

# 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: "Religion und Gruppe: Ein religionssoziologischer Versuch zur römischen Antike"  
Published in: Religion im kulturellen Diskurs: Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag  
Berlin: De Gruyter  
Year: 2004  
Pages: 235 - 257  
ISBN: 3-11-017790-0  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783110913316.235>

---

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Religion und Gruppe

## Ein religionssoziologischer Versuch zur römischen Antike

JÖRG RÜPKE

Für die europäische Religionsgeschichte spielt seit der Antike das Vereinsrecht eine besondere Rolle. Das Konzept des *collegium*, von professioneller römischer Rechtsgelehrsamkeit und Rechtssatzung immer weiter ausgefeilt, hat für die Formierung religiöser Organisationen im Einflussbereich römischen Rechts eine kaum zu unterschätzende Bedeutung gehabt, wie jüngst erst wieder Hans G. Kippenberg am Beispiel des frühen Christentums aufgezeigt hat.<sup>1</sup> Wie das öffentliche Recht erlaubt auch das Satzungsrecht der Vereine selbst einen Einblick in die soziale Realität dieser Gruppen, doch muss der Zugriff über das Recht auf formale Gruppen beschränkt bleiben. Daher soll hier der Versuch unternommen werden, mit Hilfe eines soziologisch orientierten Gruppenbegriffs die rechtliche Perspektive zu ergänzen und zu kontextualisieren.

### *1. Ein Beispiel*

Am 19. Mai des Jahres 87 n. Chr. trafen sich in einem Privathaus in Rom fünf namentlich bekannte Männer unterschiedlichen Alters, um miteinander zu speisen. Sie taten das sicher ausgiebig, weil sie sich das leisten konnten, aber auch, weil sie einen hohen Feiertag begingen. Alle fünf waren Verehrer einer agrarischen Gottheit, deren jährliches Fest vier Tage lang recht aufwändig in Rom selbst, aber auch in einem kleinen Heiligtum vor der Stadt begangen wurde. Männer aus unterschiedlichen sozialen Schichten, aber auch Kinder angesehener Familien waren ebenfalls daran beteiligt; vermutlich nahmen sie an dem abendlichen Mahl nicht mehr teil. Zumindest einige der Rituale dürften auch Zuschauer gehabt haben: Ein Gebet auf dem Kapitol, ein

---

1 KIPPENBERG 2002; einen guten Einstieg bieten (wenn auch mit Beiträgen unterschiedlicher Qualität) KLOPPENBORG & WILSON 1996; kurz RÜPKE 2001, 200-207.

kleines Pferdewettrennen dürften wenigstens Zaungäste angelockt haben; da der Termin Monate zuvor bekannt gegeben worden war, könnte sich der ein oder andere den Termin aber auch bewusst freigehalten haben.<sup>2</sup>

Wir wissen einiges über das Ritual, wenig über die Vorstellungen, die sich damit verbanden. Der Kult galt einer einzigen weiblichen Gottheit, auch wenn die Anrufung anderer Gottheiten im Kontext des Kultes üblich war. Gottheit und Kult müssen als altertümlich und ehrwürdig angesehen worden sein; vielleicht gab es nicht einmal ein Kultbild. Die Mitwirkung muss als höchst ehrenvoll gegolten haben: Über die Rituale wurden Protokolle angefertigt, die vor allem die Teilnahme der einzelnen Mitglieder höheren Standes dokumentierten; am Jahresende wurden diese Notizen auf Stein übertragen, so dass zumindest im Heiligtum die Rituale umgeben von Bezeugungen früherer Begehungen ausgeführt wurden.<sup>3</sup> Kaiser, die Mitglieder gewesen waren, wurden durch Statuen geehrt, deren Efeukränze die Zugehörigkeit erkennen ließen.<sup>4</sup>

So ehrenvoll und kulinarisch befriedigend die Mitgliedschaft auch gewesen sein mag: Wir sehen nicht, worin sich die Mitglieder von Nichtmitgliedern unterschieden, noch wie sie selbst darüber dachten. Bei anderen Anlässen sehen wir sie auch Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus verehren und für den Kaiser, Domitian, beten. Auch ein Blick auf ihre Biographien hilft nicht weiter: Der älteste von ihnen, Q. Tillius Sassi, Mitglied seit über zwanzig Jahren, ist völlig unbekannt; andere, L. Maecius Postumus etwa oder C. Antius A. Iulius A. f. Quadratus, waren vermutlich kurz zuvor Prätores gewesen, die beiden anderen, P. Sallustius Blaesus und der Gastgeber C. Iulius Silanus, erreichten wenige Jahre später Suffektkonsulate. So etwas wie Freundschaft dürfte sie verbunden haben: Immerhin trafen sie sich, über viele Jahre hinweg, regelmäßig einige Male im Jahr zum Beten, Opfern und Essen; die Einhaltung der Regeln in der wechselnden Übernahme von Verantwortlichkeiten verlieh der Gruppe hohe Stabilität.<sup>5</sup>

Die Stabilität ist nicht ganz überraschend. Immerhin handelt es sich bei der von mir beschriebenen religiösen Gruppe um eine formale Gruppe, eine expliziten Regeln unterworfenen Vereinigung, nämlich den *Fratres Arvales*, den Arvalbrüdern, denen der Kult der *Bona Dea* oblag. Ich habe diese Information zurückgehalten, um zu verhindern, dass mit dem Klassifizieren als Priesterschaft der – bei aller sozialer Höhenlage – repräsentative Charakter dieser religiösen Gruppenbildung übersehen würde. Und genau diese Repräsentativität will ich behaupten und habe deswegen das Beispiel an den An-

2 *Acta Arvalia* 55,II SCHEID.

3 SCHEID 1990, 66ff. 86-88; zur Intention vgl. BEARD 1985; RÜPKE 2003.

4 S. SCHEID 1990, 159. Gesichert sind Statuen für Trajan und seine Nachfolger; eine Basen-Inschrift für Claudius könnte eine Fälschung des Ligorius sein (*CIL* 6,711).

5 Zum Turnus von Magister-, Promagister- und Flamen-Positionen s. SCHEID 1990a, 214-242; 261f.

fang gestellt: Dieser Typ von religiöser Gruppe, eine überschaubare Zahl von Verehrern einer beliebigen, aber bestimmten Gottheit, findet sich häufig in Rom wie anderen griechisch-römischen Städten des antiken Mittelmeerraums. Selten ist die Quellenlage so gut: Haltbare Quellen zu produzieren ist auch eine Geldfrage. Das Beispiel ist sicher überrepräsentativ: Wer sich näher mit dem etwa von Waltzing aufgearbeiteten und nun von Ausbüttel überarbeiteten Material<sup>6</sup> beschäftigt, lernt schnell, dass der Übergang von Berufs- oder Versicherungsvereinen – Mommsens *collegia funeraticia* – zu religiösen Vereinen fließend ist.<sup>7</sup> Im Vergleich dazu ist die religiöse Motivlage der Dea-Dia-Verehrer überdurchschnittlich klar. Aber wer das Dilemma der Abgrenzung einräumt, räumt auch zugleich ein, dass religiöse Gruppenbildung ein Massenphänomen ist.

## 2. Abgrenzungen

Die Analyse religiöser Gruppenbildungen in der Antike erinnert an die „Modernität“ der komplexen Gesellschaften des antiken Mittelmeerraums – oder das Alter mancher „Charakteristika“ gegenwärtiger Religion. Damit eignet es sich auch, ein Anliegen aufzugreifen, das Andreas Bendlin in seiner Oxforder Dissertation über Religion und soziale Komplexität in der späten römischen Republik formuliert hat: Der Gefahr zu wehren, für die Rekonstruktion antiker Religionsgeschichte Modelle zu übernehmen, die eine auf die Moderne konzentrierte Soziologie für die schnelle Klassifikation antiker Hochkulturen erfunden hat: Das Bild wenig differenzierter, wenn auch stark stratifizierter Gesellschaften, in denen Religion und Politik so eng miteinander verbunden sind, dass sie sich wechselseitig tragen und legitimieren: Religiöse Identität sei dann politische und *vice versa*. „Polisreligion“ heißt das, wenn es von Altertumswissenschaftlern übernommen wird.<sup>8</sup> Es geht mir aber nicht darum, die Theoriedebatte fortzusetzen. Dazu eignet sich auch gerade in diesem Punkt der Gruppenbegriff nicht: Die Übertragbarkeit von Ergebnissen der Erforschung von Gruppen und Gruppendynamik auf große, eventuell sogar staatlich verfasste Gesellschaften konnte bisher nicht plausibel gemacht werden. Vom Gruppenbegriff her können also aus methodischen Gründen keine Aussagen über die Funktion von Religion auf der gesamtgesellschaftlichen

6 WALTZING 1895–1900, AUSBÜTTEL 1982 und nun in der Neubearbeitung von WALTZING.

7 S. MOMMSEN 1843. Zu Problemen der Klassifizierung s.a. KLOPPENBORG 1996.

8 BENDLIN 1998 (Publikation in Vorbereitung). Einige zentrale Thesen finden sich in BENDLIN 2000. Die jüngere Diskussion um Polis-Religion ist insbesondere auf POLIGNAC 1984 (1995a, s.a. 1995) zurückzuführen; kurz BURKERT 1995; COLE 1995; zur Kritik s.a. SOURVINOU-INWOOD 1990; WOOLF 1997.

