugleich gilt es, unter Berücksichtigung der Mobilität und der überörtlichen Kommunikationskanäle äußere, translokale Einflüsse zu identifizieren und ihre Präsenz im Inneren zu präzisieren, das heißt, lokale Variationen überregional verbreiteter Religionen zu beschreiben (*local religion*).³

2. Ebenen von Religion

Antikes Nachdenken über Religion – als solches schon ein unrömisch-griechisches Phänomen – entwickelte spätestens im ersten Jahrhundert v. Chr.⁴ ein Modell eines "dreigeteilten Redens von den Göttern", eine *theologia tripartita*. Sie enthält das *genus mythicon*, das *genus physicon* und das *genus civile*.⁵ Diese verschiedenen Arten der Reflexion und des Wissens über Götter sind nicht nur inhaltlich stark voneinander geschieden, sondern gehören auch je eigenen Öffentlichkeiten an: Das *genus mythicon* ist die Theologie der Dichter und des Theaters, das *genus physicon* die Theologie der Philosophen, der Schulen und der Studierstube; das *genus civile*, die "öffentliche" Theologie schließlich, fällt in den Bereich der Staatspriester, ist das eher normative als diskursive Wissen um die öffentlichen religiösen Verpflichtungen.

2.1. Genus civile

Die "Ziviltheologie" ist unmittelbar mit dem öffentlichen Kult verbunden, eine, so wird den Ausführenden vom antiken Theoretiker unterstellt, der Intention nach staatstragende Veranstaltung – der vor allem eines fehlt, ein Staat. Staat als Organisation ist nur minimal vorhanden, politische Macht ist vor allem als soziale und wirtschaftliche Macht durchsetzbar. Staat – insbesondere in republikanischer Zeit – ist damit etwas, was vor allem die Führungsschicht, die sogenannte Nobilität betrifft: Sie regelt ihr internes Gefüge über die Konstruktion einer *res publica*, einer "öffentlichen Sache", die Interessen bündelt, Wettbewerb kanalisiert und normsetzend werden kann.⁶ Den einzelnen römischen Bürger betrifft dieser "Staat" nur gelegentlich, vor allem bei der militärischen Mobilisierung. Politische Mitwirkung breiter Schichten erfolgt im wesentlichen in Klientelstrukturen, also nochmals sozial vermittelt.⁷ Abstimmungen sind Konsensrituale, und auch Wahlen stellen sich

3 Siehe KIPPENBERG, LUCESI 1995.

4 LIEBERG 1982.

5 Locus classicus ist (Aug. *civ.* 6,5 = Varro *ant. rer. div. fr.* 7 CARDAUNS): *Tria genera theologiae ... esse, id est rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile. ... Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi.*

6 Siehe HÖLKEKAMP 1987.

7 Zur sozialen Konstruktion von Klientelverhältnissen allgemein: EISENSTADT, RONIGER 1984; WALLACE-HADRILL 1990.

eher als Konsensfähigkeitstests und Zufallsgenerator für die Ämterverteilung unter den Mitgliedern der Oberschicht dar denn als Bündelungen politischer Interessen in Entscheidungssituationen.⁸

Diese politischen Hintergründe sind deswegen wichtig, weil ihre Kenntnis vor einer Überschätzung der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung der *sacra publica*, der öffentlichen Kulte, schützt. In einer Metropole wie Rom betraf die sogenannte "Staatsreligion" in erster Linie die Oberschicht, den Verwaltungsstab des Gemeinwesens, nicht die Gesamtheit seiner Bevölkerung – auch wenn sie letzterer Vorbild und Rahmen bot. Es waren wenige Veranstaltungen, die ein größeres Publikum als Zuschauer in religiöse Akte einbanden, der Triumphzug etwa von Magistraten, die als Heerführer erfolgreich gewesen waren,⁹ oder die großen *ludi*, die oft mehrtägigen Spiele, die neben Prozessionen vor allem aus Theater- und Kampfspielen bestanden.¹⁰ Die gewaltigen Baumassen kaiserzeitlicher Theater und Amphitheater bezeugen, wie öffentlichkeitswirksam und schließlich politisch dieser Typ von Ritual war.¹¹

Bei der Masse der Rituale hingegen, die die *sacra publica* ausmachten, handelte es sich um Kultakte, die von den zahlreichen Priesterschaften und deren Dienern im Sklavenstatus unter bewußtem oder wenigstens faktischem Ausschluß der Öffentlichkeit vollzogen wurden.

Am deutlichsten wird das für uns bei den Arvalbrüdern, einer auf den Stadtgründer Romulus zurückgeführten Sodalität, Gemeinschaft, die in Augusteischer Zeit reorganisiert wurde.¹² Diese Priesterschaft besaß einen Kulthain einige Kilometer außerhalb Roms, heute am äußersten Stadtrand gelegen. Das Heiligtum umfaßte – wie sich zumindest für severische Zeit zeigen läßt – verschiedene Gebäude, neben einem kleinen Rundtempel auch ein aufwendiges Bad für die *fratres Arvales*,¹³ die "Ackerbrüder". Wie wohl bei allen Priesterschaften wurde über die Aktivitäten Protokoll geführt; im Unterschied zu vielen anderen wurden Auszüge dieses Protokolls (*commentarii*) aber auch in Form einer gewaltigen Inschrift in Stein gehauen, und das, wie gesagt, an einem Platz, der der Öffentlichkeit kaum oder gar nicht zugänglich war. Adressaten dieser Inschrift waren die Priester selbst, die sich so von der Wichtigkeit ihres Tuns überzeugen konnten. Durch diese Inschrift¹⁴ erhalten wir Einblick in diese Aktivitäten. Ich übersetze einige repräsentative Zeilen, hier aus dem Jahr 59 n. Chr.:

Unter denselben Konsulen am 5. März bestreute mit Salz [ein Euphemismus für das Opfern, das – allerdings durch entsprechend spezialisierte Diener durchgeführte – Töten der Opfertiere] der Vorsitzende des Kollegiums

8 FLAIG 1995; vgl. die Diskussionen über die Rolle von Wahlen bei HARRIS 1990 und NORTH 1990.

9 KÖNZL 1988; RÜPKE 1990, 223-234.

10 VILLE 1981; HARMON 1988; WIEDEMANN 1993.

11 Siehe die ausführlichen Analysen bei BURKERT 1987 und FLAIG 1992.

12 SCHEID 1990, 677ff.

13 Ausführlich zur Archäologie BROISE, SCHEID 1987; zur Organisation und zum Ritual SCHEID 1990.

14 Neupublikation durch JOHN SCHEID, Rom 1998.

(magister collegi) Lucius Calpurnius Piso, der Sohn des Lucius, im Namen der Arvalbrüder auf dem Kapitol wegen des (Tages des Antritts des) Pontifikates von Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus (Kaiser Nero) dem Iuppiter ein männliches Rind, der Iuno eine Kuh, der Minerva eine Kuh, dem Genius des Geehrten selbst einen Stier. Im Kollegium waren anwesend Titus Sextius Africanus, Sulpicius Camerinus, Publius Memmius Regulus, Lucius Salvius Otho Titianus, Marcus Valerius Messalla Corvinus, Marcus Aponius Saturninus.

