

Thomas Blank

Religiöse Geheimniskommunikation in der Mittleren und Späten Römischen Republik

Separatheit, gesellschaftliche Öffentlichkeit
und zivisches Ordnungshandeln

Altertumswissenschaften

Franz Steiner Verlag

POTSDAMER
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE
BEITRÄGE

82



Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge

Herausgegeben von

ELISABETH BEGEMANN (Erfurt), DANIELA BONANNO (Palermo),
FILIPPO CARLÀ-UHINK (Potsdam), ANNA-KATHARINA RIEGER (Graz)
und KATHARINA WESSELMANN (Potsdam)

Band 82

www.steiner-verlag.de/brand/Potsdamer-altertumswissenschaftliche-Beitraege

Religiöse Geheimniskommunikation
in der Mittleren und Späten
Römischen Republik

*Separatheit, gesellschaftliche Öffentlichkeit
und zivisches Ordnungshandeln*

Thomas Blank

Franz Steiner Verlag



Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation.
Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –
Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

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

© Thomas Blank 2024
Der Autor ist Professor für Kulturgeschichte der Antike
an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Veröffentlicht im Franz Steiner Verlag, Stuttgart
www.steiner-verlag.de

Layout und Herstellung durch den Verlag
Satz: SchwabScantechnik, Göttingen
Druck: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
Printed in Germany.
ISBN 978-3-515-13386-9 (Print)
ISBN 978-3-515-13387-6 (E-Book)
DOI 10.25162/9783515133876

It was my hap Spectator once to be,
As I unseen in secret Angle sate,
Of that unmanly Croud,
Who, with Wits low, and Voices loud,
Were met to celebrate,
In Evening late,
The *Bacchanalian* Solemnity.
If what I then,
Or heard, or saw, I here relate agen;
Accuse me not of Incivility,
In blabbing Privacy;
Since all Men know, that in those Mysteries,
(Quite different from other Deities)
No Man obliged is to Secresy.
Yea, if I should conceal
'Twould be in vain:
That pervious Tribe would their own Acts reveal,
Since Wine (transparent thing!) no Secret can retain.

(*Bacchanalia: Or a Description of a Drunken Club*, vv. 1–18,
in: Anon. (1683) *Poems on Affairs of State IV*, London, 1707, 268–284)

Vorwort

Das vorliegende Buch vereint mehrere Forschungsinteressen, deren Zusammenhänge sich mir erst im Zuge ihrer Verfolgung nach und nach erschlossen haben. Diese Genese hat die Form des Buches mitbestimmt: Der eher theoretische Abschnitt A befasst sich unter den Stichworten ‚Grenze‘, ‚Geheimnis‘ und ‚Esoterik-Exoterik‘ mit den strukturellen Bedingungen von Sakralisierungsdiskursen und führt auf dieser Grundlage in einige Überlegungen zur Strukturierung von Religion in der römischen Republik ein. Insbesondere die Erarbeitung eines für kulturgeschichtliche (statt doxographischer) Untersuchungen hilfreichen Begriffs von ‚Esoterik und Exoterik‘ ist ein Anliegen, das sich mit meinem in früheren Arbeiten verfolgten Interesse an der Autonomisierung von Intellektualität im Athen des 4. Jahrhundert verbindet. Da das Konzept der ‚esoterisch-exoterischen Kommunikation‘ sein Potential meines Erachtens gerade religionsgeschichtlich erweisen kann, ist es Teil dieses Buches geworden. Abschnitt B beansprucht nicht mehr zu leisten, als an zwei besonders zentralen Beispielen aus der Mittleren Republik die Perspektivveränderungen durchzuspielen, die sich mithilfe der Überlegungen von Abschnitt A ergeben – eine größere Zahl an Konfliktfällen zu analysieren, lag zu Beginn in meiner Absicht, erwies sich aber in Umfang und zeitlichem Horizont dieser Arbeit als unmöglich.

Die enge zeitliche Eingrenzung auf die Jahrzehnte zwischen Zweitem Punischem Krieg und ‚Bacchanalienskandal‘ (samt Nachwirkungen) hat eine wesentliche Ursache darin, dass sich im Laufe der Arbeit mein Interesse an der plautinischen Komödie als Quelle für die zur Debatte stehenden Phänomene vertiefte. Ausgehend von den vielzitierten plautinischen Erwähnungen der Bacchanalien zeigte die stichprobenartige Untersuchung, dass die Analyse des Religionsdiskurses bei Plautus eine eingehende Behandlung der entsprechenden Szenen vor dem Hintergrund ganzer Dramenstrukturen und Leitmotive erfordert, dass zugleich aber gerade dies für viele Stücke ein Postulat darstellt, insofern der Zugriff auf die Thematik in den meisten vorliegenden Studien nicht aus religionshistorischer Warte erfolgt. Was zunächst als Teilkapitel zum Bacchanalienskandal vorgesehen war, wuchs sich so rasch zum vorliegenden Umfang aus (Abschnitt C).

Einzelne Abschnitte der theoretischen Überlegungen in Abschnitt A sowie der Untersuchungen der Abschnitte B und C wurden im Entwurfsstadium zu verschiedenen Anlässen in Vortragsform zur Debatte gestellt. Mein Dank gilt den Kolleginnen und

Kollegen an den Universitäten in Mainz, Düsseldorf, Münster und an der Humboldt Universität in Berlin, die sich mit hilfreichen Hinweisen beteiligt haben. Unerlässliche administrative Beiträge zur Fertigstellung dieses Buches haben Stephanie Katgely und vor allem Mareike Beatrice-Stanke geleistet, die zudem – ebenso wie meine Frau Dr. Lisa Klewitz – durch akribische Lektüre erheblich zur Verbesserung des Textes und zur Klarheit manchen Gedankengangs beigetragen hat. Anna Dötsch, Vincent Hupfauer, Juliane Spallek und Anne Wolff waren eine große Unterstützung bei der Erstellung des Registers. Andreas Goltz danke ich dafür, dass er einst angesichts eines aufziehenden Tenure-Verfahrens beharrlich den Finger in die Wunden des zeitlichen Drucks gelegt hat. Marietta Horster hat mit Umsicht und Geduld dazu beigetragen, dass mir trotz aller universitärer und privater Ablenkung ausreichend Freiräume für die Fertigstellung des Manuskripts verblieben. Den aktuellen und ehemaligen Herausgebern der Reihe ‚Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge‘, besonders Peter Riemer, Jörg Rüpke und John Scheid bin ich nicht nur für hilfreiche Verbesserungsvorschläge, sondern besonders auch für die außerordentlich zügige Durchsicht des Manuskriptes zu großem Dank verpflichtet. Verlagsseitig haben Katharina Stüdemann, Nicole Runge und Amelie Schwemm die Publikation des Buches mit großer Sorgfalt und vielen hilfreichen Ratschlägen begleitet. Für die Bereitstellung von Abbildungen danke ich Patrizio Pensabene, der Soprintendenza Beni Culturali, den Vatikanischen Museen, dem Parco Archeologico di Pompeii, dem Kunsthistorischen Museum Wien und dem Martin-von-Wagner-Museum Würzburg.

Nennenswerte Teile des Buches wurden im Frühling 2019 auf der perinatalogischen Intensivstation sowie der neonatologischen Station A1 des Universitätsklinikums der Johannes Gutenberg-Universität Mainz geschrieben. Für ihre großartige tägliche Arbeit, die ich dort in mir zuvor unbekannter Intensität erlebt habe, danke ich stellvertretend für viele Andere PD Dr. Catharina Whybra-Trümpler und ganz besonders PD Dr. Dimitrios Koutzimpelas, Cathrin Klonau und Kristina Bartsch. Gewidmet sei dieses Buch meiner Frau Lisa und unseren Kindern Elina Josephine, Johann Casper und Clemens Nepomuk.

Mainz, im April 2024
Thomas Blank

Inhalt

A Grundlagen

1. Grenzen der Religion: Zum Gegenstand der Untersuchung	13
1.1 Ouvertüre: Ein Skandal in Ilion	13
1.2 Thema: Sakrale Grenzziehung im Konflikt	22
1.3 Komposition: Gegenstände und Leitfragen der Untersuchung	31
2. Differenzierungskonzepte und ein antiker Vorläufer	34
2.1 Inklusion/Exklusion	35
2.2 Grenzen der Kommunikation und ihre Effekte	38
2.3 Methodische Konsequenzen	75
3. ‚Fremde Kulte‘ in ‚zivischer‘ und ‚separater‘ römischer Religion	81
3.1 Öffentlich/privat – zivisch/separat	81
3.2 Rom als Verhandlungsraum gesellschaftlicher Definitionen	97
3.3 Die Unterscheidung von ‚römischem‘ und (welcher Art von) ‚fremdem‘ Kult	102

B Religion in Ordnung und Konflikt

4. Zivisch und separat: Mater Deum Magna Idaea und Attis	123
4.1 Erzählungen zur Kultübertragung	134
4.2 Republikanische <i>galli</i>	145
4.3 Kommunikation und Konfliktpotential	174
4.4 Zwischenergebnis	205
5. Separat vs. zivisch: Die Bacchanalienaffäre von 186 v. Chr.	208
5.1 Überlegungen zur Quellenlage	212
5.2 Konfliktlinien im Spiegel der Senatsbeschlüsse	219
5.3 Grundlagen der Vorwürfe gegen die <i>bacchanalia</i>	296
5.4 Das Aebutius-Drama als Profanationserzählung	346
5.5 Zwischenergebnis	352

C Der Religionsdiskurs bei Plautus

6. Vorüberlegungen: Plautus als kulturhistorische Quelle 357

6.1 Anspielungen auf die Bacchanalien 357

6.2 Griechisch-römisches Theater 361

6.3 Das Theater als Sonderraum 366

7. Vier Einzelstudien zu Plautus 375

7.1 Das Scheitern der Selbstaussgrenzung in der *Aulularia* 375

7.2 Der Konflikt zwischen religiöser und profaner Weltdeutung im *Amphitruo* ... 399

7.3 *Katabasis* und Ekstase: Das antizivische Bacchanal in den *Menaechmi* 435

7.4 Römische vs. griechische Moral? Das Bacchanal in den *Bacchides* 452

8. Weitere religiöse Motive 481

8.1 Esoterisch-exoterische Kommunikation: Pseudo-Mysten in *Asinaria*
und *Miles Gloriosus* 482

8.2 Die Aufhebung sozialer Schranken im dionysischen Fest 494

8.3 Das Grauen im Pseudo-Bräutigam: *Casina* 496

8.4 Kastraten als Anti-Bürger 505

D Ergebnisse

9. Kommunikative Schließung und gesellschaftlicher Effekt 511

E Anhänge

1. Bibliographischer Anhang 521

1.1 Verwendete Editionen und Übersetzungen antiker Texte 521

1.2 Forschungsliteratur 524

2. Indices und Verzeichnisse 585

2.1 Abkürzungsverzeichnis 585

2.2 Stellenregister 587

2.3 Personen 616

2.4 Sachen, Orte 623

A

Grundlagen

1. Grenzen der Religion: Zum Gegenstand der Untersuchung

1.1 Ouverture: Ein Skandal in Ilion

Im pseudepigraphen Corpus der kaiserzeitlichen *Aischinesbriefe*¹ ist als zehnter Brief ein im äußeren Thema kaum mit der übrigen Sammlung verbundener fiktionaler Brief erhalten,² der in seiner ganzen Erzählweise und Thematik enge Bezüge zum griechischen Liebesroman aufweist.³ Erzählgegenstand des Briefes ist ein Skandal, den ein gewisser Kimon, ein Freund des Ich-Erzählers,⁴ während eines Besuchs in Ilion verursacht habe; ein übergeordnetes Thema, das in dieser burlesken Erzählung verhandelt wird, ist dabei das Problem der Differenz zwischen der Unsichtbarkeit bestimm-

- 1 Zur Frage der Authentizität der Briefe s. Schwegler (1913) 5–8; vgl. MartinV/Budé (1928) 121 f.; Puiggali (1988) 28 mit Anm. 1; Gallé Cejudo (1996) 35 f.; zur Datierung s. Puiggali (1988); Holzberg (1995) 20–22; Mignona (1996) und (2000) 85; ohne Begründung datiert Hodkinson (2013) 335 f. alle Briefe außer [Aischin.] ep. 10 in hellenistische Zeit.
- 2 Die Sonderstellung des Briefs betonen u. a. Weinreich (1911) 36 f.; Schwegler (1913) 16–19; MartinV/Budé (1928) 122; Stöcker (1980, dessen Rekonstruktionsversuch zur Geschichte der Einbindung in das Corpus jedoch ohne belastbares Fundament bleibt); Gallé Cejudo (1996) 36; vgl. außerdem Salomone (1985), die den Brief aus der Betrachtung ausschließt. Dagegen sprechen sich Teile der jüngeren Forschung für die Einheit der Sammlung als Briefroman aus; zuerst aus lexikalischen Gründen Puiggali (1988) 30 f.; 37 f. Anm. 1; mit strukturellen Argumenten Holzberg (1995) 17–22; Mignona (1996) 316 f.; (2000) 86; Glaser (2009) 64–67 und 73–78; jüngst Guo (2019); dagegen Hodkinson (2013) 333–335.
- 3 Seit Weinreich (1911) 37 f. ist insbesondere die Nähe zur sogenannten ‚milesischen Novelle‘ (*Milēsi-aka*) betont worden, vgl. Weinreich (1911) 37 f.; Schwegler (1913) 17 f.; Stöcker (1980) 307; Puiggali (1988) 29 f.; Gallé Cejudo (1996) v. a. 42–44; Mignona (1996) 316; (2000) 86 f.; 91 f.; Guo (2019) 1. Die Bezüge zur Briefliteratur hat neben Holzberg (1995) 17–22 jüngst Hodkinson (2013) 328–332 unterstrichen.
- 4 Ob man diesen mit dem fiktionalen Aischines des Briefcorpus identifizieren soll oder nicht, ist hier ohne Belang; vgl. zu diesem Streit Gallé Cejudo (1996) 36 f.; Hodkinson (2013) 323, 326 f. und jetzt Guo (2019). Umstritten ist ebenso die – hier nicht minder zu vernachlässigende – Identifikation ‚Kimon‘ mit entweder dem berühmten Politiker des 5. Jh. v. Chr. (so v. a. Stöcker [1980] 308–310) oder dem Teilnehmer an der athenischen Gesandtschaft an den makedonischen Hof 346 v. Chr. (Aischin. or. 2.21; vgl. Mignona [2000] 92; anders Puiggali [1988] 30).

ter Aspekte ritueller Handlungen und der Sichtbarkeit anderer, und damit auch die Schwierigkeit der Darstellung dessen, was im Verborgenen liegt.⁵

Dieses Grundmotiv bestimmt schon die Brieferoöffnung, in der der Erzähler auf ungewöhnliche Weise versucht, die Aufmerksamkeit des Lesers zu gewinnen:

Ὁ δὲ Κίμων οἷα κατὰ πόλιν ἐκάστην καὶ αἰγιαλὸν ἡμᾶς δέδρακεν, οὐκ ἔθους, οὐ νόμου φειδόμενος οὐδενός. Κατὰ θεᾶν εἰς Ἴλιον ἀφικόμην τῆς τε γῆς καὶ θαλάττης. Καὶ ἂ μὲν αὐτόθι, γράφειν ἐπεὶ δοκεῖ ὕλην ἄφθονον ἔχειν, σιωπήσω· δέδοικα γάρ, μὴ ποιητικῆς λαβόμενος φλυαρίας ἀπειροκαλεῦσθαι δόξω. Τὰ δὲ Κίμωνος ἔργα καὶ τὴν ἀκρασίαν, οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλώσσαι, δυναίμην (ἂν) ἀρκέσαι λέγων.⁶

Was für Geschichten uns Kimon in jeder Polis und an jedem Strand gemacht hat, er, der niemandes Sitte und Gesetz verschont! Zur Besichtigung von Land und Meer bin ich in Ilion angekommen. Und was es dort gibt, zumal es hier ja reichlich zu beschreibendes Material zu geben scheint, will ich doch verschweigen. Denn ich fürchte, wenn ich in dichterische Geschwätzigkeit ver falle, könnte ich geschmacklos scheinen. Kimons Werke aber und seine Unverträglichkeit – und wären zehn Zungen mir auch – , ich könnte sie wohl nicht zur Genüge behandeln.

Der Erzähler kündigt zunächst gleich mehrere mögliche Themen an, die er ganz unverbunden nebeneinander wirft, wobei er von beiden erklärt, dass er sie nicht vollumfänglich behandeln werde: Was er im Zuge seines touristischen Besuchs in Ilion *zu sehen* bekam (Erinnerungsorte an den Troischen Krieg), müsse er *verschweigen*, da er sonst in dichterischen Duktus ver falle; die sitten- und gesetzwidrigen Taten seines Begleiters Kimon zur Gänze zu beschreiben, sei er dagegen – wie er ironischerweise in dichterischem Duktus (durch ein Homerzitat) zu verstehen gibt – *nicht in der Lage*. Was nach diesem Auftakt zu erwarten ist, wenn sich das Gesehene entweder nur poetisch oder gar nicht adäquat darstellen lässt, bleibt zunächst im Unklaren. Tatsächlich bleibt die Thematik von Sehen und Sagen auch im übrigen Brief bestimmend:⁷ Den Skandal, von dem der anonyme Erzähler berichten wird, beschreibt er aus der distanzierten Warte des Zuschauers, und dieser Skandal betrifft das Wechselspiel zwischen von außen sichtbarem Schein und dem von den Handelnden erlebten, erfahrenen Sein.

5 Zurecht betont Hodkinson (2013) 337 f., dass sich dies auch als metaliterarischer Kommentar zum Problem des Verhältnisses zwischen aktivem Erleben/Handeln, passivem Erfahren/Betrachten und aktiver Weitergabe/Darstellung lesen lässt.

6 [Aischin.] ep. 10.1 [Übersetzungen antiker Texte stammen, soweit nicht anders vermerkt, vom Verfasser]. Im kaum übersetzbaren, doppeldeutigen Stichwort der *akrasia* (hier: ‚Unverträglichkeit‘) spielt das literarische Ich gleichermaßen auf die charakterliche ‚Untragbarkeit‘ Kimons wie auf deren Ursachen an – Kimon agiert, als hätte er ‚unvermischten Wein‘, also ein vor allem im rituellen Kontext übliches Rauschmittel, getrunken. Damit rückt sein Handeln an das ekstatischer Kultteilnehmer heran. Zum hier enthaltenen Zitat aus Hom. Il. 2.489 vgl. Puiggali (2003) Anm. 5.

7 Dazu Puiggali (1988) 33 f.; Mignona (1996) 316, 322; Hodkinson (2013) 342.

Es geht um einen Vorfall im Zuge eines lokalen Ritus, der in der Anwesenheit der Gäste stattgefunden habe. Am Tag der ‚Vermählungsprobe‘⁸ der örtlichen ‚Jungfrauen‘ vollziehen diese einen *rite de passage*, im Zuge dessen die zur Hochzeit vorgesehenen Mädchen vom Status des Kindes in jenen der Heiratskandidatin (*nymphē*) versetzt werden.⁹ Die fremden Gäste nehmen an der Feier gemeinsam mit den Verwandten der Mädchen und weiteren Zuschauern als Beobachter teil, wobei der Erzähler betont, dass diese Beobachtung aus sakralrechtlichen Gründen nur aus der Ferne zu erfolgen hatte und auch nicht alle rituellen Handlungen betreffen durfte (πόρρωθεν τὴν ἑορτὴν καὶ τὰ λουτρὰ τῶν παρθένων, ἢ θέμις αὐτὰ ἐξωτέρῳ ὄρᾶν, ἐθεώμεθα).¹⁰ Was also im Folgenden von den Vorgängen im Ritus berichtet wird, war dem Erzähler nur eingeschränkt sichtbar.

Soweit der Brief das rituelle Geschehen schildert, ziehen die Mädchen in einer Prozession hinab zum Ufer des Skamander und steigen zum rituellen Bad (*loutron*) in den Fluss, wobei sie die Formel singen: λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν – also: „Skamander, nimm mir die Jungfräulichkeit!“¹¹ Der Ritus inszeniert insofern eine ‚Heilige Hochzeit‘ (*hieros gamos*)¹² zwischen Flussgott und Mädchen, die im rituellen Ge-

8 [Aischin.] ep. 10.2: ἡ ἡμέρα ἐν ἣ πειρῶνται τοὺς γάμους οἱ πλείστοι τῶν θυγατέρων; zur Übersetzung als ‚Probe‘ s. Puiggali (1988) 28; 31; vgl. Schwegler (1913) 54 f.

9 Ähnliche Riten kennt Paus. 6.22.8 f.; vgl. dazu Onians (1951) 229 f.; Gallé Cejudo (1996) 37 f.; Mignona (2000) 93 Anm. 7; Håland (2009) 122 f.; 132–138; Sissa (2013) 70 f.; vgl. auch die bei BaudyG (1999) 148–158 diskutierten Motive im Isis/Osiris-, Aphrodite/Adonis- und Iuno Sospita-Kult. Mit Dowden (1999) v. a. 231–236 und Lalanne (2006) 101–153, 205–222 v. a. 149–153 könnte man die Erzählung insgesamt als ins Komische gewendete *rite de passage*-Adaption im Sinne etwa des griechischen Romans bezeichnen; anders Leitao (1999) 263–271, der solchen Erzählungen eine Symbolik der Freund-Feind-Distinktion zuweisen will. Vgl. allgemein zu initiatorenischen ‚Keuschheitsprüfungen‘ in der griechischen Literatur: Hdt. 4.180; schol. Eur. Phoin. 347; Ach. Tat. Leuk. 8.6.11–15; 8.12.8 f.; 8.13.1–14.4; Heliod. Aith. 10.7.7–9; 10.8.2; 10.9.1–4; dazu Sissa (1987) 106–109; Puiggali (1988) 32; Goldhill (1995) 115–118; Mignona (2000) 93 Anm. 7; Hodkinson (2013) 340.

10 [Aischin.] ep. 10.4: „[...] von Ferne betrachteten wir das Fest und die Waschung der Jungfrauen, soweit es rechtens war, das als Außenstehender zu sehen“; vgl. Schwegler (1913) 43; Mignona (1996) 323–325; (2000) 93 f. Anm. 10. Zur Teilnahme/Anwesenheit Fremder in Initiationsriten in der griechischen Welt s. die Bemerkungen bei Leitao (1999) 269–271; vgl. zur Esoterik-Exoterik von Initiationsriten Burkert (1998c) 94–96. Zur Funktion theatraler Motive des Zuschauens in fiktionaler Literatur der Antike vgl. Bartsch (1989) 109–143; Morales (2004) 60–77; Hodkinson (2013) 342.

11 [Aischin.] ep. 10.3. Vgl. zum Zusammenhang zwischen sakralen Reinigungsriten und *rites de passage* Ginouvès (1962) 235–298; 375–428.

12 S. dazu Weinreich (1911) 18; 28–34; zu altorientalischen Ursprüngen und hellenischen Verarbeitungen des Motivs ab der archaischen Zeit Cremer (1982); vgl. auch Stärk (1982) 279–289; SchmidtE (2003). Besonders hervorzuheben ist jedoch, dass *hieros gamos*-Motive in der griechischen Mythologie allerorten existieren, prominent besonders im Umfeld iovinischer und dionysischer Religion (zu Dionysos s. Heinemann [2016] 442–452; s. außerdem u. Kap. 5.3, v. a. S. 339). Zur Prominenz des Motivs in römischen Gründungsmythen: Beard/North/Price (1998) I/31 f.

schehen die Rolle von Nymphen¹³ spielen. Die mythische Erzählung hinter dem Ritus mag dabei, wie jüngst vorgeschlagen, ein in der griechischen Welt vielerorts in ritueller Form verarbeitetes Motiv widerspiegeln: jenes von der Gefahr der Vergewaltigung an der Wasserstelle, der sich junge Mädchen aussetzten, wenn sie zum Wasserholen den Schutz des *oikos* verließen.¹⁴ Der aus der Warte solcher Erfahrungswelt stets gefährdete Status der Jungfrau, Voraussetzung für die Heiratsfähigkeit der Mädchen, wird im Ritus dadurch bestätigt und im Zweifel ‚geheilt‘, dass etwaige Verletzungen der Jungfräulichkeit durch die Vorstellung einer äußeren Blicken entzogenen ‚Heiligen Hochzeit‘ im rituellen Bad sakralisiert¹⁵ und damit dem Bereich der weltlichen Realität entzogen werden. Der sakrale Vollzug des symbolisch-rituellen Geschlechtsakts definiert den Zustand der Mädchen im profanen Bereich als ‚jungfräulich‘.¹⁶

Diese latente Gefährdung des Status der *parthenos* wird in unserem Brief von Kimon verkörpert, der vom Verfasser schon zu Beginn als Person beschrieben wird, die notorisch zu sitten- und rechtswidrigem Verhalten neige. Den Ritus der ‚Heiligen Hochzeit‘, an dem Fremde bestenfalls aus der Ferne als Beobachter teilhaben dürfen, vollzieht er als Protagonist:¹⁷

Ὁ δὲ καλὸς κἀγαθὸς ἐγκρύπτεται εἰς θάμνον τοῦ Σκαμάνδρου, καὶ στέφει ἑαυτὸν δόναξιν· ἦν δὲ αὐτῷ δηλαδὴ τὸ στρατήγημα τοῦτο καὶ ὁ λόχος ἐξ ἡμέρας ἐπὶ τὴν Καλλιρόην εὐτρεπής. (5) Λουομένης δὲ καὶ τὸ εἰωθὸς ἔπος, ὡς μετὰ ταῦτα ἐπυθόμην, λεγομένης „λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν“, ἐκθορῶν ἐκ τῶν θάμνων ὁ Σκάμανδρος Κίμων „ἡδέως“ ἔφη „δέχομαι καὶ

13 Genaugenommen treten sie, wie [Aischin.] ep. 10.6 zeigt, im Ritual in den Status der *nymphē* über, da mit diesem Begriff die in rituellem Sinne heiratsfähigen Jungfrauen bezeichnet wurden; s. Sissa (1987) 116 f.; Lalanne (2006) 219 f.; Håland (2009) 122 f.; 132 f.

14 Z. B. Hdt. 6.137.7; Dio Prus. or. 7.141–147; zur Ikonographie: Heinemann (2016) 284–293; vgl. im römischen Mythos: Lic. Mac. FRH 17 F1 (= Origo gent. Rom. 19.5–7); Ov. fast. 3.11–24; Håland (2009) 131 f. Zum Zusammenhang zwischen Mythos und Initiationsritual in der sogenannten ‚Mädchentragedie‘ Burkert (1979) 6 f.; (1998c) 89–100 mit dem Kommentar bei Bremmer (2010) 77 f.; Krummen (2010) 191 f.; NeumannM (2010) v. a. 328–331; 336–338; s. auch die aufschlussreiche (wenngleich in der konkreten Rückführung auf bronzezeitliche Siedlungen problematische) Sammlung zu mythologischen Gewalterzählungen bei Dowden (1989); vgl. aber Leitao (1999). Zum Ideal des ganz auf den *oikos* beschränkten Mädchens s. z. B. Hes. erg. 519–525; Loraux in Sissa (1987) 7 f.; Sissa (2013) 70; vgl. Gallé Cejudo (1996) 39.

15 Dazu Håland (2009) 133, Sissa (2013) 86; vgl. Paus. 2.28.2.

16 Vgl. Calame (1977) I/65; Sissa (1987) 97–109; 127–145 (dazu aber Goldhill [1995] 38) und dies. (2013) zur nicht-anatomischen Konstruktion von Jungfräulichkeit (*παρθενία*), s. auch ebd. 73 f.; 81–89 zur Symbolik ‚heimlicher‘ (die Jungfräulichkeit erhaltender oder gar verlorene Jungfräulichkeit sakralrechtlich ‚heilender‘) Geschlechtsakte im griechischen Mythos und Ritus. Vergleichbare Vorstellungen finden sich auch im römischen Denken, so etwa in der plautinischen Komödie (s. dazu u. S. 376; vgl. Weinreich [1911] 38) und im Mythos: Val. Ant. FRH 15 F13 (= Plut. fort. Rom. 323a–d); Lic. Mac. FRH 17 F1 (= Origo gent. Rom. 19.5–7); F26 (= Malal. chron. 7.7); vgl. auch Mignonas Hinweis (2000) 7 auf Parallelen zur Motivik der menandrischen Komödie.

17 Damit ist die topische Verwandlung von Göttern in Menschengestalt invertiert; vgl. Weinreich (1911) 18–27 (mit vergleichbaren Beispielen); Puiggali (1988) 31–35; Gallé Cejudo (1996) 37; Mignona (1996) 315 Anm. 2.

λαμβάνω Καλλιρόην Σκάμανδρος ὦν, καὶ πολλ' ἀγαθὰ ποιήσω σοί. Ταῦτα ἅμα λέγων καὶ ἀρπάσας τὴν παῖδα ἀφανὴς γίνεται.¹⁸

Der feine Herr aber verbarg sich in der Böschung des Skamander und bekränzte sich mit Schilf. Offensichtlich richteten sich diese seine List und sein Hinterhalt am helllichten Tage gegen Kallirhoe. (5) Als sie sich nun wusch und den üblichen Spruch: „Nimm mir, Skamander, die Jungfräulichkeit!“ sagte, sprang Skamanderkimon aus der Böschung hervor und sprach: „Mit Vergnügen nehme ich an, und ich nehme mir Kallirhoe, da ich Skamander bin, und werde dir viel Gutes tun.“ Und dass er zugleich mit diesen Worten das Kind raubte, entzog sich den Blicken

Die Vergewaltigungsszene ist voller Doppeldeutigkeiten und Ambiguitäten, die das Geschehen eher andeuten (das jedoch auf unmissverständliche Weise), als dass es klar benannt wäre. Kallirhoe, das Mädchen mit dem Nymphenamen,¹⁹ begegnet dem als Gott verkleideten Lüstling, dessen für alle anderen Beteiligten unklare Identität in seiner Bezeichnung als ‚Skamanderkimon‘ deutlich wird. Beide an der umschriebenen Handlung Beteiligten befinden sich mithin auf uneindeutige Weise zwischen mythisch-ritueller und bürgerlich-realer Rolle. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Kimon ausdrücklich betont, dass er so handele, wie er es tue, ‚weil er Skamander sei‘. Wenn die rituelle Situation und die Kimon dabei zugesprochene (bzw. von ihm usurpierte) Rolle derart betont werden, bedeutet dies, dass der Kimon dieser Szene sich des Umstandes sehr wohl bewusst ist, dass sein Handeln – jedenfalls für einen Kimon – eigentlich unangemessen ist. Für Skamander dagegen scheint die Sache anders zu liegen – er wird ja im Ritus sogar ausdrücklich dazu aufgefordert, zu tun, was Kimon dann vollzieht.²⁰

Die Ambivalenz des Handelns von Skamanderkimon zwischen ritueller Symbolhandlung und realem Akt wird auf zynisch-witzig zu nennende Weise in dem Ausspruch Kimons (πολλ' ἀγαθὰ ποιήσω σοί / ‚viel Gutes werde ich dir tun‘) zum Ausdruck gebracht, ein Ausspruch, in dem zunächst wohl eine weitere sakrale Formel zu sehen ist, die Kimon als rituelle Antwort extemporiert.²¹ Nun ist diese Formel aber auf an-

18 [Aischin.] ep. 10.4 f.

19 Vgl. Stöcker (1980) 311; Puiggali (1988) 39 Anm. 16 (= [2003] Anm. 9); Mignona (1996) 320; (2000) 93 Anm. 8 zur doppelten Anspielung auf die Nymphe Kallirhoe, Tochter des Skamander (Dion. Hal. ant. 1.62.2), und die Prominenz des Namens im griechischen Erosroman.

20 Vgl. Gallé Cejudo (1996) 40 f.

21 Formelhaft taucht Ähnliches ab dem 5. Jh. v. Chr. immer wieder auf, z. B. in gebetsartigen Wunschformeln und rhetorischen Selbstverfluchungen, z. B. Aristoph. pax 416–424; And. or. 1.98; Eup. fr. 85 PCG; Demosth. or. 54.41; or. 55.24; or. 57.57; Men. epit. 358; kol. F3; Lib. epist. 231.1; ep. 369.7; ep. 1384.1; or. 4.5.

zügliche Weise doppeldeutig, denn was im rituellen Sinne als Heilsversprechen gelten kann, lässt sich auch als sexuelle Anzüglichkeit, ja als Ankündigung der Tat, verstehen.²²

Im Ungefähren bleibt auch die Beschreibung des Mädchens: Was ist darunter zu verstehen, wenn diese als ‚große Jungfrau‘ (παρθένος μεγάλη) erscheint?²³ Und was deutet der Hinweis auf ihre unbedeutende Herkunft (πατὸς [...] οὐ τῶν ἐπιφανῶν / ‚Tochter keines illustren Vaters‘) in diesem Zusammenhang an? Bezogen auf ihre soziale Herkunft lässt sich vermuten, dass ihre Größe – das einzige, was der Beobachter aus der Ferne zu ihrer Beschreibung wahrnehmen kann – Zeichen dafür ist, dass ihr Vater ihr keine attraktive Mitgift verschaffen konnte: Kallirhoe wäre in diesem Sinne ganz einfach älter, daher physisch größer als die übrigen Mädchen – Kimon selbst nennt sie in § 9 ‚überreif‘ (παίδι ὑπερώρῳ).²⁴ Belegbar ist daneben vor allem eine Bedeutung, die die ‚Größe‘ einer Jungfrau mit ihrer sexuellen Attraktivität verbindet.²⁵ Möglich ist jedoch theoretisch auch eine noch konkretere Deutung (wenngleich sich hierzu keine Parallelen finden lassen): Könnte das Mädchen bereits schwanger gewesen sein?²⁶ Die Bezeichnung des Vaters als οὐκ ἐπιφανής spielt jedenfalls neben dem sozialen Rang des Vaters womöglich implizit auf das Problem vor- bzw. außerehelicher Kindszeugung an, indem es unmittelbar auf das Thema der ‚Heiligen Hochzeit‘ verweist: Das Mädchen

- 22 Etwa im Sinne: ‚Ich werd’s dir ordentlich besorgen!‘ In erotischem Kontext ist die Formel verwendet vom reziproken Austausch von Gefälligkeiten zwischen Liebhaber und Geliebtem in Plat. Phaidr. 233e2–5 sowie vermutlich in anzüglichem Doppelsinn bei Aristoph. eccl. 1066–1068 (der junge Mann wünscht der alten Frau alles Gute – nichtsahnend, dass das bedeuten wird, dass er mit ihr zu schlafen hat); vgl. auch Men. dysk. 299–300. In auffälliger Weise spiegeln die Repräsentationen der Formel in der Literatur fast durchweg ein Machtgefälle zwischen dem aktiven (mächtigen) Täter (ποιεῖν) und dem passiven (machtlosen) Empfänger (πάσχειν) der Wohltaten (z. B. in Plat. Gorg. 519b6–8; Xen. an. 6.4.8; 7.30.6).
- 23 Am häufigsten taucht diese Wendung als Epitheton der Göttin Athene auf, so bei Eud. rhet. lex. p. 171.6 f. = Phot. lex. p. 374.16 f. = Suid. s. v. Πάλλας; Him. or. 28.39 f. Die Lexikographen erklären den Beinamen entweder mit der Bewaffnung der Athene bzw. (Suda) mit ihrem Sieg über den Giganten Pallas.
- 24 Die einzige Parallele zu einer solchen Verwendung findet sich bei [Zachar. rhet.] Ios. et As. 1.4.1 (hier wird ein 18jähriges Mädchen als παρθένος μεγάλη bezeichnet), einem Text, der allerdings nur als griechische Retroversion aus dem Syrischen vorliegt. Vielleicht ist auch bei Cass. Dio 73.13.3 f. (= Xiphil. p. 275.1–3) die Körpergröße gemeint; vgl. die Interpretation bei Puiggali (2003) 98 Anm. 9; anders deuten dies Mignona (1996) 319 f.; Hodkinson (2013) 339. Im Widerspruch zum Text steht Schwegler (1913) 17, der das Mädchen für besonders vornehm hält.
- 25 Xen. an. 3.2.25; Plut. Rom. 15.1 f.; Lukian. Tox. 44.7–9. Eine solche Valenz ist außerdem auch für ὑπερώρος belegt, s. Themist. erot. 165b10–c5.
- 26 Das wäre jedenfalls auch angesichts des nachfolgenden Skandals anzunehmen, da, wie Sissa (1987) und (2013) zeigt, die ‚Probe‘ der Heiratsfähigkeit junger Frauen in der griechischen Kultur der Antike angesichts griechischer Konstruktionen weiblicher ‚Jungfräulichkeit‘ sich vor allem auf die Frage einer möglichen Schwangerschaft, weniger auf andere anatomische Indizien gestützt haben dürfte. Direkte Parallelen gibt es, wie erwähnt, für diese Verwendung der Phrase nicht; immerhin aber erscheint – wohl in Übernahme des Epithetons von Athene – die Jungfrau Maria als jungfräuliche θεοτόκος in manchen christlichen Texten auch mit dem Beinamen παρθένος μεγάλη, so Epiph. panar. p. 376.1–3 Holl; Didym. Alex. in Zacch. 4.233. Bei [Ioh. Chrys.] jej. p. 1062.29 Migné; eleem. p. 436.9 Migné wird schließlich die Jungfräulichkeit selbst als ‚groß‘ bezeichnet.

gehört nicht zu jenen ‚Bastarden‘, denen man nachsagte, sie seien Kind einer göttlichen Epiphanie, die sich der Mutter genähert hätte.²⁷ Im Sinne der oben angedeuteten Interpretation des Übergangsritus der ‚Heiligen Hochzeit‘ am Fluss ist diese Wortwahl doppelt pikant: Sie deutet einerseits implizit an, dass derartige handfeste ‚Epiphanien‘ reale Kinder in die Welt zu setzen vermögen,²⁸ andererseits verweist sie voraus auf das, was Kallirhoe im Skamanderritus selbst widerfahren wird.

Wie dem auch sei: Der Vorfall bleibt zunächst ohne sichtbare Folgen, was erneut dem Umstand zu verdanken ist, dass bestimmte Elemente der rituellen Handlung von den nicht unmittelbar am Ritus Beteiligten nicht gesehen werden können: Es ist neben der Aufhebung üblicher sozialer Identitäten und Grenzen²⁹ auch die Verborgenheit des heiligsten rituellen Vorgangs, die das Verbrechen ermöglicht. Zum Skandal wird Kimons Tat erst vier Tage später im Zuge einer Prozession der ‚Nymphen‘ durch die Straßen Ilions:

Οὐ μὴν καὶ τὸ πρᾶγμα ἀφανὲς γίνεταί, ἀλλὰ τέτταρσιν ὕστερον ἡμεραῖς πομπὴ μὲν ἦν Ἀφροδίτης, ἐπόμευον δὲ αἱ νεωστὶ γεγαμημένοι καὶ ἡμεῖς τὴν πόμπην ἐθεώμεθα. Ἡ δὲ νύμφη ἰδοῦσα τὸν Κίμωνα ὡς μὴδὲν αὐτῷ κακὸν συνειδότα ἅμα ἔμοι θεώμενον, προσεκύνησε, καὶ ἀποβλέψασα εἰς τὴν τροφόν, „ὄρᾳς“ εἶπε „τίτθῃ, τὸν Σκάμαδρον, ᾧ τὴν παρθενίαν ἔδωκα;“ καὶ ἡ τίτθῃ ἀκούσασα ἀνέκραγε, καὶ τὸ πρᾶγμα ἐκπυστον γίνεταί.³⁰

Nicht unentdeckt blieb dagegen die Tat; sondern vier Tage später gab es einen Festzug der Aphrodite: Die Neuvermählten nahmen am Zuge teil, und wir schauten beim Festzug zu. Als die Braut aber den Kimon sah, der zusammen mit mir zuschaute, als hätte er nichts Schlechtes auf dem Gewissen, da fiel sie auf die Knie, blickte zu ihrer Erzieherin auf und

27 Berühmt ist der Verdacht über seine Herkunft, den der Ion der euripideischen Komödie diesbezüglich äußert, s. Eur. Ion 1469–1500, 1523–1548; s. dazu SchmidtE (2003) 100–103. Vergleichbare Motive finden sich aber auch im römischen Mythos, so zur Abstammung des Servius Tullius vom ‚Herdphallus‘ bzw. von Vulcan/Hephaistos (Val. Ant. FRH 15 F13 [= Plut. fort. Rom. 323a–d]; Cic. div. 1.121; Dion. Hal. ant. 4.2.1–4; Liv. 1.39.1; Ov. fast. 6.629–636; Plin. nat. hist. 2.241; 36.204; Auct. de vir. ill. 7.1; s. dazu Beard/North/Price (1998) I/53 f.; Wiseman (1998) 25–34; Briquel (2007); Bettini (2012) 183 f.; Bätz (2012) 35 f.; Flower (2017) 20 f. Die Beständigkeit dieses Topos belegt zudem – vermutlich auch in Anspielung auf den Mythos – Augustin. civ. 6.10 (Römische Mädchen erklären ihre Schwangerschaft mit Iuppiter-Epiphanien); vgl. dazu Weinreich (1911) 1 f., 40 f. Zur Bedeutung von τῶν ἐπιφανῶν s. Hodgkinson (2013) 339 Anm. 41.

28 Vgl. die Bezeichnung außerehelich gezeugter Kinder (v. a. in Sparta) als *parthenioi*: Aristot. fr. 8.45.611.57 Rose; Dion. Hal. ant. fr. 19.1/17.1, zu der Dio Prus. or. 7.146–148 bemerkt, man attestiere solchen Kindern gerne göttliche Abstammung; vgl. Apollon. lex. Hom. 128 s. v. παρθένιος; Vidal-Naquet (1991) 278–281; Sissa (1987) 101–105; vgl. dies. (2013) 75 f.; 115 f.

29 Leitao (1999) 269–271 zu dieser Eigenheit des festlichen Ritus. Ich verwende den Begriff der Identität im intersubjektiven Sinne einer *sozialen* bzw. *kulturellen* Identität, s. etwa (in Anwendung auf – hier freilich ganz im Sinne des totalen Monotheismus aufgefasste – religiöse Identitätsangebote) bei Knoblauch (2004); vgl. ähnlich zu antiken Identitätsdiskursen Orlin (2010) 12–25. Zum Begriff der Grenze s. grundlegend Simmel (1992/1908) 698–702; AssmannA/AssmannJ (1997) 8–10.

30 [Aischin.] ep. 10.6.

sprach: ‚Siehst du, Amme, den Skamander, dem ich meine Jungfräulichkeit gab?‘ Und als die Amme dies hörte, kreischte sie auf, und die Tat wurde offen bekannt.

Mit der Offenbarung des Mädchens, zumal in aller Öffentlichkeit vor zahlreichen Zuschauern, wird die Tat Kimons ruchbar – und hier, in der Öffentlichkeit, hat sie ihre Konsequenzen: Für Kimon und seinen Begleiter als Gäste in der Stadt führt die Publizität der vorhochzeitlichen Entjungferung der Braut zum Verlust des Gastrechts und dazu, dass sie Hals über Kopf aus Ilion fliehen müssen.³¹ Ihr sozialer Status, der Schutz, den sie als Fremde genießen, ist aufgehoben. Ähnliches gilt mit gravierenderen Konsequenzen für das Mädchen: Der Ritus der ‚Heiligen Hochzeit‘ hat sie *de facto* der Heiratsfähigkeit beraubt, statt sie rituell-symbolisch zur heiratsfähigen Frau zu machen.³² Auch weitere gesellschaftliche Wirkungen sind vor dem Horizont der Erzählung denkbar – insbesondere die Infragestellung der moralischen Integrität des Hochzeitsrituals: Sollte Kallirhoe die einzige *parthenos* sein, der ein solcher Missbrauch widerfuhr?³³

Entscheidend ist aber in allen diesen Fällen, dass die schädliche soziale Wirkung der Vorgänge am Skamander sich allein durch die bei der Prozession hergestellte Öffentlichkeit ergibt:³⁴ Immerhin nimmt Kallirhoe ja an der Prozession zunächst teil – sie gilt also in der Logik der Erzählung zunächst weiterhin als integre ‚Nympe‘. Die Art und Weise, wie das Mädchen die Erzieherin (damit ist die dem Ritus vorstehende Priesterin gemeint) anspricht, legt es indes dennoch nahe, hier eine Situation beschrieben zu sehen, in der Kallirhoe dieser intern bereits von der Vergewaltigung berichtet hat oder jedenfalls diese auf den Vollzug des Geschlechtsaktes aufmerksam geworden ist.³⁵ Im nichtöffentlichen Kontext scheint der Verlust der Jungfräulichkeit der Kallirhoe also bereits Thema gewesen zu sein;³⁶ das Mädchen sieht offenbar, als sie Kimon unter den

31 [Aischin.] ep. 10.10.

32 Mignona (1996) 322.

33 Eben diesen Effekt eines allgemeinen Vertrauensverlustes als Folge der öffentlichen Sichtbarwerdung von Verstößen gegen sexuelle Normen und Moralvorstellungen beschreibt, wenn auch in polemisch überspitzter Form, Dio Prus. or. 7.139–145; vgl. Goldhill (1995) 124–126.

34 Vgl. Sissa (1987) 111–116, bes. 111 (zur Gesetzgebung in Plut. Sol. 23): „[...] la sexualité d'une *parthenos* se heurte à une limite infranchissable: la découverte de son existence“.

35 Eine Art physischer Jungferprobe, wie sie von Puiggali (1988) 31 (vgl. dazu Mignona [1996] 321 f.; Glaser [2009] Anm. 197) als literarische Fiktion ins Spiel gebracht worden ist, wird man hier nicht annehmen haben, da die Jungfräulichkeit im griechischen Denken bis weit in die hohe Kaiserzeit hinein wohl nicht als anatomische Kategorie konstruiert war; s. dazu Sissa (1987) 106–109; (2013). Dazu passt auch Kimons Hinweis, dass sein Vergehen nicht gravierend sei, da er das Mädchen nicht geschwängert habe ([Aischin.] ep. 10.9). Wie Aristain. ep. 1.6 zeigt, lässt sich noch im 5. Jh. n. Chr. die Jungfräulichkeit der Braut als eine leicht vorzutäuschende (also nicht präzise zu bestimmende) Eigenschaft beschreiben, die vor allem durch öffentliches Geständnis ihrer Verletzung in Gefahr geraten kann.

36 Interessanterweise eröffnet ein Kommentar Kimons im Dialog mit dem Erzähler eine weitere Deutungsmöglichkeit im Sinne der oben angesprochenen ‚Bastard‘-Thematik, s. [Aischin.] ep. 10.9: [...] Ἐγὼ δὲ οὐκ ἐπαιδοποιήσάμην, ἔφη, ἀπαξ δὲ διελέχθην παιδί ὑπερώρῳ τε ἥδι, καὶ λουομένην αὐτήν μετὰ μίᾳς γραῶς ἰδών. Καὶ ἄλλως δ' ἐδόκει μοι, ἔφη, ὥς μὴ παντάπασι τὰ ἐν Ἰλίῳ τραγικά τε καὶ φοβερά ἢ, παίζειν δεῖν τι καὶ ἡμᾶς καὶ οἷον ἐν κωμωδίαις περὶ τὸν Σκαμανδρὸν ἐργάσασθαι. („Ich aber

Zuschauern entdeckt, die Gelegenheit, ihre dadurch prekär gewordene Lage zu erklären und wenigstens ihre Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen.

Dass Kallirhoe nun die Vergewaltigung während des Prozessionszuges, also in unmittelbarer Gegenwart der nicht am Ritus beteiligten Öffentlichkeit, offenbar macht, löst den eigentlichen Skandal aus. Was zuvor in der Abschottung des Ritus verborgen oder nur schemenhaft erkennbar war, ist nun ins Herz der Polis getragen. Damit ist öffentlich ausgesprochen, was nicht ausgesprochen werden darf, und was in anderen Fällen eben dadurch aussprechbar gemacht wird, dass man es im Bild des Mythisch-Rituellen verklärt: Wo Andere voreheliche Kindszeugung durch das Wirken des Gottes erklären (Kimon selbst nennt im Zwiegespräch am Ende des Briefes gegenüber dem Erzähler konkrete Fälle in Magnesia am Mäander und im epirotischen Epidamnos, die ihm bekannt seien),³⁷ legt Kallirhoe offen, dass in ihrem Fall der vermeintliche Gott ein sehr menschlicher Fremder gewesen ist. Diese Profanation macht es unmöglich zu ignorieren, dass eine so durchgeführte ‚rituelle Handlung‘ letztlich nicht von Göttern und Nymphen, sondern von in der Gesellschaft lebenden Menschen vollzogen wird – und dass diese realen Handlungen ihre realen Wirkungen auf reale Teilnehmer, mithin auf im sozialen Raum der Polis agierende Menschen ausüben. Für diese aber gilt die Norm, dass unverheiratete Jungfrauen und fremde Männer (zumal, wenn sie das Gastrecht genießen) keine noch so ‚heilige‘ Hochzeit miteinander vollziehen sollten.

In diesem Sinne also scheitert Kimons Verwandlung des Tragischen in eine Komödie (ep. 10.9),³⁸ durch die das gesellschaftliche Problem der vorehelichen Schwangerschaft rituell geheilt werden sollte.³⁹ Sie scheitert daran, dass sich das ‚Geheimnis‘

habe ihr kein Kind gemacht!‘, sagte er, ‚Ich habe mich nur einmal mit dem schon überreifen Kind ausgetauscht, zumal als ich sah, wie sie sich zusammen mit einer Greisin wusch. Und ohnehin schien mir‘, sagte er, ‚solle doch nicht alles in Ilion durchweg tragisch und furchteinflößend sein, und es gäbe Bedarf, dass wir ein wenig Spaß machen und wie in der Komödie den Skamander ins Werk setzen.“). Wenn Kimon darauf hinweist, dass er kein Kind gezeugt habe, und wenn er Kallirhoe als ‚überreif‘ bezeichnet, dann könnte das ‚große‘ Mädchen der Szene in der Logik der Erzählung auch bereits schwanger gewesen sein, als sie zum Fluss schritt. Die Verwandlung des ‚Tragischen‘ in einen ‚Scherz‘ nach Komödienart durch Kimon bestände dann darin, dass er die Gelegenheit zum sexuellen Abenteuer deshalb nutzen kann, weil er so ungestraft daran teilnehmen kann, den prekären Status des Mädchens rituell zu ‚heilen‘.

37 [Aischin.] ep. 10.7–10. Auch von Apollon und Dionysos will Kimon Ähnliches berichten, worin ihn aber der anrückende troische Mob hindert. Vgl. dazu Puiggali (1988) 32 f. Vergleichbare rationalisierende Interpretationen bietet auch Dio Prus. or. 7.146 f.; 15.11 f. (vgl. dazu Sissa [1987] 101–105; [2013] Goldhill [1995] 125), der die vielen mythischen Geschichten von gottgezeugten Kindern (die in der menschlichen Welt entweder zu Außenseitern oder zu Heroen werden) mit einer solchen Vorstellung verbindet.

38 Hier liegt möglicherweise eine Referenz an die menandrisch-plautinische Komödie vor, vor allem an Plautus’ *Amphitruo* (auf die Parallele verweist Puiggali [1988] 32 f.), ein Stück, das in fast identischem Sinne das Problem der Glaubwürdigkeit ‚göttlicher Kindszeugung‘ unter dem Stichwort der *tragicomoedia* behandelt (ph 50–64); s. aber dazu u. Kap. 7.2

39 So könnte diese Bemerkung Kimons ebenso wie seine Feststellung, dass *er* das Mädchen nicht geschwängert habe ([Aischin.] ep. 10.9), als Indiz verstanden werden, dass die *παρθένος μεγάλη*

dessen, was im Ritus vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen geschieht, nicht geheimhalten lässt und die Beteiligten deshalb auch in ihren außerrituellen Rollen betrifft.

1.2 Thema: Sakrale Grenzziehung im Konflikt

Im vorliegenden Buch geht es um restringierte Kommunikation und ihre Effekte. Es geht um die Autonomisierung religiöser Teilsysteme in der römischen Gesellschaft, um den Konflikt zwischen dem als ‚religiös‘ markierten Handlungsraum autonomer religiöser Gruppen und dem Anspruch einerseits der politischen, andererseits der familiären Sphäre, Grundlage aller Sozialität zu sein und mithin die Normen sozialen Handelns in allen Bereichen der Gesellschaft zu definieren.

Die Unvereinbarkeit der rituellen und der bürgerlichen Rollen Kallirhoes und Kimons stellt ein anschauliches literarisches Beispiel dar für jenen Konflikt, der eintritt, wenn sich, um mit Georg Simmel zu sprechen, ‚soziale Kreise miteinander kreuzen‘.⁴⁰ Wenn, wie im Aischinesbrief, beim Vollzug ‚heiliger Handlungen‘ (ιερά, *sacra*) besondere, von den üblichen gesellschaftlichen Regeln der Moral, des Rechts oder der Politik abweichende, bisweilen gar dazu gegensätzliche, Normen gelten (oder beansprucht werden), so birgt dies Konfliktpotential zwischen Gesellschafts- und Religionsnorm: Der im Privaten rituell Handelnde ist zugleich (im Rahmen oder außerhalb dieses Ritus) ein politisch, rechtlich, wirtschaftlich usw. Handelnder und unterliegt in diesen Rollen den dafür jeweils geltenden Regeln. Aktualisiert wird dieses Konfliktpotential vor allem dann, wenn das Handeln mehrere Felder zugleich betrifft und beeinflusst, mithin die Trennung verschiedener sozialer Rollen als Konstruktion sichtbar gemacht wird:⁴¹ Im obigen Beispiel konfigrieren auf diese Weise die Felder von Religion und Bürgerstaatlichkeit (‚zivische Welt‘).⁴²

Wenn hier in diesem Zusammenhang von ‚Religion‘ die Rede ist, so ist damit nicht in erster Linie ein bestimmtes Glaubenssystem (in Abgrenzung von anderen) gemeint,

tatsächlich schon vor der Waschung im Fluss als schwanger anzusehen wäre (s. o. S. 21 Anm. 36): Die tragische Situation wird – so die zynische Intention Kimons – im Ritus der ‚Heiligen Hochzeit‘ in doppelter Weise geheilt – dem Mädchen verschafft der Ritus die Heiratsfähigkeit, und dem zügellosen Jüngling Lustgewinn.

40 Simmel (1992/1908) 456–511 (= Kap. 6: Die Kreuzung sozialer Kreise).

41 Simmel (1992/1908) 464–468; 592 f.

42 Im Folgenden wird für die besonderen soziopolitischen Konstellationen antiker Gemeinwesen der Begriff des ‚Zivischen‘ verwendet. Dieser soll gesellschaftliche Phänomene bezeichnen, die sich (im privaten wie im öffentlichen Raum, im politischen ebenso wie im familiären oder militärischen Handeln) innerhalb des Definitions- und Wirkungsbereichs antiker Bürgerstaatlichkeit bewegen. Er grenzt sich damit von jenen Phänomenen ab, die hier als ‚separat‘ bezeichnet werden (s. dazu sowie zur Problematisierung des Begriffspaares öffentlich/privat u. Kap. 3.1) und unterscheidet sich insofern vom Begriff des ‚Zivilen‘, als er das unmittelbar politische Handeln miteinschließt.

sondern ein bestimmter sozialer Handlungstypus.⁴³ In diesem weiten Sinne sind solche kommunikativen Handlungen als ‚religiös‘ (und ihre Kategorie als ‚Religion‘) definiert, die einen oder mehrere (als überlegen bewertete) Kommunikationspartner miteinbeziehen, die als *transzendent* gelten können, und zwar derart, dass ihre Überlegenheit, ihre Beteiligung an der Kommunikation oder gar ihre Existenz nicht ohne Weiteres und unhinterfragbar vorausgesetzt werden können. Vielmehr muss an sie *geglaubt* werden.⁴⁴ Wer also religiös handelt, ist eingebunden in eine Kommunikation, im Rahmen derer auch das Göttliche als beteiligt gilt.⁴⁵

Solches Handeln (man stelle sich beispielhaft einen Opferritus mit Gebet vor) kann in verschiedensten Konstellationen der ‚Präsenz‘ des Transzendenten vorkommen: Das Göttliche kann physisch abwesend sein und als unsichtbar oder verborgen – und doch anwesend – gelten (man denke an die monotheistischen Bilderverbote); es kann durch physische Präsenz in seiner Verborgenheit sichtbar gemacht werden (man denke an anikonische oder verhüllte Gottesdarstellungen); es kann in bildlich-expliziter Form sichtbar präsent sein (man denke an Bilder und Statuen) oder gar durch die physische Anwesenheit solcher lebendiger Wesen (Tiere, Menschen) als präsent gelten, denen man eine göttliche Qualität zuschreibt – sei es durch eine persönliche Qualität (man denke an ‚heilige Männer‘) oder durch die Qualität einer im Ritual zugewiesenen Rolle (man denke an ‚szenische‘ Rituale). In allen Fällen aber gilt, dass die am Ritual Beteiligten das Ritual, der Logik des Religiösen zufolge, nur vor den Augen derer überhaupt *erfolgreich* absolvieren können, die an die entsprechende Präsenz oder

43 Die Definition entspricht in mancherlei Hinsicht einer Konzeption religiösen Handelns, die sich auch für der Antike belegen lässt, vgl. Cic. leg. 2.19 (s. dazu u. S. 86–90). Eine mit der hier vorausgesetzten verwandte, aber auf die Glaubenserfahrung ausgerichtete moderne Definition bietet Geertz (1966/1973) 90: „(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.“ Auch Geertz geht es um die Sakralisierung von Handlungen durch bestimmte kommunikative Strategien und Narrationstypen; jedoch erweist sich seine Orientierung an den psychologischen Affekten und Emotionen des Religiösen als wenig fruchtbar für die Untersuchung (zumal nur fragmentarisch überlieferter) historischer Religion, zumal Geertz’ Definition nicht zwischen Religion und bestimmten (auch die Affekterfahrung integrierenden) Formen der Philosophie zu unterscheiden vermag; vgl. Steuernagel (2004) 14 f.

44 Der Begriff des Glaubens soll hier nicht auf ein theologisches System bezogen werden (an dessen Wahrheit etwa zu glauben wäre), sondern bezeichnet allein das Vertrauen der an der religiösen Kommunikation Beteiligten darauf, dass die religiöse Kommunikation (sc. gegenüber der transzendenten Sphäre) tatsächlich erfolgt, auch wenn gerade das nicht nachweisbar sein kann; zur Problematik des Glaubensbegriffs s. Rüpkke (2001) 13; vgl. Linke (2000) 286–293; Chaniotis (2013) 169 f.

45 S. dazu Rüpkke (2001) 22–30; (2016a) 17–22; (2019) 29 f.; vgl. Burkert (1998c) 141–144; Scheer (2001) 43–45; Raja/Rüpkke (2015b) 3 f.; MacRae (2016) 6 f. Rüpkkes Definition ist geeignet, das Paradigma des auf kollektive Kultorganisation fokussierten zivilischen Kults (*civic religion*) durch die Erfassung *auch* der außerzivilischen Religion zu erweitern, was den Blick auch für emotive Aspekte und individuelle Erfahrung religiösen Handelns (‚gelebte Religion‘) öffnet. Die nicht als ‚zivilisch‘ fassbaren Formen der Religion werden in dieser Arbeit mit Cic. leg. 2.19 als ‚separate Religion‘ bezeichnet (s. dazu u. Kap. 3.1).

Beteiligung des transzendenten Wesens *glauben*, insofern gerade diese Beteiligung sich auf keine Weise positiv nachweisen lässt, mithin nicht zu *wissen* ist.⁴⁶

Gerade der Glaube konstituiert also die Wirksamkeit des Opfers, des Gebets oder anderer religiöser Handlungen.⁴⁷ Jörg Rüpke hat entlang ähnlicher Überlegungen plausiblerweise darauf hingewiesen, dass sich ein solches Verhalten religiöser Kommunikation nur dann ergeben kann, wenn es im sozialen Kontext erfolgt. Ganz offenkundig sozial sind dabei religiöse Handlungen, die unmittelbar in einer Öffentlichkeit stattfinden, sei es die Öffentlichkeit der Familie (beim Tischgebet), der Gemeinde (bei der Messe) oder sonst einer Instanz von Gesellschaft. Sozial kontextualisiert ist aber letztlich auch das stille Gebet, insofern es auf Glaubensvorstellungen aufsetzt, die im sozialen Kontext erworben sind und die ihre ‚Gewissheit‘ nicht zuletzt durch das Wissen um die Übereinstimmung mit dem Glauben Anderer gewinnen. Das bedeutet zugleich, dass es ohne Gemeinschaft keine Religion, sondern allenfalls *unartikulierte Spiritualität* gibt.⁴⁸

Hier stößt die Definition von Religion allerdings auf ein Paradox, das sehr viel mit der Setzung sozialer Grenzen zu tun hat, um die es in diesem Buch geht: Da die konkrete persönliche Erfahrung von Spiritualität in ihrem letzten Kern gerade nicht zwischenmenschlich auf ‚Identität‘ mit den Erfahrungen Anderer überprüfbar ist,⁴⁹ stellt

46 Belayche/Rüpke (2007) 143. In diesem allgemeinen Sinne wird der Begriff ‚Glaube‘ auch im Weiteren verwendet: Er bezeichnet nicht ein Glaubenssystem bestimmter Glaubensinhalte, das sich exklusiv von Anderen abgrenzt, sondern die schlichte Konvention der an einem religiösen Ritus Beteiligten, die immanente Handlung als transzendent *wirksam* anzuerkennen und sie gerade deswegen durchzuführen; eine Konvention, die dem Ritual als solchem eignet; vgl. zu diesem „Glaubenspotential“ antiker Religion Linke (2000) 289; Scheid (2003a) 50; Champion (2017) 18–21.

47 In dieser Hinsicht befinden sich die älteren Vertreter einer ‚religionshistorischen‘ Interpretation antiker Religion nach Wissowa (1902) oder Nock (1933) in der perspektivischen Falle einer jüdisch-christlichen Kulturtradition: Wissowas Beschreibung etwa der römischen (Staats-)Religion als System eines erstarrten Formalismus, der für die Angehörigen der römischen Elite, die die öffentlichen Rituale vollzogen, mit keinerlei religiöser Affektion oder innerlichem Glauben verbunden gewesen sei, ist ebenso wie Nocks Idee, dass echte religiöse Konversion nur den monotheistischen Religionen zu eigen sei, letztlich eine Reformulierung intellektueller antiker Religionskritik auf der einen und spätantiker christlicher Apologetik auf der anderen Seite, einer antipaganen Polemik, die darauf hinausläuft, dass eigentlicher Glaube nicht in polytheistischen Vorstellungen bestehen könne; zu dieser Position und ihrer Entstehung im frühesten 20. Jh. s. kritisch Bendlin (2006); vgl. Feeney (1998) 12–46. Eine mit der Notwendigkeit von Glaubenskonventionen vereinbare Erklärung für die rigorose Formelhaftigkeit vieler Ritualsysteme liegt mithin gerade in der Stabilisierung derjenigen praktischen Codes, die die glaubensbezogene Besonderheit der rituellen Handlung nach außen und nach innen sichtbar machen; vgl. Cassirer (1942c) 135 f.

48 Rüpke (2013b) 261 f.; (2016a) 27–33; vgl. Burkert (1972) 39; (1987b) 149–151; 160–162; Cassirer (1942b) 62. Die christliche Gemeinschaftsformel aus Mt 18:19–20 (Πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ πάντος πράγματος οὐ ἐὰν αἰτήσονται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. (20) οὐ γὰρ εἰσὶν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν) lässt sich letztlich als Ausdruck dieser Notwendigkeit von Glaubenskonventionen verstehen.

49 Aus ähnlichen Überlegungen hat Lutz Niethammer (2000, bes. 28–55; 625–632) die Begrifflichkeit einer ‚Kollektiven Identität‘ in sozialen Zusammenhängen als *contradictio in adiecto* abgewiesen.

sich die Frage, wie die soziale Einheit von ‚Gläubigen‘ durch Glaubens-Konvention hergestellt werden kann. Es handelt sich letztlich um die Frage nach den Modi und Strategien der Produktion ‚kultureller Tatsachen‘, also solcher Auffassungen und Wissensbestände, mit deren Erwerb die Option der Zugehörigkeit zu einer ‚Kultur‘ (im Sinne einer impliziten oder expliziten Gemeinschaft, die ein die betreffenden Auffassungen einschließendes System von Zeichen und Sinnzuschreibungen pflegt) einhergeht.⁵⁰ Hier greifen die Mechanismen von Inklusion und Exklusion, die gerade in der Unterscheidung von ‚Eigen‘ und ‚Fremd‘ Identität stiften. Wer sich einer Kultur zugehörig fühlt oder Andere als zugehörig beschreibt, behauptet damit, mit eben diesen Anderen gemeinsame kulturelle Tatsachen zu teilen und setzt dabei voraus, dass es weitere (konkrete und imaginierte) Andere gibt, die diese Gemeinsamkeit nicht teilen.⁵¹ Im Sinne einer ‚strukturierenden Struktur‘ basieren kulturelle Tatsachen einerseits auf der Überzeugung von der wirklichen Übereinstimmung der Weltanschauung, des Wissens oder der Erfahrung, und zugleich erzeugen und stabilisieren sie als affirmative Behauptung der Gemeinschaft eben diese Übereinstimmung immer wieder aufs Neue.⁵²

Im Falle der Religion besteht die wesentliche kulturelle Tatsache in der geteilten Vorstellung, das rituelle Handeln sei als religiös im oben skizzierten Sinne aufzufassen. Man ist sich einig, dass das, was man da tue (Beispiel: Tieropfer), einen Kontakt mit der Welt des Göttlichen herstelle (sakrale Deutung: ‚das Tier als erfolgreiche Gabe

Mit diesem vor allem gegen bis heute grassierende Ideen vom identitären Volkskollektiv gerichteten Projekt ist freilich keineswegs gesagt, dass es die Behauptung der sozialen Identität (gleich ob als totales Volkskollektiv oder als Kultur der Individualität) nicht als sozial wirksame und insofern reale kulturelle Tatsache gebe (s. dazu u. Anm. 50). Mithin stellt diese Behauptung eine der zentralen Operationen der Reduktion sozialer Komplexität dar, die zu den notwendigen Konstanten von Gesellschaft gehören.

50 Zum Begriff der ‚kulturellen Tatsache‘ s. grundlegend Konersmann (2006) v. a. 13–69; 139–144; zur Diskursorientierung des Kulturbegriffs Gehrke (2009) 67–69; 74–77. Für das Problem der optionalen Zugehörigkeit verweise ich auf den von Josiah Ober (2000/2005, 101 f. und v. a. 2003) in Anlehnung an Clifford Geertz (1973) geprägten Begriff der *thin coherence*. Ober bezeichnet damit den komplexen Gesamtbestand von persönlichen Anschauungen, dessen Unverwechselbarkeit im sozialen Zusammenhang die Individualität der Person bedingt. Die Zugehörigkeit zu einer ‚Kultur‘ basiere nun nicht auf einer homogenen Gleichschaltung der kulturellen Tatsachen, sondern darauf, dass man sich im gesellschaftlichen Kontext *hinreichend vielen* Bestandteilen einer Kultur zuordnen könne, um sich ungeachtet partieller Abweichung und Verschiedenheit als zugehörig definieren zu können. In diesem Sinne ist die ‚Identität‘ der Gruppe stets eine gegen die Diversität behauptete. Einen ähnlichen, aber von der Person her operierenden, Ansatz verfolgt Gordon (2013) 149–151 bezüglich der identitätstiftenden Aspekte kaiserzeitlicher Religion.

51 Vgl. Roselaar (2015a) 7; zur Inklusion/Exklusion s. u. Kap. 2.1.

52 Zur Unterscheidung *opus operatum* und *modus operandi* (sc. ‚strukturierende Struktur‘) s. Bourdieu (1980/1993) 28 f.; 98–108; verwandt ist Cassirers Gedanke (1942a, 16–18), dass kulturelle Tatsachen nie zu festen „Kennzeichen“ erstarrten, sondern ihren Prozesscharakter bewahrten, der nur ein beständiges, seinerseits produktives „Kennen-Lernen“ erlaube; vgl. ders. (1942c) 134 f. sowie die exemplarische Analyse zur Flüchtigkeit des ‚Zeitgeists‘ bei Konersmann (2006) 73–107. Für die politische Kultur Roms vgl. z. B. Hölkeskamp (2000) 223 f.; (2017) bes. 73–106; 189–236.

an die Gottheit'). Aufgrund der Unmöglichkeit, genau dies empirisch nachzuweisen, ist dieser Glaube an die religiöse Qualität des Handelns jedoch keineswegs selbstverständlich und kann jederzeit als Irrtum abgewiesen werden (weltliche Deutung: ‚ein Tier wird getötet und von Menschen verzehrt‘).⁵³ Die oder der Nichtgläubige kann der religiös handelnden Person unterstellen, es handele sich um eine vollständig immanente Praxis, die mithin ihre Sinnhaftigkeit auch nur immanent erweisen könne (‚Sättigung‘),⁵⁴ während der religiöse Sinn der Handlung ein davon ganz verschiedener ist (‚Provokation göttlicher Gegengabe‘). Da die Beteiligung des Göttlichen an der Religion weder manifest noch unzweideutig ist, bedienen sich religiöse Handlungen zumeist verschiedener kommunikativer Strategien, die die Besonderheit der betreffenden Handlung sichtbar hervorheben und so allen Teilnehmern und Außenstehenden bedeuten, dass es im Ritus um mehr gehe als um das, was die empirische Vernunft aus dem Augenschein schließt. In der übereinstimmenden Markierung des ‚Sakralen‘ als sakral geben sich die Anhänger der Religion so nach innen und außen als kulturelle Einheit zu erkennen.⁵⁵

Die religiöse Handlung ist in diesem Sinne eine codierte Handlung, deren besonderer Sinn jenseits der unmittelbaren Praktiken immer wieder erzeugt werden muss.⁵⁶ An dieser beständigen Herstellung religiösen Sinns sind verschiedenste Handlungs- und

53 Vgl. Burkert (1998c) 158–188. Friesen (2018) 4 f. weist auf die perspektivische Gebundenheit der Wahrnehmung des Ritus hin, aufgrund derer verschiedene Teilnehmer oder Außenstehende das Geschehen je aus ihrer eigenen Weltsicht heraus verstehen und deuten. Die desakralisierende Ablehnung des religiösen Codes stellt hier den Spezialfall dar, in dem der Code bekannt ist, aber die externe Deutung nicht außer Kraft setzt. Eine rhetorische Umsetzung dieser Option auf Beantwortung des religiösen Codes durch die profane Deutung findet sich in Apuleius' Verteidigungsrede (*passim*) gegen die Anklage wegen Magie. Die von der Anklage angeführten ‚Belege‘ für seine Verstrickung in Liebeszauber beantwortet Apuleius konsequent durch profane Deutung der entsprechenden Realia, so etwa den Kauf eines bestimmten Fisches (Apul. apol. 30.1–4: „Pisces‘ inquit ‚quaeris‘. Nolo negare. Sed, oro te, qui pisces quaerit, magus est? Equidem non magis arbitror quam si lepores quaererem uel apros uel altilia. an soli pisces habent aliquid occultum aliis, sed magis cognitum? [...] quid enim competit ad amoris ardorem accendendum pisces brutus et frigidus [...]?) / „Er behauptet: ‚Du suchst Fische.‘ – Ich will's nicht leugnen. Aber, ich bitte dich, ist etwa, wer Fische sucht, ein Magier? Ich meine doch: nicht eher, als wenn ich Hase oder Wildschwein oder Geflügel gesucht hätte. Oder haben allein die Fische etwas an sich, was Anderen verborgen ist, den Magiern aber bekannt? [...] Was soll nämlich zur Liebesglut ein tumber, kalter Fisch beitragen?“).

54 Beispiele bietet etwa die antipagane christliche Apologetik; s. dazu Roig Lanzilotta (2010).

55 Gehrke (2009) 70–72. Chaniotis (2013) beschreibt diese Kommunikationsstrategien als theatrale Inszenierungen.

56 Burkert (1998c) 200–205; vgl. zu römischen Republik Hölkeskamp (2006) 322 f. Zum Werkcharakter der kulturellen Tatsachen s. Konersmann (2006) 11; 24 f.; 31 f., 61–69; 190; vgl. *avant la lettre* Cassirer (1942a) 16–18; (1942b) 48–51; (1942c) 134 f. Konersmanns Begriff der Tat-Sache setzt mithin in der Nachfolge Georg Simmels (¹1923), 195–219 und Ernst Cassirers (1942a) v. a. 18–21; (²1997/1938) ein etymologisches Verständnis von *factum/fait/Tat-Sache* voraus (s. 31: „Präparat-aspekt des Faktischen“), das dem *factum brutum* der objektiven Empirie entgegengestellt ist. Zur Unabschließbarkeit der Formierung von Kultur vgl. auch Gehrke (2009) 67–69; 83 f.; Hölkeskamp (2017) 193; 197 f.; vgl. auch (2006) 322.

Kommunikationsformen beteiligt. Wiederkehrende, womöglich streng durch sakralrechtliche Texte reglementierte Rituale, die man innerhalb sakral markierter Bezirke zu absolvieren hat und in unterschiedlichen Rollen durchlaufen kann, sorgen für Gemeinschaftserfahrung und geteiltes praktisches Wissen,⁵⁷ das sich in jeder neuen Aufführung des Ritus reproduziert und klärt, worin die religiöse Gemeinschaft epistemisch besteht, welche Handlungen zum Bereich der Religion gehören und wie sie im Sinne der Religion korrekt zu vollziehen sind. Formelhaftigkeit und Besonderheiten im sprachlichen Ausdruck (Spezialbegriffe, archaisierende oder fremdsprachliche Ausdrucksweisen etc.) heben die besondere Qualität der rituellen Situation hervor und sorgen, ebenso wie der Einsatz von Musik, Düften, Farben und anderen die Sinne ansprechenden Medien dafür, dass der Ritus in seiner komplexen Gesamterscheinung sofort kognitiv und emotional als sakral erkennbar ist.⁵⁸ Texte einer praxisbezogenen Erinnerungskultur (*fasti*, religiöse *commentarii*, im gemeinschaftlichen Rahmen performierte Dichtung oder Formen der Historiographie)⁵⁹ konstruieren eine diachrone und epistemische Beständigkeit des religiösen Systems und stellen die Autorität der Tradition zur Verfügung. Mythologische oder historische Erzählungen bieten die besonderen Interpretationsmuster, die auf die religiöse Handlung anzuwenden sind, und erklären, inwiefern den religiösen Praktiken welcher ‚alternative‘ (= religiöse) Sinn zukommt.

Die spezielle Codierung der im Kontext von Religion vollzogenen Handlungen (Rituale) erzeugt also eine parallele Weltanschauung, durch die eine Praxis einen alternativen Sinn erhält und so als religiöse Handlung erst eigentlich konstituiert wird.⁶⁰ Das Eingangsbeispiel des Skamanderkimon führt diesen Umstand vor Augen: Kimon, der Außenstehende, der dem *hieros gamos* des troischen Initiationsrituals selbst aus distanzierter Warte begegnet, weiß offenbar um die Erzählungen, die dem Waschungsritual seinen religiösen Sinn geben: es vollziehe sich darin die Vereinigung der Mädchen mit dem Gott. Kimon verfügt über dieses Wissen, und zugleich weiß er offenbar, dass die zu initiiierenden Mädchen zwar den Mythos zum Ritus sowie die von ihnen aufzusagenden Formeln kennen, den Vollzug der rituellen Handlung indes erst im Zuge der Initiation erfahren und so den Zusammenhang von Handlung und Erzäh-

57 Zur *agency* der räumlichen und materiellen Dimension des Ritus s. Friesen (2018); vgl. Feeney (1998) 137–143; zur identitätsstiftenden Relevanz von Gemeinschaftserfahrung (*publicité sensible*) und der Homogenisierung des Wissens unter dem Banner der ‚Gemeinschaft‘ (*publicité épistémique*) s. Macé (2013); mit Bezug auf Rituale Krummen (2010) 177 f.; 180.

58 Gehrke (2009) 77 f.; Rüpke (2016a) 29 f. Zur Emotionalität s. Chaniotis (2013) 172 f.

59 S. dazu v. a. Gordon (1990a) 184–191; Rüpke (2009) 73–76; (2011) 27–48; (2014) 91–102; (2015a); (2016a) 180–191; (2018a), der die definitorische Funktion schriftlicher Traditionen von ‚Religion‘ innerhalb einer komplexen religiösen Praxiswelt hervorhebt; vgl. Scheid (1987); (2006); North (1998); Gehrke (2009) 78 f.; Belayche (2018) 14–16. Die Distanz zwischen religiöser Selbstbeschreibung und antiquarischer religiöser Literatur der späten Republik (und Kaiserzeit) betont Woolf (2016); umgekehrt spricht MacRae (2016) dieser Literatur eine erhebliche Prägekraft auf religiöse Praxis (besonders der Kaiserzeit, ebd. 101–122) zu.

60 Hölkeskamp (2017) 193 f.

lung verstehen werden. Nur in dieser Konstellation kann er die Rolle des Gottes usurpieren, und erst dadurch, dass er diese Rolle explizit usurpiert („Ich bin Skamanderkimon“), wird ihm der Vollzug des Verbrechens möglich: Er vollzieht eine immanente Handlung, die aus der Sicht Kallirhoes zur gelernten Erzählung passend scheint und für sie so religiösen Sinn erhält. Erst nach der Tat erfährt sie, dass es sich um die falsche Praxis (den konkreten statt eines symbolischen Vollzugs des Geschlechtsaktes) gehandelt hat, die gar nicht zu der ihr bekannten Erzählung gehört und mithin nicht als religiös codiert gelten kann. Ohne es zu wissen, hat sie einen Pseudo-Ritus vollzogen, ist im Bereich des Nicht-Religiösen verblieben.

Die Erzählung zeigt indes noch etwas weiteres, das die Sakralisierung menschlichen Handelns im Grundsatz betrifft: Da sich ‚Religion‘ in deutlicher Weise von ‚Nicht-Religion‘ absetzen muss, folgt diese Selbstabgrenzung nicht selten Codes, die aus der Warte nicht-religiöser Interpretation dezidiert keinen Sinn ergeben oder durch die die nicht-religiösen Codes infrage gestellt werden.⁶¹ Ebenso lässt sich die nötige ‚Alterität‘ im Habitus der ‚Fremdheit‘ inszenieren.⁶² Das kann auch die Handlungsvorschriften betreffen, die für den richtigen Vollzug des Ritus gelten, wobei solche Vorschriften von spezifischen Anweisungen zur korrekten Durchführung einer einzelnen rituellen Handlung bis hin zu umfassenden Lebensregeln (Speisevorschriften, Kleidungs Vorschriften, Askeseregeln, Sexualmoral, soziale Moral etc.) reichen können, deren Befolgung notwendig ist, um sich für die ‚richtige‘ Religion überhaupt zu qualifizieren (etwa im Sinne der sakralen Reinheit). Auch diese Vorschriften können durchaus im Gegensatz zu ihren nicht-religiösen Entsprechungen stehen; und eben diese Gegensätzlichkeit birgt das Potential für gesellschaftliche Konflikte: Wie im Beispiel Skamanderkimons kann das religiöse Handeln von außen wahrgenommen und nach den Maßstäben der ‚Nicht-Religion‘ bewertet werden; das als pseudoreligiös bewertete Handeln wiederum kann von innen und außen nach den Maßstäben der ‚richtigen‘ Religion kritisiert werden. In allen solchen Fällen konfliktieren miteinander unvereinbare Normen, und im Konflikt selbst wird nicht zuletzt die Frage verhandelt, in welchem hierarchischen Verhältnis zueinander die jeweiligen Ordnungen stehen.⁶³

61 In analoger Weise lässt sich dies auch von philosophischer Abgrenzung sagen, wie etwa bei Kohnersmann (2006) 49: „Philosophisch ist die Intuition, Sachverhalte fragwürdig zu finden, mit denen alle Welt im Einvernehmen lebt [...]. Stolz bekennt sich Sokrates zu einer Art temperierter Weltfremdheit und berichtet, wie er von den Bürgern seiner Stadt verspottet und verlacht worden sei.“ Es sei darauf hingewiesen, dass schon Platon seinen literarischen Sokrates zum Zwecke dieser Distanzierung auf dezidiert *religiöse* Sprachbilder zurückgreifen lässt, vgl. Riedweg (1987); Szlezák (1993) 132–136; Krummen (2007); Seaford (2009); vgl. auch Jordan (2004); Rinell (2010) 135–138; vgl. die Beiträge in Martin Velasco/García Blanco (2016).

62 Scheid (2005b) 226; Ando (2008) 106 f.; Eidinow (2017) 263; Gordon (2017) 283 f.

63 Das Problem der Normenkonkurrenz beschreibt in anderem Kontext Flaig (2014) 269 f.: „Und wie verhalten sich ‚Transgression‘ und ‚Aushandeln‘ konzeptionell zueinander? Sie schließen sich gegenseitig theoretisch aus. Denn eine ‚Transgression‘ beinhaltet das Überschreiten einer roten

Tritt die Überlagerung potentiell unvereinbarer normativer Ansprüche in diesem Sinne hervor, so stellt dies auf der Ebene der Person zunächst eine Herausforderung an deren identitäres Selbstverständnis dar und regt gewissermaßen die Reflexion über die Position des Einzelnen im gesellschaftlichen Kontext an, eine Reflexion über die Bedeutung und Gewichtung, die er im Nebeneinander von Rollenzuschreibungen und deren normativen Implikationen seinen einzelnen Rollen beimisst. Zum gesellschaftlichen Problem wird dies jedoch, wenn der Konflikt öffentlich sichtbar gemacht und die Unvereinbarkeit zwischen gesellschaftlicher Moral und (hier: religiöser)⁶⁴ Sondernorm somit zum Gegenstand des gesellschaftlich-politischen Diskurses wird.

Eben hierfür stellt die Geschichte von Skamanderkimon ein Beispiel dar, das geeignet ist, exemplarisch in die zentralen Fragen einzuführen, mit der sich die im Hauptteil dieser Arbeit vorgelegte Untersuchung auseinandersetzen wird: Kimons sexueller Übergriff erfolgt in der erklärten Rolle des Ritualgottes, mithin in einer anderen als der soziopolitischen Identität des Ehrengastes in der fremden Polis. Der Umstand, dass dieser Übergriff jedoch den bürgerlichen Raum, im konkreten Falle gar die bürgerliche Identität eines Mitglieds der Gemeinschaft, beeinflusst und gefährdet,⁶⁵ fordert den Anspruch der bürgerlich-politischen Moral auf ‚totale‘ Geltung heraus – den Anspruch des zivischen Bereiches, die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens

Linie. Deutlicher gesagt: Transgressionen sind nur möglich, wenn fixierte Erwartungen verletzt werden. Fixierte Erwartungen haben normative Funktion und Gewicht. Eine rote Linie zu überschreiten ist eine Handlung, die eine von allen geteilte und als fundamental erachtete Norm verletzt. Eine solche Norm ist nicht verhandelbar. Verhandeln lässt sich überhaupt erst auf der Basis bestimmter allseitig anerkannter Grundnormen. Verhandeln ist nicht mehr möglich, wenn genau eine solche Grundnorm – schwer – verletzt wird. Geschieht das, dann erfolgen Reaktionen; und dabei werden Machtmittel jenseits des Handelns eingesetzt; und dann verliert das Wort ‚Aushandeln‘ seine definitorische Zuständigkeit. Spannend ist der Fall, wo innerhalb ein und derselben Gesellschaft eine bestimmte Norm nur von einer Gruppe geteilt wird, von einer anderen nicht. In diesem Falle handelt es sich nicht um eine verbindliche Norm; und dann ist die Linie, welche jemand überschreitet, eben nicht für alle rot.“ Übertragen auf religiöse Normsetzung lässt sich mit Flaig daher feststellen: Die desakralisierende Interpretation des Religiösen von außen mag dem Außenstehenden als selbstverständlich oder banal erscheinen; für die religiöse Innensicht kann sie indes eine schwere Normentransgression (Sakrileg) bedeuten. Umgekehrt kann der rituelle Normalfall für die externe Interpretation eine Provokation darstellen. Gerade deshalb können solche Dissonanzen Reaktionen hervorrufen, die entweder auf Lösung des Konflikts zielen, sei es durch Sanktionierung der Transgression, durch Anpassung der Norm oder Inklusion/Exklusion, oder die das Dissonante schlechterdings ignorieren und sowohl die Norm als auch ihre Transgression akzeptieren. In diesem Zusammenhang spricht Versnel (1990) 1–28 deshalb von ‚Inkonsistenzen‘ im Umgang mit Dissonanzserfahrung.

64 Zu Strategien der Definition des ‚Religiösen‘ und ‚religiöser Sonderräume‘ s. u. Kap. 2.2; in der Mittleren Römischen Republik Kap. 3.3.

65 Die Beeinträchtigung der Ehefähigkeit der Kallirhoe kann – innerhalb der fiktionalen Erzählung – als eminent politisches Thema bezeichnet werden, insofern sie (z. B. im Problem der unehelichen Kindszeugung) Auswirkungen auf die Integrität des Bürgerverbandes hat. Die Gefährdung des zivischen Lebens durch den außerehelichen Eros gehört dabei zu den bestimmenden Themen der verwandten Gattung des griechischen Liebesromans; vgl. Morales (2008) 42 f.; 52–54.

allgemeinverbindlich festzulegen; ein Anspruch, der mit der Idee, bestimmte Handlungen seien aus seinem Wirkungsbereich auszugrenzen, nicht vereinbar ist. Dass die Vergewaltigung des Mädchens im vermeintlichen Schutze des Ritus geschehen ist, spielt in diesem Moment ihrer Sichtbarwerdung für den gesellschaftlichen Diskurs keine Rolle mehr. Vielmehr scheint die Koexistenz konkurrierender Normen, so die hier vertretene These, eben nur solange konfliktfrei möglich, als sie als solche *unbenannt* bzw. *unbesehen* bleibt. Treten Ereignisse ein, die Akteure dazu zwingen, die Widersprüche zwischen verschiedenen Handlungsräumen der Gesellschaft im öffentlichen Diskurs zu benennen, so aktualisiert sich das systemimmanente Konfliktpotential und fordert die beteiligten Akteure heraus, sich dazu zu verhalten, und zwar nach den Normen, die für jene öffentliche Rolle bestimmend sind, in der sie dabei jeweils agieren (Bürger, Politiker, Priester etc.).

Um solche Konflikte der Grenzziehung und Grenzüberschreitung zwischen den Diskursräumen der Religion auf der einen und der zivischen Gesellschaft auf der anderen Seite soll es im Folgenden also gehen. Gegenstand der Untersuchung ist dabei die Autonomisierung bestimmter Formen ‚zivischer‘ und ‚nicht-zivischer‘ Religion in der (vor allem stadt-)römischen Gesellschaft der republikanischen Epoche, im Wesentlichen von der Zeit des Zweiten Punischen Krieges bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.⁶⁶ Im Mittelpunkt stehen dabei solche Konflikte, die die Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion bzw. die Praktiken ihrer Erzeugung zum Thema des gesellschaftlichen Diskurses machen, indem sie sie entweder infragestellen oder umgekehrt eine schärfere Definition einfordern. Im Zuge solcher Konflikte werden gesellschaftliche Definitionen dadurch geschärft, dass vormalige Unschärfen als Problem, als potentiell schädlich oder gefährlich für die Gemeinschaft benannt und (im Idealfall) beseitigt werden.⁶⁷ Insofern rücken im Austrag gesellschaftlicher Konflikte die zugrundeliegenden Grenzziehungen sowie ihre vorteil- und nachteilhaften Effekte in besonderer Weise in den Fokus der Öffentlichkeit. So wird im Zuge von Konflikten bisweilen auch ansonsten als alltäglich oder irrelevant Ignoriertes oder aus anderen

66 Der hier verwendete Begriff einer ‚zivischen Religion‘ geht im Ursprung auf Fustel de Coulanges (1864) zurück („*religion civique*“) und wurde in der jüngeren Forschung vor allem von John Scheid fortentwickelt (z. B. 1985a; 1989; 2003a; 2005a; 2015). Er unterscheidet sich von modernen Konzepten der ‚Zivilreligion‘, deren Grundlegung in modernen Konzepten von Staatlichkeit, funktionaler Differenzierung und ‚Religion‘ nicht auf die römische Republik übertragbar ist; s. dazu Lundgreen (2013). Zur griechischen Entsprechung der *polis religion*, s. Sourvinou-Inwood (1990); vgl. außerdem o. S. 22 f. Anm. 42, 45 sowie u. Kap. 3.1.

67 Dabei ist jedoch sowohl zu bedenken, dass nicht immer alle Beteiligten wissen, für wen wann welche Normen als verbindlich gelten, als auch, dass die Verschiedenheit von Gruppen nicht dasselbe wie die Verschiedenheit von Personen bedeuten muss. Gesellschaftlich kann ein und dieselbe Person mehreren Gruppen angehören, für die jeweils verschiedene Normensysteme Geltung haben – das ist sogar üblicherweise der Fall –, und die Frage der jeweils für das eigene Handeln verbindlichen Norm entscheidet sich an der situativen Aktualität der konkurrierenden Rollen einer Person sowie an der persönlich empfundenen Hierarchisierung derselben.

Gründen in der Öffentlichkeit Ausgeblendetes zum Gegenstand des gesellschaftlichen Diskurses, und sowohl der Austrag des Konflikts (als Ereignis) als auch der Versuch seiner Lösung (als definitorischer Text, zum Beispiel in Form von Gesetzen) spiegelt die betreffenden Definitionen und ihre Problematisierung wider. Historisch überlieferte Konfliktfälle bieten daher ein besonders ertragreiches Material für die Untersuchung von Strukturen, Strategien und Effekten der Abgrenzung und Differenzierung religiöser Sonderräume: Sie geben (vorbehaltlich der jeweiligen Spezifika des Quellenmaterials) Aufschluss über die im Zuge der jeweiligen Konflikte aktualisierten Definitionen und Interferenzen zwischen den gesellschaftlichen Bereichen, hier also: zwischen religiöser Sondergruppe und konkurrierenden Instanzen der Gesellschaft, insbesondere der Politik.

1.3 Komposition: Gegenstände und Leitfragen der Untersuchung

Die mittlere römische Republik (3./2. Jahrhundert v. Chr.) bietet für eine solche Untersuchung ein besonders geeignetes Material: Zum einen drehten sich in dieser Epoche besonders viele und zudem prominent überlieferte gesellschaftliche Konflikte um die Definition und Funktionalisierung religiöser Praktiken und der damit befassten Personen im Zusammenhang mit der politischen Gesellschaft der *res publica*.⁶⁸ Besonders die Distinktion von heimischer und peregriner Religion sowie von zivischem und nicht-zivischem Kult (s. Kap. 3.1) gehört zu den großen Diskursthemen der Epoche. Zum anderen treten im Zuge einiger dieser Konflikte, wie sich zeigen wird, Probleme der Sichtbarwerdung konkurrierender sozialer Räume besonders deutlich hervor, was nicht zuletzt an den spezifischen Kommunikationspraktiken der betreffenden religiösen Gruppierungen liegt. Insbesondere sollen in dieser Arbeit solche Praktiken der Innen- und Außenkommunikation im Mittelpunkt stehen, die einerseits das Vorhandensein jeweils ‚alternativer sozialer Räume‘ als Faktum sichtbar machen, andererseits zugleich ihre Qualität verschleiern und unsichtbar machen sollen, welcher alternativer Normen und heterodoxer Ideologien sich diese ‚anderen Räume‘ ggf. bedienen. Die ostentative Verhüllung des religiösen Handelns folgt einer kommunikativen Logik der Schließung, die in der vorliegenden Arbeit als ‚esoterisch-exoterische Kommunikation‘ bezeichnet wird.⁶⁹ Der Umstand, dass diese kommunikativen Praktiken nicht nur nach innen die Einheit der Gruppe oder die sakrale Qualität der Handlung definieren, sondern sie zugleich auch nach außen hin sichtbar machen, begründet zum einen ihre gesellschaftliche Wirksamkeit, zum anderen aber auch ihr besonderes Konfliktpotential: Wer sich in seiner Beziehung zur Gesellschaft in einer besonders sichtbaren Weise

68 S. u. Kap. 3.2; 3.3. Zur Anwendbarkeit des Differenzierungsparadigmas auf antike Religion und Gesellschaft s. Gladigow (1995).

69 Zu diesen Kommunikationsmodi und ihrer gesellschaftlichen Relevanz s. Kap. 2.1.

abgrenzt, setzt sich der erhöhten Gefahr aus, als Bedrohung wahrgenommen oder bezeichnet zu werden.

Besonders die politische Reaktion der *res publica* auf die Präsenz zweier als ‚fremd‘ markierter Kulte (*sacra peregrina*) im Umfeld Roms hat einen breiteren Niederschlag in der Überlieferung gefunden: Im Mittelpunkt von Abschnitt B dieses Buches steht daher die vergleichende Analyse des römischen Umgangs mit diesen zwei religiösen Kommunikationssystemen, namentlich dem als phrygisch konzeptualisierten Kult der ‚Mater Magna‘ (Kap. 4) sowie den bakchischen Dionysosmysterien (Kap. 5). Im Vergleich eines Falls der augenscheinlich besonders weitgehenden Einbindung in den zivischen Kult (Mater Magna) mit dem Fall einer augenscheinlich besonders radikalen Form der Exklusion aus diesem (Bacchanalien) sollen die darin erkennbaren Dynamiken der Differenzierung zwischen religiösem Sonderraum und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, insbesondere dem Bereich des Politischen herausgearbeitet werden.

Für die Analyse dieser Dynamiken der religiösen Grenzziehung und ihrer außerreligiösen Effekte stellt sich die Frage, gegenüber welchem ‚Anderen‘ sich die religiöse Gruppe abgrenzt und welche kommunikativen Strategien dabei zum Einsatz kommen. Bei der Fokussierung auf die Kommunikationsakte der religiösen Gruppe besteht indes das hermeneutische Problem, dass sich Innenansichten von Motivationen des Handelns im Umgang mit der Umwelt gerade infolge der Abgrenzungsstrategien aus dem Quellenmaterial häufig nur unzureichend erschließen lassen, nicht zuletzt, weil Äußerungen zur Grenzziehung nicht selten zugleich Akte der Grenzziehung darstellen (s. dazu u. Kap. 2.3). Zugänglicher scheinen demgegenüber die externen Reaktionen auf die Grenzziehungspraktiken, da sie unabhängig von der Grenzziehungspraxis selbst erfolgen und sich in der Überlieferung niederschlagen können. Im Näheren betrifft dies Beschreibungen des Kommunikationsverhaltens der Gruppenangehörigen durch Außenstehende sowie Kommunikationen Außenstehender gegenüber den Gruppenangehörigen. Insbesondere die öffentlichen Reaktionen von Seiten der Bürgerschaft (*res publica*) sind hier von Belang, da die Institutionen der zivischen Gesellschaft aufgrund ihres Anspruchs auf totale normative Geltung einerseits durch die Autonomisierung gesellschaftlicher Teilsysteme besonders herausgefordert sein mussten und da sie andererseits auch über die nötige Legitimität und Durchsetzungsmacht verfügten, um Regelungskonflikte offensiv auszutragen. Es gilt also bezüglich der Konflikte zwischen Religion und *res publica* zu fragen:

- Welche Rolle spielen die Strategien der Grenzziehung im Austrag des Konfliktes und in den im Zuge seiner Lösung getroffenen Regelungen?
- Welche Form der Differenzierung wird am Ende des Konfliktes durchgesetzt?
- Welches Konfliktpotential verbleibt nach Abklingen des Konfliktes?
- Welche Auswirkungen hat der Konflikt auf die gesellschaftliche Position der religiösen Gruppe?

Wenn damit das Spektrum der potentiell interessierenden Fragen benannt ist, soll damit nicht der Anspruch vertreten sein, dass sich alle diese Fragen an allen Gegenständen umfassend bearbeiten ließen. Der Fragenkatalog ist vielmehr als Maximalhorizont formuliert; eine nähere Beschränkung erfolgt im Anschluss auf die theoretischen Vorüberlegungen in Kap. 2.3.

In Abschnitt C werden die Ergebnisse der beiden Fallstudien durch ausgewählte Interpretationen zu den Komödien des Plautus ergänzt, die als einziges in größerem Umfang überliefertes Textcorpus zeitgenössischer Literatur, zudem als Dokument einer öffentlich performierten Theaterkultur eine besonders wichtige Quelle zum gesellschaftlichen Diskurs der Epoche zwischen Zweitem Punischem Krieg und Bacchanalienskandal darstellen, in diesem Quellenwert jedoch erst in der jüngsten Forschung verstärkt berücksichtigt worden sind.

2. Differenzierungskonzepte und ein antiker Vorläufer

Die nachfolgende Untersuchung befasst sich mit Strategien der Differenzierung (teil-)autonomer sozialer Räume durch kommunikative Abgrenzung. Die modernen Kultur- und Sozialwissenschaften stellen eine Fülle an theoretischen Konzepten zur Beschreibung solcher Differenzierungsprozesse bereit, die freilich für historische Fallstudien kaum als festgelegte Vorgaben der Analyse eingebracht werden können, wenn der Eigenlogik historischer Situationen Genüge getan werden soll. Nichtsdestoweniger ist in diesem Kapitel Rechenschaft darüber zu geben, aus welcher begrifflichen Anfangsposition heraus die folgenden Studien ihr historisches Material in Angriff nehmen – gerade um das Verhältnis von Theoriebildung und Historisierung transparent zu machen.

Die Funktionen religiöser Grenzziehung in antiken Kulturen sind in den Altertumswissenschaften seit dem frühen 20. Jahrhundert vor allem aus zwei Richtungen in den Blick genommen worden. Zum einen ist die soziale Schließung durch das ‚Geheimnis‘ seit den 1980er Jahren im Anschluss vor allem an Georg Simmel Gegenstand religions- und kulturwissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. Zum anderen standen die epistemologischen Begründungen für das Mysteriengeheimnis im Blickfeld vor allem der Philosophiegeschichte, die sich mit der Rezeption religiöser ‚Esoterik‘ und ‚Exoterik‘ durch die antike Philosophie, vor allem im Platonismus und in der Esoterik der späteren Kaiserzeit, befasst hat. Da sich sowohl mit dem Konzept des Geheimnisses als auch insbesondere mit dem Begriffspaar Esoterik-Exoterik jeweils sehr unterschiedliche alltagssprachliche und wissenschaftliche Vorstellungen verbinden, zugleich aber beide Konzepte wichtige Anknüpfungspunkte für die Beschäftigung mit der sozialen Sichtbarkeit religiöser Gruppierungen bieten, soll im Folgenden das hier jeweils vorausgesetzte Verständnis von Esoterik-Exoterik und von Geheimniskommunikation erläutert werden. Für die trennscharfe Betrachtung der Effekte solcher Praktiken erweist sich zudem die systemtheoretische Erschließung von Prozessen der Inklusion und Exklusion als hilfreich. Im Folgenden soll erläutert werden, in welcher Weise diese theoretischen Grundlagen zur Anwendung kommen sollen.

2.1 Inklusion/Exklusion

Jede Differenzierung von sozialen Räumen, seien es diffuse Zuschreibungen von ‚eigener‘ und ‚fremder‘ Kultur oder konkrete Handlungsräume wie politische Institutionen, Familienverbände oder nicht-zivische Vereine, lässt sich in den Begriffen der Systemtheorie als Kontinuum von Inklusionen und Exklusionen beschreiben,⁷⁰ als Abfolge von immer neuen Kommunikationen, durch die Einzelne mit der Mitgliedschaft zu einem Sozialverband ausgestattet oder davon ausgeschlossen werden. Erst durch diese Operationen definiert ein gesellschaftliches System seine Grenzen, unter anderem, indem es Aussagen über Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit explizit oder implizit in die Signifikanten von Personen oder Gruppen einschreibt.⁷¹ Es legt fest, welche Teile der Gesellschaft über welche bürgerlichen Rechte (nicht) verfügen oder wer auf Grundlage welcher Merkmale seiner Person (nicht) als Angehöriger einer bestimmten Teilgruppierung der Gesellschaft zu gelten hat.

Wenn insofern davon auszugehen ist, dass soziokulturelle Grenzziehungen *per se* durch Inklusion/Exklusion vorgenommen werden, so liegt die Betonung auf der Kontinuität von Ein- und Ausgrenzung:⁷² Jemanden Anderen in ein ‚Wir‘ einzuschließen

70 Grundlegend zur Theorie von Inklusion/Exklusion s. hier v.a. Stichweh (2009); vgl. Bohn (2006a); (2006b); HahnA (2008); Windolf (2009); Uehrlings/Patrut (2013); zur Antike etwa Konstan (1983) 18 f.; Rüpeke (2011) 117–119.

71 Stichweh (2009) 30 f. Allerdings scheint es etwas inkonsequent, die – von Stichweh als häufigere Form der Exklusion gezeichnete – implizite Exklusion als ‚Nichtereignis‘ zu beschreiben, was gerade das hierzu angeführte Beispiel der Wahrnehmung des Nicht-Expliziten durch den Exkludierten („Man hat in einem Gespräch den Eindruck, nicht mitgemeint oder sogar unerwünscht zu sein [...] und es liegt die Versuchung nahe, die Ungewissheit durch einen Akt der forcierten Selbstinklusion oder alternativ der Selbstexklusion aufzulösen“, ebd.) zeigt: Gerade insofern sie eine Anschlusskommunikation herausfordert, ist auch implizite Kommunikation (etwa durch Nicht-Ansprache) als kommunikative Handlung aufzufassen. Es findet Kommunikation statt, die eine signifikante Leerstelle lässt – und gerade dadurch Effekte und Reaktionen erzeugt. Präziser wäre es daher, nicht von Kommunikation und Nicht-Kommunikation zu sprechen, sondern von Kommunikation, die auf primären und sekundären (tertiären etc.) Ebenen erfolgen kann. In historischer Überlieferung gewinnen explizite Formen exkludierender Kommunikation an Gewicht, da sie dem Material unmittelbarer zu entnehmen und leichter kritisch einzuordnen sind. Implizite Exklusionen müsste man demgegenüber vor allem in den Leerstellen der Kommunikation (im Fehlen exkludierter Personen/Gruppen, wo sie eigentlich im Material auftauchen müssten) oder zwischen den Zeilen (in – hermeneutisch nicht leicht zugänglichen – Anspielungen, Ironien, Untertönen, Verweisen auf Prätexte etc.) suchen.

72 Vgl. Stichweh (2009) 41: „Die Sprache der Inklusion und Exklusion fungiert [...] als eine Sprache der Diskontinuität. Sie rekonstruiert das Umrechnen kontinuierlicher Unterschiede zwischen Teilnehmern an Gesellschaft in Diskontinuitäten, und sie macht sichtbar, wie dieses Umrechnen von Kontinuitäten in Diskontinuitäten mittels Selbst- und Fremdzurechnungen erfolgt. Insofern ist die Unterscheidung von Inklusion und Exklusion auch als eine zu verstehen, die immer mit gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen verknüpft ist, gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen, die an bestimmten Punkten Diskontinua präferieren und diese dann als Exklusionen dramatisch markieren“.

bedeutet notwendigerweise, einen Dritten wenigstens implizit auszuschließen.⁷³ Dies impliziert eine Paradoxie der Operationen von Inklusion/Exklusion: Wenn diese als kommunikative Handlungen zu fassen sind – also sozial wirksame Akte des Kommunizierens oder Nicht-Kommunizierens –, so etabliert nicht nur die Inklusion eine Beziehung zwischen ‚Ich‘ und den Anderen, die das ‚Wir‘ bilden, sondern eine analoge, lediglich qualitativ verschiedene Beziehung besteht auch im Falle der Exklusion zwischen ‚Ich/Wir‘ und ‚Du/Ihr‘. In anderen Worten: Es besteht ein Unterschied darin, ob ich jemanden nicht kenne (Unkenntnis/Vergessen), oder ob ich ihn nicht kennen *will* und/oder *erkläre*, ihn nicht zu kennen. Letzteres (die Exklusion) setzt die eigentliche Bekanntschaft notwendigerweise voraus, ist also kein eigentliches, sondern ein gemachtes, artifizielles Nicht-Kennen. Ausgegrenzt kann mithin nur werden, wer bereits Teil des Weltbildes (zu werden im Begriff) ist, und gerade der Akt der Exklusion sorgt dafür, dass die Unterscheidung zwischen dem Exkludierten und dem schlechterdings Unbekannten aufrechterhalten und explizit benannt, also sichtbar gemacht wird.⁷⁴

Inklusion/Exklusion ist insofern ein differenzierungstheoretisches Konzept, das den Blick auf die sozialen Kopplungen zwischen Innen und Außen lenkt, die sich im Zuge von Konflikten rings um die Etablierung oder Infragestellung sozialer Grenzen verändern. Es nimmt zur Kenntnis, dass Grenzen zwar verschiedene Sphären unterscheiden, sie aber zugleich auch verbinden, und dass die Aufrechterhaltung der Grenze einen gänzlichen Kontaktabbruch (Trennung) geradezu ausschließt.⁷⁵ Es betont zudem die Ambiguität jeder Grenze, deren ‚Innen‘ sich stets nur standpunktabhängig bestimmen lässt.⁷⁶ So kann gesellschaftliche Exklusion dadurch geschehen, dass wie im Fall von Gefängnissen ein Sozialraum innerhalb der Gesellschaft erzeugt wird, dessen

73 Uehrlings/Patrut (2013) 9; vgl. Gerhardt (2002), der dieselbe Kontinuität entlang der Unterscheidung von subjektivem Sein und ‚äußerer Welt‘ philosophisch verhandelt; s. 10 f.: „Zu den Zweifeln, bei denen die Dummheit inzwischen zur Methode geworden ist, gehört die Frage nach der Existenz der ‚äußerer‘ Welt [...]. Da der Sinn der Frage eine ‚innere‘ Welt voraussetzt, die ‚innere‘ aber ohne die ‚äußere‘ Welt gar nicht *erfahren*, geschweige denn *gedacht* werden kann, liegt bereits im Zweifel an der Existenz der externen Realität ein fehlerhafter Gebrauch der verwendeten Begriffe.“; vgl. Cassirer (1942b) 50.

74 Eben diese Inbezugsetzung des Systems zu seiner explizit gemachten (wenn auch nicht zwangsläufig ihrerseits positiv definierten) Umwelt liegt der luhmannschen Annahme der Autoreferenzialität und operativen Geschlossenheit sozialer Systeme zugrunde, insofern auch das Ausgegrenzte sich nicht aus der Kommunikation mit dem System löst; s. Luhmann (1998) 620–622; Uehrlings/Patrut (2013) 9; 12 f. Vgl. auch die Feststellung Alois Hahns (1997, 34), dass auch Selbstexklusionen wie die „Weltflucht der Mönche“ nur auf der Bühne der weltlichen Gesellschaft als Handlungen wirksam sein können.

75 S. dazu exemplarisch Gründler (2013).

76 Insofern ist die Rede von der Inklusion/Exklusion ihrerseits standpunktgebunden, da sie dasjenige soziale System, in das inkludiert, oder von dem exkludiert werde, als zentrale Referenzebene benennt. In der Soziologie ist damit zumeist die ‚Gesellschaft‘ als Superstruktur gemeint; s. Stichweh (2009) 29–31; vgl. Luhmann (1998) 619. Offener wäre demgegenüber die Rede von ‚Spaltung‘, die allerdings stärker auf die Trennung sozialer Verhältnisse als auf die Differenzierung derselben rekurriert.

Mitglieder von der Teilhabe an anderen Gesellschaftsbereichen ausgeschlossen werden (‚inkludierende Exklusion‘).⁷⁷ Umgekehrt können derart Ausgeschlossene ihren ‚exkludierten‘ Status als ‚exklusiven‘ Rang deuten und so zum Kern einer neuen Gruppenkultur erheben – auf dieser Grundlage operieren in der Regel Kontrastkulturen, deren Angehörige ihre alternative Kultur zum Identitätskern erheben (‚exkludierende Inklusion‘). Die ‚Alternative‘ kann mit einer Autonomisierung der internen Werte und Normen einhergehen, die jedoch als Kontrast zur Gesellschaft weiterhin auf deren Werte bezogen bleibt.⁷⁸ Eine solche Parallelgesellschaft muss zwar in ihrem sozialen Handeln nicht gegen die Interessen der Mehrheit agieren, sie definiert indes ihren internen Zusammenhang in Abgrenzung von dieser Mehrheit. Die damit verbundenen Abgrenzungsnarrative sind von innen und außen wahrnehmbar und erzeugen Effekte dies- und jenseits der die Gruppe definierenden Grenze.⁷⁹

In diesem Sinne lassen sich auch religiöse Gemeinschaften als Akteure von Inklusion/Exklusion beschreiben. Die Entwicklung religiöser Handlungsnormen, Kommunikationsmodi und Narrationen etabliert wie oben beschrieben eine Weltdeutung, deren Anhänger sich dezidiert von der rein immanenten Weltsicht unterscheiden und im dadurch umschriebenen Raum autonome Kommunikations- und Handlungsnormen etablieren. Fraglich ist allenfalls, welche Form der Differenzierung dadurch gesellschaftlich vorgenommen wird, nach welchen hierarchischen, segmentären oder funktionalen Modi Innen und Außen unterschieden werden.⁸⁰ Damit ist freilich weder gesagt, dass es sich bei der betreffenden religiösen Gemeinschaft um eine Minderheit handeln muss – theoretisch kann die Gruppe der Mitglieder auch mit der gesamten Gesellschaft konvergieren –, noch, dass die Abgrenzung von der profanen Weltdeutung unüberwindbare Hürden etabliert. Im Gegenteil: Sofern keine vollständige

77 Stichweh (2009) 37 f. Uehrlings/Patrut (2013) 9 beschreiben dies als vor allem in modernen Gesellschaften häufiges Exklusionsmuster; unter nicht funktional differenzierten Gesellschaftsbedingungen erfolge vergleichbare pönale Exklusion dagegen häufiger durch räumliche Verbannung nach außen.

78 Stichweh (2009) 37–40; Gründler (2013) 267 f.; vgl. zur Frage der Selbstausgrenzung Uehrlings/Patrut (2013) 10; HahnA (1997) 34. ‚Spaltung‘ träte unter dieser Perspektive dann ein, wenn infolge von Praktiken der ‚exkludierenden Inklusion‘ die Kommunikation zwischen den betreffenden Gruppen und damit der gesellschaftliche Zusammenhang tatsächlich abbräche. Auch hier besteht wiederum das oben beschriebene Exklusionsparadox: Gerade insofern ‚exkludierende Inklusion‘, die eine Kontrastgesellschaft definiert, diese vor allem als Gegenmodell zur Mehrheitsgesellschaft konstruiert, bleibt sie in ihrem ideologischen Apparat in der Kultur dieser Mehrheitsgesellschaft verwurzelt. Dieses Problem hat in anderem Zusammenhang zuerst Wendy Brown benannt (2002/2011, v. a. 461–466).

79 Es geht mithin um die Eigendynamik und Prozesshaftigkeit von Identitätsdiskursen bzw. kulturellen Tatsachen; vgl. Ackermann (2004) 144 f.; Stichweh (2009) 30 f. spricht in diesem Zusammenhang vom *turn taking* jeder Kommunikation, auch der exkludierenden: Auch im Falle der Selbstexklusion/exkludierenden Inklusion bleibt die paradoxe Grundstruktur des Ausschlusses erhalten; vgl. HahnA (1997) 34.

80 Luhmann (1998) 612 f.; Windolf (2009) 11 f.; Uehrlings/Patrut (2013) 11–15.

Trennung von Gesellschaften erfolgt, sind Prozesse der Inklusion/Exklusion von einer „Gleichzeitigkeit von Offenheit und Abschluss“⁸¹ geprägt, bei der je nach Situation das Trennende oder das Verbindende der Grenze aktualisiert und hervorgehoben werden kann. Insofern kann die Formulierung sozialer Definitionen, die stets Ergebnis von Inklusion/Exklusion ist, sowohl integrativ als auch desintegrativ wirken.⁸²

2.2 Grenzen der Kommunikation und ihre Effekte

Die Mittel, mit denen Inklusion/Exklusion vollzogen wird, sind vielfältig. Räumliche Grenzen wie Mauern und Gräben setzen physische Hürden vor den Zugang zum Inneren des durch sie Umschlossenen, sorgen aber zugleich dafür, dass der ungeordnete Raum baulich strukturiert und damit in seinem sozialen Sinn wahrnehmbar wird.⁸³ Rechtliche Institute wie das *ius conubii* legen die soziopolitischen Grenzen eines Bürgerverbandes fest,⁸⁴ ermöglichen es aber gerade dadurch, die rechtliche Stellung auch der davon Ausgeschlossenen zu regeln. Speise- und Kleidungsvorschriften oder ein gruppenspezifischer Habitus heben die Kohärenz einer Gruppe hervor, wodurch sie die gruppeninterne kulturelle Identität stärken, aber zugleich Distanz zum Umfeld schaffen.⁸⁵ Das unmittelbarste Medium der sozialen Inklusion/Exklusion bietet indes die Sprache, durch die in verbaler und nonverbaler Kommunikation Grenzen der Teilhabe etabliert – und umgekehrt infragegestellt werden können. Gerade den sprachlichen und habituellen Grenzziehungen ist zu eigen, dass sie die Andersartigkeit der exkludierten oder sich selbst exkludierenden Gruppe in besonderem Maße sichtbar machen – für die Mitglieder ebenso wie für Außenstehende. Dies gilt sowohl für die

81 Gründler (2013) 259.

82 Die Gleichzeitigkeit dieser Effekte betont Bausch (2013) am Beispiel von politischen Vertretungen von Nichtbürgern in modernen Staaten. Gedacht (und auch wirksam) als Instrument der Integration setzen diese zugleich die Markierung der von einer Vertretung repräsentierten Gruppe als nichtzugehörig voraus, und schon die Existenz der politischen Vertretung macht die Differenz zwischen Bürgern und Nichtbürgern besonders sichtbar. Unter ‚Integration‘ ist in diesem Zusammenhang die Produktion kultureller Teilhabe zu verstehen. Auf der Grundlage der Annahmen von (1) dem Produktcharakter kultureller Tatsachen (s. o. S. 25 mit Anm. 52) sowie (2) *thin coherence* (s. o. S. 50 Anm. 50) als Voraussetzung von Integration impliziert der Begriff im hier vorausgesetzten Sinn weder kulturelle Homogenisierung noch die Dominanz einer gesellschaftlichen ‚Leitkultur‘; zudem schließt er auch die Pluralität kultureller Identitäten der einzelnen Person nicht *a priori* aus, vgl. dazu auch Roselaar (2015a) 3–7.

83 AssmannA/AssmannJ (1997) 14; Fischer (2010) v. a. 67 f.; 78 f.; HahnHP (2010) weist darauf hin, dass die Wahrnehmbarkeit von (und die Sinnzuschreibung an) Raumstrukturen nicht monodirektional gesteuert wird, der ‚soziale Sinn‘ von gebauten Strukturen sich mithin nach der Errichtung von der ‚Baumeisterperspektive‘ emanzipiert. Vgl. zu religiösen Räumen Burkert (1998c) 200 f.; Scheer (2001) 40 f.

84 Konstan (1983) 18 f.; vgl. u. Kap. 3.1.

85 Vgl. Burkert (1998c) 201–205; Garnsey (1999) 82–99 am Beispiel religiöser Speisevorschriften in der Antike.

Setzung von als dauerhaft konzeptualisierten Grenzen als auch für Praktiken (etwa *rites de passage*), Semantiken und Symbole, die eine nur situationsbezogene Alterität herstellen.⁸⁶

Die vorliegende Untersuchung nimmt eine spezielle Form der kommunikativen Grenzziehung in den Blick, die sich meist gleich mehrerer der oben genannten Inklusions/Exklusions-Mittel bedient und Eigenschaften aufweist, die im Wesentlichen denen entsprechen, die Georg Simmel entlang des ‚relativen Geheimnisses‘ beschrieben hat.⁸⁷ Im Skamanderbeispiel hat die Hinzuladung der Gäste als ‚epoptische Teilnehmer‘, das heißt als Beobachter, den Effekt, dass diese wohl die religiöse Natur der Handlung und sogar auch die Umrisse dessen, was bei diesen Handlungen vor sich gehen mag, erkennen können. Was dagegen im Einzelnen tatsächlich vor sich geht, können sie aus der Ferne nicht erkennen. Es bleibt ein Bereich des für Außenstehende unmöglichen Wissens, eines Nichtwissens, das sich aber auf nur eingeschränkt Geheimes bezieht, insofern die Beobachter sehr wohl zur Kenntnis nehmen, dass sie nicht alles sehen. Die Erzeugung eines uneinsehbaren oder unbeschreiblichen Handlungsbereichs gehört zu den wichtigsten Formen der religiösen Grenzziehung.⁸⁸ Neben der abstrakten Sakralisierungsfunktion besteht eine wesentliche weitere Funktion dieser Verhüllung im Schutz der Glaubensinhalte vor äußerer Kritik: Wenn die sakralisierende religiöse Interpretation der Dinge und Handlungen von außen stets mit einer entsakralisierenden weltlichen Deutung konfrontiert werden kann, so lässt sich diese Bedrohung durch die Behauptung reduzieren, dass schon das ästhetische und expressive Instrumentarium der weltlichen Interpretation die Gegenstände des religiösen Handelns gar nicht zu erfassen vermag: Wer Augen hat, der sehe – *nur*, wer Augen hat.

Die Abschließung der sakralen Weltsicht gegenüber entsakralisierender Kritik besteht in diesem Sinne nicht selten in der ostentativen Feststellung, dass Außenstehende nicht über die nötige Erfahrung oder das nötige Wissen verfügten, um mitreden zu können.⁸⁹ Diese Feststellung erfolgt zugleich nach innen wie nach außen: Sie bedeutet den Gruppenmitgliedern, dass sie in den intern vertretenen religiösen Narrationen über ein den Anderen unzugängliches, mithin ein geheimes Wissen verfügten; den Außenstehenden vermittelt sie, dass sie das Entscheidende über die betreffende Religion nicht wissen, da dies eben nur aus der Innensicht zu erlangen sei. Auf dieser speziellen Form des sichtbaren Verbergens oder des sozialen Geheimnisses liegt ein wesentlicher Fokus der Untersuchungen der Kapitel 4–8.

86 Grundlegend van Gennep (1909); vgl. Turner (1969); Adams et al. (2014) 10–13; 23 f.

87 Simmel (1908/1992) 422 f. Im Unterschied zu Simmel sind im Folgenden indes nicht nur Kommunikationen von Interesse, die der heutige Sprachgebrauch im engeren Sinne als ‚geheim‘ bezeichnen würde, sondern alle Formen ‚reflexiver‘ kommunikativer Grenzziehung.

88 Luhmann (1998) 230–249; vgl. 154; 645; s. außerdem Fuchs in Luhmann/ders. (1989) 21–45; 70–101 sowie (für antike Religion) Huet (2015) 151 f.

89 Für Beispiele aus der Antike s. u. Kap. 2.2.2.

2.2.1 Das soziale Geheimnis

Als erster hat Georg Simmel in seiner *Soziologie* (1908) die Form des sozialen oder ‚relativen‘ Geheimnisses als gesellschaftlich wirksame Praxis erörtert.⁹⁰ Simmels Beschreibung der sozialen Wirksamkeit des Geheimnisses hat vor allem seit den 1990er Jahren in den historischen Wissenschaften verstärkte Beachtung gefunden, wie überhaupt das Werk Simmels seit dieser Zeit unter den veränderten Fragestellungen einer historischen Kulturwissenschaft eine Renaissance erlebt hat. Unter den vielen Publikationen, die sich in dieser Zeit mit dem sozialen Geheimnis auseinandergesetzt haben,⁹¹ sind im deutschsprachigen Raum besonders die Studien aus dem Großprojekt einer *Archäologie der literarischen Kommunikation* hervorzuheben, die Aleida und Jan Assmann unter dem Titel *Schleier und Schwelle* zusammengeführt haben.⁹² Aus kulturwissenschaftlicher Warte ist daneben besonders die Frühmoderne als Epoche der sukzessiven Diskreditierung von Geheimniskommunikation untersucht worden.⁹³ Zudem von Interesse ist die über Simmel hinausweisende theoretische Erfassung des Geheimnisses in den Sozialwissenschaften, insbesondere im Umfeld der Systemtheorie.⁹⁴

Für Simmel ist das Geheimnis als Mittel der Erzeugung von Schutzräumen gegenüber dem Anspruch einer totalen sozialen Norm nicht weniger als „eine der größten Errungenschaften der Menschheit“.

[...] Das Geheimnis bietet sozusagen die Möglichkeit einer zweiten Welt neben der offenen, und diese wird von jener auf das stärkste beeinflusst. [...] Die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft ist in vielen Teilen dadurch bezeichnet, daß früher Offenbares in den Schutz des Geheimnisses tritt, und daß umgekehrt früher Geheimes dieses Schutzes entbehren kann und sich offenbart [...].⁹⁵

Simmels Geheimnis vermag die Gruppe (oder das Individuum, um das es Simmel in erster Linie geht) dadurch vor Konflikten zu schützen, dass es gewissermaßen ‚blinde Flecken‘ des gesellschaftlichen Diskurses dort erzeugt, wo genaueres Hinsehen zum Problem werden könnte. Die Kenntnis der Handlungen und der ihnen zugrundeliegenden Normen wird so auf den Diskursraum der jeweiligen handelnden Gruppe

90 Simmel (1992/1908) Kap. 5: Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, 383–455.

91 Stellvertretend für die reiche Literatur seien lediglich einige für diese Arbeit berücksichtigte Sammelbände aufgeführt, die das Spektrum der relevanten Themen repräsentieren. Hier von besonderem Interesse sind Studien zum religiösen Geheimnis in der Antike wie in Dujardin (1987a); Kippenberg/Stroumsa (1995); Blakely (2008); Bull/Lied (2011); DeConick/Adamson (2013); Mortensen/Saxkjær (2015); vgl. zur Soziologie und Kommunikationsform von Geheimnis und Profanation Bergmann (1987); (1998); Spitznagel (1998); BriquetJL (2001); Depenheuer (2001a); HahnK (2002).

92 AssmannA/AssmannJ (1997–1999).

93 Z. B. HölscherL (1979); Voigts (1995); Engel u. a. (2002).

94 Sievers (1974); Luhmann/Fuchs (1989); Luhmann (1998) 230–249.

95 Simmel (1992/1908) 405 f.

begrenzt, die Gruppe selbst dadurch *in diesem Handeln* gegenüber ihrer Außenwelt abgeschlossen. Simmel ging es nicht zuletzt auch darum, die Praxis des Geheimnisses als Gegenstand der Sozialwissenschaft von modernen Wertungen, die mit ‚Heimlichkeit‘, ‚Verschleierung‘ und ‚Verschwörung‘ verbunden sind, freizumachen;⁹⁶ ähnliches hat er auch mit der ‚Lüge‘ und dem ‚Streit‘ unternommen: Alle diese Praktiken sozialen Austauschs sind für ihn gesellschaftlich produktive Aushandlungsprozesse, Wechselspiele von Assoziation und Dissoziation, die die Ausdifferenzierung der Gesellschaft voranbringen und damit auch die Freiheit des Individuums oder eben von Gruppen (zum Beispiel religiösen) gegenüber der gesellschaftlichen Totalität stärken.⁹⁷ In diesem Sinne versteht Simmel das ‚Geheimnis‘ als konstituierendes Element einer jeden Privatheit, ja eines jeden Individualitätsbewusstseins. Das Geheimnis als Schranke vor dem Wissen der Anderen definiere die Grenze einer sozialen Einheit, sei sie Person oder (z. B. religiöse) Gruppe.⁹⁸

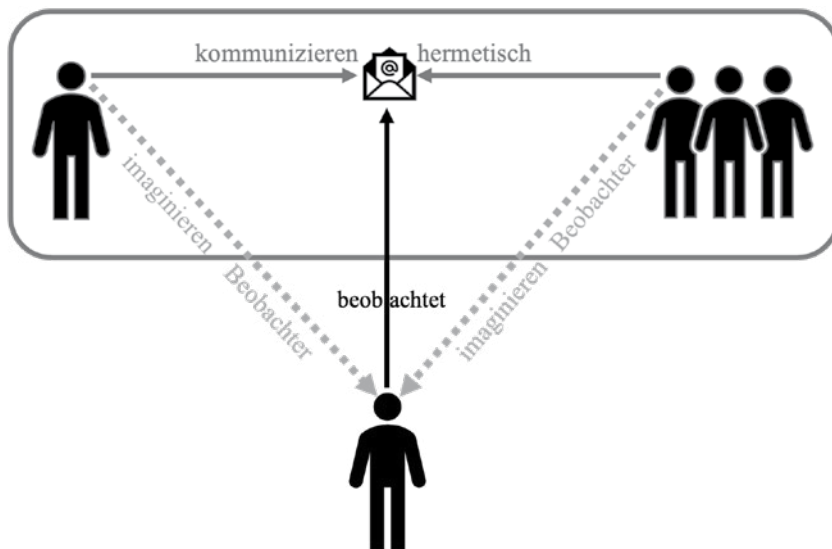


Abb. 1 Kommunikationstriade nach Simmel 1992/1908; vgl. Nedelmann 1995
(eigene Grafik)

96 Vgl. zum Einfluss moderner Staatstheorie auf die Bewertung des Geheimnisses Depenheuer (2001b).

97 Vgl. Simmel (1992/1908) 284–333 zum Streit, 438–447 in Bezug auf das Geheimnis. Diese Differenzierungsfunktion hat das Geheimnis auch für die systemtheoretischen Überlegungen Luhmanns attraktiv gemacht, s. Luhmann/Fuchs (1989); vgl. AssmannA/AssmannJ (1997) 11–14.

98 Simmel (1992/1908) 48; vgl. dazu AssmannA/AssmannJ (1997) 7 f.; Gladigow (1999) 77 f.

Von Interesse sind im Weiteren besonders Simmels Überlegungen zur Kommunikationsdynamik, die sich um das soziale Geheimnis herum entwickelt. Birgitta Nedelmann hat diese Überlegungen mit dem Begriff der ‚Interaktionstriade‘ aus Geheimhaltung, Verbergen und Enthüllen auf den Punkt gebracht (s. dazu Abb. 1).⁹⁹ Das Geheimnis der Gruppe erfordert *per definitionem* mindestens zwei Wissende, die das Geheimnis teilen. Als *Geheimnis* kann ein solches (eigentlich ja bereits kommuniziertes)¹⁰⁰ Wissen aber nur definiert werden, wenn die Geheimnisträger einen dritten Akteur voraussetzen, der auf Enthüllung des Geheimnisses sinnt. Gleich ob ein solcher Dritter wirklich existiert oder nicht: die gruppeninterne Kommunikation des Geheimnisses beruht auf der Entwicklung kommunikativer Strategien und Medien der Verhüllung bzw. des Verbergens (von der räumlichen Abschließung über Spezialsprachen und Rätsel bis hin zu bildlichen und habituellen Symbolen); und eben diese Verhüllungsmedien erzeugen erst die Grenze, die die Geheimnisträger von Außenstehenden unterscheidet. Mehr noch: man könnte sagen, dass sozial geteilte Geheimnisse dieser Verhüllungstechniken bedürfen, um überhaupt von offenem Wissen unterscheidbar zu sein. Im Unterschied zum Geheimnis der persönlichen Individualität bezeichnet Simmel die Träger solcher sozialen Geheimnisse als „relativ geheime Gesellschaften“.¹⁰¹

Freilich ist diese Unterscheidung eigentlich inkonsequent. Denn sie läuft auf eine irreführende Differenzierung von kommuniziertem (= sozialem, relativem) und nicht-kommuniziertem (= persönlichem, absolutem) Geheimnis hinaus, die sich aus heutiger Sicht kaum halten lässt, sofern man auch die ‚individuelle‘ Persönlichkeit als zumindest teilweise sozial hergestellte Tatsache begreifen will.¹⁰² Auch das persönliche Geheimnis unterstellt eine außenstehende Person, die ihm mit Enthüllungsabsicht entgegentritt. Indem das Geheimnis stets wenigstens seinen Träger in ein bestimmtes Verhältnis zu seiner Umwelt setzt (selbst wenn diese Umwelt davon nichts weiß), be-

99 Nedelmann (1995); vgl. AssmannA/AssmannJ (1998) 7; de Jong (2005) 1050. Zur Kommunikationstriade Sender-Empfänger-Beobachter s. auch Hölkeskamp (2017) 93 f.; 189–236.

100 Vgl. Luhmann in ders./Fuchs (1989) 136 f. Ein Beispiel für den Unterschied zwischen persönlichem und sozialem Geheimnis bietet der Initiationsritus in Samothrake (Plut. apophth. Lac. 217c10–12; 229d6–11; 236d1–6), der vor die Vermittlung des mystischen Geheimwissens die Forderung an den Initianden setzte, dem Priester sein schlimmstes Verbrechen zu offenbaren. Hier ist die Aufnahme in das geteilte Geheimnis sehr deutlich als Verzicht auf persönliches Geheimnis konzeptualisiert; vgl. dazu Burkert (1998a) 378.

101 Simmel (1992/1908) 422 f.: Man sage „mit Recht [...], ein Geheimnis, um das Zwei wissen, sei keines mehr,“ weil diese Öffnung des Geheimnisses gegenüber wenigstens einer Person die Wahrung des Geheimnisses für jeden individuellen Geheimnisträger unkontrollierbar mache. Dass Informationsmitteilung und -verhüllung für soziale Geheimnisse beide konstitutiv sind, zeigt anschaulich die Übertragung dieses Phänomens auf das Feld der ‚Klatschkommunikation‘ durch Bergmann (1987); (1998), demzufolge Klatsch nichts anderes als ein sich in immer neuen Kommunikationen an Außenstehende beständig reproduzierendes (bzw. fortentwickelndes) soziales Geheimnis ist.

102 Zum Problem der Anwendung des modernen Individualitätsbegriffs s. Rüpke (2015b); vgl. Eidinow (2013) 22–29.

einflusst es die sozialen Verhältnisse. Der Geheimnisträger kommuniziert das, was in seinen Augen ein Geheimnis ist, anders als das Nicht-Geheime, oder er kommuniziert es gar nicht. Und auch das Unterlassen von Kommunikation lässt sich als Form der Kommunikation beschreiben, wenn es sich um eine Strategie des Geheimnisses handelt – auch Schweigen kann vielsagend sein. Wenn etwa bei der Begegnung von X und Y keine aktive Kommunikation erfolgt, so ist gerade dies für die Person (hier: X) als Unterlassung erkennbar, die die Möglichkeit des Kommunizierens in Erwägung zieht. Das Unterlassen der Kommunikation kann dann je nach Kontext als Unaufmerksamkeit, als Ignoranz oder eben als bewusst ausgrenzende kalte Schulter von Seiten von Y gedeutet werden. Im letzteren Fall unterstellt X die entsprechende Aufmerksamkeit für die Möglichkeit des Kommunizierens auch der Gegenseite (Y). In einem solchen Falle lässt sich also auch die Nicht-Kommunikation, selbst die von einem der Beteiligten (Y) unbemerkte, als kommunikative Handlung begreifen, die das Verhältnis (und potentiell das Handeln) der (,nicht‘) Beteiligten beeinflussen kann.¹⁰³ Diese Eigenschaft von Nicht-Kommunikation, besonders bei einer sekretiv erzeugten (= uneigentlichen) Nicht-Kommunikation, kann die Unterstellung einer bestimmten Absicht durch Außenstehende geradezu provozieren. Gerade sichtbare Geheimnisse (aber nicht nur diese: das Geheimnis selbst kann unterstellt werden) sind so leicht auch von außen zu instrumentalisieren, sei es im polemischen Sinne, wenn etwa eine mit dem Geheimnis operierende Gruppe von außen mit der Behauptung konfrontiert wird, bei dem Verborgenen handele es sich um einen Skandal oder gar um Verbrechen,¹⁰⁴ sei es im neutraleren Modus, wenn Grenzen von außen gezogen werden, indem Außenstehende auf die Existenz einer Gruppe hinweisen, indem sie behaupten, es gebe ein Geheimnis.¹⁰⁵ Welchen Sinn die einzelne Person dem Geheimnis zuschreibt, hängt ganz davon ab, aus welcher Innen- oder Außenperspektive und in welcher Annahme über die Position der anderen Beteiligten sie auf das Faktum des Geheimnisses zugreift.¹⁰⁶

Sieht man aber von diesen grundsätzlichen sozialen Wirksamkeiten aller Geheimnisse ab, so befasst sich die vorliegende Studie nur mit Formen des geteilten, des sozialen Gruppen konstituierenden Geheimnisses. Nur Geheimnisse, auf deren Existenz sich mehrere Beteiligte geeinigt haben, können als soziale Grenzziehungen zur Herstellung kultureller Tatsachen beitragen. Wichtig ist, dass soziale Geheimnisse (samt der ihnen zugrundeliegenden Verhüllungsstrategien, -medien und -techniken) als kommunika-

103 Vgl. Luhmann in ders./Fuchs (1989) 17–19.

104 Vgl. Burkert (1998a) 380 f. (zum Bacchanalienskandal von 186 v. Chr. s. u. Kap. 5); Huet (2015) 152.

105 Diese Funktion des Geheimnisses verhandelt Šterbenc-Erker (2013) v. a. 54–64 im Zusammenhang römischer Religion: Die Betonung des ‚Geheimnischarakters‘ der Männern unzugänglichen zivilen Rituale römischer Frauen, die die von Männern verfassten literarischen Quellen auszeichnet, sei vor allem als Methode zu verstehen, das Wohlbekannte zum Ausdruck zu bringen, ohne die Integrität des ‚weiblich‘ konstruierten Ritus zu gefährden.

106 Vgl. Fuchs in Luhmann/ders. (1989) 29 f.

tive und kommunizierte Grenzziehungen sichtbar sind.¹⁰⁷ Sie sorgen für die Beobachtbarkeit einer Strukturierung des sozialen Raumes, die die Differenzierung zwischen innen und außen ermöglicht. Gerade dadurch, dass sie sichtbar sind, erzeugen Geheimnisse jene Aufmerksamkeit, vor der sie sich zugleich zu schützen suchen. Wie jede soziale Grenzziehung erzeugt also auch das Geheimnis zugleich mit der Gruppe der Mitglieder (Geheimnisträger) auch die der ausgeschlossenen Nicht-Mitglieder und beeinflusst damit sowohl die in das ‚Innen‘ seiner Grenze Aufgenommenen als auch die Außenstehenden.¹⁰⁸

Die kommunikative Natur des ‚relativen‘ Geheimnisses selbst birgt also das Potential, von außen wahrgenommen zu werden und als Herausforderung zum Enträtseln, Enthüllen und Offenbaren zu wirken. Zurecht ist immer wieder betont worden, dass die Kommunikationsform des Geheimnisses paradoxerweise selbst ihre eigene Bedrohung bewirkt, indem sie eine Grenze zieht, die wahrzunehmen gleichbedeutend ist mit dem Denken der möglichen Grenzüberschreitung: Äußerungsdrang (von innen) und Erkenntnisneugier (von außen) gehen mit der Sichtbarmachung der Beschränkungen des Wissens unmittelbar einher.¹⁰⁹ Die Konfrontation von Verhüllungs-, Offenbarungs- und Enthüllungsabsicht, mithin die gleichzeitige Erzeugung von Geheimnis und Bedrohung des Geheimnisses sorgt für eine dynamische Entwicklung der Abgrenzungsstrategien und erhält so die Grenze zwischen den Sphären – in einem ständig prekären, von potentieller (wenn auch womöglich nur imaginierter) Aufdeckung bedrohten Status – aufrecht. Gerade durch die Unabschließbarkeit dieses Prozesses ist das Geheimnis indes ein Instrument zur dauerhaften Sichtbarmachung und Aktualisierung sozialer Definitionen.¹¹⁰

Die Sichtbarkeit der Grenze wiederum stellt eine gesellschaftliche Herausforderung dar, auf die die Umwelt der Gruppe reagieren wird. Sie kann auf die durch das Geheimnis bedeutete Existenz eines abgegrenzten, in gewisser Weise autonomen Raumes, je nach ihrem eigenen diskursiven Anspruch auf normative Totalität oder Individualität reagieren: durch Anerkennung oder Infragestellung der Grenze.¹¹¹ Zudem erlaubt die Verhüllung des so begrenzten sozialen Raumes Außenstehenden, die Existenz des Un-

107 So auch Cassirer (1997/1938) 212; Konersmann (2006) 139–144; vgl. Sauerland (2001) 189 f. Vgl. auch die Elemente der Strukturierung sozialer Räume durch Geheimniskommunikation die Du-jardin (1987) 10–13 benennt.

108 Zur Notwendigkeit der Sichtbarmachung ‚reflexiver Geheimnisse‘ s. Burkert (1972) 279 f.; Sievers (1974); HahnA (1997) 29; Gladigow (1999) 77–80; Füßel (2002) 37.

109 Cassirer (1942a) 27–29; Luhmann in ders./Fuchs (1989) 13; 104–106; HahnA (1997) 24–27; AssmannA/AssmannJ (1999); BaudyG (1999) 137 f.; Gauger (1999); de Jong (2005) 1053; vgl. Burkert (1995) 79 f.; Martin (1995) 113–117; Melzer (2014) 218–220; 223–225.

110 AssmannA/AssmannJ (1997) 16.

111 Simmel (1992/1908) 448: „Erst der Gegensatz gegen die geheimen Gesellschaften macht klar, daß die Ansprüche jener sozusagen in einer Ebene liegend, durcheinandergehen; und wie sie gleichsam einen Konkurrenzkampf um die Kraft und das Interesse des Individuums führen, so stoßen innerhalb des einzelnen dieser Kreise die Individuen hart zusammen, weil ein jedes zugleich von den

einsehbaren (neugierig oder polemisch) als solche extern zu benennen und Spekulationen über die Natur des unsichtbaren Inneren in die Welt zu setzen: Eine externe Richtigstellung durch die Gruppe der Geheimnisträger ist nur um den Preis der Enthüllung möglich.¹¹² Als Ergebnis eines jeden solchen beiderseitigen Grenzkonflikts steht die neuerliche Festsetzung einer Grenze, die die Zuständigkeitsbereiche des autonomen Teilsystems und seiner Umwelt gegeneinander definiert und zueinander ins Verhältnis setzt. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass auch jede neue Definition den gleichen prekären Existenzbedingungen ausgesetzt ist wie schon die ihr vorausgehende alte und dass sie ihrerseits Konfliktpotential- und Klärungsbedarf produziert.¹¹³

Die von Simmel inspirierte Theorie des sozialen Geheimnisses richtet den Blick mithin auf soziale Strukturen, die durch restringierte Kommunikation immer wieder neu erzeugt und stabilisiert werden. Sie erschließt so einen Gegenstand, der dem historischen Zugriff seiner Struktur nach inhaltlich verschlossen ist, für eine sozial- und kulturgeschichtliche Auswertung.¹¹⁴ Der Analyse zugänglich sind dabei indirekt (ggf. latente) Funktionen des Geheimnisses, in unmittelbarer Weise aber vor allem die von der Geheimnispraxis erzielten Effekte.¹¹⁵

Wenn im Zuge der obigen Skizze betont wurde, dass soziale Effekte bei allen Formen restringierter Kommunikation zu erwarten sind, so fallen dennoch nicht alle diese Formen im selben Maße in den Untersuchungsbereich der vorliegenden Studie. Vielmehr soll es hier um jene besondere Form des ‚deklarierten Geheimnisses‘ gehen, bei der die Tatsache, dass es ein Geheimnis – und damit eine das Geheimnis teilende Gruppierung – gibt, nicht verborgen, sondern im Gegenteil geradezu offen erklärt wird. Ziel ist es mithin, die in ihrer Orientierung auf die kommunikative oder rituelle Praxis hin durchaus attraktive, aber auch abstrakte und funktionalistische Theorie des

Interessen anderweitiger Kreise beansprucht wird“; vgl. Nippel (1988) 48–53; Lüsebrink (1997) 117 f.; Gladigow (1999) 77 f.; Sauerland (2001) 188–190.

112 Die Autonomie der Externen im Umgang mit dem exoterisch verbreiteten Geheimnis ist eng verwandt mit den Überlegungen bei HahnHP (2010) zur Autonomisierung der sozialen Sinnzuschreibung an gebauten Raum: In beiden Fällen führt die soziale Positionierung einer Information (Strukturierung durch Kommunikationsgrenzen/durch Gebäude) in der Öffentlichkeit durch einen Sender (*ingroup*/„Baumeister“) dazu, dass diese Information von außen autonom weiterverarbeitet werden kann – und zwar sowohl durch die unmittelbaren Adressaten wie auch durch dritte, nicht direkt adressierte Rezipienten. Der Sender der Botschaft verliert im Augenblick der Äußerung die Kontrolle über ihre Rezeption.

113 Cassirer (1942a) 16–18 spricht diesbezüglich davon, dass soziale Tatsachen in der gesellschaftlichen Praxis niemals Gegenstand des „Kennens“, sondern stets nur solche des „Kennen-Lernens“ seien.

114 So treffend de Jong (2005) 1050 f.

115 Wenn von ‚Funktionen‘ des Geheimnisses (vgl. dazu Dujardin [1987] 10–13) die Rede ist, können damit intentionale ebenso wie ‚latente‘ Funktionen gemeint sein; s. dazu Fuchs in Luhmann/ders. (1989) 181. Davon zu unterscheiden ist der offenere Begriff der ‚Effekte‘: Während ‚Funktionen‘ als regelhafte Wirkungen zu den (typologischen) Eigentümlichkeiten einer abstrakten Praxis gehören, sind als ‚Effekte‘ sämtliche (kontingente) Wirkungen einer konkreten Praxis bezeichnet.

sozialen Geheimnisses mit der historischen Empirie eines antiken sozialen Phänomens zu konfrontieren, in dem das ‚kommunizierte Geheimnis‘ eine ganz besonders offensichtliche Rolle spielt.

Im Bereich des Religiösen kann das Konzept des Geheimnisses als eines unaussprechbaren (oder nur symbolisch, in Andeutungen usw. anzusprechenden) Wissensbestands auch ganz fundamentale Wirkung haben: Insofern sich Religion auf kulturelle Tatsachen (Konzepte des Göttlichen) bezieht, die sich nicht aus der sinnlich wahrnehmbaren Welt objektivieren lassen, bleiben mindestens die Letztbegründungen und tiefsten Wissensbestände eine Sache der im eigentlichsten Sinne persönlich-subjektiven Erfahrung und Vorstellung; als Wissen kommunizieren lassen sich aber eigentlich nur objektivierbare Informationen, jedenfalls muss sich die Sprache selbst an die Erfahrungen der sinnlichen Welt anbinden, wenn sie zu gegenseitigem Verständnis führen will. In anderen Worten muss jedes religiöse System kulturelle Tatsachen enthalten, die mit objektivierbaren Wissensnormen nicht mehr eigentlich kommunizierbar sind – es handelt sich um eigentliche *Glaubens*-Sätze. Die Sprachformen des Geheimnisses können genau hier zur Kollektivierbarkeit dieser Glaubenssätze beitragen, indem sie in der Form des Geheimnisses die Annahme zum Ausdruck bringen, dass das von vielen Einzelnen je persönlich Geglaubte tatsächlich identisch sei – obwohl gerade dies in keiner Weise überprüfbar ist.¹¹⁶ Das ‚Geheimnis des Glaubens‘ besteht so nicht lediglich in erlernbaren und auf Sprachformeln zu bringenden Wissensbeständen, sondern zugleich in den damit verbundenen tieferen Vorstellungen, von denen die um das ‚Geheimnis‘ Wissenden letztlich gerade nicht wissen, wie groß ihre Übereinstimmung wirklich ist.

Das bedeutet freilich nicht, dass das Geheimnis hier lediglich eine Form der Kaschierung von Beliebigkeit darstellen würde. Denn Glaubenssysteme stützen sich auf die in der Bekräftigung der Glaubenseinheit implizierte Vorstellung der Unwissbarkeit der tiefsten Gründe des Religiösen (zum Ausdruck gebracht in der Idee der Unaussprechlichkeit, der Nichtdarstellbarkeit usw.), eine Weltanschauung, die es ihnen erlaubt, gerade anhand des wissbaren Weltimmanenten moralische und normative Regeln zur Geltung zu bringen, in denen sich letztlich *tatsächliche* Übereinstimmung herstellen lässt. Die Darstellbarkeit der weltimmanenten Realität erlaubt echte kulturelle Gemeinschaft; die Dissonanzen und Differenzen, die in der unüberschaubaren Komplexität der Welt in jeder Gemeinschaft verbleiben, liegen nicht selten jenseits des im Alltag Relevanten und lassen sich zudem in der Form des Geheimnisses rationalisieren. In der Bekräftigung der Glaubenseinheit (vor allem, aber nicht nur, in monotheistischen Religionen) lässt sich die Integrität und Identität der Gruppe als kulturelle Tatsache konstruieren. Die religiösen Gruppierungen im Mittelpunkt der folgenden Kapitel bedienen sich dieser kommunikativen Strategie auf besonders ausgeprägte Weise.

¹¹⁶ S. de Jong (2005) 1050; Murphy (2008) 161 f.; vgl. AssmannA/AssmannJ (1998) 7–11.

2.2.2 Epiphanische Initiationskulte – antike Geheimreligion?

Die Kultgruppen im Umfeld der römischen Mater Magna- und Bacchanalien-Religion, die in Abschnitt B auf ihr Kommunikationsverhalten hin untersucht werden sollen, gehören zu jenen religiösen Sozialformen, die in der griechischen Antike als *mysteria* (μυστήρια) bezeichnet wurden. Dieser etymologisch nicht geklärte Begriff lässt sich strenggenommen nicht übersetzen, da er sowohl rituelle (Initiationen) als auch epistemische (religiöses Erfahrungswissen) und soziale Aspekte (Kultgemeinschaften) bezeichnet.¹¹⁷ Es war Martin Luther, der sich in seiner Übersetzung von *mysterion* bei Matthäus für einen Neologismus entschieden und so dem deutschen Wort ‚Geheimnis‘ jene Bedeutung gegeben, die es im Wesentlichen bis heute behalten hat.¹¹⁸

Tatsächlich handelt es sich bei den in der religionshistorischen Forschung der Moderne häufig als Mysterien(kulte, -religionen) bezeichneten Sozialformen um Kultvereine¹¹⁹ und Gruppen, die sich nicht zuletzt über die Kommunikationsform des Geheimnisses konstituieren und gegenüber der zivilischen Religion bzw. den ‚Außenseitern‘ positionieren,¹²⁰ Gruppen also, die ihre soziale Kohärenz und den Sinn ihres Bestehens durch die Konstruktion eines Geheimnisapparats zugleich herstellen und gegenüber der gesellschaftlichen Totalität abschirmen: Nur die Mysten verfügen über die geheimen Wissensbestände, die die richtige religiöse Weltdeutung erlauben,¹²¹ die aber zugleich entweder als unsagbares, praktisch-rituell vermitteltes Erfahrungswissen (*arrhēta*) konzeptua-

117 Burkert (1987a) 7–9; 13 f.; (1995) 82; (2002) 14 f.; Belayche/Massa (2016); Borgeaud (2016).

118 Mt 13:10–17; Gauger (1999) 20 f.; Sauerland (2001) 187 f.

119 Luther (1995) 106. Der Begriff wird in dieser Arbeit nicht nur auf im rechtlichen Sinne definierte Vereine angewendet, sondern auf alle Personenverbände, die formelle oder informelle Strukturen etablieren, die eine regelmäßige interne Kommunikation und eine gewisse Binnendifferenzierung bedingen; vgl. dazu Gordon (2017); zu den Schwierigkeiten einer konsequenten Anwendung der Kategorie ‚Verein‘ im engeren Sinne s. Kloppenborg (1996) 18–20; 23–26; Eckhardt (2018b). Zudem impliziert die Rede von ‚Kult-, oder ‚Religionsverein(igung)‘ keine exklusive Beschränkung der Aktivitäten auf religiöse Aktivitäten, sondern dient hier lediglich der Bezeichnung solcher Vereine, die in ihrer Eigen- oder Fremdbezeichnung primär über die Religion definiert werden; zum Problem der begrifflichen Differenzierung von Vereinstypen s. Martin (1995) 102–106; Beard/North/Price (1998) I/42 f.; Steuernagel (2004) 177; Mol/Versluys (2015) 453. Im Unterschied zur zivilen Religion in Öffentlichkeit und Familie ist die Teilhabe an solcher Religion Folge einer freiwilligen Entscheidung (s. u. S. 91 Anm. 287) der am Kult Beteiligten (Einzelne, Gruppen); vgl. die Definition bei Burkert (1987a) 12 („a form of personal religion, depending on a private decision and aiming at some form of salvation through closeness to the divine“); vgl. 32 (zur Vereinsform).

120 So schon z. B. Cic. nat. deor. 1.119; vgl. allgemein dazu Burkert (1972) 274–283; (1982); (1987a) 7 f.; 45 f. sowie 30–53 (zur Diversität der Sozialformen); (1995) 81 f.; (2002) 14 f.; Sfameni Gasparro (1985) xiv; xx; 6 f.; Borgeaud (2007) 205; (2013) 131–137; Bowden (2010) 34 f.; Henrichs (2010) 87–89. Dass der Geheimnisapparat der Mysterien nicht nur zur außerzivilen Positionierung dienen kann, sondern auch die Verortung innerhalb desselben ermöglicht, zeigt insbesondere der Blick auf die eng mit dem Poliskult verwobenen Mysterien der griechischen Welt, v. a. Athens; vgl. dazu Burkert (1998a).

121 Burkert (1995) 83 f.; Gladigow (1995) 34 f.; Ando (2008) 103–107; Labadie (2015) 304–308; Athanassiadi/Macris (2013) 59–61. Vgl. auch Schuddeboom (2009) v. a. 39–101 zur Terminologie von τελετή und der regelmäßigen Verbindung von Initiations- und Geheimnismotiv.

lisiert sind oder mit Sprechverboten belegt werden (*aporrhēta*).¹²² Und dennoch handelt es sich nicht um ‚Geheimreligionen‘ in dem Sinne, dass die Angehörigen dieser Gruppierungen nicht als solche erkannt werden wollten, oder dass gar die Existenz der Gruppe insgesamt verborgen bliebe (oder bleiben sollte). Im Gegenteil: Angehörige sogenannter ‚Mysterienkulte‘ begreifen den Umstand, dass sie am religiösen Geheimnis teilhaben, als etwas, das nach außen hin offen und durchaus mit stolz präsentiert wird.¹²³ Zudem erfordert der Erhalt der Gruppe, dass das Geheimnis regelmäßig an neu aufzunehmende Personen weitergegeben wird, die durch die Teilnahme an der persönlichen Weihe (Initiation) das nötige Erfahrungswissen erwerben. Der Zugang der Mysten zum ‚Geheimnisbereich‘ ist mithin prestigeträchtige Folge eines Ereignisses, das die Geheimniswahrung (freilich in kontrollierter Weise) aufbricht, um Außenstehende zu Teilhabern zu machen: Die Initiation wirkt zugleich öffnend (indem sie den Kreis der Wissenden erweitert) und schließend (indem sie die Neuaufgenommenen als ‚Wissende‘ von den Außenstehenden distinguert).¹²⁴ Auch die rituellen Praktiken, deren ‚unaussprechlicher‘ tieferer Sinn nur Eingeweihten zugänglich sein soll, sind nicht per se verborgen. Manches (wie etwa Prozessionen) findet gar inmitten der gesellschaftlichen Öffentlichkeit statt.¹²⁵ Nichts zeigt dies deutlicher als der Umstand, dass jener Kult, der in der Antike mehr als jeder andere mit dem Begriff der *mysteria* in Verbindung gebracht wurde, nämlich die Mysterien von Demeter und Kore/Persephone in Eleusis (Attika), zwar nach außen hin durch strenge Geheimhaltung ‚geschützt‘ war – Verstöße gegen das Redeverbot war der athenische Staat mit der Todesstrafe zu sanktionieren bereit –,¹²⁶ dass aber jedenfalls in spätklassischer Zeit weiteste Teile der attischen Gesellschaft, zumal besonders die Bürger, in den ‚Geheimkult‘ eingeweiht waren. Von ‚Heimlichkeit‘ kann im Falle der eleusinischen Mysterien mithin überhaupt keine Rede sein.¹²⁷ Die Mysten verhalten sich in

122 Burkert (1987a) 69 f.; (1998a) 376 f.; vgl. Brisson (1987) 96 f. Zur rituellen Praxisbezogenheit religiöser Erfahrung in der Antike s. Scheid (2005a); Mol/Versluys (2015) 455–460; speziell in Mysterienkulten Ustinova (2013).

123 So betont Apuleius von Madauros durchaus mit Stolz, dass er sich wiederholt öffentlich seiner Initiation in gleich mehrere Mysterienkulte gerühmt habe – nicht nur, dass er Mysterie ist, ist Quelle des Stolzes, sondern dass alle darum wissen (Apul. apol. 55). Vgl. etwa die (vor allem in der hohen und späten Kaiserzeit belegte) Option, den Mystenstatus zum Element des eigenen epigraphischen Leistungskatalogs zu machen, so z. B. CIL 6.504 (= 6.30779); 6.511 (= 6.3005); 6.31940; 6.32433; 6.32458; AE 1953.238. Burkert (1987a) 42 bezeichnet den kaiserzeitlichen Mithraskult als eine Ausnahme, die als einzige Ähnlichkeiten zu eigentlichen Geheimorganisationen aufweise.

124 Burkert (1972) 274 f. 280–282; (1995) 81 f.; vgl. Bowden (2010) 14–18.

125 Die Öffentlichkeit zahlreicher religiöser Handlungen im Umfeld der sogenannten Mysterienkulte betont zurecht Burkert (1987a) 14; 44 f.; (1995) 86; Steuernagel (2004) 94–96; 109 stellt fest, dass die architektonische Anlage von Vereinssitzen (gerade auch solcher Mysterienkulte) gezielte Einblicke von außen in bestimmte, aber nicht alle, Innenbereiche des Kultgeschehens erlaubt.

126 Hom. hymn. Dem. 478 f.; Soph. Oed. Col. 1049–1052; Thuc. 6.60 f.; And. or. 1; Krater. FGrHist 342 F16 (= schol. Aristoph. av. 1073); vgl. Burkert (1972) 278 f.; (1995) 94; Brisson (1987) 96 f.; Bremmer (1995) 70–78; vgl. (2014) 4 f.; Graf (2000); Todd (2004).

127 Burkert (1972) 274–279; (1995) 85 f.; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 31–38; L’Homme-Wéry (2005); vgl. de Jong (2005) 1052 f.; Beidelman (2008) 147 f.

ihrer Außendarstellung letztlich nur graduell anders als andere Zeitgenossen, die sich religiös engagieren, indem sie ihre religiösen Codes besonders streng nur situationsbezogen, während bestimmter religiöser Feiern, benennen. Außerhalb der Festgemeinschaft weisen sie bezüglich der im Kult vertretenen ‚alternativen‘ (religiösen) Weltdeutung auf das dort geltende Redeverbot hin oder deuten diese allenfalls schemenhaft an.¹²⁸

Gerade dieser letzte Umstand wird gerne übersehen, wenn man ‚Mysterienreligionen‘ mit dem Geheimnis in Verbindung bringt: ‚Mysterienreligionen‘ bedienen sich zur Sakralisierung ihres Handlungsbereichs durchaus (unter anderem) des ‚sozialen Geheimnisses‘. Das aber haben sie mit zahlreichen anderen Kulturen der antiken Welt gemein, die man üblicherweise nicht als Mysterien bezeichnet.¹²⁹ In der römischen Religion ist etwa an den Kult der Vesta zu denken, einen der wichtigsten und zentralsten Kulte der zivilisierten Religion, den griechische Autoren gerade wegen seiner Geheimnispraxis mit den ‚Mysterien‘ verglichen haben.¹³⁰ So schließt etwa der augusteische Rhetoriklehrer und Geschichtsschreiber Dionysios von Halikarnassos seine Spekulationen über die ‚Heiligen Objekte‘, die Aeneas auf der Flucht aus Ilion mit sich genommen habe, mit der Vermutung, dass ein Teil davon im Tempel der Vesta auf dem Forum Romanum im durch Vorhänge abgeschirmten Tempel-‚Innersten‘ (*penus*)¹³¹ aufbewahrt werde:

Τὰ μὲν οὖν εἰς Ἰταλίαν ὑπ’ Αἰνείου κομισθέντα ἱερὰ τοῖς εἰρημένοισι ἀνδρασι πειθόμενος γράφω τῶν τε μεγάλων θεῶν εἰκόνας εἶναι, οὓς Σαμοθράκες Ἑλλήνων μάλιστα ὀργιάζουσι, καὶ τὸ μυθεύμενον Παλλάδιον, ὃ φασι τὰς ἱεράς φυλάττειν παρθένους ἐν νάῳ κείμενον Ἑστίας, ἐνθα καὶ τὸ ἀθάνατον διασώζεται πῦρ· ὑπὲρ ὧν ἐν ὑστέρω λεχθήσεται λόγῳ. εἴη δ’ ἂν καὶ παρὰ ταῦτα τοῖς βεβήλοις ἡμῖν ἀδηλα ἔτερα. καὶ περὶ μὲν τῶν Τρωικῶν ἱερῶν τοσαῦτα εἰρήσθω.¹³²

Die von Aeneas nach Italien mitgebrachten Heiligtümer sind also, so schreibe ich überzeugt von den oben genannten Autoren [sc. Domitius Kallistratos, Satyros, Arktinos], Statuen der ‚großen Götter‘, die die Samothraker unter den Hellenen am intensivsten in ihren Riten verehren, sowie das sagenhafte Palladion, von dem man sagt, die heiligen Jungfrauen bewachten es, da es im Tempel der Vesta hinterlegt sei; und darin werde auch das unsterbliche Feuer bewahrt – worüber aber in einem späteren Buch zu reden sein wird. Wie dem auch sei, was sonst über das Gesagte hinausgeht, ist uns Nichteingeweihten ohnehin undurchsichtig. Und so soll über die Troischen Heiligtümer nur eben so viel gesagt sein.

128 Vgl. Bowden (2009) 79.

129 Bremmer (1995) 61–63; Murphy (2008) 161; vgl. Burkert (1987a) 40 f. zur Unterscheidung der ägyptischen und der hellenistischen Geheimnispraxis in der Isisreligion nach dem Maßstab der (nur in den hellenistischen Mysterien gegebenen) *Offenheit* für die Initiation nichtprofessioneller Kultanhänger.

130 S. allgemein Bätz (2012) 39–46.

131 Fest. p. 296 (Lindsay); vgl. Dion. Hal. ant. 1.67.1 (ἄβατον); Ov. fast. 2.69; Verg. Aen. 2.293–297; Cancik-Lindemaier (1997) 164–166; DiLuzio (2016) 192–195.

132 Dion. Hal. ant. 1.69.4; vgl. Ov. fast. 1.527 f.

In der abschließenden Bemerkung greift Dionysios ausdrücklich seine vorangegangene Kritik an Timaios von Tauromenion wieder auf, der die troischen *sacra* auf Grundlage einer Beschreibung von Eingeweihten aus Lanuvium näher darzustellen versucht habe. Wenn allgemein bekannt sei, dass es sich um sakrale Geheimnisse handele, dann verbiete es sich, diese gegenüber Außenstehenden offenzulegen, auch wenn man sie kannte.¹³³ Dionysios' eigene Vermutungen werden konsequenterweise ausschließlich auf Grundlage von Darstellungen der Penaten und des Palladions entwickelt, die im öffentlichen Raum der Stadt zu sehen oder in publizierten literarischen Zeugnissen zu finden seien.¹³⁴ Dionysios attestiert auf Grundlage dieser Quellen den heiligen Objekten, die (zum Teil) im Vestatempel verborgen seien, dass sie dem Kontext der samothrakischen *mysteria* entstammten und nicht zuletzt deshalb nur den Eingeweihten – den Vestalinnen – zugänglich seien;¹³⁵ er verbindet also einerseits das religiöse Geheimnis in besonderem Maße mit dem Begriff der *mysteria*, beschränkt diesen Begriff jedoch gerade nicht auf jene Kulte, die die neuzeitliche Forschung traditionell damit bezeichnet hat.

Dass man die Vestalinnen nicht als Mysterienkult bezeichnet, hat insofern nichts mit der Geheimnispraxis zu tun – der Tempel der Vesta (*aedes Vestae*) beherbergte eine Gottheit die als nicht darstellbar galt und daher kein Standbild (jedenfalls kein ikonisches) besaß;¹³⁶ er war genauso wie bestimmte Bereiche des ‚Vereinshauses‘ der Vestalinnen (*atrium Vestae*) ein nach außen abgeschirmter Raum, zu dem Außenstehende nur zu besonderen kultischen Anlässen und in besonderer kultischer Funktion Zugang hatten.¹³⁷ Das Beispiel – man könnte weitere aus der zivischen Religion Roms danebenstellen –¹³⁸ kann vielmehr als Beleg dafür gelten, dass Geheimnispraktiken zu den regelmäßigen Sakralisierungsstrategien der Antike gehörten.

133 Dion. Hal. Ant. 1.67.4; vgl. die ausführliche Wiederholung derselben Argumentation in Dion Hal. ant. 2.64.5; 2.65.2–66.6; sowie zum mystischen Geheimnis in comp. verb. 25; Schuddeboom (2009) 51; zum Schweigen im samothrakischen Kult s. Musti (2001) 133 f.

134 Dion. Hal. Ant. 1.68.1–69.3; (Statuen im ‚Penatentempel‘ auf der Velia; mythhistorische Erzählungen in Dichtung und Historiographie); zur Gleichung Kabiren – Dioskuren – Penaten s. Musti (2001) 148 f.

135 Cancik-Lindemaier (1997) 168–170 (allerdings mit problematischen Spekulationen zu einer ‚arkadischen‘ Frühbesiedlung des Palatin als Wurzel der Erzählung); zu den samothrakischen Mysterien s. den Überblick bei Bowden (2010) 49–67.

136 Ov. Fast. 6.249–348; Cancik-Lindemaier (1997) 166–168.

137 Bätz (2012) 42–44; DiLuzio (2016) 192–195; 206 f.; Rüpkke (2016a) 109; 127. Das *atrium Vestae* konnte nicht zuletzt aufgrund dieser Abschirmung nach außen als Ort für die Hinterlegung prekärer Dokumente (Suet. Iul. 83.1; App. civ. 5.73; Cass. Dio 48.37.1) oder, wie im Falle des von Octavian/Augustus ‚aufgefundenen‘ Testaments seines Erzrivalen M. Antonius (Plut. Ant. 58.3; Bätz [ebd.] 157 f.; DiLuzio [ebd.] 236 f.) zur ‚Erfindung‘ solcher Dokumente dienen.

138 Markant ist etwa Ciceros Begründung für die Begrenzung der Zahl der Priesterstellen in Rom, die eine andere Qualität priesterlicher Geheimnispraxis anspricht: Priester des Zivilkults kämen in ihrer Tätigkeit mit staatlichen Aktivitäten in Kontakt, die nicht jenseits der Priesterkollegien publik gemacht werden dürften (Cic. leg. 2.30). Vielleicht hängt dies mit den Aufgaben der (unter den relevanten Kollegien aufgeführten) *Xuiri* (bzw. *XVuiiri*) *sacris faciundis* zusammen, die nicht

Die Gründe dafür, dass man als ‚Mysterien‘ bis heute – trotz der bahnbrechenden systematisierenden Analysen Walter Burkerts – meist eine bestimmte Gruppe von Kulte(n) (und nicht bestimmte Aspekte von Kulte(n)) bezeichnet,¹³⁹ sind vielmehr forschungsgeschichtlicher Natur und haben nicht zuletzt mit religionshistorischen Kategorien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu tun, die in jüngerer Zeit aus guten Gründen abgelehnt oder doch wenigstens deutlich modifiziert worden sind.¹⁴⁰ Namentlich folgt die Rede von den ‚Mysterienreligionen‘ üblicherweise einem vor allem von Richard Reitzenstein und Franz Cumont geprägten, ähnlich aber auch in der älteren Kirchengeschichte vertretenen Paradigma, das den Aufstieg des Christentums in der Hohen Kaiserzeit mit der Attraktivität einer breiten Strömung verschiedenster, angeblich kirchenähnlich organisierter, esoterischer Offenbarungs- und Erlösungsreligionen erklärte, die sich auf Grundlage eines ursprünglich ‚indogermanischen‘ Gnostizismus in der hellenistischen *oikumenē* des östlichen Mittelmeerraums, Vorder- und Mittelasiens formiert¹⁴¹ und schließlich im römischen Reich ihren Siegeszug angetreten habe.¹⁴² Weitgehend deckungsgleich mit diesem Verständnis von ‚Mysterienreligion‘ ist folglich die stärker auf die angenommene Herkunft dieses Religionstypus rekurrierende Bezeichnung ‚orientalische Religionen‘ (Cumont). Die ‚orientalische‘ Soteriologie habe ein emotionales religiöses Bedürfnis angesprochen, das die griechisch-römischen Kulte nicht hätten befriedigen können. Mit dieser These ging

zuletzt für die Auslegung und Kontrolle mündlicher Prophetien zuständig waren und deren schriftliche Sammlung (die sog. *Sibyllinischen Bücher*) unter strengem Verschluss hielten, aber zur Grundlage ihrer öffentlichen Maßnahmen machten; s. Wiseman (2008) 46–48; Rüpke (2016a) 161–163. Vgl. allgemeiner Rüpke (1996); (2018b) 85 f. der hervorhebt, dass der größte Teil priesterlicher Tätigkeit – jedenfalls in der Kaiserzeit – gerade nicht öffentlich stattfand.

139 Burkert (1987a); vgl. forschungsgeschichtlich Henrichs (2010) 90 f.; Krummen (2010) 174–177.

140 Einen Überblick über die Entwicklung und die Schwierigkeiten der älteren Klassifizierung bietet Sfameni Gasparro (1985) xiii–xxiii und (2006a), die ihrerseits (2006b) eine Unterscheidung verschiedener Kategorien von Kulte(n) als ‚Mysterienkulte‘ (Eleusis, Samothrake), ‚mystische Kulte‘ (Mater Magna, Isis u. a.) und ‚mysteriosophische Kulte‘ (bakchisch-orphische, gnostische Traditionen etc.) vorschlug; vgl. dazu Gordon (2012) 195.

141 Zum Zusammenhang mit Droysens Hellenismuskonzept s. Payen (2006) v. a. 173–179.

142 S. besonders Reitzenstein (1907); (1910/³1927); Cumont (1908/1910); Harnack (1902); Loisy (1919); Meyer (1921–1923); s. dazu kritisch n. v. a. Colpe (1961); (1981); MacMullen (1981) 116; Burkert (1987a) 66–88; Jantsch (1990) 82–222; Price (2011) 257–262; zum geistigen und politischen Klima im Umfeld der Entstehung und Rezeption der Thesen s. Marchand (2004) 346–353; Aufahrt (2006); Bendlin (2006) 227 f.; 247–254; Bonnet (2006); Gordon (2013a); (2014); Scheerlink (2014) 23–55; 219–274; Scheerlink/Praet/Rey (2016); Musial/Gillmeister (2017); Fortführung des Paradigmas z. B. bei Vermaseren (1981); Bianchi/Vermaseren (1982); Turcan (1989); Sanzi (2003); Dihle (2004) sowie allgemein in der vielbändigen Reihe *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*; differenzierende jüngere Studien zum kulturellen Austausch zwischen griechisch-römischer und ‚orientalischer‘ Religion etwa in Motte/Bonnet (1997); Ribichini/Rocchi/Xella (2001); Blänsdorf (2005); Alvar (2008); v. a. Versluys (2013b); Mol (2015). Zur Kritik des Paradigmas der ‚orientalischen Kulte‘ s. Burkert (1987a) 1–11; Bonnet (2009a); Bonnet/Lannoy (2017); Rüpke (2013b) 271–274; sowie allgemein die Beiträge in Bendlin/Bonnet (2006); Bonnet/Rüpke/Scarpì (2006); Bonnet/Pirenne-Delforge (2009b).

mithin eine Kontrastierung der ‚orientalischen‘ und der ‚griechisch-römischen‘ Welt als Dichotomie von Irrationalität und Rationalität einher, die in ihrem Kern antiken und neuzeitlichen Stereotypen von einem dekadenten und als ‚unmännlich-passiv‘ konzeptualisierten Bild des vorder- und mittelasiatischen Ostens folgte, je nach kulturphilosophischem und theologischem Standpunkt verschieden (zumeist ablehnend) bewertet werden konnte und nicht zuletzt sowohl in allgemeinem Sinne antiorientalistisch als auch im besonderen antisemitisch instrumentalisierbar war.¹⁴³

In der Unterscheidung von Rationalität und Irrationalität steht die These von den ‚orientalischen Religionen‘ dem bis heute in der antiken Religionsgeschichte einflussreichen Paradigma Georg Wissowas nahe,¹⁴⁴ der ebenfalls eine ‚orientalische‘ Beeinflussung der römischen Religion annahm, dessen wesentliches Interesse aber nicht in der Erklärung kaiserzeitlicher Entwicklungen, sondern in einer ‚Archäologie‘ einer altrömischen Urreligion lag, von der er annahm, dass sie über die antiquarische römische Literatur und den republikanischen Festkalender erschließbar sei.¹⁴⁵ Wissowa differenzierte zwischen dieser altrömischen Religion (die er mit den Augen des wilhelminischen Zeitalters als Ausdruck des eigentlichen römischen ‚Volkscharakters‘ und mithin als authentische Form der Religiosität begriff) und zwei verschiedenen fremden Einflüssen, die die römische Welt ihrer eigenen Urreligion entfremdet hätten. Neben der Zerstörung echter religiöser Empfindung durch den Einfluss eines philosophisch geprägten griechischen Rationalismus in republikanischer Zeit (im Zuge derer die altrömischen Götter durch den olympischen Kanon ersetzt worden seien und die Religion sich zu rein praxisbezogenem ‚Kult‘ und das Nachdenken darüber zu einem nüchternen Rationalismus entwickelt habe) habe auch die emotionale – aber eben ganz ‚unrömische‘ – orientalische Religion seit der Einführung des Mater Magna-Kultes Einzug in Rom gehalten,¹⁴⁶ wo sie sich vor allem in der Kaiserzeit endgültig gegen die Staatsreligion durchgesetzt hätte. An die Stelle der ‚echten‘ römischen Religiosität mythischer Vorzeiten tritt in dieser Sicht in der Kaiserzeit eine fremde Irrationalität.¹⁴⁷

Die wertenden Grundpositionen der ‚orientalischen‘ und der ‚altrömischen‘ religionsgeschichtlichen Paradigmata werden heute zurecht mehrheitlich nicht mehr vertreten. Dennoch haben beide Schulen die spätere Forschung bis heute nachhaltig

143 S. dazu v. a. Marchand (2004) bes. 346–353; Auffahrt (2006); Bendlin (2006) 253 f.

144 Zu den wissenschaftshistorischen Zusammenhängen s. Bonnet (2007).

145 Wissowa (1902). In diesem Sinne später v. a. Altheim (1959); Latte (1967); vgl. auch Simmel (1991/1908) 837; Schilling (1977) 342–345. Kritisch zu diesem Paradigma n. v. a. Burkert (1987a) 2 f.; Beard/North/Price (1998) I/10–14; Scheid (1995) 15–17; Feeney (1998) 18 f.; 115–136; Bendlin (2000) 115–125; (2006) 243–246; Price (2011) 256 f. Zur Distanz zwischen der Bandbreite religiöser Handlungen und ihrer systematisierenden und rationalisierenden Beschreibung in den Überresten der antiquarischen Literatur s. Feeney (1998) 77–79; Wiseman (2008) 10–15; Sehlmeier (2009) 57; 63–69; Rüpke (2009); (2014) 148–155; Woolf (2016).

146 Wissowa (1902) 54–65.

147 Wissowa (1902) 58; 78–89; 281–317; s. dazu Bendlin (2006) 232–238; 242 f.; allgemeiner: Champion (2017) 3 f.

beeinflusst. Wissowas quasi-antiquarischer Blick auf die römische Religion wirkt weiterhin in der gelegentlich vertretenen Deutung der römischen Kultur (späterer Zeit) als ‚mythenloser Gesellschaft‘¹⁴⁸ nach, ebenso in der, noch erheblich einflussreicheren – freilich in vielem längst von Wissowas Dekadenmodell gelöst –¹⁴⁹ Einschätzung, dass sich die römische Religion als Gruppenreligion vor allem (wenn nicht gar ausschließlich) als kollektive rituelle, mithin praktische Konformitätserfahrung, weniger aber als persönliche oder kollektive Glaubenssache realisiere – mithin spielten Mythen und rationalisierende Philosopheme in der römischen Religion ihrer Struktur nach keine eigentliche Rolle. John Scheid spricht diesbezüglich davon, anstelle der Orthodoxie kenne die römische Religion vor allem eine ‚Orthopraxie‘.¹⁵⁰ Diese Perspektive, die in ihrer Betonung des religiösen Kollektivs (nicht ausschließlich, aber vor allem) die zivische römische Religion, ergänzt durch die *familia* in ihrer zivilischen Qualität,¹⁵¹ als wesentliches religiöses Handlungsfeld betrachtet, ist in den vergangenen 15 Jahren durch das maßgeblich von Jörg Rüpke vorangetriebene Projekt der Erforschung ‚gelebter Religion‘ ergänzt worden, die das alltägliche religiöse Handeln des Einzelnen im jeweils relevanten sozialen Kontext sowie die damit verbundenen kulturellen Motive in den Blick zu nehmen unternimmt.¹⁵² Auf Grundlage dieses Ansatzes lässt sich feststellen, dass die wesentlichen Grundannahmen zum Primat des Kollektivs in der römischen Religion keineswegs falsch sind, dass sie aber vor allem auf das religiöse Handeln, das im Rahmen einer (formellen oder informellen) Körperschaft erfolgt, zutreffen. Wichtig ist außerdem die von John Scheid formulierte Erkenntnis, dass ungeachtet etwaiger symbolischer Bedeutungen von Ritualen dem sozialen Kulthandeln einerseits auch ganz konkrete, praktisch erfahrbare Funktionen zukamen, deren Sinn (vor allem: Stabilisierung des Verhältnisses zwischen Menschen und Göttern) sich den Beteiligten womöglich viel unmittelbarer erschloss als jene

148 Grimal (1975); Dupont (1985) 149 f.; vgl. Wissowa (1902) 9; vgl. die Beiträge in Graf (1993b); dagegen Jocelyn (1966); Wiseman (1998) 17–24; Feeney (1998) 45–75.

149 S. dazu Scheid (2015) 7–9.

150 Z. B. Scheid (1985) 7–57; v. a. 24 f.; (1995) 18 f.; (2003a); (2003b); (2005a) v. a. 274–285; (2006) v. a. 15–19; (2007); (2015); Linder/Scheid (1993); Durand/Scheid (1994); North (1989); (2000) 10 f.; 83–85; Linke (2013) 69–72; zur Kritik s. Feeney (1998) 137–143; Rüpke (2003) 11–14; (2016) 76–84; Ando (2009); Champion (2017) IXf.; 3–5; vgl. zur *polis religion* (Sourvinou-Inwood [1990]) die analoge Kritik z. B. bei Kindt (2012); einen Überblick gibt Harrison (2015).

151 S. dazu u. Kap. 3.1. Rüpke (2016a) 131, beschreibt die politische Religion sogar als staatliche Inanspruchnahme des religiösen Handelns der einzelnen Bürger, stellt mithin auch hier den einzelnen Akteur – als Bürger – in den Mittelpunkt; vgl. MacRae (2016) 14 f.

152 Raja/Rüpke (2015a); Rüpke (2015a); (2016a) 262–269; (2016b); (2019) 29–41; vgl. Linke (2000) 286–293; Bendlin (2001); Ando (2009) 178–181. Im Mittelpunkt solcher Forschungen stehen daher neben förmlichen rituellen Feiern auch die – für moderne Sehgewohnheiten – nichtreligiösen Begleitakte, etwa die ‚Einbettung‘ der religiösen Aspekte von Banketten römischer Priesterkollegien in ein weites Spektrum zugleich sich vollziehender politischer, wirtschaftlicher, familiärer Kommunikation. Zudem eröffnet dieser Ansatz einen Zugang zu religiösem Handeln des Einzelnen, das sich nicht mit dem Phänomen der Gruppenreligion erklären lässt (etwa Bindungszauber).

aitia, die die antiquarische Literatur damit verband; andererseits war für die praktische Durchführung des Rituals und für seine Wahrnehmung als korrekt oder erfolgreich keineswegs vollkommene Einigkeit über mögliche mythologische oder spekulative Interpretation erforderlich.¹⁵³ Für die Betrachtung antiker Religion bleiben die betreffenden Forschungspositionen und zahlreiche ihrer Thesen daher zentral. Eine Beschränkung auf das zivische rituelle Handeln bildet indes nicht das gesamte Spektrum religiösen Handelns in der Antike ab¹⁵⁴ und marginalisiert insbesondere die – im politischen Raum *de facto* wenig relevante, aber jenseits des politischen Raums, etwa im Umfeld der antiken Mysterien, nicht von der Hand zu weisende – persönliche religiöse Vorstellungswelt sowie überhaupt die Rolle des Einzelnen in der Religion.¹⁵⁵

Bezüglich der ‚Mysterien‘ ist die Feststellung wichtig, dass in hellenistischer und römischer Zeit die intensivere Verflechtung zwischen der griechischen Welt und nichtgriechischen Regionen bis nach Mittelasien auch der Verbreitung bestimmter anfänglich regionaler Kulte (etwa der Levanterregion oder Ägyptens) über weite Räume Vorschub geleistet hat. Längst wurde indes erkannt, dass dabei keine antipagane Erlösungsbewegung in verschiedenen synkretistischen Ausprägungsformen entstand, sondern dass sich die betreffenden Kulte vor Ort zumeist unter den lokalen Bedingungen des kultischen Lebens integrierten. Die Annahme, dass etwa der Kult der anatolischen Göttin Kybele mit praktisch sämtlichen belegbaren Kulturen von Muttergottheiten der hellenistischen Welt zu einer überall identischen Religion verschmolzen wäre, wird heute kaum noch vertreten.¹⁵⁶ Hellenistische oder kaiserzeitliche Mysterien werden mithin als Phänomene ihres jeweiligen griechisch-römischen Umfeldes betrachtet; gerade die mystische Geheimhaltung und Initiationspraxis erscheint in dieser Sicht eher als in der griechischen Welt verbreitetes denn als tatsächlich aus östlichen Kulturen importiertes Phänomen. Den ‚Erlösungsaspekt‘ solcher Religion hat etwa Walter Burkert als Hoffnung auf diesseitiges Heil als Frucht der persönlichen Initiation gedeutet und so anderen religiösen Praktiken (‚Votivpraxis‘) zur Seite gestellt. Gerade

153 Scheid (2007) 41–46; 52–54. Zur grundlegenden Aktualisierung des Konzepts der ‚zivischen Religion‘ s. ders. (2015).

154 Vgl. Ando (2009); Eidinow (2015) 53–55.

155 Vgl. etwa Linke (2013) 70 der mit Scheid (1985) betont, die in der römischen Religion habe es „fast keine inhaltlichen Glaubensvorstellungen und keine Verpflichtung, alte weltanschauliche Überzeugungen aufzugeben oder ihnen sogar feierlich abzuschwören gegeben.“ Richtig ist dies nur dann, wenn ‚römische Religion‘ das pragmatische Normensystem und die öffentliche Praxis der zivilen Religion bezeichnet; vgl. Bendlin (2001). Auch auf die Mysterienkulte wurde dieses Paradigma angewandt, so etwa Nilsson (1957) 74; Merkelbach (1988) 15–17; 121 f. (der Mysterienvereine für nicht stärker religiös als moderne Kegelclubs hielt); dagegen neuerdings zu Glaubenssätzen und *bridge-burning* in paganen Mysterien (auch vor der Kaiserzeit): Bilde (2014); Bøgh (2014b); MartinL (2014).

156 So noch etwa die Gleichsetzungen in Vermaseren 1987 (CCCA I). Dagegen v. a. Roller (1999); Bremmer (2020); vgl. Borgeaud (2001) 117; Bowden (2010) 84 f.; Vikela (2020); zu Ähnlichkeiten und Entwicklungen Henrichs (1976) der von einer ‚Anfreundung‘ und „Kultussymbiose“ (283) der verschiedenen lokalen Kulte spricht.

die Initiationspraxis komme bei tatsächlich aus östlichen Regionen ‚eingewanderten‘ Kulturen allenfalls als hellenisierendes Element vor. Dort, wo sich ursprünglich außer-griechische Kulte in hellenistischem Kontext als Mysterienkult präsentieren, haben sie mithin eine Transformation unter hellenischem Einfluss durchlaufen, deren Resultat sinnvollerweise weder als genuin hellenisch noch als orientalisches zu bezeichnen wäre.¹⁵⁷ Für die römische Welt hat in ganz ähnlicher Weise neben anderen vor allem Eric Orlin die Auffassung vertreten, dass die bereits hellenistisch transformierten Kulte in Rom ihrerseits als ‚fremd‘ markiert wurden und dass dies zugleich mit einer erst in Rom sekundär vorgenommenen Exotisierung einherging.¹⁵⁸ Weithin akzeptiert ist diese Position insbesondere bezüglich der ‚ägyptisierenden‘ Isisreligion der römischen Kaiserzeit: Diese hatte im näheren griechischen Umfeld Roms zunächst keine besonders große Rolle gespielt und gelangte, vor allem auf dem Wege römischer und italischer Kontakte nach Delos, nicht vor dem späten 2. Jahrhundert v. Chr. in einer bereits ganz ‚hellenisierten‘ Form nach Rom. Dort erst wurde sie ab der augusteischen und vor allem ab flavischer Zeit mit aus Ägypten importierten materiellen und rituellen *Aegyptiaca* gewissermaßen re-exotisiert. Das Ägyptische im römischen Isiskult der Kaiserzeit ist mithin Ausdruck der römischen Ägyptenphantasie, nicht ägyptische Ursprünglichkeit dieses Kults.¹⁵⁹

Wenn also in den folgenden Kapiteln von ‚Mysterien‘ oder von ‚fremden‘ Kulturen die Rede ist (die Bezeichnung ‚orientalisch‘ wird vermieden), so sind damit bestimmte Religionstypen in ihrer römischen und/oder italischen Ausprägungsform angesprochen – es werden keine impliziten Aussagen über kulturhistorische Entwicklungen (jenseits der explizit thematisierten) damit verbunden. Was aber sind dann ‚Mysterien‘ oder ‚fremde Kulte‘ in diesem Sinne? Als ‚fremd‘ wird im Folgenden solche Religion bezeichnet, die innerhalb des römischen Diskurses als ‚fremder Kult‘ (*peregrina sacra*) markiert wurde.¹⁶⁰ Dies ist nicht zu verwechseln mit der Annahme, dass alle so bezeichneten Kulte tatsächlich zu einem historisch beschreibbaren Zeitpunkt nach Italien oder Rom ‚eingewandert‘ seien. Im Gegenteil: Die Archäologie des archaischen und frühklassischen Rom zeigt deutlich, dass Religionsformen, die später als wesentliche Eigenschaft ‚fremder Kulte‘ galten, in Rom seit frühester Zeit verbreitet waren.¹⁶¹

Nicht alle in Rom als ‚fremd‘ kategorisierten Religionsformen können indes als ‚Mysterien‘ bezeichnet werden. Als solche verstehe ich Kultgemeinschaften (sowie

157 Burkert (1985); (1987a) 15; 86–88; Beard/North/Price (1998) I/245–312; Mari (2001) 159; Price (2003); Bonnet (2006) 204; Vikela (2020); eine vermittelnde Position sucht Alvar (2008) einzunehmen („graeco-oriental“).

158 Orlin (2010); vgl. die prägnante Inversion des Orientalismus-Paradigmas („Orientalising Roman Gods“) bei Versluys (2013b). Vgl. Borgeaud (2001) 121–124 zur Mater Magna.

159 Egelhaaf-Gaiser (2000) 109–115; Mania (2008) 112–114; Pfeiffer (2009) 65; Davies (2011); Price (2011) 266 f.; Auffahrt (2013) 26–30; Mol (2015).

160 *Locus classicus* ist Fest. 268 Lindsay; vgl. van Doren (1954) 488.

161 S. u. Kap. 3.3.

ihre religiösen Codes und Erfahrungswelten), die bestimmte emotional-affektive Qualitäten ihrer Praxis (nicht exklusiv vertreten, sondern) besonders deutlich nach außen hervorheben und die eine vor allem im gemeinschaftlichen Ritus realisierte spirituelle Erfahrung als Element des Religiösen betonen: Durch Initiation erlangen die ‚Mysten‘ eine besondere persönliche Nähe zur Gottheit, die sich nicht in Worte fassen, sondern in der Teilnahme am Ritus erfahren lässt und die zugleich mit einer Neudefinition der Person und ihrer Weltsicht einhergeht.¹⁶² In der Regel bedienen sich solche Kulte (neben intern vermittelten mythischen Narrationen, Symbolen und Bildern) einer ausgeprägten Geheimnispraxis, um diese rituellen Erfahrungen nach außen und innen zu sakralisieren. Ein verbreitetes Motiv, das man als die eigentlichste mystische Darstellung dieser Erfahrung bezeichnen könnte, ist jenes der epiphanischen Begegnung mit der Gottheit, die sich im Ritus vollziehe. Das religiöse Konzept der Epiphanie¹⁶³ beinhaltet dabei üblicherweise die dualistische Vorstellung, dass die Gottheit nur denjenigen begegne, die sich von den Befleckungen des profanen Lebens so weitgehend wie möglich befreien; aus der Masse der Menschen heraus müssen sich die Betroffenen erst als Kandidaten der mystischen Erfahrung qualifizieren. Eben dies erfolgt in Form religiöser Unterweisung und Praxis, die die Kandidaten nach und nach – bisweilen in gestuften Initiationsprozessen –¹⁶⁴ als Teil der religiösen Gemeinschaft markieren. Den Übergang in diese Gemeinschaft oder in bestimmte Stufen ihrer Binnenstrukturierung markieren in der Regel Rituale, die sich nach dem Muster van Genneps als ‚Übergangsrituale‘ (*rite de passage*) bezeichnen lassen, im Zuge derer die Kandidatin oder der Kandidat den alten Status als kulturelle Person ablegt (was nicht selten in das symbolische Bild des Sterbens gekleidet wird) und den neuen Status des Mitglieds annimmt (symbolisch als Wiedergeburt/Auferstehung umschrieben).¹⁶⁵ Die diesseitige Gemeinschaft der Mysten im Ritus wird dabei nicht selten (aber auch nicht notwendigerweise) als immanente Einübung in Gottesnähe (und Gottähnlichkeit) dargestellt, die sich mit der Vorstellung einer erneuten Aufnahme in die göttlich-religiöse Gemeinschaft

162 Burkert (1987a) 88–114; Borgeaud (2007); Murphy (2008) 161; Krummen (2010) 176 f.; zur Heilsvorstellung s. Gladigow (1995) 31–33. Es wird verschiedentlich (auf Grundlage der ‚Orientalismus‘-These) behauptet, dass es solche Formen der Religion in Rom nicht vor der Hohen Kaiserzeit eigentlich gegeben habe (s. dazu u. Kap. 4.2). Dagegen steht jedoch eine reiche literarische Überlieferung, die genau dies besagt; zumeist sind solche Quellen zwar aus einer distanzierten, teils polemischen Außenperspektive formuliert; dennoch können sie indirekten Aufschluss über die Selbstdarstellung der betreffenden Kulte und ihrer Anhänger geben (s. dazu u. Kap. 2.3).

163 Dazu allgemein Graf (2004); Platt (2011) und Petridou (2015); vgl. Bowden (2010) 21 f.; zur räumlichen Verortung im Heiligtum Clarke (2012); vgl. auch zu Vorstellungen von Epiphanie in dionysischer Religion Henrichs (2011); Lavecchia (2013); vgl. Schlesier (2010) 161 f. (forschungsgeschichtlich); in der eleusinischen Religion: Clinton (2004).

164 Krummen (2010) 176 f.; Bilde (2014); Bøgh (2014b).

165 Dowden (1999) 221–224.

im Jenseits verbindet.¹⁶⁶ Initiationen schaffen mithin Momente der Kommunikation zwischen Mystengesellschaft und Umwelt, und sie sichern der der Kultgemeinschaft die Kontrolle über den Zugang zu ihren internen ‚geheimen‘ Codes.

Als ‚Mysterien‘ werden mithin solche Riten (und Kultgemeinschaften) bezeichnet, die ein mit der Vorstellung epiphanischer Gottesschau verbundenes Initiationswesen betreiben. Mithilfe dieser Definition soll einerseits eine wesentliche Qualität der auch im Zuge der Forschungen zu ‚orientalischen Kulturen‘ als Mysterien gefassten Kulte bezeichnet und zugleich die implizite Annahme vermieden werden, dass es sich hier um Praktiken handele, die nur ganz bestimmten, womöglich im Sinne eines kulturalistischen Weltbildes zu ‚verortenden‘ Religionen zu attestieren wären. Im Gegenteil: Mysterien kann theoretisch jede Religion betreiben, der die Vorstellung persönlicher Gottesschau oder der göttlichen Inspiration nicht fremd ist.¹⁶⁷ Als Mysterienkult sind jene Kultgemeinschaften zu bezeichnen, die durch solche Riten wesentlich gekennzeichnet sind. Als eine wesentliche Gemeinsamkeit – jedenfalls der meisten – dieser Gruppenreligionen lässt sich die Idee des von den Angehörigen der Gruppe geteilten ‚Geheimnisses‘ benennen, zu dem Außenstehende auf dem Wege ritueller Initiation (und der darauf vorbereitenden Unterweisungen) Zugang erhalten.

Mysterienreligionen können also weniger deshalb als ‚Geheimkulte‘ gelten, weil etwa sie allein sich über das ‚Geheimnis‘ definiert hätten (das tun, wie gesehen, auch andere Kulte), sondern vor allem deshalb, weil sie die Idee des Geheimnisses zur Erzeugung eines gegenüber der *res publica* abgeschirmten religiösen Gemeinschaftsbereichs verwendeten – mit dem Effekt, dass sie vor allem im Hinblick auf diese nach außen präsentierte Geheimnispraxis im öffentlichen Diskurs präsent waren.

166 Bowden (2010) 22 f.; Borgeaud (2013) 132 f. Dass es sich dabei nicht erst um eine kaiserzeitliche Vorstellung handelt, belegen schon in klassischer Zeit die bakchischen Goldblättchen, die als ‚Wegweiser fürs Jenseits‘ den Mysten den Zugang in diese Gemeinschaft garantieren sollten (z. B. OF 474 Bernabé [Hipponion, 5. Jh. v. Chr.]; 476 [Petelia, 4. Jh. v. Chr.]; 477 [Pharsalos, 4. Jh. v. Chr.]; 487 Bernabé [Thuriol 4. Jh. v. Chr.]; vgl. Riedweg (1998); allgemein Bernabé/Jiménez San Cristóbal [2008]; Calame (2008); Henrichs [2010] 95–100; Graf/Johnston [2013]). Ein solches Goldblättchen stammt auch aus dem kaiserzeitlichen Rom (OF 491). Wichtig ist die v. a. von Burkert (1987; vgl. jüngst Suk Fong Jim [2017]) vertretene Feststellung, dass soteriologische Aspekte der Mysterien nicht als Hoffnung auf jenseitige Erlösung zu verstehen sind, sondern die *sôtēria* schon auf das Diesseits beziehen.

167 In diesem Sinne wäre auch der Skamanderritus der einführend vorgestellten Erzählung in [Aischin.] ep. 10 als Mysterienritus zu bezeichnen – ungeachtet der Frage, ob die daran Teilnehmenden persönlich daran glaubten, dass sich im Übergangsritus der jungen Mädchen eine tatsächliche Epiphanie vollziehe; vgl. auch Puiggali (1988) 33; Mignona (1996) 323–325; (2000) 93 f. Anm. 10. Auch die Theatralität des Rituals, in der jenen, die den Ritus durchlaufen, eine entfernte Beobachtergruppe (Epoptiker) gegenübersteht, weist in diese Richtung; vgl. zur narrativen Symbolik von Bühne und Zuschauern im griechischen Roman s. Bartsch (1989) 109–143; Morales (2004) 60–77; Hodkinson (2013) 342.

2.2.3 Esoterisch-exoterische Kommunikation

Die besondere Form einer reflexiven und insofern inkludierend-exkludierend wirksamen Geheimniskommunikation, die die meisten epiphanischen Initiationskulte prägt und zur sakralen Codierung ihrer Praktiken beiträgt,¹⁶⁸ wird im Folgenden in Anlehnung an eine aristotelische Unterscheidung als ‚esoterisch-exoterische Kommunikation‘ bezeichnet.

Die ‚Esoterik‘ der antiken Mysterien wird ebenso häufig hervorgehoben wie die soziale Geheimnispraxis als Signum der Mysterien gilt.¹⁶⁹ Die hier verwendete Terminologie baut zwar auf diesen Beobachtungen auf, fasst die antike Begrifflichkeit jedoch in einem weiteren kommunikationstheoretischen Sinne, um sie für die Untersuchung sozialer Effekte des Geheimnisses fruchtbar zu machen. Als Grundlegung für die Fallstudien in Abschnitt B soll daher im folgenden Abschnitt einerseits der Rahmen der hier zu untersuchenden Kommunikationstypen abgesteckt werden, der auf die Fallstudien anzuwenden sein wird. Angesichts des Umstandes, dass die Kategorie der ‚esoterisch-exoterischen Kommunikation‘ bislang noch keine Anwendung als Kategorie sozialer Interaktion gefunden hat,¹⁷⁰ kann es nicht der Anspruch des folgenden Kapitels sein, eine erschöpfende Theorie vorzulegen. Vielmehr soll es hier zunächst lediglich darum gehen, die soziale Dimension esoterisch-exoterischer Kommunikation weit genug herauszuarbeiten, um ihren hermeneutischen Wert für die Untersuchung der rituellen Praxis esoterisch-exoterischer Kulte in der Stadt Rom zu erschließen.

Aristoteles unterscheidet in einem berühmten Passus der *Eudemischen Ethik* ‚exoterische‘ Texte von den im eigentlichen Sinne philosophischen:¹⁷¹

168 Stenger (2016) 85.

169 Zur Esoterik: Betz (1998); Henrichs (2010); zur Geheimnispraxis z. B. Burkert (1972) 274–283; (1995); (1998a). Hanegraaff (2005b) 337 verweist zwar darauf, dass das Substantiv „Esotericism“ erst der Moderne entstamme und daher zur Beschreibung antiker Praxis ungeeignet sei (mithin: der Begriff bezeichne ausschließlich das moderne Konzept der Esoterik, s. dazu u. S. 73 f.). Dies wird sich für den deutschen Sprachgebrauch indes kaum halten lassen, wo sich die substantivische Wortbildung nicht zum ‚Esoterizismus‘ abstrahiert hat, sondern in der Esoterik direkt auf die griechische Adjektivbildung verweist. Vgl. außerdem Neugebauer-Wölk (2010) und (2013) zu vormodernen Belegen.

170 Implizit enthalten ist sie freilich in der sprachlichen Unterscheidung von *hiding* (verbergen) und *concealing* (versiegeln) im Englischen. Wer eine Sache versiegelt, entfernt sie nicht aus der Wahrnehmungswelt Anderer. Eine der wenigen Ausnahmen in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit antiker Esoterik-Exoterik stellen die knappen Bemerkungen in Borgeaud (2018) zur Erzeugung eines sozialen Rückzugsraums für die Philosophie im Kontext der platonischen Schriftkritik und Esoterik dar; vgl. Lamberton (1995) sowie ohne engen Bezug auf die Esoterik Scholz (1998) 14–45; 75–86.

171 Vgl. zur folgenden Auslegung der aristotelischen Begriffe die begriffsgeschichtlichen Studien aus der Warte des modernen Esoterikbegriffs („rejected knowledge“, s. dazu u. S. 73 f.) Riffard (1983) 119–130; 139–141; (1990) 14–29; 34; Hanegraaff (1996) 384 f.; (2005b); eine neutralere religionshistorische Behandlung bietet Cancik (1990).

εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν, λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ἰδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅτου οὖν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς. ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν.¹⁷²

Wenn indes [hier] zusammenfassend etwas [zur Idee des Guten] zu sagen ist, so sagen wir, dass es eine leere Abstraktion darstellt, das Sein der Idee – nicht nur des Guten, sondern jeder beliebigen anderen – zu behaupten. Die Beweisführung dazu ist auf vielerlei Art erfolgt, sowohl in den *exoterischen Texten* als auch in den philosophiegemäßen.

Auch wenn Aristoteles hier nur die *exōterikoi logoi* benennt, gilt der Passus doch zu- recht als entscheidende Erstformulierung¹⁷³ jener Unterscheidung von Esoterik und Exoterik, die sich vor allem im Neuplatonismus der Hohen Kaiserzeit zu einer zen- tralen Kategorie des philosophischen Diskurses entwickeln sollte. Denn die Rede von Texten, die ‚weiter außen‘ liegen, impliziert als relationale Formulierung notwendiger- weise die Vorstellung, dass es auch ein ‚weiter Innen‘ geben muss – und in diesem Sinne greift später Lukian von Samosata die Begrifflichkeit auf, wenn er den typischen Peripatetiker als ‚Esoteriker‘ und zugleich ‚Exoteriker‘ bezeichnet.¹⁷⁴ Aristoteles ver- wendet die Bezeichnung *exōterika* allerdings in einem etwas abschätzigen Sinne für einen Typus von schriftlicher Literatur, der allgemein zugänglich sei und deshalb nicht die vollständige Philosophie enthalte.¹⁷⁵ In der *Nikomachischen Ethik* steht sie gar für ein epistemisches Gemeingut, das gewissermaßen überall kursiere und nur ausnahms- weise zuverlässig sei.¹⁷⁶ Deshalb setzt er im Sinne dieser Wertung nicht das ‚weiter In- nen‘, sondern das eigentlich Philosophische als Gegenbegriff ein.

172 Aristot. eth. Eud. 1217b19–23.

173 Vgl. Melzer (2014) 32. Verwandt ist allerdings die gut 50 Jahre ältere Unterscheidung der räum- lichen Sphären des Religiösen in Eur. Ion 413–416, wo der unzugängliche Bereich der geweihten Religionspraktiker als *ta esō* von der Öffentlichkeit des Tempelpublikums (*ta exō*) geschieden wird. Bei Euripides findet sich somit eine ältere, begrifflich eng verwandte Formulierung, die statt im philosophischen Zusammenhang im Kontext der religiösen Initiation erfolgt. Vgl. im Kontext von Sakralräumen auch die Unterscheidung des Tempeläußeren (τὰ ἐξωθεν) in Septuag. 3 reg. 6 vom Allerheiligsten (τὸ ἅγιον ἐσώτερον) in Septuag. Lev. 16:2; 16:11–14 (dort ist zudem von der Verhüllung des ἐσώτερον durch einen Vorhang, καταπέτασμα, die Rede); 2 chron. 4:22 (durch Türen abgetrennt). Eine konkrete räumliche Bedeutung findet sich auch in [Aristot.]. gen. anim. 786a25–28, wo das äußerlich Beobachtbare als ‚exoterisch‘ gilt, weshalb eigens erklärt werden muss, weshalb auch die im Mund verborgene Zunge zur beobachtbaren Körperoberfläche der Tie- re gehöre. In medizinischer Literatur werden bisweilen innerliche und äußerliche Krankheitssym- ptome und -ursachen mit diesen Begriffen unterschieden, vgl. Alex. Aphr. de febr. 27.10.1–10.

174 Luk. vitar. auct. 26.1–11. Dieser Passus liefert neben Gal. de Hipp. et Plat. plac. 3.4.12 (= Chrysipp. fr. 902.35–50) den ältesten erhaltenen Beleg für den Begriff ἐσωτερικός.

175 Das zeigt v. a. Aristot. met 1076a26–31, wo andere Autoren (vermutlich Platon) dafür kritisiert werden, sie hätten in ihren *exōterikoi logoi* zu vieles über das Wesen der Ideen herausgeschwätzt (τεθρύληται). Vgl. dazu den Kommentar in Alex. Aphr. comm. in Aristot. met 724.14–21; Höhle (1984) 376 f.

176 Aristot. eth. Nic. 1140a1–5. Markanterweise gehört zu diesen Wissensbeständen auch die pytha- goreische Lehre von der Sphärenharmonie, sofern jedenfalls in Aristot. pol. 1254a32–34 nicht

Nichtsdestoweniger lässt Aristoteles keinen Zweifel daran, dass auch er selbst exoterische Literatur produziert hat. Immer wieder verweist er etwa in den erhaltenen Schriften darauf, dass er bestimmte Themen und Beweise bereits an anderem Ort – nämlich in den leicht zugänglichen *exōterikoi logoi* abgehandelt habe. Aristoteles setzt dabei offenkundig voraus, dass das Publikum der erhaltenen Schriften diese ‚exoterischen Texte‘ bereits kenne.¹⁷⁷ Aus diesen Äußerungen folgt implizit zugleich, dass erstens die ‚exoterischen‘ Texte nicht die gesamte Lehre enthalten und zweitens jene Werke, in denen sich diese Aussagen finden, nicht in diese Kategorie fallen.

Aristoteles verwendet die Bezeichnung *exōterikoi logoi* in allen diesen Fällen als nicht weiter erklärungsbedürftig. Er geht also davon aus, dass es selbstverständlich sei, dass es in philosophischer Textproduktion derart verschiedene *logoi* gebe.¹⁷⁸ Auch späteren antiken Autoren galt dies als unstrittig, und trägt man die Belege bei Cicero und Plutarch zusammen,¹⁷⁹ so zeigt sich, dass spätestens zum 1. Jahrhundert n. Chr., vielleicht aber schon im 4. Jahrhundert v. Chr.¹⁸⁰ die heute noch erhaltenen aristotelischen Schriften von der als exoterisch aufgefassten Gattung literarischer Dialoge unterschieden wurden. Für Cicero ist dabei sogar klar, dass zwischen ‚exoterischen‘ und ‚esoterischen‘ Schriften des aristotelischen Werks neben den formalen auch markante inhaltliche Unterschiede bestehen:

De summo autem bono, quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod ἐχωτερικὸν appellabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur, nec in summa tamen ipsa aut uarietas est ullo apud hos quidem, quos nominaui, aut inter ipsos dissensio. Sed cum beata uita quaeratur idque sit unum, quod philosophia spectare et sequi debeat, sitne ea tota sita in potestate sapientis an possit aut labefactari aut eripi rebus aduersis, in eo non numquam uariari inter eos et dubitare uidetur.¹⁸¹

Zur Frage des höchsten Gutes aber scheinen sie nicht immer dasselbe zu sagen, da es ja zwei Arten von Büchern gibt – das eine allgemeinverständlicher geschrieben (das nennt man *exōterikon*), das andere feiner poliert (das haben sie in den Kommentaren hinterlassen). Und dennoch besteht in der Gesamtheit bei jenen, die ich genannt habe, weder eine gewisse Varianz bei ihnen noch Meinungsverschiedenheit unter ihnen. Wenn jedoch nach dem glücklichen Leben gefragt wird und danach, ob das einzige, was die Philosophie betrachten und dem sie nachgehen sollte, ob das also ganz und gar in der Hand des Philoso-

lediglich gemeint sein sollte, dass die Untersuchung derselben als *skepsis exōterike* ‚vom Gegenstand wegführe‘.

177 Aristot. eth. Nic. 1102a26 f.; eth. Eud. 1218b34; pol. 1278b31 f.; 1323a21–23; vgl. Alex. Aphr. comm. in Aristot. top. 95.21–31; comm. in Aristot. phys. 4.10 fr. 135; Most (2012) 19–21; Melzer (2014) 32.

178 Sharples (2007).

179 Cic. fin. 5.5; Att. 4.16.2; Plut. adv. Colot. 1115b6–9; vgl. Strab. 13.1.54.22–29.

180 Sofern man den Wortlaut in Eudem. fr. 36.1–5 Wehrli (= Alex. Aphr. comm. in Aristot. phys. 185b5–11) unmittelbar auf Eudemos von Rhodos beziehen will.

181 Cic. fin. 5.5.

phen liege oder durch Missgeschicke aus dem Gleichgewicht gebracht oder ihm entrissen werden könne, darin scheinen sie bisweilen voneinander abzuweichen und zu zweifeln.

Dass die peripatetische Philosophie von Aristoteles mit einer gestuften Publikationspraxis in Verbindung gebracht wurde, im Rahmen derer manche Schriften sich an ein weiteres Publikum richteten, andere dagegen die komplexeren und höheren Sachverhalte in schärferer analytischer Tiefe verhandelten, ist unstrittig. Fraglich ist jedoch, in welchem Verhältnis zueinander die beiden Textsorten stehen.

Im fünften Buch der *Politika* spricht Aristoteles von der Frage, ob sich das Politische ausschließlich in Außenbeziehungen, mithin im zivischen Leben, realisiere, was er mit dem folgenden Argument verneint:

ἀλλ' εἰ [...] τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πράκτικος. ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἰοῦνται τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένης ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις. Ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις. Μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοαῖς ἀρχιτέκτονας. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὐτὰς πόλεις ἰδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προηρουμένας· ἐνδέχεται γὰρ κατὰ μέρη καὶ τοῦτο συμβαίνει· πολλὰ γὰρ κοινωνοῦν πρὸς ἀλλήλας τοῖς μέρεσι τῆς πόλεως εἰσιν. ὁμοίως δὲ τοῦτο ὑπάρχει καὶ καθ' ἑνὸς ὅτουοῦν τῶν ἀνθρώπων. σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν.¹⁸²

Wenn man aber [...] für ein erfolgreiches Leben die erfolgreiche Tätigkeit hält, dann wird wohl sowohl in der Gemeinschaft als auch bei jedem Einzelnen das tätige Leben das beste sein. Aber ‚tätig‘ heißt nicht notwendigerweise ‚im Umgang mit Anderen‘, wie einige glauben, und es ist auch nicht nur das Nachdenken ‚tätig‘, das wegen der Dinge erfolgt, die aus dem ‚Tun‘ resultieren, sondern vielmehr ist es die als ihr eigener Selbstzweck um ihrer selbst willen unternommene Anschauung und Denktätigkeit. Denn ihr Ziel ist das gute Betragen, und so eben doch eine Art Tätigkeit. Denn wir behaupten, dass diejenigen am meisten Herr ihres Tuns – und zwar auch in äußerer Tätigkeit – sind, die Meister im Nachdenken sind. Und so sind auch nicht notwendigerweise die Poleis untätig, die sich ganz sich selbst widmen und es vorziehen, auf diese Weise zu leben. Denn man nimmt an, dass mit ihren Bestandteilen folgendes vor sich geht: Es gibt viel Kommunikation der Teile der Polis untereinander. Und auf gleiche Weise gibt es das auch bei jedem beliebigen einzelnen Menschen. Denn auch Gott und die ganze Welt verhalten sich ja wohl in ihrer ‚Mußzeit‘ gut, für die es ja überhaupt keine ‚äußeren Tätigkeiten‘ jenseits ihrer eigenen häuslichen gibt.

