

JÖRG RÜPKE

Römische Religion in republikanischer Zeit



RATIONALISIERUNG
UND RITUELLER WANDEL

Jörg Rüpke

Römische Religion in republikanischer Zeit

Rationalisierung und ritueller Wandel

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2014 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt

Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.

Lektorat: Andrea Graziano di Benedetto Cipolla, Mainz

Redaktionelle Mitarbeit: Karoline Koch

Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau

Einbandabbildung: Denar des Pomponius Molo. König Numa mit Lituus und Schale
an einem Altar opfernd (ca. 97 v. Chr.) © bpk/Münzkabinett SMB/Reinhard Saczewski

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-24423-2

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-73947-9

eBook (epub): 978-3-534-73946-2

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Rationalisierung	10
Gliederung des Buches	12
Kapitel 1	
<i>Die Ausgangssituation: Römische Religion der archaischen und frührepublikanischen Epoche</i>	16
Historischer Überblick	16
Wie müssen wir uns frühe römische Religion vorstellen?	19
Kultstätten	22
Ritual und Ritualspezialisten	27
Beginnender Wandel	31
Kapitel 2	
<i>Institutionalisierung und Ordnung öffentlicher Kommunikation</i>	33
Der Senat	34
Öffentliche Versammlungen	36
Rituale	37
Der Inhalt religiöser Kommunikation	40
Kapitel 3	
<i>Veränderungen bei religiösen Festen</i>	44
Eine Vielzahl von Gelegenheiten	44
Monopolisierung durch Prozession	46
Dauer und Intensivierung	51
Geben und Aneignen	56
Distinktion und Kontrolle	57
Schlussfolgerung: Öffentlich und Öffentlichkeit	59
Kapitel 4	
<i>Beginnende Rationalisierung von Religion in Dramen des zweiten Jahrhunderts v. Chr.: Accius</i>	62
Theologie	63

Aussagen zur Naturphilosophie	66
Divination	67
Der Traum des Tarquinius Superbus	69
Schlussfolgerung: Wahrscheinlichkeiten erhöhen	71

Kapitel 5

<i>Ritualisierung und Kontrolle</i>	72
Iuppiter oder rex?	74
Eine lebende Statue vorführen	77
Statuen für die Nobilität	78
Veränderungen des Rituals	80
Medien der Repräsentation	82
Pompa imaginum	85
Statuen und Unsterblichkeit	87
Zusammenfassung: Die Erfindung des Triumphzuges	89

Kapitel 6

<i>Verschriftlichung und Systematisierung</i>	91
Räume literarischer Kommunikation	92
Eine Fallstudie: Epos	96

Kapitel 7

<i>Der Pontifikalkalender und das Recht</i>	103
Den Mond beobachten: Die Struktur römischer Monate	103
Vom Mondkalender zum Sonnenkalender	106
Zeit machen und Zeit markieren	109
Kalender und Verschriftlichung	110
Kalender und Recht	113
Die Zeit betrügen	116
Zusammenfassung: Verschriftlichung als Rationalisierung	118

Kapitel 8

<i>Religion und Divination im zweiten Jahrhundert v. Chr.</i>	119
Rationalisierung von Religion in der Literatur des zweiten Jahrhunderts	119
Träume und Omina in Coelius Antipater und danach	122
Gesetze und Gesetzgebung	125
Priesterschaften im späten zweiten Jahrhundert	130

Kapitel 9

<i>Religion in der Lex Ursonensis</i>	132
Das Konzept von Religion	133
Der Festkalender	137
Raum	139
Wahl der Kulte	139
Priesterschaften und Rituale	141
Zwei-Ebenen-Religion	146

Kapitel 10

<i>Religiöse Diskurse im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr.:</i>	
<i>Antiquarische Literatur und Philosophie</i>	148
Die Geburt religiöser Argumentation in Rom	153

Kapitel 11

<i>Ennianische Fasten in Fulvius' Tempel</i>	156
Ennius und Fulvius: Eine Einführung	156
Inscription oder Buch?	158
Die Fragmente	160
Ein Kommentar?	168
Eine Ennianische Geschichte	169
Rationalität und Tradition	171

Kapitel 12

<i>Varros tria genera theologiae und die Verbindung von Antiquar</i>	
<i>und Philosoph</i>	173
Drei Arten von Theologie	173
Varro, der bürgerliche Theologe	176
Römische Theologie der späten Republik	178
Bürgerliche Theorie in der Praxis	181
Zusammenfassung: Systematisierung durch Antiquare	185

Kapitel 13

<i>Ciceros Religionsdiskurs</i>	186
Von den „Gesetzen“ zum „Wesen der Götter“	187
Religion innerhalb systematischer Philosophie	192
Philosophia togata	199
Zusammenfassung: Römische Religion in der späten Republik diskutieren ...	202

Kapitel 14

<i>Griechische Rationalität und römische Tradition in der späten Republik</i>	204
Öffentliche Räume	206
Hellenisierung	208
Ritualisierung	211
Schriftlichkeit	212
Rationalisierung	214
Selbstreflexion und Professionalisierung	217
Anmerkungen	219
Bibliografie	248
Stellenregister	273
Register der Begriffe, Personen, Orte	279

Einleitung

Was im Allgemeinen unter „römischer Religion“ verstanden wird, ist vor allem ein Produkt der mittleren und späten Republik, also der Zeit zwischen dem Sieg Roms über die Latiner 338 v. Chr. und Bundesgenossenkrieg, in dem die italische Bevölkerung versuchte, der römischen Hegemonie ein Ende zu setzen. Dieser Versuch endete im Jahre 89 v. Chr. mit dem Sieg Roms über ganz Italien.

Durch grundlegende Veränderungen im Wesen und in der Struktur der römischen Aristokratie und dem eigenen Versuch, diese Modifikationen wiederum zu verfestigen, zu lenken oder einzuschränken, veränderte sich auch die römische Religion in dieser Epoche. Die Erfindungen und Veränderungen, die in dieser Zeit unternommen wurden, könnten jeweils unter verschiedenen Begriffen, wie zum Beispiel Ritualisierung, Routinisierung, Systematisierung oder gar Abstraktion, Skepsis, Hellenisierung und Modernisierung, behandelt werden. In diesem Buch werde ich hingegen versuchen darzulegen, dass die Mehrheit dieser Begriffe unter den Begriff *Rationalisierung* zusammengefasst werden kann: Aus Praktiken wurden Regeln und Prinzipien gewonnen. Diese wurden wiederum zum Objekt eigener Diskurse, mit eigenen Argumentationsregeln und eigenen institutionellen Orten. So festgeschrieben und weiter ausgearbeitet beeinflussten sie zukünftiges Handeln und Innovation.

Zu Beginn muss vor allem eines klar sein: Die Quellen, die uns vorliegen, lassen es nicht zu – und das behaupte ich auch nicht –, zu sagen, dass alle Veränderungen dieser Zeit systematisch geplant waren oder durch Prozesse in intellektuellen Kreisen vorangetrieben wurden. Die massiven Änderungen, die römische rituelle Praktiken im vierten Jahrhundert durch weitreichende Additionen zu einem zuvor in engem kalendarischen und topographisch Rahmen angesiedelten Ritualsystem durchlief, sind ein Beispiel dafür. Wie ich in Kapitel 2 beschreiben und zu erklären versuchen werde, können diese Veränderungen primär vor allem als von politischen Motiven getrieben betrachtet werden. Aber im darauf folgenden Zeitraum und über das ganze dritte Jahrhundert hinweg zeigt religiöser Wandel eine Stringenz, die zugleich Ergebnis ihrer Entstehungsumstände wie ihrer diskursiven Kontrolle ist. Dass wir von ihnen überhaupt wissen und wie sie sich entwickelten ist das Ergebnis ihrer gezielten Beeinflussung und ihrer Durchführung unter dem Druck rationalisierender und systematisierender Prozesse des religiösen Diskurses der späten mittleren Republik – Prozesse, die bis zum Ende der Republik an Bedeutung gewannen. Dies ist die Entwicklung, die dieses Buch darstellen und untersuchen will.

Rationalisierung

Sogar bei oberflächlicher Betrachtung der zwei letzten Jahrhunderte der römischen Republik, von etwa 240 bis 40 v. Chr., fällt uns eine städtische Gesellschaft ins Auge, die sich auf zahlreichen Ebenen – sozial, politisch, juristisch, ökonomisch und religiös – rapide veränderte, und zwar im Zusammenhang mit einerseits großer politischer und wirtschaftlicher Expansion und andererseits massiven kulturellen Importen vor allem dessen, was in Ästhetiken und Praktiken als „griechisch“ verstanden wird.¹ Dieser Prozess ist als eskalierender Konflikt im politischen Bereich, aber auch als (teilweise) Modernisierung im kulturellen Bereich beschrieben worden. Zumeist wurde er als Hellenisierung der römischen Kultur, des italienischen Städtewesens und als Begleiterscheinung verloren gehender Traditionen, und damit als Ende der römischen Republik und Verfall der römischen Religion, beschrieben. Diese Studie will eine neue Charakterisierung dieser Prozesse bieten. Dafür sollen Befunde herangezogen werden, die sich aus der vielfältigen Kontextualisierung des religiösen Wandels in verschiedenen bereits genannten Feldern der Gesellschaft der römischen Republik ergeben – allen voran politische, ökonomische und juristische Felder.