Unter denselben Konsuln am 28. März waren auf dem Kapitol anwesend Gaius Vipstanus Apronianus, der Konsul, Lucius Piso, der Sohn des Lucius, Publius Memmius Regulus, Sulpicius Camerinus, Titus Sextius Africanus, designierter Konsul, Marcus Valerius Messalla Corvinus, Marcus Aponius Saturninus, Lucius Salvius Otho Titianus, Gaius Piso.

Unter denselben Konsuln am 5. April bestreute mit Salz Lucius Calpurnius Piso, der Sohn des Lucius, der Vorsitzende des Kollegiums, im Namen der Arvalbrüder auf dem Kapitol aufgrund eines Senatsbeschlusses wegen der angesetzten Bittage für das Heil von Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus dem Iuppiter ein männliches Rind, der Iuno eine Kuh, der Minerva eine Kuh, der Salus publica (dem Gemeinwohl) eine Kuh, der Vorsehung eine Kuh, dem Genius des Betroffenen selbst einen Stier, dem Divus Augustus ein männliches Rind. Im Kollegium waren anwesend Gaius Vipstanius Apronianus, der Konsul, Publius Memmius Regulus, Lucius Salvius Otho Titianus, Sulpicius Camerinus.

Unter denselben Konsuln am 29. Mai bestreute mit Salz Lucius Calpurnius Piso, der Sohn des Lucius, der Vorsitzende des Kollegiums, im Namen der Arvalbrüder am Altar (d. h., im Arvalenhain) der Dea Dia zwei Entsühnungsschweine, dann eine Kuh. Dann, nachdem im Tempel auf dem Herd ein Opfer gemacht worden war, bestreute er der Dea Dia ein fettes Schaf. Nachdem dieses Opfer vollendet worden war, schickte er, angetan mit Schultertuch und bekränzt, mit dem Startzeichen die Vierspänner und die Reiter aus den Schranken. Im Kollegium waren anwesend Gaius Vipstanius Apronianus, der Konsul, Lucius Salvius Otho Titianus, Publius Memmius Regulus, Sulpicius Camerinus.¹⁵

Wir kennen weitere Details des Rituals aus Protokollen vom Anfang des dritten Jahrhunderts – die Inschrift wurde über beinahe dreihundert Jahre fortgeführt –, wissen daher, daß die Arvalen gemeinsam mit ausgewählten Söhnen einiger Senatoren speisten, ein archaisches Lied sangen und tanzten; mit Brei gefüllte Tontöpfe wurden als Opfer aus dem Tempel geworfen. Wir wissen nicht, was die Arvalen über ihren Kult dachten; die Anwesenheit der Kinder dürfte einen gewissen Ernst sichergestellt haben. Zudem traf man sich ja nicht nur im Hain am Stadtrand, sondern tafelte gelegentlich auch im Haus des Vorsitzenden oder seines Stellvertreters in dessen Stadtvilla: Die Mitgliedschaft war ein soziales Ereignis und Personen

höchsten Ansehens (und kaiserlicher Gunst) vorbehalten; der Kaiser selbst und die designierten Nachfolger firmierten regelmäßig unter den zwölf Arvalen.

Um es noch deutlicher zu sagen: Nicht das Dabeisein, sondern das Dazugehören war alles. Selten erreichte die Anwesenheit deutlich mehr als fünfzig Prozent der Mitglieder, gelegentlich blieben nur ein oder zwei übrig. Die meisten Staatspriester waren Freizeitpriester; jahrelange Abwesenheit in Militär- oder Verwaltungsfunktionen war dem Priesteramt nicht abträglich.¹⁶ Was zu tun war, wußten die festangestellten Sklaven. Eine Ausbildung zum Arvalen gab es nicht.¹⁷ Ähnliches trifft auf die weiteren "Staatspriesterschaften", die *sacerdotes publici* zu, die Pontifices, Auguren, die "Fünfehnmänner für das Opferwesen", Sodales Augustales und Titii, die Salier, Fetialen usw., allesamt lebenslängliche Ehrenämter. Religiöse Autorität war extrem breit gestreut, nicht hierarchisch koordiniert, eine soziale Substruktion der Führungsschicht, die durch die Lebenslänglichkeit stabile nichtfamiliäre Beziehungen unterhalb der jährlich wechselnden politischen Ämter mit ihren kurzzeitigen Möglichkeiten zu immensem Prestige-Erwerb schuf. Diese Priesterämter förderten kein besonderes Ethos, keine religiösen Extremerlebnisse, aber sie lebten davon, daß diese Form von Religion als natürlicher, für das Gemeinwesen notwendiger Bestandteil anerkannt und ebenso kontinuierlich wie reguliert praktiziert wurde. Noch einmal: Nicht die Untertanen, sondern die Herrschenden benötigten die *theologia civilis*.¹⁸

2.2. Genus mythicon

Während *sacra publica* ihre klar definierten Orte haben, sind Mythen viel beweglicher. Literatur und Theater, Relief und Plastik, Lieder und erzählte Geschichten schaffen dem Mythos weiteste Verbreitung. Die Rede von "dem Mythos" ist allerdings täuschend. Innerhalb der Grenzen von Erzählungen über Götter und Helden und bestimmten genealogischen Wahrscheinlichkeiten war es gerade die inhaltliche Variabilität, die den Mythos so attraktiv machte. Nicht dieselbe Geschichte in immer neuem Schmuck, sondern immer neue Versionen im selben Schmuck verschafften Mythen lebenspraktische Geltung, Aktualität, universelle Anwendbarkeit.¹⁹ Während der Cäsarianer von der Vergottung des Gründerkönigs Romulus erzählte, gruben Anhänger der Oligarchie Versionen aus, nach denen Romulus von Senatoren erschlagen und zerrissen worden sein sollte.²⁰

Aber nicht nur aktuelle politische Anspielungen bildeten die Reflexionsebenen, auf denen Mythen zum Tragen kamen; streng theologisch systematisierende, geschichtsphilosophische oder naturphilosophische Interessen konnten sich ebensogut

16 Siehe die exemplarische Analyse der Arvalen Flavischer Zeit durch SYME 1982. – Zum Verhältnis von priesterlichen und magistratischen Rollen SCHEID 1985.

17 Zur Frage des Religionsunterrichts im vorchristlichen Rom bzw. antiken Polytheismus s. CANKI 1973 bzw. GLADIGOW 1990; 1995.

18 Für konkrete Beispiele siehe RÖPKE 1996b.

19 Allgemein zu Leistungen des Mythos ASSMANN, BURKERT, STOLZ 1982 und BREMMER 1987.

20 Dazu Krämer 1965.

des Mythos bedienen. Der Mythos diene als ein Kommunikationsmedium, als eine Sprache, in der komplexe und neue Inhalte narrativ vermittelt oder visualisiert werden konnten. Als ein solches Bezugssystem hatte er Relevanz über die Grenzen eines Ortes hinaus, unterlag aber in Übersetzungsprozessen oder der Adaption durch lokale Bildproduzenten (Steinmetze, Steinschneider) erheblichen regionalen Veränderungen. Dennoch, als gewaltsam-kriegerischer²¹ oder friedlich-kommerzieller Import konnten Bildwerke bis in die entferntesten Ecken des römischen Reiches die Zentralkultur präsent halten.

