

Religion urbanisieren und das Urbane religiös gestalten: Ein neuer Blick auf die Stadt- und Religionsgeschichte Roms¹

Jörg Rüpke

Abstract Starting from the challenge that cities have to build on, and shape, the interaction of a multitude of different people, this chapter explores the interplay between urban and religious actors. The analysis is guided by three questions. Who are the actors and what are the tools for shaping religious practices in cities? How do religious practices fill and shape urban space? And how do such practices and spaces play a role in the internal and external flows that characterise urban life? I will conclude by highlighting some processes that appear to be particularly important in fostering such interactions.

Schlagwörter // Keywords Urbanität, religiöser Wandel, governance, flows, Urbanisierungsprozesse // urbanity, religious change, governance, flows, urbanisation processes

Religion und die Stadt

Ausgehend von der Herausforderung, dass Städte auf der Interaktion einer Vielzahl unterschiedlicher Menschen aufbauen und diese gestalten müssen, möchte ich in diesem Beitrag das Zusammenspiel von städtischen und religiösen Akteuren als eine neue Perspektive auf die Stadt- wie Religionsgeschichte untersuchen. Mein Fokus liegt dabei auf der Stadt Rom in der Periode ihres stärksten Wachstums und Ausdehnung, in spätrepublikanischer und der frühen Kaiserzeit. Dieser Fokus verbindet sich aber mit einem religionswissenschaftlichen Interesse am Vergleich über den Einzelfall und eine einzelne Periode hinaus und der Gewinnung von analytischen Begriffen und Hypothesen, die Anwendung über Rom und die Antike hinaus erlauben.

-
- 1 Ich schreibe diesen Beitrag im dankbaren Rückblick an die gemeinsame Arbeit mit Günther Schörner im Schwerpunktprogramm 1080 der DFG, »Römische Reichs- und Provinzialreligion« und Begegnungen in der Folgezeit. Der Fokus auf die Stadt soll nun die Arbeit über weiträumige religiöse Bezüge ergänzen. Die Arbeit an diesem Text wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (FOR 2779) im Rahmen der Kolleg-Forschungsgruppe »Religion und Urbanität: Wechselseitige Formatierungen« und systematisiert Überlegungen, die ich in einem Beitrag für den Blackwell Companion to Cities in the Greco-Roman World, ed. Arjan Zuiderhoek und Miko Flohr, Oxford (eingereicht 9/2019), entwickelt habe. Ich danke Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmern in Oslo und Paris für ihre kritischen Rückfragen.

Jörg Rüpke:

Religion urbanisieren und das Urbane religiös gestalten:

Ein neuer Blick auf die Stadt- und Religionsgeschichte Roms.

In: L. Diers – D. Hagmann – B. Hamarneh – J. Kopf – H. Schörner (Hrsg.), Cursus studiorum.

Festschrift für Günther Schörner zum 65. Geburtstag. Heidelberg: Propylaeum 2025, 225–241.

<https://doi.org/10.11588/propylaeum.1414.c20129>

Ich beginne entsprechend mit zwei terminologischen Vorentscheidungen. Zum einen setze ich voraus, dass der Begriff der Urbanität über Epochen- und Gesellschaftsgrenzen hinweg analytisch fruchtbar ist, auch wenn Menschen ihre Unterscheidung von städtischen und nicht-städtischen Siedlungen auf unterschiedliche Kriterien stützen und die Differenz auf vielfältige Weise leben². Ziel ist zu verstehen, »wie sich eine größere Anzahl ungleicher Menschen in viel größere und dichtere Siedlungen integrierte, als es sie zuvor gab, und wie sie sich in der Art und Weise ausdifferenzierten, die die städtische Gesellschaft definiert – etwa in Bezug auf Status, Beruf und als soziale Gruppen, die zwischen Haushalten und Städten vermitteln«³.

An vielen Orten und in vielfältiger Weise spielten religiöse Praktiken und Überzeugungen bei dieser Integration *und* Differenzierung eine Rolle⁴. Auch Religion ist nämlich, zum zweiten, ein Konzept, das sich global anwenden lässt, um Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Formen der Verflechtung nachzuspüren. Sich mit Unterschieden (wie Gemeinsamkeiten) zu befassen ist nämlich nur dann sinnvoll, wenn es sich um Unterschiede innerhalb eines gemeinsamen Rahmens handelt, innerhalb eines Verständnisses von »Religion«, das religiöse Praktiken und Glaubensvorstellungen in der im Folgenden im Vordergrund stehenden römischen Antike vergleichbar macht mit dem, was auch heute in kulturübergreifender Perspektive als »Religion« angesprochen werden kann⁵. Dazu wird Religion als menschliche Kommunikation mit übermenschlichen Akteuren verstanden, die jenseits des Hier und Jetzt angesiedelt, aber zugleich für das Hier und Jetzt relevant und mächtig sind. Relevant und mächtig heißt: Diesen übermenschlichen Akteuren wird von den menschlichen Akteuren Handlungsfähigkeit zugeschrieben. Solche Adressaten sind Götter, Dämonen, tote Ahnen und dergleichen. Nicht als solche, sondern in ihren spezifischen Formen erweisen sich religiöse Praktiken (und die in ihnen implizierten oder bewusst zum Ausdruck gebrachten Vorstellungen) als trennend oder integrativ, indem sie Bindungen zwischen Menschen schaffen oder sogar Familie, Nachbarschaft, Verein, Stadtviertel, Städte oder größere Verbände und ihre jeweiligen Mitglieder hervorbringen. Religiöse Praktiken und Vorstellungen können aber auch dazu dienen, Grenzen zwischen Menschen zu ziehen. Das ist die grundlegende Ambivalenz von Religion.

Im vorliegenden Text werde ich meine Analyse auf das Zusammenspiel von städtischen und religiösen Akteuren konzentrieren. Die Untersuchung wird von drei Fragen geleitet: Wer sind die Akteure und was sind die Instrumente zur Gestaltung religiöser Praktiken in Städten (2)? Wie füllen und formen religiöse Praktiken den städtischen Raum (3)? Und wie spielen solche Praktiken und Räume eine Rolle in den internen und externen Strömen, die das städtische Leben kennzeichnen (4)? Abschließend werde ich einige Prozesse hervorheben, in denen sich die wechselseitige Beeinflussung von

2 Vgl. Rüpke – Urciuoli 2023.

3 Carballo 2015, 201.

4 Rüpke 2020c.

5 Vgl. Rüpke 2021.

religiösem Handeln und Ausprägung von Praktiken und Bildern von Urbanität als besonders intensiv darstellt (5).