Ebene getroffen werden. Insofern liegt der hier erbrachte Beitrag zur Diskussion um Polisreligion allein darin, das weite Spektrum religiöser Gruppenbildungen und religiöser Funktionen *unterhalb* dieser Ebene vorzuführen und damit der Überprivilegierung der politischen und gesamtgesellschaftlichen Ebene für die Interpretation antiker (und anderer historischer) Religionen entgegenzuwirken.

Der Begriff der Gruppe ist ein soziologisches Konzept, das relativ einfach empirisch einzusetzen ist: Eine Gruppe ist zu verstehen als eine begrenzte Anzahl von Menschen, die miteinander kommunizieren und dadurch aufeinander einwirken; dieses Gemeinschaftshandeln weist ein Minimum an Regelmäßigkeit und Dauerhaftigkeit auf.<sup>9</sup> Demgegenüber ist der Begriff der *Identität*, den ich referierend schon verwendet habe, ein primär psychologisches Konzept, das aus der Frage nach der individuellen Verarbeitung von Selbst- und Fremdbildern in einer zunehmend komplexen Welt entstanden ist.<sup>10</sup> Wo es ernsthaft entfaltet wird, gewinnt es Nuancen, die in einer quellenarmen Epoche wie der Antike regelmäßig zu nicht mehr beantwortbaren Fragen führen. Das gilt auch für die analoge Formulierung kollektiver Identitäten.<sup>11</sup> Werden Letztere aber nur in lockerer Form verwendet, ist die Frage der Verifizierung vollständig auf beobachtbares Gruppenhandeln zurückverwiesen – und das lässt sich dann mit Begriffen wie *in-group* und *out-group*, der Zuschreibung von Selbst- und Fremdmerkmalen, wesentlich klarer fassen.<sup>12</sup>

Eine zweite Abgrenzung schließt sich an. Wenn wir von erhaltenen Quellen ausgehen, stellt den häufigsten Typ altmediterranen religiösen Handelns das Gelübde und die dieses Versprechen einlösende Motivgabe dar. Zu Tausenden, ja Zehntausenden sind – in der Regel schriftlose – Zeugnisse dieser vielerorts rund um das Mittelmeer verbreiteten und auch weit darüber hinaus nachweisbaren religiösen Praxis gefunden worden. Für Italien bemüht sich eine eigene Reihe, das *Corpus delle stipi votive*, um eine Dokumentation der Funde.<sup>13</sup> Auch wenn der typische Fundkontext Gruben sind, in der – vielleicht nach einer gewissen Ausstellungszeit im Heiligtum – Massen von Motivgaben, kleine Tonstatuetten beispielsweise, zusammenliegen – die

---

9 Ich folge hier KEHRER (1993), der seinen ausgezeichneten Überblick über soziologische Gruppenforschung mit dem Versuch religionswissenschaftlicher Hypothesenbildung verbindet und damit interessante Forschungsperspektiven eröffnet hat. In der jüngsten Forschung sind Funktionen religiöser Gruppen vor allem in *rational-choice*-Analysen religiösen Verhaltens thematisiert worden (ausgehend von BECKFORD 1973).

10 Kurz ESTEL 1993.

11 In unterschiedlicher Weise wird der Identitätsbegriff von STRATEN 1993 und GLADIGOW 1994 für die antike Religionsgeschichte aufgegriffen.

12 Das gilt besonders dort, wo der Identitätsbegriff mit dem Begriff der Alterität gepaart wird, z.B. in VOGT-SPIRA 1999.

13 Z.B. COMELLA & STEFANI 1990; PAUTASSO 1994; COSTANTINI 1995. S.a. BOUMA 1996.

Archäologie spricht hier von *favissae* –, handelt es sich doch nach dem heutigen Stand der Interpretation um eine hochindividuelle Kultpraxis. „Persönliche (Krisen-) Religion“ scheint den Befund am besten zu treffen.<sup>14</sup> Ob es dabei gleichwohl überindividuelle Faktoren gab, die (jenseits von lokalen Kulttraditionen) die anscheinend individuelle Entscheidung prägten – gruppenbezogene Rhythmen beispielsweise oder stellvertretende Fürbitte, wie sie auf der Ebene von Familien mehrfach nachweisbar ist –, darüber lässt die Quellenlage bislang keine Aufschlüsse zu.<sup>15</sup> Genannt sei diese Form religiöser Praxis nur, weil sie unterhalb von Gruppenreligion ein wichtiges Stratum antiker Religionen darstellt, das durch die folgenden Überlegungen völlig übergangen wird. Weil sich möglicherweise in dieser Form persönlicher Religion die religiöse Kompetenz einzelner in einem polytheistischen Rahmen in besonderer Weise konkretisiert, sei auf dieses Defizit wenigstens hingewiesen.

Da gerade religiöse Gruppenbildung eine sehr moderne, heute dominierende Facette von Religion zu sein scheint, ist noch eine weitere Bemerkung wichtig. Religionsausübung in Gruppen scheint auf den ersten Blick zu den Formen „organisierter Religion“ zu rechnen, also der Bildung – und sei es lockerer – religiöser Organisationen, deren Grenzen sich anhand des Kriteriums Mitgliedschaft bestimmen lassen. Das ist zwar in der ehemals bikonfessionellen, zunehmend sogar multireligiösen Mitte Europas eine überaus plausible Beschreibung von Religion überhaupt, aber historisch kaum der Regelfall. Vermutlich häufiger ist eher „diffuse Religiosität“,<sup>16</sup> eine religiöse Praxis, die nicht weniger intensiv sein muss, aber aus religiösen Handlungen in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten besteht und sich nur punktuell und wechselnd mit den – in der römischen Antike nur schwach ausgeprägten – organisatorischen Kernen von Heiligtümern verknüpft. Die monopolisierende Gemeindebildung um einen oder wenige Spezialisten, „Seelsorger“, um mit Max Weber zu sprechen, bildet nicht den Regelfall. Die Unterscheidung von formaler und informeller Gruppe erlaubt es, wie zu zeigen sein wird, über die Trennung organisierter und diffuser Religion hinauszukommen.

---

14 Siehe RÜPKE 2001, 154-164.

15 Den besten Überblick über Formen und Interpretationsprobleme gibt STRATEN 1981.

16 Zur Differenzierung KEHRER 1982.

### 3. Primärgruppenreligion

Dass die antike Familie, und ich beziehe mich erneut vor allem auf römische Strukturen,<sup>17</sup> die wichtigste Sozialisationsinstanz antiker Gesellschaften und damit primäre Gruppe ist,<sup>18</sup> kann und soll nicht bestritten werden. Das gilt auch, wenn festzuhalten ist, dass sie weder in der Beziehungsstruktur der zu ihr Gehörenden noch in der emotionalen Qualität dieser Beziehungen dem Bild der bürgerlicher Kleinfamilie entspricht, das als Norm noch immer große Bedeutung besitzt. Auch als Sozialisationsinstanz für religiöses Wissen darf man die in einer organisationskritischen Linie protestantischen Denkens vorgenommene Betonung der Familie – die erst sehr viel später auch katholischerseits aufgenommen wurde – nicht zum historischen Maßstab machen. Die schon antike,<sup>19</sup> besonders seit dem neunzehnten Jahrhundert verbreitete und noch von Kurt Latte fortgeführte Sicht der Familie als genetische und funktionale Keimzelle von Gesellschaften und Religionen<sup>20</sup> beruht auf der Herleitung von Religion aus dem Ahnenkult und der Sentimentalisierung eines zunehmend isolierten Familien-Binnenraums, dem auch die (in ihrer Form durchaus instabilen) Familienfeste als modernes Phänomen angehören. Hauskult bildet aber häufig nur öffentliche Rituale auf der Basis einer diffusen Religiosität defizitär ab; spezifische Traditionen gehören eher höheren verwandtschaftlichen oder lokalen Ebenen an; auch individuelle Lebenszyklusrituale werden über die Familie hinaus gefeiert.<sup>21</sup>

Was im römischen Hauskult tatsächlich, statistisch geschah, wissen wir nicht. Das Fehlen fester Kulteinrichtungen in einer Vielzahl von Wohnungen in Ostia<sup>22</sup> und die einschlägigen Bemerkungen des älteren Cato, insbesondere in *De agricultura*,<sup>23</sup> verbieten es, die Frequenz häuslicher Kulthandlungen in der Breite der Bevölkerung zu überschätzen. Die wenigen diesem Thema gewidmeten Untersuchungen sind für die Beantwortung dieser Frage nur begrenzt hilfreich, da sie es sich zur Aufgabe machen, gerade aus ganz verstreuten und vereinzelt Zeugnissen ein zusammenhängendes Bild einer idealen

17 S. etwa B. RAWSON 1986; GARDNER & WIEDEMANN 1991; DIXON 1992; kurz HÖLKESKAMP 2003.

18 Die Differenzierung stammt von COOLEY 1909.

19 Augustinus, *De civitate dei* 15,16.

20 LATTE 1960.

21 Vgl. dagegen den redaktionell erstellten Artikel „Familie (religionswissenschaftlich)“ (H. BÜRKLE) im *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zu römischen „Familienfesten“ s. HARMON 1978.