Max Webers Konzept der Rationalisierung und seine Typologie der Rationalität stellen ein besonders geeignetes Modell dar, um die religiösen und kulturellen Umbrüche dieser Zeit zu beschreiben. Mit dem Begriff „Rationalität“ ist allerdings kein Abklatsch oder Zweig der aristotelischen Logik – wiederum ein eigener Typus theoretischer Rationalität – gemeint, sondern das Ordnen und Systematisieren von Konzepten, Praktiken oder Werkzeugen, die man zum Erreichen bestimmter Ziele benötigt.² Insbesondere definiere ich „Rationalisierung“ als den Versuch, Ideen auf Praktiken anzuwenden und diese Praktiken zu systematisieren, um sie in Worte zu fassen und Regeln unterwerfen zu können. Demnach ist Rationalisierung die Systematisierung – oder zumindest versuchte Systematisierung – von Praxis.³ Meiner Meinung nach wird es durch die Anwendung eines solchen analytischen Rahmens möglich, Veränderungen in verschiedenen Regionen nicht nur vergleichend zu analysieren, sondern es wird auch möglich, sich vor allem auf Verbindungen und Unterschiede in Entwicklungen und die sie beeinflussenden Gruppen zu konzentrieren. Dies ist ein sehr komplexes Vorhaben, das hier einer kurzen Erläuterung bedarf.

Zunächst muss erneut hervorgehoben werden, dass nicht bestimmte Charakteristika der westlichen Rationalität Gegenstand dieser Analyse sein sollen, obwohl griechische Argumentationen, wie wir sie in lateinischen Texten der späten römischen Republik, vor allem bei Cicero und Varro, finden, eine beherrschende Rolle im europäischen Denken bis in die Moderne spielen.⁴ Stattdessen folge ich Wolfgang Schluchter, indem ich Webers religionssoziologische Studien als Beiträge zur Erforschung von Typologie von Religionen und historischen Wandel sehe.⁵ Auf diese Weise können Webers implizite und explizite Werkzeuge ebenso zur Analyse spezifischer Gesellschaften, egal ob westlich oder nicht, wie auch zu deren Vergleich genutzt werden.

Trotzdem ist Aufmerksamkeit geboten: Webers konzeptuelles System entstand aus eigenen religionsgeschichtlichen Annahmen, die heute veraltet sind. Solange es auch kritisch betrachtet wird, kann es als interpretativer Rahmen genutzt werden.

In der Tat ist es gerade Webers Interesse an Religion, das eine Verwendung des Rationalitäts-Konzepts zur Analyse der Entwicklungen der späten römischen Republik ermöglicht.⁶ Unsere Quellen für diese Zeit weisen darauf hin, dass Entwicklungen religiöser Praktiken und Reflexion auf Religion eine Schlüsselrolle im größeren Prozess des kulturellen Wandels gespielt haben müssen. In der politischen Kommunikation des römischen Adels spielten religiöse Medien eine zentrale Rolle.⁷ Nichtsdestoweniger muss die zentrale Stellung von Religion in den Bereichen politischen Handelns und kultureller Produktion als eine kontingente Entwicklung gesehen und für jede Epoche eigens überprüft werden.

Veränderungen im Bereich Religion in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen, auch wenn man diese Veränderungen kontextualisiert, erlaubt ein neues Verständnis der Gesellschaft der späten römischen Republik und überwindet die momentane Interpretation adliger Religionspraxis mit all ihren unterstellten Gegensätzen als Paradoxien, kognitiven Dissonanzen oder gar Heucheleien. Dass der Pontifex Cotta, ein Teilnehmer an Ciceros philosophischem Dialog *De Natura Deorum*, einfach behauptet, alle philosophische Skepsis an seinen priesterlichen Aktivitäten schlicht zu ignorieren – scheinbar, um die Unterstellung kognitiver Dissonanzen zurückzuweisen⁸ – ist kein historisches Faktum, sondern nur Ciceros literarische Lösung solcher Widersprüchlichkeiten. Theorien der „Balkanisierung des Gehirns“ (Jean-Pierre Vernant) können einfach keine zufriedenstellende Beschreibung des Verhaltens spätrepublikanischer Adliger, die den praktischen Erfolg von Rationalisierung am eigenen Leib erfahren, bieten.

Innerhalb dieser Herangehensweise an Rationalisierung, mit der Betonung kommunikativer Praktiken, der Institutionalisierung von Wissensproduktion und der Erzeugung von Regeln in Interpretationsprozessen, ist es notwendig, die Kontexte von Produktion und antiker Verwendung unserer Hauptquellen genauso wie die kommunikativen Praktiken in diesen Quellen zu betrachten. Dies schließt die kommunikative Funktion religiöser Praktiken, die zum Gegenstand des Diskurses gemacht wurden, mit ein. Daher vertrete ich die These, dass verschiedene griechische Vorläufer des rationalen Diskurses über Religion nicht deshalb Akzeptanz in Rom fanden, weil sie etwa rational gewesen wäre. Ihr Erfolg war stattdessen abhängig von einer Öffentlichkeit von Rezipienten, die offen für rationales Argumentieren und vor allem bereits in die Rationalisierung von Religion einbezogen war. Anders gesagt, meine Untersuchung kann nicht einfach durch das Lesen von Texten und die Betrachtung ihrer Rezeption voranschreiten, sondern muss auch die Zusammensetzung eines öffentlichen Publikums und dessen institutioneller Kontexte in Betracht ziehen. Dieses Thema wird vor allem den ersten Teil des Buches prägen, der sich mit Ritualen beschäftigen wird.

Gliederung des Buches

Eine ernsthafte *Geschichte* der republikanischen Religion wurde bislang noch nicht geschrieben.⁹ Dieses Buch soll diese Lücke in der Forschung füllen, indem es sich sowohl mit römischer Geschichte als auch mit der Religionsgeschichte Roms beschäftigt, einen forschenden Blick auf die formative Phase erster römischer Experimente imperialer Eroberung wirft und bis in die späte mittlere und späte Republik vordringt. Deswegen werden, auch wenn der Hauptfokus dieses Buchs auf der Zeit von 240 bis 40 v. Chr. liegt, immer wieder Blicke auf frühere Zeiten geworfen. Um Wandel darzustellen, muss natürlich auch die Chronologie eine Rolle spielen. Daher ist dieses Buch so strukturiert, dass es sowohl den Charakter des Wandels als auch dessen Chronologie beleuchtet. Während das letzte Kapitel (Kapitel 14) die Prozesse, die Gegenstand der vorangegangenen Kapitel gewesen sein werden, zusammenfasst, versucht Kapitel 1 die römische Religion zu Beginn des Untersuchungszeitraums zu rekonstruieren – soweit dies überhaupt mit den dürftigen Belegen möglich ist.¹⁰

Der erste Teil des Buches (Kapitel 2 bis 5) widmet sich den öffentlichen Ritualen. Der Begriff „öffentlich“ verweist auf jeweils große Zielgruppen, die in den Quellen typischerweise als Römer identifiziert werden, auch wenn diese Gruppen wohl weder rechtlich noch statistisch repräsentativ für „die Römer“ waren. In diesem Band ist „öffentlich“ daher kein genau differenzierter analytischer Begriff, sondern eher ein heuristischer. Besonders als ein anachronistischer Begriff, der durch eine moderne Sichtweise gefärbt ist, nach der er auf die Teilnahme an Entscheidungsfindungsprozessen verweist, wirft er Fragen nach jenen Kommunikationsräumen auf, die in Anspruch nehmen, für die gesamte Gesellschaft zu stehen. In diesem Sinne repräsentiert die „Öffentlichkeit“ einen Kommunikationsbereich, der eine (offene) Kommunikation und umfassende Vergesellschaftung ermöglicht – *publicité* und *communauté*. Kommunikationssituationen, die eine Zielgruppe dieser Art haben, werden zuerst betrachtet (Kapitel 2). Die Rituale der republikanischen Religion werden im Anschluss daran auf Veränderungen in ihrer Sichtbarkeit und der Größe ihrer Zielgruppe genauso wie auf Situationen – politische und gerichtliche Versammlungen, um nur zwei zu nennen – hin untersucht, die Kommunikationsarenen schaffen können (Kapitel 3). In diesem rituellen Kontext von Kommunikation, in dem Argumente gebildet oder wirksam wurden, konnten die Anwesenden kritische Reflexion auf Institutionen üben und so weitere Institutionalisierungen aus diesen Reflexionen heraus anstoßen.

Dramenaufführungen boten, wie vielfach betont worden ist, einen herausragenden Raum für Kommunikation. Die Texte, die in diesem Kontext dargeboten wurden – in den Anfangskapiteln soll hierauf nur ein kurzer Blick geworfen werden – werden in Kapitel 4 detailliert untersucht.¹¹ Trotzdem soll der performative Aspekt des Dramas die Aufmerksamkeit nicht soweit absorbieren, dass unterschätzt werden könnte, welche Rolle die schriftliche Verbreitung von Dramen einnahm, die ab dem

späten zweiten Jahrhundert vor Christus kursierten.¹² Einige in Fragmenten erhaltene Textstellen des Dichters Accius aus dem zweiten Jahrhundert erlauben uns einen wichtigen Einblick in die beginnende rationalisierende Interpretation von Religion in dieser Zeit.

Zum Schluss dieses ersten Teils soll der Fokus auf die Sprache des Rituals gelenkt werden. Die Entwicklung des Triumphzuges stellt ein Beispiel der Folgen von Rationalisierung in Form eines öffentlichen Rituals dar, das eine Kontrollfunktion ausübt, indem es Akteure in eine spezifische, nämlich eine rituelle Öffentlichkeit drängt (Kapitel 5).

Der zweite Teil dieses Buches (Kapitel 6 bis 9) beschäftigt sich direkt mit Texten und der Entwicklung von Regeln, zumal Rechtsnormen, im Medium dieser Texte und verlagert so den Fokus von der mittleren auf die späte Republik. Meine Ausgangsannahme ist das Vorhandensein von praktischen und theoretischen Rationalisierungen: praktische in der Form von instrumentellen Rationalisierungen, das heißt die Lösung technischer Probleme und die Rationalisierung von Werten betreffend; theoretische in der Form kausaler, also beispielsweise intellektueller, Rationalisierungen im Bereich der Erkenntnistheorie und der Weltbilder. Außerhalb des Bereiches der Religion können wir solche Rationalisierungstendenzen in der spätrepublikanischen Kultur als erstes anhand der Verbreitung „griechischer“ Bildung und von textbezogenen Praktiken ausmachen.¹³ Die griechische Kultur nimmt in dieser Zeit natürlich eine prestigeträchtige Position ein: Die römische Oberschicht wetteiferte darum, ihre Villen mit griechischer Kunst auszustatten, und die griechische Kultur dominierte die Bühnen. Allerdings richtet sich mein Blick hauptsächlich auf Formen der Rationalisierung innerhalb dieser bloß geliehenen griechischen Kultur sowie dem, was ich inselartige Rationalisierungen nenne, nämlich segmentäre Systematisierung.