Governance der städtischen Religion

Gesetzgebung

Wer sind die Akteure und was sind die Instrumente zur Gestaltung religiöser Praktiken in Städten? Gesetzgebung zu Religiösem war vor der Spätantike selten; erst dann ging es zunehmend darum, Verfolgung und Restitution, rivalisierende religiöse Gruppen und die Reichweite ihrer internen Gerichtsbarkeit, das heißt, ihre Verbindlichkeit für die Gesellschaft insgesamt zu definieren⁶. In der Regel waren die Ziele viel begrenzter. Lokale, einmalige oder wiederholte Rituale, die öffentlich verwalteten Raum oder steuerliche Ressourcen in Anspruch nahmen, wurden durch Dekrete von Stadträten oder des Kaisers geregelt⁷. Solche Entscheidungen konnten zur Einführung einer neuen rituellen Praxis führen, aber die Senatoren stimmten nicht über die Schaffung eines neuen Gottes ab. In Rom konnte eine von einem römischen Feldherrn als Beute mitgenommene Gottheit ein Stück öffentlichen Bodens für einen neuen Tempel erhalten, wenn gewisse rituelle Grundsätze berücksichtigt wurden⁸. Die Verwandlung eines toten Kaisers in einen Gott konnte offiziell anerkannt werden, wenn genügend Zeugen vorhanden waren⁹. Eine kultische Praxis, eine Priesterschaft, ein Heiligtum konnte verboten werden, niemals eine Gottheit, wie die Maßnahmen gegen den Bacchus-Kult im Jahr 186 v. Chr. zeigen¹⁰. Einige allgemeinere Gesetze hatten allerdings Konsequenzen für religiöse Praktiken. Luxusgesetze, wie sie im Rom des frühen zweiten Jahrhunderts v. Chr. zu beobachten waren, schränkten den persönlichen Schmuck oder Familienfeiern von der Hochzeit bis zur Bestattung ein¹¹.

Traditionen und Autoritäten

Es gab andere Formen der Governance, verstanden als ein »Prozess der Koordinierung von Akteuren, sozialen Gruppen und Institutionen zur Erreichung bestimmter Ziele, die in einem fragmentierten, unsicheren Umfeld kollektiv diskutiert und definiert werden«¹². Dafür spielte die Bezeichnung mancher Praktiken oder Normen als Tradition

6 Für Rom: Rüpke 2005, 1567–1653, insbesondere 1617–1653.

7 Rom (Säkularspiele): CIL VI 877a, fr. A, siehe Schnegg-Köhler 2002; Narbo: CIL XII 4333 = ILS 112, siehe Kneissl 1980; Urso: CIL II 5439, siehe González 1989.

8 Etwa die getrennte Anlage von zwei *cellae* im Falle des Doppeltempels für Honos und Virtus: Cic. nat. deor. 2, 61; Liv. 27, 25, 7 und 29, 11, 13.

9 Für Augustus: Suet. Aug. 100, 4.

10 Pailler 1988; Flower 2002; Steinhauer 2019.

11 Engels 1998; Zanda 2011.

12 Le Galès 2013, 748.

eine wichtige Rolle, gerade, weil das darin Behauptete häufig wechselte. Der Anspruch, die *mos maiorum* zu definieren, wurde üblicherweise von lokalen Eliten erhoben, aber »Roms kulturelle Revolution« dehnte die Rolle der Anspruchsteller auch auf Intellektuelle aus, die sich im Umfeld des Kaisers aufhalten konnten, aber auch weit vom Kaiser entfernt sein konnten¹³.

Die erstaunliche Verbreitung und Kontinuität religiöser Zeichen, vor allem von Gottheiten, war weniger auf solche Ansprüche als vielmehr auf Bilder und Praktiken zurückzuführen, die Dedikationen, Wandmalereien innerhalb und außerhalb von Geschäften und Häusern und nicht zuletzt Bildgestaltungen in monumentalen Tempeln verwendeten. Kunsthandwerker, die auf der Grundlage ihrer Kenntnisse arbeiteten, konnten von ihren eigenen Räumlichkeiten oder einem nahe gelegenen Grab oder einem anderen Monument kopieren. Sie konnten sich Musterbücher bedienen, die, wie etwa der Kult der ägyptischen Gottheiten oder des Mithras zeigt, hellenistische und ostmediterrane Bilder nach Rom brachten und die mediterrane Symbolik weit in die westlichen und nördlichen Provinzen verbreiteten¹⁴. Für den Blick der Vorübergehenden ermöglichten Routinisierung und Standardisierung solcher Bildsprache hohe Wiedererkennbarkeit. Und zugleich bildeten diese Prozesse die Grundlage für individuelle Variationen. Prozessionen, bei denen Gottheiten und ihre Symbole auf Bahren durch die Straßen getragen wurden, waren ein alltäglicher Anblick in mediterranen Städten und bestätigten dieses »Wissen«. Für Rom ist hier an die *pompae circenses*, aber auch Umzüge mit anderen Gottheiten wie erneut die sogenannten ägyptischen Gottheiten demonstrieren¹⁵.

Diese Art der Normerzeugung von unten nach oben und das ihr innewohnende Potenzial für schnelle Veränderungen stießen auch auf Kritik. M. Tullius Cicero schlug vor, die Kontrolle über alle privaten religiösen Praktiken den *sacerdotes publici*, den »öffentlichen Priestern« zu übertragen¹⁶. Solche Ideen waren nicht im luftleeren Raum entstanden. Viele Priesterschaften begannen im Laufe der mittleren und vor allem späten Republik, Verfahren als Präzedenzfälle mit normativer Kraft zu dokumentieren¹⁷. Rechtlich und funktional entsprachen die Priesterschaften anderen *collegia*. Einige der letztgenannten, zum Beispiel das Collegium, das sich der Verehrung der Diana und des Antinous in Lanuvium widmete, gaben sich eine eigene Satzung¹⁸. Typischerweise handelte es sich bei dieser Textproduktion eher um Protokolle als um Verordnungen; sie dokumentierte Mitgliedschaft, Zuwendungen und Präzedenzfälle; Briefe des Kaisers oder eines anderen abwesenden Mitglieds konnten solchen Archiven hinzugefügt werden.