182 Aristot. pol. 1325b14–30.

Aristoteles begründet die politische Relevanz der geistigen Erzeugnisse der Philosophen, die sich im *bios theorētikos* von der politischen Praxis und überhaupt vom öffentlichen Leben distanzieren (*apragmosynē*).¹⁸³ Den Kontrast zwischen öffentlichem Tun und philosophischer Kontemplation setzt er ins Bild der äußeren (*exōterikai praxeis*) und der häuslichen Tätigkeit (*oikeia p.*), ein Bild das er zudem auch auf die Unterscheidung von Außen- und Innenpolitik verwendet.¹⁸⁴ Interessanterweise erklärt er die These, dass sich die menschliche Inwendigkeit als Tätigkeit nicht vom Umgang mit anderen Menschen unterscheide, mit der Formulierung, es gebe auch zwischen den Bürgern als den Teilen einer Polis ‚Gemeinschaft‘ (*koinōnia*), was in der Gegenüberstellung zum ‚Umgang mit Anderen‘ nichts anderes als ‚Kommunikation‘ bedeuten kann.¹⁸⁵ Der Mensch, ebenso wie die menschlichen Sozialformen, verfügen über eine Innen- und Außen-Kommunikation, die beide aufeinander bezogen sind, sodass die geistige Perfektion die richtige äußere Tat bedingt.¹⁸⁶

Aus dieser Warte lassen sich auch der Terminus der *exōterikoi logoi* sowie sein implizites Gegenstück der *esōterikoi logoi* verstehen. Dabei handelt es sich im weiteren Sinne um jede nach außen erfolgende Kommunikation; strenggenommen kann damit sowohl (auf der Bezugsebene des einzelnen Philosophen) die Unterscheidung der (‚esoterischen‘) persönlichen Geistestätigkeit philosophischer Theorie von ihrer (‚exoterischen‘) sozialen Vermittlung in der Lehre gemeint sein als auch (auf der Bezugsebene der philosophischen Lebensgemeinschaft) die Unterscheidung der esoterischen Kommunikation innerhalb der ‚Schule‘ von einer exoterischen Kommunikation nach außen. Insofern aber das ‚äußere Tun‘ durch die innere Tätigkeit bedingt ist, lassen sich beide Ebenen nicht voneinander trennen.

Der Vergleich mit der inneren Kommunikation Gottes, den Aristoteles im zitierten Passus anstellt, verdeutlicht dies auf anschauliche Weise: Die engste denkbare ‚Interne‘ ist die vollkommene differenzlose Innerlichkeit, zu der es gar kein Außen mehr gibt; sie aber ist Sache Gottes (oder der Welt als Gesamtheit), der allein kein Außen kennt und so auf rein innerliche Selbst-Kommunikation beschränkt ist; der Mensch, so folgt daraus umgekehrt, ist immer auf eine Umwelt bezogen. Seine Kommunikation kennt daher nur das relationale Verhältnis von ‚weiter Innen‘ und ‚weiter Außen‘.

Der aristotelischen Begrifflichkeit von [esoterischer] und exoterischer Kommunikation liegt also ein Denken zugrunde, das die Kopplung von Innen und Außen als

183 Zur *apragmosynē* s. Carter (1986); Blank (2014); (2017); (2018a).

184 Vgl. Aristot. pol. 1272b18–23.

185 Von der Notwendigkeit der Außenkommunikation ist bei Aristoteles nur die Gottheit befreit, da diese überhaupt kein ‚Außen kenne‘, s. neben der oben zitierten Stelle Aristot. pol. 1323b21–27; vgl. eth. Eud. 1218b32–34; [Aristot.] gen. anim. 817a17–25 (vgl. u. Anm. 186).

186 Vgl. auch die verwandte Überlegung in [Aristot.] gen. anim. 817a17–25: Wenn man Pflanzen keine gottgleiche Qualität zuschreiben wolle, müsse man annehmen, dass auch sie sich nur auf Grundlage von Kommunikation erhalten könnten, nämlich sowohl intern geschlechtlich als auch extern durch Stoffwechsel.

Grundphänomen des menschlichen Lebens überhaupt beschreibt – und darin steht sie in der Tat modernen sozialwissenschaftlichen Theorien von der unaufhebbaren Kontinuität zwischen Inklusion und Exklusion nahe. Sie bezeichnet diese Kopplung zudem als Qualität der Kommunikation, und gerade deshalb bietet sie sich geradezu idealerweise als Terminus für die Bezeichnung jener Kommunikationsdynamiken an, die Simmels Theorie des ‚Geheimnisses‘ indirekt aufzeigt. Gegenüber dem simmelschen Geheimnis bietet sie nicht nur den Vorteil, besser auch auf Kommunikationen anwendbar zu sein, die nicht im eigentlichen Sinne als ‚geheim‘ gelten können (zum Beispiel die öffentliche Feststellung, man müsse etwas nicht sagen, da ja alle Vernünftigen schon verstanden hätten, was gemeint sei), sondern sie bezeichnet die Unterscheidung von Innen und Außen zudem aus neutralerer Perspektive: Wo das ‚Geheimnis‘ vor allem die Schließung betont und mögliche Außeneffekte der Geheimniskommunikation eher in den Rang des Ergebnisses verunfallter Geheimnispraxis rückt, soll der im Folgenden verwendete Begriff ‚esoterisch-exoterisch‘ die Mehrdimensionalität *einer jeden* Kommunikation bezeichnen.¹⁸⁷ Die Feststellung dieser Mehrdimensionalität ist deshalb von Belang, weil gerade bei kommunikativer Schließung die Gleichzeitigkeit der Etablierung von Außenkommunikation notwendige Voraussetzung dafür ist, dass die Grenzziehung durch die Gruppe überhaupt gesellschaftliche Geltung erzielen kann.¹⁸⁸ Dies betrifft sowohl die Tatsache wie auch die Inhalte der gruppeninternen Kommunikation und Weltsicht. Eben davon spricht Simmels Schüler Ernst Cassirer, wenn er feststellt, dass ein jedes religiöses Glaubenssystem zur Vergewisserung seiner Existenz und Geltung auf „Verkündigung des Glaubens“ sowie die Aufrechterhaltung der „stärksten inneren und äußeren Bindungen“ angewiesen sei.¹⁸⁹

Im Besonderen ist von ‚esoterisch-exoterischer Kommunikation‘ beziehungsweise ‚Esoterik-Exoterik‘ dann zu sprechen, wenn diese inkludierend-exkludierende Eigenschaft des Kommunizierens in der Kommunikation selbst reflektiert und benannt, mithin zum (impliziten oder expliziten) Thema der Kommunikation gemacht wird.¹⁹⁰ Ein prägnantes Beispiel bietet der Eröffnungsvers eines dem ‚Orpheus‘ zugeschriebenen (d. h. aus mystischem Kontext stammenden) Gedichtes, das Stobaios zitiert:

187 Vgl. (ohne den Begriff) Gerhardt (2002) 22–25; 29.

188 Sievers (1974); HahnA (1997) 29; Füßel (2002) 37.

189 Cassirer (1942b) 62; (1942c) 135 f. Cassirer argumentiert hier zwar erkennbar aus der Warte eines monotheistischen Religionsbegriffs; indes lässt sich die Aussage durchaus auch auf religiöse Glaubenswelten übertragen, die nicht in systematischer Theologie und Dogmatik gründen.

190 Vgl. (ohne den Begriff) Fuchs in Luhmann/ders. (1989) 22–30 zum Schweigen der Mönche als Mittel der Konstruktion eines abgegrenzten religiösen Handlungsraums.

αείσω ξυνετοῖσι θύρας δ' ἐπιθεσθε βέβηλοι.¹⁹¹

Ich werde singen für die, die's versteh'n; ihr Außenseiter aber schließt die Tür!

„Esoterisch-exoterische Kommunikation“ macht insofern die Grenzziehung, die durch sie selbst erfolgt, reflexiv sichtbar und kann daher als Praxis der ostentativen Inklusion/Exklusion verstanden werden. Der Terminus soll hier stets auf die Kontinuität von Innen und Außen verweisen; daher wird in der Regel das Junktum „esoterisch-exoterisch“ verwendet. Wo nur einer der beiden Teilbegriffe verwendet ist, richtet sich der Blick auf den betreffenden Aspekt, ohne dass damit impliziert sein soll, es handle sich um „einseitige“ Kommunikation. Die simmelsche Kommunikationstriade kann auch dort, wo kein Geheimnis im Spiel ist, die Untrennbarkeit von Innen und Außen veranschaulichen. In ihrer Selbstreferenzialität etabliert esoterisch-exoterische Kommunikation besonders intensive Kopplungen zwischen Innen und Außen, indem sie die Unterscheidung zum Thema und somit für alle Beteiligten sichtbar macht.

Eine besonders prägnante Form esoterisch-exoterischer Kommunikation besteht in solcher *Geheimniskommunikation*, die das Geheimnis als solches benennt („Wir haben ein Geheimnis“) oder durch andere Formen ostentativer kommunikativer Schließung sichtbar macht (zum Beispiel durch Errichtung hoher Mauern, Verwendung von Spezialsprachen und Symbolen, „geheimen“ Funktionsweisen von Gegenständen, Exotisierung durch Kleidungs-codes, Habitus oder die Formulierung von Lebensregeln, die ein Gruppenmitglied aus der Kommunikation mit Dritten herausziehen).¹⁹² Hierfür lassen sich zahlreiche prägnante Beispiele aus der Antike benennen, exemplarisch sei hier auf die rhetorische Verwendung der expliziten Benennung von Kommunikationsgrenzen im Ägyptenexkurs bei Herodot¹⁹³ sowie auf den ostentativen Einsatz solcher

191 Stob. 3.1.199 (= OF 1a Bernabé). Im unmittelbaren Anschluss zitiert Stobaios eine Außenbeschreibung solcher Kommunikation durch Heraklit: (= Herakl. fr. B93 VS): ὁ ἀναξ ὁ ἐν τοῖς Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. / „Der Herr von Delphi [sc. Apollon] redet nicht offen und verbirgt nicht, sondern bedeutet.“; s. auch die konkretisierte Variante in OF 1b=3F Bernabé: φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπιθεσθε, βέβηλοι. / „Ich gebe nur denen Laut, denen göttliches Recht es erlaubt, ihr Außenseiter aber schließt alle die Tür!“; Bernabé schreibt diese an vielen Orten überlieferte Formel dem Autor von P.Derveni zu (vgl. Plat. symp. 218b=19F Bernabé; Dam. princ. 123=OF 74F Bernabé; Plut. quaest. conv. 636d=OF 101F Bernabé; [Iust.] coh. ad Gr. 15.1=OF 377F Bernabé; Eus. pr.; vgl. Bremmer (2014) 63 f. ev. 13.12.5=OF 378F Bernabé); vgl. Burkert (1995) 83 f.; Graf (2011) 62–64; Borgeaud (2018) 35–37.

192 Vgl. zu antiken Mysterien Burkert (1995) 81–84.

193 Herodot geriert sich wiederholt als allwissend in Fragen der ägyptischen Religion. Nur aus religiöser Pietät gebe er die Geheimnisse der ägyptischen Religion nicht preis, die Eingeweihten wüssten ohnehin, wovon in seinen Andeutungen die Rede sei (explizit in: Hdt. 2.3.2; 2.61.1; 2.123.1–3; 2.170.1–173.3; implizit in den Erwähnungen nicht näher referierter „heiliger Erzählungen“ [λόγοι ἱεροί]: Hdt. 2.49.1; 2.62.10; 2.81.1 f.). Vgl. auch Hdt. 8.65 die Inszenierung des Kontrasts zwischen unverständigen Außenseitern und wissenden Initiierten angesichts des eleusinischen Kultrufs *Iakche* (τὸ μυστικὸν ἱακχόν); dazu Gödde (2007); Ford (2011) 346 f.

Grenzen im öffentlichen Ritus der Arvalbrüder im kaiserzeitlichen Rom verwiesen.¹⁹⁴ Im Spektrum der Grenzziehungsstrategien können esoterische und exoterische Aspekte der Kommunikationen verschieden gewichtet werden: So wirkt die Verweigerung von Kommunikation als schärfer abschließendes Verhalten, wenn sie demonstrativ erfolgt, so etwa im Falle der platonischen ‚Aussparungsstellen‘,¹⁹⁵ die dem Publikum immer wieder bedeuten, bestimmte – die wichtigsten – Inhalte könnten ihm gegenüber nicht benannt werden, oder im Falle monastischen Schweigens. Markanterweise ist hierbei die exkludierende Außenwirkung der Grenzziehung besonders ausgeprägt, und sie fordert *vor allem* die Außenstehenden zur Reaktion heraus. Umgekehrt gibt es sehr extrovertierte Kommunikationsformen, die Informationen an Außenstehende vermitteln und zugleich – vor allem nach innen – zum Ausdruck bringen, dass die Adressaten entscheidende Informationen nicht erhalten. Das ist etwa der Fall bei scheinbar alltäglichen Handlungen und Kultgegenständen im Ritus, deren Verwendung allgemein bekannt ist, aber (nur) für die Eingeweihten eine ganz andere Bedeutung hat.

- 194 CFA 100a, Z. 32–38: „[...] aed[e]s clusa e(st); omnes [f]or[a]s ex[i]erunt. Ibi sacerdotes | clusi, succincti, libellis acceptis, carmen descendentes tripodauerunt in uerba haec: ‚Enos Lases iuuate, | [e]nos Lases iuuate, enos Lases iuuate! Neue lu[e] rue Marma<r> sins in currere (!)in [p]leores, neue lue rue Marmar |(35) [si]ns incurrere inpl[e]or[e]s, neue lue rue Marmar s[in]s [i]ncurrere in pleo[r]es! Satur [f]u, [f]ere Mars! Limen | [sa]l[i], sta berber! Satur fu, fere Mars! [L]imen sal[i], sta berber! Satur fu, fere Mars! [L]imen s[al]i, s[t]a berber! | [Sem]unis alternei aduocapit conctos, semunis alteruie advocapit conctos, s[e]munis alter[nei] aduocapit | [conct]os! Enos Marmor iuuato, enos Marmor iuuato, enos Ma[r]mor iuuato! Tr[i]umpe, t[r]iumpe, triumpe, t[r]ium|[pe, tri]umpe! Post tripodationem, deinde signo dato publ[i]c[i] introier(unt) et libellos receperunt.“ / „Der Tempel wurde verschlossen und alle [Anderen] gingen nach draußen; nachdem sie eingeschlossen | und aufgegürtet waren und die Bücher erhalten hatten, tanzten die Priester darin den Dreischritt zu folgenden Worten: [Das folgende Rituallied lässt sich aufgrund der unverständlichen Archaismen und Spezialausdrücke nicht sinnvoll übertragen; zur Rekonstruktion des Textes s. Scheid (1990) 617–620]. Als dann nach dem Dreischritztanz das Zeichen gegeben war, traten die Offiziellen wieder ein und nahmen die Bücher wieder entgegen.“ Die Situation hat Scheid (1990) 616–623 gründlich analysiert; vgl. Guittard (2007) 111–114. Es handelt sich mithin um ein Tanzritual, bei dem die als Assistenten der Priester fungierenden Sklaven und die *kalatores* ebensowenig wie sonstige möglicherweise Anwesende persönlich anwesend sein dürfen. Sie werden buchstäblich vor die Tür gebeten, wo sie warten, während die Priester im Inneren in ritueller Tracht den Tanz aufführen. Weder der Tanz noch das Kultlied sind den Außenstehenden unbekannt (das zeigt nicht zuletzt die bedenkenlose inschriftliche Ausstellung des Textes). Es ist sogar anzunehmen, dass das von den Arvalbrüdern gemeinschaftlich rezitierte Lied für die Ausgeschlossenen sehr gut zu hören war und auch sein sollte. Vermutlich war den Außenstehenden auch der Sinn des *carmen* wenigstens in groben Zügen bekannt. Jedoch sorgen (neben der priesterlichen Amtstracht) die Aussperrung und die erschwerte Verständlichkeit der archaischen Sprachform für eine allen Beteiligten deutliche Betonung der Besonderheit des Rituals: Die Priester sind im Inneren des Heiligtums in eine Kommunikation mit der Sphäre des Göttlichen (konkret: mit Mars) eingetreten, die den Ausgeschlossenen nicht unmittelbar zugänglich oder verständlich ist, an der ihnen die *Teilhabe* verwehrt ist. Diese Tatsache wird den Außenstehenden durch den Ritus selbst deutlich vor Augen gestellt; vgl. zur religiösen Codierung durch diese Form des Rituals BaudyD (1998) 167–174; Flower (2017) 22 f.
- 195 Z. B. Plat. Gorg. 497c; Charm. 155e; s. dazu einführend Szlezák (1993) 27–30; 47 f.; 92–105; vgl. Fuchs in Luhmann/ders. (1989) 22–30. Dem dort verhandelten Schweigen der Mönche kommen freilich auch weitere Funktionen, etwa in der Askese, zu (ebd. 35–37; 43).

Es ist ebenfalls der Fall bei sprachlichen Äußerungen, die für sich genommen sinnhaft scheinen, jedoch den in die Geheimnisse Eingeweihten durch implizite Anspielungen einen (den ‚wahren‘) Hintersinn vermitteln können. Eine epistolographische Anekdote zu Aristoteles bringt dies auf den Punkt. Auf die Kritik seines Schülers Alexanders des Großen an der Publikation der ‚akroamatischen‘¹⁹⁶ Schriften erwidert der Philosoph:

Ἐγραψάς μοι περὶ τῶν ἀκροαματικῶν οἰόμενος δεῖν αὐτοὺς φυλάττειν ἐν ἀπορρήτοις. ἴσθι οὖν αὐτοὺς καὶ ἐκδεδομένους καὶ μὴ ἐκδεδημένους· ξυνετοὶ γάρ εἰσι μόνοις τοῖς ἡμῶν ἀκούσασιν.¹⁹⁷

Du schreibst mir über die *Akroamatika*, weil du glaubst, man müsse diese unter den Dingen bewahren, die zu sagen verboten ist. Wisse also, dass sie herausgegeben und doch nicht herausgegeben sind. Denn verständlich sind sie nur meinen Zuhörern

Die Eingeweihten beobachten bei solchen ‚exoterischen‘ Kommunikationen nicht nur, dass die Außenstehenden informiert werden, sondern auch, dass diese die ‚geheime‘ Codierung nicht kennen und den wahren Sinn der Information daher gar nicht erfassen können. Die Kommunikation richtet sich also auf der primären Ebene (Sender-Adressat) nach außen, hat aber einen wesentlichen Zweck auch in den Effekten, die sie gegenüber sekundären Empfängern (nach innen) erzeugt (s. Abb. 2).¹⁹⁸

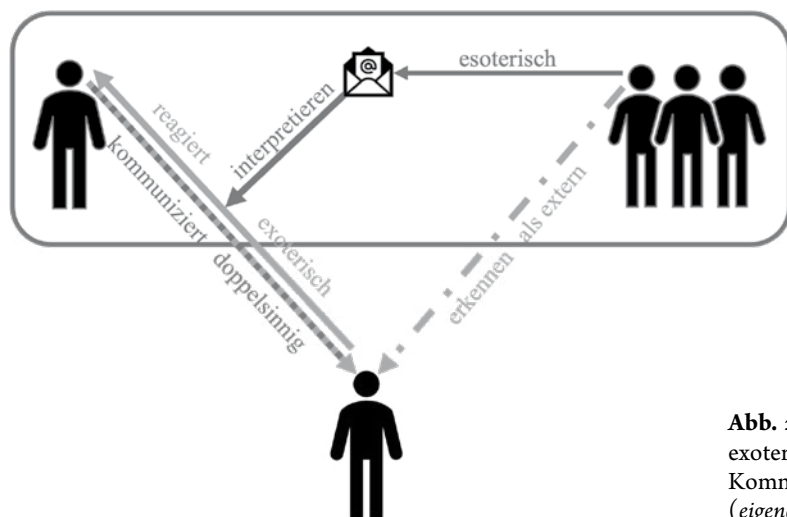


Abb. 2 Esoterisch-exoterische Kommunikation (eigene Grafik)

¹⁹⁶ Mit diesem Begriff bezeichneten neuplatonische Interpreten in Anlehnung an pythagoreische Traditionen die nicht-dialogischen Schriften des Aristoteles, so z. B. Elias in Aristot. cat. 24b (= Aristot. fr. 1.p.1.33–36 Rose); proleg. Aristot. cat. 24b (= Aristot. fr. 1.4.39 Rose); Iamb. protr. 196.12–18; vgl. auch Hanegraaff (2005b) 336.

¹⁹⁷ [Aristot.] ep. 6 Hercher.

¹⁹⁸ Zu dieser Anekdote Koulakiotis (2017); zur Unterscheidung primärer und sekundärer Adressaten-/Rezipientenebenen Gruenwald (1997) 247; Blank (2018a) (2018=2019).

Das betreffende Innere (epistemisches und sensuelles Wissen; soziale Gemeinschaft etc.) wird in beiden Fällen verschlossen, aber in unterschiedlichem Maße bei den verschiedenen Adressatenebenen präsent gehalten. Durch die Präsentation der Grenze regt das esoterisch-exoterische Geheimnis die Neugier Außenstehender an, die Grenze zu überschreiten, es wirkt protreptisch; gegenüber Geheimnisträgern stärkt es die Empfindung der Teilhabe, es wirkt identitätsstiftend, und zwar markanterweise sowohl auf die Teilhaber am Geheimnis, die sich als ‚Eingeweihte‘ definieren als auch auf die Außenseiter, die sich zwischen neugieriger Annäherung und Distanzierung entscheiden können. Indem es den sozialen Raum nach außen hin abschließt, erzeugt es zudem Kommunikationen zwischen dem so erzeugten Innen und dem Außen. Damit *positioniert* das relative Geheimnis das Teilsystem innerhalb der gesellschaftlichen Umwelt und trägt zur Differenzierung sozialer Teilbereiche bei.

Eben diese Praktiken esoterisch-exoterischer Geheimhaltung spielen als Verfahren religiöser Grenzziehung, mithin der Markierung einer Handlung als sakral, in der gesamten antiken Religion eine bedeutende Rolle.¹⁹⁹ In besonderem Maße betrifft das (nicht nur antike) Initiationskulte, die vor den Zugang zur religiösen Gemeinschaft kommunikative Hürden gesetzt haben, die als Markierung des religiösen Raums gleichermaßen identitätsstiftend nach innen und herausfordernd nach außen wirken, sich zu diesem gesellschaftlichen Sonderbereich zu verhalten.²⁰⁰ Daher bieten sich solche Kulte zur Erprobung des hermeneutischen Potentials der hier vorgestellten Begrifflichkeit besonders gut an.²⁰¹

199 Vgl. Bätz (2012) 49–52; 212–226; Rüpke (2016a) 109; 127 zu den Vestalinnen.

200 Vgl. auch die ‚Weltflucht‘ der Mönche bei Fuchs in Luhmann/ders. (1989) 22–30; das Schweigen erzeuge „de-kontaminierte Zonen der Transzendenzzuwendung“ (30).

201 Ein Beispiel bietet Kim Östman (2008) anhand von ‚Tagen der offenen Tür‘ in Tempeln der mormonischen ‚Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage‘. Als ursprüngliche Freimaurergründung weisen die Gemeinden dieser Kirche wesentliche Strukturen von Initiationskulten auf, darunter namentlich die Existenz von höheren Weihegraden, zu denen Rituale Zugang verschaffen, deren religiöse Bedeutung nicht Teil der expliziten religiösen Lehre in der Gesamtgemeinde ist (126–130). Die regelmäßigen öffentlichen Informationsveranstaltungen lassen sich als Riten der temporären Erzeugung eines Zwischenraums zwischen esoterischer Abschließung der höheren Zirkel von Gemeinde-Initiierten und dem Gang in die Öffentlichkeit verstehen, die den Zweck verfolgen, mögliche Kandidaten für eine Missionierung zu identifizieren und für das Gemeindeleben zu interessieren (Protreptik). Bei Führungen durch die Tempelanlage soll dabei keine Erläuterung zum symbolischen Sinn der Architektur und Inneneinrichtung erfolgen. Vielmehr wird die verbale Erläuterung der expliziten religiösen Lehre mit Raumstrukturen konfrontiert, deren Sinn sich erst jenseits dieser Lehre (nämlich in der Erfahrungswelt der höheren Weihen) erschließen kann. Östmans Mikrostudie zeigt, wie unterschiedlich die Eindrücke sein können, die der temporär geöffnete und unerklärte Tempel bei den externen Besuchern erzeugt. Die Reaktionen der befragten *peer group*, die alle dieselbe ‚Außenseite‘ der Religion präsentiert bekamen, reichen von erstauntem Befremden darüber, dass ein offenkundig banaler weltlicher Bau von seinen Nutzern als Heiligtum angesehen werde, bis hin zur Begeisterung über spirituelle Erfahrungen, die der Bau vermittelt habe: hier gebe es eine über das verbal Gehörte hinausreichende höhere Wahrheit zu erfahren (133–135). Das Beispiel zeugt von der kommunikativen Außenwirkung sowohl der nach außen vermittelten als auch insbesondere der vorenthaltenen Informationen. Zudem zeigt es die

Die oben vorgeschlagene Verwendung des Begriffspaares Esoterik-Exoterik weicht in zweifacher Hinsicht erheblich von verbreiteten (nicht selten impliziten) Definitionen dieser Termini ab: Ausgehend von der aristotelischen Terminologie wird hier zum einen ‚Esoterik-Exoterik‘ konsequent als Strategie der Kommunikation (und nicht etwa als Kategorie bestimmter Lehrpositionen und Wissensbereiche) definiert, zum anderen die Kontinuität zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit hervorgehoben.²⁰² Damit vergleichbare Auffassungen finden sich vor allem in der Philosophie, die bisweilen den Kontrast zwischen Innen- und Außenkommunikation des philosophischen Feldes der Moderne als Widerstreit zwischen ‚Esoterik und Exoterik der Philosophie‘ fasst – und auf die notwendige Gleichzeitigkeit beider Strategien hinweist.²⁰³ Auch hier ist jedoch eher von einer Alternative, von einem Entweder-Oder die Rede, das jede Kommunikation im Hinblick auf ihre unmittelbaren Adressaten einordnet. Effekte auf sekundärer Ebene, etwa gegenüber impliziten Adressaten, mithin die esoterische Wirkung des Exoterischen und die exoterische Wirkung des Esoterischen, bleiben eher unbeachtet.²⁰⁴

Diese Kopplungen werden demgegenüber vor allem aus der Warte der philosophiehistorischen Forschung zur Epistemologie berücksichtigt. Besonders prominent sind hier die Debatten rings um die platonische ‚Esoterik‘, die ja auch den Anlass zur einschlägigen Begriffsbildung bei Aristoteles gegeben hat. So impliziert der platonische (und ebenso der von ihr aus entwickelte aristotelische) Dualismus, dass die unmittelbare Ideenschau die Kapazitäten der sprachlich strukturierten Rationalität (*logos*) übersteige, dass sie folglich eine nicht artikulierbare Erfahrung darstelle.²⁰⁵ Um philosophische Vermittlung und Lehre überhaupt zu ermöglichen, kultiviert die platonische Philosophie (und weite Teile der übrigen antiken Philosophie: Pythagoreismus, Peripatos, Stoa, Epikureismus, Neuplatonismus) literarische Schreib- und Sprechverbote²⁰⁶ – mithin eine gestufte Geheimnispraxis – die, ganz ähnlich wie im Falle der

ganze Bandbreite möglicher Reaktionen von radikaler Desakralisierung bis hin zur vollständigen Übernahme der religiösen Interpretation.

- 202 Die Kopplung von Innen und Außen, die in den aristotelischen Begriffen angelegt ist, wird letztlich erst im Zuge der religiösen Entwicklungen der hohen Kaiserzeit und der Spätantike aufgehoben, die das Konzept rein innerlicher Gotteserfahrung zum Kerngedanken der Religion erhoben; vgl. dazu Stroumsa (2005/2001) 80–82; 101 f.; 123 f.; zu Schwierigkeiten im Umgang mit der historischen Entwicklung des Esoterik-Begriff s. auch Stenger (2016) 85.
- 203 So die Beiträge in Holzhey/Zimmerli (1977), bes. Martens (1977); vgl. Krings (1978); Konersmann (2006) 44 f.
- 204 Konersmann (2006) 44 f. spricht gar von einer „Spaltung“ des philosophischen Diskurses.
- 205 Für einen Überblick s. z. B. Busche (2002); Frede (2002); vgl. Burkert (1995) 88–90; Lamberton (1995); allgemeiner: Fuchs in Luhmann/ders. (1989) 86 zur „differenzlose[n] Beobachtung“.
- 206 Das anschaulichste Beispiel stellen die zahlreichen ‚Aussparungsstellen‘ in den platonischen Dialogen dar, vgl. z. B. Plat. Gorg. 497c; Charmid. 155e; s. dazu Szlezák (1993) 27–30; 47 f.; 92–105. Allgemein zur platonischen Schriftkritik v. a. Plat. Phaidr. 274b–279c; ep 7.341a–344d; zu sozialen Funktionen der Schriftkritik jüngst in knapper Form Borgeaud (2018); zur Frage der Echtheit des Siebten Briefs s. die Rezension Szlezák (2017) zu Burnyeat/Frede (2015); zum Pythagoreismus s. Burkert (1982) 12–22; Brisson (1987); Bremmer 81995) 63–70.

religiösen Glaubens-Konvention,²⁰⁷ dafür zu sorgen beansprucht, dass eine Kommunikation der Erfahrung der Ideenschau sowie der Methoden ihrer Herstellung wenigstens im (einzig möglichen) Modus des ‚Soweit-als-möglich‘ erfolgen könne. Philosophische Kommunikation ist bei solcher epistemologischer Grundlegung stets auf die Reflexion ihrer eigenen Beschränktheit angewiesen – sie ist esoterisch-exoterische Kommunikation.²⁰⁸

Die Philosophiegeschichte hat jedoch, von der Epistemologie ausgehend, traditionell eher die Gegenstände esoterisch-exoterischer Kommunikation, weniger die Kommunikation selbst in ihren äußeren Effekten untersucht – und so dreht sich auch eine der intensivsten Debatten des 20. Jahrhunderts zur platonischen Philosophie zwar um die Frage der platonischen Esoterik; ihre gesellschaftliche Funktion oder ihre Innen- und Außeneffekte spielen jedoch darin nur eine sehr untergeordnete Rolle. Streitpunkt zwischen den Vertretern des ‚Tübinger Paradigmas‘ und seinen Gegnern war vielmehr die Frage, ob die *esoterische Lehre* Platons in den exoterischen Dialogen vollständig enthalten sei oder nicht und mit welchen Methoden man sie gegebenenfalls rekonstruieren könne.²⁰⁹ Verwandt mit dieser Fragestellung (jedoch methodisch radikal verschieden) ist auch der bis heute prominente hermeneutische Ansatz von Leo Strauss, der in den vergangenen Jahren geradezu eine Renaissance erlebt hat. Strauss begründete seine Annahme, es habe zu allen Zeiten philosophische Esoterik gegeben (eine Annahme, die nach der hier verwendeten Definition ohnehin nicht infragezustellen ist), nicht epistemologisch, sondern fast ausschließlich soziopolitisch. Als rigorose ethische Disziplin stehe jede ernsthafte Philosophie den zeitgenössischen Vertretern der Macht feindlich gegenüber und wirke als Lehre stets subversiv. Aus diesem Grund sei sie auf die Verwendung von Schutzmechanismen, namentlich auf Verschleierung durch ‚dunkle‘ Sprache, durch Rätsel, Gleichnisse und gezielte Irreführung angewiesen, um sich den Abwehrreaktionen der politischen Macht entziehen zu können. Allein der überlegene philosophische Geist verfüge über die notwendigen Mittel, um die Markierungen des Trugs in philosophischen Texten zu erkennen und die schützenden Codes zu entschlüsseln.²¹⁰ Mithin handelt es sich um eine Theorie

207 S. dazu o. S. 22–26.

208 Stenger (2016) 85.

209 Die komplexe Debatte ist hier nicht nachzuzeichnen; vgl. für die grundlegende Darstellung der ‚Tübinger‘ Position (verkürzend: die platonischen Dialoge enthalten nicht die gesamte platonische Lehre; sie enthalten klare Hinweise auf Existenz und Gegenstand der mündlichen Lehre) sei verwiesen auf Krämer (1959); (1980); Gaiser (1963); Szlezák (1985); (1993); (2004); (2009); verschiedene Gegenpositionen vertreten u. a. Wipern (1972); Vlastos (1981) 379–403; Isnardi Parente (1986); (1989); Brisson (2009); zuletzt Burnyeat/Frede (2015) [s. dazu aber Szlezák (2017)]; einen Überblick geben Ferber (2007); Halfwassen (2009).

210 Strauss (1986/1939); (1941); (1952); vgl. dazu Drury (1988). Furore hat jüngst die Wiederaufnahme des straussianschen Programms v. a. durch Arthur Melzer (2006); (2014) gemacht; s. dazu die Rezension Burns (2015); vgl. auch die Strauss-Rezeption bei Kochin (2002); Lampert (2009); Mansfield (2013); Digeser (2014); Howland (2016).

des Schreibens und Interpretierens ‚zwischen den Zeilen‘, die nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Erfahrungen des totalitären Zeitalters zu verstehen ist und den Debatten um die ‚innere Emigration‘ nahesteht.²¹¹ Gegenüber dem Tübinger Ansatz ist der Begriff der Esoterik hier bereits in zweifacher Weise eingeschränkt: Strauss geht davon aus, dass in philosophischen Texten zwar stets mit esoterischer Verschlüsselung zu rechnen sei, dass philosophische Literatur aber grundsätzlich darauf ausgelegt sei, die vollständige Lehre vermitteln zu können.²¹² Bei einer solchen Interpretation des Begriffspaares Esoterik-Exoterik – die Strauss ja immerhin als Kommunikationsformen konzeptualisiert – bezeichnet aber die ‚Exoterik‘ schlichtweg jede unverschlüsselte oder alltägliche Kommunikation. Exoterisch ist dann, was allen zugänglich ist; esoterisch ist das Verschlüsselte, das nur wenige erkennen.

Fraglos steht dies der hier vertretenen Konzeption in mancher Hinsicht nahe. Insofern aber vor allem die Exoterik darin banalisiert wird (als meine etwa Aristoteles mit den *exōterikoi logoi*, die wesentliche Grundsätze seiner Lehre enthielten, irgendwelche beliebige Literatur und nicht seine – für uns – verlorenen Dialoge, die nicht eine zur ‚esoterischen‘ *gegensätzliche* Lehre enthalten haben, sondern lediglich eine poetischere und wohl sachlich reduzierte Form der Lehre enthielten), richtet sich die straussianische Hermeneutik einzig und allein darauf, das angenommene Esoterische zu erkennen und zu entschlüsseln. Zudem versteht sie sich als genuin literarische Hermeneutik, nimmt also außerliterarische Kommunikation von vornherein nicht in den Blick. Für Strauss findet Esoterik zwangsläufig in demselben verschriftlichten Text statt, der auch exoterisch kommuniziert wird. Ihr Ziel ist mithin nicht die vollständige Erfassung der Effekte und Funktionen esoterisch-exoterischer Kommunikation, sondern die Entwicklung einer Methode zur Enthüllung des philosophischen Geheimnisses.²¹³

In der straussianischen Hermeneutik zeigt sich eine gegenüber dem hier vorgestellten Konzept doppelte Verkürzung des Blicks auf Phänomene von Esoterik-Exoterik, die fast die gesamte Esoterikforschung durchzieht: Im Mittelpunkt des Interesses steht erstens stets die ‚Innere Lehre‘, die es zu ergründen gelte. ‚Esoterik‘ gilt daher üblicherweise als Begriff, der eine bestimmte inhaltliche Qualität eines Weisheits-

211 So z. B. Ehrke-Rotermund/Rotermund (1984); (1999); Rotermund (2016); zur Kritik des Konzepts etwa Marks-Hansen (2006); Kroll/von Voss (2012).

212 Dieses *a priori* basiert letztlich auf der seit Schleiermacher traditionellen Dialogtheorie, die die philosophiehistorisch durchaus frustrierende Beschränkung der Schriftlichkeit auf die exoterische Vermittlung nur reduzierter Teile der philosophischen Begriffe, die in der platonischen Schriftkritik angelegt ist, dadurch zu beseitigen versucht, dass sie den Dialog als quasi-mündliche Gattung behandelt und so die Implikationen der Schriftkritik für die Dialoge schlechterdings ignoriert. Dieser hermeneutische Ansatz muss folglich in Abrede stellen, dass die Existenz einer Textgattung neben den aristotelischen *exōterikoi logoi* (mithin der *logoi kata tēn philosophian*) Konsequenzen für die hermeneutische Analyse der Dialoge haben könnte; vgl. Szlezák (1985) 331–375; (2002).

213 Zur Kritik an der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der straussianischen Methode s. schon Beval (1953), der der Annahme philosophischen ‚Schreibens zwischen den Zeilen‘ zustimmt, die straussche Methode ihrer Entschlüsselung jedoch zurecht als unzureichend ablehnt.

oder Wissenskonzepts zum Ausdruck bringe. Zweitens geht damit die Beschränkung des Interesses auf die Innenseite des esoterischen Geheimnisses einher. So erklärt sich der Umstand, dass der ältere Gegenbegriff der Exoterik aus dem akademischen Sprachschatz lange Zeit weitgehend verschwunden war. Im außerakademischen ist er bis heute gänzlich außer Gebrauch.

Ausgangspunkt dieser Begriffsentwicklung ist die neuplatonische Auseinandersetzung mit der pythagoreischen und platonischen Epistemologie, in der sich zum einen die Ausrichtung der Begrifflichkeit von Esoterik-Exoterik auf die Differenzierung verschiedener Dogmata (anstelle der Unterscheidung von Kommunikationsformen) vollzog, zum anderen die Idee der vollständigen Ergründbarkeit der verborgenen Wahrheit im offenbaren Text entstand.²¹⁴ Nicht zuletzt diese Kombination machte die philosophische Literatur der klassischen Zeit auch für den entstehenden monotheistischen Mystizismus attraktiv. Von hier an ist der Weg beschritten hin zum mittelalterlich-neuzeitlichen Mystikbegriff (der in der umgangssprachlichen Verwendung von ‚Mysterien‘ sowie in der Gleichsetzung von Esoterik mit innerlicher Erfahrungsspiritualität bis heute nachwirkt), der die *Unaussprechlichkeit* der Ideenschau mit der spirituellen Erfahrung einer persönlichen Schau des ‚verborgenen Gottes‘ gleichsetzt (ein wenigstens metaphorisch durchaus bei Platon angelegter Gedanke).²¹⁵ Die ‚Weltflucht‘ von Eremiten, Mönchen und anderen sich aus der Gesellschaft zurückziehenden spirituellen Praktikern erweist sich vor dem Hintergrund ihrer epistemologischen Begründbarkeit als Form der externen Bezeugung der eigenen inneren Spiritualität, einer Erfahrungswelt, die sich nicht in Kommunikation realisieren oder abbilden lasse.²¹⁶

Verwandt damit ist auch die ebenfalls neuplatonisch beeinflusste Rezeption des Esoterikbegriffs in der gnostischen und hermetischen Literatur seit der Hohen Kaiserzeit, die hier als letzte wesentliche Richtung zu benennen ist. Im Umfeld der gnostisch-synkretistischen *philosophia perennis*-Idee²¹⁷ sowie infolge der christlichen Abgrenzung gegen gnostische Strömungen²¹⁸ entwickelt sich der spätantike Esoterikbegriff vor allem in der hermetischen Literatur in Richtung einer Bedeutung von ‚ge-

214 Z. B. Elias in Aristot. cat. P24b33 (= Aristot. fr. 1.p.1.32–35 Rose), wo exoterische Dialoge als uneigentliche Dogmatik (*pseudē*) von der aufrichtigen Lehre (*ta dokounta*) der akroamatischen (= esoterischen) Schriften unterschieden sind.

215 Bautch (2013); Porreca (2013); vgl. Labadie (2015) 304–308.

216 Vgl. Cassirer (1942c) 117; Fuchs in Luhmann/ders. (1989) 70–101, der betont, dass gerade die mystische Erfahrung als „differenzlose Beobachtung“ (86) mit einem Reden über das Faktum der Inkommunikabilität einhergehe. Tatsächlich ist das Argument der Innerlichkeit noch keine hinreichende Begründung für die Existenz des mystischen Redeverbots. Denn der Mystiker verzichtet nicht einfach auf die Kommunikation seiner spirituellen Erfahrung, sondern erklärt sie als notwendig und benennt dadurch den Umstand, dass es sich um einen willentlichen Akt handelt.

217 S. hierzu v. a. Burkert (1987a) 66–69; Hanegraaff (1996) 388–400; (2012); Neugebauer-Wölk (2013) 45.

218 Vgl. Stroumsa (1996); (1997); (2005/2011) 80–82.

heimer/unterdrückter Weisheit/Wahrheit'.²¹⁹ Am Ende dieser Entwicklung steht der Begriff für all jenes (pagane, mysterische, magische, manichäische) Wissen, das – auch wenn es von sich als Christen definierenden Denkern vertreten wird – gegenüber seiner Unterdrückung durch die Kirche verschlüsselt werden muss.²²⁰ In dieser Valenz wird der Begriff in den hermetischen und okkulten Strömungen der frühen Neuzeit rezipiert; die exoterische Äußerung ist hier die vorgeschobene allgemein akzeptable Aussage, die der Verschleierung einer ‚unbequemen‘ oder gar für ihren Autor gefährlichen esoterischen Wahrheit dient. Ganz im Sinne der spätantiken Verwendung bleibt hier jedoch die Verbindung von Esoterik und Exoterik noch erhalten.²²¹ Erst in der Frühmoderne jedoch führt der Siegeszug des säkularen Positivismus dazu, dass solche esoterischen Weisheitskonzepte als gegenkulturelle Rückständigkeit diskreditiert und aus der gelehrten Kultur ausgegrenzt werden.²²² Die Kategorie ‚Esoterik‘ bezeichnet in den Augen der Moderne nicht mehr eine verschleierte, weil nicht kommunizierbare Weisheitsform, sondern jede als anti-rationale, anti-positivistische, anti-säkulare, anti-moderne Verirrung bewertete Lehre.²²³ Insofern gehört der moderne Esoterikbegriff auch zu den Außenbereichen, gegenüber denen sich die Moderne definieren lässt und die deshalb umgekehrt (im Modus der ‚exkludierenden Inklusion‘) eine Attraktion auf antimoderne Kräfte ausübt, da sie sich als Medium gegenkultureller Identitätsstiftung eignet.²²⁴ Gehörten in der Vormoderne noch führende Vertreter der Aufklärung und des rationalen Geisteslebens zugleich zu jenen, die die Notwendigkeit eines Nebeneinanders von Esoterik und Exoterik betonten, so tritt in der Moderne eine Spaltung zwischen dem rationalen Mainstream (der unter anderem funktionale Differenzierungen zwischen religiösem und säkularem Denken etabliert) und einer esoterischen Gegenkultur (die eben diesen Schritt nicht vollzieht oder rückgängig machen will). Erst

219 Stroumsa (1995); Hanegraaff (2012) 17–28; Geller/Geus (2014) 5; Stenger (2016) 86; zum Verhältnis von Platonismus und Gnosis s. von Stuckradt (2013); Marksches (2014); vgl. Scopello (2017).

220 Daraus folgt allerdings nicht, dass Begriffe aus paganem Kontext sich insgesamt in christlichem Umfeld eher verboten hätten: Gerade der Begriff der Mysterien wird intensiv rezipiert, wohl infolge eines Bedeutungswandels zu einem Terminus, der spirituelle Erfahrung und mithin das Religiöse an sich bezeichnen konnte; s. dazu Stroumsa (2017).

221 Neugebauer-Wölk (2013) 51–65; vgl. AssmannA/AssmannJ (1997) 15; AssmannJ (2010). Vgl. zur über die byzantinische Philosophie vermittelten frühneuzeitlichen Rezeption des Neuplatonismus die Beiträge in Seng (2012) in Bezug auf Geheimnis und Hermeneutik bes. Hoffmann (2012); Lauritzen (2012); Toussaint (2012).

222 Hanegraaff (1996) 411–512; (2012); vgl. Platta (1997); Jung (2002). Die Sattelzeit ist deshalb in den vergangenen Jahrzehnten die am intensivsten studierte Epoche der Esoterik- und Geheimnisforschung gewesen, vgl. z. B. AssmannJ (2010); Ebeling (2012); sowie die Sammelbände Engel u. a. (2002); Neugebauer-Wölk (1999); (2008); Neugebauer-Wölk/Geffarth/Maumann (2013).

223 Den Verlust der kommunikativen Aspekte betont auch Zander (2013) 116 f.

224 Pasi (2015) fordert aus diesem Grunde, zur Erfassung ihres Gegenstandes müsse sich die Forschung zur modernen Esoterik von den Kategorien der Moderne distanzieren, um nicht ständig dem Problem des zirkulären *re-entry* der eigenen Vorannahmen in die zu untersuchenden Gegenstände zu unterliegen.

aus diesem modernen Blickwinkel heraus, der verschiedenste spirituelle Gegenkulturen unter der Kategorie ‚Esoterik‘ verbucht,²²⁵ kann der Gegenbegriff der ‚Exoterik‘ (der dann die gesamte säkulare Wissenskonstellation bezeichnet), in Vergessenheit geraten, denn er fällt nun implizit in eins mit der *gesamten* nichtesoterischen Kultur.

Schon aus dem Gewicht dieser historischen Begriffsentwicklung heraus versteht es sich von selbst, dass die Beschränkung der Forschung zum ‚Western Esotericism‘ – womit eben jene moderne Definition von Esoterik gemeint ist – sich auf eben diesen jüngeren Esoterikbegriff (*rejected knowledge*) stützt.²²⁶ Die Interessen dieser sich seit einigen Jahrzehnten zu einer eigenen Disziplin formierenden Forschungsrichtung²²⁷ lassen sich etwas verkürzend als religions- und kulturhistorisch ausgerichtete Geistesgeschichte beschreiben, die gerade jene Wissens- und Weisheitskulturen in den Blick nimmt, die zwar im modernen Bildungsdiskurs ausgeblendet sind, die aber dennoch als historische Phänomene real existieren und für ihre Vertreter kulturell prägend waren oder sind.²²⁸ In diesem Sinne stellt ‚Esoterik‘ bisweilen einen Sammelbegriff für alle derartigen Lehren dar, die jenseits der gesellschaftlich etablierten Religionen eine gewisse gesellschaftliche Sichtbarkeit erlangen.²²⁹

Die Relevanz dieser Forschungen steht gerade angesichts der in den vergangenen Jahrzehnten virulent gewordenen Infragestellung rationaler Instrumente der Wissensbegründung durch ‚esoterische‘ Kulturen und Verschwörungs-‚Theorien‘ außer

225 Eine Kategorisierung bietet Hanegraaff (1996) 23–112.

226 Riffard (1983) 119–130; Hanegraaff (2005b) 337 f.; Bergunder (2008); Neugebauer-Wölk (2013) 45–50; Hanegraaffs Wörterbuch enthält keinen Eintrag zur Exoterik – tatsächlich kennt das Englische ‚esotericism‘ keinen gebräuchlichen Gegenbegriff (Vgl. dagegen Riffard [1983] 139–141; [1990] 14–29; 34). Wichtig ist aber seine Unterscheidung von ‚typologischer‘ und ‚historischer‘ Definition der Esoterik. Unter ersterer versteht er „certain types of religious activity, characterized by specific structural features. This the term is commonly associated with the notion of ‚secrecy‘ [...]“. Für die ‚Western Esotericism‘-Forschung veranschlagt er dagegen eine vom modernen Esoterikkonzept aus entwickelte, ‚gegenstandsorientierte‘ Definition. Auch der etwas andere Definitionsvorschlag bei Zander (2013) 119–125 (monistische philosophische Tradition) basiert auf der modernen „Gegenstandsorientierung“ des Begriffs.

227 Genaugenommen ist zwischen zwei Forschungsperspektiven zu unterscheiden: Neben der eigentlichen ‚Western Esotericism‘-Forschung (s. dazu im Weiteren mit Anm. 228) sind die neureligiösen Strömungen des *New Age* mittlerweile auch Gegenstand theologischer Forschung, wie etwa die Einrichtung eines eigenen Lehrstuhls an der Päpstlichen Universität Thomas Aquinas in Rom verdeutlicht. Beispiele für eine christlich-akademische Auseinandersetzung mit *New Age*-, ‚Esoterik‘ bieten etwa die Beiträge in Hilpert (2001), darin v. a. Bochinger (2001).

228 Grundlegend v. a. Faivre (1986/1996); (1992); Faivre/Hanegraaf (1998); Riffard (1990); Hanegraaff (1996); (2005a); (2012); (2013); Goodrick-Clarke (2008); sowie die Gesamtheit der Beiträge in Magee (2016).

229 So etwa Faivre (1992); Bochinger (2001); Jung (2002) v. a. 13–28; Bergunder (2008); vgl. auch bes. Pani (2015) der sich um eine Verortung der jüngeren Esoterikstudien im Feld der Kulturwissenschaften bemüht und auf dem Umweg über die gesellschaftlichen Effekte, die die Bildung okkulturer Gruppierungen seit dem 18. Jh. hervorgerufen habe, sekundär wieder auf die Ebene der Kommunikation und das Problem der epistemologischen Begründung von Lehrpraktiken zu sprechen kommt, das dem Begriff ursprünglich zugrundeliegt (140–142).

Frage.²³⁰ In der Anwendung auf antike Sachverhalte, führt sie indes zu einer von der vorliegenden Untersuchung ganz verschiedenen Identifizierung dessen, was antike ‚Esoterik‘ ausmache. Studien, die ein solches Esoterik-Verständnis voraussetzen, befassen sich üblicherweise mit solchen Lehren, deren *Inhalte* in einer kulturellen Tradition zur neuzeitlichen Esoterik stehen; die Geheimnispraxis dieser Lehren kommt hier eher sekundär in den Blick. Das Spektrum des hierfür Interessanten reicht von der platonischen über die neuplatonische Philosophie bis hin zur antiken Naturwissenschaft, Mythologie, Mantik, Magie, Traumdeutung, Gnosis, Mystik etc.²³¹

Wenn in der nachfolgenden Untersuchung von ‚esoterisch-exoterisch‘ die Rede ist, so weicht der Gebrauch dieser Begriffe ausdrücklich von der Vorstellung von (moderner) Esoterik als ideologischer Weltanschauung ab und rekurriert dezidiert auf die als untrennbare Einheit zu verstehende Differenz von esoterisch-exoterischer Kommunikation. Diese zur Diskussion gestellte Definition soll ausdrücklich nicht in exklusive Konkurrenz zu Konzepten wie jenem des ‚Western Esotericism‘ treten, sondern es ist festzustellen, dass die unterschiedlichen Esoterikbegriffe, einschließlich des hier vorausgesetzten, einerseits eng miteinander verwandt sind, andererseits verschiedene Aspekte von Esoterik in den Vordergrund stellen, und dass hier deshalb auch andere Untersuchungsgegenstände in Betracht kommen.²³² Wenn also das wissenschaftlich im genannten Sinne auch anders besetzte Begriffspaar ‚Esoterik-Exoterik‘ hier als Bezeichnung eines reflexiv-abschließenden Kommunikationstypus verwendet wird, so ist dies gerade deshalb gerechtfertigt, weil diese Zusammenhänge bestehen. Die Fokussierung der Kommunikation und ihrer gesellschaftlichen Effekte ist historisch einerseits im Kontext von ‚Esoterik‘ meist vernachlässigt worden, rekurriert aber andererseits auf die ursprüngliche aristotelische Terminologie; im Unterschied zur Esoterikforschung versteht sich die hier gefundene Kategorie indes nicht als Konzept, das nur auf ‚marginalisierte‘ Weisheitstraditionen anwendbar wäre, sondern das im abstrakten Sinne eine Universalie der Kommunikation darstellt. Dennoch sind die am nächsten liegenden, weil explizitesten, Fälle ihres Auftretens nicht zuletzt eben jene Sozialformen, die auch die (im klassischen Sinne) ‚esoterischen‘ Weisheitstraditionen kennzeichnen. Insofern erschließt und kontextualisiert das hier vertretene Konzept einen bislang nur selten unmittelbar fokussierten Aspekt der Kommunikation solcher Gruppierungen – eine kommunikative Strategie, die sich auch außerhalb der Esoterik im engeren Sinne finden lässt.

230 Platta (1997); Granholm (2008); Dyrendal (2012).

231 S. die anschauliche Zusammenstellung der Beiträge zur Antike in Magee (2016), bes. Decker/Myaock (2016); Godwin (2016); van den Broeck (2016). Allgemein zu dieser Perspektive der Esoterikforschung Zinser (2009); Neugebauer-Wölk (2013) 49 f.

232 Vgl. Ebeling (2012) 281 f.

2.3 Methodische Konsequenzen

Um die methodischen Konsequenzen des hier vorgeschlagenen Esoterik-Exoterik-Konzepts zu veranschaulichen, ist die bereits zitierte Kritik des Dionysios von Halikarnassos an der Explizierung des Verborgenen hilfreich:²³³ Dionysios kritisiert, wie gesehen, seinen Vorgänger Timaios von Tauromenion dafür, dass dieser glaube, auf der Grundlage von unüberprüfbar Annahmen (nämlich der Aussagen von Eingeweihten in die Geheimnisse eines Heiligtums, zu dem Timaios selbst gar keinen Zugang gehabt habe) eine präzise Beschreibung des ihm eigentlich Verborgenen (nämlich Natur und Gestalt der von Aeneas nach Italien gebrachten Troischen Heiligtümer) geben zu können. Von außen kann stimmigerweise nur über das geurteilt werden, was der Außenperspektive zugänglich ist. Dionysios selbst setzt gegen eine Darstellung des Verborgenen, die er als wahlweise falsch oder frevlerisch bewertet, eine Beschreibung, die sich ausschließlich auf auch der Außenperspektive zugängliche und damit überprüfbare Sachverhalte stützt, und zwar auf all jene Sachverhalte, die im externen Diskurs über die betreffenden Heiligtümer mit diesen Heiligtümern verbunden würden.²³⁴ Dionysios begründet dies zwar eher religiös als hermeneutisch, wenn er betont, dass man nur vermitteln dürfe, was eindeutig nicht unter Profanationsverbot stehe;²³⁵ dennoch ist hier fraglos auch eine methodische Kritik impliziert: So stellt Dionysios abschließend fest, Außenstehende könnten ohnehin nicht beurteilen, welche Teile der Innensicht ihnen verborgen blieben.²³⁶ Diese Kritik verweist auf die Unterscheidung von Innen- und Außenkommunikation sowie auf den Umstand, dass gerade bei geheimnisbewehrten Initiationskulten in der Regel die dokumentarischen Quellen über ihre Innenperspektive fehlen. Dionysios schließt freilich nicht aus, dass der äußere Diskurs die Interna treffend abbilden könne; er erlaubt sich über diese Frage lediglich kein Urteil.

Aufschlussreiche Belege für den Zusammenhang von Innen- und Außensicht bieten auch ethnologische Studien zu west- und ostafrikanischen Initiationskulten.²³⁷ Die auffälligen Parallelen zwischen den verschiedenen Regionen (sowie zu antiken Initiationen) stehen außer Verdacht, auf kulturelle Verwandtschaft zurückzugehen,

²³³ Dion. Hal. ant. 1.67.1–1.69.4; s. o. S. 49 f.

²³⁴ Dazu gehören für ihn die Objekte im allen zugänglichen Teil der Tempel, aber vor allem auch die Mythen, die von der Einfuhr der Objekte nach Rom berichten: Das, was man in diesen Mythen über Aussehen und Bedeutung der Objekte erfahre oder sich erschließen könne, das dürfe man auch schriftlich publizieren (Dion. Hal. ant. 1.68.1 f.).

²³⁵ Bemerkenswert ist, dass Dionysios dies nicht dazu nutzt, seine eigene auktoriale Autorität zu entwickeln, anders etwa als Herodot im Ägyptenexkurs, s. dazu o. S. 64 Anm. 193.

²³⁶ Dion. Hal. ant. 1.69.4.

²³⁷ Poro- und Sande-Bund zwischen Elfenbeinküste und Sierra Leone: s. Förster (1997); Murphy (2008) 176–180; Kaguru in Ostafrika: Beidelman (2008) 137–140; vgl. auch Bowden (2010) 15–18 zu Initiationsgemeinschaften in Neuguinea.

sondern verweisen auf unmittelbare Effekte der Struktur von Esoterik-Exoterik: In allen Fällen werden die Initianden in räumlicher Seklusion einerseits mit körperlichen und emotionalen Grenzerfahrungen wie Nahrungsentzug und Isolation konfrontiert, bevor sie aus dieser extremen Erfahrung erlöst werden und, ausgestattet mit einem neuen Namen, eine Phase der epistemischen und praktischen Instruktion in die Riten der Gruppe durchlaufen. Im Zuge dieser Lernphase werden nicht nur die jeweils schon zuvor absolvierten Initiationsriten stets erst aus der Rückschau voll verständlich, sondern auch weite Teile des allgemeinen Dorflebens bekommen einen ganz neuen Sinn zugeschrieben. Die Differenz zwischen dem ‚verständigen‘ Blick, mit dem die vollständig Initiierten auf die Praktiken der Eingeweihten blicken, und der Außensicht auf dieselben Praktiken beschreibt Till Förster am Beispiel des Poro-Bundes wie folgt:

Wer [...] nach den ersten Nächten schon den Hain verlässt, der wird sagen, daß der Poro sinnlos sei, keinen Inhalt habe. Und genauso reden die jungen Männer, wenn sie nach der ersten Seklusion zum ersten mal wieder ins Dorf kommen. Sie dürfen die geheime Sprache des Poro überall im Dorf, auch gegenüber Nichtmitgliedern, verwenden. Aber sie dürfen ihnen nicht eröffnen, was es damit auf sich hat. Das ist die öffentliche Seite des Bundes.²³⁸

Förster meint, wegen dieser Öffentlichkeit könne von ‚Esoterik‘ keine Rede sein. Mit der oben gefundenen Definition ist im Gegenteil gerade ausdrücklich auf das Zusammenspiel von ‚esoterischer-exoterischer‘ Kommunikation zu verweisen. Methodisch von Belang ist allerdings die Erkenntnis, dass es eine signifikante Differenz von Innen- und Außensicht geben kann. Aus geschichtswissenschaftlicher Warte kann die Frage nach der internen Bedeutung religiöser Symbole, Mythen, szenischer Rituale nämlich insofern keine *primäre* Berücksichtigung finden. Die Historikerin befindet sich stets in der Position der Außenstehenden, schlimmer noch, sie erfährt in der Regel über die Praktiken in Initiationskulten nur aus zweiter Hand von Autoren, die ihrerseits nur eine solche Außensicht präsentieren. Insofern kann die historische Analyse bei der Auseinandersetzung mit esoterisch-exoterischen Kommunikationen nur auf die von innen nach außen gegebenen Bilder sowie auf den externen Diskurs, den diese Bilder erzeugen, zurückgreifen. Es ist dies derselbe methodische Grundsatz, der auch persönliche Empfindungen und Seelenzustände (sofern sie nicht etwa durch außerordentliche Quellen wie Tagebücher wenigstens einigermaßen – niemals vollständig – verlässlich überliefert sind) dem historischen Zugriff entzieht.²³⁹

²³⁸ Förster (1997) 156; vgl. Murphy (2008) 162.

²³⁹ Damit soll keineswegs gesagt sein, dass methodisch begründete Aussagen zur Emotionalität in antiker Religion vollkommen ausgeschlossen wären – bisweilen werden entsprechende Hypothesen auch in der vorliegenden Arbeit notwendig werden. Allerdings sollte dies nur mit größter Vorsicht und nicht unabhängig von der Berücksichtigung der externen Sichtweisen geschehen. So benennt etwa Craig Champion (2017, 6f.) einige methodische Leitsätze (im Wesentlichen die Abwägung ideologischer, ritueller und womöglich individueller Handlungszusammenhänge)

Zweifellos ist die interne Perspektive für die Analyse esoterisch-exoterischer Grenzziehung relevant. Sie beeinflusst die externe Selbstdarstellung der religiösen Gruppe maßgeblich. Jedoch ist sie nur hypothetisch zugänglich, sodass auf tentativ rekonstruierte interne Sichtweisen zur Vermeidung von Zirkelschlüssen allenfalls *sekundär* in Ergänzung zur Untersuchung des besser zugänglichen Außendiskurses zurückgegriffen werden sollte.

Der hier vertretene methodische Zugang spricht insofern einem großen Teil des Quellenmaterials zu den ‚Mysterien‘ in der Welt der römischen Republik eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Aussagekraft über die ‚wahre‘ Bedeutung, die religiöse Erzählungen, Rituale, Initiationen etc. für die Initiierten besaßen, weitgehend ab.²⁴⁰ Eine inhaltliche Rekonstruktion religiöser Geheimnisse und Codes entzieht sich somit dem *primären* historischen Blick. Das zugängliche Quellenmaterial, das üblicherweise genau deswegen als defizitär (uninformiert, spekulativ, böse verzerrend) betrachtet wird, gewinnt aber umgekehrt auf einer anderen Ebene an Gewicht. Fasst man es als Effekt der exoterischen Kommunikation der religiösen Gemeinschaft, so erschließt dieses Material eine wesentliche Seite der gesellschaftlichen Positionierung dieser Gruppierungen. Zudem gibt es Aufschluss über die impliziten Annahmen der Urheber der betreffenden Aussage über die gesellschaftliche Umwelt der religiösen Gemeinschaft. Der externe Diskurs über die Bacchanalien, über Mater Magna-Anhänger und andere religiöse Gruppierungen ist real, und er ist für die betreffende Gemeinschaft, für ihr Selbstverständnis, ihre Selbstdarstellung und ihre gesellschaftliche Integration nicht weniger wichtig als ihre Innensicht. Zudem ist er Reaktion auf Selbstaussagen dieser Gemeinschaft, seien es publizierte Texte, mündlich vermittelte Erzählungen, öffentliche Auftritte oder die architektonische Gestaltung ihrer Vereinssitze. Das gilt unabhängig von der Frage, ob sich die Gruppenmitglieder in diesem externen Diskurs missverstanden oder gar diffamiert fühlten oder nicht.

in der Tradition des ‚New Contextualism‘, die eine Annäherung an innere Ansichten des Autors eines Textes erlauben könnten. Allerdings läuft diese Form der Hermeneutik zunächst allenfalls auf die Auslegung der jeweiligen Autorenmeinung hinaus. Die Psychologie oder Meinung von in den Texten beschriebenen Handelnden erschließt sich so gerade nicht.

- ²⁴⁰ Vgl. Burkert (1987a) 34; 89–92; (1995) 94. Besonders optimistisch ist der Anspruch, aus den vorhandenen Quellen auch esoterische Information zu gewinnen, in Merkelbachs *Hirten des Dionysos* (1988). Merkelbach versuchte darin, aus den Quellen zur exoterischen Repräsentation von dionysischen und bakchischen Kulte aus der gesamten griechisch-römischen Antike ein kohärentes ausformuliertes und diachron unveränderliches Bild sowohl der rituellen Praktiken als auch zugleich ihrer esoterischen Bedeutung zu entwickeln, was nicht nur die Natur der betreffenden Darstellungen in den Quellen vernachlässigt, sondern zudem eine statische Kohärenz aller Zeugnisse zueinander behauptet; vgl. mit ähnlicher Tendenz etwas vorsichtiger sind die Studien Matz (1963); Turcan (2003); zur Kritik solcher Methode s. Wiseman (2008) 18–22; 54 f.; Bremmer (2014) 101 f.; Eckhardt (2018b) 185.

In anderen Worten: Im Rahmen von Geheimniskommunikation werden die wesentlichen gesellschaftlichen Effekte nicht vom Gegenstand des Geheimnisses, nicht vom Inhalt der ‚geheimen Lehre‘ erzielt. Gerade die Inhalte werden durch die Verhüllung gewissermaßen gesellschaftlich neutralisiert. Effekte erzielen vielmehr die Kommunikation des Redeverbots sowie all jene verschlüsselten exoterischen Bilder, die die Außenwelt anschließend aus externer Warte bewerten kann; mithin ist es die exoterische Sozialisierung, die die soziokulturelle Wirksamkeit des Geheimnisses ausmacht.²⁴¹ Und solange die Inhalte des Geheimnisses nicht vollständig und überprüfbar offenliegen, bleibt auch im Falle der Profanierung eine Unsicherheit darüber, ob das Profanierte tatsächlich das ‚wahre‘ Geheimnis darstellt oder ob nicht Entscheidendes weiterhin verborgen geblieben ist. Das profanierte Geheimnis hat insofern zwar im Hinblick auf die Zuverlässigkeit der Information eine höhere Suggestionskraft, bietet dem Rezipienten aber hermeneutisch keine grundsätzlich andere Qualität als jene exoterische Aussage, die sich klar als bloße Andeutung zu erkennen gibt.

Es ist daher theoretisch durchaus vorstellbar (und sollte methodisch als Option nicht ausgeblendet werden), dass sich eine Gemeinschaft der esoterisch-exoterischen Geheimnisbehauptung bedient, ohne dass sich die intern vermittelten Wissensbestände von dem, was extern bekannt ist, überhaupt unterscheiden. Auch ein solches ‚leeres Geheimnis‘ kann seine sozialen Effekte (Sakralisierung, gesellschaftliche Differenzierung) erzielen. Das darf man etwa im Fall der oben erwähnten eleusinischen Mysterien annehmen, deren soziales Geheimnis zugleich ein allgemeiner kultureller Wissensbestand der ganzen Gesellschaft gewesen sein dürfte.²⁴² Angesichts der zentralen Präsenz dieser Mysterien in der athenischen Gesellschaft dürften sogar Nichteingeweihte recht genau über den symbolischen Sinn der eleusinischen Feiern Bescheid gewusst haben. Die Initiation in dieses so gar nicht geheime Geheimnis hat hier den Stellenwert einer allgemeingesellschaftlichen Initiation und dokumentiert die Teilhabe des Initiierten an einer wesentlichen religiösen Fundierung des gesamtgesellschaftlichen (= über den Bürgerverband hinausreichenden) Zusammenhalts. Was also *eigentlich* weitgehend allen bekannt war, wurde zum exklusiven Spezialwissen einer Gruppe unklarer Größe erhoben, deren Mitglieder einer zentralen Institution des Poliskultes besonders verbunden waren. Um die identitätsstiftende Wirkung aufrechtzuerhalten, wird dieses ‚leere‘ Geheimnis mit strengem Profanationsverbot belegt, mit dem Effekt, dass man sich außerhalb des eleusinischen Festrahmens allenfalls darüber verständigt, über das Unausgesprochene Bescheid zu wissen. In solchen Konstellationen entscheidet mithin nicht allein die Frage, ob man jemanden als Teilhaber des Geheimnisses kennt, über die Frage, ob mit ihm über das Geheimnis zu sprechen ist, sondern vielmehr entscheidet

241 AssmannA/AssmannJ (1997) 11 f.; Murphy (2008) 162 f.

242 Burkert (1995) 91–95; vgl. auch Beidelman (2008) 132 mit Anm. 9 (zu ostafrikanischen Gesellschaften); 148. Zum ‚leeren Geheimnis‘ AssmannA/AssmannJ (1997) 9 f.; vgl. auch Eco (†2017/2019) 297–328, v. a. 321–328.

die soziale Rahmung des Kommunikationsaktes über den Kommunikationsmodus. Außerhalb des Ritus gilt das *exoterische* ‚Wer Augen hat zu sehen, sehe! Wer Ohren hat zu hören, höre!‘²⁴³

Der Fokus der nachfolgenden Untersuchung richtet sich also nicht auf religiöse Lehren oder mystische Erfahrungen, sondern auf die Praktiken der kommunikativen Schließung sowie auf die Frage, worin das ‚Wissen‘ darüber im öffentlichen Diskurs bestand (z. B. im Wissen um das Redeverbot oder in Kenntnis bestimmter Symbole, Rätsel, Mythen, Praktiken usw.), welche ‚Wahrheiten‘ über den betreffenden Kult daraus abgeleitet wurden und wie die umgebende Gesellschaft (konkret: die politische Gesellschaft der *res publica*) auf genau diese ‚Wahrheit‘ – ganz gleich, ob sie den Realitäten der Kultpraxis gerecht wurde oder nicht – reagierte.

Zur Untersuchung der Effekte der Geheimniskommunikation bieten sich nun Konfliktsituationen (wie die eingangs vorgestellte) besonders an, da die Interferenzen zwischen dem religiösen und dem nicht-religiösen Diskurs in solchen Fällen explizit und bewusst thematisiert werden.²⁴⁴ Die Austragung solcher Konflikte zielt auf Klärung des Verhältnisses zwischen Gesellschaftsnorm und Sondernorm. Bezogen auf die in diesen Systemen agierenden Personen geht es aber neben diesen abstrakten Funktionen (nach denen die Menschen ihr Handeln kaum je bewusst ausrichten werden) stets auch um die Wahrnehmungen und normativen Diskurse, um die herum der Streit ausgetragen wird. Es geht mithin im allgemeinen Sinne um die Effekte und Dynamiken, die das Geheimnis im Hinblick auf die soziale Stellung der Gruppe sowie auf den Moraldiskurs der Gesellschaft hat.

Im Sinne der simmelschen Interaktionstriade sind für die Analyse solcher Konflikte drei Fragen zentral:

- Welche kommunikativen Praktiken und welche äußeren Bilder waren für die Außenstehenden einer mit dem Geheimnis operierenden Gruppe sichtbar?
- Welches normative Problem steht im Mittelpunkt der ‚heißen Phase‘ des Konfliktes?
- Wie reagiert die Umwelt auf die Geheimnispraxis vor und nach Ausbrechen des Konfliktes?

Zu klären ist also insgesamt, welche Effekte und Reaktionen die jeweilige Praxis kommunikativer Schließung und ihrer ostentativen Benennung nach außen bei den an diesen Kommunikationen beteiligten Akteuren hervorruft. Diese Effekte – die sowohl beabsichtigte als auch unbeabsichtigte, von den Akteuren bemerkte als auch unbemerkte Wirkungen der religiösen Kommunikation sein können – lassen sich insgesamt als Spektrum der sozialen Wirksamkeit der Geheimnispraxis beschreiben. Durch

²⁴³ Vgl. Mt 13:9–14; s. dazu Blank (2018=2019).

²⁴⁴ S. zur sozialen Produktivität derartiger Konflikte die Überlegungen bei Simmel (1992/1908) 284–333; vgl. Turcan (1987) 103 f.; BaudyD (2006) 100–103.

einen solchen Zugriff, der neben den primären Akteuren einer Kommunikation (Sender und Adressat/primärer Empfänger) auch sekundäre Beteiligte (Beobachter/impliziter Adressat/sekundärer Empfänger) und deren jeweilige Rollen berücksichtigt, soll eine verkürzende funktionalistische Deutung des ‚Geheimnisses‘ vermieden werden, die der sozialen Praxis etwa eine bestimmte dominierende Funktion zuweisen oder hinter dieser gar die eigentliche ‚Absicht‘ der Praxis vermuten könnte.

3. ‚Fremde Kulte‘ in ‚zivischer‘ und ‚separater‘ römischer Religion

3.1 Öffentlich/privat – zivisch/separat

Im Sinne der oben (Kap. 1.2) gegebenen Definition von ‚Religion‘ als eines sozialen Handlungstypus (Kommunikation unter Einbeziehung des Transzendenten) ist in der vorliegenden Arbeit nicht von antiken ‚Religionen‘ als klar voneinander zu unterscheidenden, womöglich exklusiven Glaubenssystemen (Religion X, Religion Y, Atheismus, Pantheismus, etc.) die Rede.²⁴⁵ Vielmehr ist für die Gesellschaften der griechisch-römischen Mittelmeerwelt von Handlungen auszugehen, die entweder über eine Codierung als religiös (womöglich neben gleichzeitigen anderen Codierungen) verfügen oder nicht. Es gibt ‚Religion‘ und ‚Nicht-Religion‘, aber es gibt nicht im aus heutiger Warte vertrauten Sinne ‚Religionen‘.²⁴⁶

Grenzlinien zwischen religiösen und/oder nicht-religiösen Handlungen, die zu Konflikten führen könnten, verlaufen in der Antike zumeist entlang anderer als glaubensbezogener Unterscheidungen. Damit soll weder gesagt sein, dass die Vorstellung eines *falschen* Glaubens in der Antike nicht existiert hätte oder nicht in gesellschaftlichen Konflikten polemisch eingesetzt worden wäre;²⁴⁷ genauso wenig soll behauptet sein, dass nachantike ‚Religionskonflikte‘ sich *allein* an Glaubensvorstellungen entzün-

245 Die Übertragung eines solchen – von Exklusivitätsansprüchen monotheistischer Konversion geprägten – Verständnisses auf die Verhältnisse der Antike führt in verschiedenste Fehlschlüsse. So rückt etwa bei Simmel (1992/1908, 480 f.; 837) die zivile Religion Roms im Kontrast zum Christentum in die Rolle eines Gottesstaats, der aus seinem Homogenitätsanspruch heraus das ‚individualistische‘ Christentum ‚verständlicherweise‘ verfolgt habe.

246 S. dazu Rüpke (2013a) 288–292; (2014) 19–22; 192–198; (2016a) 17–21; (2019) 10–12; vgl. Gladigow (1995) 20–22.

247 Vgl. zur antiken Kritik an Atheismus: Bremmer (2007a); Whitmarsh (2016); Winiarczyk (2016). Zur Vorstellung von ‚Aberglaube‘ (*deisidaimonia/superstitio*): Rieß (1894); Grodzynski (1976); MartinD (2004); BaudyD (2006) 103–105; Bowden (2008); Gordon (1990b) 236–238; (2008); Rüpke (2011) bes. 9–14; 19–23; (2018c) 185–187. Zur Problematisierung des Problems von ‚Glaubensfragen‘ in der Antike vgl. Veyne (1983/1987, 55–73), der im Wort von der „balkanisation des cerveaux“ bzw. „Balkanisierung der Köpfe“ die Probleme der Methode aufzeigt, aus Belegen für Mythenrationalisierung auf antireligiöse Einstellungen zu schließen; vgl. Feeney (1998) 14–19.

det hätten oder entzündeten. Am Beispiel antiker Gesellschaften lassen sich jedoch die Zusammenhänge zwischen sozialen Ordnungsvorstellungen und den spezifischen Grenzziehungen, entlang derer Konflikte ausgetragen werden, gerade deshalb besonders anschaulich aufzeigen, weil sie eine von moderner Gesellschaft so verschiedene soziale Strukturierung aufweisen.²⁴⁸ Etwas verkürzend könnte man sagen: Im Vergleich zu modernen Gesellschaften unterscheidet sich im republikanischen Rom die religiöse Grenzziehung nicht zuletzt in der Frage, von welchem Außenbereich (der dann evtl. als Nicht-Religion zu gelten hätte) sich eine religiöse Handlung (oder eine Gemeinschaft in ihrem Handeln) eigentlich abgrenzt beziehungsweise an welchen sozialen Bereichen sie teilhat.²⁴⁹

Dies betrifft nicht zuletzt die Frage, welcher Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Relevanz von Religion und der persönlichen religiösen Empfindung besteht. Zwar ist die sogenannte Säkularisierungsthese, derzufolge sich im Zuge der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften die Religion immer weiter aus der Öffentlichkeit in die Privatheit zurückziehen würde, in den vergangenen Jahrzehnten in die Kritik geraten und in modifizierter Form reformuliert worden.²⁵⁰ Insbesondere die Tendenz, den Prozess der Säkularisierung mit gesellschaftlichem Fortschritt gleichzusetzen und so das Verschwinden des Religiösen aus der (vor allem politischen) Öffentlichkeit gewissermaßen als Notwendigkeit des historischen Prozesses zu betrachten, wird heute kaum noch vertreten. Dennoch zeigt gerade diese Debatte, wie wenig die Kategorien des modernen Religionsdiskurses auf antike Verhältnisse übertragbar sind. Denn schon die kategoriale Unterscheidung von politischer ,Öffentlichkeit' und außerpolitischer ,Privatheit' lässt sich als explizite Kategorie des gesellschaftlichen Diskurses in der Antike nicht ohne Weiteres auffinden.²⁵¹ Zweifellos betätigten sich

248 In diesem Sinne erfüllt der Gegenstand Konersmanns Forderung nach einer Distanzierung von der erinnerungskulturellen Kontinuität (2006, 36–42).

249 Beard/North/Price (1998) I/24–28.

250 Aus der seit der Jahrtausendwende intensivierten internationalen Diskussion seien beispielhalber die auch außerhalb der akademischen Debatte rezipierten Beiträge von Habermas (2001); ('2005); Taylor (2007) und Joas (2017) sowie die Beiträge in Butler/Mendieta (2011) genannt; für eine historische Auseinandersetzung plädiert Pollack (2016); vgl. allgemein Gabriel/Gärtner/Pollack (2012); Pollack/Rosta (2017) bes. 65–204; 391–436; Renner (2017).

251 North (1989) 604–607; (1995); Scheid (2005a) 125–128; Gordon (2008) 85; Rosenberger (2012); Bowes (2015); ParkerR (2015); allgemein auch: Ando/Rüpke (2015) sowie für griechische Kontexte die Beiträge in De Polignac/Schmitt Pantel (1998); Dasen/Piéart (2005). Eidinow (2015) v. a. 55–59; 70 f. fordert in Bezug auf antike (hier: griechische) Religion zurecht eine Ausrichtung der Perspektive auf das Handeln des Einzelnen, für den nicht eine Demarkation von öffentlicher und privater Sphäre, in die er sein Handeln einordnen könnte, von Belang sei, sondern die Optionen der Teilhabe in verschiedenen sozialen Kontexten, die das jeweilige Handeln bietet. Im Zusammenhang mit der hier vertretenen Konzeption von Esoterik-Exoterik sei bemerkt, dass die an antike Esoterik-Exoterik angelehnte Geheimnispraxis des progressiven philosophischen Liberalismus der Aufklärung (Literatur s. o. S. 72 Anm. 222) nicht wenig zur Konzeptualisierung der modernen Kategorien ,privat' und ,öffentlich' beigetragen haben dürfte. Angesichts des Umstandes, dass die ,Esoterik' der Aufklärer bis heute nicht selten als paradoxes Moment einer Denkrichtung angese-

auch antike Menschen in Aktivitäten, bei denen gesellschaftliche Zusammenhänge keine oder keine wahrgenommene Rolle spielten. Auch die antike Gesellschaft kennt die Intimität des Ich – und im Bereich des Religiösen kennt sie die ganz persönliche Glaubenserfahrung. Dass diese Form von ‚Privatheit‘ und ‚Individualität‘ indes in Zeugnissen zu griechisch-römischer Religion so wenig hervortritt, dass sie überhaupt erst im Laufe des letzten Jahrzehnts in ausdrücklicher Überwindung der etablierten Paradigmata der Forschung in den Blick geraten ist,²⁵² hat seinen Grund nicht zuletzt darin, dass sich die Privatheit des Individuums nicht als Thema des gesellschaftlichen Diskurses der Antike erweist. Der in vielen Zusammenhängen alltägliche Rückzug aus politischen Kontexten, ein *apolitisches* nichtöffentliches Handeln, ist mithin in antiken Gesellschaften ein weniger expressiver Akt, der gerade auch die soziale Identität offenbar weniger bestimmt hat, als dies in westlichen Gesellschaften seit der Moderne der Fall ist.²⁵³

Dies zeigt sich anschaulich am Beispiel der Konzeptualisierung von Familie und Wohnraum in der römischen Gesellschaft. Die eng mit der räumlichen Einheit des Hauses (*domus*) verbundene *familia* bildet in republikanischer Zeit den entscheidenden Nukleus aller bürgerlichen (und erheblicher Teile der nicht-bürgerlichen) Sozialität.²⁵⁴ Als Gesellschaftsform, die nicht nur die moderne Kernfamilie umfasst, aber auch nicht mit einem weiteren Verwandtschaftsverband (*gens*) gleichzusetzen ist, gehören zur *familia* alle Personen eines ‚Hausverbundes‘, der sich gleichermaßen sozial, wirtschaftlich, religiös, politisch und ‚privat‘ konstituiert.²⁵⁵ Die *familia* besteht aus Familie, unmittelbar im Haus angestellten Freien und Unfreien, ist Wirtschaftsbetrieb (etwa als Hof), Kultverein (in der Verehrung der Laren, Penaten und Ahnen), *privater* Rückzugsraum und Produktionsstätte der allgemein-gesellschaftlichen wie politischen Position ihrer Angehörigen. Die formelle Einbindung der *familia* in die

hen wird, die nicht wenig zur Delegitimierung des Geheimnisses als sozialer Praxis beigetragen hat, wäre eine tiefere Erforschung gerade dieser Zusammenhänge wünschenswert.

252 Besonders hervorzuheben sind hier die Arbeiten im Umfeld des Erfurter Projekts ‚Gelebte Religion‘, das religiöse Praktiken und Ausdrucksformen in der Welt des antiken Alltags in den Blick nahm; vgl. zu diesem Zugang etwa Raja/Rüpke (2015a); Rüpke (2015a); (2016a) 262–269; (2016b); (2019) 29–41. Mit dem an McGuire (2008) angelehnten Konzept der ‚gelebten Religion‘ werden zwar keineswegs nur Themen der persönlichen Religiosität bearbeitet, anders als beim Blick auf die zivilen Religionen der Antike kann sie hier aber eine Rolle spielen; vgl. MacRae (2016) 13–27; Champion (2017) 5 f.

253 Zum Problem der Individualität s. Rüpke (2015b). Anders verhält es sich mit ostentativem Rückzug aus dem politischen Feld, etwa im Diskurs um die *apragmosynē* bzw. um philosophische Konzepte der Politikferne: Hier handelt es sich um bewusste und erklärte Akte der Konstruktion von Alterität, die ganz gezielt zur Etablierung eines (politischen, philosophischen, religiösen) Expertenstatus dient; vgl. dazu Gladigow (1999) 81–83; Blank (2014); (2017); (2018a).

254 S. zur Konvergenz ‚privater‘ und ‚öffentlicher‘ Strukturen im römischen Haus Wallace-Hadrill (1988); (1996). Zur zentralen Position der *familia* in der sozialen Ordnung Roms MartinJ (2002); Harders (2017); vgl. Grubbs (2015) 115 f.

255 Harders (2014b).

politische Gesellschaft erfolgt über das Bürgerrecht ihrer freigebohrenen männlichen Angehörigen. Ihre soziopolitische Position basiert auf dem sozialen und politischen Einfluss ihres Oberhauptes (*pater familias*). Und dieser Einfluss wird letztlich von der *familia* als ganzer erarbeitet, durch wirtschaftlichen Erfolg, der sich etwa in die Bildung soziopolitischer Bindungen nach außen (Klientel; informelle Abhängigkeiten; politische Netzwerke) umsetzen lässt und in der Berufung in öffentliche Funktion (politisch, militärisch, religiös) mündet.²⁵⁶ Da der *pater familias* als personifizierte Instanz der überzeitlichen *familia* gilt, kann er auch auf das noch erinnerte Prestige seiner Vorfahren zurückgreifen, weshalb der öffentlichen Pflege dieser Familienerinnerung eine hohe Bedeutung für den Erhalt der gesellschaftlichen Stellung in der Gegenwart zukommt. Das zivische Recht als solches stellt letztlich eine Organisation der Verflechtung von Familienverbänden dar, indem es durch Regelung des Erbschaftswesens den Erhalt der leistungsfähigen *familia* und durch Ehegesetze (Inzestverbot, *ius conubii*) gesellschaftliche Kohäsion herzustellen sucht.²⁵⁷ Als Bürger kann (wenn man von politischen Beschlüssen zur außerordentlichen Vergabe des Bürgerrechts absieht) nur gelten, wer in agnatischer Linie in einen nach diesen Rahmenbedingungen intakten Familienverband geboren wird. Seine anfängliche soziopolitische Stellung ergibt sich aus der ererbten Position der *familia* und wird, mindestens solange er der Gewalt des *pater familias* untersteht, von dieser bestimmt bleiben.²⁵⁸

Vor dem Hintergrund dieser zentralen soziopolitischen Einbettung der *familia* erweisen sich zahlreiche soziale Handlungen im Inneren der römischen *domus*, die unter den Bedingungen moderner Gesellschaften als „privat“ gelten würden (und auch lateinisch als *privata* bezeichnet werden), als Akte mit potentiell politischer, wirtschaftlicher etc. Relevanz, die sich vor allem dann einstellt, wenn die betreffenden Rollenasspekte des Handelnden in der Kommunikation über sein Tun mitverhandelt werden. So lässt sich zum Beispiel die untergeordnete Rolle von Sklaven im familiären Kult als Spiegel ihrer sozialen Stellung deuten.²⁵⁹ Umgekehrt zeigt sich diese politische Qualität des „Privaten“ auch in der architektonischen und ornamentalen Gestaltung von Wohnarchitektur (zentrale Funktion von Repräsentationsräumen; politisch aufgeladene Bildprogramme etc.) zumindest der wohlhabenderen Schichten.²⁶⁰

So ist zum Beispiel die Enteignung von Ciceros Wohnhaus auf dem Palatin, die auf Betreiben von dessen politischem Opponenten P. Clodius Pulcher während Ciceros Exil im Jahre 58/57 v. Chr. durchgesetzt wurde, nicht lediglich als juristisch geführter privater Rachefeldzug gegen den vorübergehend wehrlosen Feind zu betrachten.

256 Harders (2014b) 22–24; vgl. zur religiösen Qualität der *familia* Cancik (2007) 32 f.

257 Konstan (1983) 18 f.; Harders (2014b) 21 f.; (2017) 204–208; Ando/Rüpke (2015) 2.

258 MartinJ (2002); (2009) 368; Harders (2017) 203–205. Zur Abbildung dieser zentralen Funktion in Kategorien des Familien- und Erbrechts s. Grubbs (2015).

259 Padilla Peralta (2017) 322–336.

260 Wallace-Hadrill (1988) 50–76; (1996); Vgl. Eristov (2014); Balty (2014).

Es handelte sich vielmehr um einen Angriff auf Ciceros gesamte soziopolitische Stellung im politischen Herzen Roms,²⁶¹ deren räumliche Fundierung nicht nur entfernt, sondern durch Sakralisierung des enteigneten Grundstücks als öffentliches Heiligtum auch noch unumkehrbar gemacht werden sollte.²⁶² Dass Clodius das auf Ciceros ehemaligem Grundstück gestiftete Heiligtum der Libertas (!) zudem nicht mit einem Bauwerk versah,²⁶³ sorgte für eine architektonische Leerstelle auf dem Palatin, wo zuvor noch eine repräsentative konsularische *domus* gestanden hatte. Wie bei einer inschriftlichen *damnatio memoriae* sollte die Löschung des Politikers Cicero aus dem öffentlichen Raum so sichtbar gehalten werden.

Die Verflechtung familiärer und politischer Gesellschaft zeigt sich auch im Bereich der Religion, wie Jörg Rüpke wiederholt am Beispiel des Bankettwesens der großen Priesterkollegien demonstriert hat: Aus verschiedenen Anlässen (z. B. der Aufnahme eines Neumitglieds) kamen die Angehörigen eines Kollegiums im Wohnhaus eines der Priester zusammen. Was dort stattfand, unterschied sich im Wesentlichen durch die sakrale Markierung der Veranstaltung sowie der Teilnehmer von einer ‚profanen‘ privaten Feier. Nichtsdestoweniger konnten im Zuge solcher Treffen – neben anderen Themen – natürlich Amtsgeschäfte innerhalb des Kollegiums organisiert oder erledigt werden. Für den Hausherrn und seine Gäste erfüllte das Treffen dennoch jenseits der religiösen alle weiteren Funktionen, die eine solche Feier auch sonst haben konnte: vom Freizeitwert über die Pflege wirtschaftlicher bis hin zu politischen Netzwerken und exoterischer Repräsentation der Teilnahme an der Veranstaltung. Im ‚privaten‘ Wohnraum vornehmer Senatoren vollzogen sich mithin zentrale Akte des öffentlichen und politischen Lebens – auch auf der Ebene der Religion.²⁶⁴

Allerdings ist bei aller Verschiedenheit antiker und moderner Sozialstrukturen eine gewisse Vorsicht geboten: In absoluter Form hat es weder die vollständige funktionale Differenzierung, die man der Moderne lange Zeit (wenigstens als Telos) unterstellen wollte, noch die Totalität ‚eingebetteter‘ sozialer Handlungen je gegeben. Vielmehr wird man auch hier der Moderne allenfalls eine graduell höhere Differenzierung zuschreiben, die sich zumal vor allem als Thema des Diskurses niederschlägt.²⁶⁵ In die-

261 Zur Bedeutung des Hauskaufs für Cicero s. Cic. fam. 5.6.2; Gell. 12.12.

262 Zu Ciceros aus seiner Rede *De domo sua* erschießbarem Prozess gegen die Enteignung, die in erster Linie gegen die Gültigkeit der Weihung des Heiligtums argumentiert, s. Orlin (1997) 166–172; Muccigrosso (2006) 182–184; Begemann (2015); zur Tilgung der Sichtbarkeit der *familia* Ciceros ebd. 77–81.

263 So Wiseman (2012) 659; Begemann (2015) 84 f. Zur Auseinandersetzung Ciceros mit der Sakralisierung durch die Setzung einer Statue s. Rüpke (2011) 65–67.

264 Rüpke (2002) 49–51; (2003) 15–17; (2005) 1428–1430; 1434–1436; (2016a) 76–84; 143–145; 225; vgl. Beard/North/Price (1998) I/50 f.; Scheid (2005a) 222–235; Muccigrosso (2006) 183–186; Cancik (2007) 32–36; Wyler (2008b) 62–65; Šterbenc-Erker (2013) 26 f.; Bowes (2015).

265 Vgl. die kritischen Fragen bei Ando/Rüpke (2015) 3 f.; vgl. Rüpke (2009); (2015a) 54–57; DiLuzio (2016) 11–16. Überhaupt handelt es sich nicht nur bei den analytischen, sondern auch bei den all-gemeinkulturellen Kategorien sozialer Strukturierung, die im Alltag ihre Wirkung entfalten (etwa,

sem Sinne einer *diskursiven* Strukturierung des religiösen Handlungsfeldes ist auch die systematisierende Literatur zur römischen Religion zu verstehen, so etwa Cicero, der zur Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. das Spektrum der gesetzmäßigen Religion in einem hypothetischen Gesetzentwurf wie folgt beschreibt:

(1) Ad diuos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amouento. Qui secus faxit, deus ipse uindex erit. (2) Separatim nemo habessit deos neue nouos neue aduenas nisi publice adscitos. Priuatim colunto quos rite a patribus acceperint. In urbibus delubra habento. Lucos in agris habento et Larum sedes. Ritus familiae patrumque seruanto. (3) Diuos et eos qui caelestes semper habiti sunt colunto et ollos quos endo caelo merita locauerint, Herculem, Liberum, Aesculapium, Castorem, Pollucem, Quirinum, ast olla propter quae datur hominibus ascensus in caelum, Mentem, Uirtutem, Pietatem, Fidem, earumque laudum delubra sunt ne ulla uitiorum sacra sollemnia obeunto [...].²⁶⁶

(1) Gegenüber den Göttern soll man: unbefleckt auftreten, Pflichtbewusstsein beweisen, den Luxus beiseitelassen. Wer anders handelt, dem wird Gott selbst Richter sein. (2) Es soll keiner Götter gesondert für sich haben, weder neue noch eingewanderte, es sei denn solche, die per Bürgerbeschluss anerkannt worden sind. Im Privaten soll man die kultisch verehren, die man von den Vätern übernommen hat. Man soll in den Städten Tempel unterhalten; auf dem Land soll man Haine und Larensitze unterhalten. Man soll die Kulte der Familie und des Senats aufrechterhalten. (3) Die Vergöttlichten und jene, die man schon immer für Himmlische gehalten hat, soll man kultisch verehren, ebenso jene, deren Verdienste ihnen einen Platz am Himmel verschafft haben – Hercules, Liber, Aesculapius, Castor, Pollux, Quirinus –; die Dinge dagegen, deretwegen den Menschen der Aufstieg an den Himmel überhaupt gegeben ist – Geist, Tüchtigkeit, Pflichtbewusstsein, Treue –, zu deren Lob soll es Tempel geben; und man soll für keinerlei Laster irgendeine heiligen Zeremonien begehen

Cicero gibt hier keine Einschätzung der Realität religiöser Ordnung in Rom, sondern er entwirft ein Gesetz, das in archaisierendem Duktus möglichst umfassend ,legale' Religion von der ,illegalen' abgrenzt und das zudem – ganz nach dem Vorbild der platonischen *Nomoi* – diskursiv erläutert wird; es handelt sich also um ein Artefakt des ciceronianischen Denkens über Religion, das aber nichtsdestoweniger Aufschluss über grundlegende Vorstellungen der Zeit geben kann, da es sich aus den Realia der spätrepublikanischen zivischen Religion speist (wenngleich es diese Realia in das Kor-

indem die Auffassung davon, ob die eigene aktuelle Handlung privat oder öffentlich erfolgt, die Handlung selbst beeinflusst), nicht um unvermittelte Abbilder vollständiger Handlungsrealitäten, sondern stets um deren Rationalisierung durch die menschliche Vorstellung. Und vor allem auf dieser Ebene der geistigen Herstellung von Ordnung in der Welt unterscheiden sich die Leitkategorien antiker und moderner Diskurse.

²⁶⁶ Cic. leg. 2.19.1–3.

sett eines theoretischen Entwurfs zwingt).²⁶⁷ Vorausgesetzt ist dabei eine Definition von Religion als sozialem Handlungstypus, die in Manchem der oben eingeführten entspricht.²⁶⁸ Zugleich vollzieht sich in der Unterscheidung und gleichzeitigen Differenzierung verschiedener Formen von Religion als legal oder illegal eine ‚Binnendifferenzierung‘ innerhalb des Handlungstypus ‚Religion‘.²⁶⁹

Der Passus formuliert die Regeln für richtige ‚Kommunikation mit den Göttern‘ aus der Warte der handelnden Einzelnen heraus – und so klärt das Gesetz erstaunlicherweise gleich zu Beginn, (a) dass persönliches, gegenüber den Göttern disqualifizierendes Fehlverhalten des Einzelnen (Verstöße gegenüber Reinheitsgebot, Verpflichtung, Bescheidenheit)²⁷⁰ in der Konfrontation mit dem Göttlichen nicht vom Staat, sondern von den Göttern selbst zu sanktionieren sei.²⁷¹ Geregelt wird im Weiteren, jeweils im Hinblick auf diese individuelle Begegnung zwischen Mensch und Gott, (b) welche Götter zu verehren sind und welche nicht, (c) welche Orte der Verehrung es geben soll, (d) in welchen Formen die Verehrung stattfinden soll.

267 Vgl. dazu Gargola (2013) 217 f.; Rüpke (2011) 32–48; (2014) 186–194; MacRae (2016) 45 f. Zur Terminologie abstrakter Begriffe zur Religion bei Cicero s. Rüpke (2013a) 288–292.

268 S. Kap. 1.2.

269 S. dazu Gladigow (1995) 22–25.

270 Vgl. Cic. leg. 2.24 f.; einen religiösen Praktiker, der sich exakt an die hier gegebenen Vorschriften hält, präsentiert Ovid in der Figur Numa: Dieser tritt nach einer Zeit des rituellen Fastens (Fleisch, Geschlechtsverkehr) ohne Schmuck in einfachem Gewand und mit Unterwerfungsgestus vor den Gott Faunus (Ov. fast. 4.655–660); zur Konstruktion symbolischer religiöser Reinheit im Kult s. Šterbenc-Erker (2013) 98 f.

271 Cic. leg. 2.25 begründet dies damit, dass die göttliche Sanktion zu jeder Zeit zu befürchten sei und so größeres Abschreckungspotential besitze. Tatsächlich tritt als handelnder Akteur von *öffentlich verordneten* Sühneleistungen allein die *res publica* auf. Eine Pflicht zur Expiation ergab sich nur dann, wenn das Fehlverhalten des Einzelnen das Einvernehmen des gesamten Gemeinwesens mit den Göttern gefährdete; vgl. dazu Scheid (1981) 166 f.; Rüpke (2011) 14 f.; 24. Eine vergleichbare Art des Umgangs mit dem Problem individueller Verstöße gegen sakrale Normen der *res publica* zeigt sich in Liv. 22.9.9 f. Gegen die uneingeschränkte Verfügung eines *uer sacrum* interveniert im Jahre 217 v. Chr. der *pontifex maximus* und empfiehlt einen allgemeinen Bürgereid auf dieses umfangreichste aller zivilreligiösen Opfer. Dies hat erkennbar pragmatische Gründe: Da das *uer sacrum*, das Opfer aller in einem Frühjahr geborenen vierfüßigen Nutztiere, nicht anders als von allen Bürgern je einzeln, zudem nicht unmittelbar, sondern erst nach Ablauf eines *lustrum* durchzuführen ist, fehlt dem mit der Maßnahme betrauten Prätor jede Möglichkeit, die ordnungsgemäße Durchführung persönlich zu gewährleisten. Gleichwohl soll das Gelöbnis *pro re publica* erfolgen, bindet damit sowohl ihn persönlich als auch die Bürgerschaft als Ganze. Die minutiösen salvatorischen Klauseln, die das in der Bürgerversammlung von jedem Einzelnen absolvierte feierliche Gelöbnis enthält, sorgen für Entlastung der *res publica* sowie des Prätors von etwaigen Versäumnissen einzelner Bürger, während diese persönlich an ihr Gelübde gebunden bleiben. Am Ende sollte jedoch selbst diese Absicherung nicht hinreichen, da sich das Ende des Hannibalkrieges so lange hinauszog, dass im Jahre der tatsächlichen Einlösung des Gelübdes 195 v. Chr. unklar war, welche Tiere überhaupt zu opfern waren (Liv. 33.44.1; 34.44.1–3). Offenkundig konnten die salvatorischen Klauseln, wie präzise sie auch gewesen sein mögen, die Konformität eines so komplexen Ritus nicht gewährleisten.

Schließlich enthält der Passus insgesamt zentrale Unterscheidungen bezüglich der sozialen Rahmung der religiösen Handlung: Unterschieden werden vier verschiedene räumliche Kontexte, die vom eng begrenzten hin zum unbegrenzten Raum entwickelt werden. Religiöses Handeln kann Cicero sich vorstellen *separatim*, also als Handlung in sozialer Isolation, die nur auf den Handelnden selbst bezogen ist;²⁷² *priuatum*, also als Handlung außerhalb der politisch-räumlichen ‚Öffentlichkeit‘ sowie schließlich *in urbibus* und *in agris*, das heißt im Rahmen der städtischen oder ländlichen ‚Öffentlichkeit‘.²⁷³ Cicero unterscheidet also zum einen das separate Handeln vom nicht-separaten, zum anderen (innerhalb des nicht-separaten Handelns) das private von jenem, das die Grenzen der *domus* im städtischen, dörflichen oder naturräumlichen Umfeld übersteigt. Alle Bereiche sind der ordnenden Hand der *res publica* und namentlich des Senats unterstellt.²⁷⁴

(b) Cicero differenziert verschiedene Qualitäten von Gottheiten: ewige Götter, Götter qua Verdienst,²⁷⁵ abstrakte Götter; da er (implizit) die erste Gruppe als unhinterfragbar gut definiert und die zweite ihre Qualität durch die Bedingung des Verdienstes beweist, schränkt er nur bezüglich der dritten Kategorie ein, es seien unter den Abstrakta nur Tugenden, nicht aber Untugenden als Götter anzuerkennen.²⁷⁶ Zudem regelt die familiäre Tradition, welche Götter *priuatum* zu verehren sind.

Davon abgesehen findet sich nur eine Regelung, die die Vorstellung einer Ablehnung oder eines Verbots bestimmter Kulte implizieren kann: Bezüglich der separaten *religio* ist ausschließlich der Kult von staatlich sanktionierten Gottheiten erlaubt; und auch die ‚Erfindung‘ neuer oder der Import externer Götter ist an diese Vorgabe gebunden. Dies ist im Übrigen nicht nur eine Regelung, die ausschließlich für den Bereich *separatim* formuliert wird, sondern zugleich das einzige im zweiten Buch benannte Gesetz, das Cicero im anschließenden Gespräch nicht weiter erläutert. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass das Handeln *separatim* für Cicero nicht automatisch zum Geltungsbereich der Gesetze der *res publica*, aber genauso wenig zu den *priuata* gehört. Insofern wird hier für einen ansonsten ungeregelten Handlungsbereich ein einschränkendes Gesetz positiv formuliert. Dass es anschließend nicht erläutert wird, hat denselben Grund: Diskutiert werden nur die auf den unmittelbaren Handlungsbereich

272 Die Unterscheidung qualifiziert insofern nicht ‚Sondergötter‘ (so Rüpke [2011] 37), sondern die gesonderte Kommunikation mit Göttern, die alle im Weiteren genannten Kategorien von Göttern betreffen kann.

273 Eine ganz ähnliche Differenzierung von Kultorten findet sich auch im SC de Bacchanalibus (CIL 1², 581 § 4.2: *neue in poplicod neue in / priuatod neue exstrad urbem*), s. dazu u. S. 268–271. Andere Unterscheidungen finden sich in kaiserzeitlichen Rechtstexten, v. a. Cai. inst. 2.3–6, der indes vor allem die Differenz zwischen himmlischen und unterweltlichen Göttern hervorhebt; vgl. Estienne (2008) 688 f.

274 Vgl. dazu die Ablehnung von autonomer Religion in Plat. leg. 909d–910a, die ParkerR (2015) 75 f. als Anspruch der staatlichen Kontrolle separater religiöser Praxis interpretiert.

275 Vgl. Cic. nat. deor. 2.62, s. dazu u. S. 298 Anm. 668.

276 Vgl. Cic. leg. 2.27 f.

der *res publica* bezogenen Regeln – und das sind sowohl die *priuata* als auch die *urbana/agrestia*;²⁷⁷ deren universale Geltung wird aber hier auch über das bürgerliche Handeln hinaus betont.²⁷⁸

(c) Kommunikation zwischen Mensch und Gott hat in abgegrenzten, sakral markierten Räumen stattzufinden; diese können auf dem Land entweder in auf den geographischen Ort bezogenen Larenheiligtümern²⁷⁹ oder als Lokale anderer ländlicher Gottheiten bestehen.²⁸⁰ Die Logik der vorangegangenen Unterscheidungen legt es nahe, in den *delubra*, die als Heiligtümer in Siedlungen benannt werden, einen Oberbegriff für jeden sakral markierten Raum zu sehen, und zwar namentlich auch für temporäre Sakralräume.²⁸¹ Dass es Cicero hier um die baulich-topographische Markierung geht, wird auch in der Erläuterung des Passus deutlich: Nicht im unbegrenzten Raum, wie im Pantheismus der persischen *magoi*, seien die Götter zu verehren, sondern im Rahmen einer *polis*- und *urbs*-bezogenen *religio*, was die ‚Einschließung‘ in Mauern

277 Ando/Rüpke (2015) 1. Vergleichbar ist der Ausschluss außerzivilen Religion aus dem Regelungsbereich der munizipalen *lex Ursonensis* (CIL 2².1022.A.col.II.9–B.col.I.37 = § 63–72); auch dort bezeugt der Umstand, dass die separate Religion ausdrücklich ausgeklammert wird (v. a. B. col.I.30–37 = § 72 mit der Einschränkung, dass, was in außerzivilen Heiligtümern geschehe, nicht gegen die Regeln des Munizipalrechts verstoßen dürfe), dass sie umgekehrt als existent zur Kenntnis genommen wird; s. Rüpke (2006a); (2013) 283–288.

278 Vgl. Cic. leg. 2.8–11; insofern wird hier, wie Ando (2009) 180 feststellt, *religio separata* ausdrücklich nicht an sich verboten. Sie unterliegt nur denselben Bestimmungen bezüglich der erlaubten Kulte wie die *religio publica*.

279 Zum Larenkult s. jetzt Flower (2017).

280 Zur analogen Definition von *templum* und *lucus* vgl. Cic. leg. 2.27; s. allgemein Griffiths (2013) 242; vgl. zur Schwierigkeit einer klaren Identifizierung von *lucus* Scheid (1993); Neudecker (2015) 221 f.

281 Vgl. zur rechtlichen Definition von Kulträumen Orlin (1997) 171 f.; Estienne (2008) bes. 689 f.; 693 f. zu temporärer Sakralisierung; vgl. außerdem auch die Kategorie der *loca religiosa*, in CIC dig. 1.8.6.3 f. (Marcianus), die als Form eines Kultplatzes benannt ist, den der Einzelne auf eigene Initiative einrichten könne. Dass temporäre Heiligtümer als *delubra* bezeichnet werden konnten, zeigt evtl. Plaut. Poen. 1194–1202, wo das *meretricium* am Tag des dortigen Besuchs als für einen Tag besonders herausgeputztes Venus-Heiligtum erscheint. Die antike Lexikographie ist sich schon zu Varros Zeit über die konkrete Bedeutung des Begriffs im Unklaren und etymologisiert *delubrum* als Bezeichnung wahlweise von heiligen Bezirken, die entweder durch Standbild oder durch Tempelbau markiert sind (Varro bei Macr. sat. 3.4.2), als Tempelareal mit Waschplatz zur rituellen Reinigung vor dem Betreten (Serv. Aen. 2.225; Isid. diff. 1.407), als Tempelbau, der mehrere Heiligtümer unter einem Dach vereint (Serv. Aen. 2.225) oder als Bezeichnung anikonischer Standbilder aus geschältem Holz (Serv. Aen. 2.225; [Ascon.] div. in Caec. 3 p. 101). Die wenigsten Schwierigkeiten macht die von Macrobius wiedergegebene Erklärung Varros, zumal diese sich mit der Etymologie über *delibrare* (‚abschälen‘) vereinbaren lässt, die der Deutung als ‚Standbild‘ zugrundeliegt. Nach dieser Deutung wäre *delubrum* mithin a) ein Begriff für ‚Götterstatue‘, woraus sich b) auch die Bedeutung als Bezeichnung des Ortes ableitet, den das Standbild als sakral markiert. Diese Deutung würde ebenfalls die temporäre Markierung von ansonsten nichtsakralen Orten als Kultplätze mit abdecken (vgl. dazu u. S. 268–271; 323–325; 246). Kap. 7.2.3 bietet eine Interpretation zur Figur des Mercurius in Plautus’ *Amphitruo*, die eine solche Markierung von Privathäusern als Kultplatz durch temporäre Aufstellung einer Statue in Betracht zieht.

impliziere.²⁸² Der Gedanke steht der vielzitierten Formulierung des Grundgedankens der zivischen Religion nahe, die Cicero in *pro Flacco* findet:

Sua cuique ciuitati religio, Laeli, nostra nobis.²⁸³

Seine eigene Religion hat jeder Bürgerstaat, Laelius, wir haben die unsere.

Dass Cicero in *de legibus* bezüglich der Definition legaler Kulträume nicht von *ciuitas* spricht, erklärt sich aus dem bereits Gesehenen: Dass sich die Regelungen (auch zu den *priuata*) insgesamt auf die *ciuitas* beziehen, ist die Grundannahme des ganzen fiktionalen Gesetzeswerks. Was hier gesetzlich geregelt und anerkannt wird, ist *ipsa ratio* – Bestandteil der *ciuitas*.²⁸⁴ Die gesamte gesetzlich geregelte *religio* ist zivische Religion (im Unterschied zur *religio separata*, die lediglich in Analogie dazu zu behandeln ist).

(d) Welche Formen des Ritus sind erlaubt, sofern die Bedingungen von Reinheit, Verpflichtung und Bescheidenheit erfüllt sind? Auch hier zeigt sich dieselbe Unterscheidung von *priuatum* und *in urbe*, insofern die rituellen Traditionen einzuhalten sind, die einerseits die *familia*, andererseits der Senat (die *patres* als versammelte Familienoberhäupter) vorgeben. Hier ist nun der Bereich *separatum* nicht näher bestimmt – das nicht-sozial verortete Handeln kennt keine Tradition.

Nimmt man die Kategorien ernst, die Ciceros Katalog von Religionsgesetzen zugrundeliegen, so lässt sich einerseits zwar eine Unterscheidung von „öffentlich“ und „privat“ darin finden. Diese hat aber eher eine räumlich-soziale als eine soziopolitische Relevanz. Politisch im Sinne der zivischen Religion, ist sowohl der Familien- als auch der Senatskult.²⁸⁵ Andererseits jedoch kennt Cicero auch eine *religio separata*, die nicht unmittelbar der republikanischen Tradition unterliegt und ggf. einzuschränken ist.²⁸⁶ Prinzipiell aber wird ihre Existenz ebenso wie die potentielle Vereinbarkeit mit den Regeln der *res publica* anerkannt.

282 Cic. leg. 2.26.

283 Cic. Flacc. 69; vgl. die Abstrahierung in Cic. leg. 2.35; Rüpke (2011) 130 f.; (2019) 17–23; vgl. zum nebeneinander von polisbezogener Zivil- und davon unabhängiger Alltagsreligion auch Bowden (2010) 8–12.

284 Vgl. Scheid (2018) 61 f. zu, Geltungsbereich der Religionsgesetzgebung. Ando (2009) 180 weist darauf hin, dass auch die Konzessionierung neuer/fremder Götterkulte am Anfang des Passus sprachlich in denselben Begriffen zum Ausdruck kommt, die auch für Bürgerrechtsverleihungen verwendet werden.

285 Vgl. DiLuzio (2016) 68–76; Harders (2017) 200 f.

286 Die Unterscheidung von „zivisch“ (= staatlich, familiär) und „separat“ (= nicht-zivisch/vereinsmäßig, persönlich) ähnelt in mancher Hinsicht der (nicht chronologisch zu verstehenden) Distinktion von „antiker“ und „nach-antiker“ Situierung von Religion bei Lincoln (2012) 73–82. Jedoch kommt sie ohne die bei Lincoln essentielle These aus, mit der „post-antiken“ Religion verbinde sich eine Hinwendung zur Spiritualität; diese These ist als Relikt der religionsgeschichtlichen Schule des frühen 20. Jh. zu erachten, und muss angesichts der ihr inhärenten christlichen Teleologie als überholt gelten.

Die Bedingungen, die staatlicherseits an die Toleranz gegenüber separater Religion geknüpft werden, sind in der Analyse staatlicher Regelung von Religion zu berücksichtigen. Dies ist forschungsgeschichtlich keine Selbstverständlichkeit, da aus der Warte der *civic religion*-These die separate Religion in der Regel nicht fokussiert wurde.²⁸⁷ Sie kam zumeist allenfalls in Betracht, wenn es um Praktiken ging, die (z. B. als Magie) aus der modernen Definition von ‚Religion‘ (im Sinne der zivischen Religion) ausgegrenzt wurden, und denen man attestierte, sie hätten auch in Rom als illegitim oder (wie im Falle der Magie) gar illegal gegolten²⁸⁸ oder wären vor allem von sozial marginalisierten (oder wenigsten nicht zur Elite zählenden) Akteuren betrieben worden.²⁸⁹ In Fällen wie der Magie mag dies zwar eingeschränkt zutreffen. Unter der oben vertretenen (und auch Cicero nicht fernstehenden) Definition von Religion als ‚Kommunikation mit dem Transzendenten‘ wären solche Praktiken jedoch ebenfalls als Ausdruck von *religio* zu bezeichnen.²⁹⁰ In der Tat fallen sie aber nicht unter die Kategorie des Zivischen, da darin der Mensch dem Göttlichen weder *pro familia* noch *pro re publica* gegenübertritt.

287 Zur Toleranz gegenüber ‚fremden‘ Kulte s. North (1979/2003). Separatreligiöse Akteure wurden lange Zeit vor allem dort in den Blick genommen, wo nicht-zivile ‚religiöse Vereine‘ untersucht wurden. Dem hier verwendeten Terminus ‚separat‘ entspricht im Zusammenhang der Vereinsforschung der Begriff der Freiwilligkeit, mit dem ‚Vereine‘ als Sozialformen beschrieben werden, denen sich die oder der Einzelne aus eigener Entscheidung anschließen kann anstatt auf Grundlage äußerer Umstände, die nicht ohne Weiteres beeinflussbar sind (Verwandtschaft, Rechtstitel, ziviles Amt, Geschlecht etc.); vgl. dazu Wilson (1996). Aus der Warte der Vereinsforschung wird indes zu recht betont, dass eine scharfe Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen freiwilligen Vereinen kaum möglich ist, insofern eigentlich jeder Verein in der antiken Welt auch vereinsmäßigen religiösen Kult betrieb und sich einer Schutzgottheit zuordnete; s. Kloppenborg (1996) 18–20; 23–26; ClarkA (2011) 350 f.; 61; Eckhardt (2018b). Die Qualifizierung des religiösen Handelns als ‚separat‘ spricht eine andere Unterscheidung an, die im Kern mit der späteren Unterscheidung ziviler und nicht-ziviler Vereine korrespondiert. Religiöses Handeln von Vereinen bzw. Kultgruppen, das *pro re publica*, mithin als Ausdruck der Zivilreligion erfolgt, fällt nicht unter die Kategorie einer separaten Religion. Für die Kaiserzeit bedeutet dies etwa, dass ein Kultverein im Moment seiner staatlichen Konzessionierung nach der *lex Iulia de collegiis* (CIL 6.2193; 6.10299; Suet. Aug. 32.1; Cass. Dio 52.36; Liebenam [1890] 225–232; s. dazu u. S. 178 f.; 210) *ipso facto* seinen separaten Status aufgab.

288 Scheid (1985) 27 stellt zurecht fest, dass die Klassifizierung einer Praxis als religiöses ‚Delikt‘ (als Voraussetzung des Verbots), die öffentliche Anerkennung ihrer Relevanz (für die normgebende Instanz) voraussetzt – was zugleich bedeutet, dass nur das öffentlich zur Kenntnis Genommene davon betroffen ist; vgl. Borgeaud (2007) 217 f.

289 In diesem Sinne betont Champion (2017) 23–30 die Relevanz der religiösen Aktivitäten der „non-elites“, die bei einer Fokussierung der religiösen Rollen von Senatsangehörigen aus dem Blick gerieten. So richtig indes einerseits die Forderung danach ist, den religionshistorischen Blick nicht allein auf die Eliten zu lenken, so wenig plausibel scheint es andererseits, verschiedene Religionstypen primär nach sozialen Kategorien zu unterscheiden, da dies impliziert, dass *separates* religiöses Handeln (im oben skizzierten Sinne) von politisch aktiven Bürgern oder gar Amtsträgern nicht in relevantem Maße anzunehmen sei. Bei Champion und Anderen führt dies z. B. zu der irrigen (oder wenigstens nicht überzeugend belegbaren) Annahme, beim Bacchanalienskandal des Jahrs 186 v. Chr. (s. u. Kap. 5) habe es sich um einen vor allem sozialen Konflikt gehandelt, bei dem der Senat sich gegen non-elitäre politische Ansprüche zur Wehr gesetzt habe.

290 De Jong (2005) 1051; vgl. BaudyD (2006) 100–105 zur Einschränkung magischer Praktiken in den frühesten ‚Religionsverboten‘ der XII-Tafeln sowie Šterbenc-Erker (2013) 15–17; 200–204 zum

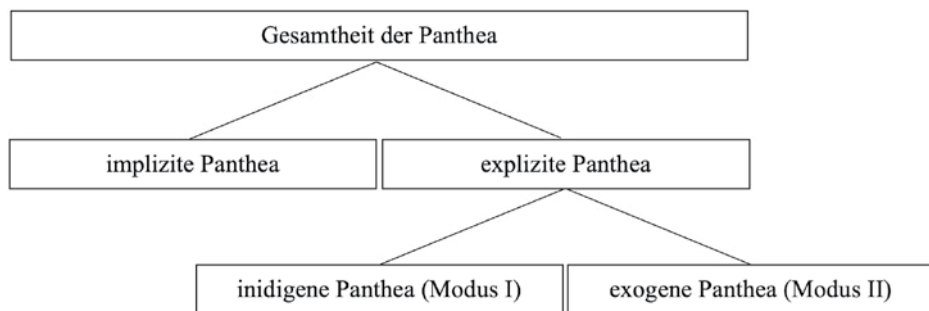


Abb. 3 Typologie von Panthea nach Lincoln (2012), 18–22 (eigene Grafik)

Aus der Perspektive systematisierender Literatur der späteren Republik wird die *religio separata* also im wörtlichen Sinne ‚systematisch‘ ausgeblendet. Die Ein- und Ausschlussverfahren in solchen definitorischen Beschreibungen von Religion hat Bruce Lincoln im Zusammenhang der von innen oder außen erfolgenden Formulierung von kanonischen Panthea in polytheistischen Kulturen veranschaulicht (s. Abb. 3): Demnach unterteilt jede systematisierende Beschreibung das Material mit dem sie sich befasst, in jene Ausschnitte, die sie als besonders zentral anerkennt und daher explizit benennt, und solches, das als weniger Relevantes von der Beschreibung unberührt bleibt.²⁹¹ Dabei verwenden Akteure, die eine Beschreibung aus der religiösen Innenperspektive vollziehen, andere Selektoren als außenstehende Systematiker. Die jeweils ungenannten (‚impliziten‘) Teile des Götterhimmels bleiben in der gesellschaftlichen Praxis so lange existent und relevant, wie der systematische Text keine absolute Prägnanz auf die religiöse Kultur ausübt.²⁹² Bei Lincolns Modell handelt es sich eigentlich um eine Erläuterung des allgemeinen Verfahrens der kognitiven Reduktion von Komplexität. Aus eben diesem Grund lässt sich das Modell auch auf die Systematisierung von Religion an sich übertragen (s. Abb. 4): Was an systematisierenden Beschreibungen, Regeln und Institutionen von Religion etabliert wird (hier: als zivische römische Religion), deckt nur jenen Teil der wirklichen religiösen Praxis der komplexen Gesellschaft ab, der ins Blickfeld der ordnenden Instanzen gerät. Je nachdem, ob diese nach dem Modus der politischen Praxis (z. B. I = Senat) oder der theoretischen Systemformulierung (z. B. II = philosophisch orientierte antiquarische Literatur) verfahren, können schon hier verschiedene Systematisierungen entstehen. Noch größer

antiken und modernen Diffamierungspotential des Magiebegriffs. S. außerdem Linke (2000), 275 f.; Rüpeke (2018c) 183 f. zur Valenz des Begriffs *religio*.

²⁹¹ Vgl. die ähnliche Differenzierung von ‚sichtbarer‘ und ‚unsichtbarer‘ Religion (i. S. von ‚Glaubenssystem‘ bei AssmannJ (1991); 57; dazu Gehrke (2009) 75.

²⁹² Lincoln (2012) 18–22.

wird die Heterogenität der Definitionen, wenn man berücksichtigt, dass für jede so erzeugte Beschreibung Binnenkategorien (z. B. A = ‚römisch‘ vs. A = ‚nicht-römisch‘) formuliert werden, damit das selektiv Beschriebene überhaupt benannt werden kann. Ciceros Systematik erweist sich immerhin insofern als ungewöhnlich gründlich, als sie den ‚blinden Fleck‘ der Systematisierung sogar als *religio separata* benennt und in pauschaler Weise feststellt, dass für diesen, im Weiteren nicht vom System erfassten, Bereich die Regeln des Systems analog anzuwenden seien.

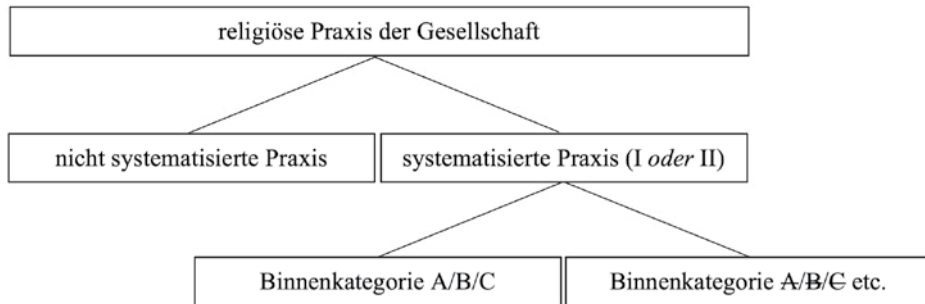


Abb. 4 Systematisierende Beschreibung von Religion (eigene Grafik)

Als entscheidender Selektor Ciceros zur Unterscheidung verschiedener Ebenen von Religion in der römischen Republik erweist sich, wie gesehen, die Identifizierung der sozialen Instanz, als deren Vermittler ein(e) religiöse(r) Praktiker(in) der Gottheit entgegentritt. Vereinfacht lässt sich sagen: Der (die) einzelne Bürger(in)²⁹³ vollzieht religiöse Handlungen entweder in der Rolle als einzelnes Subjekt beziehungsweise als Mitglied einer nicht-zivischen Gruppe (*separatim*) oder als *pater familias/matrona (priuatim)*²⁹⁴ oder als politisch aktive(r) Bürger(in) (*publice*), mithin in Vertretung der

²⁹³ Zur zivilen Aktivität von Frauen im Bereich der Religion s. v. a. Šterbenc-Erker (2013) sowie Di-Luzio (2016), die sich gegen die Vorstellung wendet, die Vestalinnen (als sichtbarste religiös aktive Frauen Roms) seien in ihrer besonderen rechtlichen Stellung gewissermaßen virilisiert oder liminalisiert (so Bätz [2012] 24–27; 52–54; 101–104; 185–188; 289 f.; vgl. die verwandte These bei Schultz [2006] 75–79, wonach sich weibliche Priesterrollen und Status der Ehefrau nicht hätten vereinbaren lassen) und könnten nur deshalb im Bereich des Religiösen als politikfähig gelten; vgl. außerdem Scheid (1991) mit der Richtigstellung (2003c) v. a. 138–145; s. auch Šterbenc-Erker (ebd.) 82 f.; zur bürgerlichen Rolle der *matrona* im allgemeinen Treggiari (1996); Wallace-Hadrill (1996).

²⁹⁴ Üblicherweise wird nur der Kontrast zwischen *sacra publica* und *priuate* thematisiert; vgl. van Haepelen (2011b) 107–109. Die binäre Unterscheidung ist nicht falsch, wenn man die *sacra separata* Ciceros innerhalb der *priuate* verorten will. Irreführend wäre es aber, die *sacra priuate* als aus dem Zivilkult ausgegrenzt zu verstehen. Daher fasse ich in einer ‚strengen‘ Auslegung der von Cicero gewählten Begriffe die *priuate* in einem engeren Sinne als jene nicht-öffentlichen Kulte, die in den Bereich des bürgerlichen Handelns fallen.

jeweiligen Instanzen: *pro se*, *pro familia*, *pro re publica*.²⁹⁵ Im Auftrag derselben Instanzen können aber auch Nichtbürger religiöse Kommunikation betreiben.²⁹⁶ Da aber in diesem Spektrum Familie und Bürgerschaft als eng aufeinander bezogene und für die Konstitution der *ciuitas* fundamentale Instanzen zu verstehen sind, decken diese beiden Ebenen jene Religion ab, die als zivische Religion zu bezeichnen wäre.²⁹⁷ Nach dieser Kategorisierung ergäbe sich die folgende (schematisch vereinfachte) Taxonomie römischer Religion (Tab. 1).

Tab. 1 Kategorien von Religion in Cic. leg. 2.19.1–3

Kategorie	soziale Referenzebene (Leistungsnehmer)	Praktiker (Leistungserbringer)	Praktiken
<i>religio publica</i> (zivisch, öffentlich)	<i>populus Romanus</i> , Senat, Magistrat	zivische Priesterkollegien	<i>ludi publici</i> , <i>sacra publica</i> , politische Divination, etc.
<i>religio priuata</i> (zivisch, privat)	<i>familia</i> bzw. der Einzelne in zivischer Rolle	<i>pater familias</i> , <i>matrona</i> , usw.	Larenkult, Penatenkult, Totenkult etc.
<i>religio separata</i> (nicht zivisch, privat)	der Einzelne/die Gruppe jenseits zivischer Rolle	<i>freelance experts</i> , Priester in nicht-zivischer Rolle, Vereine	Magie, persönliche Divination, Heilkult, Initiationskult

Was hier mit Cicero als *religio separata* bezeichnet ist, umfasst nicht den kleinsten Teil der ‚gelebten Religion‘ in der römischen Gesellschaft. Es geht keineswegs nur um die Praktiken, die aus der Warte der *res publica* und ihrer Akteure als illegitim oder illegal exkludiert wurden, weil sie als bedrohlich für die Ordnung der *res publica* gelten mussten (sc. Konflikte zwischen separater Religion und zivische Gesellschaft verursachten). Es geht schlechterdings um jede *religio*, die der oder die Einzelne als Praktiker (Leistungserbringer) oder Publikum (Leistungsnehmer)²⁹⁸ in einer dezidiert außerzivischen Rolle vollzieht.²⁹⁹ Das kann das (der historischen Betrachtung unzugängliche) stille Gebet einer jeden Person sein, ebenso aber auch das (schon eher zugängliche) persönliche

295 Auf soziale Kollektive als zentrale Referenzebene religiösen Handelns verweist indirekt auch Beard (1990) 30–34, die indes v. a. die Rolle des Senats für die Zivilreligion betont.

296 Vgl. v. a. für die Kaiserzeit Price (2011) 254 f., der die integrative Wirkung der hierüber vermittelten Zuordnung zum zivilen Bereich betont.

297 So sind wesentliche Riten, die im Rahmen des familiären Kultes (etwa in der Landwirtschaft) zu vollziehen sind, Teil des zivilen Festkalenders, s. Boëls-Jansen (1993) 469–473; Takács (2008) 25–59; Richlin (2014) 228–230; DiLuzio (2016) 6 f. Vgl. zu hellenistischen Kulturen Horster (2011) 63–67.

298 Zur Unterscheidung von Leistungserbringern/Leistungsrollen und -nehmern/Publikumsrollen s. Stichweh (2009) 31–33.

299 Vgl. DiLuzio (2016) 7 f.; ähnlich Begemann (2015) 76 f.

Dankopfer eines aus Übersee ankommenden (bürgerlichen, peregrinen oder fremden) Händlers nach Ankunft in der Stadt, welches nicht unbedingt, aber möglicherweise in einem Tempel des zivischen Kultes und unter Beteiligung des dortigen Tempelpersonals vollzogen wird; ebenso fällt hierunter die Teilnahme an Heilritualen.³⁰⁰ Es kann die Inanspruchnahme der divinatorischen oder magischen Expertise eines Praktikers durch eine einzelne Person – unabhängig von ihrer sozialen Position³⁰¹ – sein, die dazu ein entsprechendes (möglicherweise zivisches)³⁰² Heiligtum aufsucht oder diesen Praktiker in die eigene *domus* einlässt (ohne dass dies familiäre Kontexte betrifft); der betreffende Praktiker kann wiederum durchaus in seiner priesterlichen Rolle mit Aufgaben des zivischen Kults betraut sein – oder auch nicht; womöglich agiert er gar als nicht institutionell gebundener ‚fahrender Priester‘, eine Kategorie religiöser Praktiker, für die in den vergangenen Jahren die Bezeichnung *freelance religious expert* vorgeschlagen wurde.³⁰³ Es geht mithin um alle solche Religion, deren Zweck weder in der Aufrechterhaltung der religiösen Integrität der *familia* noch in jener der

300 Zu separaten Praktiken in römischen Heiligtümern s. schon Stambaugh (1979) 579 f. Der Erfolg separatreligiöser Aktivitäten lässt sich, dass soll hier nicht bestritten werden, wiederum zivisch verarbeiten, etwa indem die Tempelstiftung zum Dank für ‚glückliche Ankunft‘ oder ‚Heilung‘ im Tempel des Zivilkults öffentlich platziert wird und so das Nahverhältnis zwischen dem einzelnen Bürger und der Gottheit dokumentiert; vgl. dazu Rüpe (2016a) 98. Diese Verarbeitung indes tritt erst sekundär und nur im Erfolgsfall ein. Scheiternde ‚separate Religion‘ hat, sofern sie nicht sichtbar gemacht wird (etwa von einem Prozessgegner vor Gericht), keine zivilen Auswirkungen – im Gegensatz zu scheiternder ‚ziviler Religion‘.

301 So belegt die in mittelrepublikanischen Quellen (z. B. Cato agr. 5.2 f.) gespiegelte Sorge von *domini*, ihre Sklaven könnten fahrende Priester ins Haus lassen, dass letztere *de facto* durchaus über Spielräume für separate Religion verfügten.

302 ParkerR (2015) 72.

303 S. Wendt (2016), die den Begriff zur Erklärung religiöser Bewegungen der Kaiserzeit einführt (1–9 und *passim*); vgl. *sans la lettre* Burkert (1987a) 31; 43; Bremmer (1999a); Slater (2000) 358–360; Macris (2007) 221–223; 227–231; Auffahrt (2013) 35; sowie außerdem Gordon (2013b) zur Rolle einzeln agierender Mystagogen. Die Kategorie ist nützlich, da sie eine Gruppe religiöser Praktiker erschließt, die von der literarischen Überlieferung zur Republik weitgehend ignoriert wird (es ist wohl kein Zufall, dass solche einzelnen Priesterfiguren vor allem in der Kaiserzeit im Umfeld der Literatur der separaten Religion des Christentums geradezu schlagartig in die Literatur eintreten). Eine frühe Ausnahme stellen die bei Cic. div. 1.132 zitierten Verse des Ennius dar, der die Chrematistik der separaten Divinationspraktiker kritisiert; vgl. dazu Eidinow (2017) 260–264, die überhaupt auf die Nähe zum Konzept der *agrytes* (sog. ‚Bettelpriester‘) hinweist; s. außerdem u. S. 204; 267. Im Sinne der hier vorgeschlagenen Kategorien betätigen sich *freelance religious experts* nicht zwangsläufig ausschließlich in der separaten Religion. So wie umgekehrt Priester ziviler Heiligtümer auch separate Dienstleistungen erbringen können (Cic. div. 2.32), können auch selbsternannte ‚heilige Männer‘ zumindest theoretisch als Dienstleister für zivilreligiöse Angelegenheiten infragekommen; vgl. zur schwierigen Klassifizierung der *haruspices* Haack (2002). Indes werden die möglichen Fälle solcher Inanspruchnahme gerade durch die Institutionalisierung der zivilen römischen Religion deutlich reduziert: Die *res publica* setzt sich einen geregelten Rahmen für eben dieses Tätigkeitsfeld, und indem die größte Zahl der zivilreligiösen Aufgaben (Cic. leg 2.19 f. beansprucht gar: sämtliche Aufgaben) an die von Staats wegen berufenen Priester delegiert werden, wird diese öffentlich-zivische Religion ganz der Kontrolle der senatorischen Führungsschicht unterstellt.

res publica, sondern einzig in jener der Person zu finden ist. In diese Kategorie fallen auch epiphanische Initiationskulte, mithin die „Mysterien“, die ein ganz persönliches Nahverhältnis zwischen Mensch und Gott zu etablieren beanspruchen.

Auf eine Weise lässt sich separate Religion also als persönliche, „individuelle“ Religion bezeichnen. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie nicht im sozialen Kontext erfolgen würde.³⁰⁴ Abgesehen vom „stillen Gebet“ oder einem analog zu denkenden „stillen Opfer“ erfordert jede separatreligiöse Handlung (ganz im Sinne der obigen Überlegungen zur Sozialität aller Religion) schon die Unterscheidung von Leistungserbringern und -nehmern, mithin wenigstens einen Mittler zwischen Mensch und Gott.³⁰⁵ Indes können sich auch komplexe separatreligiöse Sozialformen ausbilden. Bekannt ist etwa die wichtige identitätstiftende Rolle, die Kultgemeinschaft für das antike Vereinswesen spielte.³⁰⁶ Zudem kann der Einzelne auch an Orten, zu Anlässen und in Kommunikation mit zivischen Akteuren (als Beobachtern, Medien etc.) in eine persönliche religiöse Kommunikation eintreten. Die spezifische Form, in der etwa epiphanische Initiationskulte den Einzelnen durch gestufte Initiation in den Status der Gottesnähe versetzen, impliziert zudem notwendigerweise ein Verfahren des sozialen Erwerbs der dafür jeweils erforderlichen epistemischen und praktischen Wissens- und Erfahrungsbestände.³⁰⁷ Es wird sich zeigen, dass es nicht zuletzt die am Bürgerstaat orientierten sozialen Organisationsformen dieser Initiationskultur sind, an denen sich die entscheidenden Konflikte zwischen „fremder (Separat-)Religion“ und römischer *res publica* entzündeten.³⁰⁸

304 Vgl. zur Problematik Gladigow (1995) 28 f. Zurecht betont Flower (2017) 44, dass (gerade im ländlichen Raum) die nicht-staatliche Religion außerhalb der *familia* womöglich sichtbar gewesen sei als die zumeist auf die politischen Zentren beschränkten Akte des offiziellen Zivilkults.

305 Vgl. zum Divinations- und Prodigienwesen Rosenberger (1998); (2001) 70–73; (2013); Engels (2007).

306 Das betrifft sowohl im engeren Sinne religiöse Vereine als „alternative religious communities“ (Martin [1995], 102) als auch Berufszusammenschlüsse und andere Vereinstypen.

307 Rüpkke (2016a) 23 f.; vgl. Feeney (1998) 137–143; vgl. zur Notwendigkeit von Lehrphasen auch DiLuzio (2016) 216 f. mit der Erwähnung von *doctrina* im Vestakult CIL 6.32422. Dies wurde im Gefolge der nockschen Unterscheidung von (intensive Lehre voraussetzender, mit der Aufgabe früherer religiöser Identität verbundener, monotheistischer) *conversion* und (weniger wissensbasierter, ephemerer und mit der früheren Identität vereinbarer, polytheistischer) *adhesion* lange Zeit übersehen, s. etwa Gladigow (1995) 21 f.; vgl. aber die verschiedenen Richtigstellungen – gegen die Annahme eines kaiserzeitlichen *trend* zu monotheistischer Exklusivität in Mysterienkulten – bei Price (2011) 268–273 sowie – gegen die Vorstellung, polytheistische Adhäsion fordere keine innere Überzeugung oder impliziere keine ethischen Normen – Bøgh (2014a), besonders dies. (2014b); Marshall (2014); Bilde (2014).

308 S. u. Abschnitt B.

3.2 Rom als Verhandlungsraum gesellschaftlicher Definitionen

Die gesellschaftliche Positionierung solcher gruppenbildender separater Religion im Rom der mittleren Republik bietet sich für eine Analyse von Differenzierungskonflikten zwischen Religion und ziviler Gesellschaft in gleich mehrfacher Hinsicht besonders an: Die Frage, nach welchen Regeln die römische Gesellschaft sich organisieren sollte, wer über welchen Zugang zu politischen Institutionen verfügen konnte, und auf welche Weise sich die *res publica Romana* gegenüber sozialen Formierungen außerhalb ihres unmittelbaren Wirkungsbereichs zu verhalten hatte, wurde zwar schon seit der frühen Republik (5./4. Jahrhundert v. Chr.) immer wieder verhandelt, nicht zuletzt im Zuge jener Entwicklungen, die im Bild der Ständekämpfe Eingang in die spätere römische Überlieferung gefunden haben. Die der heutigen Analyse zugängliche Überlieferung auch dieser frühen Ereignisse ist jedoch auf eine Weise von den Deutungsmustern der späten Republik überlagert, dass sie mehr über die Erinnerungskultur der mittleren und späten Republik – und damit über die in dieser späteren Zeit relevanten gesellschaftlichen Themen – verrät als über die frühe Republik. Archäologische und ikonographische Zeugnisse können zwar wichtige Aufschlüsse über die Verbreitung von Kulturphänomenen, also auch der Religion und ihrer Gegenstände, geben.³⁰⁹ Erst mit dem Einsetzen einer einigermaßen regelmäßigen literarischen und epigraphischen Überlieferung ab dem letzten Viertel des 3. Jahrhunderts v. Chr. lässt sich jedoch der gesellschaftliche Diskurs greifen, in den die materiellen Zeugnisse und mithin die religiösen Praktiken eingebettet waren. Aus diesem Grund kommen frühe Ereignisse wie etwa Tempelstiftungen in der vorliegenden Arbeit nur als Gegenstand der räumlich-materiellen und erinnerungskulturellen Verortung des religiösen oder politischen Handelns späterer Zeiten in Betracht.³¹⁰

Die Stadt Rom kann für den Untersuchungszeitraum als ein kohärenter Kommunikationsraum gefasst werden, an dem sich im Zuge der Expansion des *Imperium Romanum* Prozesse der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Integration und damit sowohl exkludierende als auch inkludierende Handlungen in besonders verdichteter Weise vollzogen.³¹¹ Mit dem Ausgreifen römischer Herrschaft auf immer weitere Regionen der Mittelmeerwelt wuchs die Stadt als Zentrum der römischen Welt auch selbst allmählich in die Rolle einer Metropole nicht nur ihres eigentlichen (bis ins frühe 3. Jahrhundert v. Chr. ebenfalls auf überregionale Größe angewachsenen) staatlichen Umlandes, sondern des Wirkungsbereichs römischer Herrschafts-

309 S. v. a. Wiseman (2008).

310 Wiseman (2008) 26–29.

311 Zu den Begriffen der ‚Integration‘ sowie ‚Inklusion/Exklusion‘ s. o. Kap. 2.3; vgl. Roselaar (2015a) 3–7. Zur Komplexität der Prozesse allgemein Roselaar (2012a) 4–8; Morley (2013); zur praxeologischen Relevanz der Stadt als gesellschaftlichen Handlungsraums s. Steuernagel (2004) 16 f.

gewalt insgesamt.³¹² Dass diese Entwicklung für das kulturelle Selbstverständnis Roms eine dauerhaft konflikträchtige, aber auch kulturell produktive politische und gesellschaftliche Herausforderung darstellte, ist zurecht festgestellt worden.³¹³

Schon seit dem Samnitenkrieg, besonders aber infolge der beiden Punischen Kriege hatte Rom seine Verhältnisse mit den Staaten und Kulturräumen der italischen Halbinsel neu geordnet und seinen politischen, wirtschaftlichen und militärischen Einfluss durch die Etablierung personeller Netzwerke (vor allem zwischen stadtrömischer und italischen Eliten), die Erschließung von Straßen und die Anlage neuer *coloniae*, bisweilen auch durch die teils harsche Bestrafung einzelner Kriegsgegner und abtrünniger Verbündeter, zu festigen versucht.³¹⁴ Erstmals entstand in größerem Umfang römisches Bürgerland weit außerhalb Latiums (auch wenn zumindest die *coloniae* rechtlich nicht zum Staatsgebiet der *res publica* gehörten), auf dem sich die Integration einer „italischen“ Kultur besonders intensiv vollzog.³¹⁵ Am Ende des Zweiten Punischen Krieges entstand sogar auf dem Territorium vieler etruscher und süditalischer Gemeinwesen, die sich im Krieg Hannibal angeschlossen hatten, römisches Staatsland (*ager publicus*), das zwar weiter von Insassen der einheimischen italischen, etruskischen oder griechischen Bevölkerung bewirtschaftet wurde, nun aber rechtlich als römisches Land definiert war und legalerweise von Rom auch gegen die Insassen in Anspruch genommen werden konnte.³¹⁶ Rom erwarb damit jedoch keineswegs nur politische Kontrolle. Der kulturelle Austausch mit dem gesamten italischen Raum gewann an Dynamik. Nicht zuletzt die zwar schwer zu beziffernde, aber zweifellos große Zahl an kriegsgefangenen Sklaven – darunter die Bevölkerung ganzer Städte wie Capua –, die im Zuge der Wiedereingliederung der „hannibalischen“ Regionen in den römischen Herrschaftsbereich nach Rom kamen, veränderten als Fachkräfte in allen Bereichen des Lebens die sozio-kulturelle Landschaft der *urbs* nachhaltig.³¹⁷

312 Zu Rom als Zentrum s. allgemein stadtdenkmälerlich Kolb (2002) 175–226; vor dem Hintergrund italischer Kultur Carlà-Uhink (2017b) 126–132; 137–151; vgl. Davies (2013); Stek (2013); Terrenato (2013); zum Zuzug nach Rom s. Scheidel (2004) 19 f.; (2006); zur religiösen Entwicklung: Beard/North/Price (1998) I/73–98; MacRae (2016) 18–26; Rüpke (2016a) 17. Zur kulturellen Dynamik der Entstehung einer „italischen Kultur“ s. Carlà-Uhink (2017a) v. a. 29–42 (Raumkonzepte); 111–164 (ethnische Konzepte); 175–189 (italische *mores*); 279–330 (italische Identität).

313 Z. B. Roselaar (2012a); Hölkeskamp (2017) 107. Flower (2002) 90 f. hält diese Herausforderungen für einen wesentlichen Hintergrund der Rückführung latinischer Zuwanderer in ihre Heimatstädte im Jahre 187 v. Chr. (Liv. 39.3.4 f.); s. dazu u. S. 290–293.

314 Carlà-Uhink (2017a) 70–95 (Straßen); 217–232 (*coloniae*); vgl. Gargola (2013) 203–213; vgl. zur integrativen Wirkung des Handels Roselaar (2012b).

315 Zur Heterogenität der Bevölkerung in den *coloniae* s. Bispham (2012); Roselaar (2015a); Carlà-Uhink (2017a) 218–220. Zu den unterschiedlichen Formen der Landnahme und Ansiedlung Gagliardi (2015); vgl. Carlà-Uhink (2017a) 217 f.

316 S. dazu Roselaar (2010) 146–220; (2015b); vgl. u. S. 261–265.

317 Allgemein zu Bevölkerungsverschiebungen und Mobilität s. Scheidel (2004); (2006); Pina Polo (2006); Carlà-Uhink (2017a) 232–255.

Im Bereich des Politischen zeigt sich diese Rolle zunächst an der wachsenden Bedeutung ursprünglich städtischer römischer Institutionen (*senatus populusque Romanus*) als Vermittlungs- und Schutzinstanz gegenüber den eigenen Bündnispartnern in der hellenistischen Welt, zugleich in noch tieferer Weise in der Entsendung römischer Promagistrate in die Provinzen. Indem römische Politiker sich durch diese transregionale Aktivität sowohl neue materielle Ressourcen als auch immateriellen Einfluss verschaffen konnten, veränderte dieses Ausgreifen römischer Politik in die Welt immer mehr auch die politischen Verhältnisse in der Stadt selbst.³¹⁸ Zugleich beeinflusste die römische Expansion aber auch das Selbstverständnis der italischen Verbündeten Roms, die erhebliche Teile der personellen und materiellen Lasten römischer Kriegsführung zu tragen hatten, auf diesen Beitrag zum Erfolg römischer Außenpolitik ein neues gesamtitalisches, bisweilen auch gegen Rom konstruiertes, Selbstbewusstsein gründen, das spätestens ab der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. immer deutlicher auch in der Forderung nach Ausweitung politischer Rechte (Partizipation, Provokation etc.) bis hin zum vollen römischen Bürgerrecht seinen Ausdruck fand.³¹⁹ Die Ausweitung machtpolitischer Einflusszonen führte so auf mehrfache Weise zu einer dynamischen Entwicklung der Zusammensetzung und des Wirkungsbereiches der römischen Bürgerschaft.

Infolge dieser italischen Verflechtungen sowie politischer Bündnisse und militärischer Kampagnen in fernen Regionen gelangten zudem seit der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. immer mehr Menschen aus unterschiedlichsten Regionen in die Stadt Rom, als Sklaven, Geiseln, Diplomaten, Händler, oder einfach Zuwanderer, die durch die kulturellen Vorstellungen und Bräuche ihrer jeweiligen Herkunftsregionen die römische Stadtkultur beeinflussten.³²⁰ Da die Zuwanderer über jeweils verschiedene Rechtstitel verfügten, betraf diese Dynamik grundsätzlich verschiedenste Ebenen

318 Zur Ausweitung des Einflusses der Protagonisten römischer Politik durch soziale Bindungen zu lokalen italischen Eliten s. Patterson (2006); (2012); Ganter (2015); Pina Polo (2015); Prag (2015); Rosillo-López (2015).

319 Carlà-Uhink (2017a) 330–365 verweist auf die rechtliche Ungleichbehandlung von *ciues* und *socii*, die sich – auf Kosten der *socii* – vor allem aus nach und nach ausgeweiteten Privilegien (Abgabefreiheit, gracchische Landvergabe) für die Bürgerschaft ergab. Auch kann die ‚Integration‘ des italischen Raumes nicht als lineare Entwicklung bezeichnet werden, vgl. etwa Schlange-Schöningen (2006) der bzgl. der süditalischen Messapier von „Diffusion“ statt „Integration“ spricht. Gegen die Annahme eines Strebens der *socii* nach politischer Integration v. a. Mouritsen (1998) v. a. 87–108; vgl. dazu im Hinblick auf die militärische Rolle der *socii* Keller (2007); Pfeilschifter (2007); Rosenstein (2012).

320 Dion. Hal. ant. 9.25.2 spricht für schon für die frühe Republik von einem Verhältnis von 1:3 zwischen männlichen *ingenui* und den weiteren Bevölkerungsgruppen; dabei handelt es sich freilich um eine spekulative Schätzung, die vor allem Aufschluss über die Relationen der augusteischen Zeit geben dürfte. Zur Veränderung des Stadtbildes s. Kolb (2002) 143–198; Ertel/FreybergerKS (2013); FreybergerKS (2016); Davies (2017) v. a. 72–76; zum Umfang des Sklavenimports s. Feig Vishnia (2002); Scheidel (2011) 294 f.; Kay (2014) 178–183; Padilla Peralta (2017) 319–321.

der Gesellschaft.³²¹ Zudem stiegen die materiellen Bedürfnisse der Alltagskultur im städtischen Zentrum im Zuge dieses Prozesses immer weiter an, was die Wirtschaftsstrukturen im städtischen Umfeld nachhaltig beeinflusste. Insgesamt bedingte die Entwicklung Roms zur Metropole einen dynamischen Prozess der Steigerung gesellschaftlicher und kultureller Komplexität und Intensivierung überregionaler Kommunikation, der zu einem Katalysator der gesellschaftlichen Reflexion über das Wesen römischer Kultur und Gesellschaft werden sollte.³²²

Bekanntlich hat Polybios um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. die kulturellen Entwicklungen, die die römische Expansion in den etwa 150 Jahren zwischen dem Pyrrhoskrieg und der Entstehung des polybianischen Geschichtswerks angestoßen hatte, als ‚Verflechtung‘ (*symplokē*) bezeichnet. Er meinte damit zuvorderst die politische Verflechtung zwischen der seit dem Ersten Punischen Krieg von Rom dominierten westlichen Mittelmeerwelt und den von griechischen Dynastien und Polisverbünden dominierten Regionen des hellenistischen Ostens, die nach seiner Analyse dazu geführt hatte, dass die Staaten der griechischen Welt nach und nach in den Handlungskreis römischer Politik geraten waren.³²³ Passend scheint er aber auch für die kulturellen Auswirkungen, die die römische Expansion in Rom und Italien selbst entfaltete.³²⁴

Dies lässt sich gut am Einfluss vor allem hochgebildeter Griechen in Rom nachvollziehen, zu denen Polybios selbst gehörte.³²⁵ Als Lehrer, Händler, Ärzte und – für die historische Erinnerung besonders wichtig – als Literaten, die im Umfeld einflussreicher römischer Politiker agierten, nahmen sie erheblichen Einfluss auf den öffentlichen Diskurs über das Verhältnis zwischen Rom und seinem Umfeld, aber auch auf den Diskurs um die Strukturen und Hierarchien der römischen Gesellschaft als solcher. Insgesamt kann die Epoche, die im Mittelpunkt der hiesigen Untersuchung steht, als Formierungsphase einer literarischen Kultur gelten, deren Einfluss auf die römische Erinnerungskultur kaum zu überschätzen ist: Mit der Entstehung römischer

321 Zur Zuwanderung Morley (2003); zur Rechtsposition der *peregrini* s. SimonDV (2004); Chiusi (2005) v. a. 62–67.

322 Versluys (2013a); vgl. mit Bezug zur religiösen Kultur Bendlin (2009) 7; Griffith (2013) 235f.; Davies (2013) 446–457; Roselaar (2015a) 1–3.

323 Vgl. Eckstein (2008) 79–83. Zum Zusammenhang zwischen Autobiographischem und Geschichtsnarration bei Polybios s. ebd. 367–372; vgl. Zahrnt (2002).

324 Dazu allgemein Rosenstein (2000); Kolb (²2002) 221–227; Carlà-Uhink (2017a); vgl. Roselaar (2015a); die integrative Rolle des Militärs betonen Scheidel (2006); Carlà-Uhink (ebd.) 203–217.

325 Als *stratēgos* und Politiker des Achäischen Bundes war Polybios am Ende des Dritten Makedonischen Krieges 168 v. Chr. als Kriegsgefangener nach Rom gekommen, wo er sich über gut 15 Jahre aufhalten sollte. In dieser Zeit gewann er Zugang zum Haushalt des P. Cornelius Scipio Aemilianus, in dessen Umfeld er auch nach der Dimission der achäischen Geiseln bewegen sollte. Sein Geschichtswerk ist – obwohl nur zum Teil erhalten – das am umfangreichsten überlieferte Dokument einer erinnerungskulturellen Literatur, die einer kulturellen Homogenisierung der griechisch-römischen Welt das Wort redete; vgl. zur Tendenz des Werkes Zahrnt (2002).

Geschichtsschreibung, dramatischer Literatur, aber auch antiquarischer Schriften zur Religion setzt ein Prozess der römischen Historisierung der Welt ein, die in *invented traditions* – etwa in den Erzählungen zur Königszeit und zur Frühen Republik –³²⁶ das Römische von seiner Umwelt (insbesondere der griechischen) zu unterscheiden beginnt, während die Eliten, die diesen Diskurs tragen, sich dabei zugleich genuin griechischer Repräsentationsmedien bedienen.³²⁷ Während also manche Autoren wie Polybios die römische Identität über das Thema der troischen Abstammung als Element der hellenistischen Welt beschreiben,³²⁸ setzen andere dem eine Rhetorik der kulturellen Dekadenz entgegen, die gerade in einer Gräzisierung der römischen Kultur eine Abkehr vom Wesen Roms beklagt.³²⁹

Die Differenzierung eigener und fremder Kultur ist fraglos als eines der großen Themen des gesellschaftlichen Diskurses der Mittleren Republik zu identifizieren. Definitionsversuche des Römischen gab es zwar zweifellos schon zuvor, nun aber werden sie fixiert und gehen in eine immer wieder neu reproduzierte und transformierte Tradition ein, die heute noch untersucht werden kann. Die jüngere Forschung hat sich in diesem Zusammenhang von älteren kulturalistischen Vorstellungen zu lösen begonnen, wie sie beispielsweise der oben skizzierten religionshistorischen Vorstellung der gegenseitigen Beeinflussung scharf voneinander abzugrenzender Kulturräume (Römer, Italiker, Hellenen, Orientalen) angelegt waren. Insbesondere Denis Feeney und Andrew Wallace-Hadrill haben sich nachdrücklich gegen den durch literarische Quellen vermittelten Eindruck einer scharfen Opposition von römischem und griechischem Kulturgut ausgesprochen, die der Annahme zugrundeliegt, das 2. Jahrhundert v. Chr. sei ein Zeitalter der ‚Romanisierung‘ Italiens sowie der (gleichzeitigen)

326 Wiseman (2008) 1–38. Damit soll nicht *a priori* behauptet sein, dass die Geschichtsschreibung das frühe Rom einfach nur willkürlich erfunden hätte. Vielmehr ist davon auszugehen, dass schon die früheste Annalistik sich der in mündlichen Familienüberlieferungen, Priesteraufzeichnungen, Gesetzestexten, Inschriften etc. vorhandenen Informationen bediente. Diese unterlagen aber den üblichen Bedingungen informeller (und zu großen Teilen mündlicher) Erinnerungskultur; dass überdies schriftliche Dokumente keinesfalls vor den ‚Galliersturm‘ im frühen 4. Jh. zurückreichten, betonen schon die antiken Autoren selbst (Liv. 6.1.2; Plut. Num. 1.1; 21.1; Cam. 22.1). Die eigentlichen Erzählungen, die das disparate Wissen in einen konsistenten Rahmen setzen, entstehen erst ab dem späten 3. Jh. v. Chr. und unter dem Einfluss der Vorbilder griechischer Literaturformen.

327 Rüpke (2001) 22–24; (2013a) 277 f.; (2014) 19 f.; 94–96; Rauhala (2018); vgl. MacRae (2016) 18 f.; Hölkeskamp (2017) 223.

328 Zur ‚Selbsteinfügung‘ Roms in die hellenistische Welt: Feeney (1998) 64–70. Dass dieser kulturelle Diskurs kein auf die Stadt Rom oder römische Bürger beschränktes Phänomen blieb, legt Scopacasa (2015) nahe, der auch für Samnium in dieser Epoche eine zunehmende kulturelle Orientierung an der hellenischen Welt attestiert und dies (42) ausdrücklich mit einer aristokratischen Selbstdarstellung als Teil der römischen Welt erklärt.

329 So jedenfalls das Bild Catos d. Ä. in der späteren Tradition, s. u. a. Liv. 34.4–3; Plin. nat. hist. 29.7.14; Plut. Cato mai. 12.5 f. Diese Tradition kommentiert Dion. Hal. ant. 7.71.1 f. vgl. aber Henrichs (1995) 244–248; Carlà-Uhink (2017a) 142–145; Rauhala (2018) 127–129.

„Hellenisierung“ Roms gewesen, im Zuge derer eine „altrömische“ Religion verloren gegangen sei.³³⁰

Dass die Vorstellung, Rom werde von griechischen Einflüssen verändert, ein Thema des zeitgenössischen Diskurses gewesen ist, steht jedoch außer Frage. Und es soll hier auch nicht behauptet werden, dass die oben skizzierten Verflechtungsprozesse nicht zu einer tatsächlichen Verunsicherung über die kulturelle Identität Roms beigetragen hätten. Allerdings entsteht das Bild, das uns die literarischen Quellen zur „traditionellen“ römischen Kultur vermitteln, nicht im Zuge einer Entwicklung, in der eben diese „alte“ Kultur durch äußere Einflüsse von Auflösung oder Marginalisierung bedroht gewesen wäre, im Gegenteil: Die Definitionen dessen, was das *eigentlich* Römische sowie das Italische³³¹ in dem Sinne sei, wie es uns die Quellen ab der Mittleren Republik präsentieren, entstehen erst im Zuge dieses mittelrepublikanischen Diskurses, und zwar nicht zuletzt dadurch, dass bestimmte Bestandteile der kulturellen Realität des italischen Raumes als „griechisch“ aus dem Bereich des Römischen exkludiert werden.³³² Gegenüber diesem Differenzierungsprozess, der sich vor allem im 2. Jahrhundert v. Chr. vollzieht, sind etwaige ältere Auffassungen von der römischen Kultur dem hermeneutischen Zugriff in Ermangelung aussagekräftiger Quellen weitgehend verschlossen. Aufschlussreich ist jedenfalls, dass gerade im religiösen Bereich vieles von dem, was im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. als „unrömisch“ markiert wird, sich im materiellen Befund schon des archaischen und frührepublikanischen Rom finden lässt, mithin seit frühester Zeit zur kulturellen Realität Roms gehört hatte.³³³

3.3 Die Unterscheidung von „römischem“ und (welcher Art von) „fremdem“ Kult

Die Differenzierung „römischer“ und „nicht-römischer“ Religion im 2. Jahrhundert v. Chr. gehört in den Zusammenhang einer seit dem 3. Jahrhundert allgemein einsetzenden Systematisierung und Rationalisierung religiöser Praxis in republikanischer

330 Zur Problematisierung des Konzepts der Hellenisierung Roms s. Gruen (1990); Feeney (1998) 45–75 (s. aber dazu Bendlin [2009] 7–9; Sehlmeier [2009] 58); Wallace-Hadrill (2008) (s. dazu Osborne/Vout [2010]); Rüpke (2013a) 275–278; (2014) 208–211. Vgl. zur Kritik der „Romanisierung“ Italiens u. a. Glinister (2006).

331 Dazu grundlegend Carli-Uhink (2017a).

332 S. Wallace-Hadrill (2008) bes. 38–70, hier: 51; vgl. dazu Osborne/Vout (2010) 235 f.; in Bezug auf Religion Šterbenc-Erker (2013) 13–18.

333 Zu Etruskischem: Kolb (2002) 69–73; 106 f.; zu Griechischem: Feeney (1998) 2–6; 50–52 („never pre-Greek“); Kolb (2002) 73; 88 f.; 103–106; 114–118 (Unterscheidung vor- und frührepublikanischer Handelskontakte); 130–135; Wiseman (2008) 52–139; Rüpke (2013a) 275 f. Prominente Beispiele sind griechische Götterdarstellungen im Volcanal auf dem Forum Romanum und in der Ikonographie früh- und mittelrepublikanischer sakraler Objekte und Architektur (z. B. etruschisch-griechische Terrakotten, *cistae* etc.); vgl. auch Orlin (1997) 34–36; Rüpke (2014) 17; 19–22; (2016a) 63 f.; 108.

Zeit, die sich als politische Einhegung der religiösen und soziokulturellen Praxis der Angehörigen der senatorischen Führungsschicht verstehen lässt und die mit der Etablierung historisierender Erzählungen einherging, an deren Ende der antiquarische Anspruch auf systematisierende Erklärung wie bei Varro oder Cicero stand.³³⁴ Der politische Umgang mit epiphanischen Initiationskulten kann nur vor dem Hintergrund dieser Entwicklung erklärt werden.

Ausgangspunkt ist das zunächst kaum eingeebte³³⁵ öffentliche religiöse Handeln einflussreicher *patres*, die im Zuge vor allem militärischer Kampagnen, aber auch ‚natürlicher‘ Krisen wie Überschwemmungen, Dürren oder Epidemien ihre Maßnahmen auch sakral zu legitimieren suchten. So entstehen (greifbar ab dem Ende des Latinerkrieges in der Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr., vor allem aber ab dem frühen 3. Jahrhundert v. Chr.) zahlreiche Altar- und Tempelstiftungen im Herzen Roms, die als Votivstiftungen dokumentieren, dass der Erfolg des Handelns der betreffenden Politiker von göttlicher Seite unterstützt wurde. Als dauerhafte und von den Familien und ostentativ kultisch gepflegte Zeugnisse der erbrachten Leistung und der Nähe zur Gottheit verschafften diese Stiftungen den Stiftern und ihren Nachkommen ein symbolisches Kapital, das ihre Stellung innerhalb der politischen Gesellschaft stärken konnte. Der Erfolg Roms ging für alle sichtbar auf die Übereinstimmung seiner herausragenden Führungspersonen mit den Göttern zurück.³³⁶

Debatten über eine Regelung dieser Dedikationspraxis werden – wenn die Datierung zuverlässig sein sollte – erstmals am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. erkennbar. So berichtet Livius zum Jahr 304 v. Chr. von einem Versuch des *pontifex maximus* P. Cornelius Scipio Barbatus, die Autorität zur Veranlassung von Altargedaktionen auf Imperiumsträger zu beschränken; im Ergebnis behielt der Senat die Entscheidungsbefugnis.³³⁷ Die Anekdote hat wohl nichts mit der späteren *lex Papiria* zu tun, die spätestens ab dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr. regelte, dass Dedika-

334 Allgemein: Gordon (1990a) 191–194; Rüpke (2014) v. a. 33–43; 91–131; 148–155; vgl. MacRae (2016) 28–75; Orlin (2010) 25–27; 162–190; zur antiquarischen Literatur auch Beard/North/Price (1998) I/8–10; Feeney (1998) 18 f.; Rüpke (2001) 22–24; (2009) 76–79; (2015a) 54–57 und Sehlmeier (2009) 69 f.; etwas anders Champion (2017) 9–17. Umgekehrt bleibt die spätrepublikanisch-frühkaiserzeitliche Systematik ganz auf die *res publica* und das Zentrum Rom ausgerichtet, bildet also keineswegs überregionale, geschweige denn reichsweite Religion ab; s. Rüpke (2001) 17.

335 Ob man die Einrichtung eines Kollegiums von *IIuiri sacris faciundis* (Val. Max. 1.1.13; Dion. Hal. ant. 4.62.4; Zon. 7.11.1) bereits als Kontrollinstanz ansehen kann, muss offenbleiben, zumal die Historizität (oder wenigstens die Datierung) unklar ist (anders Rüpke [2016a] 131 f.). Liv. 6.37.12 kennt für die (anachronistisch als *plebiscitum* geschilderte) Licinisch-Sextische Gesetzgebung des Jahres 367 v. Chr. bereits ein Zehn Männerkollegium (von einer sukzessiven Aufstockung berichten dagegen Cic. fam. 8.4.1; Iul. Obs. 47; Serv. Aen. 6.73; Serv. auct. Aen. 3.332); Flach (1994) 282 f.

336 Stambaugh (1979) 583–585; Orlin (1997) 31–51; vgl. Kolb (2002) 172–174; Muccigrosso (2006) 186–194; Davies (2013) 446 f.; Scheid (2013) 29–32; Rüpke (2014) 24–27; (2016a) 165; (2018c) 188–193.

337 Liv. 9.46.6 f.; vgl. Plin. nat. hist. 33.19; Orlin (1997) 163–166; Elster (2003) 95 f.

tionen auf öffentlichem Grund nur auf Grundlage eines Bürgerbeschlusses (per *lex* oder *plebiscitum*) erfolgen durften.³³⁸ Beide Regelungen verhinderten indes nicht die persönliche Dedikation, sondern sprachen den betreffenden politischen Instanzen lediglich die Konzessionierungshoheit zu. Erst ab der Zeit des Zweiten Punischen Krieges hingegen wird für die Stiftung von öffentlichen Tempeln die Etablierung regulärer staatlicher Institutionen greifbar, die die Verantwortung für die Kommunikation mit den Göttern kollektivieren.³³⁹ Darauf könnte jedenfalls das Kollegialitätsprinzip der *Ilviri aedis dedicandae* hinweisen, die 215 v. Chr. erstmals ohne familiären Bezug zu aktiven Imperiumsträgern, mithin als Repräsentanten von *populus* und *plebs* eingesetzt wurden. Die Stiftungen der Tempel für Venus Erycina und Mens durch Q. Fabius Maximus und T. Otacilius Crassus haben indes durchaus noch persönlichen Charakter, insofern sie von beiden Stiftern zwei Jahre zuvor während des Konsulats gelobt worden waren – die Erfüllung des Gelöbnisses wurde nun im Rahmen der umfangreichen Maßnahmen³⁴⁰ zur Beseitigung jeder denkbaren religiösen Verwerfung im Angesicht der Katastrophen des Krieges gegen Hannibal nachgeholt, die Kompetenz der gewesenen Konsuln zur Tempelstiftung dadurch quasi prorogiert.³⁴¹ Im Mittelpunkt bleiben also zwar die Aktivitäten Einzelner, die *res publica* indes deklariert durch die Verlängerung der Kompetenz, dass sie die Erfüllung des Gelöbnisses als Sache von öffentlichem Interesse begreift. Ähnliches gilt für den Auftrag, den 212 v. Chr. zwei Dreimännerkommissionen durch Comitialbeschluss erhielten: Die eine sollte die durch Brände beschädigten Tempel der Mater Matuta, Fortuna und Spes wiederherstellen, die andere dagegen die in den römischen Heiligtümern gelagerten Weihgaben (Tempelschätze) in einem Kataster erfassen. Schon Theodor Mommsen hat vermutet, dass es dabei nicht zuletzt darum ging, die sakrosankten Objekte von denen zu unterscheiden, die zur Kriegsfinanzierung herangezogen werden konnten.³⁴² Sollte das zutreffen, so setzte diese Tätigkeit – auch wenn es sich um eine singuläre Maßnahme zur Behebung einer finanziellen Notlage handelte – notwendigerweise Unterscheidungen in der sakralen Qualität der Weihgaben (und implizit der zugrundeliegenden religiösen Akte) voraus, die, wo nicht bereits vorhanden, gegebenenfalls neu zu finden waren oder sich doch wenigstens aus den Entscheidungen ergeben konnten.

Klar ist, dass sich im Laufe des 3. Jahrhunderts v. Chr. durch die zahlreichen Stiftungen von Heiligtümern von zuvor nicht in Rom verehrten Gottheiten die religiöse Landschaft nachhaltig veränderte, und dass rationale Maßnahmen wie die Genannten indirekt dazu beitrugen, ein ungeordnetes Feld der religiösen Praxis zu strukturieren.

338 Cic. dom. 136; Att. 4.2.3 f.; Orlin (1997) 166–172; MacRae (2016) 65.

339 Orlin (1997) 172–178; Rüpke (2016a) 105 f.; (2018c) 190–193.

340 Z. B. der Beschluss zu umfassenden Erstlingsopfern im Zuge eines *uer sacrum* im Falle des Kriegserfolges (Liv. 22.10.1–6; vgl. 33.44.1 f.; 34.44.1–3; Plut. Fab. 4; Elster [2003] 195 f.).

341 Liv. 22.9 f.; 23.30 f.; Orlin (1997) 175 f.; Elster (2003) 212 f.; Rosenberger (2013) 105.

342 Liv. 25.7.5 f.; vgl. Mommsen (1887³) 2/433 Anm. 4; 2/640; Elster (2003) 225 f.

Dasselbe gilt von der Einführung der zahlreichen neuen Feste, insbesondere des öffentlichen Spielewesens (*ludi publici*), die vor allem ab der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. (zunächst ebenfalls als Element magistraler Votivpraxis oder in Reaktion auf *Prodigia*, später als reguläre Aufgabe der Magistrate) und wiederum besonders während des Zweiten Punischen Krieges erfolgte.³⁴³

Auf der einen Seite ging also mit der tieferen Verflechtung Roms mit seiner italischen und außeritalischen Umwelt sowie der Immigration verschiedenster Gruppen nach Rom eine Ausweitung der religiösen Kulte und der mit religiösen Aufgaben befassten politischen Akteure einher,³⁴⁴ die das territoriale Anwachsen des römischen Einflussgebiets auch sakral zum Ausdruck brachte. Zudem dürfte sich in diesem Zusammenhang auch die Kultpraxis der in Rom bestehenden religiösen Einrichtungen in mancher Hinsicht verändert haben. Auf der anderen Seite setzt in derselben Zeit ein Prozess ein, durch den Religion zu einem „wichtige[n] und wachsende[n] Feld der öffentlichen Kommunikation“ wurde, das die *res publica* (und insbesondere der Senat als diejenige Instanz, die sich die Führung des Gemeinwesens selbst zuschrieb) jetzt erst eigentlich als eigenes Aufgabengebiet entdeckte.³⁴⁵ Diese Politisierung religiösen Handelns steht am eigentlichen Anfang der Entstehung von Definitionen der zivilischen Religion, und sie betrifft, bedingt durch die Struktur dieser Entwicklung, nur solches religiöses Handeln, dem man Auswirkungen auf die Bürgerschaft als ganzer zuschrieb. Das bedeutet aber nicht, dass es überhaupt nur staatlich relevantes religiöses Handeln gegeben hätte; es liegt lediglich nicht in der Natur der Überlieferung zu antiken Rechts- und Staatsverhältnissen, kulturelle Tatbestände zu benennen, die ungeregt blieben. Aus diesem Grunde ist auch die traditionelle Auffassung falsch, Rom habe nur jene Kulte zugelassen, die es aktiv per Senatsbeschluss eingeführt hat.³⁴⁶ Diese Sicht überträgt die blinden Flecken der Überlieferung in die historische Beschreibung und kann überhaupt nur gelten, wenn unter ‚Rom‘ nichts anderes verstanden wird als ausschließlich der römische Bürgerstaat. Cicero immerhin hat gesehen, dass die Religion der *res publica* nur ein Bereich der religiösen Kultur Roms gewesen ist.

343 Dazu v. a. Bernstein (1998) 84–118 (gegen die Annahme früher Stiftungen statarischer Spiele); 119–225 (zur Entwicklung in der Mittleren Republik); v. a. 148–156; 223–225; Orlin (2010) 143–145; vgl. Dupont (1985) 136–142.

344 Zu Ausweitung der Priesterstellen s. die *Lex Ogulnia* (300 v. Chr.: Liv. 10.6.1–7.1; 10.9.1 f.; Elster [2003] 103–106; Valgaeren [2011]); *lex Licinia de Illuvis epulonibus creandis* (Liv. 33.42.1; Cic. de orat. 3.73; Elster [2003] 290 f.).

345 North (1976); Beard (1990) 30–34; Gladigow (1995) 27–29; Zitat: Rüpke (2014) 33.

346 Z. B. de Cazanove (2000a) 71: „Rome showed itself capable of welcoming and assimilating [...] foreign cults (*sacra peregrina*). But it did so properly: it made use of the gods of others only and exactly to the extent that it made them its own.“ Tatsächlich weist de Cazanove darauf hin, dass aus Sicht des römischen Staats nur das Bürgerhandeln (und damit die Regionen, in denen Bürger siedelten) relevant sein konnte. Implizit zeigt dies indes deutlich an, welche hermeneutischen Auswirkungen es hat, römische Religion allein durch die ‚republikanische Brille‘ zu betrachten.

Was er *separatim deos adire* nennt,³⁴⁷ bezeichnet die vielfältige Gesamtheit dessen, was in der unregulierten Umwelt der ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. sukzessive definierten zivischen Religion stattfand. Ob seine Forderung, man solle sich bei derart separater Religion an den Vorgaben der zivischen Religion orientieren, der separatreligiösen Realität entsprach, steht auf einem anderen Blatt.

Zugleich begann man, die Grenzen des Eigenen und des Fremden in der Religion und damit das Verhältnis der religiösen Praktiken von Bürgern und Nichtbürgern zum Gesamtkomplex des zivischen Kults zu bestimmen. Den Prozess dieser kulturellen Selbstvergewisserung durch Unterscheidung von religiösen Handlungen als ‚römisch‘ oder ‚nicht-römisch‘ bzw. ‚zugewandert‘ (*sacra peregrina*) hat Eric Orlin eingehend untersucht.³⁴⁸ Orlin attestiert zahlreichen Tempelstiftungen zwischen spätem 4. und frühem 2. Jahrhundert v. Chr. diplomatische Motive, besonders, wenn sie Gottheiten aus dem Umfeld jener Orte galten, an denen die stiftenden römischen Politiker aktiv waren, oder überregionalen Gottheiten, die dort Bedeutung besaßen,³⁴⁹ so etwa auch im Falle des Aesculapius, der ersten Gottheit aus dem griechischsprachigen Osten, der auf Veranlassung der *Xuiri sacris faciundis* in Rom ein Heiligtum gewidmet wurde.³⁵⁰ Die Einführung des Kultes sei nicht, wie Livius angibt, unmittelbare Reaktion auf eine Seuche des Jahres 295 v. Chr., sondern sollte nach dem Samnitenkrieg die Offenheit der römischen Kultur gegenüber der hellenischen Welt demonstrieren.³⁵¹ In ähnlicher Weise werde zur Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. mit den *ludi Tarentini* (der Vorform der späteren *ludi saeculares*) der süditalische Dis Pater-Proserpina-Kult, der in der ganzen Magna Graecia verbreitet war, ostentativ in die römische Religion integriert.³⁵²

347 Cic. leg. 2.19, s. o. S. 86–90.

348 Orlin (2010); zum Terminus: Fest. p. 268 Lindsay; Paul. Fest. p. 269 (Lindsay); Scheid (1995) 21; Ando (2008) 107 f.; Orlin (2010) 25–27; Šterbenc-Erker (2013) 13 f.

349 Orlin (2010) 42–84; s. aber die Einschränkung bei Rosenberger (2013) 104–107.; vgl. Scheid (2005a) 106 f.; Ando (2008) 6–10; 95–119; (2013) 197; Rüpke (2009) 73 f.; anders Bendlin (2000) 131 f.

350 Liv. 10.47; Val. Max. 1.8.2; Feeney (1998) 52 f.

351 Liv. 10.31; vgl. Strab. 12.5.3; Val. Max. 1.8.2; Aug. civ. 3.17; Oros. 3.22.5; Orlin (2010) 62–67; vgl. Rosenberger (2013) 105. Die Zeitspanne von zwei Jahren zwischen Votum und Weihung ist allerdings keineswegs auffällig, ja eher vergleichsweise kurz. Orlins Deutung ist insofern zu modifizieren: Diplomatische Hintergründe, wie Orlin sie annimmt, sind einerseits durchaus denkbar und dürften die Wahl der religiösen Maßnahme zur Unterstützung der Seuchenbekämpfung beeinflusst haben; jedoch erlaubt die Logik des Stiftungsgelöbnisses es sehr wohl, mit der Ausführung der Maßnahme so lange zu warten, bis die – durch das Gelöbnis ausgelöste – göttliche ‚Gegenleistung‘ erfolgt ist. Dass dies im Fall einer Seuche mehr als ein Jahr in Anspruch nehmen kann, muss nicht überraschen.

352 S. auch u. S. 436. Zur Verbreitung in der Magna Graecia s. Bowden (2010) 77–81. Die meisten Quellen transferieren die Übernahme in die ersten Jahre der Republik (P. Valesius Poplicola): Val. Max. 2.4.5; Censorin. 17.7–10; Zos. 2.3.1–3; 2.4.1 f.; gefolgt von Wissowa (1902) 255–259; vgl. aber die Datierung bei [Acro] schol. Hor. carm. saec. 8 p. 471 (Keller); dazu Bernstein (1998) 129–131 sowie (allgemein zu den Spielen) ebd. 129–142 (der wie Wissowa die die Bezeichnung *ludi Tarentini* mit Valerius Maximus auf ein Toponym am Tiberufer nahe dem Marsfeld zurückführt: die Einführung

Orlin zeigt überzeugend auf, wie der grundsätzlichen Integration solcher Kulte in Rom eine gleichzeitige Markierung als *sacra peregrina* entsprach. Für ostentative Akte der – differenzierenden – Integration war dies sogar erforderlich, um die Besonderheit der Maßnahmen überhaupt behaupten zu können. Aktiv integrieren lässt sich nur, was erklärtermaßen nicht ohnehin dazugehört. Dies galt freilich keineswegs nur für neu einzuführende Kulte wie den der Erycina, sondern auch für längst etablierte Kulte alter römischer oder latinischer Heiligtümer.

Insofern war die Markierung der betreffenden Kulte als ‚fremd‘ eine Maßnahme, die innerhalb Roms stattfand und auch nicht ausschließlich Kulte betraf, die tatsächlich neu nach Rom kamen. Vielmehr handelt es sich um eine endogene differenzierende Beschreibung der religiösen Kultur.³⁵³ So wurde der Kultbetrieb des zu den ältesten römischen Tempeln gehörenden Heiligtums der Ceres, der Libera und des Liber auf dem Aventin, das von Anfang an stark griechisch geprägt war,³⁵⁴ laut späterer Überlieferung im Zuge der religionspolitischen Maßnahmen nach Cannae 217 v. Chr. zunächst ausgesetzt, schließlich durch einen zusätzlichen Initiationsritus mit eigenem Fest (*sacrum anniuersarium Cereris*) nach dem Vorbild der eleusinischen Mysterien und des athenischen Thesmophorienfestes ergänzt;³⁵⁵ dass es hier nicht nur um einen griechischen Ritualtypus, ging, sondern die betreffenden Feste in ihrer Gesamtheit als griechisch galten, bezeugt die Bezeichnung als *sacra Graeca*; die Markierung des Kultes als ‚griechisch‘ wurde zudem dadurch dokumentiert, dass die Priesterinnen, die ihm vorstanden, stets aus den griechischen Gemeinden Velia und Neapolis in Campanien zu stammen hatten; für die Einbindung in den zivischen Kult indes erhielten sie dennoch das römische Bürgerrecht.³⁵⁶

der *ludi publici* nach dem *ritus Graecus* habe man an einen dortigen alten Kult der *gens Valeria* angebunden; dazu jetzt auch Bilynskyi Dunning (2020); vgl. zur griechischen Klassifikation des Festes auch Cic. nat. deor. 2.66 f.; Beard/North/Price (1998) I/71 f.; Pailler (1988) 423; Orlin (2010) 67–71.

353 S. o. S. 92, Abb. 4. Vgl. Scheid (1995) 29–31; Orlin (2010) v. a. 162–190; 215 f.; vgl. auch Gordon (1990a) 191–194; Linke (2013) v. a. 83–86; 93 f.

354 Wiseman (2008) 136–139; Isayev (2011) 376–380; vgl. Gruen (1990) 39; s. dazu u. S. 321–323.

355 Vorübergehende Aussetzung des bestehenden Kultes: Val. Max. 1.1.15; Einführung der *sacra Graeca*: Liv. 22.56.3–5; Val. Max. 1.1.1 (aus dem sizilischen Henna); Plut. Fab. 18.1 f.; Fest. p. 286 Lindsay; Serv in Verg. Aen. 4.609; Arnob. nat. 2.73; ILS 3342; 3343; Scheid (2005a) 92–94; Orlin (2010) 104–110; Initiationskult: Cic. leg. 2.21; 2.36 f.; Verr. 2.4.114 f.; 2.5.187; Spaeth (1996) 59–62; 103–113; Flower (2002) 86–88; DiLuzio (2016) 111–113; zum *sacrum anniuersarium Cereris* s. aber Šterbenc-Erker (2013) 84–143, die von einer von einer Überschreibung der Feste mit ‚griechischen‘ Narrativen ausgeht. Die Verbindungen des Kultes nach Sizilien betont Scheid (1995) 23 f.; (2013) 31; vgl. Bowden (2010) 77–79; zur griechischen Struktur des Tempels seit seiner Gründung (vermutlich eher im 4. als im 5. Jh. v. Chr.), die schon in der Anlage des Tempels als Triasheiligtum auf den eleusinischen Kult verweist s. Kolb (2002) 122–124; s. dazu u. S. 321–323.

356 Cic. Balb. 55; Paul. Fest p. 86 Lindsay; Le Bonniec (1958) 248–253; Sordi (1983) 130; Scheid (1995) 18 f.; 23 f.; Beard/North/Price (1998) I/70 f.; Wiseman (1998) 37; Schultz (2006) 75–79; Orlin (2010) 27; 104–110; Isayev (2011); DiLuzio (2016) 4; 107–114; Mac Góráin (2020) 11.

Die zahlreichen verschiedenen Maßnahmen der jeweils für den Einzelfall festgelegten Markierungen religiöser Kulte als ‚römisch‘ oder ‚peregrin‘ sowie der darin praktizierten Rituale als ‚römisch‘ oder ‚griechisch‘ können hier nicht wiedergegeben werden. Wichtig ist aber die schon von John Scheid nachdrücklich vertretene Feststellung, dass diese Definitionen sich innerhalb Roms vollzogen und somit auch als kulturelle Tatsachen Roms zu verstehen sind. Den *ritus graecus* gab es in Rom, nicht aber in der griechischen Welt.³⁵⁷ Er war Bestandteil durchaus zentraler Kulte der zivischen Religion, in denen das Publikum schon an äußeren Merkmalen erkennen konnte, ob ein Ritus als griechisch (mit unbedecktem Haupt/bekrönt = *capite aperto/coronato*) oder römisch (mit über den Kopf gezogenem Gewand = *capite operto/velato*) deklariert war,³⁵⁸ was aber keineswegs bedeutete, dass diese Riten als Fremdkörper erschienen, ja noch nicht einmal, dass sie tatsächlich irgendwann von außen eingeführt worden wären. Sie waren indes fester Bestandteil der römischen zivischen Religion und fallen gerade nicht unter die davon unterschiedenen externen Kulte.³⁵⁹ Ebenso waren es regelmäßig als ‚fremd‘ markierte religiöse Experten, die von Staats wegen mit dem Divinations- und Prodigienwesen beauftragt wurden. Das galt sowohl für die mit der Leberschau befassten 60 *haruspices*, deren Profession als etruskische Kunst galt,³⁶⁰ als auch – in anderer Form – für die Tätigkeit der *Xuiri sacris faciundis*, die als eine Art ‚Senatskommission für Kontingenzbewältigung‘ mit allen Phänomenen (besonders den Prodigien) befasst waren, die die religiöse Integrität der *res publica* zwar potentiell betrafen, für die es aber keine zivischen Regelungen zu geben schien.³⁶¹ So treten die *Xuiri* fast immer im Kontext schwerer politischer oder natürlicher Katastrophen

357 So v. a. Scheid (1995); (2005a) 87–122, v. a. 88–95; vgl. Feeney (1998) 25–27; 131–133; Orlin (2010) 34; 104 f.; 162–165.

358 Macr. sat. 1.8.1; 3.6.17; Paul. Fest. p. 86 Lindsay (zur umfassenderen Bezeichnung *sacra graeca*); vgl. Dion. Hal. ant. 2.22.1 f.; Feeney (1998); 25–27; 131–133; zum *ritus Latinus* Dion. Hal. ant. fr. 12.14.22 f. Dass die Unterscheidung keine akademische war, sondern schon im ausgehenden 3. Jh. v. Chr. im religiösen Alltag wahrgenommen wurde, zeigt die selbstverständliche Verwendung in der religiösen Festdichtung (Naev. carm. fr. 4) sowie im Drama (Plaut. Am. 1094; Curc. 285–299; 389).

359 Scheid (1995) 28 f.; Burkert (2005) 40 f.; 44 f.; Šterbenc-Erker (2013) 13 f.; 191–207.

360 Cic. div. 1.3; Val. Max. 1.1.1; Kolb (2002) 76; allgemein North (1990); Santangelo (2013) 84–89. Zur Konstituierung als *ordo haruspicum LX* s. Cic. div. 1.92; CIL 6.2162; 11.3382; Rosenberger (1998) 52–54; 157–159; Orlin (2010) 88–95; vgl. Haack (2002) zum erst in der Mitte des 1. Jh. v. Chr. einsetzenden epigraphischen Befund. Die *haruspices* wurden als ‚Fremde‘ auch mit Klischees des Unrömischen wie etwa Unzuverlässigkeit, Hinterlist oder Lächerlichkeit in Verbindung gebracht: Dion Hal. ant. 4.59–61; Liv. 1.55.5 f.; Cic. nat. deor. 2.4.10 f.; Plin. nat. hist. 28.15; Arnob. nat. 6.7; Serv. Aen. 8.345; Zon. 7.11; Isis. 15.231; vgl. Turfa (2006) 77–80; Orlin (2010) 95–100; je nach Kontext konnte man sie aber auch aufgrund ihrer traditionellen zivilreligiösen Rolle als Bestandteil römischer Kultur beschreiben (so etwa bei Liv. 39.16.7 in der Rede des Sp. Postumius Albinus zur Auflösung der *bacchanalia*; vgl. Cic. nat. deor. 2.162 f.; 2.166 f.; 3.5); Slater (2000) 358 f.; Orlin (2010) 88–99; Eidinow (2017) 263 f.

361 Zur Unterscheidung von der Stellung der *haruspices* s. Santangelo (2013) 141–143; zur Bandbreite der Aufgaben Radke (1963); Orlin (1997) 85–97; Rosenberger (1998) 51 f.; Scheid (1998); Mazurek (2004); Gillmeister (2007); Champion (2017) 41.

im Gebiet des *ager Romanus* auf, die auf eine unentdeckte Kommunikationsstörung zwischen der *res publica* und der Welt der Götter hindeuten konnten.³⁶² Bei den Mitgliedern dieser Kommission handelte es sich zwar um römische Bürger, die paritätisch aus patrizischen und plebeischen Senatsfamilien stammten. Sie verwalteten aber mit den sogenannten ‚Sibyllinischen Büchern‘ die (vermutlich stets volatile) Sammlung von dezidiert fremden Orakelsprüchen, denen man dennoch eine mögliche Relevanz für römische Belange zuschrieb. Diese Bücher standen unter strenger Geheimhaltung des Kollegiums, galten als griechisch verfasst und als rätselhaft dunkel formuliert, ja von *insania* inspiriert.³⁶³ Sie repräsentierten gerade in ihrer Fremdheit eine (religiöse aber auch kulturelle) Alterität, die im zivischen Bereich der Übersetzung und Interpretation bedurfte – tatsächlich gab der Geheimnisapparat den ‚Zehnmännern‘ die Freiheit, ihre religiösen Anweisungen weitgehend selbständig zu formulieren und Innovation nicht als Bruch mit dem Bewährten erscheinen zu lassen.³⁶⁴ Ob es die exoterisch behauptete Fundierung dieser Anweisungen in einem nur esoterisch bekannten Textbestand heiligen Wissens wirklich gab oder ob dieses Geheimnis in Wahrheit ein ‚leeres‘ war, ließ sich außerhalb des Kollegiums nicht überprüfen. Die eigentliche ‚Expertise‘ der *Xuiri* bestand insofern nicht in der Auslegungskunst, sondern darin, die definierte Praxis der zivischen Religion mit den undefinierten, womöglich bislang unverstandenen Realitäten der außerrömischen sakralen Welt in Kontakt zu bringen sowie Antworten auf Herausforderungen der religiösen Ordnung durch kontingente Ereignisse zu formulieren. Als Torwächterinstanz für die zivische Integration fremder Kulte vermittelten sie dem Senat die Legitimation dafür, die Grenzlinien des zivischen Kults gegebenenfalls durch Veranlassung ‚außerordentlicher‘ religiöser Maßnahmen (einmalige Zeremonien; Etablierung von Festen; Einführung von Kulturen etc.) neu zu bestimmen.³⁶⁵ Gerade im Zuge solcher Maßnahmen war die oben skizzierte Markierung von Fremdheit von Bedeutung, da eben sie die Festlegung einer bestimmten Position des betreffenden Kultes, Festes oder Opfers erlaubte.

Aus alledem wird deutlich, dass diese Binnendifferenzierung der römischen Religion keine unmittelbaren Auswirkungen auf die Frage der Legitimität oder Legalität der jeweils als ‚römisch‘ oder ‚peregrin‘ bezeichneten Kulte und ihrer Praktiken hatte; auch erfolgte die Kategorisierung nicht danach, welche Herkunft oder welchen

362 Cic. div. 1.97 f. gibt einen Katalog von Vorfällen. Zur Bedeutung des *ager Romanus* für das Prodigienwesen s. Rosenberger (2005); (2013) 98 f.; zur Differenzierung der römischen Territorien vgl. Rüpke (1990) 32–34; Linke (2013) 73–76.

363 Unverständlichkeit und *insania*: Cic. div. 1.4; fremde Herkunft der Bücher: Dion. Hal. ant. 4.62.1 f.; Gell. 1.19.2; Profanationsverbot: Dion. Hal. ant. 4.62.4 f.; Zon. 7.11.1; Parke (1988) 136–151; Santangelo (2013) 128–148; vgl. Orlin (1997) 81 f.; Scheid (1998); Rosenberger (2001) 82–87; Burkert (2005) 44 f.; Guittard (2007) 239–249; Champion (2017) 71.

364 Scheid (1995) 25 f.; Orlin (1997) 113–115; Linke (2000) 277–279.

365 Feeney (1998) 85 f.; vgl. zur Symbolik der Grenzziehung im Prodigienwesen Rosenberger (1998) 131–154; (2001); Orlin (2010) 111–136.

Rechtsstatus die Praktizierenden hatten (dafür war vielmehr, wie im Ceres-Kult, eine gesonderte Regelung erforderlich).³⁶⁶ Allerdings zeigen spätrepublikanische Systematisierungsversuche wie der oben diskutierte des Cicero, dass man der *res publica* eine Deutungshoheit über die Aufnahme von Göttern in den zivischen Kult attestieren konnte. Cicero selbst fordert für diese staatliche Deutungshoheit sogar eine totale Geltung auch außerhalb der zivischen Religion. Was in deren religiösem System nicht als „bürgerlich“ anerkannt war, sollte – in Ciceros Augen – auch nicht jenseits bürgerlicher Kontexte stattfinden.³⁶⁷

Realiter fand separate Religion jedoch auch außerhalb dessen statt, was der zivische Kult anerkannte. Man darf sogar annehmen, dass der Zuwachs fremdstämmiger Bevölkerung dazu führte, dass die nicht zivisch definierte Religionsausübung in der römischen Alltagskultur an Gewicht gewann; denn der zivische Kult definierte lediglich das sakrale Handeln der Bürger in ihren bürgerlichen Rollen. Damit war die Religion von Nichtbürgern, die nicht als Unfreie oder sonst eng zu einer *familia* Gehörige in Rom dauerhaft oder vorübergehend ansässig waren, von vornherein durch die zivische Regelung von Religion nicht erfasst, auch wenn man, wie das Beispiel Ciceros zeigt, durchaus erkannte, dass es womöglich Regelungsbedarf geben konnte.

Dieser Regelungsbedarf tritt im Zusammenhang mit separater Religion, so die zentrale These der in Abschnitt B folgenden Kapitel, vor allem in zwei Bereichen hervor und produziert Konflikte, die zur Neuverhandlung von zuvor impliziten oder nur einseitig vollzogenen Grenzssetzungen führen und letztlich wesentliches Element der gesellschaftlichen Differenzierung in Rom sind:

- Handlungen, die die Belange der *res publica* beeinflussen: Dazu gehören sowohl alle von Gesetz wegen verbotenen Handlungen (auch wenn sie im Sinne des Kultes gefordert sein sollten), von profanen Gewaltverbrechen bis hin zu dezidiert religiösen Handlungen wie Bindungszaubern (die als verborgene und gewaltsame Beeinflussung der zwischenmenschlichen Kommunikation gelten), als auch solche Handlungen, die nicht unmittelbar als Verbrechen gelten müssen, aber dennoch aus Sicht einzelner Bürger oder der *res publica* als ganzer als Interessensschädigung gelten können, die womöglich mit familiären oder politischen Mittel sanktionierbar wäre (hierunter fällt etwa der rituelle Ehebruch des Eingangsbeispiels).
- Sozialformen, die neben die oben skizzierten Grundinstanzen des Bürgerrechts (*familia*, politische Körperschaften) treten und *separate* Institutionen ausbilden: Damit ist in erster Linie die formelle Vereinsbildung angesprochen, die zum einen institutionelle Formen der politischen Bürgerschaft adaptiert, zum anderen soziale Zusammenhänge herstellt, die in Konkurrenz zum Familienverband treten können.³⁶⁸

366 Rüpke (2014) 12.

367 Cic. leg. 2.19, s. o. S. 86–90.

368 Erdtmann (2015); Rüpke (2016a) 224; (2018c) 193–197.

Die Ebene der religiösen Konstruktion von Sinn, das kann nach den obigen Überlegungen nicht weiter überraschen, bleibt in den Konflikten in aller Regel unberührt. Ob etwa die Mysterien dem Einzelnen eine wünschenswerte moralische Orientierung im Diesseits sowie Hoffnung für das Jenseits vermitteln, wie Cicero dies vertritt,³⁶⁹ ist aus der Sicht der zivischen Religion schlechterdings irrelevant. Sie zielt auf die sakrale, rechtliche, politische Integrität der *res publica* als solcher. Scheint diese durch den Konflikt mit Normen und Praktiken der separaten Religion bedroht, so ist der Bürgerstaat herausgefordert, die separate Gesellschaft entweder sehenden Auges in ungeordneter Form zu tolerieren oder zu reagieren, sei es durch Kontrolle und Integration, sei es durch Zerschlagung und Verbot. In Ausnahmefällen können solche politischen Maßnahmen jedoch auf der Ebene des Religionsdiskurses von Argumenten flankiert werden, die durch Infragestellung des separat vermittelten religiösen Sinns zur Legitimierung der staatlichen Kontrolle beitragen.³⁷⁰

Voraussetzung dafür, dass Konflikte zwischen zivischer Ordnung und separater Religion zum Austrag kommen, ist jedoch, dass sie von den Parteien des Konflikts wahrgenommen werden. In aller Regel wird die Unvereinbarkeit der separaten Religion mit der Moral oder dem Gesetz der zivischen Gesellschaft also zuerst Gegenstand des Diskurses oder muss zumindest die Aufmerksamkeit zentraler Akteure erwecken. Hierfür sind durch esoterisch-exoterische Kommunikation definierte Gruppen besonders anfällig. Sie nehmen einseitig Grenzziehungen vor und weisen zugleich nach außen darauf hin, dass sie dies tun. Damit setzen sie sich in besonders starkem Maße dem prüfenden und neugierigen Blick ihrer Umgebung aus. Sie gewinnen dadurch an Sichtbarkeit und womöglich an Prestige, unterliegen aber zugleich dem Risiko, dass ihre Grenzziehung gesellschaftlich nicht akzeptiert wird, so dass sie in Konflikt mit den konkurrierenden Ansprüchen der Außenwelt geraten.

Dass im Zusammenhang solcher Konflikte nicht so sehr die Heimlichkeit einer religiösen Praxis zur Konfliktverschärfung beitrug, sondern vielmehr die Sichtbarkeit des abweichenden und abgeschlossenen Verhaltens sowie dessen Ausgreifen auf politische Verhältnisse, zeigt *in nucleo* einer der frühesten und zugleich bekanntesten Fälle einer staatlichen Eingrenzung von separater Religion. Livius berichtet zum Beginn des Amtsjahres im März 213 v. Chr.:

quo diutius trahebatur bellum et uariabant secundae aduersaeque res non fortunam magis quam animos hominum, tanta religio et ea magna ex parte externa ciuitatem incescit, ut aut homines aut dei repente alii uiderentur facti. (7) nec iam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus, sed in publico etiam ac foro Capitolioque mu-

369 Cic. leg. 2.34–37 angesichts des Verbots ‚nächtlicher Riten‘ in 2.21. Es handelt sich im Übrigen um das einzige seiner (am älteren römischen Recht orientierten) Religionsgesetze, das er im Hinblick auf Ausnahmen zu qualifizieren bereit ist.

370 S. dazu vor allem Livius' Fassung der Rede des Sp. Postumius Albinus im Zuge der Bacchanalienaffäre des Jahres 186 v. Chr.; dazu u. Kap. 5.2.1.

lierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more. (8) sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes; quorum numerum auxit rustica plebs, ex incultis diutino bello infestisque agris egestate et metu in urbem compulsa; et quaestus ex alieno errore facilis, quem uelut concessae artis usu exercebant. (9) primo secretae bonorum indignationes exaudiebantur; deinde ad patres etiam ac publicam quaerimoniam excessit res. (10) incusati grauiter ab senatu aediles triumuirique capitales, quod non prohiberent, cum emouere eam multitudinem e foro ac disicere adparatus sacrorum conati essent, haud procul afuit quin uiolarentur. (11) ubi potentius iam esse id malum apparuit, quam ut minores per magistratus sedaretur, M. Aemilio praetori urbano negotium ab senatu datum est, ut eis religionibus populum liberaret. (12) is et in contione senatus consultum recitauit et edixit, ut, quicumque libros uaticinios precationesue aut artem sacrificandi conscriptam haberet, eos libros omnes litterasque ad se ante kal. Apriles deferret, neu quis in publico sacroue loco nouo aut externo ritu sacrificaret.³⁷¹

Je länger sich der Krieg hinzog und günstige wie widrige Umstände nicht so sehr das Schicksal wie das Gemüt der Menschen veränderten, da befahl eine so große, und zwar größtenteils auswärtige, Religiosität den Bürgersstaat, dass es schien, als seien plötzlich entweder die Menschen oder die Götter andere geworden. (7) Und nicht etwa nur im Geheimen und in ihren Wänden gaben sie die römischen Riten auf, sondern auch in der Öffentlichkeit und auf Forum und Kapitol war ein Auflauf an Frauen – und gewiss nicht an solchen, die nach väterlicher Sitte opferten und zu den Göttern beteten. (8) Opferpriester und Seher hatten den Geist der Leute gepackt, deren Zahl noch erhöht wurde durch die einfache Landbevölkerung, die wegen der langen Dauer des Krieges und der unsicheren Lage der Ländereien aus Not und Furcht in die Stadt gedrängt wurde – da war schnelles Geld mit fremder Verirrung zu machen, die sie wie die Anwendung einer anerkannten Kunst ausübten. (9) Zuerst vernahm man nur den Unmut der Vornehmen hinter vorgehaltener Hand; dann wuchs sich die Angelegenheit bis vor den Senat und zur öffentlichen Klage aus. (10). Es gab schwere Vorwürfe vom Senat gegen die Ädilen und ‚Dreimänner für Kapitalverbrechen‘, weil sie das nicht verhindert hätten; doch als sie jene Menge vom Forum zu entfernen und die Aufbauten der Heiligtümer einzureißen versuchten, fehlte nicht viel, und sie wären verletzt worden. (11) Als klar wurde, dass dieses Übel bereits mächtiger war, als dass man es durch subalterne Magistrate hätte besänftigen können, wurde dem Stadtprätor M. Aemilius der Auftrag erteilt, er solle die Bürgerschaft von diesen religiösen Skrupeln befreien. (12) Dieser verlas den Senatsbeschluss auch in einer Vollversammlung und verfügte per Erlass, dass jeder, der Bücher mit Sehersprüchen oder Gebeten oder eine verschriftlichte Ritualregel besitze, diese Bücher und alle Schriften vor dem 1. April zu ihm bringe, sowie, dass niemand im öffentlichen Raum oder an einem neuen Kultplatz oder nach auswärtigem Ritus opfern dürfe.

371 Liv. 25.1.6–12.

Livius' Schilderung von den Vorfällen und Abläufen, die zum *senatus consultum de religionibus* des Jahres 213 v. Chr. führten, enthält bereits eine ganze Reihe von Elementen, die auch in späteren Fällen wiederkehren.³⁷² Zugleich lässt sich an ihm exemplarisch zeigen, welche Rolle Kategorien wie ‚eigen/fremd‘ sowie ‚öffentlich/geheim‘ im politischen Diskurs um Konflikte dieser Art spielen. Die Dynamik des Konflikts sowie das Verfahren der politischen Instanzen entspricht dem, was Livius auch zu späteren Fällen schildert. Dass der Historiograph hier schlicht ein schematisches Verfahren, das er aus späterer Zeit kennt, auf diesen Fall übertragen haben könnte, scheint wenig wahrscheinlich, vor allem, da mit der *quaestio de Bacchanalibus* (186 v. Chr.) ein relativ zeitnaher paralleler Fall vorliegt, für den eine Überprüfung anhand der parallelen Quellen zeigen kann, dass gerade die Verfahrensformen und Gesetzesexzesse, die Livius dort schildert, sehr zuverlässig wiedergegeben sind. Ähnlich wie zum Bacchanalien-skandal entwickelt Livius auch zum Jahre 213 v. Chr. diese Verfahrensabläufe, und ähnlich wie dort dürfte er wohl am Ende des Passus aus dem offiziellen Senatsbeschluss zitieren.

Das Verfahren von 213 v. Chr. wird formal durch Beschwerde gegenüber dem Senat und öffentliche Anklage ausgelöst. Ein Versuch der ‚polizeilichen‘ Lösung durch die Ädilen und die ihnen unterstellten *Illiviri capitales* scheitert, so dass der Senat den höchsten mit Rechtsdingen befassten Magistrat (*praetor urbanus*) mit der Lösung des Problems beauftragt.³⁷³ Dieser Auftrag muss, da er als förmliches *senatus consultum* bezeichnet wird, bereits konkretere Anweisungen enthalten haben. Über den Senatsbeschluss wird die städtische Bevölkerung in einer *contio* informiert. Die ganze Erzählung folgt also einem Muster der sich immer weiter ausweitenden und damit immer offiziöseren Charakter annehmenden politische Krise.

Am Anfang stehen religiöse Entwicklungen: Die dauerhafte Unsicherheit im Hannibalkrieg sorgt für eine stärkere Orientierung der Menschen auf die Götter hin – es kommt zu spontanen und massenhaften religiösen Äußerungen. Im Sinne der obigen Kategorisierung religiöser Praxis scheint klar, dass es hier *zunächst* um separate Religion geht:³⁷⁴ Die Leute konsultieren aus persönlicher Sorge die Götter. Im Zusammenhang mit esoterisch-exoterischer Grenzziehung sind aber drei Dinge bemerkenswert.

372 Besonders mit der Bacchanalienaffäre und mit der Verbrennung der Numabücher 181 v. Chr. wird der Passus gerne verglichen; vgl. d'Onofrio (2001) 50 f.; Belayche (2018) 14–19; 26–29; Scheid (2018); s. außerdem u. S. 223 f.; 278.

373 Zum temporären ‚Kontrollverlust‘ der politischen Instanzen s. Champion (2017) 162. Nippel (1988) 33 f. lässt offen, ob die primäre Zuständigkeit der Ädilen und *Illiviri* sich aus deren „Aufsichtsfunktion für Straßen und öffentliche Plätze“ oder aus einer etwaigen Aufsicht über den Kultbetrieb ergab. Letzteres impliziert, dass man die Vorgänge auf dem Forum und Kapitol als *falsa religio* beurteilt hätte. Gerade darüber gibt Livius aber keinen Aufschluss.

374 S. o. Kap. 3.1. Dennoch ist Scheid (2018) 56 darin zuzustimmen, dass die Forderung nach religiösem Handeln des Senats keineswegs eine Gegenbewegung zum Zivilkult darstellt. Vielmehr fordern hier separate religiöse Experten samt zumeist weiblicher Anhängerschaft im öffentlichen Raum die republikanischen Institutionen dazu auf, religiöse Sondermaßnahmen zu ergreifen. Sie

Erstens betont Livius, dass das Problem nicht allein in der Qualität der meisten dieser religiösen Handlungen als *externa religio* bestanden habe. Vielmehr sei entscheidend gewesen, dass diese Praktiken in aller Öffentlichkeit, ja im politischen Herzen Roms stattfanden. Folgerichtig spricht er davon, dass diese fremde Religiosität die *ciuitas* befallen habe, also im eigentlichen Sinne die Bürgerschaft in ihrer staatlichen Qualität. Die „fremde“ Religion ist nicht nur verbreiteter Aberglaube – wenngleich die Bezeichnung *error* zeigt, dass Livius die Praktiken so bewertet –, sondern sie ist ein Politikum, und in der Präsenz eines von fremden, nicht öffentlich autorisierten Priestern (*sacrificuli*) und Wahrsagern (*uates*)³⁷⁵ „angeführten“ weiblichen Mobs (*turba*) auf dem Forum Romanum manifestiert sich geradezu eine Verkehrung der politischen Ordnung Roms:³⁷⁶ Die (externe, fremde, weibliche) separate Religion drängt in die Öffentlichkeit. Diese auf dem römischen Konzept einer genuin männlichen politisch-militärischen Tugend (*uirtus*) aufbauende Polemik des Textes ist einerseits leicht zu durchschauen. Sie setzt aber andererseits die Überzeugung voraus, dass die Vorgänge politische Qualität haben, und Livius macht ausdrücklich deutlich, dass die Krise weniger schwerwiegend (wenn überhaupt krisenhaft) gewesen wäre, wenn die genannte *externa religio* „im Geheimen und in den eigenen Wänden“ (*in secreto modo atque intra parietes*) verblieben wäre. Der Regelungsbedarf entsteht also gerade dadurch, dass die separate Religion sich kollektiv in den öffentlichen Raum begibt und ihre Abweichung von der Norm ostentativ zum Forum trägt. Es ist die zu offensive exoterische Demonstration auf dem Forum, die den Konflikt auslöst, insofern sie ohne Zutun des Senats für den separaten Kult zivische Qualität beansprucht.

Zweitens spielt die Spannung von „Heimlichkeit“ und „Öffentlichkeit“ auch auf der Gegenseite des Prozesses eine Rolle. Der Senat wirft zwar den Ädilen Tatenlosigkeit vor, aber Livius sagt auch deutlich, dass es zunächst keine lauten Klagen, sondern nur ein „heimliches“ Naserümpfen (*secretae indignationes*) gegeben habe. Nicht nur die Ädilen, sondern die gesamte politische Klasse der *boni* bleibt anfangs untätig. Erst die öffentliche Aussprache über das Problem in der politischen Versammlung des Senats sowie die offizielle Klage bei der Bürgerschaft ermöglichen die Ingangsetzung der politischen Maßnahmen. Die Hürde, die hier zu überwinden ist, besteht also in der kommunikativen Verständigung über die je persönliche Problemwahrnehmung.

usurpieren damit die Kompetenz zu beurteilen, welche kultischen Sondermaßnahmen (*nec [...] patrio more*) von Staats wegen zu ergreifen seien, um der Krise beizukommen, was eigentlich Aufgabe der *Xuiri sacris faciundis* wäre; cf. Santangelo (2013) 205 f.

375 In diesen Begriffen klingt einerseits die in der Antike allgemein verbreitete Kritik an priesterlicher Chrematistik, im Besonderen aber die außerrömische Herkunft dieser Religionspraktiker an; s. dazu Eidinow (2017) 260–264; 267 f.

376 Scheid (2018) 56 f. zufolge besteht die Verkehrung darin, dass Frauen außerhalb des ihnen offiziell zugewiesenen Platzes zivilreligiös aktiv würden. Ebenso dürfte ins Gewicht fallen, dass der Senat sich in seinem Privileg zur zivilreligiösen Initiative bedroht sieht. Vgl. Schultz (2006) 19 f. zur Kritik an der leichtfertigen Übernahme der livianischen Klischees durch die ältere Forschung.

Drittens zielen auch die Maßnahmen, die der Senat in dem von M. Aemilius verlesenen Beschluss ergreift, auf die Frage der sozialen Kommunikation. Das Verbot der *externi ritus* im öffentlichen Raum oder an neu geweihten Stätten klingt zunächst absolut: Externe Kulte dürfen nicht stattfinden. Dazu kommt aber die Konfiskation sämtlicher Ritualbücher, heiliger Schriften und Orakelbücher. Wozu dient diese, wenn doch der Kult ohnehin verboten ist? Es scheint nur eine Antwort möglich – und Livius selbst deutet sie, wie schon gesehen, an: *in secreto aut in parietibus* bleiben die fremden Kulte vorstellbar. Verboten sind sie im politischen Raum sowie an *loci sacri*, das bedeutet, an öffentlich geweihten Orten.³⁷⁷ Das Bücherverbot erfüllt in diesem Zusammenhang einen dreifachen Sinn. Es entzieht den weiterhin möglichen Formen des *externus ritus* eine wesentliche Grundlage gemeinschaftlicher Traditionsbildung und erschwert mithin die zukünftige Formierung erneuter größerer Zusammenschlüsse von Kultanhängern.³⁷⁸ Zudem nimmt es den *sacrificuli et uates* eben jenes Legitimationsinstrument (Orakelbücher, Heilige Schriften), auf die sie ihren Anspruch auf öffentliches Wirken stützen konnten.

Auffällig ist, dass Livius nicht angibt, um welche Kulte es sich im Jahre 213 v. Chr. gehandelt haben könnte. Will er den Senatsbeschluss dieses Jahres zum Anlass nehmen, um einen abstrakten Modellfall für den Umgang des Senats mit separater Religion zu formulieren? Manches spricht für diese Annahme: Denn der zweite Sinn der Bücherkonfiskation verweist unmittelbar auf die Kompetenzen der an der Krise unbeteiligten *Xuiri sacris faciundis*, und nur vor dem Hintergrund von deren Rolle lässt sich die Szene in Gänze verstehen:

Die *Xuiri sacris faciundis* spielen in Livius' Bericht zu den ersten Jahren des Zweiten Punischen Krieges wiederholt eine wichtige religionspolitische Rolle, wenn es um die religiöse Bewältigung militärischer Krisen geht. In unserem Zusammenhang sind vor allem zwei Stellen wichtig, die die Folie darstellen, auf der Livius seinen Bericht zum Senatsbeschluss des Jahres 213 v. Chr. entwickelt.³⁷⁹ Üblicherweise erwähnt Livius die von den *Xuiri sacris faciundis* angeordneten religiösen Maßnahmen in knapper Form im Zuge der Prodigenlisten im Anschluss an markante Sinneinschnitte (häufig, aber nicht immer zum Jahreswechsel) seines Werkes. Eine über das übliche Schema hinausgehende Bemerkung erlaubt er sich anlässlich der oben erwähnten Einführung des Kults der Venus Erycina nach Rom, die als Reaktion auf die Niederlage am Trasimenischen See 217 v. Chr. beschlossen wurde.³⁸⁰ Erste Amtshandlung des nach dem Tod der Konsuln ernannten *dictator* Q. Fabius Maximus sei es gewesen, den Senat davon zu

377 Zur Unterscheidung von *sacra* (politisch sakralisiert) und *religiosa* (persönlich sakralisiert; vgl. CIC dig. 1.8.6.3 f. [Marcianus]) s. Stambaugh (1979) 578; Orlin (1997) 171 f.; Estienne (2008); vgl. zur außerzivilen, mit Senat und Staatspriestern konkurrierenden Rolle der *uates* Rüpke (2011) 8 f.