Die Rhetorik ist ein Beispiel solcher inselartiger Rationalisierung. Bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. wurde sie zur lehrbaren Kunst des überzeugenden Argumentierens entwickelt. In Übereinstimmung mit den Gepflogenheiten des römischen historischen Erinnerens wurde ganz einfach eine Geschichte erzählt, wie die Rhetorik nach Rom kam: Im Jahre 155 v. Chr. zeigte Carneades die Rechtmäßigkeit einer Behauptung an einem Tag und die Rechtmäßigkeit der gegensätzlichen Aussage am folgenden Tag auf.¹⁴ Er wurde aus der Stadt vertrieben. Trotzdem zog die griechische Rhetorik in den nachfolgenden Jahrzehnten Römer magisch an. Gleichwohl blieb sie umstritten: Die Gründung lateinischer Rhetorikschulen blieb bis 92 v. Chr. verboten. Diese Art von Rationalisierung bleibt also auf zwei Weisen eine Insel: Sie war einer Mehrheit versagt und die erfolgreiche Anwendung war auf den intellektuellen Diskurs in Privathäusern, Bücher und Gerichtsverhandlungen beschränkt. Auch Divination wurde zum Gegenstand einer diskursiven Tradition, sowohl innerhalb als auch außerhalb der institutionellen Kontrolle. Wie die Rhetorik auch, trat sie vor dem Hintergrund intensiver griechischer philosophischer Diskussion auf. Opfer-

praktiken dagegen wurden – anders als in Griechenland und in der Kaiserzeit – in der Republik kaum einer ähnlichen Systematisierung oder Kritik unterworfen.¹⁵

Nach einer kurzen Einführung, die sich mit der Schriftverbreitung beschäftigt (Kapitel 6), befassen sich die Kapitel dieses Abschnitts mit den römischen *fasti* – also dem Kalender (Kapitel 7) – mit den religiösen Regeln und ihrer Rolle in der historiographischen Reflexion (Kapitel 8) sowie mit dem Versuch in der späten Republik, die Stellung von Religion mithilfe einer Art von Verfassung, nämlich der *lex Ursonensis*, festzuschreiben (Kapitel 9).

Trotz ihres insulären Charakters behaupte ich, dass die beschriebenen historischen Fälle nicht nur Versuche, sondern tatsächlich erfolgreiche Beispiele von Rationalisierung waren. Das ist die Kernthese dieses Buches. Auch wenn der Begriff der Rationalisierung zunächst an formale Kriterien gebunden werden muss, vor allem mit Systematisierung im Modus der Sprache, kann die Frage nach der Problemlösungskapazität einer solch formalen Rationalität in den Augen der Zeitgenossen nicht ignoriert werden. Auf dieser Basis wird dieses Buch den originellen und überzeugenden Ansatz von Claudia Moatti weiterverfolgen, die „die Geburt der Rationalität in Rom“ in Ciceros Generation, also dem ersten Jahrhundert v. Chr., verortet, und ihn um eine Entstehungsgeschichte und durch die Differenzierung ihres Konzepts von Rationalität erweitern.¹⁶ Dies eröffnet uns eine neue Perspektive auf eine römische Gesellschaft, die rationalitätsgeschichtlich sehr oft nur als Durchgangsstation angesehen und der nur selten Originalität zugestanden wurde.¹⁷

Tatsächlich ist genau diese Gelegenheit zur Untersuchung der Entwicklung und Verbreitung von Rationalität und der Kollision von rationalisierenden und mythologischen Weltanschauungen (um diese abgedroschenen Floskeln zu nutzen) das, was die Attraktivität meines Themas ausmacht.¹⁸ Daher soll sich der dritte Teil (Kapitel 10 bis 13) mit zwei theorielastigen Gattungen, und zwar antiquarischer Literatur und Philosophie, beschäftigen. Auf eine kurze Einführung zu den Problemen und den analytischen Instrumenten (Kapitel 10) wird die Analyse zweier Personen folgen, deren Schriften zwar nur in Fragmenten erhalten sind, die aber trotzdem wichtige Indikatoren des religiösen Wandels darstellen, nämlich Ennius und Varro (Kapitel 11 und 12). Eine Analyse von Ciceros klassischen philosophischen Abhandlungen über Religion vervollständigt diesen Abschnitt (Kapitel 13).

Da kultureller Wandel durch kulturellen Austausch im Verlauf des Buches immer mehr an Bedeutung gewinnt, wird im letzten Kapitel (Kapitel 14) die Wechselbeziehung zwischen beiden Prozessen, also ihre Verflechtung untersucht. Die letzten beiden Jahrhunderte der Republik waren durch a) komplizierte Prozesse von Expansion und Rezeption, b) die Bildung neuer Eliten, c) die Entwicklungen insulärer Rationalisierungen noch vor dem Auftreten umfassender alternativer Weltanschauungen und d) durch drastischen institutionellen Wandel gekennzeichnet. All dies drängte eine versteinerte Tradition in eine Abwehrhaltung. Auch religiöse Praktiken blieben nicht unangefochten. Gerade Religion gewann an Bedeutung und an Vielfalt in der

Anwendung sowie in der Systematisierung. Die zugrundeliegende Überzeugung dieses Buches ist, dass es möglich ist, Religion bis in die augusteische und die Kaiserzeit hinein als einen herausragenden Indikator für historischen Wandel anzusehen.

* * *

Dieses Buch hat eine lange Vorgeschichte und geht von seinen Ausgangsfragen zurück bis auf ein Jahr als „Erfurt-Fellow“ am Max-Weber-Kolleg im Jahr 2002/3. Es war dann erneut unter den außergewöhnlichen Bedingungen des Max-Weber-Kollegs, diesmal im Rahmen der Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ und einer von der DFG hälftig finanzierten Freistellung, dass ich aus vielen Vorarbeiten ein Buch entwickeln konnte, das mit intensiver Unterstützung durch Clifford Ando und Ruth Abbey (University of Chicago) als „Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change“ in der Reihe „Empire and After“ (University of Pennsylvania Press) im Jahr 2012 erscheinen konnte. Das vorliegende Werk entspricht dieser Publikation; nur gelegentlich habe ich Fußnoten mit Blick auf deutschsprachige Forschungstraditionen gekürzt oder ergänzt. Karoline Koch, Erfurt, lieferte für viele Kapitel eine Rohübersetzung und kümmerte sich um die Fußnoten; ihr bin ich zu großem Dank verpflichtet. Andrea Graziano di Benedetto Cipolla hat in einem gründlichen Lektorat noch einmal Fehler reduziert und Formulierungen geglättet. Ihm gilt mein Dank ebenso wie Julia Rietsch, die die Entstehung des Buches im Verlag begleitet hat, nachdem Harald Baulig das Projekt angestoßen hatte.

Gewidmet sei das Buch meinen Geschwistern Ulrike, Regina und Ingolf als Dank für ihre bleibende ebenso irrationale wie unritualisierte Verbundenheit.

Kapitel 1

Die Ausgangssituation: Römische Religion der archaischen und frührepublikanischen Epoche

Historischer Überblick

Die Wahrnehmung von Veränderung benötigt einen Hintergrund. Allerdings ist unser Wissen über Religion im frühen Rom sehr begrenzt. Zeitgenössische literarische Quellen oder vertrauenswürdige spätere Berichte sind nicht für die Zeit vor der zweiten Hälfte des vierten oder dritten Jahrhunderts v. Chr. verfügbar.¹ Bereits zu dieser Zeit hatten die römischen Heere und ihre Verbündeten begonnen, ein Reich zu errichten, das sich bis zum Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. über die gesamte Mittelmeerküste erstrecken sollte. Dies ist der Zeitraum, um den es in diesem Buch geht. In der Folgezeit sollten bis zum Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. auch der Großteil des Hinterlands des Mittelmeerraumes, nämlich das gesamte westliche Europa inklusive Britannien, ein Großteil des südöstlichen Europa, darunter auch das heutige Österreich, Ungarn, Bulgarien und Rumänien, sowie Kleinasien bis nach Armenien zum Römischen Reich gehören. Rom verteidigte die gemeinsame Grenze mit dem persischen Sassanidenreich, beeinflusste die arabisch-islamische Kultur, die Urbanisierung Nordafrikas und die künstlerische Produktion wie Zeitrechnung der Kelten – und wurde zudem zur Wiege großer religiöser Rationalisierungsprozesse.

Gelegen nahe oder direkt an einer Furt des Tiber, um die fünfundzwanzig Kilometer entfernt vom Meer, begann im zehnten Jahrhundert v. Chr. die kontinuierliche Besiedlung des Ortes, der später zur Stadt Rom wurde. Der Tiber, obschon im Vergleich zu anderen italienischen Flüssen groß, ist einer der kürzeren westwärts fließenden Flüsse, die die westlichen Abhänge der Apenninen durchziehen. Zu Beginn des achten Jahrhunderts verschmolzen die Siedlungsgebiete auf dem Palatin und dem Quirinal. Die wirkliche Stadtentwicklung fing in Rom erst mit dem Beginn der sogenannten späten orientalisierenden Periode (um 650/40 v. Chr.)² an und wurde durch drei miteinander verwobene Prozesse gekennzeichnet. Zuerst die Befestigung des Forum Romanum mit gestampfter Erde, wofür einige Hütten eigens von diesem Ort entfernt wurden, gefolgt von der Pflasterung um 625 v. Chr. Der zweite Schritt war im sechsten Jahrhundert die Schaffung der *Cloaca maxima*, einem monumentalen Tunnel, der das Gebiet entwässern sollte. Entwicklungen der häuslichen Architektur als dritter Schritt sind schwer zu datieren, waren aber zumindest in dieser Zeit auch

schon durch Steinhäuser mit Ziegeldächern anstelle von Schilfdächern gekennzeichnet, die sich an den Hängen des Palatin und Velia befanden. Ihr Aussehen ist der Vorläufer zu den späteren Häusern mit Atrien, bei denen mehrere Räume um einen Innenhof angelegt wurden; diese massiven und daher wertvollen Häuser wurden wahrscheinlich für Jahrhunderte bewohnt.