13 Wallace-Hadrill 2008; Rüpke 2014.

14 Gordon 2017; Arnold 2018.

15 Umfassend zu römischen Prozessionen Latham 2016.

16 Cic. leg. 2, 20. Überblick: Prescendi 2018.

17 Rüpke 2012, 41–61.

18 CIL XIV 2112 mit Bendlin 2011. Als Form religiöser Gruppenbildung analysiert durch Belayche – Mimouni 2003.

Während solche *acta* in Archiven verborgen oder wie im Falle der Arvalbrüder oder einiger *Vicomagistri* selten inschriftlich am Sitz eines *collegium* dokumentiert wurden¹⁹, zielten Abhandlungen (beispielsweise von Marcus Brutus über die Weissagung)²⁰, fiktive Dialoge (von Marcus Tullius Cicero über die Natur der Götter), Briefsammlungen (von Paulus im ersten oder Q. Aurelius Symmachus im vierten Jahrhundert n. Chr.) auf ein (zumindest geografisch) größeres Publikum. Die literarische Erörterung von Ritualen, göttlicher Namen oder der Angemessenheit bestimmter Opfer bildete eine weitere Form religiöser Governance selbsternannter Autoritäten über jene hinaus, denen offiziell religiöse Autorität zugeschrieben wurde. Infolgedessen war dieses Wissen ebenso weit verbreitet wie stark fragmentiert und widersprüchlich; es erlaubte sowohl kühne Behauptungen wie alternative Ansprüche²¹. Angesichts der weiten Verbreitung religiöser Zeichen und Praktiken konnte das Wissen nur theoretisch auf lokale Autoritäten beschränkt werden. Wenn sie nicht durch ihren sozialen Status gestärkt wurden, verwiesen religiöse Experten auf ihren »etruskischen« Hintergrund als Analysten von Eingeweiden oder auf ihren »chaldäischen« Hintergrund als Astrologen²². Fremdsprachen, technische Geräte (Lebermodelle oder Astrolabien), Bücher, mathematische Kenntnisse oder die Verwendung von Hieroglyphen im Falle der Priester der ägyptischen Götter und Göttinnen oder das Argumentieren mit dem höheren Alter der eigenen Normen wie im Falle der jüdischen Spezialisten belegten handgreiflich solchen Anspruch und scheinen vielfach in der direkten Kommunikation mit Klientinnen und Klienten erfolgreich gewesen zu sein²³.

Anmaßung und Attribuierung von Autorität

Diese religiösen Spezialisten unterlagen den Marktmechanismen. Es gab jedoch keinen einheitlichen Markt für religiöse Dienstleistungen. Einige wurden je nach Bedarf und finanziellen Möglichkeiten einzelnen Kunden angeboten. In Rom zum Beispiel gab es rund um den Circus maximus eher billige Wahrsager, ebenso wie für die Mittelschicht, wie für die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. beschrieben²⁴.

Die Sorge um die Zukunft, die Notwendigkeit, ohne ausreichendes Wissen Entscheidungen zu treffen, war für die gehobenen politischen Akteure, insbesondere die Kaiser, ebenso wichtig wie für alle anderen. Manche hatten wohl einen eigenen Astrologen, andere verließen sich auf eine weise Frau (*saga*) um die Ecke – Praktiken wie die letztgenannte ließen keine Quellen außer den Bezeichnungen für die männlichen und weiblichen *sacerdotes*, »Priester«, übrig. So wie sich ein römischer Magistrat bei einem überzeugenden öffentlichen Gebetsauftritt der Unterstützung eines Pontifex versicher-

19 Rüpke 1998; Scheid 1998.

20 Zur Bandbreite siehe Rawson 1985.

21 Siehe Rüpke 2014 für die späte Republik.

22 Petridou – Rüpke 2021a; 2021b.

23 Gordon 2013; Wendt 2016.

24 Iuv. 6, 582–591.

te²⁵, wurde für eine Beerdigung in der begrenzteren Öffentlichkeit der Nachbarschaft eine *praecatrix* engagiert²⁶. Nach eigenen Verfehlungen konnte ein Sühnespezialist für rituelle Wiedergutmachung sorgen²⁷. Feste erforderten besondere Opfergaben, vor allem Kuchen, die von anderen weiblichen Spezialisten bereitgestellt wurden. Nur die vestalischen Jungfrauen hatten, wie auch die Pontifices, ihre männlichen Bäcker²⁸.

Auf der höchsten sozialen Ebene basierten die priesterliche Autorität und die Durchführung von Ritualen eher auf dem sozialen Status als auf nachgewiesenem Wissen oder wirtschaftlichem Erfolg. Dennoch gab es Unterschiede zwischen priesterlichen und politischen Laufbahnen²⁹. Für letztere gab es eine Logik der Wahlen zu den jährlichen Magistraten als Ausgangsposition für den Eintritt in die lebenslange Mitgliedschaft in den Stadträten oder in gehobene Funktionen während dieser Mitgliedschaft. Religiöse Autorität wurde eher durch kollegiale Entscheidung als durch individuelle Bildung erzeugt³⁰. Im Grunde handelte es sich um eine bisweilen in ihren Einzelheiten überraschende Darstellung, ja Konstruktion der Unabhängigkeit von den Göttern, die den göttlichen Willen politische Entscheidungen nur in Einzelheiten korrigieren oder reduzieren ließ – jedenfalls solange der Konsens der Elite stabil war³¹.

Wie wird Raum zu städtischem Raum?

Feste und andere religiöse Praktiken

Das meiste, was in antiken Städten als »öffentlich« galt, wurde durch religiöse Aktivitäten erzeugt³². Wenn Religion für die Stadt wichtig war, dann dadurch, dass sie eine Unterscheidung hervorbrachte, oft die schlichte Unterscheidung von Aktiven in einem Ritual und Zuschauenden. Der am weitesten verbreitete Typ des römischen Tempels hatte ein enorm hohes Podium, wie es etwa der Castor-und-Pollux-Tempel auf dem Forum Romanum vertritt. Auf diesem nicht allzu tiefen Podium konnte auch ein Altar stehen, etwa auf einem Vorsprung des Podiums zwischen zwei Treppenaufgängen. Hier fanden sichtbare Darbietungen statt, an denen nur wenige aktiv teilnehmen konnten. Der Rest war auf die Rolle des Zuschauers reduziert – und hörte vergeblich zu, wenn der Abstand zu groß war. Angesichts der zahlreichen Tempel in Rom, die zumindest einmal jährlich an ihrem Stiftungstag das Schauspiel eines aufwändigen Rituals boten, war das eine verbreitete Form von öffentlich zugänglichen und sichtbaren Ritualen. Das geschah an all den größeren und kleineren Plätzen, die durch Tempel

25 Patzelt 2018.

26 Siehe Plaut. Miles 693.

27 Paul. Fest. p. 233.9–11 Lindsay.

28 Siehe Rüpke 2016a, 311 mit Verweis auf Varro ling. 6, 14; zu den *factores* der Vestalinnen Rüpke 2005, 28 und Biographien, z. B. CIL VI 32413 (Nr. 3129 und 3135).