22 S. BAKKER 1994.

23 Cato, *agr.* 143.

Praxis zu entwerfen.<sup>24</sup> Alle weiteren Überlegungen müssen sich demnach auf Sekundärgruppen konzentrieren.<sup>25</sup>

#### 4. Religiöse Gruppenbildung in der römischen Republik

Im Folgenden seien wenigstens einige religiöse Gruppen der Stadt Rom, von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, kurz vorgestellt, um Beobachtungen für eine Analyse mit dem Gruppenbegriff zu sammeln.

##### 4.1 Collegia sacerdotum

Geht man von dem Begriff der *collegia* aus, drängen sich – nochmals – Priesterschaften, *collegia sacerdotum*, in den Vordergrund. Ich habe an anderer Stelle<sup>26</sup> versucht, eine solche Deutung stadtrömischer „Staatspriesterschaften“ ausführlich zu begründen. Die wichtigsten Argumente: Für die durch Kooptation, also Selbstergänzung hergestellte Mitgliedschaft ist nicht irgendeine Art von Qualifikation die Voraussetzung, sondern das Fehlen von Animositäten gegenüber einem der vorhandenen Mitglieder.<sup>27</sup> Die zeitlich und finanziell aufwändigsten Aktivitäten bestehen in der reihum gehenden Ausrichtung von üppigen Festmählern für die übrigen Kollegiumsmitglieder; mit einer solchen Aktivität, der *cena aditialis*, dem Amtsantrittsessen, führt sich auch ein „Neuer“ in den Kreis ein. Die klassische Gruppengröße der Priesterschaften bis in Sullanische Zeit waren neun Personen, eben jene Zahl, die Varro als Obergrenze für Trinkgelage nennt, eben jene Zahl, die das Standardtriklinium aufnimmt.<sup>28</sup> Duoviri und Decemviri, die übliche Größe anderer politischer Gremien, erfüllen diese Bedingungen nicht; hieran lässt sich auch die Sonderstellung der Hüter der sibyllinischen Bücher ablesen. Im übrigen waren politische Kollegien normalerweise auf ein Jahr gewählt, keine lebenslängliche Gruppe wie die *sacerdotes*.

Es geht bei dieser Klassifikation weniger darum, ein völlig neues Bild religiöser Organisation in Rom zu zeichnen – obwohl es durchaus interessant wäre, das Fehlen von Hierarchien zwischen den Priesterschaften, das Fehlen von festen Amtslokalen und die Vielzahl solcher Gruppen von Freizeitpriestern weiterzuverfolgen. Aber die Interpretation der Priesterschaften nicht nur

---

24 S. etwa DE MARCHI 1896.

25 Vgl. dazu DE MARCHI 1903, 75-170. Diesem Abschnitt über die *collegia* wird ein langes Kapitel über Gentilkult vorangestellt.

26 RÜPKE 2002a; s.a. die weiteren Beiträge in EDELHAAF-GAISER & SCHÄFER 2002.

27 Cicero, *Ad familiares* 3,10,9.

28 Varro, *Menippeische Satiren* 333 = Gellius 13,11; RÜPKE 1998a.

als Instrumente einer öffentlichen (und öffentlich finanzierten) Religion (*sacra publica*), sondern als religiöse Gruppenbildungen Oberschichtlicher Religion erschließt für die Analyse eine Vielzahl vergleichsweise reicher Quellen, die Aufschluss über die Aktivitäten und Strukturen von Priesterkollegien geben.

#### 4.2 Mutitationes

Auch das zweite Beispiel verbleibt in der Oberschicht. Im Zuge der zahlreichen religiösen Unterstützungsmaßnahmen während des Zweiten Punischen Krieges wurde auch die Etablierung eines Kultes der Cybele, der Mater deum magna Idaea, der „großen Göttermutter vom Ida“, beschlossen. Die Kultüberführung verbindet sich in späteren Erzählungen einerseits mit der Ankunft phrygischer Priester, die sich selbst kastrierten, weswegen römische Bürger von diesem Amt ausgeschlossen waren, andererseits mit der Dramatisierung durch die Legende von der Frau oder Vestalin Claudia, die ihre Reinheit durch das Wiederflottmachen des aufgelaufenen Transportschiffes mit der Kultstatue beweist.<sup>29</sup>

Aus antiquarischen Quellen erfahren wir aber von einer weiteren, ganz anders gelagerten Reaktion. In den von Verrius Flaccus redigierten *Fasti Praenestini* wie bei Gellius lesen wir, dass aus Anlass der Einführung der Kybele unter den Patriziern wechselseitige Einladungen institutionalisiert wurden.<sup>30</sup> Das kann man umformulieren: Es bildeten sich Gruppen für den Kult der Mater magna, deren Mitglieder sich wechselseitig einluden. Die Quelle bezeugt keinen dichteren als einen jährlichen Rhythmus – eben ein- oder mehrmals an den Festtagen Megalensia –, aber das wäre kein formidabler Unterschied zu anderen Gruppen. Das Vertrauen in die langfristige Reziprozität und die Liquidität der Beteiligten machen in diesen informellen Gruppen Mitgliedsbeiträge und Kassenführung zum Zwecke dieser Festmahlzeiten überflüssig.

#### 4.3 Bacchanalia

Die Bacchanalia, die Bildung dionysischer Vereine, muss spätestens im Laufe des dritten Jahrhunderts v. Chr. zu einer geläufigen Facette der Religion in italischen Städten geworden sein.<sup>31</sup> Ihre Verfolgung und Unterdrückung im Jahr 186 v. Chr. zählt für uns zu den Grunddaten römischer Religionsge-

29 Ovid, *Libri fastorum* 4,245-338; dazu BREMMER 1987. Zu den Galli s. GRAILLOT 1912, 226ff.; GIAMMARCO RAZZANO 1982.

30 F. Praen. 4. April = *Inscr. It.* 13,2,127; Gell. 18,2,11.

31 S. WISEMAN 2000.

schichte. Diese Bewertung verdankt sich vor allem einem Überlieferungszufall, der die ausführliche Erzählung eines römischen Geschichtsschreibers, des Livius, durch den Fund einer Bronzekopie des zentralen Senatsbeschlusses, also eines zeitgenössischen Dokumentes, sicherte.<sup>32</sup> Denkt man an die Philosophen-, Juden-, Astrologen- und Isisvertreibungen der Folgezeit, muss man sich allerdings die Frage stellen, ob gerade dieses Ereignis des beginnenden zweiten Jahrhunderts v. Chr. die römische Wahrnehmung religiöser Gruppen so prägte (oder traumatisierte), dass selbst die Auseinandersetzung mit den Christen vor dieser Folie wahrgenommen wurde.<sup>33</sup>

Livius widmet der Aufdeckung und Niederschlagung der von ihm als „Verschwörung“ gedeuteten religiösen Bewegung einen substantziellen Teil des 39. Buches seines Geschichtswerkes.<sup>34</sup> Unter den zahlreichen Details, die Livius als auktorialer Erzähler oder in Form von Berichten oder direkten Reden mitteilt, seien nur wenige hervorgehoben. Zu verzichten ist auf das Referat all der Stereotypen, die noch heute das Bild neuer und fremder Religionen prägen – von deviantem Sexualverhalten bis zur missbräuchlichen Werbung Jugendlicher und der Erzeugung psychischen Drucks, der ein freiwilliges Ausscheiden verunmöglicht. Wichtig ist, dass sich die Kritik nie gegen den Gott, Liber/Dionysos, richtet, der selbst zum Vorwand von Verbrechen, also missbraucht werde.<sup>35</sup> Weiterhin verbindet die Betroffenen nichts als verwandtschaftliche Beziehungen und illegitime emotionale Bindungen, es gibt weder eine ethnische oder soziale Basis gemeinsamer Interessen. Und schließlich: Nicht die bloße Gruppenbildung, sondern Organisationsgrad und -größe geben schließlich Anlass zur Verfolgung. Angeblich soll man sich ursprünglich mit drei jährlichen Treffen begnügt haben.<sup>36</sup>

Entsprechend fällt auch die langfristige Reaktion des Senats nach der Niederschlagung aus: Die Neugenehmigung für die Einrichtung dionysischer Kult kann beantragt werden, wenn auf gemeinsame Kassenführung und Arbeitsteilung durch die Benennung von *sacerdotes* verzichtet und eine geringe Größe (fünf weitere Teilnehmer) nicht überschritten wird.<sup>37</sup> Die Beschränkung der Personenzahl auf eine solche Größe ist singulär; die bekannten Größen antiker Vereine in Italien liegen deutlich darüber und führen auf Durchschnittswerte von fünfzig bis zu wenigen hundert Personen.<sup>38</sup> Das Vereinsrecht kannte lediglich eine fixe Untergrenze: *Tres faciunt collegium*.<sup>39</sup> Da

32 Ausführlich zur Quellenlage und zum Sachverhalt PAILLER 1988; s.a. MONTANARI 1988; GRUEN 1990, 34ff.; BAUMAN 1990; CANKIK-LINDEMAIER 1996.

