

Gruppenreligionen im römischen Reich

Herausgegeben von
JÖRG RÜPKE

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

43

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editor: CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin)

Beirat/Advisory Board

HUBERT CANKIK (Berlin) · GIOVANNI CASADIO (Salerno)

SUSANNA ELM (Berkeley) · JOHANNES HAHN (Münster)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

43



Gruppenreligionen im römischen Reich

Sozialformen, Grenzziehungen
und Leistungen

Herausgegeben von

Jörg Rüpke

Mohr Siebeck

JÖRG RÜPKE, geboren 1962; Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Erfurt; Koordinator des DFG-Schwerpunktprogramms 1080 „Römische Reichs- und Provinzialreligion“.

e-ISBN PDF 978-3-16-15 1342-8

ISBN 978-3-16-149128-3

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gesetzt unter Verwendung von TUSTEP am Seminar für Religionswissenschaft der Universität Erfurt durch Diana Püschel.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

Inhaltsverzeichnis

JÖRG RÜPKE

Einleitung	1
----------------------	---

CELIA SCHULTZ

<i>Sanctissima femina</i> : Gesellschaftliche Klassifizierung und religiöse Praxis von Frauen in der Römischen Republik	7
1 Einführung	7
2 Priesterschaften	11
3 Der Auswahlprozess	18
4 Selbstdarstellung	23
5 Schlussbetrachtung	26
Bibliographie	27

HUBERT CANKIK

Haus, Schule, Gemeinde: Zur Organisation von «fremder Religion» in Rom (1.–3. Jh. n. Chr.)	31
1 Die Bestimmung des Themas	31
2 Haus	32
3 Schule	37
4 Gemeinde	42
5 Zusammenfassung und Ausblick	45
Bibliographie	47

JAMES DUNN

Boundary Markers in Early Christianity	49
1 Jewish boundary markers	50
2 Christian Jewish boundary markers	55
3 Christian boundary markers	61
Bibliography	67

MICHAEL BACHMANN

Zur Rezeptions- und Traditionsgeschichte des paulinischen Ausdrucks ἔργα νόμου: Notizen im Blick auf Verhaltensregeln im frühen Christentum als einer ‹Gruppenreligion›	69
1 Rezeptionsgeschichte	70
2 Zur Traditionsgeschichte	82
Bibliographie	84

JOHANNES WOYKE

Das Bekenntnis zum einzig allwirksamen Gott und Herrn und die Dämonisierung von Fremdkulten: Monolatrischer und polylatrischer Monotheismus in <i>1. Korinther</i> 8 und 10	87
1 Einführung: Idolothytophagie als <i>identity</i> und <i>boundary marker</i> ?	87
2 Zur Begriffsklärung: <i>ontologischer</i> , <i>archontologischer</i> und <i>latrei-</i> <i>ologischer</i> Aspekt	89
3 Monarchisch-monotheistische Erkenntnis und Idolothytophagie (<i>1 Kor</i> 8,4b–6)	92
4 Tabuisierung der Idolothytophagie durch Dämonisierung von Fremdkulten (<i>1 Kor</i> 10,19–21)	104
5 Resümee	109
Bibliographie	111

JÖRG RÜPKE

Integrationsgeschichten: Gruppenreligionen in Rom	113
1 Mithras	113
2 Sol	116
3 Iuppiter Dolichenus	117
4 Christentum	118
5 Gebaute Religion	121
6 Zusammenfassung	122
Bibliographie	123

WOLFGANG SPICKERMANN

Mysteriengemeinde und Öffentlichkeit: Integration von Mysterien- kulten in die lokalen Panthea in Gallien und Germanien	127
1 Einleitung	127
2 Die Anfänge der Kulte in Germanien	128
3 Das Ende der Mysterienkulte	140
4 Die ‹orientalischen› Religionen und die lokalen Panthea	141
5 Schluss: Funktion der Mysterienkulte in Germanien	150

Bibliographie	153
ALFRED SCHÄFER	
Dionysische Gruppen als ein städtisches Phänomen der römischen Kaiserzeit	161
1 Ein Privathaus als Amtslokal einer dionysischen Kultgemein- schaft	162
2 Dionysos πρὸ πόλεως	164
3 Dionysische Mysterienvereine im unteren Donauraum	167
4 Exkurs: Das Liber Pater-Heiligtum von Apulum in der römi- schen Provinz Dakien (ALEXANDRU DIACONESCU, IAN HAYNES und ALFRED SCHÄFER)	168
5 Schlussbetrachtung	171
Bibliographie	172
GÜNTHER SCHÖRNER	
Von der Initiation zum Familienritual: Der Saturnkult als Gruppen- religion	181
1 Fragestellung	181
2 Der Saturnkult als Gruppenreligion	182
3 Die Initiation in den Saturnkult nach M. LE GLAY	182
4 Die ikonographische Argumentation: eine Revision	185
5 Ein Alternativvorschlag	189
6 <i>Intrare sub iugum</i>	191
7 Fazit: Saturnkult als Gruppenreligion	192
Bibliographie	193
Register	203
Zusammengestellt von Elisabeth Begemann	

Einleitung

von

JÖRG RÜPKE

Die Sozialformen von Religion zu untersuchen, ist eine klassische Fragestellung der Religionswissenschaft. Für die kaiserzeitliche Antike ist mit Klassifikationen wie <Kirche> und <Sekte> – auch wenn der Begriff *secta* aus der Antike stammt – wenig anzufangen. <Kulte> sind zunächst religiöse Praktiken, die der Verehrung einer Gottheit dienen und sich mit einem Heiligtum dieser Gottheit verbinden. Die Sozialform bleibt dabei offen: Ein solcher Kult kann ebenso Ort eines festen Kreises von Verehrern wie gelegentlicher Aktivität eines von der Stadt eingesetzten Priesters oder einer Priesterin sein. Traditionelle, öffentliche und öffentlich finanzierte Kulte und Kultorte müssen aber keinen Gegensatz zu religiösen Aktivitäten von Gruppen bilden; in manchen Fällen bieten sie solchen privaten Aktivitäten sogar die Infrastruktur.

Wie fasst man diesen Typ von Religion begrifflich? In der Erforschung der antiken Religionsgeschichte dominierten lange Begriffe wie <Mysterienreligion> oder <orientalische Religionen> und evozierten mit ihrem Verweis auf bestimmte rituelle Praktiken oder die Herkunft mancher dieser Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum das Bild eines festen Typs von Religion, in dem <Erlösung>, <individuelles Heil> und <Gemeindebildung> zusammenfielen. Jüngere Arbeiten haben das kritisiert und versuchen etwa mit dem Begriff des <Kollegiums> oder <Vereins> antike Rechtsbegriffe (*collegium*) aufzugreifen. Das erweckt allerdings den Eindruck, eine solche rechtliche Konstitution sei üblich gewesen – eine Unterstellung, die sich am historischen Material nicht beweisen lässt. In dieser Situation wird hier der Begriff der <Gruppe> als soziologisches Konzept bemüht, um verschiedene Phänomene der römischen Kaiserzeit ohne weitere klassifikatorische Entscheidungen zu beschreiben.