29 Scheid 2001.

30 Rüpke 2020a.

31 Belayche – Rüpke 2005.

32 Siehe Rüpke 2016a.

markiert waren, ob am Forum Romanum, Forum Boarium am (heute so genannten) Largo Argentina, auf dem Aventin oder Esquilin. Über die Einträge in den *fasti* genannten Kalendern mit ihren zahlreichen Einträgen zu solchen *dies natales* konnte man sich, wenn man wollte, auch über die eigene Nachbarschaft hinaus zu solchen Ritualen begeben³³.

Die Zahl solcher Gelegenheiten und ihre Ausgestaltung entwickelte sich parallel zu Größe und Komplexität von Städten. Für die wachsende Stadt Rom wurden auf der Grundlage ursprünglich sehr unterschiedlicher Praktiken neue Rituale erfunden. Zunächst gab es Prozessionen zum und Rennen im Zirkus. Ab dem dritten Jahrhundert v. Chr. endeten die komplexen Rituale in dramatischen Aufführungen auf den Bühnen der »Theater«. Und schließlich wurden spezielle Räume für die ultimative römische Ritualunterhaltung gebaut, die Amphitheater. Weitaus mehr Menschen konnten sehen, hören und genießen, was den Göttern dargeboten wurde – und sie konnten diejenigen auf erhöhten Plätzen sehen, die diese Gaben an die Götter, d.h. die Spektakel, organisierten³⁴.

Während der Kaiser in Rom das Monopol auf die Organisation solcher Spiele (und die große Rolle des Mäzenatentums insgesamt) erwarb, konnten Einzelpersonen auch außerhalb der Priesterschaften und Magistrate Prestige erwerben oder ihren sozialen Status sichern, indem sie solche Veranstaltungen und noch mehr die Örtlichkeiten dafür sponserten. Das waren dann oft massive Architekturen, die mit ihren Nutzungen den Kern urbanen Selbstverständnisses darstellten, aus Raumgründen aber oft außerhalb des städtischen Kerns angesiedelt werden mussten wie etliche Amphitheater in der gallischen Provinz³⁵.

Heiligtümer

Dass diese städtischen Gesellschaften multifokal waren, spiegelt sich in den vielen Tempeln wider, die im städtischen Raum errichtet wurden, oft über die Stadt verstreut und an mehr als einem Ort gebündelt. Das gilt für Rom mit den schon genannten verschiedenen Fora und Plätzen, es gilt aber auch für Orte in der Provinz wie Aventicum³⁶. Es ist interessant zu sehen, dass etwa vierzig Prozent der *dies natales* dieser Heiligtümer (wenn wir uns auf die späte republikanische und augusteische Zeit konzentrieren), in die Monate Juni und August fielen, die fast leer von jährlich wiederkehrenden Spielen waren. Diese Art von Religion war zuschauerorientiert. Sie fand unter freiem Himmel statt und war sich einer städtischen Ökonomie der Aufmerksamkeit bewusst³⁷. Dagegen fielen die Haus- oder Nachbarschaftsfeste wie zum Beispiel die Saturnalia, Kalendae Ianuariae, Feralia und Compitalia in die Wintermonate.

33 Zu dieser Interpretation der Fasten bei Ovid siehe Rüpke 2023a.

34 Überblick: Rüpke 2014, 37–55.

35 Lobüscher 2002.

36 Castella – Meylan Krause 2008.

37 Vgl. dazu Rüpke 2023a.

Viele religiöse Aktivitäten einzelner oder kleiner Gruppen waren aber nicht mit großen Tempeln und öffentlich angekündigten Terminen koordiniert³⁸. In manchen Tempeln konnten Gaben in Gruben deponiert werden, viele stellten Wasser zur Verfügung oder boten Bäume, die man eher bewundern als besteigen konnte³⁹. Für das Zusammentreffen kleinerer Gruppen boten einige Tempel zusätzlichen Räume (z. B. der Serapis-Tempel in Ostia), aber viele investierten in spezielle Architektur, in *scholae* oder Mithräen, Basiliken oder Baptisterien zum Beispiel. Entlang der Straßen, die in die Städte führten, boten viele Gräber Platz für Familienbankette, die es ermöglichten, das kürzlich verstorbene Familienmitglied mit Nahrung zu versorgen und bei besonderen Anlässen mit den Lebenden zu feiern⁴⁰. Diese funerären Räume wurden nicht als »Städte der Toten« (»necropoleis«) konzipiert, sondern als »religiöse Orte« (*loca religiosa*) des Einzelnen oder der Familie, die durch die Anwesenheit der Toten und den laufenden Kult sakralisiert wurden. Dieser sakrale Charakter war eine individuelle Entscheidung und Handlung, aber die Gesetzgebung war sich einig, dass alle anderen einen solchen unveräußerlichen Charakter zu respektieren hatten⁴¹.

Städtische und religiöse Mobilitäten

Die bisherige Darstellung könnte den Eindruck erweckt haben, dass Religion eine feste »sakrale Landschaft« formte, eine monumentalisierte mentale Karte, die die städtische Infrastruktur von Märkten, Straßen und Wasserleitungen prägte oder ergänzte⁴². Nichts trifft weniger zu. Das beginnt schon bei dem, was Mobilität vor allem verhinderte, Stadtmauern.

Mauern

Selbst im Vergleich zu großen Tempeln waren Mauern das massivste, anspruchsvollste und kostspieligste Bauwerk in oder um (und manchmal weit um) Städte der späten republikanischen wie auch der Kaiserzeit⁴³. Hier scheinen allein Interessen städtischer Sicherheit und Selbstdarstellung eine Rolle zu spielen, nicht Religion. Varro in der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. verbindet *munire* (»befestigen«) und *moenia* (»Mauern«) mit der Idee der Bürgerpflicht, *munus*⁴⁴. Die Arbeit, so können wir die Varronische Assoziation verstehen, die in die Stadtmauer investiert wird, ist der grundlegende Ausdruck der kommunalen Verpflichtung eines Bürgers. Aber diese Mauern,

38 Siehe Herz 1975.

39 Hallett 2021.

40 Borg 2011; van Andringa 2013.

41 Rüpke 2011, 123–125.

42 Poehler et al. 2011.

43 Padilla Peralta 2014; Rom war hier eine klare Ausnahme.

44 Varro ling. 5, 141–145.

die im juristischen Diskurs als »behütet« (*sanctus*) bezeichnet werden, sind im täglichen Leben nicht undurchdringlich, denn der Pflug wird in dem von Varro beschriebenen und wohl fiktivem Ritual gelegentlich angehoben (*portare*), um Platz für Tore (*portae*) zu schaffen: Religiöse Erzählungen (und vielleicht sogar Praktiken) werden mobilisiert, um Ströme zu ermöglichen, so dass Mauern den Verkehr kanalisieren und nicht blockieren. Heiligtümer innerhalb oder außerhalb von Toren markieren diese Übergangspunkte zusätzlich. Vor allem aber erzeugen Heiligtümer Ströme, die weit über die Bauphase hinausgehen und den Transport von Materialien, manchmal von Luxusgütern aus der Ferne, und von Ideen beinhalten.