Entscheidend war, daß im Rahmen des antiken Polytheismus keine von Spezialisten gepflegte Dogmatik entwickelt wurde, die zum Kanon, zur "Richtschnur"²² der Produktion "mythischer Theologie" geworden wäre. Die Dichter interpretierten keine verbindliche Theologie, sondern produzierten sie.²³

2.3. Genus physicon

Dem beweglichen Mythos gegenüber blieb die Verbreitung philosophischer Reflexion viel beschränkter, auf kleine Schulen und schwer verständliche, oft nicht übersetzte Literatur begrenzt. Nicht das individuelle Schicksal des Menschen, sondern naturallegorische Deutungen der Götter standen zunächst im Vordergrund des Interesses: Hera als Luft, Apollo eigentlich die Sonne usw. Etymologie bildete, stoischer Sprachphilosophie folgend, ein zentrales methodisches Instrument.²⁴ Mythische Bilder konnten als Ausdrucksform solcher Reflexionen dienen – was den Betrachter allerdings vor große Probleme stellte.²⁵ Der Bildung privater Deutungsschemata waren in solchen Bildkompositionen kaum Grenzen gesetzt; im spätrepublikanischen Rom scheinen Cicero und vor allem Varro von größerer Bedeutung gewesen zu sein, wenn wir auch zugleich die engen Grenzen ihrer zeitgenössischen Rezeption beobachten können. Erst mit dem Neuplatonismus wurde ein philosophisches System entwickelt, das sich in der Spätantike zu einer umfassenden Rechtfertigungstheorie religiöser Praxis entwickelte und kosmologische wie soteriologische, aufs individuelle Heil bezügliche Antworten gab, die mit dem traditionellen Kult nicht nur kompatibel waren, sondern ihn auch weiterentwickeln halfen.²⁶

2.4. Defizite der theologia tripartita

Die vorgeführte "dreigeteilte Rede von den Göttern" läßt systematisch Bereiche außer acht, die gerade in der jüngsten Forschungsdiskussion stärker in den Vordergrund treten. Die Rede von antiker Polis-Religion, die die politische und ge-

21 Zum römischen Kunstraub s. Ciceros Reden gegen Verres und PAPE 1975.

22 Zu Kanonbildungen in der römischen Religion CANCIK 1997.

23 Dazu GLADIGOW 1986a; RÜPKE 1998.

24 STEINMETZ 1986; s. a. GALE 1994 für den Epikureer Lukrez.

25 Vgl. SAURON 1994 mit der Rez. von RÜPKE, *Historische Zeitschrift* 265 (1998).

26 Zum Neuplatonismus als der religiösen Grundlage der Spätantike s. RUNIA 1984; GERSON 1990, 185ff.

samtgesellschaftliche Funktion antiker Religion im Sinne der *theologia civilis* betont, übersieht leicht, daß es auch neben den *sacra publica*, den öffentlichen Kulturen, Wichtiges gab. Das betrifft nicht nur Familienkulte und Hausreligion, sondern auch einen weiten Bereich von Kulturen und Religionen, die individuelle Optionen darstellten,²⁷ auch wenn – was häufig geschah – ethnische oder berufliche Identitäten gewisse Präferenzen vorgaben. Auf den Durchschnittsbürger bezogen, lag hier der Schwerpunkt religiöser Aktivitäten, aus diesem Bereich stammt die Masse epigraphischer und archäologischer Zeugnisse individueller Religiosität. Im folgenden sollen unter den Leitfragen Was?, Wo? und Wann? Einblicke in diesen Bereich gegeben werden, der durchaus heterogen ist, aber durch Gemeinsamkeiten in der Formensprache von Kult, sozialer Organisation und – bereits angesprochen – Reflexion als einheitliches System der Religion eines Ortes analysiert werden kann.

3. Grundformen antiker Kulte

Antike Rituale, zumal wenn es mehrere Beteiligte gibt, sind komplexe Rituale. Grundelemente sind Opfer und Gebet, Prozession und Festmahl; eine Lehre von ihrer Kombinatorik fehlt in der Antike wie in der Moderne.²⁸ Im Unterschied etwa zur vedischen Religion Indiens oder dem Jerusalemer Tempel begrenzt das weitgehende Fehlen professioneller Priester das Interesse an zu hoher Komplexität.²⁹ Steigerung wurde eher durch bloße Wiederholung und Erhöhung des Aufwandes erzielt: noch mehr Opfertiere, noch mehr Spieltage, noch mehr Gladiatoren – das gilt für den Bereich öffentlicher Kulte, die durch üppige finanzielle wie personelle Ausstattung Vorbildfunktion wahrnehmen konnten. Im großen und ganzen handelt es sich bei der Formensprache um eine gemeinmediterrane Koine, die die klassischen Kulturen ebenso wie den Vorderen Orient umfaßte. Um Unterschiede deutlich zu machen: Versenkungsoffer spielten eine deutlich geringere Rolle als im nordeuropäischen Raum; Opferdeposite bestehen vor allem aus Votivgaben.³⁰

Mit dem Begriff des Votivs ist ein weiteres wichtiges Element angesprochen: Für den Fall der Erfüllung eines Wunsches wurde der Gottheit eine Gabe versprochen; die Einlösung des Versprechens erfolgte üblicherweise in demonstrativer Form durch Kultakt oder Aufstellung in sakralen Bezirken; die Beigabe von Inschriften, die ebenso den Ruhm des Gottes wie die Frömmigkeit (und den sozialen Status) des Gebers verkünden, ist typisch.³¹ Im Lateinischen ist die Formel *Votum solvit libens merito*, abgekürzt VSLM, geläufig: Der Stifter hat sein Gelübde gern und – für den Gott – verdienstermaßen eingelöst.

Opfer konnten blutig oder unblutig sein; Weihrauchkörner oder Salzkörner in den Herd zu streuen, ist regelmäßiger Hauskult; Brei (*puls*) oder Opferkuchen werden bei manchen Festen auf den Herd gesetzt; Libationen mit Milch oder Wein finden sich vielfach: Die flache Schale (*patera*), aus der die Flüssigkeiten zumeist

27 RIVES 1995; WOOLF 1997.

28 Entsprechende Versuche für die vedische Religion bei STAAL 1986, 1989 u. ö.

29 Siehe Rüpke 1996.

30 Siehe etwa HAYNES 1997.

31 Ausführlich zu diesem gemeinmediterranen Element STRATEN 1981.

ausgegossen werden, gehört zu den geläufigsten Opfergeräten. Auch das blutige, das Tieropfer, beinhaltet unblutige Opfer. Es ist bereits ein komplexes Ritual, das mit einer Prozession der geschmückten Tiere beginnt; da es sich fast immer um Speiseopfer handelt, bei denen die Teilnehmer vom Fleisch essen, spiegelt die Auswahl der Opfertiere die regionale Diät wider, etwa im Verhältnis von Schwein und Rind.³² Für private Opfer kommen natürlich kleinere Tiere eher in Betracht: Schaf und Schwein, auch Ziege oder Geflügel. Fleischmahlzeiten setzen immer ein entsprechendes Opfer voraus; auch in den Schlachthöfen der Großstädte dürften minimale kultische Elemente bewahrt worden sein, ein Haustier tötet man nicht einfach so. Käufliches Fleisch war so gesehen Opferfleisch.

