

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: "Kult auf dem Land: Antik-juristische und modern-religionswissenschaftliche Wahrnehmungen"
Published in: Religion auf dem Lande: Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft. Stuttgart: Steiner Verlag
Volume: Potsdamer alterswissenschaftliche Beiträge; Bd. 28
Year: 2009
Pages: 247 – 261
ISBN: 978-3-515-09347-7

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Kult auf dem Land: Antik-juristische und modern-religionswissenschaftliche Konzepte und Wahrnehmungen*

Jörg Rüpke

1 Wald- und Feldkult

Wenn von antiken polytheistischen Religionen die Rede ist, geht es um städtische Religion. Zumal seit dem Verblässen des Paradigmas der Naturreligionen, die sich an Quellen oder Felsmalen, in Höhlen oder auf Berggipfeln finden ließen, steht die Stadt als Träger, aber auch als Gegenstand antiker Religionen im Zentrum.¹ Die Diskussionen darüber werden durch den Begriff der ‚Polisreligion‘ strukturiert, der antike Religionen als öffentliche, auf ein politisches, typischerweise städtisches Gemeinwesen bezogene Gesamtheit von Kulturen versteht.² Auf die Polis, die antike Stadt werden dann auch Kultstätten jenseits der Stadtmauern bezogen.³ Das schließt Grenzheiligtümer ein; Wallfahrtsstätten stehen unter Umständen über den einzelnen Poleis. Für das übrige bietet sich, fasst man nicht überregionale Strukturen wie ‚Provinzialreligion‘ oder ‚Reichsreligion‘ ins Auge, nur noch eine Restklasse an: Wald- und Feldkult. Der folgende Beitrag will diesem Begriff zunächst wissenschaftsgeschichtlich nachgehen, dann aber vor allem nach der antiken Konzeptualisierung wie rituellen Gestaltung solcher außerstädtischen Kulte fragen und diese als Grundlage der nachantiken Wahrnehmungsgeschichte interpretieren.

Das Begriffspaar von „Wald- und Feldkult“ wurde durch die gleichnamige Arbeit von (JOHANN) WILHELM (EMANUEL) MANNHARDT (1831–1880) populär gemacht. MANNHARDT versteht im Kern den rituellen Umgang mit Wäldern (als einer Vielzahl von Bäumen) und Feldern als Äußerungen eines verbreiteten Glaubens an Vegetationsdämonen.⁴ Im Hintergrund steht einerseits eine animistische Religionstheorie, die Religion als Umgang mit unvollständig personalisierten Geistern, die die Umwelt des Menschen beseelen, versteht. Andererseits steht eine Anthropologie dahinter, die zumal in den wenig gebildeten Schichten eine überzeitliche Konstanz (wissenschaftlich unhaltbarer) religiöser Grundannahmen postuliert. Insbesondere in dem kolonial nur wenig erfolgreichen Deutschland konzentrierte sich

* Dieser Beitrag wurde erstmals im *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47 (2004), 5–15, publiziert und liegt hier in leicht überarbeiteter Form vor.

1 Prononciert RÜPKE 1999.

2 Zur Begriffsgeschichte und Kritik siehe SOURVINOU-INWOOD 1990; BENDLIN 2001.

3 COLE 2000; dies wurde insbesondere von FRANÇOIS DE POLIGNAC dargelegt.

4 MANNHARDT 1904–05; zum Übergang der rituellen Vorstellungen siehe ebd., 155.

diese Forschung statt auf exotische ethnographische Daten (wie in der zeitgleichen angelsächsischen Forschung) auf eigene volkskundliche Daten, wie sie seit GRIMM und insbesondere durch MANNHARDT systematisch bereitgestellt wurden.⁵

Dieses Verfahren wurde bereits von MANNHARDT und in seiner Rezeption durch JAMES G. FRAZER, aber etwa auch von ALBRECHT DIETRICH für die Erhellung antiker Befunde genutzt.⁶ Insbesondere für den deutschsprachigen Raum ist dabei eine besondere Konzentration auf den Wald zu vermerken, die romantische Wurzeln hat⁷ und sich wissenschaftlich bis in die breitangelegten historischen Forschungsprojekte der Nationalsozialisten zum „Wald und Baum in der arisch-germanischen Geistes- und Kulturgeschichte“⁸ oder kulturkontrastive Arbeiten⁹ und forstgeschichtlich in die großen Aufforstungsprojekte, die das Landschaftsbild in Deutschland heute prägen, hinein verfolgen läßt.¹⁰ Aber auch wissenschaftlich hat die Tradition noch bis heute Folgen: Die jüngere Kritik, es habe eine besondere Baumverehrung der Germanen¹¹ nicht gegeben, wird oft mit einem unkritischen Rückgriff auf MANNHARDT und FRAZER bestritten: Eine ästhetisch-animistische Ehrfurcht vor dem Baum wird als anthropologische Konstante formuliert.¹²

Mit dem Verlust an wissenschaftlicher Plausibilität des MANNHARDTSCHEN Vegetationsdämons fehlte dem Begriffspaar von Wald- und Feldkult eine einheitliche Perspektive. Es eignet sich nicht, die religiöse und rituelle Thematisierung landwirtschaftlicher Produktion allgemein darzustellen, da wichtige mediterrane Bereiche wie der Weinbau oder Viehzucht in der Dichotomie des Begriffspaares fehlen.¹³ Im folgenden soll daher ein Perspektivenwechsel versucht und der Blick auf den kultischen Umgang mit Flächen gerichtet und der Wald, genauer: bestimmte Wälder oder Waldbereiche, als Orte von Kult in den Mittelpunkt gestellt werden. Die Untersuchung mutmaßlicher Waldgottheiten läßt auch von religiöser Seite her erkennen, daß der (spät-)antiken Konzeptualisierung die Schärfe des neuzeitlichen deutschen Begriffes von „Wald“ fehlt.

Phänomenologisch umfaßt „Wald“ eine Mehrzahl von Bäumen (*δρῦες*, *arbores*) sowohl den angelegten Park (Garten, *hortus*) wie unzugängliches Gelände (*silva*, *nemus*), sowohl die fruchttragende Baumpflanzung (*arboretum*) wie den lediglich durch Holzeinschlag genutzten Wald (*silva*, *saltus*). In kultischen Kontexten steht der „Hain“ (*ἄλσος*, *lucus*) im Vordergrund; mit diesen Begriffen kann sowohl ein Waldstück wie eine Waldlichtung, aber auch ein kaum bewaldeter offener (wenn

5 Zur Wissenschaftsgeschichte siehe PHILLIPS 1986.

6 FRAZER 1922; DIETRICH 1913. Zur Wirkungsgeschichte FRAZERS siehe BEARD 1993.

7 SCHEID 1993a.

8 JUNGINGER 1999, 254 f.

9 LETTENBAUER 1981; im Ms 1939/43 fertiggestellt.

10 Zur Landschaftsgeschichte siehe KÜSTER 2003.

11 So noch HOMANN 1976.

12 GERLITZ 1992, 41–103; DEMANDT 2002.

13 Siehe etwa das thematische Spektrum in Catos *De agricultura*, dem ältesten römischen Agrarhandbuch; s. a. FLACH 1990.