Das Verlassen der Stadt

Wo die Stadtmauern als praktische und konzeptionelle (auch religiöse) Trennlinie funktionieren, laden religiöse Anlässe und Verpflichtungen zum Überschreiten ein und erzwingen es gar. Die wichtigsten Familienheiligtümer sind nicht die kleinen häuslichen (Wand-)Altäre, sondern die außerstädtischen Familiengräber, in Rom etwa entlang der via Appia, aber auch anderen Ausfallstraßen. Römische Frauen hielten eine Fernprozession zu Diana am Nemi-See ab, obwohl auf dem Aventin ein großes Diana-Heiligtum vorhanden war, römische Magistrate trafen sich mit Vertretern alter (und manchmal sogar fiktiver) lateinischer Gemeinden auf dem Albanus zum Gebet zu Jupiter Latiaris (*feriae Latinae*⁴⁵) oder gingen nach Lavinium. Der Dea-Dia-Kult der »Arval-Brüder«, der am fünften Meilenstein der Via Campana wohl seit Augusteischer Zeit ein monumentales Heiligtum aufwies, zwang die Mitglieder dieser *sodalitas*, Angehörige der obersten Gesellschaftsschichten, im Mai mehrere Tage außerhalb der Stadt zu verbringen, um die komplexe Folge von Ritualen durchzuführen⁴⁶. Trotz der kontinuierlichen Abhängigkeit von der landwirtschaftlichen Produktion auch in der näheren Umgebung verdrängte eine Megastadt wie Rom die agrarisch geprägten Kulte nicht, sie rückten aber auch nicht weiter in den Vordergrund. Orakelstätten wie die der Fortuna Primigenia in Praeneste oder das Schlangenorakel in Lanuvium boten Möglichkeiten, die sich in Rom so nicht fanden und führten Römerinnen und Römer, wie Properz im vierten Buch seiner Elegien anschaulich schildert⁴⁷, aus der Stadt heraus – und wieder hinein.

Das Erreichen der Stadt

Religiös motivierte Bewegungen waren jedoch nicht nur nach außen gerichtet. In Rom waren die großen Spiele von Anfang an eine regionale Attraktion. Auch wenn die römischen Bürger (die nicht unbedingt Einwohner der Stadt sein mussten!) privilegierte

45 Dazu Smith 2012.

46 Details in Scheid 1990.

47 Prop. 4, 8; zu Praeneste: Prop. 2, 32, 3.

Sitzplätze erhielten, wurden die Spektakel auch darüber hinaus geschätzt. Wettkämpfer aus benachbarten Städten oder Botschaften, die sich an den Spektakeln erfreuten, waren Teil der politischen Vernetzung auf regionaler wie imperialer Ebene. Die verschiedenen Spiele zogen auch Spezialisten an, von Sängern, Darstellern und Dramaturgen (in der Regel freiwillig) über Gladiatoren (oft unfreiwillig) bis hin zu Technikern der permanenten oder temporären Architektur, zum Beispiel für Seeschlachten in der Arena des Amphitheaters. Raubkunst bzw. -religion, etwa griechische, syrische oder ägyptische Statuen oder Obeliskten, floss in Folge von Kriegszügen nach Rom, wurde dort in Triumphzügen kurzzeitig und in Tempelpartien langfristig präsentiert⁴⁸. Spiele präsentierten exotische Themen und Tiere. Ein so einfaches Ritual wie ein Opfer benutzte Weihrauch, der vom östlichen Rand des Römischen Reiches importiert wurde⁴⁹.

Interne Ströme

Interne Mobilität war nicht weniger wichtig. Religiöse Praktiken brachten die Familie, einschließlich der Sklaven, und Freunde auf häuslicher Ebene zusammen – zu gemeinsamen Gebeten, Getränken und Mahlzeiten. Das wird in vielen literarischen Texten, beispielsweise Ciceros Dialogen oder Liedern des Horaz dokumentiert⁵⁰. Menschen aus einer Nachbarschaft trafen sich an den *compita*, deren sakralisierte Strukturen manchmal nur an eine Wand gemalt, manchmal architektonisch artikuliert waren. An die Seite der *compita* und *vici* traten in Rom *curiae* und *montes* als regionale Gliederungen, die religiöse Bewegungen erzeugten. Wenn wir den Berichten der antiken Antiquare Glauben schenken können, wurden die frei geborenen Teilnehmer des Nachbarschaftsfestes durch Puppen, die Sklaven jedoch durch Kugeln dargestellt⁵¹. Das Zusammenkommen war eine Gelegenheit zur Integration und Unterscheidung zugleich, es bot die Möglichkeit, beides zu praktizieren.

Prozesse

Wie trug die Religion dazu bei, die Vielfalt der Stadtbevölkerung im antiken Rom zusammenzuhalten, während sie in vielen Konstellationen offensichtlich dazu beitrug, die Menschen voneinander fernzuhalten? Abschließend ergänze ich die bisher angebotene synchrone Darstellung durch die kurze Darstellung einiger Prozesse, also eine diachrone und zugleich vergleichende Perspektive zu bereichern. Es handelt sich um

48 Pape 1975; Östenberg 2009; 2014.

49 Peacock – Williams 2007.

50 Mehrere Dialoge haben sich in der Fiktion des Autors an Festtagen ereignet, z. B. *Feriae latinae* (Cic. nat. deor. 1, 15); Tag ohne Verpflichtung in Rom (Cic. part. 1, 1). Horaz: z. B. Lupericalia? (Hor. carm. 1, 4, 11; zum Problem Wissowa 1912, 208–213); Spieltag (carm. 1, 20, 3; als Jahrestag; ebenso carm. 2, 17, 26–32); Geburtstag (carm. 2, 14).

51 Paul. Fest. p. 273.7–12 Lindsay; siehe Rüpke 2020b, 130.

Prozesse, die sich aus den bisher untersuchten Interaktionen zwischen städtischen und religiösen Akteuren ergaben und diese prägten. Die Liste ist nicht vollständig⁵², sondern konzentriert sich auf die Prozesse, die für das zuvor Gesagte besonders wichtig gewesen zu sein scheinen.