Gleichwohl darf der Moment des Tötens nicht zu sehr dramatisiert werden.³³ Einiges passierte zuvor: unblutige Opfer, dann die *immolatio*, das Bestreuen des Tieres mit *mola salsa*, einer Salzmischung. Einige Haare wurden vom Haupt geschnitten, es gab Flötenmusik. Wichtig ist die Choreographie: Wer durfte wo stehen, war wie weit vom Opferer entfernt? Der eigentliche Tötungsakt wurde zumindest bei größeren Opfern von Spezialisten, den *popae*, vollzogen; ein Rind wurde durch einen Schlag mit einem großen Hammer betäubt, mit einem Seil, das durch einen in den Boden eingelassenen Ring geführt wurde, niedergerissen, erst dann wurden die Halsschlagadern mit einem Dolch geöffnet.³⁴ Öffnen, Prüfung der Eingeweide, Kochen und Braten dauerten Stunden: Erst dann konnte sich das Festmahl anschließen. Ein solches Mahl gehörte zu den meisten Kultakten; man speiste ebenso am Grab eines Verstorbenen³⁵ wie auf dem Marktplatz; für größere Gruppen verlangt das entsprechenden organisatorischen Aufwand.

In den Gebets- oder Liedtexten – nur wenig ist erhalten – wird der göttliche Adressat am deutlichsten, wenn er auch durch Zeit und Ort sowie das Opfertier – im Grundsatz weibliche Opfertiere für weibliche Gottheiten, männliche für männliche – schon näher umschrieben wurde: Nach den Arvalakten wurde das Prinzip strikt durchgeführt. Deutlich wurde dort aber auch etwas anderes: Der Kultakt konnte sich an eine einzelne Gottheit wenden, er konnte aber auch Gruppen bilden, die durch Gebet, ggf. auch entsprechende Opfer angesprochen wurden. Die Konzentration auf einen Gott war im einzelnen Kultakt oder Kult kein Problem, sofern sie nicht zu einer Monopolisierung und umfassenden Diskriminierung anderer Optionen führte.³⁶ Im hymnischen Preis – es gibt entsprechende Zeus- wie Isis-Hymnen – wie in der religionsphilosophischen Reflexion war Monotheismus kein Problem, ja attraktiv: "Alle Götternamen sind nur Namen der einen kosmischen Gottheit" ist eine geläufige Argumentationsfigur.³⁷

32 Siehe KING 1984 für Grenzregionen.

33 Das richtet sich gegen die in Rezeption MEULIS gewonnene Interpretation WALTER BURKERTS (kurz 1984) und GIRARDS (1992); dazu HAMERTON-KELLY 1987.

34 Demonstriert von FLESS 1995, 72f.

35 Siehe FÉVRIER 1977.

36 Zu diesem Problem s. GLADIGOW 1990.

37 Siehe für Isis die ausführliche Diskussion bei VERSNEL 1990.

4. Wo fand Religion statt?

Insofern Religion, soweit wir sie empirisch erfassen können, soziales Handeln ist, stellt sich die Frage nach ihrem Ort. Größe und Ansehen einer Stadt bemaßen sich nicht zuletzt nach Zahl und Pracht ihrer Tempel. Eine Vielzahl von Tempeln unterschiedlicher architektonischer Gestaltung und Einbettung prägten das Stadtbild. Die römische Normalform ist der auf hohem Podium errichtete, nur von der Vorderseite über Stufen zu erreichende rechteckige Tempel, der sich vom klassisch-griechischen Tempelbau erkennbar unterscheidet. Zu einem Tempel gehört immer ein größeres umliegendes Areal, das eigentliche *templum*; das in ihm liegende Gebäude wird korrekt als *aedis*, eigentlich "Haus", angesprochen.

Zentralfunktion des Tempelgebäudes war die Beherbergung eines Götterbildes, einer Statue in der geschlossenen *cella*.³⁸ Obschon die Tempel als Sitzungsgebäude für Vereine, Priesterschaften oder den Senat dienen konnten, waren sie nur eingeschränkt zugänglich. Im Normalfall war der Tempel verschlossen und wurde von einem Tempelwächter nur auf Wunsch geöffnet; gegen entsprechende Gebühren stellte dieser *aedituus* benötigte Materialien (Kranz, Wasser) zur Verfügung oder diente als Cicerone zur Erläuterung der Kunstwerke.³⁹ Nur zu besonderen Gelegenheiten, staatlich angeordneten Bitt- oder Dankfesten (*supplicationes*) wurden sämtliche Tempel fürs Gebet geöffnet.⁴⁰ Nur als Ausnahme wissen wir von einem Tempel, daß er auch nachts beleuchtet wurde – ein Tempel der Mondgöttin Diana.

Tatsächlich war das Aufsuchen eines Tempelinnenraums nur in Ausnahmefällen nötig: Geopfert und gefeiert wurde an einem Altar vor dem Tempel, also im Tempelareal unter freiem Himmel. Zu bedenken ist auch, daß das Spektrum an vorhandenen Tempeln keineswegs systematische Strukturen aufwies: Nicht eine abstrakte Theologie bestimmte das durch Tempel repräsentierte "Pantheon" eines Ortes, sondern die Zufälligkeiten und persönlichen Vorlieben, die zur Stiftung einzelner Tempel führten. In Rom entschieden vor allem die Schlachtgelübde siegreicher Generäle, welche Tempel aus der Kriegsbeute finanziert und damit gebaut wurden.⁴¹

Nur in Ausnahmefällen existierte im römischen Bereich eine Tempelpriesterschaft, die täglichen Kult an einem Tempel sicherstellte. Eine solche Ausnahme waren die Iseen, die Isis-Tempel mit ihren Vollzeit-Priestern. Einen solchen Kult suchte man aber typischerweise nicht gelegentlich (es sei denn für irgendein großes Fest) auf, vielmehr gehörte man einer zugeordneten Gemeinschaft als festes Mitglied an. Dem individuellen gelegentlichen Bedürfnis standen dagegen überregionale "Wallfahrtsheiligtümer" zur Verfügung, vornehmlich Orakel und Heilkulte, die in konkreten Anliegen oder aus touristischem Interesse zum Ziel wurden.⁴²

38 Zu Tempelfunktionen s. STAMBAUGH 1978; zum ortsfesten Kultbild GLADIGOW 1986, 1990a.

39 Siehe die Rahmenhandlung von Varros *Res rusticae* 1. Zu Tempelfinanzien s. a. BODEI GIGLIONI 1977. Zum Tempelpersonal s. in diesem Band den Beitrag von Ulrike Egelhaaf-Gaiser.