auch abgegrenzter) Kultplatz bezeichnet werden.¹⁴ Das Nutzungsspektrum von Wald schließt darüber hinaus die auch in Rom zunehmend prestigeträchtige Jagd ein.¹⁵

2 Religiöse Markierung von Flächen

Eine ausgefeilte Systematik unterschiedlicher Bodenkategorien findet sich in römischen Quellen. Varro (ling. 5,33) unterscheidet fünf Arten von Land: *ager Romanus*, *Gabinus*, *peregrinus (pacatus)*, *hosticus*, *incertus*. Die ersten drei Typen unterscheiden sich durch unterschiedliche augurale Praktiken, sind aber selbst nicht rituell, sondern politisch-militärisch konstituiert. Innerhalb des ‚römischen Gebietes‘ können aber Bereiche rituell abgegrenzt werden. Das trifft auf das *pomerium*, das das engere Stadtgebiet Roms umschließt, zu, aber auch andere Geländestücke können präzise markiert und von religiösen Ansprüchen ‚befreit‘ werden.¹⁶ Solche Flächen können durch die *consecratio* in das Eigentum von Gottheiten überführt werden; dieses auch kirchenrechtlich übernommene Verfahren, Flächen direkter menschlicher Nutzung zu entziehen, setzt in Rom voraus, daß es sich zuvor um *ager publicus*, um öffentliche, also nicht in Privateigentum befindliche Flächen gehandelt hat.¹⁷ Für die römischen Haine (*luci*) muß wenigstens teilweise mit dieser Form der Statusänderung gerechnet werden. Wenn die *lex Hortensia* von 287 v. Chr. in einem Eichenhain (*Aesculetum*) auf dem Aventin verabschiedet wurde,¹⁸ muß dieser Ort einen klaren rechtlichen Status gehabt haben. Andererseits darf die Schutzwirkung nicht überschätzt werden. Das Verschwinden zahlreicher stadtrömischer Haine im Laufe der späten Republik¹⁹ ist Folge der faktischen Ausbreitung riesiger adliger Villen, nicht Konsequenz komplizierter ritueller „Herausrufungen“ (*evocationes*) von Göttern aus ihrem Eigentum, wie sie die römische Geschichtsschreibung exemplarisch für den Gott Terminus, der das Feld für den kapitulinischen Iuppiter-Tempel räumen soll, erzählt.²⁰

Der Charakter von öffentlichen Flächen kann nicht nur durch ihren rechtlichen Status und rituelle Grenzziehung, sondern auch durch eine besondere rituelle Behandlung bestimmt sein. Für Attika bezeugt Plutarch (*Coniugalia praecepta* 144a) eine jährliches dreifaches erstes Pflügen: auf dem Skiron, auf dem rarischen Felde bei Eleusis und am Buzygion an Fuße der Athener Akropolis, ein Resultat des komplizierten Wachstums der attischen Sakraltopographie.²¹ Das Getreide von dem an zweiter Stelle genannten Feld wurde zum Backen von Opferkuchen benutzt.²² In Rom erfolgt eine vergleichbare syntaktische Verknüpfung aller Opferhandlungen

14 SCHEID 1993b, 14 f.; NENNINGER 2001, 17–18.

15 SCHNEIDER 1998, bes. 836.

16 *Loca effata et liberata*, siehe Varro ling. 6,53; Serv. Aen. 1,446; 3,463; 4,200; 6,197; Fest. 146,12–17 L.

17 CIPRIANO 1983; RÜPKE 1990, 30–37.

18 So Plin. nat. 16,37.

19 CANCEK 1985–86.

20 Liv. 1, 55,3 f.; zur militärischen „Herausrufung“ von Göttern; siehe Liv. 5, 22 und GUSTAFSSON 2000.

21 DEUBNER 1932; DOWDEN 2000, 90.

22 PAUS. 1, 38,6.

durch den Gebrauch von *mola salsa*, einer Salz-Schrot-Mischung, die von den Virgines Vestales hergestellt wurde;²³ als eine analoge Praxis läßt sich das christliche *fermentum*, die Weitergabe konsekrierter Brotpartikel unter den stadtrömischen Kirchen, verstehen.²⁴ Die Eröffnung der Weinlese durch den Flamen Dialis wird in der Überlieferung nicht mit einem bestimmten Ort verknüpft,²⁵ auch die übrigen den Ackerbau thematisierenden Feste sind nicht erkennbar fest mit bestimmten Produktionsflächen verbunden.

Zu der aufwendigen Rahmung von konsekrierten Flächen durch Portiken oder Mauern bestehen zumal für größere Gebiete Alternativen. Gelegentlich werden Binden (*vittae*) – etwa bei der ‚Gründung‘ des neuen kapitolinischen Iuppitertempels²⁶ – oder (Metall-)Sterne (*stellae*) – nach dem Juristen Ateius Capito für inaugurierte Orte²⁷ – genannt; die übliche Markierung erfolgt aber durch Steine/Steinstelen (*cippi*). Diese markieren das städtische *pomerium*²⁸ ebenso in Rom wie in Capua;²⁹ ähnliche Markierungen wurden für das *auguraculum*, den Beobachtungsort der Auguren in der Kolonie Bantia verwendet.³⁰ Den *termini*, den Grenzsteinen, die auch private Grundstücke markieren, ist ein eigener Kult und ein eigenes Fest, die *Terminalia*, gewidmet.³¹ Der Kult verbindet die Pflege der Steine durch Ölen mit Opfern. Neben solchen punktuellen Markierungen können aber auch Haine als menschlicher Nutzung entzogene Flächen Grenzen markieren.³²

Neben die permanenten Grenzmarkierungen treten Rituale, die die Definition einer Fläche oder der in ihr enthaltenen menschlichen Gruppe mit einer Statuserhöhung verbinden. In griechischen Poleis werden solche Rituale als „Reinigungen“ (κάθαρσις) verstanden, die routinemäßig – etwa in Athen vor der Volksversammlung –, jährlich – der *φαρμακός* in Abdera – oder im Krisenfall – so in Massilia – durchgeführt werden.³³ Das Umkreisen mit Opfertieren oder dem ‚Sündenbock‘ dient dabei ebenso der Bestimmung des zu entlastenden oder aufzuwertenden Objekts wie seinem engen Kontakt mit dem dafür erforderlichen ‚Instrument‘. In Rom werden derartige Rituale als *lustrationes* bezeichnet; für das Wort *lustrare* läßt sich zwar eine Bedeutungsentwicklung aus dem gleichen Wortfeld „reinigen“ (Wurzel **leu-* nicht ausschließen), in den erhaltenen Texten lassen sich aber entsprechende Assoziationen nicht mehr nachweisen.³⁴ Während wir für die gesamte Ritualsequenz auf kurze Erwähnungen oder bildliche Darstellungen (insbesondere für das Umkreisen eines Militärlagers auf die Trajanssäule) angewiesen sind, liefert Catos

