

Pedro Barceló (Hg.)

Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 29

Franz Steiner Verlag

Pedro Barceló (Hg.)
Religiöser Fundamentalismus
in der römischen Kaiserzeit

POTSDAMER
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE
BEITRÄGE (PAwB)

Herausgegeben von
Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer
(Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt)
und John Scheid (Paris)

Band 29

Pedro Barceló (Hg.)

Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2010

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

ISBN 978-3-515-09444-3

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© 2010 Franz Steiner Verlag, Stuttgart
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
JÖRG RÜPKE Radikale im öffentlichen Dienst. Status und Individualisierung unter römischen Priestern republikanischer Zeit	11
CHRISTIANE KUNST Die Priester der Kybele	23
JAIME ALVAR Henotheismus und Essentialismus in den Kulturen der orientalischen Götter	41
PETER HERZ Gab es eine religiöse Grundüberzeugung?	57
BABETT EDELMANN „Wie kommt der Kaiser zu den Göttern?“ Was die Kaiserapotheose über religiöse Grundeinstellungen antiker Kulturen offenbart	81
PETER EICH Theismus und Fanatismus. Überlegungen zur Entstehung, Bedeutung und Konfliktrichtigkeit des sogenannten heidnischen Monotheismus im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr.	99
PEDRO BARCELÓ Fundamentalistische Tendenzen in Heidentum und Christentum des vierten Jahrhunderts	119
MANFRED CLAUS Der Weg zur Wahrheit kostet Leben. Zum frühchristlichen Selbstverständnis	135
JOHANN EV. HAFNER Vom Lehrhaus zum Lehramt. Häresie-Begriff und Glaubensregel als Ursprünge des christlichen Fundamentalismus	145

BERTRAM BLUM	
Die Unvereinbarkeit von Fundamentalismus und Christentum. Anmerkungen aus theologisch-praktischer Sicht	167
EIKE FABER	
Armut als Ideal. Der Fundamentalismus der Wohlhabenden	179
ALMUTH LOTZ	
Religiöse Intoleranz und Gewalt in der Spätantike	197
JOHANNES HAHN	
„Ausgemerzt werden muß der Irrglaube!“ Zur Ideologie und Praxis christlicher Gewalt gegen pagane Kulte	209
Autorenverzeichnis	249

VORWORT

Die hier gesammelten Beiträge sind das Ergebnis einer am 20. und 21. Oktober 2008 anlässlich des zehnjährigen Bestehens der „Potsdamer Altertumswissenschaftlichen Beiträge (PAwB)“ an der Universität Potsdam veranstalteten Fachtagung zum Thema „Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit“.

Zweifellos hat eine derartige Thematik, in deren Zentrum das Wortfeld Fundamentalismus steht, spätestens seit den Ereignissen vom 11. September 2001 eine besondere Sprengkraft erhalten. Meist wird sie heute mit den radikalen Strömungen innerhalb des Islams in Zusammenhang gebracht, während vergleichbare Tendenzen, die in anderen Religionen ebenso beheimatet sind oder in den vergangenen Epochen zutage traten, dagegen weitgehend ausgeblendet werden. Hinzu kommt, dass in den letzten Jahren unter dem Eindruck weiterer, vordergründig religiös motivierter Attentate (London, Madrid, etc.) eine inflationäre Verwendung des Fundamentalismusbegriffs aufgekommen ist, der zunehmend als Erklärungsmodell für irrationale Handlungsweisen verstanden wird, was allzu oft stereotype Vereinfachungen oder vorschnelle Vorurteile nach sich ziehen. Fanatismus, kompromisslose Gewaltanwendung, Radikalismus und Terrorismus sind die Schlagwörter, die den Begriff aktuell konnotieren und prägen.

Eine unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten geführte Kontroverse um den religiösen Fundamentalismus ist zwar von der Dominanz solcher Deutungsmuster nicht frei, doch ist sie gerade deswegen notwendiger denn je. Nachdenken und Aufklärung über die Wurzeln und Wirkung fundamentalistischer Einstellungen in den verschiedenen Epochen der Vergangenheit sind der einzige Weg zu einer Versachlichung der Thematik.

Eine wesentliche Voraussetzung für den sachgemäßen Umgang mit der Fundamentalismusproblematik bleibt die Erforschung ihrer Ursprünge, die bis in das griechisch-römische Altertum zurückreichen. Während der römischen Kaiserzeit hat sich diese Problematik aufgrund der gewaltsamen Durchsetzung konkurrierender religiöser Systeme (Christentum, Heidentum) erstmals besonders zugespitzt.

Das zentrale Anliegen unserer Tagung war die Frage, inwiefern die gängigen Vorstellungen von Fundamentalismus auf das Altertum anwendbar sind, die Fundamentalismus als eine Haltung verstehen, die ihre Anhänger dazu bewegt, vorgeblich göttliche Mandate kritiklos auszuführen. Ferner war zu untersuchen, ob den folgenschweren religiösen und kultischen Veränderungen sowie den Machtkämpfen um die religiöse Vorherrschaft, die sich in der römischen Kaiserzeit vollzogen haben, ein paradigmatischer Erklärungswert für das Verständnis der späteren Entwicklung des Fundamentalismus zukommt.

Um der Komplexität des hier untersuchten Phänomens gerecht zu werden, wurde auf jede eingrenzende Vorgabe verzichtet, damit den unterschiedlichsten

Aspekten der altertumswissenschaftlichen Forschung sowie der Spannweite ihrer Perspektiven, Methoden und Fragestellungen freier Raum gewährt werden konnte. Das thematische Spektrum der einzelnen Beiträge reicht folglich von der Auseinandersetzung um Grundbegriffe, individuelle Haltungen, theologische Positionierungen bis zu regionalen und inhaltlichen Konfliktlagen zwischen antagonistischen religiösen Gruppierungen unter Einbeziehung der Rolle des Staates. In der Summe geben sie Rechenschaft über wesentliche Aspekte der spätantiken Religionsausübung und können somit dazu beitragen, die darin involvierten fundamentalistischen Konfliktpotentiale zu erkennen.

Die ersten beiden Arbeiten befassen sich mit dem Verständnis von Kultkollektiven. Während *Jörg Rüpke* in seinem Beitrag mittels ausgewählter Beispiele die Radikalisierung traditioneller Priesterrollen im republikanischen Rom beleuchtet, untersucht *Christiane Kunst* den Kybelekkult, der sich trotz der radikalen Selbstrepräsentation seiner fremdartig wirkenden Priesterschaft als integraler Bestandteil des römischen Staatskultes erweist. *Jaime Alvar* liefert unter Verweis auf die Bedeutung des Essentialismus und Henotheismus als soziokulturelle Phänomene ein Tableau der orientalischen Götterwelt unter Einbeziehung der Mechanismen ihrer Integration und ihrer sozialen Akzeptanz innerhalb des Imperiums. Vor dem Hintergrund der Fundamentalismuskritik und unter Aufbietung einer reichen Materialfülle wendet sich *Peter Herz* der Frage zu, ob die Menschen der Antike eine religiöse Grundüberzeugung kannten, die sich aus theologischen Wurzeln speiste oder ihren Ursprung in der jeweiligen Kultur hatte. *Babett Edelmann* versucht ausgehend von der Wortkomponente „Fundament“ die Architektur der Kaiserapotheose zu deuten und bietet dabei eine kulturübergreifende Auseinandersetzung mit den Ursprüngen religiöser Bildsprache und Symbolik. Den Spannungsbogen zwischen Christentum und paganen Theologien und Philosophien, der im Kontext des religiösen Fanatismusphänomens entsteht, umreißt *Peter Eich*, um einen Beitrag zur Genese und zum Stellenwert des „heidnischen Monotheismus“ zu leisten. Eingedenk dieser Erkenntnisse fragt *Pedro Barceló* für das vierte nachchristliche Jahrhundert nach den fundamentalistischen Tendenzen in Heidentum und Christentum, die unter Heranziehung ausgewählter Beispiele in ihrer Außendarstellung und öffentlichen Wirksamkeit beleuchtet werden. Ausgehend von der christlichen Wahrheitsauffassung zeigt *Manfred Clauss* das frühchristliche Selbstverständnis auf, wobei auf das Spannungsverhältnis zwischen Häresie und Orthodoxie eingegangen und das darin innewohnende Gewaltpotential offen gelegt wird. Den Häresiebegriff aufgreifend, wendet sich *Johann Ev. Hafner* unter Heranziehung der Glaubensregel (*regula*) den Wurzeln des christlichen Fundamentalismus zu und zeichnet damit ein einprägsames Bild frühchristlicher Glaubensausrichtung. Daran anknüpfend versucht *Bertram Blum* aus theologisch praktischer Perspektive Divergenzen zwischen Evangelium und Fundamentalismus nachzuweisen, um seine These von der Unvereinbarkeit von Fundamentalismus und Christentum zu untermauern. *Eike Faber* charakterisiert anhand ausgewählter Beispiele die Lebensweise christlicher Einsiedler, um aus den gewonnenen Erkenntnissen das spätantike Phänomen der Askese als Fundamentalismus der Wohlhabenden zu deuten. Die letzten zwei Beiträge kreisen um das Problemfeld