33 So die These von NAGY 2001, 2002. Zur Kritik der wissenschaftlichen Rezeption des Livianischen Textes s.a. FRATEANTONIO 1997.

34 Liv. 39,8-19.

35 Liv. 39,16,7: *ubi deorum numen praetenditur sceleribus*.

36 Liv. 39,13,8.

37 Liv. 39,18,9.

38 Kurz BOLLMANN 1998, 30f.; ausführlicher AUSBÜTTEL 1982.

39 Dig. 50,16,85.

zumindest in republikanischer Zeit vereinseigene Bauten sehr selten sind, fanden Treffen in öffentlichen Gebäuden (Tempeln), Gaststätten oder in privaten Räumlichkeiten statt.<sup>40</sup> Daraus ergeben sich ebenso natürliche Grenzen in der sich versammelnden Personenzahl wie in der Überwachbarkeit solcher Normen. Wesentlich spätere Regelungen über maximal monatliche Erhebung von Mitgliedsbeiträgen, denen noch Tertullian seine Darstellung christlicher Kollektenpraxis anpasst, lassen zudem Beschränkungen in der finanziellen Ausstattung erkennen.<sup>41</sup> Erst unter Marc Aurel erhielten Vereine das Recht, testamentarische Zuwendungen zu empfangen und Sklaven freizulassen – die wichtigste Konsequenz formalen Eigentums an ihnen.<sup>42</sup>

## 5. Kaiserzeitliche Gruppen

### 5.1 Mithras

Um eine angemessene Basis zu erhalten, ist es notwendig, den Blick auch auf die Kaiserzeit und die noch einmal gesteigerte Mobilität und ethnische Vielfalt zu richten. Ein erstes Beispiel liefert der Kult des Mithras, der sich in Rom und von Rom aus seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert n. Chr. ausbreitete.<sup>43</sup> Soziologisch handelt es sich dabei um eine religiöse Gruppenbildung, die ausschließlich Männer gehobener Funktionen (wenn auch teilweise aus der Sklaven- und Freigelassenenschicht) zusammenführte und eine gewisse Attraktivität für Angehörige der Verwaltung und des Militärs besaß. Sie trafen sich in Räumen, die im wesentlichen mit durchgehenden Liegebänken an den Langseiten und einem Kultbild mit Altar bzw. einem Altar mit entsprechendem Relief, der an der dem Eingang gegenüberliegenden Schmalseite aufgestellt wurde, eingerichtet waren. Diese Räume fassten nur wenige Dutzend Menschen, auch in den größten Räumen fanden keine einhundert Personen Platz.<sup>44</sup>

Charakteristisch ist das Fehlen natürlicher Lichtquellen, nur in Einzelfällen gab es kleine Öffnungen in den Wänden, die Tageslicht in gezielten Strahlenbündeln einließen; dazu passt, dass manche Reliefs eine künstliche

40 BOLLMANN 1998, 157-163.

41 Tertullian, *Apologia* 39,5: *modicam unusquisque stipem menstrua die vel cum velit [...]*.

42 BOLLMANN 1998, 170.

43 Zur Expansionsgeschichte ausführlich MERKELBACH 1984; seine These eines italischen (und nicht kleinasiatischen) Ursprungs der römischen Mithrasmysterien ist nicht unwidersprochen geblieben.

44 Siehe CLAUSS 1990, 51f. Eine Mitgliederliste aus Virunum: *Année épigraphique* 1994, 1334.

Beleuchtung von hinten zuließen. Vielfach befanden sich diese Örtlichkeiten in Rom in bestehenden Kellern oder innenliegenden Räumen beziehungsweise wurden bei Neuanlagen entsprechend in die Erde eingelassen. Es überrascht nicht, dass Anhänger von diesen Versammlungslokalen als „Höhlen“ sprachen (*spelaeum*). Vor all zu weitgehenden Phantasien in der Dramatisierung ist allerdings zu warnen: Fußbodenschmuck, der häufig die Darstellung der sieben Grade der Mitgliedschaft zeigt, die Verwendung des allgemeinen Begriffes für Kulträume *templum* in den Provinzen und die Ausschmückung des stadtrömischen Mithräums unter San Stefano Rotondo im Dekorationsstil zeitgenössischer Wohnzimmer sprechen dagegen.

Einen Einblick in die Rhythmen einzelner Gruppen geben uns erst spätantike Restaurierungen und die epigraphische Dokumentation von Einweihungsdaten, wie es sie vorher in Rom nicht gegeben hatte. Im Zentrum dieser Dokumentation steht im Rom des vierten Jahrhunderts der hochrangige Senator Aurelius Victor Augustinus, der Sohn des „Vaters der Väter“ Nonius Victor Olympius und selbst Vater des „heiligen Raben“ (Corax) Aemilianus Corfo Olympius sowie des späteren Erneuerers des Mithräums, Tamesius Augustinus Olympius. Nach einer selbst errichteten Inschrift war er 347, genau dreißig Jahre vor seinem Sohn, zum „Raben“ geweiht worden, dem ersten der sieben Grade im Mithraskult, der noch keine Funktionsstufe bezeichnete. Vermutlich nicht allzu lange vor 357 wurde er in dem von seinem Vater gegründeten Mithräum an der Piazza S. Silvestro in Capite zum „Vater“ und rückte zwischen 362 und 376, vermutlich in direkter Nachfolge seines Vaters, zur Spitzenposition des „Vaters der Väter“ (*Pater patrum*) auf.

Aus Inschriften erfahren wir, dass er gemeinsam mit seinem Vater mehrfach Einweihungen in verschiedene Grade durchführte, so am 24. April 358 und 8. April 362 in den Grad des „Bräutigams“, am 10. August und wohl auch am 15. September 357, in der zweiten Märzhälfte 358 und am 11. März 359 sowie am 1. und 8. April 362 in den Grad des „Löwen“, am 4. April 358 in den Grad des „Persers“, am 16. desselben Monats in den Grad des „Sonnenläufers“ sowie drei Tage später, am 19. April 358, in den Grad des „Vaters“.<sup>45</sup> Möglicherweise betrafen die zuletzt genannten Einweihungen im April dieselben Personen, die – wohl nach längerer Zeit als „Löwen“ – recht schnell die Stufen bis zum „Vater“ durchliefen. Das würde erklären, warum – zumindest in Rom – die beiden Zwischenstufen des „Persers“ und „Sonnenläufers“ keine Erwähnung in Inschriften hinterließen. Dass Aurelius Victor, nun als *Pater patrum*, am 8. April 376 seinen eigenen Sohn als *Hierocorax* einweihete, stellt die einzige derartige Nachricht über diesen ersten Grad, der in anderen römischen Inschriften keine Erwähnung findet, dar.

45 *Corpus inscriptionum monumentorumque religionis Mithrae (CIMRM)* 400 = *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)* 6,749 (357 n. Chr.); *CIMRM* 401 = *CIL* 6,750 (358 n. Chr.); *CIMRM* 402 = *CIL* 6,751a (358 n. Chr.); *CIMRM* 404 = *CIL* 6,752 (359/8 n. Chr.); *CIMRM* 405 = *CIL* 6,753 (362 n. Chr.); *CIMRM* 403 = *CIL* 6,751b (376 n. Chr.).

Im Blick auf die zeitliche Struktur dieser Ereignisse ist eine Ballung von Terminen um den April herum festzuhalten. Darüber hinaus ergeben sich aber weder für eine jüdisch-christliche oder astrologische Siebentagewoche noch für die römische Achttageweche (*nundinae*) erkennbare positive Muster: Ohne merkliche Häufungen verteilen sich die Ereignisse über fünf der sieben Wochentage (Donnerstag bis Montag) und sieben der acht Nundinaltage. Lediglich eine negative Gemeinsamkeit lässt sich feststellen: Ausgespart wurden sämtliche Tage, die den Römern als Unglückstage, „schwarze oder bedenkvolle Tage“ (*dies atri* oder *religiosi*), galten (die Nachtage von Kalenden, Nonen und Iden sowie die drei Tage des *mundus patet* am 24. August, 5. Oktober, 8. November). Ein solches negatives Muster böte auch eine Erklärung für den nie besetzten Tag der Nundinalwoche: Es könnte sich dabei um den Nachtag der *nundinae* handeln, den etwa Augustus – analog zu den Nonen – für die Erledigung wichtiger Aktivitäten vermied.<sup>46</sup> Die Übernahme dieser Zeitstrukturen zeigt die tiefe Einbettung des Mithraskultes in das kultische Spektrum des römischen Polytheismus. Dieser kommt auch noch in der Tatsache zum Ausdruck, dass die Identifizierung von Mithras mit dem „Unbesiegbaren Sonnengott“ (Sol Invictus) des öffentlichen Kultes problemlos erfolgen konnte; Mithras musste nicht allein in seinen Höhlen ausharren, sondern konnte auch dort die Verehrung mit „göttlichen Mitbewohnern“ (*synnaioi theoi*), anderen dort verehrten Gottheiten, teilen – ein verbreitetes Phänomen antiker Kultpraxis.<sup>47</sup>