23 Fest. 152–153 L; Serv. ecl. 8,82.

24 Zum *Fermentum* kurz PIÉTRI 1983.

25 Varro ling. 6,16.

26 Tac. hist. 4,53,2 f.

27 Bei Fest. 476,26–29 L.

28 Varro ling. 5,143; CIL 6, 1231; ILS 248 = CIL 6, 1232.

29 ILLRP 482 = CIL 10, 3825.

30 TORELLI 1966.

31 Sic. Flacc. agrim. 105,5–19.

32 Frontin. grom. 1,57; Dolabella, grom. 1,302; DOWDEN 2000, 106.

33 Abdera: Kall. Aetia, fr. 90; Massilia: Serv. Aen. 3,57; siehe BURKERT 1977, 137–141, BURKERT 1998; ausführlich GEBHARD 1925; BREMMER 1983.

34 BAUDY 1998, 107–109.

Landwirtschaftsmanual aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. für die Schlußphase des eigentlichen Opfers und des vorbereitenden Gebets eine detaillierte Vorschrift (agric. 141). Es handelt sich dabei um eine *lustratio agri*, ein Umkreisen des gesamten Landguts zu seinem Schutz und zum zukünftigen Gedeihen seiner Bewohner und ihrer tierischen wie pflanzlichen Produkte.³⁵ Adressat des Rituals ist der Gott Mars, dem *suovitaurlia*, ein Opfer aus Schwein, Stier und Schaf (wie auch die Wortbildung erkennen läßt), dargebracht werden – nicht zuletzt aus wirtschaftlichen Gründen handelt es sich dabei um noch zu säugende Jungtiere (*lactantia*).

Die Identifizierung von räumlichen und sozialen (wie produktiven) Strukturen wird in weiteren Umkreisungsritualen noch deutlicher. Neben die *lustratio exercitus*, die Heeres-„musterung“ zu Beginn eines Feldzuges oder bei der Neukonstituierung von Verbänden (und nicht zur „Reinigung“ nach einer Schlacht),³⁶ tritt die *lustratio urbis* im Krisenfall³⁷ beziehungsweise ein vielleicht regelmäßiges *Amburbium* („Um die Stadt herum“).³⁸ Im ländlichen Bereich korrespondieren die *Ambarvalia*, ein Umkreisen des eigenen Grundstücks im Hinblick auf tierisches und pflanzliches Gedeihen.³⁹ In der Intention scheint es hier eine strukturelle Parallele im Kult der *Fratres Arvales*, der „Ackerbrüder“ zu geben.⁴⁰ Der Kult dieser durch Augustus stark aufgewerteten und auf den Kaiserkult ausgerichteten Priesterschaft fand im besonderen im Hain (*lucus*) einer Göttin Dea Dia nahe des fünften Meilensteines der Via Campana westlich von Rom statt. Das aus den inschriftlich, wenn auch nur fragmentarisch erhaltenen umfangreichen Protokollen der Jahre 21 v. Chr. bis 305 n. Chr. (*commentarii*)⁴¹ ersichtliche Ritual ist komplex. Tänze und Opfer von Getreidebrei, die in Tonkrügen in den Hain geworfen werden, verbinden sich mit Pferdewettrennen, Tieropfern und Banketten. Weiträumige Prozessionen fehlen, allerdings findet an manchen Tagen des in der zweiten Maihälfte wandernden Festes der Kult auch in Rom selbst auf dem Kapitol und im Privathaus des Magisters statt. Akzeptiert man die oben genannte Parallele als konzeptuelle Verbindung, ist zu konstatieren, daß in Anbetracht der Größe des landwirtschaftlich bearbeiteten städtischen Umlandes die rituelle Strategie des Umkreisens durch einen punktuellen Grenzkult – der seinerseits nicht eine politisch oder wirtschaftlich reale Grenze kennzeichnet, sondern die Grenze durch einen Hain fingiert – mit klarer ritueller Verbindung zum Zentrum ersetzt.

Die Fortführung von Umkreisungsritualen in die christlich dominierte Spätantike hinein ist durch die noch von Gelasius Ende des 5. Jahrhunderts in Rom beklagten *Lupercalia*⁴² sowie das *lustrale malum* der Anauni nördlich von Trient, das Bischof Vigilius 397 aufgrund des Martyriums von drei Kritikern beklagt,⁴³ bezeugt; die an-

35 BAUDY 1998, 103–125.

36 RÜPKE 1990, 144–146.

37 Lucan. 1,592–604; Tac. ann. 13,24.

38 Das Wort ist allein bei Paul. Fest. 16,9 L belegt, vgl. 5,3–4 L: *amburbiales hostiae*.

39 Z. B. Tib. 2,1; s. a. Verg. georg. 1,343–350; ausführlich BAUDY 1998, 127–212.

40 Dazu umfassend SCHEID 1990.

41 Neuedition durch SCHEID 1998.

42 Coll. Avell. 100; HOLLEMAN 1974.

43 Epist. if = PL 13,549–558, bes.: 553 (2,3): *Quod cum lustrale malum circa fines agrorum cuperent ducere scena ferali, ac sata nascentia tam protererent quam foedarent; Christi quouque germina cal-*

dauernde Plausibilität derartiger raumbezogener Prozessionen erscheint unabhängig von den göttlichen Adressaten und ist damit trotz Kritik an ‚paganen‘ Ritualen auch in christliche Liturgie leicht, etwa in Form von Bittprozessionen, zu integrieren; für Rom selbst ist hier auf die Stationsliturgie zu verweisen.⁴⁴

3 Haine und Wälder als Kultorte

Für die Analyse sakraler Räume bietet die Unterscheidung von Fokus und Areal⁴⁵ ein hilfreiches Instrument. Gerade für sakrale Haine ist die Wechselwirkung zwischen dem Charakter des Ortes insgesamt und rituellen ‚Brenn-‘ oder Kristallisationspunkten zentral. Ersterer setzt sich etwa durch Lieblichkeit oder Abgeschiedenheit oder gar Wildheit von seiner Umgebung ab und bereitet damit Epiphanien oder der ständigen Wohnsitznahme von Gottheiten den Weg. Die Erscheinung oder der Kult kann sich dann aber im Inneren auf eine Quelle, eine Höhle, in seltenen Fällen einen besonderen Baum, aber auch einen Tempelbau konzentrieren. Es ist bezeichnend, daß die Hauptzeugen für eine ästhetisch induzierte religiöse Interpretation solcher Orte geistesgeschichtlich der frühen römischen Prinzipatszeit zuzurechnen sind, Bewohner der Beinahe-Millionen-Stadt Rom, die in der selben Zeit auch eine neue lateinische Bukolik (Land- und Hirtendichtung), eine idyllische Landschaftsmalerei und künstliche Gartenlandschaften hervorbrachten.⁴⁶ Plinius der Ältere wie Seneca der Jüngere, die hier als Vertreter dieser Gruppe zu nennen wären,⁴⁷ verbleiben aber im Rahmen eines entwickelten Polytheismus, der an solchen Orten die besondere Präsenz (großer) Götter sieht, nicht aber die Bäume selbst zu Gottheiten macht oder ihnen selbst Kult zukommen läßt.⁴⁸ Es kann aber nicht genug betont werden, daß derselbe Autor Plinius im sechzehnten Buch seiner *Naturgeschichte* die Bäume allein unter Zweckgesichtspunkten – vom Obstbaum über die Harzgewinnung bis zum Bauholz – abhandelt.