Fundamentalismus und Gewalt. Während *Almuth Lotz* in ihrem Beitrag die Frage aufwirft, inwiefern sich das Quellenmaterial über konfessionelle Auseinandersetzungen dazu eignet, repräsentative Aussagen über Weiträumigkeit und Wirkungsgrad von religiös motivierter Gewalt in der Spätantike zu treffen, erörtert *Johannes Hahn* auf der Grundlage regionaler Schriftquellen sowie archäologischer und bildlicher Zeugnisse die ideologischen Prämissen und praktischen Folgen christlicher Gewalt gegen pagane Kulte.

Mir bleibt abschließend die angenehme Aufgabe, allen Autoren herzlich für ihre Beiträge zu danken, die in diesem Tagungsband nun vorgelegt werden.

Pedro Barceló

Potsdam, Dezember 2009

RADIKALE IM ÖFFENTLICHEN DIENST

STATUS UND INDIVIDUALISIERUNG UNTER RÖMISCHEN PRIESTERN REPUBLIKANISCHER ZEIT

Jörg Rüpke, Erfurt

1 EINFÜHRUNG

Aus der Vielzahl normal erscheinender magistratischer und priesterlicher „Karrieren“ in der uns historisch zugänglichen römischen Republik des dritten bis ersten Jahrhunderts v. Chr. ragen einige Fälle heraus, die eine überraschende und oft isoliert bleibende Radikalisierung traditioneller Priesterrollen erkennen lassen. Ich möchte diese Fälle, die ich in einer früheren Arbeit als Belege für die „Flüssigkeit“ und Anpassungsfähigkeit von „Sakralrecht“ – einem aus genau diesem Grunde wenig geeigneten Begriff – benutzt habe,¹ erneut kurz vorstellen, ergänzen und auf zwei andere Dimensionen aufmerksam machen, die weitreichende Konsequenzen für unser Verständnis spätrepublikanischer Religion haben.

Ausgangspunkt für die erneute Durchsicht des Materials ist ein Versäumnis, auf das R. Baudry in seiner soeben bei J.-M. David in Paris entstandenen Dissertation² aufmerksam gemacht hat: Die Vernachlässigung des Faktors „Patriziat“ für die späte Republik. Während sich jene Arbeit ganz auf die magistratische Karriere konzentriert, seien hier die genannten Radikalisierungen bei Priestern, bei *sacerdotes publici* unter dieser Status-Perspektive neu interpretiert.

2 NEUINTERPRETATIONEN VON PRIESTERROLLEN

Die Ereignisse, die die Basis meiner Überlegungen bilden, lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen.

Der vor allem in monatlichen Routineritualen an den Iden und in einigen jährlich begangenen Kultakten tätige Flamen Dialis, aber auch die beiden anderen *flamines maiores*, nämlich der Flamen Martialis und der Flamen Quirinalis – je nach einem Gott (Iuppiter, Mars, Quirinus) benannt, aber nicht auf deren Kult beschränkt – unterlagen einer Fülle von Verhaltensvorschriften. In der antiquarischen Überlieferung sind entsprechende Nachrichten auf den Flamen Dialis kon-

1 RÜPKE, *Fasti sacerdotum*, 1569–86 (im Folgenden mit FS = *Fasti sacerdotum* und Nummer der Biographie zitiert).

2 Die Arbeit wurde 2008 abgeschlossen und ist noch nicht publiziert.

zentriert oder gar projiziert; der Buntschriftsteller Aulus Gellius bietet in seinen *Noctes Atticae* die ausführlichste Liste.³ Die Sanktionen bei Nichteinhaltung von Verhaltensvorschriften waren durchweg hart: Der Flamen Dialis hätte demnach in der ständigen Gefahr gestanden, sein Amt zu verlieren.

Umso erstaunlicher ist es, dass die Zahl der historisch dokumentierten Fälle von Amtsenthebungen sehr gering ist. Die umfassendste Quelle dazu stellt eine kurze Passage in der Memorabiliensammlung des Valerius Maximus dar:

Consimili ratione P. Cloelius Siculus, M. Cornelius Cethegus, C. Claudius propter exta parum curiose admota [deorum immortalium aris uariis temporibus bellisque diuersis] flaminio abire iussi sunt coactique etiam. at Q. Sulpicio inter sacrificandum e capite apex prolapsus idem sacerdotium abstulit [...]⁴

„In gleicher Logik wurden P. Cloelius Siculus, M. Cornelius Cethegus, und C. Claudius wegen allzu elaborierter Präsentation von Eingeweiden [...] geheißen, ja gezwungen vom Flaminat abzudanken. Aber dem Q. Sulpicius entriß der während des Opfers herabgefallene Apex dasselbe Priestertum [...]“

Die Parallelüberlieferung für zwei der vier von Valerius Maximus genannten Personen legt nahe, dass die Liste chronologisch geordnet ist:⁵ M. Cornelius Cethegus musste nach Plutarch (*Marc.* 5,3 f.) im Jahr 223 abdanken; C. Claudius, ein Flamen Dialis, erfuhr nach Livius im Jahr 211 (26,23,8) das gleiche Schicksal⁶ – die Begründung dafür entspricht in ihrer Unklarheit derjenigen bei Valerius Maximus, der für diese Nachrichten durchaus auf Livius zurückgegriffen haben könnte: *quod exta perperam dederat* – „weil er die Eingeweide fehlerhaft dargebracht hatte“. Dass Q. Sulpicius chronologisch in das Innere dieser Reihe gehört, bezeugt die schon genannte Plutarchstelle: Die erzwungene Abdankung aufgrund des Verlustes des Apex identifiziert Sulpicius als Flamen Dialis, da sich der Flamen Dialis ohne die Kopfbedeckung des Apex nicht im Freien aufhalten durfte.⁷ Das Ereignis gehört in dieselbe Zeit wie die Absetzung des Cethegus und ist etwa auf 223 v. Chr. zu datieren.⁸ Da es nur jeweils einen Flamen Dialis gab, dürfte der Zeitgenosse Cethegus Flamen Martialis oder Quirinalis gewesen sein;⁹ dasselbe ist für P. Cloelius Siculus, wohl der Vorgänger, anzunehmen.¹⁰

Versucht man diese in einem ganz kurzen Zeitraum auftretenden Fälle zusammenzufassen, lassen sie sich als eine Radikalisierung von außen beschreiben: Durch eine genaue Beobachtung wird das Amt prekär gemacht. Ist die Ursache im

3 Gell. 10,15.

4 Val. Max. 1,1,4 f. Möglicherweise beziehen sich die Horazverse *hinc apicem rapax / Fortuna cum stridore acuto / sustulit, hic posuisse gaudet* (*carm.* 1,34,14–16) auf den letztgenannten Vorfall und nicht, wie die Horazkommentatoren annehmen, auf zeitgenössische (O. WIL) oder mythische Fälle von Königsstürzen (NISBET, HUBBARD).