Der vorliegende Band ist keine im strengen Sinne vergleichende Studie. Die vorgelegten Beiträge haben ihren Ausgangspunkt in einer Tagung des DFG-Schwerpunktprogramms <Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte>, die im März 2005 im Erfurter Augustinerkloster stattfand. Grundlegend war ein Katalog gemeinsamer Fragen, die sich auf Religionsformen konzentrierten, die sich über das Prinzip der Mitgliedschaft oder <Einweihung> als dauerhafte Kultgruppen organisieren und sich so von der auf öffentlich finanzierte Heiligtümer konzentrierten <diffusen Religiosität> antiker Städte deutlich unterscheiden.

Wie werden die Sozialbeziehungen in religiösen Gruppen strukturiert? Welche Rolle spielen Kulträume einerseits, die Frequenz von Kultakten und gemeinsamen Banketten andererseits? Wie ist die Stellung des einzelnen innerhalb der Gruppe und die Rolle der Gruppe für ihn? Strukturieren Mitgliedschaften und Einweihungen religiöse Biographien? Schloß die Mitgliedschaft in einem Kult die in einem anderen aus, stand die Aufnahme prinzipiell jedem offen? Werden über Ethnizität Grenzen erzeugt oder ethnische Traditionen <internationalisiert>? Inwieweit wird über <Initiationen> und <Mysterien> Exklusivität erzeugt oder gesteigert? Welche Rolle spielen <Mysterien> im Spektrum kultischer Aktivitäten solcher Gruppen? Welche Rolle spielt Geheimhaltung?

Weitere Fragen betrafen die Verortung solcher Gruppen. In der aktuellen Forschung zum römischen Städtewesen wird die These vertreten, dass im Laufe der mittleren Kaiserzeit eine zunehmende <Segmentierung von Öffentlichkeit> stattgefunden habe. Dass sich grundlegende Repräsentationsformen gesellschaftlichen Lebens aus dem öffentlichen Raum in alternative Teilbereiche sozialen Handelns andernorts verlagerten, ist allerdings kritisch zu überprüfen. Kultbauten in den Wohnbezirken, Kapellen innerhalb größerer Heiligtümer, Vereinslokale in den Stadtquartieren oder kleine, auf eigenem Grund errichtete Sakralbauten sprechen nicht unbedingt für einen Rückzug aus der Öffentlichkeit in eine <private> Sphäre. Derartige Heiligtümer sind nicht selbstverständlich als Gegenmodelle zu den zentralen Heiligtümern der Stadtgemeinde zu sehen, sondern stellen ein ergänzendes, gleichzeitiges Angebot dar. Gab es hier Konflikte? Gab es seit dem zweiten Jahrhundert Verschiebungen hin zu solchen <Gruppenreligionen> und weg von den klassischen öffentlichen Kulturen?

Unter der Fragestellung des Schwerpunktprogrammes trat vor allem die Interaktion solcher Gruppen in den Blick: Bestehen trotz der unterschiedlichen Gottheiten und Ursprungsmythen nicht auch verbindende Elemente in Ritual und Kult? Wie stark sind solche Kulte einander angeglich und was macht den einzelnen Kult gegenüber einem anderen in einer Stadt oder Region attraktiv? Wo liegen die Unterschiede? Wählte man sich einen bestimmten Kult aus inhaltlichen Gründen, das heißt aufgrund seines öffentlichen Bildes, oder steuerten Familientraditionen, Netzwerke, Nachbarschaften über die Entscheidung? Waren Mysterienkulte ein städtisches Phänomen? Daran schließt sich die Frage nach den Ausbreitungsbedingungen an: Waren solche Gruppenreligionen prinzipiell erfolgreicher als Kulte, die von politischen Einheiten getragen wurden? Inwiefern konnten sie auch deren Leistungen übernehmen (<Reichsreligion>)? Erneut ist hier die Frage nach Prozessen der Ethnisierung oder gerade der Aufhebung traditioneller ethnischer Fixierungen (Judentum-Christentum?) zu stellen. Auch für die neuen, reichsweiten Gruppenreligionen ist daher zu fragen, ob sie nicht einzelne Kulthandlungen, Handlungssequenzen oder Äußerlichkeiten, etwa Kleidung oder Bilder, von anderen, vielleicht

sogar ganz andersartigen Kulturen übernommen haben. Was macht das eigentlich Neue im Ritual der Gruppenreligionen aus? Werden religiöse Praktiken neu erfunden oder wählt man nicht bereits vorhandene Rituale aus und verbindet sie zu einem neuen Ganzen?

Die dichten Sozialbeziehungen innerhalb einer ortsgebundenen Gruppe scheinen zunächst mit der weiten Verbreitung gleichnamiger Gruppen schwer vereinbar zu sein. Damit stellt sich einerseits die Frage nach der Ausbreitung und dem Zusammenhalt, andererseits nach örtlichen oder regionalen Variationen (‹Christentümer›). Das Kolloquium wollte sich gerade auf solche weit verbreiteten Gruppen konzentrieren. Nicht nur anhand der literarischen und epigraphischen Überlieferung, sondern auch anhand der Votive, der Kultkeramik und des Tafelgeschirrs wird deutlich, ob es ein gemeinsames Diffusionszentrum oder verschiedene Ursprungsorte des Kultes gegeben hat und wie weit lokale Ausprägungen reichten. Ist ein Wechsel zwischen den Gemeinden möglich gewesen? Welche Übertragungswege von Religion werden institutionalisiert? Inwieweit hatten außen- und innenpolitische Ereignisse Einfluss auf die Verbreitung der Mysterienkulte, dienten sie als ‹Krisenreligionen›?

Im ersten Beitrag führt CELIA SCHULTZ vor, dass mit dem Begriff der ‹Gruppenreligionen› auch innerhalb der Strukturen ‹öffentlicher Kulte› (*sacra publica*) die Komplexität traditioneller Religion sichtbar wird. Analysiert wird das Zusammenspiel sozialer Faktoren wie Schichtzugehörigkeit und Personenstand mit religiösen Auszeichnungen für einzelne Frauen in der republikanischen Epoche Roms. Die Voraussetzungen für Frauen, religiöse Ehrenämter wie Priesterschaften zu erreichen, werden im Horizont römischer Religion insgesamt untersucht. Wodurch unterscheidet sich eine *sanctissima femina* (um mit Valerius Maximus zu sprechen) von ihren Zeitgenossinnen? Wer fällt solche Urteile? Im Unterschied zu Männern, so wird deutlich, spielt nicht nur die Abstammung, sondern auch der familiäre Status eine entscheidende Rolle. Der Beitrag zeigt auch, dass schon in der Republik religiöses Engagement in öffentlichen Heiligtümern einen zentralen Bereich der Selbstdarstellung von Frauen war. Das gilt in Rom wie in anderen italischen Städten.