40 Zur *supplicatio* umfassend HALKIN 1953; FREYBURGER 1988.

41 PIETILÄ-CASTRÉN 1987; RÜPKE 1990, 259f. S. a. ZIOLKOWSKI 1992.

42 HUNT 1984; allgemeiner BÜTTNER u. a. 1985.

Die durch Tempel konstituierte religiöse Topographie wird durch Haine – Varro beklagt ihr Verschwinden schon in spätrepublikanischer Zeit⁴³ –, freistehende Altäre, Bogen, Grotten und andere sakral markierte Orte (Blitzgräber, die *ficus Ruminalis*) vervollständigt: Orte, an die sich Mythen knüpfen, die aber nur gelegentlich zu Feiern mit größerer Beteiligung der Bevölkerung genutzt wurden. Wichtiger sind die alltäglichen Orte. Man kann zwei konzentrische Kreise ziehen: Für den Hauskult ein Larenaltar und – jedenfalls in alten Adelsfamilien – die Wand-schränke mit den Ahnenbildern im Atrium, beide zu entsprechenden Gelegenheiten geschmückt; in den Mietskasernen (*insulae*) finden sich, wie das Beispiel Ostias zeigt, Lararien in Innenhöfen oder an Stellen, die einen halböffentlichen Charakter tragen.⁴⁴ Für den unmittelbaren Wohnbereich, den eigenen Stadtteil – der zweite Kreis –, sind die Larenschreine, seit Augustus um den Genius des regierenden Kaisers bereichert, zu erwähnen, die *Compitalia*.⁴⁵ Gestaltung und Funktionieren der stadtteilbezogenen Curien und der Argeer-Hütten – vielleicht eher Lagerschuppen als Kultorte – kennen wir nicht. Den genannten beiden Kreisen entsprachen im ländlichen Bereich Hausaltären und die kultisch verehrten, zum Teil um kleine Tempelchen erweiterten Grenzsteine (*termini*) an Gemarkungsgrenzen.

Ein dritter Bereich von Kultorten war nur gelegentlich regional gegliedert, ich meine die Versammlungsräume, die *scholae* – daher unser Wort "Schule" – der fast immer religiös definierten Vereine. Das Vereinswesen spielte schon im hellenistischen Griechenland eine große Rolle; in Rom, wo wir Oberschichtliche Vereine in Form von Priesterschaften bereits kennengelernt haben, waren signifikante Teile zumindest der männlichen erwachsenen Bevölkerung, auch der unfreien, in ihnen organisiert. Vom gemeinsamen Kult und Mahl bis hin zur Absicherung von Bestattung und Totenkult wurden hier soziale Bedürfnisse befriedigt.⁴⁶ Das Spektrum dieser Vereine, die grundsätzlich als Kultvereine organisiert waren, reichte von Berufsverbänden bis hin zu Gruppierungen, in denen der kultische Zweck eindeutig im Vordergrund stand. Zu nennen wären hier die Liber-Vereine (griechisch: Dionysos) und die Mithrasanhänger. Solche Gemeinden waren häufig um ein auch architektonisch aufwendigeres Kultgebäude zentriert, verfügten aber nicht über eine hauptamtliche Priesterschaft: Wenn auch teilweise nur in komplizierten Laufbahnen (Initiationsstufen) erreichbar, waren die Ämter doch aus dem Kreis der Vereinsmitgliedern heraus zu besetzen.⁴⁷

Es ist bezeichnend für das römische Gesellschaftsverständnis, daß im Unterschied zum griechischen Bereich Mysterien verpönt waren. Während dort "Mysterien" als schick betrachtet wurden, man den Besitz eines Geheimnisses vorgab, auch wenn eigentlich alles fast öffentlich ablief,⁴⁸ bot römischen Behörden gerade dieser Gestus Grund für Argwohn. So fehlen im römischen Bereich die

43 CANKI 1986.

44 Siehe die Materialzusammenstellung bei BAKKER 1994, 56-110 (für den Hinweis danke ich Ulrike Egelhaaf-Gaiser).

45 Zu den hier amtierenden Vicomagistri RÜPKE 1998.

46 AUSBÖTTEL 1982; eine umfassende Materialsammlung bietet weiterhin WALTZING 1895-1900.

47 Zum Mithraskult jetzt CLAUSS 1990, 1992.

48 KIPPENBERG, STROUMSA 1995; BURKERT 1995a.

"öffentlichen Mysterien" eines Eleusis oder Samothrake; vergleichbare Kulte gab es, als ordentliche Vereine registriert, nicht minder. Öffentlichkeit mußte ober-schichtliche Öffentlichkeit sein – das macht die *sacra publica* aus; darunter – oder besser: daneben – existierte vieles, was nur einer begrenzten Öffentlichkeit zugänglich war, aber eben nicht als Mysterium firmierte. Grund dieses Nebeneinanders war nicht die "Blutleere", das emotionale oder religiöse "Defizit" der *sacra publica*, sondern die völlig unterschiedliche Ausrichtung und soziale Verankerung von *sacra publica* und *privata*: Die Polis-Religion wurde vor allem von den *sacra publica* mit ihrer gelegentlichen Mobilisierung auch größerer Bevölkerungsteile gebildet; zur Religionsgeschichte eines Ortes in der Gesamtheit seiner Einwohner (*regional religion*) gehörten die *sacra privata* gleichberechtigt hinzu.

Im Hinblick auf die Bevölkerung einer Millionenstadt boten *alle* Kultanlagen nur Minderheiten Raum. Triumphzug, die großen Spiele, vermutlich noch die Saturnalien: solche Gelegenheiten dürften Menschenmassen mobilisiert haben. Ansonsten ging die Mehrzahl der Römer ihrer Arbeit nach, während die Arvalen auf dem Kapitol eine Kuh schlachteten.

5. Wann fand Religion statt?

Unter den klassischen religiösen Institutionen Roms fanden sich kaum Vollzeit-Religiöse: Ausnahmen bilden allein die *Virgines Vestales*, die Jungfrauen der *Vesta*, Mädchen, die im Alter von sechs bis zehn Jahren für dreißig Jahre, *de facto* lebenslänglich, zur zölibatären *Vestalin* gemacht wurden.⁴⁹ Religiöse Profis oberhalb von bloßen Hilfskräften erschienen in Rom mit den *Kybele-* und *Isispriestern*, entwickelten sich dann auch bei den *Christen*; die Spätantike insgesamt scheint durch eine solche Tendenz ausgezeichnet gewesen zu sein. Das ging einher mit der Aufwertung regelmäßigen, gar täglichen Kultes.⁵⁰ Der Normalfall war das nicht.