5 KLOSE, *Priesterfasten*, 27 f.

6 FS Nr. 1159.

7 Gell. 10,15,17.

8 FS Nr. 3176.

9 FS Nr. 1317.

10 FS Nr. 1272.

Neid derjenigen zu suchen, die um die knappen Positionen konkurrieren? Die zweite Fallgruppe spricht gegen eine solche Interpretation:

Schon im Jahr 242 v. Chr. gab es einen Konflikt, der einen Flamen betraf. Es handelte sich um den Flamen Martialis A. Postumius Albinus, der als Magistrat – er war Konsul – Rom zur Kriegführung verlassen wollte. Der Pontifex maximus setzte gegen ihn durch, dass Albinus in Rom zu bleiben habe.¹¹ Vergleichbare Fälle folgten. Nach Livius¹² stoppte im Jahr 215 Q. Fabius Maximus Verrucosus „Cunctator“ die Konsulwahlen, als der Flamen Martialis M. Aemilius Regillus gemeinsam mit einem Mitbewerber die Stimmen der *centuria praerogativa* erhalten hatte. Fabius wies auf die Probleme eines Flamen als Konsuls mit Kriegsaufgaben hin, konnte aber offensichtlich keinen eindeutigen Ausschluss des Kandidaten erreichen.¹³

Die Konfliktkonstellation setzte sich fort. C. Valerius Flaccus, auf den gleich noch einmal zu sprechen zu kommen ist, musste sich das Recht auf einen Senatssitz und städtische Ämter erst erkämpfen, bekleidete aber schließlich die Ädilität und die städtische Prätur.¹⁴ Probleme, die sich ergaben, wurden konstruktiv beseitigt: Dass Gaius bei der Wahl zum Aedil als Flamen Dialis keinen Eid leisten konnte,¹⁵ wurde durch die Eidesleistung seines Bruders neutralisiert.¹⁶ Das löste nicht die grundsätzlichen Probleme des Verhältnisses dieser Priesterämter zu politisch-militärischer Magistraturen. Im Jahr 189 wurde dem neugewählten Prätor Q. Fabius Pictor untersagt, die Stadt zu verlassen, so dass er sich mit der städtischen Prätur begnügen musste.¹⁷ Im Jahr 131 v. Chr. versagte der Pontifex maximus und Konsularkollege P. Licinius Crassus Dives Mucianus dem Flamen Martialis L. Valerius L. f. L. n. Flaccus die Übernahme einer Provinz.¹⁸ Eine ähnliche Konstellation kennen wir noch aus der Kaiserzeit, als es dem Flamen Dialis und Suffektkonsul von 10 n. Chr., Servius Cornelius Lentulus Maluginensis, aufgrund auguraler und oberpontifikaler Einsprüche nicht gelang, im Jahr 22 n. Chr. Prokonsul von Asia zu werden.¹⁹

Man hat diese Konflikte mit Recht als Konflikte zwischen zwei Systemen und als politische Instrumentalisierung dieser Konfliktlinien mit antipatrizischer Spitze gesehen.²⁰ Tenor der politischen Interpretationen ist die schwerwiegende Behinderung, die sich aus der Übernahme eines solchen Priesteramtes ergibt. Entsprechend werden auch zwei weitere Vorfälle aus dem Beginn des zweiten Jahr-

11 Siehe Liv. *per.* 19; Val. Max. 1,1,2; FS Nr. 2817.

12 Liv. 24,7,12.

13 FS Nr. 525.

14 FS Nr. 3393; Liv. 27,8–10; 31,50,6–9; 39,45,2–4.

15 Plut. *q. R.* 44; Paul. Fest. 92,25 L.

16 Liv. 31,50,6–9.

17 FS Nr. 1599; Liv. 37,51,1–7.

18 FS Nr. 3395 und 2236 (PM); Cic. *Phil.* 11,18.

19 FS Nr. 1349; Tac. *ann.* 3,58f.71.

20 Die Diskussion hat SIMÓN, Flamen Dialis, bes. 195–206, aufgearbeitet und bewertet, so daß ich hier auf die Nennung der umfangreichen und vielfach wenig originellen Literatur verzichten kann.

hunderts v. Chr. zugeordnet: Erstmals wurden nämlich männliche Personen gegen ihren Willen in ein Priesteramt berufen: Dies wurde im Jahr 209 gegen Gaius Valerius Flaccus mit Erfolg durchgesetzt, mit unerwartetem und langfristigem Erfolg sogar: Flaccus bewährte sich als Flamen Dialis hervorragend.²¹ Das gelang nicht immer. Im Jahr 180 scheiterte der Versuch, L. Cornelius Dolabella gegen dessen Willen zum Rex sacrorum zu ernennen.²² Auf dieser Linie wird die Bestimmung eines kränkenden Angehörigen der Cornelia Scipiones zum Flamen Dialis im Jahr 174 – es handelte sich um P. Cornelius P. f. P. n. Scipio,²³ als folgerichtig angesehen²⁴ und als wenig wahrscheinlich betrachtet, dass sich C. Iulius Caesar selbst um das Flaminat, das er zwar nicht antrat, aber auch für den Rest seines Lebens nicht besetzt sah,²⁵ bemüht haben könnte.²⁶

Zweifel an einer solchen Bewertung lässt ein dritter Falltyp aufkommen. Der Salier P. Cornelius Scipio Africanus unterbrach eine militärische Operation in Kleinasien für die Zeit der stadtrömischen Salierriten im März 191 v. Chr. (republikanischer Kalender) und legte eine Marschpause von 30 oder 31 Tagen für sein Heer ein.²⁷ Als Begründung führte er an, dass er an den Tagen, an denen *ancilia moventur*, die Schilde von den Saliern tanzend durch die Stadt bewegt wurden, als Salier nicht weitermarschieren dürfe.²⁸ Ganz offensichtlich haben wir es auch mit ganz individuellen Motivlagen zu tun. Diese dürfen aber systemische Erklärungen nicht ausblenden, denen zunächst das Interesse gelten muss.

21 FS Nr. 3393; Liv. 27,8,4–10; Val. Max. 6,9,3.

22 Liv. 40,42,8–11.

23 FS Nr. 1371; *ILS* 4; Liv. 41,28,7 (mit Pränomen Cn.).

24 SIMÓN, Flamen Dialis, 199.

25 Siehe FS Nr. 2003 mit ausführlicher Argumentation.

26 SIMÓN, Flamen Dialis, 212: „era demasiado joven para una elección autónoma que, además, le imponía fuertes constricciones en la vida pública y privada.“ Dagegen meine Bewertung in FS Nr. 2003.