Der Beitrag von HUBERT CANCIK über ‹Haus, Schule, Gemeinde› führt in das Rom der Kaiserzeit und untersucht die kleinen Formen der religiösen Selbstorganisation zumal von Zuwanderern, die den politischen Beobachtern oft verdächtig erschienen. Problemlos war dabei das ‹Haus›, traditioneller Rahmen für kultische Aktivitäten in Rom wie legitimer Ort für die private, aber oft auch sichtbare Betätigung neuer Gruppen. Die schon in republikanischer Zeit aus Griechenland importierte Institution der ‹Schule› wurde als religiöse Organisationsform nur von Juden und dann Christen genutzt, die hier Unterweisung, religiöse ‹Lehre› pflegten. Mit dem Begriff der ‹Gemeinde› beschreibt CANCIK ebenso Mithräen und Isis-Gruppen wie Kollegien, Synagogen und Titelnkirchen, Gruppen unterschiedlichen Rechtsstatus mithin.

Wichtig ist ihm die fehlende Dachorganisation solcher Gruppen. Die Christen bilden hier die signifikante Ausnahme.

Diese Ausnahme steht im Mittelpunkt der drei folgenden Beiträge. JAMES DUNN fragt nach der Ausbildung der Symbole, die als *«boundary markers»* der Abgrenzung der neuen Gruppen von Christen dienen. Hintergrund dieser Analyse ist das Judentum, aus dem sich das Christentum allmählich herausbildet. Solche Symbole – Monotheismus, Erwählung, Tempelkult, Sabbat, insbesondere Beschneidung und die Reinheitsgesetze – können aber unterschiedlich verwendet werden: Ethnische Separation und intensiver sozialer Austausch und Assimilation stehen sich gegenüber, eine Spannung, innerhalb derer sich auch das *«Christentum»* als jüdische Sekte ausbildet und bis weit ins vierte Jahrhundert hinein noch Überschneidungen aufweisen wird. Der Beitrag spürt der Redefinition der alten Abgrenzungssymbole in diesem Kontext wie der Ausbildung neuer Symbole nach, dem *«Glauben an Christus»*, *«Geistesgaben»*, Taufe und Abendmahl. Das Zusammenspiel dieser Abgrenzungen in dem immer doppelten Verhältnis zu Judentum und griechisch-römischer Welt prägt die Entwicklung einer eigenständigen Religion.

MICHAEL BACHMANNs Beitrag steht in diesem Kontext. Gefragt wird nach der Entwicklung des Paulinischen Begriffs der *«Werke des Gesetzes»*, innerhalb des Paulinischen Corpus wie in der Rezeption bis zu Polykarp, den späten neutestamentlichen Briefen und Justin. Das Konzept, das in qumranischen Schriften zur Ausgrenzung in innerjüdischen Konflikten dient, wird in der Paulinischen Rezeption zu einem Begriff, der in der Verneinung gerade die Inklusion in die neue Heilsgemeinde ermöglicht. Obwohl es um Verhaltensregeln geht, tritt so der korporative Aspekt der neuen Gruppenreligion Christentum in den Blick – eine Argumentationsstrategie, die späteren Pauluslesern nicht immer leicht nachzuvollziehen war.

Im Mittelpunkt des folgenden Beitrags von JOHANNES WOYKE steht das klassische Abgrenzungsproblem des Umgangs mit Fleisch, das den in Kultbildern verehrten Göttern geopfert wurde. Paulus vertritt in seiner Argumentation im Ersten Korintherbrief eine restriktive, exklusivistische Position, allerdings in bewusster Beschränkung auf den kultischen Bereich. Dieser Rückgriff auf dezidiert monotheistische Positionen des frühen Judentums waren allerdings, wie die Untersuchung zeigt, zumal für gebildete *«Heidenchristen»* wenig plausibel, denen verschiedene Argumentationsstrategien offen standen, die Teilnahme an den unterschiedlichsten Kulturen letztlich als Verehrung des Einen zu legitimieren. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass Paulus die Degradierung und Depotenzierung der Götter durch die Tabuisierung ihres Kultes verschärft, indem er sie dämonisiert und damit selbst eine weithin plausible Argumentationsstrategie einschlägt.

Der Beitrag von JÖRG RÜPKE konzentriert sich wiederum auf die Stadt Rom, namentlich auf neue Gruppenreligionen, insbesondere Immigrantenkulte während der Kaiserzeit. Sein Ziel ist es, verschiedene Parameter der Integra-

tion und möglicher Differenzen zu beleuchten, so die zeitliche Struktur der Rituale solcher Kulte (am Beispiel des Mithraskultes); die personellen Verflechtungen und die Gewinnung institutioneller Unterstützung (am Beispiel der syrischen Sonnenkulte in Trastevere); schließlich organisatorische Modifikationen (am Beispiel des Iuppiter-Dolichenus-Kultes) und bauliche Präsenz. An Beispielen aus dem stadtrömischen Christentum wird darüber hinaus die fortdauernde kulturelle Integration der sich zu einer neuen Religion Bekennenden aufgezeigt.

Das Zusammenspiel von Gruppenreligionen und lokaler öffentlicher Religion steht auch im Mittelpunkt des Beitrags von WOLFGANG SPICKERMANN, der die Untersuchungen provinzieller Befunde eröffnet. Er verfolgt Mysterienkulte und insbesondere mithrische Gemeinden und Mithräen in Germanien von dem Auftreten letzterer gegen Ende des ersten bis ins vierte Jahrhundert n. Chr., den frühen soldatischen Dedikationen bis zur Verbreitung in der Zivilbevölkerung. Eine besondere Rolle scheint hierbei Mainz gespielt zu haben, da dort schon Anfang des zweiten Jahrhunderts sowohl ein Isis-/Magna Mater-Heiligtum als auch ein großes Mithräum nachweisbar sind. Die Mysterienreligionen unterschieden sich zwar durch spezifische Initiationsriten und ihre Zeremonien von anderen Kulturen, sie reihten sich aber in die lokalen Panthea ein. So lassen sich in zahlreichen Mithräen Zeugnisse anderer, auch bodenständiger Gottheiten finden, die nicht unmittelbar mit einem Mysterienkult verbunden sind. In Martigny in der Schweiz und in Strasbourg-Königs-hofen scheinen die Heiligtümer zu den Hauptkultplätzen des Ortes gehört zu haben. Große Metroen mit Kulttheatern in exponierter Lage wie in Lugdunum/Lyon, Vienna/Vienna und nun auch der neuentdeckte Kultbezirk in Mogontiacum/Mainz verdeutlichen die enorme Bedeutung, welche die Kultgemeinschaften der Kybele in den Städten haben konnten. Entscheidend war dabei die Verbindung mit dem Kaiserkult.

Die nachfolgende Untersuchung ALFRED SCHÄFERS über dionysische Kultlokale in Kleinasien und dem Donauraum widmet sich erneut der städtischen Integration von religiösen Vereinigungen, die sich aus Mitgliedern oder «Eingeweihten» konstituieren und das Gefühl der Gruppenzugehörigkeit durch sozial-gesellige und religiöse Inhalte wie gemeinsame Mahlzeiten, sakrale Rituale, Totenkult und öffentliche Präsenz in Festzügen pflegten. Während inschriftlich überlieferte Satzungen Festkalender wie interne Ämterhierarchie, das Vereinsmahl und dessen Finanzierung regeln, ist das breite Spektrum des Kultes nur selten aus den Satzungen erfahrbar. Der Beitrag versucht, praktizierte Religion auf der Basis gut überlieferter und archäologisch erforschter Vereinsgebäude und Heiligtümer annäherungsweise zu erschließen, deren Raumordnung und Ausstattung über die Nutzung Auskunft geben. Deutlich wird, dass individuelles religiöses Engagement, wie es sich etwa in Weihegaben niederschlägt, in Strukturen erfolgt, die ohne weiteres als «städtisch» angesprochen werden können. Der Kult ist sichtbar und bietet seinerseits

Raum für religiöse Aktivitäten über den engen Kreis der Mitglieder hinaus. Auch für die letztgenannte monopolisiert er Religion nicht.