Das Forum selbst wurde sehr schnell monumentalisiert. Ein Versammlungsbe- reich in Kreisform, vergleichbar mit den politischen Versammlungsplätzen Grie- chenlands, wurde geschaffen.³ Gegenüber diesem *Comitium* („Zusammenkommen“) wurde um 600 v. Chr. ein Gebäude in Stein errichtet, das sich als erste *curia*, als ersten Versammlungsort des Senats, betrachten lässt. Die erste aus Stein erbaute Kultstätte folgte um das Jahr 580 v. Chr. auf dem Comitium. Hier wurde ein fünfseitiger Stein- block mit Inschriften (*cippus*) gefunden, der einen der ersten lateinischen Texte, eine den König betreffende Verordnung (*recei [sacrorum?]*), enthielt.⁴ Die Fundament- schicht unter diesem Stein beinhaltet auch das Fragment einer attisch-schwarzfiguri- schen Vase, datiert auf 575–550 v. Chr., die den griechischen Schmiedegott Hephais- tos auf einem Esel reitend zeigt. Dies deutet darauf hin, dass man das Bauwerk als Kultstätte für den Gott Vulcan, als Volcanal, deuten kann – ein bedeutsames Kennzei- chen für die materielle und geistige Präsenz griechischer Kultur und Religion schon in der Anfangszeit römischer Religion.⁵

Ein weiteres Gebäude bildete die südliche Begrenzung des Forumsbereiches; der spätere Name Regia, also königlicher Palast, könnte ausweisen, dass dieses Kultzen- trum in seiner Anfangszeit für den *rex sacrorum* und den *pontifex maximus* vorge- sehen war.⁶ Des Weiteren wurde um 580 v. Chr. der erste vollwertige Podiumstempel an der nördlichen Ecke des Forum Boarium, dem Viehmarkt nahe des Tiberufers, errichtet, das später, möglicherweise erst wesentlich später, zum Kern des Doppel- heiligtums für Fortuna und Magna Matuata werden sollte. In der Mitte des sechsten Jahrhunderts wurde dieser Tempel mit Terrakottastatuen des griechischen Herakles und der Athene/Minerva dekoriert.⁷ Auf dem Forum war das spätere Haus der Ves- talinnen (*atrium Vestae*) eines der ersten Gebäude aus Stein.⁸

Religiöse Monumentalisierung fand ihren ersten Höhepunkt im Bau des Tempels auf dem Kapitol. Am Ende des sechsten Jahrhunderts fertiggestellt, hatte das *Capito- lium* ein Grundmaß von 61 x 55 Metern und muss damit im Mittelmeerraum einer der größten Tempel seiner Zeit gewesen sein. Wegen seiner Größe, Sichtbarkeit und der Auswahl der Gottheiten war das Heiligtum ein Zeichen für die dominierende griechische Kultur des östlichen Mittelmeeres, die in Italien auch an Orten wie Gra- visca und Pygri vorherrschte, eine Globalisierung unter griechischem Vorzeichen. Der Tempel war Iuppiter Optimus Maximus, dem „besten und größten Juppiter“, Juno und Minerva geweiht und konnte sich mit den größten griechischen Heiligtümern in Städten wie Athen, Korinth und Olympia (Athene, Hera, Zeus) messen. Die Investi- tion in hohe Qualität von Terrakotta-Plastiken weist auf die gleiche Intention, auf bewussten Wettbewerb, hin.⁹ Der Tempel der Dioskuren, der auf dem Forum zu

Beginn des fünften Jahrhunderts geweiht wurde, war zwar kleiner, in seinen Ausmaßen von etwa neunundzwanzig Metern Breite bei etwa neununddreißig Metern Tiefe aber nicht weniger beeindruckend.¹⁰ Eine vergleichbare neue Woge monumentaler Erweiterungen des Stadtkerns gab es erst nach der politischen Neuordnung am Ende des vierten Jahrhunderts.

Die außergewöhnliche Größe der Stadt am Ende des sechsten Jahrhunderts, die eine Hauptstadt mit rund dreißigtausend Einwohnern bildete, setzt wirtschaftlichen Erfolg und regionale militärische Expansion voraus. Ökonomischer Erfolg kann durch die Spuren etruskischer und griechischer Präsenz auf dem Forum Boarium, wie zuvor erwähnt, nachgewiesen werden. Das wachsende militärische Format Roms als regionale Militärmacht wird durch den Text eines Vertrages deutlich, der durch den griechischen Historiker Polybios überliefert ist, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts ein Geschichtswerk verfasste, um anderen Griechen den Weg Roms zum Weltreich zu erläutern.¹¹ Der Vertrag wurde von Rom als regionaler Macht und der Weltmacht der Karthager gegen Ende des sechsten Jahrhunderts geschlossen. Letztere dominierten als Nachfahren der Phönizier, die seit dem späten zweiten Jahrtausend v. Chr. das Mittelmeer durchsegelten, nicht nur Sizilien und das westliche Mittelmeer, sondern waren auch an den Küsten Zentralitaliens bekannt. Punische und etruskische Texte auf den goldenen Täfelchen aus Pygri zeigen, dass die Karthager den Kult der Astarte in dieser Stadt pflegten, die nur fünfzig Kilometer von Rom entfernt war.¹²

Die schriftliche Überlieferung, wie sie von Historikern des zweiten Jahrhunderts v. Chr. und in der Folgezeit gesichert oder erfunden wurde, gibt uns einen detaillierten, mitunter sogar übergenauren Blick auf die frühe römische Geschichte. Hier gilt es, quellenkritisch skeptisch zu bleiben – zumal dort, wo die „Überlieferung“ über solche Traditionen hinausgeht, die eng mit Institutionen verbunden und durch sie gestützt und so über längere Zeiträume erhalten worden sein könnten. Ich denke bei Letzteren vor allem an Tempel, Gesetze und manche genealogische Erzählungen. Nichtsdestoweniger ist eine rasche Skizze der politischen Entwicklungen vom sechsten bis zum vierten Jahrhundert möglich.

Die Phase der Herrschaft durch Könige (*reges*), zum Teil etruskischer Herkunft, wurde 509 v. Chr. beendet und durch ein System der Aristokratenherrschaft ersetzt, in dem Versammlungen von römischen Bürgern das Recht zufiel, zwischen verschiedenen Kandidaten zu wählen, insbesondere für das höchste Amt der schließlich zweijährlich gewählten Konsuln, gelegentlich auch das Recht, Gesetzen (*leges*) zuzustimmen. Für die Innenpolitik berichtet die Schrifttradition vor allem von einem Konflikt zwischen der „patrizischen“ Nobilität (die ihrerseits erst im Übergang von der Monarchie Gestalt angenommen haben mag)¹³ und einer neuen „plebejischen“ Elite: Mögliche Lösungen dieses Konflikts führten zu bestimmten institutionellen Veränderungen, die entweder die nichtpatrizische Elite in die bestehende Struktur öffentlicher Autorität vereinnahmten oder plebejischen Institutionen ähnlichen

Stellenwert einräumten, wie sie die übrigen Institutionen besaßen; Beispiele solcher Wandlungsprozesse beinhalten Versuche von geteilter Herrschaft – das wären die Militärtribune – und vollständige Beteiligung der Plebejer am Konsulat. Dieser Prozess wurde erst mit Beginn des dritten Jahrhunderts mit Hilfe der Öffnung von Pries-terämtern für die Plebejer (*lex Ogulnia*) und die Akzeptanz der Bindungswirkung der Volksabstimmung (*lex Hortensia*) beendet. Wohl schon in der Mitte des fünften Jahr-hunderts fand eine Kodifikation von Gesetzen statt, auch wenn der (heute fragmen-tarische) Text der sogenannten Zwölf Tafeln nur durch die Kommentare des zweiten Jahrhunderts wirklich stabil geworden sein mag.

In regionaler Perspektive zeigen die Eroberung der etruskischen Stadt Veji, die nur fünfzehn Kilometer von Rom entfernt lag, zu Beginn des vierten Jahrhunderts und die Plünderung Roms durch die Gallier kurz danach das wechselnde militärische Glück. Es war wohl erst die entscheidende Niederlage des Bundes der latinischen Städte in den „Latinerkriegen“ (340–338 v. Chr.), die den Beginn der römischen Vor-herrschaft über Zentralitalien markierte. Mit dieser wurden die Bündnisse der latini-schen Städte aufgelöst und die Latiner in die römische Hegemonie eingegliedert. Die Vorherrschaft Roms über seine Nachbarn wurde von da an in den nächsten Jahrhun-derten über die gesamte Halbinsel ausgeweitet.

Wie müssen wir uns frühe römische Religion vorstellen?