27 Polyb. 21,13,7–14 (im Rückgriff auf Herakleides von Byzantion): [. . .] καταλαβὼν τοὺς Ῥωμαίους μένοντας ἐπὶ τῆς στρατοπεδείας, οὐ πρόωτον κατεσκήνωσαν ἀπὸ τῆς διαβάσεως [. . .] (10) αἴτιον δ' ἦν καὶ τοῦ μένειν τὸ στρατόπεδον ἐπὶ τῆς πρώτης παρεμβολῆς καὶ τοῦ κεχωρίσθαι τὸν Πόπλιον ἀπὸ τῶν δυνάμεων τὸ σάλιον εἶναι τὸν προειρημένον ἄνδρα. τοῦτο δ' ἔστιν, (11) καθάπερ ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ τῆς πολιτείας εἴρηται, τῶν τριῶν ἐν σῴστημα, δι' ὧν συμβαίνει τὰς ἐπιφανεστάτας θυσίας ἐν τῇ Ῥώμῃ συντελεῖσθαι τοῖς θεοῖς; (12) [. . .] τριακονθήμερον μὴ μεταβαίνειν κατὰ τὸν καιρὸν τῆς θυσίας, ἐν ἣ <ποτ> ἂν χώρα καταληφθῶσιν [οἱ σάλιοι οὗτοι]. (13) οἱ καὶ τότε συνέβη γενέσθαι Ποπλίω; τῆς γὰρ δυνάμεως μελλούσης περαιούσθαι κατέλαβεν αὐτὸν οὗτος ὁ χρόνος, ὥστε μὴ δύνασθαι μεταβαλεῖν τὴν χώραν. (14) διὸ συνέβη τὸν τε Σκιπίωνα χωρισθῆναι τῶν στρατοπέδων καὶ μέναι κατὰ τὴν Εὐρώπην, τὰς δὲ δυνάμεις περαιωτέισας μένειν ἐπὶ τῶν ὑποκειμένων καὶ μὴ δύνασθαι πράττειν τῶν ἐξῆς μηθέν, προσαναδεχομένας τὸν προειρημένον ἄνδρα. Der Text weist an der entscheidenden Stelle nach Vermutung der meisten Herausgeber (CASAUBONIUS 1609; BUETTNER-WOBST 1904; PATON 1926) aus anderen Gründen eine Lücke auf.

28 Liv. 37,33,6f.: Stativa deinde ad Hellespontum aliquamdiu habuerunt, quia dies forte, quibus ancilia moventur, religiosi ad iter inciderant. (7) idem dies P. Scipionem propiore etiam religione, quia salius erat, diiunxerant ab exercitu; causaque et is ipse morae erat, dum consequeretur.

3 PATRIZISCHE PRIESTERSCHAFTEN

Es dürfte kein Zufall sein, dass wir uns mit den genannten Vorfällen insbesondere in den Jahrzehnten vor der *lex Villia annalis* und damit in einer Epoche bewegen, in der eine Systematisierung der magistratischen Laufbahn erfolgte. Die Klärung des Charakters öffentlicher Ämter betraf auch religiöse Rollen, *sacerdotia*. Aber die Beschränkungen auf ganz wenige Rollen sind auffällig, die Maßnahmen überraschend, scheitern eher oder scheinen gar nach hinten loszugehen.

Insbesondere die ältere Forschung hat völlig zu Recht gesehen, dass die Vorfälle auf einer Konfliktlinie von Patriziern und Plebejern verlaufen. Wie relevant diese Linie im religiösen Bereich noch ist, zeigt die Übertragung des mit der *lex Ogulnia* im Jahr 300 v. Chr. eingeführten Prinzips der wenigstens hälftigen Besetzung der großen Kollegien mit Plebejern – und zugleich die Bewahrung einer patrizischen Minorität, die dicht an die Hälfte heranreicht – bei der Neueinrichtung des Kollegiums der Tresviri epulonum im Jahr 196.²⁹ Neben zwei Volkstribunen dürfte P. Manlius ein Patrizier gewesen sein.³⁰

Für die zuvor besprochenen Fälle ist zunächst einmal an die Einführung der (wenn auch modifizierten) Volkswahl des Pontifex maximus in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu erinnern,³¹ der sich im Jahr 209 die vermutlich erste Volkswahl und erste Wahl eines Plebejers zum Curio maximus anschloss.³² Der Pontifex maximus, der spätestens seit der Systematisierung der Priesterschaften durch die *lex Ogulnia* zunehmende Autorität gewann, war der entscheidende Akteur in fast allen Fällen. Seit 243 und bis 221 amtierte der erste bekannte Plebejer in diesem Amt, L. Caecilius Metellus, in dessen Amtszeit die für die Zeit von 241 bis etwa 221 genannten Konflikte fielen. Es war dann erneut der seit 213 und bis 183 amtierende Plebejer P. Licinius Crassus Dives, der für die meisten weiteren genannten Konflikte verantwortlich war.

Die Sequenz der Konfliktthemen ist nicht ohne Interesse. Zunächst ging es um die Regelung des für Rom völlig neuen Problems der Provinzverwaltung; die hier gefundene Lösung – Ausschluss langfristiger Abwesenheit für die exklusiv patrizischen Priesterschaften der Flamines (maiores) (und natürlich *Reges sacrorum*) – hielt sich trotz wiederholter individueller Proteste. Der zweite Konflikt betraf das Kernstück der Priesterämter, ihre Lebenslänglichkeit. Am Beispiel des Exils von Auguren noch im ersten Jahrhundert und später thematisiert,³³ traf die rigorose Beobachtung ritueller Details dieses Selbstverständnis ins Herz. Dass wir von keinen weiteren Fällen wissen, zeigt das Scheitern dieses Versuchs, doch blieb eine Beschädigung übrig. Wenn Livius im Falle des C. Valerius Flaccus davon spricht, dass der so positive Charakterwandel zu einer Wiederaufnahme der

29 Zum näheren (religions-)politischen Kontext s. RÜPKE, Kalender und Öffentlichkeit, 319–330.

30 FS Nr. 2342; die Hypothese wird von BAUDRY übernommen.

31 Die Wahl erfolgte durch eine Wahlversammlung (*comitia*) von ausgelosten 17 der 35 *tribus* (das Verfahren beschreibt Cic. *leg. agr.* 2,16–18).

32 Liv. 27,8,1–3.

33 Z.B. für Sulla, FS Nr. 1390 mit weiterer Literatur.

alten Sitte geführt habe, dem Flamen einen Senatssitz zuzugestehen, der durch die *indignitas* der früheren Flamines verlorengegangen sei,³⁴ so könnte man dieses – wenn man Historizität unterstellt – auf die Ereignisse der 220er Jahre beziehen.

Der – nach einem patrizischen Zwischenspiel – oberpontifikale Nachfolger des Metellus, Crassus, eröffnet mit den Ernennungen wider Willen einen anderen Konfliktbereich. Auch hier lohnt genaues Hinsehen. Livius betont für das Jahr 209 nicht den Widerstand des Kandidaten (den man aus *coacti flaminis* herauslesen kann, aber nicht muss), sondern sein fehlendes Ansehen in der cognatischen Verwandtschaft (das sich auch gegen seine Ernennung gerichtet haben kann). Die Ernennung muss im Kontext einer anderen noch ausstehenden Ernennung, nämlich eines Rex sacrorum, gesehen werden. M. Marcius war mit hoher Wahrscheinlichkeit durch den ersten plebejischen Pontifex maximus in den späten 240er oder 230er Jahren zum ersten plebejischen Rex sacrorum ernannt worden – eine Darstellung dieses Vorganges fehlt leider.³⁵ Diese Öffnung ließ sich aber nicht durchhalten, nach einer zweijährigen Vakanz – Marcius war 210 gestorben – wurden nur noch Patrizier ernannt. Ebenfalls im Jahr 209 war der erste plebejische Curio Maximus gewählt worden, ein C. Mamilius Atellus, der 207 bereits die Prätur erlangte,³⁶ und zwar mit der Verwaltung Siziliens; hier wird die Rolle des Ortsprinzipis, der Bindung an Rom, in der Verteilung von Priesterschaften deutlich: Mögliche Abwesenheit erlaubte auch einen Plebejer. Der im Jahr 208 inaugurierte Rex Cn. Cornelius Dolabella war jung, gerade erst Monetalis gewesen, und blieb 28 Jahre im Amt.³⁷ Im Jahr 205 gab es erneut eine Vakanz, als der bis zum Konsulat gelangte Flamen Martialis M. Aemilius Regillus³⁸ starb. Erst 204 v. Chr. wurde Ti. Veturius Philo als sein Nachfolger ernannt, Bruder des Konsuls von 206 und vielleicht schon in höherem Alter, da er vermutlich schon bald nach der Jahrhundertwende einen Nachfolger fand.³⁹ Alter, fehlende Ämter wie die Vakanz (deren Länge sich nicht schätzen lässt, der Jahreswechsel bietet nur einen Anhaltspunkt) signalisieren Konflikte in der Besetzung.