## 5.2 Zuwanderergruppen

Was im Falle des Mithraskultes nicht deutlich zu erkennen ist, wird in vielen anderen Fällen klarer: Der starke Zuzug nach Rom, die Zuwanderung und ständige Anwesenheit von Einzelnen und Gruppen aus den unterschiedlichen Kulturen des gesamten Mittelmeerraums<sup>48</sup> prägte auch die Religionsgeschichte der Metropole Rom – eine schon durch ihre Größe untypische Stadt der Antike. Möglicherweise blieben die importierten Kulte für lange Zeit auf jene ethnischen Gruppen in Rom beschränkt, die sie mitgebracht hatten; dann hätten sich die religiösen Wahlmöglichkeiten für die Alteingesessenen durch die neuen Kulte nicht vergrößert.<sup>49</sup> Ob dies so war, ist schwer zu bestimmen; die allmähliche Zunahme römischer Namen und Namensformen in den Zeugnissen eines Kultes könnte ja auch die wachsende Latinisierung der gleich bleibenden Anhängerschicht dokumentieren. Andererseits darf auch das Interesse am Exotischen nicht unterschätzt werden: Der Wunsch nach

46 Sueton, *Augustus* 92,2; dazu RÜPKE 1995, 575, Anm. 50.

47 *CIMRM* 472f.; CLAUSS 1992, 23.

48 NOY 2000.

49 BEARD, NORTH & PRICE 1998, 271.

Erweiterung der Alltagserfahrungen durch Exotik in Architektur, Raumschmuck, Ritual oder Sprache – Papyrusornamentik, Nilmosaiken, Rasseln und in Hieroglyphen fixierte Gebete, um den Isiskult zu nennen<sup>50</sup> – konnte durchaus mit dem Wunsch, eigene Traditionen zu bewahren, einhergehen.

An zwei aus dem östlichen Mittelmeerraum stammenden Kulturen lässt sich zumindest ansatzweise verfolgen, wie kompliziert Entwicklungen durch derartige Einflüsse wurden. Schon in Flavischer Zeit muss sich in Trastevere, nur wenig außerhalb der Porta Portuensis und der späteren Aurelianischen Stadtmauer, ein Sonnenkult etabliert haben.<sup>51</sup> Teilweise dreisprachige (lateinische, griechische, palmyrenische) Weihinschriften aus dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zeigen, dass insbesondere in Rom stationierte Palmyrener hier ihre heimatlichen Götter, Bel, Yarḥibol und Aglibol, verehrten. Aber schon um 100 n. Chr. gab es Kontakte zu anderen Sonnenverehrerinnen sowie das Bemühen um Respektabilität und Legalität durch die Einbeziehung stadtrömischer Priesterschaften, in diesem Falle die Kalatoren, die „Adjutanten“ des Pontifikalkollegiums. Gegen Ende des Jahrhunderts kam es mit der Severischen Dynastie zu einer Umorientierung des Kultes: Der in Trastevere verehrte Sonnengott wurde durch die in Rom eintreffenden Mitglieder der Priesterfamilie aus Emesa, namentlich Tiberius Iulius Balbillus, mit dem eigenen Sol Alagabalus identifiziert. Wieder wurde die Unterstützung stadtrömischer Priesterschaften gesucht und gefunden: Balbillus ehrte wenigstens zwei Vestalische Jungfrauen für ihre nicht näher spezifizierte Unterstützung – beide sind uns durch die von diesem syrischen Priester gestifteten Ehreninschriften und -statuen bekannt!<sup>52</sup> Die Ermordung Elagabals und weiterer Familienmitglieder im Jahr 222 führte nicht zum Ende des inzwischen vielleicht auch um einen großen Tempel bereicherten Kultes in Trastevere.<sup>53</sup> Vielmehr wurde er nun wieder unter palmyrenischer Führung fortgesetzt – und erneut suchte man die Unterstützung der Kalatores des Pontifikalkollegiums.<sup>54</sup>

Anders gelagert ist der Prozess, der sich im letzten Drittel des zweiten und im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts im stadtrömischen Kult des Iuppiter Dolichenus beobachten lässt.<sup>55</sup> Eine Folge von Inschriften, die sich in ihrer zeitlichen Abfolge hinreichend bestimmen lassen, zeigt uns für eine

50 Dazu LEMBKE 1994; EGELHAUF-GAISER 2000, 109ff. Wie die in Vorbereitung befindliche Erfurter Dissertation von CHRISTOPHER STEIMLE nachweisen kann, fehlt in Thessalonike – und das zeigt das Spektrum des Umgangs mit solchen Kulturen – dem Isiskult jegliche Exotisierung.

51 Das Material bietet (bei einer abweichenden Akzentuierung) CHAUSSON 1995.

52 *Corpus Inscriptionum Latinarum* 6,2129 (201 n. Chr.) und 6,2130 (215 n. Chr.).

53 Herodian 5,6,6; CHAUSSON 1995, 709; 713; 716f.

54 *Corpus Inscriptionum Latinarum* 6,40684. Zur Rolle dieser Priesterschaft s. RÜPKE 2002.

55 Ausführlich RÜPKE 2003a; anders BEARD, NORTH & PRICE 1998, 274; vgl. STEUERNAGEL 1999, 162-164; die Quellen und Vergleichsmaterial bei ZAPPATA 1996.

der Verehrergruppen einen deutlichen Wandel in der inneren Organisation. Am Anfang dominierten Priester mit syrischen Namen. Über diese Form religiöser Autorität, die „Priester“ und „Kandidaten“ unterschied, legte sich schnell eine Struktur, die auch aus anderen römischen Vereinen bekannt ist: Patrone, Verwalter und Schreiber übernahmen zahlreiche Funktionen im Kreise der Verehrer und scheinen die Zuständigkeit der Spezialisten auf rituelle Aktivitäten zurückgedrängt zu haben. Die Namen scheinen auf eine gleichzeitig wachsende, aus der Stadt Rom rekrutierte Anhängerschaft zu weisen, doch muss hier mit Verzerrungen durch die *Constitutio Antoniniana*, die Verordnung Caracallas aus dem Jahre 212 n. Chr., gerechnet werden, die allen Bewohnern des Reiches das Bürgerrecht und damit die ans Bürgerrecht gebundene Namensform aus Vornamen, Familiennamen, Beinamen und Tribusangabe verlieh.

### 5.3 Christentümer

Auch das Christentum muss in Rom zunächst als Teil des Spektrums stadtrömischer Kulte betrachtet werden, das wiederum in sich aus den unterschiedlichsten Gruppen und Personen bestand – auch der Kaiser Elagabal soll den Christuskult auf den Palatin gebracht haben, wo dieser neben dem Kult der Kybele, Vestas und des syrischen Sonnengottes gepflegt worden sein soll.<sup>56</sup> Letzteres zeigt deutlich die dominierende Perspektive auf jene Kulte, die sich selbst in zunehmender Schärfe als exklusiv verstanden: Die Konzentration auf die Verehrung eines Gottes war für den Einzelnen eine durchaus akzeptable Möglichkeit im Rahmen eines religiösen Weltbildes, das nur in der polemischen Außenperspektive „Vielgötterei“ hieß. Polytheismus ist keine Selbstbezeichnung eines religiösen Denkens, das einen Grund gehabt hätte, Kulte nach der Anzahl der in ihnen verehrten Götter zu unterscheiden. Erst die Formulierung eines Selbstbildes als Monotheist, wie sie der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien betrieb, schuf Gründe zum Zählen.

Für die Geschichte des stadtrömischen Christentums, soweit wir sie in den Quellen greifen können, ist die Vielfalt zu betonen. Sie spiegelt sich in der Fülle der Gruppenbildungen und ihrer Organisation wider. Noch das ganze zweite Jahrhundert hindurch gab es weder einen regelrechten Kirchenbau noch eine zentrale Führung. Versammlungen dürften überwiegend in privaten Haushalten abgehalten worden sein, erst allmählich, greifbar erst im dritten Jahrhundert, entstand der Wunsch, Räume für kultische Zwecke zu reservieren und in ihrer Anlage auf die wichtigen Rituale, vor allem auf die Wassertaufe und das Gedächtnismahl, hin auszurichten.<sup>57</sup> Dieser Prozess konnte in den einzelnen Gruppen sehr unterschiedlich verlaufen; die Förderung durch

<sup>56</sup> *Historia Augusta* Heliogabal 3,5.