Dem Changieren von Kulturen zwischen öffentlichem Kult und Gruppenreligion geht auch GÜNTHER SCHÖRNER im letzten Beitrag des Bandes nach. Seinen Untersuchungsgegenstand liefert der nordafrikanische Saturnkult. In einer detaillierten Auseinandersetzung mit der klassischen Position MARCEL LE GLAYS wird eine neue Interpretation des ikonographischen Materials präsentiert, die vor allem den römischen Charakter des Materials betont. Nicht ein Mysterienkult, sondern ein Familienkult wird greifbar, der die Kinder römischer Bürgerpaare ehrt. Der spezifisch römische Anlass wird aber in eine lokale Formensprache gefasst, die eine erfolgreiche Repräsentation im öffentlichen Raum der Heiligtümer gewährleistet. Gruppenreligion wird hier als religiöse Praxis einer Primärgruppe, der Familie, aber als eine öffentlich wahrnehmbare Praxis verstanden. Das Gesamt der Beiträge zeigt die Fruchtbarkeit wie die Grenzen des heuristischen Begriffes «Gruppenreligionen». Er löst Dichotomien wie Polisreligion-Mysterienreligionen, traditionelle Religion-orientalische Kulte auf, macht auch die engen Grenzen einer am rechtlichen Konzept des Kollegiums oder Vereins orientierten Betrachtungsweise deutlich. Die Frage nach Religion in der antiken Stadt zeigt ein komplexes Neben-, aber vor allem Miteinander unterschiedlicher sozialer Gruppen und Organisationen, die weniger durch Abschottung und Verbergen denn durch gegenseitige Wahrnehmung und Sichtbarmachung geprägt waren; dafür liefern die Beiträge mannigfaltige Beispiele. Zugleich wurden aber auch die Grenzen des Begriffes deutlich: Als Klassifikationsbegriff eignet er sich nicht. «Gruppenreligion» verweist auf ein Merkmal, das sehr unterschiedlich organisierte und praktizierte Kulte teilen.

*

Für das Zustandekommen dieses Bandes ist zuallererst den Beiträgern zu danken und jenen, die die Diskussion während des Kolloquiums bereichert haben. Mein besonderer Dank in der inhaltlichen Vorbereitung gilt dabei Andreas Bendlin, damals Erfurt, jetzt Toronto, in der organisatorischen Vorbereitung Sabine Tautz. Die Entstehung des Bandes begleitete Franca Fabricius mit gewohnter Sorgfalt; Kerstin Anton, Elisabeth Begemann, Franziska Quednau und Astrid Willenbacher halfen bei Korrekturen und der Satzvorbereitung; ihnen sei ebenso wie Diana Püschel für den Satz gedankt. Gedankt sei Christoph Marksches für die Aufnahme des Bandes in die Reihe, der so den früheren, von Ulrike Egelhaaf-Gaiser und Alfred Schäfer herausgegebenen Band «Religiöse Vereine in der römischen Antike» (STAC 13) fortführen kann und die Bedeutung des Themas in der Arbeit des Schwerpunktprogrammes unterstreicht. Schließlich sei auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Verlag Mohr Siebeck gedankt, deren freundliche und professionelle Unterstützung den raschen Abschluss ermöglichte.

Erfurt, im März 2007

Sanctissima femina:
Gesellschaftliche Klassifizierung und religiöse Praxis von
Frauen in der Römischen Republik¹

von
CELIA SCHULTZ

1 Einführung

Es ist weitgehend bekannt, dass nicht alle Formen religiöser Praxis allen Römern gleichermaßen offen standen: Bürgerrecht, gesellschaftlicher Status und Geschlecht waren wichtige Faktoren, die darüber bestimmten, ob ein Individuum an einem bestimmten Ritus teilhaben oder ein spezielles religiöses Amt innehaben konnte.² Nach römischer Denkweise waren gesellschaftliche und religiöse Sphäre so eng miteinander verknüpft, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe häufig die verpflichtende Teilnahme an speziellen Riten nach sich zog. So besaßen zum Beispiel die römischen *curiae*, eine der grundlegenden politischen Abteilungen der Bürger in Rom, ihre eigenen Götter und Feste.³ Die starke Verknüpfung gesellschaftlicher und religiöser Gruppierungen wird auch in den Fällen deutlich, in denen mehrere verschiedene Gruppen gemeinsam ein Ritual befolgten, wie zum Beispiel in dem Bericht über die kombinierte öffentliche Observanz einer *obsecratio* und eines *lectisternium*, das von freigelassenen Frauen mit gutem Ansehen finanziert und von frei geborenen und freigelassenen Knaben begangen wurde, während junge, unverheiratete Mädchen, deren Eltern am Leben waren, eine spezielle Hymne darbrachten.⁴ Auch bei Frauen gingen Bürgerschaft und Teilnahme am

¹ Dieser Artikel basiert auf meiner Monographie *Women's religious activity in the Roman Republic*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2006. Ich schulde Dank R. T. Scott, P. B. Harvey, Jr., S. Feingold, M. Parca, und A. Tzanetou für das Lesen früherer Entwürfe dieses Artikels. Alle hier vertretenen Ansichten sind meine eigenen, genauso wie alle Irrtümer.

² Siehe zum Beispiel BEARD, NORTH, PRICE 1998, 1.291–301 und 352–5.

³ Zu einer weiterführenden Diskussion der Religion der Kurien siehe PALMER 1970, 80–179.

⁴ *Macr. Sat.* I.6.13–14. Dieses Ritual lässt sich fast sicher in das zweite Jahrhundert v. Chr. datieren. Obwohl Macrobius seine Quelle als den Auguren Marcus Laelius (sonst unbekannt) identifiziert, ist der Priester wahrscheinlich der Augur Gaius Laelius, bekannt für

öffentlichen Ritual Hand in Hand: Die regelmäßige Befolgung öffentlicher Rituale, die in erster Linie ein weibliches Publikum ansprachen, ist ein wichtiges Indiz, dass römische Frauen tatsächlich Bürger von Rom waren, selbst wenn sie nicht die gleichen Rechte wie Männer besaßen.⁵

Die starke Betonung der gesellschaftlichen Klassifizierung im religiösen Bereich ist Teil einer weit reichenden römischen Eigenheit der Verstärkung von sozialen Unterschieden in jedem Feld des täglichen Lebens, was wohl am deutlichsten durch die Verwendung unterschiedlicher Kleidung für Senatoren, Konsuln, Ritter, Matronen, unverheiratete Frauen, freigelassene Männer und Frauen, frei geborene Kinder, Prostituierte und so weiter zu Tage tritt. Das Interesse am Beharren auf Differenzierung erstreckte sich sogar auf die Sitzordnungen bei öffentlichen Veranstaltungen, wo das Publikum entsprechend dem Geschlecht, der Klasse und dem Berufsstand platziert wurde.⁶