Wenn der Nachfolger P. Quinctilius Varus mit dem Prätor des Jahres 203 identisch war, wäre er, da der Flamen erst 169 starb, sehr alt geworden; es liegt näher an einen Sohn zu denken, der entsprechend jung war, aber – trotz der Möglichkeiten – kein Amt erreichte.⁴⁰ Deutlich wird hier also wieder eine Routine, die sich auch in den 180er Jahren in der Ernennung eines jungen Scipio zum Flamen Dialis wie in dem Ernennungsversuch des Dolabella zum Rex sacrorum niederschlägt: Immerhin handelt es sich bei diesem um den Sohn des verstorbenen Rex sacrorum. Seine Ablehnung ist weniger systemisch als tatsächlich individuell zu werten. Wie die erzwungenen Abdankungen der 220er Jahre sind die erzwunge-

34 Liv. 27,8,7: *huius famae consensu elatus ad iustam fiduciam sui rem intermissam per multos annos ob indignitatem flaminum priorum repetivit, ut in senatum introiret.*

35 FS Nr. 2368.

36 FS Nr. 2334.

37 FS Nr. 1322.

38 FS Nr. 525.

39 FS Nr. 3481.

40 So FS Nr. 2868.

nen Besetzungen und Streitigkeiten über die Qualität der Besetzungen eine relativ kurze Episode um das Jahr 210 herum. Beide Fälle sind nicht individuell, sondern systemisch, als Konflikt zwischen Patriziern und Plebejern zu deuten.

Die nun entstandene Konstellation legt nicht nahe, dass die Flaminare gefürchtete Ämter waren: Übergänge auf Kinder waren ebenso üblich wie die Nominierung vielversprechender Personen, auch dem jungen Caesar wird man das in der familiären Konstellation unterstellen dürfen, ohne sich den Vorwurf eines *vaticinium ex eventu* einzuhandeln. Und es spricht viel dafür, dass das nicht grundlos war. Die exklusiv patrizischen Ämter – die großen Flaminare, der Rex, aber auch die Zugehörigkeit zu den Saliern – boten jene Privilegien, an denen Prestige hing: Sie vermittelten eine lebenslange hohe Sichtbarkeit durch ihre ungewöhnliche Dienstkleidung, ihre Privilegien – das Recht auf einen kurulischen Stuhl, einen Liktor – wie das häufige Auftreten in der Öffentlichkeit: mehrmals im Monat oder einen ganzen Monat pro Jahr lang bewegten sie sich im politischen und religiösen Zentrum der Stadt, dies alles in deutlichem Unterschied zu anderen, auch Plebejern offenstehenden Priesterschaften.⁴¹

Möglicherweise galt schon in der späten Republik die für die Kaiserzeit nachweisbare Struktur, mit dem Erreichen höherer magistratischer Ämter oder Priesterämter auszuschneiden; das prosopographische Material erlaubt eine Erhärtung dieser These nicht, der Fall des Prätors und Saliers *Furius Bibaculus* spricht sogar dagegen.⁴² Unter dieser hypothetischen Voraussetzung hätte die Sodalität der Salier mit ihrer kurzen Amtszeit einer Vielzahl von Patriziern eine frühe Priesterschaft erlaubt; dass Augustus nicht nur das Patriziat erweiterte, sondern auch die Zahl der Salier durch die Einrichtung einer zweiten Sodalität, die *Salii Collini* neben die *Salii Palatini* stellte, vergrößerte, spricht für einen solchen Zusammenhang. Auch hier gilt es, das Hypothetische der Argumentation zu betonen: Es fehlen schlicht Belege für eine Zweiteilung der Salier vor Augustus. Sollte die Doppelung älter sein, würde sie freilich die Wahrscheinlichkeit der Versorgung aller Patrizier noch einmal wesentlich erhöhen.

Dachte man nicht an die ökonomischen Potenziale der Tätigkeit in der Provinz, waren die Einschränkungen in den genannten Priesterschaften durchaus erträglich. Zudem begannen diese Privilegien ein bis zwei Jahrzehnte vor dem Konsulatsalter. Wer würde die W2-Stelle nach dem Abitur mit der Hoffnung auf den W3-Ruf mit fünfundvierzig Jahren vertauschen wollen? Eine althistorische Verengung auf politische Karrieren unterstelle ich nicht grundlos.

Die zuletzt genannte individuelle Perspektive hat aber auch eine systemische Seite. Fragt man sich, was auch in der einheitlichen Nobilität der Republik seit dem dritten Jahrhundert den Anteil der Patrizier an hohen Ämtern, insbesondere dem Konsulat, ihr Monopol auf bestimmte Funktionen wie das *Interregnum*, und was schließlich die julianisch-augusteische Erweiterung und Aufwertung des Patriziates mit ihrer enormen Diskriminierung der Karrieren begründete, bildet ihre

41 Zur durchaus beschränkten Sichtbarkeit anderer Priesterschaften siehe: RÜPKE, *Römische Priester in der Öffentlichkeit*, 2005.

42 FS Nr. 1781; Val. Max. 1,1,9.

religiöse Sonderrolle das härteste Argument, wie kontrovers auch immer die Frage der Auspizien diskutiert wurde.⁴³ Medial vermittelt wurde dieses Argument durch die wenigen exklusiv patrizischen Ämter, und dauerhaft und unzweifelhaft sichtbar waren davon nur die genannten Priesterschaften. Um den patrizischen Anteil in den Kollegien konnte man wissen, ja musste man im Blick auf die Priesterwahlen ebenso wissen wie bei den Consul- und anderen Wahlen.

Die Sichtbarkeit und die besondere Qualität der religiösen Ämter fanden ihren Ausdruck auch in einer sonst unbekannten Form, in der Einbeziehung von Frauen. Für die Regina sacrorum und die Flaminicae, die Ehefrauen der großen Flamines, muss das nicht argumentiert werden. Für die Salier sind wir auf eine sehr dünne Überlieferung angewiesen; aber F. Glinister hat auf einer Tagung in Lampeter⁴⁴ wahrscheinlich gemacht, dass mit den *Saliae virgines* in einem Cincius zugeschriebenen Zitat des Festus⁴⁵ patrizische Mädchen in Priesterqualität gemeint sind. In der von mir aufgewiesenen Parallelität wäre zu überlegen, ob der von Cincius verwendete Begriff *conducticiae* mit dem *in matrimonium ducere* als bewussten sprachlichen Anklang zusammenzubringen ist, das natürlich auch für die *per confarreationem* geschlossene Ehe gilt. Es ist wichtig sich klarzumachen, dass diese Ehe für die Frau auch plebejischer Herkunft galt, sie – anders formuliert – zur Patrizierin machte.⁴⁶

4 UND DIE PLEBEJER?

Ich könnte an dieser Stelle schließen. Aber meine positive Argumentation lässt sich noch durch eine negative erhärten. Spätestens die Rede von den Frauen hat eine Lücke in der Materialvorstellung deutlich gemacht. Es gibt noch eine weitere lebenslängliche Priesterschaft mit hoher Sichtbarkeit, die – aus anderen Gründen – von allen Ämtern ausgeschlossen ist, nämlich die *virgines Vestae*, die Vestalinnen. Wo bisher die Priester durch ihre Ernennung in den Blick gekommen sind, ist es bei den Vestalinnen die Entfernung aus dem Amt im gruseligen Ritual des Lebendigbegrabens, die in vielen Fällen die Namen in die Überlieferung gebracht hat – das gilt von der mythischen Zeit bis in das spätantike Briefcorpus des Symmachus, der noch Ende des vierten Jahrhunderts die Vestalinnenjagd zu einer der verbliebenen Aufgaben des Pontifikalkollegiums macht.⁴⁷ H. Cancik-Lindemaier hat die Bedrohung durch die – häufig in Todesurteilen endenden – Prozesse we-

43 Dazu Liv. 10,7,9f.

44 „Virgins for Hire? The Saliae“, Lampeter 29 August 2008; die Publikation wird von John Richardson und Federico Santangelo vorbereitet.