Der öffentliche Kult der Staatspriesterschaften setzt sich vor allem aus einer Vielzahl jährlich wiederkehrender Daten zusammen, deren dichtes Netz wenigstens ansatzweise im römischen Kalender abgelesen werden kann. Unterhalb der Ebene Jahr gab es von seiten weniger zentraler "Staatspriesterschaften" monatliche Routinerituale (*Kalenden*, *Nonen*, *Iden*, neunter Tag nach den *Iden*), die noch auf den Mondkalender zurückgingen, der sich ja in allen anderen mediterranen Kulturen erhalten hatte.⁵¹ Sakral ähnlich besetzt war die achttägige Woche, die sich aus den Strukturen des alten Mondmonats entwickelt hatte. Monatsanfang und Monatsmitte wie die Spitzentage, die "*Markttag*" (*mundinae*), der römischen Woche dienten auch im privaten Bereich Feiern (etwa Geburtstagsfeiern) oder einem etwas aufwendigeren Essen; Lebenszyklus-Rituale wurden vermutlich auf den Wochenrhythmus abgestimmt.⁵² Seit der frühen Kaiserzeit gab es die Planetenwoche als verbreitete astrologische Orientierung, doch ist mir mit Ausnahme der Juden

49 Dazu CANCIK-LINDEMAIER 1987.

50 NILSSON 1945.

51 RÜPKE 1995.

52 Schon der Abstand von Geburt und Namensgebung nimmt darauf Bezug (siehe BRIND'AMOUR, BRIND'AMOUR 1975; KÖVES-ZULAUF 1990).

und ihrer siebentägigen Woche keine religiöse Gruppierung bekannt, die auf wöchentlicher Basis kultisch aktiv war.⁵³

6. Finanzierung von Religion

Abschließend sind einige Gedanken einer Frage zu widmen, die zunächst ferner zu liegen scheint, für einen Zugriff auf Religion, der Religion nicht primär als gedankliches System, sondern als Handlungssystem begreift, aber Bedeutung besitzt: Was kostete das alles und wer zahlte es?

Die Üppigkeit öffentlichen Kultes beruht nicht zuletzt auf den Ressourcen, die einer erfolgreich expandierenden Gesellschaft zur Verfügung standen. Tempelbau und die Ausrichtung üppiger Feste in religiösem Rahmen zählten zu den wenigen Formen, in denen kriegerische und ökonomische Erfolge einzelner legitimerweise in heimisches Prestige umgesetzt werden konnten.⁵⁴ Daß das vor allem neue Tempel waren, ist einsichtig und macht verständlich, warum am Ende der Republik so viele Tempel in Verfall begriffen waren: Es war Augustus, der der Tempel-Restaurierung ein nähnliches Prestige verlieh und sich die erneuerten Bauten durch die Definition völlig neuer Weihedaten ganz zu eigen machte.

Der langfristige Unterhalt von Kult erfolgte durch die Widmung von Pachterträgen, das gilt für den öffentlichen wie privaten Bereich – und zwar bis in die jüngste Zeit.⁵⁵ Über die Widmung von Kriegsbeute hinaus spielt "privates" Mäzenatentum eine wichtige Rolle, oft als "Liturgien", die zwangsweise mit Magistraturen, wenigstens in republikanischer Zeit durchgängig unbezahlten "Ehrenämtern" (*honores*), verbunden waren. Unterstützt durch einen Zuschuß der Staatskasse mußte der Ädil Spiele veranstalten – und wenn sie nicht luxuriös genug ausfielen, brauchte er auf eine Wahl zum Prätor oder Konsul nicht zu hoffen. Dieser Mechanismus stellte im Normalfall die Infrastruktur hellenistisch-römischer Städte bis in die hohe Kaiserzeit hinein sicher;⁵⁶ erst dann machte sich der Rückzug der Oberschicht auf das Land, eine beginnende Feudalisierung, bemerkbar. In einer Supergrößstadt wie Rom hat das so nicht funktioniert: Die Aufgaben, die die Sicherstellung der Infrastruktur stellte, waren von einzelnen Geldgebern nicht mehr zu lösen, die sich statt dessen ganz auf Prestigeprojekte im Stadtzentrum konzentrierten. Hier konnte erst der Superpatron und Supermäzenat "Kaiser" Abhilfe schaffen.

In den kleinen Vereinen wurden Mitgliedsbeiträge erhoben – Tertullian streicht diese legitime Form der Finanzierung auch für das Christentum heraus⁵⁷–, doch konnte auch hier allein das Eingreifen von Patronen mit Schenkungen und Erbschaften einen hinreichenden "Vereinslebensstandard" gewährleisten.⁵⁸ Im Normalfall bildete dann die Sicherstellung des Totenkultes die Gegenleistung der Begünstigten. Nicht Reichtum als solcher, sondern seine angemessene Verausgabung

53 RÜPKE 1995, 587-592; 1996a.

54 RÜPKE 1995a.

55 Siehe die Beiträge in LIENEMANN 1989.

56 RÜPKE 1995b.

57 Tert. *apol.* 39. S. a. SCHÖLLGEN 1990.

58 Für die christliche Zeit ausführlich PIETRI 1978.

stellten Prestige und langfristig auch die gesellschaftliche Stabilität trotz eklatanter Vermögensunterschiede sicher.⁵⁹

7. Perspektiven der Beschäftigung mit antiker Religion

Antike Großstadtreligion ist keine ernsthafte religiöse Option für die Gegenwart – auch wenn sie das, in modifizierter Form, etwa in der Renaissance als Alternative zum Christentum, bei einzelnen sogar noch im zwanzigsten Jahrhundert gewesen ist. Nicht als neues Angebot auf dem religiösen Markt der Möglichkeiten, sondern als emotionsfrei zu studierender Fall von religiösem Pluralismus ist die Beschäftigung mit der Antike aber auch unter einem ganz auf die Gegenwart gerichteten Interesse wichtig. Ich möchte daher mit einigen Thesen bzw. Überlegungen zur so verstandenen Aktualität der Antike abschließen:

* Religiöser Pluralismus ist, historisch gesehen, eher Regel denn Ausnahme. Das scheinbare Monopol des Christentums im vordem christlichen Abendland verdeckt einen breiten Strom lokaler Variation, bewußten Dissenses und häufig konfliktträchtigen, aber dauerhaften Nebeneinanders verschiedenen Religionen (insbesondere Judentum und Islam).

* Eher normal dürfte auch das Miteinander einer breit gestreuten diffusen Religiosität, die Religion gelegentlich konsumiert und dann eher folkloristisch betreibt, und kleineren Inseln organisierter Religion sein, die sich durch harte organisatorische Kerne oder exklusive Mitgliedschaften auszeichnen. Der Begriff "Säkularisierung" dramatisiert Verluste an organisierter Religion und minimiert zugleich die bleibende Bedeutung diffuser Religiosität.

* Die religiöse Situation antiker Großstädte mahnt zur Vorsicht im Umgang mit der Metapher des religiösen Marktes. Friedliche Konkurrenz existierte, aber vor dem Hintergrund eines Systems öffentlicher Religion, das einen gemeinsamen Plausibilitätshorizont bot. Produktdifferenzierung war daher nur in beschränktem Maße opportun. Ähnliches zeichnet die amerikanische *denominations*-Landschaft aus.

* Finanzierung von Religion über Mitgliedsbeiträge allein war problematisch; das langfristige Funktionieren setzte die Mobilisierung bedeutender Vermögensanteile einzelner voraus. Zugleich entstanden daraus *external benefits*, Vorteile für Außenstehende, die nicht von den Mitgliedern verzehrt werden konnten. Von diesem kulturellen Erbe zehren *wir* noch heute.