<sup>57</sup> LAMPE 1989, 302-313; WHITE 1990; zur Rolle der Patrone ebd., 53-58 und PIETRI 1978.

reiche Patrone besaß für die Beschaffung von Mitteln für die Ausstattung der Versammlungsräume und für die Gestaltung der gemeinsamen Feiern wie in anderen Kulturen große Bedeutung. Auch andere Kulte, die Raum für Miteinander in gemeinsamem Kult gewährten, gewannen in italischen Städten im Laufe des zweiten Jahrhunderts an Bedeutung und bemühten sich, Eigentum zu erwerben oder vorhandene Baulichkeiten umzugestalten.<sup>58</sup> In Rom war der Reeder Markion ein solcher Patron, der mit seinem finanziellen Engagement auch eigene Vorstellungen über die verbindliche Tradition und ihre Auslegung einbrachte, was schnell offene Konflikte auslöste. Hermas, der die Anforderungen des Christentums aus der Perspektive eines erfolgreichen Angehörigen der ökonomischen Mittelschicht formulieren wollte und dessen Visionenbuch vom „Hirten“ beinahe kanonischen Rang erreichte, und Valentinus, der Intellektuelle, den die spätere Überlieferung als gnostischen Häretiker klassifizierte, waren Zeitgenossen Markions in Antoninianischer Zeit und zeigen mit ihren je eigenen Zuhörerkreisen, wie vielfältig christliche Gruppierungen in Rom tätig waren.<sup>59</sup> Diese Situation entsprach im übrigen auch der der stadtrömischen Juden, die sich noch im dritten und vierten Jahrhundert in unterschiedlichen „Synagogen“ organisierten, für die keine gemeinsamen Gremien wahrscheinlich gemacht werden können.<sup>60</sup>

## 6. Religiöse Gruppen in der römischen Antike

Das bislang vorgestellte und durchaus heterogene Material zur stadtrömischen Religionsgeschichte von Gruppen gewinnt unter den Kategorien einer soziologischen Gruppenanalyse ein klareres, zum Teil überraschendes Profil. Ich möchte diese Ergebnisse unter vier Gesichtspunkten zusammenfassen.

### 6.1 Gruppen statt Organisationen

Es ist ein persistierendes Merkmal religionswissenschaftlicher Analysen, Organisationen zu sehen, wo segmentäre Gruppen am Werk sind. Ein solcher Wahrnehmungsfehler ist alt – und interessegesteuert: Es fällt uns heute leichter, die *Bacchanalia* als Vielzahl völlig unabhängiger Gruppen zu sehen, die sich gerade durch ihre enge persönliche Bindung in *face-to-face*-Beziehungen statt durch eine umfassende Organisation, den arbeitsteilig organisierten

---

58 STEUERNAGEL 1999, 186; 2001; BOLLMANN 1998, 163ff.

59 Übersicht bei LAMPE 1989, 301ff.; Valentinus: MARKSCHIES 1992; Hermas: RÜPKE 1999.

60 Vgl. RUTGERS 1995.

Staatsstreich, auszeichnen. Es fällt uns schwerer, diese Einsicht auf die Frühphasen heutiger Großorganisationen zu übertragen: Was wir als „stadtrömisches Christentum“ zusammenfassen, ist noch im zweiten Jahrhundert n. Chr. eine unzusammenhängende Vielzahl formeller und informeller Gruppenbildungen, in denen kleine philosophische Zirkel neben größeren und allmählich größere organisatorische Zusammenschlüsse suchenden Kultgruppen stehen – und Letztere sich, wie etwa des Hermas Bild vom „Lügenpropheten“ zeigt,<sup>61</sup> polemisch von Ersteren abzugrenzen suchen. Für die Mithrasgruppen sind solche Zusammenschlüsse erst im dritten Jahrhundert nach ihrem ersten Auftreten in Rom zu erkennen, für die Juden auch im fünften Jahrhundert ihrer nachweisbaren Existenz in Rom nicht erkennbar.

## 6.2 Formale und informelle Gruppen

Vergleicht man die typischen Baugrößen italischer Vereinsbauten mit den Durchschnittswerten ihrer inschriftlichen Mitgliederlisten, wird eine Diskrepanz zwischen aktiven und passiven Mitgliedern deutlich. Ich möchte das zunächst als Differenz zwischen formaler Gruppe und Mitgliedschaft und tatsächlicher intensiver Interaktion in informellen Gruppenkernen deuten. Beide stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander. Einerseits sichert die Formalisierung und Institutionalisierung das langfristige Bestehen, andererseits sichert – ohne starken Außendruck – nur das Engagement und die effiziente Zusammenarbeit informeller Gruppen die Lebendigkeit und die tatsächliche Aufrechterhaltung der Gruppe. Ablesen lässt sich das am Schicksal der stadtrömischen *Vicomagistri*: Im Jahr 7 v. Chr. flächendeckend errichtet, verlieren sich die Spuren vieler *collegia* sehr schnell. Wo es, wie bei dem Vicus der Via Marmorata über Jahrzehnte hinweg zu Spuren hinterlassendem Engagement kommt, handelt es sich um einen relativ kleinen Kreis Engagierter, der in immer neuen Kombinationen die Magister-Positionen besetzt.<sup>62</sup> Die große Stabilität der römischen *collegia sacerdotum* könnte gerade darauf beruhen, dass hier die Formalisierung die sozialpsychologischen Bedingungen informeller Gruppenbildung umsetzt: sozial homogene, personenstabile, überschaubare Gruppen, in denen die Wechselseitigkeit der Verpflichtungen das *commitment* sichert.

Sieht man von dem noch nicht hinreichend gedeuteten Phänomen der spätantiken Dedikationen durch Senatorengruppen ab,<sup>63</sup> hinterlassen informelle Gruppen kaum Zeugnisse. Die Einrichtung der *mutitationes* zwingt

61 *Pastor Hermae* mand. 11 = c. 43; dazu demnächst die Erfurter Dissertation von KATJA WEDEKIND zu religiösen Spezialisten im frühen Christentum.

62 Dazu RÜPKE 1998.

63 Z.B. *CIL* 6,41314 und *CIL* 6,2153, die erste von der Wende vom dritten zum vierten Jh. n. Chr., die zweite etwa ein Jahrzehnt später.

aber anzunehmen, dass informelle Gruppen an der Schnittstelle zwischen öffentlicher und privater Religion große Bedeutung besessen haben. Feste wie die Saturnalien oder das divinatorische Wetttrinken der Anna Perenna am 15. März<sup>64</sup> dürften weniger in anarchischem öffentlichen Besäufnis als im gepflegten Alkoholkonsum einander bekannter und einigermaßen stabiler Freundes- und Nachbarschaftsgruppen stattgefunden haben. Die ungewöhnliche Stabilität des römischen Festkalenders dürfte gerade darin eine ihrer Ursachen haben, dass mit der Institution der *ludi* eine Kultform etabliert wurde, die in der Groß- und beinahe Millionenstadt Rom auch solche Individuen einbinden konnte, denen die Integration in solche informellen Gruppen fehlte; das ist freilich nicht mehr als eine Hypothese.

### 6.3 Führungspositionen

Auf die flache Rangordnung in römischen religiösen Gruppen habe ich bereits mehrfach hingewiesen. Ohne den Zwang einer Großorganisation (wie etwa des römischen Heeres) konnten religiöse Gruppen ihre Führungspositionen an Schemata informeller Gruppenführung anpassen. Kulturelle Kompetenz, Außenvertretung und finanzielle Verfügung mussten dazu nicht zusammenfallen. Es ist kein Zufall, dass die komplizierteste religiöse Hierarchie sich in einer Gruppe findet, die weitestgehend mit einer natürlichen Gruppe zweier verwandter Familien identisch ist, mit der *spira* der Agrippinilla, die sich in einer heute im Metropolitan-Museum aufbewahrten Inschrift vor den Toren Roms in Torrenuova ein Denkmal gesetzt hat.<sup>65</sup>

### 6.4 Öffnung nach außen

Die Prozesse der Zurechnung zu Gruppen, *in-group*- und *out-group*-Phänomene, zählen zu den spannendsten Ergebnissen der Gruppen-Forschung und wohl auch zu jenen, die am weitesten und fahrlässigsten Übertragung auf soziale Großgruppen gefunden haben. Die Verwendung von Sprachen oder Namensformen – Lateinisch oder Griechisch, *tria nomina* oder Supernomina –, das Fehlen oder Hervorheben sozialer und rechtlicher Merkmale – Beruf, Freigelassenenstatus – hat immer wieder zu weitreichenden Hypothesenbildungen geführt. So deutlich hier der uniformisierende Einfluss von Gruppenpraktiken ist, so wenig klar ist der Umfang dieses Einflusses, da in der Regel das Spektrum der Alternativen der gewählten kommunikativen Form unklar

---

64 LAMACCHIA 1958; PORTE 1971; HALL 1990; zu den überraschenden Neufunden jetzt PIRANOMONTE 2002.

65 *Inscriptiones Graecae urbis Romae* 160 = American Journal of Archaeology 37 (1933), 215-263; dazu SCHEID 1986.

ist: Die Verwendung des Lateinischen muss griechische Alltagssprache nicht ausschließen, der lateinische Name nicht orientalische Herkunft, die einstellige Namensform nicht römisches Bürgerrecht; ein Freigelassener muss auf diesen Umstand nicht hinweisen.<sup>66</sup> Oft ist nicht einmal klar, ob sich inschriftliche Kommunikation an andere Gruppenmitglieder richtete oder auch darüber hinaus Leser suchte.