Das Interesse an Roms Frühgeschichte ist wahrscheinlich so alt wie die Stadt selbst. Römische mythologische Erzählungen zeigten ein massives Interesse an der Stadt. Sie besaßen die Form ätiologischer Mythen, traten aber auch als Erzählungen über ge-staltgebende Normen und Werte auf, die das Aussehen von „Geschichte“ hatten. Das sowohl zeitlich als auch geographisch universalisierende Muster griechischer und hellenistischer Mythologie und Geschichte war in Rom seit Anbeginn der für uns noch greifbaren Belege bekannt. Gleichwohl wurde es erst im dritten Jahrhundert v. Chr. als Rahmen für die Selbstverortung der Römer im Mittelmeerraum ange-wandt.¹⁴ Seit dieser Zeit nahmen Vorhaben dieser Art die Form griechischer Histori-ographie an, das heißt, dass sie sowohl die literarische Form aufnahmen wie auch auf Griechisch verfasst waren. Latein wurde die Sprache historischer Erzählungen erst des zweiten Jahrhunderts. Unsere, zugegebenermaßen bereits kaiserzeitliche, Sicht-weise auf frühe römische Geschichte wird von Schreibern der späten Republik und augusteischen Zeit dominiert – Cicero, Livius, Vergil, der Grieche Dionysios von Halikarnass –, die sowohl an Prozessen der Kanonisierung teilnahmen als auch Kri-tik an deren Ergebnissen übten. Indem sie von den Taten der ersten Könige, Romulus und Numa, berichteten, bereiteten sie erzählerisch den Boden für Bürgerkrieg und Reichsbildung: Die Ermordung von Romulus' Bruder Remus sah den späteren inne-

ren Zwist voraus: Die frühe Verbindung von Expansion mit der Rekrutierung von Bundesgenossen legte den Grundstein für das spätere Imperium.

Frühe Versuche griechischer Autoren, das aufsteigende Rom in ihre mythologischen Geflechte zu integrieren, wurden nicht immer widerstandslos aufgenommen. Die Abstammung von Troja, so bereits zu Beginn des dritten Jahrhunderts vom griechischen Geschichtsschreiber Timaios von Tauromenion verfochten, eignete man sich in Rom nicht vor dem ersten Jahrhundert an. Dann jedoch wurde die Geschichte des flüchtigen trojanischen Prinzen Aeneas zum Mittelpunkt der römischen Selbstwahrnehmung.

Ungeachtet des großen griechischen Einflusses auf alle Bereiche, die etwas mit Schreiben zu tun hatten, versuchten römische Autoren diesen Einfluss zu verringern. Sie hoben, trotz der gemeinsamen Abstammung, Unterschiede hervor. Roms mächtige Rezeption griechischer Kultur und Religion, ob nun direkt aus der Magna Graecia, nämlich den griechischen Siedlungen in Süditalien und Sizilien, oder indirekt durch die Vermittlung von Etruskern und Kampaniern, wurde aus Gründen, die in den späteren Kapiteln deutlicher werden sollen, durch die literarische Tradition nicht hinreichend dargestellt.¹⁵ Die Archäologie zeigt uns, wie erwähnt, die Präsenz Griechenlands in den Tempeln des sechsten Jahrhunderts ebenso wie das Vorhandensein von dionysischen Bildmotiven im Rom des vierten und dritten Jahrhunderts v. Chr.¹⁶

Angesichts der enormen Prominenz von Religion und religiösem Wandel in ihrer eigenen Zeit ist das Interesse der bisher genannten Autoren an Religion nicht weiter verwunderlich. Wir können dieses Interesse sogar bis in die Zeit des Polybios zurückverfolgen. Als griechischer Politiker und Historiker versuchte er im dritten Viertel des zweiten Jahrhunderts v. Chr., die Ursachen des Aufstiegs Roms zum Weltreich zu ermitteln – eines Machtzuwachses, den zwar alle beobachtet hatten, dessen Plötzlichkeit aber trotzdem einer Erklärung bedurfte. Polybios identifizierte die römische Religiosität, die er selbst als Aberglaube abtat, als einen Hauptfaktor für den militärischen Erfolg Roms.

Weil viel Wissen über die frühe römische Religion auf diesen Texten basiert – derweil, wie Christopher Smith es beschreibt, „die *Zeugnisse*, die wir über römische Religion haben, oft bloß antike *Interpretationen* sind“¹⁷ – müssen wir beginnen, das Religionskonzept dieser Autoren näher zu beleuchten. Dabei ist es wichtig zu wissen, dass sie kein kohärentes Konzept von Religion besaßen. Die Existenz von Göttern und ihr Charakter, also ihre Grundhaltung gegenüber den Menschen, waren eine Angelegenheit der Naturphilosophie, in heutiger Diktion also eher der Physik als der Metaphysik oder der Religionsphilosophie. Da die Existenz von Göttern als gegeben angesehen wurde, war diesen überlegenen Gestalten gegenüber eine Haltung, die wir als „Religiosität“ bezeichnen würden, die aber lateinisch nur als Analogie zur wichtigeren *pietas* gesehen wurde, natürlich und wurde zu dem, was als *religio* bezeichnet wurde: eine Art Verpflichtung, die auf der Voraussetzung beruht, dass Götter oder ein bestimmter unsterblicher Gott geehrt werden sollen.¹⁸ Diese Ehren hatten die Gestalt

von Tempeln, Ritualen (*sacra*) und Spezialisten, die dafür zuständig waren (*sacerdotes*). *Cultus* mag ab und an als Sammelbegriff genutzt worden sein.

Dadurch gerieten Erscheinungen von Gottheiten (durchaus kritisch betrachtet) und Divination (die Erkundung des göttlichen Willens), die Stiftungen von Tempeln, öffentliche Rituale und die Einrichtungen und Veränderungen der öffentlichen Priesterschaften, in das Blickfeld von Autoren. Einmalige und daher meist aufwändige und ungewöhnliche Krisenrituale erregten dabei besonderes Interesse. Außergewöhnliche Riten in Zeiten von Krisen boten die Möglichkeit, Bemerkungen zur Beteiligung und auch zur individuellen Ritualaktivität zu machen – ein Aspekt, der sonst nicht sichtbar ist. Details von Kulturen, theologischer Spekulation, Routineritualen und dem alltäglichen Betrieb der Heiligtümer fanden dagegen keinen Niederschlag in der schriftlichen Überlieferung. Die Ablage von Votivgaben und Bestattungspraktiken, die in der archäologischen Überlieferung sehr dominant sind, flossen nicht in das schriftlich weitergegebene Wissen ein. Wir lernen durch Letzteres mehr über die Finanzierung eines Kultes als über das Nachdenken über eine Gottheit, lernen mehr über institutionalisierte als über eingebettete oder diffuse Religion.

Mit Blick auf die verfügbaren Quellen scheint es angebracht, eine substantialistische, besser noch: eine relationale Definition von „Religion“ zum Einsatz zu bringen: Es geht um kulturelle Praktiken und Zeichensysteme, die sich auf „Götter“ beziehen, selbst eine Klasse religiöser Zeichen, die sowohl Namen als auch Bilder umfasst, aber auch um die individuelle Aneignung, strategische Nutzung, ja Erfindung solcher Traditionen. „Religion“, wie der Begriff im weiteren verwendet wird, bezieht sich damit auf eine Menge von Praktiken, Institutionen, Gewohnheiten und Vorstellungen, von denen keine innere Stimmigkeit erwartet werden kann und auch nicht gesucht werden soll. Diese Definition reicht auch deswegen aus, weil es nicht das Vorhaben dieses Werkes ist, religiöse Kommunikation im weiten Feld von Kommunikation und Institutionen dieser frühen Gesellschaft zu isolieren, um sie mit späteren Zeiträumen zu vergleichen.

Es darf nicht vergessen werden, dass sowohl emische (also kulturinterne) als auch etische (mit den Maßstäben des Außenbeobachters arbeitende) Perspektiven auf religiöse Kompetenzen von Einzelnen und Gruppen durch Geschlecht und soziale Ordnung der jeweiligen Beobachter(innen) geformt sind. Die weitreichenden Kompetenzen römischer Frauen der späten Republik,¹⁹ vor allem Matronen, wurden in den späten Quellen nicht auf die früheren Zeiten zurückprojiziert. Diese Autoren dachten vielmehr, dass sich religiöse Aktivitäten von Frauen auf die Rolle der Vestalinnen konzentrierten. Im Blick auf Geschlecht lässt sich keine solide Aussage, nicht einmal ein Vergleich zwischen archaischer und spätrepublikanischer Zeit treffen. Für die spät- und nachrepublikanische Historiographie war es der Kontrast zwischen Patriziern und Plebejern, der die Rekonstruktion der frühen Religion bestimmte.²⁰ Für die frühe Periode reichte die Bandbreite der den Patriziern zugeschriebenen Kompetenzen vom Recht auf Weissagung in Form von Auspizien (die

Beobachtung des Vogelfluges, von Blitzen und so weiter) bis zur Zugehörigkeit zu den Priesterkollegien, kurzum, zentrale Elemente der Kommunikation mit den Göttern. Es muss hervorgehoben werden, dass die *Lex Ogulnia* von 300 v. Chr., ein Gesetz, das auch Nichtpatriziern die Bekleidung religiöser Ämter gestattete, nicht die Zahl patrizischer Priester verkleinerte, sondern nur zusätzliche Ämter plebejischer Pontifices und Auguren schuf.²¹

Die moderne Forschung hat oft versucht, die römische Gesellschaft durch die Brille von *face-to-face*-Gesellschaften zu sehen, die in den Klassikern der Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts sehr detailreich geschildert worden sind. In dieser Optik ist sie dadurch charakterisiert, dass solche Gesellschaften von *Altersgruppen*, die zusammen einem Initiationsritus unterzogen werden, gebildet werden und ihre ökonomischen und soziale Aktivitäten durch einen gemeinsamen und detaillierten Kalender einen Rhythmus erhalten.²² Ich möchte nicht das Konzept der Initiation insgesamt in Frage stellen, aber sein Nutzen ist im besten Falle der einer Analogie, und selbst das auch nur dann, wenn ein solches Konzept auf (selbsternannte oder aristokratisch definierte) *Repräsentanten* einer Altersgruppe in einer Stadt mit den genannten dreißigtausend Einwohnern angewendet wird.

Kultstätten

Evolutionsmodellen ist die Gefahr inhärent, eine Teleologie, ein vorher definiertes Ziel, zu unterstellen. Eine Studie über Rationalisierung bildet da keine Ausnahme. Das Risiko bei der Betrachtung Roms setzt sich aus zwei Faktoren zusammen. Zuerst einmal sind die erzählenden Quellen für die Geschichte Roms üppig, aber erst in großem zeitlichen Abstand von den Ereignissen entstanden. Zweitens scheint Romanisierung im soziopolitischen und kulturellen Sinn eine unwiderstehliche Anziehungskraft gehabt zu haben. Sicherlich wurden, egal welche Gründe und Praktiken sie in Italien förderten, ihre Folgen durch das Imperium verstärkt.