Dichtes Wachstum und angenehmes Klima hängen von der Verfügbarkeit von Wasser ab, entsprechend häufig sind Haine mit Quellen ausgestattet, die ihrerseits besonderer Fokus kultischer Verehrung – zum Beispiel durch das römische Fest der Fontinalia am 13. Oktober, aber auch das ganze Jahr hindurch⁴⁹ – waren. Das Quellwasser konnte für andere kultische Zwecke oder Heilzwecke genutzt werden: So nutzten die Virgines Vestales die Quelle der Camenae, die Quelle der Iuturna auf dem Forum wurde für Heilzwecke genutzt.⁵⁰ Für das kaiserzeitliche Griechenland bezeugt Pausanias ein besonderes Interesse an dem eigentlichen Baumbestand

caturi, luctuosis ornatis coronati, ululato carmine diaboli, diversarum pecorum pompis erectis in Domini aedem vexillis, nuper de sua gente conversum, victimas dare cogebant operibus tenebrarum.
S. a. BAUDY 1998, 197–200 mit weiterer Lit.

44 Ausführlich BALDOVIN 1987.

45 So DOWDEN 2000, 25–29.

46 NENNINGER 2001, 18 weist auf Neros *domus aurea*.

47 Plin. nat. 12,3–5; Sen. epist. 41,1–5.

48 SCHEID 1993b, 17 f.

49 Frontin. aqu. 4,2: *fontium memoria cum sanctitate adhuc exstat et colitur*. Serv. Aen. 7,84.

50 Camenae: Plut. Num. 13; Iuturna: Varro ling. 5,71; s. a. Prop. 4,9,21–70 und Frontin. aqu. 4,3.

von Hainen und kann dabei auf eigenartige Einzelformationen verweisen.⁵¹ Das alte Zeus-Orakel von Dodona entnahm seine göttlichen Botschaften den Geräuschen einer (vermutlich)⁵² Eiche.

Schon für Dodona ist wenigstens für die spätere Zeit von einer einzelnen Eiche in einem ansonsten baumlosen Tempelareal auszugehen. Der Hain der Dea Dia, der uns durch die inschriftlichen Quellen und archäologische Erschließung wohl am besten bekannte Hain des antiken westlichen Mittelmeerraums zeigt eine intensive und komplexe Bebauung, die nicht nur einen Rundtempel, Portiken und eine Rennbahn, sondern in severischer Zeit sogar eine Thermenanlage einschließt.⁵³ Das Muster ist nicht ungewöhnlich: Strabo beschreibt den Ort, an dem die Nemeischen Spiele stattfanden (und entsprechende Einrichtungen voraussetzten) als „Hain“,⁵⁴ umgekehrt wurden Tempelanlagen mit Bäumen bepflanzt.⁵⁵ Die idyllisierende Dichotomie von Hainen als ‚natürlicher‘ Kultstätte und architektonisch gestaltete Götterverehrung, die im Hintergrund mancher Hainbeschreibungen zu stehen scheint, wird weder explizit formuliert noch entspricht sie dem vielfältigen Spektrum auch offener Kultanlagen mit kleineren oder größeren Altären, Schutzdächern für Kultstatuen und regelrechten Tempelbauwerken;⁵⁶ Tempeln selbst sind offene Altäre typischerweise vorgelagert.⁵⁷ Intensiver genutzte Kultstätten unterliegen – nicht zuletzt durch Weihgaben und Schenkungen – einer Tendenz zur immer aufwendigeren architektonischen Gestaltung, die sich mit dem städtischen Repräsentationsbedürfnis verbinden kann.⁵⁸

Im Rahmen der Gesamtgestaltung eines Haines können Bäume die Funktion übernehmen, aus der Einlösung von Gelübden gestiftete Motivgegenstände zu präsentieren, wie sie sonst etwa in Tempelportiken ausgestellt würden.⁵⁹ In lateinischen Quellen wird insbesondere die ‚barbarische‘ Praxis von Kelten und Germanen, Beutewaffen (oder gar getötete Kriegsgefangene) in ihren Waldheiligtümern so zu deponieren, herausgestellt.⁶⁰ In der Dichtung der frühen Kaiserzeit wird eine solche Praxis, Waffen besiegter Gegner – als Vorläufer des Tropaeums – an Eichen (*quercus*) aufzuhängen, auch für die eigene römische Frühgeschichte imaginiert.⁶¹ Das Ritual des Gelübdes ist mehrstufig. Nach dem Bittgebet mit dem Versprechen einer Leistung für die Gottheit – und gegebenenfalls eine inschriftliche Dokumentation dieses Versprechens – schließt es nach der Erfüllung der Bitte mit einem Dankgebet, der Motivgabe und in vielen Fällen wiederum deren Dokumentation. So lassen

51 Z. B. Paus. 8,37,10; siehe DOWDEN 2000, 114 f.

52 Zur Diskussion siehe NILSSON 1967, 425 f.

53 SCHEID und BROISE 1987.

54 Strabo 8, 6,19.

55 Z. B. ILS 5428 = CIL 6, 32455: Bauinschrift der Bewohnerschaft des römischen Mons Oppius; weiteres DOWDEN 2000, 97–101.