45 Fest. 439,18 L.

46 Dazu ausführlich demnächst BAUDRY in Rückgriff auf eine These von RÜPKE, *Domi militariae*.

47 *Symm. epist.* 9,108f. und 147f. Siehe WISSOWA, *Vestalinnenfrevel*.

gen *incestus* als ein Grundmerkmal des sechsköpfigen Vestalinnenkollegiums herausgestellt, das durch kein rechtliches Privileg wirklich kompensiert wurde.⁴⁸

Was in den Jahren vor dem Zweiten Punischen Krieg ein plebejischer Pontifex maximus über einige Jahre hinweg – am Ende vergeblich – an den patrizischen Flamines maiores zu zeigen versuchte, wird an den Virgines über mehr als ein halbes Jahrtausend hinweg inszeniert: das Prekäre, das Immer-Gefährdete der sacerdotalen Qualität. Das lässt nun nach dem Status der Vestalinnen fragen. Die Antwort findet sich nicht in den jüngsten einschlägigen Monographien,⁴⁹ aber der prosopographische Befund ist eindeutig: Über die gesamte republikanische Zeit hinweg, beginnend mit den mythischen Namen, dominieren unter den Vestalinnen die Plebejerinnen, sicher zwölf von siebzehn. Die zeitliche Verteilung der Ausnahmen ist interessant. Die früheste bildet die um 205 zur Vestalin gemachte Aemilia, die 178 als *Vestalis maxima* ihren Dienst versah und das aus Nachlässigkeit erloschene Feuer einer Jüngerin auf wunderbare Weise wieder entzündete.⁵⁰ Patrizierin wird sie durch die Hypothese F. Münzers, der in ihr die älteste Tochter des späteren Pontifex maximus M. Aemilius Lepidus⁵¹ sah.⁵² Die Annahme, dass diese Jüngere ebenfalls Patrizierin gewesen sei,⁵³ ist völlig unbegründet. Gesichert ist der patrizische Status für die Tochter (oder, nach einer weniger wahrscheinlicheren Tradition, Schwester) des Triumphators und Konsuls von 143 v. Chr., Ap. Claudius C. f. Ap. n. Pulcher, Claudia.⁵⁴ Wohl patrizisch war auch die 114 v. Chr. hingerichtete Aemilia;⁵⁵ eine plebejische Aemilia in einer solchen Position zu sehen, wäre für das späte zweite Jahrhundert noch ungewöhnlich. Dieses Argument gilt aber in keiner Weise für die Vestalin Fabia, die im Jahr 73 wegen *incestus* mit Sergius Catilina angeklagt, aber freigesprochen wurde.⁵⁶ Bei dieser Halbschwester von Ciceros Frau Terentia könnte es sich durchaus um eine Plebejerin gehandelt haben, ja herausragende patrizische Familienzweige bieten sich hier kaum noch an. Damit wäre aber die einzige mögliche Patrizierin aus dem Kreis der für die späten siebziger Jahre vollständig bekannten Virgines Vestales weggefallen: Für Popillia, Perpennia, Fonteia, Licinia und Arruntia, die fünf anderen, kann man eine solche Zugehörigkeit sicher ausschließen.⁵⁷

Im ersten Jahrhundert, aber vermutlich auch bis zum Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr., waren die Virgines Plebejerinnen. Zu einer ersten Ausnahme

48 CANKIK-LINDEMAIER, Kultische Privilegierung und gesellschaftliche Realität, 10; zur politischen Dimension des Prozesses von 114/3 v. Chr. ebd., 8.

49 WILDFANG, Rom's Vestal Virgins; SCHULTZ, Women's religious activity in the Roman Republic; TAKÁČZ, Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons.

50 FS Nr. 490 mit den Belegen; der datierte Bericht des Livius (Liv. *per.* 41; Obseq. 8) nennt keinen Namen.

51 FS Nr. 507.

52 MÜNZER, Römische Adelsparteien und Adelsfamilien, 173–6; MÜNZER 1963, 199–203.

53 SAQUETE Las vírgenes Vestales, 64; gefolgt von RÜPKE, FS Nr. 130.

54 FS Nr. 1152.

55 FS Nr. 491.

56 FS Nr. 1577.

57 Die Namen sind aus der Teilnehmerliste für das Inaugurationsbankett des Jahres 70 v. Chr. im Pontifikalkollegium bekannt: Macr. *Sat.* 3,13,11.

könnte es im Kontext der schon näher beleuchteten Tätigkeit des Crassus am Ende des dritten Jahrhunderts gekommen sein; gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, vielleicht mit der Hinrichtung des Jahres 114, wurden diese Ausnahmen beendet. Dazu passen die in der Folgezeit, etwa durch die Lex Papia systematisierten Regeln, die uns Gellius in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. überliefert.

*(11) Sed Papiam legem inuenimus, qua caueretur, ut pontificis maximi arbitrato uirgines e populo uinginti legantur sortitioque in contione ex eo numero fiat et, cuius uirginis ducta erit, ut eam pontifex maximus capiat eaque Vestae fiat. (12) sed ea sortitio ex lege Papia non necessaria nunc uideri solet. nam si quis honesto loco natus adeat pontificem maximum atque offerat ad sacerdotium filiam suam, cuius dumtaxat saluis religionum obseruationibus ratio haberi possit, gratia Papiae legis per senatum fit.*⁵⁸

„Aber wir haben die Lex Papia eingesehen, in der geregelt wurde, dass nach dem Gutdünken des Pontifex maximus zwanzig Jungfrauen aus dem Volk gewählt werden und unter ihnen in einer öffentlichen Versammlung ein Losverfahren stattfindet und dass der Pontifex maximus diejenige, deren Los gezogen wurde, „ergreift“ und zur Dienerin der Vesta macht. (12) Aber gemäß der Lex Papia erscheint dieses Losverfahren jetzt nicht mehr notwendig. Denn wenn jemand von ehrenhafter Herkunft auf den Pontifex maximus zugeht und ihm seine Tochter für das Priesteramt anbietet – wenn sie nur unter allen religiösen Observanzen wählbar ist –, so wird sie nach dem Papischen Gesetz durch den Senat zur Vestalin gemacht.“

Das Gesetz richtet sich gegen die uneingeschränkte Verfügungsgewalt des Pontifex maximus bei der Bestimmung der *uirgines Vestae*. Er wird verpflichtet, eine zwanzig Namen umfassende Kandidatenliste zu erstellen – anders kann man das *pontificis maximi arbitrato uirgines e populo uinginti legantur* (§ 11) nicht verstehen –, aus welcher in einer *contio*, einer öffentlichen Versammlung, ein Mädchen als künftige Vestalin ausgelost wird; der Text legt nahe, dass sich auf den Losen die Namen der Väter der Kandidatinnen befanden. Das Mädchen wurde dann vom Pontifex maximus durch die rituelle *captio* zur Vestalin gemacht.