Trotzdem zeigen uns die inschriftlichen Quellen nicht nur die Blüte anderer italienischer Sprachen im ersten Jahrhundert, sondern auch komplexe voneinander abweichende Ritualsysteme. Der römische Sonnenkalender, der seit dem späten vierten Jahrhundert in Rom genutzt wurde, wurde weder von den benachbarten latinischen Siedlungen noch im etruskischen Opferkalender des *liber linteus* („Agramer Mumiensbinden“) genutzt.²³ Am Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. konnten latinische Städte wie Praeneste oder Tibur noch in den Architekturwettbewerb mit römischen Tempelbauten eintreten. Einige Jahrzehnte später stellten sich die Alliierten des Marsischen Krieges eine Zukunft in Italien ohne römische Herrschaft vor. Die Tatsache, dass die Richtung des kulturellen Transfers nicht immer eindeutig ist, kann – positionell – als Beleg dafür gewertet werden, dass es sich um eine Region mit sehr

starkem kulturellen Austausch handelte. Die folgenden Abschnitte betrachten rituelle und organisatorische Eigenschaften der frühen römischen Religion daher in ihrem regionalen Kontext.

Bestattungspraktiken sind ein wichtiger Index von Veränderungen, zum einen, weil durch archäologische Grabungen die Ergebnisse eines so komplexen Rituals noch gut greifbar sind, zum anderen, weil das Vergraben von Beigaben einen Mechanismus darstellt, der materielle Kultur für spätere Untersuchungen bewahrt. Ihre religiöse Bedeutung (im oben formulierten substanzialistischen Sinne) ist schwerer zu beurteilen. Auch wenn an Gottheiten gerichtete Rituale Begräbnisse begleiteten, gibt es kaum Belege, die Begräbnisse als Teil der römischen Ritualpraktiken sehen. Archäologisch betrachtet geben Begräbnisse nur sehr selten religiöse Zugehörigkeit an; zum Beispiel existierten in Rom Erdbestattung und Verbrennung zeitlich parallel, wobei die Vorlieben wechselten. Das Konzept der *Di Manes*, der „guten Götter“, die den oder die Tote verkörpern, kam vor der Kaiserzeit nur unregelmäßig auf Grabsteinen vor. Für die schlecht belegte Gesellschaft, um die es in diesem Kapitel gehen soll, liefert dieses Konzept schon das wichtigste Beweisstück.

Von besonderer Bedeutung ist der Wandel der Begräbnisrituale in Latium und Etrurien während des sechsten und fünften Jahrhunderts. Die orientalisierende Epoche (etwa 730–630 v. Chr.) brachte eine Anzahl von prunkvollen Gräbern, fürstliche Begräbnisse mit wertvollen und prestigereichen Objekten, an Orten rund um Rom (Praeneste, Ficana, Castel di Decima) herum, aber (bisher) nicht in Rom selbst, hervor.²⁴ Sozialer Aufstieg machte es möglich, Besitz und Kontakte über weite Strecken zu erhalten; diese Güter und Kontakte führten zu weiterem Prestige. Die darauf folgende Periode war in Rom von Urbanisierung und Monumentalisierung gekennzeichnet, Prozesse, die in etruskischen Regionen auch schon früher stattfanden. Sie zeitigte in Anzahl und Qualität der Grabbeigaben einen Rückgang. Wahrscheinlich wurde das Vermögen, das für pompöse Begräbnisse ausgegeben worden war, nun für auf Zukunft gerichtete öffentliche Selbstdarstellungen verschwendet, also im aristokratischen Wettbewerb um Bankette, Unterhaltung und den Bau von palastähnlichen Häusern in Stein investiert, anstatt es in privatem Rahmen als rückwirkenden, vergangenen Status anerkennenden Schatz den Toten zu übergeben.²⁵ Auf lange Sicht half dies, Stadtzentren und öffentliche Räume zu schaffen und in Letztere zu investieren.

Einige Kultstätten wurden oben bereits für die früheste Zeit verzeichnet. Es ist wichtig, sich ins Gedächtnis zu rufen, dass ein Heiligtum nicht zwingend eines Tempelbaus bedurfte. Offene Räume konnten sich auf einen Altar beschränken, und der musste nicht aus Stein erbaut sein. Eine Ansammlung von Votivgruben kennzeichnete beispielsweise eine solche Stelle. Solch eine Grube – die entweder direkt für das Deponieren einzelner Votivgaben genutzt oder zu bestimmten Anlässen komplett gefüllt wurde, wenn eine große Menge von Gaben gesammelt aus den Räumlichkeiten entfernt werden musste – macht es möglich, derartige Orte archäologisch zu identifizieren. In der Stadt Rom gingen solche Deponierungsplätze dem ältesten

Tempel in San Omobono voran.²⁶ Sie waren in Italien und darüber hinaus weit verbreitet und sind häufig in der näheren Umgebung Roms zu finden. Regional gesehen sind menschliche – oft weibliche – Terrakottastatuetten charakteristisch. Oft hatten sie annähernd Lebensgröße, wie zum Beispiel in Lavinium von Beginn des fünften Jahrhunderts an. Ebenso häufig waren Köpfe und Büsten ab dem sechsten Jahrhundert und (anatomisch korrekte) Votive von Körperteilen ab dem vierten Jahrhundert. Diese italische Tradition wurde durch die Praxis der Weihung von Körpervotiven im Kult des griechischen Asklepios ergänzt, wie sich durch Funde belegen lässt. Insgesamt blieben Votivgaben in Form von Körperteilen charakteristisch bis zum ersten Jahrhundert v. Chr.²⁷

Das Errichten von Tempeln war für Rom und andere etruskische Orte ab der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts üblich. Ein hohes Podium beschränkte den Zugang auf nur eine Seite, wobei die anderen Seiten weder Treppenstufen noch offene Wände hatten. Die Basis wurde durch hölzerne Säulen und durch eine mit farbenprächtigen Terrakotta-Reliefs verschönerte Dachkonstruktion vervollständigt. Solche Konstruktionen markierten sehr deutlich die Grenzen des Alltäglichen und betrieben so die Sakralisierung eines Ortes.²⁸ Die Funktion solcher „Häuser“ war demnach nicht darauf beschränkt, einer Statue Obdach zu geben – man denke allein an all die Statuen, die das Tympanon und das Dach schmückten. Eine dreifache Cella an der Rückseite des Gebäudes schuf mindestens zwei Räume für verschiedenste Aktivitäten und wies nicht unbedingt auf die Verehrung einer Dreiheit von Gottheiten hin. Genauso konnten die Räume des hohen Podiums für verschiedene Zwecke genutzt werden. Die Nutzung des unteren Geschosses als Lager und für Geschäfte wurde durch Speicherfunktionen oder die Nutzung als Raum für politische Versammlungen, Bankette und religiöse Aktivitäten vervollständigt, worauf der architektonische Aufbau wie spätere Praktiken hinweisen.²⁹ „Religion“ bot durch die unterschiedlichen Formen eines Tempels einen wohl definierten öffentlichen Raum für verschiedene Kommunikationsformen.

Unser Wissen über Kultplätze und Tempel in Rom ist begrenzt: Archäologische Zufallsfunde ergänzen literarische Belege, die für die namentliche Erwähnung von Kultstätten vertrauenswürdig sein mögen, aber kaum vollständig sind, auch nicht nach ihren eigenen Ansprüchen. Städtische – aber nicht notwendigerweise öffentliche – Heiligtümer dieser Zeit bis hin zu den Latinerkriegen (340–338 v. Chr.) behausen Iuppiter Optimus Maximus (mit Iuno und Minerva) und Iuppiter Feretrius, dazu im Jahr 344 Iuno Moneta auf dem Kapitolsberg (besonders auf dem Gipfel, der *arx*) und Volcanus, Vesta, Saturnus sowie Castor auf dem Forum. Das Lupercal und die Altäre für Carmenta lagen an den Hängen des Palatin; Fortuna und Mater Matuta fanden Raum auf dem Forum Boarium (San Omobono). Der Altar des Hercules befand sich in der Nähe; Merkur, Consus (ein Altar) und die „plebejische Trias“ von Ceres, Liber und Libera standen im und über dem Circus-Tal; Diana, Minerva und Iuno Regia waren auf dem Aventin; Quirinus, Dius Fidus (Semo Sancus) und uniden-

tifizierte Votivdeposite bei Santa Maria della Vittoria und San Vitale gab es auf dem Quirinal; Iuno Lucina (zuerst ein *lucus*) und Minerva Medica fanden Unterschlupf auf dem Esquilin; und erneut ein Kultplatz, der durch Votivdeposite gekennzeichnet ist, lag in der Nähe des späteren Colosseum.³⁰ Für Mars gab es einen Altar auf dem Campus Martius und später einen Tempel direkt vor der Porta Capena (388); Fors Fortuna befand sich in Trastevere.