56 WISSOWA 1912, 468–471.

57 Dazu RÜPKE 2006, 141–146.

58 Siehe BODEI GIGLIONI 1978; COARELLI 1987.

59 Das ist möglicherweise schon Odyssee 3,273 f. bezeugt, DOWDEN 2000, 115 f.

60 Siehe etwa Tac. ann. 1,61,3; vgl. Schol. Lucan. 1,444.

61 Verg. Aen. 10,423; evtl. 3,286–288; Lucan 1,136–138; Stat. Theb. 2,707–712; zum Tropaion CHARLES-PICARD 1957; RÜPKE 1990, 201 f.

sich Binden (*vittae*) an Bäumen als Dokumentation solcher Gebete verstehen: Ovid parallelisiert sie mit Gedenktäfelchen und Kränzen.⁶² Diese Praxis ist noch im Jahr 392 n. Chr. Gegenstand kaiserlicher Verbote.⁶³

Das zentrale Problem von Hainen, die als Kultstätten benutzt werden, scheint der Schutz vor wirtschaftlicher Nutzung, vor allem also Abholzung gewesen zu sein. Kahlschlag zerstört die Kultstätte als solche – er konnte auch für diesen Zweck eingesetzt werden, wie nicht erst spätantike Zeugnisse belegen: In seinem Bürgerkriegs-epos zeichnet Lucan die Abholzung eines als Kultstätte dienenden Eichenhaines vor Massilia durch Caesar, der so Baumaterial für die Belagerung der Stadt gewinnen will, als dramatisches Schauspiel kulturübergreifender religiöser Scheu – zunächst der Soldaten – und Rücksichtslosigkeit: Caesar legt als erster Hand an.⁶⁴ Mythisches Muster für die fällige Bestrafung des Hainfrevels ist Erysichthon⁶⁵ – ein entsprechender Vorwurf ist auch noch in spätrepublikanischer Zeit ein wirkungsvoller politischer Angriff.⁶⁶ Neben das Verbot des Holzfällens tritt auch das der Weidenutzung.⁶⁷ Das Gesetz eines Haines nahe Spoleto verbietet neben dem Holzeinschlag jegliches Entfernen von Material aus dem Hain, das jährliche Kultdatum ausgenommen.⁶⁸ Nach den Protokollen der Arvalbrüder erzwingt jegliches Einbringen von Eisenwerkzeugen in den Hain der Dea Dia ein Sühnopfer; das gilt nicht nur für das Abschneiden von Holz, sondern auch für das Einmeißeln des Textes auf die Marmortafeln im Heiligtum: Gerade in dem architektonisch aufwendig gestalteten Ort wird so der Haincharakter untermauert.⁶⁹ Geldstrafen für den Kauf von Holz aus geschützten Hainen sichern diese noch in den *Institutiones* Justinians.⁷⁰ Nicht nur die religiöse Dimension, sondern auch die praktischen Probleme von Haingrenzen werden in den westkleinasiatischen ‚Beichtinschriften‘ deutlich, wenn die ‚unwesentlichen‘ Fällung von Bäumen aus Götterhainen betont werden.⁷¹

Einen Extremfall der kultischen Aufwertung und zugleich Schutz eines Hains berichtet Tacitus für einen als Zentralheiligtum dienenden Hain der germanischen Semnonen: Er habe nur gefesselt betreten werden dürfen; wenn jemand gestürzt sei, habe er sich rollend aus dem Hain herausbewegen müssen.⁷²

Neben einzelnen Hinweisen auf eine sehr beschränkte, die Substanz nicht angreifende Nutzung etwa durch das Sammeln von Feuerholz,⁷³ zeigt der lateinische Begriff des *lucar*, daß mit einer sehr viel weitergehenden, wenn auch streng regulier-

62 Ov. met. 8,744 f.

63 CTh 16, 10,12.

64 Lucan. 3,399–452.

65 Kall. hymn. 6,24–117; Ov. met. 8,838–878.

66 Cic. Mil. 85.

67 Z. B. Dittenberger, Syll.³, 984,5; 1157,76; Weidenutzung: ebd. 986,2 f.; weitere Belege NENNINGER 2001, 27.

68 ILS 4911 = CIL 11, 4766: *honce loucom ne qu[i]s violatod neque exvehito neque exferto quod louci siet, neque cedito, nesei quo die res deina ana fiet.*

69 SCHEID 1993a; siehe etwa *Acta arvalia* 48,17–24 (SCHEID 1998).

70 Inst. Iust. 11, 77,1.

71 Siehe etwa Petzl, Nr. 10 und 76; Kauf solcher Bäume: Nr. 9, dasselbe Problem wird in Aug. epist. 46 behandelt.

72 Tac. Germ. 39.

73 LSCG, 148.

ten Nutzung zumindestens fallweise gerechnet werden muß. Der Begriff bezeichnet nach kaiserzeitlichem Sprachgebrauch denjenigen Anteil an der Finanzierung von Spielen (*ludi*), der aus der Staatskasse, dem *Aerarium*, stammte⁷⁴ und als Ertrag von (sakralen) Hainen zu verstehen ist.⁷⁵ Während die Finanzierung von Kult aus den Pächterträgen eigens dafür bestimmter Flächen üblich ist,⁷⁶ wäre hier an eine Direktvermarktung der Holzerträge der (natürlich zu pflegenden) Haine und Waldflächen zu denken oder an zeitweise Verpachtung zu Weidezwecken. Die These LATTES,⁷⁷ das stadtrömische Fest der *Lucaria* des 21. Juli sei ein allgemeines Sühnefest für derartige Eingriffe, hat keine Grundlage in den antiken Quellen; nach Festus wurde das Fest in und für einen Hain gefeiert, der während des gallischen Angriffs zu Beginn des 4. Jahrhunderts v. Chr. als Versteck gedient habe.⁷⁸

4 Waldgottheiten?

Die übliche Wahrnehmung antiker Religiosität scheint die Frage nach der religiösen Thematisierung von Wäldern in Form von Gottheiten nahezulegen. Die griechische Mythologie kennt einen eigenen Typ von Baumnympfen, die Dryaden, sowie die koextensiv mit den von ihnen bewohnten Bäumen lebenden Hamadryaden.⁷⁹ Im Unterschied zu den immer in Gruppen verehrten Nymphen allgemein, spielen beide Typen kultisch keine Rolle. Dasselbe gilt auch für die satyrartigen Fauni sowie den arkadischen Höhlengott Pan und den im vielfach angeglichenen stadtrömischen Faunus.⁸⁰ Über die *Querquetulanae*, „Eichengöttinnen“, wissen wir nichts.⁸¹ Die in Hainen verehrten Gottheiten decken ein breites Spektrum der jeweiligen lokalen Panthea ab, „große“ Gottheiten sind prominent vertreten.

Wie wenig die Vorstellung besonderer Waldgötter (von einer Beseelung oder Vergöttlichung des Waldes oder der Bäume ganz zu schweigen) angemessen ist, zeigt die Gestalt des *Silvanus*, eines im ganzen römischen Reich, mit besonderen Schwerpunkten in Italien und den Balkanprovinzen, verehrten Gottes. Die etymologische Beziehung auf den Wald (*silva*) steht außer jeder Frage. Es lassen sich auch problemlos Belege für die Verehrung in Wäldern, im Zusammenhang mit Wäldern oder von Waldarbeitern beibringen.⁸² Im Gesamt der über eintausendeinhundert bekannten Weihinschriften ist dieser Aspekt aber nicht beherrschend. Wo er um Hilfe und Schutz angerufen wird, hat der Anlaß wenig mit Wald oder auch nur Landwirtschaft zu tun; entsprechende Beinamen sind nicht zahlreich.⁸³