378 Vgl. Linke (2000) 283; Burkert (2005) 45.

379 Liv. 21.62; 22.1; 22.9 f.; 22.57; 23.11.1–7.

380 S. o. S. 104 f.; u. S. 134.

überzeugen, dass man angesichts der Niederlage die *Xuiri sacris faciundis* mit der Prüfung der Orakelbücher beauftragen müsse – es liege nämlich keine rein militärische Niederlage vor, sondern im Ursprung gehe es um ein religiöses Versäumnis. Livius verdeutlicht die Besonderheit, die diese Anfrage in seinen Augen darstellt, indem er (obwohl er zu den Vorjahren bereits wiederholte Konsultationen der Sibyllinischen Bücher erwähnt hat) betont, wie außerordentlich selten man diesen Auftrag erteilte, und dass üblicherweise (anders als 217 v. Chr.) schwerwiegende *prodigia* vorliegen müssten.³⁸¹ Ergebnis des Verfahrens sind die zivische Durchführung von religiösen Maßnahmen *graeco ritu* (*ludi Romani*, *lectisternia* sowie das Gelöbnis eines *uer sacrum*, der umfangreichsten Opfermaßnahme, die die *res publica* kennt) sowie der Einführung eines „fremden“ Kultes in die zivische Religion der Republik, nämlich des Kultes der sizilischen Lokalgottheit Erycina, die als Venus Erycina einen Tempel auf dem Kapitol, im Herzen des politischen Rom, erhielt, und deren sizilisches Heiligtum fortan wichtige *römische* Kultstätte in der Provinz sein sollte. Rom markierte so seine regionalen Ansprüche.³⁸²

Die zweite Stelle bezieht sich auf das Jahr 216 v. Chr., nun im Anschluss an die Niederlage von Cannae und an eine Anzeige gegen zwei Vestalinnen wegen *stuprum*.³⁸³ Hier beschließt der Senat erneut die Konsultation der Sibyllinischen Bücher sowie zugleich die Einholung eines delphischen Orakelspruchs. Wieder sind die Maßnahmen ebenso wie ihr Ergebnis exzeptionell. Über die Bestrafung der am Vestalinnen-Skandal Beteiligten hinaus beschließt der Senat auf Anraten der Zehn Männer, dass zwei Paare von gallischen und griechischen Fremden (Kriegsgefangenen? Peregrinen? vertragsmäßigen Geiseln? – wir erfahren es nicht) auf dem Forum Boarium lebendig begraben werden sollten, eine Maßnahme, die Livius ausdrücklich als ganz ungewöhnlich (*sacrificia extraordinaria*) klassifiziert. Der Ort dieses Menschenopfers liegt wiederum innerhalb des zivischen Stadtgebiets, jedoch markanterweise in einem Gebiet, das viele peregrine Kulte der zivischen Religion beherbergte und in seinem Ursprung als Handelsplatz am Tiberhafen als Kontaktzone zwischen innen und außen gelten konnte.³⁸⁴ Der konkrete Platz, an dem dieses „passive“ Menschenopfer stattfindet, wird räumlich klar aus dem sonstigen Stadtgebiet abgegrenzt, der Ritus selbst als „vollkommen unrömisch“ bezeichnet:

381 Liv. 22.9.7–8; s. dazu Linke (2000) 279–282; Orlin (2010) 71–76.

382 Orlin (2010) 75 f.; Rosenberger (2013) 105; Scheid (2013) 30 f. Zum *uer sacrum* s. Pina Polo (2011).

383 Dazu Bätz (2012) 204–234.

384 Liv. 22.57.1–6; s. dazu Rosenberger (1998) 137–139; zum Forum Boarium s. Scheid (2012); zur Hafen- und Handelsfunktion des Areals vor der Errichtung des neuen *emporium* südlich der Porta Trigemina s. Kolb (²2002) 91; 187–189; 208–211.

inter quae [sc. sacrificia, T. B.] Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bouario sub terram uiui demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, inbutum.³⁸⁵

Im Zuge dieser [Opferriten] wurden ein Gallier und eine Gallierin sowie ein Grieche und eine Griechin auf dem Rindermarkt lebendig unter die Erde gebracht, und zwar an einem durch Felsen abgegrenzten Platz, der schon zuvor durch Menschenopfer, also einen vollkommen unrömischen Kult, befleckt gewesen war.

Livius' Insistieren auf der unrömischen Qualität dieser – von den Institutionen der *res publica* beschlossenen und *pro re publica* durchgeführten, also im umfassendsten denkbaren Sinne zivischen – Maßnahme sollte man wohl nicht als Kritik an der Bereitschaft früherer Zeiten, derartiges durchzuführen, verstehen. Immerhin wird die *identische* Maßnahme des Lebendbegräbnisses der Vestalin Opimia, die Livius nur einen Satz zuvor erwähnt, nicht in diesem Sinne als unrömisch bezeichnet, mit gutem Grund: Dabei handelt es sich um die regulär vorgesehene Bestrafung des *stuprum* einer Vestalin.³⁸⁶ Diese ‚passive‘ Hinrichtung ist traditioneller Bestandteil der zivischen Religion Roms. Der Unterschied besteht vielmehr in der *außerordentlichen* Durchführung einer solchen Maßnahme, die vermutlich auch bedeutet, dass die geopfert Personen sich, anders als Opimia, in den Augen des Livius keiner sakralen Verbrechen schuldig gemacht haben.³⁸⁷ Es geht also eher darum, dass die ungewöhnlichen Ereignisse der Jahre 217/216 v. Chr. ungewöhnliche Maßnahmen zu erfordern schienen. Eben diese beschließt der Senat auf Rat der *Xuiri*, und das Exzeptionelle der Maßnahme kommt in ihrer Markierung als *minime Romanum* zum Ausdruck.³⁸⁸

Nicht minder wichtig ist aber das Ergebnis der Gesandtschaft des Q. Fabius Pictor nach Delphi. Livius schildert dessen Rückfahrt nach Rom als prozessionsartige Überführung des delphischen Orakelgottes in das stadtrömische Apollonheiligtum.

385 Liv. 22.57.6.

386 S. z. B. Dion. Hal. ant. 2.67.3–5; 9.40.3 f. Vgl. Richardson (2011) 93–100 zu den Unterschieden zwischen beiden Formen des Lebendbegräbnisses.

387 Darin könnte auch ein Grund für die Form des ‚passiven‘ Opfers liegen, durch das sich kein Bürger durch aktive Tat sakral befleckte – was dann wiederum neuerliche Sühnemaßnahmen erfordert hätte; s. dazu ausführlich Bätz (2012) 250–258 (vgl. auch North [1979/2003] 200 Anm. 5; Richardson [2011]; Baschiroto [2012] 165–167) bzgl. der Hinrichtung der Vestalinnen, in deren Falle die Sühnepflicht für die Befleckung der betreffenden Vestalin mit ihrer *sacrosanctitas* kollidierte. Vgl. Bremmer (2007b) zur Konnotierung des Menschenopfers als ‚fremd‘ und der Verwendung ausschließlich ‚fremder‘ Opfer in der griechischen Welt.

388 Zur symbolischen Bedeutung der Maßnahme im Kontext des Krieges s. Beard/North/Price (1998) I/80–82; Grottanelli (1999); Várhelyi (2007); (2011); Sordi (2009). Wichtig ist die Beobachtung bei Rüpke (2013a) 13 f., dass die regelmäßige Markierung religiöser Maßnahmen als ‚innovativ‘ oder ‚ungewöhnlich‘ implizit die Regelmäßigkeit der vom Senat kontrollierten Zivilreligion betonte.

Bei seiner Rückkehr gibt Fabius an, er habe die vom Orakel geforderten Opfer *ture ac uino* bereits vor Ort veranlasst, sei aber vom Oberpriester aufgefordert worden, den Lorbeerkranz, den der dabei getragen habe, nicht abzulegen, eher er ihn im stadtrömischen Apollo-Heiligtum deponierte. Der Senat beschließt daraufhin die jährliche Wiederholung der betreffenden griechischen Opferfeier im römischen Heiligtum.³⁸⁹ Symbolisch wird also in dieser Erzählung der delphische Apollonkult *graeco ritu* in Rom etabliert.

In allen diesen Fällen sind es staatliche Instanzen, die die Durchführung von im zivischen Kult unüblichen Riten oder die Einführung neuer Kulte in die zivische Religion veranlassen. Die Expertise, die die Auswahl der betreffenden Maßnahmen religiös legitimiert, stammt jeweils ebenfalls von politisch anerkannten Ratgebern. Im Falle des Apollonkultes wird das überregional bedeutendste Heiligtum eines in Rom seit Alters etablierten Kultes kontaktiert und die Mittlerrolle einem Senatsmitglied übergeben. Die Vorgaben zur Einführung des neuen Venus Erycina-Kultes sowie zur Durchführung der „ganz unrömischen“ Opferriten stammt sogar ausschließlich von einer republikanischen Institution, die ihre „externe“ sakrale Autorität aus esoterisch verschlossenen Texten bezieht. All dies ist bei den religiösen Demonstrationen des Jahres 213 v. Chr. anders. Die Initiative geht von einzelnen Bewohnern Roms aus, namentlich vor allem von Frauen, die keinen direkten Zugang zum politischen Prozess haben (zumal Livius sich nicht einmal zu ihrem bürgerrechtlichen Status äußert); die religiöse Expertise stammt von „dahergelaufenen“ *freelance experts*, deren Handlungen nicht nur von dem in Rom Üblichen abweichen,³⁹⁰ sondern vor allem von ihren persönlichen Interesse (Livius mutmaßt: an Profit) bestimmt sind, die mithin

389 Liv. 23.11.1–6; Bernstein (1998) 176; zur Opferform *ture ac uino* s. Scheid (2005a) 44–50.

390 Vor allem im Hinblick auf eine zukunftsorientierte Divination anstelle der in Rom ansonsten üblichen Verarbeitung von *prodigia*, die vergangene religiöse Fehler dokumentierten; s. dazu Rosenberger (1998) 61 f.; 79. Die entgegengesetzte, an der Wortbedeutung von *prodigium* orientierte, Definition bei Engels (2007) v. a. 43–47; 51–57 ist nicht falsch, jedoch auf eine ganze Reihe von zivilen Praktiken nur eingeschränkt anzuwenden: Dass die in Rom gemeldeten *prodigia* im eigentlichen Sinne als „Vorzeichen“ galten, die auf Ereignisse vorauswiesen, ist vermutlich richtig; allerdings werden gerade die von den *pontifices*, *haruspices* und *Xuii sacris faciundis* bearbeiteten Prodigien, denen der Senat nach Vorlage durch die Prätores oder Konsuln eine zivilreligiöse Relevanz zusprach, schon durch das so etablierte Verfahren stets erst *post festum* von den Prodigienexperten bearbeitet (die von Engels konstatierte Unterscheidung zwischen Vorzeichen und Katastrophen als vollkommen getrennte Kategorien ist deshalb nicht aufrechtzuhalten). In der Sache geht es bei diesen Reaktionen auf Prodigien (anders als etwa beim *augurium*) üblicherweise nicht darum, Entscheidungen und geplante Maßnahmen dahingehend zu prüfen, ob sie aus religiöser Sicht erfolgversprechend seien, sondern der Senat stellt zu Beginn des Amtsjahres fest, welche der im Vorjahr gemeldeten Prodigien sich im Jahresverlauf rückwirkend als relevant erwiesen hätten. Im Moment ihrer Behandlung durch die *res publica* handelt es sich mithin um „Vor-Zeichen“ auf in der Zwischenzeit eingetretene Ereignisse, die erst zur Kenntnis genommen werden, wenn die von den Vorzeichen bezeichnete Zukunft bereits eingetreten (und womöglich vergangen) ist. Es geht insofern um ein Nachholen versäumter Expiationen des Vorjahres, und gerade deshalb verbinden sich die Expiationen von *prodigia* häufig mit der Vorstellung, dass sie einen Beitrag leisteten, Rom

keinerlei Verpflichtung auf das Wohlergehen der *res publica* vorweisen können.³⁹¹ Zudem stützt sich die religiöse *turba* auf Forum und Kapitol auf die Autorität heiliger Schriften. Das Vordringen solch außerzivischer Religion in den zivischen Raum wird vom Senat – spät, aber nachdrücklich – mit strengen Maßnahmen beantwortet, und offenkundig zielen diese Maßnahmen des Jahres 213 v. Chr. darauf, die Regelungshoheit des Senats und seiner religiösen Institutionen über den Bereich der zivischen Religion zu behaupten oder gar auszubauen. Das Verbot der Errichtung und Verehrung ‚neuer Kulte‘ sollte noch Cicero kennen,³⁹² und spätestens seit dieser ersten zuverlässig überlieferten Bücherkonfiskation liegt die alleinige Kompetenz zur Auslegung *externer* heiliger Schriften bei den *Xuii*, die als einzige Institution über eine Sammlung solcher Texte verfügen sollen. Dass das eigentliche Ziel der Maßnahmen von 213 v. Chr. nicht in einem Verbot bestimmter Formen der Religion, sondern in der Kontrolle des Senats über den Handlungsraum der *res publica* liegt,³⁹³ zeigt eines ihrer wesentlichen Ergebnisse; denn es werden gar nicht alle der vom Senatskonsult betroffenen Texte und Opferriten aus der zivischen Religion ausgegrenzt, im Gegenteil: Nach dem ‚Gang durch die Instanzen‘ empfehlen die *Xuii* dem Senat im Folgejahr, die im Zuge der Bücherkonfiskation beschlagnahmten *carmina Marciana* anzuerkennen und auf ihrer Grundlage neue Spiele, die *ludi Apollinares*, einzurichten.³⁹⁴ Ergebnis des vermeintlichen ‚Religionsverbots‘ von 213 v. Chr. ist mithin die Einführung eines neuen, als ‚griechisch‘ markierten, Festes in den zivischen Festkalender Roms.

nach erlittenen Katastrophen wieder in Einklang mit den Göttern zu bringen, die *pax deorum* zu restituieren.

391 Cic. div. 1.132 zitiert die (spätestens aus der Mitte des 2. Jh. v. Chr. stammende) Kritik des Ennius an solchen Leuten und führt selbst einen ganzen Katalog an solchen Figuren (Geisterbeschwörer, marsische Auguren, Dorfleberbeschauer, Astrologen, Isispriester, Traumdeuter) an; vgl. Eidinow (2017) 260–264; allgemein zu ‚heiligen Männern‘ und Divinationspraktikern Bremmer (1999a); Macris (2007) 221–223; 227–231; Auffahrt (2013) 35.

392 Das ‚Edikt‘ aus Liv. 25.1.12 gibt m. E. eine authentische Regelung des Jahres 213 v. Chr. wieder, die mindestens als Paraphrase auf dem Senatsbeschluss basieren dürfte, aus dem der Prätor M. Aemilius laut Livius zitierte.

393 Vgl. Burkert (1987a) 71; (2005) 45; Belayche (2018) 14–19; Scheid (2018) 56–59.

394 Liv. 25.12; dazu Bernstein (1998) 174–179 (Einführung auf Betreiben führender senatorischer Familien); anders Champion (2017) 144, der das Ereignis als Beispiel für religiöse Innovation angesichts eines ‚Drucks der Straße‘ anführt. Dass im Ergebnis der Maßnahmen von 213 v. Chr. ein entsprechende Textbestand zur Begründung der Neuerung angeführt werden konnte, übersieht Gruen (1990) 40, der behauptet, es lasse sich nicht einmal feststellen, ob die Konfiskationen überhaupt effektiv durchgeführt worden seien. Tatsächlich kennt noch Servius (ad Aen. 6.70; 6.72) die *libri Marciani* als Bestandteil der von den kaiserzeitlichen *XVviri sacris faciundis* verwalteten Sammlung von Orakelbüchern. Die Entstehung dieser Sammlung im Jahre 213/212 v. Chr. setzt (selbst wenn man die Bücher selbst für eine Erfindung im Zuge der Einführung der Apollinischen Spiele bewertet) voraus, dass 213 v. Chr. ein Konfiskationsbeschluss bestand, dessen Umsetzung so erfolgte, dass es glaubwürdig sein konnte, die Auffindung neuer Sprüche zu propagieren. Zu den *carmina Marciana* und der Konstruktion ihrer Herkunft s. Guittard (2007) 275–287; zu ihrer Bedeutung für die Entwicklung der *libri Sibyllini* und der Aufgaben des Zehnmännerkollegiums s. Berneder (2004) 24–26.

B

Religion in Ordnung und Konflikt

4. Zivisch und separat: Mater Deum Magna Idaea und Attis

Die zwei zentralen Fallbeispiele in Abschnitt B repräsentieren in der Form, in der sie in der römischen Erinnerungskultur verschiedener Epochen – und zumeist auch in der neuzeitlichen Betrachtung – verhandelt wurden, zwei extreme Gegenpole im römischen Umgang mit ‚fremder‘ Religion. Der eng in die zivische Religion Roms eingebundene Kult der Mater Deum Magna Idaea war seit seiner Einführung so wesentlicher Bestandteil der sakralen Ordnung der *res publica*, dass die ihn umgebende Mythologie sogar mit der römischen Gründungslegende verknüpft wurde. Als Akteure dieser ganz und gar zivischen römischen Religion sind berühmte Vertreter der Senatsaristokratie bekannt, von P. Cornelius Scipio Nasica über Cn. Manlius Vulso und M. Porcius Cato Censorius bis zu Q. Caecilius Metellus Numidicus. Die ‚Bacchanalien‘ dagegen repräsentieren den in der gesamten römischen Geschichte eindrucksvollsten und schon in der Antike als außerordentlich streng wahrgenommenen Fall der Ausgrenzung und gesetzlichen Beschneidung eines Kultes, dem man daher lange Zeit zugeschrieben hat, er sei bis zum Ende der Republik vollständig unterdrückt worden.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass einerseits das Vorgehen des Senats und die gesetzliche Einhegung der beiden Formen von Religion sich in der Tat erheblich voneinander unterscheiden, dass aber andererseits beide Fälle auch bedeutende Gemeinsamkeiten aufweisen. Es ist nicht zuletzt die Frage der Initiative bei der Kultverbreitung, die beide Fälle unterscheidet; Gemeinsamkeiten finden sich im Umgang mit der Beteiligung von Bürgern sowie – für die vorliegende Studie besonders interessant – in jenem mit der Sichtbarkeit der betreffenden Religion.

Die Einführung des Kults der ‚Großen Göttermutter vom Berge Ida‘ (Mater Deum Magna Idaea, im Weiteren nach der auch in Rom geläufigen Kurzform: ‚Mater Magna‘)¹ nach Rom im Jahre 204 v. Chr. kann als Paradefall der republikanischen Grenzziehung, Integration und Exklusion von ‚römischem‘ und ‚peregrinem‘ Kult gelten,²

1 Zur Namensform s. Ziegler (1969); Henrichs (1976) 272 f.; Guittard (2012); Belayche (2016) 48 Anm. 31. Orlin (2010) 27; 76–84. Allgemein zur Einführung des Kultes Roller (1999) 263–285; Berneder (2004) 38–81; Satterfield (2012); Dubosson-Sbrigione (2018) 23–74; vgl. zuvor van Doren (1954); ThomasG (1984); Beard (1994); Burton (1996).

was nicht zuletzt an dem hohen exemplarischen Wert liegt, der ihr schon in der Antike zugewiesen wurde. Ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. wird die Kultübertragung aus Kleinasien in Historiographie, Rhetorik und philosophischer Literatur zu einem häufig erwähnten Erinnerungsort, anhand dessen sich vorbildhaftes bürgerliches Verhalten bedeutender Akteure der Epoche aufzeigen lässt. Zugleich gilt schon der augusteischen Literatur auch die Form der Integration des Kults in die zivische Religion als Musterfall zur Veranschaulichung der republikanischen Organisation von Religion. Dieser Aspekt der römischen Erinnerung an die Einführung dieses Kultes hat auch die moderne Forschung nachhaltig beeinflusst. Besonders prägend ist dabei die Bewertung durch Dionysios von Halikarnassos gewesen.

Dieser erklärt seinem griechischsprachigen Publikum in einem Abschnitt des zweiten Buchs seiner *Römischen Frühgeschichte*, inwiefern die von Romulus gestiftete zivische Religion, obwohl im Wesentlichen mit griechischer Polisreligion verwandt, diese dennoch moralisch überlegen sei:³

(1) Οὐτε γὰρ Οὐρανὸς ἐκτενόμενος ὑπὸ τῶν ἑαυτοῦ παίδων παρὰ Ῥωμαίοις λέγεται οὔτε Κρόνος ἀφανίζων τὰς ἑαυτοῦ γόνας φόβῳ τῆς ἐξ αὐτῶν ἐπιθέσεως οὔτε Ζεὺς καταλὼν τὴν Κρόνου δυναστείαν καὶ κατακλείων ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τοῦ Ταρτάρου τὸν ἑαυτοῦ πατέρα οὐδέ γε πόλεμοι καὶ τραύματα καὶ (2) δεσμοὶ καὶ θητεῖαι θεῶν παρ' ἀνθρώποις. ἐορτὴ τε οὐδεμία παρ' αὐτοῖς μελανείμων ἢ πένθιμος ἄγεται τυπετοὺς ἔχουσα καὶ θρήνους γυναικῶν ἐπὶ θεοῖς ἀφανιζομένοις, ὥς παρ' Ἑλλήσιν ἐπιτελεῖται περὶ τε Φερσεφόνης ἀρπάγῃν καὶ τὰ Διονυσίου πάθη καὶ ὅσα ἄλλα τοιοῦτα. Οὐδ' ἂν ἴδοι τις παρ' αὐτοῖς, καίτοι διεφθαρμένων ἤδη τῶν ἐθνῶν, οὐ θεοφορήσεις, οὐ κορυβαντισμούς, οὐκ ἀγυρμούς, οὐ βακχεῖαις καὶ τελετὰς ἀπορρήτους, οὐ διαπαννυχισμούς ἐν ἱεροῖς ἀνδρῶν σὺν γυναίξιν, οὐκ ἄλλο τῶν παραπλησίων τούτοις τερατευμάτων οὐδέν, ἀλλ' εὐλάβως ἅπαντα πραττόμενα τε καὶ λεγόμενα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς, ὥς οὔτε παρ' Ἑλλήσιν οὔτε παρὰ βαρβάροις. (3) καὶ ὁ πάντων μάλιστα ἔγωγε θεθαύμακα, καίπερ μυρίων ὄσων εἰς τὴν πόλιν ἐληλυθότων ἐθνῶν, οἷς πολλὴ ἀνάγκη σέβειν τοὺς πατρίους θεοὺς τοῖς οἰκοθεν νομίμοις, οὐδενὸς εἰς ζῆλον ἐλήλθου τῶν ξενικῶν ἐπιτηδευμάτων ἢ πόλις δημοσίᾳ, ὃ πολλαῖς ἤδη συνέβη παθεῖν, ἀλλὰ καὶ εἴ τινα κατὰ χρησμούς ἐπεισηγάγετο ἱερά, τοῖς ἑαυτῆς αὐτὰ τιμᾷ νομίμοις ἅπασαν ἐκβαλοῦσα τερθρεῖαν μυθικὴν, ὥσπερ τὰ τῆς Ἰδαίας θεᾶς ἱερά. (4) θυσίαις μὲν γὰρ αὐτῇ καὶ ἀγῶνας ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος οἱ στρατηγοὶ κατὰ τοὺς Ῥωμαίων νόμους, ἱερᾶται δὲ αὐτῆς ἀνὴρ Φρυγὸς καὶ γυνὴ Φρυγία καὶ περιάγουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν οὗτοι μητραγυρτοῦντες, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος, τύπους τε περικείμενοι τοῖς στήθεσι καὶ καταυλούμενοι πρὸς τῶν ἐπομένων τὰ μητρῶα μέλη καὶ τύμπανα κροτοῦντες. (5) Ῥωμαίων δὲ τῶν αὐθιγενῶν οὔτε μητραγυρτῶν τις οὔτε καταυλούμενος πορεύεται διὰ τῆς πόλεως ποικίλην ἐνδεδυκῶς στολὴν οὔτε ὀργιάζει τὴν θεὸν τοῖς Φρυγίοις ὀργιασμοῖς κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς. Οὕτως εὐλάβως ἡ πόλις ἔχει πρὸς τὰ οὐκ ἐπιχώρια ἔθη περὶ θεῶν καὶ πάντα ὀττεύεται τύφον, ᾧ μὴ πρόσεστι τὸ εὐπρεπές.⁴

3 Borgeaud (1993) 183–185.

4 Dion. Hal. ant. 2.19.

(1) Denn bei den Römern heißt es nicht, Uranos sei von seinen eigenen Söhnen kastriert worden, noch, dass Kronos seine eigenen Nachkommen aus Furcht vor deren Angriff habe verschwinden lassen, noch, dass Zeus des Kronos Regime gestürzt und ihn, seinen eigenen Vater, im Tartarosgefängnis weggeschlossen habe, noch dass es bei den Göttern Kriege gebe oder Verwundungen oder (2) Fesselung oder Knechtschaft bei Menschen. Und bei ihnen wird auch kein Fest schwarzgekleidet begangen oder eines, das jammervolle Geißelung und Klagegesänge der Frauen auf die verschwundene Gottheit beinhalten würde, wie das bei den Hellenen anlässlich des Raubs der Persephone oder der Leiden des Dionysos und aller dergleichen Feiern vorgeschrieben ist. Auch wird man bei ihnen, obwohl auch ihre Sitten schon dekadent sind, weder Gottergriffenheit sehen noch Korybantentum, Spendensammlung, Bacchantentum, Einweihungsriten, auf denen ein Sprechverbot liegt, gemeinsame Übernachtungen von Männern und Frauen im Heiligtum oder etwas diesen Ungeheuerlichkeiten Ähnliches; stattdessen ist alles, was bezüglich der Götter praktiziert und gesagt wird, so zurückhaltend wie weder bei den Hellenen noch bei den Barbaren. (3) Und was jedenfalls mich von allem am meisten in Staunen versetzt hat: Obwohl so viele ungezählte Fremdstämmige in die Stadt gekommen sind, die höchst notwendigerweise ihre ererbten Götter nach den Gesetzmäßigkeiten von zu Hause religiös verehren, ist bei keinem einzigen dieser fremden Brauchtümer die Stadt von Staats wegen darauf gekommen, ihnen nachzueifern – ein Effekt, der sich ja schon oft eingestellt hat –, sondern selbst dann, wenn auf einen Orakelspruch hin Heiligtümer eingeführt werden, so erweist sie diesen ihre Wertschätzung, indem sie allen sagenhaften Überfluss daraus entfernt – so wie im Fall der Heiligtümer der Göttin vom Ida. (4) Denn die Opfer für sie und die Spiele veranstalten in einem jeden Jahr die Prätores, und zwar nach römischem Gesetz; als ihre Priester fungieren aber ein phrygischer Mann und eine phrygische Frau, und diese führen sie in der Prozession in die Stadt hinauf und bitten um ‚Spenden für die Mutter‘, wie es bei ihnen Brauch ist; um den Hals aber tragen sie Abzeichen, und sie lassen sich vor dem Gefolge nach den ‚Melodien der Mutter‘ von Flöten begleiten und Rasseln dabei auf den Trommeln. (5) Von den gebürtigen Römern aber zieht gemäß einem Senatsbeschluss keiner als Mutterspenden-Sammler oder von Flöten begleitet in eine bunte Robe gekleidet durch die Stadt; auch feiert keiner die mystischen Riten der Göttin in phrygischen Mysterienfeiern. So zurückhaltend verhält sich die Stadt gegenüber nicht-einheimischem Götterbrauchtum und bewertet alles überhitzte als unheilvoll, insofern ihm kein Anstand eignet.

Im Wesentlichen beschreibt Dionysios die zivische Religion Roms als typische griechische Polisreligion – abzüglich aller moralisch fragwürdigen Erzählungen und Praktiken.⁵ Der römische Staat achte akribisch darauf, die zivische Religion von fremden Elementen, die dem *mos maiorum* widersprächen, freizuhalten. Angesichts der großen Zahl an Zugewanderten in der Metropole sei zwar die Präsenz aller möglichen

5 Borgeaud (1993).

religiösen Kulturen – *separatim* – notwendig und unvermeidbar.⁶ *Publice* (= δημοσίᾳ) dagegen wirke sich dies in keiner Weise aus. Fremdes und eigenes Kulturgut (ἔθνη bzw. πατρία νόμιμα; hier klingt der *mos maiorum* deutlich an) sind laut dieser Darstellung in der römischen Religion klar voneinander getrennt.

Zur Veranschaulichung dieser Trennungsthese dient ihm die Form der Integration eines Kultes, von dem Dionysios offenbar meint, dass er seinem Publikum, jedenfalls außerhalb Roms, als besonders fremd und fragwürdig vor Augen stehe: des Kults der Mater Magna. Dessen Präsenz in Rom demonstriere die vorbildhafte Nüchternheit aller zivischen Religion in Rom. Denn darin sei das ganz und gar Fremde der Mater Magna-Religion so angepasst und verändert – ja des eigentlich Fremden entledigt – worden, dass es dem römischen *ethos* vollkommen entspreche. Auf der einen Seite stehen so die zentralen Riten des zivischen Kults (*sacrificia* und *ludi*), die von römischen Magistraten betreut werden. Der eigentliche Kultbetrieb jenseits dieser Aufgaben, der durchaus Elemente dessen enthält, was Dionysios als unrömisch schildert (Spendensammlungen;⁷ lärmende korybantische Prozessionen), liege jedoch allein in den Händen von Nichtrömern, die Teilnahme daran sei den Bürgern sogar per Senatsbeschluss beziehungsweise Gesetz untersagt.⁸

Dionysios' Darstellung ist tendenziös und schematisch.⁹ Sie zielt auf Idealisierung einer angeblich römischen Urkultur, die zwar einerseits längst verblasst sei (auch Rom ist bei Dionysios dekadent), andererseits aber doch in der Gegenwart – und gerade im Bereich der Religion – noch wirke und so die kulturelle Überlegenheit Roms gegenüber den ‚wilden‘ Barbaren und den ‚dekadenten‘ Hellenen begründe. Nichtsdestoweniger hat Dionysios' Kontrastierung der bürgerlichen und der nichtbürgerlichen Mater-Religion in Rom die moderne Forschung maßgeblich beeinflusst – nicht zuletzt, weil sie auf konkreten politisch-rechtlichen Informationen beruht, namentlich der Erwähnung eines andernorts nicht explizit benannten *senatus consultum*, das die Organisation der *ludi Megalenses* regelte und durch das auch römische Bürger von regulären Priesterämtern sowie anderen ‚aktiven‘ Rollen im Mater Magna-Kult per Gesetz ausgeschlossen gewesen seien. Daran, dass es dieses Senatskonsult gegeben hat, kann wenig Zweifel bestehen angesichts des Umstands, dass sich Dionysios damit auf

6 S. dazu Bowden (2010) 98–100, der Dionysios' Bemerkung so versteht (und als irreführend qualifiziert), als habe der Senat den Kult nach Rom geholt, um die Bedürfnisse der Zugewanderten zu befriedigen.

7 Cic. leg. 2.22; 2.40 lässt das priesterliche ‚Betteln‘ ausschließlich im Mater Magna-Kult zu; Latham (2015) 53; zum Zusammenhang zwischen Spendensammlung und Divinationspraxis s. Eidinow (2017) 260–264; vgl. Horster (2011) zum Stellenwert von Spenden für die Finanzierung von Kulturen der hellenistischen Welt.

8 Mit νόμος und ψήφισμα βουλῆς dürfte Dionysios wohl nicht zwei verschiedene Regelungen meinen (so Schipp [2017] 131), sondern den Umstand ansprechen, dass dem Gesetzesbeschluss eine Senatsinitiative vorausging. Vorstellbar wäre auch, dass Dionysios das Gesetz aus dem archivierten Senatsbeschluss referiert.

9 Latham (2015) 51 f.

ein in augusteischer Zeit noch leicht überprüfbares Gesetzesmaterial beruft. Was Dionysios freilich nicht mitteilt, ist, wann der Beschluss erfolgte.¹⁰

Allerdings hat nicht nur die im Senatsbeschluss enthaltene Sachinformation, sondern auch Dionysios' Interpretation derselben das teilweise bis heute verbreitete ‚Standardmodell‘ zur Präsenz und Entwicklung des Mater Magna-Kultes in Rom geprägt: Das Verbot der Übernahme von Priesterrollen galt lange Zeit (und gilt bisweilen noch heute) als Versuch des Senates, den zivischen Kult von nichtrömischen Elementen freizuhalten.¹¹

Infolge des Senatsbeschlusses, der vermutlich zeitnah zu seiner Einführung im Jahre 204 v. Chr. oder zur Zeit der Einweihung des Tempels und der Etablierung regulärer *ludi Megalenses* 194/191 v. Chr. getroffen worden sein dürfte, habe es in Rom zwei streng voneinander getrennte Mater Magna-Kulte gegeben: Auf der einen Seite habe der zivische Kult gestanden, innerhalb dessen sich römische Bürger, zumal einflussreiche Senatoren und deren Frauen, als ädilizische Spielegeber oder Veranstalter von bzw. Teilnehmer an opulenten Gastmählern engagierten;¹² die *conspicuous consumption*, die Angehörige der römischen Oberschicht hier betrieben, wird als wesentliches Motiv des gesamten Kultbetriebs betrachtet. Auf der anderen Seite habe ein ganz und gar marginalisierter außerzivischer Kult bestanden, in dem Nicht Römer phrygischer Herkunft als Priester für den eigentlichen Tempelbetrieb sorgten (und damit die Wohnstatt der Göttin in Rom dauerhaft erhielten), der aber ansonsten vollständig aus dem öffentlichen Leben Roms ausgegrenzt gewesen sei; der Tempel auf dem Palatin erscheint in dieser Sicht wie eine hermetisch verschlossene phrygische Enklave im Herzen Roms.¹³ Nicht integrierende Differenzierung, sondern Trennung von Bürger- und Nichtbürgerrollen, mithin Schließung des zivischen Bereichs, nahm man

10 Cumont (1959) 50; Borgeaud (1993) 177 f.; Beard/North/Price (1998) I/97; Rüpke (2005) 1630 f.; für eine augusteische Erfindung hält das SC Šterbenc-Erker (2013) 259.

11 Toynbee (1965) 384–387; Sanders (1972); Vermaseren (1977a) 96; Pensabene (1982) 68–80; (2002) 81–84; ThomasG (1984); Becher (1991) 160–164; Borgeaud (1993) 177–180; (1996) 95–104; Summers (1996) 339; Takács (1996) 367–373 (die ihre These eines späteren Imports des phrygischen Kybele-Kults auf chronologisch ganz unpassende kaiserzeitliche Belege wie CIL 6.2173 stützt); Beard/North/Price (1998) I/97 f.; Hales (2002) 87; Rieger (2007) 92; van Haepelen (2011a) 469; (Dubosson-)Sbriglione (2012); 158–260; d'Alessio (2018) 106–108; vgl. die Kritik bei Bernstein (1998) 189–191; Roller (1999) 10–23; 287–292; Bowden (2012) 260–262; Šterbenc-Erker (2013) 248–252; Latham (2015) 51–54.

12 Berühmt ist vor allem die Rolle, die Cic. sen. 45 dem M. Porcius Cato bei diesen Feiern zuschreibt; vgl. Gell. 2.42.2. Dion. Hal. ant. 2.19.4 benennt zwar die Prätores als zuständige Spielgeber, geht dabei aber offenbar bereits von der Situation nach der augusteischen Reformierung der *ludi publici* aus; vgl. Cass. Dio 54.2.3; Nippel (1988) 27 f. Pensabene (2017) 64 nimmt an, Nichtbürger seien von den Spielen gänzlich ausgeschlossen gewesen.

13 Z. B. van Doren (1954) 491 f.; Fishwick (1966) 192–195; 200–202; Cèbe (1977) 562–564; ThomasG (1984); Borgeaud (1996) 95–104; Pensabene (2002); Orlin (2010) 83 f.; 101–103, 156 f.; Latham (2012) 93 f.; Crawford (2019) 73.

also lange als Prinzip der im *senatus consultum de ludis Megalensibus* vorgenommenen Grenzziehung an.¹⁴

Aus dieser Grundposition heraus resultiert auch das Entwicklungsmodell, nach dem die Transformation des republikanischen Kultes von 204 v. Chr. in einen Mysterienkult der Kaiserzeit gemeinhin beschrieben wird. Erklärungsbedürftig scheint nämlich der Umstand, dass die Mater Magna-Religion ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. als politisierbares Element im römischen Bürgerkrieg erscheint. So wirft etwa Cicero seinem Erzfeind P. Clodius Pulcher vor, er habe als kurulischer Ädil und damit Spielegeber des Jahres 56 v. Chr. die *Megalesia* zum Anlass eines regelrechten antizivischen, von Sklaven getragenen Staatsstrechs machen wollen.¹⁵ Auch die neun Jahre zuvor von C. Iulius Caesar veranstalteten Spiele werden wegen ihres besonderen Aufwandes häufig so gedeutet, als habe der spätere Diktator schon hier gezielt einen Grundstein für dezidiert populäre Politik gelegt.¹⁶ Ab der iulisch-claudischen Zeit schließlich existierte ein in authentischen epigraphischen Zeugnissen dokumentiertes konzessioniertes Vereinswesen,¹⁷ das vor allem von Freigelassenen getragen war und dessen klar vom republikanischen Kult unterschiedene, an den Mysterien des Attis ausgerichtete Feste in der Kaiserzeit (wohl schon unter Claudius) Eingang in den zivischen Festkalender fanden.¹⁸

Erklärt wurde dieser Wandel im Wesentlichen nach dem Dekadenmodell der älteren religionshistorischen Forschung,¹⁹ wobei man dem zivischen Kult Roms eine politisch-funktionale *ratio* attestierte, der – ganz im Sinne des Dionysios – jegliche emotionale oder gar irrationale Aspekte der Religion fremd gewesen seien. Riten und Sozialformen der Mater Magna-Religion, die diese Bereiche berührten, namentlich rituelle Ekstase und die Initiationspraxis der Selbstkastration bei den ‚Attisanhängern‘ (*galli*), die in der spätrepublikanisch-frühkaiserzeitlichen Überlieferung in bunten Farben ausgemalt werden, wies man dagegen den phrygischen Ursprüngen und damit innerhalb Roms ausschließlich dem außerzivischen Kult zu.²⁰ Und so gilt das

14 Die gründlichsten Widerlegungen dieser Annahme bieten Roller (1999) 263–285 und Šterbenc-Erker (2013) 245–271, v. a. 256–263.

15 Cic. har. resp. 22–29.

16 Cass. Dio 37.8; vgl. Pensabene (1982) 68–70.

17 Gesammelt diskutiert erstmals bei von Domaszewski (1911); vgl. Thomas (1984) 1529–1533; in jüngerer Zeit v. a. van Haepere (2011a); Latham (2012); (2105); (Dubosson-)Sbriglione (2012); Klöckner (2017).

18 Ioh. Lyd. 4.59; Suet. Claud. 28; Diosono (2006); Pensabene (2010); van Haepere (2011a) 479–483; Schipp (2017) 112–130; vgl. mit späterer Datierung der zivilreligiösen Anerkennung: Fishwick (1966); Lancellotti (2002) 82 f.

19 Vgl. die Skizze bei Pensabene (1982) 68–70.

20 Stellvertretend für die Standardposition: Burkert (1987a) 35 f. Bisweilen weist die Interpretation des Eunuchentums als phrygische Praxis eine deutlich kulturalistische Tendenz auf, so besonders bei ThomasG (1984) 1504–1507, der überzeugt ist, in Rom habe man anfangs von den ekstatischen Elementen des phrygischen Kultes nichts gewusst: „[...] how else could we imagine that a barbarian deity, whose worship consisted of mystery and orgy, whose character was that of an eastern fer-

Senatskonsult gemeinhin als Versuch eines ‚konservativen‘ Senats, die rationale rituelle Praxis der *res publica* vom ‚fremden‘ Element der irrational-ekstatischen Erfahrung freizuhalten. Diese religiöse Erfahrungswelt sei jedoch außerhalb der senatorischen Oberschicht besonders attraktiv gewesen, so dass sich die außerzivische Mater Magna-Religion bis zum Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. zu einer Unterschichtenströmung entwickelt habe, der auch weite Teile der *plebs* (wenn auch nicht als Priester) angingen.²¹ Im Zuge der ‚Dekadenz‘ der zivisch-religiösen Regulierung der Mater Magna-Religion wird nach diesem Verlaufsmodell die augusteische Religionspolitik als retardierendes Moment verstanden, als Versuch des entstehenden Prinzipats, durch erneute elitäre Vereinnahmung und ideologische Betonung der ‚römischen‘ Aspekte des Kultes die Verbreitung von Riten einzudämmen, die aufgrund ihrer emotionalen Wirkung ‚echte‘ Glaubensbewegungen hätten hervorrufen können²² – die Polemik der augusteischen Literatur (Vergil, Ovid, Livius) gegen die antizivische Moral der ‚phrygischen‘ *galli* und ihrer irrationalen Religion sei diesem Bestreben zuzuweisen. Den allgemeinen Siegeszug der ‚Mysterienreligionen‘ in der Kaiserzeit habe dies indes allenfalls verzögert.

Nicht zu bestreiten ist, dass die erst mit der späten Republik einsetzenden Hauptquellen zum Mater Magna-Kult sowohl die Grenzziehung zwischen Bürger- und Nichtbürgerrollen als auch die Politisierbarkeit des Kultes bestätigen können (s. Kap. 4.1). Als überholt muss aber schon die große Erzählung von einer allgemeinen Entwicklung vom ausschließlich zivischen und im kollektiven Ritual gepflegten Kult der Mittleren Republik hin zu den außerzivischen und individualistisch-glaubensorientierten Mysterien der Kaiserzeit gelten. Das gilt umso mehr, wenn man berücksichtigt, dass der Mysterienkult des Attis und mit ihm ein Großteil der ‚ekstatischen‘ Riten heutzutage nicht mehr als genuin ‚orientalisches‘ (hier: phrygisches), sondern als vor allem in der griechischen Poliswelt verbreitetes Phänomen betrachtet wird.²³ Fraglich ist zudem,

tility goddess, suddenly became a civilized, Roman deity, whose cult immediately became one of Roman pomp and circumstance, whose character became that of a national and protective goddess in addition to the eastern rites and practices she brought with her?“ Dass der Widerspruch zwischen der Präsenz der phrygischen Religion in Rom und der römischen Formulierung des Zivilkults radikal gewesen sei, wird hier *a priori* vorausgesetzt und mit einem unbeweisbaren Abstraktum, einem absoluten ‚Wesen‘ der römischen Kultur begründet. Zur Kritik an derartigen Interpretationen s. v. a. Roller (1999) 20–24.

- 21 Vgl. Köves (1963) 330; vgl. Becher (1991) 161 f.; jüngst auch noch Davies (2017) 86–88 und Pensabene (2017) 51–53. Als erster Beleg für die wachsende Popularität der phrygischen Kultform gilt dabei der Zuspriech, den der phrygische Battakes-Priester im Jahre 102 v. Chr. bei seinem Auftritt vor der *plebs* erfahren habe: Diod. 36.13 (= Phot. Bibl. 390b36–391a24); Plut. Mar. 17.5 f.; s. u. Kap. 4.3.4.
- 22 Beard/North/Price (1998) I/197 f. Dieser Idee bleibt trotz Kritik an üblichen Deutungen auch Bowden (2012) 260–262 verhaftet.
- 23 Dies geht vor allem aus den Studien Lynn Rollers hervor (1996); (1999) 180 f.; v. a. 276 f.; vgl. Sfameni Gasparro (1985); Pachis (1996); Borgeaud (1996) 60–71; (2001) 121–124; Bremmer (2004). Wenn also Dionysios die Mysterienfeiern (*orgia*) als phrygisches Element bezeichnet, folgt er dabei einem topischen Klischee, einer Markierung der Mysterien als ‚fremd‘, die es auch in der

ob man die elitären moralischen Urteile der literarischen Quellen so weitgehend übernehmen kann, wie das skizzierte Modell es suggeriert. Zwar haben am modernen Paradigma des Klassenkampfes orientierte Interpretationen der Entwicklung des Kults, wonach sich ‚populäre‘ Politiker der späten Republik an die Spitze einer auch in religiösen Formen zum Ausdruck kommenden sozialen Bewegung gesetzt hätten,²⁴ nur wenig Zustimmung gefunden. Aber auch die Gegenposition, wonach die Beliebtheit der Mater Magna-Religion von Politikern der Bürgerkriegszeit für deren eigene Interessen instrumentalisiert worden sei, basiert auf der Grundüberzeugung, dass nur ‚Unterschichten‘ von der phrygischen Religion und namentlich von den Attismysterien und den darin von den *galli* praktizierten ekstatischen Riten angezogen worden seien.²⁵ Damit überträgt sich – implizit – ein moralisches Klischee der senatsnahen Historiographie der Antike direkt in die moderne Betrachtung: Der (optimatische) Senat steht für Vernunft und aktive zivische Verantwortung, die *plebs urbana* dagegen für Unvernunft, passive Instrumentalisierbarkeit und (im Falle der populären Politiker) verantwortungslosen Eigennutz.

An diesem Punkt weist das dionysianische Trennungsmodell zudem eine erhebliche Erklärungslücke auf: Wenn es nötig war, das ‚Phrygische‘ per Senatsbeschluss radikal auszugrenzen, weshalb wurde es dann überhaupt erst – auf Betreiben des Senats – nach Rom eingeführt? Die wesentliche Erklärung, die die ältere Forschung hierfür anzubieten hatte, bestand in einer gründlichen Uninformiertheit der politischen Entscheidungsträger in Rom:

Als die römischen Staatspriester beispielsweise merkten, welchen Kult sie sich mit der Aufnahme der Magna Mater von Pessinus in die Stadt geholt hatten, folgten unmittelbar formale Beschränkungen, die den Römern eine aktive Teilnahme an diesem Kult unmöglich machten.²⁶

griechischen Welt gab. Ob es in vorkaiserzeitlichen Pessinus überhaupt Mysterien (und ggf. in welchem Sinne) gab, ist unklar. Vgl. zur Terminologie von *orgia* Schuddeboom (2009) 187–196.

24 Gallini (1962).

25 Als zum Tempel gehörende ‚Diener der Gottheit‘ sind die *galli* in ihren Aufgaben nicht eigentlich als Priester zu bezeichnen, vgl. ThomasG (1984) 1526; van Haepelen (2011a); (2018) 30 f. Ihr Status und ihre Initiationspraxis der Selbstkastrierung führen sich symbolisch auf den im Ursprung vermutlich phrygischen, in historischer Zeit aber nur aus griechischer oder römischer Warte in verschiedenen Versionen überlieferten Mythos des Attis zurück, in dem der jugendliche Attis sein Keuschheitsversprechen gegenüber der Göttin Kybele (bzw. *Mētēr theōn* oder Mater Magna) bricht und dafür mit Wahn gestraft wird, in dem er sich selbst entmannt; vgl. zu den verschiedenen Versionen des Mythos und besonders zum Tod und der göttlichen Qualität des Attis Sfameni Gasparro (1985) 41–49; Roller (1999) 237–259. Ich verwende den Mysterienbegriff hier im o. Kap. 2.2.2 skizzierten Sinne; vgl. die sehr viel engere Definition bei Sfameni Gasparro (1985), die „mysteries“ und „mystic cults“ unterscheidet und unter ersteren nur solche Initiationskulte versteht, deren Religion auf der Grundlage soteriologischer Jenseitshoffnung basiert.

26 Gladigow (1978) 39 f.; die Idee zuerst bei Cumont (1959) 48 f.; vgl. Toynbee (1965) 384–387; Bömer (1964) 132; ThomasG (1984) 1504; 1517–1521; Turcan (1989) 45; Schipp (2017) 130 f.; kritisch zu dieser verbreiteten Position: Beard/North/Price (1998) 1/97 f.

Unter der Voraussetzung einer solchen Deutung, die die Präsenz der phrygischen Religion in Rom als Betriebsunfall senatorischer Religionspolitik bewertet, lässt sich jeder Beleg einer weiteren Verbreitung der (eigentlich ohnehin eng mit Mater Magna verbundenen) Attisreligion nicht anders denn als sich immer aufs Neue manifestierendes Scheitern senatorischer Eindämmungs- und Ordnungsansprüche verstehen.²⁷

Jüngere Studien betonen demgegenüber anstelle des Trennungsparadigmas die differenzierende Funktion der Grenzziehung durch das Senatskonsult. Vor allem Darja Šterbenc-Erker hat deutlich gemacht, dass die Markierung der ‚phrygischen‘ Kultformen als Gegenkonstrukt zu den von römischen Bürgern auszuübenden Praktiken letztlich Voraussetzung für die Integration des ‚fremden‘ Kultes gewesen ist.²⁸ Auf der einen Seite gab die Markierung des phrygischen Kultes als ‚fremd‘ sowie ihre abwertende Beurteilung als ‚effeminiert‘ der männlichen Senatorenschicht ein Mittel der Distinktion an die Hand;²⁹ die Performanz von Bürger- statt Fremdenrollen im Mater Magna-Kult bot reichen Bürgern zudem eine Bühne der bürgerlichen Selbstdarstellung in Abgrenzung von weiblichen und fremden Rollen, die sich im Zuge der *conspicuous consumption* des Spiele- und Bankettwesens zudem zur Leistungsschau nutzen ließ – Caesars prächtige *Megalesia* zielen demnach nicht auf populäre Umgehung sondern auf Anhäufung der in der senatorischen Oberschicht politisch relevanten Kapitalsorten. Auf der anderen Seite ermöglichte dieselbe Markierung auch den ‚Fremden‘ die Besetzung von für die zivische Welt wichtigen religiösen Rollen. Sie waren ausdrücklich ‚fremd‘, aber sie waren dennoch ein präsenter, sichtbarer und notwendiger Teil des zivischen Kultes – und damit zudem der Regelungshoheit des Senats unterworfen.³⁰ Auch sie sorgten für den Erhalt der *pax deorum*.

Tatsächlich lässt selbst Dionysios von Halikarnassos keinen Zweifel daran, dass die korybantischen Prozessionen der *sacerdotes* und ihrer ‚Begleiter‘, die er als radikal unrömisch qualifiziert, Bestandteil der zivischen Religion sind – sie werden lediglich nicht von Bürgern durchgeführt.³¹ Überhaupt konstituiert die Prozession durch die Stadt, an der Dionysios die vermeintliche Trennung der Kultformen exemplifiziert, gewiss

27 Z. B. Beard (1994) 178; Latham (2012) 95; vgl. auch die Kritik bei MacRae (2016) 24.

28 Šterbenc-Erker (2013) 245–271, bes. 263–265; vgl. Roller (1999) 316–325; Orlin (2010) 100–104; van Haepelen (2011a). Etwas anders geht Satterfield (2012) davon aus, dass gerade der (aus römischer Sicht schon *a priori* feststehende) Exotismus des Kultes dem Senat im Sinne religiöser Innovation besonders attraktiv schien; vgl. auch Lincoln (2012) 78; Flower (2017) 98.

29 Orlin (2010) 163–165; vgl. Williams (1999) 127–129; 146; 160–203; Rauhala (2017) zum Zusammenhang zwischen dem Konzept römischer ‚Mannhaftigkeit‘ (*uirtus*, als politische Kardinaltugend) mit jenem aktiver Sexualität.

30 Rieger (2007) 94 f.; 100 f.; D’Alessio (2018) 98–100.

31 Zu dieser Form der Integration s. Orlin (2010) 104–110; Rauhala (2017) 241–243. Zurecht weist Šterbenc-Erker (2013) 252–254 darauf hin, dass es für die meisten ekstatischen Praktiken des Mater Magna Kultes sehr ähnliche Parallelen in etablierten römischen Zivilkulten gab (z. B. die Waffentänze im Salieritus), so dass religiöse ‚Ekstasik‘ sich keinesfalls *per se* als ‚unrömisch‘ bezeichnen lässt; vgl. auch Pensabene (2017) 3 f.; allgemein zu Korybantentänzen im Mêtêr-Kult Bowden (2010) 91.

keinen Ausschluss aus, sondern vielmehr ein Hineintreten in die zivische Öffentlichkeit, deren bürgerliche Vertreter in der Publikumsrolle bei der Prozession immerhin anwesend sind und, was häufig übersehen wird, als Spendengeber an die ‚Metragyrten‘ sogar eine aktive Rolle in der religiösen Kommunikation einnehmen.³² Die Bewertung, die Dionysios bezüglich der Integration des Kultes in die zivische Religion vornimmt, stimmt also dem Augenschein nach nicht mit dem überein, was er dazu in der Sache berichtet. Jacob Latham hat daher zurecht davor gewarnt, die augusteische Perspektive des Dionysios, oder auch die des Livius, Vergils oder Ovids, unkritisch als Dokument der Verhältnisse zur Zeit der Einführung des Kultes zu verstehen.³³

In der Tat besteht für die Rekonstruktion des gesellschaftlichen Diskurses um die Mater Magna-Religion im 2. Jahrhundert v. Chr. ein veritables Quellenproblem.³⁴ Denn bis zur Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. liegen nur äußerst wenige direkte literarische Zeugnisse vor. Epigraphische Zeugnisse aus dem Umfeld der Heiligtümer in Rom und Latium liegen überhaupt erst ab der frühen Kaiserzeit vor – ein Schweigen der Quellen, das aber kaum Schlussfolgerungen zur Präsenz oder gesellschaftlichen Position von Kultakteuren zulässt, da sich das Fehlen republikanischer Inschriften auch mit der allgemeinen inschriftlichen Quellenarmut zur Republik sowie mit der speziellen gesellschaftlichen Position vieler Kultpraktiker erklären lässt.³⁵ Der sozio-politische Stellenwert des zivischen Kults der Mater Magna wird ab dem spätesten 2. Jahrhundert v. Chr. in einzelnen Münzprägungen sichtbar, die jedoch nur einen begrenzten Aussagewert besitzen und vor allem dokumentieren, dass die Verbindung der eigenen Ahnen mit der Stiftung des palatinischen Tempels aus Sicht einzelner Münzmeister als geeignetes Mittel der politischen Selbstdarstellung galt.³⁶ Auch der

32 Cic. leg. 2.22; 2.40 formuliert die Erlaubnis zur Annahme von *stipes* sogar als exklusiv auf die *famuli* der Mater Magna bezogenes Gesetz. Die Präsenz eines bürgerlichen Publikums betont Summers (1996) 339; zur öffentlichen Sichtbarkeit außerdem Beard (1994) 172–182; vgl. außerdem Huet (2015) 144–147 zur *agency* der Zuschauer im religiösen Ritual und Hölkeskamp (2006) 339–354 zur öffentlichen Wirksamkeit von Prozessionen.

33 Latham (2012) 85 f.; (2015) 51 f.

34 ThomasG (1984) 1508–1512. Genaugenommen zeigt das Beispiel der Mater Magna besonders deutlich auf, welche hermeneutischen Hürden die historiographische Überlieferung zur Mittleren Republik grundsätzlich an die historische Auswertung stellt: Abgesehen von den sehr fragmentarischen – und im Zuge ihrer sekundären Überlieferung wiederum von den Interessen späterer Autoren selektierten – Resten der ‚Frühen Römischen Historiker‘ (s. Beck/Walter 2001/2004=FRH) setzt diese Überlieferung insgesamt erst in der ausgehenden Republik ein und ist von deren gesellschaftlichen Konflikten bestimmt.

35 Zu Letzterem s. van Haepelen (2018) 31 f.

36 Die älteste Mater Magna-Prägung stammt aus dem Jahr 102 v. Chr. (RRC 332/1a–b: C. Fabius Hadrianus) und wird als Siegesprägung anlässlich des Teutonensieges gewertet; vgl. Roller (1999) 289 f.; Pensabene (2017) 53 (gegen diese Deutung aber die Überlegungen bei MorganM [1973]). Eindeutig auf Mater Magna beziehen lassen sich außerdem die ädilizischen Prägungen RRC 356/1a–d (84 v. Chr.: Furius Crassipes) und 385/4 (78 v. Chr.: M. Volteius), die auf dem RV Mater Magna auf dem Löwenwagen zeigen; vgl. Pensabene (1982) 86; Summers (1996) 344 f.; Wiseman (2008) 187–190. An die zweite Tempelweihe von 101 v. Chr. erinnert wohl eine Prägung des Q. Cae-

materielle und ikonographische Befund, etwa aus dem palatinischen Tempel der Mater Magna, der zuletzt seit den späten 1970er Jahren von Patrizio Pensabene intensiv archäologisch erforscht worden ist, ist für die Zeit der Mittleren Republik verunklart, da der Tempel sowohl am Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. als auch in augusteischer Zeit jeweils durch Feuer zerstört und anschließend neu errichtet wurde. Immerhin sind die baulichen Strukturen des ersten Tempels noch nachvollziehbar, und in den Arealaufschüttungen der späteren Anlagen lassen sich einige für die Interpretation wichtige Objekte und Strukturen der älteren Tempelphase zuweisen. Insgesamt muss man aber konstatieren, dass eine Überprüfung der literarischen Quellen mithilfe außeliterarischen Materials nur zu ganz bestimmten Fragen möglich ist. Das betrifft vor allem die Frage der Verbreitung und Form des Attiskults im republikanischen Rom, die in Kap. 4.2 behandelt wird.

Ausgehend von diesen Überlegungen soll im Folgenden zunächst die erinnerungskulturelle Verarbeitung der Einführung des Kultes auf darin vorhandene Leit motive untersucht werden, die die Unterscheidung von ‚römischer‘ und ‚phrygischer‘ Religion mitbestimmen (Kap. 4.1). Im Weiteren ist zu prüfen, an welche von außen sichtbaren Praktiken der als ‚phrygisch‘ markierten Akteure des Mater Magna-Kultes die diffamierende Literatur ab der späten Republik anknüpft (Kap. 4.2).³⁷ Es wird sich zeigen, dass Dionysios’ Beschreibung der Verhältnisse, die durch das Senatskonsult geschaffen worden seien, gut mit dem älteren literarischen und materiellen Befund vereinbar ist; zugleich ist aber bezüglich der von ihm benannten ‚phrygischen‘ Kultformen zu unterscheiden zwischen den Anlässen ihrer Einbindung in die zivische Religion und davon unabhängiger religiöser Praxis, die sich als vor allem mit den ‚Attisjüngern‘, den sogenannten *galli*, in Verbindung gebrachte separate Religion bezeichnen ließe. Dies eröffnet den Blick auf die Frage, welcher Zusammenhang sich feststellen lässt zwischen esoterisch-exoterischer Absonderung dieser separaten Religion und ihrer Praktiker und ihrem negativen Bild im externen (vor allem literarischen) Diskurs (Kap. 4.3.1). Abschließend wird zu prüfen sein (Kap. 4.3.2–4.3.4), inwiefern sich die Konfliktlinien rings um die Definition separater Religion auch in den vereinzelt Konflikten zwischen Attiskult und bürgerlicher Welt abzeichnen.

cilius Metellus Pius Scipio aus dem Jahre 47 v. Chr. (RRC 460/3), bevor die Zahl der Prägungen in der Zeit des zweiten Triumvirats zunimmt. Vgl. zur Münzprägung allgemein Turcan (1983); Calabria/Di Jorio/Pensabene (2010).

- 37 Die Fragestellung knüpft an Vorarbeiten von Françoise van Haepere (2011a), Jacob Latham (2012; 2015) und Anja Klöckner (2017) an, die Übereinstimmungen zwischen literarischen Klischees und ikonographischer Darstellung von *sacerdotes*, *galli* und *archigalli* auf die selbstbewusste Verarbeitung der eigenen Rolle in den Selbstzeugnissen zurückführen; vgl. schon Nock (1925); später auch Becher (1991) 159; Roller (1997); Eidinow (2017). Während Latham und Klöckner in dieses Selbstbewusstsein als Effekt der Diffamierung von außen (im Sinne der inkludierenden Exklusion) verstehen, soll hier die (auf Grundlage des Quellenbestands unbeantwortbare) Frage nach ‚Henne und Ei‘ in diesem reziproken Prozess der Konstruktion von Fremdschaften offen gehalten werden.

4.1 Erzählungen zur Kultübertragung

4.1.1 Historische Hintergründe

Die erinnerungskulturelle Verarbeitung der Übertragung des Kults der Mater Magna nach Rom lässt sich erst in der Zeit Ciceros greifen und ist am ausführlichsten bei Livius überliefert.³⁸ Die Kernerzählung geht vermutlich bereits auf die Annalistik des 2. Jahrhunderts v. Chr. zurück und dürfte schon damals legendenhaft ausgestaltet gewesen sein.³⁹ Dennoch lassen sich wesentliche Elemente entnehmen, die als glaubwürdig gelten können. Demnach erfolgte die Einführung in einer mit den früheren ‚Einladungen‘ fremder Gottheiten vergleichbaren Form – Livius selbst erwähnt die Parallele zur Einführung des griechischen Heilgottes Aesculapius,⁴⁰ naheliegend ist aber auch das Beispiel der Venus Erycina und insbesondere jenes des delphischen Apollon im Jahre 215 v. Chr.⁴¹ Mater Magna (bzw. ihr Kultbild) wurde im Jahr 204 v. Chr. auf Initiative des Senats⁴² und nach Befragung der Sibyllinischen Bücher⁴³ in einem diplomatisch flankierten Akt der Kultübertragung aus dem Einflussbereich Pergamons nach Rom überführt, in einer feierlichen Prozession vom Tiber in die Stadt geleitet und dort, begleitet von *ludi* und einem ‚Götterbankett‘ (*lectisternium*), in den zivischen Götterkanon eingeführt.⁴⁴ Nachdem das Kultbild zunächst vermutlich im Heiligtum der Victoria auf dem Palatin beherbergt war, wurde von den Zensoren (Livius zufolge schon jenen des Jahres 204 v. Chr.) ein Tempelneubau in unmittelbarer Nachbarschaft des Victoriatempels in Auftrag gegeben,⁴⁵ der schließ-

38 Liv. 29.10.4–11.8; 29.14.1–14; vgl. bes. Ov. fast. 4.247–348. die ältesten Erwähnungen finden sich bei Diod. 34/35.33.1–3; Cic. har. resp. 22–29; evtl. auch als knappe Anspielung in Cat. carm. 63.16; ob die Erwähnung der Einführungserzählung in Liv. 36.36.3 f. Beleg für ihre Wiedergabe schon bei Valerius Antias sein kann, muss offenbleiben, da sich Livius lediglich von dessen Datierung der Einführung der *ludi scaenici* distanziert.

39 S. dazu Berneder (2004) 38–127; 147–156, der wesentliche Elemente der Einführungserzählung der Gracchenzeit und namentlich dem L. Calpurnius Piso Frugi zuschreibt.

40 Liv. 29.11.1; Aug. civ. 3.12; van Doren (1954) 496.

41 Orlin (1997) 98–100; (2010) 71–76; Beard/North/Price (1998) I/83 f.; Scheid (2013) 30 f.; D'Alessio (2018) 102 f.; s. o. S. 104 f.; 115 f.

42 Linke (2000) 283 f. Coarelli (1982) 66 f. missversteht Livius' (29.10.4) Hinweis auf die *religio* des Jahres 204 v. Chr. als Beleg für einen ‚populären‘ Druck, der den Senat zum Handeln genötigt habe. Tatsächlich gibt es keinerlei Hinweis darauf, dass der Senat dieser *religio* auch nur im Geringsten distanziert gegenübergestanden hätte. Im Gegenteil: Livius zufolge ist die *religio* Folge, nicht Ursache der Befragung der Sibyllinischen Bücher und setzt mithin die Initiative des Senats voraus.

43 Liv. 29.10.4–7; Diod. 34/35.33.2; CIL 6.32498 (4. April); Ov. fast. 4.255–264; Plin. nat. hist. 7.120; App. hann. 56; [Aur. Vict.] vir. ill. 46; Borgeaud (1996) 89–91; Santangelo (2013) 141 f.; d'Alessio (2018) 98–102; vgl. Berneder (2004) 25 f.; 38.

44 Liv. 29.14.13 f.; Bernstein (1998) 187–189; Orlin (2010) 144 f.; Champion (2017) 148 f.; D'Alessio (2018) 106–108.

45 Liv. 29.37.2; MorganM (1973) 234 f.; Stambaugh (1979) 564 f.; 592 f.; Coarelli (1982) 40; ThomasG (1984) 1513 f.; Borgeaud (1993) 180; zum Tempelkomplex s. zusammenfassend Pensabene (2017);

lich 191 v. Chr. geweiht wurde.⁴⁶ Zu dieser Zeit wurden der Göttin auch jährliche szenische und (zumindest später auch) circensische Spiele (*ludi Megalenses* oder *Megalesia*) gestiftet, deren Finanzierung und Durchführung der Obhut der kurulischen Ädilen oblag.⁴⁷ Diese Spiele gingen mit aufwendigen im Rahmen aristokratischer *sodalitates* vollzogenen Festbanketten einher,⁴⁸ die offenkundig ebenso der ostentativen korporativen Abgrenzung der Senatsschicht dienten wie die umstrittene Reservierung abgesonderter Sitzbereiche bei den Theateraufführungen der *ludi scaenici*, die im Zuge der jährlichen *Megalesia* zwischen dem 4. und dem 10. April unmittelbar vor dem palatinischen Tempel stattfanden.⁴⁹

Weniger deutlich als diese äußeren Daten sind dagegen die Gründe für die Kultübertragung und, damit verbunden, die Frage, woher der Kult nach Rom übernommen wurde. Die spätere Überlieferung betont zwar einerseits fast einmütig, dass das Stammheiligtum der römischen Mater Magna in der Nähe des Berges Dindymos in Galatien, in Pessinus am Fluss Sangarios/Gallos liege, wohin deswegen wiederholt römische Magistrate gezogen seien, um sich bei Kampagnen in der Region die Unterstützung der Göttin an deren ureigenster *sedes et domicilium* zu sichern.⁵⁰ Andererseits

vgl. (1982); (1988a); (1988b); (2002); Pensabene/d'Alessio (2006) bes. 37; Pensabene (2016); Coletti/Pensabene (2017); Gallochio/Pensabene (2018). Zum Victoriatempel s. Pensabene (2002) 77–80; (2017) 24–28.

46 Liv. 36.36.3 f.; CCCA III/1; Pensabene/d'Alessio (2006) 37 f.

47 Die erstmalige Durchführung datieren Liv. 34.54.3 f. und Val. Max. 2.4.3 in das Jahr 194 v. Chr. Livius distanziert sich an späterer Stelle von Valerius Antias, der die ersten regulären Spiele offenbar ins Jahr der Tempelweihe 191 v. Chr. gesetzt hat (36.36.3 f.=Val. Ant. FRH 15 F41). Auch wenn Antias' Version zunächst stimmig scheint, spricht strenggenommen nichts dagegen, dass die Spiele schon eher regulär abgehalten worden sein können (z. B. ab Baubeginn des Tempels). Letztlich ist die Entstehung einer Fehldatierung auf das Jahr der Tempelweihe leichter als antike Konjekturen erklärbar als die einer Fehldatierung in ein davon abweichendes Jahr ohne sonstiges markantes Datum der Kultentwicklung; vgl. Bernstein (1998) 40; 193–200; Orlin (2010) 157–159; Šterbenc-Erker (2013) 246–248; Champion (2017) 145 f.; 151; 153 f.; D'Alessio (2018) 108.

48 Cic. sen. 45; Ov. fast. 4.353–356; CIL 6.32498 (4. April); vgl. van Doren (1954) 83; ThomasG (1984) 1516; Becher (1991) 163; Bernstein (1998) 191–193; Cancik (2007) 34; Orlin (2010) 156 f.; MacRae (2016) 24. Ritueller Bankette dieser Art erinnern in manchem an die *klinai* hellenistischer Mysterienkulte (s. dazu Egelhaaf-Gaiser [2000] 272–278), sind im zivilischen Kult Roms indes stark von aristokratischen Familienzusammenhängen (statt von Vereinen) geprägt (s. Murray [2000] 16 f.).

49 Liv. 34.35.3–8; Val. Max. 2.4.3; 4.5.1; Ascon. Balb. p. 69 f.; Kolb (2002) 195 f.; Bernstein (1998) 201–204; 355–357.

50 Cic. har. resp. 26; 28 f.; Val. Max. 1.1.1; 8.15.3; Burton (1996) 53; vgl. Diod. 34/35.11.1–3; Cat. carm. 63.13; Strab. 12.5.3; App. Hann. 56; Herodian. 1.11.1–5; Amm. 22.8.5 (Dindyma); 22.9.5 (Pessinus); [Aur. Vict.] vir. ill. 46; Aug. civ. 3.12; Arnob. nat. 7.46; chron. Pasch. Ol. 141.3. In republikanischer Zeit sind solche Konsultationen jeweils im zeitlichen Umfeld der Tempelbauten in Rom belegt, so durch Cn. Manlius Vulso im Jahre 189 v. Chr. (Pol. 21.37.4–6; Liv. 38.18.7–10) und durch C. Marius 99 v. Chr. (Plut. Mar. 31); Rawson (1974) 202; Glew (1987) 124; Borgeaud (1993) 181; Lane (1996) 122; Roscoe (1996) 198 f.; Marek (2010) 342; Bowden (2012) 254 f. ThomasG (1984) 1508–1510 schließt aus dem Schweigen der Quellen zu vergleichbaren Fahrten der Scipionen in den 190er Jahren, dass vor 191 v. Chr. noch keine Verbindung nach Pessinus bestanden habe.

verweist das Toponym Idaea im offiziellen Kultnamen der römischen Gottheit auf den Berg Ida in der Troas und damit auf die römische Ursprungslegende von der Flucht des Aeneas.⁵¹ Zudem kann die Vermittlerrolle Attalos' I. von Pergamon, von der die römischen Quellen berichten, nur im Hinblick auf den Umstand Glaubwürdigkeit beanspruchen, dass Rom in Zentralanatolien am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. kaum über etablierte eigenständige Kontakte verfügte (so dass eine Vermittlung durch einen lokalen Bündnispartner plausibel wäre);⁵² jedoch ist es fraglich, ob Pessinus zu dieser Zeit überhaupt zum pergamenischen Einflussbereich gehörte.⁵³ Aus diesem Grund wurden neben der Annahme, Mater Magna sei schon 204 v. Chr., aus Pessinus übernommen worden,⁵⁴ verschiedene Vorschläge für eine diachrone Entwicklung des

51 Ov. fast. 4.251–254; 271–274; Gruen (1990) 15–20; Borgeaud (1993) 180; Roller (1999) 206–212; 238; 299–304; Berneder (2004) 57–69; Pensabene/d'Alessio (2006) 34; 36; Marek (2010) 182 f.; Orlin (2010) 79 f.; Bowden (2012) 254–256; DiLuzio (2016) 103; 106 f. Amalgamiert sind pessinuntische Verortung des Heiligtums und Troialegende bei Herodian. 1.11.3. Gegen diese Deutung Burton (1996) 42–56 sowie Stark (2007) 70–72 die das Attribut ‚Idäisch‘ erst für die Kaisezeit annimmt.

52 Liv. 29.10.5; 29.11.1 f.; Iul. or. 8.159c–161a.

53 Graillot (1912) 46; Hansen (1971) 50 f.; Virgilio (1981) 39–47, bes. 43–45; Gruen (1990) 15–20 (dagegen Burton [1996] 44–51); Takács (1996) 370–373; Roller (1999) 269; Berneder (2004) 62–64; Gotter (2009) 124; Marek (2010) 282. Eckstein (2008) 248–250 bezweifelt zwar, dass Attalos I. politischen Zugriff auf Pessinus gehabt habe, glaubt aber dennoch, miraculöse persönliche Überredungskünste des pergamenischen Königs hätten die Kultübertragung ermöglicht. Publikationen im Umfeld der jüngeren archäologischen Kampagnen seit den ausgehenden 1960er Jahren unter Leitung von P. Lambrechts und später J. Devreker setzen i. d. R. attalidischen Einfluss im späten 3. Jh. v. Chr. voraus (e. g. Hansen [1971] 50–52; Verlinde [2015] 20 f.; 345). Allerdings stützt sich dies allein auf die Überlieferung zur Überführung des Kultes nach Rom, zumal das eigentliche Heiligtum der Mētēr theōn in Pessinus nach wie vor nicht gefunden ist; vgl. dazu Waelkens (1986); Strobel (2007) 208–210 (der attalidischen Einfluss erst nach 189 v. Chr. annimmt); Claerhout/Devreker (2008) 79–82 sowie Verlinde (ebd.) v. a. 248–252; 344–350; dagegen Pensabene (2004) und (2017) 45 f.; 50; 109–113 sowie Rieger (2007) 98 f.; 114–118, die auf Parallelen des üblicherweise als Sebasteion/Kaiserkulttempel angesprochenen großen Tempels zum palatinischen Heiligtum verweisen. Klar ist aber, dass die architektonische Beeinflussung hier von Rom aus ausgegangen sein dürfte. Gegen pergamenischen Einfluss vor 189 v. Chr. spricht auch, dass Livius ausdrücklich darauf hinweist, dass Cn. Manlius Vulso im gemeinsam mit Pergamon geführten Galaterkrieg endgültig Feindesland erreicht hatte, noch bevor er mit seinen Truppen ins Gebiet des Sangarios-Flusses gelangt war (Liv. 38.18.7 f.) – eben hier begegnen ihm die aus Pessinus entgegengesandten *galli* (Liv. 38.18.9 f.). Mithin sucht der Tempelstaat von Pessinus hier durch eigene Initiative einer militärischen Auseinandersetzung mit Rom aus dem Weg zu gehen (Ähnliches berichten Pol. 21.6; Liv. 37.9.8–11 auch schon für die Operationen des C. Livius Salinator am Hellespont, als *galli* aus Sestos sich samt ihrer Polis dedizierten). Bemerkenswert ist außerdem, dass Pessinus offenkundig zu dem im Jahre 166 v. Chr. als (erneut) von Pergamon unabhängig deklarierten galatischen Gebiet zählte (Pol. 30.1–3; 30.28; Liv. 45.34.10–14; Hopp [1977] 51–53), was sich in der Korrespondenz zwischen den Attaliden und den pessinuntischen Oberpriestern spiegelt (I. Pessinus 1–7=CCCA I/56; Avram/Tsetzskhladze [2014]; vgl. Strobel [2007] 220 f.; vgl. aber die These bei Mileta [2010], wonach I. Pessinus 1 schon ins Jahr 207 v. Chr. zu datieren sei); auch dies deutet eher darauf hin, dass Rom mit Pessinus anfangs (vermutlich 190/189 v. Chr.) als unabhängigem Staat in Kontakt getreten war.

54 ThomasG (1984) 1505; Burton (1996); Lancellotti (2002) 76; differenzierter Hansen (1971) 50–52; Rieger (2007) 92–4.

römischen Kultes gemacht: Während für 204 v. Chr. die Übertragung eines westkleinasiatischen, vermutlich pergamenischen Mêtēr-Kultes anzunehmen sei,⁵⁵ seien die kulturellen Beziehungen Roms nach Pessinus erst im Jahre 189 v. Chr. im Zuge der Galaterkampagne des Cn. Manlius Vulso geknüpft worden. Hugh Bowden hat zuletzt sogar ein noch deutlich späteres Datum vorgeschlagen: Erst die Gesandtschaft des Battakes (des zweiten Mannes im pessinuntischen Priesterstaat) nach Rom im Jahre 102 v. Chr. habe die Verbindung zwischen Mater Magna und der Mêtēr theōn von Pessinus hergestellt.⁵⁶

Relevant ist dieses Problem hier vor allem deshalb, weil es auch entlang der Frage verhandelt wird, ob und ab wann es im römischen Mater Magna-Kult einen Initiationskult im Sinne der Attismysterien gegeben haben könnte, der sich – seine Existenz vorausgesetzt – in spezieller Weise kommunikativ nach außen hin abgrenzte.⁵⁷ Während das Paradigma der ‚orientalischen Religionen‘ es noch nahelegte, den *ritus graecus* des zivischen Kults in Rom auf Beeinflussung durch eine vermeintlich philosophisch rationalisierte, ihrer Ekstasik entkleidete, Mêtēr-Religion der griechischen Welt zurückzuführen⁵⁸ und diese vom phrygischen Ritus zu unterscheiden, hat sich in der jüngeren Forschung die Auffassung durchgesetzt, dass ganz ähnlich wie später in Rom die ‚phrygischen‘ Mysterien schon in der griechischen Welt ein Konstrukt darstellten, dass mithin auch dort ein Phänomen der griechischen Religion, nämlich gerade die ekstatischen Mysterien, im Gewand des Fremden dargestellt wurde. Vor allem in der griechischen Welt und namentlich auch im Gebiet von Pergamon lassen sich Attismysterien belegen;⁵⁹ im besonders gut dokumentierten Fall des Mêtēr-Kultes von Athen zeigt sich eine ähnlich hybride kulturelle Qualifizierung wie in Rom: Auch dort gehört der Kult zu den zentralen Bestandteilen der zivischen Religion, auch dort ist er aber zugleich als exotisch und fremd markiert, was sich besonders auf seine ekstatischen Aspekte bezieht, denen man zugleich Vergleichbarkeit mit den ebenfalls untrennbar

55 Grundlage dieser These ist v. a. Varro ling. 6.15; vgl. Ov. fast. 4.264–272; Graillet (1912) 46–50; Vermaseren (1977a) 25 f.; 39–41; Gruen (1990) 16–19; Borgeaud (1996) 90 f.; 110–116; Summers (1996) 352 f.; Takács (1996) 372 f.; Roller (1999) 269–278; Berneder (2004) 54–67; Bowden (2010) 94 f.; (2012) 254–256; DiLuzio (2016) 103; vorsichtig d'Alessio (2018) 100–102; gegen die Pergamonthese: Burton (1996) 42–56.

56 Cn. Manlius Vulso (189 v. Chr.): Pol. 21.37.4–7; Liv. 38.18.7–10; Orlin (2010) 79 f.; vgl. Borgeaud (1996) 126–129; Battakes (102 v. Chr.): Diod. 36.13 (=Phot. Bibl. 390b36–391a24); Plut. Mar. 17.5 f.; Glew (1987); Bowden (2012) v. a. 258–262; s. dazu u. Kap. 4.3.4.

57 Esoterische Gruppenbildung benennt Sfameni Gasparro (1985) 65–83 (mit Belegen v. a. aus der griechischen Welt) als zu allen Zeiten wesentliches Element der ‚phrygischen‘ Attisriten.

58 Sanders (1972) 266 f.; Becher (1991) 157–160; vgl. Stambaugh (1979) 592. Dieser Gedanke fußt letztlich auf den kulturalistischen Grundannahmen des Konzepts der ‚orientalischen Religionen‘; rezipiert aber zumindest in der Zuweisung der Mysterien an die griechische Welt dessen Differenzierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

59 Sfameni Gasparro (1985); Roller (1999) 180–182; 276 f.; Bremmer (2004) führen die pessinuntische Verwendung des Attismythos auf griechische Beeinflussung zurück; dagegen Bowden (2012) 254 f.; vgl. auch die ausgewogene Position bei van Haepelen (2018) 30–33; Vikela (2020).

mit der Polis verbundenen eleusinischen Mysterien und mit dem bakchischen Mänadismus attestierte.⁶⁰ Die dem römischen Mater Magna-Kult so ähnlichen Unterscheidungen von ‚eigenen‘ und ‚fremden‘ Riten werden indes in Athen nicht als Versuch der Unterdrückung des Fremden gewertet, sondern als Auseinandersetzung mit den Grenzen dessen, was im Rahmen der Polis als das Eigene gelten könne, als Diskurs der differenzierenden Grenzziehung, der nicht auf die Tilgung, sondern auf die Rollenbeschreibung des Fremden zielt.⁶¹

Insofern bestehen im gesellschaftlichen Umgang und in den Motiven der Grenzziehung im Zusammenhang mit der ‚Mutter der Götter‘ deutliche Parallelen zwischen dem zivischen Kult Roms und den hellenistisch-griechischen Poliskulten.⁶² Dazu kommt, dass schon in der Antike die griechische Bezeichnung der römischen Spiele als *Megalesia/Megalenses* auf deren Herkunft zurückgeführt wurde; besondere Beachtung fand Varros Feststellung, der Name leite sich von einem der Göttin geweihten Bau in Pergamon (*Megaleion*) ab.⁶³ Die These einer Übernahme vor allem des pergamenischen Mētēr-Kultes hat deshalb viel Zustimmung gewonnen. Interessanterweise hat dies nicht allzu oft zu der Annahme geführt, dass auch die ‚griechischen‘ Mysterien schon 204 v. Chr. nach Rom gelangt seien; vielmehr geht die Mehrheit der Interpreten weiterhin davon aus, dass sich ein Initiationskult des Attis erst infolge der vermuteten Popularisierung der Mater Magna-Religion frühestens gegen Ende der Republik etabliert habe.⁶⁴ Auf die Schwächen dieses Modells wurde oben bereits hingewiesen.

Was die Ursprungserzählungen zur Mater Magna-Religion betrifft, scheint lediglich klar, dass weder die Vorstellung, der Kult sei 204 v. Chr. direkt aus Pessinus übernom-

60 Dass eleusinische und metroische Mysterien auch von Mysten als miteinander verwandt wahrgenommen wurden, zeigt die Assoziation beider Göttinnen (Dēmētēr Chthonia und Mētēr Oreia) auf einem Goldblättchen aus Pherai (OF 493a Bernabé; 4./3. Jh. v. Chr.). Zur hybriden Stellung des Kultes Versnel (1990) 105–111; Roller (1996); Bowden (2010) 88–91; vgl. Eur. Hel. 1301–1368 (Analogiebildung zur eleusinischen Religion); bacch. 58 f.; 77–82 (bakchische Ekstase). Zu Belegen für griechische Mysterien s. Pachis (1996) (der allerdings eine sehr wörtliche Quelleninterpretation betreibt und z. B. Mētēr-Prozessionen als quasi-bakchische Auszüge in die Berge deutet).

61 Roller (1999) 4; 169–177; 182–184; 232–234; vgl. Borgeaud (1996) 31–55.

62 Diese können aber nicht, wie Borgeaud (1996) vorgeschlagen hat, als Beleg für die Abwehr des Fremden in beiden Fällen dienen, sondern sie bezeugen vergleichbare Versuche einer Form der Integration neuer Kulte, die sich dadurch, dass sie ‚Ausnahmen‘ benennt, den Anstrich der konservativen Wahrung der bewährten Tradition gibt. Im Zuge solcher Benennung von Sonderfällen, wird automatisch der Normalfall (hier: die ‚traditionelle‘ römische Kultform) definiert.

63 Varro ling. 6.15; vgl. Cic. har. resp. 24; CIL 6.32498 (4. April); Borgeaud (1993) 184; Roller (1999) 278; Bowden (2012) 255 f.

64 Gegen republikanische Attismysterien etwa Lambrechts (1952); van Doren (1953; dagegen zurecht Picard [1954]); Fishwick (1966) 192–195; 200–202; Cèbe (1977) 562–564; Summers (1996) 344 f.; 351–358; vgl. allgemein zur älteren Forschung Köves (1963) 321 f. Republikanische Attismysterien ziehen in Erwägung: Pensabene (1982) 85–90; angedeutet auch in (2010) 10–13 (im Wesentlichen folgt Pensabene aber dennoch dem cumontschen ‚Standardmodell‘); Wiseman (1984) 118 mit Anm. 11; Sfameni Gasparro (1985) 30 f.; 58 f. Anm. 137.

men worden, noch eine Spätdatierung dieser Verbindung ans Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. überzeugen können. Für eine relativ frühe Etablierung einer kultischen Beziehung zwischen Rom und Pessinus spricht, dass schon Polybios im dritten Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr. vom Besuch des Cn. Manlius Vulso im pessinuntischen Heiligtum weiß, in dessen Zuge dieser nicht nur die eigene Kampagne in Galatien sakral zu legitimieren, sondern sich fraglos auch die militärische Unterstützung des pessinuntischen Tempelstaates zu gewinnen suchte.⁶⁵ Auf einen Zeitraum vor die Mitte des 2. Jahrhunderts verweist überdies das Dokument der inschriftlich überlieferten Korrespondenz der pergamenischen Könige Eumenes II. und Attalos II. mit den Oberpriestern von Pessinus.⁶⁶ Relevant für die Beziehungen zu Rom ist, dass Attalos II. die Umsetzung seiner Zusagen an Pessinus für militärische Unterstützung mit der Begründung aussetzt, dass – wie auch der Oberpriester verstehen werde – keine militärische Aktivität, die den Friedensvertrag von Apameia von 188 v. Chr. berühre, ohne vorherige Absprache mit Rom möglich sei. Die Korrespondenz zeigt zum einen, dass Pergamon auch nach dem Ende des Römisch-Syrischen Krieges (192–188 v. Chr.) nur begrenzten Zugriff auf das zentralanatolische Hochland ausübte,⁶⁷ zum anderen, dass die Wahrung guter Verhältnisse nach Rom nach 188 v. Chr. – und womöglich wegen des Vertrags von Apameia – ein Argument zwischen Pergamon und Pessinus war, auf das man sich berufen konnte. Insofern scheint es angemessen, für die Etablierung der kultischen Verbindung zwischen Pessinus und dem palatinischen Mater Magna-Heiligtum einen *terminus ad quem* um 189 v. Chr. zu setzen. Das aber weist in nicht allzu weite Ferne vom Stiftungsdatum des Tempels 191 v. Chr. Womöglich entstanden die Kontakte also im Zuge des römisch-syrischen Krieges, als gerade die Frage des regionalen seleukidischen, respektive attalidischen, Einflusses in Zentralanatolien neu ausgehandelt wurde.⁶⁸ In genau dieser Zeit ergäbe, analog zum Vorbild des sizilischen Heiligtums der Venus Erycina (215 v. Chr.), die Gleichsetzung eines stadtrömischen

65 Pol. 21.27.4–6; Liv. 38.18.7–10; Virgilio (1981) 68 f.; 74; Glew (1987) 124; Borgeaud (1993) 181; Lane (1996) 122; Roscoe (1996) 198 f.; Marek (2010) 342; Orlin (2010) 79–82; Bowden (2012) 254 f.

66 I.Pessinous 1–7 = von Domaszewski (1884) sowie der Neufund Avram/Tsetskhladze (2014); vgl. Ricl (2014). In den insgesamt acht überlieferten Briefen aus dem Zeitraum zwischen 164 und 156 v. Chr. (vgl. aber Mileta [2010] mit einer Frühdatierung von I.Pessinous 1) spiegeln sich die Versuche Pergamons, durch militärische Unterstützung des ‚Attis‘-Priesters in Pessinus pergamenischen Einfluss gegen die galatischen Tolistoboger zu sichern; vgl. dazu Virgilio (1981); ThomasG (1984) 1510; Strobel (2007) 220 f.; Marek (2010) 300–303.

67 I.Pessinous 7. Dass zumindest Drittstaaten nicht von einem von Rom sanktionierten Zugriff Pergamons auf die Region ausgingen, ergibt sich aus den diesbezüglichen Beschwerden, die in Rom vorgetragen wurden; vgl. Pol. 31.6.9; 32.3.5). Vgl. zum geringen Einfluss Pergamons in Pessinus um 205 v. Chr. Berneder (2004) 62–64; dagegen argumentiert Stark (2007) 68 f.; 84–87; 105–109, die sich als einzige deutlich für die Annahme eines pergamenischen Einflusses auf Pessinus ausspricht.

68 Rosenberger (2013) 105–107; Champion (2017) 151. Auch der Umstand, dass schon 194 v. Chr. Maßnahmen im Umfeld des palatinischen Tempelbaus und der Spieleeinrichtung erfolgten, passt noch in diesen zeitlichen Horizont, da Rom schon über mehrere Jahre zuvor diplomatisch in das

Kultes mit einem in der Ferne von Pessinus gelegenen Heiligtum den besten Sinn. Rom hatte 204 v. Chr. den pergamenischen Mētēr-Kult in die eigene zivische Religion übertragen; 15 Jahre später dokumentierte die Verknüpfung dieses Kultes mit dem Heiligtum von Pessinus, dass der Einfluss sowohl von Pergamon als auch von Rom sich bis ins phrygische Hochland erstrecken sollte.

Zu verstehen ist die ursprüngliche Kultübertragung wohl vor dem Hintergrund des Friedens von Phoinike (205 v. Chr.), durch den der Erste Makedonische Krieg beendet wurde. Das Kriegsende erforderte Maßnahmen, die seit 212 v. Chr. bestehende *amicitia* zwischen Rom und Pergamon auf eine neue Grundlage zu stellen.⁶⁹ Die Leitung der Delegation übernahm mit M. Valerius Laevinus jener Konsular, der schon 212 v. Chr. als Proprätor den Vertrag mit dem Aitolischen Bund verhandelt hatte, durch den die *amicitia* mit Attalos I. ursprünglich zustandegekommen war.⁷⁰ Als flankierende religionspolitische Maßnahme konnte die Herstellung einer kultischen Verbindung zwischen Rom und Pergamon nun dazu beitragen, die diplomatischen Beziehungen auf Dauer zu setzen.⁷¹ In diesen Zusammenhang kann man wohl auch die Einbindung des idäischen Mater Magna-Mythos in die römischen Ursprungserzählungen von der Flucht des Aeneas aus Troia stellen,⁷² die zwar erst in der augusteischen Literatur belegt

seleukidisch-attalidische Ringen um die gegenseitige Demarkation der Einflussphären in der Region aktiv war; vgl. Mehl 1990; Dreyer (2007) 203–320; Eckstein (2008) 306–341.

69 So z. B. Bowden (2010) 94; vgl. zu den ereignispolitischen Entwicklungen Berneder (2004) 57–67. Liv. 29.11.1–3 spricht dieses Problem indirekt an, wenn er erwähnt, dass man im Senat darüber diskutiert habe, dass Rom – mit Ausnahme der *amicitia* zu Attalos I. – über keine Verbindungen in die Region verfüge. Vielleicht spielte auch eine Rolle, dass Attalos I. wegen seiner Unterstützung für Rom im Ersten Makedonischen Krieg in Kleinasien unter Druck geraten war (Virgilio [1981] 39–47). Dass die antike Überlieferung durchweg der Auffassung ist, die Kultübertragung sei auf einen Sibyllinischen Spruch bezüglich der Beendigung des Zweiten Punischen Krieges erfolgt (Cic. har. resp. 26; Liv. 29.10.4–8; 29.14.1–4; Arnob. nat. 7.46; vgl. Orlin [1997] 99 f.; Wiseman [1998] 40; Schipp [2017] 109; D'Alessio [2018] 97 f.), muss nicht weiter überraschen, da dieser Krieg ein erinnerungspolitisch weitaus größeres Gewicht besaß und es zudem angesichts der zeitlichen Nähe von Kulteinführung über Verlagerung des Krieges nach Africa nahelag, den Sieg in der Rückschau auch mit der Etablierung eines neuen zentralen Kultes der senatorischen Politik zu begründen (s. dazu Satterfield [2012]). Gegen diese Verbindung spricht auch, dass sie keinerlei Erklärung dafür bietet, weshalb man eine Gottheit aus gerade dieser Region nach Rom lud; vgl. ThomasG (1984) 1503 f.; anders Takács (1996) 367–370. Champion (2017) 148–151 betont, dass beide Motive auch nebeneinander existiert haben können. Keine Nachfolge fand die These von Stark (2007) 93–112, wonach der Zusammenhang der Götterübertragung zum Kriegsgeschehen im Punischen Krieg vor allem in der (vermeintlich) gallischen Natur des Kultes zu finden sei.

70 Liv. 26.24 f.; IG 9/1².241 (= StV 536); Marek (2010) 281–283. Evtl. verfügte auch der zweite Mann der Delegation, der Prätorier S. Sulpicius Galba, durch die familiäre Verbindung zu P. Sulpicius Galba Maximus über gute Kontakte in die Region; Hansen (1971) 50.

71 Burton (1996) 58–62; Roller (1999) 260; 268–270; 279; Leigh (2004) 3; Orlin (2010) 149–157. Dass man in Pergamon erst in den Folgejahrzehnten durchaus indigniert zu der Erkenntnis kam, dass das Bündnis mit Rom von den Römern nicht als Bündnis auf Augenhöhe ausgelegt wurde, belegen die schon erwähnten attalidischen Briefe nach Pessinus, s. I. Pessinous 7; Marek (2010) 301–303.

72 Verg. Aen. 6.781–787; Ov. 4.249–260; vgl. Takács (1996) 374 f.; Rauhala (2018) 133 f.

ist, vermutlich aber schon an der Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v. Chr. eine Rolle spielte; in jener Zeit beginnen römische Politiker, Ilion als mythischen Ursprungsort Roms wahrzunehmen.⁷³

Es ist also festzuhalten, dass sich die möglicherweise verschiedenen pergamenisch-troischen und phrygischen Einflüsse auf den römischen Mater Magna-Kult, wenn sie sich überhaupt in verschiedenen Kult- und Kommunikationsformen ausgedrückt haben sollten, aller Wahrscheinlichkeit nach innerhalb kürzester Zeit etablierten. Dazu passt die Deutung, die Nicole Belayche jüngst für den offiziellen Kultnamen der römischen Göttin vorgeschlagen hat: Demnach ist der Name weder als reine Übersetzung des phrygischen Namens der Göttin (μήτηρ θεῶν)⁷⁴ noch als reine Synthese verschiedener griechischer Götternamen⁷⁵ zu verstehen. Zwar repräsentiere das Namenslement *Mater Deum* (μήτηρ θεῶν, daneben auch: μήτηρ οὐραία) eine in Kleinasien – unter anderem in Pessinus – weit verbreitete Bezeichnung für die anatolischen Muttergottheiten, und das Toponym Ida verweise auf die Westküste Kleinasiens, das Epitheton *Magna* sei jedoch als genuin römische Appellation zu verstehen, die die Einbindung in den zivischen Kult zum Ausdruck bringe.⁷⁶ Ob das Gesamtkonstrukt des Götternamens *Mater Deum Magna Idaea* dabei schon 204 v. Chr. in dieser Form bestanden hat oder ob einzelne Elemente später hinzugefügt wurde, lässt sich nicht mehr eruieren.

Bei alledem lässt sich im Übrigen nicht ausschließen, dass hellenistische Mētēr theōn-Kulte in Rom zum Zeitpunkt des Senatsbeschlusses von 205 v. Chr. bereits längere Zeit bekannt waren und vielleicht auch in der religiösen Praxis einzelner *peregrini* oder kriegsgefangener Sklaven eine Rolle spielten.⁷⁷ Patrizio Pensabene hat überdies darauf hingewiesen, dass sich die Darstellung einer weiblichen Gottheit mit Turmkrone auf campanischen Bronzeprägungen aus der Zeit 217–213 v. Chr., die in einer Emissionsserie neben Darstellungen anderen Gottheiten des Pantheons der zivischen Welt entstand, möglicherweise als Abbildung der Mater Magna interpretieren lässt,

73 Roller (1999) 206; 268–270; 279; anders Nauta (2004) 521–623; Stark (2007) 70–72. Beard/North/Price (1998) I/83 f. weisen auf den vergleichbaren Zusammenhang des Venus Erycina-Kultes auf Sizilien hin. Hier ist allerdings kaum zu klären, ob die Einbindung des Kultes von Eryx in den Aeneas-Mythos Ursache oder Folge seiner Integration in die römische Zivilreligion gewesen ist. Die Verbindung mit der Troas ergibt sich hier (im Gegensatz zum Mater Magna-Kult) aber ausschließlich durch diese mythologische Verknüpfung.

74 Belayche (2016) 47–50; etwas anders Borgeaud (1996) 27 f. Zur Verbreitung von Kulte phrygischer Muttergottheiten Roller (1999) 63–115; Marek (2010) 150 f.; 166–169; 629–632.

75 Vgl. grundlegend (v. a. zu literarischen Belegen) Henrichs (1976).

76 Belayche (2016); 50–53; vgl. Takács (1996) 371–373. Allerdings ist einschränkend zu bemerken, dass angesichts der griechischen Bezeichnung der *ludi Megalenses* (die sicher in die Gründungszeit der Spiele gehört) kaum auszuschließen ist, dass dieses Element zumindest auch mit einer Bezeichnung in Pergamon zu verbinden sein könnte, wie sie Varro ling. 6.15 vorschlägt.

77 Bernstein (1998) 197; Rieger (2007) 92; zur Verbreitung von Mētēr theōn-Kulte in der *Magna Graecia* s. Roller (1999) 119–234.

was gegebenenfalls sogar für eine zivische Verehrung der Göttin vor 204 v. Chr. spräche.⁷⁸ Die römische Überlieferung weiß davon zwar nicht das Geringste, und auch der sonstige materielle Befund erlaubt diese Aussage eigentlich nicht. Nichtsdestoweniger sollte zumindest zur Kenntnis genommen werden, dass die ‚phrygische‘ Göttin sowohl in Etrurien als auch in Campanien und ohnehin im gesamten Raum der Magna Graecia spätestens seit klassischer Zeit grundsätzlich belegt ist.⁷⁹ Auch wenn sich ein Urteil über die möglichen Einflüsse aus diesem Raum angesichts des Fehlens von Quellen verbietet, sollte die grundsätzliche Möglichkeit einer solchen Beeinflussung aber nicht ganz ausgeblendet werden, nicht zuletzt, weil in aller Regel bezüglich anderer Kulte (vor allem der Bacchanalien) eine Verbreitung auf diesem Wege angenommen wird.⁸⁰

4.1.2 Exemplare von *uirtus* und *castitas*: Scipio Nasica und Claudia Quinta

Gleich mehrere herausragende Figuren wurden Teil der wohl im Umfeld der betreffenden römischen Familien forcierten Formulierung von *exempla*, deren historische Hintergründe in ihren Details nur bedingt rekonstruiert werden können:⁸¹ So habe das von den Gesandten auf dem Weg nach Pergamon konsultierte delphische Orakel empfohlen, die Göttin müsse in Latium vom *optimus uir Romanus* in Empfang genommen werden.⁸² Alle spätere Überlieferung ist sich darin einig, dass diese Rolle (wie immer sie tatsächlich veranlasst war) P. Cornelius Scipio Nasica, dem späteren Konsul des Jahres der Einweihung des Mater Magna-Tempels (191 v. Chr.), zugesprochen wurde; die Häufigkeit, mit der Scipio Nasica in späterer Zeit im Hinblick auf diese Rolle Erwähnung findet,⁸³ belegt letztlich, welche zentrale Stellung der Mater Magna-Kult im zivischen Diskurs Roms besaß: So gilt das konsensuale Urteil, mit dem der Senat in der Überlieferung dem jungen Mann die Qualität des *uir optimus* zuspricht, in späterer

78 Vgl. zu den campanischen Münzprägungen aus den Anfangsjahren des Zweiten Punischen Krieges s. Calabria/Di Jorio/Pensabene (2010) 24 f.; Pensabene (2017) 46 f.; 413; vgl. RRC 39/5.

79 Borgeaud (1996) 31–55; Roller (1999) 119–122.

80 S. dazu u. Kap. 5.1.

81 Ungeachtet der Zuordnung zu bestimmten *gentes* repräsentieren die Figuren insgesamt die herausgehobene Stellung der Senatselite bei der Einführung der Gottheit nach Rom; vgl. Bernstein (1998) 188 f.; Pensabene (2017) 48; D'Alessio (2018) 193 f.

82 Liv. 29.11.3–6 nennt als Gesandte M. Valerius Laevinus (cos. suff. 220, cos. 210 v. Chr.), M. Caecilius Metellus, Ser. Sulpicius Galba sowie Cn. Tremellius Flaccus und M. Valerius Falto, die zusammen genommen alle magistralen Rangstufen des senatorischen *cursus* repräsentierten; s. ThomasG (1984), 1505; Pensabene (2002), 84; Berneder (2004) 55 f.; zur Idee, das vom Orakel geforderte *hospitium* meine die Verwahrung des Kultbildes in der eigenen *domus*, s. Coarelli (1982) 38.

83 Liv. 29.11.5–8; 29.14.6–11; Diod. 34/35.1–3; Cic. har. resp. 22; 27; fin. 5.64; leg. 2.9.22; Ov. fast. 4.347; Val. Max. 8.15.3; Plin. nat. hist. 7.120; Iuv. 3.137–139; Sil. Pun. 17.1–19; App. Hann. 56; Cass. Dio 17 fr. 57.61 (= exc. Val. 47); Herodian. 1.11.1–5; [Aur. Vict.] vir. ill. 46; Aug. civ. 2.5; Köves (1963) 322–335; Sehlmeier (1999) 128.

Zeit als Ehrung von konkurrenzlosem Prestige, die deshalb noch bemerkenswerter sei, weil der jugendliche Scipio Nasica 204 v. Chr. ansonsten noch keinerlei eigene Leistung habe vorweisen können.⁸⁴

Weniger einig sind sich die Quellen bezüglich der Identifizierung und der Rolle herausgehobener römischer *matronae*. Manche berichten davon, dass dem *uir optimus* auch noch eine hervorgehobene ‚beste‘ Frau zu Seite gestellt worden sei, die die *matronae* Roms repräsentieren und bei der Prozession anführen sollte.⁸⁵ Einigkeit darüber, auf wen dabei die Wahl gefallen sei, besteht nicht.⁸⁶ Zugleich wird eine der in diesem Zusammenhang genannten Frauen, Claudia Quinta (vielleicht eine Verwandte des Zensors von 204 v. Chr. C. Claudius Nero),⁸⁷ auch mit einer anderen, sehr legendenhaften, Anekdote in Verbindung gebracht: Ab augusteischer Zeit bieten die Quellen Belege für die weite Verbreitung einer Claudia-Quinta-Erzählung, derzufolge diese nicht – wie noch Cicero meint – wegen ihrer *castitas* als Prozessionsleiterin gewählt worden sei, sondern sie umgekehrt die Ankunft der Göttin dazu genutzt habe, ihre in Verruf geratene eheliche Integrität durch ein Gottesurteil als intakt unter Beweis zu stellen. Das auf eine Sandbank gelaufene und unverrückbare Floß, auf dem die Mater Magna tiberaufwärts getreidelt wurde, habe sie unter Anrufung der Göttin ohne weitere Hilfe eigenhändig wieder in Bewegung gesetzt – eine Szene, die auch ikono-

84 Verwundert zeigt sich v. a. Liv. 29.14.6–11 (davon abhängig auch: Val. Max. 8.15.3; 17 fr. 57.61 [= exc. Val. 47]). Die moderne Forschung hat die Entscheidung mit senatsinternen Machtkämpfen zu erklären versucht: Durch die Entscheidung für einen unbedeutenden Angehörigen der *gens Cornelia* sei eine Wahl des P. Cornelius Scipio Africanus von dessen Gegnern verhindert worden; s. ThomasG (1984) 1505–1507. Plausibler ist die These Rollers (1999) 281 f., die Wahl eines noch nicht politikfähigen Jugendlichen habe verhindern sollen, dass ein etablierter Politiker aus dem mit der Rolle verbundenen Prestige unmittelbar politisches Kapital schlagen könnte. Champion (2017) 152 f. sieht den jungen Nasica als Kompromisskandidaten, der die Einbindung der Scipionen ermöglicht habe, ohne den ohnehin bereits dominierenden Politiker P. Cornelius Scipio Africanus mit dieser besonderen Ehrenstellung auszustatten.

85 Exemplarischen Rang hat die Prozession – als einzig legitimer Anlass für ein kollektives Auftreten der *matronae* im zivilen Raum – bei Liv. 34.3.5–8.

86 Diod. 34/35.33.2 nennt eine nicht näher identifizierbare Valeria; Cic. har. resp. 26 f. und Plin. nat. hist. 7.34 f. sehen Claudia Quinta in dieser Rolle. Eine vergleichbare Ehrung betraf wenige Jahre zuvor Sulpicia Paterni, die Ehefrau des Fulvius Flaccus, als gewählte Prozessionsleiterin für die Weihung der Statue der Venus Verticordia; s. Plin. ebd.; Val. Max. 8.15.12; Plin. nat. hist. 7.35; Schultz [2007] 20 f.

87 Sehlmeier (1999) 128; Schultz (2007) 22; D'Alessio (2018) 105; vgl. Köves (1963) 335–347; ThomasG (1984) 1505–1508, deren Modell gentilizischer ‚Parteipolitik‘ hinter der Wahl sowohl Scipios als auch der Claudia Quinta, Valeria und Sulpicia (denen Köves und Thomas allen eine historische Rolle 204 v. Chr. zuschreiben) heute als überholt gelten kann. Berneder (2004) 38–50, 75–127 deutet die Erzählungen von Scipio Nasica und Claudia Quinta als zunächst in Konkurrenz zueinander stehende Fiktionen der grachzenzeitlichen Annalistik, die jeweils der Legitimation prograchchischer (Claudia Quinta, sc. App. Claudius Pulcher) bzw. antigrachchischer Politik (Scipio Nasica, sc. P. Cornelius Scipio Serapio) dienen.

graphisch belegt ist (s. Abb. 5).⁸⁸ Die Exemplarität dieser Anekdote liegt auf der Hand. Claudia Quinta wird darin zu einem Emblem der *castitas* und *seueritas* römischer *matronae* stilisiert, deren Treue unbestechlich ist, jedoch von außen infragegestellt wird. Die Erzählung begründet, zusammen mit den vielleicht historischen Details, die Livius zur Prozession selbst bietet (Übergabe des Kultbildes auf dem Weg vom Tiber zum Palatin ‚von Hand zu Hand‘)⁸⁹ die enge Verbindung, die Mater Magna als Muttergotttheit und als Gottheit, die im Attismythos strafend über die unkontrollierte adoleszente Lust wacht, im zivischen Kult Roms zu den Matronen aufweist: Mater Magna steht in diesem Sinne für eheliche Treue und damit für die Integrität der zivischen Qualität der *familia*.⁹⁰ Diese ‚Funktion‘ der Gottheit und der in bestimmte Aspekte ihres zivischen Kultes eingebundenen Frauen war von hohem symbolischem Wert für die Integration des Kultes in die römische Bürgergesellschaft.

Die Legendenbildung um die Einführung des Kultes ist einigermaßen klar nachvollziehbar, so dass sie leicht von den formalen Vorgängen der Kulteinführung geschieden werden kann. Belegt ist die Erzählung von der Kultübertragung nicht vor der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Die Art und Weise, wie Cicero die Erzählung jedoch in der Rede *de haruspicum responso* als traditionellen Bestandteil der Erinnerungskultur sowohl der Cornelier als auch der Claudier darstellt, setzt voraus, dass diese Erzählung im Jahre 56 v. Chr. als traditionelles Kulturgut allgemein bekannt war. Damit muss sie erheblich früher, vermutlich schon im 2. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein.⁹¹ Das bestätigt auch die bei Valerius Maximus und Tacitus belegte Ansicht, ein im augusteischen Mater Magna-Tempel aufgestelltes Standbild der Claudia Quinta stelle das einzige Objekt dar, das schon vor dem Brand von 111 v. Chr. im ersten palatinischen Tempel postiert gewesen sei und das Feuer überlebt habe.⁹² Frei erfunden dürfte damit weder die Rolle

88 Ov. fast. 4.298–346; vgl. Liv. 29.11.12 f.; Suet. Tib. 2.3; Sil. Pun. 17.23–47; App. Hann. 56; Herodian. 1.11.1–5; Iul. or. 8.159c–161a; [Aur. Vict.] vir. ill. 46; Min. Fel. Oct. 7.3; vgl. Plin. nat. hist. 7.120; vgl. das Relief auf dem Weihaltar der Claudia Syntyche CCCA III/218 (= CIL 6.492); s. dazu v. a. Šterbenc-Erker (2013) 267–271 zur Exemplarität der Figur; Görler (1993) 237–239 zur Symbolik der Tiberfahrt. Bremmer (1979) interpretiert die Sandbank-Anekdote als Element des Widerstehens in einer *rite de passage*-Erzählung, in der Claudia Quinta die Rolle einer Schwellenfigur zukomme, die ‚vom Rande aus‘ den Übergang von der Fremde nach Rom vermittele (vgl. auch Roller [1999] 265–268; 281 f.; kritisch dazu Šterbenc-Erker [ebd.] 268). Ovid erwähnt sogar eine szenische Verarbeitung der Episode (Ov. fast. 4.326), die seiner eigenen Darstellung wohl zugrunde liegt. Vielleicht verweist auch ein Wandgemälde im Haus des Pinaris Cerialis in Pompeii auf dieses Stück (Vermaseren [1977a] 66 mit Taf. 47; Wiseman [1988] 21–23 mit Anm. 14; 30; s. u. S. 506 Anm. 524). Als finaler Schritt der Legendenbildung entsteht in der Kaiserzeit die Auffassung, bei Claudia Quinta habe es sich um eine Vestalin gehandelt, die wegen *stuprum* angeklagt gewesen sei, s. Herodian. 1.11.1–5; Aug. civ. 2.16; vgl. Schultz (2007) 21 f.; Šterbenc-Erker (2013) 268.

89 Liv. 29.11.10–13.

90 Borgeaud (1996) 91 f.; 105 f.; Šterbenc-Erker (2013) 267 f.

91 Berneder (2004) 82–127, v. a. 119–121 plädiert für eine Entstehung in der Zeit der Gracchen.

92 Val. Max. 1.8.11; Tac. ann. 4.64.3; s. Köves (1963) 336 f.; MorganM (1973) 231; Sehlmeier (1999) 126–128; Bowden (2012) 259; Šterbenc-Erker (2013) 268.

Abb. 5 Altar der Claudia Syntyche:
Rom, Musei Capitolini 321/S – NCE
2405 = CCCA 3.218 = CIL 6.492 (Foto:
Archivio Fotografico dei Musei
Capitolini, Zeno Colantoni)



des P. Cornelius Scipio Nasica noch jene der Claudia Quinta sein, auch wenn man ihnen aus historischer Sicht kaum etwas Konkreteres zuschreiben wird als die gemeinsame Leitung der Einholungsprozession.

4.2 Republikanische *galli*

Die Einführungserzählungen beschreiben das erste Eintreffen des Kultes in Rom sowie dessen Verwendung im Rahmen nobilitärer Erinnerungskultur, bieten aber als Exemplare einer späteren Traditionsbildung kaum belastbare Hinweise zur eigentlichen religiösen Praxis oder zur städtischen Präsenz von Akteuren des Kultes, insbesondere zu den *galli* als jenen religiösen Experten, die in späteren Quellen besonders deutlich als exotisch markiert werden. Die hierfür relevanten Quellen werden im Folgenden ausgewertet.

Zunächst ist zu einer grundsätzlichen Frage Stellung zu beziehen: Gab es in der frühesten republikanischen Phase des Kultes, namentlich im 2. Jahrhundert v. Chr. einen Attiskult in Rom? Falls ja, welche Formen nahm dieser an? Handelte es sich um Mysterien? Versteht man darunter (im Sinne des Paradigmas der ‚Orientalischen Religionen‘) einen Initiationskult, der auf einer soteriologischen Wiederauferstehungslehre

beruhte und dessen Anhänger eine religiöse Jenseitserwartung kultivierten, so ist klar festzustellen, dass es dafür – auch und gerade hinsichtlich der mit dem Kult verbundenen Mythologie – allenfalls in der Kaiserzeit Belege gibt.⁹³ Jedoch liegt der Grund dafür wohl vor allem darin, dass sich die Mysterienkulte insgesamt im Laufe der Zeit veränderten; denn zwar lassen sich schon in klassischer Zeit deutliche Belege für soteriologische Jenseitserwartungen finden,⁹⁴ aber erst in der Kaiserzeit scheinen solche Motive auch im externen Diskurs über die griechischen Mysterien die bestimmende Rolle zu spielen – und selbst zu dieser späteren Zeit ist es fraglich, welchen Stellenwert die betreffenden Aspekte in der täglichen Religion besaßen.⁹⁵ Allerdings hat die Suche nach soteriologischen Aspekten seit jeher die Diskussion darüber bestimmt, ob und wann es in Rom Attismysterien gegeben habe. Die Antwort ist dabei schon in der Frage impliziert – eine Attis-Soteriologie scheint es vor der Kaiserzeit nirgendwo, weder in Rom noch in Griechenland gegeben zu haben. Ihre Abwesenheit aus dem republikanischen Rom ist folglich kein Indiz für die Unterdrückung des Attiskults in republikanischer Zeit. Zugleich wurden aber die früheren Attismysterien seit ihren ersten Erwähnungen im 5. Jahrhundert v. Chr. beständig metaphorisch mit den Mysterien von Eleusis, Samothrake und dem dionysischen Mänadismus verglichen.⁹⁶ Daran, dass diese hellenistischen Kultformen in ihren Initiationsverfahren und ihren emotions- und erfahrungsorientierten Riten (‘Ekstatik’) als Mysterien galten, besteht daher auch kein Zweifel.⁹⁷

Auch Dionysios beschreibt im oben zitierten Passus gerade die *orgia*, mithin emotional-affektiv aufgeladene Ritualformen,⁹⁸ die er zuvor ausdrücklich als Element von Initiationskulten, mithin griechischen Mysterien (*teletai*) bezeichnet, als in Rom nicht dem zivischen Kult angehörendes Moment der Mater Magna-Religion; und dies exemplifiziert er zudem am Thema des ‚leidenden Gottes‘, an mythologischen Erzählungen aus dem Bereich der eleusinischen, dionysischen und eben metroischen Mysterien.⁹⁹ Die Präsenz von *galli* als Initiationsvereinigung wurde daher in der Vergangenheit aus

93 Dazu v. a. van Doren (1953); Fishwick (1966); Sfameni Gasparro (1985); Pachis (1996); Lancelotti (2002); Bremmer (2004). Anders die generalisierende (und die diachrone Entwicklung vernachlässigende) Darstellung bei Burkert (1987a) 36, der – auf Grundlage der Rückführung der Mêtêr-Mysterien auf phrygische Ursprünge – nicht nur an die Präsenz von *galli* und Mysterien in Rom seit 204 v. Chr., sondern zugleich an eine Kontrolle des römischen Tempelpersonals durch den Tempelstaat von Pessinous glaubt.

94 Diese tritt deutlich aus den bakchischen Goldblättchen hervor; vgl. Riedweg (1998); Bernabé/Jiménez San Cristobal (2008); Henrichs (2010) 95–100; Edmonds (2009); (2011a); Graf/Johnston (2013).

95 Einen frühen römischen Beleg für die Identifizierung der Jenseitserwartung als *Kern* der Mysterienreligion bietet Cic. leg. 2.35 f.; vgl. für Athen: Aristoph. ran. 154–160.

96 Aus der reichen Forschung hierzu sei exemplarisch auf Sfameni Gasparro (1985); Roller (1999) 143–185 und Bremmer (2004) verwiesen; vgl. auch Burkert (1987a) 81; Pensabene (2017) 3 f.; 61–64.

97 Z. B. Burkert (1987a) 25; 35–38; vgl. Šterbenc-Erker (2013) 135–137

98 Zur hellenistischen und römischen Terminologie s. Sfameni Gasparro (1985) 9–12; Burkert (1987a) 7–11; Roller (1996) 308 f.; Schuddeboom (2009) 145–196; v. a. 146–148; vgl. Pensabene (2017) 62.

99 Dion. Hal. ant. 2.19.1–5; vgl. 1.61.4; Borgeaud (2007) 206 f.; Schuddeboom (2009) 50 f.; 148 f.

der Warte des oben skizzierten ‚Standardmodells‘ wiederholt für die Republik ganz in Abrede gestellt.¹⁰⁰ Da sich der Blick jüngerer Studien, die das ‚Standardmodell‘ der Kultentwicklung grundsätzlich infragegestellt haben, vor allem auf den zivischen Kult gerichtet hat,¹⁰¹ steht diese Vorstellung einer Abwesenheit von Attismysterien aus Rom nach wie vor im Raum.

Dagegen ist einzuwenden, dass Dionysios zwar Initiationsmysterien (*teletai*) aus dem, was er als römische Religion beschreibt (d.h. aus dem zivischen Kult), ausgrenzt, dass er dies aber in einer Aufzählung von ‚Ungeheuerlichkeiten‘ griechischer Religion tut, die mit den Schlagworten der Gottergriffenheit (*theophorēsis*),¹⁰² des ekstatischen Tanzes (*korybantiasmos*) und des Spendensammelns (*agrymos*) gerade das enthalten, was er anschließend als Praxis der Mater Magna-Priester und ihrer Begleiter beschreibt.¹⁰³ Zudem ist eine Stelle des ersten Buches von Interesse, an der Dionysios von der Gründung eines Tempels der Mētēr theōn Idaia in der Troas berichtet. Diesen troischen Kult beschreibt er explizit als *orgia kai teletai*.¹⁰⁴ Zumindest in griechischen Quellen lässt sich auch das Motiv der nächtlichen Riten (*diapannychismos*) im Kontext der Mētēr-Religion belegen.¹⁰⁵ Zudem impliziert die scharfe Formulierung, an phrygischen *orgia* beteilige sich kein ‚eingeborener Römer‘ (Ῥωμαίων δὲ τῶν αὐθιγενῶν) – eine Übersetzung des terminus *ingenui* –, dass es jenseits der damit bezeichneten Personengruppe sehr wohl solche *orgia* in Rom gab oder dass der Senatsbeschluss diese zumindest nicht einschränkte.¹⁰⁶ Bei einer wörtlichen Auslegung müsste man sogar annehmen, dass diese *orgia* auch Nichtphrygern offenstanden, namentlich allen, die nicht über das volle Bürgerrecht freigeborener Römer verfügten – neben den eigentlich Fremden also alle ansässigen (freien oder unfreien) Nichtbürger, aber auch Freigelassene und womöglich sogar Bürger anderer Rechtsklassen wie des *nomen Latinum*.¹⁰⁷ Ohne positive Belege für Initiierte solcher Abstammung ist freilich gerade bezüglich der letztgenannte Gruppen Vorsicht geboten. Zumindest für die Einweihung von Freigelassenen gibt es aber durchaus Belege, nicht nur in der Kaiserzeit, in der sie die

100 Etwa Lambrechts (1952); Fishwick (1966); ThomasG (1984) 1517–1521.

101 Roller (1999) 287–325; Šterbenc-Erker (2013) 173–244.

102 Dazu Summer (1996) 347 f.

103 Dion. Hal. ant. 2.19.4; Nauta (2004) 619 f. („he is refuted by his own statement on the Megalesia“).

104 Dion. Hal. ant. 1.61.4.

105 Eur. cret. fr. 79.13 f.; Hel. 1365; bacch. 146 f.; Roller (1996) 308 f.

106 Dion. Hal. ant. 2.19.5. Syntaktisch bezieht sich das Verbot in Dionysios’ Formulierung tatsächlich am engsten auf die Teilnahme an ‚phrygischen *orgia*‘ (οὐτε ὀργιάζει τὴν θεὸν τοῖς Φρυγίοις ὀργιασμοῖς κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς). Gegen die Identifizierung von *ingenui* und αὐθιγενές Beard/North/Price (1998) I/97 Anm. 90; van Haepelen (2011a) 471 f. Vgl. Orlin (2010) 156.

107 Ungeachtet der ungewöhnlichen Wortwahl bei Dionysios wird das Ämterverbot häufig als Regelung für sämtliche Männer (fehl)gedeutet, z. B. Beard/North/Price (1998) I/97. Zur hohen Quote Unfreier unter den epigraphisch belegten *galli* und *sacerdotes* s. Schipp (2017) 112–130. Zur Differenz von *ingenui* und *liberti* in Fragen des Bürgerrechts und des Romanitätsdiskurses s. Mouritsen (2011) 66–119.

große Mehrheit der Mitglieder der Vereine gestellt zu haben scheinen, sondern auch in republikanischer Zeit. Die Zulassung von Freigelassenen mit Bürgerrecht ergäbe im Übrigen auch guten Sinn, wenn man über die Bedingungen der Rekrutierung von *galli* nachdenkt: Da diese als Kastraten keine familiäre Rekrutierung betreiben können, zugleich aber zumindest die *ingenui* für die Rekrutierung nicht in Frage kommen, verbleiben (neben von außen kommenden Fremden) Sklaven und Freigelassene als primäre Zielgruppen, aus denen der Bestand des ‚Gefolges‘ der Mater Magna und des Attis gesichert werden konnte.

Dionysios muss also nicht nur als vermeintlicher Hauptzeuge der späten Etablierung von ‚Attismysterien‘ (im genannten Sinne) in Rom ausfallen, sondern deutet tatsächlich sogar an, dass er den Mater Magna-Kult mit Initiationsriten in Verbindung bringt – nur haben diese seiner Auffassung nach nichts mit römischen *ingenui* zu tun, weil für diese eine solche ‚fremde‘ Kultform nicht in Frage kommt. Die folgende Begutachtung der republikanischen Quellen wird dieses Bild im Wesentlichen bestätigen: Einen positiven Nachweis für einen Initiationskult bieten die frühen Quellen zwar nicht, aber sie zeigen, dass ‚Attisjünger‘ (*galli*) deutlich früher in der Überlieferung auftauchen als die *sacerdotes* der Mater Magna, und dass sie von Anfang mit dem wesentlichen Element der Initiationspraxis hellenistischer Attismysterien in Verbindung gebracht wurden: Man beschrieb sie als effeminiert infolge von Kastration.¹⁰⁸ Dass die *galli* früher in der Überlieferung auftauchen als die *sacerdotes*, kann ganz einfache Gründe haben. Anzunehmen wäre etwa, dass sie in allgemeinen Beschreibungen phrygischer Prozessionen mit den Priestern zusammen als Einheit erwähnt werden. Das Fehlen der *sacerdotes* in den frühen Quellen bedeutet also keineswegs, dass es sie nicht von Beginn an in Rom gegeben hätte. Gerade die späte Erwähnung der *sacerdotes* in den Quellen zeigt aber, wie fragwürdig die Vorstellung ist, es habe während der Republik keine Attismysterien gegeben. Die Existenz der nicht republikanisch belegten (freilich aus funktionalen Gründen zu erwartenden) Funktionsrolle der *sacerdotes* wird zurecht nicht in Abrede gestellt; demgegenüber jedoch die Existenz eines durchaus belegten Personals (bzw. der in der hellenistischen Welt entscheidenden Initiationspraxis dieses Personals) in Abrede zu stellen, scheint methodisch wenig plausibel.¹⁰⁹

108 Dass sich der konkrete Vollzug von Kastrationen im Attiskult in Rom (und andersorts) nicht zuverlässig positiv nachweisen lässt, wie Bowden (2010) 96–104 betont, ist von sekundärem Belang, da kein Zweifel daran besteht, dass die *galli* im öffentlichen Diskurs als effeminiert und meist auch als kastriert galten. Vgl. Rauhala (2017) 238–240 zur Bedeutung der männlichen Reproduktionsorgane im römischen *virtus*-Diskurs. Dabei ist es unerheblich, ob die ‚Kastration‘ im Zuge des Initiationsprozesses als physisch realer oder als symbolischer Akt vollzogen wurde. Die kulturelle Bewertung des sich daraus ergebenden Status ist in beiden Fällen dieselbe. Vgl. auch die These einer quasi-Kastration durch Vasektomie in der Kaiserzeit (die die sichtbare Männlichkeit nicht beseitigt hätte) bei Dubosson-Sbrigione (2018) 147–150.

109 Einen Mittelweg beschreitet diesbezüglich Bowden (2010) 100 f., der auf Grundlage von Cic. leg. 2.21 (priesterliches Betteln an Haustüren solle nur den Metragyrten zu religiösen Festtagen erlaubt

Wie die folgende Auswertung der republikanischen Quellen zum Mater Magna-Kult zeigt, lässt sich die Unterscheidung zwischen ‚phrygischen‘ und ‚römischen‘ Akteursrollen im Mater Magna-Kult mit den älteren Quellen gut vereinbaren. Belege für die Richtigkeit der ‚Trennungsthese‘ jedoch bieten sie nicht.

4.2.1 Belege für den Attiskult im 2. Jahrhundert v. Chr.?

Die Bekanntheit der Figur des Attis ebenso wie ihr gewidmete Kultpraktiken im palatinischen Tempel sind archäologisch nachgewiesen. Der 191 v. Chr. eröffnete große und weithin sichtbare Mater Magna-Tempel am Südwestrand des Palatin wurde bekanntlich in republikanischer Zeit 111 v. Chr. durch einen Brand zerstört.¹¹⁰ Auf dem alten Podium wurde bis zur Wiedereinweihung 101 v. Chr. eine neue Cella errichtet, das Niveau des umgebenden Tempelbezirks durch große Aufschüttungs- und Substruktionsbauten angehoben (s. Abb. 6–8).¹¹¹ Im Zuge der archäologischen Kampagnen seit den 1960er Jahren wurden unterhalb des Bodenniveaus von 101 v. Chr. über 200 Votivterrakotten gefunden, die ins 2. Jahrhundert v. Chr. gehören. Attisfiguren stellen mehr als die Hälfte dieses Materials (und sie sind neunmal so häufig wie Darstellungen der Mater Magna). Die Figuren zeigen verschiedenste Darstellungstypen, unter anderen solche, die die besondere Sexualität der Attisfigur deutlich betonen.¹¹² Patrizio Pensabene hat deshalb schon 1982 erklärt, dass mit diesen Funden die radikale These Lambrechts widerlegt sei, man habe in Rom bis in die späte Republik die Figur des Attis als göttlichen Begleiter der Mater Magna noch nicht einmal gekannt.¹¹³

sein) annimmt, Rom habe zu den *Megalesia* die Tore für Wanderpriester der Mater Magna geöffnet, die außerhalb dieses Festes keinen Zutritt zur Stadt gehabt hätten.

110 Val. Max. 1.8.11; Iul. Obs. 39; Pensabene (1982); (2016); (2017) 83 f. Coletti/Pensabene (2017); vgl. MorganM (1973) 231; Coarelli (1982) 39–41; Becher (1991) 163;

111 Pensabene (1982); (1985a); (1985b); (1988); (2002); (2016) 410; 421; (2017) 83–88; Pensabene/d'Alessio (2006) 39 f.; Coletti/Pensabene (2017); Davies (2017) 85 f. Schon vor den Votivfunden war der Platz mit dem Heiligtum identifiziert, vgl. die vor Ort gefundenen kaiserzeitlichen Inschriften CIL 6.496; 6.1040; 6.3072.

112 Pensabene (1982) 86 f.; Roller (1997) 548; (1999) 274–278; nur einen Teil des Materials bietet CCCA III/12.2–4; 13 f. (jew. mehrere Stücke); 17 f.; 29; 32; 34–39; 41; 43; 51 f.; 58–60; 62–65; 78–85; 108; 113; 120–122; 124; 127; 140–142; 151; 154–157; 161 f.; 168; 170 f.; 180; 192; 195). Bemerkenswert sind daneben auch Statuetten von weiblichen Figuren mit *prostēthidia/crepundia*, die teilweise als weibliche Instanzen von Attis gedeutet werden (CCCA III/25; 45; 63–65; 67; vgl. 141; 151; 157), von Hähnen/Hennen (CCCA III/126; 139; 147; 167) sowie von Telesphoros, einer Gottheit im Umfeld der Mētēr-Religion, die üblicherweise auf galatische Ursprünge zurückgeführt wird (s. dazu Rühfel [1994]). Roller (1999) 229–231 sieht die *gallus*-Statuetten vor allem von kleinasiatischen griechischen Vorbildern inspiriert.

113 Pensabene (1982) 69; 85–88 (gegen Lambrechts [1952]); vgl. ders. (2002) 84; (2004) 86–89; (2017) 46; 51–53; Pensabene/d'Alessio (2006) 36 f.; Coletti/Pensabene (2017) 285–287; Stambaugh (1979) 592; Coarelli (1982) 40 f.; Becher (1991) 159 f.; Nielsen (2014) 88 f.; 223. Ob man Hohlräume, die schon vor 111 v. Chr. in den Substruktionen des Podiums bestanden, mit typischen Initiationsriten

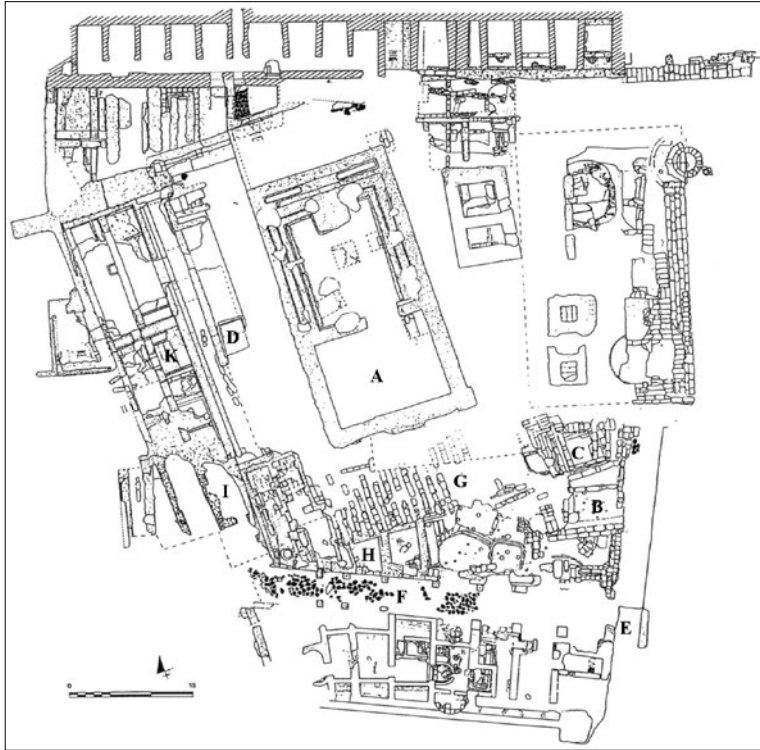


Abb. 6 Grundriss zum Areal des palatinischen Tempels der Mater Magna
(aus: Pensabene [2004], fig. 1 [eigene Beschriftung])

A: Tempel der *Mater Magna*. **B:** *Casa Romuli*. **C:** *opus quadratum*-Becken, erste Bauphase des Tempels (ab 191 v. Chr.). **D:** *caementicium*-Becken, zweite Bauphase des Tempels (ab 101 v. Chr.). **E:** *Scalae Caci*. **F:** *Clivus Victoriae*. **G:** Substruktionsmauern (*opus quadratum*) der Freitreppe des Tempels. **H:** *Tabernae* unter der Platzanlage vor dem Tempel, zweite Bauphase (ab 101 v. Chr.). **I:** Hohlräume in den *caementicium*-Substruktionen an der Südwestecke des Heiligtums. **J:** Hohlräume in den Substruktionen der Platzanlage, zweite Bauphase (ab 101 v. Chr.) mit Resten darin eingefügter kaiserzeitlicher Thermen. **K:** Dienstleistungsräume („ambienti di servizio“) des Heiligtums entlang der Rückseite der Grundmauern der Porticusanlage im Westen des *temenos*.

nach dem Modell der *katabasis* (dazu Bernabé [2015]) in Verbindung bringen kann, wie Pensabene (1982) 72–75; (1988) 58 f. andeutete (vgl. Roller [1999] 271–273; Nielsen [2014] 88 f.), muss allerdings dahingestellt bleiben. Nielsen (ebd.) vermutet gar in dem üblicherweise als *auguratorium* angesprochenen kleinen Bau zwischen Mater- und Victoriatempel ein Attideum. Zur Relevanz der Terrakotten s. auch Stambaugh (1979); 592; Coarelli (1982) 40 f.; Becher (1991) 159 f.; Borgeaud (1993) 179; Roller (1999) 274–278; MacRae (2016) 23; anders Summers (1996) 358, der zwar zurecht darauf hinweist, dass die Statuetten nicht die Existenz von Attismysterien belegen können, daraus aber unzulässig schließt, sie hätten überhaupt keine Aussagekraft. Tatsächlich entziehen sie einer ursprünglich wesentlichen Grundlage der These, es habe in Rom keine Attismysterien gegeben, den Boden: Anders als die ältere Forschung glaubte, ist Attis als Objekt religiöser Verehrung nachweisbar.

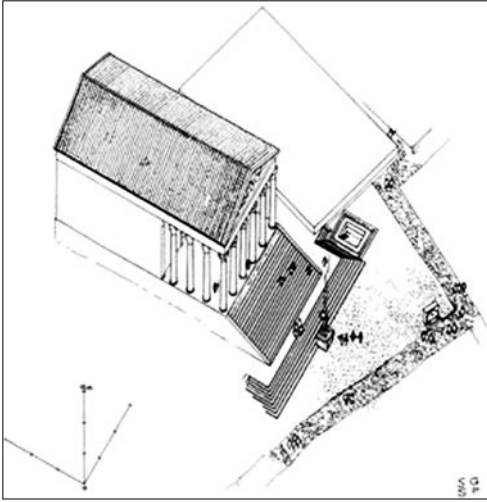


Abb. 7 axiometrische Rekonstruktion des palatinischen Tempels der Mater Magna, erste Bauphase 191–111 v. Chr. (aus: Pensabene [1988], fig. 6)

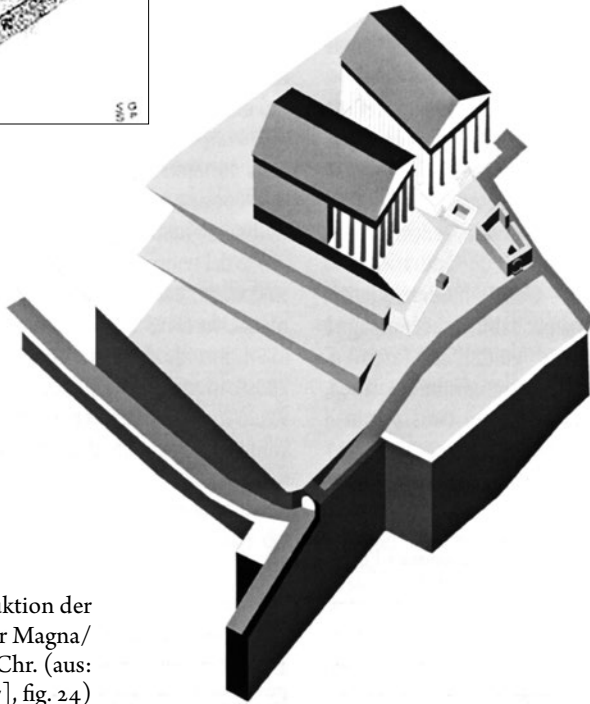


Abb. 8 axiometrische Rekonstruktion der palatinischen Tempel der Mater Magna/Victoria, zweite Bauphase 101 v. Chr. (aus: Pensabene [2017], fig. 24)

Der Befund ist aber noch in weiterer Hinsicht aufschlussreich: Attis taucht ikonographisch in republikanischer Zeit nämlich nur hier auf.¹¹⁴ Tatsächlich existiert in hellenistisch-republikanischer Zeit auch außerhalb Roms nirgends ein vergleichbar

¹¹⁴ Bisweilen wurde die bartlose männliche Figur mit Helm und Lorbeerkranz auf dem AV der Münzen des M. Volteius (78 v. Chr. RRC 384/4: die Münze lässt sich aufgrund des RV mit Mater Magna im Löwenwagen eindeutig auf den palatinischen Kult beziehen) als Attis gedeutet; s. Pensabene (1982) 86. Möglich ist diese Deutung, aber gewiss nicht mit Bestimmtheit festzustellen. Summers

umfangreiches Material, das Attisverehrung positiv belegen könnte.¹¹⁵ Das kann Überlieferungszufall sein; die Massierung der Funde auf dem Palatin¹¹⁶ spricht aber doch deutlich dafür, dass diese Figur ganz besonders eng mit dem palatinischen Mater Magna-Tempel verknüpft war, und dass eine erhebliche Zahl an Personen in den achtzig Jahren des Bestehens des ersten Tempels dort Attis als göttliches Wesen verehrt hat.¹¹⁷ Das aber setzt die Kenntnis zumindest eines Teils der mythologischen Erzählungen voraus, die sowohl den Gottstatus des Attis begründen als auch die *aitia* für die Kastrationspraxis der *galli* boten – beides sind indes zugleich *aitia* der Initiationskulte.¹¹⁸ Daraus folgt zwar nicht, dass diejenigen, die diese Statuetten als *ex uoto*-Gaben stifteten, selbst *galli* gewesen wären. Jedoch legt es nahe, dass im palatinischen Heiligtum das ‚Gefolge‘ des Attis präsent gewesen sein dürfte, und die große Zahl der Votive macht es wahrscheinlich, dass die Attisverehrung im Zusammenhang von Tempeldienstleistungen gestanden haben könnte, die die religiösen Spezialisten des Tempels mit der Außenwelt in Verbindung brachten.¹¹⁹

Dafür sprechen auch schon die frühesten literarischen Quellen zur römischen Mater Magna-Religion. Diese stammen ebenfalls bereits aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., fließen aber äußerst sporadisch und sind zudem meist sekundär bei späteren Autoren überliefert, so dass sie gegenüber der spätrepublikanischen und augusteischen Literatur weniger Beachtung gefunden haben. Nichtsdestoweniger bieten sie bereits interessante Details zum Bild, das in der römischen Öffentlichkeit schon in früher Zeit von den Praktikern des Mater Magna-Kultes kursierte. Diese Quellen belegen im Wesentlichen, dass die polemischen Klischees, mit denen die *galli* im 1. Jahrhundert v. Chr. als

(1996) 334 f. vermisst eine Tiara zur Identifizierung als Attis; umgekehrt scheint der Helm wenig passend. Zugunsten einer Deutung der Prägung als Beleg für einen Attiskult spricht der Umstand, dass derselbe M. Volteius 76 v. Chr. Münzen prägen lässt, die im AV Bacchus/Liber Pater und im RV Demeter auf einem Schlangenzug zeigten und sich (trotz der Skepsis bei Šterbenc-Erker [2013] 117) am besten als Darstellungen im Zusammenhang mit dem Demeter-Kore-Mythos und konkret mit der aventinischen Tempeltrias Demeter – Liber – Libera deuten lassen. Beide Münztypen scheinen also Mythen aus dem Umfeld von – schon in der griechischen Welt miteinander assoziierten – Mysterienkulten ikonographisch umzusetzen.

115 Rieger (2007) 90; 101 f.

116 Sowohl der relative Anteil der Statuen am Gesamtbefund als auch ihre absolute Zahl übersteigen vergleichbare Befunde im Umfeld von Attismysterien der hellenistischen Welt deutlich, s. Roller (1997) 548; (1999) 274–278.

117 Roller (1999) 277–279 will daraus einen starken Beleg für die (auch anders begründbare) Übernahme des Mater Magna-Kultes aus Pergamon machen, da Attis als göttliche Figur in Pessinus nicht nachgewiesen sei. Jedoch geht dieser Schluss zu weit, da das Mētēr-Heiligtum von Pessinus überhaupt nicht lokalisiert ist und alle Funde zum Attiskult aus dem politischen Zentrum und den Nekropolen von Pessinus stammen; vgl. Verlinde (2015); anders allerdings Pensabene (2004) und (2017) 45 f.; 50, 109–113, der aufgrund der Verknüpfung von Freitreppe, Sitzreihen und Heiligtum eine Parallele zur theatralen Nutzung des Mater Magna-Tempels in Rom annimmt und deshalb das kaiserzeitliche Heiligtum in Pessinus mit dem ursprünglichen Mētēr-Heiligtum gleichsetzt.

118 Sfameni Gasparro (1985) 29–46.

119 Vgl. van Haepelen (2018) 30–33.

semiuires und Vertreter einer antizivischen Moral beschrieben werden, nicht allesamt erst in dieser späten Zeit entstanden sind.¹²⁰ Zugleich bieten sie ein hinreichend belastbares Material, um die These von der Existenz eines kontinuierlichen Attiskultes seit plautinischer Zeit, mithin seit Einführung des Kultes nach Rom zu begründen. So erklärt der spätantike Lexikograph Nonius Marcellus die Bedeutung der Vokabel *cymbalissare* (‘die Zimbel spielen’) mit einem Zitat aus Cassius Hemina, dem einzigen relevanten Fragment eines frühen Historikers, der die Stiftung des palatinischen Tempels persönlich erlebt haben dürfte.

cymbalissare] Cassius Hemina libro III: mulier cantabat tibiis Phrygiis et altera cymbalissabat.¹²¹

Zimbelieren: Cassius Hemina im dritten Buch: Es spielte die Frau auf phrygischer Flöte, und es zimbelierte die andere.

Man wird dieses isolierte Zitat wohl nicht mit Sicherheit einem Bericht über die Einführung selbst zuweisen können; dafür spricht jedoch, dass die Aktivitäten, die hier beschrieben werden, von *mulieres* durchgeführt werden, was sich am besten mit der Prozession der *matronae* vom Tiber auf den Palatin im Zuge der Kultübertragung erklären ließe.¹²² Wichtiger ist hier indes, dass sich der Bezug der Stelle auf den Mater Magna-Kult aus der Beschreibung der Musikinstrumente ergibt: Die ‘phrygische’ Doppelflöte mit gebogenem Bassrohr und die Zimbeln repräsentieren neben dem hier nicht erwähnten Tympanon die zentralen musikalischen Identifikationsmerkmale der Mater Magna-Prozessionen durch Rom, und zwar namentlich gerade jener nur einmal im Jahr (wohl zum Abschluss der *Megalesia* am 10. April) stattfindenden Prozessionsfeiern, bei denen Dionysios zufolge das Nicht-Römische seinen Platz hatte.¹²³ Indirekt belegt das Zitat somit die Präsenz kultischer Prozessionen spätestens im zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr., und es verbindet diese Prozessionen mit dem Motiv des Phrygischen, worin eine in der griechischen Welt entstandene Demarkation des ekstatischen Prozessionswesens (das es im ursprünglichen phrygischen Matar-Kult

120 Mögliche Vorbilder finden sich keineswegs nur in Phrygien, sondern schon in der griechischen Literatur vor allem seit dem 5. Jh. v. Chr.; Pachis (1996) und Roller (1996) haben die Stellung der Mater Magna vor allem in Athen auf Grundlage dieser Quellen in ganz ähnlicher Weise als hybrid beschrieben, wie sich dies auch in Rom darstellt. Der Kult sei sowohl als Kernbestandteil des Poliskultes als auch als Emblem antipolitischen Fremdheit konzeptualisiert. Auch in Athen befindet sich der Mētēr-Kult mithin auf der Schwelle zwischen Inklusion und Ausschluss.

121 Cass. Hem. FRH 6 F30 (= Non. Marc. p. 129 Lindsay).

122 Vgl. Beck/Walter (2000) 1/271.

123 Dion. Hal. ant. 2.19.4 f.; vgl. Cat. carm. 63.8–11; 63.20–22; 63.29–32; Ov. fast. 4.181–184; 189–194; 213 f.; 341 f.; Mart. 14.204; vgl. Šterbenc-Erker (2013) 247 f. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass Zimbeln und Tympana schon seit Eur. bacch. 58 f.; 157; 658 auch mit dem bakchischen Dionysoskult in Verbindung gebracht wurden, in dem diese Instrumente – wohl aus dem Kybelekult übernommen – ebenfalls Verwendung fanden; vgl. Perri (2005) 52–55; s. u. S. 153–157; Kap. 8.4.

vielleicht nie gegeben hat) als ‚fremd‘ übernommen wird.¹²⁴ Ob dieses ‚Phrygische‘ schon bei Cassius Hemina als Element der kulturellen Abwertung zu verstehen ist, darüber verbietet sich jedes Urteil.

Auch die chronologisch nächste Erwähnung des Kultes im Zusammenhang mit Rom kennt bereits zentrale Bestandteile, die später zu den Erkennungszeichen des nicht-römischen Priesterpersonals gehören sollten, und verortet sie – auch – in Phrygien: Polybios erwähnt gleich zweimal Begegnungen zwischen römischen Heerführern und *galli* (Γάλλοι), die anrückenden römischen Truppen in diplomatischer Mission entgegengetreten seien. Sowohl C. Livius Salinator (190 v. Chr. in Sestos am Hellespont) als auch Cn. Manlius Vulso (189 v. Chr. in Pessinus) knüpften dabei in Verhandlung mit jeweils zweien als Vertreter der lokalen Poleis auftretenden *galli* freundschaftliche Beziehungen, die die jeweiligen Staaten kampfflos auf Roms Seite übertreten ließen.¹²⁵ In beiden Fällen weist Polybios darauf hin, diese *galli* hätten bildliche Abzeichen um den Hals getragen (προσθηθῖδια, τύπους) – ein Element des Kultornats, das in Rom sowohl in der spätrepublikanischen und kaiserzeitlichen Literatur, als auch in den ikonographischen Zeugnissen der Selbstdarstellung von Kultpraktikern der Mater Magna-Religion aus der Kaiserzeit bekannt ist.¹²⁶ Polybios beschreibt hier zwar nicht den stadtrömischen Kult, aber man darf annehmen, dass er gerade dieses Detail des Kultornats benennt, weil er es als ein besonders markantes und deshalb bei seiner Leserschaft – zu der nicht zuletzt Angehörige der römischen Oberschicht gehört haben dürften – bekanntes eindeutiges Erkennungszeichen des Mater Magna-Kultes voraussetzt, so dass die Erwähnung dazu beiträgt, die Verbindung der hellespontinischen und der pessinuntischen *galloi* mit in Rom bekannten Kultpraktikern herzustellen.

Insgesamt sind diese einzelnen Schlaglichter jedoch zu spärlich, um daraus ein ausagekräftiges Bild einer in Rom präsenten religiösen Kultur rekonstruieren zu können. Festhalten lässt sich aber, dass sowohl die Musikinstrumente bei Cassius Hemina als auch die Götterabzeichen bei Polybios auf Elemente des Kultes verweisen, die später ganz eng mit den römischen Attispriestern (*galli*) verbunden wurden.

Da die *galli* in der Literatur ab der späten Republik wegen der mit ihnen verbundenen Initiationspraxis der Selbstkastration als *semiuires* zum Gegenstand von gleichermaßen Ehrfurcht wie Spott wurden, empfiehlt es sich jedoch, noch weitere Quellen

124 Roller (1999) 149–161; 178; 189–195; v. a. 229–231.

125 Pol. 21.6.7 (Sestos); 21.37.4–7 (Pessinus); vgl. Liv. 37.9.7–11 (Sestos); 38.18.7–10 (Pessinus); Virgilio (1981) 68 f.; 74; Glew (1987) 124; Borgeaud (1993) 181; Lane (1996) 122; Roscoe (1996) 198 f.; Roller (1999) 229 f.; Marek (2010) 342; Bowden (2012) 254 f.; Pensabene (2017) 49. Zumindest die livianische Darstellung lässt im Falle von Sestos kaum einen Zweifel daran, dass eine förmliche *deditio* stattfindet.

126 Vgl. zu den Abzeichen Dion. Hal. ant. 2.19.4 f. Beispiele für die ikonographische Darstellung bieten Latham (2012); (2015) 55 f.; (Dubosson-)Sbriglione (2012) 166 f.; (2018) 163–165; 172–174; 188–190; Klöckner (2017); vgl. Graillot (2012) 237; 298; Sanders (1972) 1021 f.; Müller (2006); Cooley (2005) 215–253.

in den Blick zu nehmen, die sich, wenn man sie auf den Mater Magna-Kult beziehen will, sogar als die ältesten Reflexe auf die Präsenz des Kultes bzw. seiner Anhänger in Rom überhaupt erweisen: In mehreren Komödien des Plautus wird der Kontrast zwischen bürgerlich-soldatischer Identität und der ‚anti-bürgerlichen‘ Welt der Sklaven ins Bild der Kastration gesetzt. Dabei sind stets die Bürger/Soldaten als Vertreter der *uirtus* vom Verlust der Männlichkeit bedroht oder werden als dieser bereits verlustig beschrieben. Die Beschreibung des Typus der Kastraten folgt dabei einer Topik, die ansonsten erst über 100 Jahre später wieder im Kontext der *galli* auftaucht, und die sich wohl in der Tat auf Attisanhänger beziehen lässt. Die betreffenden Stellen werden in Kapitel 8.4 ausführlicher besprochen und in die Motive des Antibürgerlichen bei Plautus eingeordnet. Hier seien die Ergebnisse vorweggenommen: Das Kastratentum wird bei Plautus von Tympanonschlägern repräsentiert, deren Erkennungszeichen (*crepundia*) ihnen um den Hals hängen.¹²⁷ Dies wird man kaum anders denn als Anspielung auf die *galli* verstehen können. Der Ton, in dem die plautinischen Figuren mit Kastration drohen oder andere Figuren im Bild des Kastraten in den Schmutz zu ziehen versuchen, bezeugt, dass die Klischees der antibürgerlichen *effeminatio* der Attisjünger schon zur Zeit der Tempelweihe auf dem Palatin in Rom kursierten, und zwar in einer Verbreitung, die ihre Verarbeitung als Komödientopos erlaubte.

Berücksichtigt man die plautinischen Zeugnisse, so bietet dies ein weiteres Argument gegen die so lange einflussreiche These Cumonts, der römische Senat sei erst nach der Transferierung der Mater Magna nach Rom auf dessen ekstatische und ‚effeminierte‘ Elemente aufmerksam geworden.¹²⁸ Denn der *Miles Gloriosus*, in dem sich eine der betreffenden Anspielungen findet, wurde nach üblicher Datierung 205 v. Chr. aufgeführt. Wenn dieses Datum zutrifft und der betreffende Passus nicht etwa für eine spätere Aufführung bearbeitet wurde (wofür es keinen Anhaltspunkt gibt), so könnte die Stelle womöglich gar belegen, dass man in Rom schon (unmittelbar) vor der eigentlichen Kulteinführung ein Bild von der mit dem Mater Magna-Kult verbundenen Kastrationsthematik hatte. Auch wenn die in dieser These enthaltenen Hypothesen bezüglich des Zusammenhangs zu den *galli* keine sicheren Schlüsse zulassen, zeigt die Präsenz der Kastrationsthematik bei Plautus doch immerhin ohne Zweifel, dass der Kontrast von Eunuchentum und Männlichkeit schon um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v. Chr. in Rom öffentlich thematisiert wurde. Unzweifelhaft ist die Aktualität dieses Themas schließlich in der erfolgreichsten Komödie des Terenz, dem *Eunuchus*, der 161 v. Chr. kaum zufällig bei den *Megalesia* zur Aufführung kam.¹²⁹ Das Stück befasst sich nicht mit religiösen Themen und ist daher hier nur von untergeordnetem Interesse: Es bezieht seinen Titel aber aus dem Umstand, dass eine Verkleidung

127 Plaut. Mil. 1394–1399; Poen. 1317 f.; Truc. 608–615; vgl. Asin. 237–242; vgl. Boyance (1940) 30–32; s. u. Kap. 8.4.

128 Cumont 1959, 48; s. o. S. 130 f.

129 Ter. Eun. didask.

als Eunuch (namentlich durch bunte Kostümierung)¹³⁰ es dem *adulescens* Chremes erlaubt, ohne Argwohn zu erregen und mit Zustimmung des Hausherrn in Haus und Schlafgemach des begehrten Mädchens einzudringen. Für die Hausgewalt des Mannes ist der Eunuch keine Gefahr, da seine ‚konservierte Jugend‘ (*quam aetate integra*) ihn vom Mannesstatus ausgrenzt.¹³¹

Die literarischen Quellen werfen allenfalls sporadische Schlaglichter auf die Kulturpraxis vor 111 v. Chr. Dennoch lässt sich festhalten, dass sie sich mit der Kontrastierung von Bürger- und Nichtbürgerrollen, wie sie bei Dionysios von Halikarnassos so scharf hervortritt, durchaus vereinbaren lassen. Bemerkenswert ist aber, dass die Quellen ausschließlich die ‚fremde‘ Seite des Attiskultes verhandeln. Ungeachtet der frühen Verbreitung einer exotisierenden Darstellung der *galli* lässt sich daher kaum begründen, dass diese ein *de lege* unterdrückter und von der ‚einfachen Bevölkerung‘ tunlichst ferngehaltener Bestandteil, sozusagen ein notwendiges Übel im Kontext dieser Religion gewesen sein soll. Vielmehr repräsentieren die entmännlichten phrygischen Kultpraktiker das Einzige, was in den spärlichen Resten der mittelrepublikanischen Literatur vom zivischen Kult der Mater Magna überhaupt sichtbar ist.

4.2.2 *Galli* als Antibürger in spätrepublikanischen Quellen

Auch die häufig diffamierenden Klischees über Attispriester, die ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. in breiter Überlieferung und in Verbindung mit umfassenden mythologischen *aitia* auftauchen,¹³² lassen sich besser verstehen, wenn man annimmt, dass sie auf einer bereits älteren Tradition beruhen, in der die Attispriester zwar stereotyp dargestellt, aber eben gerade nicht dem Blick der Öffentlichkeit entzogen sind. Denn auch in der spätrepublikanischen Literatur wird der Mater Magna-Kult zum einen weitaus häufiger mit den Attisjüngern verbunden als mit dem Handeln römischer Magistrate, zum anderen werden die Anhänger des Attis vom Bereich des bürgerlichen Handelns konsequent ausgeschlossen. Das gilt für die Kontrastierung von rhetorischen Vergleichen lobender und invektiver Art in der *Rhetorica ad Herennium*¹³³ (wo der Vergleich mit ei-

130 Ter. Eun. 682–684.

131 Ter. Eun. 365–377; 472 (Zitat); 568–580; 991–993.

132 Belege für indirekt überlieferte literarische Repräsentationen – verlorene Dramen und mimische Stücke, Satiren etc. – führt Nauta (2004) 620–618 auf. Im Folgenden werden nur erhaltene Verarbeitungen des *gallus*-Bildes besprochen.

133 Rhet. ad Her. 4.62 („[...] Iste, qui divitias suas iactat, sicut Gallus e Phrygia aut hariolus quispiam, depressus et oneratus auro clamat et delirat.“ / „[...] Dieser Kerl, der sich mit seinem Reichtum brüstet wie ein *gallus* aus Phrygien oder sonst ein Scharlatan, der gebeugt von der Last seines Goldgeschmeides im heiligen Wahn herumschreit.“); MacRae (2016) 23 f. Hier gehört das Bild der *galli* zum Material invektiver Vergleiche. Interessanterweise werden *galli* und *harioli* nebeneinandergestellt als Vertreter eines geldgierigen Typus, der gleichsam wahnsinnig den eigenen Luxus zur Schau stelle. Der Passus bietet damit sowohl einen Beleg dafür, dass die *galli* in Rom für die Art

nem *gallus* die Prunksucht einer Person in ein besonders schlechtes Licht rücken soll) ebenso wie für die *Eumenides*, die besterhaltene der menippeischen Satiren Varros, die in den 70/60er Jahren des 1. Jahrhunderts den frühesten Beleg für die Vorstellung davon bieten, dass es sich bei den Attis Priestern um einen im palatinischen Tempel angesiedelten Initiationsverein gehandelt haben könnte. Die vor allem auf Nonius Marcellus zurückgehenden Fragmente dieser Satire ,gegen das Irrationale‘¹³⁴ lassen erkennen, dass das satirische Ich sich nach und nach an verschiedene Initiationskulte, aber auch an verschiedene Philosophenschulen, wendet, nur um von deren jeweiligen Heilsversprechen ein ums andere Mal enttäuscht zu werden. Dazu gehört auch ein Heiligtum der *Mater deum*, in dem *galli* aktiv sind.

Die große Zahl der Fragmente erlaubt für die Mater Magna-Szene die Rekonstruktion des wesentlichen Ablaufs:¹³⁵ Der Protagonist der Satire wird zunächst durch Zimbelklänge auf die Vorgänge im Innern einer *aedes Matris deum* aufmerksam, was ihn offenbar in das Heiligtum lockt;¹³⁶ das unbemerkte Betreten des Heiligtums erfordert jedoch das Anlegen einer speziellen Kleidung:

stolam calceosque muliebris propter positos capio.¹³⁷

Robe und Frauenstiefel schnappe ich mir, die man bereitgelegt hat.

Im Tempel beobachtet er zahlreiche *galli*, die im Wechselgesang zu Klängen von Tympana und phrygischen Flöten eine Zeremonie begleiten, bei der die ,heurige Ernte‘ (*messem hornuam*)¹³⁸ von einem *aedilis* zur Göttin gebracht wird.¹³⁹ Der Zustand dieser *galli* wird wiederholt mit dem offenkundig nach dem Muster von *bacchare* gebildeten Verbum *gallare* beschrieben: Die *galli*, ,gallisieren‘ also (so, wie die Bacchanten

ihres Lebensunterhalts bekannt waren als auch dafür, dass man sie mit Divination in Verbindung bringen konnte.

134 Cèbe (1977) 615 f.

135 Die Skizze folgt der plausiblen Anordnung bei Cèbe (1977) 616 ad Varr. men. 132–147 Cèbe; vgl. Pensabene (2004) 86; Latham (2012) 95–97.

136 Varr. men. 132 Cèbe.

137 Varr. men. 133 Cèbe; vgl. fr. 136 Cèbe; vgl. den Kommentar Cèbe (1977) 620 f.; Latham (2015) 58–60.

138 Anzunehmen ist, dass es sich dabei um die Einkünfte der jährlichen ,Spendensammlung‘ handelt; vgl. Cèbe (1977) 625; Nauta (2004) 617 f. geht davon aus, dass die *galli* schon in republikanischer Zeit gerade wegen der Konzessionierung ihres Spendensammelns für ihre Chrematistik verrufen waren; vgl. die Kritik am Chrematismus der *uates* von 213 v. Chr. (Liv. 25.1.6–12; s. o. S. 112 f.).

139 Varr. men. 134; 139; 140 Cèbe. Zu den Instrumenten s. Cèbe (1977) 618; 640; 642 f.; vgl. Latham (2012) 96; (2015) 53; s. außerdem o. S. 153–155; Kap. 8.4. Gegen die Identifizierung des *aedilis* mit einem römischen Magistrat Cèbe (ebd.) 626; Summers (1996) 356 f. Stattdessen sei der Begriff synonym zu *aedituus* (= nicht-ziviler Tempelaufseher) verwendet; ein solcher ist in augusteischer Zeit für den palatinischen Tempel belegt: CIL 6.2211; zur Funktion der *aeditui* s. Stambaugh (1979) 572 f.; Egelhaaf-Gaiser (2000) 408–417. Diese Deutung ist gewiss möglich, jedoch unmöglich gewiss: Varro beschreibt die Vorgänge im Tempel wohl nicht auf Grundlage authentischen Wissens über Vorgänge im Attiskult, sondern eher auf Grundlage externer Kenntnisse über die Prozessionen; s. dazu u. S. 153; 157; 161–163.

‚bacchisieren‘), was wohl nichts anderes bedeutet, als dass sie sich in einem – vielleicht ekstatischen – kultischen Sonderzustand befinden.¹⁴⁰ Zugleich zeichnen sie sich, wie der – noch von den Eindrücken geblendete – Protagonist begeistert ausruft, durch erotischen Reiz, Jugendlichkeit, und zarte Gestalt aus. ‚Keusch‘ (*casta*) ist hier allerdings nur die *muliebris stola* der ‚Gallanten‘.¹⁴¹ Herausgehoben erscheint eine Art Oberpriester, der in einer purpurnen ‚Bluse‘ (*supparus*) und mit edelsteinbesetzter goldener *corona* auftritt.¹⁴² Der weitere Ablauf ist nicht mehr klar erkennbar. Die Fragmente lassen vermuten, dass der uninformierte Außenseiter, als der der Protagonist in dieses ‚Gallanal‘ geraten ist, zunächst Zeuge der eigentlichen Höhepunkte der heiligen Zeremonie wird, sich aber auf nicht mehr rekonstruierbare Weise als Eindringling zu erkennen gibt, woraufhin ihn die *galli* zunächst durch Verfluchungen (*excantare*) und schließlich gewaltsam (*diripere*), aus dem Allerheiligsten (*ex ara; a domo nostra*) zu entfernen versuchen.¹⁴³

Ohne Zweifel handelt Varros Satire das Eindringen des Außenseiters in ein Mater Magna-Heiligtum, in dem sich Attisriten vollziehen, die vor den Blicken Unbefugter verborgen bleiben sollen. Was lässt sich daraus für die Frage nach der Qualität der republikanischen Mater Magna-Religion gewinnen? Zunächst ist festzuhalten, dass der Text aus der Zeit nach der Errichtung des ‚zweiten Tempels‘ im Jahre 101 v. Chr. stammt und dass zudem unklar ist, welche Vorlagen er möglicherweise verarbeitet. Er kann also weder als unmittelbarer Beleg für Verhältnisse des 2. Jahrhunderts v. Chr. gelten, noch lässt sich zweifelsfrei behaupten, dass er einen römischen Kult beschreibe. Tatsächlich siedelt Jean-Pierre Cèbe die Handlung eher in Athen als in Rom an. Allerdings begründet sich diese Annahme ausschließlich in dem Umstand, dass klare Be-

140 Varr. men. 134 f. Cèbe; Latham (2015) 53; die Parallele zur mänadischen Ekstase zeigt sich auch in Varr. men. 140.3 (*teretem comam iactant*). Bei Cat. carm. 63.23 werden die Attispriester als *maenades*, in Sil. Pun. 17.2–22 ihr Treiben als *bacchare* bezeichnet. Eine Assoziation von Dionysos Bakcheios und Kybele auf Grundlage von Pind. dithyr. 2. fr. 73–75.19–23 (Snell-Maehler); nimmt Carpenter (1986) 69–71 schon für das spätarachaische Athen an. Es bleibt allerdings sowohl fraglich, ob sich die dafür anzunehmende Gleichsetzung der Artemis von Ephesos mit Kybele wirklich halten lässt, als auch, wie tragfähig Carpenters These einer lydischen Beeinflussung der Ikonographie des Dionysos (Begleitung durch Panther und Löwen) ist. Dazu kommt die mögliche Deutung eines in Spina gefundenen Kraters aus dem Umfeld des Polygnotos (2. Hälfte 5. Jh. v. Chr.; Museo Nazionale Archeologico Ferrara inv. 2897=ARV 1052.25), auf der vielleicht Dionysos gemeinsam mit Kybele abgebildet ist (dagegen Carpenter [1997] 70–79) sowie Eur. bacch. 124f (Burkert [1993] 270f).

141 Varr. men. 135 f. Cèbe; vgl. die ironische Bemerkung zum *pudor* der *galli* in men. 141 Cèbe. S. außerdem Mowat (2021) zur markanten Kleidung der *galli*, die auch Dion. Hal. ant. 2.19.4 als *stolē* bezeichnet.

142 Varr. men. 138 Cèbe; Latham (2012) 96; (2015) 56 f. Es lässt sich vermuten, dass diese Beschreibung denselben (wohl nicht frei erfundenen) Klischees folgt, die auch der Beschreibung des Battakes in Rom bei Diod. 36.13 (= Phot. Bibl. 390b36–391a24) und Plut. Mar. 17.5 f. zugrundeliegen; s. dazu u. S. 200–205.

143 Varr. men. 141–143 Cèbe; Latham (2012) 96 f. Roller (1999) 308 f. vermutet, dass der Eindringling nach seiner Entdeckung selbst kastriert werden soll und deshalb die Flucht ergreift. Gleichzeitig ist hier indes die Parallelisierung von *galli* und *bacchae* fortgeführt, insofern das *diripere* an mänadische Zerreißungsriten/-mythen erinnert; vgl. dazu u. S. 343 f.

lege für die Präsenz aller in der Satire verhandelten philosophischen und religiösen Strömungen für Athen früher vorliegen als für Rom. Das bedeutet aber nicht, dass sie für Rom in den 70/60er Jahren v. Chr. nicht vorstellbar wären.

Ohnehin sollte man zunächst davon ausgehen, dass eine römische Satire, gleich an welchem dramatischen Ort sie spielt, Themen verhandelt, die in der Gesellschaft der Leserschaft, also in Rom, von Interesse sein konnten. Angesichts der Prominenz des Mater Magna-Kultes und des Umstandes, dass dieser Kult in Quellen, die vor Varro datieren, überhaupt nur in Verbindung mit den phrygischen Attispriestern erwähnt wird, sollte daher die alte These Grailots nicht vorschnell verworfen werden, wonach die Leser der *Eumenides* bei den darin verhandelten gesellschaftlichen Phänomenen an ihr eigenes römisches Umfeld denken sollten: die Forschungsthese, wonach der Kult in republikanischer Zeit keine Attisverehrung, geschweige denn Mysterien beinhaltet habe, kann jedenfalls solche Zeugnisse nicht *per se* ausblenden, ohne in Zirkelschlüsse zu verfallen.¹⁴⁴

Varro setzt also die Attispriester gegenüber seinem römischen Publikum ins Bild einer Initiationsvereinigung, die hinter verschlossener Tür rituelle Praktiken vollzieht, an denen Außenstehende nicht teilhaben sollen.¹⁴⁵ Wesentliches Erkennungssymbol der Kultteilnehmer ist offenbar einerseits ihr Kastratentum, andererseits ein buntes, das heißt: feminines Gewand; die Gesänge und musikalische Begleitung des Ritus sind als phrygisch gezeichnet, und die lärmende Geräuschkulisse macht die im Heiligtum sich vollziehende Zeremonie auch jenseits der Mauern wahrnehmbar. Zudem spielt im Kult eine ‚jährliche Ernte‘ eine Rolle, als herausgehobene Akteure erscheinen ein *aedilis* sowie eine in besonders buntem und reichem Ornat ausgestaffte Figur, die man wohl als Priester bezeichnen darf (auch wenn Varro keine Funktionsbezeichnung bietet); mithin ist eine gewisse Binnendifferenzierung dieser Kultgesellschaft erkennbar.

Dennoch kann der Text weder in seinem rekonstruierten *plot* noch in den konkreten Zitaten als positiver Beleg für das tatsächliche Vorhandensein auch nur eines dieser Kultelemente gelten. Weder ist eindeutig klar (wenngleich es naheliegend scheint), dass es hier um einen römischen Kult geht, noch gibt es einen Weg, in diesem Bild ‚Faktisches‘ von Fiktionalem zu unterscheiden. Setzt man nämlich auf Grundlage der Satire die Existenz ‚verschlossener‘ Attisriten im römischen Mater Magna-Kult einmal voraus, so ist es dennoch nicht besonders wahrscheinlich, dass Varro diese präziser als nur vom Hörensagen kannte, so dass er womöglich in seinem Bild in freier Analogie zu (in seinen Augen) vergleichbaren Kulturen Elemente erdichtet haben kann. Und

¹⁴⁴ Ein Beispiel bietet Cèbe (1977) 557 f.; 562–564, der gegen Grailot (1912) 103 wegen der phrygischen Motive bei Varro ausschließen will, dass dort ein Bezug zur römischen Religion bestehe; denn ein Zusammenhang zwischen ‚römischen‘ und ‚phrygischen‘ Kultelementen sei von vornherein auszuschließen. Cèbe geht schließlich sogar soweit, zu behaupten, in Rom könne es trotz der Belege für einen außerzivilen Kult aus Prinzip überhaupt keine Attismysterien gegeben haben, eben weil diese unrömisch seien.

¹⁴⁵ Vgl. Becher (1991) 159.

doch ist der Quellenwert der Eumenides-Fragmente bedeutend. Denn sie zeigen ein Gesamtbild, das Varro ungeachtet seiner fiktionalen Elemente zweifelsohne für in der römischen Leserschaft anschlussfähig und verständlich gehalten hat. Das setzt zwei allgemeine Daten voraus: Der Gedanke esoterisch-exoterisch agierender Attisgruppen war erstens in Rom nicht abwegig, und zweitens legte das öffentlich verbreitete Bild der *galli* es nahe, diese mit anderen ‚ekstatischen‘ und ‚geheimen‘ Kulturen in Verbindung zu bringen.¹⁴⁶ Als literarischer, satirischer Ausdruck des gesellschaftlichen Diskurses über die Präsenz von *galli* im Rom des frühen 1. Jahrhunderts v. Chr. sind die Fragmente aus Varro deshalb ernstzunehmen. Gemessen an der im Raum stehenden These, im republikanischen Rom seien, zumal nach dem Bacchanaliensskandal, Mysterienkulte unvorstellbar gewesen, ist dies ein klares Ergebnis.

Das Bild, das Varro bietet, lässt sich dabei konfliktfrei mit dem verbinden, was in Ansätzen schon den Quellen des zweiten Jahrhunderts zu entnehmen ist. Die naheliegenderweise schon im Zuge der Kultübertragung übernommenen Motive von Kastration, bunten Frauengewändern, der *marching band* aus Tympana, Zimbeln und phrygischer Flöte, Gesängen und ekstatischen Tänzen, all das gehört bis in die Kaiserzeit zur Topik der Darstellung von *galli*.¹⁴⁷ Auffällig ist im Quellenbefund der späten Republik, dass auch in den Folgejahrzehnten, trotz erster Belege für die Ursprungserzählungen zum zivischen Kult, das literarische Hauptinteresse am Mater Magna-Kult weiterhin den *galli* gilt.¹⁴⁸ Varro bietet überhaupt den ersten Beleg für eine aus dem Kreis dieser Gruppe herausgehobene Figur, für die sich vermuten lässt, dass es sich um einen der beiden *sacerdotes* handelt.

Im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Weltentstehungs- und Reproduktionslehren kommt auch Lukrez auf die Mater Magna und ihre Anhänger zu sprechen.¹⁴⁹ Den Versuch einer rationalisierenden allegorischen Auslegung von deren Mythen und Ritualen verwirft er am Ende als unsinnig und den Glauben an sie als *turpis religio* (die Welt offenbare sich dem Menschen nicht in ihrem göttlichen Wesen), nicht

146 Diod. 3.55.9; 5.49.5; Brisson (1987) 96 f. Analogiebildung zwischen ‚bakchischer‘ und ‚metroischer‘ Ekstase kennt schon die griechische Literatur, z. B. Eur. bacch. 58 f.; 64 f.; 72–82; vgl. auch Cat. carm. 63.23; 27; 69; s. Sfameni Gasparro (1985) 9–12; Roller (1996); Summers (1996) 352 f.; Takács (1996) 379; vgl. auch o. S. 160 Anm. 146. Auch dort können solche Angleichungen jedoch weniger ‚Synkretismen‘ belegen. Vielmehr lassen sie sich als Strategie der literarischen Verbalisierung des Unaussprechlichen verstehen: Der Kult, der nicht einsehbar und/oder nicht zu profanieren ist, lässt sich durch metaphorische Beschreibung im Bild anderer – gerade in dieser Eigenschaft vergleichbarer – Kulte explizieren.

147 Mowat (2021). Zu den hellenistischen Vorlagen dieser Topik s. Rauhala (2017) 236–238; vgl. o. S. 153 f.; Kap. 8.4.

148 Ein naheliegender Grund dafür könnte darin liegen, dass *galli* als besonders deutlich markierte – und wohl auch exklusiv ihr zugeordnete – Anhänger der Göttin besonders eng mit diesem Kult verbunden wurden und daher in besonderem Maße (und mehr als andere im Zivikult der Mater Magna aktive Personen) als dessen emblematische Vertreter gelten konnten; vgl. Price (2011) 268.

149 Zur Einbindung der betreffenden Passus in das Gesamtwerk s. StewartD (1970); zum Zusammenhang zwischen Mêtêr-Mythologie und allegorisierender Auslegung s. Burkert (1987a) 81–83.

ohne sie zuvor gelehrt zu referieren. Wieder ist es unmöglich, das literarische Bild auf konkrete Realia zurückzuführen, zumal Lukrez, wie später auch Catull und Ovid,¹⁵⁰ vor allem mythologische *aitia* in rationalisierender Auslegung bietet.¹⁵¹ Nichtsdestoweniger knüpft er offenbar an Themen des römischen Gesellschaftsdiskurses an, wenn er die Erklärungen, die er mit der ‚Mutter Erde‘ verbindet, ironisch als geheime, nur mündlich zu verbreitende Lehre bezeichnet.¹⁵² Auch Mater Magna selbst zeichnet sich bei Lukrez in der Prozession durch die Stadt als Gottheit aus, die zwar präsent, aber doch schweigsam ist:

munificat tacita mortalis muta salute.¹⁵³

Schweigsam beschenkt sie die Menschen mit stummem Gruß.

Als Indiz für die hohe Wahrnehmbarkeit der Attispriester in römischen Vorstellungen vom Mater Magna-Kult ist es schließlich zu werten, wenn sich die mythologischen *aitia* für den Mater Magna-Kult, die Lukrez im Anschluss unter Berufung auf die ‚alten griechischen Dichter‘ bietet, zu einem regelrechten Exkurs zu den Mater Magna-

¹⁵⁰ Cat. carm. 63; Ov. fast. 4.179–372.

¹⁵¹ StewartD (1970) 75 f.; 83 f. verweist auf das Spannungsverhältnis von narrativ-anschaulicher mythologisierender Dichtung und ‚bitterer Medizin‘ der Philosophie, das Lucr. 1.936–942 programmatisch verhandelt. Wichtig ist dabei, dass die Funktion der leichteren Vermittlung der wichtigsten Oberflächen einer schwierigen Lehre an ein für die volle Lehre nicht zugängliches weiteres Publikum exakt der Funktion der Dichtung als ‚exoterischer‘ Kommunikationsform entspricht, die seit Platon (Plat. resp. 401d–402a) in der antiken Philosophie kanonisch geworden ist (vgl. etwa die Poetologie Plutarchs; s. Plut. aud. poet. 14e–f; 15d–16b; gen. Socr. 575b–d; Blank [2018b] v. a. 94–98) und die nicht zuletzt die aristotelische Unterscheidung von esoterischer und exoterischer Literatur bestimmt. Vor diesem Hintergrund ist dem Passus insgesamt ein Anspruch zuzuschreiben, am Bilde der trügerischen – damit potentiell falschen – Dichtung dennoch eigentlich Wahres aufzuzeigen. Eben dies macht Lukrez in 2.645 f. sogar explizit, wenn er die rationalisierende Auslegung der Mater Magna-Mythen verwirft. Ganz anders geht Summers (1996) mit dem Epos um, da seiner Meinung nach der Exkurs in Lucr. 2.600–660 eine detailgetreue Wiedergabe der realen Abläufe von stadtrömischen Mater Magna-Prozessionen biete

¹⁵² Lucr. 2.581–585: „Illud in his obsignatum quoque rebus habere / conuenit et memori mandatum mente tenere, / nil esse, in promptu quorum natura uidetur, / quod genere ex uno consistat principiorum, / (585) nec quicquam quod non permixto semine constet.“ / „Auch dies ist unter diesen Dingen wohl versiegelt zu halten / angemessen und dem Gedächtnis es anvertraut im Geist zu behalten: / Dass es nichts gibt, dessen Natur man offen vor Augen sehen kann, / was nur aus einer Art von Element besteht / (585) und auch kein Ding, das nicht aus vermischtem Samen besteht.“ Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Lukrez das Versiegelungsgebot seiner epikureischen These gerade im Zusammenhang mit allegorisierenden Mytheninterpretationen erwähnt, die ja auf externe Rationalisierung von *hieroi logoi* zielen.

¹⁵³ Lucr. 2.625; vgl. dazu StewartD (1970) 77 f. Die einzige hierzu bislang vorgeschlagene Deutung (die Stummheit der Mater Magna beziehe sich auf ein anikonisches Gesicht des Kultbildes) entbehrt der Plausibilität: So kann Summers (1996) 362 f. keine Belege für die Beschreibung von *baityloi* oder anderen anikonischen Statuen als ‚stumm‘ bieten. Vor allem übersieht Summers, dass das Thema des (Ver-)Schweigens schon zuvor auf die Mytheninterpretation insgesamt angewendet wird.

Prozessionen auswachsen.¹⁵⁴ Mit dem Schweigen der Gottheit, die sich – wie der ganze Passus suggeriert – gerade nicht offenbart, kontrastiert das Lärmen der sie begleitenden *galli*, die die Prozession auf phrygischen Instrumenten begleiten¹⁵⁵ und denen Zuschauer Rosenblüten und Geld auf den Weg streuen.¹⁵⁶ Das von der Musik angestachelte Tanzen der korybantischen Attispriester mit gelöstem langem Haar, Waffen in den Händen und – was immer die Leserschaft dabei vor Augen haben soll: – „froh über Blut“ (v. 631: *sanguine laeti*) – vergleicht Lukrez mit dem Waffengeklapper der tanzenden kretischen Kureten, also mit Tänzern, die in ihrem Lärmen einen falschen Schein erzeugen¹⁵⁷ zugleich aber religiös unbedarfteren Außenstehenden Furcht und Schrecken einjagen können.¹⁵⁸ Die Funktion des ekstatischen Prozessionstreibens erklärt Lukrez wie folgt:

Gallos attribuit, quia numen qui uiolarint

Matris et ingrato genitoribus inuenti sint

significare uolunt indignos esse putandos.

uiuam progeniem qui in oras luminis edant.¹⁵⁹

615

Ihr weisen die *galli* sie zu, denn sie, die die Heiligkeit der Mutter

verletzen und ihren Erzeugern als undankbar sich erweisen,

sie, so wollen sie bedeuten, muss man für nichtswürdig halten,

lebendigen Nachwuchs ans Licht der Welt zu bringen

615

Lukrez sagt nicht etwa, dass die Attispriester *galli* seien, weil sie sich entmannt hätten; auch, dass die *galli* als Kastraten gesellschaftliche Randfiguren seien, ist ihm keiner Erklärung wert, sondern vorausgesetzte Tatsache. Was er klären will, ist, weshalb man sie mit Mater Magna verbinde, aus der ja nach der im umliegenden Abschnitt referierten

154 Lucr. 2.600–660; Beglaubigung über die Dichter ebd. 600; 644 f. Vgl. Becher (1991) 159; Latham (2012) 97 f. Summers (1996) hält die beschriebene Prozession für spezifisch römisch. Das ist möglich, aber nicht nachweisbar (gegensätzlicher Auffassung ist Borgeaud [1993] 182 f.). Roller (1999) 297–299 zeigt demgegenüber, dass die von Lukrez gebotene Darstellung zumindest in den mythologischen Vergleichen und Metaphern auf Vorlagen aus der griechischen Literatur (die angesprochenen ‚Dichter‘) beruht.

155 Lucr. 2.618 f. Summers (1996) 358–361 (vgl. auch D'Alessio [2018] 108 f.) sieht eine gezielte Veränderung des phrygischen Instrumentariums durch Lukrez, die er mit einer ‚römischen‘ Distanzierung von den griechischen Mysterien erklärt. Allerdings basiert diese Deutung auf einem methodischen Zugriff, der die epische Dichtung als in jedem Detail exakte Beschreibung konkreter römischer Realia begreift.

156 Lucr. 2.626–628; Stewart (1970) 82.

157 Lucr. 2.629–643; Stewart (1970) 82 f. missversteht den Passus so, als präsentiere Lukrez neben den *galli* diese ‚Kureten‘ als weitere in der Prozession präsente Gruppe. Zur rituellen Repräsentation der Kureten, die durch ihren Waffentanz das Schreien des im (kretischen) Ida versteckten Zeuskindes übertönen und so die Präsenz des Gottes verbergen: Habetzeder (2012); Cruccas/Parodo (2015).

158 Lucr. 2.622 f.

159 Lucr. 2.614–617.

Weltentstehungslehre, alles hervorgehe. Die *galli* repräsentieren für Lukrez den Gegenpol zur (vermeintlich) alles erzeugenden Macht der Göttin. Sie selbst sind Verächter ihrer Eltern (wohl deshalb, weil sie durch die Kastration die Zukunft auch von deren Erblinie/Familie zerstören) und als solche Symbole ihrer eigenen Unwürdigkeit.¹⁶⁰ Für Lukrez versinnbildlichen sie die Richtigkeit seiner Position zur Weltentstehung, die gegen die monadische Lehre des Entstehens aller Dinge aus einer Ursache auf die Notwendigkeit der Vermischung verschiedener Ursachen im Zeugungsakt hinweist.

Die Behandlung des Mater Magna-Kults bei Lukrez bietet ungeachtet ihrer fiktionalen und poetischen Form wichtige Belege für die allgemeinen Motive, die man in Rom mit diesen in Verbindung brachte. Er bestätigt die Klischees von ekstatischer Wildheit, Lärm und bunter Aufmachung der Attispriester bei den Mater Magna-Prozessionen, die schon in vorlukrezischer Zeit über die *galli* kursierten.¹⁶¹ Im Hinblick auf die Frage nach der Qualität des Kultbetriebs im Inneren des palatinischen Heiligtums, das Varro als Geheimkult erscheint, ist der Umstand von Interesse, dass Lukrez die Mythen um Mater Magna und Attis als Weltentstehungslehre wiedergibt; genaugenommen gerät der Mater Magna-Kult im *plot* seines Gedichtes überhaupt nur aufgrund dieser Einschätzung in den Blick. Da er selbst diese Deutung ablehnt, muss man annehmen, dass er sie für verbreitet hält. Damit nimmt er zwar vermutlich vor allem auf seine griechischen Vorlagen Bezug.¹⁶² Zugleich lässt sich aber nicht ignorieren, dass Lukrez diese Deutung einem römischen Publikum präsentiert; er geht folglich davon aus, dass sie auch von Römern vertreten oder doch zumindest diskutiert wird. Auch ein solches rationalisierendes Referat mythischer Kosmogonie gehört zumindest in der griechischen Welt üblicherweise ins Umfeld von Mysterienreligionen.¹⁶³ Es scheint also zumindest möglich, dass Lukrez davon ausgeht, dass es im intellektuellen Diskurs seines Umfeldes nicht unbekannt war, dass zu solchen Kulturen auch der Mater Magna-Kult gehörte. Vielleicht lässt sich das Schweigen der Göttin sowie das Schweigegebot bezüglich der kosmogonischen Lehre, das Lukrez anspricht, auch als Element mystischer Esoterik-Exoterik verstehen: Die sich Außenstehenden nicht offenbarende, aber für alle sichtbare Göttin gibt zu allerlei ‚gelehrten‘ (aber unkundigen und spekulativen) externen Auslegungen ihres Wesens Anlass.

Das letzte Zeugnis für republikanische Bilder von Attis und seinem Gefolge, das hier anzusprechen ist, bietet in den 50er Jahren des 1. Jahrhunderts v. Chr., etwa zeit-

160 Nauta (2004) 615–617.

161 Dennoch geht es zu weit, bei Lukrez die dionysianische ‚Trennungsthese‘ bestätigt sehen zu wollen, wie Borgeaud (1993) 178 dies tut. Denn die Unterscheidung römischer und phrygischer Kultrollen bedeutet – auch wenn sie mit stereotyper und abwertender Darstellung des Phrygischen einhergeht – nicht automatisch, dass die Phryger isoliert gewesen seien.

162 Borgeaud (1993) 182–185; Roller (1999) 237–259; 297–299.

163 Das berühmteste Beispiel bietet die philosophische Spekulation über die orphische Kosmogonie im Papyrus von Derveni; s. dazu Edmonds (2008); Burkert (2014); Rusten (2014); Sider (2014); Piano (2016).

gleich zu Ciceros rhetorischer Verarbeitung der *Megalesia* und ihrer Entstehung in *de haruspicum responso*, das *carmen* 63 Catulls, mit dem die Exotisierung der *galli* einen später wohl nur noch von Juvenal übertroffenen Höhepunkt erreicht.¹⁶⁴ Schon das Metrum des Gedichts – das einzige vollständig erhaltene im galliambischen Maß – ist ungewöhnlich und drückt auf der klanglichen Ebene im ständigen Wechsel von rhythmischen Ionikern und stakkatoartigen Versausklängen das Thema des ganzen Gedichts aus: die ekstatische Raserei und Unzurechnungsfähigkeit des Attis und seines Gefolges, die in der Kastration und damit der Selbstausgrenzung des Attis aus seiner eigenen Heimatgesellschaft mündet und ihn lebenslang in den ‚Hain am Berg Ida‘ zwingt.¹⁶⁵ Die bereits beobachteten Motive finden sich allesamt auch bei Catull wieder; indes soll hier der Blick nur auf das gerichtet werden, was er an Neuem hinzufügt.

Bemerkenswert ist zum einen, dass Catull mehrfach betont, dass Attis das Meer überquert habe, um in den schattigen Hain der Kybele am Ida zu gelangen.¹⁶⁶ Das lässt sich zwar kaum mit der Überfahrt der Mater Magna in Verbindung bringen, führt aber gleich im ersten Vers das Thema der Entfremdung in das Gedicht ein, das im Gedicht konsequent fortgeführt wird.¹⁶⁷ Es ist *cupido*, eine irrationale Emotion, die Attis in diese Fremde treibt. Und dieser getriebene Mann Attis, wird bei Catull durch die Kastration – auch grammatikalisch – zur Frau.¹⁶⁸ Nach dem ersten Satz des Gedichtes, in dem Attis als Mann im Hain der Mater Magna von deren Tollwut gepackt wird (*stimulatus ibi furenti rabie*) und sich deshalb kastriert, spricht ihn Catull anschließend nur noch als Frau an.¹⁶⁹ Diese Feminisierung wird nur an einer Stelle durchbrochen: Nachdem

164 Roller (1999) 304–308. Takács (1996) 375 meint wenig überzeugend, das von Catull präsentierte Bild repräsentiere eine Neukodierung des Bildes von Mater Magna und Attis. Noch abwegiger ist die Idee bei Summers (1996) 357, Catull verarbeite hier in mythischen Bildern die Erfahrungen einer Bithynienreise, weshalb das Gedicht nicht auf Rom bezogen werden könne.

165 Cat. *carm.* 63; Musik: *carm.* 63.8–11; 63.21–33; Raserei: *carm.* 63.4; 63.31–34; 63.38; 63.57; 63.85–86; 63.89; 63.91–93; Kastration: 63.5 f.; 6.17; 6.62 f.; Entrücktheit im abgelegenen Hain: *carm.* 63.3; 63.14; 63.32; 63.50 f.; 63.71–74; 63.79; 63.89 f.; vgl. Latham (2012) 98–101; zur poetologischen Dimension Fowler (2002); zum Versmaß Kirby (1989); Harrison (2004) 528; Guittard (2012) 217–219. Zu den hellenistischen Vorlagen des Gedichts in Anth. Pal. 6.217–220; 237 s. Konstan (2006) 152; Rauhala (2017) 236–238.

166 Cat. *carm.* 63.1; 16; Harder (2004) 581 und Harrison (2004) 520–523 sehen darin ein Indiz dafür, dass Catull hier einen griechischstämmigen Attis entwerfe. Vgl. auch die etwas kulturalistische These bei Bremmer (2004) 567 f. der meint, die Darstellung des Attis als effeminiert sowie der „weakly effeminate galliambus“ (Mart. 2.85.5) seien nur als Imaginierung griechischer Verhältnisse vorstellbar, da sie kaum als Beschreibung von in Rom vorhandenen Phänomenen akzeptabel gewesen sei.

167 Cat. *carm.* 63.14–16 (*exsules*); 63.50–73.

168 Takács (1996) 377; Bremmer (2004) 559 f.; Nauta (2004) 601–604; Latham (2012) 99; Crawford (2019) 74.

169 S. v. a. den Übergang in Cat. *carm.* 63.4–11: „stimulatus ibi furenti rabie, uagus animis / (s) deuoluit ili acuto sibi pondera silice. / itaque ut relicta sensit sibi membra sine uiro, / etiam recente terrae sola sanguine maculans / niueis citata cepit manibus leue tympanum, / tympanum, tubam Cybelles, tua, mater, initia, / (10) quatiens terga tauri teneris caua digitis / canere haec suis adorta est tremebunda comitibus“ / „[...] dort ließ er angestachelt von wütender Tollheit, geistesabwesend / (s) mit geschärftem Stein das Gewicht seiner Scham niederfallen. / Und als er so spürte

Attis sein – ebenfalls eunuchisches – Gefolge (*comites*) in einer rasenden Prozession in den Hain hinaufgeführt hat, schläft der quasi-mänadische *thiasus*¹⁷⁰ der Kybele erschöpft ein. Attis hat für einen Moment nach dem Erwachen die *rabies* abgelegt, und in diesem Moment der Klarheit wird er vorübergehend zum Mann und erkennt, was er getan hat.¹⁷¹ Nachdem er zuvor noch die *comites* dazu verführt hatte, sich zu *gallae* zu machen, formuliert er nun ein reumütiges Klagegebet an die Göttin und wünscht sich seinen alten Status zurück. Hier kommt die Kontrastierung der Geschlechterrollen zu ihrem Höhepunkt: Attis ist weder Mann noch Frau, und er/sie selbst hat sich aller Quellen des bisherigen sozialen Status beraubt:

patria o mei creatrix, patria o mea genetrix, 50
ego quam miser relinquens, dominos ut erifugae
famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem,
ut apud niuem et ferarum gelida stabula forem
et earum omnia adirem furibunda latibula,
ubinam aut quibus locis te positam, patria, reor? 55
cupit ipsa pupula ad te sibi derigere aciem,
rabie fera carens dum breue tempus animus est.
egone a mea remota haec ferar in nemora domo?
patria, bonis, amicis, genitoribus abero?
abero foro, palaestra, stadio, et gymnasiis? 60
Miser ah miser, querendum est etiam atque etiam, anime
quod enim genus figurae est ego non quod obierim?
ego mulier, ego adulescens, ego ephebus, ego puer,
ego gymnasi fui flos, ego eram decus olei:
mihi ianuae frequentes, mihi limina tepida, 65
mihi floridis corollis redimita domus erat,

die verbleibenden Glieder ohne den Mann, / und dass er den Boden der Erde mit frischem Blute befleckt, / ergriff er – als Frau – eilig mit schneeweißen Händen die Trommel, / die Trommel, der Kybele Horn – als deine, oh Mutter, Initiierte. / Mit zarten Fingern ließ den hohlen Stierhautrücken sie erbeben / und sang zu ihren Gefährten mit bebender Stimme [...].“

170 Cat. carm. 63.27. Catulls Wortwahl orientiert sich kaum zufällig an der Sprache der Mysterien: Auch in carm. 63.23 (*maenades*) und 63.69 (*maenas*) ist die Metapher des Bakchischen gewählt – eine Metapher, die auf zahlreiche literarische Vorbilder seit dem attischen Drama des 5. Jh. v. Chr. verweisen kann und epigraphisch sogar noch früher auftaucht; SEG 48.1020 (Olbia, 6. Jh. v. Chr.); vgl. z. B. Aischyl. TrGF 3 fr. 57–59; Eur. bacch. 58 f.; 77–79; Roller (1996) 313–318; Takács (1996) 379; Bremmer (2004) 560–566; Cat. carm. 63.9 bezeichnet Attis als ‚Eingeweihte‘ (*initia*); in carm. 63.17 werden die kastrierten ‚Damen‘ als *hilaratae* bezeichnet, mithin mit dem Begriff der *hilaritas*, der auch in der Kaiserzeit speziell im Attiskult den durch die körperliche Reinheit infolge der (ggf. symbolischen) Kastration zu erzielenden heiteren Seelenzustand (gr. ὀλβος) bezeichnet; vgl. dazu Fasce (1979); Sfameni Gasparro (1985) 57 übersieht die Erwähnung bei ihrer Spätdatierung des Begriffs im Kontext der Attisriten.

171 Cat. carm. 63.39–43; Takács (1996) 380; Bremmer (2004) 560 f.; Harrison (2004) 523–525.

linquendum ubi esset orto mihi sole cubiculum.
 ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar?
 ego maenas, ego mei pars, ego uir sterilis ero?
 ego uiridis algida Idae niue amicta loca colam? 70
 ego uitam agam sub altis Phrygiae columinibus,
 ubi cerua siluicultrix, ubi aper nemoriuagus?
 iam iam dolet quod egi, iam iamque paenitet.¹⁷²

Heimat, o meine Schöpferin, Heimat, o meine Erzeugerin, 50
 die ich so elend im Stich ließ, ganz so wie es flüchtige
 Dienstmägde tun, als ich den Fuß in den Hain am Ida setzte,
 um im Schnee und bei den Eisesställen der Tiere zu sein
 und rasend all deren Schlupfwinkel zu betreten,
 wo nur und an welchen Orten soll ich dich, Heimat, annehmen, 55
 da ich dich ablegte? Selbst meiner Augen Schärfe begehrt sich auf dich zu
 richten, solange mein Geist kurzzeitig ohne die wilde Tollheit ist.
 Soll ich nun fern vom eigenen Haus in diesen Hainen verbleiben?
 Soll ich Vaterland, Gütern, Freunden, Eltern fernbleiben?
 Soll ich etwa fern Forum, Drillplatz, Stadion, Sportplatz bleiben? 60
 Elend, o Elend! Die Klage muss wieder und wieder ertönen, du Seele,
 welche Art von Gestalt gibt es denn, der ich nicht querkäme?
 Ich Frau, ich Halbstarker, ich Teenie, ich Knabe,
 Die Blüte des Sportplatzes war ich, ich war des Siegeszweigs Zier:
 Vielbesucht war meine Pforte, meine Schwelle lief geradezu heiß. 65
 Mein Haus war mit Blumengirlanden geschmückt,
 und stets musste beim Sonnenaufgang das Bett ich verlassen.
 Ich soll mich jetzt als Gehilfin der Götter und Kybeledienlerin treiben lassen?
 Ich soll Mänade, nur Teil meiner selbst, ein zeugungsunfähiger Mann sein?
 Ich soll am grünen Ida von kaltem Schnee verschleierte Orte versorgen? 70
 Ich soll das Leben unter dem hohen Phrygischen Gipfel verbringen?
 Wo das Waldrotwild, wo der haindurchstreifende Eber sind?
 Längst schmerzt, was ich tat, und längst schon bereue ich es

Als weder Mann noch Frau,¹⁷³ weder Kind noch Knabe, mithin als ausgeschlossen aus jeder sexuellen oder altersbezogenen Kategorie befindet sich Attis in einem Sonderstatus, der unumkehrbar geworden ist. Dieser Sonderstatus grenzt ihn/sie (und die

¹⁷² Cat. carm. 63,50–73.

¹⁷³ Die Forschung betont zumeist nur den Verlust der Männlichkeit, der vor allem in Cat. carm. 63.63 zum Ausdruck kommt, wo sich Attis sämtlichen anderen Geschlechts- und Alterskategorien zuordnet s. Tougher (2013) 54; Rauhala (2017) 238 f. Allerdings zeigt die Liste der unmännlichen

comites, die im Gedicht die gleiche Transformation durchlaufen haben) aus *patria*, *amicitia*, *domus*, *forum*, *palaestra*, *stadium* und *gymnasium* aus,¹⁷⁴ wo er sich einst Siegesabzeichen, soziale Anerkennung und tätige Pflichten erworben hat. Mehr noch, die *gallae* in Attis' Gefolge werden als Exilanten (*exsules*), Attis selbst als ‚entlaufene Sklavin‘ (*erifuga*) bezeichnet.¹⁷⁵ In der *rabies* hat Attis den alten Bürgerstatus verloren und ist durch die Entmannung in einen Status außerhalb des Sozialverbandes gerückt; und im Moment der Klarheit nach dem bösen Erwachen sehnt er alles das zurück, wovon er sich dadurch distanziert hat. Catull beschließt dieses Szenario der radikalen Entfremdung, die den *semitur* in den lebenslangen Dienst im Heiligtum zwingt, mit einem Stoßgebet in eigener Sache:

Dea magna, Cybelle, dea domina Dindymi,
procul a me tuus sit furor, era, domo:
alios age incitatos, alios age rabi.¹⁷⁶

Große Göttin Kybele, Herrin Göttin des Dindymos,
dein Wüten sei, Gebieterin, fern von meinem Haus!
Treib Andere angestachelt dahin, treib Andere in Tollheit!

Die radikale Selbstaussgrenzung, der sich Attis unterzieht, und deren Konsequenzen er erst nach vollzogener Tat absehen kann, wird von Catull als ein wahrer Alptraum für den vernünftigen römischen Mann konstruiert. Das ist zweifelsohne eine spielerische Übertreibung des Dichters, zudem gekleidet in eine am Mythos entlang entworfene Erzählung; mithin beschreibt es keine unmittelbar realen stadtrömischen Verhältnisse.¹⁷⁷ Und doch ist das Bild, das Catull entwirft, eines, dass zweifellos als Aussage über die soziopolitische Stellung realer Figuren zu verstehen ist; dass römische Lese-

Geschlechts- und Altersidentitäten, die dieser Vers bietet, einen Attis, der unsicher ist, welcher dieser Kategorien er nun zugehören solle. Mithin ist sein geschlechtlicher Status unklar; s. dazu auch Val Max. 7.7.6.

174 Harder (2004) 581; Harrison (2004) 521 und Nauta (2004) 604 f. sehen hier vor allem griechische Polisverhältnisse repräsentiert; vgl. auch Rauhala (2017) 236–241. Dies schließt jedoch nicht aus, dass ein römisches Publikum darin die eigene Gesellschaft reflektiert sah; in derselben Weise wurden zeitgenössische römische Themen schon im plautinischen Theater ins Bild griechischer Poleis gesetzt (s. dazu u. Kap. 6.2).

175 Cat. carm. 63.14; 63.51; vgl. Fasce (1979); Shipton (1987); s. dazu u. S. 190.

176 Cat. carm. 63.91–93; vgl. Latham (2012) 100, der auf die sehr ähnliche Wirkung der apotropäischen Ausrufe in Varr. men. fr. 141–143 Cèbe hinweist. Nicht unwichtig ist die Feststellung bei Bremmer (2004) 568 f., vgl. Nauta (2004) 609, dass die Gebetsform selbst zeige, dass das poetische Ich die Gottheit im Grundsatz anerkenne und sich ihr unterwerfe.

177 Roller (1999) 306 und Harrison (2004) glauben an eine durchweg griechische Verortung. Harrison hält das gesamte Gedicht daher für die Übersetzung eines griechischen Ausgangstextes. Etwas differenzierter Harder (2004), die die Adaption hellenistischer Motive und Formen (z. B. in Anth. Pal. 6.217–220; 237) konstatiert, ohne Catull eigene poetische Absichten abzusprechen; vgl. Rauhala (2017) 236 f.

rinnen und Leser etwa bei der in v. 20 erwähnten *phrygia domus Cybelles* an den palatinischen Tempel denken konnten, ist ein naheliegender Gedanke. Das Schlussgebet des Gedichtes ergäbe keinerlei Sinn, wenn die Kastrations- und Exklusionserzählung zu Attis als ein reines Märchen ohne jeden Bezug zur eigenen Gesellschaft vorgestellt wäre. Daraus folgt, dass das Thema der Effeminiertheit im Zusammenhang mit Attis und seinen Anhängern zu Catulls Zeit ein bestimmendes Bild im Diskurs um Kybele bzw. Mater Magna gewesen ist und dass dieses Bild zudem in der Vorstellung von Kastration konkretisiert wurde. Freilich, auch Catull bestätigt damit Klischees, die zu den *galli* längst bekannt sind (und seit jeher nicht zuletzt an seinem Gedicht belegt werden). Nimmt man aber die Kontrastierung von politischen, militärischen und familiären Bürgerrollen und der anti-Bürgerlichkeit der Attisfigur bei Catull in dem Sinne ernst, dass man unterstellt, das Gedicht schließe in zumindest mancher Hinsicht an Realitäten der römischen Gesellschaft an (etwa in dem Sinne, in dem auch die grimmschen Märchen auf lebensweltlichen Realitäten ihrer Entstehungszeit basieren und diese auf eine Weise in fiktive und fantastische Geschichten umsetzen, die es dem zeitgenössischen Publikum ermöglicht, sie zu verstehen), so kann das Gedicht durchaus als positives Zeugnis für die diskursive Ausgrenzung von *galli* gelten; eine diskursive Ausgrenzung, die Catull selbst vorantreibt, die er aber kaum aus dem Nichts heraus erfunden haben kann.¹⁷⁸

Welches Bild von den *galli* ergibt sich aber, wenn man Catulls Bewertung des Wahnhaften, die seinem Gedicht zugrundeliegende sozipolitische Konstruktion von Geschlechterrollen und die allgemeine Ablehnung des Attis-Status nicht übernimmt? Attis und sein Gefolge befinden sich zweifelsohne dennoch in einem Sonderstatus, namentlich in einem Status, der als mit jeder bürgerlichen Rolle unvereinbar und zugleich als unumkehrbar gilt. Diese Rolle ist die einer quasi-weiblichen *famula* der Göttin, eine Rolle zudem, die sich ausschließlich religiös definiert.¹⁷⁹ Diese exklusiv religiöse Rolle kann ausschließlich im Hain der Göttin ausgeübt werden, auch eine

178 S. dazu v. a. Nauta (2004).

179 Für die Frage nach der Verarbeitung religiöser Praktiken in diesem Gedicht ist es dabei unerheblich, ob Attis bei Catull als Gott vorgestellt ist oder nicht. Wenn Bremmer (2004) 566 f. aus dem Fehlen expliziter Verweise auf die Vergottungsmythologie schließt, Attis sei „not a major cultic or mythical figure in Republican Rome“ gewesen, so ignoriert er dabei nicht nur den Befund am palatinischen Heiligtum, sondern er übersieht, dass Catull weder eine systematische Beschreibung kultischer Realitäten noch eine mythologische Gesamterzählung bieten will, sondern sein Gedicht als schlaglichtartigen Ausschnitt aus der größeren mythologischen Erzählung konzipiert hat. Dass Catull gleich in *carm.* 63.1–4 in *medias res* springt und keinerlei Begründung (außer dem Stachel des Amor) für die Kastration gibt, impliziert, dass er davon ausgeht, dass die umgebenden Mythen bekannt sind. Auch muss der Dichter nicht notwendigerweise auf Konsistenz seiner Version mit allen relevanten Mythen abzielen. Sein Attis versinnbildlicht die Selbstausgrenzung der *galli*; dazu muss es nicht die Frage des Gottstatus seiner Hauptfigur thematisieren, sondern den Blick auf den Status als *famulus* richten. *E silentio Catulli* lässt sich mithin nicht schließen, dass es im materiell belegten Attiskult keine Vorstellung einer göttlichen Qualität des Attis gegeben habe.

räumliche Definition wird also bei Catull verhandelt. Catull konstruiert (und entwertet) die Rolle der *galli* als extremes Kontrastbild zur Rolle des römischen Mannes, der sein Prestige eben nicht als *exklusiver* Diener dieser Göttin, sondern auf den Handlungsfeldern des Familiären, des Politischen und des Militärischen erwirbt.

Diese umfassende Abgrenzung der *galli*, die in ersten Ansätzen schon im 2. Jahrhundert v. Chr. erkennbar ist, vor allem aber in den Quellen ab der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. zutage tritt, entspricht sehr genau der Abgrenzung, die auch Dionysios von Halikarnassos vorgenommen hat. Es ist aber darauf hinzuweisen, dass die Ausgrenzung der *galli* aus dem Bürgerlichkeitsdiskurs als einen wesentlichen Effekt eine gewisse Autonomisierung der so Ausgegrenzten impliziert.¹⁸⁰ Hält man das von Dionysios erwähnte Senatskonsult für authentisch, so ist klar: Anders als 213 v. Chr. werden religiöse Praktiken phrygischer *sacerdotes* und *galli*, soweit erkennbar, nicht nach vorangehendem ‚Wildwuchs‘ eingeschränkt, sondern ihre Begrenzung findet im Zuge ihrer Einführung statt. Was zuvor nicht vorhanden war, erhält einen Raum im zivischen Herzen der Stadt. Insofern ist der *separate* Status der phrygischen Religionspezialisten durchaus bemerkenswert, zumal er sich, was die *sacerdotes* betrifft, markant vom Status der Cerespriesterinnen unterscheidet, die ebenfalls fremder Herkunft sein mussten, denen man aber zum Zwecke der zivisch-religiösen Integration das Bürgerrecht zusprach.¹⁸¹

4.2.3 Ein Vereinslokal am Palatin?

An dieser Stelle ist zu einer These T. Peter Wisemans Stellung zu beziehen. Dieser bezog in einer wenig rezipierten Miszelle ein Epigramm des Philodemos von Gadara auf das stadtrömische Mater Magna-Heiligtum auf dem Palatin und schlug insbesondere vor, darin die Erwähnung eines dortigen Vereinslokals zu sehen.¹⁸² Ein solches wäre in der Tat zu erwarten, wenn man von einer kontinuierlichen Präsenz von *galli* in diesem Heiligtum schon in republikanischer Zeit ausgehen will. Das Areal am Südwesthang des Palatin böte zweifellos ausreichende Räumlichkeiten für ein solches Lokal, zumal im Bereich der republikanischen, schon im Zuge des Neubaus bis 101 v. Chr. erstmals ausgeweiteten Substruktionen unterhalb der ‚Theaterfläche‘, aber auch im Bereich unmittelbar westlich des Tempels, in dem ab augusteischer Zeit eine Porticus nachweisbar ist, die den Tempelbezirk nach Westen hin abschloss: Schon für die zweite Bauphase des Tempels ab 101 v. Chr. bezeichnet Patrizio Pensabene das Areal im Westen

180 Vorsichtig spricht Pensabene (2010) 10–13 davon, dass die Attismysterien wohl zu keiner Zeit ganz aus dem römischen Mater Magna-Kult entfernt worden wären, sondern als autonome Form existierten, wenngleich sie in der Kaiserzeit deutlich an Gewicht gewannen.

181 S. o. S. 106 f.

182 Wiseman (1982); vgl. Roller (1999) 302.

mit dem nun dort platzierten großen Sakralbecken als ‚Temenos‘, deutet ihn mithin als eine Art gesonderten Kultbezirk innerhalb des Heiligtums: Den zweigeschossenen Bau der Kaiserzeit, der mit den Substruktionen am Westhang verbunden war, interpretiert Patrizio Pensabene jedenfalls für die nachclaudianische Zeit als „quartieri servizi“, in denen nicht nur die (seit Claudius zivisch integrierten) *Hilaria* stattgefunden hätten, sondern in denen auch Wohnräume für das Kultpersonal vermutet werden.¹⁸³ Allerdings ist die klare Identifizierung von Vereinsräumen ohne eindeutige Ikonographie oder Inschriften kaum möglich, und es liegen keine vorkaiserzeitlichen Funde vor, die an dieser Stelle einen Vorläuferbau nahelegen würden. Somit bietet Wisemans literarische These den bislang einzigen Vorschlag für eine positive Identifizierung des Areals als Sitz einer *galli*-Vereinigung schon zu republikanischer Zeit.

Wiseman bezieht sich auf ein in der *Anthologia Palatina* überliefertes Epigramm des Philodemos¹⁸⁴ für eine (vermutlich fiktive) verstorbene Person, die den männlichen Namen Trygonion trägt,¹⁸⁵ im Gedicht aber durchweg als Frau angesprochen wird:

ἐνθάδε τῆς τρυφερῆς μαλακὸν ῥέθος, ἐνθάδε κεῖται
 Τρυγόνιον σαβακῶν ἄνθεμα σαλμακίδων
 ἧ καλύβη καὶ δοῦμος ἐνέπρεπεν, ἧ φιλοπαίγμων
 στωμυλῆ, μήτηρ ἦν ἐφίλησε θεῶν,
 ἡ μούνη στέρξασα τὰ Κύπριδος ἀμφὶ γυναικῶν
 ὄργια καὶ φίλτρον Λαΐδος ἀψαμένῃ.
 φῦε κατὰ στήλης, ἱερὴ κόνη, τῇ φιλοβάκχῳ
 μὴ βάτον, ἀλλ’ ἀπαλὰς λευκοῖων κάλυκας.¹⁸⁶

5

Hier ruht der warme Leib der Schwelgerei, es ruht hier
 Trygonion, der impotenten Tunten Blüte.
 Hütte und Haushalt passten gut zu ihr, und auch das
 Scherzgeschwätz, und die Mutter der Götter hat sie geliebt,
 sie, die als einz’ge der Kypris *orgia* im Kreise der Frauen
 liebte, und die sich der Lais Liebeszauber verband.
 Lass vor dem Stein, du heilige Asche, dem Bacchusfreund sprießen –
 Brombeeren nicht, aber doch Veilchens zarten Kelch.

5

183 S. o. S. 150, Abb. 6 (D, K). Zum ‚Temenos‘ Pensabene (2017) 88 f. mit Fig. 21; 97. Zu den ‚Dienstwohnungen‘ s. Pensabene (2002) 87; 101–103; (2006) 537–540; (2010) 13–16. Zu den Substruktionen Pensabene (2002) 93–133; (2010) 15; (2016); Coletti/Pensabene (2006); Gallochio/Pensabene (2018). In ähnlichen (wenngleich in den Dimensionen der Gesamtanlage unvergleichlich kleineren) Gewölberäumen auf der anderen Seite der *scalae Caci* werden wohl zurecht Vereinslokale verortet, auch wenn die Zuordnung zu den *praecones* als unsicher gelten muss; vgl. Bollmann (1998) A18, 188; 259–265.