Das Errichten von fast fünfzig neuen Tempeln in dem Jahrhundert, das auf die Latinerkriege folgte,³¹ scheint schon in sich ein Beleg für einen beschleunigten Wandel und einer genauso starken Veränderung der religiösen und sozialen Bedeutung von Tempelbauten und einer Veränderung der Kommunikationsfunktionen dieser Tempel zu sein. Die Liste umfasst ein heterogenes Ganzes. Kultplätze, die von Votivdepositen und Heilkulten beherrscht wurden (Carmentae, Minerva Medica), vermischen sich mit Kulten, die auf dem Prinzip der Exklusion des anderen Geschlechtes fußen (Mater Matua, Vesta, Hercules) oder für spezielle Gruppen errichtet sind (Plebejer; Vesta, vielleicht auch Fors Fortuna). Besondere räumliche Anordnungen – eine Grotte am Lupercal, ein Brunnen für Anna Perenna³² und die Carmentae – kommen ohne Tempelbauten aus. Einige Kulte zeigen deutlich Importe (die kapitolinische Trias, Volcanus, Castor, Fortuna, Hercules, Diana, Iuno Regina). Diese scheinen das Ergebnis von Entscheidungen zu sein, die eher von der Regierung als durch Immigrantengruppen getroffen wurden. Insgesamt wird diese Gruppe dominiert von griechischen Kulten und wichtigen Kulten benachbarter Gemeinden. Zudem spiegeln solche religiöse Praktiken die Bedeutung der Sorge um persönliche Bedürfnisse wider. Vor allem auf der Ebene des Bauens von Monumenten, der Eingriffe in das Aussehen der Stadt und indem sie neue Gottheiten an diesen Orten ansiedeln, zeigen sie die translokale Kommunikation der Eliten. Der Import von Götterbildern oder Praktiken nach Rom zeigte eine Art Anerkennung für die Herkunftsregionen.

Die kommunikative Ebene ist auch wichtig für die Formen der Repräsentation des Göttlichen. Rituelle Kommunikation zwischen Menschen und Gottheiten, die nicht so anwesend, sichtbar und greifbar sind wie die Menschen, die an der *face-to-face*-Kommunikation beteiligt sind, benötigt eine Art von Verstärkung, um eine erfolgreiche Übermittlung von Nachrichten zu ermöglichen und ein positives Ergebnis der Kommunikation wahrscheinlicher zu machen. Archäologische Funde und spätere literarische Belege legen nahe, dass die in Rom praktizierten Rituale dieselben Praktiken widerspiegeln, die in anderen mediterranen Gesellschaften vertreten waren: Speise- und Tieropfer, Trankopfer sowie Votive in Erscheinungsformen, die durch die materiellen Ressourcen, durch Wirtschaft, Ernährung und Produktionsmöglichkeiten bedingt waren.

Wie zuvor schon für die Votivgaben erwähnt, war die Repräsentation des menschlichen Bittstellers wichtig. Wir wissen nicht, in welchem Ausmaß die Homogenität, die ein Resultat der Massenfertigung war, durch Bemühungen um Individualität und Abgrenzung, etwa durch die Hinzufügung von Zeichnungen, unterlaufen

wurde. Eine wichtige Art der Differenzierung war die Unterscheidung nach Geschlecht und, zumindest grob, die Unterscheidung von Lebensphasen: Kleinkind, Jugend, Erwachsener. Ich tendiere dazu, diese Praktiken vor allem in Hinblick auf die Fortdauer der Kommunikation zu betrachten: Die zeitweilige, schwierige und unsichere Kommunikation mit dem Göttlichen, die durch den Besuch eines Schreins begonnen und definiert wird, wird auf diese Weise perpetuiert, um so Zeitbegrenzungen zu überschreiten und den menschlichen Akteur dauerhaft an einem Ort sichtbar machen zu können, der näher und für die Gottheit besser sichtbar ist. Die Votivgabe könnte direkt in einem Graben oder einer Grube abgelegt worden sein. Hingegen ist es möglich, dass die Funde ganzer Deposite auch eine zweite Erklärung finden, nämlich die, dass Votivgaben periodisch dem Blick entzogen wurden und so zu einer neuen Gruppe von Depositen führten.³³

Neben der Repräsentation göttlicher Anwesenheit und Macht durch die Begrenzung eines Areals ist die bildliche Darstellung der Gottheit eine andere und die erste nicht ausschließende Strategie, die rituelle Kommunikation zu verbessern. Solch eine Strategie – nicht um die menschliche Repräsentation zu verdrängen, sondern zu ergänzen – gab es in Rom mindestens ab dem späten sechsten Jahrhundert v. Chr. Lebensgroße oder annähernd lebensgroße bemalte Terrakottastatuetten herrschten in der hier behandelten Zeit vor³⁴ und wurden später mehr und mehr von Metall- und Marmorstatuen verdrängt. Ab und an wurden auch hölzerne Statuen genutzt. Solche auf Dauer gestellten, nicht mehr auf außergewöhnliche Momente beschränkten Epiphanien gab es vor allem in Tempelgebäuden. Diese zeigten sowohl die Anwesenheit der Gottheit als auch die Begrenzung des Zugangs zu ihr an.³⁵ Fortlaufende Prozesse der Identifikation dieser Repräsentationen des Göttlichen durch Eigenschaften oder Bilder von Narrativen auf der Architektur warfen für die Zeitgenossen oft die Frage nach dem Problem der eigenen regionalen Identität der Götter auf und förderten so die Narrative von Transfers oder spontanen Entwicklungen.

In der historischen Perspektive ist es wichtig, sich in Erinnerung zu rufen, dass für literarische Texte wie für Tempel die Rekonstruktion einer potentiellen „Bedeutung“ nicht nur auf den Moment der Gründung begrenzt werden kann, sondern auch einen langen Zeitraum (und möglicherweise verschiedene Nutzungen) umfassen muss.³⁶ So wie die Initiatoren, Auftraggeber und Produzenten solcher Tempel in dieser Epoche an Wettbewerben zwischen und der Errichtung von überörtlichen Netzwerken mitwirkten, so beteiligten sich auch die Klienten und Benutzer solcher Baukomplexe im Wettstreit und in überörtlichen Beziehungen. Im frühen Rom umfassten diese wichtigen Knotenpunkte des Austauschnetzwerks griechische und karthagische (beziehungsweise punische) genauso wie etruskische und latinische Kulturen und Örtlichkeiten. In vielen latinischen Städten, wie zuvor bereits in Bezug auf die sogenannten Fürstengräber erwähnt, waren künstlerische Techniken mindestens so weit entwickelt wie in Rom. Neben den Terrakottafragmenten, die sich unter den Funden von San Omobino fanden, geben die Terrakotta-Akroterstatue des Apollon aus den

Portonecciotempel in Veji, die Figuren aus dem größeren Tempel in Pygri (beide befinden sich im Museum der Villa Giulia, Rom) und die Statue der Iuno Sospita aus Lanuvium einen Eindruck davon, wie die Statuen im kapitolinischen Tempel ausgesehen haben könnten.

Ritual und Ritualspezialisten

Ohne eine verlässliche literarische Überlieferung – die nichtfiktiven Quellen der späten Republik und der augusteischen Autoren, auf die wir unsere Rekonstruktionen stützen müssen, sind kaum Beleg für das zweite Jahrhundert oder, im Falle von Fabius Pictor, für das dritte Jahrhundert – sind die Rituale noch schwieriger zu rekonstruieren als ihre materiellen Bestandteile. Erzählungen aus dem ersten Jahrhundert über die Einrichtung von Kulte durch Romulus und Numa sind unzuverlässig. Gleiches gilt für Spekulationen des zwanzigsten Jahrhunderts über die Religion der Königszeit mit Hilfe des Festkalenders (*fasti*). Tatsächlich war eine Liste von Festen erst in dem erstmals im ausgehenden vierten Jahrhundert verschriftlichten Kalender festgehalten, die wir jedoch nur in Kopien des ersten Jahrhunderts kennen.³⁷ Funde in etruskischen Gräbern, zum Beispiel von der Tomba delle Bighe in Tarquinia oder der Tomba della Scimmia in Chiusi, lassen die Vermutung zu, dass es athletische Wettbewerbe und Prozessionsriten in (zumindest einigen) etruskischen Städten schon seit dem sechsten oder sogar siebten vorchristlichen Jahrhundert gab.³⁸ Reliefs und Vasenzeichnungen aus dem sechsten und siebten Jahrhundert, zum Beispiel eine Amphore aus Ponte di Micali, datiert auf den Zeitraum von 520–510 v. Chr., belegen die Existenz von Spielen, die verschiedene Arten von Wettbewerben beinhalteten und, mindestens bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, auch Prozessionen umfassten. Dementsprechend scheinen die späteren römischen Erzählungen über die Einführung von Spielen durch die Tarquinier⁴⁰, also die etruskischen Könige Roms, und die der *ludi scaenici* in der Mitte des vierten Jahrhunderts, ebenfalls von Etrurien her⁴¹, eine wichtige Realität widerzuspiegeln, egal wie verzerrt ätiologische Sagen von einmaligen kulturellen Transfers zweifellos sind.⁴² Dazu kommt, dass diese Narrative ein Echo im Bild des frühen Roms finden, welches der Grieche Dionysios von Halikarnass zeichnet, der die Circus-Prozessionen in Rom auf den Beginn des fünften Jahrhunderts datiert.⁴³ Mit Sicherheit wird der Nachbarstadt Veii die Einführung von vergleichbaren Wettbewerben im sechsten Jahrhundert zugeschrieben.⁴⁴ Es kann keine Zweifel am „internationalen“ Charakter solcher Spiele geben, die die griechische Institution widerspiegeln und mittelitalienische Eliten als Teilnehmer haben. Es muss hinzugefügt werden, dass Gladiatorenwettkämpfe, in Etrurien wahrscheinlich schon jahrhundertlang verbreitet, erst 264 v. Chr. bei römischen Begräbnisfeierlichkeiten eingeführt wurden.⁴⁵

In der römischen Überlieferung wird die Einrichtung zahlreicher Priesterschaften den ersten Königen zugeschrieben. In dieser Tradition, die intensive Aufnahme in der modernen Forschung fand, wird der römische Staat als vergrößertes Abbild des königlichen Haushalts betrachtet. So wie der Familienkult auf die Feuerstelle bezogen ist, so sagt es die Geschichte, so kümmert sich die Königstochter (vorverweisend auf die Priesterschaft der Vestalinnen) um die Feuerstelle der Stadt (z. B. das Feuer im „Haus der Vesta“).⁴⁶ Nach diesem Modell wurden Ritualaufgaben, die eigentlich Aufgabe des Königs gewesen waren, nun – ungeachtet des Fehlens von Belegen hierfür – im nachmonarchischen Staat vom höchsten Priester (*pontifex maximus*) und dem „König der Opfer“ (*rex sacrorum*) ausgeführt. Es gibt bisher keine Einmütigkeit darüber, ob der *rex sacrorum* die sakralen Pflichten des Königs übernahm⁴⁷ und später vom *pontifex maximus* verdrängt wurde, oder ob das Amt des *rex sacrorum* bereits während der Königszeit existierte, um zumindest teilweise die religiösen Pflichten des Königs zu übernehmen, dessen Kompetenzen später den Priestern ganz zufielen (die ihrerseits ebenfalls auch älter als die Republik gewesen sein könnten). Römische Ausarbeitungen dieser Theorie, was so viel heißt wie: die emische Tradition, folgten deutlich der ersten Variante.⁴⁸ Dies zeigt, dass Versuche, die römische Staatsreligion in ihren Ursprüngen im königlichen Haushalt zu verorten, sich nicht als fruchtbar erwiesen haben.