Vor diesem kulturellen Hintergrund wird es kaum überraschen, dass religiöse Riten und Kulte, die von römischen Frauen besucht wurden, gesellschaftliche Kategorien auf beinahe gleiche Art und Weise verfestigten wie andere Rituale.⁷ Tatsächlich standen viele religiöse Rituale, die für Frauen zugänglich waren, nicht *allen* Frauen oder zumindest nicht allen Frauen gleichermaßen offen, wobei am häufigsten die Unterscheidung zwischen den Gruppen auf der Grundlage der geschlechtlichen oder familiären Stellung vorgenommen wurde. So waren beispielsweise eine Reihe von jährlichen Observanzen, wie die *Matronalia* und das Ritual der Bona Dea im Dezember, allein auf die *matronae* beschränkt, auf Frauen, die das römisch weibliche Ideal von Fruchtbarkeit im Hervorbringen legitimen Nachwuchses verdeutlichten.⁸ Eine

seine Klugheit und Redegewandtheit, der Konsul im Jahr 140 v. Chr. (*MRR* 1.478–9, s. a. 141 und 140) war. Zur weiteren Diskussion siehe F. MÜNZER, *RE* 12.413, s. v. <Laelius (8).>

⁵ PEPPE 1984, 144–7. Die Einbeziehung von Frauen in öffentliche Rituale selbst ist kein ausreichender Beweis für den Anspruch, dass römische Frauen tatsächlich Bürger waren. Dieser Umstand stützt jedoch eine auf literarischen Quellen beruhende Argumentation, wie zum Beispiel auf dem Gebrauch des Wortes *civis* für weibliche Charaktere in den Stücken von Plautus und Terenz (Peppe 1984, 14).

⁶ <Dress for a Roman often, if not primarily, signified rank, status, office, or authority.> L. Bonfante in: SEBESTA, BONFANTE 1994, 5. Zur *lex Iulia theatralis* aus der frühen Kaiserzeit siehe RAWSON 1991. Selbst vor Augustus' Gesetzgebung waren besondere Sitze bei öffentlicher Unterhaltung ein langjähriges Privileg der römischen Senatoren und Ritter. Die Letzteren verloren dieses Recht unter Sulla, jedoch wurde es ihnen durch die *lex Roscia theatralis* von 67 v. Chr. zurückgegeben (ROTONDI 1912, 374–5 und 507).

⁷ Die Unterteilung von Frauen in religiöse Kategorien basierend auf der gesellschaftlichen Stellung hat viel Aufmerksamkeit gefunden, mit einer besonderen Betonung von Riten, die auf Matronen beschränkt waren. Wichtigere neuere Arbeiten über multiple Kulte und Riten: GAGÉ 1963; POMEROY 1975, 205–26; KRAEMER 1992, 50–92; MCGINN 1998, 23–6 (mit Konzentration auf Riten, die von Prostituierten befolgt wurden); SCHEID 1992; BOËLS-JANSEN 1993, 229–468; FANTHAM ET AL. 1994, 230–7; STAPLES 1998.

⁸ Zum Zusammenhang zwischen Bona Dea und ihrem Dezemberfest und Fragen landwirtschaftlicher und menschlicher Fruchtbarkeit siehe VERSNEL 1992.

weitere Differenzierung wurde manchmal auch innerhalb dieser umfassenderen Kategorie vorgenommen: In einigen Kulturen waren besondere Ehren den *univirae* vorbehalten, denjenigen, die nur einmal verheiratet waren.⁹ Frauen mit minder geachtetem geschlechtlichen Status wurden ebenso durch religiöse Verpflichtungen und Beschränkungen gekennzeichnet. Konkubinen (*paelices*) war es verboten, den Altar der Juno zu berühren, wobei wir nicht wissen, welche Juno gemeint ist.¹⁰ Prostituierte spielten bei der Feier der Floralia im April eine herausragende Rolle und verehrten die Venus Erycina ausschließlich in ihrem Tempel außerhalb des Collatinischen Tors an den Vinalia.¹¹

Ob eine Frau eine Sklavin gewesen oder zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch war, bestimmte auch über ihre Berechtigung zur Teilnahme an gewissen Ritualen. Im Jahr 217 v. Chr., nachdem die *matronae* von Rom der Juno Regina etwas geweiht hatten, stifteten sie und die freigelassenen Frauen der Stadt gemeinschaftlich etwas für Feronia.¹² Sklavinnen waren im allgemeinen von den *Matralia*, dem Fest der Mater Matuta im Juni, ausgeschlossen, obwohl eine einzelne Sklavin in den Tempel gebracht wurde, mit der ausdrücklichen Absicht, sie zu schlagen und anschließend aus dem Tempel hinaus zu jagen.¹³ Solch ein Ritual unterstrich die Trennung zwischen frei geborenen Frauen und Sklavinnen sogar deutlicher als das einfache Verbot serviler Beteiligung. Im Gegensatz zu ihrem Ausschluss von den *Matralia* wurden Sklavinnen besonders während der Riten der Capratinischen Nonen im Juli geehrt.¹⁴

Die Kombination von familiärem Status und allgemeiner sozialer Differenzierung bei römischen Frauen wird manchmal im größeren Umfang bei Doppelkulturen, wie dem der Venus Verticordia und der Fortuna Virilis, sichtbar. Während die *matronae* am 1. April die Statue der Venus Verticordia, der Göttin, die dafür verantwortlich war, die Keuschheit der Frauen zu sichern, wuschen und bekleideten, gingen Frauen der Unterklasse in die Bäder, um sich für Fortuna Virilis zu entblößen, für jene Göttin, deren Aufgabe es war, körperliche Makel zu beseitigen, damit die Frauen attraktiver auf Männer wirken sollten.¹⁵ Es ist nicht ganz sicher, ob die Verehrerinnen der Fortuna

⁹ Zum Beispiel in den Kulturen der Pudicitia, Fortuna Muliebris und Mater Matuta waren nur diese Frauen berechtigt, sich den Statuen der Göttinnen zu nähern: D. H. 8,56,4; Serv. *ad Aen.* 4,19 = Thilo und Hagen 1881–7, 1.464 (*bis nuptae* ausgeschlossen aus der Priesterschaft); Fest. 282 L (und Paulus' etwas irreführendes Zitat p. 283 L); Tert. *Monog.* 17.3.

¹⁰ Fest. 248L; Gell. 4,3,3. PALMER 1974, 35–7.

¹¹ Die Floralia waren bekannt für ihre zügellose Natur: Ov. *Fast.* 5,331–4; Aug. *Civ.* 2,27. Zu den Vinalia siehe Ov. *Fast.* 4,863–900. MCGINN 1998, 23–6.

¹² Liv. 22,1,18.

¹³ Plut. *Mor.* 267D = RQ 16; Ov. *Fast.* 6,473–568 (481–2, 551–8 bes.).