74 CIL 6, 32324,1, ausführlich CAVALLARO 1984.

75 Plut. qu. R. 88; vgl. Paul. Fest. 106,12 L; WISSOWA 1912, 451.

76 RÜPKE 2005, 1457–471.

77 LATTE 1967, 88.

78 Paul. Fest. 106,9–11 L.

79 NILSSON 1967, 246–250.

80 Lucr. 4,580–594; WISSOWA 1912, 210–12.

81 Fest. 314,11–17; vgl. Varro ling. 5,49.

82 Z. B. CIL 5, 815: *sectores materiarum*.

83 DORCEY 1992, 22–32.

Der Befund zeigt einmal mehr, daß die Beschreibung antiker Religionen, und zumal der Religionsgeschichte großer Räume, nicht in der Addition von ‚Kulten‘ einzelner Gottheiten bestehen kann. Schon innerhalb eines Ortes, kann die Verehrung eines Gottes an verschiedenen Kultstätten und durch sehr unterschiedliche soziale Gruppen erfolgen; die Bindung des einzelnen an diesen Kult ist fast nie exklusiv und geht selten über gelegentliches, situationsbedingtes rituelles Engagement hinaus; eine organisatorische Verfestigung der Verehrerschaft ist die Ausnahme, ‚diffuse Religiosität‘ der Regelfall.⁸⁴

5 Antike Polemiken

Trotz der weiten Verbreitung von Hainen in der griechisch-römischen Welt und den vielfältigen Alternativen zum Tempelbau auch in der römischen Kaiserzeit dient die Beschreibung von Hainen als Kultstätten der Exotisierung ethnographischer Berichte. Tacitus‘ *Germania* beschreibt mehrfach germanische Kulthaine;⁸⁵ die dabei genannten Details lassen aber mehrfach Kultbauten vermuten, die der Autor dann bewußt verschwiege. Die Betonung von bildlosem Kult⁸⁶ verstärkt die Tendenz.⁸⁷ Auch auf die Gefahr hin, damit kriegerischen Widerstand auszulösen, werden solche Kultstätten zu Zielen militärischer Zerstörung (wie freilich auch Tempel): Was der britannische Statthalter C. Suetonius Paulinus seit 58 n. Chr. praktizierte,⁸⁸ wurde noch von Claudius Claudianus im *Panegyrikos* auf Stilicho als kulturimperialistisches Programm formuliert.⁸⁹

Die Konzentration christlicher Polemik insbesondere der frühmittelalterlichen Epoche auf den keltisch-germanischen Bereich scheint an die römische Barbarentopik anzuknüpfen: Der spätere *locus classicus*, Bonifatius‘ Fällen einer dem „Iuppiter“ geweihten Eiche (*robor Iovis*) bei Geismar, setzt diese Linie nur weiter fort.⁹⁰ Die breite Rezeption der Polemiken des in Südgallien schreibenden und predigenden Caesarius von Arles in Angriffen gegen germanische Praktiken stellen eine germanische Besonderheit in diesem Punkte zumindest in Frage.⁹¹ Ein gesteigerter Baumkult der Germanen kann nicht länger als ethnographische Tatsache gehandelt werden.

Insbesondere für die frühe Polemik christlicher Theologen ist an eine alttestamentliche Quelle zu denken: Die prophetische Kritik am Baalskult, die neben den „Höhen“ auch „Bäume“ als typischen Kultort nennt.⁹² Diese Kritik ist in zahlreichen Kommentaren präsent; der Gegenstand dieser Kritik wird üblicherweise mit

84 Siehe EDELHAAF-GAISER und SCHÄFER 2002; RÜPKE 2005, 1537–1546.

85 Tac. *Germ.* 9,2; 39 f.; 43,3.

86 Ebd., 43.

87 Ähnlich Lucan. 1,453 f. und 3,399–417 sowie Schol. Bern. Lucan 1,451 f.

88 Z. B. Tac. *ann.* 14,30.

89 Claudian. *Stilich.* 1,228–31; DOWDEN 2000, 101–104.

90 Vita S. Bonifatii 8,22. Vgl. dagegen etwa ägyptische Nachrichten und ‚Siegesepigramme‘: MERKELBACH 1993. Als besonderes keltisches Merkmal erscheint der Baumkult in TERNES und ZINSER 2002.

91 Siehe BOUDRIOT 1928, 38–41.

92 Z. B. Jer 17,2; 2,20; Hos 4,13.

lucus wiedergegeben.⁹³ Die Assoziation ist in der Vernichtung eines Höhen- und Waldkultes durch Benedikt von Nursia in den Dialogen Gregors⁹⁴ ausgezeichnet zu greifen.⁹⁵

Die staatlichen wie kirchlichen Rechtstexte, die sich gegen den Kult *ad arbores* wenden, haben nie eine besondere Form der Naturverehrung im Auge, sondern richten sich jeweils gegen nichtchristlichen Kult insgesamt; im Einzelfall gehen sie auch über das Pagane hinaus.⁹⁶ Das ist im Verbot des Kaisers Theodosius von 392 ebenso zu greifen wie im Kanon 84 des Konzils von Karthago des Jahres 401.⁹⁷

Der Blick auf den erstgenannten Text aus dem *Codex Theodosianus* ist besonders instruktiv, er bildet einen Teil der Sammlung von Normen *De paganis, sacrificiis et templis* (16,10, hier § 12):

IMPPP. THEOD(OSIUS), ARCAD(IUS) ET HONOR(IUS) AAA. AD RUFINUM P(RAEFECTUM) P(RAETORI)O. (1) Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, inponat tura, sarta suspendat. (2) Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit. (3) Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri. (4) Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra inposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit, vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus, vanas imagines, humiliore licet muneris praemio, tamen plena religionis iniuria honorare temptaverit, is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum. (5) Namque omnia loca, quae turis constiterit vapore fumasse, si tamen ea in iure fuisse turificantium probabuntur, fisco nostro adsocianda censemus. (6) Sin vero in templis fanisve publicis aut in aedibus agrisve alienis tale quispiam sacrificandi genus exercere temptaverit, si ignorante domino usurpata constiterit, viginti quinque libras auri multae nomine cogetur inferre, coniventem vero huic sceleri par ac sacrificantem poena retinebit. (7) Quod quidem ita per iudices ac defensores et curiales singularum urbium volumus custodiri, ut ilico per hos comperta in iudicium deferantur, per illos delata plectantur. (8) Si quid autem ii tegendum gratia aut incuria praetermittendum esse crediderint, commotioni iudiciariae subiacebunt; illi vero moniti si vindictam dissimulatione distulerint, triginta librarum auri spendio multabuntur, officiiis

93 S. a. Hieron. comm. in Hos., PL 25,851 und transl. Homiliarum Origenis in Jer. et Ezech., PL 25,686 ff.

94 Greg. dial. 2, 8,10.

95 Vgl. auch Sulp. Sev. vita S. Mart. 13,1 f.; differenzierter: Vita S. Barbati episcopi 1 = MGH SS rer. Lang. 557.

96 Vgl. Paulinus v. Mailand, Vita S. Ambrosii, PL 14,34, der die besondere Wirkmacht des *diabolus* auch über Christen gerade außerhalb der Städte beschreibt.