Bei der *Monumentalisierung* ging es darum, durch massive Investitionen Führungsrollen und Sichtbarkeit zu beanspruchen, aber in ihrer sozialen Dimension, dem großen Ausmaß der damit verbundenen Bau- oder Nutzungspraktiken, bot sie auch viele subalterne und grundlegende Rollen der Partizipation, der Aneignung und der Erinnerung oder sogar des Re-Enactments. Abgesehen von den Aktivitäten religiöser Unternehmer konnten Denkmäler Orte der Bindung für Menschen und damit weitere Prozesse der Gruppenbildung bieten⁵³.

Theatralisierung, die eng mit der Monumentalisierung verbunden ist, wurde durch den Urbanität verratenden Wunsch angetrieben, große Menschenmengen, ja nach Möglichkeit die gesamte städtische Bevölkerung zu versammeln. Dieses Vorhaben benötigte komplexe Infrastrukturen und deren Betreiben, von der Instandhaltung der Gebäude bis hin zur Bereitstellung von Musikern und professionellen Unterhalterinnen und Unterhaltern in Theatern oder Zirkussen, das heißt, Sportstätten⁵⁴. Wohl aufbauend auf den Erfahrungen und der Atmosphäre von Mahlzeiten in kleinen Gruppen oder Familien wurde die Speisung von Menschenmengen in auffällige Opfergaben, Spiele oder Prozessionen integriert. Auch hier eröffneten sich unterschiedliche Möglichkeiten der Beteiligung, die zugleich religiöse Aktivität darstellten wie zur Ausbildung einer Atmosphäre geteilter Urbanität beitrugen, sei es in der Rolle des bloßen Zuschauers, sei es durch Anfeuern oder Kommensalität, also das gemeinsame Essen.

Skripturalisierung stand hinter bestimmten Formen der Theatralisierung, indem sie Skripte für die Re-Oralisierung von Dramen oder Reden lieferte. An der direkten Auseinandersetzung mit Texten waren weniger Personen beteiligt. Solches Engagement konnte in Mäzenatentum und der Bereitstellung von Räumen oder Materialien erfolgen oder als Autor, Rezitator oder Kommentator direkt produktiv werden. Einige dieser Aktivitäten waren in sozialen Rollen institutionalisiert. Widmungs- und Grabinschriften waren ein Massengeschäft, das individuelle Frömmigkeit oder biografische Leistungen sichtbar machte und möglicherweise Verwandte und Freunde einbezog, wenn auch nicht in dem Ausmaß wie bei Ritualen⁵⁵.

Der Prozess *Individualisierung* durchzieht viele der vorstehend genannten Prozesse. Der Begriff betont die Reflexivität religiösen Handelns und deren Ausdruck in der Institutionalisierung distinktiver Rollen, Devianz oder religiöser Optionen, die nicht zuletzt durch Texte stabilisiert wurden⁵⁶. Die weitverbreitete Skripturalisierung der städtischen Kommunikation ermöglichte Formen der Selbstzugehörigkeit und der permanenten religiösen Kommunikation, die nicht nur Prozesse der religiösen Institutionali-

52 Eine umfangreichere und auf vergleichender Basis erstellte Liste in Rüpke 2023b.

53 Rüpke 2023c.

54 Siehe Bernstein 2007; Gödde 2015.

55 Becker – Rüpke 2019.

56 Fuchs u. a. 2019; Rüpke 2019.

sierung neben textbasierten rechtlichen, politischen und ökonomischen Transaktionen vorantrieben, sondern auch die Individualisierung, eine neue urbane Subjektivität, die durch philosophisches und religiöses Denken ebenso angetrieben wurde wie durch städtische Praktiken.

Individualisierung wird typischerweise und paradoxerweise mit ihrem Gegenteil, der De-Individualisierung, in Verbindung gebracht. Dies wird z. B. deutlich in der Stärkung von *Gruppenbildungsprozessen* unter Fachleuten – römische Priesterschaften etwa – oder sogar über Geschlecht und Alter hinweg – wie in manchen Vereinen und langfristig »Religionen«⁵⁷. In solchen Kontexten ermöglichte die religiöse Semantik die Formulierung, Plausibilisierung und Betonung von Unterschieden unter den Bedingungen städtischer Dichte von Kontakten und physischer Nähe und trotz des urbanen Interesses an Solidarität und Gemeinsamkeit.

Aber, wie wir gesehen haben, Stadtmauern und Stadtgrenzen waren nicht der letzte Horizont, weder für Urbanität noch für Religion. Urbane Rituale und insbesondere die großen Feste waren Anziehungspunkte für Menschen aus dem Umland, aber auch aus benachbarten oder verbündeten Städten, wie in Rom schon die frühen »Spiele« (*ludi*), im hellenistischen Griechenland die Theateraufführungen und -bauten zeigen⁵⁸. Die Integration exotischer Produkte in die lokalen Rituale als Ergebnis des Fernhandels von Weihrauch bis zu wilden Tieren und die Auslandsmobilität religiöser Texte und Zeichen trugen ebenfalls zur Verflechtung der regionalen urbanen Netzwerke mit einer größeren zirkummediterranen urbanen Welt bei und begründeten diese. Städte und städtische Akteure lebten sowohl von internen als auch von externen Strömen. Religiöse Akteure taten dasselbe. Diese *Netzwerkbildung* ist ein weiterer der hier zu nennenden Prozesse.

Monumentalisierung und Theatralisierung, Verschriftlichung und Individualisierung, Gruppen- und Netzwerkbildung sind allesamt Prozesse, die nicht nur in besonderer Intensität (aber keineswegs exklusiv) in Städten ablaufen und die urbane Spannung von Homogenisierung und Differenzierung prägen, sondern auch zu starken Veränderungen religiöser Praktiken, Vorstellungen und Institutionalisierungen geführt haben. Städtische und religiöse Akteure stehen sich dabei nicht einfach nur gegenüber. Urbane und religiöse Intentionen wie Selbstbilder sind vielfach eng miteinander verquickt, die Menschen, die Urbanität und Religion praktizieren und gestalten, sind vielfach die gleichen, differenzieren sich aber gerade in solchen Prozessen auch reflexiv gegeneinander aus. Entsprechend laden die hier vorgelegten Überlegungen dazu ein, für Rom wie darüber hinaus gerade aus dieser Perspektive beides, Urbanisierungs- wie Religionsgeschichte, auch in langer Perspektive zu untersuchen, jenseits der hier ins Zentrum gestellten Epochen.