184 Zur Echtheitsfrage s. Luck (1956) 283–285.

185 S. Paton (1916); ThomasR (1991) 136 Anm. 33.

186 Anth. Pal. 7.222 (= Philod. fr. 26.3 G.-P.).

Dass sich hinter Trygonion ein *gallus* verbirgt, wurde schon früh gesehen.¹⁸⁷ Wiseman aber hat das Gedicht als einziger mit der sakralen Topographie Roms verbunden. Dass Philodemos diese vor Augen haben konnte, steht angesichts seines langen Aufenthalts in Italien und im Umfeld des L. Calpurnius Piso Caesonius (cos. 58 v. Chr.) außer Frage.¹⁸⁸ Wiseman ging von der Bedeutung des wohl einer anatolischen Sprache entstammenden Begriffs *doumos* (δοῦμος) aus, der literarisch nur hier sowie in einem einzelnen lexikalischen Eintrag belegt ist,¹⁸⁹ in kleinasiatischen und balkanischen Inschriften aber offenbar sowohl das Haus als auch die Hausgemeinschaft bezeichnet, und den man im Besonderen mit Hausgemeinschaften von Attisanhängern im phrygischen Raum in Verbindung gebracht hat.¹⁹⁰ Die schon früh aufgeworfene Frage nach der genauen Bedeutung des mit δοῦμος verbundenen Begriffs *kalybē* (καλύβη; Hütte, Zelt, Unterschlupf)¹⁹¹ erklärt Wiseman mit der Topographie am Palatin. Seiner Auffassung nach bezeichnet der Begriff das Areal am oberen Ende der *scalae Caci*, namentlich die meist als *casa Romuli* interpretierten archaischen Gebäude,¹⁹² die bis in die Kaiserzeit in ihrer ‚schlichten‘ Form belassen wurden. Als καλύβη sei mithin das römische Kultlokal der *galli* selbst bezeichnet worden,¹⁹³ was sich an die stadtmithologische Bedeutung des Areals anlehne. Philodemos spreche also in seinem Epigramm von einer ganz konkreten *doumos*, nämlich einer palatinischen.

Diese These ist einerseits attraktiv, da ein Kultlokal in der Nähe des Tempels in der Tat zu erwarten wäre,¹⁹⁴ da man annehmen darf, dass *galli* auch schon vor der ‚Zivilisie-

187 Paton (1916); Luck (1956); ThomasR (1991) 136; Nauta (2004) 602–604.

188 Cic. Pis. 68–74.

189 Hesych. lex. s. v. δοῦμος p. 2256: δοῦμος· ἡ οἰκία, ἣ τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσιν τῶν γυναικῶν. / „Doumos: Entweder ‚Haus‘ oder Zusammenkunft von Frauen zu einem gemeinsamen Zweck.“

190 RobertJ/RobertL (1968) 436; Masson (1987); NeumannG (1999); (2002); die umfassendste Sammlung der Zeugnisse findet sich bei Polito (2004); vgl. aber die kritischen Bemerkungen bei Voutiras (1992) und (2005), der den Begriff nicht auf religiöse Kontexte beschränkt.

191 Der Begriff ist in der klassischen Literatur ebenso wie in der lexikographischen Überlieferung sehr breit belegt und wird einhellig etymologisch auf καλύπτειν zurückgeführt, im Besonderen aber als Bezeichnung provisorischer, temporärer oder in sonstiger Weise nichtmassiver und vor allem ärmlich-einfacher Gebäude verwendet; vgl. z. B. Dion. Hal. ant. 10.8.4; Hesych. lex. s. v. καλύβη; [Herod.] s. v. σκήνη; Poll. onom. 1.73; [Zon.] lex. s. v. καλύβη p. 1156.2=Orion. etym. s. v. καλύβη p. 83.1 f.; Etym. magn. s. v. καλύβη; besonders interessant für Wisemans Deutung ist Hesych. lex. s. v. κάσα, wo der Begriff als Übersetzung des Lateinischen *casa* erscheint.

192 Zu dieser Interpretation s. Pensabene (2002) 80 f.; (2017) 19–23; 81.

193 Anders deutet Luck (1956) 276 f. den Begriff als Bezeichnung eines kleinen Schreines, was aber kaum passend erscheint.

194 Allerdings ist bei Vereinslokalen von mit größeren Tempeln betrauten Kultakteuren nicht zwingend mit einer Verortung im unmittelbaren Umfeld des Tempelareals zu rechnen, s. Bollmann (1998) 185 f. Dies zeigt nicht zuletzt das kaiserzeitliche Vereinslokal der Dendrophoren, die *Basilica Hilariana* auf dem Caelius (CCCA III/207–213); s. dazu Coarelli (1982) 34; Bollmann (1998) A4, 239–244; ebenso könnte man das *Phrygianum* im Vatikan nennen, dessen bauliche Strukturen zwar erst für das 4. Jh. n. Chr. nachgewiesen sind (Coarelli [1982] 46) das aber offenbar schon einen deutlich früheren Vorgänger hatte, wie eine antoninische Dendrophoren-Inschrift aus Lugdunum nahelegt (CIL 13.1751; Pensabene [2010] 16–18 geht von einer Entstehung in claudianischer Zeit

rung‘ des Attiskultes durch Claudius über ein strukturiertes Aufnahmeverfahren verfügten, das zumindest für manche der Anhänger in der Initiation unter die *galli* durch (symbolische oder reale)¹⁹⁵ Selbstkastration endete; hierfür wurden zweifellos Räume benötigt. Wiseman kann zudem auf die Erwähnung von *kalybai* bei Flavius Iosephus verweisen, der den Begriff im Zusammenhang mit der Ermordung Kaiser Caligulas im Jahre 41 n. Chr. verwendet. Das Attentat fand nach übereinstimmenden Angaben im Zuge von Theaterspielen nahe dem Kaiserpalast (der *Domus Tiberiana*, die unmittelbar nördlich an den Temenos der Magna Mater anschließt) statt.¹⁹⁶ Laut Iosephus sollte die Bevölkerung, vor allem die versammelte Senatsschicht, erst bei der nächsten Vorführung im Theater über die Ausrufung des Claudius als neuen Kaisers informiert werden, sodass die Reaktionen leichter kontrollierbar wären.¹⁹⁷ Das Theater beschreibt Iosephus als temporären Bau, der über kontrollierbare Zugänge und Abgänge sowohl ins Freie als auch in eine Stoa-Anlage verfügt habe, die über mehrere Staffeln hintereinanderliegender Gewölbe verfügte. Auf dem Palatin kommt ‚vor dem Palast‘ (πρὸ τοῦ βασιλείου) hierfür eigentlich nur die Freifläche auf den Gewölbesubstruktionen am Mater Magna-Tempel in Frage, eine Fläche, die vermutlich als Veranstaltungsfläche konzipiert worden war, und unter der entlang der *via tecta* des *clivus Victoriae* ein Arkadengang mit *tabernae* verlief.¹⁹⁸

Für Wiseman genügt die Kombination aus der Erwähnung von *καλύβαι* bei Iosephus und der bei Philodemos genannten *καλύβη*, um diese Bezeichnung dem Vereinslokal der *galli* in Rom zuzuweisen. Diese Ansicht ist aber sicher wenigstens zu modifizieren. Die Hypothese, dass es in der Nähe auch Versammlungsräume, vielleicht gar Unterkünfte für die *galli* gegeben haben sollte, ist für sich genommen nicht allzu

aus). Beide Fälle geben allerdings keinen Aufschluss über republikanische Verhältnisse, zumal angesichts der gründlich veränderten soziopolitischen Stellung der einstmaligen Kultgruppen.
 195 Dubosson-Sbrigione (2018) 147–150 schlägt vor, nicht von Kastration, sondern von womöglich von Ärzten durchgeführter Vasektomie auszugehen. Dagegen sprechen nicht zuletzt die Kategorisierungen von *spadones* und *eunuchi* im römischen Recht. Hier galt als einzige Unterscheidung (von der lediglich umstritten war, ob man sie überhaupt vornehmen solle) die von *spadones/eunuchi* im weiteren und *spadones/eunuchi castrati* im engeren Sinne, die sich als natürlich oder künstlich Zeugungsunfähige beschreiben ließen (CIC dig. 50.16.128 [Ulpianus]); aufschlussreich ist, dass Cai. inst. 1.196 im Streit um die ‚Musterung‘ der Zeugungsfähigkeit (offenbar eine Art Samenflussprüfung) zur Erteilung des Volljährigkeitsstatus von Knaben den Standpunkt vertritt, diese falle bei Eunuchen aus; bei Paulus sind die *castrati* sogar explizit durch das Fehlen von Gliedmaßen gekennzeichnet (CIC dig. 21.1.7 [Paulus]). In jedem Falle war jedoch die gesellschaftliche Bewertung dieselbe. Nur die *castrati* waren von den rechtlichen Einschränkungen bezüglich der Ehe-, Adoptions- und Testamentsfähigkeit betroffen; zur Unterscheidung: CIC dig. 21.1.7 (Paulus); s. zur Ehe: CIC dig. 23.3.39 (Ulpianus) = gegen *castrati* kann nicht auf Rückzahlung der Mitgift geklagt werden (weil gar keine gültige Ehe vorlag); zur Adoption: Cai. inst. 1.103; CIC inst. 1.11.18; zur Testaments- und Erbfähigkeit: CIC dig. 28.2.6.1 (Proculus); CIC inst. 2.19.3 f.; 2.24. vgl. CIC dig. 40.2.14 (Marcianus).

196 Cass. Dio 59 fr. 30.5–7 (= Xiphilin. p. 172.1–19).

197 Ios. ant. 19.75; 19.90

198 Pensabene (2002) 85 f.; (2006) 538.

gewagt; allein, sie ist nach gegenwärtigem Stand nicht zu überprüfen. Dass Philodemus an einen stadtrömischen Kult denkt, ist möglich,¹⁹⁹ aber nicht in dem von Wiseman vorgeschlagenen Sinne nachweisbar. Denn Iosephus' *καλύβαι* sind keine ‚Hütten‘, sondern ‚Schlupflöcher‘ im Sinne verborgener Zu- und Abgänge zum Theateraum;²⁰⁰ wenn also überhaupt feste bauliche Strukturen damit gemeint sein sollen, dann beziehen sich diese auf Räume, die direkt mit den ebenfalls erwähnten Stoa-Anlagen in Verbindung stehen. Vielleicht erlaubt die architektonische Situation zwar eine Beziehung des Begriffs auf die *casa Romuli*, zumal angesichts ihrer baulichen Einbeziehung in das Areal am Vorplatz des Mater Magna-Tempels und die *via tecta* des *clivus Victoriae*. Aber gerade diese Einbeziehung erlaubt kaum die Annahme, dass gerade hier, an einem mit der Heroisierung des Romulus verbundenen Ort ein Vereinslokal gelegen haben sollte. Der Terminus *καλύβαι* scheint mithin bei Iosephus eher generisch zu sein und nicht speziell die *casa Romuli* zu bezeichnen. Und selbst wenn man diese konkrete Bedeutung bei Philodemus annehmen wollte (ohne die Parallele bei Iosephus wäre sie allerdings *hapax legomenon*), so ergibt sich daraus ebenfalls keine Lokalisierung eines Kultlokals, sondern bestenfalls eine Bezeichnung des umgebenden Areals durch einen markanten und poetisch beliebten Erinnerungsort.²⁰¹

Auch wenn Philodemus also von einem Kultlokal der *galli* spricht (was als plausibel gelten kann), und auch wenn man dieses in Rom verorten möchte (was reine Hypothese bleiben muss), so lässt sich dessen Verortung aus dem Gedicht nicht ableiten. Das Umfeld des palatinischen Tempels bleibt dessen ungeachtet der wahrscheinlichste Ort für ein mögliches Vereinslokal, zumal seine schon in republikanischer Zeit bemerkenswerten Dimensionen sehr viel Spielraum für die Existenz solcher Räumlichkeiten bieten. Belastbare Quellen für die Konkretisierung dieser Annahme gibt es aber nicht.

199 Jenseits des von Wiseman benannten spricht dafür auch, dass Philodemus auf dem Grab des Trygonios Veilchen sprießen lässt (Anth. Pal. 7.222.8; vgl. Ov. 5.227), eine offenbar genuin römische Symbolik, die laut Arnob. nat. 5.7 auf den Pontifex M. Valerius Messala Niger zurückgeht (s. Bremmer [2004] 544), der (vielleicht zufällig) Urenkel jenes gleichnamigen Konsuls von 161 v. Chr., der im Jahre 154 v. Chr. als Pontifex Maximus und Zensor zusammen mit C. Cassius Longinus am Fuße des Palatin – direkt vor dem Tempel der Mater Magna – den ersten als dauerhaft geplanten Theaterbau Roms errichten ließ (Liv. per. 48; Vell. Pat. 1.15.3; vgl. Pensabene [2004] 89 f. mit fig. 3; 136; [2017] 8 f.; 50; 90 f.).

200 Vgl. die *fornice ostiaque*, aus denen bei Cic. har. resp. 22 schlagartig die Sklavenschar des P. Clodius strömt.

201 Zur erinnerungskulturellen und baulichen Verbindung des Areals mit Romulus s. Pensabene (2017) 19–23; 81; Gallochio/Pensabene (2018). Zur Platzanlage und ihrer Nutzung als Theateraum zu den *ludi Megalenses* Pensabene (2017) 88–91.

4.3 Kommunikation und Konfliktpotential

Die Votivfunde am palatinischen Tempel, legen nahe, dass der Attiskult schon in republikanischer Zeit auch als nicht-zivischer Kult eine gewisse Rolle gespielt haben muss – nicht als hermetisch verschlossener Fremdkörper, sondern als Ort religiöser Dienstleistung, an deren Wirksamkeit man glaubt und die deshalb auch intensiv genutzt wurde.²⁰² Die Akteure dieses Kultes traten allerdings nur zu wenigen Anlässen, namentlich im Rahmen der *Megalesia*, in einer zivischen Funktion auf – und bei diesen Anlässen wurden sie besonders sichtbar.²⁰³ Wenn sie die große Prozession der Göttin durch die Stadt hinauf zum Palatin mit lauter, wilder Musik, ausgelassen-ekstatischem Tanz und heulendem Kultgesang²⁰⁴ begleiteten, waren buchstäblich die Augen der ganzen Stadt auf sie gerichtet – so wie auch das palatinische Heiligtum an einem außerordentlich zentralen und exponierten Ort platziert wurde. Daneben gab es aber vermutlich schon in republikanischer Zeit separate Vorläufer des spezifisch dem Attis gewidmeten Märzfestes, das eng mit der Initiation in die Gruppierung der *galli* verbunden war und sich unmittelbar vor Beginn der *Megalesia* vollzog.²⁰⁵ Unklar ist zudem, wie öffentlich zugänglich mit *Megalesia* verbundene, also für den zivischen Kult relevante, jedoch nicht zu den *Megalesia* gehörende Aktivitäten wie der Ritus der *lauatio* waren, bei dem das Kultbild der Mater Magna von den *galli* einer rituellen Waschung unterzogen wurde.²⁰⁶

202 Borgeaud (1993) 179.

203 Roller (1999) 287–292; Nauta (2004) 599; Rauhala (2017) 241 f.

204 Zur *ululatio* s. Pachis (1996) 208–210.

205 Zumindest das Motiv der *hilaritas* im Kontext der Kastration von *galli* in Cat. carm. 63.17 deutet in diese Richtung und könnte auf den Zusammenhang von *dies sanguinis* und *Hilaria* (Iul. or. 8.168d) anspielen; vgl. zum Märzfest Fishwick (1966); van Haepere (2011a) 479–483; (2018) 32.

206 Stambaugh (1979) 592 und Pensabene (1982) 74; 77 f.; (2002) 87 gehen davon aus, dass die *lauatio* innerhalb des Tempelbezirks in den in allen Bauphasen dort vorhandenen Ritualbecken stattgefunden habe. Denkbar ist aber auch (gerade in Anbetracht des Umstands, dass das Becken im Zuge der Neugestaltung des Tempelareals 101 v. Chr. vor die neuen Gebäude im westlichen Seitentrakt an den Rand des sogenannten ‚Temenos‘ verlagert wird, den Pensabene [2002] 98 und Coletti/Pensabene [2006] ab einem weiteren Ausbau in der frühen Kaiserzeit als Anlage für die Durchführung von Initiationsriten deuten), dass das Becken als allgemeines Becken zur rituellen Waschung der Kultteilnehmer diene, dass mithin der räumliche Übergang von außen ins Innere des Tempels rituell durch die Waschung als Übergang von der profanen in die sakrale Welt markiert wurde; vgl. Latham (2012) 93 f., der den Übergang als einen von der Welt des Römischen in jene des Fremden deutet. van Haepere (2018) 30–32 nimmt dagegen auf Grundlage von Ov. fast. 4.337–346 an, dass die Waschung schon in spätrepublikanischer Zeit am Almo stattgefunden habe, was eine republikanische Märzprozession der *galli* voraussetzen würde, wie sie eben bei Ovid geschildert wird; zur Lokalisierung der kaiserzeitlichen *lauatio* am Almo s. Mart. 3.47.2; Lucan. bell. civ. 1.600; Stat. silv. 1.222; Sil. Pun. 8.363; Fast. Philocal. IV Kal. Apr.; Becher (1991) 161 f.; Latham (2012) 103. Äußerst unwahrscheinlich ist jedoch van Haepere's Vermutung (ebd.), dass die stadtrömische Bürgerbevölkerung an einer solchen Prozession nicht einmal als Zuschauer hätte teilnehmen können; vgl. auch Borgeaud (1996) 97–99.

Dass indes auch die separaten Aktivitäten der *galli* prinzipiell wahrnehmbar, ja auffällig, waren, zeigt das Beispiel der varronischen *Eumenides*, deren *gallus*-Episode schon dadurch ausgelöst wird, dass der Protagonist auf die laute Musik aufmerksam wird, die aus dem den Blicken verschlossenen Heiligtum dringt. Varros Satire kann aber zugleich auch stellvertretend stehen für die Einseitigkeit der literarischen Überlieferung. Denn Varro inszeniert zwar satirisch das Eindringen in den geheimen Kult der *galli*, was er dabei aber bietet, besteht ausschließlich aus Informationen, die auch von außen sichtbar waren und letztlich schon auf Grundlage der Beobachtung einer Prozession entwickelt werden konnten: Varros Protagonist hört Musik und Gesänge, nimmt die Fremdheit der Instrumente wahr, versteht, dass er, um als Teilnehmer gelten zu können, Frauenkleider tragen muss, und als wesentlichen rituellen Vorgang beschreibt er die feierliche Einholung der Spenden ins Allerheiligste des Tempels. Und schließlich spielt (vielleicht) auch die Kastration eine Rolle.²⁰⁷ Alle diese Informationen kursierten ohnehin in der römischen Öffentlichkeit, und schon eine einzelne Prozession bot dieses gesamte Bild. Es scheint also ganz so, als fantasiere sich der Protagonist hier aus diesen allgemeinen Kenntnissen ein internes Ritual im Tempel zusammen. Letztlich ist diese Quelle nur darin singulär, dass sie belegt, dass das, was außerhalb der auf den Straßen sichtbaren Feste im palatinischen Kultbezirk geschah, im Sinne esoterisch-exoterischer Schließung zugleich in seiner Existenz sichtbar und in seinen Inhalten unsichtbar war. Damit aber war es Thema des Diskurses.

So wie bei Varro besteht die gesamte narrative Überlieferung aus Aussagen von Außenstehenden, die nicht daraufhin überprüft werden können, welche Kenntnisse ihre Verfasser wirklich über die Innensicht des Mater Magna-Kultes besaßen. Wie Kap. 4.2 gezeigt hat, treten in diesen Quellen des 2. und früheren 1. Jahrhunderts v. Chr. vor allem die *galli* hervor, wohingegen die *sacerdotes*, die *ludi* und die *mutitationes* erst ab der Mitte des 1. Jahrhunderts überhaupt erwähnt werden. Jenseits fiktionaler oder generischer Erwähnungen sind überhaupt nur zwei konkrete republikanische Kultvertreter bekannt – bei beiden handelt es sich um *galli*.²⁰⁸ Wie ist das im Vergleich zu den bürgerlichen Kult-Aktivitäten große Interesse der Quellen an den *galli* zu erklären?

Eine wesentliche Rolle spielt ohne Zweifel die Überlieferungslage. Mit Ausnahme der Stellen aus Diodor und Cicero, die die frühesten Belege für die bürgerlichen Rollen im Mater Magna-Kult bieten,²⁰⁹ handelt es sich in allen Fällen um Literatur, die sich nicht in direkter Darstellung mit dem Handeln von Bürgern befasst. Das gilt vor allem für die Dichtungen Varros, des Lukrez oder Catulls, die fiktionale Stoffe verhandeln. Einzig Polybios zeigt an zwei Stellen Begegnungen zwischen *galli* und einem römischen Imperiumsträger. Allerdings spielen sich die betreffenden Ereignisse fernab von

207 S. o. S. 158 mit Anm. 142.

208 Val. Max. 7.7.6; Iul. Obs. 44a; Rüpke (2006b) 15.

209 Diod. 36.13 (= Phot. Bibl. 390b36–391a24); Cic. har. resp. 22–29.

Rom ab, und bei den *galli*, die den römischen Heeresführern am Hellespont und in Kleinasien entgegentreten, handelt es sich gerade nicht um marginalisierte Randfiguren, sondern um offizielle Vertreter ihrer jeweiligen Poleis. Mit dem Einsetzen einer unmittelbarer mit politischen Themen befassten (und uns noch erhaltenen) Literatur – Rhetorik, Philosophie und Geschichtsschreibung – tritt auch der zivische Kult stärker ins Blickfeld der Quellen. Ein zweiter Grund dürfte aber darin liegen, dass die *galli* gerade wegen ihrer exotischen Erscheinung die Neugier und das Interesse der außenstehenden Beobachter gefunden haben.²¹⁰ Dabei ist anzunehmen, dass die betreffenden Literaten in aller Regel, auch wenn sie durch ihre stereotype Darstellung selbst zur Diffamierung der phrygischen *effeminati* beitrugen, an im gesellschaftlichen Diskurs verbreitete Motive und Bewertungen anknüpfen. In dieser Hinsicht sind sie Teil der diskursiven Erzeugung kultureller Tatsachen (hier: der Wissensbestände und Meinungen über die *galli*), die von verschiedenen Akteuren betrieben wurde, nicht zuletzt von den *galli* selbst in ihrem exoterischen Auftreten.

Der Beitrag, den *galli* in republikanischer Zeit selbst zu ihrer öffentlichen Rollenkonstruktion leisteten, lässt sich freilich nur noch hypothetisch auf Grundlage ihrer von externer Seite belegbaren Aktivitäten rekonstruieren. Bei aller Vorsicht hinsichtlich der Folgeargumente, die man auf solche Hypothesen stützen kann, ist es dennoch wichtig, auf diese Dimension des Attis-Diskurses in Rom hinzuweisen. Allzu häufig werden die phrygischen Vertreter des Mater Magna-Kultes nämlich in der historischen Betrachtung als handelnde Figuren ausgeblendet oder ausschließlich als Objekt der Diffamierung durch römische Autoren verhandelt. Das ist in Anbetracht der Quellelage einerseits methodisch nachvollziehbar. Andererseits besteht dabei die Gefahr, dass sich die Einseitigkeit der Quellen selbst dann auf die Untersuchung überträgt, wenn sie eigentlich erkannt wird. So richtig es ist, dass die Alterität der *galli* den männlichen Angehörigen der römischen Oberschicht eine Kontrastfolie bot, gegen die sie ihre eigene Rolle definieren konnten,²¹¹ und so offensichtlich es sein mag, dass diese Funktion für das literarische Interesse an den *galli* wesentlich mitverantwortlich ist, so wenig ist anzunehmen, dass dies die einzigen Vorstellungen über *galli* gewesen sind, oder dass die *galli* diesen abwertenden Klischees lediglich passiv und teilnahmslos gegenüberstanden hätten. Und so bleiben zentrale Fragen zur Kultorganisation nicht nur unbeantwortet, sondern ungestellt. Wie etwa war es möglich, auf Dauer neue Anhänger für den Kult und nicht zuletzt auch neue Adepten für eine priesterliche Rolle zu gewinnen, die nicht nur eine so drastische Maßnahme wie die Kastration implizierte, sondern zugleich einen vermeintlich so einseitig schlechten Leumund besaß? Es wäre ein allzu naives Bild des gesellschaftlichen Diskurses, die phrygische Gemeinschaft im Mater Magna-Heiligtum als eine von der Gesellschaft

²¹⁰ Beard (1994) 172–182; Crawford (2019) 74.

²¹¹ So etwa Latham (2012) 85; 93–96; (2105) 51 f.

ausgeschlossene Gruppierung zu betrachten, die ihrer eigenen Ausgrenzung hilflos gegenübergestanden hätte, ohne selbst aktiv auf ihr Rollenbild und ihren Status Einfluss zu nehmen.²¹²

4.3.1 Ein Blick auf kaiserzeitliche *galli*

Dass sich die *galli* aktiv an der Konstruktion ihres gesellschaftlichen Rollenbildes beteiligten, zeigt zumindest das umfangreichere, vor allem aber sehr markante inschriftliche und ikonographische Material aus der Kaiserzeit. Eine ganze Reihe von Untersuchungen hat in den letzten Jahren deutlich gemacht, dass die Weih- und Grabmonumente von Anhängern des Mater Magna- und Attiskultes in Rom und Ostia dieselben Klischees von Fremdheit und Effeminiertheit, von Buntheit und Extrovertiertheit bedienen, wie sie auch in der externen Literatur über den Kult gepflegt werden.²¹³ Exemplarisch sei der besonders markante Grabstein des C. Iulius Bassus erwähnt, der belegt, wie selbstbewusst die Außendarstellung von Kultangehörigen in der Kaiserzeit erfolgen konnte:²¹⁴ So folgt die Inschrift auf dem im 2. Jahrhundert n. Chr. gesetzten Stein für diesen *archigallus* einem typisch römischen Formular, mit der Ausnahme, dass der Hinterbliebene, der den Grabstein setzt, sich gegen jede römische Konvention als Mann und jahrzehntelanger ‚Lebenspartner‘ (*contubernalis*, ‚Zeltgenosse‘) eines anderen Mannes zu erkennen gibt.²¹⁵ Zudem folgt das Portaitrelief einer äußerst unkonventionellen Bildersprache (Abb. 9), die sich nicht als mangelnde künstlerische Qualität erklären lässt und den bartlosen Bassus mit einer Art Kopftuch und Haarband

212 Price (2011) 255–258; 268 betont, dass die Exotisierung wenigstens als Effekt einen Identitätsanker für ein Gruppenbewusstsein der *galli* mit sich gebracht haben dürfte (inkludierende Exklusion); vgl. Gordon (1990b) 246–248.

213 Hales (2002) 90–95; Rieger (2007) 94–96; van Haepelen (2011a); (Dubosson-)Sbriglione (2011); (2012); (2018) 123–215; Latham (2012); (2015); Klöckner (2017); Rüpke (2018b); Mowat (2021) 297.

214 Ob dieser C. Iulius Bassus – vielleicht als Sohn eines Freigelassenen – aus dem Umfeld der Familie der Iulii (Quadrati) Bassi aus Pergamon (PIR² 507/206 procos. Bithyniae et Pontus 98 n. Chr.; PIR² I 508; vgl. Halfmann [1979] 48) stammt, muss Spekulation bleiben. Passend wäre dies insofern, als diese Familie zur Zeit Vespasians mit senatorischen und schließlich konsularischen Würden ausgestattet in Rom zu Einfluss kommt. Vorstellbar jedenfalls wäre, dass es sich bei denjenigen römischen Bürgern, die nach der Öffnung der Priesterämter Funktionen im Mater Magna-Kult übernehmen, in nicht unerheblicher Zahl um naturalisierte *peregrini* aus dem bithynischen Raum gehandelt hat. Die Öffnung der Priesterämter würde auf diese Weise weniger eine veränderte Rolle des Kultes signalisieren als vielmehr eine veränderte Stellung kleinasiatischer *peregrini* in Rom. Der Bürgerstatus (mindestens der meisten) Attispriester auf Grabsteinen erklärt im Übrigen auch, weshalb Dresken-Weiland (2003) 24 (eine Studie, die nur Inschriften von *peregrini* berücksichtigt) pauschal annimmt, es habe überhaupt keine Inschriften von Attispriestern gegeben. Markant ist der Befund allemal, da er Klöckners Annahme stützt, dass nur die Ämter der *archigalli*, nicht aber ‚einfache‘ *galli*, auf Grabsteinen repräsentiert seien; s. Klöckner (2017) 357–359; vgl. Rohde (2012) 213.

215 CIL 6.19875 + 6.32466; s. Sinn (1991) 43–45; Klöckner (2017) 346 f.; 362.



Abb. 9 Grabstein des C. Iulius Bassus (1. Jh. n. Chr.), Vatikan, Museo Gregoriano Profano inv. 9826 (Foto: Ufficio Immagini e Diritti dei Musei Vaticani; Rekonstruktionszeichnung: R. Pahlke, zuvor publiziert in Sinn 1991, 44)

in einer ausladenden (Gebets-?)Geste zeigt.²¹⁶ Darstellungen wie diese²¹⁷ lassen sich kaum mit der Idee vereinbaren, dass das öffentliche Bild von den *galli* – auch und gerade bezüglich der Klischees des Exotischen – ausschließlich negativ besetzt gewesen wäre. Stattdessen bezeugen sie ein positives eigenes Statusbewusstsein, das zwar nicht auf den üblichen Kategorien gesellschaftlichen Ansehens beruhte, dessen Darstellung nach außen dennoch zumindest gegenüber bestimmten Adressaten lohnend schien.²¹⁸

Die kaiserzeitlichen Zeugnisse sind nicht nur deshalb aufschlussreich, weil sie – im Gegensatz zu republikanischen Selbstzeugnissen – überhaupt vorhanden sind (was einen primären Grund schon im unterschiedlichen *epigraphic habit* der jeweiligen Epochen haben dürfte), sondern vor allem auch deshalb, weil sie aus einer Zeit stammen, in der die Attisvereine als konzessionierte öffentliche Vereine im Sinne der *lex Iulia*

²¹⁶ Museo Vaticano Gregoriano Profano inv. 9826; Klöckner (2017) 348 f.

²¹⁷ Die Ikonographie des Bassus-Steins ist exzeptionell; nicht minder eindrucksvoll sind aber andere Stücke, die eher einem ‚Typus‘ des Attisanhängers folgen, der laut Rieger (2007) 96 eine römische Besonderheit darstellt. So etwa das häufig abgebildete Portrait eines *gallus* mit reichem Kopf-, Ohr und Halsschmuck, Brust-Abzeichen (*prostēthidion*) und *cista* aus severischer Zeit (Musei Capitolini Montemartini inv. 2981=CCCA III/250; s. Abb. 10, S. 179); s. Klöckner (2017) 350–355. Zur Unvereinbarkeit solchen Ornaments mit konventionellen römischen Männlichkeitsbildern vgl. Plaut. Poen. 981; Petron. 102.14; Iuv. 1.104 f.

²¹⁸ Mekacher (2005) 97 f.; Klöckner (2017) 359–362.



Abb. 10 Büste eines *gallus*
(1. Hälfte 3. Jh. n. Chr.), Rom,
Musei Capitolini Montemartini
inv. 2971/S = CCCA 3.250 (Foto:
Archivio Fotografico dei Musei
Capitolini, Zeno Colantoni)

de collegiis legalisierbar geworden waren.²¹⁹ Römischen Bürgern standen nun auch die Priesterrollen offen: Tatsächlich stammt das Gros des inschriftlichen Materials von den (entweder erst jetzt neu geschaffenen oder neuerdings staatlich bestellten)²²⁰ *archigalli*, die den Attisvereinen vorstanden und häufiger römische Bürger gewesen zu sein scheinen.²²¹ Mit der claudianischen Förderung des Attiskultes begannen die Attisvereine in Rom und andernorts, auch außerhalb des Aprilfestes kultische (und andere) Verantwortung für die städtische Gesellschaft insgesamt zu übernehmen.²²² Dennoch belegen die erhaltenen Weihreliefs und Grabsteine, dass die (*archi*-)*galli* auch

219 Zur claudianischen Reform: CIL 6.32444 (wohl 2. Hälfte 1. Jh. n. Chr.); Ioh. Lyd. 4.59; Suet. Claud. 28; Sanders (1981) 282 f.; Diosono (2006); Pensabene (2010); Rohde (2012) 212 f.; zur *lex Iulia de collegiis*: Suet. Aug. 32; CIL 6.2193; CIC dig. 47.22.1.1 (Marcianus); Gordon (2017) 279 f.; s. u. S. 210. Eine Konzessionierung nach der *lex Iulia*, die mit der Anerkennung der Gemeinnützigkeit gleichzusetzen war, ist aufgrund des Vereinsnamens sicher belegt ab der Mitte des 2. Jh. n. Chr. für das *collegium dendrophorum Romanorum* (CIL 6.641; 6.1925; 6.26691; 6.30973a/b), zu dem vielleicht auch der womöglich noch ins 1. Jh. n. Chr. zu datierende *archigallus* C. Camerius Crescens gehörte (CIL 6.2183=6.3303=CCCA III/261).

220 Sanders (1981) 283; Rohde (2012) 213; 234 f.

221 van Haepelen (2011a) 474; Schipp (2017) 114 f.; 141–144; Dubosson-Sbriglionne (2018) 176–193. Allerdings hat die üblicherweise als Kriterium für die Statusidentifizierung herangezogene Verwendung der *tria nomina* nur begrenzte Aussagekraft, was die genaue rechtliche Einstufung von Freigelassenen betrifft, vgl. den Hinweis bei Klöckner (2017) 349 Anm. 31.

222 S. dazu Rohde (2012) 210–236.

in dieser Konstellation (sowie nach dem domitianischen Kastrationsverbot)²²³ ihren Exotismus eigenständig pflegten. Darin unterscheiden sich ihre Portraits von denen anderer ‚aufsteigender‘ Bevölkerungsgruppen der frühen Kaiserzeit, auf denen eine eng an die Bildersprache römischer Eliten angepasste Selbstdarstellung gepflegt wurde.²²⁴ Bemerkenswerterweise betrifft diese Selbstexotisierung nur die Funktionsrollen, die von Männern und mithin Bürgern eingenommen werden konnten, zugleich aber mit der Vorstellung der Kastration verbunden waren. Gerade die vom Klischee anti-zivischer Effeminiertheit besonders Betroffenen pflegten dieses also selbst.²²⁵

Dafür bieten sich zwei plausible Erklärungen, die vermutlich beide eine Rolle gespielt haben. Zum einen dürfte ein in der Kaiserzeit längst etabliertes externes Bild von den *galli* als phrygisch-exotischen *semitiuri* im Sinne einer ‚exkludierenden Inklusion‘ interne Gruppenkohäsion und die Identifizierung der Mitglieder mit diesen Klischees gestärkt haben.²²⁶ Auch und gerade römische Bürger, die als *archigalli* Funktion im Verein wahrnahmen, mussten sich in die internen Rollenmuster und die damit verbundene Selbstdarstellung einfügen, und zwar auch dann, wenn sie sich für das Amt nicht entmannt haben sollten. Zum anderen aber kann die Exotisierung als exoterische Aussage der Sakralisierung der Attisanhänger dienen, da diesen ein Sonderstatus radikaler Alterität zugeschrieben wird, die als Selbstweihe an die Gottheit, als Status absoluter körperlicher Reinheit infolge der Opferung der eigenen Fortpflanzungsfähigkeit erscheint.²²⁷ Dass die Konstruktion von Andersartigkeit eine solche Sakralisierungsfunktion erfüllen kann, ist eine Position, die auch in der Antike bekannt war. Cassius Dio schreibt sie schon Numa Pompilius, dem legendären Religionsstifter Roms, zu.²²⁸ Und für Seneca erfüllt diese Sakralisierung einen konkreten praktischen Nutzen für die Vertreter von Mysterienkulten, die damit ihren Status als religiöse Dienstleister legitimieren könnten:

223 Paul. sent. rec. 5.23.13; CIC dig. 48.8.3.4; Cass. Dio 67.2.3 (= Xiphil. p. 217.27–218.4); 68.12.4 (= Xiphil. p. 226.18–229.29). Schipp (2017) 136–140 betont zurecht, dass die erhaltenen Gesetze offenbar die religiös begründete Kastration nicht einschränkten. Insofern scheint es nicht ausgeschlossen, dass auch in nachdomitianischer Zeit noch Kastrationen im Umfeld von Mater Magna-Heiligtümern stattfanden, so etwa AE 2007.1047; CIL 13.510 (Lectora); dazu Gordon (2012) 206 f.; Schipp (ebd.) 145–153 (mit weiteren Beispielen).

224 Kockel (1993) 62–67; Borg (2000) 288–290.

225 Klöckner (2017) 344–349; 359–362.

226 Die Bedeutung der Inschriften für diesen internen Diskurs betont Cooley (2015) 247–253; 259 f.

227 S. dazu Roscoe (1996); Burkert (1998c) 201–205; Roller (1999) 320–325 und van Haerperen (2018) 31–34, die zum Vergleich die indischen *Hijras* heranziehen, um anhand der parallelen gesellschaftlichen Effekte, die die Selbstkastration in beiden Fällen erzielt(e), der Frage der möglichen positiven Motivationen und Funktionen dieser Initiationspraxis nachzugehen. Vgl. Sfameni Gasparro (1985) 28 f.; Rauhala (2017) 238 f. Mowat (2021) zieht bzgl. der gesellschaftlichen Effekte von Kleidung und Ornat einen Vergleich zu *drag queens* in modernen Gesellschaften.

228 Cass. Dio 1 fr. 6.3 (= exc. de sent. 10).

Cum sistrum aliquis concutiens ex imperio mentitur, cum aliquis secandi lacertos suos artifex brachia atque umeros suspensa manu cruentat, cum aliqua genibus per viam repens ululat laurumque linteatus senex et medio lucernam die praeferens conclamat iratum aliquem deorum, concurritis et auditis ac divinum esse eum invicem mutum alentes stuporem adfirmatis.²²⁹

Wenn einer nur die heilige Rassel schüttelt und ‚auf [göttlichen] Befehl‘ daherlügt, wenn so ein Gliedmaßenschneidekünstler nur mit erhobenen Händen Arme und Schultern vollblutet, wenn eine ständig auf Knien durch die Straßen jault, und ein linnengewandeter Greis Lorbeer und mitten am Tag eine Lampe vor sich herträgt und daherschreit, irgendeiner der Götter sei zornig, ja, dann lauft ihr zusammen, hört zu und, dass er ein göttlicher Mann sei, bekräftigt ihr euch durch euer stummes Erstarren, das gegenseitig sich nährt.

Seneca bedient sich hier verschiedener Motive aus den Kulturen der Isis, der Bellona, vielleicht des Sabazios und der Kybele/des Attis. Er bewertet die Ekstase der Priester offenkundig negativ, und er kritisiert sie insbesondere als Form einer selbstsüchtigen, weil chrematistischen Pseudo-Religion.²³⁰ Nichtsdestoweniger belegt sein Urteil, dass die spektakuläre Inszenierung von Gottergriffenheit (Befehle, Laternensymbolik), Raserei (Selbstverstümmelung, Trauergeschrei) und Exotik (Instrumente, Leinenkleidung) durchaus eine für die religiösen Akteure wichtige und nützliche Funktion erfüllen konnte. Sie sorgte für Aufmerksamkeit, Neugier und für die ehrfürchtige Überzeugung, dass die betreffenden tatsächlich in einer besonders intensiven Kommunikation mit der Sphäre des Göttlichen ständen. Und eben dies qualifizierte solche religiösen Experten in den Augen der Umwelt als Dienstleister.²³¹ *Galli* tauchen in dieser Rolle prominenterweise in der kaiserzeitlichen Satire auf, besonders in Juvenals klischeebeladenem Bild des hausierenden Metragyrten, der leichtgläubigen *matronae* mit unverständlichen Prophezeiungen das Geld aus der Nase zieht.²³² Einen anderen Aspekt der religiösen Dienstleistung erschließen die Funde des Mater Magna-Heiligtums in Mainz, von wo ab dem späten 1. Jahrhundert n. Chr. Fluchtafeln bekannt sind, die ebenfalls auf Mater Magna, die *galli* und auf *Attis* Bezug nehmen.²³³ Auch hier war das Tempelpersonal offenkundig in separate Dienstleistungen eingebunden, die in keiner Weise mit dem zivilischen Kult in Verbindung zu bringen sind; und das, obwohl

229 Sen. v. beat. 26.8.

230 Vgl. dazu bereits Cic. div. 1.132; Eidinow (2017) 260–264.

231 Vgl. Scheid (2005b) 226; Ando (2008) 106 f.; Eidinow (2017) 263; Gordon (2017) 283 f.

232 Iuv. 6.508–521; Divination als typische Praxis von *galli* und *sacerdotes* außerdem in Cass. Dio 55.31.2 f. (zu Augustus); vgl. Petron. 117.3, wo die Verkleidung als *galli* den Protagonisten den Tagesunterhalt sichern kann. Allgemein zu den Klischees über ‚Bettelpriester‘ Roller (1999) 165–169; Eidinow (2017).

233 DTM 1; 2; 3; 4; 6; 10; mit dem Mater Magna-Kult könnten auch *Atta* und *C. Atticinus Terentius Attis* zu tun haben, die (allerdings als Objekte des Zaubers) auf Fluchtäfelchen aus Bad Kreuznach begegnen (CIL 13.7551; 13.7553).

der Kult insgesamt in der Kaiserzeit gerade in seiner zivischen Funktion noch aufgewertet worden war. Nur selten sind solche Dienstleister-Rollen jedoch konsequent in die wissenschaftliche Erörterung der *galli* miteinbezogen worden.²³⁴ Dabei ist zumindest in der Kaiserzeit gerade die außerzivische Rolle der *galli* als Dienstleister wesentliches Element ihres schlechten Rufs.²³⁵

Wenn Fremdheit auf einem Mangel an Information beruht, dann kann diese Fremdheit für Funktionsträger, deren Amtsprestige auf der Vorstellung von einem exklusiven Zugang zur Sphäre des Göttlichen und daraus resultierendem Wissen beruht,²³⁶ positiv genutzt werden. Das exklusive Wissen um die Divinationspraxis und die Fähigkeit, mit den Göttern zu kommunizieren, kann durch eine Selbstexklusion, durch Selbstverfremdung in Sprache und Habitus konstruiert werden – und dies erzeugt nach außen das religiöse Prestige, durch das sich das Tempelpublikum von der Professionalität der Divination überzeugen lassen kann.²³⁷ Der Initiationsprozess (als epistemischer wie auch als körperlicher Vorgang) kann sowohl einen gemeinsamen Erfahrungshorizont innerhalb der Gruppe schaffen und ihr Identität vermitteln als auch die Gruppe nach außen hin abschließen und sie gerade dadurch auch mit der Aura des Erhabenen, des Sakralen versehen. Ein Attispriester, der im römischen Alltag mit exotisierendem Brimborium, mit Tanz und ekstatischen Bewegungen, mit unverständlichen Worten auftrat, gab sich gottesnah. Und als Praktiker der Religion konnte er seine Dienstleistungen gerade mit diesem Argument der Gottesnähe nach außen hin als wirksam anbieten. Der religiöse Experte ist zur Aufrechterhaltung seiner Position geradezu darauf angewiesen, sich nach außen hin als andersartig, als besonders zu distinguieren. Ob man hierbei von einer ‚Werbefunktion‘ sprechen möchte, wie dies im Zusammenhang der Zurschaustellung unverständlicher Symbole im Isiskult vorgeschlagen wurde,²³⁸ sei dahingestellt – in jedem Falle aber besteht ein wesentlicher Effekt der (von außen wie von innen heraus) einer religiösen Sondergruppe zugeschriebenen ‚Fremdheit‘ in der Konstruktion eines Sonderstatus, und zwar ungeachtet der Frage, ob dieser Status selbstbewusst-positiv oder abschätzig-diffamierend dargestellt wird. In dieser Hinsicht widersprechen sich die abwertenden Stereotype von ‚fremden Kulturen‘ im elitären Romanitätsdiskurs und der Vortrag ganz ähnlicher Bilder in Eigendarstellungen von Kultpraktikern keineswegs.

Freilich ist einzuwenden, dass die Verhältnisse ab der claudischen Zeit nicht unmittelbar auf die Republik übertragen werden können. So dürfte schon der Umstand, dass Inschriften aus dem Mater Magna-Kult erst seit augusteischer Zeit vorliegen, auf den

234 Einen Überblick gibt van Haepelen (2011a); (2018) 31–34; vgl. allgemeiner Burkert (1987a) 35.

235 Roscoe (1996) 202 f.

236 Ando (2008) 13–15; 101–103.

237 Vgl. den Fremdheitsstatus der Divinationsexperten in Rom: Val. Max. 1.1.1; Cic. har. resp. 18; nat. deor. 3.5; Ando (2008) 1 f.; s. o. S. 107. Zur ‚Fremdheit‘ als Signum ‚heiliger Männer‘ und Divinationspraktiker außerdem Bremmer (1999a); Macris (2007) 221–223 sowie 227–231; Auffahrt (2013) 35.

238 Egelhaaf-Gaiser (2000) 112–115; Mania (2008) 117–119; vgl. Gladigow (1999) 81–83 zur Vermittlungsfunktion der sozialen Distinktion durch Esoterik-Exoterik.

grundlegenden Wandel in der gesellschaftlichen Stellung des Kultes hindeuten: Mit der rechtlichen Anerkennung der Vereine und der Übernahme von Vereinsfunktionen durch Bürger wurden Vereinskarrerien überhaupt erst grabsteinfähig.²³⁹

Dennoch zeigt das kaiserzeitliche Material, wie irreführend es wäre, den Diskurs um die *galli* als einseitige Diffamierung aus elitärer Warte zu begreifen. Beide Seiten der Kommunikation, die exoterische Außendarstellung der Kultvertreter ebenso wie die externe Beschreibung durch Dritte bekräftigten gegenseitig ihre jeweiligen Aussagen zur Andersartigkeit des Kultes und seiner Akteure. Verschieden ist die jeweils damit implizierte Wertung: Aus dem Blick der externen Autoren spielen die für die Autoren und ihre Zielgruppe relevanten Wertmaßstäbe die entscheidende Rolle. Wie in Kapitel 4.2 gesehen betrifft dies stets das Verhältnis der Kultpraktiker zur Bürgerschaft, sei es, dass wie bei Plautus, das soldatisch-bürgerliche Selbstbild in der Drohung mit Kastration und *gallus*-Status persifliert wird, sei es, dass wie bei Catull die antizivische *Asozialität* der Attisfigur hervorgehoben wird, oder sei es, dass wie bei Dionysios die klare Grenzziehung zwischen Bürgern und Nichtbürgern betont wird.²⁴⁰ Aus der Warte der Religionsakteure selbst erfüllt dieselbe Aussage aber die doppelte Funktion der Stiftung gruppenbezogener sozialer Identität auf der einen Seite (dies korrespondiert mit dem externen Ausgrenzungsdiskurs) und der Konstruktion eines von der Gruppe zu besetzenden Raumes in der Gesellschaft (dies wird extern eher ausgeblendet). Da sich die externe Stereotypisierung der *galli* in republikanischer und kaiserzeitlicher Literatur allenfalls graduell unterscheidet, scheint die Hypothese nicht zu gewagt, dass ähnliche Interessen der *galli* an ihrer eigenen Exotisierung auch schon vor der claudianischen Reform bestanden. Auch wenn man in republikanischer Zeit also keine förmliche Vereinsorganisation annimmt und den ‚phrygischen‘ Religionspraktikern nur geringe Möglichkeiten des Erwerbs sozialen Prestiges attestiert, dürfte der römisch-phrygische Fremdeitsdiskurs auch in dieser Zeit nicht einseitig gewesen sein; mindestens im Sinne einer ‚exkludierenden Inklusion‘, im Zuge derer gerade die eigene Marginalisierung zur Stärkung der ‚alternativen‘ Identität der Ausgegrenzten beitrug, sind die ‚exotischen‘ Praktiken der Mater-Magna-Akteure auch als *selbstbewusste* Handlungen von ‚Priestern‘ ernstzunehmen, die ihre gesellschaftliche Position – selbst in der Rolle als Anti-Bürger – über ihre gesellschaftliche Sonderstellung definierten. Dass ihnen diese Rollenkonstruktion zudem einen Status besonderer Sakralität eintrug, scheint ebenfalls geradezu eine Voraussetzung zu sein für ihre religiöse Integration in den zivischen Kult.

239 Außerdem besteht vor allem für in Familienverbände eingebundene Vereinsangehörige ein soziales Interesse an dieser Repräsentationsform; das Grab eines Eunuchen dürfte aber in aller Regel keinen Erben gefunden haben, der es hätte pflegen können; damit fehlt für kastrierte *galli* eine wesentliche Motivation für die Grabsteinsetzung; s. dazu van Haepelen (2018) 31 f.

240 Die Stereotypisierung und Abwertung der *galli* nimmt in der kaiserzeitlichen Literatur noch zu; vgl. z. B. Mart. 1.35; 1.47; 2.45; 3.24; 3.91; 4.43.7–11; 7.95.14–18; 9.2.13 f.; 11.72; 11.81; 11.91; Iuv. 2.82–126; 5.24–29; 8.173–176; Apul. met. 8.24–30.

4.3.2 Kastration und Bürgerrecht I: Der *seruus Caepionis*

Wie bereits erwähnt zeichnet schon Plautus den *tympanotriba* und Kastraten als Figur, die im scharfen Kontrast zum Bürgersoldaten steht.²⁴¹ Besonders ausgeprägt tritt dieser Rollen-Gegensatz in der Dichtung des 1. Jahrhunderts v. Chr. hervor, vor allem bei Catull, dessen Attis durch die Selbstentmannung nicht nur an seinen Eltern Verrat übt, deren patrilineare Familiennachfolge er zerstört, sondern an der gesamten Gesellschaft, in der er für keine Rolle mehr in Frage kommt.²⁴² Will Roscoe hat die Implikationen, die die Selbstkastration aus der Perspektive der *res publica* haben konnte, treffend beschrieben als

[...] fantasy of escape [...] by rendering oneself incapable of fulfilling either the social or sexual demands of patriarchal male roles.²⁴³

Eine solche Flucht aus der Bürgerverantwortung war, wie gesehen, wohl kaum entscheidend für das Selbstverständnis der *galli*. Diese dürften sich vielmehr als aus der außenstehenden (auch der zivischen) Gesellschaft herausgehoben und deshalb als für Außenstehende besonders distiguiert und bedeutend verstanden haben, insofern sie dem auch im zivischen Kult der Mater Magna wichtigen Ideal der *castitas* in einer unübertreffbaren und zugleich unumkehrbaren Form Genüge getan hatten. Eine derart eingreifende Körpermanipulation muss auf die Gemeinschaft der Initiierten ausgesprochen prägende Wirkung gehabt haben. Sie allein teilten die gemeinsame Erfahrung dieses radikalen Schritts. Diese identitätsstiftende Wirkung kann auch dann im Binnendiskurs der betreffenden Gruppen wirksam gewesen sein, wenn die Kastration von medizinischen Experten, also nicht eigenhändig, durchgeführt oder gar, wie Lara Dubosson-Sbriglione in Erwägung zieht, im Kindheitsalter, oder wie Schipp für einige Fälle aus der Kaiserzeit aufzeigt, im Zuge einer Weihung von Sklaven durch deren Herren, also jeweils nicht nach freiem Entschluss, vollzogen wurde.²⁴⁴

Galli dürften sich insofern als etwas Besonderes wahrgenommen und dies auch für ihre exoterische Kommunikation genutzt haben. Den eigenen Sonderstatus konnten sie dadurch umso leichter verdeutlichen, dass vor ein vollständiges Verstehen des religiösen Treibens der *galli* in der Wahrnehmung externer Beobachter die Schranke der nicht-geteilten Erfahrung des Initiationsvorgangs gesetzt werden konnte. Die *galli* teilten also aus Sicht der Außenstehenden im simmelschen Sinne geheimnisumwittertes Erfahrungswissen. Die ‚Raserei‘ der für alle sichtbar und total Anderen ließ sich als Resultat der Initiationserfahrung beschreiben, einer Initiationserfahrung, die auf sich zu

241 Plaut. Mil. 1394–1399; Poen 1317 f.; Truc. 608–611; s. o. S. 155 und Kap. 8.4.

242 Cat. carm. 63,50–73, vgl. Lucr. 2.614–617; s. o. S. 162 f.; Roscoe (1996) 225; Nauta (2004) 610–618; Rauhala (2017) 239–241.

243 Roscoe (1996) 228; vgl. Mowat (2021) 297.

244 Dubosson-Sbriglione (2018) 147–150; Schipp (2017) 127–130; 154 f.

nehmen nur die wenigsten bereit waren.²⁴⁵ Dies kann zugleich Neugier stiften wie abschreckend wirken – gerade in dem Sinne, in dem Catulls dichterisches Ich das Wesen seines Attis fasziniert beschreibt, sich aber zugleich voller Schrecken davon abwendet.

Und dennoch: Dieser Topos der Unverständlichkeit und Raserei sowie die Distanzierung der *galli* von den Diskursen der Bürgergesellschaft, mithin ihre Anti-Bürgerlichkeit, bestimmt den Blick der literarischen Quellen, da deren Autoren den Sonderlingen mit eben diesem Maßstab ihrer eigenen Perspektive begegnen. Was für die *galli* als Dienstleister und für ihre externe ‚Kundschaft‘ als Leistungsnehmer die Heiligkeit der *galli* konstituierte, ließ sich aus der Warte der *res publica* als Entfernung von allen Werten und Pflichten darstellen, die für *familia* und *res publica* galten.

Aus dieser Perspektive birgt die ‚heilige‘ Reinheit der *galli* durchaus Konfliktpotential. Das zeigen nicht nur die Klischees der Dichtung über die effeminierten *galli*, sondern insbesondere zwei jeweils nur in einzelnen Quellen überlieferte historische Konfliktefälle zwischen *galli* und der römischen *res publica*, die angeblich Vorbehalte des römischen Staates gegen bestimmte Aspekte der Mater Magna-Religion dokumentieren.²⁴⁶

Der erste Fall wurde offenbar in einem der verlorenen Abschnitte des livianischen Werks verhandelt, ist aber nur noch im Prodigienkatalog des Iulius Obsequens in einer kurzen Notiz überliefert. Es geht um einen Vorfall des Jahres 101 v. Chr., dem Jahr der Neueinweihung des restaurierten Mater Magna-Tempels:

Seruus Q. Servilii Caepionis Matri Idaeae se praecidit et trans mare exportatus, ne umquam Romae reuerteretur. Urbs lustrata. Capra cornibus ardentibus per urbem ducta, porta Naeuia emissa relictaque.²⁴⁷

Ein Sklave des Q. Servilius Caepio verschnitt sich für die Mater Idaea und wurde nach Übersee verbracht, auf dass er nie mehr nach Rom zurückkehre. Die Stadt wurde gereinigt. Eine Ziege wurde mit brennenden Hörnern durch die Stadt geführt, durch die *Porta Naeuia* gejagt und sich selbst überlassen.

Ob die *lustratio*²⁴⁸ und das ungewöhnliche Sündenbockritual²⁴⁹ wirklich mit dem Vorgang um den Sklaven des Q. Servilius Caepio zusammenhängt, lässt sich kaum sagen, da die Listenform der Prodigiensammlung des Iulius Obsequens grundsätzlich so

245 Zurecht weist van Haeperen (2018) darauf hin, dass die Omnipräsenz des Effeminiertheitsmotivs, selbst wenn sie auf die Vorstellung und wohl auch Praxis von Kastration zurückzuführen ist, nicht zugleich bedeutet, dass alle sich im näheren Umfeld des Kultes bewegenden Akteure diesen Schritt der Initiation absolvierten. Vielmehr belegt die Überlieferungslage, wie exponiert gerade die *galli* gewesen sind.

246 Roller (1997) 548 f.; (1999) 292; Bowden (2012) 257 f.; Tougher (2013) 54 f.

247 Iul. Obs. 44a.

248 Zur rituellen Grenzerneuerung als Wiederherstellung der sakralen Ordnung infolge schwerer Prodigien s. Rosenberger (1998) 140 f.

249 Dazu Rosenberger (1998) 133 f.; vgl. (sehr eng daran angelehnt) Engels (2007) 567.

kurz gefasst ist, dass in aufeinanderfolgenden Sätzen stehende Ereignisse leicht mehrere Monate auseinanderliegen können. Eine sakrale Befleckung der *res publica* durch das Handeln des Sklaven, die eine rituelle Schließung einer sakralen Grenzverletzung erfordert hätte, muss man also trotz des Aufeinandertreffens von Exilierung und Reinigungsritus hier nicht zwingend annehmen. Zudem darf zwar als wahrscheinlich gelten, dass der Vorfall in irgendeinem Zusammenhang mit der Tempelweihe stand;²⁵⁰ was das aber genau bedeutet, bleibt unklar. Die einfachste (und nicht unwahrscheinlichste) Antwort könnte darin liegen, dass sich der ungenannte Sklave deshalb gerade in jenem Jahr 101 v. Chr. initiieren ließ, weil durch die Einweihung des Tempels hierfür nach zehnjähriger Pause erstmals wieder eine Infrastruktur zur Verfügung stand. Womöglich hatte er also darauf schon länger gewartet. In diesem Fall wäre das Datum aber ohne unmittelbare Aussagekraft und der Vorgang insgesamt zu schlecht dokumentiert, um Weiteres daraus abzuleiten. Die Ausgangslage für jede weiterreichende Interpretation ist also denkbar schlecht – das gilt es im Folgenden zu bedenken.

Vor allem wirft der Vorfall die Frage auf, worin eigentlich das Vergehen des Sklaven gelegen hat, wer es aus welchen Gründen mit dieser Strafe sanktionierte und weshalb es in einer solchen Prodigienliste auftaucht. Im Raum steht die auf den Fall des *servus Caepionis* gestützte These Henri Grailots, das *SC de ludis Megalensibus* habe sogar Sklaven die Initiation verboten.²⁵¹ Diese Annahme würde es sogar erlauben, die *lustratio* als Folge des Vergehens zu verstehen (ein Zusammenhang, der sich aber, wie gesehen, kaum als notwendige Annahme begründen lässt): Denn eine gesetzeswidrige Initiation in einen zivischen Kult hätte sich wohl auch als Ursache ungültiger zivisch-religiöser Riten und somit als Störung der sakralen Ordnung Roms verstehen lassen.²⁵² Erklären würde dies auch, inwiefern der Vorfall als einschneidendes religiöses Ereignis in den Priester- oder Senatsannalen verzeichnet (und aus diesen in die Werke des Livius und des Iulius Obsequens bzw. ihrer Vorlagen übernommen) wurde.²⁵³

Allerdings enthält die Interpretation auch Ungereimtheiten. So widerspricht sie ausdrücklich dem Wortlaut des *SC de ludis Megalensibus* bei Dionysios von Halikarnassos, demzufolge nur *ingenui*/ἀσθίγῃνοι von der aktiven Teilnahme an öffentlichen

250 Rawson (1974) 202; ThomasG (1984) 1510; Roller (1999) 292.

251 Grailot (1912) 76; Beard/North/Price (1998) I/97; Bremmer (2004) 567; Pensabene (2017) 57; vgl. Borgeaud (1993) 179.

252 Rosenberger (1998) 133 f. verweist zwar auf die Statusfolgen, die eine Kastration im Zuge der Initiation mit sich bringen konnte, kann aber weder deutlich machen, weshalb der *servus Caepionis* (der dadurch ja kaum einen rechtlich relevanten Statusverlust erlitt) davon betroffen gewesen sein sollte, noch, weshalb dies die bei Obsequens geschilderten Maßnahmen erklären sollte. Der von Rosenberger ebenfalls erwähnte Parallellfall, der Prozess gegen Genucius (s. u. Kap. 4.3.3) belegt gerade nicht, dass das Statusproblem *per se* eine religiöse Expiation erfordert hätte, sondern dass religiöse Argumente hier im Gegenteil erst sekundär im Zuge einer privatrechtlichen Rechtsstreitigkeit thematisiert wurden.

253 Zur Archivierung s. Engels (2007) 87–92.

Prozessionen der *galli* im zivischen Kult ausgeschlossen waren.²⁵⁴ Diese besonders differenzierte Formulierung ergäbe keinen Sinn, wenn Dionysios noch weitere vom Verbot betroffene Gruppen jenseits der *ingenui*/αὐθαίγενοι vor Augen gehabt hätte. Zudem wurde bemerkt, dass die Exilierung als Bestrafung für einen Sklaven ausgesprochen milde erscheine²⁵⁵ – eine Beobachtung, die allerdings das eigentlich Auffällige übersieht: Denn nicht die vermeintliche Schwere oder Milde der Bestrafung ist ungewöhnlich, sondern die Form als solche. Ein Sklave unterliegt der Rechtsgewalt seines Herrn. Staatliche Einschränkungen der herrschaftlichen Verfügungs- und Strafgewalt legen in der Regel nicht Strafen für bestimmte Vergehen fest, sondern sie schützen den Unfreien vor zu weitgehenden, unbegründeten Gewalt- und Willkür-Akten.²⁵⁶ Zudem fragt sich, was der Effekt einer solchen Strafe gewesen wäre: In welchem Rechtsstatus hätte sich der exilierte Sklave befunden? Sollte es etwa darum gegangen sein, dass er von seinem Herrn auf ein überseeisches Gut verbracht werden musste – sofern dieser denn ein solches besaß? Oder ging die Deportation *de facto* mit einer Enteignung einher, sodass der Sklave dadurch dem Zugriff des Herrn entzogen gewesen wäre? Überhaupt ist die Deportation aus dem italischen Raum ein Verfahren, das in anderen Fällen kaum je von Sklaven, sehr wohl aber von römischen Bürgern, Freigelassenen und *peregrini* bekannt ist.

Der Wortlaut bei Iulius Obsequens erlaubt keine präzise Identifizierung der Form der Exilstrafe. Die Formulierung *exportatus trans mare* erinnert jedoch an die in römischen Rechtstexten in ihren Wirkungen diskutierte *deportatio in insulam*, die spätestens seit sullanischer Zeit gesetzlich geregelt war²⁵⁷ und als einzige Exilierungsmaßnahme zwangsläufig *trans mare* erfolgte. Zwei Rechtswirkungen, die die antiken Juristen beschreiben, sind hier von besonderem Interesse: Der *deportatus in insulam* bleibt zwar erstens frei, verliert aber seinen bürgerrechtlichen Status; zweitens lösen sich die familiären Bindungen, über die der *deportatus* zuvor verfügt hat.²⁵⁸ Mithin wird der Betroffene nicht *ad personam* bestraft, jedoch konsequent aus dem römischen Bürger- und Sozialverband ausgeschlossen. Dass auch der *gallus* des Jahres 101 v. Chr. mit dieser Strafe belegt wurde, lässt sich nicht positiv nachweisen – dass die konkrete Bestrafung in diesem Falle aber eine Absicht vergleichbarer Art verfolgt haben dürfte, ist anzunehmen.

Besonders naheliegend scheint der Vergleich mit zwei Exilierungsmaßnahmen, die ebenfalls einen Zusammenhang mit separater Religion aufweisen: So entschied man sowohl im Jahre 139 v. Chr. als auch 19 n. Chr., in ganz unterschiedlichen Situationen,

254 Dion. Hal. ant. 2.19.5.

255 Roller (1999) 292.

256 Schumacher (2001) 265–302; Weiler (2003) 251–253; Knoch (2005) 41–113, v. a. 105–111; Hermann-Otto (2015) 50–57.

257 CIC dig. 48.8.3.5 (Marcianus).

258 CIC inst. 1.16.1 f.; vgl. Bueno Delgado (2014).

dass die *freelance experts* bestimmter ‚fremder Religionen‘ aus Rom und Italien zu verbringen seien. In beiden Fällen scheint die Praxis der Anwerbung neuer Anhänger aus dem Kreis der römischen Bürger eine Rolle gespielt zu haben. 139 v. Chr. wurden wegen chrematistischer Divination chaldäische Astrologen sowie wegen unerwünschter Proselytenmacherei jüdische Priester aus Rom verbannt;²⁵⁹ denselben Hintergrund hatte wohl die Ausweisung von jüdischen Priestern und Anhängern des Isis-Kultes im Jahre 19. n. Chr.²⁶⁰ Die Anekdoten zu den Hintergründen dieser Ausweisung unter Kaiser Tiberius, die Flavius Iosephus bietet, erlauben ebenso wie die Kontextualisierung der Maßnahme bei Tacitus den Schluss, dass es jeweils um die Rolle von römischen *matronae* in den betreffenden Kulturen ging. Sowohl im Fall der jüdischen Betrüger als auch in der Erzählung von Paulina und Decius Mundus werden die *matronae* von den Priestern betrogen und dadurch die Integrität ihrer *familiae* empfindlich geschädigt.²⁶¹

139 v. Chr. und 19 n. Chr. scheint auch der Grund für die Wahl der Deportation *extra Italiam* als Strafmaßnahme klar: Die unerwünschten religiösen Spezialisten sollten an einen Ort verbracht werden, an dem sie keinen Zugang zu Gemeinwesen hatten, an denen ihre protreptischen Auftritte vor Bürgern römischen oder latinischen Rechts erfolgen konnten – deshalb ging es nicht nur um Rom, sondern um den gesamten italienischen Raum. Dieselbe Vorstellung eines geographischen Rechtsraumes ‚Italien‘ lag vermutlich (zumindest im Entstehen begriffen) auch den Bestimmungen des *SC de Bacchanalibus* zugrunde.²⁶² Jeweils aber ging es um die Bestrafung von Freien (hier: vor allem von Fremden und Freigelassenen, deren Einfluss auf dem römischen Bürger- und Heeresverband angehörende Bevölkerungsgruppen beschränkt werden sollte). Entscheidend ist dabei, dass die Maßnahme der Deportation den sakralen Status der Betroffenen nicht in Frage stellte – im Gegenteil: Eben weil sie jeweils als Vertreter eines Religionstypus galten (und auch weiter gelten konnten), der für den zivischen Kult nicht in Frage kommen sollte, aber nichtsdestoweniger als Religion zu bewerten war, werden sie deportiert, anstatt innerhalb des geschädigten römischen Rechtsraumes anderen Strafen unterzogen zu werden. Gerade weil sie ‚heilige‘ Männer waren, stellten sie das römische Recht vor ein besonderes Problem. Könnte Ähnliches auch bei der Deportation eines *gallus* 101 v. Chr. eine Rolle gespielt haben?

Dafür, dass man das ‚Treiben‘ der *galli* als solches hätte einschränken wollen, spricht eigentlich nichts. Wie bereits gesehen gehörten die *galli* trotz des *SC de ludis Megalensibus*, ja vielleicht gerade wegen seiner Bestimmungen, als besonders exklusive (wenn

259 Val. Max. 1.3.3; Baltrusch (2002) 116 f.; Orlin (2010) 182–185.

260 Ios. ant. 18.65–84; Tac. ann. 2.85.1–4; Suet. Tib. 36; Cass. Dio 57.18.5a (= Ioh. Ant. fr. 70.4).

261 Zur Einordnung unter Matronenskandale bei Tacitus und Sueton, s. Hemelrijk/Smelik (1984) 1932; Rochette (2001) 191; Iosephus behandelt dabei verschiedene Formen der Verletzung der *familia*: im Falle der Paulina wird die Integrität der Ehemoral – und damit der Rechtmäßigkeit der Nachkommen – bedroht (Ios. ant. 18.65–80), in jenem der Fulvia (Ios. ant. 18.81–84) geht es um materiellen Betrug unter dem Vorwand der Sammlung von Tempelspenden.

262 Carlà-Uhink (2017a) 196–198; s. dazu u. S. 284 f.

auch nicht bürgerliche und nicht ausschließlich positiv bewertete) religiöse Funktionsgruppe zu den wichtigen Akteuren des zivischen Kults. Selbst wenn man ihr separates religiöses Handeln hätte unterbinden wollen (wofür es keinen Beleg gibt), wäre die Deportation als Maßnahme aus diesem Grund nicht möglich gewesen. Außerdem liegt hier lediglich die Deportation eines Einzelnen vor, so dass es kaum um eine den ganzen Kult betreffende Maßnahme gegangen sein dürfte.

Welche Konfliktlinie lässt sich sonst aus den knappen Bemerkungen des Iulius Obsequens erschließen, die eine Deportation *extra Italiam* als Reaktion sinnvoll begründen könnte? Den einzigen Anhaltspunkt, der sich weiterverfolgen lässt, bietet die Kombination der in der Notiz des Iulius Obsequens enthaltenen Daten des Vergehens der Initiation in den Mater Magna-Kult, der Deportationsmaßnahme sowie des Namens des Besitzers des Deportierten, Q. Servilius Caepio.

Bei Q. Servilius Caepio handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den Sohn jenes Q. Servilius Caepio, der als Feldherr bei der verheerenden Niederlage von Arausio sowie durch seine Verstrickung in den Skandal um das Tolosanische Gold²⁶³ in den Jahren 105/104 v. Chr. sein politisches Kapitel so gründlich verspielt hatte, dass er sich, um sich einem Prozess zu entziehen, ins Exil begab, wo er offenbar nach kurzer Zeit verstarb. Sein Sohn stand 101 v. Chr. noch unmittelbar vor Beginn seiner Senatskarriere. Im Folgejahr 100 v. Chr. sollte er als Quästor amtieren.²⁶⁴ Wie alt er zu diesem Zeitpunkt war, ist unbekannt, wenngleich man mit einiger Sicherheit annehmen darf, dass er kaum älter als dreißig Jahre gewesen sein dürfte.²⁶⁵ Angesichts des Todes seines prominenten Vaters wäre es aber auch nicht undenkbar, dass das neue Familienoberhaupt noch etwas jünger als im üblichen Mindestalter für die Quästur in dieses Amt gewählt wurde. Offenbar handelt es sich bei dem Herrn des deportierten Sklaven mithin um einen noch jungen Mann aus prominenter Familie, der das Erbe seines Vaters noch recht frisch angetreten hatte.

An dieser Stelle ist zu fragen, welches Interesse des jungen Herrn an der oder gegen die Initiation eines seiner Sklaven in den Mater Magna-Kult bestanden haben kann, und in welcher Konstellation ein möglicher Interessenskonflikt zur Sache der *res publica* werden konnte. Sollte lediglich Q. Servilius Caepio mit der Initiation nicht einverstanden gewesen sein und daher seinen Sklaven in Ausübung seiner Verfügungsgewalt aus Italien verbracht haben, so wäre dies kaum einer Bemerkung in einer Liste der wichtigsten sakralen Ereignisse eines Jahres wert gewesen. Meines Erachtens bietet sich eine mögliche Lösung an, die erklären könnte, wie Daten von Prodigieneintrag, Kastration, Deportation und Sklavenstatus zusammenpassen könnten. Dazu muss man in Erwägung ziehen, dass Sklaven, die sich initiieren ließen, für ihre Herren keinen Nutzen mehr (oder einen allenfalls reduzierten) besaßen, und zwar deshalb, weil

²⁶³ Cic. Balb. 28.

²⁶⁴ Rhet. ad Her. 1.212.17; 4.35; Sall. hist. 1.62; Cic. Brut. 169.

²⁶⁵ Vgl. Timmer (2008) 90 f. mit Anm. 300.

sie sich dadurch womöglich deren Zugriff (wenigstens partiell) entziehen konnten.²⁶⁶ Diese These ist, das sei betont, nicht mehr als ein ausgesprochen hypothetisches Konstrukt und kann allein auf der dünnen Grundlage der Bemerkung bei Iulius Obsequens nicht als näher erweisbar gelten. Das gilt indes auch für jede andere Deutung zu dem Vorfall; im Folgenden soll jedoch wenigstens versuchsweise durchgespielt werden, unter welchen Rahmenbedingungen sich die einzelnen Bestandteile der Notiz in diesem Sinne einigermaßen sinnvoll in ein kohärentes Bild fassen lassen könnten, statt wie meist üblich lediglich einen einzelnen Aspekt herauszugreifen und als den entscheidenden zu fokussieren.

Ausgangspunkt der Hypothese ist also die Frage: Könnte der Kern des Konflikts um den Sklaven des Q. Servilius Caepio darin liegen, dass die Kastration für den Herrn die Qualität einer Flucht hatte? Dass sie ihn *de facto* der Verfügungsgewalt des Herrn entzog? Das wäre etwa dann der Fall, wenn sich *galli* durch ihre Initiation mehr oder weniger der Verfügungsgewalt des Heiligtums unterstellt hätten. Dazu passen würde die ungewöhnliche Metapher bei Catull, der seinen die *patria* verratenden Attis als ‚flüchtige Sklavin‘ (*erifuga*) bezeichnet und überdies die *gallae* in seinem Gefolge als *exsules*.²⁶⁷ Überhaupt ist ein selten beachtetes Grundthema des catullischen Gedichts die lebenslange Verfügungsgewalt der Göttin über Attis, die mit dessen früherer Rolle als Bürger kollidiert. Die Unumkehrbarkeit der Sakralisierung durch Kastration ist (in Catulls Sicht) nicht lediglich ein allein als Folge des Wahns zu erklärender Akt der Identitätszerstörung auf Seiten des Attis: nicht nur der Kastrierte selbst ist geschädigt, sondern die profane Welt verliert einen potentiellen Leistungsträger.²⁶⁸

Man nehme an, dass die als *galli* Initiierten in irgendeiner Form dem Heiligtum der Mater Magna – im rechtlichen oder quasi-rechtlichen Sinne – verpflichtet waren, dem Heiligtum vielleicht gar in einem der *familia* vergleichbaren Sinne angehörten und dass dies auch von den politischen und religiösen Instanzen der *res publica* so vertreten wurde. Sollte Ähnliches der Fall gewesen sein, dann könnte dies erklären, wie es dazu kommt, dass der Vorfall am Ende in einer Prodigienliste landete. Denn wenn durch eine etwaige Bestrafung durch den Herrn (wegen einer Initiation gegen dessen Willen) aus Sicht des Heiligtums die Rechte eines seiner Angehörigen verletzt worden wären, dann könnte dies die Qualität eines sakralen Frevels angenommen haben. Um einen solchen Konflikt zwischen *dominus* und *domina dea* zu verhindern, könnte die Angelegenheit schließlich einem zivischen Schlichtungsverfahren unterzogen worden sein. Auch die Maßnahme der Deportation ergäbe dann Sinn, insofern sie für

266 Schipp (2017) 112–130 führt indes Belege dafür auf, dass in der Regel ein enges Bindungsverhältnis zwischen initiiertem Freigelassenem (oder Sklaven) und dem Freilasser (bzw. Herrn) fortbestand.

267 Cat. carm. 63.14; 63.51.

268 Gegen diese Lesart wendet sich Bremmer (2004) 567.

einen Interessenausgleich hätte sorgen können: Die Deportation lässt sich als Strafe verstehen, sie entzieht das Ärgernis des unbotmäßigen Sklaven zudem dem Sichtfeld des Betroffenen; zugleich aber tastet sie weder die Person noch die sakrale Identität des *gallus* an.

Eine letzte Hypothese sei noch bezüglich der Person des jungen Q. Servilius Caepio hinzugefügt: Wenn man das obige Konstrukt voraussetzt, so könnte möglicherweise auch seine Person eine zusätzliche Erklärung für den Konflikt liefern. Denn abgesehen von der kaum zu bestreitenden Tatsache, dass sich ein Sklave aus vielerlei Gründen unbotmäßig gegen seinen Herrn zeigen konnte, bietet die spezielle Konstellation der Erbschaft des Q. Servilius Caepio viel Anlass für solche Konflikte. Es soll dies hier nicht näher konkretisiert werden, da schon die obige Konstruktion viel Spekulatives an sich hat. Aber klar ist in jedem Falle, dass das Testament des älteren Q. Servilius Caepio, von dessen Existenz man im Umfeld einer so einflussreichen Familie wohl ausgehen darf, automatisch einen prekären Status haben musste, da sich der Konsular ins freiwillige Exil begeben hatte, was die Rechtsqualität eines Schuldeingeständnisses besaß. Sollte der Sohn und Erbe das Testament insgesamt oder in einzelnen Bestandteilen angefochten haben, dann waren davon automatisch die Interessen testamentarisch begünstigter (freigelassener, beschenkter etc.) Sklaven des verstorbenen Vaters betroffen; der Entzug vor dem Zugriff des neuen Herrn durch Einweihung ins Mater Magna-Heiligtum könnte hierin eine Motivation gefunden haben.²⁶⁹

4.3.3 Kastration und Bürgerrecht II: Der Genucius-Prozess

Es sei nochmals wiederholt: Die obige Konstruktion ist äußerst hypothetisch. Gewagt wurde sie nicht zuletzt deshalb, weil die Stelle aus Iulius Obsequens zwar regelmäßig als Beleg für angebliche Verbotsregelungen gegen den Attiskult aufgeführt wird, jedoch kaum in ihrer inneren Komplexität ernstgenommen wurde.²⁷⁰ Außerdem zeigt der obige Versuch das Erb- und Personenstandsrecht als mögliche Konfliktlinie zwischen Mater Magna-Heiligtum und Bürgergesellschaft auf; diese Konfliktlinie wird im zweiten hier zu besprechenden Fall sehr viel unmittelbarer deutlich. Valerius Maximus führt einen im Jahre 77 v. Chr. geführten Prozess zwischen einem *gallus* namens Genucius und einem gewissen Naevianus Surdinus an, in dem es eben um Erbstreitigkeiten ging:

269 Dass zumindest in Athen dem Mater Magna-Verein ein gewisser Zugriff auf das Eigentum seiner Mitglieder (im Sinne von deren Verpflichtung auf Leistungen an den Verein) staatlicherseits anerkannt wurde, belegt IG 2³.1273, v. a. Z. 21–26; vgl. Borgeaud (1996) 46–51.

270 Die gründlichste Bearbeitung bietet van Haepelen (2018) 29–34.

Quid Mamerci Aemili Lepidi consulis quam graue decretum! Genucius quidam Matris Magnae Gallus a Cn. Oreste praetore urbis impetrauerat ut restitui se in bona Naeuiani²⁷¹ iuberet, quorum possessionem secundum tabulas testamenti ab ipso acceperat. Appellatus Mamercus a Surdino, cuius libertus Genucium heredem fecerat, praetoriam iurisdictionem abrogauit, quod diceret Genucium amputatis suis ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque uirorum neque mulierum numero haberi debere. Conueniens Mamercus, conueniens principi senatus decretum, quo prouisum est ne obscena Genucii praesentia inquinataque uoce tribunalia magistratuum sub specie petiti iuris polluerentur.²⁷²

Wie hart ist aber auch das Dekret des Konsuls Mamercus Aemilius Lepidus! Ein gewisser Genucius, ein *gallus* der Mater Magna, hatte vom Stadtprator Cn. Orestes den Befehl erwirkt, man solle ihn wieder in die Güter des Naevianus einsetzen, deren Besitz er von diesem selbst gemäß schriftlichem Testament angenommen hatte. Da [der Konsul] Mamercus eine Berufungsklage von Surdinus erhielt, dessen Freigelassener Genucius zum Erben gemacht hatte, hob dieser den prätorischen Rechtsspruch auf, indem er sagte, Genucius dürfe nach der aus eigenem Antrieb erfolgten Amputation seiner genitalen Körperteile weder unter die Männer noch unter die Frauen gerechnet werden. Der Senat traf in Übereinstimmung mit Mamercus und dem Senatsältesten einen Beschluss, durch den Sorge getragen wurde, dass nicht durch die unheilvolle Präsenz des Genucius und durch seine unreine Stimme unter dem Anschein der Beschreitung des Rechtswegs die Gerichtshöfe der Magistrate befleckt würden

Der Vorgang ist recht präzise beschrieben und entspricht den Rahmenbedingungen des römischen Formularprozesses so genau, dass man seine Historizität für wahrscheinlich halten darf. Demnach erhielt der *gallus* Genucius ein Vermächtnis in unbekannter Höhe²⁷³ von dem Freigelassenen Naevianus Surdinus. Da sich Surdinus, der *patronus* des offenbar kinderlos Verstorbenen, als ‚Erbe‘ weigerte, das Legat auszuzahlen, verklagte Genucius ihn beim *praetor urbanus* auf *missio in bona* (Gerichtsvollzug einer Gütertransaktion) und erhielt auf Grundlage des schriftlichen Testaments Recht. Erst als der Beklagte beim Konsul Mamercus Aemilius Lepidus Berufung einlegt, kommt der Status des Genucius als *gallus* im Verfahren zur Sprache – und dieses Argument führt zur Aufhebung des erstinstanzlichen prätorischen Urteils.

Mehrere Aspekte dieses Verfahrens sind von Interesse für die Bewertung der Stellung von *galli* im republikanischen Rom, und ähnlich wie im Falle des Sklaven des

271 Die Namensform „Naeviani“ rekonstruiert Ryan (1998) 307 mit Anm. 97 zurecht aus dem in den meisten Editionen wiedergegebenen „Naevi Ani“.

272 Val. Max. 7.7.6.

273 Ryan (1998) 308. Zur Erb- und Legatsfähigkeit von Freigelassenen im älteren Recht s. Cai. inst. 3.39–48; CIC inst. 2.14.pr.; 2.24.

Q. Servilius Caepio sind auch hier die Implikationen des Vorgangs bislang nicht gründlich analysiert worden. Stattdessen kursiert der Fall bisweilen als Beleg für die allgemeine Ablehnung der *galli* in Rom (was nicht grundlegend falsch ist, aber der Präzisierung bedarf),²⁷⁴ bisweilen wird er in skandalisierender Weise verhandelt.²⁷⁵

Die *familia* des Surdinus ist nicht näher bezeichnet; mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich aber vermuten (nicht zuletzt aufgrund des Namens des Freigelassenen), dass es sich um einen Vorfahren in zweiter oder dritter Generation jenes L. Naevius Surdinus handelt, der in augusteischer Zeit als Münzmeister (16/15 v. Chr.) und Prätor (12 v. Chr.) und vor allem wegen seiner Maßnahmen zur Renovierung des Paviments am Forum Romanum bekannt ist.²⁷⁶ Über das politische Gewicht der Familie in sullanischer Zeit liegen keine Informationen vor; naheliegend ist es aber, den in den Genucius-Prozess verwickelten Surdinus wenigstens wirtschaftlich als nicht unbedeutend anzusehen. Die Intervention des Konsuls, der sich in dem Verfahren mit eigener Argumentation zugunsten des Surdinus eingesetzt zu haben scheint, lässt Verbindungen ins Senatsumfeld zumindest vermuten.

Von den weiteren Beteiligten des Streitfalls, dem Erblasser Naevianus Surdinus und dem testamentarischen Legatsempfänger Genucius ist weiter nichts bekannt. Dennoch ist die Rechtslage klar. Naevianus Surdinus war offenbar selbst testamentsfähig, da diese Frage vor Gericht – soweit aus Valerius Maximus erkennbar – im Erstverfahren zumindest nicht gegen die Ansprüche des Genucius sprach und im Zuge der Berufung keine Rolle spielte.²⁷⁷ Aufschlussreich ist aber die Argumentation des Konsuls (bzw. allgemeiner: der Partei des Surdinus) im Berufungsverfahren. In Zweifel gezogen wurde nicht die Testamentsfähigkeit des Erblassers, sondern die des Legatsempfängers, und zwar auf Grundlage des Grundsatzes, dass als Außenerbe nur infrage kam, wer seinerseits vor dem Gesetz als testamentsfähig galt.²⁷⁸ Hier galt wohl in republikanischer Zeit die später umstrittene Regelung, dass die Testamentsfähigkeit sowohl zum Zeitpunkt der Abfassung des Testaments als auch zu dem des Eintretens

274 Z. B. Borgeaud (1993) 179; Tougher (2013) 54 f.; Rauhala (2017) 250–252.

275 So die höchst fragwürdige Bewertung bei Ryan (1998) 307 f., die mehr über die gesellschafts-politischen Ansichten des Historikers als über die historische Situation verrät („shocking as it is to relate“, „praiseworthy effort to keep the magisterial tribunals undefiled“).

276 RIC Augustus 383–393; CIL 6.14.68 (s. dazu Hafner [1978]); CIL 6.37068. Dass die Familie weiterhin einflussreich blieb, zeigt der Suffektkonsulat des L. Naevius L. f. Surdinus im Jahre 30 n. Chr. (CIL 10.1233; 14.4533).

277 Schipp (2017) 133–135. Damit entspricht sein Status, entsprechend der von Valerius Maximus angegebenen zeitlichen Verortung des Vorfalles, der allgemeinen Situation von Freigelassenen vor der Einführung eines gestuften Freilassungsrechts durch die *lex Aelia Sentia* (4 n. Chr.) und *Iulia Norbana* (19 n. Chr.); vgl. Cai. inst. 1.13–17; 1.23–25; [Ulp.] reg. 20.14; 21.2; Iust. inst. 1.5.3.

278 van Haepelen (2018) 31. Sollte Genucius im Übrigen regulär als Außenerbe (nicht als Legatsempfänger) eingesetzt gewesen sein, was angesichts der Klageform unwahrscheinlich, aber nicht völlig auszuschließen ist, dann hätte die rechtliche Widerlegung seiner Erbfähigkeit die Ungültigkeit des Testamentes zur Folge gehabt, so dass – mit demselben Effekt der Begünstigung des *patronus* – die gesetzliche Intestat-Erbfolge inkraftgetreten wäre: CIC inst. 2.17.2; 2.19.2–4; 2.24.

des Erbfalls und drittens zu jenem des Antritts des Erbes gewährleistet sein musste, so dass es unerheblich war, ob jemand die Testamentsfähigkeit nach der Abfassung entweder verlor oder erst erwarb: Stand sie überhaupt je in Frage, so ergaben sich Anfechtungsgründe.²⁷⁹

In diesem Zusammenhang steht also das gegen Genucius vorgebrachte Argument, das hier vor allem von Interesse ist. Der Konsul Mamercus Aemilius Lepidus sprach dem Genucius wegen seines Status als *gallus* den Anspruch aus dem Testament des Naevianus Surdinus ab. Denn er könne infolge seiner Kastration weder als Mann noch als Frau gelten.²⁸⁰ Das Argument macht sich die binäre Geschlechterlogik des römischen Rechts zunutze, das von der Existenz von geschlechtlichen Kategorien jenseits von ‚Mann‘ und ‚Frau‘ nicht ausgeht. Tatsächlich ist das römische Bürgerrecht ganz auf die den Bestand von *familiae* konstituierenden Geschlechterrollen hin konstruiert und weist Personen, die sich nicht in die Kategorien Mann oder Frau einordnen lassen, darin keine Rolle zu. In diesem Zusammenhang stellen die *galli* offenbar ein besonderes Problem dar, da sie sich auf offensichtliche Weise dieser Kategorisierung entziehen. Wichtig (und zugleich von der Forschung vernachlässigt) ist in diesem Zusammenhang die nähere Begründung des Ausschlusses des *gallus* aus den geschlechtlichen Kategorien von Mann und Frau: Mamercus verweist auf die eigene Initiative zur Durchführung der Kastration sowie auf die Qualität dieser Kastration als Amputation. Dieses Detail ist keineswegs nebensächlich, sondern begründet wohl erst eigentlich das Urteil. Denn es entspricht exakt der Differenzierung verschiedener Arten von Zeugungsunfähigen (*spadones/eunuchi*) in der kaiserzeitlichen Rechtsliteratur.

Grundsätzlich unterscheiden die Juristen zwischen dem allgemeinen Oberbegriff von *spadones* und einem engeren von *spadones castrati*.²⁸¹ Während für *spadones* im allgemeinen Sinne in Fragen des Ehe-, Testier-, Testaments-, Manumissions- und Adoptionsrechts, mithin in zentralsten Titeln des Bürgerrechts, dieselben Regeln wie für zeugungsfähige Männer gelten (mithin gelten sie *rechtlich* als Männer),²⁸² werden wesentliche Elemente dieser Rechtstitel den *castrati* entzogen – ohne dass sie dadurch unter die entsprechenden Regelungen für Frauen fielen. So können *castrati* keine rechts-

279 CIC inst. 2.19.3 f.

280 S. dazu auch Šterbenc-Erker (2013) 245 f.; Rauhala (2017) 250; vgl. Mowat (2021) 299 f. zur Schwierigkeit, den geschlechtlichen Status der *galli* mit der Binarität antiker Kategorien zu erfassen. Will man dem Fall nicht die Historizität absprechen, so stellt er den deutlichsten Beleg für die tatsächliche Durchführung der Kastration unter republikanischen *galli* dar.

281 Die Unterscheidung wird z. B. erkennbar im Verzicht auf ‚Musterung‘ (wohl im Sinne einer Prüfung des Samenflusses) zu Zweck der Erteilung des Erwachsenenstatus bei Cai. inst. 1.196.

282 Sie gelten nicht als *morbosi*: CIC dig. 2.1.1.6.2 (Ulpianus); sie sind zur Übernahme von ihnen auferlegten *tutela* verpflichtet: CIC dig. 5.28.62; 5.62.1 (Ulpianus); 27.1.15 (Ulpianus).

gültigen Ehen schließen,²⁸³ können weder als Erblasser noch als Erben auftreten,²⁸⁴ nicht adoptieren oder adoptiert werden²⁸⁵ und nicht selbst als Freilasser auftreten.²⁸⁶ Strittig war zu verschiedenen Zeiten nicht, dass es diese Unterscheidung gab, sondern lediglich, ob sie einen rechtlichen Unterschied machen sollte, wobei die Quellen eher von größerer Strenge des älteren Rechts sprechen als davon, dass der Ausschluss der *castrati* von zentralen Bürgerrechtstiteln eine jüngere Entwicklung gewesen wäre.²⁸⁷

Die Amputation der Genitalien schließt den *castratus* also aus wesentlichen Rechten von Bürgern aus. Dass dies in besonderem Maße kastrierte *galli* betroffen haben kann, geht indirekt aus einem Passus aus Vivianus hervor, der die Frage der Ansprüche auf Schadenersatz nach Kauf ‚fehlerhafter‘, weil ‚kranker‘ Ware im Zusammenhang mit Sklavenkauf thematisiert. Ulpianus zitiert den Passus wie folgt:

Apud Viuium quaeritur, si seruus inter fanaticos non semper caput iactaret et aliqua profatus esset, an nihilo minus hunc sanus uideretur. et ait Viuius nihilo minus hunc sanum esse: neque enim nos, inquit, minus animi uitii aliquos sanos esse intellegere debere: alioquin, inquit, futurum ut in infinito hac ratione multos sanos esse negaremus [...]. interdum tamen, inquit, uitium corporale usque ad animum peruenire et eum uitiare: ueluti contingeret φρενητικῶ, quia id ei ex febribus acciderit. quid ergo est? si quid sit animi uitium tale, ut id a uenditore excipi oporteret neque id uenditor cum sciret pronuntiasset, ex empto eum teneri. (10) Idem Viuius ait, quamuis aliquando quis circa fana bacchatus sit et responsa reddiderit, tamen, si nunc hoc non faciat, nullum uitium esse. neque eo nomine, quod aliquando id fecit, actio est, sicuti si aliquando febrem habuit: ceterum si nihilo minus permaneret in eo uitio, ut circa fana bacchari soleret et quasi demens responsa daret, etiamsi per luxuriam id factum est, uitium tamen esse, sed uitium animi, non corporis, ideoque redhiberi non posse, quoniam aediles de corporalibus uitii loquuntur: attamen ex empto actionem admittit.²⁸⁸

283 Die Regel erschließt sich indirekt aus CIC dig. 23.3.39 (Ulpianus): Von *castrati* können Frauen – anders als gegen *spadones* – keine Klage auf Rückzahlung der Mitgift führen – und zwar nach aller Wahrscheinlichkeit deshalb, weil unterstellt wird, dass mit *castrati* keine gültigen Ehen geschlossen werden können, so dass etwa geleistete Mitgiftzahlungen keine rechtsfähige Qualität erlangen.

284 Erblasser: CIC dig. 28.2.6.1 (Proculus); Erbfähigkeit ebd. mit CIC inst. 2.19.3 f. (Testamente); 2.24 (Legate).

285 Cai. inst. 1.103 mit CIC inst. 1.11.18.

286 CIC dig. 40.2.14 (Marcianus).

287 Indirekt wird dies in der *lex Maenia de dote* (s. dazu Elster [2003] 393–395) begründet, s. Non. Marc. p. 151 Lindsay: „Eunuchare] Varro lege Maeniae: siqui patriam maiorem parentem extingit, in eo est culpa, quod facit pro sua parte is qui se eunuchat aut aliqui + liberos producit.“ / „Eunuchisieren: Varro in der *lex Maenia*: ‚Wenn einer die übergeordnete Elternschaft, die Vaterschaft, tilgt, so liegt ein schuldhaftes Verhalten vor, weil er an seiner eigenen Seite etwas von gleicher Qualität vollzieht, wie wenn er sich selbst kastriert oder die Kinder an einen Anderen verkauft.‘“ Offenbar geht es hier um den Verlust von Testamentsfähigkeit bei einem Verhalten, das zur Auslöschung der eigenen Erblinie führt, darunter fallen hier neben der Aufhebung der Vaterschaft auch die Selbst- oder die Kindskastration.

288 CIC dig. 21.1.9 f. (Ulpianus).

Bei Vivian wird gefragt, ob ein Sklave aus dem Kreise von ‚Fanatikern‘ [wörtlich: ‚Leute aus dem Heiligtum‘; sc. Attispriester], der den Kopf nicht ständig hin und her wirft und wilde Prophezeiungen ausgestoßen hat, dennoch als gesund anzusehen sei. Und Vivian sagt, er sei dennoch gesund. Wir dürfen nämlich, sagt er, manch einen, der psychisch-geistige Mängel hat, nicht schon deswegen als nicht gesund ansehen. Sonst käme es dahin, sagt er, dass wir aus dieser Erwägung ohne Einschränkung von vielen sagen müssten, sie seien nicht gesund [...]. Gelegentlich greift jedoch, wie er sagt, ein Mangel des Körpers auf Psyche oder Geist über und verursacht eine Störung. So liege es zum Beispiel bei demjenigen, der an *Phrenesie* (Wahnvorstellungen) leidet, weil dies bei ihm durch Fieber verursacht worden ist. Was gilt also? Wenn ein psychisch-geistiger Mangel der Art vorliegt, dass der Verkäufer ihn ausdrücklich von der Gewährleistung hätte ausschließen müssen, und er den Mangel nicht angezeigt hat, obwohl er ihn kannte, haftete er ‚aus Kauf‘. (10) Vivian sagt ferner, auch wenn jemand einmal bei den Tempeln in Ekstase geraten und Prophezeiungen von sich gegeben habe, liege gleichwohl kein Mangel vor, wenn er dies jetzt nicht mehr tut. Und es gibt auch nicht etwa deswegen eine Klage, weil er dies früher einmal getan hat, ebensowenig wie wenn er früher einmal Fieber gehabt hat. Wenn er aber unvermindert in diesem gestörten Zustand bleibe und im Tempelbezirk gewöhnlich in Ekstase gerate und wie von Sinnen Prophezeiungen von sich gebe, so liege, auch wenn dies nur aus Zügellosigkeit geschehe, ein Mangel vor, aber ein geistig-psychischer Mangel, kein körperlicher. Und deswegen könne nicht gewandelt werden, da die Ädilen nur von körperlichen Mängeln sprechen. Die Klage ‚aus Kauf‘ lässt Vivian jedoch zu.

Offensichtlich ist, dass für den Juristen des 2. Jahrhunderts n. Chr. Sklaven, die im Umfeld des Mater Magna-Tempels als religiöse Dienstleister (v. a. als Wahrsager) auftreten, als potentiell krank (*morbosus*) anzusehen sind. Implizit ist zudem klar, dass erwiesene Krankheit als erstattungspflichtiger Mangel der Kaufware ‚Sklave‘ gilt (jedenfalls dann, wenn der Verkäufer auf den Mangel nicht hingewiesen hat). Interessant ist aber, welches juristisch unklare Problem Vivianus’ Verhandlung der Frage eigentlich aufgelöst haben kann. Seine *fanatici* sind immerhin ausdrücklich gerade nicht kastriert, sie weisen keinen körperlichen ‚Mangel‘ auf, und ausdrücklich wird ein Erstattungsanspruch nur bei körperlichen ‚Schäden‘ gewährt. Im Hintergrund steht womöglich das domitianische Kastrationsverbot,²⁸⁹ das zur Folge gehabt haben kann, dass auch die initiierten Anhänger des Attis nun – anders als zuvor – in aller Regel keine körperlichen ‚Mängel‘ mehr aufwiesen. Eben dadurch waren sie nun nicht mehr vom allein auf körperliche ‚Mängel‘ hin formulierten Erstattungsrecht erfasst. Auf diese rechtliche Konsequenz des Kastrationsverbots weist Vivianus hin und belegt so indirekt, dass für kastrierte *galli* die Einordnung als *morbosi* wirksam wäre, die wiederum auch Auswirkungen auf die Testierfähigkeit haben musste.

289 Mart. 6.2; 9.7(8).

Der auf den Einzelfall bezogene konsulare Entscheid, der Genucius aufgrund seines geschlechtlichen Status die Testaments- und Erbfähigkeit abspricht, dürfte weniger, wie meist angenommen, Ausdruck einer allgemeinen Ablehnung oder gar einer längst geltenden rechtlichen Unterdrückung des Attiskultes und seiner Vertreter gewesen sein als vielmehr die Wirkung eines Präzedenzfalls gehabt haben. Denn es ist doch auffällig, dass im erstinstanzlichen prätorischen Verfahren der Status des Genucius als *gallus* offenkundig nicht als Hindernis für das Erbe angesehen wurde. Zumindest Cn. Aufidius Orestes²⁹⁰ hielt den *gallus* also für erbfähig.²⁹¹ Demnach wäre erst im Zuge dieses Verfahrens (und vielleicht anderer vergleichbarer Fälle) die Exklusion der *galli* aus den rechtlich definierten Geschlechterkategorien sowie, damit verbunden, aus den daran geknüpften Rechtstiteln überhaupt thematisiert worden. Für diese Interpretation spricht auch, dass der Konsul Mamercus es nicht bei der einmaligen Kassation eines prätorischen Urteils belässt; vielmehr lanciert er in Absprache mit dem *princeps senatus* einen Senatsbeschluss, der den Ausschluss des Genucius – und man darf annehmen: aller kastrierten *galli* – von den römischen Gerichtshöfen allgemeinverbindlich festlegt. Darin sollte man sicher mehr sehen als eine bloße zusätzliche Äußerung der Abneigung oder Ausgrenzung oder eine Absicherung des Urteils bezüglich des Testamentes durch Berufsungsverbot.²⁹² Vielmehr trägt der Senatsbeschluss den ganz grundsätzlichen Implikationen Rechnung, die das Genucius-Urteil für die Stellung der *castrati* hatte: Durch den Ausschluss von den bürgerlichen Gerichtshöfen wird in einer einzigen Regelung geklärt, dass die *galli* vom bürgerlichen Privatrecht insgesamt ausgeschlossen sind. Das ist im Übrigen eine Regelung, die das *SC de ludis Megalensibus* nicht umfasst haben kann, insofern es (soweit Dionysios es präzise wiedergibt) mit Freigelassenen einer Gruppe von Personen den Zugang zum Attisverein ermöglichte, die durchaus in den Genuss des Bürgerrechts kamen. Genucius dürfte zu eben dieser Gruppe gehört haben, da Valerius Maximus in keiner Weise andeutet, dass der Status des Genucius als Attisjünger *per se* anstößig gewesen wäre.²⁹³

290 Es handelt sich um den späteren Konsul des Jahres 71 v. Chr. und Statthalter in Asia (IG 12/5.722); vgl. ThomasG (1984) 1512; Ryan (1998) 307; Brennan (2000) 2/445. Ferrary (2000) 182–185 spricht sich gegen die Identifizierung mit dem mindestens eine Generation älteren namensgleichen Politiker aus, der Cic. fin. 5.54; Tusc. 5.112 erwähnt wird.

291 Vgl. van Haepelen (2018) 31. Die Erbfähigkeit wäre demnach nicht, wie Schipp (2017) 111 meint, schon in den Regelungen des *senatus consultum de Megalensibus* als Konsequenz eines Verstoßes angelegt gewesen, betraf auch gar nicht die vom dortigen Initiationsverbot angesprochene Gruppe der *ingenui*, sondern gerade die davon nicht erfassten Freigelassenen, die ja ebenfalls Zugang zum römischen Erbrecht besitzen konnten.

292 Eine solche Absicherung nimmt Rauhala (2017) 250 an. Sie war aber gerade in Genucius' Fall unnötig, insofern das Verfahren ja bereits auf konsularischer Ebene angelangt war und der Konsul selbst bereits geurteilt hatte, dass das Testament ungültig sei.

293 Bremmer (2004) 567 f. nimmt genau dies – ohne nähere Begründung – an. Plausibler ist dagegen der Hinweis bei van Haepelen (2018) 31, wonach das Gentilnomen Genucius aufgrund seiner Verbindung mit einer vornehmen plebeischen Familie vor allem einen Freigelassenen hinter den Genucius des Valerius Maximus vermuten lässt.

Einzig bei Plautus finden sich in früherer Zeit Andeutungen, dass die Gerichtsfähigkeit von *galli* schon zur Zeit der Kultübertragung fraglich gewesen sein könnte. Besonders die Wortspiele zwischen *testiculum*, *testis* und *testamentum* in den Schlusspartien des *Miles Gloriosus* könnten in diese Richtung gedeutet werden.²⁹⁴ Der seiner Testikel Beraubte ist ein des Testierens und Testamentierens Unfähiger. Sollte Plautus damit bereits 120 Jahre vor dem Genuciusprozess die darin sich abzeichnende Konfliktlinie thematisiert haben, so dürfte diese Problematik dennoch kein beständiges Thema im Umgang mit den *galli* gewesen sein, da sie offenkundig noch im 1. Jahrhundert v. Chr. Gegenstand juristischer Kontroversen sein konnte.

Insofern scheint der Genucius-Fall zu einer Klärung eines rechtlichen Graubereichs beigetragen zu haben, der infolge des *SC de ludis Megalensibus* entstanden war und den man deshalb als Effekt der Grenzziehung zwischen *res publica* und religiösem Sonderraum bezeichnen kann. Wenn Freigelassenen die Initiation unter die *galli* rechtlich erlaubt war, so befanden sich unter den *galli* offenkundig Personen mit Zugang zum römischen Rechtssystem, die folglich auch Testamentsfähigkeit beanspruchen konnten. Wurden diese – wie im Genucius-Fall – von anderen Freigelassenen als Außenerben eingesetzt, so berührte dies unmittelbar die Interessen von deren ehemaligen Herren. Denn wenn solche Testamente rechtsgültig waren, dann stellte sich die Frage, wem die vererbten Güter langfristig zugehörten. Ein Freigelassener *gallus* war zunächst seinem eigenen *patronus*, aber eben auch – wenn die obigen Überlegungen zum Fall des Sklaven des Q. Servilius Caepio zutreffen sollten – dem Attisverein verpflichtet, und es stand wohl die Möglichkeit im Raum, dass sein Besitz im Todesfall an eine dieser beiden Instanzen fallen würde, da der *gallus* in aller Regel ohne freigeborene Nachkommen sterben würde. Im Zweifel konnte also ein Außenerbe wie Genucius indirekt dafür sorgen, dass der von einem römischen Bürger an seinen Freigelassenen übertragene oder von diesem erwirtschaftete Besitz dem Zugriff dieses *patronus* entzogen und dem eines anderen übertragen wurde. Das muss zwar nicht in genau dieser Weise im Falle des Genucius vorgelegen haben, war aber jedenfalls potentiell möglich. Fälle wie jener des Genucius konnten auf Problematiken dieser Art aufmerksam machen und so zu einer Schärfung der gesellschaftlichen Definitionen beitragen. Diesen Effekt jedenfalls hatte das von Genucius erwähnte Senatsdekret, das durch den Ausschluss der *castrati* vom römischen Privatrecht (wegen Nichtzuständigkeit für Personen, die keinem rechtlich definierten Geschlecht angehörten) die Durchsetzung von testamentarischen Ansprüchen von *galli* im Streitfall unmöglich machte.

In dieser Hinsicht reagierte das Senatsdekret im Zuge eines materiellen Konflikts, der in gleicher Form auch ohne Beteiligung von *galli* hätte vor Gericht führen können, auf den Umstand, dass bei einem *gallus* in Anbetracht von dessen kulturellem

294 Plaut. Mil. 1416 f.; 1420 f.; 1426; vgl. auch Curc. 88; dazu Fontaine (2010) 5; Gärtner (2014) 620; s. u. Kap. 8.4.

und geschlechtlichem Sonderstatus ein besonderes Argument zur Anfechtung von Testamentsansprüchen möglich schien, das als Präzedenzfall eine allgemeine Regelung sinnvoll werden ließ. Erst der ganz anders gelagerte privatrechtliche Konflikt sorgt also dafür, dass die infolge des SC *de ludis Megalensibus* offene Frage nach dem Bürgerrechtsstatus initiiert Freigelassener als regelungsbedürftig aktualisiert wird: Der Erbstreit hat zwar keinen Bezug zum religiösen Feld, aber er zwingt einen *gallus* auf die politische Bühne, die dieser ansonsten nur im Zuge religiöser Feste betreten würde, während derer schon die Besonderheit der Festsituation eine solche ‚Grenzüberschreitung‘ erlaubte.

Bemerkenswert ist noch ein letzter Punkt, der zurück zur Frage der Effekte der Repräsentation der *galli* im öffentlichen Diskurs führt. Das Senatsdekret des Mamercus begründet den Ausschluss des Genucius von den Gerichtshöfen nämlich einerseits mit dessen geschlechtlichem Sonderstatus, wählt dazu aber Begriffe der Sakralsprache: Die Anwesenheit des Genucius vor einem magistralen Gericht wäre ein *obscenum*, seine Stimme *inquinatum*, die eine religiöse Befleckung des Gerichtes (*pollutio*) bedeuteten.²⁹⁵ Diese Wortwahl hat wohl die übliche Interpretation des Vorfalls als Ausdruck einer Ausgrenzung der *galli* aus dem zivischen Kult befördert. Wenn aber das Genucius-Verfahren einen juristischen Präzedenzfall schuf, der im Senatsbeschluss verfestigt wurde, so liegt es nahe, auch die Argumentation mit der religiösen Unreinheit nicht als 77 v. Chr. längst etablierte kulturelle Tatsache anzusehen. Angesichts der sakralen Identität des Genucius ist die Wortwahl bei Valerius Maximus kaum zufällig und zielt nicht allein auf die Erregung von Abscheu;²⁹⁶ vielmehr stellt sie geradezu eine Invertierung der für die sakrale Rolle der *galli* entscheidenden Vorstellung dar, wonach sich in der Kastration eine besondere sakrale Reinheit konstituierte und zum Ausdruck komme. Sollte Valerius Maximus in dieser religiösen Begründung eine Formulierung des ursprünglichen Senatsbeschlusses wiedergeben, so ließe sich diese Inversion als Effekt der extern etablierten Sicht auf den Exotismus der *galli* verstehen.

Mamercus reagiert mit seinen Maßnahmen auf einen rechtlichen Konflikt, den er zugleich als Grundsatzentscheidung allgemeinverbindlich machen will. In der Begründung des Ausschlusses der *galli* aus dem römischen Privatrecht greift er nun zwei Aspekte des bereits etablierten *gallus*-Bildes auf: Die *galli* galten erstens als (auch rechtlich) von den *ingenui* abgesonderte Gruppierung, was sie aus Sicht dieser Gruppe zugleich mit dem Status der Fremdheit und Nichtbürgerlichkeit versah, der auch mit der für die *sacerdotes* der Mater Magna vorgeschriebenen phrygischen Herkunft korrespondierte. Zugleich konnten markante Praktiken der Grenzziehung wie die Kastration, das ekstatische Gebaren bei öffentlichen Auftritten sowie die esoterisch-exoterische Gruppenbildung auf dem Palatin die Konzeptualisierung dieser religiösen

295 van Haepere (2018) 30.

296 So Rauhala (2017) 250 f.

Praktiker als anti-zivische Gruppierung verstärken – offenbar ungeachtet des Umstandes, dass sie (wenn auch nur zu bestimmten Anlässen) in den zivischen Kult eingebunden waren.²⁹⁷ Dieses Bild der antizivischen Sakralität nutzt der Senatsbeschluss des Mamercus als Argument für den Ausschluss der *galli* von zivischen Gerichten. Jene Elemente von deren Identität und Exoterik, die ihre antizivische Sakralität begründen, werden hier zur Ursache für die anti-religiöse Qualität ihres Auftretens vor zivischen Institutionen. Die Heiligkeit der außerzivischen *galli* wird zur Unheiligkeit, wenn sie außerhalb des religiösen Festes im öffentlichen Handlungsraum der *res publica* auftritt.

4.3.4 Der Battakes in Rom: Externe Religion auf der politischen Bühne

Vielleicht lässt sich so auch die wohl bekannteste Erzählung eines Konflikts zwischen einem Attispriester und Instanzen des römischen Staates besser verstehen. Laut Diodor von Syrakus trat im Jahre 102 v. Chr., kurz vor der Fertigstellung des Neubaus des palatinischen Mater Magna-Tempels, ein Battakes-Priester aus Pessinus in diplomatischer Mission in Rom auf:

(1) Ὅτι Βαττάκης τις ὄνομα ἦκε, φησίν, ἐκ Πεσινοῦντος τῆς Φρυγίας, ἱερεὺς ὑπάρχων τῆς μεγάλης τῶν θεῶν μητρός. Οὗτος κατὰ πρόσταγμα τῆς θεοῦ παρῆναι φήσας τοῖς ἄρχουσιν ἐνέτυχε καὶ τῇ συγκλήτῳ, λέγων τὸ ἱερὸν τῆς θεοῦ μεμῖανθαι, καὶ δεῖν αὐτῇ δημοσίᾳ καθαρμούς ἐπὶ τῆς Ῥώμης συντελεσθῆναι. ἐφόρει δὲ ἐσθήτα καὶ τὴν περὶ τὸ σῶμα ἄλλην κατασκευὴν ἐξηλλαγμένην καὶ ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων ἐθῶν οὐκ ἐπιχωρουμένην· χρυσὸν τε γὰρ στέφανον εἶχεν ὑπερμεγέθη καὶ στολὴν ἀνθινήν διάχρυσον, βασιλικὴν ἀξίαν ἐπιφαίνουσαν. (2) ποιησάμενος δὲ λόγους ἐπὶ τῶν ἐμβόλων ἐν τῷ δήμῳ καὶ τὸ πλῆθος εἰς δεισδαιμονίαν ἐμβαλὼν, καταλύματος μὲν δημοσίου καὶ ξενίων ἡξιώθη, τὸν δὲ στέφανον ἐκωλύθη φορεῖν ὑπ' ἐνὸς τῶν δημάρχων Αὔλου Πομπηίου. Διὰ τίνος δ' ἐτέρου δημάρχου προαχθεὶς ἐπὶ τὰ ἔμβολα καὶ περὶ τῆς εἰς τὸ ἱερὸν ἀγνείας ἐπερωτώμενος ἀποκρίσεις ἐποιεῖτο δεισδαιμονίαν περιεχούσας. Καταστασιασθεὶς δὲ ὑπὸ τοῦ Πομπηίου καὶ μεθ' ὕβρεως ἀπαλλαγείς ἐπὶ τὴν κατάλυσιν οὐκέτι προπορεύετο, λέγων μὴ μόνον ἑαυτὸν ἀσεβῶς προπετηλακίσθαι, ἀλλὰ καὶ τὴν θεόν. (3) ὁ δὲ Πομπήιος παραχρῆμα μὲν λάβρῳ πυρετῷ συνεσχέθη, μετὰ δὲ ταῦτα ἄφωνος γενόμενος καὶ καταληφθεὶς κυναγικῶ πάθει τριταῖος κατέστρεφε τὸν βίον, παρὰ τοῖς πολλοῖς ὑποληφθεὶς θεῖα τινὶ προνοίᾳ ἀνθ' ὧν εἰς τὸν ἱερέα καὶ τὴν θεὸν ἐπλημμέλησεν τοῦ ζῆν ἐστερησθαι· σφόδρα γὰρ Ῥωμαῖοι δεισδαιμονοῦσι. Διόπερ ὁ Βαττάκης λαβὼν τὴν συγχώρησιν τῆς κατὰ τὴν ἱερὰν στολὴν κατασκευῆς, καὶ τιμηθεὶς ἀξιολόγοις ξενίοις ὑπὸ πολλῶν ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν προσετέμφθη τὴν ἐκ τῆς Ῥώμης ἐπάνοδον ποιοῦμενος.²⁹⁸

297 Vgl. van Haepelen (2018) 30 f.

298 Diod. fr. 36.13 (= Phot. Bibl. 390b36–391a24).

Es heißt, es sei einer gekommen mit Namen Battakes aus dem phrygischen Pessinus, der als Priester der Großen Göttermutter fungierte. Der habe mit dem Argument, er solle auf Geheiß der Göttin dabei sein, an die Regierung und die [plebeische] Bürgerversammlung appelliert, indem er sagte, das Heiligtum der Göttin sei geschändet worden, und man müsse für sie von Staats wegen eine Reinigungszeremonie feierlich begehen. Er trug dabei ein Gewand und überhaupt eine ganz abartige Aufmachung am Leib, die auch mit den Sitten der Römer ganz unvereinbar war: Denn er trug einen übergroßen goldenen Kranz und eine golddurchwirkte Blütenrobe, die den Eindruck macht, von königlicher Qualität zu sein. (2) Und nachdem er von den Rostra aus eine Rede zur Plebs gehalten und die Masse der Leute in übertriebene Gläubigkeit versetzt hatte, wurde er einerseits sowohl in den Bürger- als auch in den Fremdenvierteln für hochwürdig gehalten; daran, sich den Kranz aufzusetzen, wurde er andererseits von einem der plebeischen Tribunen, Aulus Pompeius, gehindert. Da er aber von einem anderen plebeischen Tribun auf die Rostra gezerzt und über die Reinheit des Heiligtums befragt wurde, gab er Antworten, die auf eine übertriebene Gottesfurcht hinausliefen. Da er nun auf Pompeius' Widerstand traf und gewaltsam [von der Bühne] entfernt wurde, ging er nicht gleich zur Auflösung der Versammlung über, sondern sagte, nicht nur er selbst, sondern die Göttin sei mit Frevel besudelt worden. (3) Pompeius aber wurde sofort von heftigem Fieber ergriffen, und nach Verlust seiner Stimme durch eine Stimmbandenzündung schied er am dritten Tage aus dem Leben; bei den Leuten aber herrschte die Auffassung, er sei von irgendeiner göttlichen Vorsehung des Lebens beraubt worden, als Strafe dafür, dass er den heiligen Mann und die Göttin verstimmt hatte. Denn die Römer sind übertrieben gottesfürchtig. Und deswegen erhielt Battakes die Bewilligung der Kostenübernahme für seine Kultrobe, und von vielen Männern und Frauen mit Gastgeschenken gewürdigt machte er sich von Rom aus wieder auf den Rückweg.

Die Vertreibung des Battakes von der Rednerbühne am *comitium* durch A. Pompeius, von der auch Plutarch in ganz ähnlicher Weise berichtet,²⁹⁹ wird üblicherweise als Beleg für die Entwicklung gewertet, die der Mater Magna-Kult seit seiner Einführung 100 Jahre zuvor genommen habe. Neben dem anfänglich rein auf die Oberschicht beschränkten zivischen Kult sei im Laufe der Zeit eine immer breitere religiöse ‚Bewegung‘ in der einfachen Stadtbevölkerung entstanden, die vor allem an den emotiven und ekstatischen Aspekten und mithin am Mysterienkult des Attis interessiert gewesen sei. Dieser Entwicklung habe der Senat argwöhnisch gegenübergestanden und sie (hilflos) einzudämmen versucht, eine Position, die beim Besuch des Battakes auch der plebeische Tribun A. Pompeius eingenommen habe.³⁰⁰ Wie bereits gesehen, lässt sich aber die in dieser Deutung vorausgesetzte Entwicklung des Kultes nicht ohne Weiteres

299 Plut. Mar. 17,5 f.

300 Z. B. MorganM (1973) 242 f.; Borgeaud (1993) 181 f.; Roller (1999) 291; Kolb (2002) 223. Kritisch dazu Champion (2017) 161.

aufrechterhalten. Es ist wenigstens von der Präsenz und öffentlichen Aktivität von *galli* in Rom ab frühester Zeit auszugehen, auch wenn sich diese Aktivität innerhalb eines separaten ‚Vereins‘-Lebens abspielte und die *galli* nur zu wenigen Anlässen zivisch-religiöse Aufgaben erfüllten.³⁰¹

Die Erzählungen Diodors und Plutarchs unterscheiden sich vor allem in der Kontextualisierung des Battakes-Auftritts.³⁰² Während Plutarch die Anekdote in eine Liste von Prodigia einreicht, die den ungefähr zeitgleichen Sieg gegen Kimbern und Teutonen bei Aquae Sextiae anzeigten, fokussiert Diodor allein die Forderungen des Battakes nach Restituierung des ‚Heiligtums der Göttin‘, gegen das Frevel begangen worden seien. Gegen die traditionelle Kombination dieser Daten im Sinne Plutarchs, die auch dem Muster der römischen Erinnerung an die Kultübertragung von 204 v. Chr. folgt (für einen Sieg gegen einen übermächtigen Feind ist die Weihung des palatinischen Mater Magna-Tempels vonnöten, die Gesandtschaft des Battakes in analogem Sinne als religiös motivierte Gesandtschaft zu verstehen) und das Orakel zugleich als Anbietung an Marius und dessen populäre Position versteht,³⁰³ haben Dennis Glew und vor allem Hugh Bowden gezeigt, dass der eigentliche Anlass des Besuchs wohl eine diplomatische Mission im Interesse des pessinuntischen Heiligtums gewesen sein dürfte, das aufgrund des Aufstiegs des Mithridates in Kleinasien unter Druck geraten war.³⁰⁴ Der Battakes wurde daher nicht als Priester in den Senat geladen,³⁰⁵ sondern als Vertreter eines Verbündeten, und allenfalls nutzte er seine priesterliche Rolle rhetorisch im Sinne seiner diplomatischen Mission aus: Er stellte Rom einen leichten Sieg in einer möglichen Kampagne gegen Mithridates in Aussicht und unterstrich diese Perspektive, indem er als Priester eine solche Kampagne zur Maßnahme der Restituierung einer auch im zivischen Kult wichtigen Gottheit erklärte – es ging mithin (anfangs) um den pessinuntischen, nicht primär den römischen Tempel. Bowden meint daher gar, der Battakes habe in Anbetracht der zufällig bevorstehenden Wiedereinweihung des palatinischen Heiligtums dessen kultische Verknüpfung mit Pessinus jetzt erst eigentlich angeregt – eine Deutung, die allerdings angesichts der schon Polybios bekannten Begegnung zwischen Cn. Manlius Vulso und den pessinuntischen Priestern im Jahre 189 v. Chr. wenig überzeugend ist.³⁰⁶ Glaubhaft ist aber, dass der Battakes in Rom die kultische Verbindung zwischen dem palatinischen und dem phrygischen

301 Bowden (2012) 254 f.; 260–262; vgl. Roller (1999) 274–277.

302 MorganM (1973) 241 Anm. 133 und Glew (1987) 122 f. führen beide Texte auf Poseidonios von Apameia zurück, dessen Bericht vom Battakes-Besuch aber sowohl von Diodor/Photios als auch von Plutarch ungenau übernommen worden sei.

303 MorganM (1973) 242 f.; Davies (2017) 85 f.; die chronologischen Schwierigkeiten eines Bezugs auf den Kimbernsieg zeugt Glew (1987) 125–127 auf.

304 So Bowden (2012) 256 f.; Glew (1987) verortet die Hintergründe ebenfalls in Kleinasien, geht aber von einer Beschwerde gegen die Übergriffe römischer *publicani* aus.

305 So etwa Rosenberger (1998) 45.

306 Bowden (2012) 258–262.

Heiligtum besonders hervorhob, um seinem Anliegen größeres Wohlwollen zu verschaffen. Dabei kann die Ankündigung, dass dieser Tempel im Falle der Unterstützung seines Anliegens ein Siegestempel werden könne, eine Rolle gespielt haben.³⁰⁷

Was gegenüber den Motiven des Battakes-Besuches geringere Aufmerksamkeit der Forschung gefunden hat, ist der eigentliche Konflikt, von dem Diodor und Plutarch berichten und der der Grund dafür sein dürfte, dass die Anekdote überhaupt von Poseidonios erwähnt wurde: Der Battakes war in Rom auch im *comitium* aufgetreten und hatte von den *rostra* herab zur *plebs contionalis* gesprochen – dass es sich nicht um eine reine Bürgerversammlung handelte geht indirekt aus Diodor hervor, der betont, dass der (im wörtlichen Sinne, mit golddurchwirkter Priesterrobe) glanzvolle Auftritt dem Battakes den größten Respekt bei der *plebs* und den *peregrini* eingetragen habe.³⁰⁸ Dieser Respekt sei dadurch ins Unermessliche gesteigert worden, dass Aulus Pompeius, der den Priester schließlich mit Gewalt von der Bühne entfernt habe, kurz darauf erkrankte und verstarb, was als göttliche Strafe für begangenen Frevel gewertet wurde.³⁰⁹

Wie kommt es nun dazu, dass ein plebeischer Tribun den Priester gewaltsam von der Rednerbühne zerrt? Dass Aulus Pompeius nicht einfach eine für den Senat vermeintlich typische ‚konservative‘ Abwehrhaltung gegenüber einem ‚fremden‘ Priester einnahm, ist eigentlich eindeutig: Der Senat selbst hatte den Battakes empfangen, und die Tribune dürften wohl im Einklang mit dem Senat gehandelt haben, wenn sie ihn danach in eine stadtöffentliche Informationsveranstaltung über das mit ihm Besprochene einbanden. Zudem ging es in der *contio* anfänglich wohl kaum um das Problem, das schließlich das Eingreifen des Aulus Pompeius auslöste und den Battakes dazu veranlasste von religiösem Frevel in Rom zu sprechen. Vielmehr eskaliert die Situation laut Diodor erst bei einem zweiten Auftritt des Battakes,³¹⁰ bei dem dieser auf die Fragen eines anderen Tribuns bezüglich der Weihung des (man darf annehmen: palatinischen) Heiligtums geantwortet habe. Der Konflikt tritt also in dem Moment ein, in dem die Sprache auf das zentrale Heiligtum des zivischen Kultes kommt, das zur Zeit des Vorfalles von Staats wegen in einem großen Bauvorhaben erneuert wurde.

Der Skandal, den Aulus Pompeius darin sieht, kann kaum unmittelbar mit dem Status der *galli* in Rom zu tun gehabt haben. Diese spielen, wie Bowden zurecht feststellt, in der gesamten Erzählung keine Rolle. Auch der Battakes ist nicht eindeutig als *kas-*

307 Plut. Mar. 17.5.

308 Diod. 36.13.2. Da die Tempelstiftung und -finanzierung eine zensorische und mithin Senatsangelegenheit war, der palatinische Tempel zudem der Aufsicht der kurulischen Ädilen unterstand, wäre eine plebeische Beschlussfassung zur Weihung an Victoria nach dem diesbezüglichen Senatsbeschluss (die einzige Beschlussfassung, von der die Quellen berichten: Plut. Mar. 17.5) nicht zu erwarten.

309 Diod. 36.13.2 f.; Plut. Mar. 17.6.

310 Glew (1987) 132 f. Allerdings gibt der Text keinerlei Anlass, mit Glew anzunehmen, die Worte des Battakes über die politische Lage im Osten hätten den Anstoß erregt, oder seine Rede sei als „flattery of Marius“ wahrgenommen worden (MorganM [1973] 244).

trierter Priester gezeichnet.³¹¹ Was aber die *galli* und den Battakes eint, ist ihr exotisches Auftreten, der Umstand, dass es sich offensichtlich um als ‚fremd‘ definierte religiöse Spezialisten handelt. Dieser religiöse (und rechtliche) Fremdheitsstatus wird auf der Bühne der *res publica* genau dort zum Problem, wo er – außerhalb der speziellen Fest-situation – aktiv wird. Das erste Einschreiten des Aulus Pompeius erfolgt laut Diodor in dem Moment, da sich der Battakes den mit auf die *rostra* gebrachten goldenen Kranz aufsetzen will.³¹² Diodor sieht darin vor allem ein monarchisches Hoheitssymbol,³¹³ also eine Selbstkrönungsszene – allerdings wäre die Szene bei dieser Deutung recht absurd: Wozu sollte die Selbstkrönung eines Fremden vor der römischen *plebs* dienen, zumal da sie fernab innenpolitischer römischer Themen erfolgt? Dass eine solche monarchische Usurpation auf diese seltsame Weise nicht nur erfolgt, sondern auch in die historiographische Überlieferung eingegangen sein soll, ist eigentlich unvorstellbar. Tatsächlich bedeutet der Auftritt *capite coronato* im römischen Umfeld aber zuallererst, dass der Handelnde religiös handelt. Der Battakes, der sich in Rom einen Kranz aufsetzt, maßt sich damit symbolisch die Rolle als Akteur des zivischen Kultes an, stellt sich damit aus eigener Initiative über die Entscheidungsgewalt von Senat und *plebs*. Genau dies kann der Magistrat als Vertreter der *res publica* nicht tolerieren; als er später schließlich über die anstehende Weihung des palatinischen Tempels spricht,³¹⁴ greift Aulus Pompeius erneut ein, was die Verfluchung durch den Priester nach sich zieht und damit der späteren Interpretation seines Todes als Gottesstrafe den Weg ebnet.

Was sich kaum klären lässt, ist, welche Verbindung man in Rom zwischen dem Battakes und den lokalen *galli* gesehen haben mag. Diodors Beschreibung des Kultornats, den der Battakes in seiner Funktion als eines zweier Oberhäupter eines Priesterstaates und zumal in diplomatischer Mission freilich auch als politischen Ornat trug, entspricht ganz dem exotisch-effeminierten Bild der *galli* aus republikanischen Quellen, und es erinnert insbesondere an Varros Oberpriester im Attiskult (purpurner *supparus*, goldene *corona*).³¹⁵ Die bei Plutarch belegte Bezeichnung des Battakes als *agyrtas* verwendet ein weiteres eng mit den *galli* verknüpftes Bild. Allerdings bestehen doch auch erhebliche Unterschiede, gerade hinsichtlich der politischen Funktionen, die der pessinuntische Battakes bekleidet.

311 Bowden (2012) 257 f. mit Anm. 37. Bowden (2010) 96–104 bezweifelt die reale Durchführung religiöser Kastration in Rom allerdings auch im Grundsatz. Vgl. zu Pessinus Roller (1997) 554; (1999) 251–255 (als nicht verpflichtende, im griechischen Attiskult des hellenistischen Phrygien entstandene Praxis).

312 Diod. 36.13.2.

313 Als Hoheitszeichen des pessinuntischen Tempelstaats kann der Ornat freilich gelten: Strobel (2007) 221.

314 Denkbar, aber nicht positiv zu belegen, ist, dass er für die Weihung eine Abgabe an den pessinuntischen Tempel forderte; das jedenfalls würde die von Plut. Mar. 17.6 erwähnte Schmähung des Priesters als ‚Bettler‘ (*agyrtas*) erklären; vgl. zu dieser Schmähung Bowden (2010) 98–100; (2012) 257 f.

315 Varr. men. 138 Cēbe; Latham (2012) 89–91; s. o. S. 158; vgl. Rieger (2007) 94.

Und doch gibt es eine Parallele, die im Kontext dieses Kapitels besonders hervorsteicht: Ähnlich wie in den Fällen des Sklaven des Q. Servilius Caepio sowie des Genucius gerät der Attispriester in dem Moment in Konflikt mit der *res publica*, da sein Handeln direkte Auswirkungen auf Regelungsgebiete der *res publica* hat. Im Unterschied zu den zuvor behandelten Erbschaftskonflikten ist es hier nun aber die zivische Religion selbst, die von einem nicht-zivischen (hier: externen) Religionspraktiker beeinflusst zu werden droht. Das Eingreifen der staatlichen Instanzen erfolgt wiederum in allen Fällen im Sinne einer Maßnahme, die die Einflussosphäre der *res publica* gegenüber äußerer Beeinflussung schützt. Auch wenn also in der öffentlichen Wahrnehmung Roms zwischen *galli* und Battakes keine Gemeinsamkeit bestanden haben sollte – was angesichts der kultischen Verbindung zwischen Rom und Pessinus sowie der ähnlichen Stereotypisierung überraschend wäre –, so zeigt die Vertreibung des externen Priesters von der politischen Rednerbühne doch strukturelle Gemeinsamkeiten mit der Exklusion der *galli* aus dem Bürgerrecht auf, die sich, wie gesehen, an der Wende vom 2. zum 1. Jahrhundert v. Chr. im Zuge solcher Konflikte gegenüber dem SC *de ludis Megalensibus* verschärft zu haben scheint.

4.4 Zwischenergebnis

Die Untersuchungen zur Einführung, Präsenz und dem Konfliktpotential des Mater Magna-Kultes in republikanischer Zeit haben einerseits bestätigt, dass die Unterscheidung ‚römischer‘ und ‚phrygischer‘ Religion, die Dionysios von Halikarnassos schon mit der Einführung des Kultes verbindet, sich als Thema des römischen Diskurses zu allen Zeiten wiederfinden lässt. Besonders markant tritt sie ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. hervor. Ob dies ausschließlich der Quellenlage geschuldet ist oder mit einer veränderten Wahrnehmung des Kultes zu erklären ist, muss aber offenbleiben.

Auffällig ist aber, dass gerade der zivische Kultbetrieb, die *Megalesia*, erst ab der Zeit Ciceros näher thematisiert wird, während die ‚Fremdheit‘ des Kultpersonals im palatinischen Tempel schon bei Plautus als Gegenkonstrukt zu männlichen Bürgerrollen hervortritt. Die meist vorausgesetzte Begründung dieses Umstandes mit einer prinzipiellen Unvereinbarkeit von phrygischem und römischem Ritus, auf die auch das dionysianische Senatskonsult reagiere, erweist sich aber als wenig überzeugend. Denn trotz der einmütigen Kontrastierung von römischem und phrygischem Kult und ungeachtet des Umstandes, dass diese sehr häufig mit einer klaren Abwertung des ‚effeminierten‘ phrygischen Kultes einhergeht, finden sich nirgendwo Stimmen, die die Präsenz der *galli* in Rom im Grundsatz in Frage stellen oder auch nur als aus religiösen Gründen notwendiges Übel darstellen würden. Selbst bei Lukrez findet die Ablehnung der religiösen Narrative nur im Rahmen seines epikureischen quasi-Atheismus statt: sie unterscheidet sich in Nichts von der Distanzierung von anderen mythologischen Weltdeutungen. Mit Blick auf die in Kap. 3.1 und 3.3 angestellten

Überlegungen zur Formierung der zivischen römischen Religion als kultureller Tatsache bietet sich eine andere Erklärung für diesen Quellenbefund an. Das von Dionysios zitierte Senatskonsult betrifft bei genauer Betrachtung nur zwei Bereiche: Es klärt erstens, welche Bestandteile der *Megalesia* von welchen Akteuren zu organisieren und durchzuführen sind, und zweitens, welche dieser Rollen nicht von freigebohrenen römischen Bürgern erfüllt werden dürfen. Diese Regelungen implizieren nicht nur die Notwendigkeit der Präsenz phrygischer *sacerdotes* und ihres ‚Gefolges‘, der *galli* in Rom, sondern sie implizieren auch, dass deren Alterität und Exotismus aufs Engste zu ihrer Rollenkonstruktion gehört.

Was die externen Quellen präsentieren, sind Narrative der Exklusion aus der Warte der römischen *res publica*. Diese dürften aber mit einer exotisierenden Selbstdarstellung des phrygischen Kultpersonals korrespondiert haben. Es gibt keinen Anlass dafür anzunehmen, dass die exotisierende Selbstdarstellung, die in den kaiserzeitlichen Zeugnissen der *archigalli* hervortritt, erst in der Kaiserzeit neu erfunden worden wäre. Was sich in der Kaiserzeit ändert, ist der Rechtsstatus der Vereine und insbesondere der (vielleicht erst jetzt geschaffenen) *archigalli*. Deren Bürgerstatus sorgte ab der Zeit des Claudius dafür, dass die exoterische Kommunikation des phrygischen Kultpersonals sich nun auch inschriftlich niederschlug. Die Motive der Fremdheit, denen sie folgt, bestehen jedoch, wie die externen Quellen belegen, schon seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. und seit derselben Zeit begegnen die *galli* als Gruppe, die diese Fremdheit im öffentlichen Ritual buchstäblich ‚mit Pauken und Trompeten‘ präsentiert. Die scharfe Abgrenzung von phrygischer Fremdheit und Ekstase, die in diesen Quellen begegnet, dürfte nicht Ausdruck der Unterdrückung des Phrygischen in Rom gewesen sein, sondern Ausdruck seiner besonderen Sichtbarkeit bei gleichzeitiger Uneinsehbarkeit der Kultinterna, die gerade wegen der gleichzeitigen Markierung des Kultes als zivisch und als fremd die neugierige Auseinandersetzung mit dieser Gruppierung anregte.

Was das Senatskonsult *de ludis Megalensibus* nicht regelt, namentlich nicht ausschließt, sind separate Kultpraktiken dieses Personals, im Gegenteil: Implizit deutet es an, dass es jenseits der *Megalesia* sowohl Prozessionen von Metragyrten als auch *orgia* gab. Und so kann es nicht verwundern, dass die republikanischen Quellen sich auch und gerade mit diesen Praktiken auseinandersetzen. Gegenstand des Ordnungsanspruchs des Senats über die Verhältnisse der *res publica* ist die Regelung des Verhältnisses zwischen dem *populus Romanus* und den Göttern. Dies betrifft in erster Linie die religiöse Kommunikation von Bürgern in ihren für die *res publica* relevanten Rollen, das heißt: die in Stellvertretung der *familia*, der *gens*, der *curia*, der *plebs*, des *populus* oder anderer rechtlich relevanter bzw. rechtlich anerkannter Einheiten der *res publica* erfolgen. Regelungsbedarf sieht der Senat außerdem dort, wo er religiöser Kommunikation, auch wenn sie außerhalb dieser Handlungsbereiche (‚separat‘) stattfindet, gleichwohl Auswirkungen auf die *res publica* attestiert; das gilt insbesondere dort, wo solches Handeln in die politische Öffentlichkeit tritt, wie schon das Beispiel des ‚Religionsverbots‘ von 213 v. Chr. zeigt.

Die Einbindung des Mater Magna-Kultes in die zivische Religion Roms und die Etablierung eines neuen zentralen Festes im politischen Festkalender, das von Vertretern des Senats organisiert und von den politischen Eliten Roms zur Selbstdarstellung intensiv genutzt wird, zugleich aber zu einem Kult gehört, der schon in der griechischen Welt als ‚phrygisch‘ exotisiert worden war, erforderte nun eine spezielle Form der Integration, die zugleich die offenbar als wesentlich für diesen Kult empfundene ‚Fremdheit‘ erhielt, zugleich aber die Ordnungsmacht des Senats zum Ausdruck bringen konnte. Der Ausschluss römischer Bürger aus Akteursrollen bei den ‚phrygischen‘ Riten leistete genau dies: Er bot nicht nur römischen Bürgern eine Projektionsfläche für das ‚Andere‘, gegen die sie ihr Selbstbild entwerfen konnten, sondern regelte zugleich die zivische *agency* der im Kult aktiven Nichtbürger als außergewöhnlichen Sonderfall; um dies zu tun, betont die Regelung den Fremdheitsstatus der Akteure; indem er es tut, weist er ihnen einen markanten und im zivischen Kult besonders sichtbaren Status zu.³¹⁶ Diese Sichtbarkeit des Sonderfalls dürfte die Neugier mitbestimmt haben, mit der sich antike Autoren dem Phänomen des Exotischen näherten. Autoren, die den Mater Magna-Kult aus dieser Warte (und nicht etwa in eigentlich politischer Literatur) beschreiben, widmen sich naheliegenderweise vor allem den auffälligsten Phänomenen des ‚fremden‘ Kultes: den extrovertierten, bunten, lautstarken Prozessionen im Rahmen der *Megalesia* auf der einen sowie dem sexuellen Sonderstatus mancher der Kultakteure auf der anderen Seite.³¹⁷

316 Vgl. Roller (1999) 287–292; Nauta (2004) 599.

317 Vgl. Latham (2012) 95 f.

5. Separat vs. zivisch: Die Bacchanalienaffäre von 186 v. Chr.

Bei den staatlichen Maßnahmen gegen die sogenannten *bacchanalia* im Jahre 186 v. Chr. (und in der Folge bis mindestens 181 v. Chr.) handelt sich um den wohl gravierendsten Konflikt zwischen separaten religiösen Gruppierungen und der *res publica*, in dessen Zuge erhebliche Teile der römischen Bürgerschaft ins Blickfeld der vom Senat bestellten Ermittler gerieten. Die Ausgangslage für das Entstehen von Konflikten ist in diesem zweiten Fallbeispiel insofern umgekehrt zum Fall der Einführung des Kults der Mater Magna, als es hier um einen Kult geht, dessen separate Mysterienvereine zu keinem Zeitpunkt zivisch integriert waren; mit den Maßnahmen zur Beschränkung separater Religion korrespondiert daher keine Maßnahme zur Integration dieses Kultes in die zivische Religion.³¹⁸

Für die Feldzugsaison des Jahres 186 v. Chr. wurden, wie Livius im 39. Buch seiner römischen Geschichte ausführlich berichtet, die Konsuln Sp. Postumius Albinus und Q. Marcius Philippus für einen erheblichen Teil des Jahres von der Besorgung ihres eigentlichen Auftraggebiets (Ligurien)³¹⁹ abgehalten, da sie sich auf Senatsbeschluss hin zunächst ganz einer Krise widmen sollten, die Livius als ‚Verschwörung im Inneren‘ (*intestina coniuratio*) bezeichnet. Nach ersten Untersuchungen veranlasste der Senat demnach im Frühsommer 186 v. Chr. ein umfassendes außerordentliches Ermittlungsverfahren zur ‚Untersuchung der heimlichen Verschwörungen‘ (*quaestio de clandestinis coniurationibus*).³²⁰ Gegenstand der Untersuchung waren in den Folgemonaten dionysisch-bakchische Kultvereine in Rom³²¹ und auf dem übrigen italischen Festland. Derartige Kultgruppen, die neben den Mysterien von Eleusis und jenen von Samothrake als die wichtigsten griechischen Mysterien gelten können,³²² hatten spätestens

318 Allerdings ist das gegenseitige Verhältnis von Liber-Religion und Bacchusmysterien keineswegs eindeutig; Liber Pater als römisches Äquivalent zum griechischen Dionysos blieb auch nach der Bacchanalienaffäre Teil des römischen Pantheon und wurde im Heiligtum der Göttertrias Ceres, Liber und Libera auf dem Aventin an prominenter Stelle auch zivil verehrt. S. dazu u. Kap. 5.3.1–5.3.2.

319 Liv. 39.20.1 f.; Nippel (1997) 69.

320 Liv. 39.8.1–4; s. dazu Gelzer (1936) 281; zum Verfahren s. u. Kap. 5.2.1.

321 S. dazu u. Kap. 5.2.2.

322 Burkert (2002) 17 f.; vgl. zur Mysterienterminologie ebd. 22 f.; Turcan (1959) 198 (*sacra = teletai*).

seit dem ausgehenden 3. Jahrhundert v. Chr. in Rom und Umgebung verstärkten Zulauf erfahren; nun sollten als Ergebnis der *quaestio* ihre organisatorischen Strukturen zerschlagen werden. Zahlreichen Mitgliedern der Vereine – Livius spricht von über 7000 an der Verschwörung Beteiligten –³²³ wurde, angeblich wegen diverser Verbrechen, der Prozess gemacht, was in der Mehrzahl der verhandelten Fälle zur Verurteilung – nicht selten zum Tode – geführt habe.³²⁴

Der Vorgang ist nicht zuletzt deshalb so prominent, weil er schon in der Antike als Exemplum für die strenge religions- und kulturpolitische Haltung des Senates beschrieben wurde;³²⁵ eben in diesem Sinne eines römischen Traditionalismus lässt auch Livius seine staatlichen Protagonisten, allen voran den Konsul Sp. Postumius Albinus, auftreten. Die Maßnahmen gegen die Bacchusvereine erscheinen hier als abwehrende Reaktion auf die Durchdringung römischer Religion und Kultur von fremden Einflüssen, die mit einer Bedrohung für die moralische und rechtliche Ordnung gleichgesetzt werden.³²⁶

Das Verfahren gegen die Bacchanalien bietet sich aus mehreren Gründen als vielversprechendes Fallbeispiel für eine Untersuchung der gesellschaftlichen Effekte an, die restringierte Kommunikation als Strategie der sozialen Grenzziehung religiöser Gruppen in Rom zeitigen konnte.

Erstens erlaubt die Quellenlage (s. u. Kap. 5.1) wenigstens punktuell die Überprüfung des historiographischen Berichts des Livius. Vor allem das inschriftlich erhaltene *senatus consultum de Bacchanalibus* erlaubt es recht präzise, das von Livius (oder seinen Quellen) verwendete Archivmaterial³²⁷ von den Elementen der annalistischen Erzähltradition (einschließlich der Passus, für die Livius womöglich keine Vorlage besessen haben mag) zu unterscheiden, die weniger streng auf überprüfbaren Fakten basierten und stark von den spezifischen erinnerungspolitischen Interessen der betreffenden Autoren bestimmt waren.³²⁸ Dazu kommt, dass die knappen Bemerkungen des Livius zur Verbreitung der Bacchusvereine in Etrurien, Latium und Rom mit dem materiellen Befund in Abgleich gebracht werden können, was dazu beitragen kann, Livius' Bemerkungen zur Heimlichkeit der Verbreitung sowie seine moralischen Urteile über die Bacchanalien besser einzuordnen.

Zweitens stellt der Bacchanalienskandal den – soweit bekannt – frühesten zuverlässig (d. h. außerhalb annalistischer Rekonstruktion der römischen Frühzeit) überlieferten Fall einer gesetzlichen Beschränkung des Vereinsrechts bzw. der Versammlungsfreiheit dar; zugleich etablierte das betreffende *senatus consultum* ein öffentliches

323 Liv. 39.17.5–7.

324 Liv. 39.17.5–18.9; zu den Zahlen s. u. S. 241–243.

325 So schon Cic. leg. 2.37; s. dazu u. Kap. 5.2.1

326 So v. a. in Postumius' Rede vor der *plebs urbana* (Liv. 39.15.2–16.13; s. u. S. 238–240).

327 Dass solches schon den möglichen Quellen des Livius vorgelegen haben dürfte, betont Briscoe (2003) 304 zurecht gegen Walbank (1971) 57; Paillet (1988) 387 Anm. 166.

328 CIL 1².581; Liv. 39.8–19.

Verfahren zur Erteilung von Sonderkonzessionen, was einen Weg in die staatliche Anerkennung zumindest theoretisch eröffnete. Noch die später so bedeutende *lex Iulia de collegiis* restituiert gewissermaßen die 186 v. Chr. erstmals formulierte Senatshoheit über die Vergabe von Konzessionen, die im allgemeinen Vereinsverbot von 64 v. Chr. noch bestätigt worden, infolge der durch P. Clodius Pulcher im Jahre 58 v. Chr. veranlassten Aufhebung der Regelungen von 64 v. Chr. jedoch infragegestellt worden war.³²⁹ Insofern lässt sich der Bacchanalienskandal in seiner Beziehung auf das Versammlungs- und Vereinsrecht als früher Beleg für das politische Instrumentarium der Einhegung und Integration ‚separater‘ Personenverbände in die zivische Sphäre kaum überschätzen.

Drittens stellte die Erinnerung an den Bacchanalienskandal eine vielfältig anwendbare Topik für die Kommunikation über Konfliktfälle zwischen sozialem Separatum und *res publica* bzw. zwischen Sondergruppierung und Bürgerschaft bereit, insofern sich der Präzedenzfall einer von Staats wegen festgestellten und infolgedessen zerشلagenen ‚Verschwörung‘ leicht im Kontext späterer Konfliktsituationen insinuierten ließ. In der Tat wurde die Metapher ‚bacchanalischen‘ Verhaltens bis in die hohe Kaiserzeit zu einem wirksamen Instrument der Beschreibung eines mit den moralischen und gesetzlichen Normen der römischen Gesellschaft unvereinbaren Handelns.³³⁰ In

329 Bendlin (2005) 84–92; Eckhardt (2018a) 26–28 und jetzt (2021) 18–23; s. auch Cancik-Lindemaier (1996) 92–94; Massa (2014) 269. Zu den Gesetzen (s. auch o.S. 178 f. mit Anm. 219): 64 und 58 v. Chr.: Ascon. in Pis. 8 f. p. 7 f.; Cic. Sest. 55; Pis. 9; *lex Licinia de sodaliciis* (56 v. Chr.): Cic. ad Q. fr. 2.3.5; Planc. 36; 44; schol. Bob. p. 152; 160 (Stangl); *lex Iulia de collegiis* CIL 6.2193; Suet. Aug. 32.1 (zur Entstehung bis Augustus s. Waltzing [1895] I/115–121; Lindersky [1962]; Ausbüttel [1982] 89–93; 101; Fellmeth [1987] 29–45; vgl. BaudyD [2006] 106 f.; als rein caesarisches Gesetz gedeutet bei De Robertis [1955] 36; 53 f.; 127; [1971] I/193–237). Aus früherer Zeit datiert allenfalls eine bei CIC dig. 47.22.4 als Teil der Zwölftafelgesetze erwähnte Verbotregelung, die (sofern authentisch) die Einhaltung der *leges publicae* zum Maßstab machte (dass dieses Gesetz 186 v. Chr. eine Rolle gespielt haben könnte, deuten Nippel (1988) 48–53; (1997) 71–73 und Perri [2005] 70–73 an); zur Rolle des Senats im Vereinsrecht allgemein Bleicken (1975) 162–164; Kunkel/Wittmann (1995) 623 f.; vgl. Bleicken ebd. zum Problem der Historizität der *lex Gabinia* ([Anon.] decl. in Cat. 19), die Pezzella (1941) 166 (mit falschen Quellenbelegen) als Erneuerung des *SC de Bacchanalibus* werten wollte.

330 Saunier (1981) 117; Fuhrer (2011) 373 f.; Massa (2014) 268 f. Aufgrund dieser Entwicklung des Begriffs hin zur allgemeinen Phrase und zum topischen Motiv moralischer Verleumdung lassen sich aus kaiserzeitlichen Anekdoten (Tac. ann. 11.31.2 f.: ‚*bacchanalia*‘ der Messalina; dazu Merkelbach [1988] 81–86; Jaccottet [2008] 203–207; vgl. fiktional Petron. 41.6: Bacchanalieninszenierung bei der *Cena Trimalchionis*) oder Metaphern (Tac. hist. 2.68.1 f.: Zustände im Lager des Vitellius; Iuv. 2.1–21: Bacchanalien der stoischen Pseudophilosophen) von ‚bacchanalischem‘ Verhalten kaum Rückschlüsse auf das gewinnen, was man im frühen 2. Jh. v. Chr. konkret mit den *bacchanalia* verbunden haben mag. Nachwirkungen der republikanischen Regelungen zur Einhegung separater Religion mögen sich bei den Juristen der Kaiserzeit niederschlagen – auch hier sind allerdings keineswegs direkte Übernahmen anzunehmen: So kann Lauria (1978) in ihrem Versuch, eine konkrete Beeinflussung des kaiserzeitlichen Rechts (CIC inst. 2.57[58]; 2.58[59]; 3.1–27) durch die Bacchanaliengesetze nachzuweisen, weder auf übereinstimmende Formulierungen verweisen noch kommt sie ohne Rückgriff auf solche Abschnitte aus Livius aus, die keine Übereinstimmungen mit CIL 1².581 aufweisen. Eine gleichsetzende Deutung läuft schnell Gefahr, livianische Wertungen

diesem Sinne führte der Grenzziehungskonflikt um die Bacchanalien auf der Ebene des elitären Diskurses zu einer sehr nachhaltigen Ausschließung dieses religiösen Separatraumes (bzw. der damit verbundenen Verhaltensweisen) aus dem Definitionsbereich römischer Bürgerkultur. Freilich ist dies nicht mit einer vollständigen Entfernung des Dionysisch-Bakchischen aus der römischen Gesellschaft zu verwechseln,³³¹ aber seit 186 v. Chr. waren die Bacchanalien im zivischen Diskurs der *res publica* als antinormativer Kult diskreditiert und fanden dementsprechende Verwendung im Zuge ausschließender Rhetorik. Die mit diesen Kulturen klischeehaft verbundene Vorstellung von einer Inversion jeglicher Moral im Zuge der *orgia* wurde so zu einem auf verschiedenste zu exkludierende Personen und Gruppen anwendbaren Topos.³³²

Damit verwandt ist viertens der Umstand, dass auch die Herausforderung, die die Geheimnispraxis der Bacchusvereine an das Feld der Politik gestellt hatte, in der späteren Erinnerung an die Bacchanalien eine zentrale Bedeutung gewann, so dass die Überlieferung zum Bacchanalienskandal auch über die Reflexion der spätrepublikanischen und kaiserzeitlichen Gesellschaft zum Problem der esoterisch-exoterischen Grenzziehung Aufschluss geben kann. So entspricht die ‚Anatomie der Verschwörung‘, die Livius am Beispiel der *bacchanalia* (und anderer *coniurationes*) präsentiert, in wesentlichen Zügen (ritualisierte Initiation, soziale Bindung auf Grundlage von erzwungener Komplizenschaft bei Verbrechen; nächtliche Treffen und Geheimhaltung, Gemeinschaftseid und Strafandrohung im Falle des Verrats) dem Bild, das auch andere Autoren von subversiven Vereinen zeichnen. Wilfried Nippel hat hinsichtlich dieser Topik von einem „tief in der römischen politischen Kultur verwurzelten Verschwörungssyndrom“ gesprochen, das in verschiedensten Situationen mit immer gleichen Stereotypen aktualisiert und evoziert werden konnte.³³³

Im Folgenden werden nach Vorüberlegungen zur Quellenlage (Kap. 5.1) zunächst die in den Quellen formulierten rechtlichen, moralischen und politischen Begründungen für das Vorgehen des Senats auf ihre historische Plausibilität hin untersucht, um ein Fundament für die Unterscheidung von Handlungs- (konkrete Maßnahmen) und

und narrative Erfindungen der literarischen Tradition mit den eigentlichen Rechtsregelungen zu amalgamieren. Das aber ist methodisch fragwürdig.

³³¹ S. dazu u. Kap. 5.3.2.

³³² Besonders deutlich sind die Parallelen im Kontext der Christenprozesse und -verfolgungen des 2. und 3. Jh. n. Chr.; vgl. neben vielen Anderen Massa (2014) 272–288; vgl. Fronza (1947) 206 f.; Pailler (1988) 769–770; Perri (2005) 61 f.; 68 f.; Wagemakers (2010) 344; Eckhardt (2018a) 45.

Vgl. aber schon die Polemik Ciceros gegen den ‚Pythagoreer‘ Vatinius in Cic. Vatin. 14; dazu MacRae (2016) 22.

³³³ Nippel (1997) 72; vgl. Toynbee (1965) 393–397; BaudyD (2006) 105–109; vgl. Rives (2006) zur Verknüpfung von Magie und Nächtlichkeit. Das markanteste Beispiel einer Anwendung dieser Motive auf ein nichtreligiöses Verschwörungsszenario bietet Sall. Catil. 22. Aber auch bei Livius finden sich Parallelen, so etwa Liv. 10.38 zur ‚Einschwörung‘ des samnitischen Wehrverbandes auf den Krieg gegen Rom; vgl. dazu Saunier (1981) 102–113 (der dies als regulären Fahneneid-Ritus versteht); Pailler (1988) 342–344; Briscoe (2008) 250.

Diskursebene (Begründungen der Maßnahmen im Fortgang der erinnerungskulturellen Verarbeitung des Geschehens) zu gewinnen (Kap. 5.2.1; 5.2.2). Auf dieser Grundlage stehen im Anschluss die konkreten Maßnahmen des Senats im Jahre 186 v. Chr. (sowie ihre Durchsetzung in den Folgejahren) im Mittelpunkt (Kap. 5.2.3; 5.2.4). In Kap. 5.3 wird schließlich die Frage verhandelt, welche Bedeutung die Strategien der Grenzziehung (insbesondere esoterisch-exoterische Kommunikation) für die Diskurs- und Handlungsebene gehabt haben. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf Livius' Erzählung von der Profanation des ‚geheimen‘ Separatkults, die ganz auf das Problem der Uneinhegbarkeit des sozialen Geheimnisses ausgerichtet ist (Kap. 5.4). In diesem Zusammenhang von einiger Relevanz sind schließlich die Komödien des Plautus als einzige in größerem Umfang erhaltene literarische Quellen aus der Zeit um 186 v. Chr. Da sich deren Analyse im Zuge der Bearbeitung als außerordentlich fruchtbar erwiesen hat, werden die näheren Interpretationen dieser Stücke in Teil C besonders ausführlich vorgelegt. Auf die Ergebnisse der Untersuchungen zu Plautus wird jeweils am gegebenen Ort vorausverwiesen.

5.1 Überlegungen zur Quellenlage

Die Überlieferung zur *quaestio de Bacchanalibus* des Jahres 186 v. Chr. ist gleichermaßen günstig wie herausfordernd.³³⁴ Neben der weiter unten eingehender zu behandelnden umfangreichen historiographischen Darstellung des Livius ist für die Beschlüsse des Senats und das ihnen vorausgehende Ermittlungsverfahren vor allem die im Jahre 1640 im kalabrischen Örtchen Tiriolo gefundene Bronzetafel heranzuziehen, die sowohl den fast lückenlosen Text einer an die lokalen Amtsträger im *ager Teuranus* gesendeten Zusammenfassung der Senatsbeschlüsse als auch entsprechende Umsetzungsbestimmungen enthält.³³⁵ Die im originalen Wortlaut überlieferten Beschlüsse erlauben nicht nur einen Vergleich mit dem livianischen Bericht, der ein Urteil über die Qualität der darin enthaltenen (bzw. verarbeiteten) Dokumente ermöglicht,³³⁶ sondern sie bieten eine recht solide Grundlage zur Einschätzung der für uns interessanten Frage nach der Außenwahrnehmung der 186 v. Chr. verbotenen Kultvereine. Zudem zeigt sich an zahlreichen exemplarischen Erwähnungen der Vorgänge in späteren Quellen sowie an

334 Den mit Abstand gründlichsten Versuch einer Bewertung der verschiedenen Quellen bietet Pailler (1988), dessen Analyse des Bacchanalienskandals in vielerlei Hinsicht bis heute maßgeblich ist.

335 CIL 1².581 (=10.104=AE 2005.120=2006.121=2011.88=Jaccottet [2003a] Nr. 171); vgl. zur Fundgeschichte Spadea (1977) 137 f.; Perri (2005) 7. Gemeinhin wird das Schreiben als von den Konsuln Q. Marcius Philippus und Sp. Postumius Albinus beauftragtes Schreiben gedeutet, s. Tierney (1947) 90.

336 Pailler (1988) 166 f.; 187–190 hält ein solches hermeneutisches Vorgehen im Vergleich von Liv. 39.8–19 und CIL 1².581 für irreführend, da er davon ausgeht, die Inschrift enthalte einen Senatsbeschluss, der von dem bei Livius zitierten abweiche. S. dazu u. S. 250 f.

der Verwendbarkeit des Schlagwortes *bacchanalia* als Inbegriff bestimmter Formen moralischer Entgleisung (vor allem, aber nicht nur im Sexuellen),³³⁷ dass sowohl die Kritik an den Bacchus-Riten als auch ihre Einschränkung durch den Senat über Jahrhunderte zum allgemeinen Erinnerungsgut der römischen Kultur (wenigstens gebildeter Kreise) gehörte. Die kulturelle Bedeutung der Beschlüsse von 186 v. Chr. kann daher kaum geleugnet werden.

Festzustellen ist aber auch, dass es neben Livius keine literarische Quelle gibt, die von den Vorgängen von 186 v. Chr. Konkretes berichten würde. Stattdessen bleibt es stets bei knappen und vagen Anspielungen; diese lassen zwar erkennen, dass die jeweiligen Verfasser davon ausgehen, dass die betreffenden Vorgänge ihrem Publikum in ihrer exemplarischen Bedeutung bekannt sind; für die historische Einordnung und Überprüfung der einzelnen Elemente des livianischen Berichts bleibt indes die Inschrift aus Tiriolo das einzige unmittelbar verwendbare Kontrollmittel. Da indes auch diese Inschrift keinen Aufschluss über den Ereigniszusammenhang bietet, in den die in ihr aufgeführten Beschlüsse gehören, bleibt Livius für zahlreiche Fragen und Probleme im Zusammenhang mit der *quaestio de Bacchanalibus* die wichtigste und oft die einzige Quelle.³³⁸ Mindestens für den politischen Prozess kann Livius immerhin als einigermaßen sicherer Gewährsmann gelten. Dies zeigen die engen, vom sprachlichen Formular bis zu detaillierten Verfahrensweisungen³³⁹ reichenden Übereinstimmungen mit der teuranischen Inschrift, die als Beleg dafür zu werten sind, dass auch Livius Zugang zum originalen Wortlaut des Beschlusses hatte – wenngleich er dessen Bestimmungen über die Erzählung hinweg an verschiedenen Stellen mit leichten Abweichungen und nicht vollständig aufführt.³⁴⁰

Allerdings besteht gerade für die Ereignisse in seiner Erzählung, zu denen es keine Parallelüberlieferung gibt, eine erhebliche hermeneutische Schwierigkeit darin, dass darin einerseits moralische Urteile Eingang gefunden haben, die offensichtlich der Kultur der augusteischen Zeit entsprechen.³⁴¹ Freilich bedeutet das nicht, dass Livius die betreffende Moralkritik nicht schon in seinen Vorlagen gefunden haben kann; es bedeutet aber, dass es der augusteische Diskurs war, der Livius' Umgang mit diesem Material, die Entscheidungen über Schwerpunktsetzung und Aussparungen

337 Z. B. Tac. ann. 11.31.2 f.; hist. 2.68.1 f.; Iuv. 2.1–21.

338 So auch Pailler (1988) 158; polemisch dagegen Walsh (1996), der die livianische Erzählung als Quelle gänzlich ausschließen will.

339 Briscoe (2008) 232 f. Das betrifft v. a. die Klauseln zum Sonderkonzessionsverfahren in CIL 1².581, § 1.2; 2.2; 4.3; 5.3; vgl. Liv. 39.18.8 f.

340 Liv. 39.14.6–9; 18.1–9; Fraenkel (1932) 379–383; 387 f.; Tierney (1947) 104–117; Santa Cruz Teijero (1953) 400–403; Gruen (1990) 36 f.; Flower (2002) 80 f.; Briscoe (2003) 307 f.; (2008) 233; Perri (2005) 18–20; 40–45.

341 Pailler (1976) 731; Cancik-Lindemaier (1996) 92–94; Beard/North/Price (1998) I/92; Orlin (2010) 165–168; Santangelo (2013) 195 f.; Steinhauer (2020) 147–151; MacRae (2016) 145 betont zudem den einseitig zivilen Fokus seiner Darstellung, worin sich Livius indes nicht von anderen römischen Historiographen unterscheidet.

sowie über den Ton einzelner Argumente geprägt hat. Andererseits sind die von Livius verwendeten literarischen Vorlagen ebenso wie fast alle seiner dokumentarischen Quellen (die Bacchanalieninschrift ist hier eine ungewöhnliche Ausnahme) verloren, so dass meist unsicher bleiben muss, an welchen konkreten Stellen Livius Erzählelemente oder die damit verbundenen Bewertungen schon aus diesen Vorlagen übernommen hat.³⁴² Dies ist deshalb besonders problematisch, weil insbesondere die ältere Annalistik üblicherweise in dem Verdacht steht, es handele sich dabei um stark an den politischen Leistungen der *gentes* der jeweiligen Verfasser orientierte Tendenzdarstellungen. Vor allem diese Grundannahme hat zu der letztlich unüberprüfaren Behauptung geführt, Livius habe im Zusammenhang der *quaestio de Bacchanalibus* (vielleicht auf dem Umweg über Polybios) auf das annalistische Werk des A. Postumius Albinus (FRH 4) zurückgegriffen, da dieser als Neffe zweiten Grades des Konsuls von 186 v. Chr. Sp. Postumius Albinus und als Sohn des 180 v. Chr. mit den Bacchanalien in Apulien befassten Prätors A. Postumius Albinus diese Ereignisse gewiss (und zwar tendenziös und unter Benutzung persönlicher Aufzeichnungen seines Onkels) behandelt habe.³⁴³

Zum besseren Verständnis der nachfolgenden Detailanalysen sei der Aufbau der livianischen Erzählung vorab zusammengefasst.³⁴⁴

- Liv. 39.8.1–3 Einleitung: Amtsaufgaben der Magistrate
- Liv. 39.8.4–9.1 Vorgeschichte: Verbreitung der Bacchanalien in Etrurien, später Rom
- Liv. 39.9.1–14.3 Profanationserzählung: P. Aebutius und Hispala Faecenia informieren den Konsul Sp. Postumius Albinus über skandalöse Vorgänge bei den Bacchanalien
- Liv. 39.14.3–10 Sp. Postumius Albinus informiert den Senat; SC zur Durchführung einer *quaestio extra ordinem*; Prämien als Anreiz für Anzeigen; erste Maßnahmen des Konsuls

342 Vgl. Gelzer (1936) 275 f.; Flower (2002) 80 f.; Orlin (2010) 165–168. Auch sprachlich lassen sich kaum Indizien zur Beurteilung finden, da die Erzählung sowohl Begriffe und Phrasen des älteren Latein als auch nicht vor Livius belegte Ausdrücke verwendet; Briscoe (2008) 249 f. sowie *ad loca*.

343 Fronza (1947) 225–227 (mit der Verschreibung Q. Postumius Albinus); Nilsson (1957) 14 f. mit Anm. 33; Pailler (1976) 731; (1988) 597–612; gegen die Annahme einer Vermittlung durch das Werk des Polybios Walsh (1996) 193; Flower (2002) 30–32. Als weitere Vorlagen wurden außerdem Claudius Quadrigarius (FRH 14) und Valerius Antias (FRH 15) in Betracht gezogen, s. Tarditi (1954); Pailler (1982) 931 f. Vgl. aber die Kritik bei Gruen (1990) 63 sowie v.a. Briscoe (2003); (2008) 239–243, die zurecht auf die Unlösbarkeit der Quellenfrage verweisen. Die Annahme einer annalistischen Quelle ist zwar nicht unplausibel, und A. Postumius Albinus möglich, jedoch gibt es dafür keinerlei positiven Beleg. Zudem gibt es von dieser vermeintlichen Vorlage kein einziges Fragment, das sich auch nur im Entferntesten mit religiösen Themen in Verbindung bringen ließe.

344 Vgl. Gelzer (1936) 281 f.; Tierney (1947) 104–106; Pailler (1988) 158–162; Canik-Lindemaier (1996) 86–89; Briscoe (2008) 231 f.

- Liv. 39.15.1–17.3 Rede des Sp. Postumius Albinus in einer *contio*; Bekanntmachung und Begründung der Maßnahmen
- Liv. 39.17.4–7 Allgemeine Panik in Rom; erste Festnahmen
- Liv. 39.18.1–6 Flucht zahlreicher Beschuldigter; Aussetzung der Prozesse für 30 Tage; Ausweitung der *quaestio* und der Gerichtsverfahren auf außerstädtische Gebiete
- Liv. 39.18.7–9 SC zur Zerstörung der Bacchanale *per totam Italiam*
- Liv. 39.19.1 f. Q. Marcius Philippus veranlasst SC zum Aufschub der Beratung über die Informanten/Denunzianten (*indices*)
- Liv. 39.19.3–7 nach Rückkehr des Sp. Postumius Albinus beschließt der Senat in einem dritten SC Straffreiheit und hohe Belohnungen für die *indices*

Dazu kommen die Erwähnungen späterer Maßnahmen, die womöglich im Zusammenhang mit der Exekution der Beschlüsse von 186 v. Chr. stehen:

- Liv. 39.41.6 f. Prätur des L. Postumius in Apulien (184)
- Liv. 40.19.9 f. Präturen des L. Pupius (182) und L. Duronius (181) in Apulien

Eine methodische Frage, die in den nachfolgenden Untersuchungen immer wieder zu stellen sein wird, betrifft die Provenienz der in den Quellen gebotenen Informationen zu den Bacchanalien. Wenn es sich bei den in den Bacchanalien betriebenen Kulturen um Mysterien mit einer vergleichsweise strengen Geheimnisbewehrung handelt,³⁴⁵ so können Informationen über interne Vorgänge auf verschiedenen Grundlagen ruhen. Handelt es sich um authentische Zeugnisse von Initiierten, so darf man mehr oder weniger präzise Kenntnisse der gruppeninternen Wissensbestände ebenso erwarten wie ein Wissen darum, welche dieser Wissensbestände auch extern bekannt sein dürfen oder sollten bzw. wie sich das exoterisch Kommunizierte womöglich von esoterischen Deutungen von Kult, Ritus und Mythos unterscheidet. In einem solchen Fall besteht die Schwierigkeit darin, einzuschätzen, ob die von einer Quelle überlieferte Information der internen oder der externen Deutung entspricht. Dies wiederum hängt von der meist ebenso schwer zu ermittelnden Intention jener Kommunikationsakte ab, die zur Übermittlung der Information geführt haben: Handelt es sich im jeweiligen Fall um ein Zeugnis, das ausschließlich die esoterische Innenseite der Kommunikation im Blick hat, mithin nicht mit externen Publika rechnet? Nur in diesem Fall wäre von einer echten internen Information zu sprechen. Sollte die Kommunikation dagegen von einem *insider* bewusst nach außen gegeben worden sein, so könnte dies wiederum entweder der (in der Regel gegen die Interessen der Gruppe vertretenen) Absicht

345 S. Kap. 5.3.3.

einer echten Profanation interner Wissensbestände folgen – auch hier wären die internen Informationen als authentisch zu bewerten, es wäre aber zu fragen, inwiefern für die Vermittlung spezielle Formen (Vergleiche, Metaphern etc.) gewählt wurden, um sie für Außenstehende besser verständlich zu machen –, oder es könnte sich um eine den Interessen der Gruppe entsprechende, das esoterische Geheimnis wahrende, vor allem exoterische Information handeln. Letzteres würde indes bedeuten, dass die Informationen nicht *a priori* mit dem internen Wissensbestand der Gruppe gleichzusetzen wären, sondern vielmehr nur die exoterische Außenseite, gewissermaßen die öffentliche Repräsentation der Gruppe widerspiegeln und allenfalls gegenüber *insidern* darüber hinausgehende Informationen vermitteln. Zwischen diesen Polen sind zudem fließende Zwischenstufen vorstellbar. Vermutlich dürfte in publizierten Zeugnissen von *insidern* sogar in der Regel eine Kommunikationsform gewählt sein, die implizit oder explizit, esoterische und exoterische Aspekte aufweist, mithin mehrere denkbare Publika zugleich adressiert.³⁴⁶

Zeugnisse, die unmittelbar von Initiierten stammen, sind jedoch nicht nur (vermutlich) eher selten,³⁴⁷ sondern insbesondere schwer eindeutig zu identifizieren. Je nach kommunikativer Absicht wird sich eine eingeweihte Person womöglich gar nicht als solche zu erkennen geben, und selbst wenn sie es tut, lässt sich diese Behauptung kaum überprüfen. Ohnehin dürfte der größte Teil der antiken Zeugnisse zu den Bacchanalien gerade nicht von Initiierten, sondern von Außenseitern stammen, die den Kult zur Kenntnis nahmen, seine exoterische Selbstdarstellung sowie allenfalls einzelne Interna kannten, denen es aber – solange das rituelle Geheimnis einigermassen gewahrt blieb – am nötigen Wissen fehlte, um einschätzen zu können, ob ihre Interpretation der Informationen, über die sie verfügten, der internen Perspektive gerecht wurde oder nicht. In vielen Fällen (wie etwa jenem der livianischen Rede des Konsuls Sp. Postumius Albinus)³⁴⁸ wird man nicht einmal die Absicht unterstellen können, dem Kult gerecht zu werden. Das Gros der in den Quellen aufzufindenden Informationen sollte also, sofern der Vergleich mit anderem Material nichts anderes nahelegt, zunächst als Interpretation exoterischer Information durch externe Beobachter gewertet werden, die wiederum verschiedenen Erzähl- oder Aussageabsichten folgen kann.³⁴⁹ In diesem Sinne der externen (und an die zeitgenössische Perspektive des Autors gebundenen) Interpre-

346 Markantes Beispiel für eine explizite doppelte Adressierung sind die ‚Aussparungsstellen‘ im Ägyptenexkurs bei Herodot (s. dazu o. S. 64 Anm. 193). S. außerdem zur Kommunikationstriade o. S. 40 f.; 64–67 mit Abb. 1; 2.

347 In der kaiserzeitlichen Literatur wäre besonders an die religionsphilosophischen Schriften Plutarchs zu denken, für den Isiskult evtl. an Apuleius von Madauros; vgl. aber zur Schwierigkeit der Auswertung Egelhaaf-Gaiser (2000) 37 f.; 48–63. Cicero gibt an, immerhin in die eleusinischen Mysterien eingeweiht gewesen zu sein (Cic. leg. 2.37 f.).

348 S. u. S. 227–230.

349 Vgl. die Kritik an dokumentaristischen Interpretationen der Beschreibung einer Initiation in Demosth. or. 18.259 f. durch Henrichs (2010) 102–106; vgl. Goff (2004) 283 f.

tation exoterischer Information dürfte, so wird sich zeigen, auch ein Großteil der bei Livius wiedergegebenen Hintergründe des Bacchanalienskandals einzuordnen sein.

Ungeachtet dieser theoretischen Überlegungen zu verschiedenen Perspektiven, die in den Quellen begegnen können, gilt jedoch, dass aus dem italischen (und besonders dem lateinischsprachigen) Raum kaum *explizite* Selbstzeugnisse von Bacchantinnen oder Bacchanten aus mittelrepublikanischer Zeit erhalten sind.³⁵⁰ Dies kann einerseits Folge der besonders strengen Geheimnispraxis im Umfeld dionysischer Mysterien sein oder Ergebnis der ab 186 v. Chr. vollzogenen Ausgrenzung bakchischer Religion aus dem für persönliche Selbstdarstellung akzeptablen kulturellen Horizont. Man hat sogar die geringe Zahl von archäologisch eindeutig als Kultlokale des Liber Pater/Bacchus zu identifizierenden Kulträumen mit den Zerstörungen der 180er Jahre zu erklären versucht.³⁵¹ Dagegen ist allerdings nicht nur einzuwenden, dass mit den Raumkomplexen in Bolsena/Volsinii und Taranto/Tarentum gerade zerstörte Plätze konkret aufgefunden wurden.³⁵² Vielmehr dürfte das eigentliche Problem nicht in der in der vollständigen Beseitigung von Spuren oder in der restlosen Beendigung bakchischer Riten bestehen, sondern in der grundsätzlichen Identifizierbarkeit der einschlägigen Orte und Praktiken.³⁵³ Ein Beispiel dafür ist die reiche Überlieferung an ikonographischen Darstellungen bakchischer Mysterien, die in der sepulkralen ebenso wie in der Alltagskunst und insbesondere der Wandmalerei bis in die späte Republik offenbar omnipräsent geblieben sind.³⁵⁴ Als zwingende Belege für die reale Präsenz bakchischer Kulte an den betreffenden Orten scheiden diese Zeugnisse gerade wegen ihrer großen Zahl aus, die wohl eher dem Umstand geschuldet ist, dass die betreffenden Motive überall dort verwendet werden konnten, wo Dionysisches im Allgemeinen nahelag.³⁵⁵ Letztlich zeigt sich diese Diskrepanz zwischen baulichen und ikonographischen Über-

350 Die berühmtesten Ausnahmen bilden eine Grabinschrift aus Cumae (5. Jh. v. Chr.), die den Begräbnisort als exklusive Ruhestätte von Mitgliedern eines bakchischen Vereins ausweist (DGE 792; Burkert [1977] 3 f.; Turcan [1986]; Graf [1993a] 249; Flower [2002] 81 f.; Calame (2008) 159; Casadio [2009] 35 f.; Steinhauer [2020] 136) sowie die süditalischen ‚bakchischen Goldblättchen‘, die in die Zeit zwischen dem 5. und dem 3. Jh. v. Chr. datieren (s. u. S. 299 f.).

351 Matijašić/Tassaux (2000).

352 Pailler (1988) 3–6; vgl. Mouritsen (1998) 56–57; Flower (2002) 79; Pontrandolfo (2011) 397 f.; Nielsen (2014) 120–124; gegen die Identifizierung Bolsenas als Kultlokal de Cazanove (2000a); (2000b) 64.

353 Zum Problem der Kultausübung in temporären Heiligtümern s. u. S. 270; 323 f.; 332; 337.

354 Matz (1963); Turcan (1990) 48; 51; 77–80; 98–110; Hackländer (1996) 53–60; Wyler (2004); (2005); (2006a); (2008a); (2008b); GüntherE/GüntherS (2018) 354–358; vgl. Burkert (1987a) 94–97; Frielinghaus (1995) 117–139.

355 Wyler (2004) spricht davon, dass entsprechende Bilder primär der Erzeugung einer eher allgemeinen „atmosphère dionysiaque“ dienten, deren konkrete Funktion ganz von der spezifischen Raumnutzung abhing; vgl. Frielinghaus (1995) 117; auf die breite soziale Streuung der potentiellen Nutzerinnen und Nutzer etwa der dionysische Bildmotive tragenden Keramik weist Heinemann (2016) 21–32; 46 f. hin. In manchen Kontexten entwickelten sich dionysische Motive auch zu ganz allgemeinen Symbolen für das Sakrale, so dass sie auch außerhalb dionysischer Zusammenhänge auftauchen (so de Cazanove [1986b] zu Satyrdarstellungen im Tempeldekoration oder bei Prozessionen).

resten schon in der Zeit deutlich vor 186 v. Chr. So hat T. Peter Wisemans Auswertung der sogenannten ‚pränestinischen‘ Spiegel und *cistae* aus dem 4./3. Jahrhundert v. Chr. gezeigt, dass die in Latium geläufige Kunst schon dieser frühen Zeit dionysischen Motiven (darunter auch solche, die man als ‚bakchisch‘ werten könnte) einen zentralen Stellenwert einräumte und diese in Zusammenhang mit bedeutenden rituellen Akten des familiären Lebenszyklus (Heirat, Symposion, Sexualität) brachte.³⁵⁶ Die Schwierigkeit besteht sowohl in der Unterscheidung allgemeiner dionysischer Bildersprache von genuin mysterienbezogenen Zeugnissen lokaler ‚bakchischer‘ Gruppen, als auch in der Klärung der Schlussfolgerungen, die Anspielungen auf Mysterien oder damit zusammenhängende Mythen in solchen Darstellungen erlauben.³⁵⁷

Überhaupt stellt sich die Frage, welche Rolle nichtliterarische Quellen für eine Untersuchung zu den Hintergründen des Bacchanalienskandals spielen können. Dass dem inschriftlich überlieferten *SC de Bacchanalibus* eine herausragende Rolle zukommt, steht außer Frage. Davon abgesehen besteht jedoch auch für die Bacchanalien jene zeitbedingte Armut an epigraphischem oder verwertbaren numismatischem Material, die schon oben im Zusammenhang des Mater Magna-Kultes festgestellt wurde.³⁵⁸ Aus dem Schweigen des materiellen Befundes lassen sich daher nur sehr schwache Argumente gewinnen.

Umso bemerkenswerter ist es, dass es vergleichsweise zahlreiche archäologische Zeugnisse für dionysische Religion in republikanischem Kontext aus verschiedensten Regionen der italischen Halbinsel (mit einem erneut durch die Überlieferungslage bedingten Schwerpunkt in Campanien) gibt. Von diesen mögen manche infolge des *SC de Bacchanalibus* zerstört worden sein (wenngleich die Zuordnung der Zerstörungshorizonte zu diesem Anlass Spekulation bleibt).³⁵⁹ Die Zeugnisse aus Pom-

356 Wiseman (2008) z. B. 66–78 mit Abb. 14 (bärtiger Gott mit Thyrsos, begleitet von Pan/Satyr mit *tibiae* und einem betrunken Schlafenden); 15 (symbolische Darstellung der Wirkung dionysischer/panischer Kräfte im Sexualakt); vgl. Menichetti (1995); Flower (2002) 79; van der Mer (2016) 109–111.

357 Allgemein dazu Bottini (1992) 62; 113 f.; (2000); Cerchiai (2011) 506–508 (an Beispielen aus sepulkralem Kontext); Heinemann (2011); (2016) 492–502. Ein markantes Beispiel für die methodischen Schwierigkeit der Interpretation sind Maskenvasen und -reliefs, die nicht konkret auf das Theater verweisen (z. B. GüntherE/GüntherS [2018] 352–354 mit Abb. 5 = apulische Gnathia-Vase [*Alabastron*], New York Metropolitan Museum inv. 76.12.8; zu den Reliefs Heinemann [2011] 397). Frielinghaus (1995) 131 f.; 136 f. unterstreicht zudem das Problem der Einschreibung bestimmter religionshistorischer Paradigmen in die Betrachtung der antiken Bilder: So basiere die Tendenz, dionysische Bilder in Ermangelung anderer Deutungen dem sepulkralen Bereich zuzuweisen (s. etwa Carpenter [2011]; für die Magna Graecia ohne Apulien Isler-Kerényi [2011] 86–89), auf der ‚orphisierenden‘ Interpretation des Dionysos als chthonischer Gottheit.

358 S. o. S. 132 f.

359 Dies gilt ebenso für die öffentlichen Anlagen in Tiriolo, von denen Ferri (1927) 341–343 annahm, sie seien im frühen 2. Jh. v. Chr. zerstört worden (was aber nur für einen Teil des örtlichen Befundes belegt ist und vielleicht auf seismische Aktivitäten zurückgeführt werden kann; s. Spadea [1977] 146 f.), wie für das unterirdische Heiligtum von Bolsena in Etrurien; vgl. zu letzterem u. S. 324 f.

peii dagegen belegen, dass zumindest in Campanien dionysische Religion bis in die Kaiserzeit hinein in kaum gebrochener Tradition relevant blieb. So blieb der samnitisch-oskische Dionysostempel von S. Abbondio, an dem die Präsenz bakchischer Riten nicht ausgeschlossen werden sollte, weiterhin als wichtiges Heiligtum der lokalen öffentlichen Kultur in Betrieb,³⁶⁰ und der spätere Bildschmuck reicher *domus*-Anlagen, namentlich etwa in der *Casa del Fauno* oder der sogar nach den einschlägigen Bildern benannten *Villa dei misteri* belegt, dass bakchische Motive selbstverständlich zur Bildersprache der Repräsentation städtischer Eliten gehörten. Dabei spielen bei allen Veränderungen in der soziopolitischen Kontextualisierung dieser Bilder im Übergang von der oskisch-samnitischen Kultur der mittleren Republik zur stärker auf Rom hin orientierten pompeianischen Siedlung gerade bakchische Motive eine konstant wichtige Rolle.³⁶¹ Auch reiche Bewohner Etruriens stellten sich bisweilen noch an der Wende von 2. zum 1. Jahrhundert v. Chr. voller Stolz in Grabdenkmälern als Initiierte in die Bacchusmysterien dar.³⁶² Zeugnisse wie diese können zwar nicht die Ereignisse von 186 v. Chr. erhellen; jedoch bieten sie Anhaltspunkte zur Beurteilung der privaten und öffentlichen Präsenz dionysischer oder bakchischer Themen in den Jahrzehnten nach dem Bacchanalienskandal und können so dazu beitragen, die Effekte der Maßnahmen und so indirekt ihre Intentionen näher zu beleuchten.

5.2 Konfliktlinien im Spiegel der Senatsbeschlüsse

Die *quaestio de clandestinis coniurationibus* des Jahres 186 v. Chr. und ihr exekutive Fortführung in den Folgejahren ist Gegenstand einer kaum überschaubaren Flut altertumswissenschaftlicher Studien gewesen, die sich mit den Hintergründen der von

360 Zum Befund zuerst Elia/Pugliese Carratelli (1975); (1979); aktualisiert bei Bielefeldt (2007) und v. a. van Andringa (2013) sowie Wyler (2011b); (2013); vgl. North (1979/2003) 202 Anm. 15; Touchette (1995) 53 f. Vielleicht wurde der Tempel sogar erst nach 186 v. Chr. geweiht, s. dazu Wyler (2011b) 212 f.; zur Stiftung durch die oskischstämmigen Ädilen Maras Atinias, Oppius Epidius und Mezius Trebius s. Bruhl (1953) 85; Nilsson (1957) 19 f.; Wyler (2006a) 155; (2011b) 213 f. Einen problematischen Zirkelschluss stellt es freilich dar, wenn aufgrund der Gesetzgebung im Zuge des Bacchanalienskandals angenommen wird, an einem Ort wie S. Abbondio, der über dieses Datum hinaus betrieben wurde, könne es keine bakchischen Kultaktivitäten gegeben haben (so angedeutet bei Wyler [2008c] 233–237; [2011b] 215 f.).

361 Dazu Wyler (2008b), die 61 f. gar von einem „pan-dionysisme“ spricht, der die pompeianischen Wandmalerei von der mittleren Republik bis in die frühe Kaiserzeit geprägt habe; vgl. (2006) 155 mit der Rückführung dieses hohen Stellenwerts auf die regionale Weinbautradition; s. außerdem Darmon (2008) 486–492. Nielsen (2014) 123 f.; 212 wertet die Bilder v. a. der *Villa dei misteri* gar als Beleg für kultische Praktiken vor Ort. Prominente Zweifel an der Identifizierung solcher Bilder mit bakchischen Mysterienszenen äußert Veyne (2016).

362 Massa-Pairault (1978) zu einer Urne aus Chiusi; Jannot (2009) zu einer Sarkophagplatte aus Arezzo.

Livius berichteten Ereignisse befasst haben.³⁶³ Die Vielzahl der hierzu vorgeschlagenen, einander oft diametral entgegensetzenden, Thesen ist nicht minder herausfordernd, zumal sie in dem Umstand wurzelt, das Livius selbst den Bacchanalienskandal – teils innerhalb des Abschnitts zu 186 v. Chr., teils durch intertextuelle Verknüpfungen mit den Ereignissen größerer Zeiträume – in eine Fülle verschiedenster sachlicher und narrativer Zusammenhänge einordnet, die jeder für sich die Neugier moderner Interpreten herausgefordert haben. Sicher zutreffend ist angesichts der fast vollständigen Abhängigkeit der Forschung von Livius die Einschätzung Erich Gruens, dass sich eine umfassende und erschöpfende Erklärung sämtlicher Aspekte im Umfeld der Bacchanaliengesetzgebung kaum finden lassen.³⁶⁴

Die Frage nach der Zielsetzung der Maßnahmen von 186 v. Chr. kann einerseits nur entlang der konkreten Senatsbeschlüsse und der Verfahren im Zuge ihrer Umsetzung beantwortet werden. Andererseits verbindet sie sich eng mit der Frage danach, welcher Natur einerseits die von den Beschlüssen betroffenen Kulte (im Hinblick auf rituelle Praktiken und deren religiöse Codierung), andererseits deren soziale Struktur (inklusive ihrer sozialen Abgrenzungsstrategien) gewesen sind. Um hierbei den bei Livius greifbaren erinnerungskulturellen Diskurs um die Bacchanalien von Erkenntnissen zu unterscheiden, die sich aus materieller Überlieferung sowie der weiteren religionshistorischen Erforschung des Bacchuskults ergeben, wird im vorliegenden Kapitel zunächst die interne Logik des livianischen Berichts analysiert. Dies erfolgt in drei Schritten: Zunächst ist die moralische Tendenz der Darstellung des Livius zu erörtern (Kap. 5.2.1). Anschließend werden die bei Livius geschilderten Maßnahmen zur Einschränkung des Bacchuskults (Kap. 5.2.2) den in der teuranischen Inschrift dokumentierten langfristigen Regelungen (Kap. 5.2.3) gegenübergestellt. Auf dieser Grundlage sollen schließlich die von der Forschung vorgeschlagenen Thesen zu den Hintergründen des Skandals beleuchtet werden (Kap. 5.2.4).

5.2.1 Das Bild der *bacchanalia* in den Quellen zum Skandal von 186 v. Chr.

Livius bettet die Erzählung vom Bacchanalienskandal in einen größeren Erzählstrang ein, dessen zentrales Thema die Beeinflussung der römischen Gesellschaft durch die Kultur der griechisch-hellenistischen Welt infolge der militärischen Erfolge der 190er Jahre im Osten ist.³⁶⁵ Der Geschichtsschreiber machte sich – im Sinne der augusteischen Siegesideologie nach Actium – den Umstand zunutze, dass offenbar schon die annalistische und die religiös-antiquarische Überlieferung zu den Jahrzehnten nach

363 Vgl. die Bemerkungen zur jeweils älteren Forschung bei Pailler (1976) 732; (1982) 929; (1988) 61–122; (1998).

364 Gruen (1990) 77; vgl. Nippel (1997) 73.

365 Cancik-Lindemaier (1996) 86–94; Briscoe (2008) 209; Rauhala (2018) 136 f.

dem Zweiten Punischen Krieg die Integration der griechischsprachigen Welt und insbesondere der griechischen Regionen auf dem Südbalkan, in Kleinasien und der Levante zu einer ideologischen Auseinandersetzung zwischen konservativen Antihellenen und antikonservativen Philhellenen stilisiert hatte.³⁶⁶

Vor allem mit der Rückkehr der Truppen des Cn. Manlius Vulso verbindet Livius ein Einströmen ‚unrömischer‘ Lebensart, die vom Ideal der soldatischen und bürgerlichen Tugend der *uirtus* denkbar weit entfernt gewesen sei. Das Ende der Kriege im Osten und die Streitigkeiten um die asischen und griechischen Triumphe im Jahre 187 v. Chr. nutzt Livius für eine scharfe Kontrastierung der Verweichlichung (*mollitia*)³⁶⁷ der Truppen des Manlius und des militärischen Drills (*disciplina*) der Soldaten der ligurischen Kampagnen, die in diesem Jahr unter der Führung der Konsuln C. Flaminus und M. Aemilius Lepidus durchgeführt wurden:

[...] consules ambo in Liguribus gerebant bellum. (2) Is hostis uelut natus ad continendam inter magnorum interualla bellorum Romanis militarem disciplinam erat; nec alia provincia militem magis ad uirtutem acuebat. (3) Nam Asia et amoenitate urbium et copia terrestrium maritimarumque rerum et mollitia hostium regisque opibus ditiores quam fortiores exercitus faciebat. (4) Praecipue sub imperio Cn. Manli solute ac neglegenter habiti sunt; itaque asperius paulo iter in Thracia et exercitatio hostis magna clade eos castigauit.³⁶⁸

[...] beide Konsuln führten Krieg im Ligurischen. (2) Dieser Feind war wie dazu geschaffen, den militärischen Drill über die Zwischenräume zwischen großen Kriegen hinweg aufrechtzuhalten, und kein anderes Einsatzgebiet spornte den Soldaten mehr zur Tüchtigkeit an. (3) Denn Asia ließ durch den Komfort seiner Städte, durch die Fülle an Gütern des Landes und des Meeres, durch die Verweichlichung der [dortigen] Feinde und durch die königlichen Schätze das Heer eher reicher als schlagkräftiger werden. (4) Vor allem unter dem Oberbefehl des Cn. Manlius wurden sie lasch und nachlässig gehalten, und so züchtigte sie ein etwas anstrengenderer Marsch nach Thrakien und ein trainierterer Feind mit einer schweren Niederlage.

Während die Konsuln des Jahres 187 v. Chr. in mühsamen Kampagnen gegen die ärmlichen italischen Sparringpartner die Schlagkraft des römischen Militärs aufrecht erhalten, beantragen die aus dem Osten zurückgekehrten Feldherren M. Fulvius Nobilior und Cn. Manlius Vulso jeweils gegen erbitterte Opposition der amtierenden

³⁶⁶ Vgl. d'Onofrio (20021) 3 f.; Bendlin (2009) 7; Rauhala (2018).

³⁶⁷ Die *mollitia* stellt einen klischeehaften Vorwurf dar, der diesen ‚fremd gewordenen‘ Soldaten fehlende militärisch-politische Moral unterstellt; die Vorstellung basiert auf eben jenen sexualisierten Konzepten politischer Moral, die auch im Zuge der Erzählung vom Bacchanalienskandal eine Rolle spielen: Der *mollis uir* ist im eigentlichen Sinne gar kein *uir Romanus* mehr; vgl. dazu Walsh (1996) 189 f., der dieses Motiv bei Livius mit Plin. nat. hist. 34.4 auf das Geschichtswerk des L. Calpurnius Piso Frugi (cos. 133) zurückführt.

³⁶⁸ Liv. 39.1.1–4.

den Amtsträger die Durchführung von Triumphen.³⁶⁹ Besonders der zur Vermeidung eines drohenden Untreueprozesses³⁷⁰ nach den Jahreswechsel verschobene Triumph des Cn. Manlius Vulso, dessen laxe Heeresführung schon zuvor hervorgehoben wird, erscheint bei Livius als Parade unrömischer Lebensart durch Rom. Überhaupt habe die Präsenz seiner Truppen in Rom den stärksten Beleg für sein Versagen als Befehlshaber geliefert:

Neque ea sola infamiae erant quae in prouincia procul ab oculis facta narrabantur, sed ea etiam magis quae in militibus eius cotidie conspiciabantur. (7) Luxuriae enim peregrinae origo ab exercito Asiatico inuecta in urbem est. Ii primum lectos aeratos, uestem stragulam pretiosam, plagulas et alia textilia, et quae tum magnificiae supellectilis habebantur, monopodia et abacos Romam aduexerunt. (8) Tunc psalteriae sambucistriae et conuiuialia alia ludorum oblectamenta addita epulis; epulae quoque ipsae et cura et sumptu maiore apparari coeptae. (9) Tum coquus, uilissimum antiquis mancipium et aestimatione et usu, in pretio esse et, quod ministerium fuerat, ars haberi coepta. Uix tamen illa, quae tum conspiciabantur, semina erant futurae luxuriae.³⁷¹

Und zu seinem schlechten Ruf trug nicht nur das bei, was, wie man sich erzählte, im Einsatzgebiet fern der Sichtbarkeit geschehen war, sondern mehr noch das, was man sich tagtäglich bei seinen Soldaten ansehen konnte: (7) Denn der Ursprung der fremden Ausschweifungen wurde vom asiatischen Heer in die Stadt gekarrt. Sie brachten erstmals bronzene Liegebänke, wertvolle Decken, Teppiche und Vorhänge sowie, was damals als prachtvolle Ausstattung galt, einbeinige Tische und Prunktische nach Rom. (8) Damals wurden dem Gemeinschaftsmahl Zither- und Harfenspielerinnen und andere Tischunterhaltung und Spielvergnügungen hinzugefügt; auch das Mahl selbst begann man unter größerer Sorgfalt und Aufwendung zu bereiten. (9) Damals begann der Koch, bei den Alten noch sowohl an Wertschätzung als auch nach Verwendung der niederste Kaufsklave, hoch im Kurs zu stehen und, was eine bloße Dienstleistung gewesen war, als Kunst erachtet zu werden. Dennoch sollte das, was man damals zu sehen bekam, gerade einmal die Saat der künftigen Ausschweifungen sein

Solange die Truppen in der Ferne – vor den kritischen Blicken ‚wahrer‘ Römer verborgen – der *luxuria* anheimfielen, drang dies allenfalls in wenig ernstgenommenen Gerüchten nach Rom. Nun aber sei die Unmoral mit den Soldaten nach Rom ge-

369 Ligurische Kampagnen: Liv. 39.1.1–3.3; ätolischer Triumph des M. Fulvius Nobilior: Liv. 39.4.1–5.17; galatischer Triumph des Cn. Manlius Vulso: Liv. 39.6.3–7.5.

370 Liv. 39.6.3–5 deutet an, Cn. Manlius Vulso habe sich durch den Prozess gegen L. Cornelius Scipio Asiaticus (Liv. 38.52.1–53.7; 38.55.1–56.13) davon bedroht gesehen, dass im Falle eines früheren Triumphs seine eigene Heerführung zum Gegenstand einer *quaestio* nach der *lex Petilia de pecunia capta* (Liv. 38.54.3–12; 38.58.11 f.; s. dazu u. S. 239) werden könne; vgl. Champion (2017) 135 f.

371 Liv. 39.6.6–9.

kommen und dadurch im Herzen Roms offensichtlich geworden.³⁷² Wie auch in der anschließenden Bacchanalienerzählung ist es die Öffentlichkeit des Bruchs mit den ‚römischen‘ Sitten, die als skandalös bewertet wird. Am Beispiel des Bacchanalien-skandals schildert Livius anschließend die Bedrohung, die eine solche Invertierung des *mos maiorum* für die gesamte *res publica* darstelle: Die Transformation eines anfänglich marginalen Separatkultes ohne Beteiligung römischer Bürger hin zu einer quasi-öffentlichen, weite Teile der Bürgerschaft erfassenden religiösen ‚Bewegung‘ stellt in dieser Erzählung die Existenz der *res publica* und ihre Gesellschaftsordnung als solche in Frage. Anstelle der unrömischen *luxuria* im Triumph des Cn. Manlius Vulso stehen in der Bacchanalienerzählung *stuprum*, *facinus* und *scelera* jeglicher Art als Höhepunkt der Verbreitung fremder Sitten.³⁷³

Livius geht an drei Stellen seiner Bacchanalienerzählung auf die problematische Natur des Kultes ein: zum Ersten in der einleitenden Schilderung der Entwicklung der italischen Bacchuskulte,³⁷⁴ zum Zweiten in der Erzählung von der Aufdeckung der angeblichen Verbrechen innerhalb der Bacchanalien durch die Affäre um P. Aebutius und Hispala Faecenia (Profanation der Mysterien),³⁷⁵ und zum dritten in der Rede des Konsuls Sp. Postumius Albinus in der zur Ankündigung der Strafmaßnahmen einberufenen *contio*.³⁷⁶ Diese drei Abschnitte, homogen über die Erzählung verteilt (im Rahmen der Vorgeschichte; der Profanationserzählung; der politischen Maßnahmen), bilden zusammen die eigentliche Begründung für das Vorgehen des Senats und der Konsuln.

Der bakchische Kult gelangt laut Livius in nicht näher bestimmter Vergangenheit durch Vermittlung eines griechischen Wanderpriesters (*Graecus ignobilis* [...] *sacrificulus et uates*)³⁷⁷ zunächst nach Etrurien, von wo aus er sich bis nach Latium und Rom

372 Dubourdieu/Lemirre (1997) 293 f. Der Übergang von nur unter der Hand laut gewordenen Vorwürfen hin zur unleugbaren Öffentlichkeit des Skandals entspricht der Entwicklung, die Livius auch zur Vorgeschichte des SC *de religionibus* von 213 v. Chr. beschreibt; s. dazu o. S. 111–119. Zum Triumph des Cn. Manlius Vulso außerdem Calp. Piso FRH 7 F37 (= Plin. nat. hist. 34.14); Beck/Walter (2001) I/320 vermuten, dass die *luxuria*-Thematik auch bei L. Calpurnius Piso Frugi im Kontext des Bacchanalienskandals verarbeitet gewesen sei. Plinius (nat. hist. 23.148) setzt indes den ersten Einzug der Dekadenz in Rom schon mit dem Triumph des L. Cornelius Scipio Asiaticus 189 v. Chr. an; vgl. Champion (2017) 131; 135 f.

373 d’Onofrio (2001) 4 f.; Šterbenc-Erker (2013) 209.

374 Liv. 39.8.3–8.

375 Liv. 9.2–14.3.

376 Liv. 39.15.1–17.3.

377 Denselben Begriff verwendet Livius (25.1.6–12) auch im Zusammenhang mit dem religiösen ‚Mob‘ des Jahres 213 v. Chr.; Tierney (1947) 107; Orlin (2010) 165 f.; Eidinow (2017) 268 f.; s. o. S. 111–116. Zur negativen Konnotation des Ausdrucks *sacrificulus et uates* bei Livius s. Briscoe (2008) 251. Schiesaro (2016) 30 will den Begriff als Übernahme aus Eur. bacch. 234 verstehen; ebenso schon Massa-Pairault (1986) 221, die Livius’ Formulierung auf Pacuvius zurückführt; vgl. Wiseman (2008) 24–38. Das allerdings setzte voraus, dass er auch für die Ereignisse des Jahres 213 v. Chr. im jeweiligen Sinne als Zitat verwendet wäre. Ein solches Zitat wäre an der betreffenden Stelle indes kaum erkennbar und dürfte deshalb für beide Stellen auszuschließen sein. Ganz abwegig ist die

verbreitet; Livius betont, dass dieser *freelance expert* nicht öffentlich aufgetreten sei (*nec [...] aperta religione. propalam et quaestum et disciplinam profitendo*), sondern einen Kult in nächtlicher Verborgenheit vertreten habe (*occultorum et nocturnorum antistes sacrorum*). Livius stellt gleich zu Beginn klar, dass die Bacchanalien einen Ritus etablierten, der mit moralisch höchst fragwürdigen Handlungen einhergegangen sei und buchstäblich jedem Verbrechen Tür und Tor geöffnet habe.³⁷⁸

(5) Initia erant quae primo paucis tradita sunt, dein uolgari coepta sunt per uiros mulieresque. Additae uoluptates religioni uini et epularum, quo plurium animi inlicerentur; (6) cum uinum animos [...] et nox et mixti femini mares, aetatis tenerae maioribus, discrimen omne pudoris extinxissent, corruptelae primum omnis generis fieri coeptae, cum ad id quisque quo natura pronioris libidinis esset paratam uoluptatem haberet. (7) Nec unum genus noxae, stupra promiscua ingenuorum feminarumque erant, sed falsi testes falsa signa testamentaque et indicia ex eadem officina exhibant; (8) uenena indidem intestinaeque caedes, ita ut ne corpora quidem interdum ad sepulturam exstarent. Multa dolo pleraque per uim audebantur. Occulebat uim quod prae ululatus tympanorumque et cymbalorum strepitu nulla uox quiritantium inter stupra et caedes exaudiri poterat.³⁷⁹

Es handelte sich um Einweihungsriten, die zunächst nur an wenige weitergegeben wurden, schließlich aber sich unter Männern und Frauen allgemein zu verbreiten begannen. Zum Ritus von Wein und Bankett fügten sich noch die sinnlichen Genüsse, wodurch allzu vieler Leute Sinne verführt wurden. (6) Wenn dann der Wein die Gemüter [in Wallung?] gebracht und die Nacht und die Vermischung von Mann und Frau sowie von zartem mit älterem Alter jede Grenze der Scham verwischt hatten, begannen Verderbtheiten jeglicher Art stattzufinden, da ein jeder gerade den Genuss, der seiner Lust aus Veranlagung am ehesten nahelag, schon bereit hatte. (7) Und es blieb nicht bei einer einzigen Art von Vergehen: Es kam zu promiskuitiver sexueller Schändung unter Freigeborenen und Frauen, aber auch falsche Zeugenaussagen, Siegel-, Testaments- und Anzeigenfälschung gingen aus derselben Werkstatt hervor. (8) Und von hier kamen auch Gifte und innerfamiliärer Mord von einer Art, dass bisweilen nicht einmal die Leichen zur Bestattung vorhanden blieben. Vieles davon wagte man durch List, das Übrige gewaltsam. Die Gewalt verbarg der Umstand, dass man vor all dem Gekreische der Frauen und Trommel- und Beckengekrache die Stimmen derer nicht hören konnte, die während Schändung und Mord um Hilfe riefen.

Annahme bei Steinhauer (2020) 147 f., das Attribut ‚ignobilis‘ markiere den etruskischen Kultstifter als Laien.

378 Liv. 39.8.3–9.1; Paillet (1988) 197 f. Diese deutliche Wertung übersieht Briscoe (2008) 243 f.; vgl. 251 f. der meint, Livius betrachte den etrusischen Bacchuskult als „non-vicious version of the cult“.

379 Liv. 39.8.5–8.

Dieser mit exzessivem Weinkonsum und sexuellen Ausschweifungen verbundene nächtliche Kult, im Zuge dessen die moralische Entgrenzung Gewalt bis hin zum Mord ermöglicht hätte, habe gerade in Rom im Laufe der Zeit breiten Zulauf bei Anhängern beiderlei Geschlechts gefunden, was in der Großstadt aber zunächst nicht aufgefallen sei: Die unbemerkte Verbreitung vergleicht Livius mit der Ausbreitung einer ansteckenden Krankheit – bei der die Ansteckung ebenfalls erst auffällt, wenn sie längst geschehen und unübersehbar geworden ist.³⁸⁰

Im Zuge der Erzählung von der Profanation der Skandale bei den Bacchanalien werden etwas später wesentliche Veränderungen im Kult erwähnt, die auf Einflüsse aus Campanien zurückgegangen sei.³⁸¹ Von dieser Reformierung berichtet bei Livius die Freigelassene stadtrömische Prostituierte Hispala Faecenia, die als eine der Schlüsselfiguren in der livianischen Skandalerzählung fungiert.³⁸² Als sie ihrem jungen Liebhaber, der Halbweise P. Aebutius, vehement und erfolgreich davon abrät, sich auf Wunsch seiner Mutter Duronia in die Bacchanalien initiieren zu lassen, setzt eine Ereigniskette ein, an deren Ende die Zerschlagung der Bacchanalien von Staats wegen steht.³⁸³ Der *adulescens* wird infolge seiner Weigerung, sich initiieren zu lassen, von seinem Vormund T. Sempronius Rutilus aus dem Haus verstoßen, nimmt Zuflucht bei seiner Tante Aebutia, die ihn wiederum beim Konsul Sp. Postumius Albinus vorsprechen lässt.³⁸⁴ Der Konsul lässt nun Hispala Faecenia ins Haus seiner Schwiegermutter Sulpicia aufnehmen, wo es schließlich zu einem Verhör kommt, in dessen Zuge die erwähnte jüngste Reformierung des Ritus zur Sprache kommt: Die Aussage der Hispala Faecenia hat dabei von Anfang an den Charakter eines unter größtem Druck zustande gekommenen Geständnisses.³⁸⁵ Dieses bietet folgendes Bild von der jüngsten Gestalt des Kultes:

Auf Betreiben der oskisch-campanischen Priesterin (*sacerdos*) Paculla Annia³⁸⁶ sei die Zahl der Feiern von drei im Jahr auf fünf monatliche Feste erhöht und die Initiation

380 Liv. 39.9.1; Pailler (1988) 395–398.

381 Ein solcher campanischer Einfluss ließe sich durchaus gut mit dem anzunehmenden Zuzug einer größeren Zahl campanischstämmiger Neubürger nach Rom im Zuge der Bürgerrechtsverleihung von 189 v. Chr. (Liv. 38.28.4 f.; s. u. S. 290–293, 310) erklären, die ihre eigenen Mysterienkreise gebildet haben könnten.

382 Die Aussagen der Hispala Faecenia bei Livius beruhen wohl kaum auf authentischem und schon gar nicht auf einem gegenüber den Bacchanalien unvoreingenommenen Material aus der Zeit des Prozesses; vgl. Briscoe (2008) 234 f.

383 Zu diesem Erzählungsstrang s. u. Kap. 5.4.

384 Liv. 39.9.2–11.7.

385 Liv. 39.12.1–14.3; Reinach (1908) 249; Turcan (1959) 196; Scafuro (1989) 123 f.; Gruen (1990) 62; Briscoe (2008) 232; 235.

386 Aus dieser Region stammt auch mit der bereits erwähnten cumäischen Grabinschrift DGE 792 der älteste Beleg für eine exklusive bakchische Gruppierung auf der italischen Halbinsel; vgl. Burkert (1977) 3 f.; Turcan (1986); Flower (2002) 81 f.; Calame (2008) 159; Casadio (2009) 35 f. Die Namensform ‚Paculla‘ dürfte auf die im samnischen und campanischen Raum belegte Namensform Pakios/Pacius zurückgehen, die wohl im Ursprung auf den Götternamen Bakchos zurückzuführen

von Männern in den ursprünglich auf Frauen beschränkten Kult zugelassen worden; in jüngster Zeit sei man dazu übergegangen, keine Volljährigen mehr zu initiieren.³⁸⁷ Im weiteren wiederholt Hispala das Bild eines Kults, der von seinen Anhängern als Mittel zum Zweck der Verschleierung von Unmoral und Verbrechen instrumentalisiert worden sei – Livius' zuvor aufgeführter Katalog der bacchantischen Untaten wird hier insbesondere im Hinblick auf ‚Sexualvergehen‘ (im Sinne von gesellschaftlich geächteten sexuellen Kontakten, namentlich vor allem männlicher Homoerotik) und Mord entlang ritueller Vorgänge ergänzt und konkretisiert:

(10) Ex quo in promiscuo sacra sint et permixti uiri feminis, et noctis licentia accesserit, nihil ibi facinoris nihil flagitii praetermissum. Plura uirorum inter sese quam feminarum stupra esse. (11) Si qui minus patientes dedecoris sint et pigriores ad facinus, pro uictimis immolari. Nihil nefas ducere, hanc summam inter eos religionem esse. (12) Viros, uelut mente capta, cum iactatione fanatica corporis uaticinari; matronas Baccharum habitu crinibus sparsis³⁸⁸ cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim, demissaque in aquam facies, quia uiuum sulphur cum calce insit, integra flamma efferre. (13) Raptos a dis homines dici quos machinae inligatos ex conspectu in abditos specus abripiant; eos esse qui aut coniurare aut sociari facinoribus aut stuprum pati noluerint. (14) Multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse; in iis nobiles quosdam uiros feminasque. Biennio proximo institutum esse ne quis maior uiginti annis initiaretur: captari aetates et erroris et stupri patientes.³⁸⁹

Seitdem die heiligen Riten in Promiskuität stattfänden, die Männer sich unter die Frauen mischten und noch die Freizügigkeit der Nacht hinzukomme, habe man dort nichts an Verbrechen und Schandtät ausgelassen. Häufiger seien die Schändungen von Männern untereinander als von Frauen. (11) Sei jemand allzu unduldsam gegenüber der Entehrung oder gehe das Verbrechen allzu verdrießlich an, so werde anstelle der Opfertiere er geopfert. Nichts für eine Untat zu halten sei bei ihnen die höchste Form des religiösen Skrupels. (12) Männer gäben dort wie geistesbesessen unter fanatischen Zuckungen des Körpers Weissagungen von sich; im Gehabe von Bacchantinnen, mit wallendem Haar,

ren ist; vgl. La Regina (2012) 322–324 (Pietrabbondante, 2. Jh. v. Chr.); CIL 1².3208=AE 1997.464 (Antinum, 3. Jh. v. Chr.); CIL 1².3259 (Aternum, 2./1. Jh. v. Chr.); CIL 1².3259=AE 1984.309 (Corfinium, 2./1. Jh. v. Chr.); CIL 1².2689 (am Rande Latiums: Minturnae, 1. Jh. v. Chr.); AE 1984.310 (Corfinium, 1. Jh. v. Chr.); AE 1988.426 (Corfinium, undatiert); CIL 9.2707 (Aesernium, 1./2. Jh. n. Chr.). vgl. Pailler (1988) 437–446; Cancik-Lindemaier (1996) 86–89. Scopacasa (2015) betont aber zurecht, dass daraus keine Rückschlüsse auf etwaige Angehörigkeit in Bacchuskulten möglich sind, zumal der Name auch in Umfeld Roms belegt ist: CIL 1².1970 (Cerveteri, 1. Jh. v. Chr.); CIL 6.6112 (Rom, 1. Jh. n. Chr.); CIL 6.2879 (Rom, 2. Jh. n. Chr.).