¹⁴ Plut. *Rom.* 29,3–6 und *Cam.* 33,2–6; Macr. *Sat.* 1,11,35–40. Vgl. PALMER 1974, 7–17.

¹⁵ Ovids Behandlung dieser Rituale (*Fast.* 4,133–164) beginnt mit einer Anrede an die zwei verschiedenen Gruppen von Frauen (*matresque nurusque | et vos, quis vittae longaue vestis abest* [Mütter und frisch vermählte Mädchen und ihr, denen die Kopfbänder und das

Virilis Prostituierte und Kurtisanen im engeren Sinne waren oder ob sie eher einer allgemeineren Gruppe angehörten, die durch ihren plebejischen Status definiert war.¹⁶ Der plebejische Status spielte gewiss eine Rolle bei der Einrichtung des Kultes der Pudicitia Plebeia, einer Ergänzung des Kultes der Pudicitia Patricia. Gemäß Livius (10,23,1–10) brach während einer *supplicatio*, die vom Senat angeordnet worden war, ein Streit unter den Frauen, die den Schrein der Pudicitia Patricia verehrten, darüber aus, ob eine patrizische Frau, die einen plebejischen Mann geheiratet hatte, noch an diesem Ritual teilnehmen dürfte, obwohl diese auf patrizische Matronen beschränkt waren. Als Reaktion darauf errichtete die patrizische Frau, die im Mittelpunkt der Kontroverse stand, in ihrem Haus einen Schrein für Pudicitia Plebeia, wo die Rituale beinahe identisch zu denen des patrizischen Schreins (*eodem ferme ritu*) von plebejischen *matronae* befolgt wurden.

Im folgenden wird dieser Beitrag das Wechselspiel zwischen sozialen Faktoren, wie Klasse und ehelicher Status, und religiöser Differenzierung von Frauen während der römischen Republik eher auf einer individuellen Ebene als auf der Ebene kollektiver Gruppen, wie oben diskutiert, untersuchen. Wo auch immer möglich, werden die Anforderungen, denen Frauen gegenüberstanden, um ein religiöses Amt oder religiöse Ehren zu erlangen, in den größeren Kontext römischer Religion gestellt. Begonnen wird mit einer Diskussion darüber, wie der soziale und familiäre Status einer Frau, ebenso wie ihr persönlicher Ruf ihre Chancen entweder für eine Karriere in einer Priesterschaft oder für das Erlangen irgendeiner anderen religiösen Ehre beeinflussten. Aus dieser Untersuchung erwachsen mehrere wichtige Fragen: Welche

lange Kleid fehlen]), aber der Dichter vermengt dann die beiden Rituale miteinander. Die *Fasti Praenestini* erwähnen Venus Verticordia nicht, vielmehr weisen sie darauf hin, dass alle Frauen Fortuna Virilis verehrten, obwohl nur die *humiliores* zu den Bädern der Männer gingen (DEGRASSI 1963, 127, 433–4); vgl. Plut., *Num.* 19,2. Moderne Bemühungen, die anscheinende Konfusion aufzulösen, waren nicht erfolgreich. STAPLES (1998, 110) behauptet, dass ‚Fortuna Virilis ... is nothing more than a cult title of Venus. It is not a name meant to denote a separate entity. Fortuna Virilis has the same force as Verticordia.‘ Subtiler ist der Erklärungsansatz von TORELLI (1984, 81–2), nach dem der Kult von Venus Verticordia dem Kult der Fortuna Virilis hinzugefügt worden sei und Venus Verticordia ein euphemistischer Name für Fortuna sei. Diese Argumente sind jedoch ohne Begründung oder Parallelen. Kein antiker Autor behauptet, dass die Göttinnen ein und dieselbe wären und meines Wissens gibt es keinen Fall einer italischen Gottheit, die regelmäßig mit dem Namen einer anderen angesprochen wurde. Trotz Verwirrung in den Quellen, Fortuna Virilis und Venus Verticordia waren zwei klar geschiedene Gottheiten, die an mindestens einem bestimmten Tag von zwei verschiedenen Gruppen von Frauen verehrt wurden. Andere antike Quellen (Macr., *Sat.* 1,12,15; Lydus, *De mens.* 4,65) geben an, dass die Verehrung von Venus Verticordia auf *matronae* beschränkt war. Zur Bedeutung von Venus Verticordia siehe Val. Max. 8,15,12 und Solinus 1,126.

¹⁶ FANTHAM 1998, 120 unterstellt, dass die Verehrerinnen von Fortuna Virilis Prostituierte waren, aber POMEROY 1975, 208 zeigt richtig auf, dass es unklar ist, wer die Göttin verehrte. Siehe auch MCGINN 1998, 25.

Qualitäten machten eine Frau zur *sanctissima femina* und unterschieden sie von ihresgleichen? Wer hatte die Autorität, dies zu entscheiden? Und umgekehrt, wie konnten Frauen selbst religiöse Beteiligung als Plattform für eine Verbesserung oder als Werbung für ihre eigene gesellschaftliche Position verwenden?

2 Priesterschaften

Frauenrituale im römischen religiösen Kalender unterstützen die weiblichen Ideale von Keuschheit (jungfräulich oder ehelich) und Fruchtbarkeit.¹⁷ Die Voraussetzungen für die Aufnahme in öffentliche Priesterschaften hatten ähnliche Wirkung, da sie solchen Frauen zu Ansehen verhalfen, die jene Eigenschaften vertraten, die die römische Gesellschaft am meisten schätzte. Für männliche und weibliche religiöse Ämter waren die Hauptkriterien gleichermaßen ein hervorragender Stammbaum und musterhaftes Verhalten, obwohl das Maß, dass für Letztgenanntes angesetzt wurde, für Männer und Frauen sehr unterschiedlich definiert war.

Die enge Verbindung zwischen prominenten politischen Familien aus Rom und männlichen öffentlichen Priesterschaften ist gut bekannt. In der frühen Republik waren öffentliche Priesterschaften und politische Ämter ausschließlich Patriziern vorbehalten, somit wurde die traditionelle oligarchische Tendenz religiöser und ziviler Ämter garantiert. Sogar nachdem Plebejern Ende des vierten Jahrhunderts erlaubt wurde, in die bedeutenden priesterlichen Kollegien einzutreten, behielten die Kollegien ihren elitären Charakter. Die neuen plebejischen Priester waren Aristokraten, die alles besaßen, außer patrizischer Abstammung: *non infimam plebem sed ipsa capita plebis* (‹nicht die Niedrigsten des Volkes aber seine Führer›, Livius 10,6,4). Eine prosopographische Untersuchung von männlichen öffentlichen Priestern aus der Zeit der römischen Republik zeigt, dass nicht nur die meisten von ihnen aus Familien der politischen Elite Roms stammten, sondern dass sie auch selbst Männer konsularischen Ranges waren. Mit anderen Worten: Sie waren die Elite der Elite.¹⁸

Die Prosopographie ist in Bezug auf weibliche Priesterschaften wenig hilfreich, da uns die Namen von nur sehr wenigen Priesterinnen aus der Republik bekannt sind. Gut unterrichtet sind wir über die Vestalinnen, welche, wie unsere Quellen berichten, aus den Reihen der Töchter der führenden Familien

¹⁷ Diese Vorstellung ist allgegenwärtig in den Untersuchungen über Frauenrituale in Rom, obwohl die Forschung uneins über das Ausmaß ist, mit dem diese Ideale den Frauen von einer männerdominierten Gesellschaft aufgezwungen wurden. Die Diskussion in diesem Aufsatz über den Prozess, wonach Frauen eine von ihnen für eine religiöse Ehre auswählten, legt nahe, dass römische Frauen in mancher wichtigen Hinsicht aktive Teilnehmerinnen waren, die traditionelle weibliche Ideale förderten.