57 Rüpke 2007; Rebillard – Rüpke 2015; Rüpke 2016b.

58 Rom: Purcell 2013; Griechenland: Williamson 2021; 2023.

Bibliographie

- Arnhold 2018** M. Arnhold, Imagining Mithras in light of iconographic standardization and individual accentuation, in: M. Arnhold – H. O. Maier – J. Rüpke (Hrsg.), Seeing the god: Image, space, performance, and vision in the religion of the Roman Empire, Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 2 (Tübingen 2018) 125–147
- Becker – Rüpke 2019** E.-M. Becker – J. Rüpke (Hrsg.), Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt: Zwölf Fallstudien, Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 3 (Tübingen 2019), <https://doi.org/10.1628/978-3-16-156138-2>
- Belayche – Mimouni 2003** N. Belayche – S. C. Mimouni (Hrsg.), Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain: Essais de définition, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 117 (Turnhout 2003)
- Belayche – Rüpke 2005** N. Belayche – J. Rüpke, Divination romaine, ThesCRA III (2005) 79–104
- Bendlin 2011** A. Bendlin, Associations, funerals, sociality, and Roman law: The collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) reconsidered, in: M. Öhler (Hrsg.), Aposteldekret und antikes Vereinswesen: Gemeinschaft und ihre Ordnung (Tübingen 2011) 207–296
- Bernstein 2007** F. Bernstein, Complex rituals: Games and processions in Republican Rome, in: J. Rüpke (Hrsg.), A companion to Roman religion (Oxford 2007) 222–234
- Borg 2011** B. E. Borg, What's in a tomb: Roman death public and private, in: J. A. Pintado – D. Espinosa – S. Pastor (Hrsg.), Mors omnibus instat: Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano (Madrid 2011) 51–78
- Carballo 2015** D. M. Carballo, Urbanization and religion in ancient Central Mexico, Oxford studies in the archaeology of ancient states (Oxford 2015)
- Castella – Meylan Krause 2008** D. Castella – M.-F. Meylan Krause (Hrsg.), Topographie sacrée et rituels: La cas d'Aventicum, capitale des Helvètes. Actes du colloque international d'Avenches 2–4 novembre 2006 (Basel 2008)
- Engels 1998** J. Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia: Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt. Mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit, Hermes-Einzelschriften 78 (Stuttgart 1998)
- Flower 2002** H. I. Flower, Rereading the senatus consultum de Bacchanalibus of 186 BC: gender roles in the Roman Middle Republic, in: V. B. Gorman – E. W. Robinson (Hrsg.), Oikistes: studies in constitutions, colonies, and military power in the ancient world. Offered in honor of A. J. Graham (Leiden 2002) 79–98
- Fuchs u. a. 2019** M. Fuchs – A. Linkenbach – M. Mulsow – B.-C. Otto – R. B. Parson – J. Rüpke (Hrsg.), Religious individualisations: historical dimensions and comparative perspectives (Berlin 2019)

- Gödde 2015** S. Gödde, Theater, in: R. Raja – J. Rüpke (Hrsg.), *A companion to the archaeology of religion in the ancient world* (Malden 2015) 333–348
- González 1989** J. González (Hrsg.), *Estudios sobre Urso. Colonia Iulia Genetiva, Colección Alfar universidad 45* (Sevilla 1989)
- Gordon 2013** R. Gordon, ›Will my child have a big nose?‹: Uncertainty, authority and narrative in katarchic astrology, in: V. Rosenberger (Hrsg.), *Divination in the ancient world: religious options and the individual*, *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 46 (Stuttgart 2013) 93–137
- Gordon 2017** R. Gordon, From East to West: staging religious experience in the Mithraic temple, in: S. Nagel – J. F. Quack – C. Witschel (Hrsg.), *Entangled worlds: religious confluences between East and West in the Roman Empire*, *Orientalische Religionen in der Antike* 22 (Tübingen 2017) 413–442
- Hallett 2021** C. H. Hallett, The wood comes to the city: Ancient trees, sacred groves, and the ›greening‹ of early Augustan Rome, *Religion in the Roman Empire* 7, 2021, <https://doi.org/10.1628/rre-2021-0017>
- Herz 1975** P. Herz, *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften* (Mainz 1975)
- Kneissl 1980** P. Kneissl, Entstehung und Bedeutung der Augustalität: Zur Inschrift der ara Narbonensis (CIL XII 4333), *Chiron* 10, 1980, 291–326
- Latham 2016** J. A. Latham, *Performance, memory, and processions in ancient Rome: The Pompa Circensis from the Republic to Late Antiquity* (New York 2016)
- Le Galès 2013** P. Le Galès, Urban governance in Europe, in: G. Bridge – S. Watson (Hrsg.), *The new Blackwell companion to the city*, *Wiley-Blackwell Companions to Geography* (Malden 2013) 747–758
- Lobüscher 2002** T. Lobüscher, Tempel- und Theaterbau in den tres Galliae und den germanischen Provinzen: Ausgewählte Aspekte, *Kölner Studien zur Archäologie der römischen Provinzen* 6 (Rahden 2002)
- Östenberg 2009** I. Östenberg, *Staging the world: spoils, captives, and representations in the Roman triumphal procession* (Oxford 2009)
- Östenberg 2014** I. Östenberg, Triumph and spectacle. Victory celebrations in the Late Republican civil wars, in: C. H. Lange – F. J. Vervaeke (Hrsg.), *The Roman Republican triumph: beyond the spectacle*, *AnalRom Suppl.* 45 (Rom 2014) 181–193
- Padilla Peralta 2014** D. Padilla Peralta, *Divine institutions: Religious practice, economic development, and social transformation in mid-Republican Rome* (Diss. Stanford University 2014)
- Pailler 1988** J.-M. Pailler, Bacchanalia: La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition, *BEFAR* 270 (Rom 1988)
- Pape 1975** M. Pape, *Griechische Kunstwerke aus Kriegsbeute und ihre öffentliche Aufstellung in Rom: Von der Eroberung von Syrakus bis in augusteische Zeit* (Diss. Universität Hamburg 1975)
- Patzelt 2018** M. Patzelt, Über das Beten der Römer: Gebete im spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Rom als Ausdruck gelebter Religion, *RGVV* 73 (Berlin 2018)