387 Liv. 39.13.8–14. Nur diese Elemente werden als Neuerungen erwähnt; vgl. North (1979/2003) 206 f.; Massa (2014) 267 f.; Steinhauer (2020) 148; anders Nippel (1997) 66.

388 Mit C: *sparsis* statt das bei Briscoe und Walsh abgedruckte *passis* (ψ).

389 Liv. 39.13.10–14.

liefen verheiratete Frauen mit brennenden Fackeln zum Tiber, und nachdem sie die Fackeln ins Wasser tauchten, zögen sie sie mit unverminderter Flamme wieder heraus – weil sie nämlich ein brennendes Kalk-Schwefelgemisch enthielten; (13) Von den Göttern, so sagten sie, würden die Menschen geraubt, die sie auf ein Gestell gebunden aus dem sichtbaren Raum in entlegene Höhlen fortrissen – dabei handele es sich um jene, die entweder keine Meineide leisten oder sich nicht mit Verbrechen gemein machen oder keine Schändung erdulden wollten; (14) es handele sich um eine gewaltige Menge, ja beinahe schon ein eigenes, anderes Heervolk, zu dem auch einige notable Männer und Frauen gehörten. Zwei Jahre zuvor sei festgelegt worden, dass keiner eingeweiht werden solle, der älter als zwanzig Jahre sei – so greife man auf eine Altersgruppe zu, die sowohl Irrglauben als auch Schändung hinnähme.

Eine weitere Ergänzung finden die Vorwürfe gegen die Bacchanalien schließlich in der Rede des Konsuls Sp. Postumius Albinus vor der eigens zur Erläuterung der anstehenden Maßnahmen im Rahmen der *quaestio* einberufenen offenen Versammlung (*contio*) der stadtrömischen Bevölkerung.³⁹⁰ Wieder liegt also eine andere Erzählperspektive vor. Nach den Beschreibungen des Kults durch den auktorialen Erzähler und die im Verhör stehende ehemalige Beteiligte begegnet hier nun der offiziell nach außen vertretene Standpunkt des Senats bzw. eines seiner führenden Vertreter. Nicht überraschend ist es daher, wenn in dieser Rede die schärfsten Vorwürfe gegen die Bacchanalien formuliert werden und diese zugleich als unmittelbare Begründung für das Senatsvorgehen erscheinen.

Die Rede des Postumius stellt ein meisterhaftes Beispiel demagogischer *amplificatio* dar.³⁹¹ Der Konsul kann den in die Bacchanalien Initiierten offenbar nur privatrechtliche Vergehen vorwerfen. Die Angst der *plebs urbana* vor einer bacchanalischen Verschwörung gegen den Staat sucht er jedoch dadurch zu schüren, dass er das Fehlen von Beweisen³⁹² für ein politisches Komplott als Zeichen dafür wertet, dass es (gerade noch!) hinreichend Zeit zum Handeln gebe, bevor die (erst von Postumius selbst suggerierte) Verschwörung allmächtig werde. Durchweg kontrastiert Postumius allgemein verbreitete (= exoterisch vermittelte) Annahmen über die – für alle seit langem in Rom sichtbar präsenten – Bacchanalien mit dazu gegensätzlichen, vermeintlichen ‚Wahrheiten‘ über den Kult (= externe Interpretationen), die zu größter Sorge mahnten.³⁹³ Insgesamt handele es sich um eine verkehrte und

390 Liv. 39.15.2–16.13; Briscoe (2008) 232.

391 Dubourdiou/Lemirre (1997) 299–305; Wiseman (1998) 41 bezeichnet sie gar als gezielten Akt der Manipulation der öffentlichen Wahrnehmung des Bacchuskults – was aber die Historizität ihrer rhetorischen Strategie voraussetzt (dazu auch Pailler [1986] 31; [2005] 52 f.; Cancik-Lindemaier [1996] 90–92; Linke [2000] 285). Vgl. zur Übertreibung im gesamten livianischen Bericht Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 187; Champion (2017) 157 f.

392 S. v. a. Liv. 39.16.3; vgl. Fraenkel (1932) 383–385; Gruen (1990) 47 f.; 62.

393 Liv. 39.15.6–10; d’Onofrio (2001) 25–29.

fremde Form der Götterverehrung (*prava et externa religio*), die auf Verbrechen und Lusterfüllung ausgelegt sei, ja sogar die eigentliche Religion zu diesem Zweck instrumentalisiere.³⁹⁴

Im Irrtum seien die Leute vor allem, wenn sie bei den Bacchanalien an reinen Gottesdienst (*deorum aliquem cultum*) oder an ein anerkanntes, ausgelassenes religiöses Fest (*concessum ludum et lasciuiam*) dächten,³⁹⁵ das nur wenige Leute begingen. Im Gegenteil sei die Zahl der Anhänger dieser *externa religio* weitaus größer als bekannt, und ihre Zusammensetzung höchst anrühlich – neben Frauen nahmen vor allem auch quasi-weibliche Männer (*simillimi feminis mares*) an den Riten teil: Bei diesen handele es sich um Leute, die zugleich Opfer und Täter sexueller Schändung (*stuprati et constupratores*)³⁹⁶ seien, und die sich im Ritus als *fanatici* zeigten, die von den nächtlichen Feiern (*uigilia*),³⁹⁷ vom Weinkonsum sowie von der lauten Kultmusik in einen ekstatischen Zustand versetzt würden (*attoniti*).³⁹⁸ Die Feiern seien auch keineswegs anerkannt, sondern fielen unter jene Art der unregelmäßigen Versammlung (*forte temere coire*), die im älteren Recht verboten worden sei.³⁹⁹

Im Weiteren führt der Konsul bei Livius vor allem zwei Bereiche auf, in denen sich die Kultanhänger schuldig machten: Zum einen impliziere eine Kultpraxis im Zuge von nächtlichen und gemischtgeschlechtlichen Versammlungen moralische Verfehlungen, die zumal bei jungen Leuten jede Eignung für das römische Heer infragestellten: *stuprati* könnten wohl kaum die *pudicitia* römischer Frauen und Kinder verteidigen.⁴⁰⁰ Schlimmer noch seien aber unter dem Deckmantel der Religion begangene weltliche Verbrechen, bei denen der Konsul in extremer Übertreibung schlicht behauptet, jedes aktuelle Verbrechen, das in Rom aus sexueller, betrügerischer oder gewalttätiger Absicht (*libido, fraus, scelus*) begangen werde, hänge direkt mit den Bacchanalien zusammen, so dass sogar der Nachweis eines solchen Verbrechens zugleich als Nachweis der Initiation in die Bacchanalien gelten könne.⁴⁰¹ Allein die Zahl dieser privatrechtlichen

394 Liv. 39.15.2 f.; vgl. 16.6 f.; Pailler (1988) 206–210.

395 Perri (2005) 39 f. stellt richtigerweise fest, dass die Rede des Postumius einen Gegensatz zwischen anerkanntem Zivilkult und separater Religion eröffne; nicht zuzustimmen ist indes der Einschätzung, dies belege, dass ein solcher Gegensatz grundsätzlich bestanden habe (s. u. Anm. S. 276 Anm. 580).

396 Zu diesem *hapax legomenon* s. Briscoe (2008) 274.

397 Zur Darstellung des rituellen *diapannychismos* als ‚unrömisch‘ in Dion. Hal. ant. 2.19; s. o. S. 147.

398 Liv. 39.15.9. Diese Beschreibung ergänzt und erläutert die Bezeichnung der Männer als ‚weiblich‘, insofern sie sie zum passiven Objekt der sinnlichen Einflüsse des Kultgeschehens macht; vgl. u. S. 340–343.

399 Liv. 39.15.11. Allenfalls oberflächlich erinnert dies an die Einschränkung des Vereinsrechts nach Maßgabe der *leges publicae* im Zwölftafelgesetz: CIC dig. 47.22.4 (= Tab. VIII.27 Flach [1994] 185); an einen Zusammenhang glaubt Perri (2005) 70–73.

400 Liv. 39.15.12–14; vgl. Linke (2000) 270–273.

401 Liv. 39.16.1–3; 5; Pailler (1988) 172–176. Vorlage für diesen Abschnitt ist vermutlich die (wohl entweder ursprünglich bei Cato überlieferte oder aus Polybios rezipierte) Rede des Archytas v. Tarent (Cic. sen. 39–41), die jeglichen alkoholischen Rausch und jegliches Verbrechen auf

Delikte übersteige die Möglichkeiten der Verfolgung auf private Anzeige hin – daher sei die *res publica* gefordert, einzuschreiten.⁴⁰²

Über diese konkreten (wenn auch übertriebenen) Vorwürfe hinaus schürt der Konsul jedoch die abstrakte Furcht vor Verbrechen, von denen man aktuell noch gar keine näheren Kenntnisse habe, namentlich vor dem Plan einer Unterwanderung der politischen Gesellschaft mit dem Ziel des Umsturzes der gesellschaftlichen Ordnung. Postumius überführt hier die Aussage der Hispala Faecenia, es handele sich bei den Bacchusgruppen bereits um einen *alter iam prope populus* in eine elaborierte Kontrastierung der männlich-republikanischen Tages- mit der weiblich-bacchanalischen Nachtgesellschaft: Während die antizivischen Bacchusjünger tagsüber als *singuli* isoliert lebten und keine Möglichkeit zur Durchsetzung gegen die Gemeinschaft der in der *res publica* versammelten Bürger besäßen, verbänden sie sich nachts – wenn die Bürger den öffentlichen Raum verließen und sich als *singuli* in die Privatheit der Familie zurückzögen – zu einer schlagkräftigen Vereinigung, die gegen die Bürger Komplotte schmiede. So wie die von Postumius einberufene *contio* über Maßnahmen gegen die Bacchanalien berate, so seien die Bürger auch Ziel der Planungen innerhalb der bacchanalischen Nachtkonsilien.⁴⁰³

Die drei Abschnitte weisen in zentralen Details zu den moralisch und strafrechtlich bedenklichen Vorgängen bei den Bacchanalien enge Übereinstimmungen auf, weiten diese aber in der klimaktischen Folge auktorialer Bericht – Zeugenaussage – politische Rhetorik zu immer schwerwiegenden und emotionaleren Vorwürfen aus, was eine direkte Gegenüberstellung verdeutlicht:

uoluptas zurückführt (s. dazu u. S. 248 Anm. 475). Spätestens an diesem Punkt verlässt Postumius erkennbar die ‚faktenbasierte‘ (d. h. konkret: am römischen Diskurs über die Bacchanalien orientierte) Argumentation zugunsten der freien Spekulation über noch nicht nachgewiesene, aber ‚gewiss‘ anzunehmende Verbrechen. Sollte zudem dieser Maßstab tatsächlich im Zuge der *quaestio* angewendet worden sein, so handelte es sich bei dieser Ermittlung weniger um eine religionspolitische als vielmehr um eine ganz allgemein strafrechtlich-polizeiliche Maßnahme, bei der strafrechtliche Vergehen jedweder Art anzuzeigen und nach dem Sondertatbestand der *coniuratio* zu beurteilen gewesen wären. Das ist jedoch kaum anzunehmen, da sich weder die bei Livius überlieferte Rede in diesem Sinne als wörtlich authentisches Zeugnis verstehen lässt noch eine derart umfassende Aushebelung der üblichen Rechtsverfahren in Rom anzunehmen ist.

402 Liv. 39.16.4. Die Sorge vor der Begünstigung antinormativer Diskurse in sozialen Kontexten, die sich der normgebenden Gesellschaft entziehen, gehört wohl zu den geläufigsten externen Effekten der Schließung von Kommunikationskreisen. Eine naheliegende Analogie des 21. Jh. stellt die verbreitete Kritik an den gesellschaftlich desintegrativen Effekten der *social media* oder des *dark net* im World Wide Web dar.

403 Liv. 39.16.3 f.

Tab. 2 Gegenüberstellung der Beschreibungen des Wesens der *bacchanalia* bei Livius

	<i>auktorialer Bericht</i> (Liv. 39.8.3–9.1)	<i>Zeugenaussage</i> (Liv. 39.9.2–11.7)	<i>politische Rhetorik</i> (Liv. 39.15.2–16.13)
<i>Verbreitung/Entwicklung</i>	Ursprung griechisch; über Etrurien nach Rom	– Reformierung durch Campanierin	– –
<i>Sichtbarkeit des Kults</i>	kein öffentlicher, sondern verborgener Kult	streng bewahrtes Geheimnis über Interna	externer Irrglaube über Natur des Kults
<i>Popularität</i>	sukzessive ‚Vulgarisierung‘	jüngst rasante Verbreitung, auch unter <i>nobiles</i>	längst etabliert, Ausmaß unterschätzt
<i>Bedrohungspotential</i>	–	<i>alter iam prope populus</i>	<i>coniuratio nocturna</i> , Gegenstaat
<i>Elemente des Ritus</i>	Weinkonsum, Bankett	–	–
–	–	Prozessionen zum Tiber	–
–	–	Wahrsagerei	–
–	–	Magie (<i>uenena</i>)	–
–	–	jüngst: Initiation von Männern bis 20 Jahren	–
<i>Rahmenbedingungen</i>	Wein, Bankett, Nacht, Promiskuität = begünstigt <i>uoluptas</i>	Nacht, Promiskuität	<i>coetus nocturnus</i> = Rechtsbruch
–	ritueller Lärm verbirgt Verbrechen	Verbrechen gilt als <i>religio</i>	<i>religio</i> dient dem Verbrechen
<i>Dauer Verbrechen</i>	seit jeher	seit Initiation Männer	–
<i>Umfang Verbrechen</i>	allumfassend	allumfassend <i>flagitium, facinus</i>	allumfassend Ausübung ‚fremder Religion‘ als Gefahr
<i>konkrete Taten</i>	<i>stuprum</i> Mann-Frau	<i>stuprum</i> (Mann-Mann, Mann-Frau)	<i>stuprum</i> (passive Männer)
–	<i>caedes</i>	<i>immolatio</i> bei Weigerung	–
–	<i>caedes</i> ohne Leichnam	<i>raptus in abditos specus</i> bei Weigerung	–
–	–	<i>uenena</i>	–
–	<i>falsi testes, falsa signa, falsa testamenta, falsa indicia</i>	–	<i>omnia per libidinem, fraudem, scelus facta</i>
–	–	–	<i>coniuratio</i> gegen die Bürger im Einzelnen sowie als Kollektiv

Auffällig ist nicht nur, dass allein die Zeugenaussage der Hispala Faecenia konkrete Details zum Kultgeschehen enthält – das erklärt sich plausibel durch die innere Logik der Erzählung: Sie ist die Einzige, die über eigene Anschauung der Feiern verfügt –,⁴⁰⁴ sondern auch, dass ausschließlich in der Rede des Konsuls der Vorwurf der politischen Verschwörung erhoben wird. Hispala Faecenia verwendet zwar die Formulierung, es handle sich angesichts der zahlreichen Initiationen bei den Bacchanalien beinahe um einen Bürger-/Heeresverband (*alter iam prope populus*); trotz der politischen Konnotation dieser Formel scheint sie jedoch keineswegs suggerieren zu wollen, es könne sich um eine antibürgerliche politische Organisation handeln. Vielmehr bringt sie in diesem Sprachbild primär die schiere Größe der Bewegung zum Ausdruck. Der Konsul dagegen greift gerade diese Formulierung auf und arbeitet sie konsequent zum Menetekel eines nächtlichen Gegenstaats aus, der das politische Vakuum im nächtlichen Rom für seine Bestrebungen zur Zerschlagung der *res publica* auszunutzen versuche.⁴⁰⁵ Letztlich erscheint der *coniuratio*-Vorwurf bei Livius mithin als demagogisches Argument, durch das die harten Maßnahmen des Jahres 186 v. Chr. gegenüber der Bevölkerung begründet wurden. Sollte die klimaktische Anordnung dieser drei Abschnitte, in denen das Bedrohungspotential der Bacchanalien immer dramatischer hervortritt und am Ende in offensichtlicher rhetorischer Verzerrung übertrieben wird, auktoriale Absicht des Livius sein, so lässt sich dies wohl als Indiz dafür werten, dass er die Skandalerzählung (unbeschadet ihrer offenkundigen Antipathie gegenüber den Bacchanalien) zumindest auch als Musterstück für die Wirkung rhetorischer Invektive in der römischen Politik gestaltet hat.⁴⁰⁶ Schon vor diesem Hintergrund sollte man also die radikale Verteufelung der Bacchanalien in der Rede des Konsuls nicht voreilig mit der auktorialen Meinung des Livius verwechseln (wenngleich sie zweifelsohne aus seiner Feder stammt).⁴⁰⁷ Gerade der Vorwurf der *coniuratio* jedenfalls wird von Livius mit deutlichen Signalen ausgestattet, die eine gewisse Distanzierung des Autors von diesem Teil der Vorwürfe nahelegen. Umgekehrt erscheint der Vorwurf der ‚notariellen‘ und gerichtlichen Betrugsdelikte (falsche Testamente, falsche Zeugenaussagen usw.) als Gemeinsamkeit der auktorialen Einleitung sowie der Rede des Postumius. Hispala Faecenia weiß (oder erwähnt) davon nichts, und auch die Strafbemessung im Zuge der Gerichtsverfahren spricht nicht davon. Da aus Livius nicht erkennbar wird, auf welcher Grundlage der Vorwurf beruhen könnte, wurde er bisweilen als besonders fragwürdig bewertet.⁴⁰⁸

404 Perri (2005) 18.

405 Montanari (1984) 256 f.; Nippel (1997) 72 f.; BaudyD (1006) 105 f.; Briscoe (2008) 267; zur wiederholten Betonung der nächtlich-dunklen Qualität der rituellen Versammlungen s. ebd. 251.

406 Vgl. Tierney (1947) 101; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 187–189; Pailler (1986a) 31; (2005) 50. Zur Verarbeitung der Eidesleistung als Verschwörung s. Perri (2005) 64–70; s. u. S. 286; 335 f.

407 Briscoe (2008) 234, der *ad loca* immer wieder auf parallele Formulierungen in den drei Passus verweist, die sich nur als Element der auktorialen Gestaltung durch Livius erklären lassen.

408 Liv. 39.8.7; 39.18.4; vgl. Tierney (1947) 133 f.

Zieht man den *coniuratio*-Vorwurf sowie die Betrugsdelikte ab (es wird dennoch zu fragen sein, wie diese Vorwürfe entstanden sein könnten),⁴⁰⁹ so bleibt die in allen drei Abschnitten formulierte allgemeine Kritik an den moralischen/sexuellen Vergehen, zu denen es bei den Bacchanalien gekommen sei. Auch hier sind aber markante Unterschiede zu beachten. Einigkeit herrscht allein hinsichtlich des Vorwurfs, im Zuge der nächtlichen Feiern komme es regelmäßig zu *stuprum*.⁴¹⁰ In der Rede des Postumius wird auch dieses Element konsequent politisiert – wie im Fall der *coniuratio* handelt es sich um eine Interpretation der Konsequenzen des kritisierten Verhaltens aus dezidiert politischer Warte: Die Teilnahme an Kultpraktiken, die römischen Geschlechterkategorien zufolge als ‚weiblich‘ galten, stellt in der Deutung des Konsuls die ‚Mannhaftigkeit‘ (*uirtus*) der Betroffenen und damit ihre Heeres- und Politikfähigkeit in Frage.

Überraschenderweise erwähnt der Konsul den schwerwiegendsten Kritikpunkt der beiden anderen Abschnitte nicht: Dass es womöglich zu Morden (*caedes*) gekommen sei, geht allenfalls implizit aus der Verallgemeinerung hervor, man könne jegliches Verbrechen auf die *bacchanalia* zurückführen.⁴¹¹ Während der auktoriale Erzähler die Morde (samt der in seinem Bericht zunächst ganz unverständlichen Wiederholung, es habe sogar Morde ohne auffindbaren Leichnam gegeben) ohne weiteren Kommentar neben den zahlreichen Betrugsdelikten aufführt, die man den Kultanhängern vorwerfen könne, werden diese Delikte nur von Hispala Faecenia in einen konkreten Zusammenhang mit dem rituellen Geschehen gebracht. In ihrer Zeugenaussage erscheint das *stuprum* als Element des eigentlichen Kulthandelns, wobei die Weigerung eines Initianden, sich dem Ritual zu unterziehen, mit ritueller Tötung beantwortet werde.⁴¹² Die weitergehende Beschreibung eines ‚Raubs durch die Götter‘, dem diejenigen aus-

409 S. u. Kap. 5.3.3.

410 Folgt man dem Hinweis bei Briscoe (2008) 252 zur Deutung von *stupra promiscua ingenuorum feminarumque* (Liv. 39.8.7), so hat aber auch dieser Vorwurf im einführenden Bericht über die etruskischen Bacchanalien eine andere Bedeutung als an späteren Stellen, wo damit vor allem sexuelle Vergehen, mithin Vergewaltigungen v. a. an minderjährigen Knaben gemeint seien. Vgl. dazu aber die offenere Deutung o. Tab. 2.

411 Darüber, weshalb dies nicht in der Anklage des Konsuls verarbeitet wird, lässt sich nur spekulieren. Die denkbaren Gründe hängen stark von der Frage der Authentizität ab, die man dieser Rede attestieren will. Geht man davon aus, dass die Rede (sowie die Zeugenaussage der Hispala Faecenia) auf authentischen Zeugnissen aus der Zeit der *quaestio* basiere, so ließe sich womöglich vermuten, dass dieser Teil der Anschuldigungen in den ersten Untersuchungen des Konsuls sich so wenig erhärten ließ, dass er nicht weiterverfolgt wurde. Deutet man die Rede dagegen als fiktionales Produkt annalistischer Imagination, so könnte man die innere Logik der Erzählung zur Erklärung heranziehen, in der die Rede ursprünglich formuliert war. Da sich das Fehlen eines so naheliegenden Arguments bei Livius nur schwer erklären lässt (mit dem Argument der Mordtaten von Bacchant/innen hätte sich das Argument des Konsuls, die Bürger müssten nachts um ihr Heil fürchten, stärken lassen), läge vor allem die Annahme nahe, dass Livius die wesentlichen Argumente der Rede aus einer seiner Vorlagen übernommen habe, die ihrerseits nichts vom Mordvorwurf wusste. Angesichts der vielen Unklarheiten schon in der Entstehung des Textes verbietet sich hier jedoch jegliches Urteil.

412 Liv. 39.13.11; 39.13.13.

gesetzt wurden, die sich weigerten, sich durch die Eidesleistung im Kult an *stupra* oder sonstigen Verbrechen zu beteiligen, ist entweder als genauere Beschreibung dieser Opferung oder als andere Form der Bestrafung zu werten (wobei in letzterem Fall unklar bliebe, welche der Strafen in welchen Fällen der Verweigerung von *stuprum* zur Anwendung kommen sollte).

Die Abweichungen in den verschiedenen Beschreibungen der skandalösen Vorgänge bei den Bacchanalien lassen sich mithin größtenteils durch die verschiedenen Perspektiven erklären, aus denen sie innerhalb der livianischen Erzählung formuliert sind: Vor allem der Vorwurf der (1) umfassenden Verschwörung gegen die *res publica* in der Rede des Postumius erscheint als bloße Behauptung, von der der Konsul sogar selbst andeutet, dass sie nicht auf konkreten Erkenntnissen beruhe, und die offenkundig vor allem dem Zweck der rhetorischen Skandalisierung des Kultes diene. Einigkeit herrscht hinsichtlich (2) der Verborgenheit der Vorgänge im Kult, (3) der weiten Verbreitung des Kultes in jüngerer Zeit, (4) der gemischtgeschlechtlichen Zusammensetzung der Kultgruppen, (5) der nächtlichen Treffen, (6) der Annahme, es komme im Zuge der Feiern zu sexuellen Übergriffen, denen Männer passiv ausgesetzt seien, (7) der allgemeinen Feststellung, dass auch privatrechtlich relevante Verbrechen eine Rolle spielten. Bezüglich des letzten Punktes sprechen der auktoriale Erzähler und der Konsul Postumius von (7a) Betrugsdelikten, der auktoriale Erzähler und Hispala Faecenia von Morden (7b). Nur Hispala Faecenia kann diese Vorwürfe mit konkreten Details zu den rituellen Feiern in Verbindung bringen.⁴¹³ Wichtig scheint auch, dass rituelle Ekstase nicht *per se* zum Katalog der Vorwürfe gehört, sondern allenfalls als Teil der Erklärung in Frage kommt, weshalb die eigentlichen Vergehen möglich seien. An keiner Stelle wird aber die Ekstase an sich explizit als abzulehnender ritueller Zustand bewertet – welche Rolle auch immer sie mithin in bakchischen Mysterien gespielt haben mag.⁴¹⁴ Es deutet wenig darauf hin, dass ekstatisches Verhalten eigentlicher Gegenstand des Konfliktes des Jahres 186 v. Chr. gewesen sein könnte.

Finden sich ähnliche Vorwürfe auch jenseits der livianischen Darstellung? Abgesehen von einigen (wie sich zeigen wird, wichtigen) Anspielungen auf die Bacchusfeiern und deren gesellschaftliche Anstößigkeit in den Komödien des Plautus, unter denen

413 Vgl. die Liste bei Toynbee (1965) 394–396 (die auch Elemente enthält, die bei Livius nicht eindeutig als strafwürdige Vorwürfe gekennzeichnet sind). Pailler (1976) stellt sogar Zusammenhänge in der Wortwahl zu griechischer Mysterienterminologie (*raptus a diis* vs. *θεό-/νυμφόληπτος*) her. Daraus folgt freilich keineswegs, dass dieser Abschnitt auf originalen Verhörprotokollen basiert haben muss (Festugière [1954] 91; vgl. Pailler [1982] 932; vgl. [1988] 84–89 zur älteren Forschung), sondern bestenfalls, dass sich Livius oder seine Vorlage an verbreiteten Mysterienbegriffen orientierte. Zum Katalog der Vorwürfe u. Kap. 5.3.2.

414 Anderer Auffassung ist Pailler (1988) 138–146; 253 f., der die *insania* als Teil der Verbrechensvorwürfe wertet, indes keine nähere rechtliche Bestimmung dieses angeblichen Vergehens aufzeigt. Zur Bedeutung der Ekstase im Kult etwa Bremmer (1984); Carpenter (1986) 50 f. (zur halluzinogenen Wirkung des Efeus, vgl. Soph. Trach. 220 f.; Plut. quaest. Rom. 290e–291b; quaest. conv. 648b); Burkert (1987a) 89–114; vgl. zur Ekstase Šterbenc-Erker (2013) 226–230.

aber nur einzelne vielleicht auch die staatliche Intervention des Jahres 186 v. Chr. voraussetzen,⁴¹⁵ finden sich in vorlivianischen literarischen Quellen nur bei Cicero Erwähnungen der Senatsbeschlüsse gegen die Bacchanalien.⁴¹⁶ Zwar wurden vereinzelt auch die Rede des älteren Cato *Über die Verschwörungen* (*de coniurationibus*) sowie die Feststellung des Polybios, für die Verfolgung von Verschwörungen (*synōmosiai*) sei in Rom der Senat zuständig, auf die Ereignisse von 186 v. Chr. bezogen;⁴¹⁷ weder die Polybiosstelle noch der entsprechende Titel der – abgesehen von ihrem Titel vollständig verlorenen – Rede Catos zwingen jedoch zu diesem Schluss, zumal die der These zugrundeliegenden Annahmen über die allgemeinen Hintergründe des Bacchanalien-skandals heute kaum mehr vertreten werden.⁴¹⁸

Dennoch wäre es nicht irrelevant, wenn beide Stellen auf das *SC de Bacchanalibus* Bezug nähmen: Denn außerhalb der (Rede des Postumius im Rahmen der) livianischen Erzählung spielt weder das Schlagwort der *coniuratio* im Sinne einer politisch relevanten Verschwörung eine Rolle noch die livianischen Vorwürfe wegen *flagitia* und *scelera*;⁴¹⁹ das Schlagwort der *coniuratio* allein bietet aber die Grundlage dafür, die Passus aus Cato und Polybios auf die *quaestio de Bacchanalibus* zu beziehen. In der Tat beruht diese These auf einem methodisch nicht zu klärenden hermeneutischen Zirkel: Entweder (A) Livius' Bericht über eine *coniuratio Bacchantium* beruht auf authentischen Quellen – in diesem Fall kämen die Vorgänge des Jahres 186 v. Chr. sehr gut als Bezugspunkt der catonischen Rede sowie der Anspielung bei Polybios in Frage, da sich der Bacchanalienskandal gegebenenfalls als bedeutendste *coniuratio* der catonischen Zeit dafür anböte –, oder (B) die Skizzierung des Bacchanalienproblems als *coniuratio* stellt eine Erfindung späterer Zeit dar, geht vielleicht gar auf Livius selbst zurück – in diesem Falle gäbe es keinerlei Grund, die Rede Catos oder die Polybiosstelle auf die Vorgänge um die *bacchanalia* zu beziehen. Die beiden Quellen können also keinesfalls eine Bestätigung dafür bieten, dass der Senat 186 v. Chr. tatsächlich, wie Livius es darstellt, auf eine umfassende Verschwörung gegen die *res publica* zu reagieren glaubte.

415 Die Stellen wurden immer wieder im Kontext des Bacchanalienskandals als Beleg für die Sichtbarkeit der Kulttätigkeit angeführt, z. B. Fronza (1947) 223; Bruhl (1953) 111–113; Toynbee (1965) 391 mit Anm. 6; Stockert (1972) 403 f.; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautill (1986) 204–206; Pailler (1988) 229–238; Gruen (1990) 50; Beard/North/Price (1998) I/93; Nippel (1997) 71–73; Flower (2000) 25–29. S. allgemein u. Abschnitt C.

416 Die Bewertung der *bacchanalia* durch Varro geht indirekt aus Aug. civ. 6.9.1 und 18.13 hervor; vgl. auch Tert. apol. 6.4–7; Gelzer (1936) 281; Perri (2005) 24–26; 106.

417 Cato: Fest. p. 280.24 f. Lindsay; Polybios: Pol. 6.13.4; vgl. Frank (1927) 130; Gelzer (1936) 283–286; Levi (1969) 16 f.; 23; Pailler (1986a) 30–32; (1988) 600–612; dagegen zurecht Briscoe (2008) 242.

418 Hinter den beiden Thesen steht letztlich die heute längst überholte Annahme, die römische Politik des frühen zweiten Jahrhunderts sei durch und durch von der Auseinandersetzung von ‚Parteien‘ – ‚Catonianern‘ (sc. Cato) und ‚Scipionern‘ (sc. Polybios) – geprägt gewesen; vgl. Briscoe (2003) 306–308 gegen die Annahme, Polybios habe den Bacchanalienskandal in seinem Werk behandelt.

419 Tierney (1947) 101. Zum Begriff der *coniuratio* Pailler (1988) 21–24; s. u. S. 286; 335 f.

Deshalb ist darauf hinzuweisen, dass keine Quelle außer Livius Anhaltspunkte für eine Bedrohung des Gemeinwesens durch eine Verschwörung, vielleicht gar durch einen revolutionären Gegenstaat, bietet. Stattdessen folgen alle sonstigen Erwähnungen des *SC de Bacchanalibus* der exemplarischen Bewertung, die Cicero in *de legibus* vornimmt: Demzufolge belegt das Vorgehen des Senats die große Sittenstrenge der mittelrepublikanischen Zeit, insbesondere in Bezug auf die Wahrung der ehelichen Integrität römischer *matronae*:

(Cic.) Ad nostras igitur revertor. Quibus profecto diligentissime sanciendum est, ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat, initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur. Quo in genere seueritatem maiorum senatus uetus auctoritas de Bacchanalibus et consulum exercitu adhibito quaestio animaduersioque declarat.⁴²⁰

(Cicero:) Nun gut, ich komme auf die hiesigen [Gesetze] zurück. Denn durch diese muss in der Tat aufs sorgfältigste sichergestellt werden, dass ein helles Licht unter vieler Leute Augen über den Ruf der Frauen wacht, und sie sollen nach jenem Ritus in den Ceres-Kult eingeweiht werden, nach dem in Rom eingeweiht wird. Die Strenge der Vorfahren gegenüber jenem Geschlecht verdeutlicht die Autorität des alten Senats über die *bacchanalia* sowie das unter Hinzuziehung des Heeres geführte Ermittlungs- und Aufklärungsverfahren der Konsuln.

Ganz ähnlich steht der Schutz der Ehe durch Einschränkung bestimmter Formen nächtlicher Kultausübung durch Frauen auch bei Valerius Maximus (der ansonsten noch die größte Übereinstimmung mit Livius zeigt), Tertullian und Augustinus im alleinigen Fokus.⁴²¹ Dazu kommen die bereits erwähnten Verwendungen des Bacchanalienbegriffs als Metapher für moralisch intolerables Verhalten bei Tacitus und Juvenal. Anrühlich ist an den dort jeweils als quasi-bacchanalisch bezeichneten Personen und Handlungen nicht, dass sie sich gegen die *res publica* verschworen hätten (bei Tacitus hätte das bezüglich Messalina und den Vitellianern womöglich sogar nahegelegen), sondern einzig ihre nächtlich im Privaten exzessiv ausgelebte *lasciuia*.⁴²²

420 Cic. leg. 2.37; vgl. Pailler (1988) 749–754. Die Stelle erlaubt es mitnichten, darin ein ciceroniansches Lob einer „Religionspolizei“ zu sehen, wie die ältere Forschung meinte (Wissowa [1896] 2272). Sie fügt sich aber in Ciceros wiederholte Kritik an rauschhaften bzw. irrationalen Elementen des Kultbetriebs, so Cic. div. 1.80; har. resp. 39; Phil. 2.104; vgl. metaphorisch in Cic. Brut 276; Cat. 1.26; 4.11; orat. 99; s. dazu Manuwald (2020) 167–172.

421 Val. Max. 6.3.7; Tert. apol. 6.4–7 (vgl. 6.10–7.1); Aug. civ. 6.9.1; 18.13; vgl. Pailler (1988) 755–759; 770–779; Perri (2005) 24–26; 106.

422 Tac. ann. 31.2 f. (Messalina, sexuell); hist. 2.68.1 f. (vitellianische Soldaten, untereinander gewalttätig); Iuv. 2.1–21 (stoische Pseudophilosophen, sexuell); vgl. Cancik/Cancik-Lindemaier (1985) 49 f.

Mithin steht Livius' Erklärung der *quaestio de Bacchanalibus* als Zerschlagung einer Verschwörung gegen die *res publica* unter allen Erwähnungen der Vorgänge von 186 v. Chr. isoliert da. Dass sie angesichts der andernorts nur sporadischen und vagen Anspielungen auf die Ereignisse ein besonderes Gewicht verdient, steht zwar außer Frage, sollte indes nicht dazu verleiten, sie als Schlüssel für die Interpretation der übrigen, insbesondere der früheren Quellen zu verwenden, da dies – wie das besonders offensichtliche Beispiel der vermeintlichen Bezugnahmen bei Cato und Polybios zeigt – unvermeidlich in Zirkelschlüsse führt. Als frühester belegbarer Vorwurf gegen die Bacchanalien lässt sich in der außerlivianischen Überlieferung allein die Unterstellung des *stuprum* im Zuge der gemischtgeschlechtlichen nächtlichen Separatfeiern bestätigen. In diesem Vorwurf allerdings sind sich die späteren Quellen ausnahmslos einig. Kein einziger der bis hierhin diskutierten Vorwürfe findet sich indes in den Bestimmungen des inschriftlich überlieferten Senatsbeschlusses.⁴²³

5.2.2 Zum Ablauf der *quaestio*

Aufschluss über die Absichten, die der Senat im Konflikt mit den Bacchanalien verfolgte, lässt sich – sofern man eine gewisse Zuverlässigkeit seines Berichtes voraussetzt – auch aus den Verfahrensabläufen im Zuge der *quaestio* gewinnen. Livius zufolge bringt eine persönlich motivierte Beschwerde beim Konsul Sp. Postumius Albinus (*indictum [...] ad consulem Postumium peruenit*),⁴²⁴ die der aus einer equestrischen Familie stammende *adulescens* P. Aebutius gegen seinen Vormund T. Sempronius Rutilus vorbringt, die Affäre ins Rollen: Bei der oben erwähnten Befragung der Geliebten des jungen Mannes, Hispala Faecenia, kommen Vorgänge im Umfeld der *bacchanalia* zur Sprache, die den Konsul veranlassen, darüber dem Senat Bericht zu erstatten.⁴²⁵ Postumius tut dies, wie aus der Einleitung zum Bacchanalienexkurs hervorgeht, in einer Situation, in der der ursprünglich nur im kleinen Kreis bekannte bakchische Kult bereits eine weitere Anhängerschaft gefunden hat (*uulgari coepta*) und in der dessen Feiern mit ihrer lauten Kultmusik (*ululatio, cymbala, tymapana*) ihre Präsenz in Rom unüber-

423 Vgl. auch Pailler (1988) 169–171; s. u. Kap. 5.2.3.

424 Liv. 39.9.2. Das große Gewicht, das Livius den *indices* über die ganze Erzählung hinweg beimisst, zeigt an, wie zentral in seiner Darstellung das Problem für den Senat war, Kenntnisse über den im ‚Verborgenen‘ agierenden Kult zu gewinnen. Dieser Aspekt kontrastiert indes mit der wiederholten Feststellung, dass die grundsätzliche Präsenz des Kultes sehr wohl allgemein bekannt gewesen sei.

425 Liv. 39.9.1–14.3. Die Unterscheidung von ‚Anzeigen‘ (*delata*) und ‚Recherchen‘ (*inquisita*) bezieht sich nicht auf etwaige umfassendere *quaestiones* vor der Einschaltung des Senats, sondern allein auf die Befragung der Hispala Faecenia. Die Einzelheiten der Erzählung um Aebutius und Faecenia sind kaum als historisch anzusehen, bezeugen aber wenigstens die Auffassung des Livius von der Dynamik, die das gebrochene Mysteriengeheimnis im Zuge des Skandals entwickelt. S. dazu u. Kap. 5.4.

hörbar bezeugten.⁴²⁶ Insofern ist es bei Livius nicht die Enthüllung der Existenz der Bacchusmysterien, die den Skandal auslöst, sondern die Profanation der (vermeintlich) sinisternen Vorgänge bei den religiösen Feiern dieses Kults.⁴²⁷

Der Bericht der Hispala Faecenia veranlasst den Senat zu einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt bald nach Beginn des Amtsjahres,⁴²⁸ die beiden Konsuln mit einer umfassenden Sonderermittlung (*quaestio extra ordinem*) zu den Bacchanalen und den dortigen nächtlichen Zusammenkünften zu beauftragen, die sich auch auf außerstädtische Bürgergebiete (*per omnia fora et conciliabula*) erstrecken und auf der ganzen italischen Halbinsel (*in Roma et per totam Italiam*) bekannt gemacht werden soll.⁴²⁹ Die Konsuln ihrerseits delegieren verschiedene Aufgaben im Zuge dieser Ermittlung an unterschiedliche Magistrate gemäß deren Zuständigkeitsbereichen:⁴³⁰ So sollen die *aediles curules* die Priester (*sacerdotes*) der bakchischen Religion dingfest machen, die *aediles plebei* die Abhaltung von Feiern im Verborgenen (*sacra in operto*) verhindern. Die *IIIviri capitales* werden mit der Aufstellung von Wachmannschaften zur Verhinderung nächtlicher Versammlungen und von Brandstiftung betraut, wobei sie in den einzelnen Stadtbezirken auf die lokal zuständigen *Vuiri uls/cis Tiberim*⁴³¹ zurückgreifen können. Die als Ergebnis der *quaestio* in Rom zu führenden Strafprozesse werden von den beiden dortigen *praetores* T. Maenius (*praetor urbanus*) und M. Licinius Lucul-

426 Liv. 39.8.5; 8.8; vgl. 15.6. Den Lärm bakchischer Feiern heben auch Eur. bacch. 58 f.; 157; 658; Ov. fast. 6.503 hervor. Vgl. zur Typologie orgiastischer Kultmusik: Perri (2005) 52–55; Briscoe (2008) 253; s. zudem o. S. 153 f.

427 Dass man im Senat im Jahre 186 v. Chr. erst durch eine zufällige Profanation über die Problematik aufgeklärt worden sein, ist indes nicht minder unglaublich als die Annahme, man habe von *bacchanalia* überhaupt nichts gewusst; s. North (1979/2003) 203–205; Walsh (1996) 199 f.

428 Da beide Konsuln noch nicht in ihre *prouincia* Ligurien aufgebrochen gewesen zu sein scheinen (Liv. 39.8.1), dürfte der Zeitpunkt noch im frühen Amtsjahr gelegen haben. S. aber zum Problem der Chronologie u. S. 243–248.

429 Liv. 39.14.6–9. Zur Bedeutung von *fora et conciliabula*: Mommsen (1887³) I/206 f.; McDonald (1944) 31 f.; Harris (1972) 642–645; Pailler (1988) 320–322; Mouritsen (1998) 48 f.; Briscoe (2008) 231; 244–246; 269; Lapyrionok (2012) 76–81; abzulehnen ist die Gleichsetzung von *fora et conciliabula* mit *tota Italia* bei Galsterer (1976) 37–41. Briscoe stellt zurecht fest, dass die Wendung Versammlungszentren in ländlichen Gebieten (*conciliabula*) und verschiedene Siedlungsformen unterhalb der Rechtsform des *municipium* bezeichnen dürfte, die im Zuge der römischen Expansion in Italien angelegt worden waren. Dies ist jedoch zugleich nicht allein auf den *ager Romanus* zu beziehen, wie Briscoe meint, da es römisches ‚Staatsland‘ seit dem Zweiten Punischen Krieg auch in großem Umfang in den nördlichen und südlichen Randgebieten der italischen Halbinsel gab, wo durchaus Siedlungen existierten, die von Livius’ Formel mitbetroffen sein konnten (s. dazu u. S. 261–265). Insofern unterscheidet Livius im vorliegenden Passus nicht zwischen einer *quaestio* im nahen Umland (*fora et conciliabula*) und Edikten gegenüber weit entfernten Regionen (*per totam Italiam*), sondern zwischen einer Durchführung der *quaestio* in außerstädtischen Gebieten römischen Rechts (*fora et conciliabula*), darunter *coloniae* und *ager publicus*, sowie einer allgemeinen Information und Aufforderung an die Gesamtheit der italischen Gemeinwesen einschließlich derjenigen eigenen Rechts.

430 Liv. 39.14.9; Nippel (1988) 34; (1997) 67 f.; Flower (2017) 212 f.

431 Vielleicht wurden diese anlässlich der *quaestio de Bacchanalibus* erstmals formiert; Pailler (1985) 785–797; (1988) 263 f.; Briscoe (2008) 270; vgl. zu den *IIIviri* Nippel (1988) 32–35.

lus (*praetor inter ciues et peregrinos*) geleitet.⁴³² Den Konsuln kommt die Leitung des Gesamtverfahrens und – wie im exemplarischen Fall des P. Aebutius und der Hispala Faecenia – die Organisation der eigentlichen forensischen Ermittlung zu sowie, damit zusammenhängend, die Betreuung der wichtigsten Informanten/Zeugen (*indices*).

An der Authentizität der geschilderten Organisation der Ermittlung zu zweifeln, gibt es keinen Grund. Für die Bewertung der Vorgänge in Rom ist hervorzuheben, dass die Konsuln laut Livius letztlich die gesamte Stadtgesellschaft für die Ermittlung mobilisieren: Beteiligt sind beide *praetores*, was bezeugt, dass man auf Seiten der möglichen Täter und Opfer der zu ermittelnden Strafsachen sowohl Bürger als auch Nichtbürger berücksichtigte; die Beteiligung der kurulischen ebenso wie der plebeischen *aediles* sowie der Versuch des Konsuls Postumius, im Anschluss an die Senatssitzung auch die allgemeine Bevölkerung Roms zur Unterstützung des Verfahrens zu mobilisieren,⁴³³ spricht – wenn auch nicht zwingend – gegen die bisweilen in der älteren Forschung vertretene Idee, bei der Unterdrückung der Bacchanalien habe es sich um eine Maßnahme gegen eine vor allem von Plebeiern frequentierte und insofern anti-elitär politisierte Bewegung gehandelt.⁴³⁴ Die feingliedrige Organisation der exekutiven Maßnahmen wiederum erklärt sich aus der angeblichen Furcht des Senats, es könne potentiell in jeder einzelnen Familie, auch unter den Angehörigen der Senatoren selbst, Anhänger der bakchischen Mysterien und damit möglicherweise Beteiligte an den Verbrechen geben.⁴³⁵

Frühere Studien betonten, es sei auffällig, dass Postumius sich laut Livius erst in seiner Rede vor der *contio* an die Öffentlichkeit wendet, das heißt zu einem Zeitpunkt, als er vom Senat schon mit der *quaestio extra ordinem* beauftragt ist, mithin bereits eine Exekutionsgewalt erhalten hat, die ihn von den gesetzgebenden Versammlungen von *populus* und *plebs* unabhängig machte. Dies weiche markant von dem in der älteren Forschung als Regelverfahren einer außerordentlichen *quaestio* identifizierten Vorgehen ab, wonach die (institutionelle) Initiative, durch die ein Magistrat dazu aufgefordert worden sei, im Senat die Einrichtung einer solchen *quaestio* zu beantragen, vom *concilium plebis* ausgehen sollte.⁴³⁶ Wiederholt wurde betont, dass es sich dabei um einen gezielten Akt der Ausschaltung der *plebs* im Verfahrensgang handele, die zumal auch mit der Aushebelung des Provokationsrechts einhergegangen sei. Auch diese Deutung erfolgt üblicherweise im Zuge einer Interpretation des gesamten Verfahrens

432 Liv. 39.18.1.

433 Liv. 39.15.2–16.13; v.a 16.4 f.

434 S. dazu u. S. 278–282.

435 Liv. 39.14.4; vgl. dazu Pailler (1998) 76 f. Die straffe, von Beginn an durch die höchsten Magistrate geleitete, Organisation kontrastiert bei Livius mit der anfänglichen Überforderung der *aediles* in der Eindämmung des religiösen Mobs des Jahres 213 v. Chr.; s. dazu o. S. 111–116.

436 Toynbee (1965) 396 f.; Bleicken (1975) 113–115; gegen die Annahme eines starren Regelverfahrens wendet sich Venturini (1987).

als antiplebeisch.⁴³⁷ Tatsächlich lässt sich mit der sogenannten *lex Petilia de pecunia capta* von 187 v. Chr. bei Livius ein älteres ‚Gesetz‘ finden, das ein solches Verfahren auf Initiative der *plebs* in Gang setzt.⁴³⁸ Allerdings spricht Livius hier zweifellos von einem auf den Einzelfall (Ermittlung gegen L. Cornelius Scipio Asiaticus wegen des Verbleibs der Beutegelder aus dem Antiochoskrieg) angewendeten Verfahren, durch das zwar langfristig ein Präzedenzfall für die Ingangsetzung einer Sonderermittlung hätte geschaffen werden können, das aber eine solche Funktion schon ein Jahr später kaum gehabt haben kann. Dazu kommt, dass Livius’ Bericht über die Scipionenprozesse größte innere Unstimmigkeiten aufweist. Briscoe spricht der livianischen Erwähnung einer *quaestio* im Jahre 187 v. Chr. auf Grundlage einer *lex Petilia* daher jede Historizität ab und betont zurecht, dass man selbst die Formulierung *quaestio extra ordinem* nicht als stehenden Begriff jener Zeit fassen sollte.⁴³⁹ Selbst wenn jedoch eine *lex Petilia* 187 v. Chr. zur Einrichtung einer ebenfalls so bezeichneten *quaestio extra ordinem* geführt haben sollte – für die innere Logik der livianischen Erzählung gilt dies ja in jedem Fall –, so dürfte diese kaum ein starres Verfahren für den Bacchanalienprozess vorgegeben haben. Es ist leicht vorstellbar, dass (auch in der livianischen Logik) die *quaestio de pecunia capta* wenige Monate später zwar das Modell für die Beantragung der *quaestio de Bacchanalibus* darstellte, dass Sp. Postumius Albinus dabei aber vor allem die Initiative der Magistrate im Blick hatte. Auch 187 v. Chr. ist bei Livius mit dem *praetor urbanus* Ser. Sulpicius Galba ein Magistrat eigentlicher Urheber des Verfahrens, für das dieser sich allerdings der Rückendeckung des *concilium plebis* versichert, zumal da es um ein Verfahren geht, das im Zusammenhang mit Spannungen innerhalb des Senats steht.⁴⁴⁰ Sp. Postumius Albinus hält demgegenüber laut Livius eine solche Absicherung nicht für notwendig; womöglich hält er sie auch für kontraproduktiv im Sinne der Ermittlung. Livius erwähnt immerhin, der Konsul sei im Senat dafür belobigt worden, dass er die Sache bis zur Beschlussfassung über die *quaestio* geheimhalten

437 Accame (1938) 226 f.; Bruhl (1953) 100 f.; Wiseman (2000) 265; Perri (2005) 20 f.; 168–170; dagegen Pailler (1988) 256–259; Nippel (1997) 68; 70 f.; Briscoe (2008) 247.

438 Liv. 38.54.1–55.1; dazu Bleicken (1975) 114 Anm. 27; Elster (2003) 329–332; anders bei Gruen (1990) 39–41; 73.

439 Briscoe (2008) 171–176 (mit älterer Literatur); 193 ad Liv. 39.55.1; 247; vgl. Gruen (1990) 41 f. Briscoe bevorzugt gegen die wohl auf Valerius Antias basierende Version bei Liv. 38.54.1–55.1 die auf Cornelius Nepos’ *exempla* zurückgehende Darstellung bei Gell. 4.18.7–12; 6.18.11–19; vgl. Pol. 23.14, derzufolge P. Cornelius Scipio (dessen juristische Verfolgung laut Liv. 38.50.5; 38.54.1 f. ebenfalls die Petilii veranlasst hätten) erst 184 v. Chr. auf Betreiben eines M. Naevius und in einem *iudicium publicum* verurteilt wurde. Vgl. außerdem Liv. 4.51.2 f.; 8.18.4–11; per. 8; Val. Max. 2.5.3; Elster (2003) 54–56 zu früheren *quaestiones*, die gewisse formale Ähnlichkeiten aufweisen. Im Falle des Giftmischerprozesses von 331 v. Chr. will indes nicht einmal Livius selbst an die Historizität des Ereignisses glauben.

440 Vielleicht als Folge dieser Spannungen wird im Falle der *quaestio de pecunia capta* nicht der Antragsteller Sulpicius, sondern sein Kollege Q. Terentius Culleo (*praetor inter ciues et peregrinos*) mit der Ermittlung beauftragt (Liv. 39.55.1).

konnte.⁴⁴¹ Die vermeintliche ‚Umgehung‘ der postulierten republikanischen Verfahrensordnung hat zu guter Letzt nicht das Geringste mit dem Provokationsrecht zu tun: Nur außerhalb Roms fungieren die Konsuln im Verfahren von 186 v. Chr. gleichzeitig als Richter und Exekutivgewalt, und wenn überhaupt, dann dürfte nur hier die Provokation ausgeschlossen gewesen sein.⁴⁴² Der Grund dafür liegt darin, dass die Konsuln außerhalb Roms (*fori*) in ihrer Funktion als Heerführer agierten. Für innerstädtische Verfahren scheint dagegen der normale gerichtliche Weg beschritten worden zu sein; dass Livius als einzige Quelle zum Verfahren nicht von Provokationen spricht, bedeutet weder, dass solche nicht vorkamen, noch, dass sie unmöglich gewesen seien. Aus der vermeintlichen ‚Umgehung‘ der *plebs* in einem *bis dato* ohnehin kaum geregelten Verfahren lassen sich mithin keine Rückschlüsse auf etwaige politische Hintergründe des Bacchanalienverfahrens ziehen.

Der Beschlussfassung im Senat folgt also die Bekanntgabe und Erläuterung der Beschlüsse in einer *contio*.⁴⁴³ Mit der Umsetzung der von Postumius unmittelbar in die Wege geleiteten Maßnahmen beginnt man gleich in der Folgenacht. Livius gibt an, die große Zahl derer, die sich den Behörden durch Flucht aus Rom entzogen, habe das ursprünglich angedachte Verfahren ad absurdum geführt, wonach ausschließlich den außerhalb von Italia Verreisten ein Aufschub ihrer Vorladung vor Gericht gewährt werden sollte.⁴⁴⁴ Die beiden für die Durchführung der Strafverfahren zuständigen *praetores* sahen sich deshalb veranlasst,

[...] res in diem tricesimum differre, donec quaestiones a consulibus perficerentur.⁴⁴⁵

[...] die Angelegenheiten um 30 Tage zu verschieben, solange bis die Ermittlungen von den Konsuln zum Abschluss gebracht würden.

441 Liv. 39.14.5. Wie im Fall des Vorgehens gegen die *sacrificuli* des Jahres 213 v. Chr. spielt also auch hier die Frage der Publizität der Auffassung des Senats eine gewichtige Rolle. Während dort (Liv. 25.1.6–12; s. o. S. 111–116) der Druck der separaten Religion auf die öffentliche Meinung deshalb zunehmen kann, weil man im Senat zu lange seinen Unmut nur hinter vorgehaltener Hand kundtut, sorgt die Geheimhaltung des Konsuls 186 v. Chr. dafür, dass die von der Untersuchung Betroffenen (die ja selbst im ‚Geheimen‘ operieren) nicht vorzeitig über die Profanierung ihres Treibens Bescheid erhalten.

442 Sofern es bei der anfänglichen *quaestio* – anders als im auf die zukünftige Regelung ausgerichteten Senatsbeschluss vom 7. Oktober – um die Identifizierung sämtlicher Mitglieder der Vereine (und der Straftäter unter diesen) ging, kam betroffenen Nichtbürgern ohnehin kein Provokationsrecht zu; vgl. schon Tarditi (1954) 280; d’Onofrio (2001) 55; Perri (2005) 20 f.

443 Liv. 39.15.1–16.13. Zur Klagezulassung in Abwesenheit des Beklagten s. Ravizza (2000); vgl. zu Aufschubgründen Suet. Claud. 15.2; CIC dig. 42.1.60 (Iulianus). Noch das traianische ‚Verbot‘ von Verurteilung in Abwesenheit (CIC dig. 48.19.5pr [Ulpianus]; vgl. CIC dig. 48.17.1pr [Marcianus]) hat nur unverschuldet Abwesende im Blick und erlaubt Verurteilungen von schuldhaft nicht vor Gericht Anwesenden; s. hierzu allgemein Liebs (2012).

444 Liv. 39.17.2 f. Vorgeladen wurden nur diejenigen, die nicht unmittelbar in Rom dingfest gemacht werden konnten.

445 Liv. 39.18.1.

Bei dieser Maßnahme geht es wohl weniger darum, den Geflohenen den Verlust ihrer Rechtsansprüche zu sichern – das römische Rechtsverständnis neigte ohnehin dazu, eine Flucht als Schuldeingeständnis zu werten –, sondern zum einen darum zu verifizieren, wer von den nicht Auffindbaren tatsächlich auf der Flucht und wer nur zufällig abwesend war, zum anderen womöglich auch darum, auf den Umstand zu reagieren, dass die Konsuln angesichts der geringen Zahl der in Rom anzutreffenden Beschuldigten die *quaestio* verstärkt außerhalb der Stadt (*circa fora*) durchführten und dort auch Recht sprechen würden.⁴⁴⁶ Womöglich sollte der Aufschub aller Verfahren gegen Abwesende in Rom verhindern, dass es zu Rechtswidersprüchen und doppelten Verhandlungen kam, wenn etwa die Konsuln vor Ort Prozesse zu Personen durchführten (oder die Klagen abwiesen), die inzwischen in Rom zu den Flüchtigen gezählt und deshalb *in absentia* verurteilt worden wären. Auch werden die Konsuln außerhalb von Rom kaum in einer Weise in die Rechtsverhältnisse von Nichtbürgern eingegriffen haben, die ihre Amtskompetenzen überschritten und in die autonome Rechtsprechung verbündeter Gemeinwesen eingegriffen hätte. Vielmehr dürfte die konsularische Rechtsprechung unmittelbar dem *imperium* entspringen, das die Konsuln *fori* als militärische Befehlsgewalt ausübten, was bedeutet: sie agierten als militärische Befehlshaber gegenüber den ihnen unterstellten Angehörigen des römischen Heeresverbands: Potentiell konnten sie diese Hoheit gegenüber wehrpflichtigen Bürgern Roms (in verschiedenen Rechtsstatus) sowie solchen Angehörigen der *socii Romani* ausüben, die als Teil der Auxiliärverbände dem konsularen Oberbefehl unterstanden.⁴⁴⁷

Livius spricht, im Kontext des Bacchanalienskandals, anders als gerne behauptet,⁴⁴⁸ nicht von 7000 Festgenommenen oder gar Hingerichteten, sondern davon, dass seinerzeit die Zahl von 7000 insgesamt an der *coniuratio* Beteiligten kursierte, von denen sich viele durch Flucht oder Selbstmord entzogen hätten. Wie viele davon bei der anschließenden Ausweitung der *quaestio* auf ganz Italien aufgespürt worden seien, gibt Livius nicht an. Und bezüglich derjenigen, die am Ende tatsächlich vor Gericht gestellt wurden, spricht er in unscharfer Weise lediglich davon, dass es mehr Todesurteile als Gefängnisstrafen gegeben habe.⁴⁴⁹ Dazu kommt, dass die Bestrafung von im Zuge der *quaestio* als schuldig befundenen Frauen, die einer väterlichen Gewalt unterlagen, ihren jeweiligen *patres* oder *tutores* anheimgestellt war. Auch hier sagt Livius nichts

446 Liv. 39.18.2.

447 McDonald (1944) 15 f.; Briscoe (2008) 247.

448 Keil (1933) 308–310 hält die Zahl zwar für übertrieben, geht indes davon aus Livius spreche von 7000 Hinrichtungen; vgl. Fronza (1947) 222; Toynbee (1965) 398 f.; d’Onofrio (2001) 35 f.; 55 f. (die immerhin nicht an 7000 Todesurteile glaubt); Rauhala (2018) 135. Die hohe Zahl der vermeintlichen Hinrichtungen hat die Bewertung der Affäre durch die moderne Forschung insgesamt erheblich mitbestimmt und zu nicht sehr hilfreichen dramatisierenden Beschreibungen animiert; vgl. etwa Toynbee (ebd.) und Gruen (1990) 46 („witch hunt“), der dies indes später (76) relativiert; Fontaine (2010) 187 f. („saalem-style witch-hunt“); skeptisch äußert sich Orlin (2010) 166.

449 Liv. 39.18.5 f.; vgl. Nippel (1997) 66 f.; Bowden (2010) 127.

über deren Verbleib. Lediglich von den familienrechtlich ‚ungebundenen‘ Frauen gibt er an, dass sie der staatlichen Exekution der Urteile zugeführt worden seien.⁴⁵⁰ Damit scheint er anzudeuten, dass auch sie hingerichtet worden seien. Explizit behauptet er dies aber nicht, denn unmittelbar zuvor benennt er immerhin zwei verschiedene strafwürdige Vergehen, von denen eines nur mit Haft zu beantworten gewesen sei.⁴⁵¹ Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass sich für einen verantwortlichen Vormund ein nicht unerheblicher Handlungsdruck ergab, wenn etwaige Todesurteile gegen beschuldigte Männer auf Informationen beruhten, die auch den Namen ‚mitschuldiger‘ Frauen aus seiner *familia* beinhalteten – in solchen Fällen stand neben der *pudicitia* der Frauen auch die politische *seueritas* des betreffenden Mannes zur Debatte –, so scheint es doch zumindest bei den freigebornen Frauen kaum vorstellbar, dass sie in der großen Mehrzahl tatsächlich hingerichtet wurden.⁴⁵² Jedenfalls wissen wir weder, wie viele der Beschuldigten welchen Rechtsstatus angehörten (mithin: in welchem konkreten Familienverhältnis sie zu den *patres* standen), noch, wie viele der beschuldigten Frauen überhaupt als überführt in einem Sinne gelten mussten, dass die Todesstrafe in Analogie zu den öffentlichen Verfahren naheliegend gewesen wäre.⁴⁵³ Und überdies bestand für einen *pater familias/tutor* auch noch ein gewisser Handlungsspielraum bei der Bestrafung. Ungeachtet der juristischen Beweislage galt es wohl vor allem, eine Strafregelung zu finden, die nach außen die Kontrolle des Hausvaters über die *pudicitia* der Frauen seines Haushalts und damit auch über die (moralische, bürgerrechtliche) Integrität seiner familiären Verhältnisse dokumentierte. Dass im Ergebnis eine erhebliche Zahl beschuldigter Frauen durch verschiedene Maßnahmen (vielleicht bis hin zur Hinrichtung) aus dem Blick der Öffentlichkeit entfernt wurde, ist nicht unwahrscheinlich. Bedenkt man aber, dass Frauen keine unbedeutende Rolle in den Bacchusvereinen einnahmen,⁴⁵⁴ und dass sie mithin unter den Beschuldigten einen nennenswerten Anteil gestellt haben dürften, dass zudem neben Todesurteilen auch

450 Liv. 39.17.5; Briscoe (2008) 284.

451 Liv. 39.18.3.

452 Die gelegentlich geäußerte Ansicht, den zuständigen Vormündern beschuldigter Frauen sei lediglich die Exekution feststehender Todesurteile überantwortet worden, ist sicher falsch, da dies einer drastischen Beschneidung der *patria potestas* gleichgekommen wäre; vgl. zur Sanktionsgewalt bis zur Todesstrafe leg. XII tab. IV.2a (= Papin. coll. Mos. 4.8); Gell. 20.23.1–4; s. dazu Flach (1994) 129 f.; Nippel (1988) 32; KrauseC (2013). Die bei Papinian zitierte Regelung bezieht sich ausdrücklich auf Fälle der Verletzung der *pudicitia* (*adulterium*) von Söhnen und Töchtern, nicht aber der eigenen Ehefrau. Gegen die Existenz dieses Gesetzes Shaw (2001).

453 Unklar ist, ob sich die Bemerkungen in M. Porcius Cato's Rede *de dote* zur Ermöglichung ‚harter Bestrafung‘ von Ehefrauen durch den *pater familias* im Falle von Weinkonsum sowie der (mitnichten: regelhaften) Todesstrafe bei Ehebruch (Gell. 10.23.1–4, vgl. dazu Ceaicovschi [2008] 32–34) auf Verhältnisse vor oder nach 186 v. Chr. beziehen und ob die Regelungen im Zusammenhang mit der Bacchanalienaffäre gestanden haben könnten (so Perri [2005] 47).

454 Liv. 39.13.8 (vgl. aber die weniger eindeutige Beschreibung 39.8.5) bezeichnet die Mysterien sogar als im Ursprung rein weiblich. Das muss zwar historisch nicht zutreffen, insofern auch in der griechischen und hellenistischen Welt gemischtgeschlechtliche Mysterienvereine die Regel waren

Inhaftierung (sowie andere im Ermessen des *pater* liegende Maßnahmen) in Frage kam, und dass es zu guter Letzt in den Rechtsverfahren, die auf die eigentliche *quaestio* folgten,⁴⁵⁵ auch Freisprüche gegeben haben dürfte – über die Livius kein Wort verliert – so reduziert sich die Zahl ganz erheblich, die man für öffentlich und privat vollzogene Todesurteile veranschlagen kann.

All dies ändert, sofern man die von Livius genannte Zahl von 7000 Beschuldigten als authentisch erachtet, nichts an den Dimensionen des Verfahrens. Eine Ermittlung, in deren Zuge es zu derart vielen Anzeigen oder konkreten Anklagen kam, bleibt ein Ereignis dramatischen Ausmaßes, und dies vermag den Eingang der *quaestio* in den Schatz römischer *exempla* durchaus zu erklären. Nichtsdestoweniger macht es für die Bewertung des Verfahrens doch einen großen Unterschied, ob der römische Staat im Ergebnis Tausende Menschen hinrichten ließ oder ob die Zahl bedeutend kleiner war. Vor allem die bei Livius von Postumius insinuierte existentielle Bedrohung durch eine politische Verschwörung suggeriert drastische Strafen gegen eine große Zahl der Beteiligten; die unscharfen Formulierungen, mit denen Livius über die ausgesprochenen Urteile spricht, tragen zu dieser Suggestion bei. So stützen sich die Idee einer ‚revolutionären‘ politischen Bewegung und die Vorstellung, es habe tausende Todesurteile gegeben, gegenseitig. Erstere suggeriert Livius durch die Worte des Postumius, letzteres suggeriert er durch vage Andeutungen. Quellenkritisch sind beide Suggestionen wenig belastbar. Die Zahl derer, die 186 v. Chr. tatsächlich hingerichtet wurden, ist letztlich völlig unklar.

Ein besonderes Problem stellt die Chronologie des Verfahrens über das Jahr hinweg dar. Livius macht an keiner Stelle präzise Angaben zur Dauer einzelner Entwicklungen, zudem verfolgt seine Darstellung wohl keine streng lineare chronologische Ordnung.⁴⁵⁶ Zudem ist die genaue Bedeutung der 30-Tages-Frist zur Aussetzung der Strafverfahren nicht so eindeutig, wie es zunächst scheinen mag: Denn entweder rechnete man in Rom zu dem Zeitpunkt, als die Konsuln Rom verließen, damit, dass ihre Abwesenheit höchstens einen Monat währen werde⁴⁵⁷ – was sich gegebenenfalls später

(s. u. S. 311 f.); dennoch zeigt nicht zuletzt CIL 1².581 § 3, § 5, dass man die Bacchusmysterien in Rom als stark weiblich geprägten Kult interpretierte.

455 Pailler (1988) 172–174. Dass Rom die angeblich im Kult vollzogenen Straftaten letztlich gar nicht geahndet, sondern ausschließlich die Vereinsformen verboten hätte (so Ando [2008] 10–13), lässt sich wegen dieser Verfahrenstrennung nicht behaupten.

456 Deutlich zeigt dies die Platzierung der Profanationserzählung um P. Aebutius (Liv. 39.9.1–14.3) nach die regulär für den Jahresanfang wiedergegebene Vergabe der Amtsbereiche der Magistrate (Liv. 39.8.3), die bisweilen mit Verwunderung kommentiert wurde (Flower [2002] 82 f.), aber vermutlich dem Umstand geschuldet ist, dass Livius die Bacchanalienaffäre zum Hauptthema dieses Jahresberichtes gemacht hat (Pailler [1988] 392). Livius bietet nach der Erwähnung der Maßnahme die Gründe, die dazu geführt hätten, so dass die chronologisch vor dem Beschluss über die Durchführung der *quaestio* liegende Profanation erst danach erzählt wird.

457 Briscoe (2008) 282 f. Sollte die Frist abgelaufen sein, noch während die Konsuln fernab von Rom weilten, so hätte sie ihre Wirkung verfehlt.

als höchst unrealistische Einschätzung erwiesen hätte – oder man müsste annehmen, dass die Frist erst nach der Rückkehr der Konsuln beginnen sollte, was das Verfahren deutlich in die Länge gezogen haben müsste. Briscoe löst dieses Problem dadurch, dass er zwei Phasen postuliert, in denen die Konsuln die *quaestio* außerhalb Roms durchgeführt hätten. Deren erste habe ausschließlich im unmittelbaren Umfeld Roms auf römischem Staatsland stattgefunden und mithin nur geringe Zeit in Anspruch genommen, wohingegen die zweite auch weiter entfernte Regionen betroffen habe. Das ist zwar theoretisch durchaus vorstellbar, indes nicht aus Livius zu begründen, dessen Chronologie inkonsistent bleibt.⁴⁵⁸ Offen ist zudem die Frage, wie während einer solchen zweiten Reise mit den Gerichtsverfahren umgegangen worden sein sollte, die ja anfangs gerade wegen der außerrömischen *quaestiones* ausgesetzt worden waren.

Weiter kommt erschwerend hinzu, dass 186 v. Chr. infolge jahrzehntelang versäumter Interkalationen eine Jahreszeitenverschiebung gegenüber dem ‚Normaljahr‘ zu veranschlagen ist, deren genauer Umfang nicht bekannt ist – sie dürfte wohl zwischen ca. 30 und 117 Tagen gelegen haben.⁴⁵⁹ Der Amtsantritt der Konsuln erfolgte angesichts des Interkalationsrückstandes womöglich im tiefen Winter, vermutlich nicht allzu lange nach der Sommersonnenwende, was das Problem des Nacheinanders von *quaestio* und Militärkampagnen ausräumt. Da weiterhin das Beschlussformular der Bacchanalieninschrift die Anwesenheit beider Konsuln im Senat am 7. Oktober (im Hochsommer) dokumentiert,⁴⁶⁰ Q. Marcius Philippus jedoch zum Zeitpunkt der dritten livianischen Senatssitzung (und bis zum Ende des Amtsjahres)⁴⁶¹ in Ligurien weilt, kann der 7. Oktober als *terminus post quem* für seinen Aufbruch ins Feld gelten. Neben diesem Termin fanden Livius zufolge mindestens drei weitere Senatssitzungen statt – eine zur Einrichtung der *quaestio* (beide Konsuln vor Ort), eine weitere, in der Q. Marcius Philippus die Beratung über die Belohnung für Denunzianten vertagen ließ (Postumius

458 Briscoe (2008) 247 f.

459 Der Umfang dieser Verschiebung ergibt sich indirekt aus der Datierung der Sonnenfinsternis vom 9. Juli 190 v. Chr. bei Liv. 37.4.4. Aufgrund der Verschiebung wurde 191 v. Chr. die *lex Acilia de intercalatione* verabschiedet, die die *pontifices* ermächtigte, durch zusätzliche Interkalationen den Ausgleich mit dem Normaljahr wiederherzustellen; Macrobr. sat. 1.13.20 f.; Censorin. 20.6; vgl. Elster (2003) 315–318; Wolkenhauer (2011) 158 f. Die erste Interkalation nach diesem Modus fand wohl 190 v. Chr. statt, als die Verschiebung besagte 117 Tage umfasste (dass deshalb das Gesetz von 191 v. Chr. nicht existiert haben könnte, meint irrigerweise Flach [1994] 88). Entweder zwei Jahre später im Konsulatsjahr des M. Fulvius Nobilior oder während seiner Zensur ab 179 v. Chr. bezeugt die Publikation des ersten römischen Wandkalenders im Tempel des Hercules Musarum das fortgesetzte Bemühen um öffentliche Stabilisierung des Kalenders; Macrobr. sat. 1.12.16; vgl. dazu; Rüpke (1995) 332–339; (2012) 93–95; (2014) 156–172; (2015a) 51–53; Feeney (1998) 123–127; Sehlmeier (2009) 58 f. Bis zum Jahresbeginn 186 v. Chr. hätten mithin maximal drei weitere Interkalationen zu 22 oder 23 Tagen stattfinden können, von denen aber nichts bekannt ist. Briscoe (2008) 247 f. veranschlagt 117 Tage, wenn er den 7. Oktober mit dem virtuellen julianischen 11. Juni gleichsetzt.

460 CIL 1².581, Z. 1; Briscoe (2008) 233.

461 Liv. 39.20.1; 23.1.

abwesend im Rahmen der *quaestio*),⁴⁶² und eine dritte, in deren Rahmen diese Beratung schließlich stattfand (Marcius abwesend in Ligurien).⁴⁶³

Briscoe zufolge läge die Sitzung vom 7. Oktober zwischen einer ersten, innerhalb von 30 Tagen im September abgeschlossenen, *quaestio* im näheren Umland Roms (*per fora et conciliabula*) und einer weiteren, deutlich längeren, die den Konsul Sp. Postumius Albinus bis weit in den Süden der italischen Halbinsel zu den dortigen *coloniae* führte.⁴⁶⁴ Die Postulierung zweier Phasen der außerrömischen *quaestio* erlaubt es, den Aufbau des livianischen Berichts als chronologisch korrekte, lineare Darstellung der Ereignisse zu lesen. Das Problem an dieser Deutung liegt darin, dass sie voraussetzt, dass die in Abwesenheit des Postumius durchgeführte Senatssitzung nach dem 7. Oktober liegen müsste und dass Marcius in der Zwischenzeit wohl sogar noch eine zweite Reise im Zuge der *quaestio* (zu den nördlichen *coloniae*) abzuschließen gehabt hätte.⁴⁶⁵ Dies würde seine Abreise nach Ligurien notwendigerweise sehr weit in den Herbst verschieben, was zwar nicht auszuschließen, aber doch auch nicht sehr wahrscheinlich ist. Dazu kommt, dass nach dieser Chronologie das gesamte Verfahren kaum vor August hätte beginnen können, insofern Livius die Ausweitung der *quaestio* auf die *fora* rasch nach der ersten Senatssitzung ansetzt.⁴⁶⁶ Weshalb aber die Konsuln nicht schon zeitiger in ihre eigentliche Provinz Ligurien aufgebrochen sein sollen, wenn der Bacchanalienkandal sich erst ein halbes Jahr nach ihrem Amtsantritt abzuzeichnen begann, leuchtet trotz der Jahreszeitenverschiebung nicht ein. Tragfähiger ist es, mit Livius von nur einer Reise der beiden Konsuln im Rahmen der *quaestio* auszugehen und anzunehmen, dass die Angabe *per fora et conciliabula* zwar tatsächlich vor allem römisches Staatsland (dazu vielleicht die *coloniae*) bezeichnet, dass dazu 186 v. Chr. aber auch der *ager publicus* in entfernteren Gebieten gehörte.⁴⁶⁷ Dabei ist durchaus mit Briscoe anzunehmen, dass die Konsuln im Zuge dieser auswärtigen Ermittlung nur für die Verfolgung der ihrem *imperium* unterstellten Beschuldigten beauftragt waren.

462 Liv. 39.19.1–3; vgl. 39.20.1 f.; bei Livius (39.23.1) befindet sich Postumius erst zur Konsulatswahl am Jahresende wieder sicher in Rom.

463 Liv. 39.19.3–20.2. Um Zahl und Relevanz der verschiedenen Sitzungen drehte sich ein Aspekt der sogenannten Hermes-Kontroverse um die Bacchanalieninschrift zwischen Fraenkel (1932), Keil (1933), KrauseW (1936) und Gelzer (1936); vgl. auch Accame (1938) 226 f.; Tierney (1947) 95–104. Während Fraenkel und Keil (1933) trotz gegensätzlicher Standpunkte bzgl. des Inschriftenformulars von insgesamt zwei SC (aus zwei Senatssitzungen) ausgingen, postulierte Krause eine dritte Sitzung, wohingegen Gelzer betonte, die Inschrift aus Tiriolo habe nur ein einziges SC zur Grundlage. Gelzer ist insofern zuzustimmen, als die Senatssitzung vom 7. Oktober die einzige für die Inschrift relevante gewesen sein dürfte. Das bedeutet aber nicht mehr, als dass die früheren Sitzungen und Beschlüsse sich vor allem mit dem Verfahren der *quaestio* befassten, nicht aber mit dem Problem der dauerhaften Regelung des Bacchanalienproblems, das eben am 7. Oktober verhandelt wurde (darum geht es in CIL 1².581).

464 Briscoe (2008) 247 f.; 267.

465 Briscoe (2008) 248.

466 Briscoe (2008) 283 datiert den Beginn der *quaestio* deshalb in den September.

467 S. dazu o. S. 237 Anm. 429.

Das aber waren im außerrömischen Bereich (*militiae*) letztlich alle, die einem der römischen oder verbündeten Wehrverbände angehörten, mithin: zwar nicht alle, aber doch immerhin die militärisch registrierten *ciues Romani*, *Latini* und *socii*.⁴⁶⁸ Zudem darf man ungeachtet der rechtlichen Zuständigkeiten nicht ausschließen, dass zur Tätigkeit der Konsuln auch bereits die Kontaktaufnahme mit eigenständigen verbündeten Gemeinden gehörte, etwa um die Gemeinden über das Verfahren zu informieren, was (anders als die eigentliche *quaestio*) in allen Gebieten Italiens (*per totam Italiam*) erfolgen sollte. Fraglich ist lediglich, ob die Konsuln dort schon vor Erlass des *SC de Bacchanalibus* konkrete Maßnahmen einforderten und ob sie womöglich gar in die lokale Rechtsprechung eingriffen.

Wenn dem indes so gewesen sein sollte, so müsste Q. Marcius Philippus aus seinem nördlichen Zuständigkeitsbereich deutlich früher zurückgekehrt sein als Sp. Postumius Albinus, zu dessen Gebiet unter anderem das südliche Italien gehört haben muss, da er dem Senat zum Jahresende vom Zustand der dortigen *coloniae* berichten konnte.⁴⁶⁹ Zurück in Rom war Marcius einige Zeit vor dem 7. Oktober bei einer Sitzung anwesend, bei der über die Prämierung der Denunzianten hätte verhandelt werden sollen, was aber angesichts der Abwesenheit seines Kollegen (in dessen Gewahrsam sich womöglich die wichtigsten Informanten befanden) vertagt wurde.⁴⁷⁰ Nach Postumius' Rückkehr wurde schließlich am 7. Oktober in Anwesenheit beider Konsuln das eigentliche *SC de Bacchanalibus* verabschiedet, das nun nicht mehr Regelungen ausschließlich für die Durchführung der *quaestio* vorsah, sondern – teilweise den vorangehenden Verfahrensweisen entsprechend – einen Gesetzrahmen für den dauerhaften Umgang mit den Bacchusmysterien in und außerhalb von Rom etablierte.⁴⁷¹ Zumindest die forensische Ermittlung wurde mit diesem Beschluss wohl zum Abschluss gebracht.⁴⁷²

468 Diese These lässt sich evtl. mit Blick auf die *quaestio* gegen den Sklavenaufstand von Setia 198 v. Chr. stützen. Auch in diesem Fall berichtet Livius (32.26.11 f.) von einer Verfolgung flüchtiger Beschuldiger auf nichtrömisches Gebiet – und erwähnt ausdrücklich, dass die Kräfte, die er dort zur Exekution seiner Aufträge einsetzte, dem soldatischen Fahneneid unterstanden; vielleicht erklärt sich in genau diesem Sinne auch die Bemerkung Ciceros (leg. 2.37) die *quaestio de Bacchanalibus* sei als Heeresoperation durchgeführt worden.

469 Liv. 39.23.3 f.; de Cazanove (2000b) 64 f.

470 Pailler (1988) 187 f. nimmt an, in dieser Zeit sei auch unter Federführung des Q. Marcius Philippus ein gesondertes SC für die stadtrömischen Verhältnisse verabschiedet worden, auf das sich Livius später stützen sollte. Das ist zwar nicht auszuschließen – es wäre allerdings doch verwunderlich, wenn der Senat die dauerhaften Regelungen schon vor dem Abschluss der *quaestio* getroffen haben sollte, als man über das wirkliche Ausmaß der ‚Verschwörung‘ noch keine Gewissheit haben konnte.

471 So schon Keil (1933) 306–309; Fronza (1947) 224 f.; North (1979/2003) 203; Gruen (1990) 38 Anm. 17. Die sich aus dem Verfahren resultierenden Strafverfahren mussten damit freilich keineswegs zum Abschluss kommen; nach Abschluss der *quaestio* lagen sie aber ganz in den Händen der für zuständig erklärten *praetores*. Alle zukünftigen Verfahren der Konzessionierung lagen beim *praetor urbanus*.

472 Wenn es in den Folgejahren außerhalb Roms immer wieder zu juristischen und militärischen Aktivitäten der Prätores kam, die auf eine Fortsetzung des Vorgehens gegen die Bacchanalien hindeuten (Liv. 39.41.6 f.; 40.19.9 f.), so dürfte es sich um jeweils neu entstandene Konflikte handeln,

Wiederum später, nach der Abreise des Marcius nach Ligurien, kam schließlich die früher vertagte Frage der Prämien zur Verhandlung, deretwegen Postumius offenbar (vielleicht wegen seiner Rolle bei der Gewinnung der Kronzeugen) in Rom gebunden war, was ihn im Gegensatz zu Marcius von der Abreise nach Ligurien abgehalten haben mag.⁴⁷³

Bei dieser Lösung der chronologischen Probleme des livianischen Berichts erstreckt sich das Verfahren der *quaestio* über die gesamte erste Jahreshälfte des Amtsjahres und kommt Anfang Oktober zu einem formellen Abschluss durch Schaffung eines fortan gültigen Rechtsrahmens, durch den weitere *quaestiones extra ordinem* nicht mehr notwendig waren. Die Schwierigkeit liegt hier darin, dass Livius zahlreiche Regelungen, die sich auch in der Inschrift von Tiriolo finden, schon deutlich vor der Rückkehr, ja teilweise vor der Abreise der Konsuln in die *fora* aufführt. Dafür kann es mehrere Gründe geben: Denkbar ist, dass manche der späteren Regelungen des SC *de Bacchanalibus* tatsächlich schon in den Beschlüssen zur Durchführung der *quaestio* vorgegeben worden waren, aber erst in der Sitzung vom 7. Oktober in eine dauerhafte Regel überführt wurden. Noch wahrscheinlicher ist es, dass zumindest manche der Regelungen von Livius (oder seiner Vorlage) verwendet wurden, um das Verfahren der *quaestio* zu erklären. Sollte der Urheber dieser Erzählung keinen Zugriff auf unmittelbare und präzise Informationen über Teile des Verfahrens und der Maßnahmen im Rahmen der *quaestio* gehabt haben, so wäre es naheliegend gewesen, diese aus einem Text zu rekonstruieren, auf den er sicher Zugriff hatte: nämlich das archivierte SC *de Bacchanalibus*. Dass Livius schon an früherer Stelle Regelungen und Formulierungen aufführt, die mit denen des inschriftlichen SC übereinstimmen, ließe sich auch auf diesem Wege erklären. Eine Entscheidung in dieser Frage ist hier aber letztlich nicht notwendig. Entscheidend ist vielmehr, dass weder die verwirrende Chronologie des livianischen Berichts noch der Umstand, dass die von Livius geschilderten Maßnahmen in Einzelheiten vom SC *de Bacchanalibus* abweichen, gegen die Annahme spre-

die jeweils nach der Maßgabe der 186 v. Chr. getroffenen Beschlüsse sanktioniert werden konnten. Eine jahrelange fortlaufende *quaestio* im italischen Raum muss man nicht annehmen; vgl. Perri (2005) 122 f. (der auch eine Reihe späterer *quaestiones* – als Folge der Etablierung einer außerrömischen Kontrollgewalt des Senats – mit 186 v. Chr. in Verbindung bringt: Liv. 43.2.1–12 [171 v. Chr. in beiden Hispaniae]; 45.16.4 [167 v. Chr. auf Sardinien]; Cic. Brut. 85 [138 v. Chr. im Silagebirge]).

- 473 Briscoe (2008) 248 sieht in Liv. 39.20.5 einen Beleg dafür, dass auch Postumius später noch in die Provinz aufgebrochen sein müsse. Dabei übersieht er aber den *plot* des umgebenden Passus (Liv. 39.20.1–5): Livius spricht dort davon, dass beide Konsuln schon von Jahresanfang dieselbe Provinz und die Heere ihrer Amtsvorgänger zugewiesen bekommen hätten; vom Aufbruch in die Provinz seien sie durch die *quaestio* abgehalten worden; Marcius habe nun diese Aufgabe eher abgeschlossen und sei insofern eher (*prior*) in die Provinz abgereist. Das impliziert nur bei streng wörtlicher Auslegung, dass auch Postumius noch aufgebrochen sein muss. Im Fluss der Erzählung bedeutet es m. E. aber nicht mehr, als dass zum Zeitpunkt von Marcius' Aufbruch noch nicht klargewesen sein muss, dass es dazu schließlich nicht mehr kommen würde. Gegen eine Kampagne des Postumius in Ligurien spricht, dass Livius nicht nur kein Wort darüber verliert, sondern dass er dessen Anwesenheit in Rom zum Jahresende ausdrücklich mit dem Abschluss der *quaestio* erklärt (Liv. 39.23.1).

chen, dass Livius (oder seine Vorlage) dasselbe SC *de Bacchanalibus* vor Augen hatten, das auch in der teuranischen Inschrift enthalten ist.

Der oben skizzierte Verfahrensablauf kann vielleicht auch erklären, wie es zu Livius' einleitender Feststellung kommt, die Konsuln hätten die *quaestio* gewissermaßen anstelle ihrer militärischen *prouvinciae* erhalten – einer Feststellung, der Livius später selbst widerspricht.⁴⁷⁴ Die Konsuln wurden zwar von ihrer *prouvincia* zunächst tatsächlich abgehalten; das aber muss keineswegs so unerwartet gewesen sein, wie es bei Livius erscheint. Die Jahreszeiten des Jahres 186 v. Chr. konnten es sogar für politisch geboten erscheinen lassen, die Anwesenheit beider Konsuln in den Winter- und Frühjahrsmonaten für eine innere Angelegenheit zu nutzen, bevor sie in ihre Provinzen aufbrachen.

Die Erzählung um P. Aebutius und Hispala Faecenia ebenso wie die Identifizierung der *quaestio* als eigentliche *prouvincia* der Konsuln des Jahres 186 v. Chr. haben vor dem Hintergrund dieser Interpretation vor allem den Effekt, die Leistungen desjenigen Konsuls besonders hervorzuheben, der nicht nur in der livianischen Erzählung weit- aus größeres Gewicht erhält, sondern der zudem auch in der zweiten Jahreshälfte nicht in sein eigentliches Einsatzgebiet aufbrechen sollte: Sp. Postumius Albinus stand am Ende des Amtsjahres, anders als sein Kollege Q. Marcius Philippus, ohne militärische Leistungen und damit ohne das zentrale symbolische Kapital da, das er als Konsul typischerweise für seine Familie hätte erwerben können. Die Erzählung vom Bacchanalienskandal stattet ihn mit einer kaum zu überbietenden Leistung aus, indem sie ihn zum Retter der *res publica* vor einem nächtlichen Gegenstaat erhebt, von dem man in Rom ohne das Handeln des Konsuls nicht einmal erfahren hätte. Kein anderes Argument spricht deutlicher für die Verortung der Entstehung der Aebutius-Erzählung im Umfeld des Konsuls Postumius oder seiner Nachfahren.⁴⁷⁵

474 Liv. 39.8.1–3; vgl. 39.20.1 f.; Briscoe (2008) 250; 290 f.

475 Vgl. zur Rolle des Sp. Postumius Albinus Pailler (1988) 597–606 (der die gesamte livianische Erzählung auf die „version officielle“ aus dem Umfeld des Konsuls zurückführen will). Auffällig ist, wie gegensätzlich das Bild von Sp. Postumius Albinus bei Livius mit jenem, ist, das Cicero und Plutarch, beide wohl nach Vorlagen Catos (und vielleicht des Polybios, s. u.), von ihm zeichnen: Bei Livius beweist sich Postumius als Retter vor einer Verschwörung, die jede Moral zugunsten zügelloser *uoluptas* zu beseitigen trachtet. Bei Cicero berichtet Cato d. Ä. von seinem Zeitgenossen, dieser habe zu jenen unvernünftigen Leuten gehört, die im hohen Alter beklagten, dass ihr Leben der *uoluptas* entbehre (Cic. sen. 7). Im selben Traktat zitiert der ciceronische Cato zudem den Pythagoreer Archytas von Tarent mit einer Aussage, die stark an die Rede des Postumius bei Livius erinnert (Cic. sen. 39–41; vgl. Liv. 39.16.1–3): Demnach sei nicht nur jeder alkoholische Exzess („(39) [...] uoluptatis auidae libidines temere et effrenate ad potiundum incitarentur [...]“) auf *uoluptas* zurückzuführen, sondern auch politische Verschwörungen, ja sämtliche Verbrechen seien allesamt von *uoluptas* verursacht („[...] (40) hinc patriae proditones, hinc rerum publicarum euersiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci, nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quos suscipiendum non libido uoluptatis impelleret; stupra uero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis inlecebris nisi uoluptatis [...]“). Auch hier besteht ein (entfernter) Zusammenhang zu den Postumiern, denn Cato erwähnt im selben Atemzug, dass Ar-

Die präzise Bestimmung des Verfahrenslaufs, die bis hierhin gegeben wurde, kann zur Einordnung der Inhalte der Bacchanalieninschrift beitragen. Oben wurde festgestellt, dass im Verfahrensgang grundsätzlich zu unterscheiden ist zwischen (A) der Ermittlungstätigkeit, (B) den daraus resultierenden Strafverfahren und (C) den langfristigen Gesetzesregelungen. Im Zuge der Ermittlung standen (A) die Bacchanalien als Versammlungsorte und soziale Einheiten und mithin die Fragen im Mittelpunkt, wer sich wann, wo und zu welchem Zweck zu versammeln pflegte beziehungsweise vereinsmäßig zusammengeschlossen hatte. Die anschließenden Strafverfahren, in denen jeweils die jurisdiktionelle Amtsgewalt von *praetores* (in Rom) und *consules* (im ‚Feld‘) zum Tragen kam, folgte dann offenbar vor allem der Frage, (B) wer sich dabei welcher strafbaren Vergehen schuldig gemacht hatte und wie diese jeweils zu bestrafen seien.⁴⁷⁶

Der nachfolgende Abschnitt der Untersuchung wird zeigen, dass die Bacchanalieninschrift ausschließlich (C) dauerhafte Regelungen enthält, die sich in der Sache auf die für das Ermittlungsverfahren relevanten Probleme (A) beziehen. Ausgeblendet sind hier jegliche über die reine Mitgliedschaft und Teilnahme am Kult hinausgehenden Straftaten. Sollte es solche im größeren Umfang gegeben haben, so waren diese als Verstöße gegen bestehendes Recht Sache der regulären juristischen Verfolgung, nicht der gesetzlichen Neuregelung.

5.2.3 Das SC de Bacchanalibus vom 7. Oktober 186 v. Chr.

Welche der bei Livius vorgestellten Maßnahmen erweisen sich als Bestandteil der dauerhaften Regelung des römischen Umgangs mit den Bacchusmysterien? Hierüber gibt vor allem die *Tabula Teurana* Aufschluss. Die Inschrift reproduziert ein offizielles Schreiben aus Rom, in dem die lokalen Behörden des *ager Teuranus* über die Beschlüsse

chytas der Lehrer jenes C. Pontius gewesen sei, dessen Sohn als samnitischer Feldherr den gleichnamigen Vorfahren des Sp. Postumius Albinus in die Falle an den Caudinischen Pässen gelockt habe (vgl. Liv. 9.2.1–8). Plutarchs Cato (Cat. mai. 12.5 f.) bezeichnet Sp. Postumius Albinus zudem (wohl in Analogie zum Urteil über seinen Nachfahren A. Postumius Albinus bei Pol. 39. fr. 1; s. dazu Toynbee [1965] 429; Forsythe [2001] 1 f.; Briscoe [2003] 304 f.) verächtlich als den hellenisiertesten aller Römer; vgl. Henrichs (1995) 244–248. Diese Zeugnisse deuten an, dass es wohl eine verbreitete Tradition über die Postumii gab, die gleich mehreren Vertretern dieser Familie eben jene als hellenisch bezeichnete ‚Dekadenz‘ attestierten, die bei Livius im Bacchanalienverfahren bekämpft zu werden scheint. Interessanterweise folgt Cicero dieser Tradition nicht, wenn es um A. Postumius Albinus geht (Cic. acad. 2.137; Brut. 81; vgl. T. Pomponius Atticus in Cic. Att. 13.32.3; Briscoe [2003] 305).

476 Liv. 39.16.3–6 stellt dabei fest, dass schon die *coniuratio* an sich mit Haft bestraft wurde, während man für *stuprum* und *caedes* die Todesstrafe verhängte (zu den dahinterstehenden Vorwürfen Kap. 5.2.1). Die Spekulation bei Briscoe (2008) 283 f., wonach es sich dabei um lebenslange Haft gehandelt habe, lässt sich nicht überprüfen.

des *senatus consultum* informieren, das nach der Rückkehr der Konsuln aus der Reise durch die *fora et conciliabula* für die Zukunft festlegte, wie mit den Bacchusmysterien im Gebiet der *foederati* zu verfahren sei.⁴⁷⁷

An dieser Inschrift ist bekanntlich so vieles umstritten, dass es sich kurz lohnt, zunächst auf die Grundannahmen bezüglich des hier wiedergegebenen Textes hinzuweisen, bevor die Bestimmungen im Einzelnen ausgewertet werden. Das Formular der Inschrift hat in der althistorischen und philologischen Forschung immer wieder für Diskussionen gesorgt, seit Eduard Fraenkel den letzten Teil des Textes (hier: § 6–8) aus sprachlichen Gründen einem kaum des Lateinischen mächtigen süditalischen „Dorfschulzen“ zugewiesen hatte.⁴⁷⁸ Umstritten war zunächst, welche formale und rechtliche Qualität dem Dokument zukomme, da es sich vermeintlich nur in Teilen um den originalen Wortlaut der Senatsbeschlüsse handelte. Fraenkels Kontrahenten vertraten dagegen die Ansicht, dass der Text in der Schlusspartie lediglich einzelne Bestimmungen zur Umsetzung des Senatsbeschlusses zusammenfasse, die sich aus den vorangegangenen Senatsbeschlüssen im Zuge der stadtrömischen *quaestio* ergaben.⁴⁷⁹ Während Fraenkels These aus guten Gründen längst kaum noch Befürworter hat,⁴⁸⁰ hat Jean-Marie Pailler in jüngerer Zeit eine ganz andere Hypothese zur Entstehung des Dokuments vorgeschlagen, die ebenfalls Konsequenzen für die Bewertung des gesamten politischen Prozesses von 186 v. Chr. haben kann: Aus der teuranischen Inschrift ließen sich keine Argumente gegen die exakten Formulierungen der Senatsbeschlüsse bei Livius gewinnen. Denn die Inschrift führe einen Senatsbeschluss auf, der schon in der Antragsüberschrift ausschließlich auf die Gebiete der *foederati* verweist und somit nicht dem bei Livius zitierten SC entspreche; folglich müsse man annehmen, dass Regelungen, die zwar in der Inschrift, nicht aber bei Livius enthalten seien,⁴⁸¹ in den entsprechenden Bestimmungen des ursprünglichen, nur für das römische Stadtgebiet formulierten, Senatsbeschlusses gar nicht vorgekommen seien. Insbesondere hätten die stadtrömischen Regelungen nicht zwischen den für Männer

477 CIL 1².581 (=CIL 10.104=AE 2005.120 + 121=AE 106.121=AE 2011.88); vgl. Fraenkel (1932) 385–389; Keil (1933) 306–309; Tierney (1947) 90; Pailler (1988) 57–60; Briscoe (2008) 233. Dass die Inschrift den Inhalt mehrerer SC wiedergebe, ist insofern richtig, als die Beschlüsse vom 7. Oktober offenkundig zuvor bereits für die *quaestio* festgelegte Verfahren reproduzierten. Dass die Bestimmungen in § 6 nicht Teil der Beschlussfassung vom 7. Oktober waren, sondern ergänzend in das Schreiben aufgenommen wurden, lässt sich nur vermuten. Dafür spricht jedenfalls die Veränderung des Formulars, wodurch in § 6 nicht mehr der originale Wortlaut eines SC zitiert wird.

478 Fraenkel (1932) 373–379; 389–395, hier: 394; vgl. KrauseW (1936); McDonald (1944) 29; Dihle (1962); Castello de Muschietti (1971) 419–425; Champion (2017) 158.

479 Gegen Fraenkel mit guten Gründen Keil (1933) 306–312; Gelzer (1936) 278–280; vgl. außerdem Accame (1938) 230–233; Fronza (1947) 210–212; 216 f.; Tierney (1947) 95–104; allgemein zur Debatte Pailler (1988) 77–89.

480 Eine gewichtige Ausnahme ist Briscoe (2008) 245.

481 Pailler (1988) 166 f.; 187–190 verweist v. a. auf Liv. 39.14.6–8, wo die Differenzierung von *ciues Romani*, *Latini* und *socii* aus CIL 1².581 § 2.1 (zur Zählung s. im Weiteren) nicht erwähnt wird; dem folgt auch Perri (2005) 182–184; s. auch u. S. 265 f.

und Frauen zulässigen Funktionen im Kult unterschieden, sondern das Priestertum ausnahmslos verboten.

Wichtig an Paillers These ist die grundsätzliche Feststellung, dass die Inschrift tatsächlich einen unveränderten Übertrag stadtrömischer Regelungen auf ganz Italien nicht positiv belegen kann, da sie *expressis verbis* einen nur für die Gebiete der *foederati* formulierten Beschluss enthält. Insofern ist es durchaus vorstellbar, dass Livius ein im Wortlaut verschiedener Gesetzestext als Quelle vorgelegen haben könnte. Allerdings bietet Paillers Deutung keinerlei zwingende Argumente, dies in diesem Fall tatsächlich anzunehmen: Denn jede einzelne der Abweichungen zwischen Livius und der Inschrift lässt sich leicht als livianische Vereinfachung von Bestimmungen erklären, deren Details ihm für seine Darstellung weniger wichtig schienen oder die womöglich die Klarheit seiner Darstellung beeinträchtigt hätten. Livius bietet keine einzige Regelung, die in der Inschrift nicht enthalten wäre; wo er abweicht, fehlen gegenüber der Inschrift Differenzierungen bezüglich der vom Gesetz betroffenen Personengruppen – insbesondere bezüglich verschieden gestufter Partizipations- und Funktionsverbote für Männer und Frauen.⁴⁸² Paillers Erklärungen, aus welchem Grunde Rom solche Differenzierungen nur bei den Föderierten vorgenommen haben sollte, nicht aber in Rom, verfangen also nicht. Da gerade diese Differenzierungen für die Deutung der Inschrift entscheidend sind, wird im Folgenden davon ausgegangen, dass der Senat am 7. Oktober 186 v. Chr. zwar einen Spezialbeschluss traf, der nur die Bacchanalien auf dem Gebiet der *foederati* betraf, dass sich dieser Beschluss aber in seinen Bestimmungen darüber, unter welchen Bedingungen bakchische Riten verboten oder erlaubt sein sollten, nicht von den (bereits zuvor? in derselben Sitzung?) beschlossenen Regelungen für Rom unterschied. Nötig wurde der Spezialbeschluss nur deshalb, weil sich im Zuge der Verfolgung flüchtiger Angezeigter durch die Konsuln im Laufe des Sommers gezeigt hatte, dass die Absichten des römischen Beschlusses nur erreicht werden konnten, wenn man sie auf zuvor noch nicht ins Visier genommene Regionen ausweitete. Zudem bestand jenseits der *quaestio extra ordinem* ein Bedarf an langfristigen gesetzlichen Regelungen, die verhinderten, dass es erneut zu einer Situation kam, in der man sich im Senat gezwungen sehen würde, eine so weitreichende Ermittlung in Gang zu setzen, ohne tatsächlich im Vorfeld die Dimensionen absehen zu können. Der gesetzliche Rahmen, der hierfür zu schaffen war, dürfte sich innerhalb und außerhalb von Rom kaum unterschieden haben.

482 V. a. CIL 1².581, § 3; vgl. Liv. 39.16.6–8; 18.8 f.; Briscoe (2008) 285 f.



Abb. 11 SC de Bacchanalibus (186/5 v. Chr.), Bronzeinschrift aus Tirolo, Wien, Kunsthistorisches Museum inv. Antikensammlung III 168 (Bild: <https://www.khm.at/objektdb/detail/52468/>)

Aufgrund der großen Bedeutung, die die Inschrift von Tirolo (und ihre Deutung durch den jeweiligen Interpreten) für die Bewertung der Maßnahmen des Senats hat, soll sie hier vollständig wiedergegeben werden. Im Interesse der Anschaulichkeit ist der Text im Folgenden optisch nach sachlichen Einheiten⁴⁸³ gegliedert (vgl. Abb. 11):

⁴⁸³ Fraenkel (1932) 370–372 wies als erster auf die strukturierende Funktion des formelhaften *censuere* hin, das offenbar Beschlussblöcke markiert; vgl. Flower (2002) 83 f.; Kupfer (2004) 159; 177 f. Hier wurden jedoch zusätzlich syntaktische Gliederungsprinzipien abgebildet, die ebenfalls die

[Q(uintus)] Marcius L(uci) f(ilius) S(purius) Postumius L(uci) f(ilius) co(n)s(ules) senatum consoluerunt N(onis) Octob(ribus) apud aedem / Duelonai⁴⁸⁴ sc(ribundo) arf(uerunt) M(arcus) Claudi(us) M(arci) f(ilius) L(ucius) Ualeri(us) P(ubli) f(ilius) Q(uintus) Minuci(us) C(ai) f(ilius)

de Bacanalibus quei foideratei / esent ita exdeicendum censuere

- § 1 (1) neiquis eorum <S = B> acanal habuisse uelet
 (2) sei ques / esent quei sibi deicerent necesus ese Bacanal habere eeis utei ad pr(aitorem) urbanum / [5] Romam uenirent deque eeis rebus ubei eorum u <t = e> r[b]a audita esent utei senatus / noster decerneret dum ne minus senator(i)bus C adesent [quom e]a res cosoleretur /
- § 2 (1) Bacas uir nequis adiese uelet ceiuis Romanus neue nominus Latini neue socium / quisquam
 (2) nisei pr(aitorem) urbanum adiesent isque de senatuos sententia dum ne / minus senatoribus C adesent quom ea res cosoleretur iousisent ce(n)suere /
- § 3 (1) [10] sacerdos nequis uir eset
 (2) magister neque uir neque mulier quisquam eset /
 (3) neue pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuisse uelet
 (4) neue magistratum / neue pro magistratu[d] neque uirum [neque mul]ierem qui(s)quam fecisse uelet /
 (5) neue post hac inter sed conioura[se neu]e comuouisse neue conspondisse / neue compromesisse uelet neue quisquam fidem inter sed dedisse uelet /
- § 4 (1) [15] sacra in <d = o> quoltod ne quisquam fecisse uelet
 (2) neue in poplicod neue in / preiuatod neue exstrad urbem sacra quisquam fecisse uelet
 (3) nisei / pr(aitorem) urbanum adieset isque de senatuos sententia dum ne minus / senatoribus C adesent quom ea res cosoleretur iousisent censuere /
- § 5 (1) homines plous U oinuorsei uirei atque mulieres sacra ne quisquam / [20] fecisse uelet
 (2) neue inter ibei uirei plous duobus mulieribus plous tribus / arfuisse uelent
 (3) nisei de pr(aitoris) urbani senatuosque sententia utei suprad / scriptum est
- § 6 (1) haice utei in couentionid exdeicatis ne minus trinum / noundinum
 (2) senatuosque sententiam utei scientes esetis eorum / sententia ita fuit sei ques esent quei aruorsum ead fecisent quam suprad / [25] scriptum est eis rem capitalem faciendam censuere
 (3) atque utei / hoc in tabolam ahenam inceideretis ita senatus ai quom censuit / uteique eam figier ioubeatis ubei facilumed gnoscier potisit

Gruppierung nach Sachthemen erlauben. Der hier vorgeschlagenen ähnliche Gliederungen des Dokuments finden sich bei Tierney (1947) 91–94 und Cancik-Lindemaier (1996) 81–83.

484 Dass der Senat im Bellonatempel außerhalb des *pomerium* tagte, kann als Indiz dafür gelten, dass es in der Sitzung um außenpolitische Angelegenheiten ging; vgl. Pailler (1998) 68 f.; Perri (2005) 140 f. und v. a. Emmelius (2021) 224 f. Dass es zwingenderweise nur um die außerrömischen Gebiete gegangen sein muss, lässt sich daraus allerdings nicht ableiten.

- (4) *atque / utei ea Bacanalia sei qua sunt extrad quam sei quid ibei sacri est / ita utei suprad scriptum est in diebus X quibus uobeis tabelai datai / [30] erunt faciatis utei dismota sient*

[*zweite Hand*] in agro Teurano.⁴⁸⁵

Die Konsuln Q. Marcius [Philippus], des L. Sohn, und Sp. Postumius [Albinus], des L. Sohn, haben an den Nonen des Oktober [= 7. Oktober] den Senat befragt beim Tempel der Bellona. Bei der Verschriftlichung waren anwesend: M. Claudius [Marcellus], des M. Sohn, L. Valerius [Flaccus], des P. Sohn, Q. Minucius [Rufus], des C. Sohn.

Beschlossen wurde, dass man den Vertragspartnern Folgendes verkünde:

§ 1 (1) Keiner von ihnen soll zukünftig ein Bacchanal unterhalten, (2) und wenn es welche geben sollte, die sagen, es sei für sie notwendig, dass sie ein Bacchanal unterhalten, [so sei ihnen verkündet], dass sie zum Stadtprätor nach Rom kommen sollen, und dass nach Anhörung ihrer Worte in dieser Sache unser Senat entscheiden soll, sofern nicht weniger als 100 Senatoren anwesend sind, wenn über die Sache beraten wird.

§ 2 (1) Zu den Bacchantinnen soll sich zukünftig kein Mann begeben, weder ein römischer Bürger noch einer mit Latinertitel noch einer der Vertragsbündner, (2) es sei denn, sie begeben sich zum Stadtprätor und man erlaubt es ihnen mit Billigung des Senats, sofern nicht weniger als 100 Senatoren anwesend sind, wenn über die Sache beraten wird. Beschlossen.

§ 3 (1) Kein Mann darf Priester sein; (2) Magister darf weder ein Mann noch eine Frau sein; (3) keiner darf zukünftig eine Vereinskasse führen; (4) keiner darf zukünftig einen Mann oder eine Frau zu einem Funktionär oder stellvertretenden Funktionär machen; (5) und hiernach soll sich zukünftig niemand, weder per Schwur noch durch Gelöbnis noch durch beeidigte Verträge noch durch Versprechen, zusammenschließen noch sich gegenseitig Treue zusichern.

§ 4 (1) Niemand darf zukünftig Heiliges im Verborgenen vollziehen, (2) und niemand darf zukünftig, weder auf Staats-, noch auf Privatgelände noch außerhalb der Stadt Heiliges vollziehen, (3) es sei denn, sie begeben sich zum Stadtprätor und man erlaubt es ihnen mit Billigung des Senats, sofern nicht weniger als 100 Senatoren anwesend sind, wenn über die Sache beraten wird. Beschlossen.

§ 5 (1) Niemand soll zukünftig zu mehr als insgesamt fünf Personen, Männer und Frauen, Heiliges vollziehen, (2) und dabei sollen zukünftig nicht mehr als zwei Männer und nicht mehr als drei Frauen anwesend sein, (3) es sei denn mit Billigung des Stadtprätors und des Senats wie oben beschrieben.

§ 6 (1) Dies sollt ihr bei der Gemeindeversammlung an nicht weniger als drei Geschäftstagen verkünden; (2) und damit ihr über die Auffassung des Senats im Bilde seid, so lautet dessen Auffassung: Sollte es Leute geben, die gegen das handeln, was oben beschrieben ist, so ist diesen nach ihrem Beschluss der Kapitalprozess zu machen. (3) Und der Senat

485 CIL 1².581. Zur sprachlichen Form s. Castello de Muschietti (1971) 390–408; López Pereira (1988); Kupfer (2004).

schätzte es für angemessen, dass ihr dies auf eine Bronzetafel gravieren lasst und den Befehl gebt, diese dort anzubringen, wo man es leicht lesen kann. (4) Und sollte es Bacchanale geben außerhalb der Maßgabe, dass dort etwas in der oben beschriebenen Weise Heiliges existiert, so sollt ihr dafür sorgen, dass diese innerhalb von zehn Tagen nach Übergabe des Senatsprotokolls an euch aufgelöst werden. [*zweite Hand*] Auf teuranischem Gebiet.

Die Präzision dieser Regelungen und ihrer sprachlichen Formulierung ist bemerkenswert. Das SC beschränkt sich als Rechtstext ganz auf die konkreten Verbote, Vorschriften und Sanktionsdrohungen, ohne die Begriffe, auf die sich diese Regelungen beziehen, zu erklären oder gar zu definieren.⁴⁸⁶ Die oben diskutierte Frage, welche Gruppen und Praktiken von dem Beschluss erfasst wurden, wird nicht erläutert, ebensowenig finden sich explizite Angaben darüber, aus welchem Grund die fortan verbotenen Sozialformen mit diesen Einschränkungen belegt wurden. Nicht einmal die Gottheit wird genannt, auf die sich die Tätigkeit der Gruppen als Kultvereine bezieht.⁴⁸⁷ Dennoch lassen die Regelungen deutlich die wichtigsten Absichten des Senats erkennen.

Grund für das Fehlen der Erwähnung der betroffenen Gottheit dürfte nicht zuletzt der Umstand sein, dass im römischen Denken eine als *falsa* oder *praua religio* deklarierte rituelle Praxis nicht als ‚falsche Religion‘ i. S. der Verehrung einer nicht verehrungswürdigen Gottheit konzeptualisiert war. Nicht ‚falsche Götter‘ werden verehrt, sondern der ‚Gottesdienst‘ erfolgt auf die falsche Weise – und ist damit unwirksam oder fordert gar den Zorn der Gottheit heraus.⁴⁸⁸ Das SC *de Bacchanalibus* schränkt nach solchem Verständnis nicht die Verehrung des Liber Pater als Bacchus ein, sondern *falsche/unerlaubte* Formen dieser Verehrung. Es handelt sich mithin um kein Religionsverbot, was auch dadurch deutlich wird, dass am gesamten Verfahren zu keinem Zeitpunkt Experten oder Funktionsträger der zivilischen Religion (wie die *Xuiri sacris faciundis*) beteiligt sind.

486 Cancik-Lindemaier (1996) 81 f. Im Folgenden wird die Inschrift einem *close reading* unterzogen, das von der Prämisse ausgeht, dass dieser Rechtstext auf größtmögliche sprachliche und sachliche Präzision hin formuliert ist, dass mithin syntaktischen Gliederungen ebenso wie der Wortwahl im Einzelnen Bedeutung beizumessen ist. Zwar kann man kaum *a priori* davon ausgehen, dass ein Rechtstext der Mittleren Republik eine mit moderner Gesetzssprache vergleichbare Formelsprache zur Anwendung bringt; die Möglichkeit, dass die definitorische Präzision einzelner Formulierungen den Ansprüchen moderner Rechtstexte nicht genügen mag, muss daher stets in Betracht gezogen werden. Gerade die fast wörtliche Wiederholung gleich mehrerer stehender Formeln (*censuere, nisi praitorem urbanum adiesent* etc.) in CIL 1².581 spricht aber m. E. dafür, dass der Text solche Präzision doch wenigstens anstrebt.

487 Linke (2000) 269 f. S. dazu allgemein u. Kap. 5.3.1; 5.3.2.

488 Dass kein Gott über ein Vorgehen gegen solchen falschen Ritus erzürnt sein könne, ja dass derart fehlerhaft verehrte Götter selbst ein Interesse an der Korrektur der Religion hätten, betont auch Sp. Postumius Albinus bei Liv. 39.16.10 f.

Auch finden sich keine expliziten Hinweise auf Verbrechen, die im Umfeld des Kultes stattgefunden hätten oder angenommen würden.⁴⁸⁹ Gewiss sind auch diese in einem Rechtstext zur Zerschlagung der Bacchanalien nicht zu erwarten, da die Verfolgung der bei Livius erwähnten Straftaten Gegenstand strafrechtlicher Sanktionierung sowie der jurisdiktionellen Hoheit der Konsuln und Prätores im Rahmen der *quaestio* war. Hierfür benötigte man mithin keinen neuen, auf die Zukunft hin orientierten Beschluss. Gleichwohl lässt vor allem das Zusammenspiel von Verbotserregelungen mit der Schaffung von Spielräumen für Sonderkonzessionen, die der Senat auf Antrag einzelnen Gruppen erteilen konnte, wichtige Rückschlüsse auf das zu, was das SC offenbar mittelfristig erreichen sollte: ein spezielles Kontrollregime des Senats über die Orte, Formen, Größen und das Personal von Versammlungen im Zusammenhang mit dem Bacchuskult. Mithin wird dieser Kult durch das *SC de Bacchanalibus* keineswegs verboten, sondern (ausgesprochen streng) reglementiert.⁴⁹⁰ Dies soll im Weiteren entlang der einzelnen Gliederungseinheiten nachvollzogen werden:

§ 1: Verbot des Unterhalts fester Kulträume für Bacchusmysterien (Sonderkonzessionen)

Da das gesamte Dokument an die *foederati* formuliert ist,⁴⁹¹ werden diese hier kollektiv angesprochen (*nequis eorum*). Umstritten war lange die Frage, ob mit dem Begriff *bacchanal* ausschließlich Kultlokale bezeichnet oder ob etwa auch der Kultbetrieb, bestimmte Feste oder Ähnliches erfasst sind.⁴⁹² Die Unterscheidung ist von einigem Gewicht, da § 1 in letzterem Falle bereits ein Verbot für den Kultbetrieb *in toto* aussprechen würde, was (abgesehen von der Option der Sonderkonzessionierung) einem echten Verbot der Bacchusmysterien gleichkäme. Dagegen spricht indes neben den seit Fraenkel formulierten sprachlichen Argumenten, dass § 5 eigens Regelungen zur Durchführung (und Konzessionierung) des Kultbetriebs benennt, was unnötig wäre, wenn die Durchführung von Feiern *per se* bereits in § 1 verboten wäre.

Verboten ist mithin der Betrieb eines eigens den Bacchusmysterien gewidmeten Kultraumes; diese Regelung ist von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Maß-

489 Tierney (1947) 94.

490 Tierney (1947) 94; 101; Gallini (1970) 65–73; Pailler (1988) 24 f.; Gruen (1990) 65–77; North (1979/2003); Orlin (2010) 165–168; Rüpke (2011a); (2013a); (2016) 146 f.; Gordon (2013b) 165 f.; MacRae (2016) 21 f.; Eckhardt (2018a) 27 f.

491 Perri (2005) 141–145 hält die Formulierung in Z. 2 f. für einen späteren Nachtrag, der nichts mit dem originalen Senatsbeschluss zu tun habe. Das ist aber auszuschließen, da die Formulierung (auch in ihrer Platzierung) zum regulären Formular des Protokolls gehört.

492 Kultlokal: Fraenkel (1932) 369 f. mit Anm. 4; Tierney (1947) 91; Santa Cruz Teijero (1953) 400 f.; Gruen (1990) 37 Anm. 12; Cancik-Lindemaier (1996) 81 f.; Flower (2002) 83–85; Kultlokal (Sg./Pl.) und Feiern (Pl.): Wissowa (1896) 2271; Fronza (1947) 218 f.; Pailler (1986b); Kupfer (2004) 172–175; Briscoe (2008) 248 f. (bei Livius).

nahmen insgesamt, insofern sie implizit die Durchführung bakchischer Feiern weiterhin in Betracht zieht. Lediglich die Manifestation dieser separaten Religion in Form gebauten Raumes wird ausgeschlossen.⁴⁹³ Ausnahmen hierfür sind zulässig, wenn *qui* (*foederatorum*) per Antrag an den Senat zu begründen vermögen, dass ein solcher Kultort für sie notwendig sei.⁴⁹⁴ Insgesamt nimmt die Regelung daher den Bacchanalien ein ganz wesentliches Medium ihrer gesellschaftlichen Verortung und Präsenz, indem es die Durchführung der Feiern in allenfalls temporär hierfür genutzten Räumen zum Regelfall macht. § 4 sorgt im Weiteren dafür, dass diese Feiern – an allen möglichen Orten – dem Senat zur Kenntnis gebracht werden. Reduziert wird also die gesellschaftliche Sichtbarkeit der separaten Religion, erhöht wird dagegen die politische Kontrolle über sie.

Die Verfahrensregelungen zur Erteilung solcher Sonderkonzessionen finden sich bei Livius nicht in wörtlicher Übereinstimmung, aber doch mit solcher Präzision in der Sache, dass besonders der betreffende Passus als Beleg dafür zu werten ist, dass Livius (oder seine Vorlage) ein Dokument verwendet hat, das mit dem SC der teuranischen Inschrift eng übereinstimmt.⁴⁹⁵ Aufschlussreich ist das Konzessionierungsverfahren aber auch in ganz anderer Hinsicht: Zum einen belegt es durch die Festlegung des Anwesenheitsquorums im Senat, dass man der Frage der Konzessionierungspraxis auch dauerhaft eine hohe politische Relevanz zuwies.⁴⁹⁶ Es sieht eine Beantragung der Konzession beim *prator urbanus* vor, was auf den ersten Blick ungewöhnlich scheinen mag, wenn es um einen Kultbetrieb geht, der infolge der weiteren Regelungen des Dekrets (§ 2; 3; 5) vor allem von Nichtbürgern getragen sein würde. Tatsächlich handelt es sich wohl um eine Regelung, die auf die spezifische Form der jurisdiktionellen Magistratsvertretung in den *fora et conciliabula* Rücksicht nimmt, zu denen wohl auch der *ager Teuranus* gehörte.⁴⁹⁷

493 Dass der Versammlungsort als – zumindest hypothetisch – greifbarer Ort das direkteste Regelungspotential bot, betont auch Pailler (1986b). Wyler (2008c) 231 f. sieht in der Bestimmung auch ein konkretes Ritualverbot.

494 Es ist zu vermuten, dass diese Regelung insbesondere auf zivil integrierte Poliskulte und deren innerstädtische Raumnutzung hin formuliert ist; vgl. Jaccottet (2011) 415–423; Horster (2011) 68 (Magna Graecia).

495 Liv. 39.18.8.

496 Wyler (2008c) 231 hält das Quorum von 100 anwesenden Senatoren für eine faktisch unerfüllbare Bestimmung, da die Anwesenheit in Senatssitzungen regelhaft niedriger anzusetzen sei. Freilich fragt sich, weshalb eine solche Ausnahmebestimmung vom Bacchanalienverbot überhaupt formuliert worden sein sollte, wenn sie in der Sache das im Gesetz ansonsten ausdrückliche Verbot hätte bezwecken sollen.

497 S. dazu u. zu § 2.

§ 2: Ausschluss von *ciues Romani*, *ciues Latini*, *socii* von Initiation (Sonderkonzessionen)

Das Verbot für *ciues Romani*, *Latini* und *socii*, sich ‚zu den Bacchen‘ einweihen zu lassen, erscheint auf den ersten Blick als gründlicher Ausschluss von Männern aus den Bacchusmysterien.⁴⁹⁸ Tatsächlich trifft dies jedoch nur bedingt zu. Zum einen sollte die detaillierte Angabe ernst genommen werden, wonach nicht pauschal alle *uiri* oder *mares* von der Initiation ausgeschlossen werden, sondern solche Männer, die über römisches oder lateinisches Bürgerrecht verfügen oder einem Bürgerverband der *socii* angehören.⁴⁹⁹ Diese Formulierung lässt markante Lücken: So bleibt die Initiation von männlichen Sklaven, Freigelassenen und Nichtbürgern (die durchaus als *incolae* in Rom registriert sein können) ohne jede Einschränkung zulässig. Dasselbe gilt zudem womöglich ausgerechnet für jene minderjährigen Knaben aus mit den genannten Rechtstiteln ausgestatteten Familien, deren Initiation Hispala Faecenia bei Livius als eine skandalöse Neuerung beschreibt.⁵⁰⁰ Die Initiation solcher Knaben bleibt zumindest theoretisch auch nach dem Senatsbeschluss ohne Folgen. Freilich ergeben sich Konsequenzen, wenn ein so initiiertes Kind noch im Mannesalter, also nach Erwerb eines der genannten Bürgerrechte, an den Riten teilnimmt. Doch selbst für die Träger dieser Rechtstitel bleiben Sonderkonzessionen (im Unterschied zu § 1 nicht von Gemeinwesen, sondern von Einzelpersonen zu beantragen) möglich. Es ist zwar anzunehmen, dass solche Ausnahmen in der Tat nur in Sonderfällen ermöglicht werden sollten. Dennoch ist festzustellen, dass die Regelung keineswegs allen volljährigen männlichen Bürgern und Verbündeten die Teilnahme am Kult verbietet, sondern sie ‚lediglich‘ einem strengen Melderegime unterzieht, das mindestens dem Buchstaben nach nur in Sonderfällen und in jungen Jahren die Genehmigung zur Initiation erteilen soll.

§ 2 wirft die Frage auf, an wen sich die Inschrift eigentlich richtet. Das Einleitungsformular benennt als Adressaten die *foederati*, doch wer ist damit gemeint, wenn manche Verbotssregelungen speziell auf *ciues Romani*, *Latini* und *socii* gemünzt sind? Die Diskrepanz in der Formulierung führte Theodor Mommsen zu der Auffassung, *foederati* könne hier nicht ‚Vertragspartner Roms‘ bedeuten, sondern meine die in den

498 So deutet die Mehrzahl der Interpreten den Passus, z. B. Tierney (1947) 94; Cancik-Lindemaier (1996) 82; Perri (2005) 154 f.; Dutsch (2008) 170 f.; Bowden (2010) 126; Orlin (2010) 165 f.; DiLuzio (2016) 100–102. Zur Valenz von ‚adire‘ = ‚sich initiieren lassen‘ s. Burkert (1972) 274 f.; Paillet (1986b) 267–272; Briscoe (2008) 249.

499 Tierney (1947) 91 f.; North (1979/2003) 207; Steinhauer (2020) 141. Liv. 39.14.8 widerspricht dieser Einschränkung nicht, wenn man mit den obigen Überlegungen (s. Kap. 5.2.2) davon ausgeht, dass die *quaestio* bei Livius sich nur auf die a) unmittelbar der stadtrömischen Jurisdiktion Unterworfenen (sc. in Rom Anwesende) sowie b) auf die *fori* dem militärischen *imperium* der Konsuln Untergebenen erstreckt haben dürfte.

500 Liv. 39.13.8–11. Vgl. Steinhauer (2020) 141. Ando (2008) 10–13 weist zurecht auf die Ähnlichkeit dieser Regelung mit jener des SC *de ludis Megalensibus* (Dion. Hal. ant. 2.19) hin; s. dazu o. S. 147 f.; 186 f.

Bacchusvereinen selbst ‚verbündeten‘ Personen, mithin die initiierten Vereinsmitglieder.⁵⁰¹ Das ist schon deshalb abzulehnen, weil dann die Delinquenten selbst für ihre eigene Verfolgung und die Auflösung ihrer eigenen Strukturen zu sorgen hätten – denn genau dazu fordert die Inschrift ihre Adressaten auf. Wahrscheinlicher ist demgegenüber schon die Annahme, der Terminus fasse die Bürger aller drei genannten Rechtstitel zusammen.⁵⁰² Das würde bedeuten, dass das SC in der vorliegenden Form für alle Regionen formuliert wäre, die von der *quaestio* bzw. den Regelungen des SC betroffen sein sollten. Allerdings wäre es doch sehr ungewöhnlich, wenn ein vom römischen Senat beschlossenes SC, das auch für römische Bürger galt, diese Bürger einfach unter der Bezeichnung *foederati* adressieren würde. Am plausibelsten ist stattdessen die Annahme, dass der Senat zwar einheitliche Regelungen für das römische Stadt- und Landgebiet beschloss, aber diese Regeln, die ja auch Nicht Römer betrafen, zugleich auch an verbündete Gemeinwesen jeglichen Status als auch für sie verbindlich verkünden ließ. *Foederati* wäre demnach ein Sammelbegriff für externe Gemeinwesen, die in verschiedenen Vertragsbeziehungen mit Rom verbündet waren.⁵⁰³ Auch diese Lösung wirft indes Fragen auf: Handelt es sich hier um einen frühen Fall der römischen Einmischung in die innenpolitischen Verhältnisse von bis dahin autonomen verbündeten Staaten?⁵⁰⁴ Auf welcher Rechtsgrundlage erfolgte eine solche Einmischung gegebenenfalls? Was zur Beantwortung dieser Frage zu sagen ist, kann sich angesichts der Singularität der Überlieferung nur auf den *ager Teuranus* selbst beziehen.

Das in Bruttium gelegene ländliche Gebiet verfügt über keine besonders große Zentralsiedlung. Im heutigen Dörfchen Tiriolo befanden sich immerhin ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. öffentliche Bauten, was eine Funktion der dortigen Siedlung als Zentralort für die umliegenden ländlichen Regionen nahelegt.⁵⁰⁵ Aus diesem Areal stammen auch möglicherweise dionysisch zu deutende Bauornamente⁵⁰⁶ sowie die sicher dort publizierte Bacchanalieninschrift, die in § 6.1 ausdrücklich dokumentiert, dass es im frühen

501 Mommsen (1887¹) I/249 Anm. 3; ebenso. Gelzer (1936) 278 Anm. 4; Fronza (1947) 213–215; vgl. Costabile (1984) 91–100; Perri (2005) 141–145 dagegen zurecht de Cazanove (2000b) 60. Irrig ist jedoch auch dessen Annahme (2000a) 74; (2000b) 61–64 der Begriff bezeichne *socii Latini* – sie stützt sich auf die irrige Annahme, der *ager Teuranus* der Inschrift gehöre (wie auch Costabile meint) – bei relativer Autonomie, die das lokale Versammlungszentrum erkläre – zur *colonia* von Vibo Valentia, der er ein riesiges Landgebiet zurechnet. Auch die Gleichung *foederati* = *Latini* bei Cic. Balb. 54 lässt sich, wie Briscoe (2008) 246 gezeigt hat, nicht zur Begründung der These anführen.

502 Bruns (1951) 36; vgl. Bleicken (1975) 163.

503 Carlà-Uhink (2017a) 252; vgl. auch Gruen (1990) 37 Anm. 11 und Stek (2009) 20; jeweils gegen Harris (1972) 642–645; Fronza (1947) 214 f.; Galsterer (1972) 37–41; Mouritsen (1998) 52–55; Lapyrionok (2012) 76–81.

504 So etwa Beard/North/Price (1998) I/92–96; Carlà-Uhink (2017a) 196–198; vgl. Mouritsen (1998) 45–48; Stek (2009) 21.

505 Spadea (1977) 137–140; Racheli/Spadea (2011) 317 f.; 347–353. Dass die Bevölkerung in Tiriolo eine gewisse soziale Stratifikation aufwies, zeigen die Befunde aus den Nekropolen (s. ebd. 329–331), die auch einzelne symposiale Grabbeigaben umfassen.

506 Spadea (1971); Pailler (1988) 152.

2. Jahrhundert v. Chr. vor Ort so etwas wie eine regionale Bürgerversammlung gegeben haben muss. Die archäologischen Befunde der umliegenden Siedlungsstrukturen belegen zumindest für einzelne Bauten eine Zerstörung durch Brand, die sich ungefähr in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. datieren lässt und zur Aufgabe der betreffenden Gebäude führte. Daraus allerdings, wie wiederholt vorgeschlagen, eine koordinierte Zerstörung der ganzen Anlage belegen zu wollen, scheint allzu gewagt.⁵⁰⁷

Es lässt sich mithin annehmen, dass im *ager Teuranus* der Zeit nach dem hannibalischen Krieg ländliche Kleinsiedlungen eines größeren Gebiets zu einem Gemeinwesen zusammengeschlossen waren, das jedoch kaum den Rang eines *municipium* besessen haben wird. Vielleicht bildete es eine eigenständige Verwaltungseinheit, vielleicht war es einem der umliegenden Gemeinwesen (Vibo Valentia? Tempa? Kroton?) zugeordnet. Das kommunale Zentrum im heutigen Tiriolo liegt strategisch günstig am Südrand des Silagebirges auf ca. 700 m Höhe und überblickt die Landenge zwischen der Küste von Catanzaro und dem Golf von Lamezia.⁵⁰⁸ Es ist anzunehmen, dass sich die Landflächen des *ager Teuranus* sowohl nach Norden in die dünn besiedelte Bergregion als auch in die Senke zwischen Sila und den nördlichen Ausläufern der Serre Calabresi erstreckten. Die nächstgelegenen größeren Siedlungen lagen etwa 45 km nordwestlich in Thempse/Tempe, 55 km südwestlich in Hipponion/Vibo Valentia,⁵⁰⁹ 80 km östlich in Kroton/Croto, gut 100 km nordöstlich in Thurioi/Copia und, bereits 150 km im Norden gelegen, Pyxous/Buxentum.⁵¹⁰ Die genannten griechischen Poleis und bruttischen Siedlungen waren ausnahmslos Gegenstand der Gründung römischer Bürgerkolonien in den 190er Jahren (neben Bruttium/Lukanien wurden auch in Campanien und Apulien *coloniae* gegründet), die dazu dienten, die römische Präsenz in jenen Regionen des südlichen Italien zu stärken, die sich im Zweiten Punischen Krieg besonders eng mit Hannibal verbunden hatten.⁵¹¹ Gerade das unwegsame Bergland Bruttiums hatte Hannibal bis zu seiner Rückkehr nach Nordafrika

507 Für eine Zerstörung im Zuge der Bacchanalienaffäre plädieren Ferri (1927) 341–343; Pailler (1976); (1988) 3–6; 291–298 Flower (2002) 79; Perri (2005) 8–12. Dagegen Spadea (1977) 140; 146 f.; de Cazanove (2000a) 74. Zudem würde eine solche Zerstörung die Annahme erfordern, dass die lokalen Behörden den Anweisungen, die sie immerhin noch als gültig publizierten, nicht in der von Rom gewünschten Weise umgesetzt hätten, und das zu einem solchen Grade, dass dies eine so drastische Intervention hätte auslösen können.

508 Zur topographischen Lage Spadea (1977) 124–128 mit Abb. 2.; 155 f.; Racheli/Spadea (2011) 322–324 mit A.1–3; vgl. Toynbee (1965) 237 f. (zur Region).

509 Im späteren 3. Jh. v. Chr. lassen sich in Tiriolo Handelsaktivitäten über den Hafen von Hipponion (damals wohl bruttisch dominiert, s. De Sensi Sestito [2017] 191–195) belegen: IG 14.2402.3a; dazu Racheli/Spadea (2011) 332 f.

510 Vgl. zu den unabhängigen griechischen und bruttischen Städten in weiterer Umgebung s. de Cazanove (2000b) 61.

511 CIL 1².585, Z. 43–45 (*lex agraria* 111 v. Chr.); Liv. 32.29.3 f.; 34.45.1–5; 35.40.5–8; Strab. 6.1.5; Vell. Pat. 1.15.3; vgl. Toynbee (1965) 63 f.; 145; 195; 235–239; Elster (2003) 289 f.; 303 f.; Lomas (2004) 207–209. Zum Umgang Roms mit den Bruttiern vgl. App. hann. 61; Gell. 10.3.18 f.; Pailler (1988) 285–298; Perri (2005) 135–139; Racheli/Spadea (2011) 353 f.

als Rückzugsbasis gedient; sein dortiges Hauptquartier vermutet man an jenem Küstenstreifen beim heutigen Borgia-Roccelletta, dem antiken Skyllation/Scolacium, der dem *ager Teuranus* geographisch und verkehrsmäßig am nächsten gelegen ist.⁵¹² Drei Münzhorte aus dem spätesten 3. Jahrhundert v. Chr., die einen hohen Anteil punischer Münzen aufweisen, dokumentieren die enge Verbindung des teuranischen Gebiets mit der karthagischen Armee.⁵¹³

Die Frage, welchen Status der *ager Teuranus* nach dem Zweiten Punischen Krieg gehabt haben könnte, ist im Kontext des SC *de Bacchanalibus* kontrovers diskutiert worden. Welche Hinweise darauf ergeben sich aus dem Verfahren selbst? Wie bereits oben festgestellt, spricht manches dafür, dass die *quaestio* des Sommers 186 v. Chr. vor allem römisches Staatsland (*ager Romanus/publicus*) betroffen hatte.⁵¹⁴ Dass auch im abschließenden SC vom 7. Oktober vor allem diese Gebiete angesprochen wurden, lässt sich allenfalls vermuten. Im Zuge der *quaestio* drang Sp. Postumius Albinus an der italischen Westküste mindestens bis Buxentum vor, wo er die Bürgerkolonie verlassen vorfand.⁵¹⁵ Die Untersuchungen führten ihn also bereits in die weitere Umgebung Bruttiums; dass er auch bis zu den *coloniae* an den südlichen Küsten der Magna Graecia reiste, darf als wahrscheinlich gelten.⁵¹⁶ Insofern kann auch der *ager Teuranus* zu den schon im Zuge der *quaestio* untersuchten Gebieten gehört haben. In der unmittelbaren Umgebung des *ager Teuranus* gab es zwar keine Bürgerkolonien, aber mit größter Wahrscheinlichkeit größere Flächen an *ager publicus*. Dies belegen insbesondere die Assignationen an römische Bürger aus der Gracchenzeit; Dionysios von Halikarnassos spricht zudem ausdrücklich davon, dass nach dem Zweiten Punischen Krieg etwa die Hälfte des Sila-Gebietes enteignet worden sei.⁵¹⁷ Ob dieser jedoch von römischen Siedlern (falls ja: aus welchem Ansiedlungsprojekt stammten sie?) oder von einheimischen Bruttiern bewirtschaftet wurde, ist weniger klar. Womöglich geben aber jüngere Erkenntnisse

512 Liv. 28.46.16 (Sommerlager nahe dem Heiligtum der Iuno Lacinia nahe Kroton). Plin. nat. hist. 3.95.11 kennt in diesem Gebiet eine Ortschaft namens *Castra Hannibalis*, die bei Skyllation an der Stelle der kürzesten Landverbindung zwischen Ost- und Westküste gelegen sei; s. Spadea (1977) 154; Perri (2005) 135–139; Edlund Berry/Small (2017). Toynbee (1965) 120 Anm. 6; 145 vermutete auf Grundlage einer (uneindeutigen) Bemerkung bei Liv. 32.7.3, dass dort 199 v. Chr. eine Bürgerkolonie entsandt worden sei.

513 Spadea (1977) 138 f.; Manfredini (1989); Perri (2005) 135–139; Visona/Kenkel (2015). Vgl. zum Gesamtbefund der Münzen, in dem bruttische, syrakusanische und römische Münzen insgesamt dominieren: Racheli/Spadea (2011) 345 f.

514 S. o. S. 237 Anm. 429; 245 f.

515 Liv. 39.23.3 f.; Toynbee (1965) 137; 240–242; Pailler (1988) 322–324; de Cazanove (2000a) 74 sowie (2000b) 63–67 (mit der Feststellung, die *quaestio* des Postumius habe sich offenbar nur auf eben jene Koloniegebiete der 190er Jahre bezogen); Pfeilschiffer (2006) 114–120; Rosenberger (2013) 96 f.

516 Anders de Cazanove (2000b) 64.

517 Dion. Hal. ant. 20.15.5; Toynbee (1965) 119–121; 545 f.; zur Identifizierung der damit bezeichneten Region: De Sensi Sestito (2017) 195–209; Zu den gracchischen Grenzsteinen: Simelon (1993) Nr. 58–67; vgl. App. Hann. 252; Gell. 10.3.19; de Cazanove (2000b) 58; Roselaar (2010) 49 f.; Racheli/Spadea (2011) 353 f. Davon unabhängig Fronza (1947) 213–216; Pailler (1988) 288 f.

aus den Gebieten der umliegenden *coloniae*, vor allem aus Buxentum, näheren Aufschluss über die Auswirkungen, die die römische Siedlungspolitik regional haben konnte. Während noch Nathan Rosenstein mit der älteren Forschung davon ausging, Buxentum sei von den römischen Siedlern verlassen worden, weil die Koloniegründung zu einem Zusammenbruch der bestehenden wirtschaftlichen Strukturen geführt habe, die schließlich nicht einmal die Subsistenz der 300 Siedler gewährleisten hätten,⁵¹⁸ konnten jüngere archäologische Kampagnen die Kontinuität der landwirtschaftlichen Betriebe im Hinterland belegen. Gualtieri betont daher, dass die wirtschaftlich rentablen Flächen offenbar ungeachtet der Koloniegründung (und ungeachtet der Einrichtung des *ager publicus*) in der Hand einheimischer Bauern geblieben waren, und dass die ‚Landflucht‘ rings um Buxentum konsequenterweise nur die vergleichsweise minderwertigen Parzellen der römischen Siedler betraf.⁵¹⁹ Überträgt man diese Annahmen auf das Gebiet des *ager Teuranus*, so ließe sich auch dort die Existenz von *ager publicus* annehmen, der allerdings (ungeachtet der Frage, ob das Gebiet zu einer der umliegenden *coloniae* gehört haben könnte) nicht notwendigerweise (und schon gar nicht mehrheitlich) von römischen Bürgern bewirtschaftet worden sein muss.⁵²⁰ Der Versammlungsort im *ager Teuranus* fiel somit unter die Kategorie der *fora et conciliabula* und vor Ort könnte es theoretisch auch einen für die Belange römischer Bürger zuständigen *praefectus* gegeben haben (auch wenn es dafür keine direkten Belege gibt).⁵²¹ Mit Aulus Gellius lässt sich sogar vermuten, dass Rom speziell in Bruttium entsprechende Behörden einrichtete, die *nur hier* auch für Nicht Römer zuständig waren.⁵²² Die Präsenz einer *praefectura* könnte so erklären, weshalb nach den Regelungen des *SC de Bacchanalibus* jede Konzessionierung – also auch jene, die von Nichtbürgern – beim *praetor urbanus* zu beantragen war; eben diesen repräsentierte ein *praefectus*, und wenn die lokale Exekution der Beschlüsse ihm unterstellt wurde, so wäre nachvollziehbar, dass auch Anträge auf Sonderkonzession über ihn nach Rom zu senden waren.⁵²³

Bis in die jüngste Zeit wurde indes die Frage nach dem Geltungsbereich des *SC de Bacchanalibus* allein am Rechtsstatus des Gebietes entschieden. Wer den *ager Teuranus* als *ager publicus* ansah, postulierte, dass sich das Dokument eigentlich vor allem an römische Bürger wenden musste. Das ist kaum anzunehmen, da die Inschrift von

518 Lomas (2004) 209 f.; Rosenstein (2004) 145 f.; vgl. Gargola (2013) 203 f.

519 Gualtieri (2015) v. a. 86–88; vgl. Roselaar (2010) 49 f.; 151; Fracchia (2013) 192–195. Ohnehin handelte es sich durchweg um kleinere Bürgeransiedlungen von je 300 Familien: Roselaar (2010) 60.

520 So schon Spadea (1977) 154 f.

521 Pailler (1988) 291–297; Perri (2005) 164.

522 Gell. 10.3.18 f.; Perri (2005) 135–139. Dass Rom auf die Region des Silagebirges ein besonderes Augenmerk richtete, lässt sich auch mit militärischen Interessen (Schiffsbau: Dion. Hal. ant. 20.5.6; 20.15; Cic. Brut. 85–88) begründen.

523 Fest. s. v. *praefectura* p. 262 Lindsay; Bispham (2007) 95–100; Carlà-Uhink (2017a) 200–202, der gegen Galsterer (1972) 29–31 die Zuständigkeit der *praefecti* auch jenseits von Rechtsstreitigkeiten unter Bürgern betont.

Tiriolo ausdrücklich an *foederati* adressiert ist.⁵²⁴ Allerdings scheinen die Bruttii nach dem Hannibalkrieg diesen Status als Folge ihrer besonders engen Bindung an Hannibal gar nicht erhalten zu haben.⁵²⁵ Zudem sind für das bruttische Binnenland weder Koloniegründungen noch Viritan-Assignationen belegt.⁵²⁶ Sollte die Publikation des *SC de Bacchanalibus* in Bruttium dagegen vor allem eine nichtrömische Lokalbevölkerung adressiert haben, so wäre die lateinische Sprache (nicht nur des SC, sondern sogar in der Aufstellungsanweisung *in agro Teurano* am unteren Rand der Tafel) eher überraschend.⁵²⁷ Handelte es sich bei dem Gebiet zudem um ein Gebiet, das rechtlich einem als *socius* geltenden Gemeinwesen zugeschlagen worden war, dann würde das Edikt in der Tat einen gewichtigen Eingriff in die Autonomie dieser Gemeinwesen darstellen. In diesem Sinne hat Filippo Carlà-Uhink die Bacchanalienaffäre jüngst als einen frühen Schritt hin zur rechtlichen Homogenisierung des italischen Raums interpretiert.⁵²⁸ Fraglich bleibt aber dennoch die rechtliche Grundlage, auf der dies geschehen sein soll, wenn man nicht von reiner hegemonialer Willkür ausgehen will (die freilich nicht völlig auszuschließen ist). Zwar hatte Rom auch im Zuge der *quaestiones* zu den Sklavenunruhen von 198 v. Chr. in die innenpolitischen Verhältnisse der Verbündeten eingegriffen; jedoch folgten darauf wohl keine langfristig bindenden Gesetzesvorgaben.⁵²⁹

Die bislang unbeachtete Lösung dieser Probleme ergibt sich infolge der Neubewertung der Funktion und Besiedlung des süditalischen *ager publicus* durch Saskia Roselaar. Roselaar konnte zeigen, dass die Gebiete, die von der gracchischen Ackerkommission an römische Bürger assigniert wurden, keineswegs vor allem von senatorischen Großgrundbesitzern bewirtschaftet wurden. Vielmehr befanden sich diese Gebiete

524 de Cazanove (2000a) 71; (2000b) 58–61; 66 f. (noch für die Maßnahmen der Folgejahre); vgl. Briscoe (2008) 245.

525 Gell. 10.3.18–20; vgl. Fronza (1947) 213.

526 Liv. 31.4 f.; 34.45.4 f.; 34.53.1 f.; 35.9.7 f.; 40.5 f.; Briscoe (2008) 245 f., der zurecht betont, dass das Gebiet von Tiriolo kaum zur Bürgerkolonie von Croton (Mommsen ad CIL 10.104) oder (wie de Cazanove [2000a] 74 annahm) Vibo gehört haben könnte.

527 CIL 1².581, Z. 30; Toynbee (1965) 120 Anm. 6; de Cazanove (2000b) 59.

528 Carlà-Uhink (2017a) 196–198 mit dem Hinweis auf die ähnlich weite Wirkung des sempronischen Zinsgesetzes von 193 v. Chr. (Liv. 35.7.2–5; vgl. Mommsen [1887³] I/249 Anm. 3; III/696; Elster [2003] 305–307); im Unterschied zum *SC de Bacchanalibus* dienen die darin formulierten Vorgaben jedoch der Verbesserung des Rechtsschutzes römischer Bürger, während das *SC de Bacchanalibus* deren strafrechtliche Verfolgung durch die Behörden der *foederati* vorschreibt; vgl. in ähnlichem Sinne McDonald (1944); Paillet (1988) 260–263; 330–332; Gruen (1990) 69–75; de Cazanove (2000a) 73 f.; Orlin (2010) 132 f.; 174 f.; Rüpke (2013a) 282. Analog zum rechtlichen Vorgehen betonen Beard/North/Price (1998) I/92–95, dass die Ausweitung des Verfahrens auf das Föderatengebiet als Beleg für die *kulturelle* Homogenisierung des italischen Raums zu werten sei, insofern Bacchus-Gruppierungen an verschiedenen Orten sich ähnlich genug darstellten, um von Rom als einheitlicher Typus bewertet zu werden.

529 Liv. 32.26.4–18; vgl. Zon. 9.16 (s. o. S. 263 f.); Carlà-Uhink (2017a) 197 f. Dass Pol. 6.13.4 f. dem Senat ein solches Eingriffsrecht sogar regelhaft zuschreibt, dürfte bereits ein Reflex auf die *quaestiones* von 198 und 186 v. Chr. sein und sollte nicht (wie z. B. Levi [1969] 16 f.) als rechtliche Grundlage für diese Verfahren gewertet werden.

zum größten Teil auf den ehemaligen Gebieten derjenigen italischen Gemeinwesen, die sich im Zweiten Punischen Krieg Hannibal angeschlossen hatten.⁵³⁰ Dazu gehört, wie gesehen, nicht zuletzt Bruttium. Flankiert von den Koloniegründungen der 190er Jahre wurden die punierfreundlichen Gemeinden vor allem in Süditalien nach dem Ende des Krieges *de iure* enteignet, indem ihr agrarisch nutzbares Umland dem *ager publicus* zugeschlagen wurde. Das jedoch bedeutete, so Roselaars These, keineswegs, dass es in den betroffenen Gebieten zu einer Vertreibung der früheren Insassen kommen musste, im Gegenteil: Rom war auf eine funktionierende Wirtschaft seiner Verbündeten angewiesen, wenn es auch auf ihr Wehrpotential zurückgreifen wollte. Es ist insofern kaum von einem größeren Zuzug römischer Bürger auf das neue Staatsland auszugehen; der süditalische *ager publicus* wurde weiterhin zu großen Teilen von den Bürgern der von Rom abhängigen Staaten bewirtschaftet.⁵³¹ Rom hatte sich allerdings durch die Aneignung des *ager publicus* eine Option auf den legalen Zugriff auf die betreffenden Landstücke geschaffen – eben diese Option sollten die Gracchen Jahrzehnte später ziehen, und damit den Unmut der *socii* heraufbeschwören.

Dieselbe Option auf Verfügung über einen von *foederati* bewohnten, aber römisch verwalteten *ager publicus* kann aber auch dem Rechtskonstrukt des *SC de Bacchanalibus* zugrundeliegen. Dies setzt freilich voraus, dass die nichtrömischen Anrainer einem föderierten Gemeinwesen angehörten. Adressiert werden damit zwar vor allem die *foederati*, mithin Bürger formal eigenständiger Gemeinwesen. Diese sind jedoch wirtschaftlich in Gebieten tätig, in denen sich Rom eine Regelungshoheit zuschreiben konnte. Außerdem boten dieselben Gebiete flüchtigen Delinquenten einen möglichen Rückzugsraum, insofern sie als *ager publicus occupatorius* oder *scriptuarius* (anzunehmen vor allem im Bereich des Sila-Gebirges)⁵³² geringere staatliche Zugriffsmöglichkeiten (insbesondere keine flächendeckende Erfassung der Insassen) boten und überdies weit entfernt von Rom lagen. Sollte es nicht in allen betreffenden Gebieten eine *praefectura* gegeben haben (was sich zumindest für den *ager publicus* nicht klären lässt), so mussten die Behörden der ortsansässigen Gemeinwesen für die Umsetzung der römischen Beschlüsse verpflichtet werden. In einer solchen Konstellation hätte ein Erlass, wie er in der teuranischen Inschrift erhalten ist, den örtlichen Behörden eine klare rechtliche Maßregel für den Umgang mit allen vom *SC de Bacchanalibus* betroffenen Personengruppen gegeben, die auch erklären würde, weshalb Rom im *SC de Bacchanalibus* letztlich zwar Vorgaben zur Rechtsprechung macht, diese in der

530 Toynbee (1965) 119–121; Roselaar (2010) 222–256.

531 Roselaar (2010) 71–84; 291–293. So könnte sich auch die o.g. Bemerkung bei Gell. 10.3.18 f. erklären: Diese Regelung, betraf (nicht nur, aber) in Besonderem Maße die Bruttier als ehemals Abtrünnige. Einem überholten Paradigma der Nutzung des *ager publicus* folgen Racheli/Spadea (2011) 355 f. mit der Vorstellung, der *ager Teuranus* sei nach 201 v. Chr. der Landspekulation reicher Römer anheimgefallen.

532 Liv. 21.85; Zu den verschiedenen Qualitäten von *ager publicus* s. Roselaar (2010) 113–121; 133–144. Im Bereich des Sila: Dion. Hal. ant. 20.5 f.; 20.15; Toynbee (1965) 545 f.

Durchführung aber (selbst gegenüber römischen Bürgern) an die *foederati* delegiert. Ein Schritt zur Homogenisierung des römischen Rechtsraums hätte sich hiermit zweifelsohne vollzogen. Ob er in allen verbündeten Gemeinwesen gleichermaßen galt, lässt sich indes nicht sagen.

§ 3: Verbot vereinsmäßiger Organisation

Bei den hierunter erfassten Regelungen handelt es sich als (beinahe) den einzigen im gesamten Dokument ohne Ausnahme um strenge Verbote. Dieser Umstand allein weist diesen Regelungen, die die Zerschlagung der Vereinsstrukturen bewirken, zentrale Bedeutung zu.⁵³³ Verboten ist die Übernahme des Priesteramtes (*sacerdos*) durch einen Mann (§ 3.1), die Benennung von Vereinsfunktionären jeglichen Geschlechts (*magister*, Kassenwart, sonstige *magistratus*; § 3.2–4)⁵³⁴ sowie schließlich jede förmliche Herstellung dauerhafter kollektiver Bindungs-, und Treueverhältnisse (*iurare*, *uouere*, *sponsio*, *promissio*, *fides*; § 3.5).⁵³⁵ Auffällig ist die vorklassische Verwendung des bei Livius so zentralen Begriffs des *coniurare*, der hier die Vereidigung auf das Kollektiv bezeichnet und keineswegs als Indiz für eine gegen Privatleute oder die *res publica* gerichtete ‚Verschwörung‘ gelten kann.⁵³⁶ Diese Konnotation hat der Begriff indes zweifelsohne bei Livius, der offenbar die zu seiner Zeit etablierte Mehrdeutigkeit von *coniuratio* nutzt, um den Bacchusanhängern eine politische Verschwörung zu unterstellen.⁵³⁷ Eine weitere, gewichtige Differenz weist Livius’ Darstellung darin auf, dass er gleich zweimal jegliches Priestertum als verboten gelten lässt, wobei er einmal sogar explizit darauf hinweist, dies habe – anders als in der Inschrift – auch Frauen betrof-

533 Vgl. Tierney (1947) 92; North (1979/2003) 208 f.; Cancik-Lindemaier (1996) 82 f.; 86; Flower (2002) 84 f.; DiLuzio (2016) 101; Steinhauer (2020) 134. Besonders wichtig sind diese Regelungen auch, insofern sie starke Belege für die Sozialformen darstellen, die die Bacchusvereine bis zum Jahr 186 v. Chr. in Rom angenommen hatten; s. Beard/North/Price (1998) I/92–96; Steinhauer (ebd.) 140 f. Irreführend ist allerdings die Annahme bei Cancik-Lindemaier (ebd.), die Vereine hätten durch die Maßnahmen ihren Rechtsschutz verloren. Dass sie einen solchen vor 186 v. Chr. besaßen, ist vielmehr gerade nicht anzunehmen; vielmehr dürften sich die Vereine *separat* formiert haben, also rechtlich keinerlei Anerkennung besessen haben. Das SC legt nun fest, dass sie nicht nur keinen Rechtsschutz verdienten, sondern die Vereinsbildung als widergesetzlich zu gelten habe.

534 Vgl. Liv. 39.18.9.

535 Vgl. Liv. 39.14.8. Vielleicht deutet die Formulierung *post hac* in § 3.5 darauf hin, dass die eidlichen Verpflichtungen und Treuebünde, die in der Vergangenheit eingegangen worden waren, vom Senat prinzipiell als für die Betreffenden bindend anerkannt wurden. Möchte man dies annehmen, so würde dieses Detail eindrucksvoll belegen, wie skrupulös man im Senat bei der Formulierung des SC darauf achtete, nicht indirekt Verstöße gegen die Integrität sakralrechtlicher Regeln zu bewirken.

536 Levi (1969) 22; DiLuzio (2016) 101.

537 Die Mehrdeutigkeit erkennt (allerdings nur bzgl. verschiedener Formen politischer Verschwörung, die gemeint sein könnten) Gruen (1990) 47; umfassender Pailler (1988) 21–24; Perri (2005) 64–70; vgl. o. S. 231–234. Briscoe (2008) 250 sieht darin eine implizite Annäherung an die catilinische Verschwörung, die größeren Teilen seines Publikums noch präsent gewesen sein wird.

fen.⁵³⁸ Es ist dieser Unterschied, der Pailler zu der These brachte, man habe in dieser Frage einen bewussten Unterschied zwischen Regelungen für Rom und solchen für die Gebiete verbündeter Gemeinwesen gemacht.⁵³⁹ Allerdings lässt sich die Differenz auch einfacher erklären. Den Hinweis auf die *sacerdotes feminae* macht Livius im Zusammenhang mit der Ermittlung (*conquirerent*) und Festnahme aller *sacerdotes* ganz zu Beginn der *quaestio*, mithin zu einem Zeitpunkt, als die römischen Behörden primär damit befasst waren, herauszufinden, welche Kultvereine des Bacchus es überhaupt gab und wer daran beteiligt war. Ergebnis dieser ersten Phase sind nicht zuletzt die Geständnisse der ‚Rädelsführer‘, die wohl zur Anzeige zahlreicher weiterer Beteiligter führten.⁵⁴⁰ In einer Situation, in der es mithin um Verhöre und die Gewinnung von Listen an Beteiligten geht, wäre es kaum nachvollziehbar, wenn man Priesterinnen aufgrund ihres Geschlechts von den Festnahmen ausgenommen hätte, nur weil man ihnen zukünftig die Kultausübung zu erlauben vorhatte. Die zweite Erwähnung des Priesterverbots erfolgt ohne Spezifikation der Geschlechter in einem Passus, der zwar manche Regelungen äußerst präzise erklärt (nicht aber wörtlich zitiert),⁵⁴¹ in dem mehrere andere dagegen stark verkürzt sind.⁵⁴² Nichts zwingt also zu der Annahme, dass es regionenbezogen unterschiedliche dauerhafte Regelungen für die Bacchuspriesterschaften gegeben habe.

Herausgehoben aus den Bestimmungen zur Zerschlagung der Vereinsstrukturen erscheint mithin – vermutlich für Rom ebenso wie für die *foederati* – der allein für Männer (und zwar jeglichen Rechtsstatus) geltende Ausschluss vom Priesteramt.⁵⁴³ Während die Reglementierung eines religiösen Kults, die dessen grundsätzliche Existenz durchaus toleriert, offenkundig die Existenz zugehöriger religiöser Funktionen (konkret: die Rolle der Priester/innen als Vermittlerinstanz zwischen göttlicher

538 Liv. 39.14.7–9 (*seu uiri seu feminae*) und 39.18.9.

539 Pailler (1988) 166 f.; 187–190; vgl. Perri (2005) 182–184; dagegen zurecht Flower (2002) 85 f. Diese Annahme ist wiederum Grundlage für Paillers methodische Entscheidung, die Regelungen der Inschrift an keiner Stelle zur Erklärung (oder Widerlegung) der Version des Livius zu verwenden, s. o. S. 249–251.

540 Liv. 39.17.6 f. (*nullam moram indicio fecerunt*); zu Prämien als Anreize zur Denunziation (Liv. 39.14.6; 39.17.1) s. Nippel (1988) 51–53; vgl. (1997) 69 f.; Pailler (1988) 171 f.; 176–178; d’Onofrio (2001) 6–13; 33 f. Nippel wertet zudem den Hinweis, dass einer der Oberpriester (lediglich) mit Gefängnishaft in seiner Heimatstadt Ardea bestraft worden sei (Liv. 39.19.2), als Beleg für die strafmildernde Wirkung der Preisgabe von Mitgliederlisten. Allerdings bleibt unklar, ob es sich dabei wirklich um seine Heimatgemeinde handelt, insofern Minius Cerrinius in Liv. 39.13.9 als einer der beiden Söhne der Paculla Annia und mithin als campanischstämmig bezeichnet wird. Van Son (1960) 94–96 und Pailler (1988) 264–274; erklären die Inhaftierung in Ardea stattdessen als vorläufig und auf eine Dauer bis zum Abschluss der *quaestio* begrenzt. Noch spekulativer ist die Idee (ebd.), es habe sich dabei um eine vertrauensbildende Maßnahme gegenüber den latinischen Verbündeten gehandelt.

541 S. o. zu § 1.

542 Briscoe (2008) 285 f.; s. auch u. zu § 5.1.

543 Tierney (1947) 92; Rüpke (2005) 1632 f.; DiLuzio (2016) 101.

und menschlicher Sphäre) nicht gänzlich verbieten kann, zeigt die Regelung, dass man die Bacchusmysterien im Senat offenbar als vor allem weiblich besetzten Kult interpretierte. Harriett Flower und Hildegard Cancik-Lindemaier haben überdies die These vertreten, dass der Ausschluss aus dem Priesteramt den Männern Anreize zur Teilnahme am Kult habe nehmen sollen, insofern sie für die prestigeträchtigste Funktionsrolle nicht in Frage kommen würden.⁵⁴⁴ Mary Beard, John North und Simon Price betonen, dass die Regelungen verhindern sollten, dass politikfähige Männer in der Priesterrolle von sozialen Bindungen zu einfachen Kultanhängern politisch profitieren könnten.⁵⁴⁵ Auszuschließen sind solche Absichten sicherlich nicht; jedoch fragt sich, welches Potential für den Erwerb symbolischen oder politischen Kapitals für Männer nach der Zerschlagung der Vereinsstrukturen überhaupt noch bestanden hätte, da die Möglichkeiten des kollektiven Wirkens der Gruppierungen durch diese Maßnahmen erheblich eingeschränkt wurden und freigebohrte Männer, die solches Kapital hätten nutzen können, ohnehin nur auf dem Wege der Sonderkonzession aufgenommen werden konnten. Dazu kommt, dass die Zeugnisse aus der hellenistischen Welt die Annahme nahelegen, dass vereinsmäßig organisierte Priesterämter in aller Regel von Frauen übernommen wurden, während Männer gerade die finanziellen und administrativen Funktionen übernahmen.⁵⁴⁶ So verstanden hätten die Regelungen dieses Abschnitts das traditionell weibliche Priestertum erhalten, dagegen die traditionell männlich besetzten Vereinsfunktionen verboten.

Vielleicht bietet die Aussage der Hispala Faecenia bei Livius eine weitere Begründung für das Verbot männlicher Priester. Diese beschreibt dort unter anderem das typische Auftreten von Männern und Frauen im Zuge der Mysterienfeiern: Während die rituellen Handlungen der Frauen (mänadischer Aufzug, Prozession zum Tiber) im Zusammenhang mit szenischen Ritualen zu stehen scheinen, treten Männer offenbar typischerweise als exaltiert-ekstatische Wahrsager auf.⁵⁴⁷ Wie nahe diese Beschreibung tatsächlichen rituellen Vorgängen gekommen sein mag, lässt sich nicht überprüfen. Wenigstens lässt sich aber feststellen, dass Livius als Autor die *uaticinatio* als typisch männliches Verhalten im Kultumfeld annahm. Dies verweist womöglich auf die Rolle, die er schon dem *sacrificulus et uates* zuschreibt, der in seinem Bericht den Kult ursprünglich nach Etrurien gebracht hatte.⁵⁴⁸ Mithin könnte sich hinter dem allgemeinen Begriff *sacerdos* im *SC de Bacchanalibus* die Rolle des extern auftretenden Wanderpriesters (*agyrtēs*) verbergen, der ohne Bindung an eine bestimmte Gruppe Initiationen durchführt und als Wahrsager auftritt. Trifft dies zu, so ergäbe sich eine Regelung, die zum einen die unkontrollierte Verbreitung der Bacchusmysterien erheblich ein-

544 Cancik-Lindemaier (1996) 84–86; 90–96; Flower (2002) 83–91.

545 Beard/North/Price (1998) I/95 f.

546 Jaccottet (2003a) I/88–100; (2003b); vgl. Steinhauer (2020) 140 f.

547 Liv. 39.13.12 ([...] *cum iactatione fanatica corporis uaticinari* [...]).

548 Liv. 39.8.3 f.; vgl. o. S. 223 Anm. 377.

geschränkt haben dürfte,⁵⁴⁹ zum anderen den männlichen Kultanhängern tatsächlich ein attraktives Mittel zum Erwerb von Prestige genommen hätte – jedoch handelt es sich bemerkenswerterweise um ein vor allem extern, gegenüber Nichteingeweihten, zu erzielendes Kapital. Beschnitten wäre in diesem Fall die Außenwirkung, die das Auftreten von Männern außerhalb der Kultgruppe haben konnte. Dies bedeutet zugleich, dass die – den Senatsvorgaben entsprechende oder mit Sondergenehmigung ausgestattete – Bacchantengruppe gegenüber der Verbreitung des Kults durch einzelne separate Praktiker eher gestärkt wurde.

§ 4: Verbot der Durchführung von Feiern ohne Anmeldung des Ortes (Sonderkonzessionen)

Die Regelungen zur Einschränkung der religiösen Feiern im Bacchuskult sind syntaktisch in zwei Abschnitte gegliedert. Wichtig ist, dass keineswegs bakchische Feste *per se* verboten werden, sondern dass das Verbot die Durchführung an bestimmten Orten bzw. Typen von Kulträumen regelt.⁵⁵⁰ Die entscheidende Frage ist demnach, welche Arten von Orten das SC erfasst, und wo Kultfeiern unter welchen Bedingungen möglich bleiben.

Zunächst sind jegliche Feiern im Verborgenen (*in occultod*) verboten (§ 4.1),⁵⁵¹ dann auch jene an allen anderen Orten (§ 4.2): öffentlich (*in poplicod*), privat (*in preiuatod*) und außerhalb des städtisch erfassten Raumes (*extrad urbem*).⁵⁵² Die Differenzierung (anstatt eines *ubique* oder dem schlichten Verbot von Riten *per se*) erklärt sich durch die Konzessionierungsoption, die sich gemäß der Logik dieses Abschnitts nur auf § 4.2 beziehen kann, nicht aber auf § 4.1, da andernfalls eben doch schlicht sämtliche Formen der Feiern verboten, aber zugleich konzessionierbar wären.⁵⁵³ In diesem Fall wäre jede Differenzierung überflüssig. Schon die Idee der Konzessionierung schließt zudem aus, dass im engeren Sinne ‚verborgene‘ oder ‚heimliche‘ Feiern von dieser einzigen Ausnahmeregel erfasst sein könnten, insofern der Vorgang der Konzessionierung ohnehin die Aufhebung der Heimlichkeit (nicht aber jeglichen Geheimnisstatus) bewirkt.

549 Jedenfalls sofern die einhellige Beschreibung der *agyrtai* des Dionysos als männlich nicht lediglich auf einem einseitigen Fokus der antiken Überlieferung beruhen sollte.

550 Cancik-Lindemaier (1996) 82 f.

551 Vgl. Liv. 39.14.9 f., der im Kontext der stadtrömischen Maßnahmen zur Identifizierung der Bacchusmysten die Unterbindung der *in operto* stattfindenden Feiern durch die Ädilen erwähnt.

552 Die Deutung Tierneys (1947) 92, dass *in poplicod* und *in preiuatod* konkret den öffentlichen Zivilkult und den Familienkult meine, scheint vor dem Hintergrund der obigen Überlegungen zur Differenzierung der zivilen Kultformen attraktiv (s. o. Kap. 3.1). Aus der Inschrift selbst ergibt sie sich allerdings nicht zwingend. gegen sie spricht auch, dass Cic. leg. 2.19.1–3 eine ganz ähnliche Differenzierung vornimmt, die insgesamt auf den Zivilkult bezogen ist (s. o. S. 86–90). Wenig plausibel ist Burkerts (1998) 375 f. Verständnis des Passus, der meint, er impliziere (fälschlich) eine Beschränkung bakchischer Mysterien auf die private Sphäre.

553 Ähnlich schon Tierney (1947) 92, der indes das Problem auf § 3 und § 4 zugleich bezieht.

Vermutlich bezeichnet *in occultod* in § 4.1 daher nicht den Modus der Abhaltung einer aktiv verheimlichten Feier, sondern einen bestimmten Raumtypus, der sich von den in § 4.2 genannten unterscheidet. Hier sind zwei Möglichkeiten denkbar: Entweder handelt es sich tatsächlich um eine Raumkategorie analog zu ‚öffentlich‘, ‚privat‘ oder ‚außerstädtisch‘, wobei unklar wäre, welche kategorialen Lücken diese drei Begriffe eigentlich lassen sollten – man müsste wohl an nichtprivate, nichtöffentliche, aber innerstädtische Räumlichkeiten denken. Naheliegend wäre die Verknüpfung dieser Kategorie mit den unterirdischen Kulträumen, die aus Bolsena und einzelnen Poleis Süditaliens im Zusammenhang mit dem Bacchuskult bekannt sind.⁵⁵⁴ Problematisch ist an dieser Deutung jedoch, dass weder in Rom ein solcher Raum bekannt ist (was seine Existenz freilich nicht ausschließt),⁵⁵⁵ noch der nichtöffentliche Charakter der außerrömischen Kultlokale belegt werden kann. Im Gegenteil: Die Lage des Bolsener ‚Bacchanals‘ sowie die Dedikationen des vergleichbaren subterranean Larenheiligtums aus Caere bezeugen eher, dass diese Orte im Umfeld Roms eine Rolle in der jeweiligen lokalen politischen Kultur gespielt haben und vielleicht sogar zivische Kulte beherbergten.⁵⁵⁶ Zudem ergäbe sich bei dieser Deutung eine Überschneidung der Regelungen in § 4 mit jenen in § 1, wo ja bereits die Aufhebung fester Orte beschlossen wird. Womöglich geht es mithin darum, dass *in occultod* schlicht jene Räume bezeichnet, die eben nicht im Zuge des Verfahrens zur Erteilung einer Sonderkommission zur Anzeige gebracht wurden. Zusammen regelten § 4.1, 4.2 und 4.3 demnach, dass es keine Räume geben sollte, an denen Bacchusfeiern ohne solches Anzeigeverfahren erlaubt waren, wobei die Nichtanzeige indirekt als *occultare* deklariert wird.

Die Entscheidung für eine der beiden Interpretationen wirkt sich erheblich auf die Bedeutung aus, die der Formel *in occultod* bei der Bewertung der Rolle von Geheimniskommunikation im Bacchanalienskandal zukommen kann: Sollte es sich um eine echte Raumkategorie handeln, so bedeutete dies, dass das *SC de Bacchanalibus* explizit die Existenz einer eigenen Qualität von Kultplätzen als *separatreliḡiōs* benannte, und dass diese separaten Räumlichkeiten sich durch ihre besondere Verborgenheit auszeichneten. Dies wäre in der Tat ein starker Beleg für eine im öffentlichen bzw. exoterischen Raum thematisierte esoterische räumliche Abgrenzung der Bacchuskulte, die zudem Gegenstand der senatorischen Regelungen von 186 v. Chr. und mithin Ge-

554 Bolsena: Pailler (1976); (1988) 3–6; Massa-Pairault/Pailler (1979); vgl. d’Onofrio (2001) 36; Flower (2002) 79; vgl. aber die Einwände gegen die Deutung des Komplexes als Kultlokal bei de Ca-zanove (2000a) 162 Anm. 13.; zu Tarentum: s. Lippolis (1995) 108–110; Pontrandolfo (2011) 397 f.; s. allgemein u. S. 325–328.

555 Ein unterirdisches Heiligtum, dessen Interpretation allerdings größte Probleme bereitet (und das weder eine gebaute ‚Höhle‘ darstellte noch sonst als bakchisch zu deuten ist), ist aus der frühen Kaiserzeit nahe der späteren Porta Maggiore bekannt; vgl. Beard/North/Price (1998) I/273 f.; North (2012).

556 Pailler (1988) 5 f.; 517–521.

genstand des eigentlichen Konfliktes gewesen wären. Die Aufhebung dieses offenbar bekannten Raumtypus würde in diesem Fall die betroffenen Gruppen wichtiger fester Versammlungsorte berauben, und das SC verfolgte als wesentliches Ziel die Aufhebung der Heimlichkeit der Bacchusmysterien.⁵⁵⁷

Wie oben gezeigt, ist diese Lesart aber aus mehreren Gründen wenig wahrscheinlich. Bei einer Deutung von *in occultod* als Attribut öffentlicher, privater oder außerstädtischer Orte, deren Nutzung als bakchisches Kultlokal ‚der öffentlichen Kenntnis entzogen‘ waren, bietet sich ein etwas schwächeres Relief der esoterisch-exoterischen Kommunikation im Bacchuskult. Demnach geht es weniger deutlich um ein aktives Verbergen der Versammlung und ihres Ortes als vielmehr um den Umstand, dass man in der zivischen Sphäre bis 186 v. Chr. sowie während der *quaestio* offenbar nicht präzise zu sagen vermochte, an welchen der in § 4.2 genannten Ortstypen eine Bacchusfeier wann stattfinden mochte.⁵⁵⁸ Es handelte sich dabei jedoch um eine Form der Entzogenheit vor den Blicken der Öffentlichkeit, die nicht zwingend durch aktive Verschleierungsmaßnahmen (im Sinne der positiven Definition eines Raums als *locus occultus*) erzielt werden müsste, sondern auch durch einfache Unterlassung öffentlicher Zurschaustellung oder Ankündigung zustandekommen könnte. Vorstellbar wäre in diesem Zusammenhang auch, dass sich Bacchusmysterien an womöglich wechselnden Orten (z. B. in Privathäusern oder ländlichen Heiligtümern) abspielen konnten, die jeweils nur temporär die Qualität eines Bacchanals erhielten.

Eine solche Regelung ergäbe im Kontext des Gesamtdokumentes besonders guten Sinn: Denn wenn die bekannten festen Orte für bakchische Feiern (die eigentlichen Bacchanale, zu denen auch etwaige unterirdische Kultlokale gehören) schon in § 1 verboten bzw. konzessionierungspflichtig wurden, dann regelt § 4 nach der hier vorgeschlagenen Deutung, unter welchen Bedingungen Bacchusfeiern außerhalb von festen Bacchanalen noch möglich sein sollten; und wie bei den Bacchanalen selbst unterzieht das ‚Verbot‘ diese Feiern ebenfalls einem ausnahmslosen Konzessionierungsgebot.⁵⁵⁹ Nicht zu beantworten ist dabei die Frage, ob diese Regelung auf eine etablierte Praxis von Feiern an räumlich wechselnden, temporären Kultplätzen reagiert,⁵⁶⁰ oder ob sie im Vorgriff auf mögliche Reaktionen von Bacchusgruppen auf die Zerstörung von Bacchanalen hin formuliert ist, um den Gruppen die Möglichkeit zu nehmen, ohne Kenntnis der *res publica* an andere, informellere Orte auszuweichen. Beides scheint vorstellbar. In jedem Falle aber bezeugt die Regelung wie keine andere, dass die Sicht-

557 So Flower (2002) 85 f.

558 Steinhauer (2020) 143.

559 Nippel (1997) 67; 72 f.

560 Nielsen (2014) 27; 107; 112 f.; 252 f. hält Treffen in privaten Banketträumen für den ursprünglichsten Versammlungsrahmen zahlreicher Initiationsvereine, namentlich aber gerade dionysischer Gruppen.

barkeit der Aktivitäten im Umfeld der bakchischen Religion als Grundlage für die Realisierung staatlicher Kontrolle wichtiges Thema der vom Senat getroffenen Regelungen gewesen ist.

§ 5: Einschränkung der Versammlungsgröße und -zusammensetzung (Sonderkonzessionen)

So wie § 4 eine Ergänzung zu § 1 darstellt, werden in § 5 weiterführende Regelungen in Ergänzung zu § 2 getroffen. Wiederum wird das infolge eines allgemeinen Verbots (§ 2 Initiation bestimmter Gruppen) noch Erlaubte durch Durchführungsbestimmungen für rituelle Feiern ergänzt, die festlegen, in welchen Fällen solche Feiern eine Sonderkonzession des Senats benötigen. § 5 schränkt dabei auch das laut § 4 noch Mögliche weiter ein. Während nach § 4 für jeden Ort, an dem erlaubte *sacra* stattfinden sollten, eine eigene Bewilligung notwendig ist, werden hier nun für bestimmte Zusammensetzungen der eine Feier vollziehenden Kultgruppe weitere Einschränkungen bzw. Konzessionierungspflichten formuliert.

In § 5.1 werden gemischtgeschlechtliche Versammlungen von mehr als fünf Personen verboten. Analog zur Formulierung von § 4.1–3 ist wohl auch hier aus syntaktischen Gründen anzunehmen, dass die Option der Sonderkonzessionierung nach § 5.3 für diese Regelung nicht gilt.⁵⁶¹ Sie gilt indes zweifellos für § 5.2, wo die Geschlechterrelationen in den nach § 5.1 noch erlaubten Versammlungen von bis zu fünf Personen geregelt werden. Nimmt man mit § 3.1 an, dass an jeder Feier eine Frau als *sacerdos* beteiligt war, so ergibt sich hierzu folgendes Bild:

- Erlaubt sind Gruppen von bis zu fünf Personen, zu denen mindestens eine Frau (die *sacerdos*) zu gehören hatte.⁵⁶²
- Keine solche Gruppe darf aus mehr als drei Frauen und zwei Männern bestehen. Ausnahmen hiervor sind per Sonderkonzession möglich.

Da diese Regeln indes als Verbote negativ formuliert sind, bleibt offen, ob rein weibliche Versammlungen zu mehr als fünf Personen womöglich nicht von diesen Verböten erfasst wurden.⁵⁶³ Denn die Formulierung *uirei atque mulieres* in § 5.1 lässt sich entweder als exklusive Kombination verstehen (Gruppen, die sowohl Männer als auch Frauen umfassen) oder als offene Verbindung (Gruppen von Männern und/oder Frauen). Eine Entscheidung scheint hier aus dem Wortlaut des SC heraus nicht möglich. Im ersteren Fall aber würde für die (demnach möglichen) größeren

⁵⁶¹ Tierney (1947) 92 f.; Gruen (1990) 37.

⁵⁶² Liv. 39.18.9 verkürzt dies auf die Information einer reinen Beschränkung der Gruppengröße.

⁵⁶³ In jedem Fall sind wie schon in § 3 Männer von den Einschränkungen stärker betroffen als Frauen; Cancik-Lindemaier (1996) 84 f. Steinhauer (2020) 140 weist darauf hin, dass die unscharfe Form der Regelung auf eine erhebliche Heterogenität der Zusammensetzung verschiedener Kultgruppen vor 186 v. Chr. hindeute

Frauenversammlungen auch die Konzessionierungspflicht für die Anwesenheit von mehr als drei Frauen (§ 5.2) entfallen, da sich diese Regelung explizit nur auf die in § 5.1 bezeichneten Gruppen bezieht.⁵⁶⁴ Folgt man der zweiten Lösung, so würde durch § 5 die Kultausübung auch für sämtliche der nicht von § 2 erfassten Personengruppen eingeschränkt und der Senatskontrolle unterworfen.⁵⁶⁵

§ 6: Publikations- und Umsetzungsanordnungen; Maßgaben zur Sanktionierung von Verstößen

Die Schlussbestimmungen geben Aufschluss über die vom römischen Senat angedachte Umsetzung der Regelungen durch die lokalen Amtsträger sowie über das Verhältnis der römischen Senatsbeschlüsse zur (formal nie aufgehobenen) internen Autonomie der im SC adressierten föderierten Gemeinwesen. Da Livius nur von unmittelbar von den römischen Behörden durchgeführten Akten spricht und mithin das in der Inschrift erhaltene Schreiben an die *foederati* nicht erwähnt, tauchen entsprechende Anweisungen in seiner Behandlung der *quaestio* nicht im Umfeld der verschiedenen SC auf, sondern im Zuge der Beschreibung der exekutiven und juristischen Handhabung des Verfahrens. Es handelt sich nicht um identische Bestimmungen, jedoch zeigen die Passus, dass Livius für das *quaestio*-Verfahren ähnliche Regelungen annimmt, wie sie auch als Anweisung an die *foederati* ergingen.⁵⁶⁶

Für die Publikation der Beschlüsse werden klare Anweisungen gegeben (§ 6.1: wiederholte Verkündung bei öffentlichen Versammlungen über mindestens einen Monat hinweg; § 6.3: öffentlicher Aushang als Inschrift), ebenso für die sehr kurze Zehntagesfrist, innerhalb derer vor Ort alle Bacchanale zu zerstören seien, für die keine Sonderkonzession beantragt werden solle (§ 6.4). Teil der laut § 6.1 zu publizierenden Anweisungen dürfte die Sanktionsdrohung für das Zuwiderhandeln gegen die Beschlüsse gewesen sein. Hier gibt § 6.2 interessanterweise keine Handlungsanweisung (vgl. § 6.1: *exdeicatis*; § 6.3: *inceideretis* [...] *ioubeatis*; § 6.4: *faciatis*), sondern ‚informiert‘ über die Strafandrohung (Todesstrafe), die der Senat für Rom festgelegt hatte (*senatusque sententiam utei scientes esetis*), wobei die Inschrift nur die Maximalstrafe erwähnt, nicht aber die bei Livius erwähnten Haftstrafen für die bloße Mitgliedschaft im Verein. Eine Erklärung hierfür bietet das SC selbst: Denn erst mit der Verabschiedung von § 2 und § 3.5 gewinnt schon die Mitgliedschaft in einem durch Eid konstituierten Bacchusverein die Qualität eines Gesetzesverstößes.⁵⁶⁷ Während der vorangehenden

⁵⁶⁴ So DiLuzio (2016) 100–102.

⁵⁶⁵ So Wissowa (1896) 2272; Tierney (1947) 93.

⁵⁶⁶ Vgl. Liv. 39.14.7 (Publikation *per totam Italiam*); 39.18.3–7 (Strafen für überführte Täter; Anweisung zur Zerstörung der *bacchanalia*).

⁵⁶⁷ Liv. 39.18.3–6 nennt verschiedene Strafmaße, abhängig von der Schwere der Vergehen. Während die Haftstrafe für Teilnahme an kollektiver Eidesleistung in ihrer Wirkung einem – nicht mit der Todesstrafe zu sanktionierenden – Verbot der vereinsmäßigen Organisation gleichkommt (die damit geklärte Frage erinnert an das Problem der Strafwürdigkeit des *nomen Christianum* in

Monate der Durchführung der *quaestio* dagegen agierten die Konsuln – ausgestattet mit der aus ihrem *imperium* resultierenden Urteilskompetenz – noch in einem rechtlich unregelmäßigem Bereich und hatten insofern über *de lege* nicht unmittelbar strafbare Vereinsmitgliedschaften zu befinden. Livius' Angabe, man habe daher nur bei nachgewiesenen Straftaten die Todesstrafe ausgesprochen, erscheint in dieser Hinsicht plausibel.⁵⁶⁸ Mit dem SC vom 7. Oktober gewann nun schon die Mitgliedschaft selbst für die Zukunft die Qualität einer Straftat, die angesichts der schweren Strafbewehrung offenbar als ein dem Hochverrat nahekommendes Verbrechen klassifiziert war.⁵⁶⁹

Die feine Differenzierung in der Verbindlichkeit der in § 6 gegebenen Anweisungen könnte überdies bedeutsam sein für die Frage, wie weitreichend Rom durch das SC *de Bacchanalibus* in die Belange verbündeter Gemeinwesen eingriff. Unzweifelhaft ist, dass der Senat sich in der Position sah, von Rom aus in den adressierten Gebieten Recht zu setzen, dessen Umsetzung man dann von den *foederati* nachdrücklich einfordern konnte. Dennoch bleibt die Exekution der Beschlüsse Sache der Föderierten und wird bemerkenswerterweise nicht von Sp. Postumius Albinus und seinen Truppen besorgt. Vielmehr bleibt die exekutive und die jurisdiktionelle Autonomie der Verbündeten gewahrt. Besonders im Falle der juristischen Sanktionierung von Verstößen gegen das SC formuliert der Senat seine Vorschläge zwar bestimmt, aber doch mit erkennbarer Rücksicht auf die Eigenständigkeit der lokalen Rechtsverfahren.

Die Rücksichtnahme auf die Autonomie der *foederati* wirft erneut Fragen zum Geltungsbereich des SC *de Bacchanalibus* auf. Denn Livius zufolge hatte Sp. Postumius selbst sich schon im Sommer 186 v. Chr. daran gemacht, die *quaestio* außerhalb Roms fortzusetzen, wobei er nach einer Bemerkung Ciceros zur dortigen Exekution der ursprünglich für Rom getroffenen Beschlüsse eigens Truppen aushob.⁵⁷⁰ Vor Ort führte er schließlich selbst die Gerichtsverfahren durch. Zum Zeitpunkt der Verabschiedung des in der Inschrift dokumentierten SC befand sich Postumius wieder in Rom und hatte diese Untersuchungen offenbar zunächst abgeschlossen. Offenbar markiert das SC *de Bacchanalibus* der teuranischen Inschrift nun den Punkt, an dem dauerhafte Regelungen für die Zukunft getroffen wurden. Die Gesetzesregelung verschärfte einerseits Manches, was während der *quaestio* noch flexibler gehandhabt worden war (zum Beispiel die rechtliche Bewertung der Mitgliedschaft an der *coniuratio* ohne ak-

Plin. epist. 10.96 f.; s. zu dieser Parallele Pailler (1988) 769–770; Massa (2014) 276–288; Eckhardt (2018a) 45; vgl. auch Gelzer [1936] 285–287; Pezzella [1941] 168 f.), wird bei Livius die Todesstrafe nur bei darüber hinausgehenden, unter dem Deckmantel der Kultvereinigung organisierten Straftaten ausgesprochen.

568 Vgl. Accame (1938) 226 f. Anders Gelzer (1936) 285–287, der von einem über Jahrhunderte immer gleichen Verfahren Roms gegen religiöse Geheimnispraxis ausgeht und deshalb die hoch- und spätkaiserzeitliche Bewertung des *nomen Christianum* als Straftatbestand als Beleg dafür wertet, dass auch 186 v. Chr. bloße Mitgliedschaft verfolgt worden sei.

569 Flower (2002) 83.

570 Liv. 39.18.1 f.; Cic. leg. 2.37; Gelzer (1936) 285 f.

tive Beteiligung an Straftaten), andererseits schuf sie in den Verfahren zur Erteilung von Sonderkonzessionen einen Rechtsweg zur Legalisierung des zuvor rechtlich unregulierten Kultbetriebs. Die Vorgaben dafür waren zwar zum einen Teil sehr eng (Gruppengröße, Verbot des Unterhalts vereinsmäßiger Strukturen etc.), zum anderen so vage, dass dem Senat bei nahezu jedem Konzessionierungsantrag wohl alle Freiheiten der Entscheidung blieben;⁵⁷¹ jedoch sollte nicht übersehen werden, dass schon die Etablierung einer theoretischen Möglichkeit der Fortführung des Kultes formal einen Akt der Inklusion der separaten Kulte darstellt. Dass diese Inklusion den zuvor gerade durch die vereinsmäßige Absonderung der Gruppen definierten Kultgruppen zum Preis der wesentlichen Grundlagen der Gruppenidentität angeboten wurde, passt ausgesprochen gut zu dem bei Livius ebenfalls formulierten Anspruch des Senats, den Vereinen die Qualität eines *alter iam prope populus* zu nehmen.⁵⁷²

5.2.4 Hintergründe und Zielsetzung der Maßnahmen

Es ist im vorliegenden Rahmen unmöglich, die Fülle der Interpretationen, die in der modernen Forschung zur Erklärung der Hintergründe der Maßnahmen von 186 v. Chr. vorgeschlagen wurden, adäquat wiederzugeben, zumal die meisten Interpretationen sich gleich mehrerer Erklärungen zugleich bedienen.⁵⁷³ Nichtsdestoweniger ist auf eine Reihe der wesentlichen zur Debatte stehenden Deutungsrichtungen einzugehen. Denn wenn es darum geht, zu beurteilen, welche Rolle die esoterisch-exoterische Kommunikation der Bacchusvereine im Zuge des Konfliktes spielte, dann ist es trotz aller damit verbundenen methodischen Schwierigkeiten⁵⁷⁴ von erheblicher Bedeutung, die dem Konflikt potentiell zugrundeliegenden Sachfragen und Streitthemen einzuschätzen. Für diese Diskussion ist wiederum auch die Frage relevant, ob sich bestimmte in Frage kommende Zielsetzungen der Maßnahmen auch aus den langfristigen Wirkungen des *SC de Bacchanalibus* ablesen lassen oder nicht.

Die in Kap. 5.2.1–5.2.3 vorgestellten Überlegungen zu Livius und der teuranischen Inschrift sollen im Folgenden das Fundament für die Bewertung der betreffenden Interpretationen bieten. Daneben ist freilich auch im Besonderen der jeweilige Ereigniskontext zu berücksichtigen, in den der Bacchanalienskandal im Zuge der jeweiligen Interpretationen eingeordnet wurde.

571 Insofern ergeben sich durch die von Dihle (1962) 378 festgestellte Laxheit der Regelungen Spielräume nur für die Entscheidungsträger im Senat, nicht aber für die Kulteilnehmer.

572 Liv. 39.13.14; s. dazu u. S. 286 f.

573 Einen ausführlichen Bericht über die ältere Forschung gibt Pailler (1982); (1988) 61–114; aktualisiert in Pailler (1998); vgl. auch Orlin (2010) 165–168.

574 North (1979/2003) 204 f.

Religionsverbot?

Die These, dass der Senat 186 v. Chr. das vollständige Verbot einer ‚fremden Religion‘ angeordnet und mit aller Härte durchgeführt habe, fußt maßgeblich auf der livianischen Rede des Sp. Postumius Albinus, in der dieser die anstehenden Ermittlungen gegenüber der Stadtbevölkerung erklärt. Postumius weist nicht nur auf die religiöse Rahmung des Auftritts (mit den die *contio* eröffnenden Gebeten) hin, sondern erhebt schon in der Eröffnung den Kontrast zwischen korrekter ‚römischer‘ Religion (*dei quos uenerari, precarique maiores uesti instituissent*) und gefährlichem ausländischem Aberglauben (*prauae et externae religiones*) zu einem der Leitmotive der Rede.⁵⁷⁵ Auf dem Höhepunkt der Rede wird zunächst die *praua religio* als Mittel zum Zweck des Verbrechens identifiziert, schließlich ausführlich erörtert, dass deren Bekämpfung nicht nur kein Sakrileg darstelle, sondern sogar dem Willen der Götter selbst entspreche.⁵⁷⁶ Zusammen mit der drastischen Darstellung der vermeintlichen Unmoral und der Verbrechen, die Livius als Wesensart der Bacchusmysterien stilisiert, und schließlich mit seinen Schilderungen der Verfolgung der ‚Schuldigen‘ in ganz Italien hat diese Perspektive, vor allem im Gefolge der großen Paradigmata vom Verfall der altrömischen Religion seit dem Zweiten Punischen Krieg sowie vom Siegeszug der ‚orientalischen Religionen‘, der Deutung der *quaestio* als Religionsverbot zugunsten der zivischen Religion Roms Vorschub geleistet.⁵⁷⁷ Als Paradigma schien ein solches Verbot fremder Religion vor allem für die vom nationalen Denken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts geprägte ältere Forschung attraktiv.⁵⁷⁸ Aber auch später finden sich – von nationalistischem Geist durchaus unberührte – Interpretationen, die der religiösen Begründung des Verfahrens durch den livianischen Postumius wenigstens teilweise folgen, etwa indem sie von einem sektenartigen Charakter einer bakchischen ‚Bewegung‘ ausgehen oder betonen, nicht der Kult *per se* sei verfolgt worden, sondern bestimmte Formen seiner Praktizierung.⁵⁷⁹ Noch jüngst hat Marika Rauhala den Bacchanalienskandal als

575 Liv. 39.15.1 f. Orlin (2010) 165 f. attestiert der Rede daher den Geist der augusteischen Religionspolitik; vgl. auch Šterbenc-Erker (2013) 210–213.

576 Liv. 39.16.7–11.

577 Z. B. Toynbee (1965) 388–391, der die bakchischen Mysterien als Neuerung der hellenistischen Zeit auf dem Weg über Tarentum und Etrurien nach Rom eingeführt wissen wollte.

578 Vgl. Mommsen (1890/1907); Wissowa (1896) 2721; Fraenkel (1932) 385; Méautis (1940); Béquignon (1941); Bruhl (1953) 13–29; Festugière (1954); dazu Pailler (1982) 930 f.; (1988) 62–69; 82–89; Montanari (1984) 246 f. Besonders scharfe Formulierungen finden sich diesbezüglich in deutschen und italienischen Publikationen aus der Zeit des Faschismus: Gelzer (1936) 285 f. (spricht von ‚Ausrottung‘); Pezzella (1941) 157 f.; 165–167 (glaubt – trotz erkennbarer Distanzierung von der Tagespolitik – an eine systematische Verfolgung sämtlicher ‚orientalischer‘ Kulte).

579 Fronza (1947) 219 f.; Tierney (1947) 95; Luisi (1982) 184 f.; Rousselle (1982) 101–111; (1987); Pailler (1982) 936–939; (1988) 435–465; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 165–206; Spaeth (1996) 12 f.; Walsh (1996) 200; Beard/North/Price (1998) I/93; d’Onofrio (2001) 45–47; besonders weit geht BaudyD (2006) 105–109, die die Bacchanalienvereine offenbar als kohärente „Bewegung“ versteht.

Beleg dafür gewertet, dass Rom im Zuge der Expansion in den hellenistischen Osten eine *kulturelle* Klärung darüber vorzunehmen gehabt habe, welche ‚fremden‘ Religionen (als solche) akzeptabel sei und welche nicht – dabei seien die bakchischen Mysterien aus dem Bereich der politisch tolerierten Religion ausgegrenzt worden.⁵⁸⁰

Dass religiöse Motive das Handeln des Senats und seiner Protagonisten im Jahre 186 v. Chr. beeinflusst haben können, lässt sich weder widerlegen noch beweisen.⁵⁸¹ Allerdings sprechen gewichtige Argumente gegen die Vorstellung, darin hätte das entscheidende Motiv für die Durchführung der *quaestio* gelegen.⁵⁸² So wäre es etwa zu einfach, die Bacchanalienaffäre als ungewöhnliche Ausnahme in der Reihe der vielen Einführungen ‚fremder Kulte‘ nach Rom zu notieren:⁵⁸³ Richtig ist zwar die Beobachtung, dass die Regelungen des SC *de Bacchanalibus* dafür sprechen, dass die Maßnahmen dem Senat die Kontrolle über die Kultentwicklung sichern sollte. Aber hat das wirklich etwas damit zu tun, dass der Senat das ‚offizielle‘ römische Pantheon durch die separaten Vereine herausgefordert sah, wie verschiedentlich angenommen wurde?⁵⁸⁴ Zu unterschiedlich scheint die Ausgangslage, da es 186 v. Chr. um die Einhegung ausschließlich separater Religion, nicht aber um die Integration des Fremden in die zivische Religion geht. Konsequenterweise tauchen auch die für die Kulteinführungen so zentralen *Xuiri sacris faciundis* im Bericht über den Bacchanalienskandal an keiner Stelle auf.

Zudem gibt es äußere Momente im Zusammenhang mit den früheren Kulteinführungen, die in anderem Sinne zu bedenken sind. So hatte man in Rom mit der politischen Integration des *Mater Magna* Kults noch wenige Jahre zuvor gegenüber Pergamon großes Gespür für die diplomatische Relevanz der Organisation von Religion bewiesen. Sollte man schon wenige Jahre später bereit gewesen sein, dieselben Verbündeten durch das Verbot eines (wenn auch separaten) Mysterienkultes vor den Kopf zu stoßen, an dessen Kult die pergamenischen Könige gerade in derselben Zeit ihre Herrschaftsideologie anzuknüpfen begannen?⁵⁸⁵ Wichtiger sind aber noch die bereits oben formulierten Einwände, die sich aus dem Verfahren selbst ergeben:⁵⁸⁶ We-

580 Rauhala (2018) 135–137; vgl. Perri (2005) 36–40. Vor allem Perri geht davon aus, dass separate ‚Spiritualität‘ dem Senat *per se* ein Dorn im Auge gewesen sei („Naturalmente in esse era escluso ogni misticismo, in quanto per la sua stessa natura essenzialmente individuale e per il segreto che lo circondava sfuggiva al controllo della autorità.“) – wofür m. E. nichts spricht (s. o. Kap 3). Vielmehr bedurfte es sowohl der Bildung sozialer Organisationsformen der Separatreligion als auch äußerer Anlässe, um das Konfliktpotential zwischen separater Religion und politischer Gesellschaft auf die politische Tagesordnung zu bringen.

581 Außerhalb der livianischen Postumiusrede findet sich die einzige antike Einschätzung dieser Art bei Aug. civ. 18.13.

582 Gruen (1990) 48–51; Rüpke (2016a) 146 f.

583 Vgl. etwa Gruen (1990) 39; Schiesaro (2016) 26 f.

584 Sehlmeier (2009) 58.

585 Burkert (1993) 264–266; Le Guen (2001) II/88–90; Michels (2011) 129; 133–138; Caneva (2016) 99–103.

586 S. o. Kap. 5.2.2; 5.2.3.

der die Regelungen des *SC de Bacchanalibus* noch die Vorwürfe, die jenseits der Rede des Postumius bei Livius gegenüber dem Kult geäußert werden (Unmoral, Straftaten), deuten darauf hin, dass es um das Verbot einer bestimmten ‚Religion‘ (oder auch nur einer bestimmten Sekte innerhalb einer solchen) gegangen sein könnte. Einzig die Rede des Konsuls Postumius bei Livius enthält religiöse Argumente – diese aber laufen darauf hinaus, den Zuhörern klarzumachen, dass religiöse Bedenken gegen die *quaestio* gänzlich unbegründet seien. Stattdessen geht es um die juristische Verfolgung von Verstößen gegen geltendes Recht sowie um die Einschränkung bestimmter Sozialformen, die aus Sicht des Senats solche Straftaten dadurch begünstigten, dass sie sie den Blicken entzogen. Das SC macht darüber hinaus unmissverständlich klar, dass Bacchusmysterien sowohl über die Vergabe von Sonderkonzessionen als auch – für freigebozene Männer nur sehr eingeschränkt – im Bereich der Separatreligion durchaus weiterhin existieren konnten.⁵⁸⁷

Schutz des mos maiorum

Die Interpretation des *SC de Bacchanalibus* als Verbot einer fremden Religion ist verwandt (und verbindet sich regelmäßig) mit der Deutung des Vorgangs als Ausdruck des Erstarkens einer ‚konservativen‘ Gruppierung im Senat um M. Porcius Cato Censorius, die seit den 180er Jahren konsequent kulturelle Veränderung, mithin auch das Einströmen ‚fremder Religion‘ nach Rom zu verhindern versucht habe. Livius gibt den Tod des P. Cornelius Scipio Africanus (den er in diesem Zusammenhang fälschlich nach 187 v. Chr. datiert) als den Moment an, ab welchem Cato als *princeps* einer antiscipionischen Gruppe zu einer bestimmenden Figur der römischen Politik geworden sei.⁵⁸⁸ In den Bacchanalien sei, so die These, gleich zu Beginn der ‚catonischen‘ Phase der Senatpolitik ein besonders einflussreiches Element der von den Catonianern (angeblich) abgelehnten hellenistischen Kultur und ihrer Förderer unterdrückt worden.⁵⁸⁹

Interpretationen des Bacchanalienskandals als eines konservativen Coups gegen ‚fremde‘ Kultur wurden jedoch auch jenseits der heute kaum mehr vertretenen⁵⁹⁰ Vor-

⁵⁸⁷ North (1979/2003) 202; 218 f.; Orlin (2010) 165–168.

⁵⁸⁸ Liv. 38.54.1 f.

⁵⁸⁹ So etwa Accame (1938) 231 f.; Fronza (1947) 206; Tierney (1947) 94; van Son (1960) 68–70; Castello de Muschietti (1971) 383–385; Stockert (1972) 403; Luisi (1982); Pailler (1986a); (1988) 169–171; d’Onofrio (2001) 38–42; Perri (2005) 79 f.; 106–112; 128–132. Dagegen etwa Gruen (1990) 56 f.; Orlin (2010) 165–168. Als antisamnitisch geprägt deutet die Ereignisse Saunier (1981) 113–118.

⁵⁹⁰ Selbst Cato gilt heute längst nicht mehr als einseitiger konservativer Anti-Hellenist; vgl. schon Toynbee (1965) 424–429; 501 f.; zuletzt etwa Nichols (2010) 40–44; Carlà-Uhink (2017a) 146–148; Rauhala (2018) 138–140. Briscoe (1982) 1103 f. betont, dass auch bei der Annahme, die zentralen politischen Akteure des Bacchanalienskandals seien ‚antiscipionisch‘ gesinnt gewesen (Briscoe selbst suggeriert dies für Sp. Postumius Albinus), nichts im livianischen Bericht zu den Vorgängen

stellung von der Auseinandersetzung zwischen Philhellenen und Catonianern vorgeschlagen: Besonders markant war etwa die gleichermaßen populärmarxistisch wie ‚orientalistisch‘ anmutende These Tierneys, derzufolge man im Senat zu Zeiten der beiden ersten Punischen Kriege im Interesse der öffentlichen Stimmung bereit gewesen sei, einem angeblichen ‚Druck der Straße‘ nach Einführung ‚orgiastischer Kulte‘ nachzugeben bzw. deren Einstürmen nach Rom zu tolerieren; nach Ende des Hannibalkrieges habe man diese Entwicklung wieder einzudämmen versucht, was sich besonders deutlich im Bacchanalienskandal sowie in der Verbrennung der Numabücher des Jahres 181 v. Chr. gezeigt habe.⁵⁹¹ Während diese These aus heutiger Warte eher als kurios zu bezeichnen ist, kommt einer mit ihr gewissermaßen verwandten Vorstellung teilweise bis in die jüngere Forschung großes Gewicht zu: Ihrzufolge handelte es sich bei den Bacchanalien um einen vor allem außerhalb der Senatselite verbreiteten Kult, und eben diese soziokulturelle Verortung habe die immer größer werdenden Bacchusgruppen dem Senat suspekt erscheinen lassen. Die *quaestio* wird hier zu einem Schlag einer ‚konservativen‘ Senatselite gegen eine soziopolitisch motivierte ‚Unterschichten‘-Bewegung, die sich in den Kultvereinen organisiert habe.⁵⁹² Diese Grundthese liegt zahlreichen verschiedenen weiteren Interpretationen zugrunde, die von hier aus jeweils unterschiedliche politische und kulturelle Kontexte für relevant erachten.

(1) Im eigentlichen Sinne als Vorgehen gegen ein von der *plebs urbana* ausgehendes Aufbegehren der einfachen Leute wurde die Affäre vor allem von der älteren Forschung gedeutet.⁵⁹³ Besonders die (keineswegs sichere) Verortung des bacchanalischen Kultes im Umfeld des – traditionell als Zentrum der politischen Organisation der *plebs* interpretierten – Aventin wurde hierfür in Anschlag gebracht.⁵⁹⁴ Interpretationen, die diesem Paradigma folgen, laufen allerdings Gefahr, die Urteile spätrepublikanischer Quellen und mit ihnen die Kategorien der polarisierten politischen Verhältnisse der Bürgerkriegszeit zu übernehmen. Das zeigt sich schon an der auffälligen Übereinstimmung der livianischen Darstellung der bakchischen *coniuratio* mit der Beschreibung der catilinarischen Verschwörung bei Sallust: Greift Sallust hier auf topische Vorstel-

daraufhindeutet, dass das Vorgehen gegen die Bacchanalien im Senat irgendwelche Kontroversen hervorgerufen haben könnte.

591 Tierney (1947) 94 f.; 115; Toynbee (1965) 389–392; Evans (1988) 124–127; ähnlich noch d’Onofrio (2001) 56–61; Perri (2005) 91–93. Zur Verknüpfung der Episode um die Numabücher mit den Bacchanalien s. Pailler (1982) 938 f.; (1988) 623–667.

592 So schon Reinach (1908) 248–252; später Nilsson (1953); (1957); dazu North (1979/2003) 212–214; Montanari (1984) 245 f.; anders Pailler (1982) 931; (1988) 67–69; 95 f.

593 Bruhl (1953) 49–69 (griechische Bakchos-Mysterien als antiaristokratische Bewegung); Bayet (1954) 132–135; Toynbee (1965) 388 f., Gallini (1970); ähnlich auch Perri (2005) 70–73; 93–100; vgl. die in Anm. 983 angeführten Arbeiten.

594 Dagegen Turcan (1972); Gruen (1990) 47 sowie zuletzt Mignone (2016a) 100–108, die zurecht auf die Verstrickung gerade auch elitärer Kreise in die Affäre bei Livius sowie auf die soziale Heterogenität der Wohnquartiere am Aventin (117–135) verweist; s. u. S. 315–320.

lungen der Verschwörung nach dem Vorbild der Bacchanalien zurück oder sollte umgekehrt die spätrepublikanische Verschwörungstopik Livius beeinflusst haben?⁵⁹⁵

In jüngerer Zeit hat sich nicht zuletzt T. Peter Wiseman für eine – mit religiösen Aspekten verbundene – Deutung des Bacchanalienskandals als elitärer Unterdrückung einer ‚Freiheits‘-Bewegung stark gemacht. Wiseman stützt seine Interpretation auf die ikonographische Deutung des griechischen Dionysos Lyaaios/Lysios als Gott, der die Inanspruchnahme des Freiheitsbegriffs für die Demokratie vertrete. In diesem Sinne sei der Gott auch in Rom rezipiert worden: So könne es kein Zufall sein, dass römische Bürger ihre bürgerliche Handlungsfreiheit durch öffentliches Anlegen der *toga uirilis* gerade bei den *Liberalia* erlangten, einem Fest, das als erstes auf den Gedenktag der Überwindung der Monarchie (*regifugium*) folgte.⁵⁹⁶ Im Zuge des Bacchanalienskandals (und weiteren politischer Maßnahmen wie etwa der Einrichtung nichtdionysischer szenischer Spiele) hätten nobilitäre Kreise versucht, diese für vom Aventin ausgehende plebeische Emanzipationsbestrebungen anschlussfähige Symbolik nach und nach einzudämmen.⁵⁹⁷ Problematisch an dieser und verwandten Deutungen⁵⁹⁸ ist, dass sie die antiplebeische Tendenz in Livius’ Werk letztlich auch dann übernimmt, wenn sie sie ablehnend bewertet. Denn sie setzt implizit und *a priori* voraus, dass die Darstellung der Bacchanalienvereine als ‚Unterschichtenphänomen‘ zutreffend wäre, und sie verbindet dies nicht selten in allzu oberflächlicher Weise mit der Annahme, dass das ekstatische Element im Ritus sich sowohl vor allem als Lizenz zu lustorientiertem Handeln darstelle als auch genau in diesem Sinne zwangsläufig besonders für die vermeintlichen ‚Unterschichten‘ attraktiv gewesen sei. Der aristokratische Moraldiskurs antiker Quellen liegt so auch der Deutung des Bacchanalienskandals als antiplebeisch zugrunde⁵⁹⁹ und übersteigert ihn gewissermaßen noch, wenn er voraussetzt, dass der Senat

595 Sall. Catil. 22; vgl. besonders Liv. 39.15.6–16.13.

596 Cic. Att. 6.1.12; Ov. fast. 3.771; Bruhl (1953) 16 (vgl. dazu Montanari [1984] 250–259); Wiseman (1998) 36–38; (2000) 265; (2008) 84–139; mit neuen Argumenten Potage (2015) passim v. a. 141 f.

597 So Wiseman (2000) 289–293; (2008) 127–139; vgl. die verwandten Interpretationen bei Bruhl (1953) 31–45; Menichetti (1995); Flower (2002) 79.

598 Zuletzt hat Champion (2017) 28 f.; 32–36; 69 f.; 126; 156–161 die Bacchanalienaffäre in ähnlicher Weise als Konflikt zwischen ‚Elite‘ und ‚non-Elite‘ gedeutet: Champion wertet das Vorgehen des Senats als Unterdrückung nicht-ziviler Religion, die als Exemplum an den Bacchanalien statuiert worden sei. Dabei aber ignoriert er zugunsten einer schematischen (und falschen) Dichotomie von Senat/Elite und *plebs*/Unterschicht den Umstand, dass es zu allen Zeiten nicht-zivile Religion in Rom gegeben hat, die nicht nur toleriert wurde, sondern genuiner Bestandteil der stadtrömischen Kultur gewesen ist. Möglich wird die Deutung des Ereignisses als zivilen Ordnungskonflikts erst, wenn die Sozialformen des Bacchuskults (und nicht der Kult an sich) als eigentliches Ziel der Maßnahmen des Senats betrachtet werden.

599 Besonders deutlich in Gallini (1970) 28–44; dagegen Gruen (1990) 57–61. Wisemans ([2000] 289–293; vgl. [2005] 53) anders begründete Interpretation der dionysischen Ikonographie als anti-aristokratisch steht den Auffassungen der jüngeren Forschung zu den griechischen Vorbildern, auf die sie dies stützen soll, entgegen. Gerade die Kultur des Symposions, in die der ‚lösende‘ Gott Dionysos Lyaaios einzuordnen ist, ist vielmehr als Bestandteil aristokratischer Kultur zu werten.

des Jahres 186 v. Chr. ausgerechnet jene Qualität des bakchischen Gottes bekämpft hätte, die besonders eng mit dem römischen Bürgerrecht verbunden war. Diese Idee impliziert letztlich (was Wiseman freilich nicht hervorhebt), dass die Mehrheit im Senat das republikanische Bürgerrecht als Affront gegen den Führungsanspruch der Nobilität verstanden hätte. Zudem rekuriert die These exklusiv auf eine politische Interpretation des *Lyaos/Lysios*-Namens. Mindestens neben dieser darf man jedoch auch davon ausgehen, dass die *lysis*, die der bakchische Gott seinen Anhängern versprach, zunächst in einer ganz unpolitischen Befreiung bestand, nämlich jener aus den Zwängen der *conditio humana* durch a) temporäre Ekstase im Kult, b) Übertritt in den bakchischen *thiasos* im Jenseits.⁶⁰⁰ Und schließlich ignoriert die These auch den Umstand, dass jedenfalls für griechische Mysterienvereine gut belegt ist, dass die zur Teilnahme am Gemeinschaftsmahl erforderlichen materiellen oder finanziellen Beiträge dezidiert gegen eine massenhafte Teilnahme ärmerer Schichten an Bacchusvereine sprechen.⁶⁰¹ Der materielle Befund deutet in jenen Gräbern, in denen bakchische Goldblättchen gefunden wurden, sogar deutlich auf den hohen sozialen Status der dort Begrabenen hin.⁶⁰² Es gibt keinen Grund dafür anzunehmen, dass die soziale Zusammensetzung bakchischer Gruppen sich in Rom signifikant unterschieden haben könnte – selbst bei Livius entstammen die römischstämmigen Teilnehmer an den Bacchanalien ausnahmslos der reichen Oberschicht.⁶⁰³ Dafür, dass sich der Bakchos-Kult schon im Kulturnamen des Gottes als Vorbild für eine dezidiert plebeische ‚Befreiungs‘-Bewegung geeignet habe, spricht mithin ausgesprochen wenig.

(2) Ein ähnliches Problem besteht bei der Einschätzung, die Ausbreitung der bakchischen Kulte habe aus Senatssicht die römische Kultur, die sozialen Hierarchien und insbesondere den *mos maiorum* als Basis der politischen Ordnung der Republik bedroht.⁶⁰⁴ Abgesehen davon, dass der *mos maiorum*, schon im Diskurs der späten Republik, als Begriffscontainer diente, mit dessen Verteidigung sich politisches Handeln jeder Art rechtfertigen ließ, folgt auch diese Deutung einer implizit präjudizierten Antinomie von konservativem und progressivem politischem Denken, die mehr oder weniger mit den späteren Kategorien des Optimatischen und Popularen gleichzusetzen sei. Dieses politische Raster hat bekanntlich die gesamte Überlieferung zu den Jahrzehnten nach dem Zweiten Punischen Krieg bestimmt und sich nicht zu-

Zur Fragwürdigkeit der Bewertung separater Vereine nach dem Paradigma des Unterschichtenphänomens s. Wilson (1996) v. a. 10 f.

600 Vgl. z. B. Versnel (1990) 138 f.; Graf (1993a) 242–244; Burkert (1998c) 144–156; Schlesier (2008).

601 Turcan (1972) 18–21; Cova (1974); Pailler (1988) 106–108; Bremmer (2002) 20–22; Perri (2005) 109–112; vgl. auch (zu griechischen Vereinen) Horster (2011) 71 f.; 83 f.; Schlesier (2001) 172.