¹⁸ SZEMLER 1972, 30f. Umfassende Dokumentation: RÜPKE 2005.

dieser Epoche ausgewählt wurden.¹⁹ Das scheint die Regel gewesen zu sein. Zum Beispiel trugen alle drei Vestalinnen, die in den Jahren 114 und 113 v. Chr. der Unkeuschheit beschuldigt wurden, die Namen von prominenten politischen *gentes*: Aemilia, Licinia und Marcia. Für die Erstgenannte lässt sich keine Verbindung zu einem bestimmten Familienzweig herstellen, aber Licinia war nach aller Wahrscheinlichkeit die Tochter von C. Licinius Crassus, dem Tribun der *plebs* im Jahr 145. Marcia war höchstwahrscheinlich die Tochter des Prätors von 144, Q. Marcius Rex, und die Schwester seines Sohnes, auch Q. Marcius Rex, Konsul des Jahres 118.²⁰ Der Elitestatus zweier anderer öffentlichen Priesterinnen, der *flaminica Dialis* und der *regina sacrorum*, wurde durch die Bedingung sichergestellt, dass sie durch den Ritus der *confarreatio* mit ihren priesterlichen Pendants vermählt wurden.²¹ Diese formale antike Zeremonie war wahrscheinlich nur den Patriziern vorbehalten und wurde, seit sie die Teilnahme des *pontifex maximus* und des *flamen Dialis* erforderlich machte,²² vermutlich nur für auserlesene römische Familien abgehalten. Es ist zu bezweifeln, dass die Inhaber solcher machtvollen religiösen Ämter an den Hochzeiten von weniger prominenten Römern beteiligt waren.

Vorbildliches Verhalten und ein einwandfreier Ruf waren die anderen Hauptbedingungen, die an Priester und Priesterinnen gleichermaßen gestellt wurden, wenn auch auf der Grundlage sehr unterschiedlicher Maßstäbe. Für Priester war der Maßstab auf einer ziemlich niedrigen Stufe angesetzt. Auguren und die Arvalen behielten ihre Priesterschaften, gleichgültig, wie sie sich verhielten, auch wenn andere Priester ihre religiösen Ämter einbüßten, wenn sie vor Gericht verurteilt worden waren.²³ Selbst Inkompetenz scheint

¹⁹ Gell. 1,12,5 und 12; Dio 55,22,5 (erfolgloser erster Versuch, im Jahr 5 n. Chr. eine Vestalin aus freigelassenen ritterlichen Kandidatinnen zu wählen).

²⁰ *MRR* 1.534 und 537, (114–113). Zu den familiären Verbindungen der betroffenen Vestalinnen siehe E. KLEBS, *RE* 1.590–1, s. v. «Aemilia (153)»; F. MÜNZER, *RE* 13.498, s. v. «Licinia (181)»; und F. MÜNZER, *RE* 14.1601–02, s. v. «Marcia (114)». Zum Vater von Licinia siehe *MRR* 1.470, s. a. 145; zum Vater und Bruder von Marcia, *MRR* 1.471, s. a. 144 und 1.527 und 118; vgl. RÜPKE 2005, Nr. 491, 2219 und 2361. S. a. unten Anm. 29.

²¹ Gai. *Inst.* 112; Tac. *Ann.* 4,16. Zum Status und zu den Ritualen einer Spelbtrotehe siehe TREGGIARI 1991, 21–4 und LINDERSKI 1995. Gaius, *Inst.* 1.112, berichtet, dass der *rex sacrorum* per *confarreatio* vermählt werden muss. Die einzige literarische Aussage zur *regina sacrorum*, Ehefrau des *rex*, stammt von Macrobius, der mitteilt, dass sie ein Opfer an Juno zum ersten jeden Monats darbrachte (*Sat.* 1,15,19). PALMER (1974, 23–4 und 34) will sie als eine Vertreterin des Kultes der Juno identifizieren und interpretiert Macrobius' Angabe so, dass die *regina sacrorum* tatsächlich eine Priesterin der Göttin war. Eine überzeugendere Interpretation wird jedoch von SCHEID (1992, 384) und BOËLS-JANSSEN (1993, 393) geboten, die das Opfer der *regina* als einen integralen Bestandteil der Ritualfunktionen betrachten, die dem Paar oblagen, welches als *rex* und *regina sacrorum* diene. Zwei kaiserliche Inschriften aus Rom benennen eine *regina sacrorum* (*CIL* 6,2123/24 = *ILS* 4941/41a). Vgl. WISSOWA 1912, 506.

²² Serv. *ad Georg.* 1,31 = Thilo und Hagen 1881–7, 3.139.

²³ Plut. *Mor.* 287 D–E = *RQ* 99; Plin. *Nat.* 18,2,6. Vgl. BEARD 1990, 24.

kaum Gegenstand einer Infragestellung gewesen zu sein. Berichte, wie der eines *flamen Dialis*, der seinen Posten aufgab, nachdem er bei einem Opfer einen Fehler gemacht hatte, sind selten.²⁴ Schließlich scheinen sexueller und familiärer Status nicht wichtig für männliche Priesterschaften gewesen zu sein: Unsere Quellen schweigen zu dem Thema in Hinblick auf die meisten dieser Ämter. Die Ausnahme stellt der *flamen Dialis* dar, dem es nur erlaubt war, einmal, mittels *confarreatio*, zu heiraten, und der sein Amt niederlegen musste, falls seine Ehefrau sterben sollte.²⁵ Wir wissen nicht, ob vom *rex sacrorum*, dessen Ehe ebenfalls mit einer *confarreatio* geschlossen werden musste, verlangt wurde, seinen Posten aufzugeben, wenn seine Ehefrau, die *regina sacrorum*, vor ihm starb; aber wir dürfen es vermuten. Noch weniger ist über die *pontifices* bekannt. Tertullian ist die einzige Quelle, die Auskunft über die Bedingung gibt, dass der *pontifex maximus* nur einmal heiraten durfte.²⁶ Wenn diese Regel jemals existierte, dann wurde sie in der späten Republik gelockert: Julius Caesar hatte dieses Amt inne, trotz seiner Scheidung von Pompeia nach ihrer (angeblich) unwissentlichen Verwicklung in den Bona-Dea-Skandal von 62 v. Chr. und seiner anschließenden Heirat mit Calpurnia.²⁷

Für Frauen wurde die Norm für priesterliches Verhalten weit rigoroser und persönlicher ausgelegt. Die strengsten Formen von Keuschheit mussten befolgt werden. Die *flaminica Dialis* und – so nehmen wir an – auch die *regina sacrorum* mussten sich an den Maßstab makelloser matronaler Keuschheit halten: Scheidung war nicht erlaubt.²⁸ Die Vestalinnen waren berühmt für ihre sexuelle Enthaltensamkeit: Ihre aristokratische Abstammung und ihr Eintrittsalter, das zwischen sechs und zehn Jahren lag, garantierten im Wesentlichen ihre Jungfräulichkeit, die für die Dauer ihrer Amtszeit unangetastet bleiben musste. Wurde dagegen verstoßen, drohte die Todesstrafe.²⁹ Weniger streng, aber immer noch viel strenger als die Strafe, die irgendeinem männlichen Priester drohte, war die Ahndung von Versagen bei der Erfüllung priesterlicher Pflichten: Eine Vestalin, die das Feuer der Göttin verlöschen ließ, konnte vom *pon-*

²⁴ Liv. 26,23,8; dazu RÜPKE 2005.