- Peacock – Williams 2007** D. Peacock – D. Williams (Hrsg.), Food for the gods: new light on the ancient incense trade (Oxford 2007)
- Petridou – Rüpke 2021a** G. Petridou – J. Rüpke, The impact of textual production on the organisation and proliferation of religious knowledge in the Roman Empire, in: J. Rüpke – G. Woolf (Hrsg.), Religion in the Roman Empire, Religionen der Menschheit 16, 2 (Stuttgart 2021) 234–260
- Petridou – Rüpke 2021b** G. Petridou – J. Rüpke, People and competencies, in: J. Rüpke – G. Woolf (Hrsg.), Religion in the Roman Empire, Religionen der Menschheit 16, 2 (Stuttgart 2021) 107–140
- Poehler et al. 2011** E. Poehler – M. Flohr – K. Cole (Hrsg.), Pompeii: art, industry, and infrastructure (Oxford 2011)
- Prescendi 2018** F. Prescendi, Le personnel cultuel à Rome, in: L. Coulon – P.-L. Gatier (Hrsg.), Le clergé dans les sociétés antiques. Status et recrutement, CNRS Édition coll. Alpha (Paris 2018)
- Purcell 2013** N. Purcell, ›Romans, play on!‹: City of the games, in: P. Erdkamp (Hrsg.), The Cambridge companion to ancient Rome, Cambridge Companions to the Ancient World (Cambridge 2013) 441–458
- Rawson 1985** E. Rawson, Intellectual life in the late Roman Republic (London 1985)
- Rebillard – Rüpke 2015** É. Rebillard – J. Rüpke, Introduction: groups, individuals, and religious identity, in: É. Rebillard – J. Rüpke (Hrsg.), Group identity and religious individuality in Late Antiquity, CUA Studies in Early Christianity (Washington, DC 2015) 3–12
- Rüpke 1998** J. Rüpke, Les archives des petits collèges: Le cas des *vicomagistri*, in: La mémoire perdue: Recherches sur l'administration romaine, CEFR 243 (Rom 1998) 27–44
- Rüpke 2005** J. Rüpke, 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, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 12/1–3 (Stuttgart 2005)
- Rüpke 2007** J. Rüpke, Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzbeziehungen und Leistungen, Studien und Texte zu Antike und Christentum 43 (Tübingen 2007)
- Rüpke 2011** J. Rüpke, Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich (Tübingen 2011)
- Rüpke 2012** J. Rüpke, Religiöse Erinnerungskulturen: Formen der Geschichtsschreibung in der römischen Antike (Darmstadt 2012)
- Rüpke 2014** J. Rüpke, Römische Religion in republikanischer Zeit: Rationalisierung und ritueller Wandel (Darmstadt 2014)
- Rüpke 2016a** J. Rüpke, Pantheon: Geschichte der antiken Religionen, Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung (München 2016)
- Rüpke 2016b** J. Rüpke, The role of texts in processes of religious grouping during the Principate, Religion in the Roman Empire 2, 2016, 170–195

- Rüpke 2019** J. Rüpke, Urban selves: individualization in the cities of the ancient Mediterranean, in: M. R. Niehoff (Hrsg.), *The self in Antiquity* (Leiden 2019) 391–416
- Rüpke 2020a** J. Rüpke, Prêtres romains: sources et limites de l'autorité religieuse, in: N. Belayche – S. Estienne (Hrsg.), *Religion et pouvoir dans le monde romain: L'autel et la toge. De la deuxième guerre punique à la fin des Sévères* (Rennes 2020) 37–53
- Rüpke 2020b** J. Rüpke, Urban religion at the neighbourhood level across the Mediterranean, *Religion in the Roman Empire* 6, 2020, 125–137, <https://doi.org/10.1628/rre-2020-0010>
- Rüpke 2020c** J. Rüpke, Urban religion: a historical approach to urban growth and religious change (Berlin 2020), <https://doi.org/10.1515/9783110634426>
- Rüpke 2021** J. Rüpke, *Religion and its history: a critical inquiry* (London 2021)
- Rüpke 2023a** J. Rüpke, Economies of religion: symbolic, communicative and spatial terms of religious production and consumption, in: M. Bentz – M. Heinzelmann (Hrsg.), *Archaeology and economy in the ancient world. Proceedings of the 19th international congress of Classical Archaeology, Cologne/Bonn 2018, Vol. 55: Sessions 6–8, Single Contributions* (Heidelberg 2023) 133–150, <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1035.c14057>
- Rüpke 2023b** J. Rüpke, Toward a mutual change of religion and urban space: a comparative perspective, *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya (Insight: Scientific Journal of Religion and Socio-Culture)* 8, 2023, 1–18, <https://doi.org/10.15575/jw.v8i1.20139>
- Rüpke 2023c** J. Rüpke, Urban monumentality and religion, in: E. Begemann – D. Pavel – G. Petridou – A.-K. Rieger – R. Raja – J. Rüpke (Hrsg.), *Magnification and miniaturization in religious communications in antiquity and modernity: materialities and meanings, Contextualising the Sacred 12* (Turnhout 2023) 103–116, <https://doi.org/10.1484/M.CS-EB.5.132481>
- Rüpke – Urciuoli 2023** J. Rüpke – E. R. Urciuoli, Urban religion beyond the city: theory and practice of a specific constellation of religious geography-making, *Religion* 53, 2023, 289–313, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2023.2174913>
- Scheid 1990** J. Scheid, Romulus et ses frères: Le collège des frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des empereurs, *BEFAR* 275 (Rom 1990)
- Scheid 1998** J. Scheid, *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt: Les copie épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.–304 ap. J.-C.). Avec la collaboration de Paola Tassini, Jörg Rüpke, Roma antica 4 – Recherches archéologiques à La Magliana* (Rom 1998)
- Scheid 2001** J. Scheid, *Religion et piété à Rome* (Paris 2001)
- Schnegg-Köhler 2002** B. Schnegg-Köhler, Die augusteischen Säkularspiele, *ArchRel* 4 (München 2002)
- Smith 2012** C. Smith, The Ferae Latinae, in: J. R. Brandt – J. W. Iddeng (Hrsg.), *Greek and Roman festivals: content, meaning, and practice* (Oxford 2012) 267–288
- Steinhauer 2019** J. Steinhauer, Dionysian associations and the Bacchanalian affair, in: F. Mac Góráin (Hrsg.), *Dionysus in Rome: religion and literature, Trends in Classics* 93 (Berlin 2019) 133–156

- van Andringa 2013** W. van Andringa, Mourir à Pompéi: Fouille d'un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera (2003–2007), CEFR 468 (Rom 2013)
- Wallace-Hadrill 2008** A. Wallace-Hadrill, Rome's cultural revolution (Cambridge 2008)
- Wendt 2016** H. Wendt, At the temple gates: the religion of freelance experts in the Roman empire (New York 2016)
- Williamson 2021** C. G. Williamson, Urban rituals in sacred landscapes in Hellenistic Asia Minor, *Religions in the Graeco-Roman World* 196 (Leiden 2021), <https://doi.org/10.1163/9789004461277>
- Williamson 2023** C. G. Williamson, ›Fest-Netzwerke‹: Rituelle Räume und Stadtideale in der hellenistischen Welt, *AW* 2023/3, 12–17
- Wissowa 1912** G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, *HAW* 5, 4²(München 1912)
- Zanda 2011** E. Zanda, Fighting Hydra-like luxury: sumptuary regulation in the Roman Republic (London 2011)

Jörg Rüpke, Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien,
Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt, Deutschland.
joerg.ruepke@uni-erfurt.de