97 Weitere Quellen: McMULLEN 1997, 197, Anm. 112

quoque eorum damno parili subiugandis. DAT. VI ID. NOV. CONST(ANTINO)P(OLI)
 ARCAD(IO) A. II ET RUFINO CONSS.

Dieser Text kann zunächst als Fortführung der schon in Gesetzen Konstantinischer Zeit erkennbaren, tatsächlich aber viel älteren kaiserlichen Polemik gegen Divination⁹⁸ gelesen werden.⁹⁹ Für diese Interpretation spricht insbesondere Satz 3, der die Norm mit dem Verbot unangemessenen, widernatürlichen Wissens begründet. Diese Verortung des Gesetzes reicht aber nicht aus, seinen Detailreichtum zu erklären. Diese mehrfachen langen Aufzählungen verbotener Kulthandlungen, die sowohl von den Praktiken (1) wie den als Adressaten unterstellten Kultbildern (4) ausgehen, bezwecken vielmehr, eine umfassende Definition des Verbotenen, das gerade nicht auf *einen* Begriff gebracht werden kann. ‚Paganismus‘ oder ein vergleichbarer Begriff steht nicht zur Verfügung, als Konzept wird er aber gerade durch die hier vorgelegte aufzählende Definition entwickelt. Die Verknüpfung mit der alten strafrechtlichen Tradition verbotener Divination leistet rechtstechnisch die Kriminalisierung des gesamten Handlungsspektrums.

Die besondere Intention des Gesetzestextes liegt in der Identifizierung (und eben: Kriminalisierung) nichtöffentlicher Praktiken, auch des „heimlicheren Sühnopfers“ (1) auf dem eigenen (5) wie auf fremdem (6) Grund. Diese Identifizierung ist nicht trivial: Außerhalb einer durch Altäre oder Statuen ausgezeichneten Kultstätte unterscheidet vor allem der Weihrauch das Opfer vom profanen Grillfest.¹⁰⁰ Noch weniger auffällig als das Schlachtfest ist das unblutige Opfer, das Entzünden von Lichtern, das Verbrennen von Weihrauch, das Aufhängen von Kränzen. Auch hier zwingt die konkrete Begründungsnot zu – folgenreichen – Analogien: Der improvisierte Altar oder der bindengeschmückte Baum wird als Indiz der Verehrung von *vanae imagines* (4) gewertet, eine Formulierung, die die Identifizierung der Instrumente mit Symbolen der Adressaten nahelegt. Der Kult zwischen den Bäumen, wie in dieser Text beschreibt, wird in seiner Rezeption zum Baumkult und erfüllt damit das zentrale Kriterium der *idolatria*: das Vorhandensein von Idolen, und zwar nicht nur von hölzernen Götterbildern.¹⁰¹

Die Fortführung der Verbote bis in die Kanones des Mittelalters hinein zeigt, daß „christliche Heidenbekämpfung“¹⁰² den Sachverhalt nicht vollständig beschreibt. Die Praktiken, die verfolgt werden, werden Getauften zugeschrieben. Der zugrundeliegende Konflikt berührt das Verhältnis von öffentlicher und privater Religion, genauer dem Versuch, religiöse Praxis auf öffentliches, in Kirchen ausgeübtes Ritual zu beschränken. Die inkriminierten Praktiken – Opfer, Gebete, Divination im eigenen

98 Siehe FÖGEN 1993.

99 Für die Diskussion dieses Textes danke ich den Kolleginnen und Kollegen am Centre Glotz der Université Paris I/Sorbonne und Ecole Pratique des Hautes Etudes, insbesondere JEAN-MICHEL DAVID und NICOLE BELAYCHE.

100 Siehe § 5 mit der Betonung von *turis ... vapore et turificantium*.

101 Siehe etwa Maximus Taurensis, Sermo 108 (CCL 23,423 = PL 57,733 f.); Passio S. Barbati episcopi, vita 1 (MGH SS rer. Lang. 557): *quasi sollempnem diem sacram colebant arborem, in qua suspendentes corium...* S. a. Vita Amandi Episcopi 1,13 (MGH SS rer. Mer. 5,437): *arbores et ligna pro Deo colerent atque fana vel idola adorarent*.

102 Vgl. NOETHLICHS 1986.

Haus, auf dem eigenen Grundstück, auf improvisierten Altären, an Steinen, Quellen oder *ad arbores* – gehören individuellem oder familiären Kult an, permanente und aufwendige Kulteinrichtungen sind gerade nicht gemeint. Ein solcher Zugriff läßt sich als Christianisierungsstrategie – durch Kultmonopolisierung – beschreiben, insofern wäre die Ausbreitung und organisatorische Durchstrukturierung des Christentums der entscheidende Veränderungsfaktor. Die Beobachtungen DAVID FRANKFURTERS im spätantiken Ägypten zeigen aber, daß es – unabhängig von der spezifischen Geschichte des Christentums – gerade in der großräumigen Struktur des spätantiken Imperium Romanum eine Steigerung des Glaubens an lokale göttliche oder dämonische Kräfte und entsprechend eine gesteigerte rituelle Alltagspraxis im häuslichen Kult gibt.¹⁰³ Da die ausschlaggebenden Parameter grundsätzlich auch auf andere römische Provinzen zutreffen, ist die Möglichkeit einer solchen Entwicklung insgesamt einzubeziehen. Dann spiegelte die spätantike und frühmittelalterliche Polemik eine Konfliktverschärfung wider, die gerade aus dem Zusammentreffen christlicher Kultzentralisierung mit einer Relokalisierung des Religiösen bestünde. Außerstädtischer, außerdörflicher Kult wäre dann ein Bereich religiösen Konflikts, der wenig mit den inhärenten ästhetischen oder natürlichen Qualitäten seiner Kultstätten zu tun hätte. Antiken Polytheismus jenseits städtischer Religion zu erforschen, ist in erster Linie eine historische, keine anthropologische Aufgabe.

Bibliographie

- BALDOVIN, JOHN F. 1987. *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Rom, Orientalia Christiana analecta 228.
- BAUDY, DOROTHEA 1998. *Römische Umgangsriten: Eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten*. Berlin, RVV 43.
- BEARD, MARY 1993. Frazer et ses bois sacrés. In: BROISE und SCHEID 1993, 171–180.
- BENDLIN, ANDREAS 2001. Rituals or Beliefs? 'Religion' and the Religious Life of Rome. *SCI* 20, 191–208.
- BODEI GIGLIONI, GABRIELLA 1978. Pecunia fanatica: L'incidenza economica dei templi laziali. In: COARELLI, FILIPPO (Hg.): *Studi su Praeneste*. Perugia, 3–46.
- BOUDRIOT, WILHELM 1928. *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*. Bonn.
- BREMMER, JAN N. 1983. Scapegoat Rituals in Ancient Greece. *HSCP* 87, 299–320.
- BROISE, HENRI und SCHEID, JOHN (Hg.) 1993. *Les bois sacrés: actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V^e section); Naples, 23 – 25 Novembre 1989*. Bonn, Collection du Centre Jean Bérard 10.
- BURKERT, WALTER 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, Die Religionen der Menschheit 15.
- BURKERT, WALTER 1998. *Kulte des Altertums: Biologische Grundlagen der Religion*. München.
- CANCIK, HUBERT 1985–86. Rome as a Sacral Landscape: Varro and the End of Republican Religion in Rome. *Visible Religion* 4–5, 250–265.