²⁵ Gell. 10,15,1–32; Gai. *Inst.* 112.

²⁶ Tert. *Cast.* 13,1 und *Monog.* 17,4. Zum Vorkommen der Cerespriesterinnen in diesem Katalog siehe S. 15 unten.

²⁷ Julius Caesar wurde im Jahr 73 v. Chr. in das Pontifikat und nach dem Tod des Q. Caecilius Metellus Pius im Jahr 63 zum *pontifex maximus* gewählt, wobei er über ältere Gegenkandidaten siegte. *MRR* 2.113–14, (73) und 2.171, (63). Siehe S. 40 unten.

²⁸ Fest. 79 L; Serv. *ad Aen.* 4,29 = Thilo und Hagen 1881–7, 1.465; Tert. *Cast.* 13,1 und *Monog.* 17,4.

²⁹ Der am besten dokumentierte Fall aus der republikanischen Zeit ist das Gerichtsverfahren gegen drei Vestalinnen in den Jahren 114–113 v. Chr. Siehe oben S. 12. In einer anfänglichen Verhandlung wurde nur eine Priesterin verurteilt. Nach einem öffentlichen Aufschrei wurde jedoch über die Vestalinnen erneut verhandelt; dieses Mal wurden alle drei verurteilt. In der Folge dieses Vorfalles wurde der Venus Verticordia ein Tempel gebaut: Dio. 26,87,1–5; Liv. *Per.* 63; Obs. 37. Siehe auch Plut. *Mor.* 283F–284C = *RQ* 83.

tifex maximus mit körperlicher Züchtigung bestraft werden.³⁰ Die Quellen bewahren Stillschweigen über Strafen, die über andere Priesterinnen verhängt wurden.

Abgesehen von diesen am meisten bekannten öffentlichen Priesterschaften in Rom selbst, geben die antiken literarischen Quellen nur wenig Auskunft über die Ämter anderer Kulte im übrigen römischen Italien. Folglich können wir nur darüber spekulieren, was die Bedingungen für das Ausüben dieser Ämter gewesen sind; wenn wir auch mit einer gewissen Sicherheit vermuten können, dass moralische Rechtschaffenheit und ausgezeichnete familiäre Verbindungen eine Rolle im Auswahlprozess gespielt haben. Die Namen aller weiblichen *sacerdotes*, die aus republikanischen Inschriften bekannt sind, sind Namen frei geborener Frauen: Priesterinnen der Ceres aus Rom, Atina, Sulmo, Torre dei Passeri und Formiae;³¹ Priesterinnen der Venus aus Bovianum und Teate Marrucinorum;³² *sacerdotes Cereris et Veneris* aus Casinum und dem Gebiet um Sulmo;³³ schließlich eine Priesterin des Liber bei Aquinum.³⁴

Wie wir bereits sehen konnten, wurde der familiäre Status von den verschiedenen römischen öffentlichen Kulturen unterschiedlich bewertet: Priesterinnen der Vesta blieben natürlich unverheiratet, aber die *flaminica Dialis* und die *regina sacrorum* waren angewiesen, eine Ehe einzugehen. Welche Bedeutung der familiäre Status für eine weitere Gruppe öffentlicher Priesterinnen, und zwar für die Priesterinnen der Ceres gehabt hat, ist weniger klar.³⁵ Zu

³⁰ Plut. *Numa* 10,4–7.

³¹ Rom: *CIL* 1²,974 = 6,2182 = *ILS* 3342 = *ILLRP* 61. Atina: *CIL* 1²,1532 = 10,5073 = *ILS* 3344 = *ILLRP* 62. Sulmo: *CIL* 1²,3216. Torre dei Passeri: *CIL* 1²,3257. Formiae: *CIL* 1²,3110 = 10,6103.

³² Bovianum: *CIL* 1²,1751 = 9,2569 = *ILLRP* 273. Teate Marrucinorum: *CIL* 1²,3260 (= revidierter Text von *CIL* 9,3032; aus Teate Marrucinorum). Vgl. *CIL* 9,3166 = *ILS* 3187 und *CIL* 9,3167 (beide aus Pratola) und *AE* 1980, 374 (undatiert; aus Pescara).

³³ *CIL* 1²,1541 = 10,5191 = *ILLRP* 63; *CIL* 1²,1774 = 9,3087 = *ILLRP* 65; *CIL* 1²,1775 = 9,3090 = *ILS* 3351 = *ILLRP* 66. Dazu ergänzend: *CIL* 1²,1777 = 9,6323 aus Pentima: *Titia L. f. sacerdos* (Kultzugehörigkeit unbekannt). COLONNA (1956, 216) nimmt berechtigterweise an, dass auch Titia eine Priesterin der Ceres und Venus war: Keine andere Priesterschaft ist für die Region in dieser Zeit bekannt. Die Priesterschaft ist bis zur Kaiserzeit bestätigt (*CIL* 9,3089; aus Sulmo). Die Forschung diskutiert über die Bedeutung der <Herentas-Inschrift>, eine Grabesinschrift aus dem ersten Jahrhundert v. Chr., verfasst in Paelignian von einer Priesterin der Ceres (und Venus?) aus Corfinium. Vgl. COLONNA 1956 und PERUZZI 1995 (einschließlich eines Textes der Inschrift).

³⁴ *CIL* 1²,1550 = 10,5422 = *ILS* 3353 = *ILLRP* 205.

³⁵ Cicero (*Balb.* 55) teilt uns mit, dass die griechischen Frauen, die zu Priesterinnen der Ceres in Rom gewählt wurden, zu Bürgern gemacht wurden, damit sie, als Bürger, die Riten im Namen des Volkes durchführen konnten (*sacra pro civibus civem facere*) und damit sie mit einer wahrhaft römischen Gesinnung beten konnten (*mente domestica et civili*). In der epigraphischen Aufzeichnung sind beide Priesterinnen der Ceres, die aus Rom bekannt sind, als *sacerdos Cereris publica* identifiziert (*CIL* 1²,974 = 6,2182 = *ILS* 3342 = *ILLRP* 61 und *CIL* 6,2181 = 6,32443) wie auch die zwei aus Teanum Sidicum (*CIL* 10,4793 und 4794). Alle anderen bekannten Mitglieder der Priesterschaft haben nicht diese Bezeichnung erhalten, was