602 Graf (1993a) 255 f.

603 North (1979/2003) 214; Perri (2005) 109–112.

604 Vgl. Grimal (1975) 256 f.; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 203; vgl. Dutsch (2008) 169 f.; Sehlmeier (2009) 58; Nielsen (2014) 210 f.; Rauhala (2018) 137. Gegen solche Deutungen Gruen (1990) 47–50.

letzt in dem oben angesprochenen livianischen Erzählmotiv der Ankunft der *luxuria* in Rom⁶⁰⁵ sowie in der Idee einer Auseinandersetzung zwischen ‚hellenophilen‘ und ‚antihellenistischen‘ Politikern in den Jahren ab 189 v. Chr. niedergeschlagen. Wenig überraschenderweise verbinden moderne Interpreten, die den Bacchanalienskandal als im Senat lancierte Unterdrückung fremder Kultureinflüsse sehen wollen, die Maßnahmen mit dem Namen des M. Porcius Cato – obwohl dieser in der gesamten antiken Überlieferung zum Bacchanalienskandal keine Rolle spielt, wie schon Jean-Marie Pailler bemerkt hat.⁶⁰⁶ Mithin ist mit Erich Gruen festzustellen, dass selbst Sp. Postumius Albinus, der Einzige, der bei Livius die Idee einer politischen Verschwörung äußert, zugibt, dass es sich dabei um einen unbelegbaren Verdacht handele.⁶⁰⁷

(3) Mit dem optimistisch-popularen Paradigma verwandt sind bei näherer Betrachtung auch verschiedene Deutungsversuche, die das Bedrohungspotential des Dionysoskults in seiner Einbindung in die Herrschaftsrepräsentation hellenistischer Monarchien sahen:⁶⁰⁸ Diese Deutung folgt letztlich einer schon in der antiken Historiographie verbreiteten Vorstellung einer Affinität des *dēmos* (in der Anwendung auf Rom wird daraus: die *plebs*) zu tyrannischen Herrschaftskonstellationen. Ältere Versuche einer solchen Einordnung des Bacchanalienverfahrens als Eindämmung hellenistisch beeinflusster römischer Politiker durch eine vermeintliche antihellenische Kampagne der catonischen Politik müssen hier nicht näher erörtert werden.⁶⁰⁹ Jüngst wurde allerdings vorgeschlagen, in der ‚Unterdrückung‘ eine präventive Maßnahme zu sehen: Der Senat habe das Potential der Freiheits- und Luxussymbolik der Bacchanalien für eine Vereinnahmung durch monarchische Herrschaftsrepräsentation unter-

605 S. o. 220–223.

606 Pailler (1988) 147–149.

607 Gruen (1990) 47 f.

608 Allgemein v. a. Bruhl (1953) 49–69; Burkert (1993) 260–270. Infrage kommt hierfür zum einen die seit Alexander d. Gr. verbreitete dionysische Triumphzerzählung von der *pompē* des dionysischen *thiasos* nach Indien (im kaiserzeitlichen Rom zur eigentlichen Erfindung des römischen Triumphrituals verarbeitet: Ov. fast. 3.79–732; Plin. nat. hist. 14.144; Tert. coron. 7; 12); vgl. dazu Massa (2016) 122–124. Der Indienzug des Gottes verweist freilich nicht auf die Mysterien, ganz im Gegenteil zu anderen Formen der Einbindung dionysischer Religion in die Herrschaftssymbolik. So inszenieren sich die ptolemäischen Könige seit dem frühen 3. Jh. v. Chr. als Günstlinge und schließlich Impersonationen des Dionysos (dazu Tondrau [1952]; Dunand [1986]; Santa Cruz Teijero [1953] 404–406; Heinen [1983]; Hackländer [1996] 26–30; Michels [2011] 124 f.; Caneva [2016]; zur Kritik v. a. bzgl. der Analogiebildung zwischen Bacchanalienprozess und dem Edikt des Ptolemaios IV. Philopator [Sammelbuch 4.7266]; Pailler [1982] 933 f.; Burkert [ebd.] 260–262; vgl. Bowden [2010] 137 f.). Direkte Verwendung finden bakchische Kulte auch in der religiösen Herrschaftsfundierung der Attaliden, vgl. z. B. I. Pergamon 248; Prott/Kolbe (1902) Nr. 86 (= Jaccottet [2003a] Nr. 91); SEG 39.1334 (dazu Bayet [1954] 137 f.; Musti [1986]; Burkert [1993] 264–268 und v. a. Michels [2011]).

609 S. dagegen schon Fraenkel (1932). Eine Rolle spielen sowohl das Parteienparadigma als auch jenes der Abwehr hellenistischer Kultureinflüsse wohl auch noch bei Gruen (1990) 69–73; 76 f., der die Bacchanalienaffäre in Versuche des Senats einordnet, seine Autorität gegenüber dem materiellen Machtzuwachs im Osten siegreichen Feldherren wie Cn. Manlius Vulso oder L. Cornelius Scipio Asiaticus zu behaupten.

drücken wollen, das römische Politiker in den Jahren vor 186 v. Chr. im hellenistischen Osten vor Augen geführt bekamen.⁶¹⁰ Allerdings werden zur Begründung der These tatsächliche Vereinnahmungen dionysischer Symbole durch spätrepublikanische Politiker angeführt – der römischen Politik wird also einerseits eine große Weitsichtigkeit und andererseits langfristige Wirkungslosigkeit attestiert, anders gewendet: Die Argumentation erfolgt *ex post factum* und weist dem Handeln des Senats 186 v. Chr. implizit die Absicht zu, eine viel spätere Entwicklung zu verhindern, die in der Rückschau als katastrophal bewertet wurde.⁶¹¹

Niederschlagung einer (pan-)italischen Widerstandsbewegung?

Ein anderer einflussreicher Deutungsansatz verbindet sich mit Arnold Toynbees Studien zur Nachwirkung des Hannibalkrieges in Süditalien und Rom.⁶¹² Schon Tenney Frank hatte die These vertreten, dass die bei Livius geschilderte rasante Ausbreitung des Bacchuskults in Rom mit dem Zustrom griechischer Kriegsgefangener am Ende des Zweiten Punischen Krieges und namentlich als Folge der Eroberung des dionysisch geprägten Tarentum zu erklären wäre.⁶¹³ Vor allem Toynbees umfangreiche Studien zu den Bemühungen Roms, die seinerzeit zu Hannibal übergetretenen süditalischen Staaten dauerhaft, etwa durch die großen Kolonieprogramme der 190er Jahre,⁶¹⁴ zu kontrollieren (und kulturell zu integrieren), führten zu einer Betonung des Misstrauens, das man in Rom gegenüber den ehemaligen Abtrünnigen empfunden habe.

Die Bacchusvereine als gerade in Süditalien besonders verbreitete Sozialform wurden vor diesem Hintergrund als für den Senat besonders verdächtig bewertet: Hinter der *coniuratio* des livianischen Berichts verberge sich letztlich die römische Sorge vor einem unbemerkten Zusammenschluss ehemaliger Kriegsgegner, die mittlerweile als Peregrine nach Rom, als Sklaven in die römischen Bürgerhaushalte und, besonders relevant, als Auxiliartruppen in den römischen Wehrverband aufgenommen worden waren. In Rom und ganz Italien hätten sich unterdrückte antirömische Ressentiments in den Bacchusvereinen versammeln können.⁶¹⁵ Als Präzedenzfälle für eine solche antirömische Revolte ließen womöglich sich gleich mehrere bei Livius berichtete Ereignisse interpretieren. So kann schon der religiöse Mob des Jahres 213 v. Chr. vielleicht als

610 Caneva (2016) bes. 99–103.

611 Caneva (2016) 103–108; vgl. zur spätrepublikanischen Vereinnahmung dionysischer Motive durch Marius, Pompeius und M. Antonius: Fuhrer (2011) 375–381; Koulakiotis (2017).

612 Toynbee (1965); vgl. Pailler (1982) 933; (1988) 125–149; 245–253.

613 Frank (1927); vgl. McDonald (1944); Fronza (1947) 205 f.; Tierney (1947) 114; Toynbee (1965) 387–400.

614 S. dazu o. S. 261 f.

615 McDonald (1944) 26–33; Pugliese Caratelli (1965) 24; Gallini (1970) 28–44; Spadea (1977) 156 f.; Voisin (1984); Pailler (1988) 88 f.; 277–291; vgl. Terrenato (2013) 47 f.

dionysische Gruppierung gedeutet werden.⁶¹⁶ Wichtiger aber sind die verschiedenen Sklavenrevolten im zeitlichen Umfeld des Bacchanalienskandals: Einen konkreten Zusammenhang mit dem hannibalischen Krieg attestiert Livius etwa einer *coniuratio* in der latinischen Gemeinde Setia im Jahre 198 v. Chr., die auch die Nachbarorte Norba, Circeii und Praeneste betraf: Hier hätten Sklaven aus dem ehemaligen Feindesgebiet die Befreiung karthagischer Vertragsgeiseln und Wiederaufnahme des Kampfes gegen Rom geplant. Nachdem das Unterfangen durch Informanten dem Senat zugetragen worden sei, habe eine *quaestio extra ordinem* die Beteiligten rechtzeitig dingfest machen können.⁶¹⁷ Weitere Sklavenunruhen, hier wohl eher als Zusammenschlüsse entlaufener Sklaven zu verstehen, berichtet Livius für Etrurien im Jahre 196 v. Chr.⁶¹⁸ und Apulien 185/4 v. Chr.⁶¹⁹ Den letzteren Fall verbindet Livius dabei mit der Erwähnung einer am selben Ort durchgeführten *quaestio de Bacchanalibus*, die fraglos als Fortführung (oder eher: erneute Aufnahme) der Umsetzung der Senatsbeschlüsse von 186 v. Chr. zu verstehen ist.⁶²⁰ Noch bis ins Jahr 180 v. Chr. sind wiederholte Maßnahmen zur Sicherung der öffentlichen Ordnung in dieser Region belegt, die allesamt als Nachfolgen des Bacchanalienskandals gewertet wurden.⁶²¹

Gegen die leichtfertige Einordnung aller dieser Einzelereignisse in einen zusammengehörenden Kontext, der auf den Bacchanalienskandal verweise, hat Erich Gruen zurecht angeführt, dass im Zuge der Affäre von 186 v. Chr. keinerlei Indizien vorliegen, dass hier Sklaven eine besondere Rolle gespielt haben könnten – im Gegenteil: Von den Senatsbeschlüssen waren sie gerade nicht betroffen – sei es weil sie überhaupt keine Rolle spielten oder weil sie ohnehin der Sanktionsgewalt ihrer *domini* unterlagen.⁶²² Ob man in den ‚Hirtensklaven‘ des Jahres 185/4 v. Chr. bakchische Mysten sehen sollte, bleibt also letztlich unklar. Auffällige Parallelen bestehen allein zur *coniuratio* von 198 v. Chr.; sie betreffen vor allem die von Livius geschilderten Verfahren im Zuge der

616 So etwa Beard/North/Price (1998) I/91; Wiseman (2000) 289–291. Die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Fällen reichen bis hin zu einzelnen Formulierungen (s. o. S. 223 f.) vgl. Pailler (1988) 344–347. Die Unterschiede betont demgegenüber Gruen (1990) 39–41.

617 Liv. 32.26.4–18; vgl. Zon. 9.16; Toynbee (1965) 319–321; Pailler (1988) 263 f.; 325–329.

618 Liv. 33.36.1–3: Hier wird dem Stadtprätor Manius Acilius Glabrio eine der beiden Stadtlegionen zur Durchführung der *quaestio* zur Verfügung gestellt. Das Verfahren endet mit Hinrichtungen, Gefängnisstrafen und Rückführung der Mitläufer an ihre ehemaligen Herren.

619 Liv. 39.29.8 f.; 39.41.6 f.; vgl. Wissowa (1896) 2722; Frank (1927) 130; Gelzer (1936) 282 f.; Toynbee (1965) 320 f.; Pailler (1988) 192 f.; 245–253; 298–308; Gruen (1990) 43; de Cazanove (2000b) 66 f.; Orlin (2010) 16.

620 So u. a. Toynbee (1965) 320 f.; Pailler (1988) 303–314. Arcellaschi (1990) 41.

621 Liv. 40.19.6. Bemerkenswerterweise trägt auch hier der beteiligte römische Prätor L. Duronius dasselbe *nomen gentile* wie eine Protagonistin der livianischen Bacchanalienerzählung (Duronias Aebutii) was zu Spekulationen über deren mögliches verwandtschaftliches Verhältnis geführt hat; s. Levi (1969) 21; Rousselle (1982) 60 f.; Pailler (1988) 298–308; 361–363; Nippel (1997) 67 f.; Casadio (2009) 38; Mignone (2016a) 105.

622 Gruen (1990) 60 f.

quaestio:⁶²³ Nach der ersten Information wendet sich auch in diesem Fall der Magistrat (hier der *praetor urbanus* L. Cornelius Merula) an den Senat und lässt dort eine Sonderermittlung einrichten, für die er sich selbst einen Exekutivstab von *Vuiri* zusammenstellt. Wie 186 v. Chr. werden auch 198 v. Chr., die Informanten für die Dauer des Verfahrens in eine Art Schutzhaft genommen und nach erfolgreichem Abschluss durch Freilassung bzw. finanzielle Vergütungen belohnt, die ihnen den Zugang zu höheren Zensusklassen ermöglichen.⁶²⁴ In beiden Verfahren werden außerdem zunächst die Rädelsführer festgenommen und zur Preisgabe der Namen der Beteiligten ins Verhör genommen – was jeweils zur Flucht einer großen Zahl von Beschuldigten sowie der Ausweitung der *quaestio* auf weitere Gebiete zur Verfolgung der Flüchtigen führt.⁶²⁵

Die Parallelen sind mithin offensichtlich, allein: sie haben nichts mit dem Umstand zu tun, dass sich das analoge Verfahren von 186 v. Chr. auf *bakchische* Vereine bezog. Im Sklavenaufstand von Setia spielt Dionysisches jedenfalls keine Rolle. Allein die *a priori* eingeführte These einer allgemeinen Sorge vor Verschwörungen in jener Zeit kann die beiden Fälle als zusammenhängend erscheinen lassen.⁶²⁶ Will man dagegen die Parallelen bei Livius als absichtliche Angleichung der Fälle durch den Autor lesen, so scheint es plausibler, die Angleichung nicht auf einen tatsächlichen Zusammenhang zurückzuführen, sondern auf eine spätere Konstruktion solcher Zusammenhänge in der römischen Erinnerungskultur. Ein Beispiel für eine derartige spätere Inanspruchnahme des Bacchanalienskandals bietet der Bundesgenossenkrieg, in dem samnitische Aufständische im Umfeld des C. Papius Mutilus bakchische Motive in ihre Münzprägung aufnahmen und so womöglich auf eine bereits um 90 v. Chr. kursierende Deutung der Bacchanalien als antirömischer Aufstandsbewegung Bezug nahmen.⁶²⁷ Eine solche Interpretation der einstigen Vereine kann als langfristige Folge der Restriktionen von 186 v. Chr. durchaus angenommen werden. Dafür, dass Rom 186 v. Chr. tatsächlich mit einer (womöglich gar panitalischen) Widerstandsbewegung konfrontiert gewesen sein könnte, gibt es jedoch keinen Beleg.

Gruen formuliert seinerseits eine Variante der italischen Aufstandsthese. Er sieht im Bacchanalienskandal einen gezielt von Senat lancierten Pseudoskandal, der sich die kulturelle Angreifbarkeit der Bacchusvereine, die im Ruf einer obskuren Geheimorganisation standen, sowie ihre weite Verbreitung im italischen Raum zunutze gemacht habe, um Instrumente der jurisdiktionellen und exekutiven Einflussnahme auf

623 Pailler (1988) 263 f.; Carlà-Uhink (2017a) 196–198; zur Hirtensymbolik in bakchischen Vereinen der hellenistisch-kaiserzeitlichen griechischen Welt s. Jaccottet (2003a) I/101–122.

624 Liv. 32.26.8–11; 14 f. Der Betrag von 100 000 *as* für Informanten mit freiem Rechtsstatus entspricht der auch 186 v. Chr. für P. Aebutius und Hispala Faecenia beschlossenen Summe und stattet die Empfänger automatisch mit dem Ritterzensus aus (Liv. 39.19.3–5); Pailler (1988) 373–381; Šterbenc-Erker (2013) 234.

625 Liv. 32.26.12–14.

626 So argumentiert Pailler (1988) 245–253.

627 Saunier (1981) 113–118; Wyler (2008c) 237–240; Carlà-Uhink (2017a) 383 mit Abb. 9.

den italischen Raum zu entwickeln und den Anspruch des Senats auf diese Autorität zugleich effektiv zu demonstrieren.⁶²⁸ Zugleich seien in diesem neuen italischen Handlungsraum an der Auseinandersetzung mit einem hellenistischen Kult Grenzen der römischen Identität formuliert worden.⁶²⁹ Der Eingang des Skandals in den Erinnerungsschatz Roms als Exemplum für die besondere strenge des Senats entspricht in dieser Interpretation exakt den Absichten, die der Senat 186 v. Chr. verfolgt habe.

Die wesentliche Schwierigkeit in der Erklärung der Hintergründe des Bacchanalienskandals besteht darin, dass schon Livius die Ereignisse teils explizit teils implizit in einen ganzen Katalog von größeren Zusammenhängen einordnet, ohne dass klar würde, ob oder welche davon er für besonders wichtig erachten würde. Zudem sind gerade diese Kontextualisierungen besonders stark von Livius' moralisierender Grundhaltung geprägt und atmen so den Geist der augusteischen Auseinandersetzung mit der Bürgerkriegszeit. In der Folge dieser hermeneutischen Ausgangslage muss sich ausnahmslos jede der bis hierhin skizzierten Lösungen (die allesamt auf die Frage des Bedrohungspotentials einer *coniuratio* für den Senat rekurrieren) auf entweder heute nicht mehr vertretbare oder auf unüberprüfbare Prämissen stützen. Einen einzelnen bestimmenden – religiösen, sozialen oder politischen – Hintergrund der Affäre wird man so nicht mehr zuverlässig rekonstruieren können.

Es lassen sich jedoch zwei weitere, miteinander verbundene, historische Kontexte benennen, die sich anders als die oben genannten nicht nur aus dem Werk des Livius ergeben, sondern zugleich auch mit den Maßnahmen der *tabula Teurana* verbinden lassen und deshalb eine etwas höhere Plausibilität beanspruchen können.

Schutz der Angehörigen des römischen Wehrverbandes?

Das SC *de Bacchanalibus* untersagt bestimmten Personengruppen die Mitgliedschaft im Kreis der Initiierten und grenzt zudem die Zugänglichkeit für die einzige noch zulässige Funktionsrolle – die Priesterschaft – noch enger ein. Diese Maßnahmen wurden bislang vor allem im Hinblick auf die Distinktion von Männern (schärfere Einschränkungen) und Frauen im Bacchuskult kommentiert – allerdings übersehen diese Interpretationen die feine Differenzierung der Männer nach ihren jeweiligen Rechtstiteln (§ 2).⁶³⁰

628 Gruen (1990) 73–75; vgl. Walsh (1996) 199; Carlà-Uhink (2017a) 196–198; Schiesaro (2016) 27; dagegen Nippel (1997) 73 Anm. 53. Zur Verbreitung bakchischer Kulte s. Pailler (1988) 275–324; Beard/North/Price (1998) I/93 f.

629 Gruen (1990) 64–78: In dieser Hinsicht greift Gruens These auf das oben skizzierte Paradigma der anti-hellenistischen Zielrichtung der Maßnahmen zurück, die so auch dazu gedient hätten, den in Asia siegreichen Feldherren die Grenzen des kulturell Akzeptablen aufzuzeigen. Vgl. Schiesaro (2016) 27.

630 CIL I² 581 § 2–3; s. o. S. 158; 165–168; Cancik-Lindemaier (1996); Flower (2002); vgl. DiLuzio (2016) 98–102.

Eben diese könnte jedoch auf einen der politischen Hintergründe des Senatsvorgehens verweisen: Denn das Verbot des *adire*, mithin der Initiation in den Kult, galt ausschließlich für Männer, die über entweder römisches oder lateinisches Bürgerrecht oder über das eines sonst mit Rom verbündeten Staates verfügten (§ 2.1). Diejenigen Angehörigen der betroffenen Gruppen, die auf Initiation angewiesen waren (zum Beispiel als Angehörige eines verbündeten States, der ein Bacchanal von Staats wegen betrieb und hierfür Bürger als Priester rekrutieren musste), mussten sich durch Antrag auf Sondergenehmigung dem Kontrollregime des Senats unterwerfen (§ 2.2). Dass diese Regelung für Peregrine ohne Verbündetenstatus sowie für sämtliche Sklaven keine Einschränkung bedeutete, wurde oben bereits festgestellt. Jedoch fragt sich, was die betroffenen Gruppen eint. Die nächstliegende Antwort lautet: der Heeresdienst. Die spezifische Zusammenstellung von Bürgern, Lateinern und *socii* beschreibt die Gesamtheit des römischen Heeresverbandes aus Bürger- und Auxiliarverbänden. Wenn daher eine Gesetzesregelung für diese Gruppe ein Vereinsverbot (mit der Option auf Ausnahmegenehmigungen) verhängt, so lässt sich daraus induzieren, dass sie negative Auswirkungen einer Vereinsmitgliedschaft beseitigen oder verhindern sollte, die eben den Heeresverband betreffen konnten.

Verschiedentlich wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Verbot der *coniuratio* und aller sonst denkbaren Formen der gegenseitigen sozialen Verpflichtung in § 3.5 darauf abgezielt haben könnte, das Monopol der *res publica* und vor allem des Heeres auf eidliche Bindung der Bürger und damit die Loyalität der für den Kriegsdienst rekrutierbaren Kräfte zu wahren.⁶³¹ Nimmt man dies an, so bedeutet dies, dass der Senat in den Bacchusvereinen eine potentielle Konkurrenz zu Wehrverbänden gesehen haben könnte. Tatsächlich stellt bei Livius der Konsul Sp. Postumius Albinus die Analogie zwischen Mysteneid und soldatischem Fahneneid ausdrücklich her.⁶³² Zudem entspricht auch die Zahl der insgesamt per Eid gebundenen Initiierten, die Livius nennt (wenngleich damit wohl auch Frauen und Nichtbürger gemeint sind) durchaus der Stärke einer zeitgenössischen Legion.⁶³³ Und auch die Bezeichnung der Bacchengesellschaft als *alter iam prope populus* durch Hispala Faecenia dürfte als Vergleich der Zahl der Initiierten mit der Größe eines Bürgerheeres zu verstehen sein.⁶³⁴

So deutlich die Analogie zwischen Fahneneid und Mysteneid und damit das Problem eines potentiellen Loyalitätskonfliktes zwischen der Identität des Bürgers und jener des Mysten auch ist: Sie lässt sich kaum als Argument für eine konkrete Bedro-

631 Dihle (1962) 378. Dass gerade bei der ländlichen Bevölkerung nicht *a priori* davon auszugehen ist, dass die römische Bürgeridentität (oder das Selbstverständnis als Angehörige des römischen Heeresverbandes) im Alltag die bestimmende gewesen sein müsse, betont zurecht Bispham (2012) 243–245; vgl. dagegen zu Bruttium Lomas (1995).

632 Liv. 39.15.13; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 201–204; Pailler (1988) 547–563; d’Onofrio (2001) 25–29; Briscoe (2008) 276.

633 Liv. 39.17.6 f.

634 Liv. 39.13.14.

hungslage durch eine politische Verschwörung verstehen. Postumius selbst räumt, wie bereits gesehen, bei Livius ein, dass es dafür gar keine Anhaltspunkte gab. Umgekehrt lässt Livius den Konsul betonen, dass das Problem für den Heeresverband vor allem in den Auswirkungen liege, die die sexuellen Übergriffe (*stuprum*) im Zuge der Initiation für die Wehrfähigkeit der betreffenden Bürger habe.⁶³⁵

Offensichtlich ist, wie klischeebeladen dieses die ganze livianische Erzählung bestimmende Motiv ist, das die Teilnahme am bakchischen Ritus als Gefährdung der sexuellen Identität durch Beteiligung an ehebrecherischen und homoerotischen Akten beschreibt. Die ‚Verweiblichung‘ der initiierten Männer beraubt diese in dieser Deutung der ‚Männhaftigkeit‘ (*uirtus*) als bürgerlicher Tugend.⁶³⁶ Mit der *uirtus* der römischen Jugend ist damit durch die Bacchanalien auch der politische und der militärische Bürgerverband des römischen Staates bedroht: Statt einer aktiv-tugendhaften, männlich-bürgerlichen Tagesgesellschaft – so schildern es sowohl Hispala Faecenia als auch der Konsul Postumius – konstituiere sich so eine passiv-lustaffine, weiblich-antibürgerliche Nacharmee.⁶³⁷ Für diese rekrutieren die Bacchusvereine zudem vor allem Heranwachsende, mithin Knaben, die noch nicht zur vollen *uirtus* gelangt sind und diese mithin infolge der ‚Verweiblichung‘ auch nie erreichen können. Vergleicht man diese Schilderung mit dem Ausschluss von *ingenui* im SC *de Megalensibus*,⁶³⁸ so liegt es nahe, die bakchische Initiationspraxis, wie Livius sie schildert, als präpubertäre soziale quasi-Kastration zu verstehen. Echte Bürger können Bacchusanhänger mithin niemals sein.

Dass eine quasi-puritanische Sorge um die sexuelle Moral die zentrale Motivation des Senats gewesen sein könnte, ist freilich nicht anzunehmen. Auch muss fraglich bleiben, ob die drastische Verteufelung des bakchischen Ritus als antibürgerlich und vor allem anti-männlich tatsächlich schon zeitgenössisch gewesen sein kann. Sie könnte bei Livius jedenfalls auch ohne weiteres durch die octavianische Propaganda gegen die Selbstinszenierung des M. Antonius als *Neos Dionysos* inspiriert sein.⁶³⁹ Dass indes das

635 Liv. 39.15.13 f.

636 Hier schließt die Bacchanalienerzählung unmittelbar an das *mollitia*-Motiv der vorangehenden Abschnitte bei Livius und damit auch an das Motiv der Dekadenz des hellenistischen Ostens an, die im Winter 187/6 v. Chr. Einzug nach Rom gehalten habe; vgl. Gruen (1990) 60 f.; s. o. S. 220–223.

637 Eine Verkehrung der sozialen Rolle stellt auch Burkert (1995) 98 f. fest. Zur Korrelation von Tages-/Nachritualen mit Geschlechterkategorien s. Scheid (1991) mit (2003c) 138–142; zur griechischen Welt s. Jaccottet (2003b); Goff (2004) 41 f.; vgl. allgemein Goldhill (1995) 46–111.

638 S. dazu o. S. 147 f.

639 Plut. Ant. 24.4 f.; 50; 54; Cass. Dio 49.40.3 (vgl. 50.24–30); Serv. Aen. 8.696; Zon. 10.20; dazu v. a. Zanker (2009) 65–73; Jaccottet (2008) 201 f.; Heinen (2009) 14–16; Pfeiffer (2009); Fuhrer (2011) 374–389; Koulikiatidis (2017); Mac Góráin (2020) 21–23. Fuhrer (ebd. 381–287) verweist jedoch neben der Abwertung der Inszenierung des Antonius auf die positive Rehabilitierung bakchischer Motive in der augusteischen Kunst und Literatur, die als Rückkehr zu einer angeblich altitalischen Urform des Kultes inszeniert wird (Verg. georg. 1.7–9; 2.1–8; Aen. 6.792–805; Hor. carm. 1.18; 2.19; 3.8; 3.21; 3.25; epist. 2.1.5–17; Prop. 2.30.38; 3.2.9; 3.17.20; 4.1.62 f.; 4.6.75 f.; Ov. fast. 3.713–726;

Thema der Sexualmoral junger Männer im zeitlichen Umfeld des Bacchanalienskandals durchaus ein Thema des öffentlichen Diskurses gewesen ist und dass dabei nicht zuletzt das Problem der Vernachlässigung bürgerlicher Verantwortung durch lustorientierte Lebensführung thematisiert wurde, zeigen in aller Deutlichkeit die Komödien des Plautus. Bemerkenswerterweise wird dort das Bordell (*meretricium*), das die eigentliche Gefahr für die moralische Entwicklung der jungen Leute darstellt, regelmäßig metaphorisch als ‚Bacchanal‘ bezeichnet oder umschrieben.⁶⁴⁰ Bei Plautus erweist sich die mangelnde Bereitschaft zur ehelichen Treue jedoch keineswegs als Problem nur der jungen Männer; vielmehr kommentiert der komische Dichter das Klischee der jugendlichen Untreue als Hypokrisie der Generation älterer Männer, die angesichts der Herausforderung durch das ‚meretrizische Bacchanal‘ eine ebensogroße Amoralität an den Tag legen.⁶⁴¹ Überhaupt zeigt die Bacchanalienmetaphorik bei Plautus deutlich, dass das Motiv der Effeminiertheit und insbesondere des Homoerotischen sich an der Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v. Chr. noch nicht mit den Bacchanalien verband, im Gegenteil: Der ‚bakchische‘ Ehebruch erweist sich stets als heterosexuell motiviert, und er schädigt jeweils unmittelbar die Integrität der *familia* der Protagonisten.

Bacchanalienaffäre und der Schutz der familia

Dieser Gedanke führt unmittelbar zu einem nächsten hier zu benennenden Kontext, der zur Erklärung der Affäre beitragen kann: Könnte die ‚Bedrohung‘ des Wehrverbandes, auf die der Senat angesichts der Initiation von Angehörigen des Heeres reagieren zu müssen glaubte, in (vermeintlichen) Auswirkungen des bakchischen Ritus auf den Status der *familiae* oder auf den Bürgerstatus der Betroffenen selbst gelegen haben? Dass der Zusammenschluss von Individuen zu Sozialformen, die ‚separate‘ Bindungen etablierten, schon für sich genommen eine Herausforderung an die etablierten Sozialformen von *familia* und *res publica* darstellte, insofern sich dort auch separate Abhängigkeiten und Machtverhältnisse entwickeln konnten, ist im Zusammenhang mit der Bacchanalienaffäre zurecht festgestellt worden.⁶⁴² Eine von einzelnen Gesetzbrüchen

5,3); vgl. auch Perri (2005) 126–128 (der daraus unzulässig auf die Existenz von Vereinen in Rom schließt); Miller (2020) und (zur dionysischen Ikonographie) Hackländer (1996) 143–149; Rauch (1999) v. a. 83–118; Wyler (2006b); (2008c); (2013b); (2015a); (2020). Zu Unrecht meinen Jaccottet (2008) 201 f. und Schiesaro (2016; dazu u. S. 325 Anm. 792), die augusteische Kunst habe sich nach Actium dionysischer Motive enthalten.

640 So vor allem in *Menaechmi* (s. u. Kap. 7.3.2) und *Bacchides* (s. u. Kap. 7.4.2).

641 S. dazu v. a. u. S. 478–480 zum Schluss der *Bacchides*. Vgl. dazu den *plot* der *Asinaria*, in der der *senex* ebenfalls mit den Bordelleskapaden des Sohnes konkurriert, sowie die *Casina* mit der Konkurrenz Sklave-Herr (s. u. Kap. 8.1).

642 Beard/North/Price (1998) I/92–96, die auf das Grundthema des Familienkonflikts in der Aebutius-Erzählung hinweisen. Vgl. auch die in Bemerkungen bei Pailler (1988) 523–538, der die quasi-

unabhängige, aber sehr konkrete Bedrohung für diese gesellschaftlichen Instanzen konnte indes vor allem dann entstehen, wenn sich die Vereine nicht nur als parallele Struktur darstellten, sondern wenn sie zugleich zentrale Strukturen von Familie und Bürgerschaft außer Kraft zu setzen imstande waren.

Diese Qualität konnte im Kontext der bei Livius formulierten Vorwürfe gegen die Bacchanalien vor allem das *stuprum* haben (besonders, wenn es im Sinne der plautinischen Komödie heterosexuell motiviert war); denn wenn der bacchanalische Ritus Anlässe zu außerehelichem erotischem Verkehr bot, dann konnte die Beteiligung von Männern und Frauen (und zwar insbesondere die Promiskuität der Kulte) zu illegitimer Nachkommenschaft und damit Verunklarung der Abstammungsverhältnisse in den *familiae* der Initiierten führen. In eben diese Richtung scheint die stereotype Sorge vor matronaler Untreue zu weisen, die in der Erwähnung des Bacchanalienprozesses als Exemplum außerhalb von Livius erkennbar wird: Hier ist es die Beteiligung der *matronae* an nächtlichen Riten, die gesetzlich reguliert wird.⁶⁴³ Auch bei Plautus steht wiederholt die Zeugung unehelicher Kinder in der weinseligen Dunkelheit des nächtlichen (vor allem dionysischen) religiösen Festes am Beginn der Verwechslungen und Statusverschiebungen, die die Identität der Dramenfiguren bedrohen. Belege dafür, dass dies ein Thema der öffentlichen Auseinandersetzung mit der Existenz nächtlicher separater Kultfeiern gewesen ist, gibt es also durchaus.

Allerdings reagiert das SC *de Bacchanalibus* gerade nicht auf ein derartiges Problem, da es die Beteiligung römischer Bürgerfrauen am bakchischen Ritus nicht einschränkt und sogar dezidiert gemischtgeschlechtliche Feiern – in überschaubarer Größe – zulässt.⁶⁴⁴ Bei den daran beteiligten Männern konnte es sich allerdings leichter um Nichtbürger als um Bürger handeln. Zwar lässt sich unmöglich erheben, in welchem Maße bürgerliche Frauen in die Bacchanalien involviert waren,⁶⁴⁵ aber im Grundsatz bleibt durch die Maßnahmen des SC *de Bacchanalibus* die Teilnahme verheirateter Bürgerfrauen an promiskuitiven nächtlichen Riten, von denen ihre Ehemänner ausgeschlossen waren, erlaubt. Ohnehin bleibt fraglich, ob vor dem Hintergrund der eher liberalen Handhabung des römischen Bürgerrechts das Problem der leiblichen Abstammung von Bürgern tatsächlich ein derart fundamentales Problem für den *populus Romanus* dargestellt hätte.

Dennoch gehört auch das Thema der Ausweitung des Bürgerrechts auf Personen aus den nach dem Zweiten Punischen Krieg neu gewonnen Gebieten zu den von Livi-

familiäre Strukturierung der Vereine indes aus einer sehr dokumentaristischen Interpretation der Erzählung ableitet.

643 S. o. S. 234; vgl. Massa (2014) 267 f. Bettini (1995) 224–226 betont zurecht die enge Verknüpfung von außerehelichem sexuellem Verkehr und (insbesondere rituellem) Weingenuss in der römischen Literatur.

644 CIL 1².581, § 2.1; 5.1 f.; Beard/North/Price (1998) I/96; Steinhauer (2020) 141 f.; s. o. S. 258.

645 Bei Livius darf man sich neben Aebutius' Mutter Duronia immerhin auch die ehemalige *domina* der Hispala Faecenia als Bürgerin vorstellen, wohingegen Hispala selbst sich als in geringerem Maße involviert darstellt (Liv. 39.12.5–8).

us immer wieder erwähnten politischen Dauerbrennern der Jahre vor der Bacchanalienaffäre. Im Kern geht es dabei um den Umgang mit dem Zuzug größerer Zahlen von Bürgern latinischer und oskisch-campanischer Verbündeter nach Rom. Eine allgemeine Landflucht, die mit dem Bürgerrecht zu tun gehabt haben dürfte, belegt wohl auch die *quaestio de Bacchanalibus* selbst, bei der Sp. Postumius Albinus gleich mehrere der in den Vorjahren gegründeten Bürgerkolonien verlassen vorfand. Womöglich spielten diese Entwicklungen eine Rolle bei der Entscheidung, die Bacchusvereine der Senatskontrolle zu unterziehen.

Zwischen 189 (während der Prätur des Sp. Postumius Albinus) und 188 v. Chr. erhielten Angehörige campanischer Gemeinden, die nach Rom übersiedelten zunächst die Erlaubnis, die Eintragung in den römischen Bürgerzensus zu beantragen, schließlich das allgemeine *ius conubii* sowie die erbrechtliche (Re-)Naturalisierung der zum Zeitpunkt der Einbürgerung vorhandenen Frauen und Kinder. In dieselbe Zeit von gut zwei Jahren fällt laut Hispala Faecenia die (angebliche) Reformierung des bakchischen Ritus auf Betreiben der Campanierin Paculla Annia.⁶⁴⁶ Interessanter als diese Koinzidenz sind aber noch die Konflikte, die der ähnlich liberale Umgang Roms mit den Latinern hervorrief: Noch 187 v. Chr. erhielten zunächst die Bewohner von Arpinum, Formiae und Fundi Zugang zum vollen Bürgerrecht.⁶⁴⁷ Dass die Aussicht vollen Zugang zum hauptstädtischen Bürgerrecht zahlreiche Bewohner der betroffenen Gemeinden zur Abwanderung in die Metropole motivierte, wird schließlich zum Jahresende 187 v. Chr., mithin wenige Wochen vor Beginn der Bacchanalienaffäre,⁶⁴⁸ deutlich:

- (4) Legatis deinde sociorum Latini nominis, qui toto undique ex Latio frequentes conue-
nerant, senatus datus est. Iis querentibus magnam multitudinem ciuium suorum Romam
commigrasse et ibi censos esse, (5) Q. Terentio Culleoni praetori negotium datum est, ut
eos conquereret, et quem C. Claudio M. Liuius censoribus postue eos censores ipsum pa-
rentemue eius apud se censum esse probassent socii, ut redire eo cogeret ubi censi essent.
(6) Hac conquisitione duodecim milia Latinorum domos redierunt, iam tum multitudine
alienigenarum urbem onerante.⁶⁴⁹

646 Liv. 38.28.4; 38.36.5 f.; vgl. 39.13.8–14; Pailler (1988) 252; Orlin (2010) 172 f.

647 Liv. 38.27.6–9.

648 Einen Zusammenhang erwägen Pailler (1988) 245–253; Gruen (1990) 68; Walsh (1996) 190 f.; Flower (2002) 90 f.; Orlin (2010) 172–175.

649 Liv. 39.3.4–6: „Danach wurde für die Gesandten der Verbündeten mit Latinerstatus, die in großer Zahl geschlossen und von überallher gekommen waren, eine Senatssitzung abgehalten. Da sich diese beschwerten, dass eine große Anzahl ihrer Bürger nach Rom ausgewandert und dort in den Bürgerzensus aufgenommen worden seien, (5) wurde dem Prätor Q. Terentius Culleo folgender Auftrag erteilt: Er solle diese Leute ermitteln und diejenigen, von denen die Verbündeten beweisen könnten, dass sie entweder selbst oder ihre Väter zur Zeit der Zensoren C. Claudius [Nero] und M. Livius [Salinator] oder nach deren Zensur bei ihnen im Bürgerzensus registriert worden waren, solle er zwingen, dorthin zurückzukehren, wo sie im Zensus registriert waren. (6) Infolge dieser Ermittlung kehrten 12 000 Latiner nach Hause zurück – schon damals also belastete die Zahl der Fremdstämmigen die Stadt.“

Das Problem, gegen das sich die Latiner hier zur Wehr setzten, bestand nicht allein in einem Bevölkerungsrückgang mit all seinen sozialen Konsequenzen für die betreffenden Gemeinden. Viel konkreter ergab sich eine untragbare Belastung für die Verbündeten daraus, dass die (nach der Zensur der Jahre 204–200 v. Chr.) in den römischen Zensus aufgenommenen Latiner zugleich noch in den relevanten Zensuslisten der Bundesgenossen vermerkt waren – diese aber bildeten die Grundlage für die Aushebung von Auxiliarverbänden durch Rom. Die doppelte Zensuszuordnung sorgte mithin dafür, dass man in Rom falsche Vorstellungen von den in den verbündeten Städten rekrutierbaren Kräften besaß. Mithin betraf dieses Problem ganz unmittelbar die Wehrfähigkeit des römischen Heeresverbandes.

Dass es in dieser Frage einen unmittelbaren Zusammenhang mit der *quaestio de Bacchanalibus* geben könnte, lässt sich nicht feststellen. Allerdings ergibt sich aus einem – leider lückenhaften – Passus des livianischen Berichts zu den innenpolitischen Senatsbeschlüssen am Ende des Jahres 177 v. Chr. ein Hinweis auf eine mögliche Parallele.⁶⁵⁰ Zu diesem Zeitpunkt erneuern die latinischen Bundesgenossen ihre Beschwerden über die fortgesetzte Abwanderung nach Rom. Diese werde es den Gemeinden binnen weniger Jahrzehnte unmöglich machen, überhaupt noch Soldaten für die Auxilia zu stellen, die Rom unvermindert von ihnen fordere. Insbesondere verwiesen die Gesandten darauf, dass nicht nur gesetzlich Berechtigte den Weg nach Rom suchten, sondern auf verschiedenste Weise auch illegale Bürgerrechtserschleichung stattfinde:

(9) Genera autem fraudis duo mutandae uiritim ciuitatis inducta erant. Lex sociis ac nominis Latini, qui stirpem ex sese domi relinquerent, dabat ut ciues Romani fierent. Ea lege male utendo alii sociis, alii populo Romano iniuriam faciebant. (10) nam et ne stirpem domi relinquerent, liberos suos quibusquibus Romanis in eam condicionem ut manu mitterentur mancipio dabant, libertinique ciues esent; et quibus stirpis deesset, quam relinquerent, ut (...) ciues Romani fiebant. (11) postea his quoque imaginibus iuris spretis, promiscue sine lege, sine stirpe in ciuitatem Romanam per migrationem et censum transibant. (12) haec ne postea fierent, petebant legati, et ut redire in ciuitates iuberent socios; deinde ut lege cauerent ne quis quem ciuitatis mutandae causa suum faceret neue alienaret; et si quis ita ciuis Romanus factus esset (...) haec impetrata ab senatu.⁶⁵¹

⁶⁵⁰ Liv. 41.8.6–9.12; s. dazu Elster (2003) 357 f. (mit älterer Literatur).

⁶⁵¹ Liv. 41.8.6–12: „(9) Zwei Formen des Betrugs beim persönlichen Bürgerschaftswechsel wurden eingeführt: Ein Gesetz gestattete es den Verbündeten und den Bürgern mit Latinerrecht römische Bürger zu werden, sofern sie einen eigenen Nachkommen zuhause zurücklassen konnten. Durch Missbrauch dieses Gesetzes begingen nun Manche gegen die Verbündeten Unrecht, Andere gegen das römische Volk. (10) Denn um keinen Nachkommen zuhause zurücklassen zu müssen, gaben sie ihre Kinder unter der Maßgabe, dass diese freigelassen werden sollten, als Haussklaven an irgendwelche Römer – als Freigelassene würden sie ja Bürger sein; und wem es an Nachkommen fehlte, den er hätte zurücklassen können, [tat], um [- - Lücke - -] wurden römische Bürger. (11) Als sie später selbst diesen Anschein von Rechtllichkeit verachteten, gingen sie, Männer wie Frauen, ohne Gesetzesgrundlage, ohne Nachkommenschaft durch Übersiedlung und Bürgerzensus in die römi-

Die hierauf erlassene *lex Claudia de sociis*, ergänzt durch ein konsularisches Edikt nahm die Forderungen sämtlich auf und sah eine Überprüfung aller Bürgerschaftsaufnahmen latinischstämmiger Personen vor, die seit der Zensur von 189–185, mithin seit der Beschwerde von 187 v. Chr., das römische Bürgerrecht erhalten hatten.⁶⁵² Auffällig ist, dass die Betrugsvorwürfe sich gegen genau jene Gruppen richten, die auch von der *quaestio de Bacchanalibus* betroffen waren: Einzelne *Latini* und *socii* standen jeweils in Verbindung mit römischen Kollaboraturen an Betrugsfällen, die in der Summe Auswirkungen auf den römischen Heeresverband haben konnten, insofern sie den römischen Zensus beeinträchtigen. Der Betrug bestand – im Falle des einen noch im Text erhaltenen von zwei angesprochenen Betrugsmodellen – in fingierten Verträgen über Sklavenkauf (die abwanderungswilligen Latiner geben ihre Kinder in die Sklaverei), geheimen Absprachen über anschließende Freilassung und im Resultat in der Erschleichung des römischen Bürgerrechts. Jedes von Rom beschlossene Verfahren einer Klärung der Verhältnisse musste Auswirkungen auf alle betroffenen Gebiete haben. Über das zweite Modell lässt sich zwar nur spekulieren, da aber der Gesetzesrahmen, den dieses überdehnt haben soll, derselbe ist, muss der Betrug in einem Verfahren bestanden haben, eine eigentlich fehlende Nachkommenschaft zu fingieren. Offen muss bleiben, ob es dabei um temporäre Adoptionen (wer sollte sich darauf eingelassen haben?) oder um erneute Dokumentenfälschung (vorstellbar wäre etwa, dass jüngere Sklaven durch Bezeugung von dritter Seite als eigene Nachkommen ausgegeben und vor Ort zurückgelassen wurden) oder um etwas anderes ging.

Es kann hier nicht darum gehen, konkrete Zusammenhänge zum Bacchanalien-skandal zu postulieren. Dennoch erinnert nicht nur der Horizont der Themen, betroffenen Gruppen und Regionen an die sich zeitgleich vollziehende Affäre um das Latinerrecht, sondern das Panorama der für den Bürgerrechtsbetrug erforderlichen Maßnahmen entspricht einem bei Livius besonders markanten Vorwurf gegen die Bacchusgruppen: dort sei es unter dem Schutz der *coniuratio* zu falschen Zeugen-aussagen, Urkunden- und Testamentsfälschung gekommen.⁶⁵³ Im Gegensatz zu allen anderen gegen die Bacchusvereine erhobenen Vorwürfen lässt sich für diese Taten kaum ein Zusammenhang mit dem Ausdruck dionysischer Motive in Mythos, Ritus oder Ikonographie aufzeigen. Auch die allgemeine Topik der *coniuratio*, die Livius' Bericht mitbeeinflusst haben dürfte, bietet hierfür kein Vorbild. Für die Annahme, es handele sich um eine zufällige Erwähnung im Rahmen eines allgemeinen Verb-

sche Bürgerschaft über. (12) Damit dies nicht weiterhin geschehe, forderten die Gesandten erstens, dass man den Verbündeten befehle, in ihre Bürgerschaften zurückzukehren; zweitens, dass man gesetzliche Vorkehrungen dagegen treffe, dass jemand zum Zwecke des Bürgerschaftswechsels sich irgendjemanden zum Eigentum mache oder veräußere; drittens, dass wenn einer auf diese Weise römischer Bürger geworden sein sollte, [– – Lücke – –]. Dies erwirkten sie vom Senat.“

652 Liv. 41.9.9–12.

653 Liv. 39.8.7 f.

chenskatalogs, sind die beklagten Taten wiederum viel zu spezifisch und ergeben für sich genommen kein Bedrohungspotential von politischer Brisanz.⁶⁵⁴

Der Vergleich mit dem Latinerskandal zeigt mit dem Bürgerrecht ein mögliches Feld auf, auf dem sich die genannten Verbrechen in einer Weise erstreckt haben könnten, um das in der Postumiusrede so deutlich ausgemalte Verschwörungsszenario und die Idee einer akuten Bedrohung sowohl der Integrität römischer *familiae* als auch des römischen Wehrverbandes zu evozieren. Als ein mögliches Forum für die Anbahnung vergleichbarer Betrugsdelikte konnten separate Kultvereine erscheinen, zumal solche, die verschiedene campanischen und latinische Zuwanderer, die in Rom das Bürgerrecht beantragen wollten, aus ihrer Heimat in die Metropole übernommen hatten. Damit sei nicht gesagt, dass die Vereine diese Funktion tatsächlich erfüllten. Jedoch könnten sie in der Situation des Jahres 187 v. Chr. als potentielle Anlaufstelle für Bürgerrechtsbetrüger in den Blick gekommen sein, als der Senat sich angesichts der Unklarheiten um die Rechtmäßigkeit der in jüngerer Zeit vergebenen Bürgertitel herausgefordert sah, etwaigen Verdachtsmomenten nachzugehen. Ebenso wäre es theoretisch vorstellbar – ist aber in Ermangelung von Quellen nicht überprüfbar –, dass an griechischen Vorbildern orientierte Vereinssatzungen, die die Mysterien nicht nur als Kult-, sondern womöglich auch als Wirtschaftsverband zusammenschlossen, Regeln etablierten, die dem römischen Erb- und Eigentumsrecht widersprachen, was ebenfalls Konflikte hätte hervorrufen können, die ein Eingreifen der römischen Legislative und Rechtsinstanzen nahegelegt hätte.⁶⁵⁵

Staatliche Kontrolle des ungeregelten sozialen Handlungsraums

Mithin kommen für die bei Livius erwähnten Betrugsdelikte, die sich Livius zufolge in den Bacchusvereinen vollzogen, angesichts der Reaktionen des Senats vor allem solche Taten in Frage, die konkrete Auswirkungen auf die *res publica* haben konnten und daher den Senat zur Reaktion herausforderten. Dabei ist aber nicht, wie Craigie Champion vorgeschlagen hat, daran zu denken, dass schon die Existenz nicht-zivischer Religion an sich den Senat zum Handeln veranlasst habe – denn es kann gar kein Zweifel daran bestehen, dass nicht-zivische Religion steter Bestandteil der römischen Kultur

654 Harland (2018) 243 vermutet hinter den Vorwürfen wirtschaftlich motivierte Verbrechen; für ein etwaiges Betrugskartell gibt es indes keinerlei weitere Belege.

655 Inschriftlich sind solche Satzungen vor allem für spätere Epochen und in der griechischen Welt belegt. Zu denken wären etwa an genossenschaftliche Wirtschaftsformen, die die Eigentumsveräußerung untersagten; vgl. IG 10.259=Jaccottet (2003a) Nr. 19 (Thessaloniki, frühes 1. Jh. n. Chr.; mit Beteiligung römischer Bürger); I.Kyme 17=Jaccottet (2003a) Nr. 104 (Kyme, 27 v. Chr.; augusteisches Reskript in einem Konflikt um die Nutzung/Veräußerung von Vereinsgrund);

gewesen ist.⁶⁵⁶ Ähnlich wie im Fall der vor Gericht gestellten *galli* sind es vielmehr die außerreligiösen, zivischen Effekte von Vorgängen innerhalb der religiösen Gruppe, die am besten als auslösendes Moment der Affäre in Frage kommen. Wiederum ist es nicht Heimlichkeit,⁶⁵⁷ sondern die öffentlich sichtbare Rolle der separaten Vereine, die zu deren Eingrenzung durch die *res publica* führt.⁶⁵⁸

Diese letzte Erklärung der Bacchanalienaffäre rekurriert nicht auf konkrete historische Kontexte – weshalb sie auch keine auslösenden Anlässe im Jahre 186 v. Chr. aufzeigen kann –, sondern allein auf die langfristigen Effekte der Maßnahmen des *SC de Bacchanalibus*. Diese dienen in der Summe zweifellos vor allem dazu, die nicht in den Geltungsbereich des politischen Rechts integrierten Bacchusvereine der staatlichen Kontrolle zu unterziehen.⁶⁵⁹ Die Phase des verstärkten süditalischen Zuzugs nach Rom in den Jahrzehnten nach dem Hannibalkrieg sorgt so nicht für eine Neuentstehung des Kultes, der wohl schon lange zuvor Teil der römischen Alltagsreligion gewesen ist, jedoch dürften neue Einzelgruppen entstanden und bestehende durch Neuankömmlinge in der Größe gewachsen sein; so wurden die Vereine als solche sowie zugleich ihre innere Struktur, und damit ihr Potential als parallelgesellschaftliche Organisationen (*alter iam prope populus*) sichtbarer. Livius' Entwicklungserzählung des Kultes erweist sich auch hierin als einigermaßen zuverlässig.

Eine derartige Zielrichtung der Maßnahmen kommt letztlich ohne die Interpretation des Begriffs *coniuratio* im *SC de Bacchanalibus* als Bezeichnung einer zweckorientierten antizivischen ‚Verschwörung‘ aus, versteht ihn stattdessen im wörtlichen Sinne als Bezeichnung des Mysteneides im Zuge der Initiation. Ein solcher Eid implizierte die Verpflichtung auf ein bestimmtes Verhalten (hier: die Geheimniswahrung) und leitet diese Pflicht aus einer anderen Quelle als der staatlichen Autorität her: Es entsteht ein Raum, der sich dadurch dem Zugriff der *res publica* entzieht, dass seine Bewohner im Konfliktfall vor die Wahl einer weltlichen oder einer göttlichen Sanktionierung gestellt sind.⁶⁶⁰ Wichtig daran ist, dass die Herausforderung, die dies für den Staat darstellt, unabhängig von konkreten Handlungen (oder gar Delikten) der ‚Bewohner‘ des sakralen Sonderraumes besteht. Allerdings können solche Delikte – oder die in der Umwelt der Gruppe verbreitete Ansicht, es gebe sie – den Anlass dafür bieten, dass sich das der vereinsmäßigen Organisation der Kultgruppen inhärente Konfliktpotential im externen zivischen Diskurs aktualisiert und zum heißen Konflikt auswächst: Die verbreitete

656 Champion (2017) 28 f.; 32–36; 69 f.; 126; 156–161; vgl. auch Nippel (1988) 48 f.; Perri (2005) 36–39 (dazu o. S. 276 Anm. 580). Champion räumt selbst ein (70), dass die Religion peregriner Bewohner Roms trotz ihres nicht-zivilen Charakters nicht vom Senat reglementiert wurde.

657 So Terrenato (2013) 47 f.

658 Vgl. Burkert (1995) 87 f.

659 Gallini (1970) 81–86; North (1979/2003) 214–217; Gruen (1990) 54–56; d'Onofrio (2001) 54–57; Mignone (2016a) 100–108; vgl. auch Orlin (1997) 186.

660 North (1979/2003) 211; Mac Góráin (2020) 14; vgl. Hispala Faecenas panische Angst vor der Preisgabe der Geheimnisse im Verhör: Liv. 39.12.2–13.7.

exoterische Ansicht (zum Beispiel im Senat), im Kult vollzogen sich privat- oder öffentlichrechtlich relevante Straftaten oder unmoralische Handlungen einer Qualität, die den bürgerlichen Status oder die identitäre Loyalität der Kultteilnehmer infragestellten und die vor allem durch die vereinsmäßige Organisation der Gruppen begünstigt und potenziert wurden, kann durchaus erklären, weshalb der Senat aktiv wurde und weshalb die im *SC de Bacchanalibus* bezeugten Maßnahmen nicht den Kult an sich (wie bei einer religionspolitischen Maßnahme zu erwarten wäre), sondern vor allem seine Organisationsform in den Blick nahm.⁶⁶¹ Die außerzivische Formierung konkurrierender Gesellschaftsformen, die den moralischen und normativen Hoheitsanspruch des Senats infragestellten, wird erst als Herausforderung der zivischen Welt wahrgenommen worden sein, als auch zivische Effekte des separaten religiösen Handelns beobachtet und im zivischen Diskurs zum Thema wurden. Dabei freilich ist es unerheblich, ob das Handeln der esoterischen Gruppe im externen Diskurs zutreffend repräsentiert war oder nicht, sofern in diesem Diskurs nur hinreichende Einigkeit bestand über das betreffende Bild (sei es das einer politischen Verschwörung, einer kriminellen Organisation oder das einer amoralischen Lasterhöhle). Mithin: Es ist zu trennen zwischen der ordnungspolitischen Zielsetzung der Maßnahmen und ihrer diskursiven Begründung, wobei für letztere weniger das tatsächliche Handeln von Angehörigen der Bacchusvereine fundierend gewesen sein dürfte als vielmehr die öffentliche Meinung über dieses.

Der livianische Bericht über die Bacchanalienaffäre mag in manchen Bestandteilen (gerade hinsichtlich moralischer Werturteile) durchaus auf den Diskurs des 2. Jahrhunderts v. Chr. zurückgehen. Den eigentlichen Ordnungskonflikt, den die Maßnahmen des Senats zu beheben suchten, repräsentieren diese Urteile jedoch nicht; auch die Rechtsverfahren im Zuge der *quaestio de Bacchanalibus* befassen sich zunächst nur mit den konkreten Anlässen zur Durchführung der *quaestio*, nicht mit den Absichten der auf dauerhafte Reglementierung zielenden Maßnahmen. Hierfür ist in erster Linie das *SC de Bacchanalibus* selbst heranzuziehen.

Die Mitgliedschaft in derartigen separaten Vereinen wurde mit dem *SC de Bacchanalibus* nun verboten bzw. streng reglementiert, ihre an zivischer Staatlichkeit orientierten Organisationsstrukturen aufgelöst.⁶⁶² Das Konzessionierungsregime, das das Edikt errichtet, sorgt zugleich dafür, dass zum einen alle Vereinsmitglieder mit Bürgertitel sich gegenüber dem Senat erklären müssen und dort Fürsprecher benötigen, zum anderen die Vereine als solche zwar ihren separaten Status behalten, jedoch gerade durch die Maßnahmen der Exklusion auf die *res publica* bezogen werden. Die Vereine werden durch den Senat als nur unter bestimmten Bedingungen zulässige nichtzivische Gruppierungen anerkannt; systemtheoretisch gesprochen rücken sie durch diese Regulie-

661 Ähnlich auch die Bemerkungen bei MorganT (2015) 485–487, die indes von tatsächlich abweichenden Normensystemen ausgeht.

662 Tierney (1947) 94; 101; North (1979/2003) 209–211; Rüpke (2011a); (2013b); (2016a) 146–148; Gordon (2013b) 165 f.; Caneva (2016) 101; MacRae (2016) 21 f.; Eckhardt (2018a) 26–28; 38.

rung aus dem ‚unmarked space‘ des politisch Ungeregelten in den Grenzbereich zum politischen Feld.

Im Ergebnis steht eine derartige Kontrolle separater Religion einem Verbot separater Religion relativ nahe – ohne damit deckungsgleich zu sein: Eine wesentliche Grundlage separater Religion, nämlich die Distanz von politischen Funktionen der Religion, wird durch das politische Konzessionierungsverfahren gewissermaßen *ad absurdum* geführt, da sich die auf die göttliche Autorität gestützte sakrale Ordnung dem Kontrollregime der *res publica* zu unterziehen hat. Allerdings resultiert aus der Konzessionierung kein zivisch integrierter Kult, im Gegenteil: Bürger aller Art sind davon weitestgehend ausgeschlossen; der Kult bleibt separat, aber zugleich kann er nur noch in einem *politisch*erweise vom Staat zur Verfügung gestellten Freiraum stattfinden.⁶⁶³

5.3 Grundlagen der Vorwürfe gegen die *bacchanalia*

Ob es bei den Bacchanalien regelmäßig zu strafbarem Handeln gekommen ist, und in welchem Maße dies sogar organisiert geschehen sein mag, lässt sich also nicht zuverlässig überprüfen. Mögliche politische Hintergründe, die zum Vorgehen gegen die Vereine beigetragen haben mögen, wurden oben kritisch erörtert. Ungeachtet der Bewertung solcher Hintergründe bleibt indes die Frage relevant, auf welchen Realia die so umfassenden Vorwürfe bei Livius aufsetzen.

Grundsätzlich ist nicht auszuschließen, dass ein erheblicher Teil dieser Vorwürfe erst in späterer Zeit im Zuge der erinnerungskulturellen Verarbeitung des Bacchanalien-Exemplums entstand. So spricht etwa Manches dafür, dass das 186 v. Chr. wohl schon thematisierte Problem des Mysteneides erst im Zuge der innenpolitischen Konflikte des 1. Jahrhunderts v. Chr. zum Motiv der politischen ‚Verschwörung‘ ausgearbeitet wurde. Sallusts einer ‚Anatomie der Verschwörung‘ gleichkommende Beschreibung der Organisation der Catilinarier wäre demnach weniger Reflex auf als Vorbild für das Bild der Bacchanalien als Hort des organisierten Verbrechens.⁶⁶⁴ Allerdings ist nicht anzunehmen, dass die Mehrzahl der bei Livius geschilderten Vorwürfe gegen bacchanalische Verstöße gegen Recht und Moral erst so spät entstanden sind, sondern dass manche der offenkundigen Übertreibungen bereits seinen Quellen entstammen. Ganz gleich jedoch, wann ein bestimmtes Motiv Eingang in die Tradition zu den Bacchanalien gefunden hat, setzt dies zugleich voraus, dass dieses Motiv an bestimmte verbreitete Vorstellungen über die Bacchusmysterien anknüpfen konnte, so dass die Unterstellungen, die gegenüber den Kultvereinen formuliert wurden, dem jeweiligen

663 Vgl. Gruen (1990) 36: „[...] the *patres* showed leniency – but only to assert control.“

664 Sall. Catil. 22; vgl. Cass. Dio 37.30.3; Massa (2014) 263.

Publikum (der römischen Öffentlichkeit von 186 v. Chr. oder den betreffenden Publika literarischer Texte späterer Zeit) nicht vollkommen unglaublich scheinen mussten.

Im diesem Kapitel wird die These vertreten, dass der Großteil der Anschuldigungen gegen die Bacchanalien nicht einfach aus der Luft gegriffen ist, sondern Folge einer radikalen und einseitigen, in Manchen vermutlich auch bösartigen, Interpretation von allgemein bekannten und mindestens teilweise auch von den Kultvereinen selbst exoterisch verbreiteten Vorstellungen über die Bacchusmysterien. Der Umstand, dass die Bacchanalien einer besonders strengen Form der esoterisch-exoterischen Geheimhaltung unterlagen, wirkte als Katalysator solcher verzerrenden Interpretation, insofern auf der einen Seite externe Beobachter des Kultes über die wirkliche Bedeutung dessen, was allgemein bekannt war, nur spekulieren konnten, während auf der anderen Seite das Geheimnisgebot es den Beteiligten erheblich erschwert haben dürfte, etwaigen Verleumdungen zu begegnen. Denn jede Richtigstellung musste eine Profanierung des rituellen Geheimnisses bedeuten. Die für exoterische Geheimniskommunikation typisch unscharfe, verrätselte, symbolische oder nur in Andeutungen erfolgende Verbreitung von Informationen begünstigte so eine kommunikative Situation, in der die Bacchusmysterien im öffentlichen Diskurs einer mehr oder weniger unwidersprochenen externen Interpretation ausgesetzt waren, die sich leicht von einzelnen Akteuren beeinflussen und instrumentalisieren ließ.⁶⁶⁵ Ein Beispiel für einen solchen Vorgang bietet die oben bereits besprochene Rede des Sp. Postumius Albinus bei Livius.⁶⁶⁶

Um die einzelnen Vorwürfe gegen die Bacchanalien auf eine solche Genese hin zu überprüfen, ist zunächst auf Grundlage religionshistorischer Erkenntnisse über Dionysoskult und bakchische Mysterien zu klären, um welche Art von Kult es sich bei den römischen Bacchanalien eigentlich handelte (Kap. 5.2.1–5.2.2). Im Anschluss daran ist die Rolle zu erörtern, die die Geheimnispraxis dieser Kulte bei ihrer externen Skandalisierung spielte.

5.3.1 Dionysiaka vs. Bakcheia?

Worum handelt es sich bei den *bacchanalia*, und welche Aspekte des damit verbundenen religiösen Kultes tragen der römischen Erinnerung zufolge zur Auflösung der Bacchanale bei? Diese Frage ist nur scheinbar trivial und lässt sich nicht ohne Weiteres mit dem Verweis auf die Identität der kultisch verehrten Gottheit beantworten.⁶⁶⁷ Wie wäre diese zu bezeichnen? Liber Pater? Bacchus? Dionysos Bakcheios? Sind diese

⁶⁶⁵ Vgl. Pailler (2005) 48; Huet (2015) 151 f.

⁶⁶⁶ Vgl. Burkert (1998a) 380 f.

⁶⁶⁷ Linke (2000) 270 hält selbst den Bezug auf Dionysos/Liber angesichts des Fehlens expliziter Erwähnung für unsicher; dagegen Briscoe (2008) 248.

Götternamen austauschbar oder nicht?⁶⁶⁸ Stehen die jeweiligen Kultanhänger an verschiedenen Orten in einer Beziehung zueinander? Betreiben sie überhaupt vergleichbare rituelle Praktiken? Teilen sie gar eine gemeinsame religiöse Identität, die überhaupt die Annahme einer weitreichenden ‚Verschwörung‘ begründen könnte? Worin genau bestehen gegebenenfalls verbindende Elemente dieser Gruppen, die womöglich bei der Ausweitung der *quaestio* auf den italischen Raum eine Rolle gespielt haben? Alle diese Fragen stehen noch vor der Klärung der Natur der Rituale, die sich in den von der *quaestio* betroffenen Vereine abgespielt haben mögen und die infolge der esoterisch-exoterischen Verschleierung bakchischer Religion ihrerseits (trotz eines üppigen Quellencorpus) nur schwer zugänglich sind.

Die Problematik der Beantwortung solcher Fragen ist im Laufe der Forschung der vergangenen 100 Jahre immer deutlicher geworden. Zwar ist die religionshistorische Einordnung des Gottes Dionysos und der mit ihm verbundenen Kulte schon seit dem späten 19. Jahrhundert stets Gegenstand kontroverser Debatten (vor allem zur griechischen Religion) gewesen, jedoch standen dabei in der älteren Forschung jeweils recht scharf umrissene Vorstellungen im Raum: So ging die ältere Forschung üblicherweise davon aus, Dionysos sei ein erst spät in das griechische Pantheon integrierter, ursprünglich fremder (wahlweise ‚thrakischer‘ oder ‚kleinasiatischer‘) Gott gewesen, dessen Verehrung im Rahmen griechischer Polisreligion eine Herausforderung an traditionelle Vorstellungen dargestellt habe.⁶⁶⁹ In mancher Hinsicht stand die ältere Forschung auch der cumont-reitzensteinschen These einer allgemeinen ‚orientalischen‘ Mysterienbewegung seit dem Hellenismus nahe, insofern sie ekstatische

668 Zur Debatte des 20. Jhs.: Rousselle (1987) 193 f. (der selbst an eine anfängliche Trennung der Bezeichnungen glaubt); anders etwa Henrichs (1979) 10; vgl. allgemein Massa (2016); Champion (2017) 159; Mac Góráin (2020). Außerdem Ando (2006); (2008) 43–58; Bettini (2016) zum Problem der *interpretatio Romana*, eines Umgangs mit nichtrömischen Götternamen, der keinesfalls *a priori* als Synkretisierung oder gar religiöse Homogenisierung zu verstehen ist. Cic. nat. deor. 2.60–62 (s. zur Stelle o. S. 86–90) differenziert zwar explizit verschiedene Instanzen des Gottes Liber, von denen er den Mysteriengott (Sohn der Semele) ausdrücklich von jenem Liber abgrenzt, der im römischen Ceres, Liber und Libera-Tempel verehrt werde (vgl. dazu Borgeaud [2103] 141 f.). Gerade diese Differenzierung erfolgt aber im Rahmen einer gezielten Rationalisierung des Götterbildes, die die Entstehung von Gottesvorstellungen auf menschliche Erfahrungen zurückführt. Mithin dürfte die nachdrückliche Erklärung des ciceronianischen Stoikers Balbus, es gebe klar voneinander zu trennende Liber-Figuren, eher dafür sprechen, dass eine solche Trennung keineswegs selbstverständlich war; vgl. auch die Gegenrede Cottas in Cic. nat. deor. 3.41 (wo der personalisierenden Bezeichnung von Wein als ‚Liber‘ die Qualität einer Gottesvorstellung abgesprochen wird) und 3.57 f. (wo das Nebeneinander verschiedener ‚Dionysi‘ ironisiert wird) vgl. dazu Manuwald (2020) 159–162. Schließlich hat Rudhardt (2002) gezeigt, dass allgemein literarische Erwähnungen des ‚orphischen‘ Dionysosmythos, der Persephone (sc. Libera) als Mutter des Gottes kennt, keineswegs in exklusiver Abgrenzung vom Semelemythos erfolgen.

669 Z. B. Jeanmaire (1951); Bruhl (1953) 1–10; Bayet (1954) 21 f.; Toynbee (1965) 387; Massenzio (1970); vgl. Sourvinou-Inwood (1993); (2003) 69–100; eine Vermischung ursprünglich griechischer und anatolischer Bilder nimmt Carpenter (1986) an; vgl. allgemein dazu Bowden (2010) 106–108; Schlesier (2010) 149–151; Gödde (2011) 90–93; Henrichs (2011) 113–115.

oder erotisierte Formen bakchischer Mysterien als späte, ungrische (weil nicht dem angeblichen nüchternen Formalismus der griechischen Polisreligion entsprechende) und mithin dekadente religiöse Ausdrucksform betrachteten.⁶⁷⁰ Besonders die ekstatischen Aspekte der Verehrung des Gottes hätten der nüchternen (‚apollinischen‘) Rationalität der sonstigen griechischen Religion widersprochen und seien als bedrohlich wahrgenommen worden – eine Vorstellung, die vor allem Walter F. Otto (in Anlehnung an Nietzsches antirationales Programm in *Die Geburt der Tragödie*) in die deutsche und aus anderer Perspektive Eric R. Dodds in die angelsächsische Forschungsdebatte einbrachten.⁶⁷¹ Den Dionysos der klassischen Polisreligion betrachtete man in der Folge als gewissermaßen domestizierten Gott, dessen rationaler Kult im Rahmen der politischen Öffentlichkeit nichts mit den ekstatischen Elementen des ‚Mänadismus‘ zu tun gehabt habe. Der ‚wilde‘ Gott der antizivilisatorischen Raserei und mit ihm der mädische *thiasos* stehe so dem im öffentlichen Raum verehrten Gott des Weinbaus und des Theaters unvereinbar gegenüber; allenfalls im privaten Raum des Symposions sei er – ohne Kultbezug – rezipiert worden.⁶⁷²

Seit dem Nachweis des Dionysosnamens schon in bronzezeitlichen Linear-B-Texten 1954 hat sich dieses Bild sukzessive in fast allen Bestandteilen gewandelt: Wie die seither zutage getretenen neuen Texte – vor allem seit 1972 in Süditalien entdeckte neue Goldblättchen (darunter bedeutende aus Petelia und Hipponion/Vibo Valentia, mithin im bruttischen Gebiet nahe Tirriolo)⁶⁷³ sowie die Knochentäfelchen von Olbia – gezeigt haben, wurde nicht der Dionysoskult selbst erst in späterer Zeit in die griechische Kultur übernommen, sondern die Erzählungen, die den Gott als fremd markieren, müssen in jüngerer Zeit entstanden sein, als längst auch in den griechischen Apokien

670 E. g. Lesky (1936); Nilsson (1957); Zuntz (1971); auch Freyburger-Galland/Freyburger/Tautill (1986) 25 f.; 29; zur These des nicht-ekstatischen Charakter der realen *Bakcheia* Henrichs (1978); (1982); vgl. Schlesier (2001) 163–165 sowie zur Auswirkung auf die Deutung des Bacchanlienskanals Pailler (1988) 69–77.

671 Otto (1932; vgl. dazu Henrichs [1993]; Leege [2016]); Dodds (1951) e. g. 76 f.; 271–275; ähnliche Konnotationen hat die Betonung der manischen Fremdheit des Gottes bei Detienne (1986a); vgl. dazu allgemein de Cazanove (1986a) 5–7; Osborne (1997) 187–192; Schlesier (2011b) 195 f.; Mac Góráin (2020) 1 f.

672 Z. B. Jeanmaire (1951) 193; Bayet (1954) 30–33; Detienne (1986a); (1986b) Merkelbach (1988) 1–4. Gegen die Gleichsetzung von ekstatischem Mänadismus mit bakchischem Kult: Henrichs (1969); (1978); (1979); (1982); Vernant (1986); Carpenter (1997) 52–69; 119–123 (zur Vasenmalerei mit strenger Trennung ‚mythischer‘ von ‚rituellen‘ Bildern); dagegen etwa Versnel (1990) 131–155; Schlesier (1993a); (2001) 165; Goff (2004) 271–274.; Isler-Kerényi [2007a]). Eine Gegenüberstellung politisch gemäßigter (das ekstatische nur symbolisch und saturnisch inszenierender) Mysterien und ekstatischer bakchischer ‚Sekten‘ findet sich u. a. bei Freyburger-Galland/Freyburger/Tautill (1986) 38–85; Versnel (1990) 181–189; kritisch dazu Osborne (1997) 189–193; Paleothodoros (2008) 233 f.

673 OF 476 Bernabé (Petelia, Mitte 4. Jh. v. Chr.); 474 (Hipponion, ca. 400 v. Chr.); vgl. auch OF 487–490; 492 Bernabé (Thurii, 4./3. Jh. v. Chr.); Burkert (1975) 82–89; (1977) 1–3; (1993) 259; (1998b) 391–393; Guettel Cole (1980); (1993b) 276–280; Graf (1993a) 239–247; Bowden (2010) 148–155; Henrichs (2010) 89 f.; 101; Steinhauer (2020) 137 f.; eine bedeutende Mysterientradition (in Verbindung mit dem sizilischen Kore-Mythos von Henna) bezeugt auch Strab. 6.1.5.

bedeutende Dionysoskulte an den Rändern der griechischen Welt entstanden waren.⁶⁷⁴ Dass schließlich zwei Goldblättchen aus Pelinna⁶⁷⁵ den mystischen Dionysos Lysios in explizite Verbindung mit Persephone brachten, führte Walter Burkert dazu, die Goldblättchen insgesamt als Zeugnisse bakchischer Initiationskulte zu interpretieren, von denen zumindest manche als ‚orphisch‘ zu bezeichnen seien – sofern sie sich ‚heiliger Schriften‘ bedienten, die sich auf Orpheus als Verfasser beriefen.⁶⁷⁶ Damit war die These, bakchische Mysterien seien nicht vor der hellenistischen Zeit mit einer Hoffnung auf jenseitige Seligkeit verbunden gewesen, nachhaltig widerlegt,⁶⁷⁷ wenn auch gewichtige Einwände gegen Burkerts Verbindung dieser Mysterien mit der aus der Kaiserzeit bekannten orphischen Mythologie vorgebracht worden sind.⁶⁷⁸

Parallel zu dieser Entwicklung vollzog sich auch eine Neubewertung des Zusammenhangs zwischen Mänadismus und dionysischem Poliskult, die insbesondere die Interpretation der *Bakchai* des Euripides und die Ikonographie der Mänaden auf attischem Trinkgeschirr⁶⁷⁹ betrifft. Anstelle einer Konkurrenz zwischen verschiedenen Typen der Dionysosverehrung betrachtet man die verschiedenen Formen, in denen

674 OF 463–465 Bernabé; vgl. Plat. *Krat.* 400c.; Burkert (1977); (1987a) 18; 33 f.; (1993); (1998b) 395–397; (2011) 19; Graf (1993a) 240; (2011) 54 f.; Henrichs (2010) 89–95; 101; Schlesier (2010) 159 f.; Giangiulio (2011) 433–435; Bernabé (2012) 13 f. Bakchische Mysterien in Olbia kennt schon Hdt. 4.78–80; vgl. Bremmer (2002) 17; (2014) 70–73.

675 OF 485–486 Bernabé; vgl. OF 487; 489 f.; 494–496 Bernabé; dazu Giangiulio (2011) 435 f.; Bernabé (2012) 16.

676 Burkert (1977); (1982); (1995) 83 f.; Henrichs (2010) 89–95; vgl. dazu Pailler (1982) 938; Versnel (1990) 150–153 sowie v. a. Graf (1993a) und (2011) mit zahlreichen weiteren frühen Belegen für ‚orphische‘ Motive in klassischen Texten. Allgemein zu orphischen Initiationsriten Bremmer (2014) 55–80. Zu denken ist in klassischer Zeit vor allem an Texte der Art, wie sie im berühmten Papyrus Derveni bezeugt sind (vgl. die bei Obbink [2011] 291–295 erwähnten Papyri unklarer Herkunft), aber auch an externe literarische Erwähnungen wie in Hdt. 2.81; Plat. *Krat.* 400c; 402b–c; Prot. 316d. Besonders weitreichende Zusammenhänge zwischen orphischen Texten und bakchischer Religion nimmt Bernabé (2002); (2004–2007); (2009); (2012); Bernabé/Jimenez San Cristobal (2011) an; vgl. auch Bremmer (2002) 11–24; (2016); Sfameni Gasparro (2017). Dagegen e. g. Edmonds (1999); Calame (2002).

677 Interessant ist, dass der Vergleich mit dionysischen Motiven in öffentlich sichtbaren Grabreliefs und -inschriften zeigt, dass diese Jenseitsorientierung nach außen hin deutlich zurückhaltender thematisiert wurde als in den offenbar ganz für den Gebrauch unter Eingeweihten bestimmten Texten der Goldblättchen; zu den Inschriften s. Guettel Cole (1993b).

678 Schlesier (2001) 166–172, die darauf hinweist, dass sich nirgendwo in den Goldblättchen explizite Hinweise auf Orphisches aufzeigen ließen (vgl. auch Calame [2002]; [2008] 164); den Verweis auf *Orphikoi* auf einem Knochentäfelchen aus Olbia (IGDOLbia 94a=OF 464 Bernabé) lässt sie gegen Burkert (1998b) nicht gelten, weil deren Zeugnis weder mit den Goldblättchen noch überhaupt mit orphischen Texten in Verbindung zu bringen sei; vgl. auch Calame (2002) 389. Richtig ist sicher der warnende Hinweis, dass die ‚orphische‘ Qualität solcher Texte nicht als *petitio principii* in die Diskussion eingebracht werden darf. Allerdings schließt die Quellenlage die Verbindung orphischer Texte und bakchischer Religion nicht aus, sondern legt sie nahe; vgl. zur ‚orphischen‘ Interpretation auch Bremmer (2016); als dezidiert ‚orphisch‘ deutet Rudhardt (2002) auch die in den o. g. Goldblättchen belegte Verbindung zwischen Dionysos und Persephone.

679 Zur ‚attischen‘ Erfindung der Ikonographie des Dionysos s. Carpenter (1986); (1997) 1; 11–14; 23 f.

der Gott, sein mythisches und sein rituelles Gefolge in den Quellen begegnen, als Ausdruck eines (in Diachronie und Synchronie) vielgestaltigen, ambivalenten und in sich differenten Gottes.⁶⁸⁰ Hatte man etwa die *Bakchai* zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch als klassische Erzählung vom Widerstand der zivilisierten Polis gegen den wilden ‚ankommenden Gott‘ gelesen, so setzte sich seit den 1970er Jahren die Auffassung durch, dass die Tragödie keineswegs die Unvereinbarkeit des Bakchisch-Dionysischen mit der politischen Welt hervorhebe, sondern im Gegenteil die Notwendigkeit der Dionysosverehrung insgesamt betone: bedrohlich erscheint im Drama nur jene mädalische Raserei, die als ‚schwarzer Mänadismus‘ als gerechte Strafe für jene inszeniert werde, die sich dem Gott widersetzen.⁶⁸¹ Die rasenden Mänaden der klassischen Tragödie entsprechen in dieser Deutung gerade nicht dem Bild, das etwa das unmittelbar auf reale Kulte bezogene epigraphische Material der hellenistischen Zeit,⁶⁸² aber nicht zuletzt auch dionysische Motive in der Vasenmalerei⁶⁸³ und auf offiziellen

680 S. dazu die Beiträge in Schlesier (2011a) und Bernabé et al. (2013) v. a. Ford (2011); Götde (2011); Henrichs (2011) und (2013); Schlesier (2011b); vgl. Bierl (2018); zur Ikonographie Carpenter (1997, mit einer zu strikten, exklusiven Trennung verschiedener Bildnistypen als mythisch, komisch oder kultisch); Isler-Kerényi (2004a); (2007a); Heinemann (2016). Ein Beispiel für das ältere Bild bietet noch Carpenter (1986) der (z. B. 29; 67 f.) im Sinne des ‚ankommenden/fremden Gottes‘ zwischen ursprünglichen Bildern einer Vegetationsgottheit und (ab ca. 540 v. Chr. greifbaren) ‚mythischen‘ Dionysoskonzepten unterscheidet, wobei letztere sich aus attischen und unattischen (= östlichen) Dionysosbildern zusammensetzten. Vgl. zum Wandel der Darstellungen um 540 v. Chr. Isler-Kerényi (1999).

681 Schlesier (2010) 164 f.; (2011b) 189–193; vgl. auch Versnel (1990) 96–105; 156–205; Frontisi-Ducroux (1991) 153 f.; 157 f. Ganz ähnlich wird die Widersetzlichkeit gegen den Gott laut schol. Aristoph. Ach. 243a auch in einem Aition zur Phallophorie im dionysischen Festzumzug (*pompē*) mit göttlichen Strafen beantwortet; s. dazu Detienne (1989); Guettel Cole (1993a) 26. Am Ansatz der Cambridger Ritualismusschule orientierte Interpretationen, die aus den *Bakchen* konkrete Riten des Mysterienkultes ableiten wollten (etwa bei Dodds [1951] 270–282), sind im Zuge dieser Entwicklung aus der Mode gekommen (zur Kritik an jüngeren Versuchen der Wiederbelebung: Krummen [2010] 190; Schlesier [2010] 153 f.); s. dazu besonders die Unterscheidung vom Mänadismus des Mythos von (besonders ziviler) realer Religion bei Albert Henrichs (1969; 1978; 1982; 1990); vgl. dazu Osborne (1997) 187–190; Schlesier (2001) 165; Wyler (2008b) 62.

682 Beispielhaft seien die öffentlichen Stiftungen und Anerkennungen bakchischer Heiligtümer und Vereine in Knidos (Jaccottet [2003a] Nr. 154; 4. Jh. v. Chr.), Athen (Dionysiasen und Orgeonen [185–176 v. Chr.]: IG 1².1325; 1336=Jaccottet [ebd.] Nr. 1; 3; Iobakchen [177/176 v. Chr.]: IG 2².1368=Jaccottet [ebd.] Nr. 4) und Magnesia am Mäander (I.Magnesia 215=Jaccottet [abd.] Nr. 146; hellenistisch) genannt. Für das Amt der von der Polis bestellten Dionysospriesterin im hellenistischen Milet (I.Milet 3.1222=Jaccottet [ebd.] Nr. 150; gl. auch I.Milet 6/2.733=Jaccottet [ebd.] Nr. 149) war die bakchische Initiation ausdrückliche Voraussetzung; vgl. allgemein Henrichs (1969); Burkert (1993) 273–275; Jaccottet (2003a) I/73–80; (2003b) 127–130; (2005) v. a. 191–195; 199–201; (2011) 415–423; Goff (2004) 215–217; Horster (2011) 63–67; 71 f. Dasselbe gilt in hellenistischer Zeit für die bakchischen Heiligtümer in Pergamon (s. die Briefe in I.Pergamon 248; dazu Michels [2011] 127 f.; 133–135). Zur literarischen Beschreibung der Vereine: Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 61–74.

683 Bérard/Bron (1986).

Münzen griechischer Poleis (v. a. des westlichen Kleinasien)⁶⁸⁴ von der Integration der Dionysoskulte und -vereine (darunter auch private Mysterien) in die Poliswelt zeigen. Demgegenüber schreibt man der klassischen dionysischen Ikonographie in der Vasenmalerei heute einen deutlich konkreteren Bezug zu rituellen Sachverhalten zu, als dies im Zuge der Kritik an der Ritualismusschule lange Zeit angenommen wurde: Zwar wird die mythologische Natur vieler thiasiotischer Szenen nicht in Abrede gestellt, jedoch schließt das nicht aus, dass sich die Darstellungen zugleich auch als Darstellungen ritueller Szenen verstehen ließen – eben weil die Kultteilnehmer sich im Ritual in die Rolle der Begleiterinnen und Begleiter des Gottes begaben.⁶⁸⁵ Auch dies läuft indes darauf hinaus, die fundamentale Bedeutung des Dionysischen (einschließlich seiner mystischen Aspekte) für die Kultur der griechischen Poliswelt zu betonen oder wenigstens frühere Deutungen als antibürgerlich abzulehnen.⁶⁸⁶ So erweist sich das mit den hellenistischen Mysterien besonders eng verbundene, vor allem seit dem ausgehenden 5. Jahrhundert verbreitete Bild des jugendlichen Gottes keineswegs als eines, das auf außerzivische Kontexte beschränkt wäre – im Gegenteil: Nicht zuletzt als Theatergott tritt Dionysos in klassischer Zeit in dieser Gestalt auf.⁶⁸⁷

Markantes Beispiel für die Neubewertung bakchisch-ekstatischer Motive in den vergangenen Jahrzehnten sind die schon in der archaischen Kunst häufigen Darstellungen von Mänaden/Nymphen, die sich in exaltierten Gesten mit Satyrn und/oder dem Gott auseinandersetzen. Gegen die früher verbreitete Deutung als rein mythologische und dezidiert fiktionale erotische ‚Jagdszenen‘, in denen die Satyrn (meist, aber nicht immer erfolglos) den Frauenfiguren gewaltsam nachstellen,⁶⁸⁸ stehen heute

684 Die Münztypen zeigen meist den jugendlichen Gott, der auch zur Ikonographie der Mysterien gehört: Carpenter (1993); Isler-Kerényi (2011a) 75 f.; GüntherE/Günther S. (2018) 354 f.; vgl. dagegen Hackländer (1996), die für Dionysosstatuen gerade den ‚archaischen‘ Typus des bärtigen Dionysos für typisch erachtet (ebd. 92–100 zu archaisierenden Münzbildern ab hellenistischer Zeit). Der Unterschied liegt wohl im Typus der Szenen: Wo mythologisierende Szenen (ungeachtet ihrer etwaigen Bezüge zum Ritus) auf Mythen zur Jugend des Gottes verweisen, taucht (häufig, aber nicht immer) der jugendliche Gott auf. Eine gänzlich andere Deutung späterer Bilder der jugendlichen Gottheit (als modische Abgrenzung der postperikleischen Maler von ihren Vorgängern) bietet Carpenter (1997) 95–103. Die zivile Integration der Vereine (bei gleichzeitiger überregionaler Außenwirkung) wird auch durch das Privileg von anlassbezogenen Sondermünzprägungen durch die Vereine deutlich, s. dazu Psoma (2009).

685 de Cazanove (1986b); Isler-Kerényi (2004a); (2007a) 17–64. Wyler (2015b) sieht vor allem Theatermasken als Embleme für die Möglichkeit der rituellen Annäherung von Menschen an die mythische Welt; vgl. Frontisi-Ducroux (1986); Henrichs (1993) 36–39.

686 Dazu Bérard/Bron (1986); Isler-Kerényi (2004b) 244; (2011) 73 f.; Paleothodoros (2008) 233 f.; Heinemann (2016) v. a. 387–425.

687 Bierl (2011); Isler-Kerényi (2011a) 73–86; vgl. Carpenter (1993); (1997) 104–118 sowie (zur Sexualität der bärtigen vs. bartlosen Darstellungen des Gottes) Jameson (1993) 45–53; Sauzeau (2000) 24–26; 37–39.

688 Teilweise noch vertreten von Carpenter (1986) 76–90; (1997) 52–60; Goff (2004) 266–271. Carpenter betrachtet die betreffenden Szenen als unabhängig von rituellen Kontexten (dagegen Goff [ebd.] 274 f.; Isler-Kerényi [2007b]). Erst mit der (spätarchaischen) Einfügung von Satyrn und

Interpretationen, die solche Szenen als Darstellung ritueller Tänze⁶⁸⁹ deuten, in deren Zuge die menschlichen Beteiligten die Rolle der mythischen Figuren annehmen.⁶⁹⁰ Vor allem Cornelia Isler-Kerényi hat sich dafür stark gemacht, in solchen Szenen die bildliche Darstellung der Erzeugung einer kultischen Sonderwelt als liminaler Sphäre in Übergangsriten zu sehen, in denen die menschlichen Kultteilnehmer in die Rolle der mythologischen Begleiter des Gottes treten.⁶⁹¹ Selbst die Darstellung ‚kelternder‘ Satyrn wird in diesem Sinne religiös gedeutet.⁶⁹² Ähnliches gilt für Szenen, in denen

Nymphen (als solche bezeichnet Carpenter die üblicherweise als Mänaden angesprochenen Frauenfiguren, um deutlich zu machen, dass es sich um rein mythische Figuren handele) in den bakchischen *thiasos* rückten Tanzszenen in den Vordergrund. Nur für solche Szenen stelle sich die Frage, ob die Darstellungen womöglich mythologisierende Bilder von Menschen abbildeten – mit dem Auftauchen nymphenähnlicher Frauenfiguren in sympotischen Szenen sei schließlich der Übergang zur mythologisierenden Abbildung menschlicher Symposiasten vollzogen; vgl. Hackländer (1996) 22–25 zur Annäherung des Dionysos an die menschliche Sphäre.

689 Solche Tänze erwähnt etwa Plat. leg. 815c. Vgl. Wiseman (2000) 276–282: ὅση μὲν βακχεία τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταύταις ἐπομένων, ἅς Νύμφας καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασιν, μιμοῦνται κατ'ὡμωμένους, περὶ καθαρμῶν τε καὶ τελετὰς τινὰς ἀποτελούντων, σύμπαν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος οὐθ' ὥς εἰρηνικὸν οὐθ' ὥς πολεμικὸν οὐθ' ὅτι ποτὲ βούλεται ῥᾷδιον ἀφορίσασθαι. // „Jegliche Bacchusfeiern, die es gibt, und alle jene in deren Gefolge, die – als Nymphen und Pane und Silene und Satyrn bezeichnet – wie es heißt, weintrunkene Leute nachahmen, wenn sie Reinigungs- und Weiheriten vollziehen, das alles insgesamt ist als Tanz weder friedlich noch kriegerisch, noch (wenn man das einmal beabsichtigen sollte) leicht zu definieren.“ Vgl. Jaccottet (2003a) I/70 f. sowie die umfassende Deutung bildlicher Darstellungen bei Heinemann (2016) 166–192 sowie für den italischen Raum in republikanischer Zeit: Hackländer (1996) 47 f.; Zanker (1998) 23–29; Wyler (2008a) 452–456; vgl. im Kontext der Erforschung griechischer Tänze: Smith (2014).

690 Darauf deuten u. a. solche Bilder hin, in denen die Satyrfiguren verschieden stark von menschlichen Figuren unterschieden sind. Hier können etwa verschieden stark ausgeprägte satyrische Merkmale verschiedene Phasen der rituellen ‚Verwandlung‘ sowie das Schema jung/alt verschiedene Stufen der Initiation repräsentieren; so z. B. auf thyrrischen Amphoren (Kopenhagen Nationalmuseum Chr. VIII/57; VIII/323; vgl. Isler-Kerényi (2004a) 47–62; 78; (2007a) 20–24; 107–157; (2009) 64–66. Vgl. auch die literarischen Belege für szenische Tanzriten bei Plat. leg. 815c; Phaidr. 224 f.; 265b; dazu Burkert (1987a) 19 f. Ein ähnliche narrative Bildersprache der sukzessiven Verwandlung nimmt in römischem Kontext Matz (1963) 10–16 in den Stuckreliefs der Villa Iulia sub Farnesina an (16: „kultisch [...] bedingtes Schillern zwischen Mythos und Wirklichkeit“).

691 Isler-Kerényi (2004a); (2007a) 17–64; 148–; zu süditalischen Vasen: Isler-Kerényi (2004b); (2011); Pontrandolfo (2011) 412–421; vgl. Bérard/Bron (1986) 23–26; Wiseman (2000) 283–285; allgemein Osborne (1997) 193–210, v. a. 209. Gegen die Einordnung solcher Szenen in private Kultpraxis wendet sich Heinemann (2016) 400–402 mit dem Argument, dass zumindest private Mysterienvereine eine Heimlichkeit voraussetzten, die man mit Vasendarstellungen gerade nicht assoziieren könne. Dies greift insofern zu kurz, als hier das sozial wirksame, weil esoterisch-exoterische (= extern sichtbare) Geheimnis der Mysterien mit dem Ziel vollständiger Heimlichkeit des gesamten Kultbetriebs verwechselt wird. Dieses Missverständnis führt zwangsläufig in eine Unterscheidung dionysischer von bakchischen Szenen (so auch ebd. 492–502), die sich m. E. jedenfalls nicht rigoros anwenden lässt.

692 Isler-Kerényi (2004a) 63–82; (2007a) 131–136; 146–148; 212–225 (mit Abb. 68; 83–85), die den Szenen einen bakchischen Charakter zuweist, insofern sie auf mehreren Ebenen (Mensch-Satyr; Traube-Wein) die Transformation im mystischen Ritus symbolisch darstellten. Ganz ohne Ritualbezug diskutiert solche Szenen Carpenter (1986) 90–95.



Abb. 12 Stamnos des Dinomalers (5. Jh. v. Chr.); Neapel MAN inv. 2419

Nymphen und Mänaden als Akteure in städtischen Ritualen wie etwa bei den attischen Anthesterien auftreten; diese lassen sich als stilisierte Andeutung konkreter ritueller Elemente deuten – etwa im Kontext der ‚Heiligen Hochzeit‘ zwischen Dionysos und Ariadne in Athen im Zuge des Anthesterienfestes, die von der Basilinna, vielleicht in Form eines Tanzrituals, in Gegenwart ausgewählter athenischer Frauen gegenüber einem den Gott repräsentierenden maskierten anikonischen Standbild zu vollziehen war (s. Abb. 12).⁶⁹³ Allgemein scheint die Bildlichkeit des *thiasos* und des Mänadischen

693 Grundlage dieser Rekonstruktion sind Darstellungen auf den sogenannten ‚Lenäenvasen‘; vgl. auch [Demosth.] or. 59.73–78; [Aristot.] Ath. pol. 3.5; dazu v. a. Burkert (1972) 255–263 (der auch den realen Vollzug des sexuellen Aktes mit einem maskierten männlichen Kultteilnehmer nicht ausschließt; ebenso Sauzeau (2000) 37–42; dagegen Bremmer [2010] 90 f.); vgl. (2011) 18 f.; Bérard/Bron (1986) 22 f.; (etwas vorsichtiger bzgl. der Identifizierung der Festkontexte) Frontisi-Ducroux (1986); (1991) 154–156; Jameson (1993) 52–56; Goff (2004) 38 f.; 264–266; Isler-Kerényi (2004b) 246; Guettel Cole (2011) 265–269; Heinemann (2016) 442–452; anders Carpenter (1997) 60–62; 66–69; 79–82 (der die Darstellungen als unspezifische Verarbeitung allgemeiner dionysischer Motive für einen anonymen Exportmarkt deuten). Vgl. allgemein zur Darstellung von Dionysos-Stelen Sauzeau (2000) 26–29; Paleothodoros (2008) 231–233; Frontisi-Ducroux (2014); HölscherF (2017) 311–317; vgl. im römischen Kontext Matz (1963) 44–59. Eine ganz andere Interpretation der Lenäenvasen bietet Pierce (1998), gefolgt von Várhelyi (2015) 123, die sich vor allem bzgl. der Prozessionsbilder gegen die Annahme der Abbildung von Ritualtypen wenden und dagegen eine Art gezielter Manipulation religiöser Bilderwelten im Sinne eines *female empowerment* setzen. Allerdings scheint es sich bei den Konventionen, gegen die die Lenäenvasen

im Rahmen der Symposialkultur deutlich enger mit dem dionysischen *thiasos* von Mysteriengruppen, aber auch mit zivischen Formen der Dionysosreligion verwandt als früher angenommen wurde.⁶⁹⁴ In allen Fällen, der Teilnahme am Symposion, am zivischen Dionysosfest oder an der mystischen Initiation, treten die Kultteilnehmer in einen rituell markierten sakralen Sonderzustand ein, der sie symbolisch aus ihrer alltäglichen zivischen Rolle herauslöst und in die Gesellschaft des Gottes aufnimmt. Dionysios erscheint so als Gott der Überwindung politischer und persönlicher Krisen und Status-Transformationen, der zwar für Momente der Infragestellung der göttlichen Ordnung steht, in diesen Situationen aber letztlich deren Bestand garantiert.⁶⁹⁵ Eben in diesem Sinne des gegenseitigen Bezugs von Ordnung und Unordnung, von Identität und Alterität, sind viele der transgressiven Elemente des Dionysosbildes einzuordnen.⁶⁹⁶ Fraglich bleibt zwar weiterhin, ob ekstatische Elemente in der bildlichen und literarischen Repräsentation dionysischer Rituale eher auf symbolisch inszenierte oder auf tatsächlich praktizierte Handlungen verweisen.⁶⁹⁷ Die in der älteren Forschung vertretene strikte Unterscheidung mänadischer/mystischer Ekstase von einer domestizierten, politisch integrierten Form des Dionysischen (z. B. in Symposion, Poliskult oder Theater) erweist sich in dieser Perspektive aber als wenig plausibel.⁶⁹⁸

Was die bakchischen Mysterien im Gegensatz zu nicht-mystischen Dionysiaka auszeichnet, ist die separate Konstruktion einer Kultgemeinschaft auf der Grundlage ei-

angeblich verstoßen, weniger um zeitgenössische Bilderwelten zu handeln als um die Projektion moderner Kategorien auf die Objekte.

694 Zur Verwechselbarkeit ‚rein‘ sympotischer und bakchischer Szenen Frontisi-Ducroux (1991) 154–157; Schmitt Pantel (2011) 125 f.; vgl. im Umfeld der römischen Republik Wyler (2008a) 458 f.; Bowden (2010) 133–136.

695 So Bremmer (1984) 273–276; Bérard/Bron (1986); Versnel (1990) 144–146; Henrichs (1993) 19; 25 f.; Obbink (1993) 79–86; Lissarague (1993); Isler-Kerényi (2004b) 245; (2011b); Paleothodoros (2008) 241 f. (zur Ordnung der Familie); Schlesier (2008); Bowden (2010) 121–124; Cerchiai (2011) 488–497; Gehrke (2011) 363–365; Hobden (2011); Jaccottet (2011) 413–415; weniger überzeugend im Sinne der saturnalischen Aussetzung des Alltagszustandes Keuls (1984); vgl. auch Calame (2011) 207–214, dessen Deutung der in den bakchischen Goldblättchen implizierten ‚Initiation‘ ins Jenseits sich als *rite de passage* erweist, in der sich der Tod als liminale Phase zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben darstellt. Die Initiation des Mysten erscheint so als Stabilisierung des Lebens gegenüber der Krise des Todes.

696 Gödde (2011) 92–103; Henrichs (2011) 111; Bierl (2011) 315; (2018) 235–237; vgl. Gehrke (2011) 358–360; 363–365.

697 Gegen die konkrete Identifizierung ritueller Handlungen wenden sich Heinemann (2011) 403–410 (zu erotischen Bildern); (2016) 429–466; 488 f.; Bremmer (2010) 80 f. (zum athenischen *hieros gamos*). Dieses Problem ist für das exoterische Bild der Dionysosmysterien besonders bedeutsam: Bilder offensichtlich mystischer Szenen waren im Alltagsdiskurs omnipräsent – ihre genaue Bedeutung mochte sich dagegen verschiedenen Betrachtern ganz unterschiedlich erschließen.

698 Selbst Forscher, die die hellenistischen Mysterien streng von klassischen Ritualformen trennen möchten, begründen dies nicht mehr mit dem Motiv der antizivilen Ekstase, sondern verweisen auf die neuartige Organisationsform des Vereins und/oder henotheistische Tendenzen (so etwa Versnel [2011] 40–44). Studien zum ekstatischen Element im bakchischen Kult verhandeln dieses umgekehrt nicht mehr als antizivile Praxis (s. etwa Schlesier [2008]).

ner rituellen Initiation, durch die der Myste den Erfahrungsschatz eines bakchischen Rausches nach dem Vorbild des Gottes selbst erwirbt – der Initiierte wird zum Bakch(ei)os, zum von Dionysos bakchisch Inspirierten.⁶⁹⁹ Gerade dieser Aspekt verbindet jedoch die bakchischen Mysterien mit der Kultur des Symposions, das schon in archaischer Zeit sowohl als religiöser Ritus gefasst wurde als auch den Nukleus sozialer Zusammenschlüsse vor allem innerhalb aristokratischer Kreise bildete.⁷⁰⁰ In vielen Fällen waren mystische Gemeinschaften zudem von der Vorstellung getragen, dass die sie unter dem Schutz des Dionysos auch im Jenseits als *thiasos* fortbestehen würden. In dieser Vorstellung vom jenseitigen Heil der Bakchen mag man zwar einen soteriologischen Aspekt vieler Mysterien sehen,⁷⁰¹ jedoch zeichnet dieses Element weder alle Gruppierungen aus, die man als Mysterienvereinigungen bezeichnen kann, noch besteht in der Hoffnung auf das Jenseits das einzige wesentliche Motiv für die Teilnahme an den Mysterien. Vielmehr steht auch hier die diesseitige Erfahrung der Gemeinschaft der Mysten in Initiation, bakchischem Umzug (exoterisch-öffentlich) und vereinsinternem (esoterischem) Bankett deutlich im Mittelpunkt. Auch in dieser Hinsicht stehen sich Mysterien und Symposialkultur erstaunlich nahe.⁷⁰²

Eine weitere und vielleicht die wichtigste Entwicklung in der jüngeren Erforschung der dionysischen Religion betrifft die Frage nach der Homogenität der in den Quellen begegnenden Phänomene.⁷⁰³ So hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass man es in dem so diversen Quellenmaterial keineswegs mit einem homogenen religiösen Phänomen zu tun hat, sondern dass sich die rituellen ebenso wie die sozialen Formen

699 Burkert (1975) 88 f.; (1977) 4; (1993) 272 f.; Frontisi-Ducroux (1991) 157 f.; Henrichs (1993) 19 f.; Obbink (1993) 77–79; Jiménez San Cristóbal (2009) v. a. 52 f.

700 Cerchiai (2011) 488–497.

701 Burkert (1975) 91 f. (jenseitsorientiert v. a. orphische Gruppen); Guettel Cole (2003) 194–196; Jiménez San Cristóbal (2009) 53 f.; Graf (2011); noch weiter geht Calame (2011) mit der Ablehnung selbst der Bezeichnung Mysterien; es handle sich um einen jenseitsorientierten Begräbniskult. Im Gegensatz dazu betont Bernabé (2009) in besonders scharfer Form die Differenz zwischen nicht-mystischer und mystischer (in seiner Interpretation: orphischer) Jenseitsvorstellung.

702 Zur zentralen Bedeutung der sozialen Gemeinschaftserfahrung im Kultverein s. Wilson (1996) 11–13; zum Zusammenhang zwischen ‚privatem‘ Symposion und exoterischem *kômos* s. Murray (2000) 9–12. Belege für Jenseitshoffnung in den *Bakcheia* bieten nicht nur die o. g. Goldblättchen, sondern auch Hdt. 2.81 sowie DGE 792; Burkert (1977) 3 f.; (1987a) 18–23; 109 f.; Graf (1993a); Schlesier (2001) 160–163; 168 f.; (2010) 151 f.; Casadio (2009) 35 f.; Cerchiai (2011) 497–508 meint eine Entwicklung feststellen zu können, in der sich das aristokratische Symposion unter den Bedingungen demokratischer Kultur sukzessive stärker aus dem politischen Raum ausgrenzte, so dass antizivile Konnotationen der *Bakcheia* in literarischen Quellen dieser inneraristokratischen Entwicklung zuzuschreiben seien.

703 Auf Kritik stoßen Versuche wie bei Reinhold Merkelbach (1988), aus dem in Diachronie und geographischer Provenienz weite Räume umspannenden Quellenmaterial ein unitarisches Bild dionysischer (oder orphischer) Religion zu entwickeln, vgl. auch Nilsson (1957); Matz (1963); Detienne (1975); (1977); Burkert (1982); Bernabé/San Cristóbal (2011) sowie die Methode der Identifizierung von Fragmenten in Bernabé (2004–2007); gegen solche Synthesen z. B. Henrichs (1978); de Cazanove (1986a); vgl. Wyler (2008a) 449 f.

der kultischen Verehrung des Dionysos (in bakchischer wie auch in nicht-bakchischer Ausprägung) von Ort zu Ort und im Verlaufe der Zeit teils recht deutlich voneinander unterscheiden konnten, was zugleich bedeutet, dass der Gott selbst in diesen verschiedenen Kontexten in einer Fülle verschiedener Funktionen und mit verschiedensten Konnotationen begegnet.⁷⁰⁴ Im antiken Religionsverständnis, das keine durch eine Organisation autorisierten und sakrosankten Lehrtexte und mithin keine einheitliche Doxologie oder gar Dogmatik kannte, war diese disparate Situation sehr wohl vereinbar mit der Vorstellung, es handle sich um ein und dieselbe Gottheit.⁷⁰⁵ Diese *thin coherence* kennzeichnet nicht zuletzt die bakchischen Mysterien, die sich im Quellenbefund als ausgesprochen vielfältiges Nebeneinander verschiedener Kult- und Sozialformen erweisen, die teilweise auch zeitgleich an einem Ort auftreten können.⁷⁰⁶ Dass bakchische Mysterien in orphischen Zusammenhängen ebenso auftauchen können wie im Umfeld von Eleusis, dass sie Teil eines zivischen Dionysoskultes oder zivisch konzessionierten Vereins sein können, womöglich aber am selben Ort auch in Form kleinerer separater Gruppierungen praktiziert werden, lässt sich auf diese Weise erklären.⁷⁰⁷ Es ist davon auszugehen, dass sich bakchische Initiationen an einem Ort sowohl im Rahmen der Rekrutierungspraxis von – zivischen und nicht-zivischen – örtlichen Vereinen (*thiasiotai*, *orgeōnes*, womöglich bisweilen auch *technitai*) als auch infolge der Praxis von als *freelance experts* wandernden Priestern (*agyrtai*) vollziehen konnten,⁷⁰⁸ und dass sich in beiden Fällen deren Anhänger als Mitglieder einer besonderen dionysischen oder bakchischen Gemeinschaft verstanden – auch wenn zwischen einem Initiiertenkreis, der sich als Hauskult auf eine oder wenige Familien beschränkte und einem politisch lizenzierten regulären Verein weder organisatorische noch kultische Verbindungen bestanden haben mögen.⁷⁰⁹

704 In diesem Sinne etwa Henrichs (1982); (1993) 14 f.; (2010) 101 f.; de Cazanove (1986a); Schlesier (2010) 156; Maiuri (2020).

705 So erklärt sich das Nebeneinander verschiedener Wesensbeschreibungen des Dionysos bei Diod. 2.38 f. oder Arr. an. 2.16.3; vgl. Sourvinou-Inwood (2005) 167–173; Koulakiotis (2017) 229.

706 Schon frühzeitig Turcan (1959) 195; später etwa Henrichs (1979) 5 f.; Schäfer (2007) bes. 171 f.; Bremmer (2014) 70–79; 100–109; Torjussón (2014) 36 f.; vgl. Bremmer (ebd.) 1–20 zu den eleusinischen Mysterien. Zur Unmöglichkeit, zwischen zivischen und separaten Orten der Kultverehrung klar zu unterscheiden s. Hirsch (2001).

707 Burkert (1977) 6 f.; vgl. Bremmer (2002) 16 f.; (2014) 70–79. Cic. nat. deor. 2.60–62; 3.57 f. belegt immerhin, dass man orphisches Gedankengut spätestens im 1. Jh. v. Chr. in einen engen Zusammenhang mit den Dionysosmysterien setzen konnte.

708 Prominent erwähnt bei Plat. resp. 364b–366a. Die Verbreitung der Mysterien durch *agyrtai* wird üblicherweise als die ursprüngliche und bedeutendere Form der Rekrutierung betrachtet; s. Burkert (1987a) 23 f.; (1993) 260–262; (1998b) 393; Bowden (2010) 138–140; 147; Schlesier (2010) 152. Zum Nebeneinander ziviler und nicht-ziviler, bakchischer und nicht-bakchischer Vereine sowie zur jeweiligen Präsenz von Mysterienmotiven s. Le Guen (2001) II/87; Jaccottet (2008) 191–195.

709 Hierzu v. a. Gordon (2013b); vgl. zum Nebeneinander auch Villanueva-Puig (1998). Die Belege für vereinsmäßige Bacchusmysterien im italienischen Raum sind jedoch spärlich, so dass sich kaum vergleichende Untersuchungen anbieten; wie eng ganz grundsätzlich familiäre und vereinsmäßige Kultorganisation miteinander konvergieren konnten, zeigt der riesige kaiserzeitliche *thiasos* der

Angesichts dieser Neubestimmung der ‚dünnen‘ Kohärenz dionysischer und bakchischer Phänomene lassen sich isolierte und disparate Einzelfunde, mythologische Erzählungen, fiktionale Literatur und Bildquellen mithin nur sehr eingeschränkt für die Rekonstruktion der Sozialformen der Dionysosreligion an einem bestimmten historischen Ort zusammenfügen.⁷¹⁰ Nichtsdestoweniger dürfte es so etwas wie eine ikonographische und erzählerische *koinē* dionysischer Mythologie und Motive gegeben haben, ein allgemein kursierendes Kulturgut, aus dem sich alle im dionysischen Kult aktiven Akteure – Poleis, Familien, Vereine, Personen – je nach spezifischen Besonderheiten des eigenen Kultes bedienen konnten.⁷¹¹ Selbstverständlich dürfte diese Aktualisierung jeweils verschiedener Motive nicht regellos erfolgt sein; ohne Weiteres wird man indes heute die Verwendung zum Beispiel eines bestimmten Bildes in der Wandmalerei nicht mehr auf die reale Präsenz damit vermeintlich regelhaft verbundener Rituale zurückführen wollen. Umgekehrt hat sich aber auch die Negierung jeglicher Zusammenhänge zwischen Ikonographie, literarischer Erzählung und Ritus als wenig tragfähiges Paradigma erwiesen. Das hermeneutische Problem besteht vielmehr in der Begründbarkeit konkreter Zusammenhänge, sofern bestimmte Teile der Analyse eines Sachverhaltes auf entsprechendes Quellenmaterial aus anderem historischem Kontext gestützt werden sollen.

Schon im griechischen Raum erweist sich das Bild des Gottes Dionysos und seiner Verehrung also aus ausgesprochen komplex und vielfältig;⁷¹² und dies erschwert die Beantwortung der Frage erheblich, welche Formen der Kult, den der Senat im Jahre 186 v. Chr. als *coniuratio* verfolgte, im zeitgenössischen italischen Raum repräsentierte. Immerhin ist die Neubewertung der Dionysiaka der hellenistischen Welt für die Interpretation des Bacchanalienskandals von einiger Bedeutung: Denn die livianische

Pomponia Agrippinilla (IGUR 160; Mitte 2. Jh. n. Chr.; Torre Nova), dessen zahlreiche Mitglieder weitgehend aus dem Umfeld zweier miteinander verschwägerter Familien stammten. Die Inschrift belegt auch den Gestaltungsspielraum, der bei der Binnenstrukturierung und der Benennung von Initiations- und Funktionsstufen bestand; Rüpke (2013b) 264–266; (2018c) 193–197; Guettel Cole (2011) 275; anders Merkelbach (1988) 17–30, der diese Inschrift (und andere) als Quelle(n) für *einheitliche* Funktionsgrade in bakchischen Vereinen werten wollte.

710 So z. B. Jaccottet (2003a) I/123; 142 f.; Eckhardt (2018b) 185.

711 Jaccottet (2003a) I/123–138 benennt vor allem vier besonders allgemein verbreitete Strukturelemente (1. die Unterscheidung verschiedener ritueller Rollen, v. a. von Mysten und Hierophant; 2. von Frauen geleitete Initiationsriten [*teletai*], 3. die Offenbarung ‚geheimer‘ Kultgegenstände (*orgia*) im Ritus; 4. ein zweijähriger Festturnus), deren konkrete Ausprägung im einzelnen Verein sich indessen signifikant unterscheiden konnte; zur Diversität s. auch Massa (2016); vgl. Edmonds (2011b) v. a. 258 und Torjussen (2014) zum Variantenreichtum der Texte auf den bakchischen Goldblättchen: Dass diese auf das individuelle Wirken verschiedener *agyrtaí* zurückzuführen seien, die sich ähnlicher, aber eben nicht gleicher, religiöser Formeln bedienten, ist erwägenswert. Die Gegenposition vertritt (mit dem gewagten Versuch einer unitarischen Rekonstruktion eines Gesamttextes) Riedweg (2002); (2011); ähnlich Bremmer (2016). Zur verwandten Frage der überregionalen Vernetzung der eleusinischen Mysterien s. Bowden (2009).

712 Vgl. allgemein Burkert (2011); zu epigraphischen Belegen Guettel Cole (2011).

Deutung der *quaestio de Bacchanalibus*, es habe sich dabei um eine Abwehrreaktion der römischen *res publica* gegen einen die religiöse und politische Ordnung Roms zersetzenden fremden Kult gehandelt, ist bis in die jüngste Forschung als Analogie zur (von der älteren Forschung vertretenen) Bewertung der griechischen *bakcheia* als antizivische, kulturell ‚fremde‘ Religion bewertet worden.⁷¹³ Wenn sich nun aber das Phänomen des Bakchischen in der griechischen Kultur als Phänomen herausgestellt hat, dass sich keineswegs *a priori* in einen grundlegenden Gegensatz zur Poliskultur bringen lässt, dann ist eine entsprechende Vorsicht vor solchen Vorannahmen auch im Falle der römischen Bacchanalien geboten. Wenn überhaupt, so wird in der jüngeren Forschung eine antizivische Tendenz von Bakchos-Vereinen in hellenistischer Zeit eher im Sinne der Bildung aristokratischer Gegengesellschaften zur demokratischen Poliskultur verhandelt⁷¹⁴ – gerade das lässt sich indes kaum mit der livianischen Darstellung eines Unterschichtenphänomens vereinbaren, gegen das sich ein konservativer Senat habe zu Wehr setzen müssen.

5.3.2 *Bacchanalia* in Rom und Italien

Die enge Analogie zwischen separaten und zivischen Formen der Dionysosreligion in der griechischen Welt ist für die Analyse der Bacchanalienaffäre aus zwei Gründen von Belang: einerseits, weil der römische Kult des Liber Pater und mit ihm auch die Bacchanalien seit frühester Zeit eben diese Tradition repräsentierten.⁷¹⁵ Andererseits zeigt die Ausweitung der *quaestio* des Jahres 186 v. Chr. auf den etruskischen und besonders den süditalischen Raum, dass man unter *bacchanalia* im römischen Diskurs offenbar etwas verstand, das sich in mehr oder weniger vergleichbarer Form wie in Rom auch in diesen außerrömischen Regionen finden ließ, so dass es aus der Außensicht auf die stadtrömischen Bacchusgruppen naheliegend scheinen konnte, dass dieselbe soziopolitische Herausforderung, die den Senat in Rom zum Handeln zwang, auch von Seiten der außerrömischen Bacchanale bestand – sei es, dass diese als potentielle Zufluchtsräume für die flüchtigen Angezeigten identifiziert wurden, oder, dass die außerrömischen Gruppen selbst als problematisch wahrgenommen wurden, weil

713 S. dazu o. Kap. 5.3.1.

714 Cerchiai (2011) 497–508.

715 So schon Montanari (1984) gegen die ältere Forschung. Auf Besonderheiten der dionysischen Symposialkultur in der Magna Graecia, die auch den römischen Diskurs prägen wird, weist Murray (2000) 16–178 hin. Abzulehnen ist die Auffassung der religionshistorischen Schule, eine ursprünglich von griechischen Einflüssen unberührte (oder im Zuge der archaischen Einführung des Kultes vollkommen an ‚römische‘ Kultformen angepasste) Verehrung des Liber als Vegetationsgottheit sei erst ab dem 3. Jh. sukzessive von hellenistischen Dionysoskonzepten überlagert worden (s. dazu z. B. Fronza [1947] 205 f.; Bruhl [1953] 13–69; Toynbee [1965] 387–389; Rousselle [1987]; Pailler [1988] 10 f.).

römische Bürger seit dem Kolonienprogramm der 190er Jahre verstärkt auch in den regionalen Zentren der bakchischen Religion lebten.⁷¹⁶

Auch wenn die Vorstellung einer panitalischen bakchischen ‚Bewegung‘ aus guten Gründen abzulehnen ist, ist es dennoch möglich, dass die römischen Bacchusgruppen auf persönlicher Ebene mit verschiedenen außerrömischen Gruppierungen verbunden waren. Dafür sprechen nicht zuletzt die auch bei Livius – unabhängig vom Bacchanalienverfahren – wiederholt thematisierten inneritalischen Migrationsbewegungen der ersten Jahrzehnte des 2. Jhs. v. Chr., die in einer Landflucht vor allem aus den süditalischen Regionen sowie der näheren Umgebung Roms in die Metropole bestanden und von verschiedenen römischen Entscheidungen zur Gewährung des Zugangs zum Bürgerrecht beeinflusst wurden.⁷¹⁷ Dass es im Zuge solcher Fluktuationen zwischen Hauptstadt und ländlichen Gebieten auch zu einer kultischen Beeinflussung der römischen *bacchanalia* von außen gekommen sein kann – wie sie Livius im Bild der Reformen durch die Campanierin Paculla Annia literarisiert –, entbehrt nicht jeder Plausibilität, zumal die Regionen, die Livius im Zuge seiner Erzählung zur Verbreitung der Bacchanalien nach Rom nennt (Etrurien und Campanien), durchaus mit wichtigen archäologisch bezeugten Zentren dionysischer Religion korrespondieren.⁷¹⁸

Traditionellerweise hat dies dazu geführt, dass man der livianischen Entwicklungserzählung insgesamt weitgehend gefolgt ist oder bei der Rekonstruktion der Verbreitung der Bacchusmysterien nach Rom wahlweise eine etruskische oder eine campanisch-

716 Es ist mit Gödde (2011) 101 und Miano (2020) 114 zu betonen, dass diese Problemwahrnehmung offenbar eine exklusiv römische Perspektive auf den Kult und seine (im Rom im Unterschied zur hellenistischen Welt nicht zivil integrierten; vgl. o. S. 301 Anm. 682) Organisationsformen darzustellen scheint, da aus der hellenistischen Welt kein vergleichbares staatliches Vorgehen gegen bakchische Gruppen bekannt ist. Außerhalb Italiens lässt sich zudem schon zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr. die Akzeptanz und Förderung dionysischer Technitenvereine (mithin: zivisch integrierter, freilich nicht bakchischer, Vereinsformen) durch Rom belegen, die allenfalls im 1. Jh. v. Chr. infolge der Selbstinszenierung des Mithridates VI. Eupator als *Neos Dionysos* beeinträchtigt wurde; s. dazu Le Guen (2001) II/15–17; 25–27; 39–40; Aneziri (2003) 41–44; 68–70; Psoma (2009) 230–232. Zu Affinitäten zwischen Mysterienreligion und Technitenvereinen (die als solche keine Mysterienvereine darstellten) s. Le Guen (2001) II/87.

717 Zur Öffnung des Zugangs zum Bürgerrecht für Latiner und Campanier s. o. S. 290–293.

718 Einen umfassenden Überblick über die Vielzahl der vorgeschlagenen Rekonstruktionen geben Rousselle (1982) 20–50; Montanari (1984) 245–250; Flower (2002) 80–83; Perri (2005) 83–91. Vgl. z. B. für einzelne Thesen: Etrurien (dionysische Motive seit archaischer Zeit in Fülle nachweisbar): Bruhl (1953) 70–81; Cristofani/Martinelli (1978) 130–133; Massa-Pairault (1987); (2008); Paillet (1985); (1988) 11 f.; 277 f.; 467–521, v. a. 505–510; Colonna (1991); vgl. Maggiani (1997) 444; Nielsen (2015) 282 f.; Rüpke (2016a) 146; Riva (2018). Bezüglich der ‚campanischen‘ Belege s. zum bakchischen Heiligtum bei der Kirche S. Abbondio in Pompeii: van Andringa (Hg., 2013), darin bes. zur Ikonographie des dionysischen *hieros gamos* im Giebfeld des Tempels: Wyler (2013a); vgl. Champion (2017) 33; zu privaten Räumen in Pompeii: Matz (1963) 30–36; Egelhaaf-Gaiser (2000) 272–329; 399–401; Wyler (2006a); (2008b) 62–71; Nielsen (2015) 280 f.; Rüpke (2016a) 236–241; zu Belegen in weiteren nichtgriechisch geprägten Regionen, vor allem im samnitischen Raum s. Matijašić/Tassaux (2000) v. a. 75 f. (zu Pisaurum: CIL 11.6317; 11.8318); Scopacasa (2010); (2015).

süditalische Herkunftsthese aus der Kombination archäologischer Befunde mit den Angaben bei Livius zu begründen versucht hat.⁷¹⁹ Die livianische Ursprungserzählung zu den Bacchanalien erweist sich indes als chronologisch unhaltbar – die separate Verehrung eines spätestens seit dem 4. Jahrhundert in Rom zivisch verehrten Gottes dürfte kaum erst mit den Punischen Kriegen eingesetzt haben. Die Wege, auf denen sich der Kult Livius zufolge nach Rom verbreitete, dürften aber in der Tat die Realitäten der kulturellen Verbreitung widerspiegeln. Dass der Liber Kult als Bestandteil einer durch die *Magna Graecia* beeinflussten etruskischen Kultur nach Rom kam, lässt sich nämlich ebenso plausibel belegen⁷²⁰ wie es als wahrscheinlich gelten kann, dass das Ausgreifen Roms in eben diese griechische Welt Süditaliens seit dem späten 4. Jahrhundert v. Chr. (und vor allem ab dem Ersten Punischen Krieg) zu einer sekundären Verbreitung des in den Poleis des Südens so zentralen Kultes nach Rom führte.⁷²¹ Insofern gab es wohl zwar einen ‚altrömischen‘ Liber Kult in Rom, und dieser kann auch in späterer Zeit durch Einflüsse aus der hellenistischen und oskisch-samnitischen Welt gewisse Veränderungen erfahren haben.⁷²² Indes handelt es sich auch bei der ursprünglichen Kultform um eine Form der griechischen Dionysosreligion, die gleichermaßen zivisch wie separat ausgeprägt war, und die wenigstens in ihrer separaten Form als Initiationskult betrieben worden sein kann.⁷²³ So entsprechen die in Livius' Schilderung als Neuerungen des frühen 2. Jahrhunderts v. Chr. bezeichneten Elemente des bakchischen Kultes (gemischtgeschlechtliche Gruppen; Initiationen von Kindern) tatsächlich dem typischen Bild der Bakchos-Mysterien seit spätclassischer Zeit; Indizien für eine davon abweichende, ganz auf Frauen beschränkte Form des Kultes gibt es dagegen – jenseits des im Drama verbreiteten Bildes vom Mänadenzirkel – weder für die

719 Ursprung in der *Magna Graecia*: Frank (1927) 128–132 (nur auf Livius gestützt); Bruhl (1953) 13–29; 58–81; Toynbee (1965) 388 f.; Guettel Cole (1980) 234–236; Rousselle (1982) 21–26; Gruen (1990) 48–50; Campanien: Voisin (1984); Pailler (1988) 277–291; Etrurien: Bruhl (1953) 70–81; Pailler (1988) 467–522; vgl. Hackländer (1996) 29 f.; Sehlmeier (2009) 65 f.; Carlà-Uhink (2017) 240; vgl. allgemein Perri (2005) 29–39; 83–91.

720 Pailler (1982) 934 f. mit Literatur. Vgl. auch Carpenter (1986) 33–36 zum Einfluss attischer Dionysosbilder auf die etruskische Ikonographie; zu etruskischer Ikonographie allgemein Cerchiali (2008). Zur Parallelisierung des etruskischen Fufluns *paixie* mit dem griechischen Dionysos s. Bonfante (1993); Pailler (1998) 69–71; Breyer (2012) 86 f. und jetzt v. a. Miano (2020).

721 Perri (2005) 88–91; Steinhauer (2020) 135–138.

722 Vgl. dazu Casadio (1995); (2009) 33 f.

723 Mac Góráin (2020) 8; dafür spricht auch, dass sich Motive des griechischen Dionysosmythos schon in der archaischen Bauplastik Roms finden lassen, dazu Wyler (2020) 87–91; vgl. Perri (2005) 36–40, der in Analogie zum Mater Magna-Kult (und zu traditionellen Annahmen zur Rolle des Dionysos in der klassischen Polis, s. o. Kap. 5.3.1) annimmt, dass der zivile Liber-Kult vom Senat von Anfang an gezielt seiner politisch anstößigen Elemente beraubt worden sei. Allerdings für eine solche grundsätzliche Anstößigkeit. Die Vorstellung von einer ursprünglichen ‚altitalischen‘ Vegetationsgottheit, die vom griechischen Dionysos überlagert worden sei, dürfte dagegen eine antiquarische Konstruktion des 1. Jh. v. Chr. sein (z. B. Varro ling. 6.14.7; greifbar auch in Ov. fast. 3.713–770); Wiseman (1998) 40–42; Perri (2005) 83–91; anders z. B. Fuhrer [2011] 373.

griechische Welt noch für den italischen Raum.⁷²⁴ Tatsächlich dürften sich bakchische Mysterien und zivischer Liber-Kult mithin aus der süditalischen *Magna Graecia*⁷²⁵ zu ein und derselben frühen Zeit nach Etrurien und in das etruskisch geprägte Latium verbreitet haben.

Bekanntlich findet sich griechisches Kultur- und Kultgut nämlich schon in den frühesten Zeugnissen von Bau-, Text- und Bildzeugnissen aus dem stadtrömischen Gebiet, und zwar sowohl in Form direkter als auch indirekter Einflüsse.⁷²⁶ Dass sich auch der griechische Gott Dionysos schon in früher Zeit in Rom nachweisen lässt, hat insbesondere T. Peter Wiseman in mehreren umfassenden Studien gezeigt:⁷²⁷ Seine Auswertung bildlicher Zeugnisse seit dem 4. Jahrhundert v. Chr., darunter insbesondere die sogenannten ‚pränestinischen‘ Spiegel und *cistae*, aber auch Keramik, legt es nicht nur nahe, die literarische Schilderung einer sekundären Überlagerung des Vegetationsgottes Liber durch den griechischen Dionysos als antiquarische Fiktion der späten Republik zu betrachten,⁷²⁸ sondern hat deutliche Belege für die Präsenz von dionysischen Motiven im Latium des 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. zutage gebracht, die man durchaus in Verbindung mit dem bakchischen Gott (als Gott der rituellen Status-transformation) – und namentlich auch der erotischen Konnotation der dionysischen Sphäre –⁷²⁹ bringen kann.⁷³⁰ Ob man diese jedoch, wie Wiseman vorschlug, als thea-

724 Bruhl (1953) 93; Henrichs (1978) 123–137 (dagegen Goff [2004] 271–274); North (1979/2003) 209; 215 f.; Gruen (1990) 52 f.; Frielinghaus (1995) 118; Flower (2002) 81 f.; Jaccottet (2003a) I/65–100; Wyler (2008a) 489 f.; Steinhauer (2020) 150. Gemischtgeschlechtlich sind auch schon die bakchischen *thiasoi* in Aristoph. ran. 154–161; vgl. zur Präsenz von Männern und Frauen (in athenischem Kontext) Frontisi-Ducroux (1986); Schlesier (2001) 163. Jaccottet (1998); (2003a) 81–88) stellt fest, dass zwar exklusiv männliche Vereine existierten, diese indessen keinem Typus folgten, sondern sich individuell begründeten.

725 Auf die überaus komplexe Befundlage in verschiedenen Regionen kann hier nicht näher eingegangen werden; zur Bedeutung der bakchischen Mysterien in dieser Region, die offenbar in ganz Süditalien besonders eng mit den ‚eleusinischen‘ Demeter-Persephone-Mysterien verbunden waren (vgl. Soph. Ant. 1117–1121) s. Burkert (1975) 102 f.; (1977) 1–4; (1987a) 22 f.; 38; Giangiulio (2011) 436 f.; Bierl (2018). Zur ikonographischen Präsenz bakchischer Motive s. Frielinghaus (1995) 117–139; Isler-Kerényi (2004b); (2011); Carpenter (2011); Heinemann (2016) 16–21.

726 Orlin (2010) 36–38; vgl. Rauhala (2018) 132 f.

727 Wiseman (1998) 35–51; (2000); (2008); vgl. de Cazanone (1986b) 179–190, 196 f. (dessen These, die Bilder von Satyrn und Mänaden als Gefolge des Gottes hätten den Status abstrakter Sakralitätssymbole gehabt, ebenfalls eine weite Verbreitung der zugrundeliegenden dionysischen Bilderwelt voraussetzt) sowie Maiuri (2020).

728 Wiseman (1998) 40–42 (vgl. das Nebeneinander verschiedenster Erscheinungsformen des Gottes in Cic. nat. deor. 2.62; Serv. georg. 2.4; Ampel. 9.11); vgl. auch Perri (2005) 83–91. Ein Beispiel für die zentrale Rolle des Liber, die sich aus diesen Quellen ergibt, ist die Erwähnung des Liber in einem Zwölfgötterkatalog (CIL 1².563) auf einer *cista* des späten 3. Jh. v. Chr.; vgl. aber zur schwankenden Gestaltung solcher Listen Feeney (1998) 111 f.

729 Die ‚Erotisierung‘ der bakchischen Mysterien wurde immer wieder als Element jenes vermeintlich späten Wandels betrachtet, der zum Eingreifen des Senats 186 v. Chr. beigetragen habe, so etwa Burkert (1977) 8.

730 Vgl. Champion (2017) 156. Als Gott der jenseitigen Statustransformation wohl auf *cista* 101 (Bordernache Battaglia [1990]; vgl. CIL 14.4106 [=1².564]; vgl. van der Meer [2017] 215–217). Den Anteil

trale Tanzszenen verstehen sollte, die die Existenz szenischer Aufführungen im Umfang ganzer Bühnenstücke bei den frühen *Liberalia*, dem Märzfest des Gottes Liber, belegten, sei dahingestellt.⁷³¹ Zusammenhänge zwischen dramatischen Szenen, sympotischen Motiven und bakchischen Bildern der rituellen Transformation finden sich zwar auch in der Kunst süditalischer Poleis, die zur entsprechenden Zeit bedeutende zivische Theaterfeste zu Ehren des Dionysos kannten (so v. a. im Umfeld von Tarent), jedoch lassen sie sich auch dort keineswegs als konkrete Darstellungen von dramatischen Festen deuten, im Gegenteil: Womöglich tauchen dort – gerade im funerären Kontext – dramatische Szenen ebenso als Embleme der rituellen Statustransformation (als die sich auch der Tod selbst fassen ließ) auf, wie dies bei sympotischen und bakchischen Szenen der Fall zu sein scheint.⁷³² Eine eindeutige Interpretation als konkrete Darstellungen von Theateraufführungen bei den *Liberalia* ist jedenfalls nicht möglich. Klar ist lediglich, dass der griechische Gott Dionysos – in allen seinen Facetten⁷³³ – in Latium und Rom spätestens im 4. Jh v. Chr. wohlbekannt war. Selbst wenn man der livianischen Verbreitungserzählung also einen wahren Kern abgewinnen möchte, so lässt sich die Idee, ein ursprünglich nichtmystischer (und deshalb akzeptierter) Bacchuskult sei erst zu Beginn des 3. Jahrhunderts v. Chr. durch süditalische Zuwanderer zu der 186 v. Chr. bekämpften Kultform reformiert worden, kaum aufrechterhalten. Dass sich einzelne Gruppen durch die Aufnahme neuer Mitglieder von außen strukturell wie auch in den praktizierten Formen des Kults verändert haben mögen, ist vorstellbar.⁷³⁴ Allein, es ist in Anbetracht des Fehlens jeglicher Parallelüberlieferung zu Livius nicht überprüfbar. Und gerade jene Elemente des Kults, die Livius als Neuerungen beschreibt (Initiation Minderjähriger; promiskuitive Kultausübung), waren

dionysischer Themen auf den pränestinischen Stücken beziffert van der Meer (2016) 115 auf 27,7 % (25/90 *cistae*) bzw. 19,4 % (40/206 Spiegel).

- 731 Wiseman (1998); (2000) v. a. 283–285; (2005); (2008) 167–174. Wisemans vor allem in der angelsächsischen Forschung prominente Interpretation wendet sich dezidiert gegen Bernstein (1998) v. a. 73–78; 234–251, der die szenischen *ludi* der späteren Zeit als Neuerung der Phase seit dem Ersten Punischen Krieg deutet, die in den weiteren Kontext der religiösen Innovation im Zuge der Intensivierung römisch-griechischer Kulturkontakte einzuordnen seien. Bernstein zufolge sind erst ab diesem Zeitpunkt umfangreichere, literarisch zu nennende Bühnenstücke anzunehmen; diese seien als gezieltes Instrument zur Vermittlung griechischer Stoffe eingeführt worden. Für eine andere Deutung der Stücke s. van der Meer (2017).
- 732 Cerchiai (2011) sowie zu etruskischen Beispielen (2008); vgl. Matz (1963) 35. Ein Beispiel für die Zugehörigkeit gleicher Bildmotive zu verschiedenen Aspekten des Kults (oder gar: für die enge Verwandtschaft der verschiedenen Aspekte des Kults) sind Darstellungen von Masken, die wohl primär die rituelle Verwandlung als solche symbolisieren und in diesem Sinne sowohl für Bilder des Theaters (wo dionysische Masken konkret zum Einsatz kamen) als auch für solche ziviler und separater bakchischer Feste verwendet werden konnten; vgl. dazu GüntherE/GüntherS (2018).
- 733 Besonders offensichtlich ist im schon archaischen Tempel der Mater Matuta am heutigen Areal der Kirche S. Omobono die auch im bakchischen Kult relevante Erzählung um Ino-Leucothea; s. dazu Massa-Pairault (1986) 199–208.
- 734 Die Relevanz der Entstehung spezifischer Lokaltraditionen schon vor dem 2. Jh. betont Maiuri (2020).

in der helleni(sti)schen Welt seit jeher verbreitet. Es fehlt mithin jeglicher erkennbare Grund, weshalb sie nicht schon in klassischer Zeit auch nach Etrurien und Latium gelangt sein sollten.⁷³⁵

Bemerkenswert ist das weitgehende Schweigen der Quellen zu den Realia dionysisch-bakchischer Religion im republikanischen Rom. Dies gilt zunächst für die literarische Überlieferung. Livius' Bacchanalienerzählung bildet hier die gleichermaßen markante wie (in ihrer politischen Tendenz) problematische Ausnahme.⁷³⁶ Zeitgenössisch finden sich ausschließlich die metaphorischen Erwähnungen bei Plautus, die zwar belegen, dass die Existenz des Kultes weithin bekannt war, ansonsten jedoch nur den externen Diskurs über die *bacchanalia* indirekt beleuchten können.⁷³⁷ Auch epigraphisch finden sich außerordentlich wenige Belege, die zudem nicht mehr als eine gewisse Präsenz bakchischer Themen in der ausgehenden Republik belegen können und ausnahmslos von Freigelassenen gesetzt wurden, denen die Teilnahme am Kult nach dem *SC de Bacchanalibus* ohnehin offenstand. Ob deren Namensformen allerdings im Zusammenhang mit kultischen Funktionen stehen, ist nicht zu ermitteln.⁷³⁸ Den frühen Sonderfall stellen Darstellungen des bakchischen Gottes und seines Gefolges auf pränestinischen *cistae* und Spiegeln dar, die zwischen die Mitte des 4. und die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. zu datieren sind und einen großen Variantenreichtum dionysischer Szenen bieten – darunter Szenen aus dem bakchischen Mythos (Hermes bringt das Dionysoskind zu den Nymphen von Nysa), *thiasos*-Szenen mit Satyrn und Nymphen, die Heilige Hochzeit von Dionysos und Ariadne, ithyphalli-

735 Jaccottet (2003b) 131–135 betont zurecht, dass die Dominanz von Frauen in der literarischen und (teilweise der) epigraphischen Überlieferung schon Folge eines Diskurses gewesen sein kann, der die bakchischen Riten in Gegensatz zur politischen Aktivität des Bürgers stellte, so dass die Beteiligung von Männern öffentlich weniger gut darstellbar war als jene von Frauen; vgl. Perri (2005) 52–61; Bowden (2010) 112; 121 (s. zu diesem Kontrast auch u. S. 340–343). Allgemein zur gemischtgeschlechtlichen Zusammensetzung bakchischer Gruppen: Bruhl (1953) 93; Henrichs (1978) 123–137 (der aber der Existenz eines realen Mänadismus ohnehin skeptisch gegenübersteht); Gruen (1990) 52 f.; Isler-Kerényi (1990); (1991); Versnel (1990) 119 f.; Schlesier (1993a) 17–20; (2011b) 189–193; Jaccottet (1998); (2003a) I/65–100; (2003b); (2011) 413–415; Scullion (2007) 253–258; anders Kraemer (1979) und Goff (2004) 271–279 (die in ahistorischer Weise einen rein weiblichen Mänadismus postulieren, der quasi-feministisch motiviert gewesen sei).

736 S. ausführlich o. Kap. 5.2. Steinhauer (2020) weist darauf hin, dass es in der Mittleren Republik allgemein ganz unüblich gewesen war, separate (oder überhaupt persönliche) religiöse Aktivitäten repräsentativ auszustellen.

737 Vgl. zur Bekanntheit der *bacchanalia* Tarditi (1954) 233; North (1979/2003) 203–205; Pailler (1988) 229–246; Gruen (1990) 48 f.; Perri (2005) 102–105. Zu Plautus s. u. Abschnitt C.

738 Belegt sind vor allem Freigelassene, deren Cognomen auf bakchische Themen verweist, so etwa: ‚Bacchius‘, ‚Bacchis/Bacchides‘: CIL 6.34659 (Rom, Mitte 1. Jh. v. Chr.); CIL 1².2689 (Minturnae. 1. H. 1. Jh. v. Chr.); 1².2703 (Minturnae, 1. H. 1. Jh. v. Chr.); augusteisch sind wohl die stadtrömischen Belege: CIL 6.6892; 6.20698 (vgl. zum Freigelassenenstatus seiner Frau s. CIL 6.20699); AE 2005.509. Weitere Cognomina sind Thyrsus (CIL 6.1261 [Rom, augusteisch]; 6.4702 [Rom, augusteisch]; 6.37372a/b [Rom, augusteisch]), Silenus/Silenium (AE 1974.130 [Rom, augusteisch]; CIL 6.17247 [Rom, augusteisch]) oder Athamas (AE 1980.107=1983.89).

sche Priaposhermen, Symposialszenen und Darstellungen des bakchischen Gottes als Unterweltsgott.⁷³⁹

Archäologisch fällt die Identifikation dionysischer (oder gar konkret bakchischer) Kultstätten in Rom vergleichsweise schwer.⁷⁴⁰ Wiederum gibt es mit dem Heiligtum der Trias Ceres-Liber-Libera⁷⁴¹ am Fuße des Aventin eine markante Ausnahme, die letztlich geeignet ist, Wisemans These einer frühen dionysischen Prägung der römischen Liber-Religion zu stützen: Der Tempel der Ceres, des Liber und der Libera (häufig verkürzend nur als Cerestempel bzw. *aedes Cereris* bezeichnet) taucht in der späteren Erinnerung als eine der frühesten Tempelstiftungen der römischen Republik auf. Angeblich wurde er schon 496 v. Chr. von dem Diktator A. Postumius Albinus vor der Schlacht am Regillus-See gelobt, nach dem erfolgreichem Ausgang der Schlacht in Auftrag gegeben und schließlich 493 v. Chr. eingeweiht.⁷⁴² Was das spezifische Gründungsdatum und den Stifter des Tempels betrifft, wird man zwar skeptisch sein müssen – nicht zuletzt, weil mit A. Postumius ausgerechnet ein Vorfahr des Sp. Postumius Albinus als Stifter erscheint, was sich am besten durch eine Legendenbildung im Rahmen der familiären Selbstdarstellung der Postumier nach 186 v. Chr. erklären lässt.⁷⁴³ Daran, dass der Tempel jedoch bereits im zweiten Jahrhundert v. Chr., als eine solche Erzählung am ehesten entstanden sein dürfte, als besonders alt galt, wird man indes kaum zweifeln können (nur auf dieser Grundlage ließ sich die Legende von der Tempelstiftung sinnvoll entwickeln).⁷⁴⁴ In die Zeit der Formierung der politischen

739 Besonders markant ist die Erwähnung des Iakchos-Namens in CIL 14.4106 (=1^a.564); vgl. Montanari (1984) 246 f.; Massa-Pairault (1992) 133–136; Franchi De Bellis (2005) 148–159; Wiseman (2008); van der Meer (2016) 109–111. Vgl. außerdem Marsyas/Paniskos: CIL 14.4098 (=1^a.552); Silen/Ebrios: 14.4108 (=1^a.565); Silen: CIL 14.4111 (=1^a.568).

740 Die Schwierigkeit der Identifikation bakchischer Vereinsräume in der hellenischen Welt betont Jaccottet (2011) 415 f.

741 Häufig wird die Göttertrias als ‚aventinisch‘ oder ‚plebeisch‘ bezeichnet. Argumente dagegen haben Pellam (2014) und Mignone (2016a) 205–211 vorgebracht.

742 Dion. Hal. ant. 6.10.1; 6.17.2–4; 6.94.3; dazu Sordi (1983) 128–131; Pailler (1988) 13 f.; Kolb (2002) 119; 122–124; Orlin (2010) 35 f.; vgl. Wiseman (2000) 297.

743 Kolb (2002) 122 f. weist darauf hin, dass keine der Gottheiten des Tempels im Zusammenhang mit dem ersten *lectisternium* 399 v. Chr. erwähnt werde, was dieses Datum als *terminus post quem* der Tempelstiftung rechtfertige; die großen ‚Erinnerungslücken‘ der annalistischen Historiographie spricht in diesem Zusammenhang auch Muccigrosso (2006) 187–194 mit Abb. 188 an: Datierbare Tempelstiftungen im Umfeld des Aventin liefert die Überlieferung ausschließlich für die weitgehend späterer Imagination entsprungenen Daten zum 5. Jh v. Chr.; die nächsten – zuverlässigeren – Angaben betreffen bereits Tempelstiftungen des frühen 3. Jh. v. Chr. Erschwert wird die Argumentation zum Ursprung (ebenso wie zur Lokalisierung) des Tempels durch das Fehlen archäologischer Zeugnisse des Heiligtums; literarische Quellen verorten ihn nahe dem Circus Maximus: Dion. Hal. ant. 6.94.3; s. Coarelli (1993); gegen die Zuweisung des Areals am unteren *clivus publicius* zum Aventin argumentiert Mignone (2016a) 205–211 und verortet den Tempel „[...] within the area of the Forum Boarium, in the valley below the Aventine and at the front of the Circus Maximus“ (210).

744 Einen älteren etruskischen Baustil zeigt auch die spätrepublikanische Darstellung eines Tempels, der Ceres und Proserpina/Libera beherbergte und laut Jucker (1980) mit der stadtrömischen *aedes Cereris* zu identifizieren ist.

Ordnung der Mittleren Republik (und damit mindestens ins mittlere 4. Jahrhundert v. Chr.)⁷⁴⁵ verweist zudem die Information, dass der Tempel wohl schon frühzeitig als Archiv der plebeischen Bürgerversammlung diente und die plebeischen Ädilen ihren Ursprung wohl auf die Funktion als Tempelaufseher dieses aventinischen Heiligtums zurückführten.⁷⁴⁶ Eine politische Tendenz des Heiligtums wurde lange Zeit insbesondere aufgrund der Information angenommen, von hier aus hätten die plebeischen Tribunen im Jahre 456 v. Chr. die (angeblichen) Landverteilungen nach der *lex Icilia de Aventino publicando* organisiert.⁷⁴⁷ Diese Zuordnung des Tempels zu plebeischen Behörden hat auch in früheren Interpretationen des Bacchanalienskandals immer wieder eine Rolle gespielt: Hier deutete man den Tempel der aventinischen Trias als ein plebeisches Gegenstück zu dem (als patrizisch konnotierten) Tempel der kapitolinischen Trias aus Iuppiter Optimus Maximus, Iuno und Minerva, ja sogar als ‚Hauptquartier‘ der politischen Organisation der Plebeier.⁷⁴⁸ Vor diesem Hintergrund betrachteten manche Interpreten das Vorgehen gegen die Bacchusvereine als von patrizisch-konservativen Senatskreisen gezielt lancierten Coup gegen eine ‚progressive‘ plebeische Emanzipationsbewegung, die sich angeblich im Umfeld des aventinischen Tempels und in Form bakchischer Hetairien formiert hätte.⁷⁴⁹

Freilich ignoriert diese Deutung nicht nur den Umstand, dass es sich bei dem legendären Stifter des Tempels um einen Patrizier handelt und dass die Überlieferung zur römischen Geschichte vor dem frühen 4. Jahrhundert v. Chr. ohnehin weitgehend auf retrospektiver Spekulation beruht. Die Berichte von der Etablierung der plebeischen Institutionen atmen daher deutlich den Geist der Polarisierung populärer und optimatischer Politik im 1. Jahrhundert v. Chr. – und wurden zudem im 20. Jahrhundert nicht selten durch die Brille der modernen Klassenkampfdiee gelesen–;⁷⁵⁰ insgesamt erweist sich diese Überlieferung als unvereinbar mit jüngeren Erkenntnissen über die Formierung jenes speziellen Institutionengefüges, das die *res publica* in der historisch zuverlässiger greifbaren Zeit seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. aufweist. In dieser besser

745 Kolb (2002) 122–124 vermutet einen Zusammenhang der Tempelstiftung mit der Intensivierung des römischen Agrarhandels mit Kampanien, die sich im Ausbau des Handelsbezirks am Tiberufer und dem Beginn der kultischen Verehrung Merkurs (im näheren Umfeld des für den Ceres, Liber und Libera-Tempel infrage kommenden Gebiets) spiegle.

746 CIC dig. 1.2.2.20 f. (Pomponius). Wiederholt erwähnt den Tempel als plebeischen Amtssitz Liv. 3.55.13; 10.23.13; 26.6.19; 36.9; 33.25.2 f.; Sordi (1983); Bernstein (1998) 81–83; Kolb (2002) 122–124; vgl. Spaeth (1996) 85 f.; Beard/North/Price (1998) I/69–72; Wiseman (1998) 37–39; (2000) 289; Sterbenc-Erker (2013) 71.

747 Dion. Hal. ant. 10.32.4; Liv. 3.31.1; 3.32.6 f.; vgl. zu den erheblichen Unsicherheiten bzgl. Historizität und (ggf.) Gehalt dieses Gesetzes Flach (1994) 95–98; Mignone (2016a) 48–76; 212–214.

748 Z. B. Bruhl (1953) 30–45; 92–95 (der aufgrund der ‚plebeischen‘ Lesart zugleich jede Beeinflussung des aventinischen Heiligtums durch etruskische Gottheiten in Abrede stellt und die *plebs* für den gezielten Import einer griechischen Göttertrias verantwortlich macht); Le Bonniec (1958) 293; Spaeth (1996) 15 f.; 28 f.; 99; vgl. Champion (2017) 69 f.

749 S. o. S. 278–280.

750 Dazu Mignone (2016a) 17–47; 52–54.

bekannten Zeit jedenfalls können plebeische Institutionen keineswegs als Medien der Formulierung und Durchsetzung der Interessen der ‚einfachen‘ Bevölkerung gegenüber einer aristokratischen Elite gelten, im Gegenteil: Auch diese Institutionen fungierten in der Mittleren Republik weitenteils als Instrumente der performativen Erzeugung eines Konsenses, zum Beispiel in dem Sinne, dass im Senat mehrheitsfähige politische Vorgaben (aus welcher Initiative auch immer heraus sie erfolgten) durch plebeische Gesetzgebung mit dem Signum des Bürgerwillens ausgestattet wurden. Die Qualifizierung einer Institution als ‚plebeisch‘ taugt unter den Bedingungen der römischen Republik (mindestens bis ins frühe 1. Jahrhundert v. Chr.) kaum dazu, diese als anti-elitär zu verstehen.⁷⁵¹ Im Gegenteil dürften nicht zuletzt plebeisch organisierte zentrale Kulte der zivischen Religion einen erheblichen Beitrag zur Integration der plebeischen Eliten in die Senatsaristokratie geleistet haben.⁷⁵² Ohnehin ignorierte die Deutung der Bacchanalien-Affäre als ‚Klassenkampf‘-Phänomen ein markantes Detail: Gerade die plebeischen Ädilen, die die Aufsicht über den Cerestempel ausübten, wurden 186 v. Chr. mit der Unterbindung von Kultversammlungen beauftragt. Will man die römischen Bacchanalien also als subversive plebeische ‚Bewegung‘ deuten, so muss man zumindest annehmen, dass plebeische Magistrate in dieser Bewegung keine bedeutende Rolle spielten, so dass sie für den Senat als loyale Akteure der Unterdrückung dieser Bewegung in Frage kommen konnten.

Wichtig ist ein weiterer möglicher Beleg für eine frühe Tempelstiftung: Plinius d. Ä. weist unter Berufung auf Varro die Innenausstattung des ursprünglichen Tempels den griechischen Künstlern Damophilos und Gorgasos zu.⁷⁵³ Dabei gibt er an, er habe die betreffenden Kunstwerke noch selbst im Heiligtum vorgefunden. Nimmt man an, dass die Information, es habe sich bei diesen Objekten tatsächlich um die originale Ausstattung des republikanischen Tempels gehandelt (was keinesfalls sicher ist – die Stücke könnten auch später in den Tempel gelangt sein),⁷⁵⁴ so könnte dies einerseits eine Frühdatierung stützen – es ergäbe aber zugleich einen konkreten Beleg dafür, dass

751 Eine gründliche Revision der diesbezüglichen Legendenbildung rings um den Aventin als räumlichem Nukleus antiziviler plebeischer Sezessionsbestrebungen hat jüngst Lisa Marie Mignone (2016a) unternommen; vgl. dies. (2016b); Pellam (2014); Prim (2017); vorsichtiger zuvor Šterbenc-Erker (2013) 78–80, die betont, dass der Aventin auch als plebeisch oder peregrin geprägtes Viertel nicht mit einem Ort sozialer Marginalisierung verwechselt werden dürfe. Zur rhetorischen Bühnen als Foren der gesteuerten Konsensbildung vgl. Hölkeskamp (2013).

752 Zum Cereskult s. de Cazanove (1990) 386; 398; Šterbenc-Erker (2013) 71–74.

753 Plin. nat. hist. 35.154; Bruhl (1953) 30 f.; Bernstein (1998) 81 f.; Wiseman (1998) 36 f.; Mac Góráin (2020) 11; Wyler (2020) 90.

754 Der Tempel wurde 31. v. Chr. durch einen Brand zerstört (Cass. Dio 50.10.3f), erst in den letzten Regierungsjahren des Augustus und zu Beginn der tiberianischen Herrschaft wieder restauriert; Tac. ann. 2.49.1; Wiseman (2000) 293–295; Caneva (2016) 108–110. Ob originale Bronzestatuen, Terrakotten und Malereien des 5. Jh. v. Chr. nach einer Brandkatastrophe noch in den Neubau integrierbar waren, scheint fraglich. Insofern können die von Plinius besprochenen Kunstwerke leicht auch erst im Zuge der Restaurierung nach Rom gekommen sein.

die Ikonographie dieses Tempels schon in früher republikanischer Zeit ganz von griechischen Motiven geprägt war. In diesem Sinne dürfte die Darstellung des Liber in diesem zentralen zivischen Heiligtum von Anfang an mit dem griechischen Dionysos identifizierbar gewesen sein.⁷⁵⁵ Dieser besaß mithin eine Cella in einem gemeinsamen Heiligtum mit Ceres, die der griechischen Demeter entsprochen haben dürfte. Dazu passt auch die Information Ciceros, dass der zivische Ceres-Kult in diesem Tempel von griechischstämmigen Priesterinnen zu vollziehen war, die aus den campanischen Städten Velia und Neapolis rekrutiert wurden.⁷⁵⁶ Naheliegend ist dementsprechend auch die Verknüpfung der Libera mit Persephone/Proserpina:⁷⁵⁷ Setzt man diese voraus, so ergäbe sich eine Konstellation von Gottheiten, die in der griechischen Welt sämtlich auch mit (zivischen und/oder separaten) Mysterien verbunden waren, eine Gleichsetzung, die später jedenfalls für Dionysios von Halikarnassos naheliegend schien, wenn er sie ausdrücklich für die Gründungszeit des Tempels postuliert.⁷⁵⁸

Spätestens in Ciceros Zeit war mithin der zivische Kult im Tempel der ‚aventinischen Trias‘ als *ritus Graecus* markiert, auch wenn die griechischen Priesterinnen (anders als etwa die Priester der Mater Magna) das römische Bürgerrecht erhielten.⁷⁵⁹ Diese Markierung dürfte jedoch schon zur Zeit des Zweiten Punischen Krieges bestanden haben, als die *sacra* im Rahmen der staatlichen Eingrenzung der öffentlichen Trauer um die Gefallenen von Cannae vorübergehend ausgesetzt wurden.⁷⁶⁰ Die Zusammensetzung der im Cerestempel verehrten Göttertrias legt womöglich eine noch

755 Gruen (1990) 39; Feeney (1998) 25 f.; Wiseman (1998) 35–39; Kolb (2002) 123 f.; Isayev (2011) 376–380 (bzgl. der gesamten Trias); Šterbenc-Erker (2013) 67 f.

756 Cic. Balb. 55; Sordi (1983) 130; Spaeth (1996) 103–113; Wiseman (1998) 37; Isayev (2011) 374–376; DiLuzio (2016) 4; 107–114; s. allerdings o. S. 106–107 zur möglichen sekundären Einrichtung dieser Qualifikation der Priesterschaft.

757 Cic. nat. deor. 2.66 f.; vgl. die gemeinsame Nennung von Liber und Proserpina ebd. 3.53

758 Dion. Hal. ant. 6.17.2; Mac Góráin (2020) 10 f. Die Trias Demeter – Persephone – Dionysos findet sich einerseits auch in Eleusis, wo in hellenistischer Zeit der mystische Kultruf *Iakche* mit der Epiklese *Bakche* gleichgesetzt werden konnte, andererseits aber insbesondere im süditalischen Raum, s. dazu Eur. bacch. 725–727; Aristoph. ran. 323–336; 340; vgl. auch Soph. Ant. 1115–1125; 1146–1152 (wo die Verbindung von Eleusis und Bakchosnamen explizit mit der Region Italia verbunden wird); dazu Henrichs (1974) 51–66; Burkert (1975) 102 f.; (1977) 1–4; (1987a) 22 f.; d’Onofrio (2001) 9–11; Ford (2011); Giangiulio (2011) 436 f.; Bierl (2018) 229–232; 237–245; 267. Gegen die Gleichsetzung der römischen mit der griechischen Trias Šterbenc-Erker (2013) 70 f. (mit Wissowa [1902] 299), die ebd. 113–143 betont, dass die Analogiebildung der aventinischen zu den eleusinisch-süditalischen Gottheiten auch als interpretierende Beschreibung späterer Zeit erklärt werden könne.

759 Zum Bürgerrechtsstatus der Cerespriesterinnen s. Isayev (2011) 378; DiLuzio (2016) 107–110. DiLuzio zufolge (ebd. 111–113) beschränkte sich die zivile Rolle der Cerespriesterinnen auf das an die Thesmophorien Athens angelehnte Herbstfest des *sacrum anniuersarium Cereris*. Allerdings steht dieser auf Paulus Festus (p. 86 Lindsay) gestützten Auffassung Ciceros (Balb. 55) deutliche Darstellung des gesamten zivischen Kultes als *graecus ritus* entgegen; vgl. Mac Góráin (2020) 11.

760 Liv. 22.56.3 f.; dazu Le Bonniec (1958) 390–395; Scheid (1995) 23 f.; Spaeth (1996) 11–13; Bendlin (2002); 60 f.; Orlin (2010) 104–109; Isayev (2011) 378; DiLuzio (2016) 108.

deutlich frühere griechische Beeinflussung der dortigen Kult nahe.⁷⁶¹ Einzuordnen ist diese Markierung aber keineswegs als Ausgrenzung, sondern – ganz ähnlich wie im Fall der *Mater Magna* – als Mittel der Integration in die zivische Welt, in deren Folge auch dieser Kult zweifelsohne maßgeblich von der Nobilität getragen wurde.⁷⁶² Bemerkenswerterweise findet sich in der literarischen Überlieferung kaum ein eindeutiger Hinweis auf eine spezifische Priesterschaft, die für die beiden anderen Gottheiten des Tempels, Liber und Libera, zuständig gewesen wäre.⁷⁶³ Da weder anzunehmen ist, dass der Tempel nebeneinander mehrere Gottheiten beherbergte, von denen nur eine in den zivischen Kult integriert gewesen sein sollte, noch als sicher gelten kann, dass das Fehlen von Erwähnungen weiterer Priesterschaften einen Überlieferungszufall darstellt, bleibt die Annahme, dass die *sacerdotes Cereris* letztlich für den Betrieb des gesamten Tempels zuständig waren und ihre (ohnehin selten verwendete) Bezeichnung als Kurzform auf die zentrale und erstgenannte Ceres abgekürzt wurde.⁷⁶⁴

Ungeachtet des Priesterproblems dürfte indes klar sein, dass Liber im zivischen Kult auch nach 186 v. Chr. präsent blieb: Nicht nur betrafen die Regelungen des ‚Krisenjahres‘ ohnehin nur separate Feiern (und auch bei diesen nicht den Kultbetrieb *per se*, sondern lediglich die Frage der sozialen Organisationsform und der Zugangsbeschränkungen), sondern es ist auch unzweifelhaft, dass das zentrale Märzfest des Liber, die *Liberalia*, dauerhaft fortgeführt wurde und zudem sogar einen außerordentlich zentralen Platz im zivischen Leben Roms einnahm: Bei diesem Fest erfolgte wohl besonders häufig die Aufnahme römischer Knaben in die Bürgerschaft durch Anlegen der *toga uirilis*.⁷⁶⁵ Löst man sich von einer Deutung des Bacchanalienskandals, die

761 Bernstein (1998) 80 f.

762 de Cazanove (1990) 386; 398; Šterbenc-Erker (2013) 72–74 (die dennoch dem Paradigma der Integration von „sozial marginalisierten Gruppen“ folgt); DiLuzio (2016) 6 f.

763 Die Ausnahme stellt Varro ling. dar, der weibliche *sacerdotes Liberi* bei den *Liberalia* kennt; Cancik/Canik-Lindemaier (1985) 50. Dass der Ceres- und Liberalt im römischen untrennbar miteinander verbunden gewesen sein, nimmt Cels-Saint Hilaire (1977) an.

764 So auch Cancik/Canik-Lindemaier (1985) 50; vgl. Isayev (2011) 380–382 (alleinige Zuständigkeit für Initiationen im Ceres-Heiligtum). Dagegen spricht allerdings, dass sich im inschriftlichen Befund allenfalls äußerst schwache Indizien hierfür finden lassen: So existiert aus Rom nur ein einziges epigraphisches Zeugnis für eine zivile Cerespriesterin (CIL 6.2181=32443: Casponia P(ii) f(ilia) Maxima / sacerdos Cereris / publica populi / Romani Sicula). Deren sizilische Herkunft immerhin könnte auf das eng mit dem römischen Cereskult verbundene und unzweifelhaft einen Mysterienkult beherbergende Demeterheiligtum in Henna (Val. Max. 1.1.1; s. o. S. 106 f.) verweisen; zur Verbindung Hennas mit dem eleusinischen Mythos s. Diod. 4.2.3; 5.4.2; Bowden (2010) 77–79; Bruit Zaidman (2012) 50 f. In Campanien, dem anderen griechischen Gebiet, aus dem die Rekrutierung von Cerespriesterinnen belegt ist (Cic. Balb. 55), findet sich dagegen bis in augusteische Zeit – ebenso wie in Latium – vor allem die Verbindung von zivilen Demeter- und Aphroditekulten (Campanien: CIL 10.680; 688a; 4794; AE 2005.341; 342; Latium: CIL 1².1174=9.3087; 1².1775=9.3090; 9.3089; SupplIt 4.70 f. Nr. 48; CIL 1².1532=10.5073).

765 Ov. fast. 3.771–778; Wiseman (2000) 265. Analog deutet Flower (2002) 86–88 die in Liv. 39.13.12 f. erwähnte Fackelprozession zum Tiber als mädischen Übergangsritus zur weiblichen Status-transformation *uirgo-matrona*.

das Verfahren als Unterdrückung des Liberkults als solchen wertet, so gibt es keinen Grund für die Annahme, dass dieses Fest des Weingottes infolge der Ereignisse von 186 v. Chr. seinen Charakter geändert haben sollte. Der Bürgerstatus selbst war zuvor und blieb auch weiterhin symbolisch eng mit dem Fest des Gottes Liber verbunden.⁷⁶⁶ Für einen (veränderten) Fortbetrieb des Liberkults auch und gerade im Rahmen der zivischen Religion spricht zudem auch die Ansiedlung des Floraheiligtums unmittelbar neben der aventinischen Trias: Ovid betont deutlich die Rolle dionysischer Elemente beim seit 173 v. Chr. jährlich durchgeführten Maifest zu Ehren dieser Göttin (*Floralia*).⁷⁶⁷ Liber verfügte also weiterhin über ein wichtiges Fest im zivischen Festkalender Roms und trat auch im Zusammenhang weiterer zivischer Kulte auf. Noch Cicero führt ihn wie gesehen in seiner Definition der für zivische Religion zulässigen Gottheiten selbstverständlich auf⁷⁶⁸ und verwendet wiederholt auch Appellationen, die auf den Mysterienkult verweisen.⁷⁶⁹

T. Peter Wiseman hat die verschiedenen szenischen Spiele, die in der Zeit zwischen dem ‚Religionsverbot‘ von 213 v. Chr. und der Einrichtung der *Floralia* Eingang in den römischen Festkalender fanden, als mehrfache Schritte der Überlagerung und Eindämmung eines ungezügelter saturnalischen Spielcharakters der ursprünglichen *Liberalia* bewertet: Schon die Einrichtung der *ludi Apollinares* habe 212 v. Chr. als Reaktion auf den (demzufolge als bakchisch zu deutenden) Mob auf dem Forum Romanum das Drama dem apollinischen Bereich zuzuweisen versucht. Mit den *Megalesia* und den *Floralia* (letztere eine Art Zugeständnis an eine angeblich ‚plebeische‘ Nachfrage nach sexuellen Lizenzen im Fest) seien schließlich zwei weitere Feste an die Stelle der szenischen *ludi* bei den *Liberalia* getreten, die irgendwann in diesem Zeitraum ganz aufgehoben worden seien. Dass Embleme des Dionysischen in der römischen Öffentlichkeit weiter präsent blieben, stellt Wiseman nicht in Abrede; indes seien diese motivisch so gestaltet gewesen, dass das Dionysische gerade in seiner Begrenzung durch die übrigen zivischen Gottheiten präsentiert worden sei – etwa im Bild des Marsyas, der als Verlierer im Wettstreit mit Apollon nur infolge der Rettung durch Kybele am Leben bleiben könne.⁷⁷⁰ Diese Deutung ist allerdings abhängig nicht nur von Wisemans eigener These, dass die *Liberalia* ursprünglich auch szenische Spiele beinhaltet

766 Ov. fast. 3.713–790. Als Bürgerfest werden die *Liberalia* häufig auf den vermeintlich vom griechischen Dionysos verschiedenen ‚altrömischen‘ Liber zurückgeführt; s. Wissowa (1912) 299; Le Bonniec (1958) 295–305; Orlin (1997) 100; (2010) 104; Šterbenc-Erker (2013) 70 f.

767 Ov. fast. 5–277–297, bes. 5.311–354 (unter Erwähnung des *hieros gamos* zwischen Dionysos und Ariadne); vgl. Tac. ann. 2.49.1; Ampel. 9.11; Cels-Saint Hilaire (1977); Wiseman (2000) 289–291.

768 Cic. leg. 2.19.1–3; s. o. S. 86–90. Vgl. Auch die die Gottheit anerkennenden Erwähnungen in Cic. fin. 3.66; Tusc. 1.28; Verr. 2.4.108; 2.4.128; dazu Manuwald (2020) 162 f.

769 Cic. Flacc. 60; leg. 2.35; Verr. 2.4.135; Manuwald (2020) 163–165.

770 Ov. fast. 6.649–710; Wiseman (2000) 286–291; (2008) 84–139; vgl. Montanari (1984) 249 ; 259–263; Fantham (2005) 219–221; Orlin (2010) 165; Potage (2015) 129; López Barja de Quiroga (2018) 143–145. Umstritten ist die Frage, ob Marsyas als Anhänger des Liber in Rom zugleich als Sinnbild für die *libertas* (und wenn ja, mit welcher soziopolitische Konnotation) gelten kann, wie zuletzt

hätten,⁷⁷¹ sondern zudem von einer Interpretation des Bacchanalienverfahrens als Maßnahme zur Einhegung der Liberreligion insgesamt, die dafür überdies als Religion gewertet werden muss, die ein quasi sozialrevolutionäres *libertas*-Denken begünstigt hätte. Keines dieser Elemente kann als besonders wahrscheinlich gelten,⁷⁷² zumal dionysische Motive und Dramenstoffe auch nach 186 v. Chr. weiterhin bei den römischen *ludi* präsent blieben.⁷⁷³

Außer dem Schweigen republikanischer Quellen zu einem etwaigen zivischen Liber-Kult⁷⁷⁴ deutet letztlich nichts darauf hin, dass der im Cerestempel betriebene Liber-Kult in gravierender Weise von den Senatsbeschlüssen von 186 v. Chr. betroffen gewesen sein könnte. Selbst wenn sich die *quaestio* auch oder gar zuvorderst gegen im Umfeld dieses Heiligtums operierende Gruppen gerichtet haben sollte – wofür es keinen Anhaltspunkt gibt –, konnte gerade dieses Heiligtum als alter und zentraler Ort des zivischen Kults wie kaum ein anderes für die Ausnahmeregelungen des *SC de Bacchanalibus* in Frage kommen.⁷⁷⁵ Noch wahrscheinlicher ist indes, dass die *aedes Cereris* als zivischer Tempel überhaupt nicht in die Kategorie jener Heiligtümer (Bacchanale) fiel, die im *SC de Bacchanalibus* erwähnt werden. Das wirft wiederum die Frage auf, welche Bacchanale in Rom eigentlich von der Zerstörungsverordnung betroffen gewesen sein können.

Der einzige Ort jenseits der *aedes Cereris*, den man in der Vergangenheit konkret mit dem Bacchanalienskandal in Verbindung gebracht hat, ist der *lucus Stimulae* (dt. etwa ‚Gertengarten‘), der wohl am Rande des Forum Boarium beziehungsweise dem nordwestlichen Fuß des Aventin zum Tiber hin, das heißt in unmittelbarer Nähe zur *aedes*

Potage (ebd.) und López Barja de Quiroga (ebd. *passim*) auf Grundlage von Serv. Aen. 3.20 angenommen haben; dagegen spricht sich Santangelo (2016) aus.

771 S. 312 f.

772 S. o. Kap. 5.2.4.

773 In der Komödie z. B. in Ter. Heaut. 109 f. Tragödien zum dionysischen Mythos verfassten nach dem SC de Bacchanalibus noch Ennius (*Athamas*), Pacuvius (*Pentheus*, kurz nach 186 v. Chr.?) und Accius (v. a. *Alphesiboa*; *Athamas*; *Bacchae*; *Tropaeum Liberi*); dazu Montanari (1984) 245; 262 f.; Massa-Pairault (1986) 213–221; Rousselle (1987) 194 f.; Flower (2000) 27–29; Perri (2005) 124–126; Perris/Mac Góráin (2019) 44. Davon, dass der Bacchanalienskandal zu einem Abbruch der Bearbeitung solcher Stoffe geführt habe (so FreybergerG [2000] 39; 43–45) kann mithin keine Rede sein. Auch die Verlagerung der Belege von Anspielungen in der Komödie auf Themen der Tragödie hat keine Aussagekraft, insofern die nachterentianische Komödie weithin verloren ist. Die Tragödienstoffe entsprechen mit einiger Wahrscheinlichkeit in den meisten Fällen den Sujets griechischer Vorlagen, über deren konkrete Bearbeitung für die zeitgenössische Aufführung keine Aussagen möglich sind. Allerdings bleibt fraglich, ob sich die Themenwahl allein als Mode der ‚Klassikerübersetzung‘ verstehen lässt (zumal die betreffenden Vorlagen teilweise unklar, mithin als ‚Klassiker‘ nicht belegbar sind).

774 Der Aussagewert dieses Schweigens ist ausgesprochen gering, wenn es um die Einschätzung der Wirkungen der Maßnahmen von 186 v. Chr. geht: Denn zu einem zivilen Liber-Kult liegen immerhin auch für die Zeit vor 186 v. Chr. keine literarischen Quellen vor.

775 CIL 1².581 § 1 (s. o. S. 256 f.).

Cereris und dem *Circus Maximus* gelegen war⁷⁷⁶ und den Schauplatz einer ganzen Reihe von mythischen Erzählungen zur Frühzeit Roms bot. Bei Livius zeigt sich der Konsul Sp. Postumius Albinus schon zu Beginn des Verhörs der Hispala Faecenia darüber informiert, dass die bakchischen Mysterien in diesem Heiligtum stattfänden.⁷⁷⁷ Spätestens in augusteischer Zeit scheint der Hain zudem auch unter einem anderen Namen bekannt gewesen zu sein, der konkret auf die Bacchanalien verwies. Dass neben dem Stimulus-Namen auch die Bezeichnung *lucus Semelae* bekannt war, die auf Semele, die Mutter des Dionysos im bakchischen Mythos anspielte, bezeugt ausdrücklich Ovid. Dieser erwähnt das Nebeneinander beider Bezeichnungen in seinem Gebet an Bacchus, mit dem er um Beistand für den nachfolgenden Kalendereintrag zu den *Matralia* am 1. Juni bittet. Ovid selbst bietet schließlich im Zuge dieses Berichts auch jenen Mythos, der die stadtrömische Gottheit Mater Matuta als römische Bezeichnung der griechischen Ino/Leukothea erklärt: der Schwester der Semele und Ziehmutter des Dionysos, die eine zentrale Rolle im bakchischen Mythos spielte.⁷⁷⁸

Wenn das bakchische Fest Elemente enthielt, die den Mythos der Unterwerltsfahrt des Dionysos zur Rettung der Semele sowie deren daran anschließende Apotheose als Thyone inszenierten,⁷⁷⁹ so wäre die Bezeichnung eines Kultortes, an dem sich diese Riten vollzogen, als *lucus Semelae* jedenfalls passend. Olivier de Cazanove hat daneben aber auch den *Stimula*-Namen mit bakchischer Ekstase (‘angestachelter Zustand’) in Verbindung gebracht.⁷⁸⁰ Der *lucus Stimulae* kommt mithin grundsätzlich als ein Kultlokal, an dem sich bakchische Riten vollzogen, in Frage. Vor Ovid findet sich dafür allerdings kein direkter Beleg, wie überhaupt die *Fasti* die früheste Erwähnung des *lucus Stimulae* bieten. Strenggenommen lässt sich eine Verbindung dieses Ortes mit bakchischen Mythen und separaten Ritualen vor der augusteischen Zeit nicht bele-

776 Ov. fast. 6.477 f.; 6.518; vgl. Liv. 39.12.13; Bruhl (1953) 88 f.; Stockert (1972) 403 f.; de Cazanove (1983); Pailler (1988) 114–119; 130–133; (1998) 74; Arcellaschi (1992) 332 f.; Walsh (1996) 188; Perri (2005) 128–132; Jaccottet (2008) 201; Mignone (2016a) 100–103 mit Abb. 6.

777 Liv. 39.12.4; der überlieferte Text ist korrupt („lucus Similae“), s. zur Emendation Briscoe (2008) 262 f.

778 Ov. 6.481–562; zur Bezeichnung des Hains ebd. 503 f. Einen *lucus Semelae* erwähnt in flavischer Zeit CIL 6.9897; vgl. außerdem Iuv. 2.3 und schol. Iuv. 2.3; vgl. de Cazanove (1983); Pailler (1988) 115; 130–133; Arcellaschi (1990) 38 f.; Deschamps (2004) 115; Walsh (1996) 188; Mignone (2016a) 102. Zu Ino/Leukothea-Thyone s. Pind. P. 3.99; Diod. 4.25.4; [Apollod.] 3.5.3; Hyg. fab. 251.1; Varro ant. rer. div. fr. 130; Matz (1963) 39 f.; Henrichs (1979) 3 f.; Massa-Pairault (1986) 199–208; Carpenter (1997) 56 f.; 63 f.; Wiseman (2000) 267; (2008) 86–90.

779 Laut Jaccottet (2003a) I/73–76 bot diese Erzählung auch in griechischen Vereinen den Hintergrund für mänadische (= rein weibliche) Prozessionen im bakchischen Ritus, was gut zur livianischen Darstellung der Fackelprozession zum Tiber durch den *lucus Stimulae* passen würden. Zur Ikonographie der Semele in der dionysischen Bilderwelt s. Isler-Kerényi (1997); in Etrurien: Bonfante (1993) 231 f.

780 de Cazanove (1983) 71–75; vgl. Wiseman (1998) 50; s. dazu auch u. S. 449 f.

gen.⁷⁸¹ Doch auch wenn man diesen Hain am Fuße des Aventin – und mit ihm vielleicht sogar die *aedes Cereris* – als zentrale Stätten des Bacchanalienskandals betrachten möchte, kann dies doch nicht das gesamte Verfahren erklären, zumal auch im Falle des *lucus Stimulae* nichts von einer Zerstörung eines Kultplatzes bekannt ist. Sofern Livius' Schilderung der Maßnahmen zur Durchführung der *quaestio* in Rom im Frühsommer 186 v. Chr. zutreffend sein sollten, rechnete man im Senat offenbar damit, dass sich Bacchanalienvereine an Orten versammelten, die erst noch zu eruieren waren und womöglich auch nach der Zerstörung bestehender Bacchanale⁷⁸² weiterhin spontan geschaffen werden konnten.

Feste Kulträume, die sich zweifelsfrei als Bacchanale identifizieren ließen, sind aus Rom archäologisch nicht bekannt. Daneben sollte jedoch in Erwägung gezogen werden, dass auch außerhalb vereinsmäßiger Religion nicht primär sakral genutzte Räume durchaus temporär zu Orten des religiösen Ritus funktionalisiert werden konnten. Eben dies geschah regelmäßig im griechischen Symposion – und in Rom zweifelsohne im Zusammenhang mit den *cenae* der zivischen Priesterkollegien.⁷⁸³

Dass eine solche temporäre Sakralisierung von Privaträumen auch im familiären oder separaten Kult vorstellbar war,⁷⁸⁴ zeigen in unserem Zusammenhang schließlich auch die zahlreichen Mysterienmetaphern in der plautinischen Komödie: Hier werden Wohnhäuser im Zuge von Hochzeitsfeierlichkeiten zu Orten von ‚Ceres-, oder Bacchushochzeiten‘ oder können allgemein als Bacchanale aufgefasst werden.⁷⁸⁵ Bordelle werden ganz allgemein ins metaphorische Gewand des Bacchanals gekleidet; der Besuch eines Festes im Bordell kann aber auch sehr konkret als religiöser Ritus inszeniert werden.⁷⁸⁶ Womöglich lässt sich eine Szene im *Amphitruo* sogar als Bühnendarstellung der temporären Markierung eines Wohnhauses als Heiligtum durch Aufstellung einer Herme deuten – ein Motiv das sich (mit Priapushermen) in spätrepublikanischen und

781 Massa-Pairault (1986) 201–208 deutet die Ino/Leucothea-Figur (und damit den Mater Matuta-Tempel) als Gegenstück zum Typus der sie verfolgenden ‚schwarzen‘ Mänaden (dem *lucus Stimulae*). Zugleich nimmt sie als Ursprung dieser Spannung bei Ovid eine *Ino* des M. Livius Andronicus aus der Mitte des 3. Jhs. v. Chr. an.

782 Damit kann wie gesehen die *aedes Cereris* nicht gemeint sein. Im *lucus Stimulae* wäre allenfalls an die Zerstörung kleinerer Schreine oder Strukturen innerhalb des Haines, aber wohl auch nicht die Aufhebung des Haines als Sakralort *per se* zu denken.

783 Rüpke (2002) 49–51.

784 Hierzu allgemein Cancik (2007) bes. 32–36; 45 f. (zur Kaiserzeit); vgl. auch Rüpke (2007a) 121 (separatreligiöse Gruppierungen etablieren keine dauerhaft sichtbaren Kultlokale). Aus der großen *insula* des ‚Hanghauses 2‘ in Ephesos ist ein solches Hausheiligtum für mehrere Räume (8; 8a; 36) mit dionysischen Wandmalereien (u. a. des *hieros gamos* von Dionysos und Ariadne) sowie einer im Peristyl platzierten Dionysosstatue belegt: I.Ephesos 4.1267=Jaccottet (2003) Nr. 134; Schäfer (2007) 162–164; Rathmayr Istmitt (2009) 314–318 (die nicht Ariadne, sondern Aphrodite neben Dionysos dargestellt sieht).

785 S. u. Kap. 7.1.1; 8.3.

786 S. u. Kap. 7.3.2; 7.4.2; vgl. 8.3.



Abb. 13 Satyrspielrelief, Rom, Gärten des Maecenas (frühaugusteisch), Rom, Musei Capitolini, Palazzo dei Conservatori inv. 2011 (Foto: Archivio Fotografico dei Musei Capitolini, Roberto Lucignani)

kaiserzeitlichen Bildern bakchischer Mysterien finden lässt (s. Abb. 13).⁷⁸⁷ Dass separate Kultvereine, die sich zur Herstellung interner Kohärenz und Identität der Vorstellung des Geheimnisses bedienten, ihre Versammlungen nicht zuletzt in Privathäusern abgehalten haben könnten, ist kein allzu weit hergeholter Gedanke. Er fügt zudem besser als die Annahme vor allem fester Kultlokale zu den im Zusammenhang des Bacchanalienskandals überlieferten Maßnahmen – hier bezieht sich die Suche nach möglichen Plätzen des Bacchuskults ja ausdrücklich flächendeckend auf die ganze Stadt sowie auf Räume, die eigentlich gar nicht sakral markiert waren.⁷⁸⁸

Freilich bedeutet dies nicht, dass man mit bakchischen Szenen ausgestattete Räumlichkeiten (v. a. Bankettsäle, *cubicula* und Gartenanlagen) in privaten *domus* aus späterer Zeit als handfeste Belege für etwa dort anzunehmende Bakchosfeiern verstehen könnte – für eine solche Identifizierung wären vielmehr Belege von der Qualität wie im Privatheiligtum des Dionysos Oreios im sogenannten Hanghaus 2 in Ephesos nötig,

⁷⁸⁷ Matz (1963); Hackländer (1996) 34 f.; Turcan (1984); Wyler (2006c) 226 f.; Heinemann (2011) 403–410; vgl. aber Bravo (2017), der Hermen in sympotischen Szenen griechischer Vasen weniger als Sakralitätsmarker denn als versteckte Anspielungen auf homoerotisches Verlangen interpretieren möchte. Ob eine solche Sublimierung dieses Themas indes erforderlich war, sei in Anbetracht der zahlreichen expliziten Darstellung gleichgeschlechtlicher Erotik in der griechischen Kunst dahingestellt.

⁷⁸⁸ Liv. 39.15.6; Mignone (2016a) 100.

das samt seinem kaiserzeitlichen Priester G. Flavius Furius Aptus inschriftlich dingfest gemacht werden kann.⁷⁸⁹ Zwar ist es gut vorstellbar, dass zumindest in manchen der mit bakchischen Bildprogrammen ausgestatteten Privathäusern Pompeiis neben sonstiger privater Nutzung auch bakchische Feiern (etwa im weiteren Umfeld der *familia* des Hausbesitzers) vollzogen worden sein könnten.⁷⁹⁰ Ohne handfeste Belege wird man dies jedoch in kaum einem Fall zuverlässig annehmen können – gerade weil die Räume einer Mehrfachnutzung unterlagen, wobei sie zumindest als *cubicula* oder Gesellschaftsräume wohl zunächst einem anderen Zweck dienten. Doch auch bei aller Vorsicht können die betreffenden Bilder, etwa in der spätrepublikanischen *Villa dei Misteri* in Pompeii oder in der augusteischen *Villa Iulia sub Farnesina* in Rom, wenigstens als (vermutlich wohlinformierte) allgemeine Inszenierung bakchischer Themen im privaten Kontext gewertet werden, als Zeugnisse des extern verfügbaren Bildes von *bacchanalia*, über deren mögliche Funktionalisierung jenseits des Dekorativen keine zwingenden Schlüsse möglich sind.⁷⁹¹

Als feste Bacchanale wurden einige unterirdische Raumkomplexe außerhalb Roms interpretiert, die sich in jenen Regionen befinden, aus denen der bakchische Kult Roms wohl beeinflusst wurde: Ansatzpunkte für diese Identifizierung bietet zum einen eine Formulierung im Geständnis der Hispala Faecenia bei Livius, die angibt, die ‚Opfer‘ bakchischer Gewalttaten würden unter anderem in ‚entlegene Höhlen‘ entführt (*rap-tus a diis homines dici, quos [...] in abditos specus abripiant*).⁷⁹² Aber auch die bakchische

789 I.Ephesos 4.1267=Jaccottet (2003) Nr. 134; s. o. S. 323 Anm. 784. Schon die Existenz dieser Inschrift wäre indes für einen rein separaten Verein ungewöhnlich (vgl. Giangiulio [2011] 439) – und so muss dahingestellt bleiben, ob die vom repräsentativen Peristyl 31 abgehenden Sakralräume tatsächlich nur einem kleinen Kreis von Personen zugänglich sein sollten – so Rathmayr Istmitt [2009] 317 f.). Für die Mittlere Republik (und bis weit ins 1. Jh. v. Chr.) ist mit derartigen Belegen zudem schon aus Gründen der epigraphischen Kultur kaum zu rechnen, da sich eine private inschriftliche Selbstdarstellung hier auf die politische Repräsentation der führenden Familien des Senats beschränkt zu haben scheint.

790 Allgemein zur Raumausstattung als ‚Kulisse‘ für in Privaträumen durchzuführende kultische Handlungen: Rüpke (2005) 1430–1432; Darmon (2008) v. a. 499: „La maison, cet enclos ou se donne la vie et se transmettent les valeurs, ne peut-elle pas, [...] être décrite, elle aussi, comme un espace ‚sacro-domestique‘?“

791 Wyler (2006c); Jaccottet (2008) 202 f.; 207 f.; 212; vgl. Nilsson (1957) 66–88; Matz (1963); zu Reliefs Touchette (1995) 31–56. In diesem abstrakten Sinne lassen sich den Szenen immerhin Informationen darüber abgewinnen, welche Bilder und Motive des Bakchischen im jeweiligen historischen Umfeld als verbreitet gelten können. Skeptischer bzgl. der Identifizierung der Malereien mit bakchischen Szenen: Bowden (2010) 132 f. und v. a. Veyne (2016).

792 Liv. 39.13.13; vgl. die Erwähnung von *specus* in Hor. Carm. 3.25.1–5 sowie *remotae rupes* in Hor. Carm. 2.19.1 f.; darauf stützt sich v. a. Pailler (1976); (1988) 3–6; vgl. Turcan (1959) 199 f.; Burkert (1987a) 100 f.; Merkelbach (1988) 63–66. Sehr weitreichende Interpretationen stützt Schiesaro (2016) 31–39 auf die Annahme hier liege eine Anspielung auf theatrale *machinae* vor, die hier nicht für den Auftritt der Gottheit, sondern für den Abtransport ihrer Opfer verwendet würden (spekulativ ist auch die Annahme bei de Cazanove (1983) 106–108, es habe im bakchischen Ritus tatsächlich solche Maschinen gegeben). Livius’ spiele auf die Rolle der dionysischen Religion bei der Etablierung des Dramas in Rom an, eine Rolle die noch in Verg. Georg. 2.380–396 anerkannt, nach

Ikonographie sowohl des griechischen Raumes als auch der römischen Wandmalerei bildet regelmäßig Ritualszenen in grottenartigen Heiligtümern ab, so dass Grotten/Höhlen geradezu als einzige unmissverständlich bakchische Raumstrukturen bezeichnet wurden.⁷⁹³ Archäologisch sind – vor allem aus der griechischen Welt belegte – ‚natürliche‘ Grottenheiligtümer jedoch weniger für Dionysos nachzuweisen als für Figuren in seinem Umfeld, sei es Pan oder eine bzw. mehrere Nymphen.⁷⁹⁴

Bei den als eigentliche Bacchanale diskutierten Räumlichkeiten handelt es sich dagegen (meist) um unterirdisch gebauten Raum. Den bekanntesten Fall des Bautypus, den Pailler damit verbindet, stellen die über eine Rampe zugänglichen unterirdischen Kammern unterhalb einer großen *domus* in Volsinii Novi (Bolsena) dar, die wohl im späteren 3. Jahrhundert v. Chr. sukzessive entstanden und im frühen 2. Jahrhundert v. Chr. aufgegeben wurden.⁷⁹⁵ Hélène-Françoise Massa-Pairault und Jean-Marie Pailler haben diese Strukturen, deren großer, mit Terrakotta-Verkleidung und dionysischen Wandmalereien ausgestatteter Zentralraum über eine 1,30 m weite kreisrunde Öffnung an die Oberfläche sowie über einen Zisternenbrunnen verfügte,⁷⁹⁶ mit bakchischen In-

dem Sieg Octavians über M. Antonius jedoch aus der Ursprungserzählung des römischen Theaters gelöscht worden sei (Hor. epist. 2.1.139–155). Weshalb Livius jedoch von der angeblichen augusteischen Tilgung des Dionysos abweiche, indem er eine – zudem in ihrer Funktion völlig unverständliche – Anspielung auf Theatermaschinen in die Bacchanalienerzählung einbinde, kann Schiesaro nicht erklären. Zur augusteischen Aneignung dionysischer Motive s. o. S. 287 Anm. 639.

793 Allgemein zur Relevanz von Höhlen als Sakralräumen im Zusammenhang mit Initiationsriten (besonders solchen, die Jenseitsfahrten inszenierten) s. Nielsen (2014), e. g. 18; 25; 33; 83 f.; 214–217; 252 f. und Coscia (2017). Spezifisch zu bakchischer Religion Nielsen (2014) 53 f.; Coscia (ebd.) 168–170 und v. a. Jaccottet (2003a) I/150–162; vgl. Nilsson (1957) 61–63; Boyancé (1961); Merkelbach (1988) 60–66; Henrichs (1993) 40 f.; Paleothodoros (2008) 231; Chaniotis (2013) 177 f.; skeptischer bzgl. der realen Existenz solcher Höhlen Burkert (1987a) 100 f.; noch nicht zugänglich war mir Jaccottet/Wyler (2018). Ein Beispiel bietet die bakchische Opferszene vor einem Höhleneingang auf einer Pinax in *cubiculum* 4 der Villa dei Misteri in Pompeii, dazu Wyler (2008a) 455 f. Vgl. aber auch die sogenannten Satyrspielreliefs (s. o. S. 323 f., Abb. 13), die in zwei Bildabschnitten den hainartigen Zugang (oberes Register) zum bakchischen Sakralraum (evtl. als Grab konzeptualisiert, vor dem eine trauernde Bacchantin mit einer Dionysosmaske in Händen sitzt) sowie (unteres Register) dessen höhlenartiges Inneres abbilden, in dem offenbar eine Initiation von neuen ‚Satyrn‘ in den *thiasos* stattfindet; vgl. Turcan (1984), zur Höhle im unteren Feld v. a. 665 f.; Heinemann (2011) 403–410; Wyler (2013b) 544. Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 226 f. deuten Höhlenheiligtümer fälschlich *per se* als Ausdruck pythagoreisch-platonischer Ontologie; vgl. dazu Coscia (2017) 129–149.

794 MacLachlan (2009); Sporn (2010); s. auch Wiseman (2008) 52–83 zur Deutung des Luperkal als Pangrotte. Vgl. aber Boyancé (1961); Coscia (2017) zu literarischen und v. a. ikonographischen Zeugnissen sowie Jaccottet (2003a) I/151–162 zu gebauten Bakchoshöhlen in der griechischen Welt.

795 Zur Datierung Pailler (1971) 385–394; (1976) 739; das Enddatum ergibt sich aus der Datierung der Keramikreste in der Verfüllung der Räume nach der Zerstörung: Pailler (1971) 385–387; (1983); vgl. Massa-Pairault (1980) 179–181.

796 Überirdisch lag die Anlage neben einem L-förmigen großen Wasserbecken; vgl. allgemein zur Ausstattung Pailler (1976) 740 f.

itiationsriten und Unterweltsprozessionen in Verbindung gebracht.⁷⁹⁷ Der Kultbetrieb habe dort als Folge des Bacchanalienverfahrens geendet.⁷⁹⁸ Dagegen steht die Interpretation der Räume als monumental ausgebaut, begehbare Zisterne durch Olivier de Cazanove.⁷⁹⁹ Dass es ähnliche unterirdische Räume mit unzweifelhaft kultischer Nutzung in Etrurien gab, zeigt indes ein Komplex in Caere, der den Lares Praestites geweiht war und eine Funktion in zivischen (evtl. mit der Vergabe des Bürgerstatus verbundenen) Riten erfüllt, die im Zuge der Neugründung der Stadt nach der römischen Eroberung durch den *praefectus* C. Genucius Clepsina installiert wurden.⁸⁰⁰ Eine zivische Funktion wäre auch im Falle von Bolsena denkbar, da sich die Räumlichkeiten dort in der Tat im Zentrum der Siedlung gut sichtbar platziert finden.⁸⁰¹ Dies würde jedoch keineswegs die Präsenz von Mysterien ausschließen. Sofern das Ziel der topographischen Verborgenheit in der Erde als Konstruktion einer räumlichen Sonderzone im Übergang von Tages- und Unterwelt zu verstehen sein sollte, würde die überirdische *Sichtbarkeit* der unterirdischen Anlage guten Sinn ergeben.⁸⁰² Vergleichbar ist auch ein zwischen dem 4. und dem frühen 2. Jahrhundert v. Chr. betriebenes subterrane Heiligtum in Tarentum, das sich ebenfalls im Herzen der antiken Siedlung befindet und über aus dem Felsen geschlagene Stufen erreichbar war. In der unterirdischen Flucht von Räumen war der hinterste, innerste Raum als Grotte gestaltet.⁸⁰³ Symbolische Verwendung konnte ein solcher Raum möglicherweise als Bühne der rituellen Inszenierung einer bakchischen Unterweltsprozession (*katabasis*)⁸⁰⁴ oder auch der Nymphengrotte von Nysa sein, in der das Dionysoskind im thrakischen Mythos

797 Erstmals erwähnt wird der Bau bei Andreau/Barbet/Pailler (1970) 231–235; Pailler (1971) 384–402; vgl. Barbet (1985); Deutung als bakchisches *antrum*: Ders. (1976) 739–742; (1982) 939–945; (1988) 3–6 mit Abb. 1; 505–521; Massa-Pairault (1980); (1987). Vgl. Beard/North/Price (1998) I/93.

798 Pailler (1976) 741 f.; (1988) 3–6; Massa-Pairault/Pailler (1979); Massa-Pairault (1980) 199–202; vgl. Flower (2002) 79.

799 So v. a. de Cazanove (2000c); Timperi (2006) 164–167. Gegen diese Deutung wiederum Jolivet/Marchand (2003); Stek (2009) 19–21.

800 Torelli (2000); vgl. Massa-Pairault (2011) 15.

801 Sichtbar war nicht nur der dromosartige Zugang, sondern auch der (wohl pyramidal aufragende) große Lichtschacht über dem Zentrum des zentralen Raumes, der allein eine 1,28 m weite Öffnung aufwies; Pailler (1971) 384 f. mit 390, Abb. 12, 396, Abb. 16.

802 Pailler (1988) 426–428; dagegen v. a. Bendlin (2002) 62–68.

803 Die Strukturen befinden sich unter der Kirche Sacro Cuore di Gesù; zum Vergleich mit Bolsena s. Lippolis/Garaffo/Nafissi (1995) 108–110; Pontrandolfo (2011) 397 f. Die Identifizierung mit einem Bacchanal basiert neben der Grottenkammer auf Dipinti, die sich (vielleicht) als rituelle Anweisungen oder Begleittexte deuten lassen. Das gilt besonders für die Aufforderung zur wehevollen Stille (ἐὐφραμία εἶστω ἡα[– –]).

804 Z. B. Aristoph. ran. 117–440; Paus. 2.31.2; 2.37.5; [Apollod.] 3.4.3; Orig. c. Cels. 4.10; 8.48; Clem. Al. prot. 2.32–34; Turcan (1959) 199 f.; Graf (1974); Carpenter (1997) 63; Lada-Richards (1999) 45–122; Deschamps (2004) 116; Henrichs (2010) 96; Bernabé (2015); vgl. Bremmer (2014) 59–62 (orphische *katabasis*). Zurecht betont Michels (2011) 136 f., dass sich das *katabasis*-Motiv auch im pergamenischen Dionysoskult im Beinamen des Dionysos ‚Kathegemon‘ spiegle.

vor der Rache der Hera versteckt und aufgezogen wurde.⁸⁰⁵ Gerade letzteres würde sich gut zur Ikonographie von Lehre und Kindheit in manchen bildlichen Darstellungen bakchischer Initiationen fügen.⁸⁰⁶

Diskutiert wird auch die Frage, ob sich aus Bemerkungen bei Festus eine generische Bezeichnung solcher subterranean Kulträume als *mundus* ableiten lässt, was gegebenenfalls (jenseits archäologischer Evidenz) ein Indiz für die Existenz solcher Räume in Rom sein könnte.⁸⁰⁷ In diesem Sinne hat Jean-Marie Pailler die umstrittene These vertreten, dass sich hinter diesem Begriff ein Typus von Kulträumen verberge, die speziell für *katabasis*-Rituale vorgesehen waren, namentlich neben bakchischen Feiern auch für süditalisch inspirierte Mysterienfeiern im Ceres-Proserpina-Kult (*ieiunium Cereris*).⁸⁰⁸

Bei den in Frage kommenden außerrömischen Strukturen handelt es sich allerdings um vereinzelte Befunde, die insbesondere keine direkten Rückschlüsse auf mögliche stadtrömische Vereins- oder Kulträume erlauben. Sieht man von Mithräen ab, so sind aus Rom überhaupt keine sicher identifizierbaren Grottenheiligtümer belegt.⁸⁰⁹ Ohne archäologischen Befund bleibt daher auch Paillers Hypothese unüberprüfbar, der literarisch bekannte *mundus Cereris* habe sich als Schauplatz von (rein weiblichen) Ceresmysterien im direkten Umfeld des Cerestempels befunden und sei unter der Ägide der Cerespriesterin (!) Paculla Annia vorübergehend in ein Bacchanal (für promiskuitive Mysterienfeiern) verwandelt worden – bis der Senat gegen diese ‚Reformen‘ eingeschritten sei.⁸¹⁰ Dagegen spricht indes nicht nur, dass die oskischstämmige Paculla Annia zumindest als zivische Cerespriesterin vermutlich gar nicht infrage kam, sondern auch, dass die These impliziert, die *bacchanalia* seien (womöglich gar unbemerkt) an die Stelle eines gerade erst 191 v. Chr. eingerichteten zivischen Kultes getreten: Tatsächlich dürften die Bacchusfeiern, die der Senat 186 v. Chr. einschränkte, im Gegensatz zum *ieiunium Cereris* rein separaten Charakter gehabt haben. Über die Orte, an denen sich in Rom vor (und ggf. nach) 186 v. Chr. bakchische Riten vollzogen, lässt sich mithin kaum etwas Gewisses sagen. Immerhin scheint sich dieses Problem, folgt

805 [Apollod.] 3.4.3; vgl. Hom. Il. 6.132 (Dionysos bei den Nymphen von Nysa); Hom. hymn. Dion. 1–6; Soph. Oed. Col. 678–680; Boyancé (1961); Pailler (1976) 737 f.; (1982) 932; Carpenter (1997) 39 f.; 53 f.; Schlesier (2011b) 176–178.

806 So v. a. in *cubiculum* 4 der Villa dei Misteri in Pompeii; s. dazu Matz (1963); Turcan (1990) 48; 51; 77–80; 98–110; (2003); Hackländer (1996) 53–60; Wyler (2004); (2005); (2006a); (2008a); (2008b); vgl. allgemein Carpenter (1997) 63 f.

807 Fest. p. 142; 144; 154 Lindsay; vgl. Le Bonniec (1958) 178–184; 467–472; Coarelli (1977) 365–371; Pailler (1988) 409–465 (mit Diskussion der älteren Literatur); Torelli (2000) 167; vgl. dagegen Bendlin (2002) 48–59.

808 Pailler (1988) 412–435; vgl. dagegen Bendlin (2002) 48–59; 62–68.

809 Die seit dem frühen 20. Jh. bekannte, vielleicht pythagoreisch inspirierte, kaiserzeitliche ‚Basilica subterranea‘ bei der Porta Maggiore hat ihrer ganzen Ausstattung keine Parallelen; vgl. dazu Beard/North/Price (1998) I/273 f.; North (2012a).

810 Pailler (1988) 435–465; dagegen Briscoe (2008) 236–239. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Cic. leg. 2.36 f. in Rom einzig die Ceresmysterien als nächtliche zivile Rituale anerkennen will. Allerdings sagt dies wiederum nichts über separate Kultrealitäten aus.

man der livianischen Schilderung der Umstände der *quaestio de Bacchanalibus*, schon dem Senat des Jahres 186 v. Chr. gestellt zu haben.

Was mag also von den Bacchanalien im Rom des frühen 2. Jahrhunderts v. Chr. sichtbar gewesen sein? Bei Betrachtung der materiellen und ikonographischen Zeugnisse aus (dem späteren republikanischen und kaiserzeitlichen) Rom und dem italischen Raum (für Etrurien und die Magna Graecia schon seit archaischer Zeit) ergibt sich das Panorama einer im Bilderschmuck der privaten Alltagswelt nahezu omnipräsenten bakchischen Religion, die sich indes im baulichen Befund nur sehr schwer greifen lässt.⁸¹¹ Unklar ist bei dieser Befundlage, die zudem auch keinen erkennbaren Rückgang der Zeugnisse nach 186 v. Chr. belegen kann (für diese frühe Zeit sind sie ganz allgemein spärlich), ob und wie eng die bildliche Darstellung bakchischer Themen tatsächlich mit bakchischer Kultpraxis verbunden gewesen sein mag. Kaum vorstellbar ist jedenfalls, dass in späterer Zeit sämtliche bakchischen Bilder in der Wandmalerei, der Vasenmalerei und der Grabkunst auf kultische Aktivitäten bezogen gewesen sein sollten. Es scheint vielmehr, dass sich die oben erwähnte ikonographische und narrative *koinē* bakchischer Motive auch problemlos außerhalb bakchischen Kultbetriebs zitieren ließ, um bestimmte Aspekte dieser Bilder in anderem Zusammenhang zu nutzen.⁸¹² Das aber dürfte vor den Maßnahmen zur Einhegung der bakchischen Kultgruppen nicht anders gewesen sein. Zudem handelt es sich bei den bakchischen Bildmotiven (mit Ausnahme vielleicht der als Grabbeigaben verwendeten Objekte) stets um exoterische oder gar um externe Darstellungen: Platzierten Angehörige einer bakchischen Gruppierung Bilder im gebauten Raum, so waren sie sich wohl des Umstandes bewusst, dass auch in ‚Privaträumen‘ Außenstehende die betreffenden Bilder rezipieren konnten. Vielleicht ist dies ein Grund dafür, dass die bakchischen Bilderserien, die fast immer ohne Beischriften (oder korrespondierenden literarischen Text) auftauchen, kaum eine präzise Interpretation erlauben und teilweise nicht einmal deutlich zu erkennen geben, ob sie Mythisches oder konkrete Rituale abbilden. Ebenso ist aber anzunehmen, dass sich auch Außenstehende – auf Grundlage des exoterisch kommunizierten Bildes von bakchischer Religion – der bakchischen Motive und ihres Anspielungsreichtums bedienen konnten, um bestimmte bildliche Aussagen zu platzieren. Dass die bakchische Bilderwelt das Thema der Statustransformation beim Symposion oder im *thiasos* in implizite Analogie auch zur ‚Statustransformation‘ ins Jenseits setzte (oder die Bilder zumindest diesen Interpretationsspielraum boten), ließ sich auch ohne Kenntnis von Kultinterna extern zitieren.⁸¹³ Es dürfte klar sein, dass allgemeine

811 Vgl. etwa Matz (1963); Hackländer (1996) 53–60; vgl. Fuhrer (2011) 374, die auf die mögliche Diskrepanz zwischen realer Möglichkeit der Kultausübung und der positiven Verarbeitung des Gottesbildes im literarischen (man könnte ergänzen: und ikonographischen) Diskurs hinweist.

812 Hackländer (1996) 56–60. Schwarzmaier (2008) und Heinemann (2011) 391–393 verweisen auf die exportorientierte Produktion von griechischer „Ausstattungskunst“ in klassischer und hellenistischer Zeit.

813 Turcan (1999) 101–110; 150 (zu Sarkophagreliefs); Kästner (2008).



Abb. 14 Kylix des Kallismalers, Cumae, Neapel MAN STG172 (Abb. Isler-Kerényi (2007a), Abb. 102)



Vorstellungen von den Themen bakchischer Mythologie, den Orten und Szenarien bakchischer Rituale, dem typischen Personal bakchischer Feste sowie der Rolle des Weines im bakchischen Fest in weiten gesellschaftlichen Kreisen kursierten, ohne dass den einzelnen Produzenten und Rezipienten in allen Fällen sämtliche Details oder auch nur die Zusammenhänge zwischen verschiedenen Motiven und Handlungen klar gewesen sein müssen.

5.3.3 Esoterisch-exoterische Kommunikation und externes Bild

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die esoterisch-exoterische Kommunikation der Bacchusvereine, die zur Etablierung eines separatreligiösen Handlungsraums beitrug und damit die gesellschaftliche Position der Bacchanalien begründete, maßgeblich dazu beigetragen hat, dass die Gruppen von außen leicht in Verruf gebracht werden konnten.⁸¹⁴ Es ist anzunehmen, dass die römischen Vereine eine ähnlich strenge Geheimhaltungspraxis pflegten, wie diese auch für die griechisch-hellenistischen Bakchos-Kulte, aber auch für zivische Dionysos-Riten reichlich bezeugt ist.⁸¹⁵ Livi-

⁸¹⁴ Vgl. aus anderer Warte auch Saunier (1981) 113–118. Zur externen Repräsentation der bakchischen Mysten als ‚verschworene Gemeinschaft‘ in der griechischen Welt s. Burkert (1987a) 44–47. Zur Geheimnispraxis in orphischen Gruppen s. Bremmer (2002) 16 f.

⁸¹⁵ Dass der am engsten mit den bakchischen Mysterien verbundene Initiationsbegriff der *teletē* regelmäßig einen Ritus bezeichnet, in dessen Verlauf die Einzuweihenden ein Anderen unzugängliches (Erfahrungs-)Wissen erwerben, betont Schuddeboom (2009) 39–48; vgl. v. a. Diod. 1.20.6; 1.23; 1.96.4; 3.55.9; 5.48.4; 5.49.4–6; Versnel (1990) 150–155; Graf (2011) 61; Ustinova (2013). Suid. s. v. Βάκχης τρόπον beschreibt das Schweigen als zentrale Eigenschaft bakchisch Initiierter (Bremmers Deutung [1984, 281] als Schweigen aus ekstatischer Erschöpfung ist unplausibel); einen zivilen Ritus (den den Mysterien besonders nahestehenden *hieros gamos* des attischen Anthesterienfestes)

us weist ausdrücklich darauf hin, dass der *sacrificulus et uates*, der als *freelance expert* den Kult nach Etrurien und Rom gebracht habe, keineswegs einen öffentlich sichtbaren, sondern einen ‚nächtlich-verborgenen Kult‘ (*occultorum et nocturnorum antistes sacrorum*) mit einer expansiven Initiationspraxis vertreten habe.⁸¹⁶ Die Bekanntheit dieser Geheimnispraxis sowie die exoterische Darstellung bakchischer Motive in Ikonographie und Literatur⁸¹⁷ erleichterte es Außenstehenden, diffamierende Interpretationen der extern verfügbaren Bilder und Symbole zu verbreiten und diese so polemisch zu instrumentalisieren.⁸¹⁸ Livius thematisiert das Problem der Sichtbarmachung eines separaten Kults und seines Bedrohungspotentials im Zusammenhang mit dem *SC de religionibus* des Jahres 213 v. Chr., wenn er zwischen einem ‚in den eigenen Wänden‘ und einem ‚öffentlich‘ praktizierten Privatkult unterscheidet: Erst letzterer löst den politischen Konflikt aus.⁸¹⁹ Im Zusammenhang mit dem Bacchanalienskandal wird dies ebenfalls thematisiert. Hier betont der Konsul Postumius, dass die Götter selbst dafür gesorgt hätten, dass die verkehrte Form ihrer Verehrung trotz ihrer Verborgenheit ans Tageslicht komme.⁸²⁰

Die Herausforderung des politischen Feldes durch die Sichtbarkeit einer Geheimnispraxis wird in der Bacchanalieninschrift zwar nicht explizit angesprochen. Den-

bezeichnet [Demosth.] or. 59.73–78 als ‚unsagbar‘ (*arrhêton*); vgl. Guettel Cole (2011) 265–269. Ein Beispiel für die ikonographische Darstellung der Geheimnispraxis der Mysteren führt Isler-Kerényi (2004a) 66–68 an: Auf einer Kylix des Kallismalers aus Cumae (s. Abb. 14, S. 330) ist die im Tode verjüngte Semele dem Gott gegenüber als Mysterin abgebildet, die mit den Fingerspitzen ihre Lippen ‚versiegelt‘.

816 Liv. 39.8.3–5.

817 Die externe Sichtbarkeit der bakchischen Geheimniskommunikation wird komisch verarbeitet im Gespräch zwischen Herakles und Dionysos bei Aristoph. ran. 154–161: „(HPA) ἐνθεῦθεν αὐλῶν τίς σε περίεστιν πνοή, / (155) ὄψει τε φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε, / καὶ μυρρινῶνας καὶ θιάσους εὐδαίμονας / ἀνδρῶν γυναικῶν καὶ κρότον χεῖρων πολλὸν / (ΔΙΟ) οὗτοι δὲ τίνες εἰσὶν; (HPA) οἱ μεμνημένοι. / (ΔΙΟ) νῆ τὸν Δί’ ἐγὼ γοῦν ὄνος ἄγω μυστήρια. / (160) ἀτὰρ οὐ κατέξω ταῦτα τὸν πλείω χρόνον; / (HPA) οἱ σοὶ φράσονται ἀπαξάπανθ’ ὧν ἂν δεῖ“ / „(Her.) Vor dort an wird ein Flötenbläserklang ganz um dich sein, / (155) und allerschönstes Licht wirst du dann sehen, wie dieses dort, / ein Myrtenhain zudem und wohlbesetzte Tanzumzüge / von Männern und von Frauen auch und reichlich Händeklatschen / (Dio.) Die aber, wer sind sie denn? (Her.) Die mit versiegelten Lippen [bzw.: die Initiierten] / (Dio.) Beim Zeus, so treibe ich den Esel also zu Mysterien. / (160) Doch werd’ ich dort nicht etwa lange Zeit verbringen müssen? / (Her.) Ach was, schon auf die erste Frage sagen sie dir alles, was man braucht!“ Die Bakchen sind mithin nicht nur durch ihre laute Musik und ihre Feststimmung leicht zu finden, sie vermitteln auch alle notwendige Informationen (über den Weg in Ploutons Reich) ohne Weiteres – und doch sind ihre Lippen versiegelt, wie schon ihre Bezeichnung als *memymenoi* bekundet; vgl. Freyburger/Freyburger/Tautil (1986) 55.

818 Vgl. Gruen (1990) 78 f. Gehrke (2011) 363 f. sieht in ähnlicher Weise das eigentliche subversive Potential der bakchischen Mysterien nicht in etwaigen ekstatischen Praktiken, sondern in der Uneinsehbarkeit der internen Vorgänge. Es ist indes wichtig darauf hinzuweisen, dass diese Uneinsehbarkeit zunächst vor allem den Eindruck eines normensubversiven Potentials erzeugen kann – und zwar auch dann, wenn sich im Kult tatsächlich gar nichts Antinormatives abspielt. Eben dadurch trägt die Geheimnispraxis zur Diffamierbarkeit der Gruppen bei.