103 FRANKFURTER 1998, 131–144.

- CAVALLARO, MARIA ADELE 1984. *Spese e spettacoli: aspetti economici-strutturali degli spettacoli nella roma giulio-claudia*. Bonn, Antiquitas 1,34.
- CHARLES-PICARD, GILBERT 1957. *Les trophées romains: contribution à l'histoire de la religion et de l'art triomphal de Rome*. Paris, BEFAR 187.
- CIPRIANO, PALMIRA 1983. *Templum*. Rom, Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche 13.
- COARELLI, FILIPPO 1987. *I santuari del Lazio in età repubblicana*. Rom, Studi NIS archeologia 7.
- COLE, SUSAN GUETTEL 2000. Demeter in the Ancient Greek City and the Countryside. In: BUXTON, RICHARD (Hg.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 133–154.
- DEMANDT, ALEXANDER 2002. *Über allen Wipfeln: der Baum in der Kulturgeschichte*. Köln [et al.].
- DEUBNER, LUDWIG 1932. *Attische Feste*. Berlin.
- DIETRICH, ALBRECHT 1913. *Mutter Erde: ein Versuch über die Volksreligion*. Leipzig.
- DORCEY, PETER F. 1992. *The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*. Leiden, Columbia Studies in the Classical Tradition 20.
- DOWDEN, KEN 2000. *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*. London.
- EDELHAAF-GAISER, ULRIKE und SCHÄFER, ALFRED (Hg.) 2002. *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen, STAC 13.
- FLACH, DIETER 1990. *Römische Agrargeschichte*. München, HdA Abt. 3, 9.
- FÖGEN, MARIA THERES 1993. *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. Frankfurt am Main.
- FRANKFURTER, DAVID 1998. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton (NJ).
- FRAZER, JAMES GEORGE 1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York.
- GEBHARD, VIKTOR 1925. *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*. Dissertation, Universität München, München.
- GERLITZ, PETER 1992. *Mein Totem ist zornig: Mensch und Natur in archaischen Kulturen*. Olten.
- GUSTAFSSON, GABRIELLA 2000. *Evocatio Deorum: Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*. Uppsala, Historia religionum 16.
- HOLLEMAN, ALOYSIUS WILHELMUS JOZEF 1974. *Pope Gelasius I and the Lupercalia*. Amsterdam.
- HOMANN, HOLGER 1976. Baumkult. *Reallexikon Germanischer Altertumskunde* 2, 107–110.
- JUNGINGER, HORST 1999. *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft: das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*. Stuttgart.
- KÜSTER, HANSJÖRG 2003. *Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis zur Gegenwart*. München.
- LATTE, KURT 1967. *Römische Religionsgeschichte*. München, HdA Abt. 5, 4.
- LETTENBAUER, WILHELM 1981. *Der Baumkult bei den Slaven: Vergleichende volkskundliche, kultur- u. religionsgeschichtliche Untersuchung*. Neuried, Selecta Slavica 6.
- MANNHARDT, WILHELM 1904–05. *Wald- und Feldkulte*. 2 Bde., Berlin.

- McMULLEN, RAMSEY 1997. *Christianity and Paganism in the 4th to 8th Centuries*. New Haven (CT).
- MERKELBACH, REINHOLD 1993. Ein heiliger Baum der Heiden wird abgehackt. *ZPE* 96, 58.
- NENNINGER, MARCUS 2001. *Die Römer und der Wald: Untersuchungen zum Umgang mit einem Naturraum am Beispiel der römischen Nordwestprovinzen*. Stuttgart, *Geographia historia* 16.
- NILSSON, MARTIN P. 1967. *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, HdA Abt 5, 2,1. München.
- NOETHLICH, KARL LEO 1986. Heidenverfolgung. *RAC* 13, 1149–190.
- PHILLIPS, CHARLES ROBERT 1986. The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A. D. 284. *ANRW* II. 16,3, 2677–2773.
- PIÉTRI, CHARLES 1983. Liturgie, Kultur und Gesellschaft: Das Beispiel Roms in der ausgehenden Antike (4.–5. Jahrhundert). *Concilium* 19, 116–124.
- RÜPKE, JÖRG 1990. *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart.
- RÜPKE, JÖRG 1999. Antike Großstadtreigion. In: BATSCH, CHRISTOPHE, EGELHAUF-GAISER, ULRIKE und STEPPER, RUTH (Hg.): *Zwischen Krise und Alltag: antike Religionen im Mittelmeerraum*. Stuttgart, *PawB* 1, 11–29.
- RÜPKE, JÖRG 2005. *Fasti sacerdotum: Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.* Bd. 3, Stuttgart.
- RÜPKE, JÖRG 2006. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. 2. erg. Aufl., München.
- SCHEID, JOHN 1990. *Romulus et ses frères: le collègue des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Rom, *BEFAR* 275.
- SCHEID, JOHN 1993a. Étude d'un cas: le lucus deae Diae à Rome. In: BROISE und SCHEID 1993, 145–157.
- SCHEID, JOHN 1993b. Lucus, nemus: Qu'est-ce qu'un bois sacré. In: BROISE und SCHEID 1993, 13–20.
- SCHEID, JOHN 1998. *Recherches archéologiques à la Magliana: Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt; les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.–30 ap. J.–C.)*. Rom, *Roma antica* 4.
- SCHEID, JOHN und BROISE, HENRI 1987. *Recherches archéologiques à la Magliana: le balneum des frères arvaies*. Rom, *Roma antica* 1.
- SCHNEIDER, HELMUTH 1998. Jagd. *DNP* 5, 834–36.
- SOURVINOU-INWOOD, CHRISTIANE 1990. What is Polis Religion? In: MURRAY, OSWYN und PRICE, SIMON (Hg.): *The Greek City: From Homer to Alexander*. Oxford, 295–322.
- TERNES, CHARLES MARIE und ZINSER, HARTMUT (Hg.) 2002. *Dieux des Celtes*. Luxemburg, *Études Luxembourgeoises d'histoire et de science des religions* 1.
- TORELLI, MARIO 1966. Un Templum augurale d'età repubblicana a Bantia. *Rendiconti Accademia Nazionale dei Lincei* 8, Nr. 12, 193–315.
- WISSOWA, GEORG 1912. *Religion und Kultus der Römer*. München, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* 5,4.