Sucht man nach Spuren der durch die *Captio* der Aemilia angezeigten Konflikte, findet man sie in einem Detail, das Gellius kurz vor seiner Behandlung des Papischen Gesetzes – zusammenhanglos – überliefert: Danach stand es Schwestern von Vestalinnen sowie Töchtern und Verlobten von verschiedenen Priestern frei, die Kandidatur abzulehnen:

*[...] eam cuius soror ad id sacerdotium lecta est, excusationem mereri aiunt; item cuius pater flamen aut augur aut XVuirum sacris faciundis aut VIIuirum epulonum aut Salius est. (7) sponsae quoque pontificis et tubicinis sacrorum filiae uacatio a sacerdotio ista tribui solet.*⁵⁹

„[...] wessen Schwester zu dieser Priesterschaft erwählt wurde, diese, heißt es, hat Immunität erworben; ebenso diejenige, deren Vater Flamen, Augur, Quindecimvir sacris faciundis, Septemvir epulonum oder Salier ist. (7) Auch der Verlobten eines Pontifex und der Tochter eines Tubicen sacrorum pflegt man eine Freistellung von diesem Priesteramt zu geben.“

58 Gell. 1,12,11f.

59 Gell. 1,12,6f.

Die Erwähnung der Väter im Rang eines Flamen oder Salii weist den Weg: Priester, aber vor allem Patrizier sind familiär nicht betroffen. Das konzentriert die Auswahl auf plebejische Familien. Ex negativo wird in jedem Vestalinnenprozess die Überlegenheit der Patrizier vorgeführt. Das Radikale legitimiert auch hier das System.

Das führt auf die Fälle vom Ende des dritten und Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zurück. Innovatives individuelles Handeln sehen wir nicht nur bei den plebejischen Pontifices maximi. Auch auf Seiten der Patrizier sehen wir Individuen, die eine religiöse Rolle nicht mehr in traditioneller Weise interpretieren, sondern sich als spezifisch religiöse Rolle aneignen. Ob sie dabei vor dem Hintergrund einer tadellosen religiösen Rolle die Vereinbarkeit mit politischen Ämtern einfordern oder ihre besondere religiöse Verpflichtung auch gegen eine politische Rolle betonen, die kollektivierende Außensicht bleibt die gleiche: Die religiöse Fundierung des römischen Gemeinwesens wird im Patriziat auf Dauer gestellt – weit über die Republik hinaus, wenn man an die Vestalinnenprozesse denkt. Im religiösen Sinne müssen Radikale im öffentlichen Dienst sein, nicht allein, aber in ausreichender Anzahl.

BIBLIOGRAPHIE

- CANCIK-LINDEMAIER, H.: Kultische Privilegierung und gesellschaftliche Realität: Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Virgines Vestae, in: *Saeculum* 41 (1990), 1–16.
- KLOSE, A.: *Römische Priesterfasten* 1., Trebnitz i. Schl. 1910.
- MÜNZER, F.: *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien* [2. unv. Aufl. 1963], Stuttgart 1920.
- RÜPKE, J.: *Domi militiae*: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990.
- Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom, in: *RGVV* 40, Berlin 1995.
 - *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., in: *Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge* 12/1–3. 3 Bde., Stuttgart 2005.
 - Römische Priester in der Öffentlichkeit, in: W. Eck, M. Heil (Hg.), *Senatores populi Romani*: Realität und mediale Präsentation einer Führungsschicht. Kolloquium der Prosopographia Imperii Romani vom 11.–13. Juni 2004. *Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien* 40, Stuttgart 2005, 283–293.
- SAQUETE, J. C.: *Las vírgenes Vestales: Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Madrid 2000.
- SCHULTZ, C. E.: *Women's religious activity in the Roman Republic*, Chapel Hill 2006.
- SIMÓN, F. M.: *Flamen Dialis*: El sacerdote de Júpiter en la religión romana, Madrid 1996.
- TAKÁCS, S. A.: *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion*, Austin 2008.
- WILDFANG, R. L.: *Rom's Vestal Virgins: A study of Rome's vestal priestesses in the late Republic and early Empire*, London 2006.
- WISSOWA, G.: Vestalinnenfrevel, in: *ARW* 22 (1923/4), 201–214.

DIE PRIESTER DER KYBELE

Christiane Kunst, Osnabrück

„Ich sehe sie noch wie gestern mit ihren salbentriefenden Haaren und blaß geschminkten Gesichtern, schlaff mit weibischem Gang durch die Gassen und Gäßchen Karthagos gehen und sich selbst bei den Kleinhändlern ihren schmählichen Unterhalt auftreiben [...]“¹, schreibt Augustin über die Kybelepriester, deren Habitus noch im 5. Jahrhundert auffällig und anstößig schien. Zugegebenermaßen handelt es sich um die polemische Darstellung eines Christen, aber sie steht in einer langen Tradition von Herabsetzungen der Kybelepriesterschaft in den literarischen Quellen. In krassem Gegensatz dazu entfaltet die Göttin seit ihrer Einführung in Rom als Magna Deorum Mater Idea am Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts immense Bedeutung im öffentlichen Kult und kann als staatstragend angesehen werden. Die erhaltenen archäologischen Selbstzeugnisse der Kultanhänger und Priester grenzen sich auffällig vom pejorativen literarischen Diskurs dadurch ab, daß letztere sich selbstbewußt und stolz, ausgestattet mit den Insignien und Gerätschaften ihrer Priesterschaft, abbilden lassen.²

Von den verschiedenen Priestern der Kybele³ haben vor allem die Galli, die Kastratenpriester⁴, das literarische Bild des Kults geprägt. Sie werden als Männer porträtiert, die in keiner Weise dem römischen Männlichkeitsideal eines *vir bonus* entsprechen. Im Gegenteil, herausgeputzt wie es nur für Frauen statthaft war, verkörpern sie alles, was dem römischen Mann – zumindest der Oberschicht – suspekt, wenn nicht gar widerlich ist. Die negative Beurteilung entzündet sich vor allem an den orgiastischen Praktiken während der großen Prozessionen für die

1 Aug. civ. 7,26: *qui usque in hesternum diem madidis capillis facie dealbata, fluentibus membris incessu femineo per plateas uicosque Carthaginis etiam a propolis unde turpiter uiuerent exigebant.*

2 Die Zahl der Denkmale ist sehr klein, was verschiedene Gründe haben kann. Möglicherweise wurden einige der Darstellungen als Frauen identifiziert oder auch in christlicher Zeit bewußt vernichtet. Vgl. S. HALES: Looking for Eunuchs. The Galli and Attis in Roman Art, in: M. Toher (Hg.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, University of Wales Press, 2002, 8–102; zu einer Materialaufnahme vgl. F. M. MÜLLER: Zu Attributen, Schmuck und Trachtbestandteilen der orientalischen Priester der Kybele. Archäologische und literarische Quellen zu Galli und Archigalli, unpubl. Diplomarbeit, Innsbruck 2003.

3 Zu *cannophoroi*, *dendrophoroi*/*hastiferi*, *ballatores Cybelae*, *sacerdotes* vgl. M. BEARD: The Roman and The Foreign. The Cult of the Great Mother in Imperial Rome, in: N. Thomas – C. Humphrey (Hg.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor 1994, 164–190; G. THOMAS: Magna Mater and Attis, ANRW II 17,3 (1984), 1500–1535, 1528ff.

4 THOMAS, Magna Mater (wie Anm. 3), 1526 spricht den Galli den Priesterstatus allerdings ab und hält sie nur für untergeordnetes Kultpersonal.

Göttin. Unter dem Eindruck peitschender Musik geißelten sich die Galli und fügten sich blutende Verletzungen zu, während sie rhythmische Tänze aufführten. Mit langen gekräuselten Haaren⁵, geschminkt⁶, nach schweren Salben duftend und in prächtigen Gewändern, die von den Beobachtern fast ausnahmslos als Frauenkleider identifiziert werden, zogen sie durch die Städte des Imperiums. Schon im ältesten römischen Zeugnis einer Prozession der Göttin wird das Unbehagen über das zum *furor* gesteigerte Ritual thematisiert, das Furcht und Schrecken bei den Zuschauern auszulösen vermochte.⁷ Auch die Selbstkastrationen wurden öffentlich vollzogen.