819 Liv. 25.1.7.

820 Liv. 39.16.11.

noch ist offensichtlich, dass gerade dieser Aspekt die Maßnahmen wesentlich bestimmt hat. Denn ein Großteil der Maßnahmen ist eben daraufhin ausgerichtet, für die Zukunft zu verhindern, dass etwaige Bacchusgruppen *im Verborgenen* entstehen können. Die Zerstörung der Versammlungsorte setzt voraus, dass Versammlungsorte in Rom (und andernorts) nicht nur existierten, sondern dass ihre Existenz dem Senat bekannt war (oder man im Senat zumindest davon ausging, diese Orte eruieren zu können) und als konstitutives Element für die Vereinsstruktur betrachtet wurde. Gleichzeitig jedoch zeugen die bei Livius berichteten Maßnahmen zur innerstädtischen Ermittlung der involvierten Personen davon, dass man den Bacchusvereinen eine erhebliche Flexibilität bei der Wahl ihrer Versammlungsorte attestierte und insbesondere damit rechnete, dass Bacchusvereine nach Zerstörung eines Kultortes relativ einfach an nicht leicht aufzufindende andere Orte ausweichen konnten.⁸²¹ Die Regelungen des *SC de Bacchanalibus* lösen dieses Problem rechtlich durch die Einführung einer Meldepflicht für alle zukünftigen (festen oder temporären) Kultplätze.⁸²² Diese Feststellung mag einerseits trivial erscheinen, andererseits aber qualifiziert sie den Grad der ‚Heimlichkeit‘, den die Bacchanalien vor und nach 186 v. Chr. erreichen konnten.

Wichtig ist die Feststellung, dass (feste oder temporäre) Kultlokale innerhalb der politischen Stadt einen aus dem Politischen ausgegrenzten Raum markieren, der einerseits als geschützter Raum sakral bewehrt ist, andererseits aber eben potentiell *sichtbar*. Diese Sichtbarkeit kann zur Offenlegung des Konfliktpotentials beitragen, den ein separater Ritus birgt.⁸²³ Nun wird man zwar nicht belegen können, dass der

821 CIL 1².581 § 1; Liv. 39.14.6–10; 17.1–5; vgl. auch Liv. 39.9.1 (die Größe der Stadt begünstigt unbemerkte Entwicklungen). Von den griechischen Dionysosmysterien ist wiederholt gesagt worden, dass ihre Riten anders als die vieler andere Kulte weniger stark an einzelne Orte gebunden gewesen seien, geschweige denn an zentrale Orte des gesellschaftlichen Lebens, wo erhöhtes Konfliktpotential zwischen religiöser Sondernorm und dem politischen Raum bestand; insbesondere die Initiationsfeiern hätten unter freiem Himmel in der Wildnis stattgefunden (v. a. Detienne 1986b; für den stadtrömischen Kult z. B. Latte 1967, 271 mit Anm. 5).

822 CIL 1².581 § 4. Dass auch an temporäre Plätze gedacht ist, zeigt die Kombination aus dem Verbot fester Kultorte (das per Sonderkonzession zu umgehen war) mit der Einschränkung von Feiern (*sacra*) im öffentlichen, privaten oder externen Raum. Wenn auch hierfür eine Sonderkonzession in Erwägung gezogen wird, impliziert dies, dass Feiern auch außerhalb der Bacchanale stattfanden. Dabei wäre einerseits an Prozessionen wie die von Hispala Faecenia geschilderte Tiberprozession (Liv. 39.13.12) zu denken, womöglich aber auch an nur temporär kultisch genutzten gebauten Raum. Für das pompeianische Dionysosheiligtum von S. Abbondio geht Wyler (2011b) 215–217 davon aus, dass in republikanischer Zeit je nach kultischem Anlass ein wechselndes Interieur verwendet werden konnte.

823 Diese Problematik stellt sich auch für solche Kulte ein, die von der Gesellschaftsnorm abweichende Praktiken nicht in erklärter oder auch nur bewusster Form betreiben; mehr noch: Bei vom Geheimnis geschützten Gruppen kann der Vorwurf der Abweichung von der gesellschaftlichen Norm auch dann leicht erhoben werden, wenn er gar nicht zutrifft (s. dazu o. Kap. 2.2.1 und 2.2.3). Vgl. zur politischen Integration dionysischer Mysterienvereine in der hellenistischen Welt Jaccottet (2003a); (2005) und (2011); allgemein zur Integration der Mysterien Burkert (1998a).

Senat *wegen* dieser Sichtbarkeit der Grenzziehung zwischen separatem Kultraum und städtischer Umwelt agiert hätte; die Maßnahme der Zerstörung der räumlichen Disposition ergibt indes einen doppelten Sinn, wenn es darum geht, einen sozialen Sonderaum in ablehnender Haltung aufzulösen: Er nimmt der betreffenden Gruppe eine Demarkationslinie gegenüber der Gesellschaft, ermöglicht indes ihre Neukonstituierung, die nun aber nicht nur der Erlaubnis des Senats bedarf (wodurch sie von vornherein politisch *sichtbar* gemacht wird), sondern zudem zu den Bedingungen des Senats zu erfolgen hat. Diese Bedingungen regelt das Dekret (ohne Ausnahme: Verbot des Aufbaus vereinsmäßiger Strukturen; Aufbau von religiös begründeten sozialen Bindungsverhältnissen, Begrenzung des Priesteramtes auf Frauen; mit Ausnahmemöglichkeit: Begrenzung der Versammlungsgröße und -zusammensetzung, Zugangsbeschränkungen für Angehörige des römischen Wehrverbandes, Kontrolle über die Wahl der Kultplätze).⁸²⁴

Das Kontrollregime des Senates ist mithin *de lege* ein strenges. Wenn dabei aber von ‚Kontrolle‘ die Rede ist, dann gilt ebenso, dass der Senatsbeschluss seine Exekution nicht *in se* gewährleistet. Was geschaffen wird, ist ein Rechtsrahmen, der Kriterien für die Kontrolle festlegt, mithin die Sanktionsdrohung in den Raum stellt. Für die Zukunft ist durch die Setzung dieses Rechtsrahmens geklärt, unter welchen Bedingungen die Beteiligung an bakchischen Riten eine Straftat darstellt. So sollen offenbar unbemerkte Entwicklungen ausgeschlossen werden, die drei Bereiche betreffen: personelles Wachstum, Institutionalisierung des separaten Sozialraums, Beteiligung von Trägern des Bürgerrechts militärisch relevanter Gemeinwesen. Gemünzt scheinen diese Maßnahmen vor allem auf das Problem einer sozialen Situation, die für letztere – die potentiellen Soldaten – die Gefahr von Loyalitätskonflikten zwischen politischer und separatreligiöser Identität birgt. Das bedeutet freilich nicht, dass es solche Loyalitätskonflikte in größerem Maße tatsächlich gegeben haben muss, sondern lediglich, dass die Umstände, die zur Setzung des neuen Rechtsrahmens geführt haben, im Senat eine Aufmerksamkeit für die Problematik und somit für einen Regelungsbedarf geweckt haben. Wie oben dargelegt wurde, liegt es nahe, solche Umstände im Bereich von statusrelevanten Konflikten zu sehen, wie sie etwa 187 v. Chr. im Umfeld der Bürgerrechtsskandale aufgetreten waren.

Ein anderes Beispiel für einen solchen Konflikt bietet die Aebutius-Erzählung: Diese thematisiert nämlich im Ausgangskonflikt zwischen P. Aebutius und seinem Stiefvater P. Sempronius Rutilus, der als *tutor* dessen Erbe verschleudert hat, das Problem der Gefährdung des Bürgerstatus durch Teilnahme an einem Ritus, der klischeehaft mit der Beteiligung an ‚unmännlichen‘ Praktiken verbunden wurde. Rutilus’ Plan zielt darauf ab, seinem Mündel nach Erlangung der Volljährigkeit die Möglichkeit zur Beschreitung des Rechtswegs zur Durchsetzung seiner ebrechtlichen Ansprüche zu neh-

824 CIL 1².581 § 2–5.

men.⁸²⁵ Wenn die Beteiligung an den Bacchanalien dazu ein geeignetes Mittel war, so muss Rutilus in der Logik dieser Erzählung von ganz ähnlichen Statusfolgen einer aktenskundigen Initiation ausgehen, wie sie im Falle des Genucius-Prozesses für die Initiation in den Attiskult belegt sind.⁸²⁶ Es ist zu betonen, dass die bei Livius so deutlich mit dem Motiv der homoerotischen ‚Verweiblichung‘ im bakchischen Ritus verbundene Statusgefährdung weder dem *image* der Bacchanalien bei Plautus entspricht noch als Rechtsproblem des frühen 2. Jahrhunderts v. Chr. nachgewiesen werden kann. Womöglich ist Livius hier vom Moraldiskurs späterer Zeiten beeinflusst.⁸²⁷

Überhaupt stellt sich die Frage, auf welchen Informationen die bei Livius geschilderten Vorwürfe gegen die Bacchanalien eigentlich beruht haben können. Offenbar bestand immerhin das Problem, dass der Senat schon über die Größe und Zahl der Vereine nur vage Vorstellungen hatte,⁸²⁸ obwohl das Phänomen der Bacchanalien als solches keineswegs unbekannt war. Bei Livius ist diese per Eid begründete und streng sanktionierte Geheimhaltungspflicht der Grund für die anfängliche Angst der Hispala Faecenia, Informationen über Kultinterna preiszugeben.⁸²⁹ Schon Livius (und ebenso seine Quellen) dürfte sich somit in der oben skizzierten hermeneutischen Situation befunden haben, dass Informationen über die Bacchanalien im Grundsatz kaum auf ihre Zuverlässigkeit überprüfbar waren. Selbst wenn man dem augusteischen Geschichtsschreiber also eine ganz ungewöhnliche (und in seinem Werk im allgemeinen kaum anzunehmende) quellenkritische Haltung attestieren wollte, bliebe dieses Problem bestehen: Aller Wahrscheinlichkeit nach verfügte er nur über

825 Liv. 39.9.3; 10.3 f.; 10.6–8. S. dazu Pailler (1988) 583–588, der hierin ein Beispiel für die erbrechtlichen Betrugsfälle im Kult sieht. Der Plan des T. Sempronius Rutilus stütze sich auf eine Regelung aus dem Zwölftafelgesetz, derzufolge *furiosi* unter Vormundschaft gestellt würden, mithin: Wenn die Initiation es ermöglichte, den P. Aebutius als *furiosus* einzustufen, habe Rutilus Aussicht darauf, dass er dauerhaft dessen *tutor* bleiben und dieser keine Möglichkeit zur Einforderung seines Vermögens haben könnte.

826 S. o. Kap. 4.3.3.

827 Verwandt ist vor allem das moralische Weltbild bei Sallust, der nicht nur die *coniuratio Catilinae* (Sall. Catil. 22; Cass. Dio 37.30.3; Massa [2014] 263) in ein sehr ähnliches Bild setzt wie Livius die *bacchanalia*, sondern zudem wie Livius (Liv. 39.1.1–4; s. o. S. 220–223) die Rückkehr eines römischen Heeres (nämlich jenes des Sulla) aus dem griechischen Osten für den Verfalls des *mos maiorum* verantwortlich macht (Sall. Catil. 9–12); vgl. Pailler (2005) 56 f.

828 Vgl. Liv. 39.9.1; 14.4–7; 17.5 f.; 19.1–7 zur Abhängigkeit des Senats von Informanten aus dem Kreis der Kultanhänger.

829 Liv. 39.12.5–13.6; Pailler (1988) 154 f.; Scafuro (1989) 129–132. Die Angst der Hispala Faecenia transportiert indirekt auch eine Aussage über die Bacchanalien: Sie unterstreicht durch Betonung der Sanktionsgewalt des Vereins über die Mitglieder die Normenkonkurrenz zwischen Bacchanalien und *res publica* – in diesem Sinne bezeugt zwar nicht die Aussage, aber das Verhalten der Hispala Faecenia, dass es sich bei dem *alter iam prope populus*, den die Mysterienvereine darstellen, um eine Herausforderung der Autorität der *res publica* handelt. Auch die Bitte um Exilierung spielt in diese Richtung, indem diese den Konflikt dadurch lösen soll, dass Hispala Faecenia dem Zugriff der *res publica* entzogen würde – hier hat also die Sanktionsmacht des Vereins potentiell sogar den Vorrang vor derjenigen des Staats.

exoterische Informationen über die Bacchusmysterien.⁸³⁰ Zur Erklärung seiner Darstellung – und möglicherweise schon der 186 v. Chr. öffentlich kursierenden Vorwürfe und Klischees über die Bacchanalien – können diese externen Bilder jedoch sehr wohl dienen; denn eben auf diese externen Informationen reagierte auch der Senat; selbst das Ermittlungsverfahren konnte letztlich nur Informationen zutage fördern, die schließlich anhand der extern verfügbaren Informationen einzuordnen und zu bewerten waren. Und in dieser Hinsicht lässt sich auch die Plausibilität der livianischen Darstellung besser prüfen. Die politische Reaktion des Senats auf die Präsenz einer separatreligiösen Gruppierung innerhalb der eigenen Gesellschaft erfolgte mithin naturgemäß als Reaktion auf die exoterisch verfügbaren Informationen; diese erzeugten die gesellschaftlichen Effekte.

Tatsächlich lässt sich zu (fast) allen oben aus Livius herausgearbeiteten Vorwürfen gegen die *bacchanalia* zeigen, dass diese sich (einschließlich der ‚Enthüllungen‘ der Hispala Faecenia) als Reflexe auf im öffentlichen Diskurs verfügbare Bilder von Bacchusmysterien beziehen lassen, dass mithin zur Genese dieser Vorwürfe keineswegs Insiderwissen notwendig war.⁸³¹ Dass die livianische Darstellung der bakchischen Riten als Beschreibung tatsächlichen Kultgeschehens unglaubwürdig ist, ist dabei vorausgesetzt;⁸³² dem Tenor des öffentlichen Diskurses über die Bacchusmysterien kann das von ihm entworfene Bild dennoch problemlos entsprochen haben.

(1) *coniurationes*

Wie oben gesehen lassen sich im Zusammenhang mit den *Bacchanalia* zwei verschiedene *coniuratio*-Vorwürfe erkennen. Zum einen belegen sowohl die Bacchanalieninschrift als auch die Rede des Konsuls Sp. Postumius Albinus, dass die Eidesleistung von Vereinsangehörigen aus Sicht des Senats ein Problem darstellte. Insofern war die Praxis des Mysteneides dem Senat des Jahres 186 v. Chr. nachweislich bekannt. Wo und wie sie im öffentlichen Diskurs außerhalb des Skandals von 186 v. Chr. Thema war, lässt sich demgegenüber nicht genauer nachvollziehen.

Zum anderen waren Angehörige bakchischer Vereine einerseits auf das Schweigen über Kultinterna verpflichtet und dürften andererseits untereinander einen esoterisch-exoterischen Kommunikationsmodus gepflegt haben, der gerade diese Geheimnispraxis als solche nach außen hin sichtbar machte. So ist die Verwendung

830 Zur Rolle von Gerüchten in der livianischen Erzählung s. Dubourdieu/Lemirre (1997). Das Problem thematisiert auch (mit optimistischer Haltung zur Authentizität der bei Livius überlieferten Kult-Interna) Tierney (1947) 107 f.; ähnlich Pailler (1988) 197–200.

831 Vgl. Turcan (1959) 196; Dubourdieu/Lemirre (1997); Nippel (1997) 71 f.; zur Liste der Vorwürfe s. o. S. 231–234.

832 Gruen (1990) 63 f.

sowohl von Abzeichen (*symbola*) als auch von ‚Losungsworten‘ aus bakchischen Kulte des südlichen Italien gut belegt;⁸³³ dass ähnliches auch in Rom zum üblichen Bild bakchischer Kommunikation gehörte, zeigt ein Dialog aus Plautus’ *Miles Gloriosus*, in dem die verschlüsselte Geheimniskommunikation zwischen zwei in die Komödienintrige Eingeweihten metaphorisch als Kommunikation unter Bacchanten bezeichnet wird – hier ist es sogar eine Kombination aus *symbola* und Losungswort, die zur gegenseitigen Identifikation der Dialogpartner als Mitwisser um das Intrigengeheimnis dient.⁸³⁴ Bei Plautus findet die betreffende esoterisch-exoterische Kommunikation zudem ausdrücklich in Gegenwart eines Unbeteiligten statt, der folgerichtig nicht versteht, worum es in dem Gespräch der Intriganten in Wirklichkeit geht. Solche Sichtbarkeit der Geheimnispraxis kann durchaus dazu beigetragen haben, dass sich um die Geheimnispraxis von Bacchusgruppen das externe Bild etablieren konnte, dass hier anrühige oder gar gefährliche Tatsachen verheimlicht würden. Hier könnte eine Wurzel der Umdeutung der mystischen *coniuratio* in das Klischee einer subversiven ‚Verschwörung‘ liegen.

Greifen lässt sich dies allerdings erst ab dem mittleren 1. Jahrhundert v. Chr. und schließlich in augusteischer Zeit. Bei Plautus spielt zwar die Geheimnispraxis selbst eine wichtige Rolle – nicht zuletzt da sie die Durchführung der komischen Intrigen erlaubt –, sie ist aber keineswegs negativ konnotiert und verweist weder auf die Straftaten noch auf die politischen Umsturzpläne, die die livianischen Protagonisten des Skandals insinuierten.

833 Losungsworte sind vor allem aus den bakchischen Goldblättchen bekannt: explizit als *symbola* benannt in OF 493 Bernabé (Pherai, 4. Jh. v. Chr.; vgl. auch OF 475 Bernabé): σύμβολα Ἀνδρικεπαίδοθυσον, ἀνδρικεπαίδοθυσον. Βριμῶ, / βριμῶ. Εἴσθι ιερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης γαπέδον. / „Losungswort: Mannkindesthyrsos, Mannkindesthyrsos. Grauser, / Grauser! Tritt ein ins Heiligtum der Auen, denn ungestraft bleibt, wer unter die Erdenkinder initiiert ist.“; Losungswortcharakter scheinen außerdem die in zahlreichen Blättchen wortgleichen Verse zu haben, die mit einer Selbstbezeichnung als ‚Erden- und Himmelskind‘ (Ἐγὼ παῖς/ὕιός ἤμι καὶ Ὀρανῶ ἄστερόεντος) einhergehen und gegenüber Wächtern (φύλακες) als Antwort in einem Identifizierungsdialog (ἄτις δ’ ἐσσι; πῶ δ’ ἐσσι;) auszusprechen seien: OF 474.10–12 Bernabé (Hipponion, ca. 400 v. Chr.); 476.6–9 (Petelia, 4. Jh. v. Chr.); 477.8 f. (Pharsalos, 4. Jh. v. Chr.); 480.3; 481.3; 482.3; 483.3; (jeweils Eleuthera, 2./1. Jh. v. Chr.); 484.3 f. (Thessalien, 4. Jh. v. Chr.); 484a.3 f. (Kreta, 2./1. Jh. v. Chr.); 493.2 (Pherai, 4. Jh. v. Chr.); vgl. zur ‚esoterischen‘ Natur der Texte und der Mysterien Burkert (1982) 3–12; (1987a) 76 f.; (1995) 96; Betz (1998); Calame (2002) 390 f.; (2008) 157–163; Henrichs (2010) 95–100; Edmonds (2009); (2011a); vgl. auch Riedweg (1998); (2002) sowie Krummen (2010) 182–189, die die Blättchen nicht als reine ‚Wegweiser ins Jenseits‘, sondern als Weihemarker (mithin womöglich als *symbola/signa*) deutet; ähnlich schon Schlesier (2001) 168 f. In der Kaiserzeit bezeichnet Apul. apol. 55 das Wissen darum, dass initiierte Mysten – besonders jene des Liber – sich bestimmter Erkennungsmarken und Losungsworte bedienten, als allgemein bekannt.

834 Plaut. Mil. 1009–1018; vgl. North (1979/2003) 204 f. (s. u. S. 487–493). Dass die Verwendung von Abzeichen als Erkennungsmarker unter bakchischen Mysten üblich (und auch unter Außenstehenden als Tatsache allgemein bekannt) sei, gibt noch Apul. apol. 55 f. an; dazu Merkelbach (1988) 99.

(2) *Verschleierung von Verbrechen*

Wenn schon die Geheimnispraxis als solche in späterer Betrachtung als Instrument der Verschleierung von Verbrechen gelten konnte, so finden sich für die von Hispala Faecenia zu Protokoll gegebenen Strategien der akuten Verbergung der Gewalttaten während des Rituals ebenso naheliegende Anknüpfungspunkte. Letztlich verweist Livius selbst implizit darauf, dass der betreffende Vorwurf sich leicht mit extern kursierenden Informationen über den Kult in Verbindung bringen ließ. So behauptet er, die laute Kultmusik sowie die Klagerufe (*ululationes*) der Bacchantinnen dienten in Wahrheit dazu, die Schreie der im Ritual geschlagenen oder gar getöteten Initianden zu übertönen.⁸³⁵ Der Vorwurf selbst ist offenkundig darauf angelegt, ein Verbrechen (Mord), das nicht konkret zu belegen war, mit einem allgemein bekannten Bestandteil des Kultes (laute Musik) so zu verbinden, dass die bekannte Information zum scheinbaren Beleg für das Verbrechen wird. Sp. Postumius Albinus verweist an späterer Stelle darauf, dass der Bacchuskult in Rom allgemein bekannt sei, da man ihn angesichts des nachts von den *bacchanalia* verbreiteten instrumentalen und vokalen Lärms (*crepibus [...] ululatus nocturnis*) nicht überhören könne.⁸³⁶ Zugleich deutet die Rede an, dass die Laute aus dem Bacchanal üblicherweise gerade nicht als Indiz für Verbrechen bewertet würden. Dieser Vorwurf stützt sich allein auf das im Verhör erpresste, angebliche Insiderwissen, mithin eine unüberprüfbare exoterische Information.⁸³⁷

(3) *Weite Verbreitung des Kultes*

In Rom waren die Präsenz und Verbreitung bakchischer Gruppen wohl auch dann wahrnehmbar, wenn über die Zugehörigkeit einzelner Personen zu einem Verein wenig bekannt war. Auch wenn es kein einziges festes ‚Bacchanal‘ in Rom gegeben haben sollte (was möglich ist), so müssen wenigstens temporäre Kultlokale bestanden haben, die mindestens während der Feiern als solche markiert gewesen sein dürften, beispielsweise durch die Aufstellung von Schwellenhermen (bzw. Priaposfiguren), wie sie sowohl in der hellenistischen und kaiserzeitlichen Ikonographie als auch (implizit) in der plautinischen Komödie belegt sind.⁸³⁸ Falls die Zuwanderung nach Rom in den Jahren von 186 v. Chr. zu einem Anwachsen der Kultgruppen oder ihrer Anzahl geführt haben sollte, so konnte dies die Sichtbarkeit im Stadtbild erhöhen. Gleiches gilt für die Institutionalisierung der Gruppierungen als separate Vereine – hier könnten private

⁸³⁵ Liv. 39.8.8 f.

⁸³⁶ Liv. 39.15.6. Dass bakchische Feiern als besonders laut galten, bestätigt schon Soph. Ant. 1146–1148, wo von nächtlichen Schreien die Rede ist; vgl. Bierl (2018) 232.

⁸³⁷ So schon Turcan (1959) 196.

⁸³⁸ S. dazu u. Kap. 7.2.2.

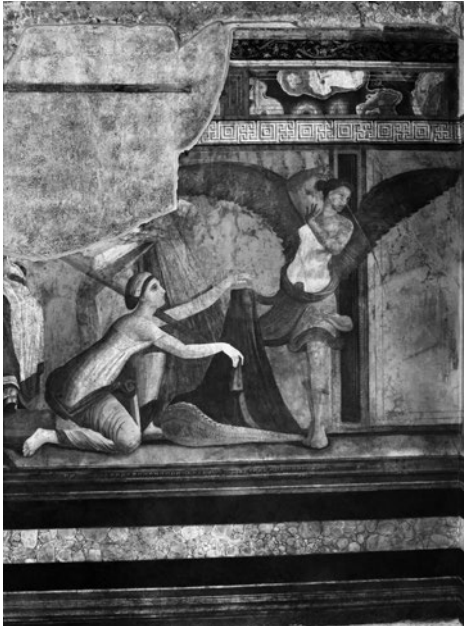


Abb. 15 Enthüllung des Phallus im Liknon und geißelschwingender *daimōn*. Fresko aus dem cubiculum IV, Villa dei Misteri, Pompeii (Foto: Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo – Parco Archeologico di Pompei)

Räumlichkeiten sich nach und nach immer mehr zu festen Vereinslokalen (Bacchanalien?) entwickelt haben.

Öffentlich wahrnehmbar waren aber auch die Kultpraktiker. Bei Plautus tauchen wiederholt bekränzte, nächtliche Trunkenbolde auf, die offenbar als Störung der öffentlichen Ordnung wahrgenommen werden konnten.⁸³⁹ Bei Livius schildert Hispala Faecenia zudem eine wenigstens teilweise in der Öffentlichkeit stattfindende nächtliche Fackelprozession der Bacchusanhänger zum Tiberufer.⁸⁴⁰ Ebenso öffentlich ist der *thiasos*, in dem Pistoclerus in den *Bacchides* des Plautus zum ‚Bacchanal‘ zieht.⁸⁴¹ Mithin können zum bakchischen Fest gehörende Prozessionen durchaus als Teil der exoterischen Kommunikation der bakchischen Gruppen gelten.⁸⁴²

839 So gleich in doppeltem Sinne im ersten Akt des *Amphitruo* (Plaut. Am. 153–163), wo sich der bekränzt-betrunkene Sosias selbst nachts vor Gruppen junger Rowdies fürchtet (s. u. S. 427 f.). Als Wegspur eines aus dem ‚Bacchanal‘ (= Bordell) kommenden Freiers erscheint der Kranz in Plaut. Men. 550–556 (s. u. S. 444); vgl. die nächtliche Bekränzung des Mercurius in Plaut. Am. 999 (s. u. S. 415). Eine ähnliche Rolle spielen vom Symposion kommende junge Leute noch bei Juvenal (Iuv. 3.278–299).

840 Liv. 39.13.12; vgl. dazu Flower (2002) 86–88. Mit ungelöschtem Kalk und Schwefel ‚getränkte‘ Fackeln werden auch bei Iuv. 2.157 f. und Serv. Aen. 6.741 als typische Elemente von Reinigungsriten im Zuge von ‚Initiationen‘ ins Jenseits erwähnt; Perri (2005) 48 f.

841 Plaut. Bacch. 109–129 (s. u. S. 471–474).

842 Zur sozialen Inszenierung in Prozessionen s. Luginbühl (2015) 47–51 (interne Kohärenzerzeugung und gleichzeitige soziale Positionierung durch externe Inszenierung als Einheit); Stavrianopoulou (2015) 350; 358.

(4) *Gemischtgeschlechtliche Kultgruppen und (5) nächtliche Versammlungen*

Dass die promiskuitive Teilnahme am Kult in Livius' Erzählung anrühlich scheint, ist offensichtlich. Während allerdings der einführende auktoriale Entstehungsbericht die Promiskuität eher neutral notiert, ist es vor allem die Aussage Hispala Faecenas, die daraus eine skandalöse Neuerung formt.⁸⁴³ Überhaupt muss es fraglich sein, ob die Teilnahme von Männern und Frauen am Kult *per se* als problematisch gelten musste. Dass sie in der griechischen Welt – auch in Süditalien – seit klassischer Zeit die Regel war, wurde oben schon festgestellt. Auch fehlt dort jede mit Livius vergleichbare Konnotation des bakchischen Kultes als moralisch subversiv.⁸⁴⁴ Umgekehrt darf sie allerdings als wohlbekannte Selbstverständlichkeit gelten, ebenso wie wohl allgemeine Vorstellungen davon kursierten, dass dionysische beziehungsweise bakchische Feiern auch *hieros gamos*-Rituale umfasste haben dürften.⁸⁴⁵ Allein die zahllosen *thiasos*-Darstellungen in der bakchischen Ikonographie machen deutlich, wie allgemein verbreitet die Idee von der Präsenz von Männern neben Frauen im bakchischen Kult gewesen sein muss. Während in der klassischen Vasenmalerei sowohl Bilder des *thiasos* als auch sympotische Motive explizite erotische Darstellungen enthalten, finden sich in der republikanischen Wandmalerei auch unmittelbare Ritualszenen, die sich als Andeutungen von Sexualakten deuten ließen – so etwa Szenen der Enthüllung des Phallus in der Getreideschwinge (*liknon*), wie sie unter anderem im *cubiculum IV* der *Villa dei Misteri* als auch auf augusteischen Campanareliefs zu finden sind (Abb. 15).⁸⁴⁶

In Rom konnte offenbar dennoch die gemeinsame Teilnahme von Frauen und Männern an einem nächtlichen (!) Fest als anrühlich gelten. Nicht anders lässt es sich erklären, dass in der plautinischen Komödie das ‚Bacchanal‘ immer wieder als Metapher für ‚Bordell‘ (einen in entsprechender Weise anrühlichen Ort für nächtliche Promiskuität) verwendet wird.⁸⁴⁷ Ebenso war in Rom ritueller Weinkonsum durch Frauen

843 Vgl. Liv. 39.8.5 mit 39.13.10.

844 So etwa Heinrichs (1982) 5–7; vgl. o. Kap. 5.3.1.

845 Ikonographisch lassen sich solche Szenen in dionysischem Zusammenhang schon seit archaischer Zeit in Etrurien und Campanien greifen, s. dazu Massa-Pairault (2008).

846 Nilsson (1957) 66–88; Matz (1963); Turcan (1965) 110; Merkelbach (1988) 113; Rauch (1999) 83–86 mit Nr. 265–301; Wyler (2006a); (2008a); (2011a). Allgemein zur erotischen Aufladung der klassischen Ikonographie des *thiasos* Jameson (1993). Vgl. Augustin. civ. 7.21.2–4 zur Präsenz des Phallus auch im zivilischen Liberalkult; Mac Góráin (2020) 12 f.

847 S. u. 7.3.2; 7.4.2; vgl. 8.3. Zwar kann nicht ausgeschlossen werden, dass es bei bakchischen Feiern tatsächlich zu Sexualakten kommen konnte – immerhin gelten dionysische Feste auch in der zeitgenössischen Komödie (Plaut. Cist. 156–173; s. u. S. 494 f.; vgl. Plaut. Aul. 737; 745–750; s. u. S. 376) und in späterer Romanliteratur (s. o. Kap. 1.1) als typische Orte unehelicher Kindszeugung. Diod. 3.65.1 f. kennt den Vorwurf, initiierte Männer wollten im bakchischen Kult nichts anderes als die sexuelle Freizügigkeit gegenüber verheirateten Frauen genießen; vgl. Massa (2014) 265–268. Allerdings lässt sich die Realität solcher Akte (postuliert etwa bei Perri [2005] 52–61) nicht nachweisen – sie könnten ebensogut lediglich der externen Ausmalung dessen entstammen, was bei *hieros gamos*-Ritualen oder

tabuisiert: anders als in anderen Kulturen ließ sich dieser im Dionysoskult jedoch aus naheliegenden Gründen kaum metaphorisch umdeuten.⁸⁴⁸

Bemerkenswert ist, dass Autoren wie Cicero den Bacchanalienskandal vor allem als regulative Maßnahme zur Einschränkung weiblicher *licentia* darstellen,⁸⁴⁹ obwohl die eigentlichen Regelungen des Jahres 186 v. Chr. vor allem den Zugang von Männern zum Kult einschränken, während Frauen weiterhin auch in Priesterrollen am Bacchuskult beteiligt sein können.⁸⁵⁰ Vielleicht spiegelt sich hier eine von Geschlechterstereotypen geprägte Bewertung der nächtlichen Promiskuität, die sich bei Livius zum Bild der Vergewaltigung von Männern im Initiationsritus weiterentwickelt hat: In der nächtlichen Welt des verborgenen bakchischen Ritus können sich sexuelle Entgrenzungen vollziehen, die in der Tagwelt des Forum durch Sitte und Moral gezügelt sind. Die stereotypen Vorstellungen, dass Frauen als ‚passive‘ Wesen sexuelle Triebe weniger unter Kontrolle hätten als Männer, mag vor allem sie als ‚Täterinnen‘ bei potentiellen nächtlichen Moralverstößen prädestiniert haben.⁸⁵¹

(6) *stuprum* (sexuelle Übergriffe, hetero-/homoerotisch)

Von hier aus ist der gedankliche Weg hin zum *stuprum* – im livianischen Autorenbericht als heterosexueller Ehebruch, von Sp. Postumius Albinus dagegen als homosexuelle Vergewaltigung dargestellt – nicht mehr allzu weit.⁸⁵² Die nächtliche ‚Aktivität‘ im Kult ist eine Inversion der nüchternen politischen Welt und ihres moralischen Kodex. Das

im mänadischen Ritus vor sich ging. Massa (ebd.) weist etwa darauf hin, dass sich gerade die Sorge vor der Verletzung weiblicher Keuschheit schon aus Euripides' *Bakchai* ableiten ließ.

848 Für das 2. Jh. v. Chr. v. a. Gell. 10.23.1–4; s. allgemein u. S. 404. Dass weiblicher Weinkonsum auch in der griechischen Welt als anrühig gelten konnte, nimmt Frontisi-Ducroux (1991) 149–153 an.

849 Cic. leg. 2.37.

850 Flower (2002) 88–91. Die Beschränkung der zivil anerkannten Priesterrolle auf Frauen entspricht den Verhältnissen in der griechischen Welt (was ein weiteres Argument gegen die Annahme ist, 186 v. Chr. seien vor allem griechische Formen der Kultorganisation unterdrückt worden); s. dazu Jaccottet (2003b) v. a. 131–135. In Aquincum ist aus dem 1. Jh. v. Chr. sogar eine *sacerdos publica* des Liber belegt (CIL 10.5322; vgl. auch Ov. fast. 3.763–768); DiLuzio (2016) 98–102.

851 Dutsch (2008) 169–172; Versnel (2011) 37–40. Vgl. zu den Kategorien ‚fremd‘ und ‚weiblich‘ bei Livius: Cancik-Lindemaier (1996) 92; 95; zur Rolle von Frauen im zivilen römischen Kult: Scheid (1991) mit (2003c). Schlesier (2011b) 195–198 mit Anm. 71 verweist auf das schon in der griechischen Literatur verbreitete Klischee, die bakchischen Feiern seien für Frauen vor allem wegen ihrer erotischen Komponente attraktiv; vgl. auch Goff (2004) 80–85; 120–125 sowie Dutsch (2008) 150–153; 161–166 zur Komödie, die die Idee der weiblichen Maßlosigkeit mit im Rom des frühen 2. Jhs. v. Chr. kursierenden pythagoreischen Moralvorstellungen in Verbindung bringt, von denen auch Plautus beeinflusst gewesen sei.

852 Dass dieser Vorwurf auf konkreten und regelhaften Vorgängen im Kult beruhen könnte, wie Walsh (1996) 199 f.; Sauzeau (2000) 46–49 und v. a. Perri (2005) 52–61 (homoerotisches *stuprum* als Ko-niurationsverbrechen) annehmen, lässt sich nicht belegen. Vielmehr gilt auch für homoerotische Akte das o. S. 339 Anm. 847 Gesagte.

bedeutet zugleich, dass die männlichen Vertreter politischer Aktivität hier samt ihrer *uirtus* entkräftet und in passive Rollen ‚geschrieben‘ werden.⁸⁵³ Aktiv ist in dieser antizivilisatorischen, von Weiblichkeit, Nächtlichkeit und Fremdheit gekennzeichneten, Welt die triebgesteuerte Lusthandlung, aktiv sind damit zugleich die Frauen.⁸⁵⁴ Umgekehrt können Männer und Knaben in diesem Bild ‚effeminiert‘ erscheinen, als passive Lustobjekte. In einer expliziten sexuellen Bilderwelt verbindet sich dies womöglich ganz unmittelbar mit der Vorstellung, diejenigen Kultteilnehmer, die dem invertierten moralischen Code der Bacchanalien noch nicht unterzogen worden seien, würden (nämlich im Zuge der Initiation) penetriert, und zwar von eben jenen Männern und Frauen, die sich diesem antizivilisatorischen Code bereits angeschlossen haben.

Zugegebenermaßen lassen sich derart konkrete Bilder oder Überlegungen nicht direkt aus den Quellen zum Bacchanalienskandal entnehmen. Das ist aber vielleicht auch gar nicht nötig. Entscheidend ist die Inversion der moralischen Werte, die *per se* die Verwandlung der *uirtus* in *effeminatio* im Kult implizieren kann – ganz gleich, wie konkret man sich diese vorstellt. Bestätigen ließ sich ein solches Klischee von Geschlechterinversion zweifelsohne auch durch exoterisch verbreitete Bilder, die eben dies nahelegen geeignet waren: Zunächst zu nennen sind dabei die zahlreichen erotischen Szenen in der Ikonographie des Symposions und des *thiasos*, in denen regelmäßig auch homoerotische Akte abgebildet sind und die in einem römischen Umfeld durchaus besonders anrühend wirken konnten. Aber auch Erzählungen des dionysisch-bakchischen Mythos ließen sich anführen. Zu denken ist dabei zum an den Mythos von der Erziehung des Dionysosknaben in der Nymphengrotte – hier wird der junge Gott unter anderem durch Verkleidung als Mädchen (konkret: als Nymphe, was auf eine Initiation in die sexuelle Rolle verweist) unkenntlich gemacht.⁸⁵⁵ Diese

853 Zur kategorialen Zuordnung von aktiv/männlich/kontrolliert und passiv/weiblich/treibgesteuert im Zusammenhang der Diffamierung homoerotischer Akte s. Goldhill (1995) 46–111. Problematisch ist es indes, aus der livianischen Erzählung eine reale Gefährdung des Bürgerstatus sämtlicher initiiertter Männer abzuleiten (so Pailler [1988] 558 f.; vgl. Perri (2005) 112–114; Dutsch (2008) 170 f.). Als Gegenstand der Diffamierung des Kultes im Zuge der Affäre kann dies indes gut eine Rolle gespielt haben; vgl. Jaccottet (2003b) 131–135.

854 Vgl. Sterbenc-Erker (2013) 215–222, die ebd. 238–244 diese Topik des Antizivilen in den Kontext der augusteischen Familien- und Ehegesetzgebung einordnet. Dass dieser Zusammenhang für Livius' Entscheidung, die Bacchanalienaffäre so ausführlich zu behandeln, eine Rolle gespielt hat, ist anzunehmen. Das bedeutet freilich nicht zwangsläufig, dass die betreffenden Motive nicht schon im Bacchanaliendiskurs früherer Zeiten etabliert waren.

855 [Apollo.] 3.4.3; Hom. Il. 6.132 (Dionysos bei den Nymphen von Nysa); [Hom.] hymn. Dion. 1–6; Soph. Oed. Col. 678–680; Boyancé (1961); Pailler (1976) 737 f.; (1982) 932; Carpenter (1997) 39 f.; 53 f.; s. o. S. 324 f. Zum Transvestitus im Zuge religiöser (besonders: bakchischer) Initiationserzählungen und -riten s. allgemein Bremmer (1999b) v. a. 184–193 (mit vielen weiteren Belegen); Leitao (1999) 248–258. Das Element der Kleidung in Nymphengewänder behält Dionysos selbst in solchen späteren Darstellungen (auch im römischen Umfeld), die in archaisierender Weise den bärtigen Bildnistypus des Gottes wiedergeben, s. dazu Hackländer (1996) v. a. Kat. 53–56; 60 f.; 67; 70 f.; 73; 76–78 mit Abb. 19; 21–23; 25 f.; 29–35.

mythische Szene dürfte im bakchischen Kult dadurch repräsentiert worden sein, dass bestimmte männliche Teilnehmer – vermutlich der Initiand – darin mindestens in bestimmten Phasen des Ritus in Frauengewändern aufzutreten hatten. Diesbezüglich dürften die Bilder der pompeianischen *Villa dei Misteri* sich wohl wirklich als Abbildung der symbolischen Inszenierung des Mythos im Ritus bestätigen lassen.⁸⁵⁶ Auch die Verführung des thebanischen Königs Pentheus in Euripides' *Bakchai* könnte von einer entsprechenden rituellen Praxis inspiriert sein – wenngleich sie nicht den von der Kultgruppe erwünschten Initianden, sondern das Schicksal des Eindringlings in den mänadischen Ritus thematisiert: Um bei den Bakchen nicht aufzufallen, verkleidet sich Pentheus auf Rat des (selbst verkleideten) Dionysos als Mänade und wird schließlich zum Objekt der mänadischen Gewalttaten.⁸⁵⁷ Solche Bilder und womöglich zugehörnde Riten ließen sich leicht zu einer Topik der rituellen Praxis als Geschlechterinversion verarbeiten: Bei Dionysios von Halikarnassos gehört die Effeminiertheit (μαλακότης) und passive Sexualität der männlichen Teilnehmer zu den markantesten Elementen des bakchischen Ritus.⁸⁵⁸

Im Hinblick auf passive männliche Sexualität nicht weniger interessant ist der seit hellenistischer Zeit belegte Mythos von Herakles und Omphale, in dem der Gott und seine Geliebte sich nach vollzogener *cena* in einer bakchischen Grotte mit vertauschten Kleidern zu Bett legen. Dieser Kleidertausch führt dazu, dass Pan, der den beiden nachstellt, in der Meinung, er vergehe sich an Omphale, an das Bett des Herakles tritt und diesen zu vergewaltigen versucht.⁸⁵⁹ In Plautus' *Casina*, dem einzigen plautinischen Stück, das aus der Zeit nach 186 v. Chr. stammen dürfte, ist diese Szene als Vorlage für einen scheiternden komischen Ehebruch gewählt. Sowohl der durch die komische Intrige bloßgestellte Ehebrecher Lysidamus als auch sein Handlanger Olympio begehen im Brautgemach statt der erhofften Sklavin dem *armigerus* Chalinus und stürmen aus Furcht vor *stuprum* panisch aus dem Haus auf die Straße. Es ist wohl kein Zufall, dass Lysidamus in dieser Szene glaubt, er sei in ein Bacchanal geraten,⁸⁶⁰ wie auch in weiteren Stücken Transvestismus bei Plautus als typisch für bakchische Riten erscheint.⁸⁶¹

Daneben existieren in der Ikonographie griechischer Keramik eine Unzahl an expliziten sexuellen Szenen mit eindeutig dionysischem Kontext (von der notorischen Geilheit der Satyrn über hetero- wie homoerotische Bilderwelten des Symposi-

856 Turcan (2003) 97–109; 135–142; Matz (1963); Turcan (1990) 48; 51; 77–80; 98–110; Hackländer (1996) 53–60; Wyler (2004); (2005); (2006a); (2008a); (2008b); vgl. u. S. 498 Anm. 503.

857 Eur. bacch. 810–861; 912–976; Gallini (1963); Carpenter (1997) 105 f.; Bremmer (1999b) 183 f.

858 Dion. Hal. ant. 7.2.4–12.2; vgl. Casadio (2009) 37–41.

859 Ov. fast. 2.303–358; Turcan (1959) 199 f.; Wagner-Hasel (1998); Dasen (2008) 265 f.

860 Plaut. Cas. 974–982 (s. u. Kap. 8.3).

861 Vor allem in Plaut. Men. 146; 190–198 (s. u. S. 444); vgl. auch die Masken und Frauengewänder der *tibicines* beim Symposion in Tibur in Ov. fast. 6.649–710; Plut. quaest. Rom. 277e–278b; dazu López Barja de Quiroga (2018) 143–147; vgl. Lada-Richards (1999) 17–44 für Belege seit der frühen griechischen Klassik.

ons). Der Verdacht auf hetero- wie auch homoerotische *effeminatio* von Männern im Bacchuskult ließ sich also auf Bildern von Ritualen und sympotischen Szenen aufbauen, die mit bekannten Mythen aus dem Umfeld des Dionysoskults korrelierbar waren. Nicht die reale esoterische Kultpraxis (etwaige sexuelle Akte im Ritus, über die ein Urteil kaum möglich ist), sondern ihre exoterische Bilderwelt provozierte den Vorwurf von *effeminatio* und *stuprum*.

(7) Straf- und Gewalttaten

Schließlich lassen sich auch viele der (ausschließlich) bei Livius unterstellten konkreten Straftaten im bakchischen Ritus mit extern kursierenden Bildern von bakchischer Religion in Verbindung bringen. Schon in der Bilderwelt der prae-nestinischen Spiegel und *cistae*, mehr aber noch in der griechischen Vasenmalerei finden sich Bilder, die sich leicht als Belege für Gewalttaten (7b) ausdeuten ließen. Ab spätrepublikanischer Zeit sind auch Ritualszenen aus italischem und römischem Kontext erhalten, die sich ganz ähnlicher Motive bedienen:⁸⁶² Hier finden sich (offenbar im Zusammenhang von Initiationsszenen) Bilder von in siedende Kessel getauchten Figuren, abgeschlagene Häupter, peitschenschwingende Gottheiten, Tierzerreißen.⁸⁶³ Man darf annehmen, dass viele der Bilder von antiken Betrachtern leicht mit mythischen Erzählungen in Verbindung gebracht werden konnten, die erklärten, worum es (vermeintlich) ging. In manchen Fällen ist nicht auszuschließen, dass sich daraus ‚einfache‘ externe Erklärungen für Bilder ergaben, die nur aus heutiger Warte überlieferungsbedingt schwer zu deuten sind.⁸⁶⁴ Nicht selten führen indes gerade die mythologischen Zusammenhänge (‚Widerstandsmythen‘) zu Deutungen der kursierenden Bilder, die sich für eine Verteufelung des Bacchuskults als Höhle des Verbrechens instrumentalisieren ließen. So erscheint das Motiv der Tierzerreißen zwar als blutiges, aber strafrecht-

862 Zur Wandmalerei etwa Matz (1963); Turcan (1990) 48; 51; 77–80; 98–110; (2003); Hackländer (1996) 53–60; Wyler (2004); (2005); (2006a); (2008a); (2008b); zu Reliefs und Plastik Nilsson (1957) 30–34; Rauch (1999); zu Sarkophagen: Turcan (1999). Aus der Überlieferungslage lässt sich nicht schließen, dass die betreffenden Bilderwelten erst in späterer Zeit entstanden wären; denn beispielsweise hat das späte Auftreten bakchischer Motive in der römischen Wandmalerei vor allem mit a) der allgemeinen Entwicklung römischer Wandornamentik hin zu immer umfangreichen Bildprogrammen ab dem 1. Jh. v. Chr. und b) mit dem Überlieferungszufall der Funde aus Pompeii zu tun, die einen städtebaulichen Zustand der flavischen Zeit so konservierten, dass sich eben jene Epochen der Wandmalerei erhalten haben (und damit besser belegt sind), die dort noch sichtbar waren.

863 Bilder von Mänaden mit zerrissenen Tieren finden sich schon in der archaischen Vasenmalerei Athens (Carpenter [1986] 66f.; [1993]); für römische Bilder s. Matz (1963); Hackländer (1996); Turcan (1999) 51 mit Abb. 51f. Zum Zusammenhang zwischen griechischen und römischen Bildern s. Touchette (1995).

864 S. etwa die Diskussionen um die Deutung der geißelschwingenden geflügelten Gottheit in *cubiculum* 4 der *Villa dei Misteri*: Matz (1963); Turcan (2003); Wyler (2004); (2008a). Vgl. auch Wylers Auseinandersetzung (2012) mit modernen Versionen der Erzählung von der rituellen Kindstötung.

lich unbedenkliches Thema. Vor dem Hintergrund von literarischen Verarbeitungen des Dionysosmythos, die auch in Rom zum allgemeinen kulturellen Substrat gehörten, lassen sie sich aber auch als Mordszenen im Zuge scheiternder Initiation deuten (eben dieses Verbrechen benennt *Hispala Faecenia* bei Livius): So wird in Euripides *Bakchai* Pentheus als externer Eindringling in den Ritus von den Mänaden zerrissen: Selbst seine Mutter Agaue erkennt dabei nicht, dass sie nicht einen Löwen, sondern ihren eigenen – als Mänade verkleideten – Sohn tötet, dessen Haupt sie am Ende in Händen hält.⁸⁶⁵ Dass der Mythos in Rom um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert bekannt war, belegen mehrere Erwähnungen bei Plautus.⁸⁶⁶ Auf diese Szene verweisen zudem Bilder abgeschlagener Köpfe, die sich so als vermeintliche Mordrituale deuten ließen.⁸⁶⁷ Auch die Assoziation mit dem Mythos von Lykurgos lag nahe, der sich als Gegner bakchischer Initiation der Aufnahme des Gottes in sein Land verweigert – und im Wahnsinn statt eines Weinstocks seinen Sohn Dryas zerstückelt. Am Ende steht auch für diesen Gegner des Gottes der Tod durch Zerreißen im bakchischen Ritus.⁸⁶⁸ Die Kindstötung spielte als Motiv in manchen Dionysoskulten vielleicht sogar eine explizite Rolle: So haben Albert Henrichs und Walter Burkert die spätere literarische Beschreibung des *Dionysos Ōmēstēs* (als *Anthrōporhaistēs* auf Tenedos; als *Ōmadios* auf Chios) als Gott, dem man Menschenopfer darbringe, mit einer auf den Mythos verweisenden metaphorischen Bezeichnung von Tieropfern als Kindsopfer erklärt – Dennis Hughes nahm dagegen einen zugrundeliegenden Initiationsritus an, der als symbolisches Menschenopfer zu verstehen sei.⁸⁶⁹ Ob ähnliche Kultpraktiken (samt

865 Eur. *bacch.* 810–861; 912–976 (Pentheus' Verführung durch Dionysus und Verkleidung als Mänade); 1024–1152 (Botenbericht über seine Zerreißen). Die Erkenntnis reift erst durch die Intervention des Kadmos, der die wieder zur Besinnung gekommene Agaue über die Ursache der Zerreißen aufklärt (Eur. *bacch.* 1244–1325); s. dazu Goff (2004) 271 f.; zum Blutdurst der Mänaden in Eur. *bacch.* 137–139; 735–747; Burkert (1987c) 72 f.; vgl. außerdem [Apollod.] 3.5.1–3.

866 Plaut. *Bacch.* 109–129; Merc. 469 f.; Cist. 206–210; Vidul. fr. i (Lindsay); s. u. S. 471–474 mit Anm. 427.

867 Zu attischen Vasendarstellungen Carpenter (1997) 105–118; Isler-Kerényi (2004a); (2007a); (2009); (2011); Heinemann (2016).

868 Hom. *Il.* 6.120–140; Aischyl. *TrGF* 3 Edon. fr. 61; Soph. *Ant.* 956–963; [Apollod.] 3.5.1–3; Ikonographisch ist der ‚thrakische‘ Dionysosmythos seit dem frühen 5. Jh. v. Chr. belegt (Carpenter [1997] 35–51). Carpenter (ebd. 37 f. mit Taf. 9AB) verbindet insbesondere die bakchische Raserei mit dem thrakischen Mythos. Dass der Lykurgos-Mythos im Rom des frühen 2. Jhs. v. Chr. bekannt war und mit den Bacchusmysterien in Verbindung gebracht wurde, belegt die explizite Erwähnung im Zuge der ‚bakchischen‘ Prozession ins Bordell in Plaut. *Bacch.* 109–129 (s. u. S. 471–474); zu späteren Bildarstellungen in Malerei und Plastik s. Hackländer (1996) 37–40.

869 Porph. *abst.* 2.53–56; vgl. Plut. *Arist.* 9.2; orac. 417c; Pel. 21.3; Them. 13.2 f.; P.Lond 273; Henrichs (1978) 144; 150 f.; (1980) 208–224; (1993) 28 f.; Burkert (1983) 21 mit Anm. 35; (1987c); Hughes (1991) 111–130; Georgoudi (2011) 49–54. Mit stark modernistischer Tendenz versuchten dagegen Evans (1988) und Goff (2004) 271–274 die symbolische Deutung betreffender Bilder und Erzählungen als Ergebnis einer patriarchal geprägten Forschungsperspektive, die weibliche Kultrollen und mithin weibliche *agency* sublimiert habe. Plausibler Obbink (1993), der *sparagmos* und *Omophagie* als mythische Invertierung legitimer Opferrituale deutet (was freilich nichts darüber aussagt, ob es auch Ritualbestandteile im bakchischen Kult gegeben haben kann, die darauf verwiesen).

metaphorischer Benennung) im römischen Diskurs um den hellenistischen Dionysoskult bekannt waren, lässt sich allerdings nicht positiv belegen. Die mythologischen Texte und Bilder indes waren zweifelsohne bekannt, und, wie Stéphanie Wyler deutlich gemacht hat, sind sie – ganz unabhängig von der rituellen Praxis – für die topischen Vorwürfe von Ritualmord über Kindsopferung bis hin zum Kannibalismus verantwortlich, die seit dem frühen 2. Jahrhundert v. Chr. mit den Bacchanalien verbunden wurden.⁸⁷⁰

Es gibt jedoch einen von Livius aufgeführten Straftatbestand, der sich auffälligerweise kaum mit bakchischen Bildern in Verbindung bringen lässt und von dem schon oben festgestellt wurde, dass er auch innerhalb der livianischen Erzählung ungewöhnlich scheint: Livius' knappe (und unerklärte) Erwähnung von Testamentsfälschungen, Meineiden und allgemeinen Betrugsdelikten (7a). Dass derartige Vorfälle nicht in bakchischer Bildersprache auftauchen, ist einerseits nicht verwunderlich. Es handelt sich schlicht um nicht-physische Verbrechen, die sich kaum in die Bilderwelt antiker Malerei hätten einarbeiten lassen, selbst wenn das beabsichtigt gewesen wäre. Noch unwahrscheinlicher ist es, dass sich umgekehrt aus kursierenden Bildmotiven zum Ritus solche Interpretationen hätten ableiten lassen können. Andererseits fallen diese Vorwürfe aber auch deshalb aus dem Rahmen, weil sie als einzige bei Livius nicht als Bestandteile bakchischer Rituale eingeführt werden, sondern als Verbrechen, die im Schutze der rituellen Geheimniswahrung begangen worden seien. Eben deshalb tauchen gerade diese Vorwürfe auch nicht in der Zeugenaussage der *Hispala Faecenia* auf, die im Verhör offenbar gezielt aus sichtbaren Elementen des Ritus potentielle Verbrechen spinnt. Ihre Aussage erweist sich letztlich als geradezu idealtypische Darstellung einer denunziatorischen Interpretation exoterischer Informationen über den Kult.

Ausschließlich bei den von Livius erwähnten Betrugsdelikten handelt es sich also nicht um Verbrechen zum Zwecke des Ritus, sondern um Instrumentalisierungen des Ritus zu unmittelbar verbrecherischen Zwecken. Es ist zwar unmöglich, allein aus dieser Beobachtung Gewissheit darüber zu erlangen, wann genau diese konkreten Vorwürfe entstanden sind; ebensowenig lassen sich konkrete Delikte daraus

870 Wyler (2012). Raum für Spekulationen boten dabei bildliche Darstellungen von bakchischen Ritualen ausgesetzten Kindern – etwa des Dionysoskindes im Liknon; s. dazu Nilsson (1957) 106–115. Zu nennen sind außerdem die Kindstötungen im Ino/Leukothea-Mythos (s. dazu o. S. 323). Erst in späterer Zeit spielt wohl der orphische Mythos von der Zerreißung des Dionysos Zagreus durch die Titanen eine Rolle (zu den v. a. späten literarischen Belegen s. OF 301–331 Bernabé; Ders. (2002) 404–20; vgl. Calame [2002]). In der mystischen Anthropologie mag dieser zwar eine Rolle gespielt haben – in Bildform ist er indes kaum nachweisbar; vgl. dazu Gödde (2011) 92–103. Zur topischen Rezeption der Vorwürfe s. Nagy (2007); (2009) v. a. 59–106; Wagemakers (2010); Massa (2014). Dass die drastische Bilderwelt der Mythen sich signifikant von erheblich nüchterneren Darstellungen von Ritualen (Heinemann [2016] 429–466) unterscheidet, ist für ihre diskursive Wirkung auf das Bild der bakchischen Religion von sekundärem Belang. Denn jenseits der konkreten Rituale ließen sich gerade die allgemein bekannten dionysischen Mythen ideologisch verwerten.

konstruieren.⁸⁷¹ Vielleicht waren sie allerdings schon zum Ende des 3. Jhs. bekannt, wie ein Zitat aus Naevius' *Lycurgus* bei Festus nahelegt.⁸⁷² Insofern dürfte die verschiedene Qualität dieser Vorwürfe von Bedeutung sein: Wie die obige Interpretation des *SC de Bacchanalibus* gezeigt hat, stellt der Senat 186 v. Chr. weder die Initiationspraxis noch die Promiskuität der Kulte im Grundsatz in Frage. Reglementiert wird allein der soziale Rahmen, in dem sich bakchische Rituale vollziehen können. Die Orte, Beteiligung von männlichen Trägern des Bürgerrechts, sowie die Vereinsgröße werden dagegen einem strengen Kontrollregime unterstellt, der Aufbau fester Vereinsstrukturen oder eidlicher Treueverhältnisse vollständig untersagt. Alle diese Maßnahmen sind vor allem geeignet, die Instrumentalisierung des Ritus zu erschweren. Der Senat ergreift im Zuge der Neuregelung dieses separaten religiösen Kults ausschließlich Maßnahmen, die die Beteiligung römischer Bürger an Straftaten im Schutze des Ritus unterbinden sowie die Verfolgung etwaiger Straftaten für die Zukunft erleichtern sollen.

5.4 Das Aebutius-Drama als Profanationserzählung

Im Diskurs um die Bacchanalien spielt deren Geheimnispraxis, wie gesehen, eine bedeutende Rolle. Gleichzeitig beschreibt Livius die Präsenz von separaten Gruppen, die bakchische Feiern veranstalten, als allgemein bekannte Tatsache. Das Konfliktpotential, das die Existenz dieser Gruppen aus der Warte der *res publica* bergen konnte, blieb indessen offenbar außerhalb des Wahrnehmungshorizontes oder zumindest lange Zeit unterhalb einer Wahrnehmungsschwelle, die politische Instanzen zu einer Reaktion im Sinne der Regelung dieser autonomen Gruppierungen veranlasst hätte. Zu diesem stabilen Zustand dürfte die Geheimniskommunikation der Bacchanten durchaus beigetragen haben, insofern sie die Grenze zwischen sakralem Sonderraum sichtbar zu ziehen und zugleich etwaige interne Abweichungen von der gesellschaftlichen Moral oder gar politischen Normen aus dem gesellschaftlichen Blickfeld zu entfernen imstande war.

Die historischen Anlässe dafür, dass sich dies im Jahre 186 v. Chr. änderte, lassen sich nicht mehr zuverlässig bestimmen – die diesbezüglich im Raum stehenden Thesen wurden in Kap. 5.2.4 skizziert. Interessant ist indes, wie Livius diese Anlässe schildert: Hier ist es ein Konflikt innerhalb des bürgerlichen Raumes – die (sich anbahnende) erbrechtliche Auseinandersetzung zwischen P. Aebutius und seinem *tutor* P. Sempronius Rutilus –, der die internen Vorgänge bei den Bacchanalien auf die Bühne der Politik zerrt, die potentielle Unvereinbarkeit von Bürger- und Mysterienrolle (den

871 Ein Vorschlag zu möglichen Zusammenhängen mit den Bürgerrechtserschleichungen der 190er und 180er Jahre v. Chr. wurde o. S. 290–293 gemacht.

872 Paul. Fest. p. 110 (Lindsay); Massa-Pairault (1986) 209–211; Mac Góráin (2020) 8 f.

Loyalitätskonflikt) dadurch politisch aktualisiert und mithin den Senat zu einer Reaktion zwingt.⁸⁷³ Die Aebutius-Erzählung erweist sich als Profanationsdrama, das sich als Verarbeitung der Konfrontation zwischen dem Ordnungsanspruch der *res publica* und der Tatsache lesen lässt, dass Bürger sich auch jenseits dieses Ordnungsraumes bewegen und separat sozialisieren konnten. Der Anlass, aus dem heraus sich die Profanation entwickelt, fügt sich dabei an die oben gewonnen Erkenntnisse: Der Versuch des (nicht-Initiierten) P. Sempronius Rutilus, die Initiation seiner Frau Duronia für die Erschleichung des Erbes seines Mündels zu instrumentalisieren, stellt ein Betrugsdelikt dar, das zwar nicht deckungsgleich mit den von Livius selbst eingeführten Betrugsvorwürfen ist, aber in der Frage des Erbrechts und Bürgerstatus durchaus demselben gesellschaftlichen Bereich zuzurechnen ist. Demgegenüber ist die Denunziation der Ritualpraxis als *per se* verbrecherisch instrumenteller Bestandteil und ihre Profanation Folge dieses Plans.

Zum Abschluss der Untersuchungen zum Bacchanalienskandal soll im Folgenden skizziert werden, welche zentrale Rolle die Geheimnisprofanation im Aebutiusdrama spielt.⁸⁷⁴ Diese Bedeutung kommt dem Geheimnismotiv womöglich schon aus Gründen der Erzählform zu – jedenfalls dann, wenn man den *plot* der Aebutiusgeschichte als quasi-komische Erzählung interpretiert, die strukturell dem komischen Motiv der *anagnōrisis* nahesteht.⁸⁷⁵ Vor allem Adele Scafuro hat in der langen Erzählung über die Offenlegung des Geheimnisses durch P. Aebutius und Hispala Faecenia die Züge einer Komödie (oder eher Tragikomödie) des 2. Jahrhunderts v. Chr. identifiziert.⁸⁷⁶ Hier soll ein mittelloser *adulescens* (der aus dem Ritterstand stammende Waisenjunge P. Aebutius) von einem geldgierigen *senex* (seinem Stiefvater T. Sempronius Rutilus)⁸⁷⁷ und seiner Mutter (*matrona*, Duronia) um sein legitimes Erbe gebracht werden; eben zu diesem Zweck soll er von der Mutter in die Bacchanalien eingeweiht werden, ein Vorgang, der ihn der Logik der Erzählung zufolge derart kompromittieren würde, dass er keine Möglichkeit zur Durchsetzung seiner Rechtsansprüche gegenüber dem sein Vermögen verschleudernden Stiefvater mehr hätte.⁸⁷⁸ Die Eltern versuchen zudem,

873 Liv. 39.9.2–14.3.

874 Vgl. die knappen Bemerkungen bei North (1979/2003) 204 sowie Dubourdieu/Lemirre (1997).

875 Zu diesem Motiv s. u. S. 347–349.

876 Scafuro (1989); vgl. Festugière (1954) 85; Cancik-Lindemaier (1996) 89 f.; d'Onofrio (2001) 21–23; Dutsch (2008) 172; Breyer (2012) 85; Schiesaro (2016) 30 f.; von einer *fabula praetexta* geht Walsh (1996) 195–202 aus; als quasi-dramatischen *plot* bezeichnen die Erzählung außerdem Beard/North/Price (1998) I/92; Perri (2005) 21; vgl. auch Nippel (1988) 48 f.; dagegen Flower (2000) 30–32. Alternativ ist in der Forschung von einem quasi-Roman die Rede: Fraenkel (1932) 388; Toynbee (1965) 40 („romantic tale“); Saunier (1981) 114; Pailler (1988) 576–591 („édifiante histoire“); d'Onofrio (2001) 14–24; Scheid (2018) 59 f.; vgl. Schiesaro (2016) 30 f. und Mac Góráin (2020) 14 f., deren Annahme, Livius sei in der Entwicklung des Aebutius-plots von Euripides' *Bakchai* inspiriert, allzuweit hergeholt ist.

877 Scafuro (1989) 125 f.

878 Liv. 39.9.2–4.

die Beziehung zu einer Freigelassenen ehemaligen Prostituierten zu unterbinden, die nicht nur – ganz wie auf der Theaterbühne – zufällig im Nachbarhaus wohnt, sondern die den Jungen überdies auch noch finanziell aushält (*meretrix, scortum nobile*);⁸⁷⁹ es sind also zugleich die Leitbilder bürgerlicher Moral in der Erzählung invertiert: Sowohl der junge Aebutius, mehr aber noch Hispala Faecenia trachten in ihrem Handeln danach, die moralische Integrität des römischen Bürgers (und seiner Frau) zu wahren, während diese von den eigentlichen Trägern des römischen Bürgerrechts, T. Sempronius Rutilus und Duronia, korumpiert und gefährdet wird.⁸⁸⁰ Eben in dieser Absicht erfolgt die sukzessive Offenbarung des Mysteriengeheimnisses. Die Sache endet mit einem ‚guten Ende‘, indem P. Aebutius nicht nur seinen Bürgerstatus sichert, sondern durch die Belohnung Zugang zum Senat erhält; zudem stattet der Senat höchstselbst Hispala Faecenia mit dem vollen rechtlichen Status einer freigebohrenen Römerin aus, so dass das Liebespaar, wie in einem typischen Komödienende, seine anfangs sozial illegitime Beziehung am Ende verrechtlichen kann.⁸⁸¹ Vieles an dieser Konstellation erinnert so sehr an typische *plot*-Strukturen der Komödie, dass man geneigt sein könnte, eine solche hier als Vorlage anzunehmen. Allerdings gilt dies ausschließlich für die eigentliche Profanationserzählung: Nur hier findet sich die Intrige, und schon deren ‚komische‘ Natur bleibt angesichts des Umstands fraglich, dass sie sich gegen die Sympathieträger der Erzählung richtet und deren sozialen Status bedroht.⁸⁸² Gerade die ‚Lösung‘ des von Scafuro angenommenen Konflikts (und damit das *happy ending*) findet sich jedoch außerhalb des in Frage kommenden Komödienplots und ist Folge der *quaestio*, die man kaum als ‚komisches‘ Ereignis einordnen kann: Zur Sanierung des Status der beiden Sympathieträger P. Aebutius und Hispala Faecenia führt nicht die ‚Intrige‘, sondern das weder von P. Aebutius noch von Hispala Faecenia (und schon gar nicht von T. Sempronius Rutilus) beabsichtigte Vorgehen des Senats.⁸⁸³ Patrick G. Walsh hat deshalb statt einer Komödie eine tragische Verarbeitung historischer

879 Scafuro (1989) 119; 125 f.; 129 mit dem Verweis auf Selenius in Plautus’ *Cistellaria* (s. dazu u. S. 494 f.) und Thais im *Eunuchus* des Terenz.

880 Scafuro (1989) 120; 128 f.

881 Liv. 39.19.4–7; Scafuro (1989) 125–127. Für Aebutius und Hispala Faecenia bedeutet diese Entwicklung, dass sie statt in die nächtliche Bacchantengesellschaft in die Tageswelt des Bürgers/der *matrona* initiiert werden. Auch diese Initiation umfasst dabei alle Stufen eines *rite de passage* (*séparation* durch Ausstoßung aus der *familia*/Selbstdistanzierung von den Bacchen; *liminalité* in der Schutzhaft durch den Konsul; *intégration* im abschließenden Senatsbeschluss).

882 Vgl. Scafuro (1989) 122 f. In dieser Konstellation erinnert der ‚komische‘ *plot* eher an die scheiternde Tragikomödie des Kimon im eingangs (s. o. Kap. 1.1) diskutierten zehnten Brief des Pseudo-Aischines. Mit Scafuro (1989) 125 auch die Begegnung zwischen Sp. Postumius Albinus und P. Aebutius (Liv. 39.11.3) als Intrige zu werten, fällt dagegen schwer.

883 Scafuro (1989) 127–135 wertet dies als bewusste auktoriale Entscheidung des Livius oder seiner Vorlage: In der Profanationserzählung werde eine komische Situation entfaltet und schließlich im Handeln des Senats gezielt destruiert.

Ereignisse (*fabula praetexta*) ins Spiel gebracht, die die annalistische Historiographie schließlich als Quelle verwendet habe.⁸⁸⁴

Insgesamt ist zwar nicht auszuschließen, dass sich die livianische Erzählung an typischen Dramen-*plots*, vielleicht sogar an einer konkreten (aber heute verlorenen) Vorlage,⁸⁸⁵ orientiert. Die Gesamterzählung des livianischen Bacchanalienskandals liegt jedoch in einer Form vor, die kaum mit einem Bühnenstück zu vereinbaren ist. Insofern wird man eher von ‚dramatisierender Geschichtsschreibung‘ als von einer konkreten Dramenrezeption ausgehen müssen.⁸⁸⁶ Ob diese dramatisierende Erzählform auf Livius oder auf eine seiner Vorlagen zurückgeht, lässt sich nicht mehr sagen. Hier soll es genügen, auf einen besonderen Aspekt dieses *plots* hinzuweisen.

In der Aebutius-*Erzählung* wird nämlich – wie nebenbei – das Problem der Profanierung des Geheimnisses,⁸⁸⁷ mehr noch: das Problem der prekären Dynamik der Geheimniskommunikation verhandelt: Am Anfang steht der geplante Missbrauch des Geheimnisraums durch T. Sempronius Rutilus. Dieser ist der Logik der Erzählung zufolge ein dem Kult Außenstehender: Denn zum einen bleibt die Durchführung der Intrige seiner Frau Duronia überlassen, die ihren Sohn Aebutius zu dessen Schaden in den Kult einführen soll.⁸⁸⁸ Zum anderen äußert die näher mit dem Kult vertraute (vielleicht auch eingeweihte) Hispala Faecenia wiederholt, dass die Initiation von Männern erst seit kürzester Zeit erfolge, und dass seit dieser Zeit keine über 20-jährigen initiiert worden seien.⁸⁸⁹ Rutilus selbst kann demnach kein Bacchusanhänger sein. Implizit setzt die Erzählung also voraus, dass Duronia – von der ausdrücklich erwähnt wird, dass sie ihrem Mann besonders ergeben gewesen sei⁸⁹⁰ – dem Sempronius ausreichende Hinweise auf ihre eigene Stellung sowie die Initiationspraktiken bei den Bacchanalien gegeben hat, dass dieser den Plan überhaupt entwickeln kann. Zudem kalkuliert Rutilus den allgemeinen Ruf dieses Kultes mit ein, wenn er zu der Erkenntnis kommt, dass eine Initiation den Rechtsstatus des Sohnes gefährden und ihn so erpressbar machen würde. In anderen Worten: Nur aufgrund der sozialen/familiären Verflechtung zwischen der Eingeweihten Duronia und dem Außenseiter Rutilus kann letzterer erkennen, dass und wie er den schlechten Ruf der Bacchanalien für seine Zwecke instrumentalisieren kann. Das impliziert aber auch: Trotz aller Geheimnispraxis bleibt das, was bei den Bacchanalien geschieht ebenso wenig geheim vor der Außenwelt wie die Frage, wer in den Kult initiiert ist. Jeder Kultteilnehmer bewegt sich in seinem Umfeld sowohl im esoterischen als auch in externen Kreisen; für beide aber

884 Walsh (1996) 195–202; vgl. Breyer (2012) 85. Grundlage dieser Deutung sind (trotz Kritik im Einzelnen) die Hypothesen bei Pailler (1988) 355–385 zur Historizität der Protagonisten der Erzählung.

885 So Scafuros These (1989) 119 f.

886 Cancik-Lindemaier (1996) 7.

887 Pailler (1988) 201–211.

888 Liv. 39.9.2–4.

889 Liv. 39.10.6; 13.9 f.; vgl. Pailler (1988) 587.

890 Liv. 39.9.3 („[...] Mater dedita uiro erat [...]“).

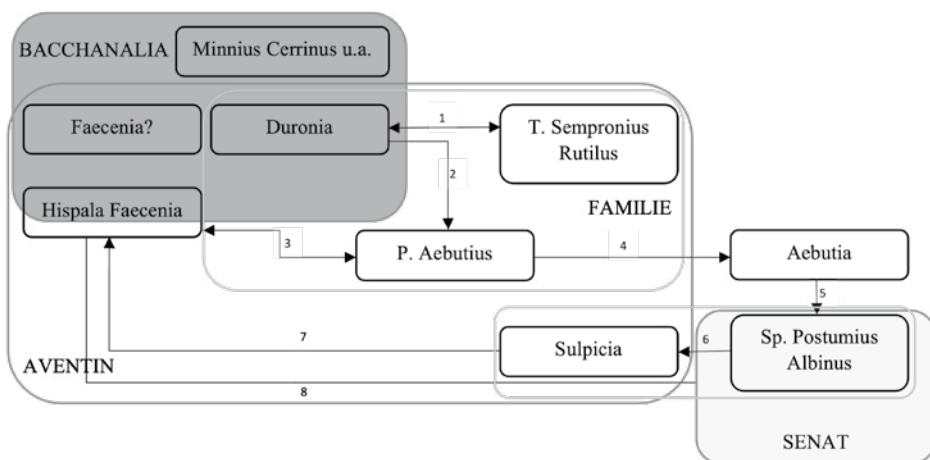


Abb. 16 Profanation des Geheimnisses in Liv. 39.9.2–39.14.3:
Vom Bacchanalienverein zum Senat (*eigene Grafik*)

ist die Mitgliedschaft sowie das jeweilige esoterische/exoterische Bild der Kultgruppe sichtbar. Dadurch aber wird das Geheimnis von außen instrumentalisierbar, auch das folgt aus der Anlage der Erzählung.

Die Gefährdung des Geheimnisses bestimmt die Erzählung indes noch weiter: Denn die Intrige des Rutilus setzt in der Folge einen Mechanismus von immer weitere Kreise ziehenden Kommunikationen über das Geheime in Gang, der rasch von keinem der Beteiligten mehr eingefangen werden kann (s. Abb. 16) und in dem jeweils die Interessen der Individuen in Konflikt mit jenen der *familia/res publica* geraten:⁸⁹¹ Der Plan der Initiation wird notwendigerweise dem Aebutius mitgeteilt;⁸⁹² und obwohl Aebutius noch vor der Einweihung steht, wird er nun bereits in seinem Handeln von den Normen des Bacchuskults beeinflusst. Vor der Einweihung steht nämlich eine neuntägige Phase des Fastens und der Enthaltsamkeit. Diese Praxis der kultischen Reinigung in Vorbereitung auf die Begegnung mit der göttlichen Sphäre kann der noch nicht Initiierte naturgemäß nur außerhalb des geschützten rituellen Raumes durchleben. Sie beeinflusst damit sein soziales Verhalten, und zwar namentlich sein Verhalten gegenüber seiner Geliebten Hispala Faecenia, der er folglich eine Erklärung abgeben muss.⁸⁹³ Hispala wiederum, als einstige Sklavin einer Initiierten über

⁸⁹¹ Scafuro (1989) 132–136.

⁸⁹² Liv. 39.9.4.

⁸⁹³ Liv. 39.9.4–10.2. Auf das Fasten folgt bei Livius zunächst eine *cena*, danach eine rituelle Waschung (*lautum*); vgl. dazu den bei Plaut. Am. 799–808 vorausgesetzten Ablauf von Enthaltsamkeit (= Abwesenheit des Mannes), Bad und Mahl (s. u. S. 432) auf dem Weg zum *hieros gamos* zwischen Alcumena und Iuppiter. Zur prärituellen Reinigung durch Fasten und Enthaltsamkeit vgl. Turcan (1959) 196; Burkert (1998c) 144–156; Perri (2005) 40–43 mit dem Verweis auf das Fasten/Enthalt-

die Kultvorgänge im Bilde, erkennt die Gefahr für Aebutius und sieht sich deshalb gezwungen, ihm ihrerseits die mit der Initiation verbundenen Praktiken offenzulegen, also auch ihrerseits das Geheimnis im privaten Raum zu brechen.⁸⁹⁴ Damit aber wird ein weiteres Geheimnis aufgedeckt: Nämlich das der Intrige des Rutilus gegen seinen Stiefsohn – mit der Konsequenz, dass Aebutius sich nun weigert, sich der Initiation zu unterziehen. In der Folge lässt ihn der Stiefvater aus dem Elternhaus werfen. Hier befindet sich der Konflikt der Erzählung auf seinem Höhepunkt: Aebutius' soziopolitische Integration in die *familia* und damit in die *res publica* ist fundamental infragegestellt. Seiner familiären Rechte beraubt, wendet sich Rutilus nun – vermittelt über die außerfamiliären gesellschaftlichen Kontakte seiner Tante Aebutia – an den Konsul.⁸⁹⁵ Damit ist der Konflikt, und mit ihm sowohl die Geheimnispraxis der Bacchanalien als auch die exoterischen Vorwürfe gegen den Kult, endgültig in den politischen Raum getragen, und mit der Aufmerksamkeit des Konsuls fordert das Geheimnis nun auch von Postumius eine Reaktion heraus – und zwar in seiner Rolle *als Amtsträger*, als der er von Aebutius angesprochen wird. Es folgt mit dem Verhör der Hispala Faecenia und (vermittelt durch die Mithilfe ihrer Nachbarin Sulpicia, der Schwiegermutter des Konsuls) der Offenlegung der bei den Bacchanalien vor sich gehenden Verbrechen der Auftakt der eigentlichen *quaestio de clandestinis coniurationibus*.⁸⁹⁶ Erst an dieser Stelle beginnt das Geheimnisgebot des Mysteneides, das die Bacchanalien eigentlich schützen sollte, erstmals Wirkung zu entfalten – während alle zuvor erfolgten Kommunikationen über das Geheime ‚im Vertrauen‘ Einzelner untereinander (mithin ihrerseits in separaten Kommunikationen) erfolgen, sträubt sich Hispala Faecenia im offiziellen Verhör mit allen Mitteln und unter panischer Angst davor, preiszugeben, was bei den Bacchanalien geschehe.⁸⁹⁷ An diesem Punkt jedoch ist es zu spät: Die politische Kommunikation begnügt sich weder mit Andeutungen noch kann sie den Schutz des separaten Geheimnisses explizit erlauben. Zur Offenlegung des Skandals erklärt sich Hispala Faecenia schließlich unter Zusicherung einer Art ‚Kronzeugenstatus‘ bereit, der sie vor dem Zugriff der verratenen *symmystai* schützen soll.⁸⁹⁸

Am Ende der Entwicklung weiß der gesamte Senat und schließlich der gesamte *populus Romanus* von vermeintlich im Schutze der mystischen Geheimhaltung begangenen skandalösen Verbrechen, die von Sp. Postumius Albinus schließlich mit einer Verschwörung gegen alle römischen Werte gleichgesetzt werden:⁸⁹⁹ Mit dieser Einordnung stellt der Konsul jene Frage in den Raum, die letztlich die dauerhafte staatliche

samkeitsgebot für die Basilinna beim Anthesterienfest nach [Demosth.] or. 59.73 (sowie analoge Regelungen aus anderen Kulturen); Šterbenc-Erker (2013) 222–226.

894 Liv. 39.10.3–9.

895 Liv. 39.11.1–3.

896 Liv. 39.12.1–14.3.

897 Liv. 39.12.2–13.5.

898 Liv. 39.13.6 f.; 14.1–3.

899 Liv. 39.15.11–16.4; Cancik-Lindemaier (1996) 90–92.

Kontrolle der Bacchusgruppen rechtfertigt: Ohne wenigstens partielle Aufhebung des Geheimnisstatus (Kontrolle der Identität und Größe der Gruppen sowie der Zeiten und Orte ihrer Feiern) wäre für alle Bürger verunklart, mit wem sie es untereinander, aber auch innerhalb ihrer Familien zu tun hätten – die Identität der *res publica* wäre gefährdet. Was sich in diesem Konflikt vollzieht, ist, wie Adele Scafuro zurecht festgestellt hat, die Aktivierung eines zuvor nicht herausgeforderten bürgerlichen Bewusstseins. Der Primat der Bürgeridentität über bestimmte separate Identitäten wird hier im Zuge eines echten Differenzierungskonfliktes eigentlich erst erzeugt und im Ergebnis das unregelte Handlungsfeld der Senatskontrolle unterzogen.⁹⁰⁰

Das Aebutiusdrama entwickelt die Begründung für die Profanation der Geheimnisse des Bacchuskults in Form einer Erzählung, deren zentraler Gegenstand letztlich das Geheimnis selbst ist. Wie die Akteure im eingangs zitierten Aischinesbrief können auch die Protagonisten bei Livius das Geheimnis genau deshalb nicht aufrechterhalten, weil die Geheimnisträger zugleich in weitere soziale Kommunikationsräume eingebunden sind, innerhalb derer sie sich den dortigen Kommunikationspartnern (Familienmitglieder, Geliebte) nicht weniger verpflichtet fühlen als ihren *symmystai*. Dass Rutilus von der Initiation seiner Ehefrau weiß, kann innerhalb des *plots* nicht überraschen; dass ihn die Kenntnis von dem religiösen Geheimnisraum zu einer Reaktion herausfordert, ebensowenig. Neben der Erkenntnis, dass spätestens Livius, vielleicht schon seine Vorlage in dieser Form die gesellschaftlichen Konflikte verhandelt, die mit dem ‚kommunizierten Geheimnis‘ einhergehen, ist aber auch die Art dieser Reaktion hier bemerkenswert. Denn dass Rutilus den Umstand von Aebutius' Ahnungslosigkeit für sein eigenes Interesse ausnutzen will, zeigt ein weiteres Merkmal des sozialen Geheimnisses auf. Gegenüber Außenstehenden ist es instrumentalisierbar und zugleich angreifbar. Dass eben dieser Umstand Gegenstand des römischen Diskurses gewesen ist, ist geradezu Voraussetzung für die Entstehung dieser speziellen Erzählung.

5.5 Zwischenergebnis

Wie deutlich geworden sein sollte, lässt sich nur ein kleiner Teil der bei Livius formulierten Vorwürfe gegen die Bacchanalien auch mit den konkreten Maßnahmen des Senats in Abgleich bringen. Dies ebenso wie die strikte Trennung von Ermittlung und Strafverfahren hat Auswirkungen auf die Interpretation der Bacchanalienaffäre als ganzer. Die Ermittlung des Sommers befasste sich mit der Identifizierung der Bacchusvereine und ihrer Mitglieder in Rom und römischen Gebieten Italiens sowie mit der

900 Scafuro (1989) 135 f., die diesen Konflikt indes lediglich als Reflex des Diskurses der augusteischen Zeit wertet. M. E. belegen die in Abschnitt C dieses Buches analysierten Reflexe des zeitgenössischen Religionsdiskurses bei Plautus durchaus, dass ähnliche Fragen schon im frühen 2. Jh. v. Chr. in der Luft lagen.

Festnahme derjenigen, die sich im Zuge der Initiation durch einen Eid gebunden hatten. Den Gesetzen nach strafbare Handlungen waren Gegenstand ausschließlich der daran anschließenden Gerichtsverfahren; was bei diesen tatsächlich verhandelt wurde, lässt sich aufgrund der Quellenlage nicht feststellen.

Mit größter Wahrscheinlichkeit kann man ausschließen, dass die in dramatischer Überspitzung bei Livius skizzierte mafïöse Organisation, die die gesamte Gesellschaft durchzogen, Verbrechen und Grausamkeiten jeder Art zu verantworten gehabt und letztlich gar die Ordnung der *res publica* selbst zu zerstören geplant habe, den realen Vorgängen in und um die Bacchusvereine entspricht. Einzig das Misstrauen gegenüber der gemischten Geschlechterkonstellation bei den separaten nächtlichen Feiern lässt sich außerhalb von Livius in der Erinnerung an die Affäre belegen. Dieses spätere Misstrauen korrespondiert mit der bei Plautus schon seit dem letzten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts v. Chr. immer wieder zu findenden metaphorischen Gleichsetzung von *bacchanal* und Bordell. *Flagitium* und *stuprum* stellen so schon seit dem Zweiten Punischen Krieg den Grundton der extern verbreiteten Vorwürfe gegen die Bacchusmysterien dar. Dass der Senat mit dem SC vom 7. Oktober 186 v. Chr. schließlich schon die Mitgliedschaft an sich für Angehörige des römischen Wehrverbandes für strafbar erklärte, deutet darauf hin, dass dieses Misstrauen sich mit einer Sorge um Fragen des bürgerrechtlichen Status verbunden haben könnte. Eine mögliche Parallele findet dies vielleicht bei Livius (und vielleicht schon bei Naevius) in der Behauptung, im Umfeld der *bacchanalia* sei es zu falschen Zeugenaussagen, Testamentsfälschungen und Meineiden gekommen – Vergehen von eben jener Art, die Livius auch mit den das ganze Jahrzehnt der 180er Jahre mitbestimmenden Bürgerrechtskonflikten zwischen Rom und seinen latinischen Verbündeten in Verbindung bringt.

Abgesehen von diesen Betrugsdelikten lassen sich alle in der literarischen Überlieferung der Bacchanalienaffäre formulierten Vorwürfe gegen den Kult auf extern zugängliche Informationen über den Kult zurückführen, mithin auf die exoterische Kommunikation der Gruppen selbst, die von außen unabhängig interpretiert und instrumentalisiert werden konnte. Zwar ist nicht auszuschließen, dass die Protagonisten des Verfahrens von 186 v. Chr. oder einer der späteren Bearbeiter der literarischen Erinnerung an das Ereignis über authentische *insider*-Informationen verfügten. Gerade das lässt sich jedoch hermeneutisch unter keinen Umständen verifizieren, und dies galt schon für die Konsuln und Prätores des Jahres 186 v. Chr. Von ‚verdeckter‘ Ermittlungstätigkeit, die allenfalls authentische Informationen hätte nach außen tragen können, ist die *quaestio* des Jahres 186 v. Chr. jedenfalls weit entfernt.

Der Senat ging im Jahre 186 v. Chr. mithin gegen in Rom weit verbreitete und allgemein bekannte Gruppierungen vor, über deren Charakter und Kultpraxis jedoch extern nur bekannt war, was die Gruppen selbst nach außen zu erkennen gaben. Dazu gehörten neben Erzählungen des griechischen Mythos, die seit der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. auch im öffentlichen Rom eine Rolle spielten, sicher auch dionysisch-bakchische Bildmotive, auch wenn deren Verbreitung in der materiellen Kultur der

Metropole des 2. Jahrhunderts v. Chr. schwieriger einzuschätzen bleibt. Zuverlässig dürfte Livius' einführende Skizze der Verbreitung des Kultes insofern sein, als sie den griechischen Ursprung des Kults, seine frühe Verbreitung durch ‚freelance experts‘ (*sacrificulus et uates*), seinen nicht-statischen, veränderbaren Charakter sowie den Umstand benennt, dass die Bacchusmysterien in Rom in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Punischen Krieg verstärkten Zulauf erfahren haben dürften, wobei vor allem sichtbar wurde, dass sich Zahl und Größe der Gruppen veränderten. Weniger klar dürfte gewesen sein, wer ihnen konkret angehörte – das zeigt das Prozedere der *quaestio*, die zunächst die Mitglieder der Vereine zu ermitteln suchte, um anschließend zu klären, wer gegebenenfalls wegen Straftaten zu verurteilen war.

Sichtbar waren die Bacchusvereine mithin stets gewesen. Erst ihr immer größerer Zulauf sorgte indes dafür, dass sich der Blick der *res publica* tatsächlich auf sie richtete. Livius präsentiert in der Erzählung um P. Aebutius und Hispala Faecenia, wie sich das Konfliktpotential zwischen republikanischer Ordnungsmacht und separatem Kultverein aktualisieren und zum heißen Konflikt auswachsen konnte: Unter den Bedingungen der engen Verzahnung von Bürgergesellschaft und Anhängerschaft der Bacchusmysterien stellte sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der eidlichen Verpflichtung des Bürgersoldaten auf die *res publica* und jener des Mysten auf seinen Verein. Zugleich erzeugte die Geheimnispraxis der Vereine einen uneinsehbaren Handlungsraum für die Kultteilnehmer, auf deren Fassade Außenstehende allerlei Verdächtigungen projizieren konnten und der deshalb extern instrumentalisierbar war.

Ähnlich wie schon beim *SC de religionibus* von 213 v. Chr. zielt das Vorgehen des Senats nicht auf die Unterdrückung von bestimmten Formen der Religion, sondern auf die Unterdrückung ihrer separaten sozialen Organisation. Während 213 v. Chr. angesichts des religiösen Mobs auf Forum und Kapitol die *sacrificuli et uates* aus Italien verwiesen und die autoritativen ‚heiligen Schriften‘ konfisziert werden, haben sich die Bacchusgruppen des Jahres 186 v. Chr. nicht aktiv in die Öffentlichkeit begeben, und als ‚Rädelsführer‘ benennt Livius nur wenige Einzelne, denen konkrete Verbrechen vorzuwerfen gewesen seien. Dennoch ist es ähnlich wie eine Generation zuvor nicht die Verborgenheit der Religion, die den Senat zum Handeln veranlasst, sondern die gesteigerte Öffentlichkeit bzw. die öffentliche Auseinandersetzung mit einem religiösen Vereinstypus, der an sich als Bedrohung vor allem für die Familienstruktur der römischen *res publica* wahrgenommen werden konnte. Dass letzteres tatsächlich der Fall war, belegen eindrucksvoll die Komödien des Plautus, die im folgenden Abschnitt C dieses Buches in den Blick genommen werden.

C

Der Religionsdiskurs bei Plautus

6. Vorüberlegungen: Plautus als kulturhistorische Quelle

6.1 Anspielungen auf die Bacchanalien

Ein vieldiskutiertes Problem bei der historischen Einordnung des ‚Bacchanalienskandals‘ besteht in der Frage, auf welche Annahmen sich das politische Vorgehen gegen die Bacchusvereine stützen konnte, wenn diese, wie die historiographische Tradition es will, doch streng geheimen Charakter besaßen, so dass erst die ‚Profanation‘ des Mysteriengeheimnisses durch Denunzianten die angeblichen Vorgänge bei den Bacchusfeiern politisch ruchbar machte.¹ In Abschnitt B wurde die These vertreten, dass ein Großteil der gegen die Bacchusvereine erhobenen Vorwürfe auf Informationen beruhten, die über die esoterischen Bacchusmysterien extern kursierten und nicht auf ihre Übereinstimmung mit den internen Kultrealia zu überprüfen waren. Mithin war die Affäre eine Reaktion auf den öffentlichen Diskurs um die Bacchusreligion. Dieser Diskurs lässt sich, wie gesehen, teilweise aus der späteren Überlieferung hypothetisch rekonstruieren.

Daneben gibt es jedoch auch ein zeitgenössisches literarisches Quellencorpus, das für die Untersuchung der kommunikativen Abgrenzung religiöser Separaträume, mithin religiöser Separatgesellschaften wie den Bacchusvereinen, Erkenntnispotential birgt. Zur Beurteilung der Rolle, die die Selbstdistinktion im Zuge der Maßnahmen des Jahres 186 v. Chr. gespielt haben kann, können solche Quellen daher durchaus dienen. In den Blick geraten sie, wenn man den Fokus der Frageweise von den konkreten politischen Maßnahmen und deren möglichen Anlässen auf den gesamten gesellschaftlichen Diskurs – nicht nur der Jahre 186–180 v. Chr., sondern nicht zuletzt auch im Vorfeld des Vereinsverbotes – verlagert: Um welche Themen drehten sich Gespräche, Gerüchte und öffentliche Verlautbarungen zu exklusiven religiösen Gruppierungen und deren Positionierung im öffentlichen Raum? Welche Wertschätzung oder Ablehnung brachte man ihrem religiösen Handeln entgegen, entlang welcher Themen wurden sie womöglich schon vor dem Bacchanalienskandal diffamiert? Spielen dieselben Themen in derselben oder veränderter Weise auch nach dem Vereinsverbot noch eine Rolle?

1 Liv. 39.9.1–14.8.

Zur Klärung derartiger Fragen wurde wiederholt auf den Wert zeitgenössischer Dramen als den einzigen literarischen Quellen hingewiesen, denen aufgrund ihrer Zeitstellung und ihrer Verortung im soziokulturellen Leben Roms ein dokumentarischer Aussagewert zum Diskurs über die ‚fremden Kulte‘ in den Jahrzehnten um das Jahr 186 v. Chr. zukomme.² Besondere Beachtung fanden insbesondere die eindeutigen Anspielungen auf den römischen Bacchuskult, da es bei diesen naheliegend schien, sie unmittelbar mit dem zentralen Einschnitt des Jahres 186 v. Chr. in Verbindung zu bringen. Neben vereinzelten (meist späteren) Tragödienfragmenten³ betrifft das vor allem die Komödien des Plautus, die als einzige literarische Texte sicher in die Zeit unmittelbar vor 186 v. Chr. datieren.

Die einschlägigen Stellen in der plautinischen Komödie, die schon seit dem 19. Jahrhundert immer wieder im Zuge der analytischen Originalitätskritik des plautinischen Dramas angesprochen wurden,⁴ wurden immer wieder und zweifellos zurecht als Beleg dafür gewertet, dass die zunehmende Verbreitung des Bacchuskults in der römischen Öffentlichkeit schon seit dem Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. durchaus zur Kenntnis genommen und auch öffentlich thematisiert worden sei (wie ja auch Sp. Postumius Albinus bei Livius feststellt)⁵ – diesen Belegen komme umso größeres Gewicht zu, weil sie die thematische Präsenz der Bacchanalien (und mancher mit ihnen verbundener Vorstellungen) auf öffentlichen Bühnen, also vor einem anonymen Publikum bezeugten, dem als außenstehend eigentlich ja gerade keine präzisen Kenntnisse über die Kulte unterstellt werden konnten.⁶ Die Präsenz der Bacchusmysterien in Rom muss mithin so bekannt gewesen sein, dass man auf der Bühne allgemeinverständ-

2 S. v. a. Stockert (1972); (1983); Rousselle (1987); Rühl (2011) 436 f.; Schiesaro (2016). Dass die Verweise auf Götter und Religion in der römischen Komödie in Form und Umfang nicht allein auf griechische Vorlagen zurückzuführen sind, betont Jocelyn (†2001) 262. Demgegenüber sieht Schiesaro (ebd. 25) ein Nebeneinander ‚römischer‘ von ‚griechischer‘ Repräsentationsformen des Dionysos in den Resten des römischen Dramas.

3 Dazu Massa-Pairault (1986); Rousselle (1987); Pailler (1988) 239–245; Flower (2000) 27–29; vgl. Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 204–206. Die Überreste der römischen Tragödie enthalten aus älterer Zeit vor allem Fragmente einer *Ino* des M. Livius Andronicus – vielleicht die Vorlage für Ovids *Ino-Leucothea*-Erzählung, die Massa-Pairault (ebd.) 199 f. den *Ludi Romani* des Jahres 240 v. Chr. oder den *Ludi Saeculares* der Zeit um 239–236 v. Chr., zuweisen will. Mit dem *Lycurgus* des Naevius (t. a. q. 201 v. Chr.) habe schließlich schon gut 15 Jahre vor der Bacchanalien-affäre eine tragische Umsetzung der Konfliktträchtigkeit bakchischer Kultpraxis innerhalb der Bürgerstadt begonnen (ebd. 208–215).

4 So z. B. im Zuge der hochspekulativen Datierungsversuche bei Buck (1940, mit älterer Literatur). Gesammelt später u. a. bei Stockert (1972); Archellasi (1978); Flower (2002) 25–27; Pailler (1988) 229–238; Walsh (1996) 191–193; Beard/North/Price (1998) I/93; Bowden (2010) 127 f.; Schiesaro (2016) 28–30; Rauhala (2018) 135 Anm. 63.

5 Vgl. Liv. 39.15.6–10.

6 Nilsson (1957) 12–14; Stockert (1972) 403 f.; (1983) 229–238; vgl. schon Bruhl (1953) 114; Tarditi (1954) 273 f.; sowie Questa (1975) 7 f.; Barsby (1986) 101; Pailler (1988) 94, 139; Gruen (1990) 151; d’Onofrio (2001) 30–32; Marcos Casquero (2004) 117–124; Fantham (2007) 29; Fontaine (2010) 187–191; Breyer (2012) 91–94; Rauhala (2018) 135 Anm. 63.

lich darüber scherzen konnte.⁷ Erst im Laufe der 190er Jahre v. Chr. aber seien die Bacchanalien als mit dem Rollenbild römischer Bürger unvereinbare und in diesem Sinne amoralische Veranstaltungen in Verruf gekommen. Mit den drastischen Maßnahmen des Jahres 186 v. Chr. seien Erwähnungen der Bacchusfeiern dann rasch aus der Mode gekommen, vielleicht, weil sie nun einem Tabu unterlagen oder einfach als Thema des politischen Diskurses an Relevanz verloren.

Manche Elemente dieser Deutung stehen allerdings auf unsicherem Grund. Insbesondere die Datierung der einzelnen Stücke kann kaum ein sicheres Fundament für darauf gestützte Argumente bieten: Wenn die Datierung der meisten Komödien⁸ in erheblichem Maße auf der Interpretation von möglicherweise darin enthaltenen zeit-historischen Anspielungen fußt,⁹ so ergibt sich daraus strenggenommen nie mehr als ein *terminus post quem* für die einzelnen Stücke, so dass sich relative Datierungen eigentlich nur dort empfehlen, wo sie aus den Texten selbst direkt abzuleiten sind – im Übrigen gilt dies auch für das gemeinhin angenommene Todesjahr des Plautus (184 v. Chr.), das zwar von Cicero exakt angegeben wird, das aber womöglich aus den Aufführungsdaten der von Varro als echt anerkannten Stücke konstruiert wurde.¹⁰ In-

- 7 Unzulässig ist es indes, aus dem ironischen Ton der plautinischen Anspielungen und Metaphern ohne Weiteres eine öffentliche Stimmung in Rom anzuleiten, die die Bacchanalien als Ärgernis eingestuft hätte. Toynbee (1965) 391 f. will so erklären, weshalb die *plebs urbana* das umfangreiche Verfahren der *quaestio* mit allen Konsequenzen mitzutragen bereit gewesen sei, obwohl die Bacchanalien doch (angeblich) als anti-autoritärer Kult gerade der *plebs* nahestanden hätten; vgl. auch Rousselle (1987) 193; 198; Pailler (1988) 235–238; Perri (2005) 102–105; vgl. die Kritik bei Dutsch (2008) 173–184; Schiesaro (2016) 26–30, die zurecht darauf verweisen, dass über Plautus' persönliche Haltung zu den *bacchanalia* kaum Aussagen möglich sind. Indes dürfte es die soziokulturelle Relevanz des römischen Dramas dramatisch unterschätzen, wenn Schiesaro die Komödienanspielungen als rein literarische Referenzen auf den „master text“ der *Bakchai* des Euripides bezieht.
- 8 Die Ausnahmen bilden die wenigen Stücke, zu denen konkrete Aufführungsdaten überliefert sind (200 v. Chr.: *Stichus* 200 v. Chr.; 191 v. Chr.: *Pseudolus*). Daneben lassen sich manche Stücke aufgrund expliziter Bezugnahmen relativ zueinander datieren.
- 9 Zur Vorsicht mahnen etwa Pailler (1988) 234 f.; Gruen (1990) 124–126; Christenson (2000) 1–4. Die Problematik schon dieser Datierungsgrundlage, die im 20. Jh. neben die (nicht minder unsichere) Datierung auf Grundlage metrischer Analysen getreten ist, zeigt sich deutlich bei Buck (1940), der im Bestreben, jedem Stück ein konkretes Datum zuzuweisen, überall dort, wo keine konkreten historischen Bezüge aufzuzeigen sind, darauf verfällt, die Erwähnung griechischer Orte und Gemeinwesen, Gebäudetypen und kultureller Tatbestände als Belege für Datierungen *post* 194 v. Chr. oder gar 189–6 v. Chr. zu werten, da man in Rom vor der Rückkehr römischer Truppen aus dem griechischen Osten nach Beendigung des syrischen Krieges (189/188 v. Chr.) und der Kampagnen der Folgejahre die betreffenden Sachverhalte kaum habe thematisieren können (vgl. dagegen Gaiser [1972] 109 f.; Harvey [1981] 488 f.); zur raschen Durchsetzung der buckschen Datierung vgl. mit nur geringen Abweichungen Sedgwick (1949); vorsichtige Kritik äußert schon Duckworth (1952) 54–56.
- 10 Cic. Brut. 60; dass Plautus schon 191 v. Chr. als *senex* gelten konnte, zeigt die Bezeichnung des *Pseudolus* als Alterswerk in Cic. sen. 50; vgl. Buck (1940) 1; vorsichtig zur Zuverlässigkeit der ciceronischen Datierung äußern sich Duckworth (1952) 49–51; Stockert (1972) 404; Gruen (1990) 127; Christenson (2001) 1. Dafür, das Jahr 184 v. Chr. lediglich als *terminus post quem* des Todesdatums zu betrachten, plädiert plausiblerweise Blänsdorf (2002) 184–186.

folgedessen ist die Gefahr zirkulärer Argumentation nicht von der Hand zu weisen, wenn Anspielungen auf die Bacchanalien entweder aufgrund der so gewonnenen Datierung oder aber aufgrund der darin vermuteten Urteile über die Bacchanalien vor oder nach das Jahr 186 v. Chr. gesetzt werden.¹¹ Dazu kommt, dass im Einzelnen nur selten eindeutig geklärt werden kann, welche Motive, Szenen und Formulierungen von Plautus aus griechischen Vorlagen übernommen und wie sie für das römische Publikum verarbeitet wurden.¹² Nicht mehr haltbar ist die in der älteren Forschung bisweilen vertretene Zuweisung sämtlicher kulturell relevanten Inhalte an die griechischen Vorlagen, die in extremen Fällen dazu geführt hat, dass die plautinische Komödie als Quelle für die athenische Kultur des 3. Jhs. v. Chr. ausgewertet wurde.¹³ So ist auch hier im Hinblick auf die Annahme konkreter historische Bezüge größte Vorsicht geboten. Annehmen darf man allerdings, dass Plautus auch Elemente aus seinen Vorlagen in der Regel nicht unbedacht in einem für den römischen Aufführungskontext unpassenden Sinne übernommen haben wird – einen Quellenwert können Anspielungen auf religiöse Sachverhalte deshalb insofern haben, als sie positive Belege für die Präsenz von Themen, Motiven und Begriffen im öffentlichen Diskurs der Stadt Rom des frühen 2. Jahrhunderts v. Chr. darstellen.¹⁴

Da die Zahl der unzweideutigen Verweise auf Bacchanalien bei Plautus überschaubar ist, scheint das Thema gründlich erforscht und auf den ersten Blick kaum neuerlicher Behandlung wert. Allerdings wurde bislang kaum ein Versuch unternommen, die Anspielungen jenseits der Annahme bloßen Wortwitzes einer näheren Interpre-

- 11 Barsby (1986) 101 meint, dass die Bacchanalienanspielungen selbst so gut wie keine Datierungshinweise geben. Auf der Grundlage bisheriger Interpretationen dieser Anspielungen ist dies fraglos zutreffend, und klare Datierungen lassen sich in der Tat kaum gewinnen. Vor allem für die *Aulularia* (s. u. Kap. 7.1) sollen jedoch Argumente vorgestellt werden, die einen *terminus post quem* sehr nahe am Jahr des Bacchanalienskandals wahrscheinlich machen können. Das deutlichste Indiz für eine Datierung nach Herbst 186 v. Chr. bietet Plaut. Cas. 980, s. dazu u. S. 500–504.
- 12 Eine Vorstellung von der Breite dieser Debatten gibt die Liste an zentralen Publikationen bei Petrides (2014) 440 f. Einig ist sich die Forschung nur darin, dass Plautus seine Vorlagen erheblich verändert hat. Gut belegt ist dies für die Übernahme des menandrischen *Dis exapatōn* in den *Bacchides*, s. Gaiser (1972) 1028 f.; 1040; Arcellaschi (1990) 35 f.; Damen (1995); Lefèvre (2001b); Danese (2002) 134 f.; (2014) 136; 139 f.; Fontaine (2014) 519–526. Die Veränderungen können dabei von einzelner Szenengestaltung bis hin zur gesamten *plot*-Struktur der Stücke reichen – auch dies zeigen die *Bacchides*, die immerhin eines der wenigen Stücke bieten, deren Vorlage wenigstens so weit erhalten ist, dass sich ein Vergleich methodisch überhaupt begründen lässt, s. dazu z. B. ClarkJ (1976); Goldberg (1978) 81; Barbier (2016) 649–652.
- 13 Z. B. StewartZ (1960) 39 Anm. 18; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 53–74; Rousselle (1987) 195.
- 14 Rühl (2011); Rüpke (2013a) 276; Danese (2014) v. a. 39–42; 46; Barbiero (2016) 649–652. Vgl. zur kommunikativen Funktion des griechischen *setting* der römischen Komödie Bernstein (1998) 243–246; Mutschler (2000) 42 sowie ebd. 28–32 zum Verhältnis von Tragödie und *fabula praetexta*, bzgl. der exemplarischen Verhandlung römischer Werte Wiseman (2008) 34–37. Zu einer vergleichbaren Diskussion in Bezug auf römische Kopien griechischer Bildkunst s. Touchette (1995) 1–3; 31–56.

tation zu unterziehen,¹⁵ und dies ungeachtet des Umstandes, dass sich diese Anspielungen vor allem in solchen Komödien finden, deren Sujet insgesamt ganz besonders intensiv mit dem Element der *anagnōrīsis* (ἀναγνώρισις) arbeitet, mithin mit einer Plotstruktur, die darauf hinausläuft, dass sich die dramatischen Konflikte in richtiggehenden Offenbarungs-Szenen des gegenseitigen (Wieder)-Erkennens der Protagonisten auflösen. Solche *plots* leben ganz und gar von der Hierarchisierung bestimmter Wissensbestände innerhalb des dramatischen Personals.¹⁶ Insgesamt stellen sich diese Stücke als ein Durcheinander mühsamer Nachforschungen der Protagonisten dar, die das Ziel verfolgen, das für sie Unklare des Bühnengeschehens einer Aufklärung zu unterziehen. Bisweilen bedarf es dazu am Ende der epiphanischen Intervention einer allwissenden Gottheit.¹⁷ Auch wenn die *anagnōrīsis*-Struktur keinen unmittelbaren Zusammenhang mit religiösen Motiven oder gar Initiationskulten aufweist, so besteht also eine grundsätzliche Verwandtschaft im Problem der hierarchisierten Kommunikation bzw. des zurückgehaltenen Wissens.¹⁸ Der Umstand, dass sich im Zusammenhang mit den Kommunikations- und Wissensstrukturen in solchen Stücken komische Anspielungen auf Bacchanalienkulte finden, lässt es vielversprechend erscheinen, die betreffenden Komödien als Ganze im Hinblick auf weitere, weniger explizite, Anspielungen in diese Richtung zu untersuchen.

6.2 Griechisch-römisches Theater

Zur Auswertung der römischen Komödie unter religionshistorischen Fragestellungen liegen nur vergleichsweise wenige Studien vor. Ältere Untersuchungen fokussierten vor allem die religiöse Terminologie, die im Hinblick auf ihren Erkenntniswert für die analytische Unterscheidung griechischen oder römischen Kulturguts in den Komödien befragt wurde.¹⁹ Diese Linie wurde in jüngerer Zeit vor allem in der neu-analytischen Forschung fortgeführt. Daneben dominierte zuletzt die vor allem in der angelsächsischen und romanischen Forschung prominente metatheatralische Interpretation von *plot*-Strukturen der plautinischen Komödie (vor allem zum Motiv der

15 Umfassendere Interpretationen in diese Richtung liegen vor für die *Bacchides*: Archellashi (1990); Deschamps (2004); zur *Mostellaria*: Frangoulidis (2014); vgl. außerdem zum *Truculentus* Fontaine (2010) 187–190.

16 Dunsch (2009) 17 f. bezeichnet die Auswertung religiöser Motive bei Plautus insgesamt als Desiderat. Zur asymmetrischen Wissensverteilung in den *anagnōrīsis*-Komödien s. etwa Duckworth (1952) 109–114; Görler (2000); Sander-Pieper (2004); vgl. Braun (2004) 94; Fantham (2007) 23.

17 S. u. Kap. 7.2.3.

18 Vgl. aber Zeitlin (2011) 538 f., die Verwechslungs- und *anagnōrīsis*-Stoffe als ganz unmittelbar dionysisches Element im antiken Drama bezeichnet.

19 So schon die Kritik bei Hanson (1959) 49 f., dessen primäres Interesse indes ebenfalls kaum über die Erörterung religiöser Motive in der Umgangssprache (v. a. 53–60) hinausgeht; allgemein zur älteren Forschung auch Gaiser (1972); Leigh (2004) 1 f.; Dunsch (2009) 18–25.

Personen- und Welt-Verdopplung). Für unseren Zusammenhang ist diese Forschungsrichtung vor allem deshalb relevant, weil sie sich mit der Konzeptualisierung des Theaters als eines Raumes alternativer Weltdeutungen befasst.²⁰ Wie sich zeigen wird, bieten sich zumindest für manche der aus dieser Warte vorgestellten metatheatralen Interpretationen durchaus auch religiöse Lesarten an, die auf das Problem der Definition sakraler Separaträume verweisen könnten. Sowohl der analytischen als auch der metatheatralen Komödiendeutung ist jedoch gemein, dass ihr eigentliches Interesse in literaturgeschichtlichen und -theoretischen Fragen liegt, so dass die in solchen Studien aufgewiesenen oder behaupteten zeithistorischen Bezüge bei Plautus meist nicht näher historisch ausgewertet werden. Und so dient auch die Erklärung von Anspielungen auf die religiöse Umwelt des mittelrepublikanischen Rom allzu oft in erster Linie als Mittel zur Unterscheidung ‚griechischer‘ und ‚plautinischer‘ Stoffschichten.²¹

Dabei besteht gerade bei Plautus eigentlich durchaus ein Konsens darüber, dass dessen Stücke das Zeitgeschehen vergleichsweise konkret berücksichtigen²² und immer wieder implizit wie explizit kommentieren. T. Peter Wiseman hat sogar die These vertreten, dass es neben den literarisch überlieferten Dramen eine breite nicht literarisch festgehaltene dramatische Produktion mit sehr viel konkreteren mythhistorischen römischen Stoffen gegeben habe, die als wichtiges Medium für die *invention of tradition* einer römischen Frühgeschichte gelten könne und vor deren Hintergrund auch

20 Vgl. Kella (2011); Caston (2014); z. B. zum *Amphitruo*: Muecke (1986); Slater (1990); Demetriou (2018); zur *Aulularia* Christenson (2014) 30–35; *Epidicus*: Maurice (2006); vgl. auch Leadbeater (1986); *Bacchides*: Salamon (2004). vgl. Deschamps (2004) 123–125.

21 Auf die seit Leo (1895) und Fraenkel (1922) andauernde Debatte um die Unterscheidung von original Plautinischem von Komödienmaterial aus der griechischen ‚Neuen Komödie‘ (die ihrerseits zu guten Teilen aus der römischen Komödie rekonstruiert wird) ist hier nicht näher einzugehen. Festzuhalten ist allenfalls, dass die bisweilen vertretene schematische Unterscheidung zwischen (griechischem) Komödienplot und (römischem) Szenenspiel kaum ein klares methodisches Kriterium an die Hand geben kann. Auf diese Unterscheidung bleiben indes auch jüngere Ansätze zur Frage der Originalität des Plautus angewiesen, die – etwa im Umfeld der ‚Freiburger Schule‘ – die Eigenständigkeit der plautinischen Komödie nicht selten aus einer italischen Stegreif-Tradition heraus begründen; vgl. etwa Goldberg (1978); Stärk (1989); Lefèvre/Stärk/Vogt-Spira (1991); Baier (2001); Lefèvre (2001a); (2001b) 160; Braun (2004); kritisch zu solcher Methode bzgl. der älteren Forschung Duckworth (1952) vi–viii; 33 f.; Gaiser (1972) v. a. 1027–1033 (der indes im Weiteren selbst analytisch argumentiert) sowie bzgl. neoanalytischer Forschung deutlich konsequenter Damen (1995); Danese (2002); (2014); Sander-Pieper (2004) 66–71; MartinG (2008) 99; Petrides (2014) 429–440; Barbiero (2016) 649–652; Porter (2016) 335–339. Für die Auswertung der Komödie als historischer Quelle zur römischen Republik ist indes ohnehin weniger die Frage entscheidend, ob eine Szene in einer griechischen Vorlage enthalten war oder nicht, sondern ob die Einbindung der Szene oder Formulierung in das römische Stück (auch wenn sie aus ursprünglich griechischem Kontext stammen sollte) in erkennbarer Weise voraussetzt oder darauf abzielt, dass das römische Publikum die Szene mit Phänomenen des eigenen Kulturraumes – und sei es in einer Kontrastierung von Fremdem und Eigenem – in Verbindung bringt. Davon ist aber in der Tat in aller Regel auszugehen; vgl. dazu die Überlegungen bei Danese (2014) v. a. 39–42; 46.

22 Segal (1968) 11; Gruen (2014) 609–613.

die erhaltenen ‚griechischen‘ Stücke zu bewerten seien.²³ Was die erhaltenen Komödien betrifft, so hat sich gegenüber der älteren Forschung mittlerweile die Erkenntnis durchgesetzt, dass historische Anspielungen zwar nur selten auf konkrete Einzelereignisse verweisen, dass die Stücke aber *in toto* Themen des gesellschaftlichen Diskurses in der Stadt Rom zur jeweiligen Aufführungszeit widerspiegeln.²⁴ Dies gilt auch für Motive und Formulierungen, die aus analytischer Sicht als ‚griechisch‘ zu gelten haben, insofern dieses Material von einem Dramaturgen der römischen Bühne und in der Stadt Rom inszeniert und so schon *ipso facto* zum Thema des römischen Diskurses gemacht worden ist.²⁵ Zudem ist es ein Verdienst gerade der analytischen Forschung, herausgestellt zu haben, dass Plautus seine griechischen Vorlagen nicht nur sprachlich übersetzt, sondern auch inhaltlich und in der szenischen Ausgestaltung der Motive intensiv bearbeitet und verändert hat.²⁶

Zwar stellt sich bei impliziten Anspielungen auf ‚Griechisches‘ womöglich im Einzelnen die Frage, welche intertextuellen Referenzen auf die Vorlagen (sowie Referenzen, die schon in den Vorlagen enthalten waren) man als vor einem römischen Publikum wirksam genug betrachten kann, um ihre Effekte als von Plautus beabsichtigt anzunehmen. Doch auch hier ist die ältere Skepsis gegenüber der kulturellen Vorbildung des von Plautus adressierten Publikums²⁷ mittlerweile der Annahme gewichen, dass Plautus als dramatischer Dichter ein heterogenes, die gesamte römische Gesellschaft einschließlich der Peregrinen repräsentierendes, Publikum adressierte und dass Sprachspiele mit griechischen Namen und Begriffen sowie voraussetzungsreiche literarische oder kulturelle Anspielungen durchaus mindestens von einem Teil des Theaterpublikums verstanden und goutiert worden sein dürften.²⁸

Einerseits also herrscht längst Einigkeit über die Verankerung der römischen Komödie in der römischen Gegenwartskultur sowie darüber, dass dieser römische Kon-

23 Wiseman (1998).

24 Segal (1968) 36–40; Gaiser (1972) v. a. 1088–1093; Dupont (1985) 248–266; Gruen (1990) 124–126; (2014) 601 f.; Arcellaschi (1992) 331 f.; Danese (2002) 137; Leigh (2004) 20–23; noch vorsichtiger Konstan (1983) 22 f.; 167–169, der das Aufeinandertreffen konkurrierender Wertesysteme in den Gesellschaften des 3./2. Jh. v. Chr. als Grundthema der römischen Komödie betrachtet. Zur Kritik an älteren Versuchen der Identifizierung konkreter historischer Anspielungen vgl. Harvey (1981); (1986); Gruen (1990) 124–157; Leigh (2004). Vgl. auch die analogen Überlegungen zur Wiedergabe von aristophanischen Komödienszenen in der italischen Vasenmalerei bei Schönheit (2016) 429–445.

25 So zuerst Hanson (1959) 49 f.

26 Einen Überblick bietet Gärtner (2014) v. a. 617–626.

27 In diesem Sinne etwa Buck (1940) 59; Gaiser (1972) 1049 f.; Goldberg (2005) 44. Anders etwa noch in jüngerer Zeit Lefèvre (2001b), der der römischen Gesellschaft des 3./2. Jhs. v. Chr. die „Reife“ abspricht „eine eigene Komödie zu entwickeln“ (145) oder den komplexen Handlungsstrukturen der menandrischen Komödie folgen zu können.

28 Vgl. Hanson (1959) 51; Fontaine (2010) 183–187; vgl. Benz (1990) 55–57; Rüpke (2013a) 276; Rauhala (2018) 125 f.; zur Heterogenität des Publikums s. etwa Plaut. Poen. 16–35; dazu Blänsdorf (1990) 12 f.; vgl. Rühl (2011) 441–446.

text auch die Dramen selbst erheblich beeinflusst hat. Andererseits fehlt es nach wie vor an umfassenderen Studien, die diesen Umstand für eine Auswertung der Komödie als Quelle für den religiösen Diskurs nutzbar machten.²⁹ Wie vielversprechend solche Auswertungen sein können, zeigen kleinere Untersuchungen, die das soziale Profil religiöser Funktionsträger im römischen Theater in den Blick nehmen. So zeigt sich etwa, dass Plautus bezüglich verschiedener Typen von Divinationspraktikern konzeptuell klare Grenzen zwischen den Vertretern des zivischen Kultes und *freelance experts* zieht. Während in den Komödien bei beiden Gruppen davon ausgegangen wird, dass diese ihre religiöse Wahrsage- und Zeichendeutungskompetenz auch im Privaten anbieten, erweisen sich bei Plautus nur die Sprüche der in den zivischen Kult integrierten *haruspices* als zuverlässig, während sowohl nicht-integrierte männliche Divinationspraktiker (*harioli*) als auch als separate Wahrsagerinnen agierende Frauen als naive Scharlatane gezeichnet sind.³⁰ Da Plautus diese Unterscheidung nicht aufwendig szenisch begründet, sondern offenbar bereits voraussetzt, darf man sie wohl für eine mehr oder weniger etablierte Kategorie des öffentlichen Diskurses in Rom halten – jedenfalls im Sinne einer ‚offiziellen‘ kulturellen Ansicht, einer von zentralen Akteuren des Diskurses vertretenen Position, die zwar nicht das Handeln der Einzelnen in der Gesellschaft zuverlässig bestimmt (das würde nämlich bedeuten, dass die als Scharlatane Markierten als Akteure aus der Gesellschaft verschwinden und somit kulturell irrelevant werden müssten), die aber als allgemein bekannt gelten kann und die im öffentlichen Diskurs als zutreffend besetzt ist.

In einer der wenigen jüngeren Studien, die religiöse Motive in der Komödie in ihrer Gesamtheit historisch analysieren, hat Sarah Rey den Umstand, dass sich konkrete Religionsbezüge viel häufiger bei Plautus als bei Terenz finden lassen, mit der soziokulturellen Entwicklung Roms in Verbindung gebracht.³¹ Die Präsenz des Religiösen auf der plautinischen Bühne, im Bühnenhandeln, impliziten Bezügen, sprachlicher Metaphorik und alltagssprachlichen Formulierungen,³² erklärt sich demnach aus dem kul-

29 Vgl. Dunsch (2009); (2014b) 636 f.; Slater (2011) 298.

30 Zur Gegenüberstellung von *haruspices* und *harioli*: Slater (2000) v. a. 348–350; vgl. zum Nebeneinander von privaten und (literarisch vor allem thematisierten) zivischen Divinationspraktiken: North (1990); zu Divinationspraktikerinnen (*praecantatrices*, *hariolae*, *haruspicae*): Traill (2004); Mowat (2021) 20 f. Darauf, dass auch die *haruspices* jedoch als ‚Fremde‘ durchaus zum Gegenstand ausgrenzender Rhetorik werden konnten, weisen Rosenberger (1998) 72–74 sowie Belayche/Rüpke (2007) 146 hin.

31 Rey (2015) bes. 318–329 (zur Präsenz ‚fremder Kulte‘); vgl. (v. a. zu Fragen der Mythographie) Schilling (1975); Dunsch (2009). Zur allgemeinen kulturellen Verortung von Plautus und Terenz s. schon Gaiser (1972) 1104–1109; Gruen (1990) 124–157.

32 Einen Katalog der Formen von Religionsverweisen in der Komödie bietet Dunsch (2014b) 638–649. Als Erscheinungsformen der Präsenz des Religiösen werden benannt: (1) direkte Aussagen über Götter und deren Handeln, (2) Verweise und Metaphern, die mythisches Material verarbeiten, (3) Kommunikation mit Göttern (Gebete, Opfer etc.), (4) religiös verankerte Kolloquialsprache (Flüche, Ausrufe etc.; s. dazu auch Segal [1968] 29–31) (5) Berichte von Epiphanien oder

turellen Diskurs in der Schaffenszeit des Plautus zwischen Zweitem Punischen Krieg und der berühmten Zensur des M. Porcius Cato 184 v. Chr., einer Zeit, in der sich, wie bereits in Kap. 3–5 gesehen, die römische Religion in Abgrenzung von ‚fremden Kulturen‘ auf eine neue Weise als zivische Religion formierte und in der besonders der Bacchanalienskandal in der späteren Erinnerung heraussticht. Rey weist darauf hin, dass sich die expliziten Religionsbezüge bei Plautus ausschließlich auf entweder die römische zivische Religion oder jene ‚fremden Kulte‘ beziehen, die in Rom bereits Eingang gefunden hatten und so bereits zur gesellschaftlichen Realität der Stadt gehörten.³³ Eben in diesem Sinne sind auch die Erwähnungen der Bacchanalien und anderer Initiationskulte zu verstehen.

Reys Erläuterungen reihen sich in eine seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem in der angelsächsischen Forschung nach und nach vorangetriebene Erklärung des plautinischen Theaters als kulturellen Phänomens seiner Epoche ein:³⁴ Als besondere Form der öffentlichen Kommunikation stellt das römische Theater einen Kristallisationsort des gesellschaftlichen Diskurses dar, und gerade die Komödien leisteten zum einen Beiträge zu diesem Diskurs, zum anderen sind sie ihrerseits von diesem Diskurs beeinflusst. Als zentrale Themen der (vor allem stadtrömischen) Öffentlichkeit um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v. Chr. sind dabei längst die „verschiedene[n] Stufen der Aneignung des Griechischen wie auch der bewußten Selbstverwirklichung römischer und italischer Eigenart in der Auseinandersetzung mit dem Fremden,“ mithin die konfliktreiche Definition römischer kultureller Eigenart identifiziert worden, die sich im Zuge der römischen Expansion in den griechisch-hellenistischen Kulturraum vollzog.³⁵ Bestimmend sind daher die Kontrastierung des vor allem von plautinischen Familienoberhäuptern (*senes*) proklamierten (aber in der Regel nicht realisierten) normativen Anspruchs einer (vermeintlich uralten) bürgerlichen Moral (*mos maiorum*) mit der Anfälligkeit junger Leute (*iuvenes*) für die Verlockungen einer dekadenten griechischen Luxuskultur, die insbesondere vom Bild der männerverschlingenden Prostituierten (*meretrix*) repräsentiert wird.³⁶ Wichtig ist Erich Gruens Hinweis darauf, dass Plautus in dieser Kontrastierung zwischen römi-

von den Bühnenfiguren als göttlich interpretierten Geschehnissen, (6) Beschreibungen von spezifischen Erscheinungsformen des Kultes, (7) göttliche oder quasi-göttliche Akteure auf der Bühne.

33 Rey (2015) 315–321; vgl. Demetriou (2018) 172 f.

34 Z. B. Duckworth (1952); Segal (1968); Konstan (1983); Gruen (1990) 124–157; (2014); Leigh (2004).

35 Zitat Gaiser (1972) 1104; vgl. v. a. Konstan (1983) bes. 165–167; Gruen (1990) 148–157.

36 Petrone (1977) 20–24; Gruen (2014) 603 f. Als heute überholt muss die in der französischen Forschung nicht ohne Einfluss gebliebene Deutung bei Grimal (1975) gelten, der davon ausging, griechisches Kulturgut habe in Rom erst im Zuge einer durch die *lex Hortensia* (287 v. Chr.) sukzessive bewirkten kulturellen „désacralisation“ (497 f.) öffentlich vorgetragen werden können. Solche Lesarten implizieren nicht nur eine wertende Überhöhung der griechischen Kultur als quasi-säkular gegenüber einem vermeintlich primitiven altrepublikanischen Geist, sondern fußen auf der heute nicht mehr vertretenen Vorstellung, vor den Punischen Kriegen sei Rom von nicht-latinischer Kultur weitgehend unbeeinflusst gewesen.

schen *mos* und griechischer *uoluptas* keine eindeutige Position bezieht, sondern sich in seinen Stücken eine allgemein wahrnehmbare kulturelle Spannung zwischen diesen konkurrierenden Klischees spiegelt.³⁷ Verhandelt werden in den Stücken sowohl die anfängliche Unvereinbarkeit der griechischen ‚Jugendsitten‘³⁸ mit dem *mos maiorum*, als auch die Frage, in welchem Verhältnis *mos maiorum* und gesetzlich-institutionelle Normen (*leges*) zueinander stehen.³⁹ Die Inszenierung dieses Konflikts endet bei Plautus regelmäßig in der Aufhebung der Spannung durch ‚Heilung‘ zentraler sozialer Missverhältnisse, die die Unvereinbarkeit der konkurrierenden kulturellen und bürgerrechtlichen Ansprüche verursachen.⁴⁰ Plautus bringt insofern nicht nur die Stimmen der verschiedenen kulturellen Welten auf die Bühne, sondern bietet immer wieder auch, oftmals geradezu wundersame, Auswege aus dem Konflikt. Gerade in dieser harmonischen Lösung besteht ein wesentliches Merkmal des komischen *plot*.

6.3 Das Theater als Sonderraum

Wenn die Komödie in diesem Sinne Freiräume für die Inszenierung des als kulturell ‚anders‘ Markierten bieten konnte, so erzeugte sie freilich selbst einen gesellschaftlichen Sonderraum, innerhalb dessen das Aufeinandertreffen konfligierender kultureller und soziopolitischer Sphären in geschützter Atmosphäre thematisiert werden konnte. Diese ‚Freiheit‘ der komischen Bühne ist spätestens seit Erich Segals epochemachendem Buch unter dem Stichwort des ‚Saturnalienspiels‘ verhandelt worden.⁴¹ Segal betonte mit Nachdruck, dass die nicht ausschließlich ablehnende Inszenierung einer vom *mos maiorum* abweichenden Moral in der Komödie nicht im Modus einer wertend-elitären Kunstkritik zu betrachten sei, mithin nicht als Ausdruck der ‚populären‘ Qualität dieser Kunstform bewertet (und abgewertet) werden dürfe. Vielmehr gehöre es zu den Regeln des römischen *ludus*, dass die (partielle) Invertierung der bürgerlichen Moral ausschließlich im geschützten Raum des religiösen Festes (und im

37 Gruen (2014) 603 f. sowie schon (1990) 150–152 zur Verarbeitung des Bacchanalienskandals.

38 Die mit der bürgerlichen Moral konkurrierende Welt von Luxus und Laster ist dabei mehrfach explizit als griechisch markiert, insbesondere in der plautinischen Vokabel *pergraecari* (‚Vergriechen‘), die das Verhalten der plautinischen *iuvenes* markiert; vgl. Plaut. Bacch. 742 f.; 812 f.; Most. 22–24; 64 f.; 960; Poen. 602 f.; Truc. 88; Gaiser (1972) 1077–1088; Gruen (1990) 153 f.; Nichols (2010) 42.

39 Plaut. Trin. 1028–1048; vgl. 28–38; 284–300; dazu Gruen (2014) 604; 611.

40 Konstan (1983) 22 f.; Christenson (2014) 15 f.

41 Segal (1968); vgl. später Petrone (1977); Dupont (1988) 9–13; McCarthy (2000) 79; Franko (2014) 412. Gegen den Begriff wendet sich v. a. aus terminologischen Gründen Gruen (1990) 25 f.; kritisch außerdem Lefèvre (1988); Dumont (1992); eine differenzierte Auseinandersetzung bei SchmidtE (1995). Vgl. zur Freiheitssymbolik szenischer Spiele außerdem Wiseman (1998) 36 f.; (2000); (2008) 84–139, der diese auf eine ursprüngliche Einführung als Bestandteil des ‚dionysischen‘ *Liberalia*-Festes zurückführt.

Bild griechischer Poleis)⁴² erfolge. Damit bestätige sie eher die Gültigkeit der bürgerlichen Moral in der Alltagswelt jenseits der festlichen Sondersituation, als dass sie sie infragestelle.⁴³ Wie bereits erwähnt ist diese Position zuletzt der Auffassung gewichen, dass die Komödie nicht einen rituell sanktionierten Gegenstandspunkt zur Bürgermoral vertrete, sondern in erster Linie konkurrierende kulturelle Ansprüche miteinander konfrontiere, ohne dabei einseitig Stellung zu beziehen.⁴⁴

Naheliegend erscheint dieser Standpunkt unter anderem, wenn man bedenkt, dass die Theatersituation (wie allgemein die Situation des römischen *ludus*) im Rom des 3. und 2. Jahrhunderts v. Chr. nicht die römische Bürgergesellschaft und erst recht nicht die politisch führende Gesellschaft versammelte, sondern eine gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit herstellte, innerhalb derer den reicheren Bürgern zwar gewiss eine besonders wichtige Rolle zukam, die dort aber keineswegs die exklusiven Hauptadressaten möglicher kommunikativer Angebote durch das Theater waren – ebensowenig, wie die Komödie lediglich die ‚oberen Ränge‘ von ärmeren Bürgern, Peregrinen, Sklaven und Freigelassen zufriedenzustellen beabsichtigte.⁴⁵

Auf diese Funktion verweist wohl auch eine der am häufigsten verwendeten metatheatralischen Techniken des Plautus: die das Bühnengeschehen kommentierende, buchstäblich aus der Rolle fallende, Adressierung des Publikums durch einzelne Protagonisten, Prolog- und Epilogsprecher.⁴⁶ Die Aktivierung des Publikums durch diese Adressen dient nicht dazu, die immersive Einbindung des Zuschauers in die Bühnenvorgänge zu fördern (um so die Illusion noch realistischer zu machen),⁴⁷ sondern

42 In diesem Sinne Leigh (2004) 54 f.

43 Segal (1968) 13 beschreibt dies in freudianischen Begriffen als temporäre Entmachtung des ‚Über-Ichs‘ zugunsten des ‚Es‘. Die freudianischen Kategorien sind jedoch schon deshalb abzulehnen, weil sie letztlich nicht minder wertend sind als die Bezeichnung der Komödie als ‚volkstümlich‘; vgl. dazu die Kritik bei Petrides (1977) 428 f.

44 Konstan (1983) 29–32. Diese Erkenntnis erschwert freilich den hermeneutischen Standpunkt von Interpretationen, die auf die Identifizierung bestimmter auktorialer Standpunkte abzielen. Zugleich erhöht sie indes den Wert der Komödien als Quelle für die Identifizierung von Themen des gesellschaftlichen Diskurses der betreffenden Aufführungszeit, da sie die Annahme nahelegt, dass die Komödien *vor allem* solche Themen verhandeln, denen der Dichter eine allgemeine Aktualität (statt lediglich ein persönliches Interesse) zusprach. Anschaulich verhandelt dies Fontaine (2010) 35 angesichts der Frage, welche möglichen Wortwitze, Hintersinne und sprachliche Ambiguitäten man als vom Dichter beabsichtigt anerkennen dürfe. Fontaine ist angesichts der Heterogenität der römischen Theateröffentlichkeit durchaus optimistisch, dass auch für anspruchsvolle Verweise – etwa auf griechische Prätexte – ein hinreichend großer Teil des Publikums empfänglich gewesen sein dürfte, so wie auf einem anderen komischen Register wiederum große Teile des Publikums auch mimischen Klamauk und derbe Prügel Szenen goutiert haben werden.

45 S. dazu v. a. McCarthy (2000) 3–34.

46 S. dazu Muecke (1986) 220; Kella (2011) 197; Christenson (2014) 30–35; Dunsch (2014a); Hollmann (2016). Wichtig ist auch die metatheatrale Deutung dieser Szenen als Mittel des *framing* der rituellen Situation bei Sharrock (2009) 56–63.

47 So bisweilen die ältere Forschung (z. B. Duckworth [1952] 132–136), die noch davon ausging, dass dieses verstehende Eintauchen in die Szenenhandlung dem römischen Publikum aufgrund der griechischen Provenienz der Stücke kulturell erschwert sei (ebd. 211–218; Gaiser [1972] 1047–1050).

sie erfolgt stets in einem Sinne, der das Publikum an seine externe Beobachterrolle erinnert und gerade dadurch aufzeigt, dass das, was auf der Bühne vorgeführt wird, sich ungeachtet der Verortung der dramatischen Handlung an griechischen Orten als relevant für die eigene Lebenswelt erweise.

Der kommunikative Sonderraum, den der *ludus* erzeugt, wird insofern in den Komödien für die Eröffnung einer dialektischen Konfrontation zwischen dem Eigenen und dem Un-Eigenen, mithin Fremden, genutzt. Diese Kontrastierung erfolgt entlang verschiedenster gesellschaftlicher Bereiche, sie betrifft aber in nicht unerheblichem Maße auch die Inszenierung von Religion auf der plautinischen Bühne, deren Protagonisten bisweilen als Vertreter einer traditionellen häuslichen oder zivilischen Religion, bisweilen als Anhänger neuer, mithin ‚fremder‘ Kulte, bisweilen als Verächter aller Religion erscheinen, wobei auch diesbezüglich kein ‚plautinischer‘ Standpunkt eindeutig zu erkennen ist, wie Erich Gruen betont:

[Plautus] shows respect for the reverent and makes sport of the irreverent. But the former do not always comprehend the ways of the divine, and the latter are belittled to expose the broader misconceptions in Roman society. Plautus delivers a nuanced assessment that distinguishes credence from credulity, contrasts a superficial and a perceptive grasp of divinity, and reaffirms the value of veneration even while mocking its misuse. In a social setting where religion plays so central a part, these institutions carry a significant meaning.⁴⁸

Dass religiöse Motive in der Komödie eine so große Rolle spielen, muss nicht weiter überraschen, zum einen angesichts der bereits angesprochenen Aktualität des Konfliktes zwischen ‚eigenen‘ und ‚fremden‘ Aspekten religiöser Sozialität, zum anderen deswegen, weil *ludi scaenici* wie alle *ludi* selbst Akte religiösen Handelns waren, Rituale, die von den Bühnenakteuren als Praktikern und den Zuschauern als epoptischen Beobachtern gemeinsam vollzogen wurden,⁴⁹ und für die bekanntlich alle Eigenarten des religiösen Ritus galten, von der Notwendigkeit der akribisch-korrekten Durchführung⁵⁰ über die Eröffnung in der *pompa* und Einbindung religiöser *cenae* bis hin zur Präsenz der Götterstatuen (oder wenigstens für die Götter vorgesehener Plätze) im

48 Gruen (2014) 604–609, Zitat 608 f.

49 S. dazu Dupont (1985) 24–31; FreybergerG (2000) 45 f.; Rühl (2011) 438 f.; Dunsch (2014b) 635; vgl. allgemeiner Segal (1968) 42–69; zum griechischen Theater Lada-Richards (1999) 159–215.

50 So hat etwa Buck (1940) gezeigt, dass die Forderung nach Wiederholung (*instauratio*) eines unkorrekt durchgeführten Rituals bei *ludi scaenici* dazu instrumentalisiert wurde, die teils vielfache Wiederaufführung besonders beliebter Stücke zu ermöglichen; vgl. dazu Bernstein (1998) 85; 282–291; Dunsch (2009) 28; (2014b) 635. Zum rituellen Mahl und Weinkonsum s. Dion. Hal. ant. 7.72.1–73.4; Plaut. Poen. 1224; Franko (2014) 413.

Bühnenraum.⁵¹ Die Theateraufführungen waren mithin kein unterhaltsames Beiwerk, sondern ritueller Kern der genuin religiösen *ludi scaenici*.⁵²

Noch wichtiger ist der Umstand, dass die temporären Theaterbauten des 2. Jahrhunderts v. Chr. zumindest bei einer Reihe von Festen unmittelbar bei den Tempeln derjenigen Götter errichtet wurden, denen der betreffende *ludus* gewidmet war.⁵³ Während wohl eine nennenswerte Zahl von Komödien in der Zeit des Plautus – etwa solche im Rahmen von *ludi Romani* (September, szenisch seit 240 v. Chr.), Triumphzügen oder besonders spektakulären Totenfeiern – beim *comitium* auf dem *Forum Romanum*⁵⁴ (seinerseits ein zentraler Sakralort) oder auf dem Marsfeld (*ludi Plebei*; November, szenisch spätestens seit 200 v. Chr.) stattfanden, dürften in plautinischer Zeit zumindest die Komödien anlässlich der *ludi Megalenses* (April, ab 194 v. Chr.),⁵⁵ der *ludi Ceriales* (April, ab spätestens 201 v. Chr.),⁵⁶ der *ludi Apollinares* (Juli, vermutlich ab 212 v. Chr., jährlich ab 208 v. Chr.)⁵⁷ und die mimischen Darstellungen bei den *Floralia* (April/Mai, ab 241/238 v. Chr.; jährlich eingerichtet ab 173 v. Chr.)⁵⁸ unmittelbar vor den jeweiligen Heiligtümern aufgeführt worden sein. Bedenkt man zudem, wie häufig die plautinische Szene Tempelfassaden und Altäre auf der Bühne inszenierte, so stellt

- 51 S. dazu Hanson (1959) 14–16; 82–85; Dupont (1985) 45–51; Feeney (1998) 96 f.; Estienne (2008) 696 f.; Dunsch (2009) 27 f.; Rüpkke (2016a) 150. Zur Frage, ob die rituelle Präsenz der Götter in jedem Falle mit der Präsenz von Statuen einherging s. (am Beispiel der *lectisternia* und *sellisternia*) Estienne (2011).
- 52 Allgemein dazu: v. a. Bernstein (1998) z. B. 39–44; 201–206; (2007); mit abweichender Deutung der Entstehung der Spiele Wiseman (1988); (1998); (2005); vgl. Dupont (1988) 9–15; 27–29; Jocelyn (†2001) 262 f.; Rühl (2011) 438 f.; Bexley (2014) 463 f.; Dunsch (2009) 26–28; (2014b) 634 f.; Franko (2014) 410–414.
- 53 Vgl. Hanson (1959) 18–24; Goldberg (1986); Griffiths (2013) 246–248; Bexley (2014) 463 f.; Dunsch (2009) 25 f.; (2014b) 635; Franko (2014) 418–421. Der bei Liv. 41.27.5 erwähnte, nicht realisierte, Plan (174 v. Chr.) für ein Bühnentheater für alle ädilizischen und prätorischen Theaterfeste hätte die Bindung der betreffenden Spiele an die Tempel wohl aufgehoben; vgl. Saunders (1993) 92; Duckworth (1952) 79 f.
- 54 Liv. 27.36.8 f.; vgl. 33.25.1; 40.52.3; 42.10.5; Saunders (1913) 90; 93–97; Duckworth (1952) 76. Schon 220 v. Chr. setzt Champion (2017) 145 die szenischen Spiele an.
- 55 Liv. 29.14.13 f.; 34.54.3; 36.36.4; Cic. har. resp. 24; Bernstein (1998) 191–200; Pensabene (2004) 89; (2017) 64; Orlin (2010) 144 f.; Champion (2017) 145 f.; s. o. S. 134 f. Laut Liv. per. 48 und Vell. Pat. 1.15.3 verhinderte des älteren Nasicas Sohn P. Cornelius Scipio Nasica Corculum im Jahre 154 v. Chr. den Bau eines festen Theaters auf dem Palatin, das wohl vor allem für die megalesischen Aufführungen gedacht gewesen sein dürfte; vgl. Saunders (1913); 91 f.; Duckworth (1952) 76–79; vgl. Pensabene (2004) 89 f.; (2017) 8 f.; 50; 90 f. mit Fig. 23. Dass von 26 vollständigen Komödien der mittleren Republik gleich sechs mit großer Wahrscheinlichkeit bei den Megalesia aufgeführt wurden (Plautus: *Pseudolus*, *Trinummus*, Terenz: *Andria*, *Hecyra*, *Heautontimoroumenos*, *Eunuchus*), belegt den besonderen Stellenwert der szenischen Spiele bei diesem Fest.
- 56 Liv. 30.39.8; Bernstein (1998) 163–171; Orlin (2010) 143. Dunsch (2014b) 634 f. vermutet, dass es sich zunächst um Spiele zu Ehren der gesamten aventinischen Trias handelte.
- 57 Liv. 25.12; 26.3.3; 27.11.6; 27.23.5–7; Bernstein (1998) 171–186; Orlin (2010) 143 f. Liv. 40.51.3 berichtet vom Bau eines dauerhaften Apollontheaters im Jahre 179 v. Chr.; Saunders (1913) 90 f.; Duckworth (1952) 76–79.
- 58 Ov. Fast. 5.237–330; Vell. Pat. 1.14.8; Aug. civ. 11.26; Saunders (1913) 92 f.; Duckworth (1952) 13–15; Bernstein (1998) 216–223; Orlin (2010) 145.

sich sogar die Frage, inwieweit die reale Topographie im städtischen Umfeld der jeweiligen Aufführung in ein Stück miteinbezogen sein konnte.⁵⁹

Die Deutung des römischen Theaters als temporärer Sakralraum ist für die Interpretation einzelner Stücke nicht unwichtig, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sie sich womöglich sowohl auf die Strukturierung der Bühne als dramatischen Handlungsraums als auch auf die Wahrnehmbarkeit expliziter wie impliziter religiöser Anspielungen auswirkt.⁶⁰ Die komische Wirkung vieler Stücke (so vor allem der *anagnōrisis*-Komödien) ergibt sich vor allem daraus, dass die meisten menschlichen Figuren der Stücke – anders als die allwissenden göttlichen Figuren und Prologsprecher, anders aber auch als die von diesen ‚eingeweihten‘ Zuschauer – sich beständig mit dem Umstand abzumühen haben, dass jedem von ihnen essentielles Wissen zum richtigen Verständnis der Situationen, in denen sie sich befinden, fehlt.⁶¹ Zurecht weisen Florence Dupont und Pierre Letessier darauf hin, dass eine wesentliche Funktion der bei Plautus regelmäßig explizit hergestellten Mitwisserschaft des Publikums darin liegt, den theatralen Raum als soziale Einheit von Bühne und Zuschauern zu konstruieren, was notwendige Voraussetzung für den Vollzug der Bühnenhandlung *als Ritus* sei.⁶² Insofern befindet sich das Publikum in ganz eigentlichem Sinne in der Rolle des epoptischen Beobachters an einem Ritual, das nur nach entsprechender vorangehender Instruktion verständlich werden kann, da es ansonsten allzu verwirrend bleiben müsste. Aufgrund dieses Vorwissens beobachten die Theaterbesucher als Eingeweihte die sukzessive ‚Initiation‘ der Protagonisten in die ‚Wahrheit‘ hinter dem für diese anfangs unverständlichen *plot*. Esoterisch-exoterische Kommunikation strukturiert mithin schon die Situation des Theaters und wird gerade in den Prologen und Seitenbemerkungen der Stücke besonders sichtbar.

Aufschlussreich ist diesbezüglich das Beispiel des plautinischen *Amphitruo*-Prologs. Der Sprecher Mercurius informiert das Publikum darüber, was es mit dem identischen Aussehen der Figuren auf der Bühne auf sich habe.⁶³ Die Götter – Iuppiter und Mer-

59 Bexley (2014) 463; vgl. Arcellaschi (1992) 331–333; Dunsch (2009) 39; Christenson (2014) 15 f.; Rey (2015) 311 f.; Rüpke (2016a) 148 f.; früh bereits Duckworth (1952) 83 f. Umgekehrt erklärt sich aus der engen Verbindung von Tempeln und temporären Theaterbauten wohl auch, weshalb die Deutung des Theaters als Tempel, etwa im Falle des Pompeiustheaters, so nahelag (Gell. 10.1.6–10; Tert. spect. 10; Fast. Amit. Aug. 12); vgl. Saunders (1913) 92 f. Einen expliziten Beleg für die Einbindung realer Topographie in das Bühnenbild bietet für die frühe Kaiserzeit Ios. ant. 19.75 f.; 19.90 (vermutlich zur *casa Faustuli* auf dem Palatin, vgl. Wiseman [2013] 253 f.).

60 Vgl. Rüpke (2014) 62–71 zur Tragödie des 2. Jh. v. Chr.

61 Sander-Pieper (2004) 78 f.

62 Dupont/Letessier (2017) 89–94; vgl. ausführlich Sharrock (2009) 7; 56–63 sowie Mutschler (2000) 42 f.; Gonçalves (2014) 121 f. Grundlegend zur Funktion der plautinischen Prologe Sharrock (ebd.) 22–63; Dunsch (2014a) und v. a. Hollmann (2016); vgl. zur Initiationsthese ebd. 21 f.; 42–47; 87–116 (‚Aufbau/Bewusstmachung der Illusion‘). In analoger Weise deutet Henrichs (2011) 108–110 die *Bakchen* des Euripides unter Einbeziehung des rituell-performativen Charakters der Aufführung als epiphanische Tragödie, die das Publikum in eine konkrete Begegnung mit dem Gott einführe.

63 Plaut. Am. 146 f.

curius selbst – hätten sich als Menschen verkleidet, denen sie nun aufs Haar glichen. Die Einweihung in dieses Geheimnis stellt eine Komplizenschaft zwischen dem Prologsprecher Mercurius und dem Publikum her, die die Zuschauer automatisch der Perspektive der Götter des Stücks annähert und von der Perspektive der Menschen distanziert. Entscheidend ist aber, dass es sich dabei um ein kollaboratives Spiel zwischen allen Beteiligten handelt, die sich im Zuge des Prologs darauf einigen, so zu tun, als glaubten sie tatsächlich an dieses vermeintliche Geheimnis, das aber eine Gültigkeit nur *innerhalb der dramatischen Realität* behaupten kann, in die das Publikum so einbezogen ist.⁶⁴ Denn natürlich ist allen Beteiligten klar, dass die Schauspieler hinter den Masken alle Bescheid wissen. Damit das Stück überhaupt seine innere Logik etablieren kann, einigen sich Publikum und Schauspieler darauf, dass diese für alle offensichtliche Realität für die Dauer des Stückes ausgesetzt sei. Sie betrachten das Stück fortan so, als könnten die menschlichen Figuren des Stücks tatsächlich die ‚geheimen Götterzeichen‘ nicht sehen (obwohl sie *realiter* natürlich für alle Anwesenden sehr wohl sichtbar sind, einschließlich der Schauspieler, die im Stück Menschen spielen) und wüssten daher auch tatsächlich nicht, dass es sich um Götter handelt (tatsächlich wissen die realen Menschen auf der Bühne natürlich um den gesamten *plot* Bescheid). Das Informationsgefälle, das hier behauptet wird, besteht also nur innerhalb der ‚anderen Welt‘ des dramatischen *plots*, eine Welt, die das Publikum (für die Dauer des Spiels) als real anerkennt.

Das Theater stellt also als Veranstaltungsort bereits selbst einen Raum alternativer Weltsicht dar; metatheatrale Kommentare in den Stücken akzentuieren dabei direkt auf der Bühne die Dualität zwischen Alltag und Fest,⁶⁵ zwischen Person und *persona* des Schauspielers⁶⁶ und zwischen griechischer Bühnen- und römischer Lebenswelt.⁶⁷ Vor diesem Hintergrund darf man vermuten, dass dieser Rahmen es auch nahelegte, beim Betrachten eines Stückes Anspielungen, Wortwitze und Motive, die auf eine ähnliche Dualität verweisen, als solche zu erkennen und zu deuten, womöglich auch dann, wenn sie nur auf Doppeldeutigkeiten, hintsinnigen Formulierungen oder mehr oder weniger konkreten Ähnlichkeiten beruhen, mithin auf die Interpretationsleistung des Zuschauers angewiesen sind. An diesem Punkt stößt eine rein positive Auswertung religiöser Motive, die sich nur auf explizit und unzweideutig Formuliertes bezieht, an ihre Grenzen, da sie gerade in der Komödie mit ihrem anspielungsreichen Witz Wesentliches nicht zu erfassen vermag.⁶⁸ Komik entsteht mithin regelmäßig gerade in der Uneigentlichkeit.

64 Zum *framing* des Dramas in den plautinischen Prologen s. Sharrock (2009) 110 f.

65 Diller (1998); Dunsch (2014b) 637 f.

66 Muecke (1986) 217–220; Sharrock (2009) 5; 97–100.

67 Rühl (2011) 493 f.

68 In diesem Sinne fokussierte sich die ältere Forschung zu religiösen Motiven in der Komödie fast ausschließlich auf explizite Nennungen von Götternamen, mythischen Narrativen etc.; s. etwa Hubrich (1883); Keseberg (1884); Duckworth (1952) 295–300.

Allerdings stößt die Interpretation impliziter Anspielungen, doppeldeutiger Sprachbedeutungen, hintersinniger Formulierungen etc. zurecht auf methodische Skepsis, da sich die Annahme, eine Anspielung sei offensichtlich, stets nur tentativ behaupten lässt. Sie sollte also mit starken Argumenten auch jenseits des Wortlauts der jeweils analysierten Stelle gestützt werden, wenn sie nicht idiosynkratisch sein will. Zudem besteht eine methodische Schwierigkeit darin, dass sich dramatische Szenen nur eingeschränkt allein aus dem überlieferten Text verstehen lassen, sondern sich zugleich auf räumliche Gegebenheiten der Bühne, Fragen der praktischen Durchführbarkeit, Spielbarkeit der Szenen und nicht zuletzt auf visuell oder materiell auf der Bühne präsente Objekte beziehen. In den seltensten Fällen wird dies im Text so deutlich wie in der *Cistellaria* wo das Kästchen, das der Komödie den Namen gegeben hat, am Ende des dritten Aktes allein auf der Bühne liegenbleibt und gerade dadurch zum – für das Publikum fraglos gut sichtbaren – Handlungsträger des Stückes wird. Der Moment, in dem das Kästchen verlorengeht, stellt einen zentralen Wendepunkt des Stückes dar. Im Text wird der Verlust aber erst an späterer Stelle thematisiert.⁶⁹ Allein die innere Logik des sich über mehrere Szenen sich entwickelnden szenischen Geschehens erlaubt es, dem Moment zu identifizieren, an dem das Objekt verlorengeht. Die zentrale Rolle des Kästchens in der ‚Kästchenkomödie‘ zeigt mithin, wie begrenzt der alleinige Blick auf den Wortlaut wäre. Eine solche Behandlung läuft letztlich sogar Gefahr, eben diesen Wortlaut nicht verstehen zu können. Bei aller methodischen Schwierigkeit müssen sich die nachfolgenden Untersuchungen daher der methodischen Herausforderung stellen, die die Mehrdimensionalität des theatralen Bühnengeschehens an die Analyse historischer Stücke in ihrem Aufführungskontext stellt.

Welche Voraussetzungen bietet nun die Situation auf einer durch den Festrahmen und die topographische Verortung sakral konnotierten Bühne für die mögliche Inszenierung sakraler Grenzziehung und esoterisch-exoterischer Kommunikation? Einerseits befinden sich, wie erwähnt, Sakralbauten und Objekte rings um die sowie auf der Bühne und können direkt in die Handlung miteinbezogen werden – was sich sowohl im Text widerspiegeln als auch allein durch wortloses Handeln auf der Bühne erfolgen kann. Noch wichtiger ist aber die Strukturierung der Bühne in Vorder- und Hinter-szene, die das Drama seit jeher prägt und die, wie sich in den folgenden Kapiteln zeigen wird, immer wieder zur Unterscheidung religiös konnotierter (oder in die Metapher des Religiösen gekleideter) Sonderräume von der öffentlichen Umwelt dient, und an der entlang diese Grenzziehung immer wieder zum Thema der Szenen gemacht wird.

Die Fassade des Bühnenhauses trennt mit ihren drei Durchgängen die öffentliche Welt der Straße von der hinterszenischen Privatheit der Häuser, die den Blicken der Zuschauer entzogen ist. Zugleich bedeuten die Szenen dem buchstäblich exoterischen Publikum, dass es den privaten Innenbereich überhaupt gibt, und obwohl sich die we-

69 Plaut. Cist. 671–694.

sentliche Dramenhandlung stets ausschließlich sichtbar vorderszenisch abspielt, gewinnen die Komödien einen erheblichen Teil ihrer Dramatik immer wieder gerade aus der dynamischen Spannung und Interaktion zwischen der uneinsehbaren Hinterszene und der sichtbaren Vorderszene.⁷⁰ Private Häuser (besonders das *meretricium*) fordern die plautinischen Figuren immer dazu heraus, Zugang zu ihrem Inneren gewinnen zu wollen; sie werden entweder zum erstrebenswerten Ort des im alltäglichen Leben nicht erreichbaren Glücks (oder eher: der Lust) oder erscheinen als bedrohliche Orte, an denen die Regeln des guten gesellschaftlichen Lebens außer Kraft gesetzt werden. Beide Gegenrealitäten fordern indes ein Erkenntnisstreben der Protagonisten heraus, das die Wissensgrenze zwischen Haus und Straße aufhebt. Besonders das Haus der Prostituierten (*meretrix*) wird in solchen Konstellationen geradezu regelmäßig entweder ausdrücklich als *bacchanal* bezeichnet oder in dionysischen Bildern beschrieben. Die Grenze zwischen Haus und Straße markiert gerade in den Verwechslungs- und *anagnōrisis*-Komödien auch eine Schranke zwischen verschiedenen Wissensbeständen; und die Komödien verhandeln wiederholt unterschiedliche Reaktionen auf die Existenz solcher Schranken. Neben Figuren, die von der Möglichkeit alternativer Deutungen des sie umgebenden Geschehens nichts ahnen, finden sich immer wieder solche, die diesen Deutungen bewusst nachforschen, die sie entweder selbst verstehen oder für alle sichtbarmachen (und dadurch entkräften) wollen. Es finden sich Figuren (meist *adulescentes*), für die die alternative Moral attraktiv erscheint, während andere (meist *senes*) sie mit allen Mitteln bekämpfen. Wiederum andere vertreten vermittelnde Positionen.

In diesem Zusammenhang spielen bei Plautus auch bestimmte stereotype Formen der Kommunikation eine wichtige Rolle. Zur Entwicklung der dramatischen Handlung ist zum Beispiel das Schweigen von Figuren von Bedeutung,⁷¹ so etwa, wenn sich Figuren gegenseitig belauschen,⁷² oder wenn eine Figur der Anderen etwas ausdrücklich nicht mitteilen will oder darf. Bemerkenswert ist auch, dass Plautus immer wieder gänzlich ‚stumme‘ Figuren auftreten lässt, die präsent sind, ohne eine Sprechrolle einzunehmen. Es wird sich zeigen, dass auch solche Figuren keinesfalls als bloße Staf-fage zu bezeichnen sind, sondern durch ihre bloße Präsenz auf der Bühne der Szenensituation eine bestimmte Konnotation geben: So gewinnt etwa eine Personengruppe durch die Anwesenheit von Musikerinnen das visuelle Potential, dass es sich um eine religiöse Gruppe handeln könnte.

70 Schon Duckworth (1952) 121–127 weist deshalb darauf hin, dass es stets als besonders bedeutsam gelten müsse, wenn ein hinterszenisches Geschehen einmal auf die Bühne geholt werde, sei es durch die buchstäbliche Profanation dessen, was im Inneren eines Hauses geschieht (etwa Plaut. Asin. 828–941) oder durch die – besonders ungewöhnliche – Invertierung der Raumsituation (Plaut. Stich. 683–775).

71 Z. B. im Sinne der Szenenentwicklung durch Sprecherwechsel oder Rhythmisierung, s. Skwara (2000) 284; Foucher (2007).

72 Z. B. in Plaut. Pseud. 133–240.

Das Religiöse tritt auf der Theaterbühne also potentiell sowohl im Dramentext (explizit wie implizit) als auch in Personenkonstellationen, in der räumlichen Szenengestaltung sowie im topographischen und kultischen Kontext der gesamten Theatersituation auf. Eine vollständige Analyse, die allen diesen Aspekten gleichermaßen Rechnung trägt, kann im hier gegebenen Rahmen kaum geleistet werden. Dennoch soll eben diese Komplexität der Dramenhandlung im Folgenden, soweit möglich, berücksichtigt werden. Eine in diesem Sinne erfolgende eingehendere Untersuchung der Anspielungen auf das Kommunikationsverhalten religiöser Gruppen außerhalb der zivischen Religion kann, wie die folgenden Fallstudien zeigen werden, eine überraschend intensive Auseinandersetzung des Plautus mit dem Phänomen der Schließung sakraler Räume und dem Problem der Gültigkeit sakraler Separatnormen aufzeigen. Interessanterweise stehen dabei – auch wenn die mit großem Abstand meisten und wichtigsten Mysterienanspielungen auf die Bacchanalien und damit auf einen bestimmten Problemfall anfallen – weniger ganz konkrete Ereignisse oder Konflikte im Zentrum als vielmehr das Problem der Unzugänglichkeit religiöser Wissensbestände für Außenstehende und insbesondere damit verbundene Konflikte zwischen Gesellschafts- und Religionsmoral. Insofern können die betreffenden Anspielungen zwar nicht pauschal als willentliche, reflektierende Auseinandersetzungen mit diesen Konflikten gedeutet werden; indes belegen sie, dass die Problematik der Grenzziehung zwischen den differierten Sozialräumen von Bürgerwelt und nicht-zivischer Religion im gesellschaftlichen Diskurs des frühen zweiten Jahrhunderts v. Chr. immerhin so präsent war, dass sie für das Theater auf ganz unterschiedliche Weise nutzbar war: Wenn sich, wie zu zeigen sein wird, einschlägige Verweise auf die Grenze zwischen religiösem Raum und Öffentlichkeit sowohl in Form einfachen Wortwitzes als auch in komplexeren Formen bis hin zur Anlage ganzer Dramenstrukturen verarbeiten ließ, so ging Plautus offenbar davon aus, dass die betreffenden Anspielungen wenigstens einem erheblichen Teil seines Publikums leicht verständlich und im zeitgenössischen Diskurs auch naheliegend erscheinen würden. Die Komödie als eine auf die Reaktionen des Publikums hin kalkulierte literarische Form kann solche Aspekte des gesellschaftlichen Diskurses somit zumindest indirekt erschließbar machen.

Im Folgenden werden zunächst vier plautinische Komödien untersucht, in denen die Hierarchisierung von Wissensbeständen, die Schließung sozialer Räume oder die Opposition zwischen einer zivischen und einer antizivischen Moral zum einen den gesamten dramatischen *plot* wesentlich mitbestimmen, zum anderen diese Motive in religiös bestimmten Bildern zum Ausdruck gebracht werden (Kap. 7). Danach werden am Beispiel weiterer Komödien einzelne der dabei beobachteten Anspielungsformen auf religiöse Esoterik-Exoterik vertieft (Kap. 8).

7. Vier Einzelstudien zu Plautus

7.1 Das Scheitern der Selbstausgrenzung in der *Aulularia*

Eine der bekanntesten Anspielungen auf Mysterien bei Plautus findet sich zu Beginn des dritten Aktes der *Aulularia* in einer Prügelszene, in der der geizige Alte Euclio den Koch Congrio aus seinem Haus jagt; der Koch vergleicht das Haus deshalb mit einem Bacchanal (vv. 406–414). Während diese Szene im Hinblick auf Motive mit Kultbezug bei Plautus bereits eingehend behandelt wurde,⁷³ erfolgten die diesbezüglichen Interpretationen stets auf Grundlage ausschließlich der einen Stelle, an der sich dieser explizite Verweis findet. Im Folgenden soll demgegenüber gezeigt werden, dass es sich bei dem Vergleich zwischen Euclios Haus und einem Bacchanal keineswegs um einen nur auf diese Stelle bezogenen kurzen Wortwitz handelt, sondern dass der Vergleich vielmehr den Höhepunkt einer über mehrere Szenen angelegten Analogie zwischen Haus und Kultlokal darstellt, und dass dieses Motiv auf sehr konkrete Weise Bezug auf die Verfolgung von Bacchusanhängern nimmt.

Die Handlung der *Aulularia* soll zunächst zum besseren Verständnis in kürzester Form erinnert werden:⁷⁴ Zentraler Schauplatz der erhaltenen Teile des Stückes ist die Straße vor dem Haus des geizigen *senex* Euclio, in dessen Nachbarschaft sich das Haus des reichen Bürgers Megadorus sowie ein Tempel der Fides befinden.⁷⁵ Euclio hat dem im Hof seines Hauses in einem ‚Töpfchen‘ (*aulula*) vergrabenen Goldschatz seines Großvaters gefunden und aus Sorge, man könne ihm diesen stehlen, setzt er nun alles daran, dieses Geheimnis seines Hauses zu wahren. In Gang gesetzt wird die dramatische Handlung durch den sakralen Schutzgeist des Hauses, den *lar familiaris*: In Anbetracht des Missverhältnisses zwischen dem Wohlstand des seine religiösen Pflichten vernachlässigenden Alten und der Not seiner Tochter Phaedrium, die als einzige dem

73 Nilsson (1957) 13; Stockert (1972) 398–400; Pailler (1988) 229–238; Walsh (1996) 191; Flower (2000) 25–27; Marcos Casquero (2004) 122; Dutsch (2008) 173; Schiesaro (2016) 28.

74 Die für die Hintergrundhandlung, vor der sich die Komödie um Euclio vollzieht, notwendigen Informationen erhält das Publikum vorab vom Prologsprecher, dem *lar familiaris* der *domus Euclionis*; vgl. dazu Hollmann (2016) 38–41; 215–232. Allgemein zur Handlung s. MacLennan/Stockert (2016) 7–13.

75 Zum Symbolgehalt der Präsenz der Fides auf der Bühne s. Christenson (2014) 16 f.; zum Tempel Hölkeskamp (2000) 227 f.

lar regelmäßige Trankopfer erbringt, aber zu Beginn des Stückes aufgrund ihrer – verheimlichten – Schwangerschaft um ihre Zukunft bangt,⁷⁶ kündigt der *lar* an, er werde buchstäblich ‚hinter den Kulissen‘ dafür sorgen, dass der Reichtum des Hauses der Tochter zukomme.⁷⁷ Im Laufe der Bühnenhandlung verstrickt sich der *senex* Euclio nun so sehr in die Fallstricke seiner eigenen Verheimlichungsstrategien zum Schutz seines Goldtopfes, dass er immer wieder glaubt, seine Gesprächspartner wollten nur darüber mit ihm sprechen; jede Handlung und Äußerung der anderen Figuren des Stücks deutet er als aggressiven Angriff auf sein Geheimnis. Und alle seine Versuche, diese Angriffe abzuwehren, erweisen sich nicht nur als veritable Akte der sozialen Selbstausgrenzung,⁷⁸ sondern sie führen – aus seiner verkehrten Sicht der Dinge – beständig nur immer dazu, dass sein geheimer Schatz immer weniger geschützt ist. Am Ende verrät er selbst sein Geheimnis, im irrigen Glauben, es sei bereits verraten. Tatsächlich vollzieht sich im Zuge dieser Handlung voller Doppeldeutigkeiten und Missverständnisse eine Umkehr im Handeln des Alten, der anfangs wegen der in Aussicht gestellten Mitgift seine Tochter mit dem reichen, ebenfalls greisen Nachbarn Megadorus verheiraten will; die Bemühungen des *iuuenis* Lyconides, des Vaters des ungeborenen Kindes, um Klärung der Situation, scheitern zwar zunächst immer wieder an der Verbohrtheit des nur an sein Geld denkenden Euclio, enden aber auf Umwegen doch im Erfolg: Die vorehe-liche Kindszeugung wird durch Heirat der beiden jungen Protagonisten nachträglich ‚geheilt‘ und legalisiert.⁷⁹ Euclio geht (in mancher Hinsicht) geläutert von der Bühne.

Die Handlung dreht sich insofern um die konfliktreiche Suche der *familia* Euclios nach einer angemessenen sozialen Rolle, eine Suche, die zwischen den Polen der privaten Abschottung (soziale Desintegration) und der gesellschaftlichen Öffnung (Integration) erfolgt. Dieses Thema soll im Folgenden nicht im Detail nachvollzogen,⁸⁰ sondern lediglich die Funktion der darin enthaltenen Mysterienmetaphern näher untersucht werden. Dabei wird eine durchaus ‚radikale‘ Interpretation vertreten, die den Versuch unternimmt, die Metaphern möglichst weitgehend auf ihre Implikationen hin zu befragen und in ein kohärentes Bild zu fügen. Wenn dieses Bild letztlich fraglos nicht in allen Bestandteilen gleichermaßen dicht belegbar ist, so ist es das eigentliche Ziel dieses Vorgehens, im Grundsatz zu verdeutlichen, dass diese Metaphern bei Plautus eine tiefere Semantik beinhalten, als gemeinhin angenommen wird. Den besten Ausgangspunkt hierfür bietet die oben erwähnte Bacchanalienszene zu Beginn des dritten Aktes.

76 Dieser Konflikt vollzieht sich zwar eher im Hintergrund der Handlung, begründet aber dadurch, dass der *lar* seinetwegen aktiv wird, letztlich die gesamte Bühnenhandlung; s. Hollmann (2016) 222–224; vgl. Papaioannou (2014b) 67.

77 Zur Rolle des *lar* s. Braun (2007) 107; MartinG (2008); Sharrock (2009) 35 f.; 98; Hollmann (2016) 223 f.; vgl. Champion (2017) 18. Zum Larenkult im Allgemeinen jetzt Flower (2017), hier zur *Aulularia* v. a. 31–39.

78 Vgl. Konstan (1983) 33–46; Christenson (2014) 33–35.

79 Plaut. Aul. 682–700; Konstan (1983) 41 f.; Christenson (2014) 38–40.

80 S. dazu Christenson (2014).

7.1.1 Köche bei der ‚Heiligen Hochzeit‘: Euclios Haus als Kultlokal

Der Koch Congrio hat zu Beginn des dritten Aktes seinen spektakulärsten Auftritt. In der vorangehenden Szenenfolge des zweiten Aktes ist er als Sklave⁸¹ aus dem Hause des Megadorus in Euclios Haus gelangt, um dort die geplante Hochzeitsfeier für Phaedrium und Megadorus vorzubereiten. Euclio, der selbst außer Haus ist, um externe Dienstleister zu eben jenem Zweck anzuwerben, weiß davon nichts. Als Congrio nun im Augenblick von Euclios Rückkehr im Haus lautstark nach einem Kochtopf (*aula*) sucht,⁸² zieht er sofort den Argwohn des Hausherrn auf sich, der schon durch die offene Tür des Hauses alarmiert ist (v. 388 f.) und nun natürlich glaubt, in seinem Hause machten sich fremde Leute auf die Suche nach seinem ‚Goldtopf‘.

Der dritte Akt wird nun mit einer Szene eröffnet, in der Congrio von Euclio gewaltsam vom Hof auf die Straße geprügelt wird: Congrio tritt, vor Angst außer sich, schreiend aus dem Haus auf die Straße. Seinen Schrecken bringt er in Form einer Metapher zum Ausdruck:

<i>Con.</i>	<i>attatae! ciues, populares, incolae, accolae, aduenae, omnes,</i>	
	<i>date uiam qua fugere liceat, facite totae plateae pateant.</i>	
	<i>neque ego umquam nisi hodie ad Bacchas ueni in Bacchanal coquinatum,</i>	
	<i>ita me miserum et meos discipulos fustibus male contuderunt.</i>	
	<i>totus doleo atque oppido perii, ita me iste habuit senex gymnasium;</i>	410
	<i>nec ligna ego usquam gentium praeberi uidi pulchrius,</i>	413
	<i>itaque omnis exegit foras, me atque hos, onustos fustibus.</i>	
	<i>attat, perii hercle ego miser,</i>	411
	<i>aperit Bacchanal, adest,</i>	411a
	<i>sequitur. Scio quam rem geram:</i>	412
	<i>hoc ipsus magister me docuit.</i> ⁸³	412a

(*Con.*) Achtung! Bürger, Volksleut', Einwohner, Anwohner, Zugereiste, ihr alle!
 Gebt frei den Weg, auf dem man fliehen kann! Macht alle Gassen zugänglich!
 Denn nie zuvor, nur heut', kam ich zum Kochen zu den Bacchantinnen ins
 Bacchanal!
 So schlimm haben mich Armen sie und meine Schüler knüppelweis' zerschlagen.

81 Plaut. Aul. 280–282; Lefèvre (2001a) 31–33 verweist zum Sklavenstatus Congrios auf Widersprüche zwischen Plaut. Aul. 309 f. und 447 f., 458. Die erstgenannte Stelle jedoch verweist unzweifelhaft darauf, dass die beiden Köche Sklaven sind.

82 Plaut. Aul. 372–397; Wallochny (1992) 140 f.

83 Plaut. Aul. 406–414. Wie häufig bei Plautus ist auch hier die Versordnung etwas unklar – denkbar (und im Sinn der Szene klarer) scheint eine Verschiebung von vv. 411 f. nach 413 f., die hier deshalb mit Blänsdorf (1967) 228 f. vorgenommen wurde.

Ich tu mir gänzlich weh und bin gefallen in der Stadt, so hielt der Alte mich für einen
 Boxsack. 410
 Noch nirgends auf der Welt hab' ich geseh'n, wie Holz noch schöner ausgegeben wurde, 413
 und so hat er uns alle auf die Straße rausgetrieben, mich und diese da, beladen schwer mit
 Knüppeln!
 Achtung! Tot bin ich, beim Herkules, ich Armer: 411
 Auf geht das Bacchanal! – Da ist er, 411a
 er verfolgt mich! Doch ich weiß, was nun zu tun: 412
 Der Meister selbst, hat's mich gelehrt. 412a

Das Haus, in dem er so schwer misshandelt wurde, ist für den Koch ein ‚Bacchanal‘, in das er Eingang gefunden habe;⁸⁴ ein Ort, an dem man mit den schlimmsten Erfahrungen rechnen müsse, ja an dem er gleichsam gestorben sei. Euclio wiederum erscheint als dessen *magister*.⁸⁵ Diese allgemeine metaphorische Verwendung bezeugt, dass Plautus davon ausging, dass man bakchische Kulte klischeehaft mit entsprechend drastischen Vorgängen in Verbindung brachte und diese insbesondere als für Außenstehende gefährlich ansah. Für den Zeitpunkt der Entstehung des Stückes um das Jahr 190 v. Chr. oder etwas später⁸⁶ kann man also annehmen, dass das Phänomen der Bacchanalien so allgemein bekannt – und zugleich in solch diffusen Verruf geraten – war, dass man damit durch bloße Verwendung der Bezeichnung eben dieses Bild beim Publikum evozieren konnte.⁸⁷

Während eben diese Aussagekraft der Szene für die Bewertung der Bacchanalien längst gesehen wurde, blieb in bisherigen Studien unbeachtet, dass die Anspielung auf das Haus des Euclio als ‚Bacchanal‘ zugleich die dort geplante Hochzeitsfeier implizit zur Mysterienfeier erhebt. Diese in der Szene selbst nicht direkt belegbare Interpretation bestätigt sich, wenn man die vorangehende Szene mit in den Blick nimmt, in der die Sklaven (Köche und Flötenspielerinnen) um Einlass in das von der Sklavin Staphyla bewachte Haus des Euclio bitten. Der Dialog um den Einlass ins (zum Zweck der Geheimniswahrung) abgeriegelte Hochzeitshaus lässt nun nicht nur aufgrund des

84 Pailler (1988) 236 f. verweist auf die Nähe der Wortwahl in Plaut. Aul. 408 zu den Formulierungen für die Initiation in und Teilnahme an den Bacchusriten bei Liv. 39.14–18 und in CIL 1³.581, Z. 6 (§ 2.1). Vgl. allgemein Fantham (2007) 29.

85 Vgl. zu dieser Deutung Stockert (1983) 120.

86 S. u. S. 393–396.

87 Toynbee (1965) 393. Dies gilt ungeachtet der Frage, ob einzelne Elemente der Szene bereits einer griechischen Vorlage des Stückes entstammen oder nicht. Sehr wahrscheinlich liegt der Szene die Vertreibung des Kochs Sikon aus der Grotte des Pan (mithin aus einem quasi-bakchischen Höhlen-Heiligtum!) aus Menanders *Dyskolos* zugrunde; vgl. Sharrock (2009) 203; Geller-Goad (2011) 154 f.; vgl. aber zu den Unterschieden Lefèvre (2001a) 51; MartinG (2008) 105 f.; Scafuro (2014) 219–222. Bei der Adaption seiner Vorlagen musste Plautus zweifellos gerade die Verständlichkeit solcher Anspielungen für sein römisches Publikum berücksichtigen. Zur Datierung s. Stockert (1972) 405; (1983) 28; Lefèvre (2001a) 154–156.

schnellen Wechsels von formelhaften Fragen und Antworten an ritualisierte Formen der Einlassbitte, mithin an eine Initiationsszene im wörtlichen Sinne denken,⁸⁸ vielmehr ist es Staphyla selbst, die das anstehende Hochzeitsfest metaphorisch als ‚Heilige Hochzeit‘ einer Ceres-Proserpinafeier⁸⁹ (*nuptiae* bzw. *vigiliae Cereris*, vv. 36; 354; 795) bezeichnet:

Sta. Cererin, Strobile, has sunt facturi nuptias?

Strob. Qui?

Sta. Qua temeti nihil allatum intellego.⁹⁰

355

Sta. Sollen die etwa, Strobilus, eine Ceres-Hochzeit vollziehen?

Strob. Wieso?

Sta. Weil ich erkennen muss, dass kein Alkohol angeliefert wurde.

Nun handelt es sich dabei zwar einerseits um einen harmlosen Scherz, insofern Staphyla fürchtet, es sei kein Alkohol für das Fest vorgesehen.⁹¹ Allerdings steht schon durch die Verwendung dieses Scherzes die Analogie der geplanten Hochzeit mit einem Mysterienfest im Raum, und auch dessen bakchische Qualität ist bereits thematisiert. Dazu kommt, dass das hier erwähnte Ceres-Proserpina-Fest für das gesamte Stück von herausragender Bedeutung ist: Staphyla muss sich nämlich als einzige Mitwisserin der Phaedrium darüber im Klaren sein, dass die Schwangerschaft der Braut nicht nur die geplante Hochzeit mit Megadorus infragestellt, sondern dass sie ungewollte Folge der

88 Plaut. *Aul.* 350–353: „(Sta.): qui uocat? / (Stro.) Strobilus. (Sta.) quid uis? (Stro.) hos ut accipias coquos / tibicinamque opsoniumque in nuptias. / Megadorus iussit Eucloni haec mittere.“ / „(Sta.) Wer ruft? / (Stro.) Strobilus. (Sta.) Was willst du? (Stro.) Nimm uns auf, die Köche, / Flötenspielerinnen und Beilagen. / Megadorus hat befohlen, dies zu Euclio zu schicken.“

89 Stockert (1983) 106f. denkt zurecht an das *sacrum anniuersarium Cereris* (bei Cic. *leg.* 2.21 als griechischer Initiationsritus gekennzeichnet), mithin an ein Fest, in dessen Mittelpunkt der *ἱερός γάμος* zwischen Dis Pater und Proserpina stand (Serv. *georg.* 1.344); vgl. auch Christenson (2014) 22; MacLennan/Stockert (2016) 23f.; 145; s. aber gegen diese Deutung schon Hubrich (1883) 63–68 und v. a. Spaeth (1996) 15f., die das Thema der Abstinenz für Rom nur mit dem *ieiunium Cereris* (laut Liv. 36.37 seit 191 v. Chr. etabliert) verbindet und für die *nuptiae Cereris* der *Aulularia* einen Überrest der griechischen Vorlage in Betracht zieht. Allerdings ist es durchaus vorstellbar, dass ein solcher Komödienterz – ungeachtet der präzisen Beschreibung bestimmter Feste – verschiedenste Aspekte der Ceres-Religion miteinander vermischt; ein wirkliches Problem schafft Staphylas Bemerkung daher nicht. An ein konkretes Fest denkt dagegen auch Boëls-Janssen (2010) 109f., derzufolge es sich um ein exklusiv weibliches Initiationsfest unter Teilnahme von *matronae* und ihren in den Status der Heiratsfähigkeit zu versetzenden Töchtern handelte; dieser Deutung zufolge läge dem *plot* der *Aulularia* eine Vorgeschichte zugrunde, die frappierend an den eingangs zitierten romanhaften Brief [Aischin.] ep. 10 erinnerte (s. o. Kap. 1.1): Ohnehin stellt die rechtliche ‚Heilung‘ der vorehelichen Schwangerschaft, jeweils im Kontext religiöser Feste, ein zentrales Thema dar.

90 Plaut. *Aul.* 354–356.

91 Stockert (1983) 106; Lefèvre (2001a) 68 spricht von einem „Rätselwitz“. Angesichts der vielen ebenfalls auf Kultisches verweisenden Bemerkungen im Umfeld der Stelle scheint die Anspielung allerdings sehr deutlich.

Teilnahme an eben jenem Ceres-Fest gewesen ist, auf das sie hier anspielt.⁹² Insofern erfolgt die Anspielung mehr als nur zufällig: Staphyla deutet an, dass in diesem Haus womöglich keine alkoholische Feier einer echten Hochzeit, sondern nur eine ‚nüchterne‘ Veranstaltung stattfinden kann, die gewissermaßen jene Ceresfeier wiederholt und rituell zum Abschluss bringt. Die Bemerkung ist indes recht hintersinnig, da die Betonung der Nüchternheit der *nuptiae Cereris* schon in der Antike als Verschleierung eines *de facto* weinberauscht zu vollziehenden Ritus diskutiert wurde.⁹³ Und tatsächlich ist die Schwängerung der Phaedrium Folge gerade des Umstandes, dass die Kultteilnehmer sich durch *uinum et amor* (v. 737; 745; 749 f.) in Ekstase befunden haben – so nämlich versucht sich der Vergewaltiger später zu rechtfertigen.⁹⁴ Demnach unterstellt Staphyla den ankommenden Sklaven ironisch, sie glaubten wohl nicht nur fälschlich, es stehe eine Cereshochzeit an, sondern seien – als Außenstehende – ahnungslos genug, um wirklich zu meinen, bei diesem Fest benötige man keinen Wein.

Zugleich mag sich in der Spannung zwischen Nüchternheit und Rauschhaftigkeit auch die Differenz zwischen rauschhafter Sakralität und nüchterner Profanität spiegeln. Denn die vermeintliche Nüchternheit im Ceres-Fest gehört zu dessen symbolischer Außendarstellung. Die Abgeschlossenheit des rituellen Vorgangs und die Geheimnis-

92 Plaut. Aul. 28–36; 735–751; 790–795; vgl. dazu Stockert (1983) 43; Joceyln (†2001) 268 f.; Lefèvre (2001a) 41–43. Nicht haltbar ist die jüngst von MacLennan/Stockert (2016) 114 (zuvor schon Hubrich [1883] 63–68; vgl. Keseberg [1884] 37 f.) vertretene Vorstellung, die *uigiliae Cereris* in v. 36 stellten ein nicht nach Rom passendes Relikt aus Plautus’ griechischer Vorlage dar, da die Teilnahme von Frauen an nächtlichen Riten in Rom untersagt gewesen sei. Die hierfür zum Beleg herangezogene Bemerkung bei Cic. leg. 2.21 erlaubt schon aus chronologischen Gründen keine Rückschlüsse auf die Verhältnisse des frühen 2. Jh. v. Chr., zumal im Rahmen der Konstruktion einer idealen Gesetzesordnung; zum *sacrum anniuersarium Cereris* s. Šterbenc-Erker (2013) 84–112, hier: 84 f., die deutlich macht, wie zentral nächtliche Feiern für die Konstruktion weiblicher religiöser Rollen gewesen sind.

93 Weinverbot: Dion. Hal. ant. 1.33.1; 3.33.5; Macrob. sat. 3.11; Verschleierung von Weinkonsum: Verg. Georg. 1.344 f.; Serv. georg. 1.344; vgl. dazu die Bezeichnung des Weins als Kultgetränks beim *Bona Dea*-Fest als ‚Milch‘; Šterbenc-Erker (2013) 52 f.; 109–111 s. dazu S. 403 f. Rey (2015) 321 f. betrachtet die Stelle dagegen als direkten Ausdruck der Verwendung von Milch im Ceres-Ritus. Aus analytischer Position hat Hubrich (1883) 63–68 die kühne These vertreten, angesichts der Verwendung von Wein für Ceres-Riten bei Cato agr. 134 müsse man das Weinverbot (das auch er als unstrittig betrachtet) als Relikt einer athenischen Vorlage des Stücks betrachten.

94 Plaut. Aul. 737; 745; 749 f.; Šterbenc-Erker (2013) 85; Christenson (2014) 22 f. Hollmann (2016) 216; 216 f. spricht zurecht von Vergewaltigung: Zum einen stellt die Schwängerung des Mädchens schon im Grundsatz einen existenzbedrohenden Übergriff dar. Zum anderen aber entspricht die Konstellation dem Topos des *gewaltsamen* Übergriffs durch Teilnehmer an religiösen Riten, wie er nicht zuletzt im oben vorgestellten Brief des Pseudo-Aischines illustriert ist (s. o. Kap. 1.1). Auch dort bleibt der Vergewaltiger dem Opfer unbekannt, und erst bei der zufälligen Wiederbegegnung kann sie ihn identifizieren. Als logisch defizitär (so Lefèvre [2001] 41, der sich fragt, weshalb es „überhaupt des Festes als Anlass“ bedürfe) wird man die Schwängerung beim Ceres-Fest daher kaum werten können. Drittens schließlich könnten, wie Christenson (ebd.) unter Verweis auf Cic leg. 2.21 bemerkt, die Ceres-Riten selbst in ganz ähnlichem Sinne wie der Skamanderritus bei Pseudo-Aischines eine Funktion als *rite de passage* zur Heiratsfähigkeit gehabt haben.

bewehrung des eleusinisch geprägten Ceres-Festes⁹⁵ mag insofern für Außenstehende schon zu Plautus' Zeit die Frage nahegelegt haben, was *tatsächlich* bei den Feiern hinter verschlossener Tür vor sich ging. Noch naheliegender wird dieser Gedanke angesichts des Umstands, dass das aventinische Heiligtum der Trias Ceres, Liber und Libera – mit dem Euclios Haus durch die kurze Anspielung der Sklavin in Analogie gesetzt wird – bis 186 v. Chr. eben nicht nur den Kult von Ceres-Proserpina, sondern auch den Gott der bakchischen Riten beherbergte.⁹⁶

Es mag gewagt erscheinen, derart weitreichende Assoziationen an die kurze Ceres-Erwähnung der Staphyla zu knüpfen. Indes fügt diese sich in ein Netz von Anspielungen in der Szenenfolge vv. 280–371, die allesamt auf die außerhalb bestehende Unklarheit darüber verweisen, was genau im Inneren eines mystischen Kultortes vor sich geht, sei es nun ein Ceres-Proserpina- oder ein bacchanalisches Fest. Aber auch unabhängig von einer derartigen Interpretation wurde der Auftritt der Köche und Musikerinnen bereits als *thiasos*-Szene gedeutet.⁹⁷ Zudem verweisen schon die Namen der hier beteiligten Figuren (mit Ausnahme der Köche Congrio: γόγγριον = Meeraal und Anthrax: ἄνθραξ = Holzkohle)⁹⁸ auf jene drei ‚Mysterienkulte‘, die im frühen 2. Jahrhundert v. Chr. in Rom präsent waren: Die Flötenspielerinnen Eleusium und Phrygia repräsentieren den eleusinischen Ceres-Proserpina-Kult sowie die phrygische Mater Magna-Religion;⁹⁹ auf letztere verweist wohl auch der Name des wichtigsten Sklaven

95 Šterbenc-Erker (2013) 85 möchte wegen der gemeinsamen Präsenz von Männern und Frauen die römischen Ceres-Feste, namentlich das *sacrum anniuersarium Cereris* vom hier Angesprochenen ausschließen. Angesichts der zahlreichen Belege für Erzählungen vom Eindringen von Männern in Frauen vorbehaltenen Heiligtümern ist diese Annahme aber wenig zwingend, zumal die Schwängerung des Mädchens ohnehin bereits als Verbrechen konstruiert ist.

96 Allerdings gilt dies womöglich auch für das Demeter- und Kore-Heiligtum am Dipylontor in Athen, vgl. Paus. 1.2.4; Demetr. FGrHist 228 F45 (= Plut. Arist. 27.4); Alki. 3.5.1; Clem. Al. protr. 4.62; Jocelyn (†2001) 279.

97 Papaioannou (2014b) 75; vgl. Plaut. Bacch. 109–129, s. dazu u. S. 471–474.

98 SchmidtK (1902) 176; 363 f.; Lefèvre (2001a) 29. Außer Congrios Namen werden in der Szene alle Namen explizit ausgesprochen, s. Plaut. Aul. 333; 354.

99 ‚Phrygia‘ erscheint als sprechender Name für eine *tibicina* zunächst nicht unpassend, da die *tibiae* tatsächlich als ‚phrygisches‘ Instrument galten und zudem ‚phrygische‘ Rhythmen in der Musik damit verbunden wurden. Allerdings handelt es sich dabei um eine spezielle Form des Instruments (mit einem gebogenen Rohr für den Halteton), die nur im peregrinen Ritus, namentlich vor allem im Mater Magna-Kult zum Einsatz kam (Cass. Hem. FRH 6 F30=Non. Marc. p. 129 [Lindsay]; Lucr. 2.618–620; Cat. carm. 63.19–26; Ov. fast. 4.179–182). Daneben werden die *tibicines* aber auch bakchisch konnotiert, so v. a. in Ov. fast. 6.649–710; Plut. quaest. Rom. 277e–278b, einem fundierenden Aition für das Fest der *quinquatrus minusculae*, bei dem die Flötenspieler maskiert auftraten – auch der bakchische Transvestitus spielt in dieser Anekdote eine Rolle; dazu López Barja de Quiroga (2018) 143–147; vgl. zu bakchische Flötenspielerinnen Casadio (2009) 39 f. Neben dem unmissverständlich auf den Demeterkult von Eleusis verweisenden Namen ‚Eleusium‘ tritt also als zweite Mysterienanspielung auch hinter dem Namen ‚Phrygia‘ eine Mysterin hervor, eine Anhängerin der ‚Phrygischen Göttin‘ Mater Magna. Die Flötenspielerinnen als textlose Figuren erfüllen zwar in der Tat keine nähere dramaturgische Funktion, wie Lefèvre (2001a) 150 f. feststellt – die explizite Nennung ihrer Namen allerdings unterstreicht die symbolische Bedeutung ihrer Präsenz

des Megadorus, Strobilus, der auf den Attiskult anspielen dürfte (στροβίλος = Pinienzapfen).¹⁰⁰ Und Staphyla (σταφύλη = Traube)¹⁰¹ zeigt sich zudem auch jenseits ihres Namens als Pfortenwächterin vor dem Bacchanal, wenn sie feststellt, es fehle bei dem, was die übrigen mitgebracht hätten, an Alkohol – dass es sich bei Euclios Haus um eine Art Bacchanal handelt, wird schließlich auch Congrio kurz darauf selbst feststellen.

Dass die sprechenden griechischen Namen auf diese Kulte verweisen, scheint einerseits kaum zu übersehen. Andererseits fragt sich, inwiefern diese Anspielungen dem zeitgenössischen Theaterpublikum verständlich gewesen sein können.¹⁰² Entscheidend ist jedoch zum einen, dass man voraussetzen darf, dass Plautus selbst sich die Frage der Verständlichkeit von Anspielungen und Metaphern in seinen Bühnenstücken und damit für sein Publikum gestellt haben wird,¹⁰³ zum anderen, dass die spezielle Zusammenstellung von Ceres-Proserpina und Liber/Bacchus vor allem in Rom selbst besonders naheliegend ist. Denn auch, wenn dionysische und eleusinische Mysterien sich auch in Athen durchaus nahestanden:¹⁰⁴ In einem gemeinsamen Kultlokal waren sie gerade auch in Rom beherbergt. Auch Anspielungen auf die phrygischen Mysterien von Mater Magna und Attis ergeben gerade für die frühen 180er Jahre v. Chr. und in der Stadt Rom besonders guten Sinn. Insofern dürfte die spezifische Konstellation der ‚griechischen‘ Mysterien in der *Aulularia* kaum nur ein bedeutungsloses Relikt der griechischen Vorlage darstellen.

auf der Bühne: Sie tragen zur religiösen Konnotierung der ganzen Szene bei. Zur Präsenz von *tibicinae* bei Hochzeitsfeiern und Kulthandlungen in der plautinischen Komödie vgl. Jocelyn (†2001) 280; Piché (2002) 137–145.

- 100 Theophr. hist. plant. 3.9.1; P.Oxy 1088.55; 1211.6; eine andere Deutung bei SchmidtK (1902) 209 f. Zur Piniensymbolik im Attiskult s. Ov. fast. 4.273–276; Ov. met. 10.104 f.; Mart. 13.25; Roller (1999) 279; Steuernagel (2004) 233 f. Bowden (2012) 254–256. Zudem steht der Begriff auch im Sinne von ‚Wirbel‘, ‚Pirouette‘ für ekstatische Tänze, was sich auf die Korybanten beziehen ließe, vgl. Aristoph. pax 864; Athen. deipn. 14.630a.
- 101 Hom. Il. 18.561; Od. 5.69; 7.121; 24.343; Plat. leg. 844e.; als Trunksucht implizierender Name gedeutet bei SchmidtK (1902) 208; MacIennan/Stockert (2016) 19 f. In Rom ist der Name für eine Freigelassene eines Calpurnius im 1. Jh. n. Chr. belegt (CIL 6.19122, auch hier ergibt sich in den Cognomina Staphyla und Attis eine klare Nähe zu Mysterien). Für Dionysos ist bei Ael. VH 3.41 das Epitheton ‚Staphylides‘ belegt; s. Bierl (2018) 283 f.
- 102 S. dazu o. Kap. 6.2. Dass die Verwendung griechischer Sprache bei Plautus keineswegs als Indiz für die direkte Übernahme der betreffenden Stellen (oder auch nur der griechischen Begriffe) aus etwaigen Vorlagen gelten könne, betonte schon Leo (1895) 92–99, der insbesondere die griechischen Namen ganz dem Plautus zuschreibt; vgl. auch die Namensformen in den *Bacchides*, s. u. S. 453; 455
- 103 Dass Plautus tatsächlich die griechischen Namen seiner Vorlagen eigenständig durch – wiederum griechische! – Namen ersetzt, zeigt der Vergleich zwischen dem *Dis exapaton* Menanders und des *Bacchides* des Plautus; Lefèvre (2001b) 141 f.; Fontaine (2014b) 519 f. Auch an anderen Stellen verwendet Plautus Sprachspiele, die nur im Übertrag zwischen griechischer und römischer Sprache, mithin nur für zweisprachige Zuschauer/Leser verständlich sind, so etwa das Spiel mit dem griechischen Ortsnamen ‚Epidamnos‘ in den *Menaechmi*, v. a. in Plaut. Men. 258 f. und 133 (implizit, da voll latinisiert als *ad damnum*). Barbiero (2016) 658 geht gar davon aus, dass Teilen des römischen Theaterpublikums die griechischen Vorlagen bekannt gewesen seien.
- 104 S. o. S. 381 Anm. 96.

Wenn nun aber die Metapher des Hochzeitsfestes als Mysterienfeier, ja als ‚Heilige Hochzeit‘, die ganze Szene am Ende des zweiten Aktes durchzieht, so erlaubt dies eine modifizierte Interpretation der Anspielungen auf die Mysterien in diesem Kontext insgesamt, einschließlich der Bacchanalienmetapher zu Beginn des dritten Aktes. Fraglich ist etwa die Rolle von am Ritus Beteiligten, die von außen hinzugezogen werden. Können die Köche und Musiker als solche gelten? Euclio als Hausbesitzer der ‚Bacchanals‘ ist zwar nicht als Mysterie gezeichnet, in seiner Geheimniskrämerei verhält er sich indes wie ein solcher. Doch auch wenn er nur ungern auf dem Markt nach Dienstleistungen Ausschau hält, scheint er immer wieder darauf angewiesen zu sein, auch gegen seinen Willen Fremden Zugang zu seinem Haus zu gewähren. Megadorus wiederum erscheint implizit tatsächlich als Mysterie, insofern seine Sklaven vorwiegend mystische Namen tragen. Von diesem offenbar mit mystischen Festen vertrauten Personal will er die anstehende Hochzeit bestreiten lassen.

Nun sollte die Spekulation über unbenannte Implikationen der Figurenkonstellation gewiss nicht zu weit getrieben werden: Gewichtiger sind demgegenüber direkt im Text enthaltene Aussagen: So scheint Congrio auf den ersten Blick darauf hinzuweisen, dass er sich von Bacchanalien bislang stets ferngehalten habe (*neque ego umquam nisi hodie ad Bacchas ueni in Bacchanal coquinatum*, v. 408); in diesem Sinne wird die Stelle in der Regel auch gedeutet.¹⁰⁵ Folgt man dieser Lesart, so ergibt sich daraus aber nicht automatisch, dass man Bacchanalien wegen ihres allgemein Rufs bewusst aus dem Weg ging. Vielmehr scheint sich Congrio zu attestieren, dass er es *trotz seines Berufs* bislang vermeiden konnte, in ein Bacchanal zu geraten, was im Gegenteil voraussetzt, dass gerade diese erfolgreiche Meidung als ungewöhnlich zu gelten habe. Allerdings legt die oben vertretene Deutung der Ankunftsszene des zweiten Aktes eine ganz andere Interpretation von Congrios Aussage nahe: Congrio bewegt sich im Umfeld von eindeutig mit Mysterien in Kontakt stehenden Sklaven, und er stammt aus demselben Haushalt wie diese. Der Wortlaut von v. 408 deutet an, dass er sich schon längere Zeit im Dienst als Koch befindet. Denkbar wäre insofern hier eine Intonation der Aussage, die die Betonung auf das Ende legt, das in seiner Formulierung im Supinum durchaus mehrdeutig ist und sowohl aktivisch wie auch (in elliptischer Auslassung von *iri*) passivisch gedeutet werden kann.¹⁰⁶ Möglich scheint also auch eine Übersetzung mit: „Denn niemals je zuvor, nur heut‘, kam ich zu den Bacchantinnen ins Bacchanal, um abgekocht zu werden!“¹⁰⁷ Das hieße: Bei früheren Besuchen im Bacchanal war Congrio als Dienstleister selbst der Koch, hatte mithin keine aktive Rolle im Ritus – heute dagegen ‚wird er‘ zu seiner eigenen Überraschung ‚abgekocht‘, ist Objekt der rituellen Handlung, und diese versetzt ihn ganz typisch in Angst und Schrecken.

105 Stockert (1972) 398–400; (1983) 120; Pailler (1988) 230 f.; 235–238.

106 Das deutsche „zum Kochen bringen“ böte eine vergleichbare Doppeldeutigkeit (in transitiver und intransitiver Deutung von ‚kochen‘).

107 Vgl. o. S. 377 f.

Nur bei dieser Deutung der Szene ergibt der Übergang zum nachfolgenden Dialog mit Euclio Sinn. Congrio erkennt, dass und vor allem wie er sich dem Schrecken des Ritus zu stellen hat, und dieses Gegenübertreten hat er, wie er angibt, vom Vereinsoberrhaupt (*magister*) – Megadorus? – selbst gelernt. Frühere Anwesenheit bei mystischen Feiern hat Congrio also Kenntnisse über die Riten vermittelt, obwohl er offenbar (vielleicht anders als seine Mitsklaven) nicht initiiert war. Weil er Zugang zum Kultraum hatte, und weil er die dortigen Vorgänge als Beobachter miterlebt hat, weiß er nun, was zu tun ist. Auch hier zeigt sich, dass die Mysterienmetaphorik in der *Aulularia* deutlich weiter reicht, als bislang festgestellt wurde.

Betrachtet man Congrios Rolle in diesem Sinne als die eines Außenseiters mit Zugang zum sichtbaren Teil des Rituals, so gewinnt auch seine Suche nach einem Topf im Inneren des ‚Bacchanals‘ eine neue Qualität. Was Congrio als Nichteingeweihter nicht weiß, ist, welche spezielle Bedeutung im kultisch markierten Haus ein so einfacher Alltagsgegenstand haben kann. Seine bisherige Rolle innerhalb des Kultraumes war eine profane Dienstleister- und Beobachterrolle. Als dem Haus und seinen Bewohnern Fremder kennt er die Besonderheiten der dortigen Kommunikation nicht und weiß nicht um die besondere ‚geheime‘ Bedeutung, die in Euclios Haus der Begriff der *aula* besitzt. Wenn er nun dieses *aporrhêton* auf der Suche nach einem Kochtopf derart lautstark durch das Haus ruft, dass Euclio dies schon vor Betreten des Hauses bei seiner Rückkehr hört, so hat dies für den Hausherrn die Qualität der Profanation seines Allerheiligsten, weshalb er den Koch – als wäre er ein Eingeweihter – mit allen Strafmaßnahmen belegt, die dafür vorgesehen sind.¹⁰⁸

Wichtig ist die Feststellung, dass die Ursache der (von Euclio angenommenen) Profanation in der Unkenntnis Congrios über die Wissensbestände im Haus liegt, die dem Sprechverbot über die *aula* seinen Sinn geben. Damit ist die Präsenz Nichteingeweihter in einem geheimnisbewehrten Haus als potentielle Ursache der Verbreitung geheimer Wissensbestände benannt. Es ergibt sich für die *Aulularia* somit ein Befund, der auch mit der Rolle der Hispala Faecenia in Livius Aebutius-Erzählung in Einklang gebracht werden kann: Denn auch bei Livius ist es eine ehemalige Sklavin, die die Geheimnisse des Kultes profaniert, und dabei gibt sie an, sie habe an den Bacchanalien nur in ihrer Funktion als Sklavin einer initiierten Herrin teilgenommen, sei nur deshalb selbst mitinitiiert gewesen.¹⁰⁹ Mithin vollziehen sich in beiden Fällen die geheimen Handlungen in Anwesenheit von nicht (oder nicht freiwillig) Initiierten, deren Kommunikationsverhalten schließlich zur Aufdeckung des Geheimnisses beiträgt.

Diese Interpretation stützt die Annahme, dass sich die Maßnahmen des Senates im Jahre 186 v. Chr. nicht etwa gegen eine Bewegung richteten, auf die die römische

¹⁰⁸ Vgl. Stockert (1983) 113 f.

¹⁰⁹ Liv. 39.12.6; Scafuro (1989) 128 f. Pailler (1988) 369 notiert die Inkonsistenz in der Aussage der Hispala Faecenia: Einerseits deutet sie an, seit Jahren nicht mehr an Feiern teilgenommen zu haben, andererseits zeichnet sie die Kultentwicklung der letzten zwei Jahre minutiöse auf.

Öffentlichkeit erst im Zuge der die Untersuchungen auslösenden Vorfälle so recht aufmerksam geworden wäre, sondern dass im zeitlichen Umfeld des Skandals die Geheimnisbewehrung der Bacchanalien zum Gegenstand des öffentlichen Diskurses geworden war. Ausgerechnet der reiche Megadorus erscheint, wenn auch implizit, am tiefsten in derartige Kulte involviert, aber darüber hinaus umfasst sein Haushalt weitere an den rituellen Feiern beteiligte Personen, darunter auch Nichteingeweihte (Euclio). So verstanden bietet die *Aulularia* zusätzliche Indizien dafür, dass für die Durchführung von Mysterienfeiern auch auf Nicht-Initiierte zurückgegriffen wurde, und dass gerade diese Einbindung von Nichteingeweihten als besondere Gefahr für die Wahrung des sakralen Schutzraumes thematisiert werden konnte. Die Vorstellung einer strengen Abschottung der Bacchusgruppen nach außen im Sinne strikter Geheimhaltung sämtlicher ritueller Vorgänge im Zuge der Feste dürfte nicht nur dem Charakter des Mysteriengeheimnisses nicht gerecht werden, das auf die sukzessive Initiation Außenstehender angewiesen war, sondern vielmehr auch aus Gründen der rituellen Praxis, namentlich der Einbindung von potentiellen Initiationskandidaten sowie externen Dienstleistern (Musikern, Tänzern, Sklaven) ausgeschlossen sein. Als formal Außenstehende unterlagen solche Personen aber möglicherweise nicht dem strengen Redeverbot (über rituelle Handlungen, deren tiefere Bedeutung ihnen ohnehin unzugänglich war, und die ihnen womöglich banal erscheinen mussten); denn dieses Redeverbot galt für Initiierte und dürfte erst im Zuge der Initiation eidlich verankert worden sein. Euclios Strafmaßnahmen setzen in der *Aulularia* konsequenterweise nur deshalb ein, weil er fälschlich davon ausgeht, Congrio wisse um die geheime Bedeutung des Wortes *aula*, so dass seine lautstarke Suche nach einem Topf das Geheimnis des Hauses zu bedrohen scheint.

7.1.2 Profane vs. sakrale Welt: Die Profanation des städtischen Geheimnisraums

Das ‚Eindringen‘ externer Dienstleister ist jedoch wenigstens von Euclio auch im Grundsatz durchaus nicht gewollt; sein Geheimnis soll ein ganz intimes bleiben. Und dennoch führt gerade sein eigenes Verhalten zur sukzessiven Profanation. Im ersten Drittel des Stückes ist Euclio mit kaum etwas Anderem beschäftigt als damit, sein Haus gegen externe Eindringlinge jeglicher Art hermetisch abzuriegeln.¹¹⁰ Alle diese Maßnahmen verhindern jedoch gerade nicht, dass sich der Kreis derer, die Zutritt zu Euclios Haus haben, im Laufe des Stückes beständig erweitert, insofern Euclio die zunächst abgewiesenen Außenseiter stets am Ende in sein Haus aufnimmt. Vor der Aufnahme in sein ‚Bacchanal‘ steht daher zunächst stets die Abweisung unter Androhung

110 Lefèvre (2001a) 143 verweist gegen SchmidtK (1902) 188 darauf, dass Euclio eben diese hermetische Absicht schon im Namen trage (εὖ-κλύειν = gut verschließen).

von Gewalt: Während Euclio anfangs selbst seine eigene Haussklavin vertreiben will und ihr mit Prügeln sowie damit droht, ihr die Augen auszukratzen (vv. 40–66),¹¹¹ – was diese dazu veranlasst, ihn als rasenden Menschen zu bezeichnen, der hinter verschlossener Tür die Nächte durchwache!¹¹² –, setzt er sie kurz darauf als strenge Pfortenwächterin ein (vv. 79–119). Damit gibt er jedoch bereits die Kontrolle über den Zugang zu seinem Haus aus der Hand; und im Glauben, sie handele damit im Sinne ihres Herrn, gewährt Staphyla tatsächlich jenen Köchen und Flötenspielerinnen Einlass (vv. 350–362), deren Anwesenheit Euclio schließlich zur gewaltsamen Vertreibung des Kochs, zur anschließenden Aufnahme der Köche sowie dazu zwingt, sein Haus schließlich ganz für Externe zu öffnen – da die vermeintliche Profanation des Geheimnisses der Abschottung des Hauses jeden Sinn genommen hat (vv. 450–453).¹¹³

Das Motiv des verschlossenen Hauses bietet nun für sich genommen gewiss keine Grundlage dafür, hierin eine Anspielung auf Mysterien oder gar ein ‚Bacchanal‘ im Sinne eines Kommentars zur zeitgenössischen Politik zu sehen. Die *Aulularia* in erster Linie als Auseinandersetzung mit dem Mysteriengeheimnis zu verstehen, hieße das Stück von den Füßen auf den Kopf zu stellen. Darin geht es vor allem um das Problem der sozialen Abschottung des privaten Raumes und der Bewahrung seiner Geheimnisse – und eben dafür bietet sich das Bild des ‚Bacchanals‘ in vv. 406–414 besonders an. Es geht daher in der Verwendung des Bacchanalienmotivs nicht, wie gemeinhin angenommen, lediglich um eine launige Metapher für eine derbkomische Prügel-szene, sondern das Bild vom Kultlokal passt ganz grundsätzlich zu den Leitmotiven des Stücks. Eben deshalb wird es über weite Strecken des Stückes immer wieder evoziert, so auch an früheren Stellen, zum Beispiel, wenn Euclio in feierlich-religiöser Sprache dem Gefühl Ausdruck gibt, er empfinde sich durch die Schau des Goldes im Inneren des Hauses (die ihm die Gewissheit gibt, dass das Geheimnis noch gewahrt ist) wie neugeboren bzw. habe seine Todesfurcht verloren:

Euc. di me seruant, salua res est. saluom est si quid non perit.
nimis male timui. prius quam intro redii, exanimatus fui.¹¹⁴

111 S. dazu Christenson (2014) 31 f. Vgl. nochmals in Plaut. Aul. 188 f., wo zudem auch vom Herausschneiden der Zunge als Strafe für den (vermuteten) Geheimnisverrat die Rede ist, sowie Plaut. Men. 152–157.

112 Plaut. Aul. 67–73; Papaioannou (2014) 80 f. deutet dies als Vorbereitung der späteren Bacchanal-Metapher.

113 Mit der ‚Öffnung‘ des Hauses verbindet sich am Ende die Notwendigkeit, den ‚Goldtopf‘ an einem anderen Ort außerhalb des Hauses zu deponieren, in der Metapher des Kultlokals heißt das: Der für die Allgemeinheit geöffnete Raum verliert seine sakrale Qualität, da er sein geheimes ‚Heiligtum‘ verliert. Das religiöse Geheimnis muss sich nach dem Profanationsereignis einen neuen Schutzraum suchen (s. u. S. 395).

114 Plaut. Aul. 207 f.

- Euc.* Die Götter schützen mich, die Sache ist noch heil. Und heil ist,
wenn was nicht vergeht.
Allzusehr war ich in Furcht, bevor ich zurück nach innen trat, ja entseelt war ich.

Die ‚Wiedergeburt‘ nach Betreten des Hauses führt, wenn man die Formulierung einmal ganz beim Worte nimmt, in einen Zustand der ‚Unvergänglichkeit‘. Mit dem Verlust der Todesfurcht korrespondiert eine Art Gewissheit über die eigene Ewigkeit. Ebenso auffällig ist die Liste an Gegenständen, deren Vorhandensein im Haus *Staphyla* nach *Euclios* Auftrag verschweigen soll:

- Euc.* abi intro, occlude ianuam, iam ego hic ero.
caue quemquam alienum in aedis intro miseris.
quod quispiam ignem quaerat, exstingui uolo,
ne causae quid sit quod te quisquam quaeritet.
nam si ignis uiuet, tu extinguere extempulo.
tum aquam aufugisse dicito, si quis petet.
cultrum, securim, pistillum, mortarium 95
quae utenda uasa semper uicini rogant,
fures uenisse atque apstulisse dicito.¹¹⁵

- Euc.* Nun geh hinein, verschließ die Schwelle, ich bin dann gleich wieder zurück.
Verhüte, dass du irgendeinen Fremden einlässt in das Haus.
Da irgendwer nach Feuer fragen könnte, will ich, dass man's löscht,
auf dass es keinen Grund gäb', dass dich jemand fragt.
Sollte also Feuer noch am Leben sein, dann lösche es auf der Stelle aus.
Zweitens sollst du sagen, dass das Wasser ausgegangen sei, wenn einer bittet.
Messer, Beil und Mörserkeule, Mörser 95
Gebrauchsgefäße aller Art erfragen Nachbarn ständig.
Sag aber du, dass Diebe kamen und sie stahlen.

Es handelt sich hierbei fraglos um Alltagsgegenstände. Jedoch ließen sich sämtliche der genannten Gegenstände, Materien und Praktiken auch als Bestandteile von bzw. Gerätschaften für rituelle Handlungen interpretieren. Hier zeigt der Doppelsinn des Geschehens sogar ausgesprochen deutlich: Die Verweigerung von Feuer und Wasser verletzt grundlegende römische Sozialnormen und kommt einer Selbstexilierung des ganzen Haushalts gleich.¹¹⁶ Eine solche Maßnahme bedroht damit zugleich die

¹¹⁵ Plaut. *Aul.* 89–97.