Ein wichtiger Grund, nach außen auszugreifen, dürfte vielfach die Suche nach einer stabilen Finanzierung der Gruppenaktivitäten gewesen sein. Nicht das Versicherungsprinzip der Umlage in Form von Mitgliedsbeiträgen bedeutete den wichtigsten Gewinn für Gruppen, sondern der Sponsor, die Gewinnung eines Patrons (oder einer Matron, um den jüdischen Titel der *mater synagogae* zu variieren). Der Religionssoziologe Günter Kehrer geht so weit, in diesem Bemühen die primäre Form von Mission auszumachen, als „Resultat der Lösung des Alimentsproblems“.<sup>67</sup> Das Alimentsproblem auf diese Weise zu lösen zu suchen, setzt allerdings eine Gesellschaft voraus, die durch starke Stratifizierung und große Vermögensunterschiede geprägt ist. Für die senatorischen *collegia sacerdotum* war das kein Thema, und der Entzug der öffentlichen Finanzierung durch den Kaiser am Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr. dürfte allenfalls die Virgines Vestales wirklich getroffen haben.<sup>68</sup>

Was aber tun mit so gewonnenen Überschüssen? Aufwändige Gruppenfeste und repräsentative Kultbauten, wie sie etwa vielfach den Isis-Kult charakterisieren, bedeuten nicht nur, den Anschluss an öffentliche Formen zu suchen. Ein solcher Versuch kennzeichnet den Baustil von Vereinen aller Art, zumal seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert.<sup>69</sup> Eine solche Wendung an die Öffentlichkeit bedeutet auch eine Öffnung, bedeutet das Hineinstellen des eigenen Kultes in das öffentliche Spektrum religiöser Wahl, bedeutet Zusehen, Teilnehmen, Sich-selbst-Repräsentieren durch Dedikationen. Kultarchitektur bleibt in diesem Sinne nicht inhaltlich neutral.

## 7. Schlussbemerkung

In seiner Darstellung der „Religion des hellenistischen Athens“ kommt Mikalson zu dem Ergebnis, dass die durch Inschriften nachgewiesenen Vereinsbildungen in dem von ihm überblickten Zeitraum vor allem Gruppenbildung-

---

66 Vgl. etwa die Diskussion um das Fehlen von Freigelassenen in stadtrömischen jüdischen Inschriften: FUKS 1985.

67 KEHRER 1993, 61.

68 Vgl. dazu RÜPKE 1995.

69 BOLLMANN 1998, 169-171.

gen ethnischer Minoritäten in der Hafengegend waren.<sup>70</sup> Für die rechtlich ganz anders konstruierte römische Bürgerschaft lässt sich dieser Schluss nicht nachvollziehen. Es ist nicht zu leugnen, dass Gruppenbildungen auf sozialer oder ethnischer Basis erfolgen konnten. Religiöser Kult, die Verehrung von „*Theoi patrioi*“ etwa, konnte eine solche Gruppenbildung legitimieren, konnte Medium einer solchen Gruppenbildung sein. Gerade damit wurde aber kein Abschluss gegen andere erreicht: Die Wahl der Schutzgottheiten von Berufsvereinen war weitgehend konventionell – Minerva, Hercules, Silvanus<sup>71</sup> –, war nicht hochspezifisch. Selbst eine syrische Sonnengottheit unaussprechlichen Namens lud zur Identifizierung mit *Deus Sol* ein. In welchem Maße das als Störung empfunden wurde, wissen wir nicht: Den Vereinsgesetzen war aber das Unterdrücken von Störungen durch Trunkenheit wichtiger.<sup>72</sup> Das spiegelt auch die Struktur der Interaktion in diesen Gruppen wieder: gelegentlicher gemeinsamer Kult mit gemeinsamen Essen, wobei der Monatsrhythmus kaum je überschritten, selten auch nur erreicht worden sein dürfte. Eine weitreichende „Sonder-Identität“ wurde auf dieser Grundlage kaum entwickelt. Solche Gruppen erhoben keinen Monopolanspruch, die Mitgliedschaft schloss Engagement in anderen Kulturen nicht aus, ja nicht einmal weitere Mitgliedschaften. Selbst unter den *sacerdotes publici* war Ämterhäufung schick, wenn auch fast unerreichbar. Aber dafür sorgten externe, sorgten politische und rechtliche Mechanismen. Auch eine soziologisch inspirierte Gruppenanalyse erschließt nur einen Teil religiöser Wirklichkeit.

### *Literatur*

- AUSBÜTTEL, FRANK M., Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches (Frankfurter Althistorische Studien 11), Kallmünz 1982.
- BAKKER, JAN THEO, 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 1994.
- BAUMAN, R. A., „The suppression of the Bacchanals: five questions“, in: *Historia* 39 (1990), 334–348.
- BEARD, MARY, „Writing and Ritual: A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta“, in: *Papers of the British School at Rome* 53 (1985), 114–162.
- BEARD, MARY, JOHN NORTH & SIMON PRICE, *Religions of Rome, 1: A History. 2: A Sourcebook*, Cambridge 1998.
- BECKFORD, JOHN A., *Religious Organizations (Current Sociology 21/2)*, Den Haag 1973.
- BENDLIN, ANDREAS, *Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE*, Dissertation Oxford University 1998.

---

70 MIKALSON 1998, 152–155.

71 S. BOLLMANN 1998, 34f.

72 S. KLOPPENBORG 1996; COTTER 1996.

- „Looking Beyond the Civic Compromise: Religious pluralism in late republican Rome“, in: EDWARD BISPHAM & CHRISTOPHER SMITH (Hg.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*, Edinburgh 2000, 115-135; 167-170.
- BOLLMANN, BEATE, *Römische Vereinshäuser: Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz 1998.
- BOUMA, JELLE, *Religio votiva: The archaeology of latial votive religion: 5th–3rd c. BC.*, 3 Bde., Groningen 1996.
- BREMMER, JAN [N.], „Slow Cybele’s Arrival“, in: DERS. & N. H. HORSFALL (Hg.), *Roman Myth and Mythography* (University of London Inst. of Classical Studies: Bulletin Suppl. 52), London 1987, 105-111.
- BURKERT, WALTER, „Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts“, in: MOGENS HERMAN HANSEN & KURT RAAFLAUB (Hg.), *Studies in the Ancient Greek Polis* (Historia Einzelschriften 95), Stuttgart 1995, 201-210.
- CANCIK-LINDEMAIER, HILDEGARD, „Der Diskurs Religion im Senatsbeschuß über die Bacchanalia von 186 v. Chr. und bei Livius (B. XXXIX)“, in: HUBERT CANCIK (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, 2: *Griechische und Römische Religion*, Tübingen 1996, 77-96.
- CHAUSSON, FRANÇOIS, „Vel Iovi vel Soli: quatre études autour de la Vigna Barberini (197-354)“, in: *Melanges d’École française de Rome, Antiquité* 107 (1995), 661-765.
- CLAUSS, MANFRED, *Mithras: Kult und Mysterien*, München 1990.
- COLE, SUSAN GUETTEL, „Civic Cult and Civic Identity“, in: *Sources for the ancient Greek city-state. Symposium August, 24–27 1994* (Polis Centeret. Acts Copenhagen Polis Centre 2), Kopenhagen 1995, 292-325.
- COMELLA, ANNAMARIA & GRETE STEFANI, *Materiali votivi del santuario di Campetti a Veio: Scavi 1947 e 1969* (Corpus delle stipi votive in Italia 5 [Regio VII, 2] = *Archeologica* 84), Rom 1990.
- COOLEY, CHARLES H., *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York 1909.
- COSTANTINI, SARA, *Il deposito votivo del Santuario campestre di Tessenano* (Corpus delle stipi votive in Italia 8 [Regio VII, 4] = *Archeologica* 112), Rom 1995.
- COTTER, WENDY, „The Collegia and Roman Law: State restrictions on voluntary associations, 64 BCE–200 CE“, in: JOHN S. KLOPPENBORG & STEPHEN G. WILSON (Hg.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 74-89.
- DIXON, SUZANNE, *The Roman Family*, London 1992.
- EGELHAAF-GAISER, ULRIKE, *Kulträume im römischen Alltag: Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 2), Stuttgart 2000.
- EGELHAAF-GAISER, ULRIKE & ALFRED SCHÄFER (Hg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen 2002.
- ESTEL, BERND, „Identität“, in: *HrwG* 3 (1993), 193-210.
- FRATEANTONIO, CHRISTA, „Bacchanal(ia)“, in: *Der Neue Pauly* 2 (1997), 389-390.
- FUKS, G., „Where have all the Freedmen Gone? On an Anomaly in the Jewish Grave-Inscriptions from Rome“, in: *Journal of Jewish Studies* 36 (1985), 25-32.
- GARDNER, JANE F. & THOMAS WIEDEMANN, *The Roman Household: A Sourcebook*, London 1991.
- GIAMMARCO RAZZANO, M. CARLA, „I ‘Galli di Cibele’ nel culto di età ellenistica“, in: *Miscellanea greca e romana* 8 (Studi pubblicati dall’Istituto italiano per la storia antica 33), Rom 1982, 227-266.
- GLADIGOW, BURKHARD, „Kollektive Verbindlichkeiten und religiöse Identität in polytheistischen und monotheistischen Religionen“, in: WALTER KERBER (Hg.), *Die Wahrheit der Religionen* (Fragen einer neuen Weltkultur 10), München 1994, 183-242 (mit Diskussion).