Es gibt keine vertrauenswürdigen Belege für römische Priester vor dem fünften und selbst noch dem vierten vorchristlichen Jahrhundert.⁴⁹ Hier sind auch italische Quellen nicht hilfreich. Weder Belege für weissagende Spezialisten, in lateinischen Quellen *haruspices* genannt und in etruskischen Texten *netśvis*,⁵⁰ noch Belege für die von Magistraten übernommene priesterliche Rolle von *cipen* oder *cepen*⁵¹ lassen sich vor das fünfte Jahrhundert datieren. Priesterschaften aus italischen Gemeinden, die zeitweise eine große Ähnlichkeit mit römischen Institutionen hatten, gehören in die späte Republik und Kaiserzeit. Es ist möglich, dass sie das Ergebnis eines frühen Austauschprozesses waren, in dem Rom sowohl Geber als auch Nehmer gewesen sein könnte. Die Belege zeigen jedoch keine Hinweise dafür, welcher Chronologie solche Austauschprozesse unterlagen. Da die differenzierte römische Priesterschaft der späten Republik für die archaische Zeit nicht postuliert werden muss, lässt sich die Frage, wie man sich Priester in der Königszeit vorzustellen hat, auf eine bestimmte Anzahl von Problemen herunterbrechen.

Spezialisten für Divination („Seher“ mit verschiedenen Techniken) sind für zahlreiche mediterrane Gesellschaften nachgewiesen. Die lateinische Literatur entwickelte das Bild eines charismatischen Sehers, verkörpert durch den Auguren Attus Navius, in strukturellem Gegensatz zur Formen der politischen Macht durch König Tarquinius.⁵² Solche Figuren, ob sie nun attackiert (Marcius oder Marcii des dritten Jahrhunderts) oder verspottet (die *harioli*, „Scharlatane“ des ersten Jahrhunderts v. Chr.) wurden, gab es in der gesamten römischen Geschichte. Das hohe Ansehen der Augurenkollegen in der frühen Republik lässt die starke Vermutung zu, dass sie

bereits während der Königszeit institutionalisiert waren. Eine so frühe Institutionalisierung macht es auch möglich, dass das Amt zum Ende der Monarchie nur noch Patriziern zugänglich war. Mit Sicherheit war das Ausüben der Auspizien ein Kernpunkt des patrizischen Selbstverständnisses.⁵³

Die Existenz einer unbekanntenen Anzahl religiöser Spezialisten (nicht notwendigerweise alle männlich), die sich um die individuellen Kulte und wahrscheinlich auch Kultplätze kümmerten, kann wahrscheinlich angenommen werden. Ihr Name, *flamen*, verwandt mit dem indischen *brahman*, weist auf ein viel älteres institutionelles Muster hin. Im Gegensatz zu den Auguren oder Pontifices wurden *flamines* bereits in jungem Alter bestimmt, wenn man die Belege des dritten und zweiten Jahrhunderts extrapoliert. Gruppen aristokratischer Jugend, also Mitglieder einer Elite, die dem König nahestand, mögen die Aufgabe gehabt haben, für sehr wichtige Kulte zu sorgen. Die vestalischen Jungfrauen würden in ein solches Muster passen, genauso wie die Salii und die nur schlecht bezugten salischen Jungfrauen in den Kulturen von Vesta und Mars.⁵⁴ Zudem könnte die Initiation zur Teilnahme am feierlichen Bankett, wie sie die Salier in republikanischer Zeit boten, tatsächlich für junge Adlige als eine organisierte „öffentliche“ Zielgruppe gedacht gewesen sein.⁵⁵ Dies könnte dann mit dem „Verschwinden von Terakottafriesen mit Bankettszenen zum Ende des sechsten Jahrhunderts hin“ verknüpft sein, das, wie vorgeschlagen wurde, „auch das Verschwinden von privaten Banketten als Teil der Neuordnung sozialer Gefüge nach dem Fall des letzten Königs belegt“.⁵⁶

Gruppierungen, die sich um andere Kulte kümmerten, entstanden wahrscheinlich ebenso oft wie sie anschließend wieder eingingen. Wir haben keine Vorstellung, woher Gruppen wie die Mercuriales, die Arvalbrüder oder die Sodales Titii stammten, die für das Ende der Republik gut belegt sind.⁵⁷ Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Letztere bis in die Königszeit zurückgehen, wie es in der Augusteischen Zeit imaginiert wurde.⁵⁸ Über eine lange Zeit hinweg aktiv, wurden diese Gruppen anscheinend bereits in der späten Republik als „öffentliche Priester“ (*sacerdotes publici*) angesehen. Allerdings blieben die meisten vor der Augusteischen Restauration sozial und politisch unbedeutend. Es ist zu betonen, dass die Gruppierungen, die in den Quellen am häufigsten vertreten sind, also die Salii und die Virgines Vestales, aufgrund des Geschlechts und des Alters nur außerhalb der politischen Bühne existierten.

Viel Ansehen besaßen die Pontifices. Es gibt beachtliche Belege für Interaktionsmuster zwischen ihnen und anderen Priesterschaften, die sogar eine begrenzte Aufsichtsfunktion einschloss. Dies beinhaltet nicht nur die Ernennung oder Bestrafung der Flamines oder Vestalinnen durch den *pontifex maximus*, sondern auch rituelle Interaktionen mit den Salii⁵⁹ und Luperci⁶⁰. Es gab zudem zahlreiche Anlässe, bei denen sie zusammen mit den *flamines* und den Vestalinnen agierten.⁶¹ Die Pontifices, repräsentiert durch den *pontifex maximus*⁶², hatten den Vorsitz über eine archaische Art der Kurierversammlung, die sogenannte *comitia calata*, die mit dem

Erhalt von Familien und ihren Kulturen betraut war.⁶³ In seiner wichtigen Rolle bei der Ordnung des Kalenders agierte der *rex sacrorum* gemeinsam mit einem „kleineren“ Pontifex an den Kalenden,⁶⁴ also am Monatsersten, gemeinsam mit den Pontifices jedoch am „Tubilustrium“ in der zweiten Monatshälfte.⁶⁵ Die Pontifices als prominente öffentliche Priesterschaft waren damit ein Ergebnis der Bemühungen um eine religiöse Zentralisierung, unter Annahme der Existenz von sowohl *comitia centuriata* (um die *comitia (curiata) calata* für den pontifikalen Vorsitz freizustellen) als auch des *rex sacrorum*, was auch bereits ein Amt sein konnte, das parallel zum (politischen) König während der späten Monarchiezeit vorhanden war. Die einfachste Hypothese wäre, einen solch großen Schritt der Neuordnung der Gesellschaft eher mit der Beendigung einer Monarchie in Verbindung zu bringen.⁶⁶ Wenn es bereits zuvor Personen gab, die den Titel „Pontifices“, „Brückenbauer“, trugen, müssen wir nicht automatisch annehmen, dass ihre Aufgaben vergleichbar waren. Es sollte hervorgehoben werden, dass alle anderen Kollegien an der Form des Pontifikalkollegiums ausgerichtet wurden, ohne dass sie damit auch die Autoritätsstrukturen im Inneren mit übernehmen mussten. Im Fall des Augurenkollegs war beispielsweise der Älteste der *augur maximus*, hatte aber keine spezifische Autorität; und jegliche institutionelle Rolle des Kollegs war historisch gesehen weit unwichtiger als die Rolle, die einzelne Auguren innehatten.⁶⁷

Kalender strukturieren ökonomische, politische und rituelle Aktivitäten. Vergleichsmaterial bietet die etruskische Tabula Capuana, ein Text mit rund viertausend Buchstaben, der auf den Beginn des fünften vorchristlichen Jahrhunderts datiert wird.⁶⁸ Diese fragmentarische Liste von Ritualen, sehr gerafft beschrieben, untermauert die Annahme römischer Antiquare, dass die Strukturierung des Monats durch Iden eine etruskische Erfindung war. Die Tafel zeigt ein System von wochenähnlichen Einheiten (die nicht notwendigerweise immer die gleiche Länge haben mussten) von Vollmond zu Vollmond: *isveita – celuta – tiniana – aperta* (in der lateinischen Entsprechung Idu – Tubilustrium – Kalendae – Nonae). In Rom konzentrierten sich an diesen Tagen die kultischen Aktivitäten des *rex* und der *regina sacrorum*, des Flamen Dialis (Priester des Iuppiter), der Pontifices und der Tubicines (Trompeter), indem sie teilnahmen an Ritualen zu Ehren von Iuppiter, Iuno und des Mondes und so den zivilen Rhythmus an den Mondphasen ausrichteten, wie es für einen Mondkalender üblich ist. Erst mit den Reformen des Appius Claudius Caecus und Gnaeus Flavius in den letzten Jahren des vierten Jahrhunderts v. Chr. und mit der Kodifizierung des Kalenders wurden Monate mit festgelegter Dauer eingeführt. In der Folge passten die Monatslängen nicht mehr zu den jeweiligen Mondphasen. Das Resultat war ein reiner Sonnenkalender, der die Basis für den heutigen julianisch-Gregorianischen Kalender bildet.⁶⁹