Wie, so muß man sich fragen, war die radikale Haltung der Galli integrierbar in den römischen Kosmos mit seiner engen Verflechtung von Religion und Politik? Wie konnte der Kult bei dieser Ausgestaltung überhaupt staatstragend sein? Es ist häufig versucht worden, die unübersehbar paradoxe Situation der Galli durch eine Zweiteilung des Kults in einen phrygischen und einen römischen Teil zu erklären. Da sich diese Deutung jedoch, wie ich zunächst zeigen werde, nicht aufrecht erhalten läßt, müssen die Irritationen der Autoren erneut einer genaueren Analyse unterzogen werden, um eine Antwort auf die gestellte Frage zu erhalten.

DIE ANGEBLICHE ZWEIFTEILUNG DES KULTS

Als erster hat Dionysios von Halikarnassus am Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. (nach 23 v. Chr.⁸) eine strenge Trennung zwischen einem römischen und einem phrygischen Kult der Magna Mater/Kybele postuliert:

„wortüber ich mich am meisten gewundert habe, daß, ungeachtet der vielen zusammenströmenden Fremden, deren Pflicht es ist, ihre angestammten Götter nach Sitte ihrer Herkunftsländer zu verehren, die Stadt [Rom] dennoch keine fremden Gewohnheiten, wie doch viele Städte schon, öffentlich nachahmte, sondern wenn je, den Orakeln zufolge, fremde Riten eingeführt wurden, sie nach ihren eigenen Sitten feiert, und – ein Beweis dafür ist die Opferweihe der idäischen Mutter – alle abergläubischen Fabeln verwirft. Denn jährlich weihen ihr die Praetoren Opfer und Kampfspiele nach römischer Sitte. Ihre Priester aber sind ein Phryger und eine Phrygerin. Diese ziehen, die Brust mit kleinen Bildchen umhängt, in der Stadt umher und tragen das Bild der Gottheit, erbetteln, ihrer Sitte gemäß, Almosen für die Göttermutter, werden in den Hochgesängen der Allmutter von den Mitfolgenden mit Flöten begleitet und schlagen das Tympanon. Gehorsam dem Befehl und der Verordnung des Senats zieht keiner von den einheimischen Römern durch die Stadt, im bunten Gewand, Gaben erheischend und bläst die Flöte und keiner begeht das Fest der Göttin mit phrygischem Gepränge. So gewis-

- 5 Das lange Haar als Signet der Galli vgl. Ov. ars 1,505–508; Lukian pod. 113–116; Verg. Aen. 12,100; Apul. 8,24,2; Plaut. rud. 377: „am besten wär’s ich ließe mir die Haare stehen und spielte den Propheten“ (*capillum promittam optimumst occipiamque hariolari*). Die Haare werden beim Tanz auffällig geschüttelt vgl. Ov. fast. 4,244; Varro, Men. frg. 132; Apul. met. 8,27,3; Arnob. 2,41.
- 6 Apul. met. 8,27,1.
- 7 Luc. 2,609. 624; Ov. fast. 4,190.
- 8 Vgl. Cass. Dio 54,2,3.

senhaft enthält sich diese Stadt ausländischer Gebräuche im Bezug auf die Götter und groß ist ihre Aversion gegen jede Zurschaustellung, die nicht mit Wohlanstand verbunden ist.“⁹

Der römische Kult beschränkte sich nach Dionysios auf das Opfer des Prätors und die (seit 194 v. Chr. eingerichteten) *ludi megalenses*¹⁰ (4.–10. April). Dem phrygischen fremden Kult ordnet der Autor dagegen die rhythmische Musik sowie die anstößigen Galluspriester zu. Abgesehen von der Tatsache, daß unter dem Epitheton „phrygisch“ auch griechische Elemente subsumiert wurden¹¹, hat diese dichotomische Interpretation der neuzeitlichen Forschung den Weg gewiesen.¹²

Insbesondere im Gefolge von F. Cumont¹³ ist wiederholt betont worden, der Senat habe die wahren Ausmaße des Kultes nicht gekannt¹⁴ und daher zur Schadensbegrenzung versucht, dem orgiastischen Treiben durch eine Trennung in einen öffentlichen Magna Mater Kult und einen streng reglementierten phrygisch determinierten Kybelekult Einhalt zu gebieten.¹⁵ Nur an einem einzigen Tag im Jahr habe eine Prozession außerhalb des Tempels stattfinden dürfen, auf den ansonsten der Kult nach phrygischer Sitte begrenzt gewesen sei. Kein Römer und

9 Dion. Hal. ant. 2,19,3–5: καὶ ὁ πάντων μάλιστα ἔγωγε τεθαύμακα, καίπερ μυρίων ὄσων εἰς τὴν πόλιν ἐληλυθότων ἐθνῶν, οἷς πολλὴ ἀνάγκη σέβειν τοὺς πατρίους θεοὺς τοῖς οἰκοθεν νομίμοις, οὐδενὸς εἰς ζῆλον ἐλήλυθε τῶν ξενικῶν ἐπιτηδευμάτων ἢ πόλις δημοσίᾳ ὁ πολλαῖς ἤδη συνέβη παθεῖν, ἀλλὰ καὶ εἴ τινα κατὰ χρησμούς ἐπεισηγάγετο ἱερά, τοῖς ἐαυτῆς αὐτὰ τιμᾶ νομίμοις ἅπασαν ἐκβαλοῦσα τερθρείαν μυθικὴν, ὥσπερ τ' τῆς Ἰδαιας θεᾶς ἱερά. θυσίας μὲν γὰρ αὐτῇ καὶ ἀγῶνας ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος οἱ στρατηγοὶ κατὰ τοὺς Ῥωμαίων νόμους, ἱερᾶται δὲ αὐτῆς ἀνὴρ φρυγία καὶ γυνὴ φρυγία καὶ περιάγουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν οὗτοι μητραγυροῦντες, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος, τύπους τε περικείμενοι τοῖς στήθεσι καὶ καταλούμενοι πρὸς τῶν ἐπομένων τὰ μητρώα μέλη καὶ τύμπανα κροτοῦντες. Ῥωμαίων δὲ τῶν αὐθιγενῶν οὔτε μητραγυρῶν τις οὔτε καταλούμενος πορεύεται διὰ τῆς πόλεως ποικίλην ἐνδεδυκὼς στολὴν οὔτε ὀργιάζει τὴν θεὸν τοῖς φρυγίοις ὀργιασμοῖς κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς. οὕτως εὐλαβῶς ἢ πόλις ἔχει πρὸς τὰ οὐκ ἐπιχώρια ἔθη περὶ θεῶν καὶ πάντα ὀττεύεται τύφον, ᾧ μὴ πρόςεστι τὸ εὐπρεπές.

10 Dazu F. BERNSTEIN: *Ludi Publici*. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom, Stuttgart 1998 (Historia Einzelschriften 119), 187ff. Zum Festkalender der Kybelefeiern im Jahr 354 n. Chr. vgl. CIL I² p. 260.

11 Zum Amalgam von kleinasiatischen (Kleidung) und griechischen Elementen (Zug, Musik, Sprache) vgl. L. ROLLER: In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele, Berkeley et al 1999, 293ff.

12 Zuletzt hat Mary Beard die grundsätzliche Fremdheit der Priesterschaft betont und in ihr eine Projektionsfläche zur Diskussion und Konstruktion römischer Identität ausgemacht, vgl. BEARD, *The Roman* (wie Anm. 3).

13 F. CUMONT: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum: Vorlesungen am Collège de France, Leipzig 1910, 62ff.

14 Etwa THOMAS, *Magna Mater* (wie Anm. 3), 1504; F. BÖMER: Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kultes als politisches Phänomen, *MDAI(R)* 71 (1964) 130–151, 132; M. J. VERMASEREN: *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977, 94; H. H. SCULLARD: *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981, 98–99.

15 THOMAS, *Magna Mater* (wie Anm. 3), 1504.