Résumé

Sous le forme de religion d'une grande cité, la religion ancienne est caractérisée par une complexité extraordinaire. Un système des rituels publics est important surtout pour les membres de la classe dirigeante qui s'y engagent comme sacerdoes publics par exemple. Ce système est supplementé d'une multitude des activités religieuses, soit des individus, soit des groupes. Sur le niveau intellectuel plu-

59 Zum antiken "Euergetismus" ausführlich VEYNE 1976.

sieurs modèles d'interprétation et de systematisation (mythes, théologies, philosophies) s'ajoutent comme options additionnelles. Il n'est pas possible d'identifier la religion de la polis et l'identité collective.

Bibliographie

- ASSMANN, J.; BURKERT, W.; STOLZ, F. 1982. *Funktionen und Leistungen des Mythos: Drei altorientalische Beispiele*. Orbis biblicus et orientalis 48. Freiburg i.U./Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht. 118 S.
- AUSBÜTTEL, F. M. 1982. *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches*. Frankfurter Althistorische Studien 11. Kallmünz: Laßleben. 130 S.
- BAKKER, J. Th. 1994. *Living and Working with the Gods: Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 AD)*. Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology 12. Amsterdam: gieben. 311 S., 100 Abb.
- BODEI GIGLIONI, G. 1977. "Pecunia fanatica: L'incidenza economica dei templi laziali", *Rivista storica italiana* 89. 33-76.
- BREMMER, J. (Hg.) 1987. *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge. 294 S.
- BRIND'AMOUR, L.; BRIND'AMOUR, P. 1975. "Le Dies Lustricus, les oiseaux de l'aurore et l'Amphidromie", *Latomus* 34. 17-58.
- BROISE, H.; SCHEID, J. 1987. *Recherches archéologiques à la Magliana: Le balneum des frères arvaes*. Roma antica 1. Rome: École française de Rome. 285 S.
- BURKERT, W. 1984. *Die Anthropologie des religiösen Opfers: Die Sakralisierung der Gewalt*. C. F. v. Siemens Stiftung. Themen 40. München: Siemens Stiftung. 52 S.
- BURKERT, W. 1987. "Die antike Stadt als Festgemeinschaft", in: Hugger, P. (Hg.), *Stadt und Fest: Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*. Unterägeri/Stuttgart: W & H/Metzler. 25-44.
- BURKERT, W. 1995. "Der geheime Reiz des Verborgenen: Antike Mysterienkulte", in: Kippenberg, H. G.; Stroumsa, G. G. (Hgg.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden: Brill. 79-100.
- BÜTTNER, M. u. a. (Hgg.) 1985. *Grundfragen der Religionsgeographie: Mit Fallstudien zum Pilgertourismus*. Geographia Religionum 1. Berlin: Reimer. 286 S.
- CANCIK, H. 1973. "Römischer Religionsunterricht in apostolischer Zeit: Ein pastoralgeschichtlicher Versuch zu Statius, Silve V 3,176-184", in: *Wort Gottes in der Zeit: Festschrift für K.H. Schelkle*. Düsseldorf. 181-197.
- CANCIK, H. 1986. "Rome as Sacred Landscape: Varro and the End of Republican Religion in Rome", *Visible Religion* 4/5. 250-265.

- CANCIK, H. 1997. "Kanon, Ritus, Ritual – Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu einem literaturwissenschaftlichen Diskurs", in: Moog-Grünewald, M. (Hg.), *Kanon und Theorie*. Heidelberg: Winter. 1-19.
- CANCIK-LINDEMAIER, H. 1987. "Kultisches Privileg – gesellschaftliche Repression: Das Beispiel der vestalischen Jungfrauen" in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologen-Verbandes, LV Niedersachsen* 37,2. 2-13.
- CLAUSS, M. 1990. *Mithras: Kult und Mysterien*. München: Beck. 215 S.
- CLAUSS, M. 1992. *Cultores Mithrae: Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*. HABES 10. Stuttgart: Steiner. 335 S.
- EISENSTADT, N.; RONIGER, L. 1984. *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press. x, 343 S.
- FÉVRIER, P.-A. 1977. "Kult und Geselligkeit: Überlegungen zum Totenmahl", in: Martin, J.; Quint, B. (Hgg.), *Christentum und antike Gesellschaft*. Wege der Forschung 649. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 358-390.
- FLAIG, E. 1992. *Den Kaiser herausfordern: Die Usurpation im römischen Reich*. Historische Studien 7. Frankfurt a. M.: Campus. 605 S.
- FLAIG, E. 1995. "Entscheidung und Konsens: Zu den Feldern der politischen Kommunikation zwischen Aristokratie und Plebs", in: Jehne, M. (Hg.), *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Historia Einzelschriften 96. Stuttgart: Steiner. 77-127.
- FLESS, F. 1995. *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs: Untersuchungen zur Ikonographie, Funktion und Benennung*. Mainz: Zabern. 123 S., 46 Taf.
- FREYBURGER, G. 1988. "Supplication grecques et supplication romaine", *Latomus* 47. 501-525.
- GALE, M. 1994. *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press. xiv, 260 S.
- GERSON, L. P. 1990. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Philosophy*. London: Routledge. 344 S.
- GIRARD, R. 1992. *Das Heilige und die Gewalt*. ND. Frankfurt a. M.
- GLADIGOW, B. 1986. "Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter: Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion", *Visible Religion* 4/5. 114-133.
- GLADIGOW, B. 1986a. "Mythologie und Theologie: Aussagestufen im griechischen Mythos", in: Stietenron, H. von (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf: Patmos. 70-88.
- GLADIGOW, B. 1990. "XPHEΘAI ΘEOIΣ: Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion" in: Elsas, Ch.; Kippenberg, H. G. (Hgg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift für Carsten Colpe*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 237-251.
- GLADIGOW, B. 1990a. "Epiphanie, Statuette, Kultbild: Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium", *Visible Religion* 7. 98-121; 21 Abb.
- GLADIGOW, B. 1995. "Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen", in: Kippenberg, H. G.; Stroumsa, G. G. (Hgg.), *Secrecy*