- GRAILLOT, HENRI, Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 107), Paris 1912.
- GRUEN, ERICH S., Studies in Greek Culture and Roman Policy (Cincinnati Classical Studies 7), Leiden 1990.
- HALL, JOHN FRANKLIN, „Mars and Anna Perenna: March gods and the Etruscan New Year in archaic Roma“, in: J. LUNDQUIST, J. & S. RICKS (Hg.), By study and also by faith 1: Essays in Honor of Hugh W. Nibley, Salt Lake City 1990, 643-658.
- HARMON, DANIEL P., „The Family Festivals of Rome“, in: ANRW II.16,2 (1978), 1592-1603.
- HÖLKESKAMP, KARL-JOACHIM, „The Roman Family“, in: HARRIET FLOWER (Hg.), The Cambridge Companion to the Roman Republic, Cambridge 2003 (im Druck).
- KEHRER, GÜNTER, Organisierte Religion. Stuttgart 1982.
- „Gruppe/Gruppendynamik“, in: HrwG 3 (1993), 51-63.
- KIPPENBERG, HANS G., „Christliche Gemeinden im Römischen Reich: *Collegium licitum* oder *illicitum*?“, in: MANFRED HUTTER et al. (Hg.), Hairesis: Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 34), Münster 2002, 172-183.
- KLOPPENBORG, JOHN S., „Collegia and thiasoi: Issues in function, taxonomy and membership“, in: KLOPPENBORG & WILSON 1996, 16-30.
- KLOPPENBORG, JOHN S. & STEPHEN G. WILSON (Hg.), Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London 1996.
- LAMACCHIA, ROSA, „Annae Festum Geniale Perenne“, in: Parola di Passato 13 (1958), 381-404.
- LAMPE, PETER, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte, 2., überarb. u. erg. Aufl. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2,18), Tübingen 1989.
- LATTE, KURT, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4), München 1960 (ND 1967).
- LEMBKE, KATJA, Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian (Archäologie und Geschichte 3), Heidelberg 1994.
- MARCHI, ATTILIO DE, Il culto privato di Roma antica 1: La religione nella vita domestica: Iscrizioni e offerte votive; 2: La religione gentilizia e collegiale, Mailand 1896-1903.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65), Tübingen 1992.
- MERKELBACH, REINHOLD, Mithras, Königstein 1984.
- MIKALSON, JON D., Religion in Hellenistic Athens (Hellenistic Culture and Society 29), Berkeley 1998.
- MOMMSEN, THEODOR, De collegiis et sodaliciis Romanorum, Kiel 1843.
- MONTANARI, ENRICO, Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana (Filologia e critica 54), Rom 1988.
- NAGY, AGNES ANNA, „La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au IIe siècle“, in: Revue des Études Augustiniennes 47 (2001), 223-249.
- „Superstitio et coniuratio“, in: Numen 49 (2002), 178-192.
- NOY, DAVID, Foreigners at Rome: Citizens and Strangers, London 2000.
- PAILLER, JEAN-MARIE, Bacchanalia: La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 270), Rom 1988.
- PAUTASSO, ANTONELLA, Il deposito votivo presso la porta nord a Vulci (Corpus delle stipi votive in Italia 7 [Regio VII, 3] = Archeologica 107), Rom 1994.

- PIETRI, CHARLES, „Evergétisme et richesses ecclésiastique dans l'Italie du IV<sup>e</sup> à la fin du V<sup>e</sup> s.: l'exemple romain“, in: *Ktema* 3 (1978), 317-337.
- PIRANOMONTE, MARINA (Hg.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Mailand 2002.
- POLIGNAC, FRANÇOIS DE, *La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles avant J.-C. Préface de Claude Mosse*, Paris 1984.
- „Repenser la 'cité' Rituels et société en Grèce archaïque“, in: MOGENS HERMAN HANSEN & KURT RAAFLAUB (Hg.), *Studies in the Ancient Greek Polis (Historia Einzelschriften 95)*, Stuttgart 1995, 7-19.
- *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, Chicago 1995a.
- PORTE, DANIELLE, „Anna Perenna, 'bonne et heureuse année'?,“ in: *Revue de Philologie* ser. 3, 45 (1971), 282-291.
- RAWSON, BERYL (Hg.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, London 1986.
- RÜPKE, JÖRG, „Was kostet Religion in Rom? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom“, in: HANS G. KIPPENBERG & BRIGITTE LUCHESI (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 273-287.
- „Les archives des petits collèges: Le cas des vicomagistri“, in: *La mémoire perdue: Recherches sur l'administration romaine (Collection de l'École française de Rome 243)*, Rom 1998, 27-44.
- „Kommensalität und Gesellschaftsstruktur: Tafelfreu(n)de im alten Rom“, in: *Saeculum* 49 (1998a), 193-215.
- „Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des ‚Hirten des Hermas‘“, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), 148-160.
- *Die Religion der Römer: Eine Einführung*, München 2001.
- „Möglichkeiten und Grenzen der Prosopographie: Die Kalatorenlisten der Jahre 101 und 102 n. Chr.“, in: CHRISTOPH AUFFARTH & JÖRG RÜPKE (Hg.), *Epitomè tês oikouménês: Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit. Festschrift für Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 6)*, Stuttgart 2002, 89-111.
- „Collegia sacerdotum: Religiöse Vereine in der Oberschicht“, in: ULRIKE EGELHAAF-GAISER & ALFRED SCHÄFER (Hg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13)*, Tübingen 2002a, 41-67.
- „Acta aut agenda: Schrift-Performanz-Beziehungen in der römischen Religionsgeschichte“, in: BENEDIKT KRANEMANN & JÖRG RÜPKE (Hg.), *Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten (Europäische Religionsgeschichte 2)*, Marburg 2003, 11-38.
- „Transferring Religious Structure: Observations on Judaism, Iuppiter Dolichenus and Other Oriental Cults in Rome“, in: ANDREAS BENDLIN (Hg.), *Religion and Culture in the Eastern Parts of the Roman Empire*, Tübingen 2003a (im Druck).
- RUTGERS, LEONARD VICTOR, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora (Religions in the Graeco-Roman World 126)*, Leiden 1995.
- SCHIED, JOHN, „Le thiasse du Metropolitan Museum (IGUR I,160)“, in: *L'Association Dionysiaque dans les sociétés anciennes: Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984) (Collection de l'École française de Rome 89)*, Rom 1986, 275-290.
- *Romulus et ses frères: Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 275)*, Rom 1990.
- *Le collège des frères arvaies: Étude prosopographique du recrutement (69-304) (Saggi di storia antica 1)*, Rom 1990a.
- SOURVINOU-INWOOD, CHRISTIANE, „What is Polis Religion?“, in: OSWYN MURRAY & SIMON PRICE (Hg.), *The Greek City: From Homer to Alexander*, Oxford 1990, 295-322.

- STEUERNAGEL, DIRK, „Corporate Identity‘: Über Vereins-, Stadt- und Staatskulte im kaiserzeitlichen Puteoli“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Rom* 106 (1999), 149-187.
- „Kult und Community: Über Sacella in den Insulae von Ostia“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Rom* 108 (2001), 41-56.
- STRATEN, F. T. VAN, „Gifts for the Gods“, in: H[ENDRIK] S[IMON] VERSNEL (Hg.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion 2), Leiden 1981, 65-151.
- „Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-identity in Hellenistic Religion“, in: A. BULLOCH et al. (Hg.), *Image and Ideologies*, Berkeley 1993, 248-264.
- VOGT-SPIRA, GREGOR, „Literarische Imitatio und kulturelle Identität“, in: GREGOR VOGT-SPIRA & BETTINA ROMMEL (Hg.), *Rezeption und Identität: Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart 1999, 22-37.
- WALTZING, J.-P., *Étude sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu’à la chute de l’Empire d’Occident*, 4 vols., Louvain 1895–1900.
- WHITE, MICHAEL L., *Building God’s House in the Roman World: Architectural Adaption among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore & London 1990.
- WISEMAN, T. P., „Liber Myth, Drama and Ideology in Republican Rome“, in: CHRISTER BRUUN (Hg.), *The Roman Middle Republic: Politics, Religion, and Historiography c. 400–133 B.C.* (Acta Instituti Finlandiae 23), Rom 2000, 265-299.
- WOOLF, GREGORY, „Polis-Religion and its alternatives in the Roman Provinces“, in: HUBERT CANKI & JÖRG RÜPKE (Hg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997, 71-84.
- ZAPPATA, EMANUELA, „Les divinités dolichéniennes et le sources épigraphiques latines“, in: GLORIA M. BELLELLI & UGO BIANCHI (Hg.), *Orientalia sacra urbis Romae: Dolichena et Heliopolitana. Recueil d’études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d’origine commagénienne et syrienne* (Studia Archaeologica 84), Rom 1996, 87-255.