- and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden: Brill. 17-35.
- HALKIN, L. 1953. *La supplication d'action de graces chez les Romains*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 128. Paris: Belles Lettres. 136 S.
- HAMERTON-KELLY, R. G. (Hg.) 1987. *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. With an introd. by Burton Mack and a comm. by Renato Rosaldo. Stanford, Ca.: University Press. xiii, 275 S.
- HARMON, D. P. 1988. "The Religious Significance of Games in the Roman Age", in: Raschke, W. J. (Hg.), *The Archaeology of the Olympics: The Olympics and other Festivals in Antiquity*. Madison, WI: University of Wisconsin Press. 236-255.
- HARRIS, W. V. 1990. "On Defining the Political Culture of the Roman Republic: Some Comments on Rosenstein, Williamson, and North", *Classical Philology* 85. 288-293 (responses: 294-8).
- HAYNES, I. 1997. "Religion in the Roman Army: Unifying aspects and regional trends", in: Cancik, H.; Rüpke, J. (Hgg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck. 113-126.
- HÖLKESKAMP, K. J. 1987. *Die Entstehung der Nobilität: Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jhd. v. Chr.* Stuttgart: Steiner. 303 S.
- HUNT, E. D. 1984. "Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire: A Context for the Beginning of Christian Pilgrimage", *Echos du monde classique* 28. 391-417.
- KING, A. 1984. "Animal Bones and the Dietary Identity of Military and Civilian Groups in Roman Britain, Germany and Gaul", in: Blagg, T. F. C.; King, A. C. (Hgg.), *Military and Civilian in Roman Britain: Cultural Relationships in a Frontier Province*. BAR British Series 136. Oxford: BAR. 187-217.
- KIPPENBERG, H. G.; LUCHESI, B. (Hgg.) 1995. *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: diagonal. 293 S.
- KIPPENBERG, H. G.; STROUMSA, G. G. 1995. "Introduction: Secrecy and its Benefits", in: dies. (Hgg.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden: Brill. xiii-xxiv.
- KOLB, F. 1995. *Rom: Die Geschichte der Stadt in der Antike*. München: Beck. 783 S.
- KÖVES-ZULAUF, Th. 1990. *Römische Geburtsriten*. Zetemata 87. München: Beck. 419 S.
- KRÄMER, H. J. 1965. "Die Sage von Romulus und Remus in der lateinischen Literatur.", in: Flashar, H.; Gaiser, K. (Hgg.), *Synusia: Festschrift Wolfgang Schadewaldt*. Pfullingen: Neske. 355-402.
- KÜNZL, E. 1988. *Der römische Triumph: Siegesfeiern im antiken Rom*. München: Beck. 171 S.
- LIEBERG, G. 1982. "Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens", *Rheinisches Museum* 125. 25-53.

- LIENEMANN, W. (Hg.) 1989. *Die Finanzen der Kirche: Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 43. München: Kaiser. 995 S.
- MENSCHING, G. 1959. *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart: Schwab. 409 S.
- NILSSON, M. P. 1945. "Pagan Divine Service in Late Antiquity", *Harvard Theological Review* 38. 63-70.
- NORTH, J. A. 1990. "Politics and Aristocracy in the Roman Republic", *Classical Philology* 85. 277-287.
- PAPE, M. 1975. *Griechische Kunstwerke aus Kriegsbeute und ihre öffentliche Aufstellung in Rom: Von der Eroberung von Syrakus bis in augusteische Zeit*. Diss. Hamburg. 280 S.
- PIETILÄ-CASTRÉN, L. 1987. *Magnificentia publica: The Victory Monuments of the Roman Generals in the Era of the Punic Wars*. Commentationes Humanarum Litterarum 84. Helsinki: Societas scientiarum Fennica. 178 S.
- PIETRI, Ch. 1978. "Evergétisme et richesses ecclésiastique dans l'Italie du IVe à la fin du Ve s.: l'exemple romain", *Ktema* 3. 317-337.
- RIVES, J. B. 1995. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon. xvii, 334 S.
- RUNIA, D. T. (Hg.) 1984. *Plotinus amid Gnostics and Christians*. Papers presented at the Plotinus Symposium held at the Free University, Amsterdam on 25 January 1984. Amsterdam: VU Uitgeverij. 106 S.
- RÜPKE, J. 1990. *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart: Steiner. 312 S.
- RÜPKE, J. 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40. Berlin: de Gruyter. 740 S.
- RÜPKE, J. 1995a. "Wege zum Töten, Wege zum Ruhm: Krieg in der römischen Republik", in: Stietencron, H. von; Rüpke, J. (Hgg.), *Töten im Krieg*. Schriften des Instituts für Historische Anthropologie 6. Freiburg: Alber. 213-240.
- RÜPKE, J. 1995b. "Was kostet Religion in Rom? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom", in: Kippenberg, H. G.; Luchesi, B. (Hgg.), *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: diagonal. 273-287.
- RÜPKE, J. 1996. "Charismatics or professionals? Analyzing religious specialists", *Numen* 43. 241-262.
- RÜPKE, J. 1996a. "Zeitliche Strukturen religiöser Aktivitäten: Historische und gegenwärtige Perspektiven", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 4. 3-18.
- RÜPKE, J. 1996b. "Innovationsmechanismen kultischer Religionen: Sakralrecht im Rom der Republik", in: Cancik, H. (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag 2: Griechische und Römische Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck. 265-285.
- RÜPKE, J. 1998. "Mercur am Ende: Horaz, carm. 1,30", *Hermes* 126, im Druck.
- RÜPKE, J. 1998a. "Les archives des petits collèges: Le cas des vicomagistri", in: Moatti, C. (Hg.), *La mémoire perdue 2: Les archives sacerdotaux*. Paris: Publications de la Sorbonne, im Druck.

- SAURON, G. 1994. *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la république et au début du principat*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 285. Rome: École française. 735 S.
- SCHEID, J. 1985. *Religion et piété à Rome*. Paris: Découverte. 155 S.
- SCHEID, J. 1990. *Romulus et ses frères: Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 275. Rome: École française. 806 S.
- SCHÖLLGEN, G. 1990. "Sportulae: Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101. 1-20.
- STAAL, J. F. 1986. "The Sound of Religion", *Numen* 33. 33-64, 185-224.
- STAAL, J. F. 1989. *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*. Toronto Studies in Religion 4. New York: Lang. xxi, 490 S.
- STAMBAUGH, J. E. 1978. "The Functions of Roman Temples", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16,1. 554-608.
- STEINMETZ, P. 1986. "Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der Alten Stoa", *Rheinisches Museum* 129. 18-30.
- STRATEN, F. T. van 1981. "Gifts for the Gods", in: Versnel, H. S. (Hg.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Studies in Greek and Roman Religion 2. Leiden: Brill. 65-151.
- SYME, R. 1982. *Arval Brethren*. Oxford: Clarendon. 132 S.
- VERSNEL, H. S. 1990. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1: Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. Studies in Greek and Roman Religion 6. Leiden: Brill. xiv, 268 S.
- VEYNE, P. 1976. *Brot und Spiele: Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*. Aus dem Frz. von Klaus Laermann und Hans Richard Brittnacher. Theorie und Gesellschaft 11. Frankfurt a.M./Paris: Campus/Maison des Sciences de l'Homme. 698 S.
- VILLE, G. 1981. *La gladiature en occident des origines à la mort de Domitien*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 245. Rome: École française. 519 S.
- WALLACE-HADRILL, A. 1990. *Patronage in Ancient Society*. Leicester-Nottingham Studies in ancient society 1. London: Routledge. 256 S.
- WALTZING, J.-P. 1895-1900. *Étude sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*. Louvain: Peeters. 4 Bde.
- WIEDEMANN, Th. 1993. *Emperors and Gladiators*. London: Routledge. xvii, 198 S.
- WOOLF, G. 1997. "Polis-Religion and its alternatives in the Roman Provinces", in: Cancik, H.; Rüpke, J. (Hgg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck. 71-84.
- ZIOLKOWSKI, A. 1992. *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*. Saggi di Storia antica 4. Roma: Bretschneider. 341 S.