¹¹⁶ Vgl. die (sullanische) Exilierungsformel *interdictio ignis et aquae* (Cai. inst. 1.128; Cic. Phil. 6.4; Caes. Gall. 6.44) die Konstan (1983) 26 und Suárez (2007) 13–16 auf frühere Formeln zurückführen; vgl. allgemeiner MartinG (2008) 108 f.; Papaioannou (2014b) 81 f. Die Formel taucht in vergleichbarem Zusammenhang auf in Plaut. *Rud.* 133–136; dazu Konstan (1983) 90.

eigentlich geplante Hochzeit: Wer alle Außenstehenden mit der *interdictio ignis et aquae* belegt, kann damit niemandem die rituelle Vereinigung zweier *familiae* durch das Teilen von Feuer und Wasser in der Hochzeit anbieten.¹¹⁷ Die betreffenden stehenden Formen des römischen Bürger- und Familienrechts werden großen Teilen des plautinischen Publikums durchaus vor Augen gestanden haben. Sie geben der Liste jedoch zugleich eine deutlich über den Bereich des Alltagsgebrauchs von Hausrat hinausweisenden Sinn. Einen solchen können schließlich auch die weiteren erwähnten Objekte haben, die sich allesamt als Anspielungen auf Kultgerät¹¹⁸ verstehen lassen. Dass dies vom Publikum des Stückes schon in diesen frühen Szenen als Hinweis auf Kultzusammenhänge verstanden werden musste, ist damit freilich nicht gesagt. Allerdings scheint es naheliegend anzunehmen, dass Plautus das Motiv von Euclios Haus als Kultlokal über das ganze Stück hinweg aufbaut und entwickelt, um es zu Beginn des dritten Aktes explizit zur vollen Entfaltung zu bringen. Nach diesem Höhepunkt des ‚Bacchanal‘-Motives wird das Haus schließlich den Externen geöffnet und verliert auf diese Weise (vermeintlich) sein Geheimnis.

Jedenfalls in Kenntnis der späteren Metaphorik scheint daher auch die Wortwahl solcher frühen Stellen bereits sorgsam auf derartige Doppeldeutigkeit bedacht zu sein. Was von außen – auch für das zu Beginn mit der religiösen Interpretation des Hauses noch nicht vertraute Publikum – wie ein Haus voller Alltagsgegenstände aussieht, erhält in der Rückschau, durch die sukzessive religiöse Ausdeutung des Hauses durch die Figuren des Stückes einen neuen Sinn. Dass dies bis auf die Ebene solcher Begriffslisten funktioniert, dürfte kaum dem Zufall geschuldet sein und gehört zur sorgfältigen Motivgestaltung des Stückes. In der sich nach und nach immer schärfer abzeichnenden Analogie des privaten Hauses zu einem verschlossenen, geheimnisbewehrten sakralen Raum thematisiert die *Aulularia* zum einen das Nebeneinander profaner und sakraler Deutungen der Orte und Handlungen des Bühnengeschehens durch die jeweiligen Protagonisten und Beobachter (innerhalb des Dramas, aber auch im Zuschauerraum).

Dass die Setzung von Grenzen der Kommunikation in dieser Mehrsinnigkeit des Bühnengeschehens eine Rolle spielt, zeigt sich auch, wenn man die verschiedenen Orte vergleicht, die in der *Aulularia* auf der Bühne lokalisiert oder thematisiert werden. Den einen Pol stellt das auf der Bühne präsente Haus des Megadorus dar, dessen nichtbürgerliche Hausangehörige, wie oben gesehen, fast ausnahmslos religiöse Namen aus dem Umfeld der Mysterien tragen. Fassade und Pforte dieses Hauses sind während des ganzen Stückes zu sehen. Auf- und Abtritte von Figuren des Stückes fin-

117 Varro ling. 5.61; Dion. Hal. ant. 2.30.6; Serv. Aen. 4.167; CIC dig. 24.1.66.1; Suárez (2007) 26–28.

118 So auch Stockert (1983) 54; Messer und Axt im Kontext von Opferhandlungen (*cultrum*: Plaut. Epid. 182 f.; vgl. *culter* in Rud. 134; vgl. Geller-Gould [2011] 154 f.; Rey [2015] 325; s. auch unten S. 395 f.; *securis*: Plaut. Men. 858) vgl. allgemein Siebert (2015) 392–394; Mörser und Stöbel (*mortarium*; *pistillum*) zur Bereitung des Opferschrots; *uasa* als Metapher für Opfertiere (vgl. Plaut. Am. 946 f.).

den aus diesem Haus heraus und in es hinein statt. Vorgänge im Inneren des Hauses spielen im Stück jedoch keine Rolle, sie dringen nicht nach außen und werden auf der Bühne so auch nicht thematisiert. Dieses Haus befindet sich mithin in eben jenem Zustand, den Euclio für sein eigenes Haus herzustellen versucht. Dennoch bleibt das Haus des Euclio nicht versiegelt. Euclios aggressive Abgrenzungsversuche von der Umwelt, die sein Haus sozial isolieren sollen, sind deshalb unwirksam, weil Euclio sein Haus nicht nur abschotten will, sondern zugleich versucht, seinen Haushalt durch die Verheiratung seiner Tochter ökonomisch und sozial zum Aufstieg zu bringen. Neben der Isolation strebt Euclio also zugleich (dort, wo er eigenen Vorteil sieht) nach Intensivierung der sozialen Integration. Es ist diese Maßnahme, die unweigerlich dafür sorgt, dass Euclio sein Haus partiell öffnen muss, und seine Unfähigkeit, diese Öffnung mit seinem Anspruch der Geheimniswahrung zu vereinbaren, sorgt dafür, dass er die vollständige Öffnung des Hauses schließlich selbst herbeiführt und nach neuen Verstecken für seinen geheimen Schatz suchen muss. Als ungeeignet hierfür erweist sich das dritte auf der Bühne befindliche Gebäude des Stückes, der Tempel der Fides. Dieser sakrale Raum verspricht schon durch die Identifizierung der Göttin als Gottheit der Treue und Vertragswahrung den besonderen Schutz dessen, was man ihm anvertraut. Jedoch stellt der Fidestempel zugleich das einzige zivisch-öffentliche Gebäude auf der Bühne dar. Zudem liegt der Gedanke nahe, dass, wer sein Eigentum an die *fides Romana* übergibt, gemäß der politischen Sprache Roms die Verfügungsgewalt darüber gerade verliert (*editio in fidem*)¹¹⁹; die Asymmetrie, der sich Euclio gegenüber der Göttin aussetzt, wird unmittelbar – und ganz im Sinne der moralisch ‚richtigen‘ Auflösung der Spannungen des *plots* – bestraft: Euclio wird schon beim Vergraben des Schatzes beobachtet und muss sich rasch erneut nach einem neuen Versteck umsehen.¹²⁰ Das letzte im Stück thematisierte Versteck für die *aula* befindet sich nun markanterweise nicht mehr auf der Bühne, sondern in der Wildnis. Euclio kündigt an, er wolle den Schatz nun dem Gott Silvanus anvertrauen: einem Gott, der zwar in Rom über zivische Kultbezirke verfügte,¹²¹ der aber gleichwohl die Grenze zwischen dem gesellschaftlich definierten Raum der Stadt und der unbegrenzten Wildnis markierte.¹²² Silvanus erscheint litera-

119 Vgl. Hölkeskamp (2000) v. a. 230–240.

120 Plaut. *Aul.* 580–676; vgl. Sherberg (2000) 400; Christenson (2014) 17–21.

121 Clauss (1994); Chioffi (1999); Wiseman (2008) 52–83 (zum Lupercal). Vgl. die explizite sakrale Grenzsetzung in CIL 6.576 (2./3. Jh. n. Chr.); eine extraurbane *schola* bezeichnet CIL 6.10231 (1./2. Jh. n. Chr.); vgl. weitere mit *sodales* verbundene Bauten in CIL 6.30810 (Rom, unbekannter Fundort; 2. Jh. n. Chr.).

122 Vgl. die Bezeichnung als *Lar agrestis* in CIL 6.646 (Rom) sowie die Erwähnung einer extramuralen *sodalitas Silvani et Larum* in CIL 6.630 (Rom, 107 n. Chr.); s. Dorsey (1992) 47; 51. Vgl. auch die Nähe zum Larenkult in AE 1916.108 (Rom, 2. Jh. n. Chr.); CIL 6.692 (Rom, vermutl. 2. Jh. n. Chr.); 6.36751 (Rom, 212–217 n. Chr.); CIL 14.20 (Ostia, 161–180 n. Chr.). Markant ist auch die Beschreibung der Zuständigkeit des Silvanus für *nemora* und *castra Romana* (d. h. temporäre Abgrenzungen quasi-zivischer Räume in der ‚Wildnis‘) in CIL 9.3375 (Aufinum, 156 n. Chr.); weiterhin verweist die Appellation als *custos* bzw. *phylax* evtl. auf diese Funktion der Schutzgottheit: AE 1995.182

risch¹²³ und inschriftlich zudem wiederholt im Kontext gerade derjenigen Gottheiten, auf die sich die religiöse Metaphorik der *Aulularia* vor allem bezieht (Ceres, Libera, Liber, Mater Magna).¹²⁴ Dieser extraurbane und dem dionysischen *thiasos* angehörende Gott wird im Stück zur letzten Zuflucht für das Geheimnis des Euclio, nachdem dieses sich als in der Stadt weder privatisierbar noch in den öffentlichen Raum integrierbar erwiesen hat. Diese Flucht in die Wildnis sorgt jedoch, wie sich am Ende des Stückes zeigt, für keinerlei echten Schutz mehr: Von dort wird der Geldtopf nun tatsächlich gestohlen.¹²⁵

7.1.3 Die *quaestio* als handlungstragendes Motiv

Ein das gesamte Stück bestimmendes Motiv, das nicht zuletzt den oben zitierten Passus vv. 91–97 dominiert, ist die Vorstellung Euclios, alle Welt forsche offen oder heimlich seinem Geheimnis nach. Gerade dieses Thema der *quaestio* erhält aber in der Bacchanalienszene des dritten Aktes die Qualität eines staatlicherseits geführten Ermittlungsverfahrens. Schon das dramatische Auftreten Congrios in vv. 406–414 zitiert die Ausrufe römischer Likatoren zur Ankündigung des Erscheinens von Magistraten in öffentlicher Mission (*attatae! ciues, populares, incolae, adcolae, aduenae, omnes, / date uiam, [...], facite totae plateae pateant*, v. 406 f.).¹²⁶ Dass vergleichbare Ausrufe im Zusammenhang mit dem zivischen Kult eine Rolle spielten, belegt ein Eintrag im Festus-Exzerpt des Paulus Diaconus:

(Rom, 1./2. Jh. n. Chr.); CIL 6.310 (Rom, 2. Jh. n. Chr.); CIL 6.640 (Rom, 2. Jh. n. Chr.); vgl. auch evtl. AE 1932.69 (Rom, traianisch). Wenig zielführend ist die Suche nach einem Silvanus-Heiligtum in der Nähe des kapitolinischen Fides-Tempels auf der Grundlage der hier diskutierten Szene der *Aulularia* (so Rey [2015] 317), da sich das (im Stück gar nicht realisierte) Versteck im Silvanushain weder auf der Bühne befindet noch aus der fern von Rom verorteten Szenenhandlung konkrete Rückschlüsse auf die stadtrömische Topographie möglich sind. Wollte man dies tun, so müsste man jedenfalls das Wohnhaus des Euclio, das gemeinsam mit dem Fidestempel auf der Bühne verortet ist, in die Nähe des Kapitols verorten.

123 Zeitnah zu Plaut. Aul. 674 nur bei Cato agr. 83.

124 Allerdings liegen inschriftliche Erwähnungen erst aus der Kaiserzeit vor: Im Kontext von Liber Pater/Bacchus: CIL 6.694 (Rom, *verloren*); CIL 11.6317 (Pisaurum, 1. Jh. n. Chr.); AE 1976.200 (Ariminum, 1./2. Jh. n. Chr.); vgl. das Weihgeschenk eines Mischkrugs in AE 1925.15 (Rom, 2. Jh. n. Chr.). Mater Magna: CIL 6.641 (Rom, 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.); CIL 14.53 (Ostia, 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.). Silvanus mit der Trias von Ceres, Libera, Liber: s. Relief am Traiansbogen von Benevent; dazu Dorsey (1992) 52 Anm. 13.

125 S. dazu Sherberg (2000) 398–400.

126 Blänsdorf (1967) 226; Lefèvre (2001a) 72 f.; vgl. zu diesem Aspekt des *seruus currens*-Motivs den Auftritt des Mercurius in Plaut. Am. 984 f. (ebenfalls an der Schwelle zu einem mystischen Kultlokal stehend; s. dazu u. Kap. 7.2.2) oder des Acanthio in Plaut. Merc. 115–119, dazu Csapo (1987); Braun (2004) 92 f.; außerdem Plaut. Curc. 276–281.

exesto, extra, esto] sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat hostes, vinctus, mulier, virgo exesto; scilicet interesse prohibebatur.¹²⁷

Draußgeblieben! draußen, man sei] So nämlich ruft der Lictor bei manchen Ritualen:
 ‚Feinde, Gefangener, Frau, Mädchen, draußgeblieben! Das heißt, die Anwesenheit wird untersagt.

Ähnliche Formeln dürften in verschiedensten Zusammenhängen von Liktoren verwendet worden sein. Derartiges hat Plautus hier offenbar vor Augen. Die Komik seines liktorengleichen *seruus currens*-Auftritts liegt nicht zuletzt in der Inversion des Katalogs der von der Straße bzw. vom Ort einer von Liktoren geschützten Handlung Ausgeschlossenen. Der Lictor bei Paulus (hier im priesterlichen Auftrag) vertreibt Personen, deren Anwesenheit den Erfolg des betreffenden (zivischen oder religiösen) Ritus gefährden würden. Die Logik seines Katalogs folgt einer Bewegung von außen nach innen: Nach den antibürgerlichen *hostes* und *uincti* folgen Frauen und Jungfrauen, die (aus hier nicht näher erkennbaren Gründen) ausgeschlossen sind, dem Bürgerstatus aber doch erkennbar näherstehen als die zuvor Genannten. Alle diese Figuren aber eint, dass sie keine aktiven Bürgerrollen einnehmen.¹²⁸ Im Bacchanalienbild der *Aulularia* sind dagegen schlechterdings alle fehl am Platz, wobei der Katalog sich von im engeren Sinne zivischen Rollen (*ciues, populares*) über verschiedene Status von in Rom potentiell anwesenden Fremden (*incolae, adcolae, aduenae*) hin zum absurden *omnes* öffnet. Congrios Auftritt spielt insofern mit der zivisch-religiösen Symbolik eines Lik-torenauftritts, und er macht klar, dass das, was rings um ihn vorgehe, insbesondere für Bürger, allgemeiner aber für Jedermann unangemessen sei.

Das Motiv der öffentlichen Ordnung wird aber noch fortgeführt: Nachdem Euclio die ins ‚Bacchanal‘ eingedrungenen Außenseiter (neben Congrio auch die anderen Bediensteten) vertrieben hat und nun seinerseits von Congrio konfrontiert wird, droht er im anschließenden ‚Streitgespräch‘¹²⁹ offen mit einer Anzeige bei den *Illuiri capitales*¹³⁰ – angesichts der Situation, in der eigentlich Euclio der Gewalttäter und Congrio das Opfer ist, ist dies schon an sich absurd; jedoch wird der Wortwitz dadurch noch gesteigert, dass phonetisch erneut auf das Thema des Kultischen verwiesen wird:

127 Paul. Fest. p. 72 (Lindsay).

128 DiLuzio (2016) 3 versteht die Stelle als Ausnahmeregelung, die indirekt belege, dass Frauen nicht *per se* von Opferhandlungen im zivischen Kult ausgeschlossen gewesen seien. Richtig daran ist, dass sich aus einer Formel, die womöglich nur für einen einzelnen Kult galt, keine allgemeine Regel ableiten lässt. Allerdings zeigt die markante Assoziierung der Frauenrollen mit *hostes* und *uincti* doch deutlich, dass es – zumindest in dem hier adressierten Kult – keineswegs um eine bloße Ausnahme gegangen sein kann, sondern dass Frauen und Jungfrauen offenbar aus kategorialen Gründen grundsätzlich von den betreffenden Riten ausgeschlossen waren.

129 S. dazu Wallochny (1992) 140 f.; 169 f.; Lefèvre (2001a) 108–110.

130 Vgl. Plaut. Am. 155; Asin. 161; Persa 62–74; Truc. 761; Stockert (1983) 122; MacLennan/Stockert (2016) 152.

- Euc.* redi. quo fugis nunc? tene, tene. 415
Con. quid, stolidè, clamas?
Euc. quia ad tresuiros iam ego deferam nomen tuom.
Con. quam ob rem?
Euc. quia cultrum habes.
Con. coquum decet.¹³¹
-
- Euc.* Komm zurück! Was haust du ab? Halt! Halt!
Con. Was schreist du, Dummkopf? 415
Euc. Weil ich dich gleich bei den *tresuiri capitales* anzeigen werde!
Con. Weswegen denn?
Euc. Weil du ein Messer hältst.
Con. Das ist normal für einen Koch

Stockert verweist zu dieser Stelle auf die Doppeldeutigkeit von *cultrum*, das sowohl ein Küchenmesser als auch eine strafbewehrte Waffe (*telum*) darstelle.¹³² Dabei übersieht er allerdings, dass *cultrum* (als Nebenform zu *culter*) nicht zuletzt auch das Opfermesser des Priesters bezeichnet.¹³³ Wenn Congrio daher antwortet, als Koch dürfe er ein *cultrum* bei sich tragen, so deutet er implizit an, dass dies Anderen im Gegensatz dazu verboten sei; in einer Szene, in der dies vor den Türen eines ‚Bacchanals‘ gesagt wird, scheint es nicht allzu gewagt, auch in diesem Begriff eine Anspielung auf die an der Stelle längst explizit eingeführte Kultmetaphorik zu sehen. Dieser Eindruck der Stelle wird aber noch verstärkt durch die klangliche Nähe des von Euclio erhobenen Vorwurfs (*quia cultrum habes*) zur Anklage gegen die Abhaltung (verbotener) religiöser Riten: *quia cultrum habes*.¹³⁴ Die Mysterienmetapher erweist sich also im nachfolgenden Dialog als deutlich mehr denn als bloße bildliche Verarbeitung von Raserei und Geheimnis. Hier tritt ein Sklave auf, der aus einem ‚Bacchanal‘ vertrieben wird, und dem man damit droht, man werde ihn wegen seiner ‚kult(r)ischen‘ Praxis strafrechtlich verfolgen. Vor dem Hintergrund der an dieser Stelle von Plautus selbst explizit eingeführten Bacchanalienmeta-

131 Plaut. Aul. 415–417.

132 Stockert (1983) 122; vgl. MacLennan/Stockert (2016) 1152. Zum Verbot des „Waffentragen[s] in verbrecherischer Absicht“ in der mittleren Republik s. Nippel (1988) 36 f.; 42.

133 Z. B. Cato agr. 141.4; Varro rust. 2.5; Verg. georg. 3.492; Aen. 6.248; Prop. 2.22.15; Ov. met. 7.244; 7.314; 7.599; 15.134; 15.464; fast. 1.321; 1.327; 1.348; 4.413; Mart. 11.84.3 f.; CIL 6.2065=6.32367.19 f.; 6.2067.13 f.; 6.32329.165, 181, 225; Serv. Aen. 6.248.

134 Zum Vorkommen derartiger klanglicher Wortspiele bei Plautus s. Fontaine (2010) 4 f. (zu Plaut. Curc. 88); vgl. Duckworth (1952) 350–356. Entscheidendes Kriterium für die Identifizierung solcher Wortspiele ist Fontaine zufolge, dass der Kontext eines Verses, der wörtlich einen bestimmten Sinn hat, den Zusammenhang zu dem nur klanglich implizierten Nebensinn herzustellen vermag. Hier bedeutet dies, dass das die ganze Szene bestimmende metaphorische Register des Religiösen, das akustische ‚Missverstehen‘ *cultrum-cultrum* nahelegt. Dazu kommt ohnehin die religiöse Funktion des primären Sinnes von *cultrum*.

pher kommt man kaum umhin, hierin eine Verarbeitung entweder der Vorgänge des Jahres 186 v. Chr. oder – mit der gebotenen Vorsicht – der etwa schon zuvor ‚in der Luft liegenden‘ Idee einer strafrechtlichen Verfolgung von Kulte[n] dieser Art zu sehen.¹³⁵

Dass der Bacchuskult auch in diesem Dialog noch einen Subtext des komischen Dialogs bietet, zeigt schließlich auch Euclios Anspielung darauf, dass er sich nicht von Anderen vorschreiben lassen wolle, ob er seine Speisen roh (wie im Bacchuskult) oder gekocht verzehre.¹³⁶ Lügen die Ursprünge der livianischen Aebutius-Erzählung nicht so sehr im Dunkeln, so könnte man gar in Erwägung ziehen, ob die einschränkende Bemerkung Euclios, die Frage nach roher oder gekochter Speise gehe allenfalls seinen Vormund¹³⁷ etwas an (*nisi tu es tutor*, v. 430) nicht ebenfalls eine Anspielung auf die Ereignisse des Jahres 186 v. Chr. sein könnten. Öffentlich ruchbar wird das Treiben der Bacchusanhänger Livius zufolge immerhin dadurch, dass der junge Aebutius von seinem *tutor* zur Initiation (und damit zur Teilnahme am aus rohem Fleisch bestehenden heiligen Mahl) gedrängt wird.¹³⁸ Allerdings setzt diese Annahme voraus, dass dieser Teil der insgesamt wenig glaubwürdigen Erzählung bei Livius tatsächliche Vorgänge des Jahres 186 v. Chr. wiedergibt, was sich weder falsifizieren noch verifizieren lässt. Zumindest die Erwähnung roher Speisen verweist aber in jedem Falle abermals sehr direkt auf Klischees über die Bacchusmysterien, wobei die Idee einer strafrechtlichen Verfolgung der Kultanhänger zumindest in den Raum gestellt wird.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang außerdem, dass Congrio nicht der einzige ist, den Euclio im dritten Akt als Eindringling in sein ‚Bacchanal‘ verfolgt. Nachdem er die Köche und Musikerinnen am Ende der ersten Verfolgungsszene wieder ins Haus beordert hat, da er diese ja tatsächlich für die Durchführung der Hochzeitsfeier benötigt (vv. 449–459), sinniert er in einem Monolog über die vielen Angriffe auf seinen Schatz, derer er sich zu erwehren habe (vv. 460–474) und erwähnt dabei einen weiteren Feind:¹³⁹

135 So die *communis opinio*, etwa bei Pailler (1988) 237.

136 Plaut. Aul. 427–430: „(Euc.) sed in aedibus quid tibi meis nam erat negoti / me apsente, nisi ego iusseram? uolo scire. (Con.) tace ergo. / quia venimus coctum ad nuptias. (Euc.) quid tu, malum, curas / utrum crudum an coctum ego edim, nisi tu es tutor?“ / „(Euc.) Aber was hattest du in meinem Haus zu tun / in meiner Abwesenheit, wenn ich es nicht befohlen hatte? Das will ich wissen. (Con.) Dann sei du still, / denn: Zum Kochen für die Hochzeit kamen wir. (Euc.) Was, Mistkerl, schert es dich, / ob Rohes ich oder Gekochtes esse, solange du nicht mein Vormund bist?“

137 Dass Euclio als *senex* hier andeutet, er könnte so etwas wie einen *tutor* haben, ist wiederum schon für sich genommen komisch, insofern ein solcher Vormund nur den unter 14jährigen (CIC inst. 1.22.pr) und selbst die anschließende Bestellung eines *curator* nur bis zum 25. Lebensjahr vorgesehen war – es sei denn, der Betreffende wurde amtlich für ‚wahnsinnig‘ (*furiosus*) oder ‚geisteskrank‘ (*mente captus*) erklärt (CIC inst. 1.23.3 f.); vgl. Stockert (1983) 125 (der den Ausspruch hier jedoch für bloßes Sprichwort hält) und Pailler (1988) 384 f.

138 Liv. 39.9.2–4; 39.11.1 f.; s. dazu o. Kap. 5.4; vgl. zur Omophagie in den bakchischen Mysterien s. o. S. 344 f. vgl. Segal (1974); Burkert (1987); Goff (2004) 272–274; van Lieferinge (2014); skeptisch Georgoudi (2011) 49–54.

139 Vgl. Christenson (2014) 32.

Euc. condigne etiam meu' med intus gallus gallinacius, 465
 qui erat anui peculiaris, perdidit paenissimum.
 ubi erat haec defossa, ocepit ibi scalpurrire unguis
 circumcirca. quid opust verbis? ita mihi pectus peracuit:
 capio fustem, optrunco gallum, furem manifestarium.
 credo edepol ego illi mercedem gallo pollicitos coquos, 470
 si id palam fecisset. exemi ex manu manubrium.
 quid opust verbis? facta est pugna in gallo gallinacio.¹⁴⁰

Euc. Fast gleicherart hätte mich auch mein Haushahnhähnchen, 465
 das bezahlt war aus der Alten Eigengeld, ums Haar vernichtet.
 Gerade da, wo ‚Er‘ vergraben war, da fing er an zu scharren mit den Krallen
 ringsumher. Was braucht's da Worte noch? So hat mich das im Herzen angestachelt:
 Ich nehm' den Knüppel, schlacht' ihn hin, den Hahn, den handfest bei der Tat
 ertappten Dieb!
 Ich glaube wohl, beim Pollux, dass diesem Hahn die Köche da den Lohn versprochen, 470
 wenn er ans Licht ‚Ihn‘ nur befördert hätte – den Ansatz hab' ich ihnen aus der
 Hand entrissen.
 Was braucht's da Worte noch? Geschlagen ward die Schlacht am Haushahn-
 hähnchen.

Die ‚Schlacht am Haushahnhähnchen‘, von der hier berichtet wird, ist auf der Oberfläche nicht mehr als eine weitere Steigerung der Absurdität von Euclios Schutzmaßnahmen zur Sicherung des Goldtopfes. Beachtung verdient dabei aber doch, dass sich die motivische Ausformulierung dieser ja nur referierten (also gerade nicht in slapstickartiger Bühnenkomik inszenierten) Szene, die an sich nichts zur Handlung beiträgt, durchaus auch im Sinne der bisher verfolgten Interpretation von Doppeldeutigkeiten in der *Aulularia* lesen lässt. Denn ein Haushahn (*gallus*) ist zwar eine gewöhnliche und sehr gut in den Innenhof einer *domus* passende Sache, und sein Scharren kann ebenfalls als gewöhnliches Bild gelten. Dass Euclio den Hahn zudem aus dem Eigengut (*peculium*) seiner Sklavin bezahlt, gehört zur Figur des Geizhalses. *Gallus* kann aber zugleich in mehrfacher Weise auf verschiedene Mysterien verweisen. Besonders naheliegend wäre ein Bezug auf das Hahnenopfer in dionysischen Initiationsritus, das sich aber vor allem kaiserzeitlich belegen lässt.¹⁴¹ Das Motiv wäre zudem darin verändert, dass statt der Priesterin hier Euclio die Tötung des Hahnes übernimmt. Vielleicht noch besser passt daher die Homonymie des *gallus* mit der Bezeichnung der Attispriester, die ihre Divinationsdienstleistungen gegen Bezahlung separat in privaten

140 Plaut. Aul. 465–472.

141 Matz (1963) 16; 44 f.; 56 mit Taf. 22u; 33; 34. Unter den hier aufgeführten 29 Belegen werden zwei aus stilistischen Gründen vorkaiserzeitlich datiert.

Haushalten anboten. Das Wortspiel mit der Koinzidenz der Begriffe für ‚Hahn‘ und ‚Attisjünger‘ ist sowohl im literarischen Außendiskurs belegt als auch in der Selbstdarstellung von *galli*.¹⁴² In der späteren literarischen Stereotypisierung der Attispriester werden besonders die alten Frauen römischer Haushalte als ‚anfällig‘ für die ausbeuterische Tätigkeit dieser religiösen Hausierer beschrieben.¹⁴³ Der *gallus* könnte also auch in diesem Sinne ‚Privatsache‘ (*peculiaris*) der alten Staphyla gewesen sein (die ja auch die Köche ins Haus gelassen hat), und auch, dass man ihm für seine Entdeckung des Heiligen einen konkreten Lohn versprochen habe, ergäbe im Bild eines Priesters guten Sinn.¹⁴⁴ Einzuräumen ist sicher, dass sich – abgesehen von den Sklavennamen Phrygia und Strobilus – ansonsten keine Anspielungen auf den Mater Magna-Kult in der *Aulularia* finden; dennoch muss eine solche nicht als allzu abwegig gelten in einem Drama, das zumindest möglicherweise sogar vor dem Mater Magna-Tempel stattgefunden hat.¹⁴⁵ Wiederum gilt auch hier, dass derartige implizite Anspielungen auf keinen Fall als wesentliche Aussageabsicht der szenischen Handlung missverstanden werden sollten. Als möglicher Nebensinn, der die primäre Handlung durch ein Hintergrundmotiv ergänzt, das den ‚Schatz‘ des Euclio beständig in einen sakralen Zusammenhang stellt, sollten solche Interpretation jedoch zumindest in Erwägung gezogen werden, zumal sich die verschiedenen Doppeldeutigkeiten dieser Art über das ganze Stück hinweg als ausgesprochen kohärent erweisen.

Festzuhalten ist jedenfalls, dass die explizite Bacchanalienmetapher der vv. 406–414 eingebettet ist in eine ganze Reihe weiterer Szenen, die einerseits explizite Verweise auf andere Mysterien (*Ceres-Proserpina*; *Mater Magna*) enthalten, andererseits voller impliziter weiterer Verweise auf sowohl die Bacchusmysterien als auch auf strafrechtliche Konsequenzen ihrer Profanation stecken. In einem solchen Zusammenhang ergäbe auch die durchaus spezielle Formulierung in einem späteren Gespräch zwischen Euclio und Megadorus – den wir ja bereits als implizites Mitglied eines Mysterienvereins kennengelernt haben – einen unerwarteten tagespolitischen Sinn: Denn dort gibt Euclio

142 Literarisch: Mart. 13.63; ikonographisch: *cista* des *archigallus* M. Modius Max(x)imus aus Ostia (CCCA III/395=CIL 14.385); Grabstein des *sacerdos* L. Valerius Fyrmus aus Ostia (CCCA III/422=CIL 14.429); Hähne finden sich auch unter den mittelrepublikanischen Votivstatuetten des palatinischen Mater Magna-Tempels (CCCA III/126; 139; 147; 167); s. Pensabene (1982) 85–90; Rieger (2004) 146 f.; Latham (2015) 62–64.

143 V. a. Iuv. 6.508–521.

144 Zur Absurdität der Idee der Bezahlung eines Hahnes s. MacLennan/Stockert (2016) 158 f.

145 Auch in dionysisch-bakchischer Ikonographie taucht ab hellenistischer Zeit (v. a. aber in der Kaiserzeit) ein Hahnenopfer als wiederkehrendes Element auf (Matz [1963] 45 f. Nr. 1–28); Jucker (1980); im Unterschied zur Szene der *Aulularia* ist es dort aber stets eine ältere Frau, die das Opfer vollzieht, und das Vorkommen dieses Elements (ausschließlich) auf Sarkophagen ist kaum zufriedenstellend erklärt; die Deutung bei Matz (1963) 51 f., es handele sich um ein Opfer an Hermes, um dessen Leitung beim mystischen Gang in die Unterwelt zu erbitten, lässt sich jedenfalls kaum mit der *Aulularia* verbinden.

an, ein ‚Dekret‘ (*decretum*) verbiete es ihm, Wein zu trinken.¹⁴⁶ Als Kommentar zum Skandal von 186 v. Chr. wird man dies zwar nicht werten können, da Plautus lediglich die allgemeine Bekanntheit der betreffenden Vorgänge nutzt, um den komischen Effekt seiner Szenen zu steigern, wohl aber sollte man in Erwägung ziehen, die bislang übliche Datierung der *Aulularia* durch einen *terminus post quem* ca. 190 v. Chr.¹⁴⁷ um einige Jahre herabzusetzen.

Die Steigerung der komischen Wirkung durch den Verweis auf exekutive Maßnahmen, wie sie sich 186 v. Chr. in der *quaestio de clandestinis coniurationibus* realisierten, bot sich für Plautus wohl vor allem deshalb thematisch an, weil das Thema der Bewahrung von Euclios geheimem Reichtum vor der ständig drohenden Offenbarung das gesamte Stück leitmotivisch prägt. Überhaupt hegt fast jede der zentralen Figuren ein Geheimnis, das zur Auflösung der Handlungsstränge offenbart werden muss.¹⁴⁸ Euclio verheimlicht die Existenz seines Schatzes¹⁴⁹; Staphyla und Phaedrium verheimlichen Phaedriums Schwangerschaft, von der nur Lyconides weiß (vv. 74 f.; 274–279); Lyconides ist seinerseits selbst ein unbekanntes ‚Geheimnis‘, insofern er allein weiß, dass er der Kindsvater ist;¹⁵⁰ Megadorus und seine Schwester Eunomia hegen zwar voreinander keine Geheimnisse, bekennen sich gegenseitig jedoch, dass sie nur untereinander völlig offen sprechen können (vv. 120–177); und über allem schwebt das Geheimnis des

146 Plaut. Aul. 570–574: „(Euc.) non potem ego quidem hercle. (Meg.) at ego iussero / cadum uinum ueteris a me afferier. / (Euc.) nolo hercle, nam me bibere decretum est aquam. / (Meg.) ego te hodie reddam madidum, si uiuo, probe, / tibi quoi decretum es bibere aquam.“ / „(Euc.) Ich aber trinke sicher nicht, beim Herkules! (Meg.) Ach was! Ich werd’ befehlen, einen großen Weinkrug von dem alten Jahrgang von mir herzubringen. / (Euc.) Beim Herkules, ich will es nicht, denn für mich gibt’s ein Gesetz, wonach ich Wasser trinke. / (Meg.) Ich werd’ noch heute dich besoffen machen, so wahr ich leb’, mein Bester, / du, für den’s Gesetz ist, dass er Wasser trinkt.“

147 Grundlage dieser Datierung sind (vermutete) Anspielungen auf die Aufhebung der *lex Oppia* im Jahre 195 v. Chr. (Liv. 34.1.2–8; Val. Max. 9.1.3; Zon. 9.17.1; Oros. 4.20.14; [Aur. Vict.] vir. ill. 47.6; Stockert (1972) 405; Elster [2003] 294–296); Buck (1940) 36–41; Sedgwick (1949); Stockert (1972) 405; (1983) 28; Gruen (1990) 143–146; Lefèvre (2001a) 154–156; Macros Casquero (2004) 122; Christenson (2014) 23–30; MacLennan/Stockert (2016) 23 f.; dagegen: Konstan (1983) 44 f.

148 Hollmann (2016) 226 spricht offener von gegenseitigen ‚Informationslücken‘, von denen das Aufeinandertreffen der Protagonisten bestimmt sei.

149 Dass Euclio im Verlauf des Stückes, da ihm sein Haus nicht mehr sicher scheint, das Heiligtum der Schwurgottheit Fides als sicheren Hort für seinen Schatz wählt (Plaut. Aul. 580–587; 608–617), könnte man, jenseits einfachen Wortwitzes (Lefèvre [2001] 85 f.), als Parabel für das Thema der ‚Verschwörung‘ als eines Schutzmechanismus vor Geheimnisprofanation lesen. Einblick in ein solches ‚verschworenes‘ Geheimnis kann nur haben, wer am Treuebündnis teilhat – in diesem Fall der Sklave des Lyconides, der sich zum richtigen Zeitpunkt auf den Altar der Fides setzt und so alles beobachten kann (Plaut. Aul. 605–607). Zugleich repräsentiert Fides jedoch eine zentrale politische Tugend der *res publica* vgl. dazu Freyburger (1986); Hölkeskamp (2000); vgl. Harders (2014a) 78–84.

150 Plaut. Aul. 29 f. Hier ist hervorzuheben, dass auch die Schwängerung der Phaedrium im Stück als Ergebnis einer Mysterienfeier beschrieben wird, namentlich als Folge einer göttlichen, von *uinum et amor* beim Fest der Ceres-Proserpina induzierten, Raserei (Plaut. Aul. 28–36; 735–751; 790–795).

lar familiaris (und seiner Mitwisser: des Publikums), der in der ganzen Geschichte die Fäden in der Hand hält und Euclio den Schatz von Anfang an nur deshalb zukommen ließ, damit dieser am Ende in den Händen der Phaedrium landen kann (vv. 23–27).¹⁵¹

Im Rahmen dieser wechselseitigen Verstrickung von Geheimnissen und ihrer Gefährdung durch die jeweils anderen Figuren kommt es immer wieder zu Szenen, die deshalb an Geheimniskommunikation und Profanationsversuche erinnern, weil sie aufgrund gegenseitig falscher Annahmen über den Kenntnisstand des jeweils Anderen kommunikativ scheitern: so etwa wenn Euclio sich ringt und windet, um nicht offen zu Megadorus sprechen zu müssen (da er erwartet, dieser werde ihn nach dem Gold fragen), z. B.

Meg. queaso, quod te percontabor, ni id pigeat proloqui 210

Euc. Dum quidem ne quid perconteris quod non lubeat proloqui.¹⁵²

Meg. Ich bitt' dich, das, was ich dich frage, sei nicht verdrießt, es auszusprechen. 210

Euc. Gewiss, solange du nichts fragst, was auszusprechen nicht beliebt.

Euclio folgt in nahezu allen Dialogen einem selbstaufgelegten Sprechverbot über das Gold bzw. den Topf, in dem es sich befindet.¹⁵³ Dazu passt die oben besprochene scharfe und gewalttätige Reaktion Euclios auf Congrios lauten Ruf nach einer größeren *aula*, einen Ruf, der angesichts des Sprechverbotes dem Aussprechen eines *aporrhêton* gleichkommt.¹⁵⁴

Euclio, selbst ein Geheimnisträger, dessen Handeln für die anderen Figuren des Stücks (nicht aber für das eingeweihte Publikum) unverständlich erscheinen muss,¹⁵⁵ wird schließlich selbst zum Untersuchungsrichter, wenn er Lyconides über jenes Geheimnis befragt, das zu offenbaren dieser längst bereit ist (vv. 733–803).¹⁵⁶ Auch hier ist das Gespräch wieder von Euclios eigener Geheimniskrämerei bestimmt, da er fälschlicherweise vermutet, Lyconides wolle ihm den Diebstahl des ‚Goldtopfes‘ gestehen. Und so lässt er sich angesichts der Erklärung des Lyconides, dieser habe sein ‚Verbrechen‘ (*facinus*) im Rausch von Wein und Eros (*uini uitio atque amoris*, v. 745), mithin besessen von einem Gott (*deus mihi impulsor fuit*, v. 737) begangen,¹⁵⁷ zu einem totalen moralischen Urteil verleiten (vv. 745–751).¹⁵⁸

151 Zu diesen Geheimnissen s. Stockert (1983) 50; 91 und v. a. MartinG (2008) 104.

152 Plaut. Aul. 210 f.

153 Besonders markant auch im Dialog mit dem Sklaven des Lyconides in Plaut. Aul. 630–676.

154 Stockert (1983) 113 f.

155 Vgl. Lefèvre (2001a) 141 f. zum ‚Schatz‘ als ‚Gift‘ bei Plautus (im Gegensatz zu Menander).

156 Stockert (1983) 191.

157 Vgl. Plaut. Bacch. 87 f.; Cist. 156–159; Persa 49; Truc. 828; Pseud. 802; Stockert (1983) 192 f.; Stockert (2012) 137.

158 Vgl. dazu die ganz ähnliche Szene im ebenfalls spät zu datierenden Truculentus (Plaut. Truc. 826–835), wo jedoch kein Verweis auf göttliches Wirken erfolgt.

- Euc.* homo audacissime 745
 cum istacin te oratione huc ad me adire ausum, impudens!
 nam si istuc ius est tu istuc excusare possies,
 luci claro deripiamus aurum matronis palam,
 postid si prehens simus, excusemus ebrios
 nos fecisse amoris causa. nimis utile est uinum atque amor, 750
 si ebrio atque amanti impune facere quod lubeat licet.¹⁵⁹
-
- Euc.* Du überdreister Kerl! 745
 Dass du mit dieser Rede hier an mich heranzutreten wagtest, Schamloser!
 Denn wenn das da Recht ist, wenn du dich damit entschuldigen können solltest,
 dann mögen wir im hellen Tageslicht ganz offen wohl der Dame Gold uns rauben,
 und danach, wenn man uns fasst, uns wohl entschuldigen, betrunken
 hätten wir's getan der Liebe wegen. Allzu nützlich sind doch Wein und Liebe, 750
 wenn dem betrunken Liebenden straflos zu tun erlaubt ist, was ihm auch beliebt.

Die Separatnorm, die Lyconides für die Bewertung seines Vergehens für sich reklamiert, namentlich die Entschuldbarkeit eines Vergehens aufgrund seines triebhaft-alkoholisierten Rauschzustands im Rahmen eines Mysterienfestes (*Ceres-Proserpina*),¹⁶⁰ lässt Euclio ausdrücklich deshalb nicht gelten, weil das Verhalten des Lyconides im Ritus Konsequenzen außerhalb des Kultkontextes hat. In Euclios Sicht der Dinge heißt das: Lyconides hat sein Gold gestohlen. Euclio ist insofern unmittelbar materiell betroffen, obwohl er (ebenso wie sein Schatz) nichts mit dem Ceresfest zu tun hat. Zu seiner Bewertung kommt Euclio freilich vor allem deshalb, weil der (vermutete) Schaden jenes Gut betrifft, das ihm am wertvollsten erscheint und sein wichtigstes persönliches Geheimnis darstellt.

Dennoch scheint Euclios Kommentar mehr zu sein als eine weitere vom *amor auri* verblendete Äußerung. Denn das zugrundeliegende Problem, dass eine im geschützten Raum einer religiösen Separatnorm vollzogene Handlung Konsequenzen außerhalb dieses Raumes haben kann, besteht im tatsächlich vorliegenden Falle von Phaedriums Schwangerschaft nicht weniger. Phaedriums Mutterschaft ist ein Faktum der profanen Welt, ein Faktum der Familie (und damit wiederum auch der materiellen Existenz) Euclios; und Lyconides' Vaterschaft ist dies nicht weniger. Ohnehin lässt sich Euclios Kommentar, zumal er mit Verweis auf Rechtsnormen erfolgt, als allgemeine Regel im Sinne eines Normenmonopols des zivisch gesetzten Rechts begrei-

¹⁵⁹ Plaut. Aul. 745–751.

¹⁶⁰ Möglicherweise findet sich eine Parallele in Varros *Eumenides*, deren Protagonist eine ähnliche ‚bacchantische‘ Sondernorm für sich (*plenus uini et amoris*) zu reklamieren scheint; s. Varr. men. 121 mit 123 Cèbe; bemerkenswerterweise kennt diese Satire sowohl eine Figur ‚Strobilus‘ als auch einen *insanus auarus* (men. 122; 124 Cèbe).

fen.¹⁶¹ Was zivisch (und insofern gesamtgesellschaftlich) als *ius* gilt, davon kann sich eine Teilgruppe der Gesellschaft nicht befreien – auch nicht temporär. Diese Aussage würde wiederum außerordentlich gut in die unmittelbare Zeit des Bacchanalien-skandals passen, der zweifellos mit einer Debatte um eine solche Unterscheidung von rechtlichen und religiösen Normen einherging. Die Thematik mag auch schon in den Jahren unmittelbar vor der Eskalation von 186 v. Chr. gesellschaftliches Thema gewesen sein. Ganz besonders gut würden die expliziten und impliziten Verweise auf ‚Bacchanalien‘, auf strafrechtliche Verfolgung, auf ein ‚dekretiertes‘ Weinverbot sowie auf die rigorose Haltung gegenüber der religiösen Separatnorm jedoch auf die Situation nach 186 v. Chr. passen.

7.2 Der Konflikt zwischen religiöser und profaner Weltdeutung im *Amphitruo*

Wenn schon in der *Aulularia* ein wesentliches Motiv für die Anspielung auf Mysterienkulte in der Analogiebildung zwischen Hochzeitsfeier und ritueller Heiliger Hochzeit zu sehen ist, so ist eben diese Analogie im *Amphitruo*, einem vermutlich ebenfalls nach 190 v. Chr. zu datierenden Stück,¹⁶² noch viel naheliegender: Denn den Kern dieser Verwechslungskomödie bildet der *hieros gamos* zwischen Iuppiter und Alcumena, der zur Geburt des Heros Hercules führt. Plautus nutzt (anders als seine potentiellen Vorlagen)¹⁶³ das komische Potential dieses Stoffs, das in der Usurpation der Rolle

161 Aus eben diesem Grunde hält man den Passus auch zurecht für original plautinisch; Lefèvre (2001a) 93.

162 So vorsichtig Harvey (1981) vgl. Buck (1940) 25–30; Sedgwick (1949); Christenson (2000) 3 f.; Noch später, namentlich ins Jahr 186 v. Chr., datiert Buck (1940) 25–30; vgl. Herrmann (1948); Arcellaschi (1982). Der Aufführungskontext muss trotz der an Buck anschließenden (etwas spekulativen) Überlegungen zur Einbindung des Stückes in die Triumphal- bzw. Votivspiele des M. Fulvius Nobilior 187/186 v. Chr. bei O'Neill (2003) offenbleiben; vgl. Wiseman (2008) 36 f. zu szenischen Aufführungen im Kontext der Triumphe. Unter den regulären szenischen Festen liegen angesichts der iovinischen Grundthematik des Stückes vor allem die *ludi Romani* nahe; Sharrock (2009) 62.

163 Als Vorlage kommen in erster Linie griechische Tragödien in Betracht, s. dazu v. a. Oniga (2002); vgl. Dupont (1976) 131–133; Lefèvre (1999) 12–15 und Christenson (2000) 50–55. Eine Adaption bestimmter Motive der euripideischen *Bakchai* nehmen StewartZ (1958) und Slater (1990) an. Stärk (1982) 289–303 und SchmidtE (2003) 84–90 weisen auf mögliche Vorbilder des *hieros gamos*-Motivs im griechischen Mythos hin, was ebenfalls vor allem auf die Tragödie verweist. Daneben steht indes auch die These im Raum, dass die Übertragung des tragischen Stoffs ins Komische bereits vor Plautus in der attischen Komödie (vgl. die *Nyx Makra* des Platon CAF 1, f. 264) oder süditalisch-griechischen Phlyakenposse stattgefunden habe (vgl. die Vasendarstellung auf einem Glockenkrater des Asteas, Musei Vaticani inv. 17106, ca. 330 v. Chr.; die verbreitete Zuweisung an Rhinthon von Tarent ist aus chronologischen Gründen unmöglich, s. Trendall [1967] Nr. 65; Stärk [1982] 301; Wiseman [2000] 285; [2008] 122–124; Blänsdorf [2002] 188; SimonE [2004] 117 f.). S. dazu allgemein Duckworth (1952) 24; Dupont (1976) 139–141; (1985) 360 f.; Slater (1990) 101–103; Benz (2000) 241; 246; BrownP (2014) 404 f.; Telò (2014) 125 f.; vgl. GüntherE/GüntherS (2018) 351; zur Mythentravestie im 4. Jh. v. Chr. Nesselrath (1995); Konstantakos (2014).

des Ehemanns (Amphitruo) durch den Gott (Iuppiter) liegt, um ein überbordendes Verwirrspiel um die wahren Identitäten der menschlichen und göttlichen Protagonisten – und damit auch um die richtige moralische Bewertung von deren jeweiligem Handeln – aufzuziehen.¹⁶⁴

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass nicht zufällig auch diese Mythen-travestie¹⁶⁵ Anspielungen auf die Bacchusriten enthält, wobei hier nun die Metapher der Bacchantin für eine Frau steht, die ‚von Sinnen‘ ist. Über diese offensichtliche Bedeutung hinaus wurde die Mysterienmetapher im *Amphitruo* jedoch bislang nicht gezielt weiterverfolgt.¹⁶⁶ Allerdings wäre es angesichts des dem ganzen Stück zugrundeliegenden *hieros gamos*-Motivs kaum überraschend, wenn ähnliche religiöse Anspielungen auch jenseits expliziter Mysterienterminologie zu finden wären.¹⁶⁷ Die folgende Untersuchung soll daher, ausgehend von den direkten Anspielungen auf Mysterien aufzeigen, dass das Stück in der Tat viel weiterreichende Bezüge zur Mysterienthematik und besonders zur esoterisch-exoterischen Kommunikation enthält. Man könnte sogar sagen, dass in diesem Fall die gesamte thematische Anlage des Stücks von diesen Bezügen bestimmt wird, und dass das Stück in seiner ganzen *plot*-Struktur die Idee der mystischen Initiation in eine göttliche Wahrheit (Iuppiter hat Alcumena geschwängert) thematisiert, die den menschlichen Protagonisten zu Beginn des Stückes noch verborgen und fremd ist, von der sie im Verlauf des Stückes lange Zeit ausgeschlossen bleiben, zu der sie aber am Ende nach Aufgabe ihrer alten Identität vollen Zugang erhalten.¹⁶⁸

164 Barnes (1957); Muecke (1986) 217f.; Bettini (1991); Christenson (2000) 13–18. Allgemein zur Verwechslungs- und Verdopplungsthematik: Dupont (1976); Brescia (2007); Caston (2014) 45–53.

165 Die Präsenz des verkleideten Göttlichen auf der Bühne ist bekanntlich auch die Begründung, die im Prolog für die Bezeichnung (und Gestaltung) des Stücks als *tragicomoedia* gegeben wird: Plaut. Am. 50–64; Dupont (1976) 133; (1985) 261; Manuwald (1999) 179–185; (2014) 583–585.

166 Plaut. Am. 702–705; vgl. Toynbee (1965) 393; Barsby (1986) 101; Rousselle (1987) 197; Pailler (1988) 230; Christenson (2000) 260; Schiesaro (2016) 29; s. dazu u. S. 401f.

167 Kurze Bemerkungen dazu bietet Geller-Goad (2011) 152. Stärk (1982) und SchmidtE (2003) haben das *hieros gamos*-Motiv als religiöses Motiv gedeutet und auf ältere Traditionen des Gottkönigtums zurückgeführt. Eine Einordnung des Motivs in die religiöse Welt des republikanischen Rom – oder der griechischen Polis – wurde bislang nicht unternommen.

168 In dieser Hinsicht wendet sich die folgende Deutung gegen die Vorstellung, Plautus verarbeite den Tragödienstoff ohne jede Berücksichtigung seiner moralischen Implikationen (so Lefèvre [1999] 24–26, demzufolge der wesentliche Beitrag des Plautus in der virtuellen Einfügung von dramaturgisch funktionslosen Stegreifszenen bestehe, ebd. 17). Eine verbreitete Deutung der Dopplungsthematik, der im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter nachzugehen ist, sieht darin nicht zuletzt einen metatheatralen Kommentar, eine Reflexion über die ‚Verdopplung‘ der Welt durch Inszenierung von Welt, s. u. a. Dupont (1976); Manuwald (1999).

7.2.1 Direkte Anspielungen auf Mysterien und ‚geheime‘ Riten

Dass es sich beim *Amphitruo* mehr als bei jedem anderen Stück um ein Saturnalienstück handelt, in dem sich soziale Hierarchien verkehren, zeigt sich schon in der Umsetzung als *tragicomoedia*,¹⁶⁹ in deren Zuge die tragische Welt der Götter und Heroen beständig mit der komischen Welt der einfachen Leute – vor allem der Sklaven – kontrastiert und die Rollen invertiert werden. Dies äußert sich auch in der Bildersprache des Stücks, die von binären Codes (Tag/Nacht; Wachen/Träumen; Wahrheit/Lüge; Vernunft/Wahnsinn; Nüchternheit/Trunkenheit; Ernst/Scherz; Eigenes/Fremdes usw.) bestimmt wird.¹⁷⁰ Ein weiteres durchweg präsenten Motiv ist das des Magisch-Übernatürlichen, durch das sich die Protagonisten immer wieder das ihnen Unerklärliche zu begründen versuchen, ohne es zu verstehen, und das sich nicht zuletzt in sprachlichen Anleihen an Zauberformeln spiegelt.¹⁷¹

Hier reihen sich die direkten Anspielungen auf Mysterien ein, die zunächst in aller Kürze besprochen werden sollen. Vielzitiert ist vor allem ein Passus, in dem in ähnlicher Weise wie in der *Aulularia* auf die mystische Raserei der Bacchantinnen verwiesen wird und deshalb bisweilen zur wenig zwingenden Datierung des Stückes nach den Bacchanalienskandal beigetragen hat.¹⁷² Im Unterschied zur Metapher in der *Aulularia* spielt hier jedoch das Motiv behördlicher Verfolgung keine Rolle, sondern es geht um Ekstase bzw. schlicht geistige Umnachtung, die Amphitruos Sklave Sosias der Alcumena unterstellt, um deren für Amphitruo und Sosias ganz unerklärliche Erzählung von den Vorgängen der vorangegangenen Nacht zu erklären:

Amp. Etiam tu quoque adsentaris huic?

Sos. Quid uis fieri?
non tu scis? Bacchae bacchanti si uelis aduorsaier,
ex insana insaniorem facies, feriet saepius;
si obsequare, una resoluas plaga.¹⁷³

169 Plaut. Am. 50–64; s. v. a. Manuwald (1999); (2014) 583–585; Bond (1999); SchmidtE (2003) 87–90, wonach die Kontraste zwischen Tragischem und Komischen in allen Figuren durchweg angelegt sind. Vgl. Dupont (1976) 131–133; Wiseman (1998) 19–21; Lefèvre (1999) 19 f.; Sherberg (1999); aber auch Sharrock (2009) 204–219; Gonçalves (2014) 125–130; Slater (2014) 115–117.

170 Zur Differenz Tag/Nacht s. o. Kap. 5.3.3 sowie u. S. 407 f. Vgl. Christenson (2000) 31; Kella (2011) 195 f.; zur Relevanz solcher Codes für die Vorstellungswelt der göttlichen Epiphanie s. Versnel (2011) bes. 111. Für Slater (1990) 117–125 sind nicht zuletzt diese Motive Grundlage dafür, eine bewusste Anlehnung des ganzen Stücks an die *Bakchai* des Euripides anzunehmen. Zur Differenz von Eigen/Fremd s. v. a. Feeney (1998) 27 f.

171 Dazu Bond (1999) 218 f.; Christenson (2000) 29 f.

172 S. dazu Christenson (2000) 3 f.; vgl. 260; Fontaine (2010) 189. Vor 186 v. Chr. datiert Marcos Casquero (2004) 121.

173 Plaut. Am. 702–705.

Amp. Auch du stimmst ihr jetzt zu?

Sos. Was willst du denn, was soll geschehen?

Weißt du's denn nicht? Willst einer bakchisch rasenden Bacchantin widersprechen du, dann machst du wahnsinniger die Wahnsinnige nur, so schlägt sie nur noch öfter zu; hörst du auf sie, so handelst du nur einen Streich dir ein.

In der Szene der ersten Begegnung zwischen Alcumena und Amphitruo, zu der der Auszug gehört, prallen deren verschiedene Annahmen darüber, was in der vergangenen Nacht vor sich gegangen sei, unvereinbar aufeinander: Wie der aus dem Krieg zurückkehrende Amphitruo weiß, hat er sich nach der Ankunft im Hafen aufgehalten, während Alcumena beteuert, er habe sie bereits im Haus besucht und die Nacht mit ihr verbracht (sie ahnt nicht, dass sie in Wirklichkeit mit Iuppiter zusammen war). Im Zuge des sich daraus entwickelnden Dialogs interveniert der mitanwesende Sosias immer wieder mit hilflosen Versuchen, Amphitruo teils zu bestärken (Alcumenas Behauptung, Amphitruo habe die Nacht bei ihr verbracht, sei nicht anders denn als wahnhaft oder eben als alkoholischer Rausch¹⁷⁴ zu deuten), teils ihn von weiteren Nachfragen abzubringen – letzteres wohl in der Sorge, dass dies in eine ähnliche Aporie führen werde wie seine eigene vorangegangene Begegnung mit Mercurius.¹⁷⁵ Zu diesen Versuchen gehört auch die zitierte Äußerung, Alcumena verhalte sich wie eine Bacchantin beim Vollzug des Ritus – mit einer solchen lege man sich besser nicht an, da sie sich zweifelsohne nur immer noch tiefer in ihren gewaltsamen Wahnsinn hineinsteigern werde.¹⁷⁶

Zunächst kann eine solche Bemerkung, ganz im Sinne bisher vertretener Deutungen, als vergleichsweise harmlos gelten: Die Assoziation des Bakchischen mit Rauschzuständen legt die Metapher des Bakchischen für alles Wahnhafte nahe. Allerdings verweist das hier verwendete Bild einer um sich schlagenden Bacchantin durchaus recht konkret auf Vorstellungen vom Mänadentum, wie sie etwa aus Euripides' *Bakchai* bekannt waren.¹⁷⁷ Die Metapher der Raserei ist also nicht im bloßen Wortgebrauch, sondern auch im hier gewählten Bild eine religiöse. Es fragt sich in Anbetracht der Erkenntnisse aus der *Aulularia*, ob dieses bakchisch-dionysische Motiv auf solche kurzen Metaphern begrenzt bleibt oder ob es sich etwa in weitere Anklänge vergleichbarer

174 So die überzeugende Konjektur bei Fontaine (2005) ad Plaut. Am. 696 f.: „(Amp.) haec quidem deliramenta loquitur. (Sos.) paulisper mane, / dum edormiscat *oinum* somnum. (Amp.) Quae ne uigilans somniat? / (Amp.) Die redet doch verrücktes Zeug! (Sos.). Ein wenig warte nur, / solange im Schlaf sie den *vino* ausschläft. (Amp.) Schläft sie denn im Wachen?“

175 SchmidtE (2003) 93 betont zurecht, dass Sosias nach seiner identitären Kapitulation am Ende des ersten Aktes (s. u. Kap. 7.2.4) von allen menschlichen Figuren aus Sicht des in die sakralen Vorgänge eingeweihten Publikums am klarsichtigsten agiere; vgl. Wallochny (1992) 165.

176 Vgl. dazu Barsby (1986) 101; Pailler (1988) 230; Walsh (1996) 191; Christenson (2000) 260; Marcos Casquero (2004) 121. Zu weit gehen Lejay (1925) 5 und Arcellaschi (1990) 38, im Bild des Widerstands gegen die Bacchantin sei womöglich bereits warnend auf die Ereignisse des Jahres 186 v. Chr. vorausgewiesen.

177 Schlesier (1985); Des Bouvries (1998).

Art – an die bakchischen oder andere Mysterien oder an eine allgemeine Motivik des Religiösen – einreicht.

Tatsächlich finden sich über das Stück verstreut verschiedene ähnliche Anspielungen auf mystische Kulte bzw. auf ekstatischen Wahn. Im zweiten bis vierten Akt ist das Motiv des Wahns geradezu omnipräsent: Wahnsinn, Krankheit oder geistige Umnachtung unterstellen sich die menschlichen Protagonisten regelmäßig immer dann, wenn sie sich gegenseitig Sachverhalte als ‚wahr‘ referieren, die nicht zur sonstigen Weltanschauung und zum Wissensstand der jeweiligen Gesprächspartner passen wollen.¹⁷⁸ In diese Reihe der Erklärungen unverständlichen Verhaltens gehört zum Beispiel die Annahme, der Gesprächspartner sei betrunken, die bereits potentiell in das Thema des religiösen Rauschs verweist.¹⁷⁹ Noch deutlicher sind die ebenfalls als Bezeichnung des Wahns verwendeten Metaphern der ‚Ceresberauschtheit‘ (*cerrita/-us es*) und der ‚Besessenheit von bösen Geistern‘ (*laruatus/-a es*).¹⁸⁰ An manchen Stellen scheinen die Protagonisten zudem in eine religiöse Sprachmetaphorik zu verfallen, die an rituelle Formeln erinnert. Besonders auffällig scheint hier, in welchen Worten Sosias im zweiten Akt dem Amphitruo zu umschreiben versucht, wie ähnlich der vor Amphitruos Haus stehende ‚zweite‘ Sosias (= Mercurius) dem ‚echten‘ sehe:

nec lact' lactis magis es simile quam ego similest mei.¹⁸¹

Und Milch ist Milch nicht ähnlicher als er mir ähnlich ist.

Fraglos handelt es sich hier um eine typische Vergleichsfloskel.¹⁸² Dass Sosias aber gerade das Bild der Milch wählt, könnte einen Bezug zu seiner sonstigen Umschreibung als Trunkenbold aufweisen – und ihn als geradezu ‚rituellen‘ Trinker ausweisen: Denn die Metapher ‚Milch‘ spielt gleich in mehreren in Rom als *ritus graecus* markierten Kul-

178 Z. B. Plaut. Am. 580 („pestis te tenet“); 604 („Satin sanus es?“); 696 („haec deliramenta loquitur“); 719 („est grauida [...] insania“); 727 f. („[Amp.] delirat uxor. (Sos.) atra bili percita est / nulla res tam delirantis homines concinnat cito.“); 930 („sanus es?“); in diesem Sinne versucht vor allem Amphitruo, das Paradoxe dadurch zu rationalisieren, dass er denen, die es ihm präsentieren, Irrationalität unterstellt; vgl. Bond (1999) 218.

179 Z. B. Plaut. Am. 574 f.: „(Amp.) hoc homo ebrius est, ut opinor / (Sos.) utinam ita essem. (Amp.) optas quae facta. / (Sos.) egone? (Amp.) tu istic. ubi bibisti?“ / „(Amp.) Der Mann ist volltrunken, wie ich vermute. / (Sos.) Ach wär' ich's doch. (Amp.) Du bittest da herbei, was doch geschah! / (Sos.) Was ich? / (Amp.) Das du. Wo hast du denn getrunken?“ Bond (1999) 218; Zur Trunkenheit des Sosias s. u. S. 410–413.

180 Plaut. Am. 775–777 sowie fr. vi; viii (Lindsay); vgl. auch Men. 889 f. Zur Erklärung der Vokabel vgl. Serv. Aen. 6.229. Vgl. Kieseberg (1884) 38; Pailler (1988) 433; Stärk (1989) 129; Christenson (2000) 267; De Leo (2011) 91 Anm. 34; Rey (2015) 319; 332.

181 Plaut. Am. 601; vgl. die Verwendung in sehr ähnlichem Kontext in Plaut. Bacch. fr. iv (Lindsay); Men. 1089 f.; mil. 240; vgl. Christenson (2000) 17; 247, der dem Ausdruck ‚quasi-magischen‘ Ton attestiert.

182 Vgl. die allgemeine Erörterung zur Formel ‚sich gleichen wie ein Ei dem andern‘ in Quint. inst. 5.11.30; Christenson (2000) 247.

ten eine Rolle – so im Kontext der Vorstellung des Todes als einer Initiation ins Jenseits in den bakchischen Mysterien –,¹⁸³ besonders analog zu ‚Wein‘ als Kultgetränk in den mythischen Erzählungen im Umfeld des *Bona Dea*-Kultes, in denen der Ersatz des Weines als rituellen Getränks durch Milch äußerlich als Gebot an die Frauen im Kult erscheint, während zugleich von zeitgenössischen männlichen Kommentatoren insinuiert wird, dass sich hinter der ‚Milch‘ bei den *Bona Dea*-Festen in Wahrheit ‚rauschafter‘ (= unvermischter) Konsum unvermischten Weines verberge.¹⁸⁴ Insgesamt findet sich im gesamten Stück eine Vielzahl an Formulierungen, die sich potentiell als religiös konnotiert interpretieren ließen. Nur an wenigen Stellen allerdings liegt eine eindeutig religiöse Metaphorik vor. Die betreffenden Metaphern verweisen vor allem auf Bacchus und Ceres.

Dieser Befund ist in einem Stück, in dem Mercurius und vor allem Iuppiter als göttliche Protagonisten auftreten, auf den ersten Blick überraschend. Andererseits handelt es sich bei allen diesen Metaphern um menschliche Versuche, dem Geschehen auf und hinter der Bühne einen Sinn zu geben. Amphitruo und Sosias (von denen sämtliche der entsprechenden Aussagen stammen) geben damit zum Ausdruck, dass sie die einzig mögliche Erklärung der Vorgänge in religiöser Ekstase – also einem für Außenstehende ohnehin nicht verständlichen Verhalten – sehen; und eben dabei denken sie an die Mysterien im Heiligtum der aventinischen Trias – an einen bakchischen *hieros*

183 S. dazu Graf (1980); (1993a) 245 f.; 249; Schlesier (2001) 170 f.; Faraone (2011); Vgl. die Formel vom ‚Sprung/Sturz in die Milch‘ (ἐς γάλα ἔπετες) sowie die Kombination von Milch, Wein und Honig, etwa auf den bakchischen Goldblättchen und süditalischen sowie sikeliotischen Bleitafeln: OF 485.3–5 Bernabé (Pelinna, 3. Jh. v. Chr.; führt Milch und Wein nebeneinander auf): 486.3–5 (Pelinna, 3. Jh. v. Chr.; führt Milch und Wein nebeneinander auf); 487.4 (Thurioi, 4. Jh. v. Chr.); 488.11 (Thurioi, 4. Jh. v. Chr.); Henrichs (2010) 105; Krummen (2010) 182–185; Faraone (2011); zu den Bleitafeln: Rocca (2011) 455 f.; als Metapher für die Unsterblichkeit bzw. für die transformativische Wirkung der Initiation deutet die ‚Milch‘ Torjussen (2014), wenngleich hier die Assoziation von Milch mit den Sternen nicht ganz überzeugen kann (40 f.); vgl. auch schol. Soph. Oed. Col. 100 (νηφάλια θυσίαι für Dionysos und die Ercheiden in Athen); Pirenne-Delforge (2011) 124 f. Schlesier (2001) 169 f. sieht in den „rätselhaften Worten [...] eine der [...] Bedingungen für diesen glücklichen Endzustand“ (sc. des Identitätswandels hin zum Mysterien). Im symposialen Zusammenhang kann ‚Milch‘ als Metapher bisweilen den ‚Wein‘ als erotisierendes Getränk bei außerehelichen Treffen bezeichnen; vgl. Aristoph. fr. 613 PCG; Heinemann (2016) 163. Allgemein zum Zusammenhang zwischen Wein, Milch und Honig als Elementen von Ritualen Bettini (1995) 231–234.

184 Macr. sat. 1.12.25; vgl. Gell. 10.23.1–4 (vgl. o. S. 379 f.); dazu v. a. Sterbenc-Erker (2013) 51–54; 109–111; vgl. Perri (2005) 47; Boëls-Janssen (2010) 110–112; DiLuzio (2016) 3 f. Zu geschlechterspezifischen Konnotationen des Weinkonsums in der griechischen Kultur s. Frontisi-Ducroux (1991) 149–153; 160–164. Der *Bona Dea*-Kult böte sich thematisch durchaus passend für das Sujet des *Amphitruo* an, da die (aus männlicher Außensicht) ‚geheimen‘ Riten des *Bona Dea*-Festes im Hause eines *militiae* abwesenden Imperiumsträgers durchzuführen waren, was exakt der Ausgangssituation des Stückes entspricht. Allerdings finden sich außerhalb der nur sehr hypothetischen Anspielung in Plaut. Amp. 601 keine weiteren Hinweise auf eine solche Verarbeitung des Kultes durch Plautus. Vgl. aber die sehr ähnliche Doppeldeutigkeit in Plaut. Aul. 354–356; s. dazu o. S. 379 f. Vgl. allgemein zur Milch als Kultgetränk die Rückführung auf Numa bei Plin. nat. hist. 14.88; Scheid (2011) 111–113.



Abb. 17 Glockenkrater des Python, Paestum (ca. 330 v. Chr.), Martin von Wagner-Museum Würzburg inv. H5771 (Foto: Martin von Wagner-Museum)

gamos als Initiationsritus.¹⁸⁵ Welche Gottheit tatsächlich hinter den Vorgängen steht, wissen sie vor den Enthüllungen des fünften Aktes nicht.

Dass das Motiv des *hieros gamos* zwischen Zeus und Alkmene sich gut für eine komische Verarbeitung als Verwechslungsstück eignete, und dass dabei eine Konfrontation iovinischer und dionysischer Deutungen des Geschehens naheliegen konnte, zeigt auch die Umsetzung eines mit dem *Amphitruo* verwandten phlyakischen Szenenelements in der süditalischen Vasenmalerei. Vieldiskutiert ist im Zusammenhang mit dem plautinischen *Amphitruo* eine Vase des Asteas aus Paestum, die Zeus (mit Leiter) und Hermes (mit Lampe) in komischer Kostümierung vor dem Fenster einer Frau zeigen, die als Alkmene gedeutet wird.¹⁸⁶ Erika Simon hat darauf hingewiesen, dass diese Darstellung nicht nur selbst Anklänge an Dionysisches enthalte (Hermes hält die Lampe wie eine *patera* beim Kottabosspiel, Alkmene ist im Typus einer Hetäre dargestellt), sondern dass eine ausgesprochen ähnliche Szene auf einer Vase des Python aus derselben Zeit (Abb. 17) statt Zeus den Dionysos als göttlichen Protagonisten zeigt. Gedeutet wird

185 Massa-Pairault (2008) 461–469 diskutiert mehrere Beispiele aus der italischen Vasenmalerei, in der seit archaischer Zeit *hieroi gamoi* als bakchische *teletai* dargestellt werden. In einem Beispiel aus Falerii (Berlin F. 2950) erscheint als beteiligte Gottheit *Diespiter* in einer ansonsten gänzlich bakchischen Szenerie samt Mänaden und Thyrsoträgern.

186 Musei Capitolini inv. 17106=Trendall (1967) Nr. 65; SimonE (2004) 117 f.; zur Methodendiskussion bzgl. der Auswertung der Phlyakenvasen als Quellen für die Komödie s. Benz (2000) 234–240; Schönheit (2016) 439–445; Giuliani (2018); GüntherE/GüntherS (2018) 351 f. Im Zusammenhang mit Plautus diskutieren die Vase z. B. Dupont (1976) 139–141; Schilling (1977) 346–348; Stärk (1982) 301; BrownP (2014) 404 f.; Telò (2014) 125 f.

diese Szene als Aufforderung der Hetäre zur Teilnahme am sympotischen Fest.¹⁸⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint das Nebeneinander iovinischer und dionysisch-bakchischer Motive in Plautus' *Amphitruo* möglicherweise weniger irritierend. Es verarbeitet motivische Analogien, die schon in der italischen Kunst des 4. Jahrhunderts v. Chr. und vielleicht auch im Umfeld religiöser Praktiken¹⁸⁸ prinzipiell bekannt waren.

Vielleicht lassen sich auch manche Formulierungen des Sosias bzw. des Sosias-Mercurius im Stück als implizite Anspielungen auf die Verwechslung (oder: Verbindung) Iuppiter-Bacchus verstehen. Denn mehrfach im Stück wird Iuppiters Verhalten im Umgang mit menschlichen Frauen als ‚freizügig‘ (*liber*) bezeichnet und damit mit einem Begriff, der zugleich das lateinische Namensäquivalent für Bacchus (*Liber Pater*) darstellt.¹⁸⁹ Freilich: Auch dies lässt sich kaum als eindeutige Anspielung bezeichnen. Indes ergeben die betreffenden Formulierungen bei einer solchen Deutung durchaus passenden Sinn, etwa in den Worten des Sosias-Mercurius:

Mer. nam ego uos nouisse credo iam ut sit pater meus
quam liber harum rerum multarum siet quantusque amator siet
quod complacitum est semel.¹⁹⁰

Mer. Denn ich glaube wohl, ihr wisst bereits, wie sehr mein Vater
frei in vielen diesen Dingen ist
und welch ein Liebhaber für das, was einmal sein Gefallen hat gefunden.

Ein Anklang an *Liber Pater* in der Junktion *pater meus / quam liber* scheint hier zumindest möglich, zumal auch das im Lateinischen banale *semel* kurz darauf klanglich an den griechischen Namen der Mutter des Dionysos, Semele, erinnert, die im thebanischen Mythos just in einer ‚Heiligen Hochzeit‘ mit Zeus/Iuppiter den Weingott empfängt.¹⁹¹ Erlaubt man sich den Versuch einer solchen Interpretation, dann gewänne die Stelle einen erstaunlich konkreten Hintersinn:

187 Martin von Wagner Museum Würzburg inv. H5771=BAPD 1007010; SimonE (2004) 117 f. Frauen im Fenster finden sich zudem in dionysischem Kontext in Lipari inv. 927=Trendall (1967) Nr. 80.

188 Das betrifft vor allem die – in ihrer szenischen Durchführung leider verlorene – Iuppiter-Epiphanie am Ende des 4. Aktes, die *Amphitruo* offenbar als Blitzschlag wahrnimmt, ein Motiv, das zuerst mit Iuppiter in Verbindung steht, das aber im dionysischen Theater- und Mysterienkontext auch für die Dionysos-Epiphanie im Zuge von Initiationserlebnissen stehen kann, vgl. Schlesier (2001) 169–171 und v. a. Lavecchia (2013); zu weiteren Analogien s. auch Montanari (1984) 250–252.

189 Plautus verwendet dieses Wortspiel andernorts in unmissverständlicher Weise, vgl. Plaut. Cist. 127–129. Zur Doppeldeutigkeit von *liber/Liber* bei Plautus s. Keseberg (1884) 38; Fantham (2005) 221 f.; Stockert (2012) 128; zur Übertragbarkeit der Namen *Liber/Bacchus* s. Fuhrer (2011) 373.

190 Plaut. Am. 104–106; vgl. dazu Blänsdorf (1967) 191 f.; Christenson (1991) 93; (2000) 158.

191 Z. B. Eur. Phoen. 648–654; Ov. met. 3.251–319; s. allgemein: Casadio (1991); Isler-Kerényi (1997); Holzhausen (2008); Olivieri (2011); Baltieri (2013); vgl. Plaut. Am. 274 (*semel* im Umfeld des Götternamens ‚Luna‘).

Mer. Denn ich glaube wohl, ihr wisst bereits, wie sehr mein Vater
 ‚Frei‘ in vielen diesen Dingen ist
 und welch ein Liebhaber dessen, was ihm Gefallen gefunden hat: ‚Semel(e)‘.

Mercurius gäbe somit zu verstehen, dass angesichts der erotischen Vorgänge im verschlossenen Haus des *Amphitruo* nicht nur eine Verwechslungsgefahr zwischen Iuppiter und Bacchus (*Liber Pater* = ‚Vater Frei‘) besteht,¹⁹² sondern dass es zwischen beiden gerade im Zusammenhang mit einer solchen ‚Heiligen Hochzeit‘ durchaus einen konkreten Zusammenhang gibt. Dionysos selbst geht aus einer solchen hervor.

7.2.2 Profane vs. sakrale Weltdeutung im Figurentableau

Selbstverständlich muss eine solche Deutung sich ihres spekulativen Charakters bewusst bleiben, und man wird allein auf solche Formulierungen und ihren nicht positiv nachweisbaren Hintersinn keine Interpretation des ganzen Stücks als von religiösen Themen bestimmt stützen wollen. Allerdings scheint es wert, darauf hinzuweisen, in welchen Zusammenhängen die Anspielungen ausnahmslos erfolgen. Wie oben gesehen handelt es sich einerseits stets um Äußerungen von Menschen, die dadurch dem ansonsten für sie Unverständlichen Sinn zu geben versuchen. Andererseits beziehen sich alle direkten und die meisten der möglichen indirekten Anspielungen auf Mysterienkulte, ganz konkret auf die Bacchus- oder Ceresmysterien.

Dazu passt, dass die betreffenden Szenen sich in eine binäre Kontrastierung von Tag- und Nachtszenen einfügen, die die für die Menschen verständlichen von für sie unverständlichen Ereignissen unterscheiden: Im *Amphitruo* treten die Götter nur nachts auf – so jedenfalls scheint Iuppers Hinweis bei seinem Abtritt am Ende des ersten Aktes zu deuten zu sein, wonach der anschließende Tag nur sehr kurz sein werde.¹⁹³ Als Iuppiter zu Beginn des dritten Aktes erneut auftritt, finden bereits die Vorbereitungen für das neuerliche nächtliche Stelldichein mit Alcumena statt.¹⁹⁴ Die oben erwähnten expliziten Mysterienanspielungen finden sich demgegenüber ausschließlich in (Tages-)Szenen, in denen kein Gott auf der Bühne steht, und die mystische Verrücktheit unterstellen die Figuren jeweils den Gesprächspartnern, die ihnen von dem berichten, was sie nachts und (wie sie nicht ahnen) in der Begegnung mit Göttern erlebt haben. Mithin ist es ganz konkret das unverständliche, nächtliche Treiben zwischen Göttern und Menschen im Innern des Hauses, das die menschlichen Figu-

192 Zur schon in der griechischen Literatur verbreiteten Vorstellung der erotischen Attraktivität des Bakchischen s. Schlesier (2011b) v. a. 196–198.

193 Plaut. Am. 544–550.

194 Plaut. Am. 861–881 (Auftritt) mit 956–983 (Eingang ins zum Kultlokal verwandelte Haus).

ren in ihrer Tagwelt nicht verstehen, aber instinktiv mit mystischen Riten in Verbindung bringen.

Zudem handelt es sich bei der entscheidenden übernatürlichen Handlung, die hinter allen weiteren göttlichen Epiphanien des Stückes steht, um eine ‚Heilige Hochzeit‘. In diesem Zusammenhang, der ohnehin auf den Bereich des Religiösen verweist, scheint es beachtenswert, dass der von Plautus so markant verwendete Begriff der *tragicomoedia* (v. 59–61) indirekt auch im bereits in Kap. 1.1 angesprochenen Brief des Pseudo-Aischines auf eine ‚Heilige Hochzeit‘ angewendet wird.¹⁹⁵ Dort bezeichnet der tragikomische Protagonist Kimon seinen Versuch, einen unehelichen Geschlechtsakt als heiligen Ritus zu verschleiern, als Aufführung einer Tragikomödie. Dass der Brief diesbezüglich von Plautus beeinflusst sein könnte, kann zwar nicht ausgeschlossen werden, scheint aber in Anbetracht der ansonsten gänzlich anderen Handlung sowie des Fehlens sonstiger thematischer oder struktureller Bezüge eher unwahrscheinlich.¹⁹⁶ Naheliegender ist vielmehr der Gedanke, dass es die problematische Nähe der Motive von Ehebruch und göttlicher Kindszeugung selbst gewesen ist, die man mit diesem Begriff – auch außerhalb des *Amphitruo* – verband. In eben diesem allgemeinen Motiv besteht mithin die einzige Gemeinsamkeit zwischen beiden Texten: Beide thematisieren (aus ganz unterschiedlicher Warte) das Problem der Ruchbarwerdung einer ‚Heiligen Hochzeit‘ außerhalb des sakralen Kontextes, mithin dort, wo sie konfliktreiche Folgen entfaltet. Wendet man den Begriff des Tragikomischen konsequent auf dieses Problem der ‚Heil(ig)ung‘ des Ehebruchs an, so stehen sich zwei unterschiedliche Deutungen menschlichen Handelns im Sinne konträrer Weltdeutungen gegenüber: Der (potentiell) in einer Schwangerschaft mündende sexuelle Verkehr außerhalb von Eheverhältnissen erscheint entweder – in einer komischen, von Menschen geprägten Bühnenwelt – als tragischer, weil inakzeptabler und strafwürdiger, Ehebruch, der die Autorität und bürgerliche Existenz des *pater familias* und seiner Angehörigen zerstört,¹⁹⁷ oder – in tragischer, vom Handeln der Götter geprägter Szene – als göttliche Epiphanie, ‚Heilige Hochzeit‘ und höchste religiöse Glückseligkeit, die diese Autorität zusätzlich legitimiert und sich als ‚happy ending‘ wiederum ins Komische wendet.¹⁹⁸ Diese religiöse Interpretation der außerehelichen Kindszeugung führt im *Amphitruo*

195 [Aischin.] ep. 10.9; s. o. S. 21 mit Anm. 38. Der Brief sollte daher wenigstens als indirekter Beleg für den Terminus *tragicomoedia* neben der unmittelbaren Verwendung im *Amphitruo* sowie bei Lact. comm in Stat. Theb. 4.146 f. berücksichtigt werden (vgl. Manuwald [2014] 585 f.).

196 So Puigalli [1988] 32.

197 Unter den Bedingungen der republikanischen Verfügungsgewalt des *pater familias* stellt der Ehebruch seiner Frau letztlich dessen Durchsetzungsfähigkeit als Führungskraft (in jeder Hinsicht) infrage; vgl. Grubbs (2015) 117.

198 Vgl. dazu die Überlegungen bei SchmidtE (2003) 84 f.; 87, der betont, dass es nicht hinreichend, im *Amphitruo* Komisches und Tragisches von Szene zu Szene, von Figur zu Figur je getrennt voneinander zu identifizieren (vgl. Bond [1999] 203–206). Auch erweise sich der *Amphitruo* nicht als Parodie einer Tragödie. Vielmehr erhalte der gesamte dramatische Stoff je nach der Deutungsperspektive, die man ihm gegenüber einnimmt, eine entweder tragische (göttliches Handeln nach

offenbar zur Verwendung einer Metaphorik, die auf das Umfeld der nächtlichen ‚Geheimkulte‘ der bakchischen Mysterien verweist.

Im *Amphitruo* wird also die Unvereinbarkeit konträrer Weltansichten (sakral vs. profan) immer wieder in der Konfrontation von Gesprächspartnern vorgeführt, die über verschiedene Auffassungen von und Einblick in die Realitäten dessen verfügen, was in der vorangegangenen Nacht in Amphitruos Haus vor sich gegangen ist.¹⁹⁹ Sämtliche Metaphern, die das Verhalten der jeweiligen Gesprächspartner in Begriffen der kultischen Raserei fassen, fallen im Zuge solch asymmetrischer Dialoge. Zu beachten ist hierbei, in welcher Weise die jeweils emische Perspektive der einzelnen Figuren mit der etischen des Publikums kontrastiert. Zurecht wurde darauf hingewiesen, dass Mercurius (in Iuppiters Auftrag) im Proömium das Publikum in einer Weise über die übernatürlichen Vorgänge im Inneren des Hauses informiert, die diese zu ‚Mitwissern‘ in der göttlichen ‚Verschwörung‘ mache.²⁰⁰ Die Rezeptionshaltung des Publikums wird hier auf eine Weise manipuliert, die dem tragischen Geschehen, das sich vor Amphitruos, Alcumenas und Sosias’ emischen Augen abzeichnet, erst seine komische Qualität verleiht. Umgekehrt entwickelt die ‚komische‘ Figur des Sosias ihr tragisches Potential ebenfalls nur aus der Warte eines schon in die göttliche Intrige eingeweihten Publikums. Das Publikum gerät mithin in die Rolle von Initiierten in ein ‚Geheimnis‘ (Iuppiter hat in Gestalt Amphitruos die Nacht mit Alcumena verbracht), von dessen Mitwisserschaft die menschlichen Figuren des Stückes ausgeschlossen sind. Für diese richtige Deutung des Geschehens erhält das eingeweihte Publikum überdies Hilfsmittel, die einer andernfalls verwirrenden, kaum verständlichen Bühnenhandlung einen geordneten Sinn geben. Die ansonsten identisch kos-

menschlichem Moralmassstab) oder komische (menschliches Handeln nach göttlichem Moralmassstab) Note. Vgl. dazu v. a. Manuwald (1999).

199 Dunsch (2015) 209 f. spricht von einer ‚Scheinwelt‘, innerhalb derer die durch die Komödien-Intrigen getäuschten Figuren agierten. Diese Sicht ist einerseits plausibel, erfolgt aber aus der Position des allwissenden Publikums heraus, das die ‚richtige‘ Deutung des Bühnengeschehens bereits kennt. Im *Amphitruo* ist diese ‚richtige‘ Deutung zweifellos die dem Publikum von den Göttern mitgeteilte: Es muss insofern die (falsche) menschlich-profane Weltdeutung durch die (richtige) sakrale ersetzt werden. Auf die Konfrontation alternierender Weltdeutungen im *Amphitruo* wird üblicherweise vor allem im Zuge von Untersuchungen zu metatheatralen Motiven hingewiesen (so v. a. bei Slater [1990]).

200 Plaut. Am. 104–128. Begründet wird diese Einweihung damit, dass das Publikum Iuppiter das rechte Maß an Glauben und Furcht gegenüberbringe (Plaut. Am. 20–25); s. dazu Christenson (2000) u. a. 25–27 („the audience is exhorted to act as co-conspirator“); 164; Sander-Pieper (2004) 84 f. sowie Sharrock (2009) 24 („lays down the law about how the audience must behave“); 33–35; Slater (2014) 113–117. Wichtig ist Sharrocks Hinweis (110 f.), dass es sich bei dem angeblich geheimen, nur für das Publikum verständlichen Zeichen, um eine dramatische Illusion handelt: Indem das Publikum die Behauptung der exklusiven ‚Mitwisserschaft‘ anerkennt, lässt es sich auf die Illusion der Bühnenwelt ein, insofern es ausblendet, dass die Schauspieler hinter den Masken selbstverständlich die ‚geheimen Zeichen‘ nicht nur sehen, sondern sehr wohl verstehen. Zur dramaturgischen Notwendigkeit dieser ‚Einweihung‘ s. Manuwald (1999) 184 f.; allgemein in den Prologen Hollmann (2016) 21 f.; 42–47; 87–116.

tümierten Figurenpaare Sosias-Mercurius und Amphitruo-Iuppiter lassen sich durch nur für das Publikum sichtbare Symbole an der Kleidung unterscheiden.²⁰¹ Vor dem Identitäts- bzw. Weltdeutungskonflikt, in den die Maskierung des Göttlichen die Menschen der Bühnenhandlung stürzt, ist das ‚epoptische‘ Publikum durch überlegenes Wissen geschützt.²⁰²

Es lassen sich mithin zwei verschiedene Ebenen subjektiv empfundener ‚Wahrheit‘ im *Amphitruo* ausmachen, die beständig unvereinbar aufeinanderprallen: Die nächtliche, übernatürlich-göttliche, berauschte ‚Wahrheit‘ im Innern des Hauses vermag tatsächlich die Geschehnisse im Verlauf des Stücks adäquat zu erklären – über diese Wahrheit verfügen die Götterfiguren des Stücks sowie die von diesen ‚eingeweihten‘ Zuschauer. Die taghelle, realistische, nüchterne Wahrheit vermag die Geschehnisse nicht sinnvoll zu erklären – es handelt sich um die Sichtweise der von der nächtlichen ‚Wahrheit‘ ausgeschlossenen und insofern ‚Außenstehenden‘ menschlichen Figuren, unter denen Amphitruo die reinste Form einer rational-profanen Weltsicht vertritt. Für das mit ihrer jeweiligen ‚Wahrheit‘ unvereinbare Bühnengeschehen suchen die menschlichen Figuren Erklärungen außerhalb der Sphäre des Rationalen. Die Antworten, die sie dabei finden, entsprechen jeweils dem Bild ihrer Rollenzuschreibung: Die Äußerungen Amphitruos und Alcumenas orientieren sich jeweils am römischen Idealbild ihrer Bürger-Rollen – Alcumena an den Tugenden der *matrona*,²⁰³ Amphitruo an jenen der gesellschaftlichen und militärischen Führungsfigur;²⁰⁴ aus dieser Position deutet Amphitruo das seiner Erwartung konfligierende Verhalten der Alcumena als Ausdruck des Wahnsinns, der magischen Beeinflussung oder eben der kultischen

201 Plaut. Am. 115–130; 142–147 (Iuppiter: goldenes Stirnband; Mercurius: Flügelschuhe); Christenson (2000) 164.

202 SchmidtE (2003) 99. Ein gegensätzliches Vorgehen, bei dem das Publikum lange im Unklaren über die Motive der Protagonisten bleibt, wählt Plautus als Element der Spannungserzeugung im *Epidicus*, s. Manuwald (2001); Maurice (2006) 39 f.

203 Weit verbreitet ist die Ansicht, Alcumenas Rolle als treue *matrona* werde durch ihr Verhalten gegenüber Iuppiter sowie ihr Erscheinungsbild als Schwangere (das ihre Lustaffinität unterstreiche) konterkariert und ins Komisch-Parodische gewendet: Perelli (1983) 386–391; Phillips (1984); Slater (1990) 113 f.; Christenson (2000) 39–44; 251; 275; (2001); Dutsch (2008) 153–156; Polt (2014) 237. Diese Deutung unterschätzt jedoch den Umstand, dass – wie die Zuschauer wissen und sowohl aus Alcumenas Mund (Plaut. Am. 633–860) wie auch durch explizite Erläuterungen des Mercurius (Plaut. Am. 134 f.; 492–495) und Iuppiter (Plaut. Am. 871 f.; 1141–1143; vgl. auch Bromia in 1086 f.) eingeschärft bekommen – Alcumena sich dem Gott in dem Glauben hingibt, es handele sich um ihren Ehemann, was ihr Verhalten als durchaus adäquat für ein römisches Ideal der *matrona* erscheinen lässt. Eben dies sieht am Ende des Stückes selbst der ‚gehörnte‘ Ehemann Amphitruo ein, der Alcumenas Verhalten schließlich nicht mehr als Ehebruch deutet (Plaut. Am. 1124–1130; s. u. S. 422 f.). Vgl. die Gegenpositionen bei Hanson (1959) 92; Bond (1999) 209–211; Manuwald (1999) 193–195; Lefèvre (1999) 27 f.; SchmidtE (2003) 92 f.; Sander-Pieper (2004) 84 f.; Boëls-Janssen (2010) 92.

204 Amphitruo als Feldherr: Plaut. Am. 676–679; in diesem Sinne auch Iuppiter in der Rolle des Amphitruo: Plaut. Am. 503–505; 527 f.; 534–536 sowie Alcumena über die *virtus* des Amphitruo: Plaut. Am. 641a–653. Vgl. Bond (1999) 207–209.

Raserei;²⁰⁵ der weinaffine Sosias wiederum sieht in seinen Dialogpartnern beständig Betrunkene, wird aber insbesondere von den Anderen stets (und teils zurecht) für betrunken gehalten.²⁰⁶ Je mehr Beweise die Protagonisten aber für die Richtigkeit der aus dem Inneren des Hauses zu ihnen dringenden Informationen erhalten, desto mehr beginnen sie, den Vorwurf des Wahnsinns (*Amphitruo*) bzw. der Trunkenheit (*Sosias*) auf sich selbst zu übertragen.²⁰⁷

Gleichzeitig repräsentieren die menschlichen Figuren des Stückes aber auch jeweils verschiedene emische Perspektiven, die von unterschiedlich tiefer Kenntnis um die ‚wahren‘ nächtlichen Vorgänge im Inneren des Hauses bestimmt sind: *Alcumena* kennt diese Vorgänge zwar zur Gänze, weiß sie aber nicht zu deuten, da sie – anders als das Publikum – die göttlichen ‚Zeichen‘ nicht zu sehen vermag. Würde sie *Iuppiter* ‚erkennen‘ statt in ihm ihren Ehemann zu sehen, so wäre sie sofort in der Lage das gesamte Geschehen des Stücks richtig zu deuten, und das selbst ohne Wissen um das, was außerhalb des Hauses geschieht (namentlich der Kriegsverlauf sowie *Amphitruos* tatsächlicher Aufenthalt im Hafen, Wissensbestände, die dessen ‚Wahrheit‘ repräsentieren). *Sosias* hat sowohl an dieser ‚Wahrheit‘ *Amphitruos* Anteil als auch an der um die nächtlichen Vorgänge in seinem Haus – jedoch ohne beide zur Gänze zu kennen: Von der entscheidenden Schlacht des Krieges war er abwesend, kennt aber immerhin deren Ergebnis und weiß um *Amphitruos* Aufenthaltsort. Was das nächtliche Haus betrifft, so macht er immerhin Bekanntschaft mit dem die Schwelle bewachenden Gott *Mercurius*; da er aber den Gott nicht als solchen erkennt, sondern gar in ihm sein eigenes Spiegelbild zu sehen glaubt, stürzt ihn die unerklärliche Begegnung in eine Identitätskrise.²⁰⁸ So bleibt ihm der Gang über die Schwelle ins Innere verwehrt. Erkannte er die ‚göttlichen Zeichen‘, so wäre er immerhin in der Lage, die göttliche Natur der

205 *Amphitruo* über *Alcumena*: Plaut. Am. 696 f.; 703–705; 727 f.; vgl. allgemein Bond (1999) 218. Wichtig ist indes der Hinweis bei Dutsch (2008) 153 f. wonach der Hymnus auf die *virtus* der *matronae* in Plaut. Am. 648–653 eine Usurpation des männlichen Tugendkatalogs bedeute, was *Amphitruo* mit Wahnsinn assoziiere. Die Formulierung *bona quam paenest uirtus* (v. 653) ist jedoch nicht in diesem Sinne eindeutig in einer Szene, in der *Alcumena* ihrem Ehemann, dem idealen Träger der *uirtus* buchstäblich ‚nahe‘ steht.

206 Plaut. Am. 186 f.; 574 f.; 630 f.; 696 f. (zu dieser Stelle s. Fontaine [2005]); allgemein Herrmann (1948) 318 f.; Christenson (1991) 178; (2000) 31, 96; Bond (1999) 218. Dass *Sosias* damit als erste menschliche Figur auf eine Erklärung verfällt, die der ‚richtigen‘ sakralen Deutung nahekkommt, betonen Slater (1990) 113 f.; SchmidtE (2003) 93.

207 So z. B. im zweiten Akt, als *Alcumena* Beweise für die Richtigkeit ihres Berichts bietet, zunächst *Amphitruo*, der sich selbst für verrückt hält (Plaut. Am. 753; vgl. 1084 f.), dann *Sosias*, der glaubt, er sehe alles doppelt (784–786; 825–829; vgl. Slater [1990] 113 f.; SchmidtE [2003] 93; Kella [2011] 192). Zur sukzessiven Verunsicherung der Figuren auf der plautinischen Bühne s. Dunsch (2015).

208 Plaut. Am. 403–407; 423 f.; 441–446; 456–463; dazu v. a. Bettini (1991); vgl. Barnes (1957); Bond (1999) 205; 216 f.; Christenson (1991) 230; 234–236; (2000) 219; Petrone (2000) 365 f.; Sharrock (2009) 110–114; Kella (2011) 200; Caston (2014) 45–53; Dunsch (2015) 216. Anders als Barnes meint, erlebt auch *Amphitruo* in der Begegnung mit dem Unerklärlichen und dem Göttlichen solche Krisen: Plaut. Am. 844–846; 1081–1084, vgl. Bettini (1991) 27; Manuwald (1999) 196 f.; s. u. Kap. 7.2.4 und 7.2.5.

Vorgänge zu verstehen und Mercurius (und damit Iuppiter) als ihren Urheber zu benennen. Um welche ‚Vorgänge‘ es sich handelte, bliebe ihm dennoch unklar – da ihm der Zugang zur *domus* versperrt bleibt, bekommt er nur die exoterische Außenseite des Kultraums (die verschlossene Pforte des Hauses) zu Gesicht. Amphitruo schließlich repräsentiert den von jeglicher Kenntnis dessen, was in seinem Hause vor sich geht, Ausgeschlossenen – in seiner Vorstellungswelt hat dieses Übernatürliche folglich (vor Abschluss seiner Initiation im fünften Akt) keinen Platz.²⁰⁹ Sämtliche Informationen über die nächtlichen Vorgänge an der Schwelle des Hauses im Hausinneren erhält er zunächst (vor Beginn des vierten Aktes, in dessen verlorenem Teil offenbar die Begegnung Amphitruos mit seinem eigenen göttlichen *alter ego*, Iuppiter, thematisiert wurde) ausschließlich von den anderen menschlichen Figuren,²¹⁰ die ihrerseits über die genannten Einschränkungen ihrer Erkenntnis verfügen, so dass Amphitruo auf allen Ebenen die größtmögliche Distanz zur ‚richtigen‘ (sakralen) Deutung der Ereignisse hat. Die tiefste menschliche Einsicht in die göttliche Wahrheit vertritt demgegenüber eine Figur, die im Stück erst ganz am Ende auftaucht und sich schon in ihrem dionysisch-bakchischen Kulnamen ‚Bromia‘²¹¹ als Initiierte in eine göttliche Wahrheit zu erkennen gibt. Einerseits ist sie als Beobachterin der wundersamen Vorgänge (der Zwillingsgeburt sowie des Schlangenwunders) im Inneren des Hauses bei ihrem Auftreten vollkommen außer sich,²¹² andererseits weiß sie das Gesehene und Gehörte gegenüber Amphitruo zutreffend zu erklären und zu deuten – und eben dadurch ist sie es, die Sklavin, die, indem sie ihren Herrn in die richtige Deutung des Geschehens einweist, dafür sorgt, dass Amphitruo das nächtliche Geschehen versteht und Iuppiter das richtige Opfer zu bringen gelobt.²¹³ So bereitet sie Amphitruo auf die abschließende göttliche Epiphanie des Iuppiter vor, die die dramatische Spannung des Stückes am Ende in allgemeine Glückseligkeit auflöst.²¹⁴

209 Christenson (2000) 30 f. Man beachte, dass es sich bei den oben besprochenen Versuchen, Alcumenas Verhalten als ‚bacchantisch‘ oder ‚von Ceres besessen‘ (Plaut. Am. 702–705; 775–777; fr. ix Lindsay) zu erklären, um Einfälle des Sosias und der Alcumena handelt, während Amphitruo selbst stets von wesentlichem Ehebruch ausgeht; vgl. Porter (2008) 53 f.

210 Zunächst erfährt er von den Vorgängen vor der Schwelle von Sosias (Plaut. Am. 551–632), dann von jenen im Innern des Hauses von Alcumena (Plaut. Am. 676–860).

211 Vgl. SchmidtK (1902) 180; Herrmann (1948) 319; Christenson (2000) 309; zum Kulnamen Bromios Eur. bacch. 115; 134–141; 725–727; 1031; Aristoph. thesm. 985–1000; allgemein s. Schlesier (2001) 161 f.; Bierl (2018) 241 f.; 258 f. Dass Plautus diese Epiklese kannte, zeigt Plaut. Men. 835 f.; vgl. Marcos Casquero (2004) 120.

212 Plaut. Am. 1053–1071.

213 Plaut. Am. 1082–1130; Amphitruo ‚zitiert‘ (1126 f.) dabei eben jene Worte, mit denen Iuppiter zuvor ankündigt, was er selbst für ein angemessenes Opfer für Iuppiter halte (Plaut. Am. 946–948).

214 Plaut. Am. 1121–1127. Insofern gibt es keinerlei Grundlage für die Einordnung der Bromia als typische Sklavenfigur der Komödie (so Bond [1999] 207 unter der Kategorie der *phauloi*), zumal die Figur auch in ihrem tragischen Potential diskutiert worden ist (Oniga [2002] 210–225). Will man ihren kurzen Auftritt überhaupt im Sinne einer Typenzeichnung bewerten, so müsste man sie als

Die Erkenntnisstufen, auf denen die Figuren zu Beginn des Stückes (bzw. bei ihrem erstmaligen Auftreten) stehen, lassen sich insgesamt wie folgt (Tab. 2) tabellarisch zusammenstellen: Die linke Spalte führt die weltanschaulichen Positionen auf, die im Zuge des Stücks immer wieder für die Sicherung und Verunsicherung der Identität der Figuren sorgen²¹⁵. Kenntnis und weltliche Interpretation der Vorgänge im gerade vergangenen Krieg (*militiae*) repräsentieren dabei zugleich die gänzlich profane Weltdeutung. Das Wissen und Verstehen der Vorgänge im Haus (*domi*) betrifft hingegen die sakrale ‚Wahrheit‘. Die Schwellenzone (*limen*) vor dem Haus, mithin die Bühne, auf der sich das gesamte Stück abspielt, ist der Bereich, in dem beide Perspektiven aufeinandertreffen. Die Konflikte, die dieses Aufeinandertreffen für alle menschlichen Figuren (außer Bromia, die erst am Ende als bereits in die Vorgänge im Inneren Eingeweihte auftritt) heraufbeschwört, erweisen sich als schmerzhaft, tragische Identitätskrisen, mehr noch: Sie führen zu sukzessiven Identitätstransformationen. Am Ende des Stückes sind alle Figuren in die hausinternen Vorgänge und ihre sakrale Qualität eingeweiht und erkennen sie als die gültige Wahrheit an.²¹⁶

Tab. 3 Wissenshierarchien im *Amphitruo* (jeweils zum Zeitpunkt des ersten Auftretens)

		Amphitruo	Sosias	Alcumena	Bromia	Mercurius	Iuppiter
<i>profana</i>	Verstehen	x	(x) ²¹⁷			(x)	(x)
<i>militiae</i>	Kennen	x	(x)	(x)		(x)	(x)
<i>limen</i>	Konflikt		x	x	x	x	x
<i>domi</i>	Kennen			x	x	x	x
<i>sacra</i>	Verstehen				x	x	x

7.2.3 Mercurius als Schwellenherme: Amphitruos Haus als Kultlokal

Ähnlich wie in der *Aulularia* lässt sich auch im *Amphitruo* das zentrale Haus auf der Bühne – jenes des Amphitruo – als sakral markierter Bereich, ja als Kultlokal beschreiben, in dem sich nachts ein religiöser Ritus (eine ‚Heilige Hochzeit‘) vollzieht. Im Gegensatz zur *Aulularia* besteht aber in dieser Unterscheidung von profaner (sichtbare Bühne = vor dem Haus) und sakraler Sphäre (den Blicken entzogener Bereich ‚hinter

die klarsichtigste menschliche Figur des ganzen Stückes betrachten (so schon Herrmann [1948] 319), die in ihrem Auftritt weder intrigantes noch sonst falsches Verhalten zeigt.

215 S. dazu u. Kap. 7.2.4.

216 S. dazu u. Kap. 7.2.3.

217 Eingeklammertes (x) bezeichnet Kenntnis/Verständnis der Sachverhalte ohne Präsenz beim Geschehen. Jedes derartige Wissen im Stück wird von den beteiligten Göttern vermittelt.

den Kulissen‘ = im Haus) ein ganz wesentliches Element für die Entwicklung der dramatischen Handlung. Je mehr Amphitruo und Sosias im Verlauf des Stückes an Wissen über die Vorgänge im Haus gewinnen, desto mehr zweifeln sie an ihrem menschlichen (profanen) Verstand.

Dabei erweist sich diese Differenz, wie gesehen, zugleich als eine zwischen Tag und Nacht sowie zwischen zugänglichem und verschlossenem Haus:²¹⁸ Nur nachts, wenn Iuppiter im Haus weilt, werden nichteingeweihte Menschen von der Schwelle abgewiesen. Dass diese Unterscheidung von tagsüber geltender profaner und nächtlicher sakraler Weltdeutung keine fantastische Schöpfung des Plautus ist, sondern auf raumzeitliche Konzepte Bezug nimmt, die für ein römisches Theaterpublikum des 2. Jahrhunderts v. Chr. als bekannt gelten konnten, zeigt sich nicht zuletzt im Verhalten der Götter, besonders des Mercurius: Sein Auftritt zu Beginn der zweiten Nacht (vv. 984–1008) klingt in Teilen wie ein Prozessionsgebet, mit dem er erneut Stellung vor dem Tor bezieht:²¹⁹

Mer. Concedite atque abscedite omnes, de via decedite,
nec quisquam tam audax fuat homo qui obviam opstat mihi. 985
[...]
ego sum Iovi dicto audiens, eius iussu nunc huc me adfero.
quam ob rem mihi magi' par est via decedere et concedere. 990
pater vocat me, eum sequor, eius dicto, imperio sum audiens.
ut filium bonum patri esse oportet, itidem ego sum patri.²²⁰

Mer. Gebt alle nach und weicht zurück, geht aus dem Weg.
Kein Mensch sei so dreist, sich mir in den Weg zu stellen. 985
[...]
Dem Worte Iupiters, dem bin ich hörig, schaff' mich hierher seinem Befehl gemäß.
Deswegen ist es eher recht, mir aus dem Weg zu geh'n und Platz zu machen. 990
Es ruft der Vater mich, ich folge ihm, bin seinem Worte und Befehl ganz hörig.
So, wie ein guter Sohn zu seinem Vater sein sollt', gerade so bin ich zu meinem Vater.

Am Haus angekommen schließlich bekränzt er sich, wobei der Kontext der *ebrietas* den Gedanken nahelegt, dass es sich bei der *corona* um einen Efeukranz handelt. In anderen Worten: Mercurius verkleidet sich als Symposiast:

218 Plaut. Am. 1018–1020.

219 Zur komischen Qualität der Szene s. Sherberg (1999) 138. Vgl. zu Plaut. Am. 984 f. die Auftrittsszene in Plaut. Aul. 404 f. (s. o. Kap. 7.1.1).

220 Plaut. Am. 984–992. Christenson (2000) 290 stellt sich gar einen Aufzug durch die Cavea vor, eine Vermutung, die aber wohl zu stark von Eindrücken moderner Aufführungspraxis beeinflusst ist. Vgl. zu üblichen Deutungen der Stelle im Sinne des *seruus currens*-Motivs Guilbert (1963) 62; Csapo (1987) 410 f.; Slater (1990) 115 f.; Bond (1999) 213; Lefèvre (1999) 31 f.; Gonçalves (2014) 143.

Mer. capiam coronam in caput, adsimulabo me esse ebrium.²²¹

Mer. Einen Kranz will ich mir nehmen, werde so tun, als ob ich trunken sei.

Den primären Zweck der Bekränzung gibt Mercurius an – durch die Simulation der Trunkenheit könne er sich dem Amphitruo auf besonders glaubwürdige Weise als echter Sosias präsentieren.²²² Das so erzeugte Bühnenbild freilich evoziert auf höchst offensichtliche Weise die Vorstellung, dass sich im Inneren des Hauses Riten abspielen, die *capite coronato*, also nach ‚griechischem Ritus‘ vollzogen werden, und der Hinweis auf die Trunkenheit lässt zweifellos auch hier an bakchische Riten denken.²²³ Zudem darf man annehmen, dass ein als Sklave ausstaffierter Merkur auf der Komödienbühne ityphallisch kostümiert war.²²⁴ In anderen Worten: Über dem Zugang²²⁵ zu Amphitruos Haus steht nachts eine ‚Schwellenherme‘, eben jener Statuentypus, der als temporäre Markierung vor die Schwelle (*limen*) eines Hauses gestellt wurde, um nach außen hin anzudeuten, dass im Gebäude ein religiöser Ritus abgehalten und der Zugang deshalb nur den dazu Zugelassenen gestattet sei. Solche Torwächter-Hermen sind ikonographisch aus hellenistischer Zeit sowie in Kopien der frühen Kaiserzeit auch für Rom belegt, namentlich in den Stuckreliefs der Villa Iulia sub Farnesina²²⁶ sowie in den sogenannten Satyrspielreliefs, die nach Robert Turcan und Alexander Heinemann den bildlichen Darstellungen dionysischer Initiationsszenen zuzuordnen sind (s. o. S. 240, Abb. 13).²²⁷ Das Haus Amphitruos ist insofern im wörtlichen Sinne

221 Plaut. Am. 999.

222 Christenson (2000) 292.

223 Ausdrücklich wird die *corona* mit der Teilnahme am Dionysosfest verbunden in Plaut. Pseud. 1049 f.; 1285–1333. Allgemein taucht der Kranz als Zeichen der frisch initiierten Mysteren auch in Eleusis (hier: Myrte) auf, z. B. Aristoph. ran. 330; Bremmer (2014) 16.

224 Die Frage der Maskierung der Schauspieler in der *Palliata* der Frühzeit ist umstritten. Die z. B. von Dupont (1985) 77–81 vertretene Annahme, in römischen Szenenspielen seien Masken anfangs nur für römische Bürger (und damit nur im frühen Mimus) verwendet worden, basiert implizit auf der problematischen Annahme, dass sich die verschiedenen szenischen Formen der römischen Bühne von Anfang in den aus späterer philologischer Sicht konstruierten scharfen Genregrenzen als *separate* Kunstformen entwickelt hätten. Mit McCart (2007) 262–266 (vgl. schon Duckworth [1952] 88–94) wird hier daher vorausgesetzt, dass die Maskierung zumindest in Teilen entweder den Gepflogenheiten der *Nea* oder aber der süditalischen Tradition entsprochen haben dürfte; vgl. etwa die Anspielung auf eine Schauspielmaske in Plaut. Am. 458 f.

225 Plaut. Am. 1005–1008; zu dieser ungewöhnlichen Positionierung s. Fantham (1973) 197; Slater (2014) 122 f.

226 S. dazu Matz (1963), der zudem zahlreiche Belege für die Übernahme in die Ikonographie dionysischer Sarkophage bietet; vgl. Turcan (1999); Wyler (2005); (2006a); (2008c); (2015); außerdem Rauch (1999) 90–94 mit Nr. 367–403 zu Szenen der Hermenschmückung auf augusteischen Campanareliefs.

227 Turcan (1984), zu den Hermen v. a. 660 f.; Heinemann (2011) 403–410 (zu den Hermen v. a. 409); für die stadtrömischen Exemplare ebd. Abb. 8/9; grundlegend schon Schreiber (1909); vgl. Wyler (2013b) 544. Mit Schreiber nimmt Heinemann an, dass die erhaltenen spätrepublikanischen/frühkaiserzeitlichen Kopien auf ein griechisches Original des 2. Jh. v. Chr. zurückgehen. Keine sakrale

hermetisch abgeriegelt, sobald sich Iuppiter und Alcmena gemeinsam darin befinden.²²⁸ Es ist temporär als Heiligtum markiert.²²⁹

Auch Iuppiter verdeutlicht immer wieder implizit, dass das nächtliche Haus des Amphitruo als Ort kultischen Handelns zu betrachten sei.²³⁰ Besonders markant ist hier eine Szene im dritten Akt, in der Iuppiter-Amphitruo die gekränkte und scheidungswillige Alcmena für die Nacht wieder ins Haus lotsen will: Hier finden sich zahlreiche Formulierungen, die auf den Zutritt zum Haus als Zutritt in einen Kultraum verweisen: So betont Iuppiter, Alcmena solle gerade deshalb im Haus bleiben, weil sie sich zu Recht auf ihre *pudicitia* berufe und er sich zur Sühnung seiner (= des Amphitruos) falschen Anschuldigung einer *purgatio* unterziehen wolle, was Alcmena schließlich akzeptiert.²³¹ Die ‚Keuschheit‘ Alcmenas lässt sich hier ebenso als Enthaltsamkeit vor der Teilnahme am Ritus religiös deuten wie die *purgatio* als Reinigungsritual vor dem Betreten des Heiligtums. Iuppiter trägt Alcmena schließlich auf, sie solle im Haus alle Vorbereitungen für die bei der Rückkehr des Mannes notwendigen Opferhandlungen treffen,²³² und er weist Mercurius als seinen *minister* an, das Haus

Besonderheit weist Jocelyn (†2001) 265 den Hermen zu. Zu erwähnen ist außerdem ein von Nils-son (1957) 31 f. mit Abb. 5 (ohne Lokalisierung) angeführtes hellenistisches Relief, das in einer bukolischen Szene die Außenansicht eines dionysischen Heiligtums zeigt. Innerhalb dieses Temenos, dessen Darstellung eng mit den Bildelementen des ‚Satyrspielreliefs‘ verwandt ist, befindet sich eine kleine *aedicula*, deren Schwelle ebenfalls (und noch klarer als in den ‚Satyrspielreliefs‘) von einer bärtigen Herme markiert wird.

228 Vgl. auch die wiederholte Betonung der ‚Heimlichkeit‘ der Vorgänge im Haus, z. B. Plaut. Am. 107; 490; 527; 797.

229 Vorstellbar ist zudem, dass das Stück tatsächlich vor einer Tempelfassade aufgeführt wurde. Frank (2014) 420 spekuliert, dass der *Amphitruo* 187 v. Chr. anlässlich der Weihung des Tempels des Hercules Musarum aufgeführt worden sein könnte – Mercurius sich mithin in Plaut. Am. 1008 auf das Tempeldach begebe.

230 Vorstellbar scheint zudem, dass die wechselnde Wortwahl zwischen *domus* (Haus) und *aedes* (Gebäude, Tempelbau) zumindest an manchen Stellen bewusst die Differenz Profanbau/Sakralbau akzentuiert, so etwa besonders markant in den Worten des Sosias in Plaut. Am. 602 f.: „(Sos.) nam ut dudum ante lucem a portu me praemisisti domum / (Amp.) quid igitur? (Sos.) priu' multo ante aedes stabam quam illo adueneram.“ / „(Sos.) Denn neulich als du mich vor Tagesanbruch vom Hafen hast zum *Haus* vorausgeschickt, / (Amp.) Also was? (Sos.) Da stand viel früher ich vor dem *Gebäude* als dass ich dorthin kam.“ Sosias will eigentlich nur die Absurdität zum Ausdruck bringen, dass er selbst – der andere Sosias – schon vor seiner eigenen Ankunft vor dem Tor stand. Die Formulierung erlaubt aber auch, darin die Aussage zu sehen, dass er, eigentlich zum Haus (*domus*) geschickt, stattdessen vor das Haus *als Tempel* (*aedes*) gelangte. Eine stringente Unterscheidung der Begriffe lässt sich indes über das Stück hinweg nicht festmachen, wenn auch an mehreren Stellen eine Deutung von *aedes* als ‚Tempel‘ passend wäre (so etwa: Plaut. Am. 264; 350; 617; 978; 1018; 1048; 1050; 1057; 1065; ambivalent in 292; 406; 1072; 1095; vgl. aber dagegen 97; 667; 700).

231 Plaut. Am. 908 f.; 930–934; 944 f.; vgl. 965. Zur Interpretation der ehelichen Integrität der Alcmena s. o. S. 410 Anm. 203.

232 Plaut. Am. 946–947 und 965 f.; vgl. Jocelyn (†2001) 266; in denselben Worten wird am Ende *Amphitruo* selbst seine Dankbarkeit für Iuppiter zum Ausdruck bringen und so die finale Epiphanie Iuppers auslösen, vgl. 1124–1127.

nach außen hin gegen Eindringlinge (*Amphitruo*) zu schützen, solange er den Ritus vollziehe (*fac sis [...] ut ministres mi, mihi quom sacrificem*).²³³

Die Fassade des Bühnenhauses repräsentiert demnach die Schwelle zwischen sakraler und profaner Welt; die Straße vor dem Haus, jenen Übergangsbereich, von dem aus der sakrale Raum – ein vermeintlich dionysisches, tatsächlich aber iovinisches Heiligtum – bereits als unzugänglicher und unverständlicher Bereich wahrgenommen werden kann, so dass er den Erkenntnisdrang, die Neugier der menschlichen Figuren herausfordert. Der Zugang zu dieser Übergangs- oder Schwellenzone erfolgt in der räumlichen Logik des Stückes entweder aus dem sakralen Raum des Hauses heraus oder aber über den Seitenzugang zur Bühne, der auf Hafen und Militärlager und damit den Ort der ganz menschlichen Welt verweist. Von wo die Personen im Stück jeweils auftreten – aus dem Haus oder vom Hafen her –, bestimmt, auf Grundlage welcher Deutung der Dinge sie auf der Straße vor dem Haus agieren. Das Zusammenspiel von Schwellenmotiv, räumlicher Position und Erkenntnisstand der Figuren des Stückes ist für den Hergang der Handlung so entscheidend, dass seine umfassende Analyse einer Gesamtuntersuchung des Stückes in fast allen Szenen gleichkäme. Diese ist hier fraglos nicht zu leisten; vielversprechend wäre dies jedoch allemal, da das Motiv der Differenz von Sakralität und Profanität bei bisherigen Studien des *Amphitruo* eine erstaunlich geringe Rolle gespielt hat.²³⁴

7.2.4 Die Initiation ins Heiligtum

Vor dem Hintergrund der bisherigen Beobachtungen lässt sich der Handlungsablauf des Stückes insgesamt als Initiationsprozess des *Amphitruo* (und seines Umfeldes) in die Kenntnis und richtige Deutung der ‚Heiligen Hochzeit‘ interpretieren. Wie erwähnt impliziert der Zugang zum Haus zugleich Zugang zu Informationen über die Vorgänge darin. Sosias und vor allem *Amphitruo* (und ebenso die ahnungslose *Alcmena*) wenden jedoch zunächst stets die Deutungsmuster ihres menschlich-profanen Erfahrungshorizontes auf die sich ihnen jeweils neu eröffnenden Informationen an – und dies führt beständig zu Irritationen.²³⁵ Dabei gelangen in einem komplexen Zusammenspiel von Dialogen im Laufe des Stückes immer mehr Informationen aus dem Inneren nach außen, bis zu *Amphitruo*: Als erster ist Sosias mit dem Schwellenwäch-

²³³ Plaut. *Am.* 973–983, Zitat 982 f.

²³⁴ Eher im Sinne einer Metapher des Interpretieren ist es angedeutet bei Bond (1999) 218 f.: „If one can compare the small with the great here, his [sc. *Amphitruos*] human understanding is insufficient to grasp the mysteries visited on the household by the gods.“ Deutlicher ist Deschamps (2004) 123, die eine Deutung als ‚Initiationsstück‘ nahelegt.

²³⁵ Vergleichbare menschliche Rationalisierungsversuche göttlichen Geschehens finden sich auch in anderen Dramen mit Mysterienbezug, nicht zuletzt in Euripides *Bakchai*, s. dazu MacLeod (2008) 25 f.

ter Mercurius konfrontiert (vv. 263–462); er begegnet dem Gott, kann dessen wahre Identität aber nicht hinter der Maske erkennen. Und da er keinen Einlass ins Haus findet, weiß er nur, dass sich vor dem Haus Seltsames abspielt. Folglich erhält Amphitruo von Sosias kurz darauf auch nur diese ‚exoterische‘ Information, die in der von Sosias präsentierten Weise ganz unverständlich und absurd erscheinen muss: die Pforte sei verschlossen und werde von einem zweiten Sosias bewacht (vv. 551–632). Im nächsten zwischenmenschlichen Gespräch tritt Alcumena hinzu und berichtet von den Vorgängen der vorangegangenen Nacht (vv. 633–860). Auch dieser Bericht muss den Außenstehenden – dieses Mal Amphitruo und Sosias – absurd erscheinen, da er ihrer eigenen Realität widerspricht: Sie hielten sich im Hafen auf, nicht, wie Alcumena behauptet, im Haus. Amphitruo erhält also im zweiten und dritten Akt nacheinander von Personen, die die Dinge selbst nicht verstehen, Informationen sowohl über die Vorgänge an der Schwelle zum Haus (exoterische Außensicht auf das ‚Heiligtum‘) als auch über die Vorgänge im Innern (esoterische Innensicht). Mit beidem kann der Außenseiter aber nichts anfangen, da auch seine Informanten die Dinge selbst nicht richtig zu deuten wissen. Selbst die Teilnahme Alcumenas am Ritus kann das nicht ändern, da sie eben nicht versteht, was eigentlich vor sich gegangen ist. In der Unterscheidung zwischen esoterischen und exoterischen Wissensbeständen zeigt sich, dass für die Nichteingeweihten jede noch so weitreichende Information über den Ritus den Charakter des Exoterischen nicht verliert: Die Informationen gelten für sie als absurd, und ihre Überbringer als verrückt.²³⁶

Das ändert sich offenbar im vierten Akt, der leider nur äußerst verstümmelt erhalten ist.²³⁷ Amphitruo beabsichtigt, die ‚Wahrheit‘ über die Vorgänge im Haus durch Befragung (*quaestio*) ans Licht zu bringen:

Amp. nunc domum ibo atque ex uxore hanc rem pergā exquirere,
nam me quam illam quaestionem inquisitam hodie amittere,
mortuom satiust. sed aedis occluserunt. eugepae,
pariter hoc fit atque ut alia facta sunt. feriam fores.
aperite hoc. heus, equis est? ecquis hoc aperit ostium?²³⁸

Amp. Nach Hause werde ich jetzt geh'n und dieser Sache bei der Ehefrau nachforschen.
Für mich wär's nämlich, eh' ich diese Frage heute unerforscht beließe,
zu sterben besser. Aber sie schließen das Gebäude! Ach herrje!
Ganz gleich geschieht das wie auch schon das and're! So schlag ich denn ans Tor!
Hier, macht auf! He, ist da wer? Wird jemand diese Pforte öffnen?

²³⁶ Vgl. die Bemerkungen o. S. 75 f. zu westafrikanischen Initiationsvereinen; Förster (1997).

²³⁷ Zu den möglichen Figurenkonstellationen s. Fantham (1973).

²³⁸ Plaut. Am. 1015–1020.

Hier trifft Amphitruo nun selbst *an der Schwelle* auf die Götter, zunächst auf Mercurius (vv. 1021–1034) und, nachdem ihm der Zugang zum Haus verweigert wird – wie aus den Fragmenten sowie dem Fortgang im fünften Akt erkennbar ist –²³⁹ auch auf Iuppiter (fr. xv–xvii; xix [Lindsay]; vv. 1035–1052). In diesen Begegnungen verliert Amphitruo nun selbst jede Fassung und gerät in äußerste Verzweiflung, da er die Richtigkeit der Informationen, die er hier erhält (er sieht sein *alter ego* nun selbst), weder länger leugnen noch sie als Verrücktheit der Anderen oder sonst auf eine Weise erklären kann.²⁴⁰ Im Resultat verzweifelt Amphitruo an seinem eigenen Verstand und sieht sich zudem aus dem seine soziale Person konstituierenden eigenen Haus zugunsten des *alter ego* ausgegrenzt. Er verliert seine Identität. Da er den göttlichen Ursprung dessen, was ihm begegnet, noch immer nicht begreifen kann, reagiert er zunächst gewaltsam und kündigt am Ende des vierten Aktes einen Einbruch ins Haus zur Wiederherstellung seiner Ehre an, ein Plan, der sich vor dem Hintergrund der Analogie von Haus und Kultlokal, die das Stück durchziehen, wie der Plan einer Tempelschändung – oder der Zerschlagung eines Kultplatzes – darstellt, in jedem Falle aber als frevlerisches Vorhaben, das selbst vor Vatermord nicht zurückschreckt:

Amp. qui me Thebis alter uiuit miserior? quid nunc agam?
quem omnes mortales ignorant et ludificant ut lubet?
certumst, intro rumpam in aedis: ubi quemque hominem aspexero,
si ancillam seu seruom siue uxorem siue adulterum
seu patrem siue auom uidebo, optruncabo in aedibus.
neque me Iuppiter neque di omnes id prohibebunt, si uolent,
quin faciam uti constitui. pergam in aedis nunciam.²⁴¹

1050

Amp. Lebt elender als ich in Theben noch wer sonst? Was soll ich tun,
den alle Sterblichen nicht kennen wollen und verspotten, wie es nur beliebt?
Es ist gewiss: Ich brech' in dies Gebäude [sc. in diesen Tempel] ein! Sobald ich
einen Menschen seh'

239 Offenbar setzt Mercurius – entweder direkt an Amphitruo gewandt oder in einer Seitenbemerkung ans Publikum – vor den Zugang zum Haus eine Art Reinigungsritus mit Asche und Wasser, dessen Vollendung hier aber verweigert wird, weshalb sich Amphitruo am Ende gewaltsam Zugang zum Haus verschaffen will: Plaut. Am. fr. iv (Lindsay): „(Mer.) optumo iure infringatur aula cineris in caput“ / „(Mer.) Mit bestem Recht zerbräch' man einen Aschetopf auf deinem [oder: seinem] Haupt.“ sowie fr. v (Lindsay): „(Mer.) ne tu postules matulam unam tibi aquai infundi in caput.“ / „(Mer.) Und dass du nur nicht forderst, man solle einen Krug voll Wasser auf den Kopf dir gießen.“; die Sprache des Rituals in den Resten des vierten Aktes kommentieren Jocelyn (2001) 287; Geller-Goad (2011) 152; vgl. Plaut. Am. 1047.

240 Zu vermuten ist auch, dass weitere menschliche Figuren im Verlauf des Aktes hinzutreten und zu dem Schluss kommen, Iuppiter-Amphitruo müsse der wahre Amphitruo sein, vgl. fr. viii; xiv (Lindsay); Fantham (1973) 204 f.

241 Plaut. Am. 1046–1052; vgl. zur Drastik der Ankündigung SchmidtE (2003) 95.

sei's eine Dienstmagd, sei's ein Sklave, sei's die Ehefrau oder der Ehebrecher
 sei's auch der Vater oder Großpapa, den ich dann seh', ich schlacht' ihn hin in diesem
 Haus.

1050

Und weder Iuppiter noch alle Götter, auch wenn sie's woll'n, werden verhindern,
 dass ich auch tu, was ich beschlossen hab'. Auf jetzt! Hinein ins Haus!

Nur die im (nicht inszenierten) Übergang zwischen dem vierten und dem fünften Akt erfolgende Intervention Iuppiters, der im Augenblick der Geburt des Hercules das Haus mit Blitz und Donner überzieht,²⁴² verhindert die Ausführung des Plans – und so liegt Amphitruo hingestreckt und resignierend zu Beginn des Schlussaktes vor der Pforte. Auf die tragische Peripetie am Ende des vierten Aktes folgt nun die wunder-same Wandlung von Amphitruos Weltsicht von der tragischen Verzweiflung hin zur ‚Heilung‘ seiner bedrohten Ehre als *pater familias* durch die ‚Heiligung‘ der Vorgänge, die diese Bedrohung bewirkt haben.

Als Bromia Amphitruo schließlich im fünften Akt vor der Pforte liegend auffindet, befindet er sich im Zustand vollkommener resignierter Verzweiflung, in einem Zustand, in dem sich Amphitruo sowohl selbst als ‚gestorben‘ bezeichnet als auch von Bromia so beschrieben wird:

Bro. sed quid hoc? quis hic est senex qui ante aedis nostras sic iacet?
 numnam hunc percussit Iuppiter?
 credo edepol, nam pro Iuppiter sepultus quasi sit mortuos.
 ibo et cognoscam, quisquis est. Amphitruo hic quidem (est) eru' meus.
 Amphitruo:

1075

Amp. perii.
 Bro. surge.
 Amp. interii.
 Bro. cedo manum.
 Amp. quis me tenet?
 Bro. tua Bromia ancilla.
 Amp. totus timeo, ita me increpuit Iuppiter.
 nec secus est quasi ab Accherunte ueniam [...].²⁴³

242 Die Szene scheint von Plautus nicht auf die Bühne gebracht worden zu sein, gehörte aber offenbar zum Szenenbestand süditalischer Phlyakenstücke, wie ein Londoner Glockenkrater des Python (British Museum F 149; ca. 330 v. Chr.) nahelegt, auf dem Alkmene, von Amphitryon auf den Scheiterhaufen gezwungen, durch einen von Iuppiter herbeigeführten Wolkenbruch gerettet wird; s. dazu SimonE (2004) 118 f.

243 Plaut. Am. 1072–1078. SchmidtE (2003) 90–96 verweist im Zusammenhang mit der im ganzen Stück präsenten Todesmetaphorik (v. a. Plaut. Am. 456–458; vgl. 781; 809; 844) auf die Analogie des szenischen Spiels im *ludus* mit jenem des Begräbniskults.

- Bro. Doch was ist das? Wer ist der alte Mann, der so vor unserm Hause liegt?
 Es hat ja wohl nicht etwa ihn der Blitz des Iuppiter erschlagen?
 Ich glaube schon, o Pollux, denn, o Iuppiter, er liegt vergraben g'rade so, als sei er tot.
 Ich geh' mal hin und stelle fest, wer er denn ist. – Es ist Amphitruo, mein Herr! 1075
 Amphitruo!
- Amp. Ich bin tot.
- Bro. Steh' auf!
- Amp. Ich bin gestorben.
- Bro. Nimm meine Hand!
- Amp. Wer fasst mich an?
- Bro. Deine Bromia, die Dienstmagd.
- Amp. Ich bin voll von Angst, so fuhr mich Iuppiter
 krachend an. Und beinah' ist es so, als käm' vom Acheron ich her.

Die Metapher vom Tod,²⁴⁴ die hier derart in den Vordergrund rückt und als Blitzschlag dargestellt ist,²⁴⁵ sowie die ‚Auferweckung‘ durch die Eingeweihte aus dem Inneren des Hauses dürfte kaum zufällig an die Symbolik von Tod und Wiedergeburt in mystischen Initiationsriten, vielleicht sogar an den orphischen Zagreusmythos erinnern.²⁴⁶ Bromia tritt insofern unverkennbar als Mystagogin auf; sie richtet den vom *terror* an der Pforte überwältigten Amphitruo wieder in seiner Identität auf, und weiht ihn in die richtige Deutung des Geschehens ein. Überhaupt erweist sich die gesamte Bühnenkonstellation im *Amphitruo* als Inszenierung einer *rite de passage* des Amphitruo bei seiner Rückkehr aus dem Krieg. Dabei geht es im Vordergrund zweifellos um die Differenz zwischen heimischem und militärischem Wirkungsbereich der politischen Führungsfigur, eine Differenz, die im Stück auch immer wieder im Kontrast zwischen *domi* und *peregrini/militiae* explizit angesprochen wird.²⁴⁷ Der heimkehrende Soldat muss einen dramatischen Rollenwechsel vollziehen, um wieder in seine heimische Umwelt integrierbar zu sein.²⁴⁸

244 Markant ist im fünften Akt vor allem das Begräbnisvokabular: Plaut. Am. 1053; 1074. Ausrufe wie *perii* und *interii* sind demgegenüber allgemein in der Komödie nicht ungewöhnlich. Allerdings finden sie sich im *Amphitruo* gerade dort, wo die Protagonisten sich in ihrer Identität infragegestellt sehen, so etwa auch Sosias in Plaut. Am. 455–459; vgl. Bettini (1991) 11; 24 f.

245 Wichtig ist hierzu Lavecchias (2013) Feststellung, dass der Blitzschlag zu den Motiven der dionysischen Initiation gehörte und als solches auch im griechischen Theater präsent war.

246 Christenson (2000) 309. Bei ihrem Auftritt kleidet Bromia ihr Erlebnis des Geburtswunders und der Iuppiterepiphanie selbst in die Sprache von Tod, Begräbnis, Auferstehung, s. Plaut. Am. 1053–1072. Die gänzlich andere Interpretation bei Leadbeater (1986) 141, wonach eine ‚Auferstehungsszene‘ eine offensichtliche Ironisierung menschlicher *hybris* als Selbstüberhöhung zum Gott anzeige, ignoriert die Prominenz des Todesmotivs in religiösen Initiationsriten.

247 Plaut. Am. 5; 124–132; 161; 186–189; 195; 352; 503 f.; 684; 947; fr. xviii (Lindsay); vgl. auch 528.

248 In diesem Sinne deutet Beard (2003) 40–42 das Stück als Inszenierung des Triumphs als Heimkehrritual; vgl. O'Neill (2003); auch im Thema der Beute, insbesondere aber der *spolia opima* im

Allerdings ist im Verlauf des Stückes die sakrale Interpretation des häuslichen Bereichs so prominent, dass die Verwendung der vor allem in den Mysterien prominenten Symbolik von Tod und Auferstehung durchaus konkret auf diesen Bereich verweist. Im Zuge seiner Initiation in die sakrale Wahrheit seines Hauses wird Amphitruo Schritt für Schritt immer näher an die ‚wahre Erzählung‘ (von der ‚Heiligen Hochzeit‘ und der göttlichen Empfängnis des Herkuleskindes) herangeführt, und immer wieder gelangt er in die Aporie, an den unverständlichen neuen Botschaften entweder selbst irre zu werden oder sie letztlich doch wieder nach menschlichem Maßstab zu messen – also Alcumena als Ehebrecherin zu betrachten. Erst Bromias Wundererzählung von der Zwillingsgeburt und den Heldentaten des Säuglings Hercules sowie die sich direkt anschließende Epiphanie des Iuppiter selbst eröffnen ihm den Weg zur richtigen Deutung der Ereignisse.²⁴⁹ Voraussetzung dafür ist zunächst die zum Ende des vierten Aktes durch den gewaltsamen Ausschluss aus dem Haus vollzogene Zerstörung der sozialen Identität Amphitruos, die dieser zunächst gewaltsam zu verhindern sucht, infolge der Intervention Iuppiters schließlich resignierend annimmt. Im fünften Akt erhält er nun aus dem Haus heraus durch Bromia seine Identität zurück.²⁵⁰ Danach wird er in die mythologische Erzählung zur Geburt des Hercules ‚eingeweiht‘,²⁵¹ und diese enthält hinreichende Zeichen (inklusive der abschließenden Offenbarung durch die Iuppiterstimme), um Amphitruo nun rückwirkend auch das, was ihm vor dem Haus geschehen war und was ihm zuvor Alcumena und Sosias berichtet hatten, neu zu interpretieren und erstmals in einen stimmigen Sinnzusammenhang einzureihen. Amphitruo kann diese Erzählung deshalb sofort akzeptieren, da sie seine alte Identität gerade dadurch zu stabilisieren vermag, dass sie seine zuvor eingeschränkte menschliche Weltsicht durch das ihm bislang verborgene sakrale Wissen ergänzt. Als Reaktion

Stück ist der Triumph präsent (Plaut. Am. 252; 260–262, s. u. Anm. 1552). Champion (2017) 138 f. hält das Stück für einen ironischen Kommentar zur Selbstüberhöhung siegreicher Feldherren als quasi-Götter im Zuge des Triumphrituals, verliert dabei aber den eigentlichen dramatischen Konflikt des Stückes (die Stellung des Amphitruo in seinem eigenen Haushalt) aus dem Blick.

- 249 Vgl. Manuwald (1999) 196 f.; Christenson (2000) 17; 304 f.; Deschamps (2004) 123; Slater (2014) 124 f. Den Sachverhalt beschreibt treffend Bond (1999) 218 f., allerdings aus einer Warte, die die sakrale Weltdeutung in modernistischer Weise als naiv beschreibt: „[...] an innocent acceptance of the workings of fate and the gods [...] is a vastly more comfortable way of coming to terms with the mysteries of existence than a hard-headed rationalism.“ Bond übersieht zudem, wie präsent das Thema ganz bestimmter, konkreter Mysterienkulte im Rom der 190er und 180er Jahre v. Chr. gewesen ist. Die Gegenüberstellung von rationaler und sakraler Weltdeutung sowie die Initiations-thematik dürften vor diesem Hintergrund kaum lediglich auf abstrakte epistemologische Konzepte verweisen.

- 250 Plaut. Am. 1081–1084.

- 251 Plaut. Am. 1085–1125. Wenn Bromia hier auf den *ritus Latinus* („manibus puris, capite operto“, v. 1094) eigens hinweist, so kann diese Formulierung unmöglich aus einer griechischen Vorlage stammen; vgl. Keseberg (1884) 6 f. Womöglich soll sie mit dazu beitragen, die während des Stückes immer wieder offene Spannung zwischen iovinischen und dionysischen Deutungen des Geschehens zugunsten der richtigen Lesart zu lösen.

ordnet er unmittelbar Dankesopfer für Iuppiter an,²⁵² die der entscheidende Auslöser dafür sind, dass Amphitruo nun endlich selbst eine Iuppiter-Epiphanie erfährt, die er auch als solche erkennen kann.²⁵³ Der abschließende Auftritt des höchsten Gottes ist insofern keineswegs dramaturgisch nutzlos,²⁵⁴ sondern bildet den notwendigen Abschluss des Initiationsvorgangs.

7.2.5 Identifizierungsdialoge

Dass in dieser sukzessiven Heranführung des Amphitruo an die göttliche Wahrheit das Ziel des Stückes liegt, deutet der Schwellenwächter Mercurius schon früh im Stück ausdrücklich an.²⁵⁵ Der Schutz der Schwelle dient insofern nicht der völligen Abriegelung eines Hauses, zu dem es überhaupt keinen Zugang geben solle, sondern Mercurius kontrolliert jeweils nachts Form und Zeitpunkt des Zugangs bestimmter Personen zum Haus – Amphitruo muss auf seine endgültige Initiation erst durch Konfrontation mit der verwirrenden Übergangszone zwischen Innen und Außen vorbereitet werden. Die Rolle des Mercurius lässt sich insofern als eine sowohl apotropäische wie auch protreptische beschreiben: Als Grenzmarkierung zwischen profaner und sakraler Sphäre ist er gerade auch für diejenigen sichtbar, die sich in der profanen Welt bewegen. Damit wirft aber seine bloße Präsenz nach außen hin die Frage auf, von welcher Art die ‚Riten‘ im Inneren des verschlossenen Hauses und die mit der profanen Weltsicht unvereinbare sakrale Realität sein könnten, die durch Mercurius markiert wird. Eine solche Deutung legt es nahe, auch weitere Szenen auf der Bühne als Konfrontationen von profaner und sakraler Weltdeutung zu interpretieren, mithin die oben skizzierte Interpretation des Hauses als eines von einer Herme bewachten Sakralraumes in den nächtlichen Szenen des ganzen Stücks anzuwenden.

Die Szenen, in denen solche Krisen zwischen zwei scheinbar identischen, aber doch grundverschiedenen Weltsichten verhandelt werden, führen immer wieder in Dialoge, die nach einem Muster ablaufen, das ich als ‚Identifizierungsdialog‘ bezeichnen möchte.²⁵⁶ Diese haben im *Amphitruo* die Funktion, die menschlichen Figuren des Stücks, die zunächst mit einer sakralen Weltsicht konfrontiert sind, die sich mit ihrer

²⁵² Plaut. Am. 1126–1131.

²⁵³ Plaut. Am. 1131–1145; s. dazu Slater (2014) 124 f. SchmidtE (2003) 102 f. hält die Reaktion für wenig überzeugend.

²⁵⁴ So etwa Christenson (2000) 315; SchmidtE (2003) 100; vgl. Sharrocks Bewertung (2009) 288 f., der fünfte Akt zeige im Nacheinander des Botenberichts über eine Epiphanie durch Bromia sowie dem anschließenden ‚big bang‘ der konkreten Epiphanie des *deus ex machina* Iuppiter eine verdoppelte Schlussstruktur.

²⁵⁵ Plaut. Am. 486–498.

²⁵⁶ Als ‚Streitszenen‘ verhandelt bei Wallochney (1992) 136 f.; 146 f.; 164–166; 185; vgl. Lefèvre (1999) 34–39.

profanen Position nicht vereinbaren lässt, nach und nach zur Übernahme dieser sakralen Deutung in die eigene Weltsicht zu führen. Konkret bedeutet dies in mehreren Szenen: Die menschliche Figur wird mit ihrem sakralen *alter ego* (oder verwirrenden Informationen aus dem Munde anderer Figuren) konfrontiert und muss dies anfangs als Betrug deuten. Am Ende erscheint ihr aber dieses sakrale *ego* (bzw. die sakrale Information) als das eigentlich Wahre, wohingegen die zuvor gültige profane Identität (Weltsicht) als weniger wahrhaftig erscheint. Ursache für diese partielle Erkenntnis der Richtigkeit der sakralen Erzählung ist dabei jeweils der Umstand, dass die das Sakrale vertretenden Gesprächspartner im Gesprächsverlauf unter Beweis stellen, dass sie über Kenntnisse der intimsten Geheimnisse der menschlichen Figuren verfügen. Am elaboriertesten erfolgt dieser Prozess im langen ersten Akt des Stückes, in dem sich die erste Konfrontation der menschlichen mit der göttlichen Welt zwischen Sosias und Sosias-Mercurius vollzieht.²⁵⁷ Deshalb soll diese Szene abschließend eingehender betrachtet werden, um den Typus dieser Gespräche zu verdeutlichen:

Ausgangspunkt ist die Ankunft des Amphitruo und seines Sklaven Sosias im Hafen, von wo aus Amphitruo den Sosias zu seinem Haus entsendet, um die feierliche Rückkehr am Folgetag vorzubereiten.²⁵⁸ Das Stück setzt mit dem Marsch des Sosias vor das Tor des Hauses ein, und Plautus bereitet das Verwirrspiel des späteren Identifizierungsdialogs gründlich vor: Für die Entwicklung der Szenen des ersten Aktes ist der Zustand des Sklaven von einigem Belang: Denn wie Sosias und sein göttlicher Gesprächspartner Mercurius wiederholt deutlich machen,²⁵⁹ ist Sosias ein notorischer Trinker – und das ‚Geheimnis‘ des Sosias, dessen Enthüllung durch Mercurius später als Beweis für dessen Identität als Sosias herhalten wird, besteht eben in einer heimlichen alkoholischen Eskapade: Statt im Krieg an der Schlacht teilzunehmen, befand

257 Plaut. Am. 263–462; vgl. dazu Barnes (1957); Wallochny (1992) 165; Gonçalves (2014) 133–141. Fraenkel (1922) 349–352 betrachtet die gesamte Szenenfolge als originale plautinische Schöpfung.

258 Schon die Rückkehr des Amphitruo hat einen religiösen Subtext: Das Heer kehrt mit reicher Beute zurück, und Amphitruo selbst hat in der Schlacht die *spolia opima* vom Anführer des feindlichen Heeres erbeutet (Plaut. Am. 252; 260–262; vgl. Christenson [1999] 168 f.; [2000] 192; Gruen [2014] 610 f.), was impliziert, dass seine Rückkehr im Triumph mit der Weihung der Beutestücke im Tempel des Iuppiter Feretrius enden müsste (zur Weihung der *spolia opima* im römischen Triumph s. zur Stelle: Riess [1941] 162). Zudem will er der Alcmena aus der Beute eine Opferschale (*patera*) zum Geschenk machen, die in einer verschlossenen Kiste verborgen ist (Plaut. Am. 260 f.; 418–422; 534–536; 760–781; vgl. Stärk (1982) 280; Christenson (1991) 172 und (2000) 194; Polt (2014) 232 f. Zur Verwendung von *paterae* bei Trinkopfern vgl. z. B. Verg. georg. 2.192; Rey [2015] 321 f.). Die Kenntnis des Kisteninhalts wird zu einem entscheidenden Identitätsbeweis in den Identifikationsszenen (s. u. S. 432 f.). Vgl. Polt (2014) 232–239 zum Beziehungsreichtum der *patera*, die als Opferschale allgemein auf Religiöses, als Trinkschale speziell auf den bakchisch-dionysischen Bereich verweist (v. a. Plaut. Am. 251–261) und so die Heldentat der Erbeutung von *spolia opima* und damit die ganze Triumphsymbolik in eine ‚Heldentat unter Säufnern‘ invertiere. Zudem klinge phonetisch das die ganze Komödie bestimmende Problem der *paternitas* an, so dass die Überprüfung des Inhalts der Kiste sich als ‚Vaterschaftstest‘ erweise (ebd. 241–245).

259 Plaut. Am. 156; 185 f.; 260 f.

sich Sosias heimlich allein im Feldherrenzelt und trank dort unvermischten Wein.²⁶⁰ Die beständige Assoziation des Sklaven mit Trunkenheit erklärt nicht zuletzt, wie sich Sosias im Verlauf des Stückes selbst die Absurditäten, die ihm begegnen, erklärt: Ihm begegnen Bacchantinnen, er sieht doppelt, die Gesprächspartner,²⁶¹ ja selbst die Gestirne sind betrunken:

Sos. certe, edepol, si quicquamst aliud quod credam aut certo sciam,
credo ego hac noctu Nocturnum obdormiuisse ebrium.
nam neque se Septentriones quoquam in caelo commouent,
neque se Luna quoquam mutat atque uti exorta est semel,
nec Iugulae neque Vesperugo neque Vergiliae occidunt. 275
ita statim stant signa, neque nox quoquam concedit die.
[...]

Sos. neque ego hac nocte longiorem me uidisse censeo
nisi item unam, uerberatus quam pependi perpetem; 280
eam quoque edepol etiam multo haec uicit longitudine.
credo edepol equidem dormire Solem atque adpotum probe;
mirum sunt nisi inuitauit sese in cena plusculum.

Merc. ain uero, uerbero? deos esse tui similis putas?²⁶²

Sos. O Pollux, aber sicher, sowahr es etwas gibt, was sonst ich glauben sollte oder
sicher wüßt:
Ich glaube wohl, der Nachtweingott hat heute Nacht im Suff verschlafen.
Denn es bewegen sich die Siebenstern' am Himmel nicht ein bisschen,

260 Plaut. Am. 197–199; 425–433.

261 Plaut. Am. 703–705; 784–786; 825–829.

262 Plaut. Am. 271–284. Zur Deutung des Namens ‚Nocturnus‘ als Epiklese des Bacchus s. Herrmann (1948) sowie (1949 = in Erwiderung zu Goossens [1949]); StewartZ (1960), der mit Cic. leg. 2.34–37 und Serv. Aen. 4.303 (vgl. auch Verg. georg. 4.521; Ov. met. 4.15) auf die besondere Relevanz der Nachtsymbolik für die italischen Bacchuskulte verweist und inschriftliche Belege (aus der Kaiserzeit) für diese Epiklese aufführt (v. a. CIL 3.1956; 3.9753; 3.13461–13462; 3.14243; 5.4287; zu ergänzen wäre evtl. AE 2003.1196 [Reims]; in AE 2001.1135 [Alcácer, Portugal] taucht die Epiklese im Zusammenhang mit dem Attiskult auf); vgl. Christenson (1991) 177; (2000) 196. Für Stewart genügen diese inschriftlichen Belege, um eine Bedeutung des Nocturnus-Namens als Epiklese speziell des orphisch-bakchischen Gottes anzunehmen (41 f.). Dieselbe These vertritt Deschamps (1998) 10–13 unter zusätzlichem Verweis auf die analoge griechische Epiklese ‚Nykktelios‘ in Plut. E apud Delph. 389a und Anth. Pal. 9.524.14; vgl. auch Paus. 1.40.6; s. Bierl (2018) 278. Wie schwierig allerdings die Einordnung solcher Belege ist, zumal im Übertrag provinzieller Formulierungen der Kaiserzeit auf literarisches Material der Mittleren Republik, zeigt schon das inschriftliche Material selbst; denn dieses kennt auch eine deutlich profanere (und überdies für den vorliegenden Passus aus Plautus nicht minder passende) Verwendung des Begriffs als Bezeichnung für die Nachtwache im Umfeld der *Illuiri* (CIL 3.12539). Für die Deutung spricht aber womöglich das unvermittelte Nebeneinander dionysischer und apollinischer Ekstase in Plaut. Men. 828–871, s. dazu u. S. 446–452.

noch verändert irgend sich der Mond; er bleibt gerade so, wie er einmal
aufgegangen ist,
und weder geh'n Orions Schultern unter noch der Abendstern noch die Pleiaden, 275
so stehen die Himmelszeichen plötzlich still, und kein bisschen weicht die Nacht
dem Tag.
[...]

- Sos. Ich mein' auch nicht, ich hätt' 'ne läng're Nacht als diese je gesehen –
außer die eine wohl, als ich die ganze Zeit geprügelt hing; 280
doch auch sie, o Pollux, schlägt die heutige weit an Länge.
Ich glaub', o Pollux, es schläft wohl auch der Sonnengott, und zwar volltrunken!
Merc. Was du nicht sagst, du Haderlump! Glaubst wohl, die Götter sei'n dir gleich?

Sosias, der einzige Mensch, der für das Publikum nachvollziehbar betrunken agiert, deutet die außergewöhnliche Länge der Nacht als Ergebnis bakchischen Weinrauschs – nur fälschlich hält er die Götter für betrunken, während er es ausweislich der Reaktion des Mercurius tatsächlich selbst ist.²⁶³ Auch wenn der Deutungsspielraum des Weinmotivs in dieser Szene ausgesprochen weit bleibt, lässt sich also feststellen, dass dieses Motiv im Vorfeld der Begegnung zwischen Sosias und Mercurius eine durchaus prominente Rolle spielt und der Erklärung bedarf. Als eine Möglichkeit der Deutung wird man es daher in Betracht ziehen dürfen, dass Sosias infolge eigenen Rausches in einer besonderen Stimmung vor die Pforte des Hauses tritt, und dass die Konfrontation mit seinem göttlichen *alter ego* insofern in gewisser Weise rituell vorbereitet ist – passenderweise birgt der Kommentar des Mercurius in v. 284 die Frage, ob Ähnlichkeit zwischen Menschen und Göttern möglich sei.²⁶⁴ Die Antwort aus Sicht eines Mysten läge fraglos im Konzept der Selbstangleichung an das Göttliche (ὁμοίωσις θεῶ) in der weininduzierten rituellen Ekstase.

Sosias wäre dann der Ankömmling von außen, der um Aufnahme bittet, und der nicht nur durch eine bedrohliche Situation in Angst und Schrecken versetzt, sondern in einem Frage-/Antwortritus in seiner Identität infragegestellt wird.²⁶⁵ Tatsächlich ließe sich auch der Grundkonflikt zwischen den beiden Sosiae so in einen sehr viel anspruchsvolleren Kontext überführen als üblicherweise angenommen: Hier stehen

263 Die Komik des Verses liegt freilich auch darin, dass Sosias und Mercurius sich auf der Bühne in ganz konkretem Sinn sehr wohl ähnlich sind (vgl. auch Plaut. Am. 265–267) und dass gerade die Lustaffinität der mythologischen Götterwelt diese als besonders menschenähnlich erscheinen lässt; vgl. Bettini (1991) 10–14; Christenson (1991) 182; (2000) 33; 198; Brescia (2007) 549; Sharrock (2009) 112; Gruen (2014) 605. Eine vergleichbare metatheatrale Wirkung erkennen Perris/Mac Góráin (2019) 49 in Eur. bacch. 918 f.

264 Slater (2014) 118 f. erhebt dieses Problem sogar zu einem Hauptthema des ganzen Stücks; vgl. Hanson (1959) 66.

265 Zur Verarbeitung römischer Grußgepflogenheiten (*salutatio*) in solchen Szenen s. Gonçalves (2014) 140 f.

sich zwar vordergründig zwei Figuren gegenüber, von denen eine (Mercurius) *fälschlich* behauptet, er gehöre als Wächter zu dem Haus, während die andere, der tatsächliche Hausangehörige Sosias, *ungerechterweise* abgewiesen wird.²⁶⁶ Deutet man das Haus aber als heimliches Kultlokal, so erweist sich Sosias als nicht-ingeweiht und damit als Außenstehender, während der in alles eingeweihte Mercurius dem in diesem Sinne Fremden zurecht den Zugang verwehrt.²⁶⁷ Auch die wiederholte Betonung des Sosias, er sei ein Angehöriger und Sklave des Hauses (besonders deutlich v. 356), ließe sich dann in doppeltem Sinne verstehen – in der profanen Sicht ist er es in der Tat, als religiöser Initiand dagegen würde er es affirmativ behaupten, um performativ zum Ausdruck zu bringen, dass er sich *primär* als Mitglied des Kultvereins verstehen will.

Dazu passt, dass Sosias auf dem dunklen Weg zur Pforte des Hauses offenkundig in Furcht gerät. Was ihn ängstigt, sind zwei einander entgegengesetzte Bedrohungen: Einerseits die Gefahr, jungen Leuten (mutmaßlich betrunkenen Symposiasten) zu begegnen, von denen nichts Gutes zu erwarten sei, sowie andererseits das Risiko, von Polizeikräften – namentlich den *IIIuiri capitales* – aufgegriffen zu werden, die ihn, so malt er sich aus, ohne Prozess schwerer Prügelstrafe unterziehen würden.²⁶⁸ Es zeichnet sich also eine Situation ab, in der die nächtlichen Straßen mit einer Art Bedrohung durch junge Leute konfrontiert sind, und in der nächtliche Polizeikräfte ohne weitergehende Begründung Strafmaßnahmen gegen betrunkene Passanten exekutieren lassen. Worin genau sein Vergehen bestehen soll, spricht Sosias hier zwar nicht aus, jedenfalls hält

266 So Christenson (1991) 208; (2000) 208 f.

267 Passenderweise gibt Sosias gleich zu Beginn seines Auftritts (Plaut. Am. 180 f.) zu erkennen, er habe seine religiösen Pflichten gegenüber den Heimatgöttern vernachlässigt und diesen bei der Ankunft nicht geopfert.

268 Plaut. Am. 153–163: „Qui me alter est audacior homo aut qui confidentior / iuuentutis mores qui sciam, qui hoc noctis solus ambulem? / (155) quid faciam nunc si tresuiri me in carcerem comperint? / ind’ cras quasi e promptaria cella depromar ad flagrum, / nec caussam liceat dicere mihi, neque in ero quicquam auxili / siet, nec quisquam sit quin me omnes esse dignum deputent. / ita quasi incudem me miserum homines octo ualidi caedant: / [160] [nec aequom anne iniquom imperet cogitabit (vgl. Christenson [2000] 88)] / ita peregre adueniens hospitio puplicitus accipiar. / haec eri inmodestia coegit me, qui hoc noctis a portu / ingratiis excitauit. nonne idem huc luci me mittere potuit?“ / „Gibt’s einen Mensch, noch wagemutiger, noch optimistischer als mich, / der ich im Wissen um der Jugend Sitten allein zu dieser Nachtzeit wandle? / [155] Was sollt’ ich denn jetzt tun, wenn die *tresuiri capitales* mich in ihren Kerker steckten, / von wo man mich dann morgen wie aus einem Vorratskeller zur Auspeitschung holen würd’ / und nicht einmal erlaubt, dass ich Rechtfertigung könnt’ sagen, und auch der Herr wär’ mir dann eine Hilfe / nicht, und keiner wäre da, ja vielmehr würden alle meinen, ich hätte das ja wohl verdient. / Wie einen Amboss würden dann mich Armen gleich acht starke Männer niederhauen / [160] [und ob zu zurecht oder zu unrecht man’s befahl, das bedächte man wohl nicht] / So werde ich bei Ankunft aus der Ferne / im ‚Gasthaus zur Staatsraison‘ untergebracht. / Dazu zwingt mich die Maßlosigkeit meines Herrn, / der mich zu dieser Nachtzeit von dem Hafen / ganz wider meinen Willen aufscheucht. / Hätte er mich nicht zum selben Zweck im Tageslicht herschicken können?“; vgl. dazu Fraenkel (1922) 181–184; Christenson (1991) 111–120.; (2000) 167 f.; Oniga (2002) 203.

er selbst eine solche Strafe durchaus nicht für unbegründet, was auch Mercurius als treffende Einschätzung bezeichnet.²⁶⁹

Vor dem Gespräch erfolgt zudem ein langer Kriegstatenbericht (vv. 182–262) des Sosias, den dieser aber, da er sich selbst aus Furcht vor der Schlacht gedrückt hatte, auf Grundlage dessen, was er von Anderen gehört hat, erfindet.²⁷⁰ Kurioserweise trifft dieser Tatenbericht aber dennoch exakt den Verlauf der Schlacht, wie der allwissende Mercurius bestätigt.²⁷¹ Sosias kennt also einen zentralen Sachverhalt des Ereignisablaufs (von den menschlichen Figuren des Stücks können vermeintlich nur Amphitruo und Sosias diesen kennen), hält diesen aber selbst für eine belanglose Erfindung, mit der er bei möglichen Zuhörern Glauben zu finden hofft.²⁷² Damit wird diese Erzählung im folgenden Gespräch aus der emischen Perspektive des Sosias zu einem intimen Wissensbestand, den er nur selbst kennen kann – er hat ihn sich ja eben erst ausgedacht! Diesen Umstand macht sich der allwissende Mercurius im Gespräch zunutze, um Sosias an seiner Identität zweifeln zu lassen.²⁷³ Denn er nutzt die Details dieses Berichtes – und sogar solche Details, die Sosias sich im Selbstgespräch zu Beginn verschwiegen hat! – dazu, dem Sosias zu beweisen, dass er ebenso gut wie jener über dieses intime Wissen verfügt. Insbesondere den Umstand, dass er sich vor der Schlacht gedrückt (vv. 197–199) und stattdessen im Feldherrenzelt betrunken hat (vv. 425–433), kann (in menschlicher Sicht der Dinge) nur Sosias allein kennen. Welches Geschenk für Alcumena die verschlossene Kiste enthält (vv. 260 f.), wissen nur Amphitruo und Sosias. All das wissen freilich auch die Götter, und so können Iuppiter und Mercurius (sowie die durch Iuppiter in manche dieser Details eingeweihte Alcumena)²⁷⁴ durch die Kenntnis dieser intimen Details des Schlachtengeschehens und der Pläne zur Heimkehr ihre Gesprächspartner immer wieder davon überzeugen, dass sie selbst Amphitruo und Sosias seien. All dieses Vorwissen wird im Verlauf des Gesprächs so aktiviert, dass Sosias sich am Ende mit seinem Gesprächspartner buchstäblich identifiziert: Dafür, dass dieses Gegenüber offenbar alle Geheimnisse des Sosias, selbst die intimsten kennt, gibt es für Sosias keine andere Erklärung als die, dass es sich um ein und dieselbe Person handeln müsse.²⁷⁵

269 Plaut. Am. 180–185.

270 Plaut. Am. 186–262; vgl. dazu Fraenkel (1922) 349–352; Christenson (1991) 130–132; Faller (1999) 145 f.; Manuwald (1999) 188–190; Gonçalves (2014) 134 f.

271 Plaut. Am. 247 f.; Barnes (1957) 22; Slater (1990) 108–111; Manuwald (1999) 187; 191.

272 Plaut. Am. 197–202.

273 Faller (1999); v. a. 155–162. Zugleich dient der Schlachtenbericht auch dazu, dem Publikum die Informationen zu vermitteln, auf deren Grundlage sich die komische Wirkung im Folgenden entwickelt, s. Manuwald (1999) 188–190. Zur Krise der Identität in dieser Szene s. v. a. Bettini (1991); vgl. Christenson (1991): 230; 234–236; (2000) 219; Manuwald (1999) 192.

274 Plaut. Am. 135–137.

275 Bettini (1991) 14–36; 44 sieht hier eine Transformation der Identität im Sinne eines *rite de passage*, die sich auf zwei Ebenen symbolisch deuten lasse: Einerseits sei Sosias mit einem ‚freien‘ Gegenstück seiner selbst konfrontiert und akzeptiere am Ende des Gesprächs den (sozialen) Tod der

Nach welchem Muster verläuft nun diese Szene der Identifizierung des Sosias mit seinem göttlichen Widerpart (vv. 292–462)? Folgende Stationen lassen sich zunächst ausmachen:

- (1) *Beobachtung apotropäischer Handlungen*: Sosias erblickt Mercurius vor der Tür und lässt sich von dessen gezielt aufreizendem Gehabe und Selbstgespräch in schiere Panik (*terror*) versetzen, er könne den Aggressionen des Fremden zum Opfer fallen. An diesem Punkt versichert er sich – während er sein *alter ego* beobachtet – seiner selbst: Immerhin wisse er, dass er Sosias sei (vv. 331 f.).²⁷⁶
- (2) *Konfrontation und Identitätsaussage*: Sosias kommt zu dem Schluss, dass er sich dem furchterregenden Gegenüber stellen müsse, und spricht Mercurius deshalb an.²⁷⁷ Es entwickelt sich ein typischer Pfortendialog bzw. eine Begrüßungsszene (*salutatio*), in dem sich der Ankömmling Sosias in seiner Identität zu erkennen gibt.²⁷⁸

alten Identität gegenüber der des Freigelassenen (14–22); andererseits lasse sich die Szene auch religiös im Sinne der Wiedergeburt der identischen Person nach dem physischen Tod interpretieren (ebd. 25–36), wie überhaupt im Stück die Analogie zwischen Leben und Tod eine zentrale Rolle spiele (ebd. 44).

276 Plaut. Am. 292–340; s. dazu Barnes (1957) 20; Petrone (2000); Sharrock (2009) 112 f. Der indirekte Dialog ist gespickt mit Begriffen und Ausrufen von Angst und Furcht, vgl. *metus* / *metuere* / *metuculosus* (293; 301; 307; 334), *timere* / *timor* (295; 335), *perii!* (295; 311; 320), *dentes pruriunt* (295), *formido* / *formidare* (304; 337); *torpere* (335).

277 Plaut. Am. 339 f.: „uerum certumst confidenter hominem contra conloqui, / qui possim uideri huic fortis, a me ut apstineat manum.“ / „Doch das ist sicher: Dem Mann entgegen voller Zuversicht ihn anzusprechen, / auf dass er, kann ich ihm nur tapfer scheinen, die Hände von mir lassen mag.“ Vgl. dazu Plaut. Aul. 411 f.

278 Plaut. Am. 341–356: „(Mer.) quo ambulas tu qui Volcanum in cornu conclusum geris? / (Sos.) quid id exquiris tu qui pugnus os exossas hominibus? / (Mer.) seruo'sne an liber? (Sos.) utquomque animo conlubitum est meo. / (Mer.) ain uero? (Sos.) aio enim uero. (Mer.) uerbero. (Sos.) mentire nunc. / (345) (Mer.) at iam faciam ut uerum dicas dicere. (Sos.) quid est opus? / (Mer.) possum scire quo profectus, quouis sis aut quid ueneris? / (Sos.) huc eo. eri sum seruus. numquid nunc es certior? / (Mer.) ego tibi istam hodie, scelesteste, comprimam linguam. / (Sos.) hau potes. / bene pudiceque adseruatur. (Mer.) pergin argutarier? / quid apud hasce aedis negoti est tibi? (350) (Sos.) immo quid tibi est? / (Mer.) rex Creo uigiles nocturnos singulos semper locat. / (Sos.) bene facit: quia nos eramus peregrini, tutatust domi; / at nunc abi sane, aduenisse familiaris dicito. / (Mer.) nescio quam tu familiaris sis: nisi actutum hinc abis, / (355) familiaris, accipiere faxo hau familiariter. / (Sos.) hic, inquam, habito ego atque horunc seruus sum.“ / „(Mer.) Wohin des Wegs, der du den Feuergott im Horn verschlossen mit dir trägst? / (Sos.) Was fragst du das, der du mit deinen Fäusten da den Leuten wohl das Maul entbeinst? / (Mer.) Bist Sklave oder frei? (Sos.) Was immer mir in meinem Herz beliebt. / (Mer.) Was du nicht sagst? (Sos.) Ich sag es wohl. (Mer.) Du Haderlump! (Sos.) Jetzt lügst du aber! / (Mer.) Ich will schon dafür sorgen, dass du sagst, dass ich die Wahrheit sag. (Sos.) Und wozu soll das gut sein? / (Mer.) Kann ich erfahren, wohin du unterwegs, wem du gehörst, und wozu du gekommen bist? / (Sos.) Hier geh' ich hin. Bin Sklave meines Herrn. Und, weißt du jetzt mehr? / (Mer.) Dir werd' ich heute noch, Verbrecher, diese Zunge unterdrücken! (Sos.) Nur, du kannst es nicht: / Fein und keusch wird sie bewahrt. (Mer.) Wirst du immer weiter schwatzen? / Was hast du hier bei diesem Haus zu schaffen? (Sos.) Vielmehr: Was hast du? / (Mer.) König Kreon, er platziert Nachtwächter stets an jedes Haus. / (Sos.) Da tut er wohl! Denn da wir außer Landes waren, war das Haus geschützt. / Doch geh jetzt

Schon bis hierhin steckt die Szene voller Doppeldeutigkeiten und Andeutungen auf das, was sich im weiteren Verlauf des Gesprächs noch ergeben wird: In v. 344 spricht Mercurius davon, dass er dafür sorgen werde, dass ihm Sosias gleich darauf noch zustimmen werde, dass er die Wahrheit sage. Vordergründig ist damit die Bezeichnung des Sosias als *uerbero* (wörtl.: jemand, der geprügelt zu werden verdient) gemeint. Zugleich lässt sich *uerbero* auch als Verbalform (,ich prügele [dich]“) verstehen, so dass v. 344 die Valenz von ,Gleich schlage ich zu.‘ erhält (das Bühnengeschehen dazu ist leicht auszumalen). Viel wichtiger ist aber die dritte Andeutung, die zeigt, wie subtil Mercurius im Dialog beständig Dinge sagt, die sich erst am Ende des Dialogs rückwirkend als zutreffend erweisen: Denn das Gespräch wird eben damit enden, dass Sosias ausdrücklich der Behauptung des Mercurius zustimmt, nicht er selbst, sondern Mercurius sei der ,wahre‘ Sosias. Dieser Konflikt zwischen der menschlichen und der göttlichen *persona* Sosias, der sich im Verlauf des Gesprächs immer mehr zu einer Identitätskrise des Menschen entwickelt, steht im Mittelpunkt des ganzen ersten Aktes.²⁷⁹ Wie am Ende des Gesprächs erkennbar wird, kündigt Mercurius ihr Ergebnis bereits in v. 344 an.

Auch der anschließende Verlauf des Gesprächs lässt sich in Stationen zusammenfassen:

- (3) *Infragestellung der Identitätsaussage*: Mercurius fragt Sosias weiter nach dessen präziser Identität aus. Dessen Antworten bezeichnet er als Lügen. Er konfrontiert Sosias mit der – noch unbegründeten – Gegenbehauptung: Was du zu sein behauptest, bin in Wahrheit ich.²⁸⁰
- (4) *Widerlegung der Identitätsaussage*: Mercurius belegt die Richtigkeit seiner Gegenbehauptung, indem er nacheinander die präzise Kenntnis aller Geheimnisse des Sosias unter Beweis stellt, dazu gehören:²⁸¹
 - (4a) *Kenntnis des Mythos*: Mercurius kennt die von Sosias (vermeintlich) erfundene Schlachtenbeschreibung (Verlauf – *spolia opima*-Heldentat).²⁸²

ruhig fort, und gib Bescheid: Ein Angehöriger des Hauses ist jetzt wieder da. / (Mer.) Wes Hauses Angehöriger du bist, das weiß ich nicht. Hast du nicht *stante pede* von hier ab, / ,Angehöriger‘, so sorg’ ich schon dafür, dass einen ungehörigen Empfang du magst erleben. / (Sos.) Hier, sag ich, wohne ich, und ich bin Sklave dieser Leute hier!“ Zur Typologie der *salutatio* in diesem Abschnitt s. Gonçalves (2014) 137 f.

279 Vgl. Bettini (1991); Christenson (1991) 230; 234–236; (2000) 219; Bond (1999) 216 f.; Gonçalves (2014) 140 f.

280 Plaut. Am. 357–401; Lefèvre (1999) 34 f. Ab diesem Punkt setzt die Verunsicherung des Sosias sukzessive ein. Sie zeigt sich zuerst darin, dass er seine Identitätsbehauptung in 402–409 nur noch durch rhetorische Fragen wiederholt; vgl. Barnes (1957, 20; Bettini (1991) 14 f.; Caston (2014) 46 f.; Gonçalves (2014) 138.

281 S. auch die bei Wallochny (1992) 142–171 identifizierten Stufen der Streitentwicklung (v. a. 161–166: „Taktik des schrittweisen Preisgebens von Informationen“); vgl. Lefèvre (1999) 35–37; Caston (2014) 45; 49 f.

282 Plaut. Am. 411–419; Christenson (1991) 227; (2000) 216 f.; Faller (1999) 155–157.

- (4b) *Kenntnis des verborgenen Gegenstands*: Mercurius weiß vom Geschenk der *patera*, das in der verschlossenen *cistula* mit Sol-Quadrige-Emblem verborgen ist.²⁸³
- (4c) *Kenntnis eines persönlichen Wissensbestandes*: Mercurius weiß, auf Nachfrage des Sosias, um dessen Flucht vor der Schlacht und von dessen heimlichen Weinkonsum.²⁸⁴

Mit diesem letzten Schritt ist Sosias endgültig davon überzeugt, dass es sich bei seinem Gegenüber um einen wahren Sosias, mithin um seine eigene Person handeln müsse. Jetzt erst erkennt er auch die äußerliche Identität des Gegenübers vollständig an, auch wenn er mit dieser Erkenntnis nicht das Geringste anzufangen weiß.²⁸⁵ Die Aufhebung der Gewissheit, dass die eigenen Geheimnisse noch gälten, sorgt zunächst für einen persönlichen Orientierungs- und Persönlichkeitsverlust,²⁸⁶ und Sosias wird sich im weiteren Stück an die Erklärung dieser Verwirrtheit durch Trunkenheit geradezu klammern.

283 Plaut. Am. 419–424; s. Faller (1999) 158 f. und v. a. Polt (2014) v. a. 241–245.

284 Plaut. Am. 423–440: „(Sos.) argumentis uicit, aliud nomen quaerendum est mihi. / nescio unde haec hic spectauit. iam ego hunc decipiam probe; / (425) nam quod egomet solus feci, nec quisquam alius adfuit / in tabernaclo, is quidem hodie numquam poterit dicere. / si tu Sosia es, legiones quom pugnabant maxime, / quid in tabernaclo fecisti? uictus sum si dixeris. / (Mer.) cadus erat uini, inde impleui hirneam. (Sos.) ingressus uiam. (430) (Mer.) eam ego, ut matre fuerat natum, uini eduxi meri. / (Sos.) factumst illud, ut ego illic uini hirneam ebiberim meri. / mira sunt nisi latuit intus illic in illac hirnea. / (Mer.) quid nunc? uincon argumentis te non esse Sosiam? / (Sos.) tu negas med esse? (Mer.) quid ego ni negem, qui egomet siem? / (435) (Sos.) per Iouem iuro med esse neque me falsum dicere. / (Mer.) at ego per Mercurium iuro tibi Iouem non credere / nam iniurato scio plus credet mihi quam iurato tibi. / (Sos.) quis ego sum saltem, si non sum Sosia? te interrogo. / (Mer.) ubi ego Sosia nolim esse, tu esto sane Sosia; / (440) nunc, quando ego sum, uapulabis, ni hinc abis, ignobilis.“ / „(Sos.) Er gewinnt mit seinen Argumenten, und ich muss mir wohl einen anderen Namen suchen. / Und ich weiß nicht, von wo er das gesehen hat. Doch werd’ ich ihn sogleich erwischen, / denn was ich für mich alleine tat, und als kein Anderer zugegen war / im Feldherrnzelt, das freilich kann er heute niemals sagen. / Wenn du Sosias bist: Als die Legionen gerade wohl am schwersten kämpften, / was hast du da getan im Feldherrnzelt? Ich gebe mich geschlagen, wenn du’s sagst. / (Mer.) Da war ein Weinkrug, aus dem ich meinen Humpen füllte (Sos.) Er hat den Weg schon eingeschlagen! / (Mer.) Und wie er aus dem Mutterkrug geboren worden war, trank ich den puren Wein auch aus. / (Sos.) So war es in der Tat, dass ich dort einen Humpen puren Weines austrank. / Ein Wunder ist’s, es sei denn, dass im Innern dieses Humpens er sich hätt’ versteckt! / (Mer.) Was nun? Gewinne ich mit meinen Argumenten, wonach du nicht Sosias bist? / (Sos.) Also verneinst du, dass ich’s bin? (Mer.) Was sollt’ ich das denn nicht verneinen, der selbst ich es doch bin? / (Sos.) Bei Iuppiter beeid’ ich, dass ich’s bin, und ich nichts Falsches sage. / (Mer.) Ich dagegen schwöre bei Merkur, dass Iuppiter dir gar nicht glaubt, / denn mir glaubt er auch ohne Schwur noch mehr als dir, wenn du vereidigt bist. / (Sos.) Wer bin ich denn dann wenigstens, wenn ich Sosias ja nicht bin? Das frag ich dich. / (Mer.) Sobald ich nicht Sosias sein will, sollst du es ruhig sein; / doch jetzt, solange ich’s bin, fängst Prügel du dir ein, wenn du nicht abhaust, Unbekannter!“; vgl. dazu Barnes (1957) 21; Faller (1999) 157 f.; Gonçalves (2014) 139 f.

285 S. dazu Kella (2011) 202; Caston (2014) 46 f.

286 Plaut. Am. 456 f.: „ubi ego perii? ubi inmutatus sum? ubi ego formam perdi? / an egomet me illic reliqui, si forte oblitus fui?“ / „Wo bin ich nur gestorben? Wo hab’ ich mich verwandelt? Wo meine Gestalt verloren? / Hab’ ich mich etwa dort zurückgelassen, als ich zufällig selbstvergessen war?“; vgl. SchmidtE (2003) 91 f.; Sharrock (2009) 114; Caston (2014) 51 f.

Die vier Gesprächsschritte (1) *Apotreptik* – (2) *Konfrontation* – (3) *Infragestellung* – (4) *Widerlegung* kennzeichnen mit leichter Variation alle erhaltenen Szenen, in denen Amphitruo oder Sosias Zugang zu Wissensbeständen aus dem Inneren des Heiligtums erhalten. Vor allem aber kommen im Zuge der Widerlegung der menschlichen Welt-sicht stets die gleichen Wissensbestände über (4a) Schlachtverlauf und Heldentat sowie (4b) den Inhalt der *cistula* zum Einsatz. Am Ende steht (4c) die Präsentation einer geheimen Gegenerzählung über den menschlichen Gesprächspartner. In Sosias' Fall entspricht diese Gegenerzählung dem eigenen intimen Wissen und gewinnt so die entscheidende Beweiskraft. Einen gegenteiligen Ausgang nimmt trotz struktu-reller Übereinstimmung die Begegnung zwischen Amphitruo, Sosias und Alcumena im zweiten Akt:²⁸⁷ (1) Anfangs beobachten Amphitruo und Sosias Alcumena aus der Ferne, und Sosias versucht, seinen Herrn zur Umkehr zu bewegen.²⁸⁸ (2) Dieser tritt dennoch vor das Tor und spricht Alcumena mit der Feststellung an, sie warte gewiss längst sehnsüchtig auf seine Rückkehr.²⁸⁹ (3) Diese Gewissheit wird durch Alcumenas abweisendes Verhalten und ihre Gegenbehauptung, er habe sie ja gerade erst verlas-sen, irritiert und infrage gestellt.²⁹⁰ Es folgt schließlich (4) die Beweisführung Alcu-menas: Sie kennt, von Iuppiter informiert, (4a) den Schlachtenverlauf und die Hel-dentat Amphitruos;²⁹¹ sie kennt nicht nur (4b) den Inhalt der *cistula*, sondern kann sogar beweisen, dass sie das Geschenk schon erhalten hat und die *cistula* schon leer ist.²⁹² Da auch Sosias' Erklärungsversuch, es müsse sich um Diebstahl handeln, in die Aporie führt, fragt Amphitruo abschließend (4c) nach den Details der intimen Begeg-nung des Vorabends. Anders als Mercurius im ersten Akt entspricht diese Gegener-zählung nun aber gerade nicht den eigenen Erlebnissen Amphitruos: Wo Alcumena ein geheimes Treffen im Hause beschreibt – dessen Ablauf das Gepräge eines kon-sequent von außen nach innen gestuften religiösen Ritus trägt (1. Ankunft, 2. Bad-/Reinigungsritus; 2. Speise/*cena*, 4. *cubitus*/„Heilige Hochzeit“)²⁹³ –, meint Amphitruo für seine Version Zeugen aufrufen zu können.²⁹⁴ Amphitruo gerät im Verlauf dieses Identifizierungsdialogs an die Grenzen seines Verstandes und beschreibt den Effekt,

287 Plaut. Am. 633–860; Faller (1999) 159–161; vgl. Wallochny (1992) 136 f.; 164 f.

288 Plaut. Am. 654–675.

289 Plaut. Am. 676–681.

290 Plaut. Am. 682–742.

291 Plaut. Am. 743–759.

292 Plaut. Am. 760–799; s. dazu Christenson (2000) 29; Polt (2014) 241–245. Barnes (1957) 20 f. führt die Stelle als Beleg dafür an, dass die Identitätskrise des Sosias das ganze Stück bestimme. Dies übersieht jedoch, dass Sosias seine Krise in dieser Szene zumindest zum Teil (zugunsten der An-nahme, die Dinge hätten sich verdoppelt; s. auch Faller [1999] 159–161) überwunden hat und hier vor allem Amphitruos Identität als *pater familias* im Mittelpunkt steht.

293 Plaut. Am. 799–808; dazu SchmidtE (2003) 93 f.; vgl. die Abfolge von Vorbereitungsriten auf die bakchische Initiation in Liv. 39.9.4–10.2 (s. o. S. 350 mit Anm. 893).

294 Plaut. Am. 799–808 (Alcumenas Bericht); 810–860 (Ablehnung durch Amphitruo).

den Alcumenas Bericht bei ihm hervorruft, im Bild von Tod und Identitätsverlust;²⁹⁵ seine profane Weltsicht aber wird am Ende dadurch stabilisiert, dass sich zwischen den konkurrierenden Erzählungen gerade keine Gemeinsamkeit festmachen lässt. Anders als Mercurius im ersten Akt ist Alcumena weder allwissend noch beabsichtigt sie, Amphitruo gezielt zu verunsichern.

Auch der verstümmelte vierte Akt dürfte im Wesentlichen einem vergleichbaren Muster gefolgt sein. Er beginnt in den erhaltenen Versen damit, (1) dass Amphitruo auf dem Weg zu seinem Haus feststellen muss, wie buchstäblich vor seinen Augen die Tore verriegelt werden.²⁹⁶ (2) Er tritt vor das Tor und verlangt unter Hinweis auf seine Identität Einlass,²⁹⁷ was (3) Mercurius ablehnt, da er eben diese Identität infrage stellt.²⁹⁸ Hier bricht der Text ab – der Akt endet jedoch wie oben erwähnt damit, dass Amphitruo seine Identität zu verlieren droht.²⁹⁹ Und schließlich findet sich eine ähnliche Struktur auch im fünften Akt, jedoch unter umgekehrten Vorzeichen: Nun wird Amphitruo aus dem Zustand verlorener Identität ins Leben zurückgeführt. (1) Apotreptik und (2) Konfrontation finden sich hier in Bromias Handeln, die zunächst vom Schrecken der Iuppiter-Epiphanie berichtet,³⁰⁰ dann auf Amphitruo zugeht und ihn erkennt.³⁰¹ In dieser Szene ist es nun Bromia, die (3) Amphitruo gegen dessen eigene Verunsicherung bestätigt, wer er sei,³⁰² und die ihm schließlich (4) durch ihren Bericht und ihre Deutung des Wundergeschehens im Haus den hinreichenden Beweis für die Richtigkeit ihrer Aussagen bietet – ihre Erzählung nämlich lässt sich mit Amphitruos eigenem exoterischen Erlebnis des Terrors der Gotteserscheinung in Einklang bringen.³⁰³

Die Identifizierungsdialoge im *Amphitruo* spielen offenkundig in jeweils leicht verschiedener Konstellation das Problem der Bedrohung sozialer Identitäten und Rollen

295 Plaut. Am. 809–813: „(Amp.) perdidisti. (Sos.) quid tibi est? (Amp.) haec me modo ad mortem dedit. / (Alc.) quid iam, amabo? / (Amp.) ne me apella. (Sos.) quid tibi est? (Amp.) perii miser, [810] / quia pudicitiae huius uitium me hinc apse est additum. / (Alc.) opsecro, ecator, quid istuc, mi uir, ex te audio? / (Amp.) uir ego tuo? sim? ne me appella, falsa, falso nomine. / (Sos.) haeret haec res. si quidem haec iam mulier facta est ex uiro.“ / „(Amp.) Nun hast du mich vernichtet! (Sos.) Was ist los mit dir? (Amp.) Gerade hat sie mich dem Tode übergeben. / (Alc.) Was, bitte, ist denn das jetzt? (Amp.) Sprich mich nicht an! (Sos.) Was ist los mit dir? (Amp.) Ich Armer bin gestorben [810] / weil ihrer Keuschheit man, als ich abwesend war, einen Makel zugefügt hat. / (Alc.) Beim Kastor, ich beschwöre dich! Warum, mein Mann, muss ich so etwas von dir hören? / (Amp.) Dein Mann soll ich sein? Sprich du mich, Falsche, nicht mit falschem Namen an. / (Sos.): Die Sache hakt, wenn aus dem Manne man sie [sc. Amphitruo] schon zur Frau jetzt macht“; vgl. Bettini (1991) 27; Dutsch (2008) 179–181 zum männlichen Identitätsverlust durch Genderinversion.

296 Plaut. Am. 1015–1018.

297 Plaut. Am. 1019–1025.

298 Plaut. Am. 1026–1034.

299 Plaut. Am. 1040–1052; vgl. auch u. Kap. 7.2.4. Davon, dass Amphitruo im Verlauf des Stückes nie in Zweifel über seine Rolle gerate (so Barnes [1957] 19 f.), kann daher kaum die Rede sein.

300 Plaut. Am. 1053–1070.

301 Plaut. Am. 1071–1075.

302 Plaut. Am. 1076–1085.

303 Plaut. Am. 1085–1030.

aus, die sich im Aufeinanderprallen von profaner und sakraler Weltsicht einstellt. Die Konfrontation mit der Behauptung, eine andere als die bislang geglaubte ‚Wahrheit‘ sei für die Menschen des Stückes verbindlich, führt diese wiederholt nahe an oder in die Aporie, löst Verwirrung und Desorientierung aus. Und es bedarf entweder (in Sosias Fall) der Trunkenheit oder (im Falle Amphitruos) der sukzessiven Initiation durch geeignete Interpreten der göttlichen Wahrheit (Bromia), um ihnen Wege zur sinnvollen Integration der göttlichen Wahrheit in das eigene Weltbild zu eröffnen.

Die obige Interpretation des *Amphitruo* hat ganz bewusst bei der Deutung von ambivalenten, doppeldeutigen Formulierungen, von Anspielungen und Metaphern, die auf religiöse Motive verweisen, die *interpretatio sacra* in den Vordergrund gestellt. Damit soll allerdings nicht behauptet sein, dass an allen Stellen in eben diesen Untertönen, Subtexten und *möglichen* Anspielungen die einzige oder primäre Aussageabsicht des Stückes gelegen hätte. Entscheidend für die hier vorgenommene Untersuchung ist vielmehr, dass das Stück als wesentliches Leitmotiv das Aufeinanderprallen distinkter Weltanschauungen und sozialer Rollen thematisiert. Und dies tut es – schon durch die Präsentation als *tragicomoedia*, in der nun einmal Götter auftreten – im Bild des Aufeinandertreffens sakraler und profaner Weltanschauungen. In diesem Bild spielen sowohl die kommunikative und räumliche Schließung des sakralen Raumes, wie auch dessen Schutz durch Zugangshürden sowie schließlich die Darstellung einer religiösen Initiation als *rite de passage*, an deren Ende die Person wiedergeboren wird, eine bedeutende Rolle. Für die Außenstehenden (Amphitruo und Sosias) bedeutet die Konfrontation mit dem Umstand, dass in ihrem Hause Dinge vor sich gehen, von denen sie ausgeschlossen sind und die sie insofern weder einsehen noch verstehen können, eine fundamentale Infragestellung ihrer jeweiligen sozialen Rollen. Erst die Einweihung in die religiöse Qualität der Vorgänge im Innern des Hauses erlaubt es Amphitruo, das, was ihm zunächst als Verletzung der Integrität seiner Familie erscheinen muss, anders, nämlich als Sakralisierung seines Hauses und seiner Familie zu deuten. Dass dabei trotz der zentralen Rolle Iuppiters immer wieder das Motiv des Bakchisch-Dionysischen erscheint, ist demgegenüber zunächst ein sekundäres Ergebnis. Akzeptiert man es aber, so scheint es doch bemerkenswert, in welcher Weise das Bakchische hier, im vermutlich zeitlich nahen Umfeld der *quaestio de Bacchanalibus*, auf der Theaterbühne inszeniert wird: als eine Präsenz im Herzen der bürgerlichen Welt, die auf die Außenstehenden als Affront wirken muss. In ein präzises zeitliches Verhältnis zum Bacchanalienskandal lässt sich das Stück auf dieser Grundlage zwar nicht setzen. Immerhin passt die motivische Nähe der Iuppiterfigur zu typisch dionysischen Themen im *Amphitruo* allgemein zur in Rom irgendwann im 3. Jahrhundert v. Chr. vollzogenen Ersetzung des Theatergottes Liber-Dionysos durch Iuppiter.³⁰⁴

304 Dies gilt vor allem für die szenischen Spiele der *ludi Romani*; s. Dupont (1976) 141.

Das Stück oszilliert insgesamt zwischen iovinischer und dionysischer Sakralität, auch dies wohl ein Element des Tragikomischen: Die Zuordnung iovinischer und dionysischer Motive scheint dabei bei Plautus vor allem durch die soziale Stellung der Figuren bestimmt, und zwar in dem Sinne, dass es vor allem der Sklave Sosias ist, der – ganz den Konventionen der komischen Rollentypen entsprechend – als Trunkenbold auf Deutungen des Geschehens als Folge bakchischer Inspiration verfällt. Der *dominus* Amphitruo, der im Stück durchaus seine tragischen Züge behält,³⁰⁵ deutet das Geschehen dagegen als Vertreter der Moral eines *pater familias* durchweg nüchtern und muss in seiner Rolle buchstäblich erst den Tod erleiden, bevor sich ihm das iovinisch-Göttliche der ihn umgebenden Welt eröffnet.

7.3 Katabasis und Ekstase: Das antizivische Bacchanal in den *Menaechmi*

Die Deutung der ‚Identifizierungsdialekt‘ im *Amphitruo* legt es nahe, auch andere plautinische Verwechslungskomödien in ähnlicher Weise in den Blick zu nehmen, um zu überprüfen, inwiefern sich die dortigen Identifizierungsdialekt von jenen des *Amphitruo* unterscheiden. Da die *tragicomoedia* schon infolge der Götterfiguren eine insgesamt stärkere religiöse Motivik aufweist, verspricht dieser Vergleich Aufschluss darüber, in welcher Hinsicht sich die Präsenz der Götter auf der Bühne auch auf die Umsetzung der Verwechslungsthematik auswirkt. Besonders naheliegend ist hier der Vergleich mit den *Menaechmi*, jener plautinischen Komödie, in der die Verwechslungskomik (neben dem *Amphitruo*) am gründlichsten ausgespielt wird.

7.3.1 Zivische und peregrine Welten

Die *Menaechmi* werden üblicherweise ebenfalls in die frühen 180er Jahre v. Chr. datiert,³⁰⁶ sodass das Stück – jenseits etwaiger konkreter Anspielungen auf die Tagespolitik eines bestimmten Jahres – auf Grundlage vergleichbarer zeithistorischer Dis-

305 Manuwald (1999) 192 f.; Porter (2008) 51.

306 Auch die hierfür vorgeschlagenen Argumente sind keinesfalls mehr als vage Anhaltspunkte, deren Zuverlässigkeit zur Debatte steht, zumal die Datierungsvorschläge sehr weit auseinanderliegen. Gegen eine Frühdatierung immerhin zurecht Stärk (1989) 188–190. Ca. 194 v. Chr. datiert Sedgwick (1949). Vor allem die späteste und zugleich konkreteste Datierung bei Buck (1940) 70–75 ist in der dortigen Begründung als Spekulation zu betrachten: Demnach sei Plaut. Men. 941 f. als Anspielung auf die Anklagen der Petilii gegen die Corneli Scipiones im Jahre 187 v. Chr. zu verstehen; Plaut. Men. 196 („exuias facere quas uoui uolo“) beziehe sich auf den 186 v. Chr. aus dem Exil beantragten Triumph des L. Cornelius Scipio Asiaticus (Liv. 39.22.8–10); den stärksten Beleg für diese Spätdatierung bietet indes die Erwähnung juristischer Falschaussagen in Plaut. Men. 838 f., die Buck ohne Weiteres auf die Bacchanalienprozesse bezieht. Zu einer besseren Begründung dieser These s. u. S. 450–452. Die Vermutung, es werde auf den *Alcmaeus*

kurse inszeniert sein dürfte. Die Verwechslungs- bzw. *anagnōrisis*-Handlung weist daher nicht nur motivische Ähnlichkeiten zum *Amphitruo* auf, sondern bringt diese auch unter vergleichbaren zeithistorischen Bedingungen auf die Bühne.³⁰⁷ Freilich bestehen gewichtige Unterschiede in der Struktur der Verwechslungsgeschichte.³⁰⁸ So liegt die Ursache für die Verwechselbarkeit der Bühnenfiguren in den *Menaechmi* – anders als im *Amphitruo* – gerade nicht in einem göttlichen Eingreifen in das Bühnengeschehen, sondern in einem vergangenen Schicksalsschlag, wie der Prologsprecher erläutert (vv. 17–76): Auf einer Handelsreise nach Tarent wird Menaechmus (I) als kleiner Junge von seinem Vater getrennt und in der Fremde von Epidamnum in eine dort ansässige Familie adoptiert. Nach dem Tod des verzweifelten Vaters überträgt der Großvater im heimischen Syrakus zum Gedenken an den verlorenen Enkel den Namen Menaechmus auf dessen Bruder (II), so dass die eineiigen Zwillinge nun auch noch gleiche Namen tragen – der Verwechslung ist so der Boden bereitet.

Einen gewissen religiösen Hintergrund zeigt die Entwicklung dieser Vorgeschichte allenfalls in einer Hinsicht: Ursache des Verschwindens des Menaechmus I ist der Festtrubel bei *Tarenti ludei* (v. 29), also im Zuge eines religiösen Festes. Womöglich ist darin eine Anspielung auf die *ludi Tarentini* zu sehen, also auf jene Spiele für Hades und Persephone, die im Jahre 249 v. Chr. nach Konsultation der Sibyllinischen Bücher in Rom als nächtliche Spiele des Dis Pater und der Proserpina *graeco ritu* adaptiert wurden und später in die *ludi saeculares* übergingen;³⁰⁹ jedenfalls gilt hier, was sich schon angesichts der *Aulularia* zeigte: Im Zuge nächtlicher religiöser Feste vollziehen sich bei Plautus regelmäßig die Handlungen oder Ereignisse, die den sozialen (insbesondere familiären) Status der Figuren auf irreguläre Weise beeinflussen.

Innerhalb der dramatischen Handlung vollzieht sich diese familiäre Statusverwirrung nun dadurch, dass Menaechmus II (seinerseits Träger eines ‚falschen‘ Namens) auf der Suche nach seinem verlorenen Bruder nach Epidamnum gelangt und dort von allen, denen er begegnet, für einen bekannten Mitbürger, Geliebten oder Ehemann (Menaechmus I) gehalten wird. So kommt es in fast allen Szenen ab dem Auftreten des Fremden zu Beginn des zweiten Aktes zu stets ähnlich verlaufenden Dialogen, in denen sich Menaechmus II damit konfrontiert sieht, dass ihn alle Welt in Epidamnum zwar mit richtigem Namen anspricht, ihm aber Bekanntschaften, Verwandtschaften

- des Ennius angespielt (s. dazu Cic. de orat. 3.217; 3.154; fin. 4.62; 5.31; Tusc. 4.19; acad. 2.52; 2.88) führt laut Fantham (2007) 33 ebenfalls zu einer Datierung in die Mitte der 180er Jahre v. Chr.
- 307 Zu strukturellen Parallelen s. Fantham (1973) 201 f. Die bislang fruchtlose Suche nach einer griechischen Vorlage (s. dazu Burzacchini [2007] 11–15) kann hier vernachlässigt werden.
- 308 Zu Ähnlichkeiten und Unterschieden s. Stärk (1989) 127; 130–133; Bettini (1991) 10 f.; Fantham (2007) 23 f.; Mencacci (2007); Kella (2011) 200.
- 309 Varr. scaen. orig. 1, fr. 1=Censorin. 17.8; Val. Max. 2.4.5 (mythologisierend); [Acro] schol. Hor. carm. saec. 8 p. 471 Keller; dazu Bernstein (1998) 129–135, der auf die Nähe zu Mysterienkulten hinweist; Beard/North/Price (1998) I/71 f.; s. o. S. 106.

und Taten unterstellt, die nicht die seinen sind.³¹⁰ Die Gesprächspartner versuchen dabei auf immer gleiche Weise, Menaechmus II mit Daten zu seiner Person zu konfrontieren, die angeblich bewiesen, wer er sei (nämlich Menaechmus I) und dass sie sich kannten. Bei diesen Wissensbeständen handelt es sich jedoch um exklusives Wissen der jeweiligen epidamnischen Figuren; mit dem Syrakusaner haben sie nichts zu tun. Es soll hier das Beispiel der Begegnung zwischen dem Koch Cylindrus und Menaechmus II genügen:

<i>Cyl.</i>	Cylindrus ego sum: non nosti nomen meum?	
<i>Men. II</i>	seu tu Cylindrus seu Coriendru's, perieris. ego te non noui neque nouisse adeo uolo.	295
<i>Cyl.</i>	est tibi Menaechmum nomen.	
<i>Men. II</i>	tantum, quod sciam, pro sano loqueris quom me appellas nomine. sed ubi nouisti me?	
<i>Cyl.</i>	ubi ego te nouerim, qui amicam habes eram meam hanc Erotium?	300
<i>Men. II</i>	neque hercle ego habeo neque te quis homo sis scio.	
<i>Cyl.</i>	non scis qui ego sim, qui tibi saepissime cyathisso apud nos, quando potas? [...]	
<i>Men. II</i>	tun cyathissare mihi soles, qui ante hunc diem Epidamnum numquam uidi neque ueni?	305
<i>Cyl.</i>	negas?	
<i>Men. II</i>	nego hercle uero.	
<i>Cyl.</i>	non tu in illisce aedibus habitas?	
<i>Men. II</i>	di illos homines qui illi habitant perduint! ³¹¹	
<i>Cyl.</i>	Ich bin's, Cylindrus, kennst du meinen Namen nicht?	
<i>Men. II</i>	Gleich ob du Cylindrus oder ob du Coriandrus bist, fahr doch zur Hölle! Ich kenn' dich nicht und will dich überhaupt nicht kennen.	295
<i>Cyl.</i>	Dein Name ist Menaechmus.	
<i>Men. II</i>	Nur das, soweit ich weiß, sprichst du, als wärest du ganz bei Trost, wenn du mich bei dem Namen nennst. Doch woher kennst du mich?	
<i>Cyl.</i>	Woher ich dich kenne, der du doch meine Herrin zur Geliebten hast: Erotium?	300

³¹⁰ Vgl. Wallochny (1992) 163.

³¹¹ Plaut. Men. 294–309.

- Men. II* Beim Herkules, das hab' ich nicht und weiß nicht, wer um alles in der Welt du bist!
- Cyl.* Du weißt nicht wer ich bin, der dir nur allzu oft den Becher füllt, so oft du bei uns trinkst?
[...]
- Men. II* Du pflegst mir den Becher aufzufüllen, der ich doch vor diesem Tag
Epidamnum weder je gesehen noch dorthin gekommen bin? 305
- Cyl.* Du leugnest es?
- Men. II* O Herkules, und ob ich's leugne!
- Cyl.* Wohnst du etwa nicht in jenem
Hause dort?
- Men. II* Die Götter soll'n die Leute, die dort wohnen, ruinieren!

Diese Szenen stellen strukturell ein Gegenstück zu den Identifizierungsdialogen im *Amphitruo* dar:³¹² Wo die Protagonisten dort ihrer Identität beraubt und dadurch aus ihrem familiären Kontext ausgegrenzt werden, dass Andere über ihr ureigenstes geheimes Wissen verfügen und so ihre Rolle usurpieren, hat sich Menaechmus II falscher Identitätszuschreibungen und ihrer sozialen Implikationen zu erwehren; auch hierbei unterstellen die Gesprächspartner, sie wüssten um dessen Geheimnisse (Liebschaft und Diebstahl), womit sie freilich falsch liegen. Wo *Amphitruo* Reintegration in seine *familia* sucht, versucht sich Menaechmus II von familiärer Verortung in der falschen Stadt freizuhalten.

Das allerdings gilt nur für die bürgerliche Welt Epidamnus. Denn im Zuge der Konfrontation mit den Angehörigen des Haushalts der Prostituierten Erotium wittert Menaechmus II die Chance, gerade wegen der offenkundigen Verwechslung mit einer ihm unbekannten Person gleich doppelt zu profitieren.³¹³ Als Usurpator der Rolle des Unbekannten nimmt er hier zum einen die Dienste der Erotium in Anspruch und feiert statt seines Bruders die von diesem organisierte Feier im Bordell; zum anderen erfährt er von den wertvollen Geschenken, die Menaechmus I aus dem Besitz seiner Frau entwendet und der Erotium vermacht hat (eine goldene Fibel; ein teures Gewand).³¹⁴ Diese lässt er sich unter dem Vorwand, sie zum Änderungsschneider bzw. Goldschmied zu bringen aushändigen.³¹⁵ Damit hat Menaechmus II im Bordell (ohne

312 Es handelt sich um die Begegnungen des Menaechmus II zunächst mit dem Koch Cylindrus (Plaut. Men. 273–350), danach mit Erotium (Plaut. Men. 378–445), dem *parasitus* Peniculus (Plaut. Men. 466–523), der *matrona* (Plaut. Men. 701–752) und schließlich deren Vater (Plaut. Men. 753–875).

313 Plaut. Men. 423–425; vgl. Stärk (1989) 27; 78–84 zum Wandel des Menaechmus II vom *stupidus* zum *callidus*.

314 Zur zentralen Rolle der *palla* in den *Menaechmi* s. Burzacchini (2007) 17 f.; Dutsch (2008) 177–179.

315 Plaut. Men. 425–441; 466–485.

dies zu ahnen) die Identität seines eigenen Bruders übernommen³¹⁶ und diesen im ganz materiellen Sinne seines dortigen sozialen Kapitals beraubt, während er diese Identität eines ‚epidamnischen‘ Menaechmus im bürgerlichen Umfeld der Stadt weit von sich weist.

Das Verhalten des fremden Menaechmus II sorgt zugleich dafür, dass sich die Sichtweise der jeweiligen Gesprächspartner auf den vermeintlichen Menaechmus I verändert – die Verärgerung über dessen Verhalten sorgt im bürgerlichen Umfeld dafür, dass sich ‚die Leute‘ hinter Menaechmus’ Rücken über diesen austauschen und so dessen Fehlverhalten bekannt wird. Die für Menaechmus I unbemerkte Erweiterung des Wissens seines Umfeldes über das, was er im Geheimen treibt (ein Geheimnis, das er anfangs ausschließlich mit seinem *parasitus* Peniculus teilt), stürzt nun auch ihn in unmögliche Gesprächssituationen, in denen er wegen seines heimlichen zweiten Lebens in der Welt der *meretrix* in seinem familiären Status bedroht wird: Er wird er aus dem eigenen Haus ausgeschlossen.³¹⁷ Als ihn nun schließlich auch noch Erotium aus dem Bordell aussperrt, weil er leugnet, die Feier bereits vollzogen und die Beutestücke an sich genommen zu haben,³¹⁸ befindet er sich in vergleichbarer Lage wie der aus seinem eigenen Haus ausgeschlossene Amphitruo. Treffend stellt er an diesem Höhepunkt der Handlung fest: *nunc ego sum exclusissimus* (v. 698). Erst die gegenseitige *anagnōrisis* der Brüder, die sich in der letzten Szene des Stückes erstmals begegnen, löst die Verwirrung auf.³¹⁹

Die Verwechslungsszenerie in diesem Stück ist wiederholt als Kontrastierung konkurrierender Wertesysteme gedeutet worden: Die bürgerliche Moral (*mos maiorum, industria*), repräsentiert vom Haus der namenlosen *matrona*, der Ehefrau des Menaechmus I, steht hier im beständigen Widerstreit mit der Anziehungskraft der Welt des erotischen und alkoholischen Exzesses (*voluptas*), die sich im Haus der *meretrix* Erotium verbirgt.³²⁰ Interessant ist, dass die Konfrontation dieser beiden Gesellschaftsphären im gesamten *plot* ihre Ursache im Aufeinandertreffen der Welt der Bürger und der Nichtbürger hat, und dass dies in den *Menaechmi* immer wieder ausdrücklich thematisiert wird: So weisen Menaechmus II und sein Sklave Messenio wiederholt auf ihren Status als *peregrini* hin, entweder, um sich den Ansprüchen, die die epidamnischen

316 Die Hausangehörigen Frauen (Erotium, *ancilla*) sind folglich die einzigen, deren Identitätszuschreibungen Menaechmus II (im Sinne der Intrige) zustimmt, s. Plaut. Men. 414–445; 524–558.

317 Plaut. Men. 571–674.; zur Rolle des Peniculus als Profanator des Geheimnisses vgl. Wallochny (1992) 133–135.

318 Plaut. Men. 675–700.

319 Plaut. Men. 1060–1156; s. zu dieser einzigen gelingenden Identifikationsszene Mencacci (2007) 61 f.; Bexley (2014) 468–470.

320 Stärk (1989) 22–25; Kella (2011) 202, die diesen Kontrast auch in der Bühnensymmetrie dargestellt sieht.

Figuren an sie stellen, zu entziehen, oder aber als Ausdruck der Sorge, dass sie in ihrem peregrinen Status besonders gefährdet seien.³²¹

Wolfgang Stärk hat bemerkt, dass die Auflösung der Spannung des Stückes in der Schlusszene, die in der Auflösung des bürgerlichen Haushalts des Menaechmus I in Epidamnum mündet, letztlich einen Triumph der Unmoral des Stückes darstelle, dass mithin die Welt der *matrona* geradezu untergehe.³²² Vor dem Hintergrund des Peregrinen-Motivs stellt die Annahme eines ‚Triumphs der Unmoral‘ indes nicht die einzige Möglichkeit dar, das Ende des Stückes zu deuten. Immerhin verfolgt das Publikum den *plot* zumeist aus einer eher syrakusanischen Perspektive: Der Prologsprecher führt vor allem in die Situation der syrakusanischen *familia* der Menaechmi ein (vv. 17–76), die syrakusanischen Ankömmlinge betonen immer wieder, dass sie *peregrini* seien (s. o.), und insbesondere der Sklave des Menaechmus II, Messenio, weist immer wieder darauf hin, dass in der fremden Stadt die gewohnte Moral nichts gelte, dass man dort stets mit dem Schlimmsten zu rechnen habe.³²³ Menaechmus I lebt in dieser Szenerie wiederum, wie durch den Prolog klar wird, in der falschen *familia* und in der falschen Stadt. Sein amoralisches Verhalten ist insofern das eines Pseudo-Bürgers; es zeigt während des gesamten Stückes indirekt an, dass mit dem Status dieses vermeintlichen Epidamniers etwas nicht stimmt. Er ist in Wahrheit *peregrinus*, also handelt er auch so und bewegt sich vor allem in der Halbwelt der Nichtbürger souverän. Zugleich aber ist Menaechmus I zunächst durch Heirat mit einer reichen Epidamnierin und schließlich durch den Tod des Stiefvaters und die Übernahme von dessen reichem Erbe zu einem politisch einflussreichen Bürger geworden,³²⁴ eine Rolle, die ihm wegen der damit verbundenen Verpflichtungen nicht so recht behagen will.³²⁵ Der Grundkonflikt des ganzen Stückes besteht hier in der Präsenz des Peregrinen im Herzen des Gemeinwesens – ein Gemeinwesen, das Plautus in gleich mehreren monologischen Szenen, die den Fortgang der Handlung unterbrechen, in frappierend deutlicher Weise als eigentlich römisch markiert.³²⁶ Durch die Auflösung des epidamnischen Haushalts mag es für die Gewohnheiten einer modernen Leserschaft anstößig scheinen, wenn die *matrona* am Ende als Leidtragende dasteht. Allerdings ist Plautus an der Rolle der *matrona* nicht eigentlich interessiert. Im Mittelpunkt der Handlung steht der Konflikt

321 Plaut. Men. 338–345; 628–634; 722–724.

322 Stärk (1989) 22–25.

323 Z. B. Plaut. Men. 338–345; 375–377; 441–445.

324 Plaut. Men. 60–67.

325 Besonders deutlich wird dies im Klagemonolog des Menaechmus I über die Zwänge des Klientelwesens in Plaut. Men. 571–601: Als Pseudo-*patronus* lehnt er gerade jene Verpflichtungen gegenüber den Klienten als lästig ab, die innerhalb Epidamniums seine soziale Stellung begründen und legitimieren.

326 So im Verweis auf das Klientelwesen, aber auch im Monolog des Peniculus über die Lasten der Teilnahme an *contio* und *comitium* (Plaut. Men. 446–465) sowie in Messenios Monolog über die Rolle des Sklaven in Plaut. Men. 966–989.

der ‚Sizilisierung‘ (*hoc argumentum [...] sicilissitat*) des Handlungsortes³²⁷ durch die Platzierung des *Menaechmus* I am falschen Ort. Dieser Konflikt zwischen fremder Herkunft und politischer Integration wird am Ende des Stückes behoben: Die syrakusanischen Brüder kehren in die Heimat zurück.

7.3.2 Religiöse Metaphorik

In den *Menaechmi* findet keine derart konsequente religiöse Markierung der ‚anderen‘ (hier: der peregrinen) Welt statt wie etwa im *Amphitruo*, wo die Gegenwelt in ganz unmittelbarem Sinne die Welt der Götter ist. Dennoch finden sich auch hier in der Gegenüberstellung der verschiedenen gesellschaftlichen Sphären Motive, die auf die exklusive Schließung sakraler Räume verweisen. So vollzieht sich im Haus der Erotium eine Feier, die sich in ihrem ‚rituellen‘ Programm leicht ins Bild einer religiösen Feier setzen lässt – tatsächlich wird dies zu Beginn des Stückes auch in der Metapher einer *Cerialis cena* zum Ausdruck gebracht.³²⁸ Die religiöse Metapher hat dabei keine weiterreichende Relevanz für die Handlung insgesamt.³²⁹ Diese Handlung ließe sich auch ohne das sakrale Motiv inszenieren. Interessant ist aber, dass sich die religiöse Metaphorik immer wieder mit dem Thema der Exklusivität des Zugangs zu *meretricium* und *domus* verbindet. Eben in dieser nebensächlichen Verwendung zeigt sich, wie eng in der zeitgenössischen Vorstellung das Religiöse mit dem Bild des verschlossenen, abgesonderten, ja geheimen, Raumes verbunden war.

Menaechmus I plant die nächtliche *cena* als ausgelassene Feier hinter verschlossener Tür – neben seiner eigenen Person und den Hausangehörigen soll allein sein Vertrauter Peniculus Zugang zu der Feier erhalten. Diese Heimlichkeit im Haus der *meretrix* wird in verschiedenen Formulierungen in die Nähe mystischer Erfahrungen gerückt: So beschreibt *Menaechmus* I das *meretricium* metaphorisch als einen Friedhof, auf dem man den Tag zu Grabe tragen könne, was auf die Todessymbolik im Mys-

327 Plaut. Men. 11 f.

328 Plaut. Men. 98–102: „(Pen.) [...] illic homo homines non alit, uerum educat / recreatque: nullus melius medicinam facit. / ita est adulescens; ipse escae maxumae, (100) / Cerialis cenas dat, ita mensas exstruit, / tantas struices concinnat patinarias.“ / „(Pen.) [...] der Mensch da nährt die Menschen nicht, er zieht sie auf / und macht sie neu: Keiner gibt ‚ne bess’re Medizin. / So ist der junge Mann; selbst von größtem Hunger, gibt er Ceresmessen, so stattet er die Tafeln aus, so große Schüsseln fährt er auf.“ Vgl. dazu Rey (2015) 319. Das Bild der *Cerialis cena* steht hier zuerst für die Reichhaltigkeit der Speisen; eine zusätzliche Ironie könnte indes darin liegen, dass die frivole Feier im Bordell in das Bild eines (exoterisch) als nüchtern geltenden Festes gefasst wird, bei dem ein (vermeintliches) Alkoholverbot galt; vgl. die ähnliche Ironie in Plaut. Aul. 36; 354; 795 (s. dazu o. S. 378–380).

329 Evtl. ist der Ausdruck als doppelsinnig-ironische Anspielung auf die Bordellerotik zu verstehen, vgl. zu Ceres als Schutzgottheit der bürgerlichen römischen Eheschließung Hersh (2010) 171 f.; 275–278.

terienkult verweist;³³⁰ und auch das durch strafbewehrten Eid gesicherte mystische Redeverbot taucht in diesem Zusammenhang auf:

Men. I clam uxorem ubi sepulcrum habeamus atque hunc comburamus diem.

Pen. age sane igitur, quando aequom oras, quam mox incendo rogum?

dies quidem iam ad umbilicum est dimidiatus mortuos.

154/5

Men. I te morare mihi quom obloquere.

Pen. oculum ecfodito per solum

mihi, Menaechme, si ullum uerbum faxo nisi quod iusseris.³³¹

Men. I Wo wir heimlich vor der Frau Begräbnis feiern und den Tag verbrennen können!
[sc. dorthin gehen wir]

Pen. Also gut, auf geht's, da doch gerecht ist, was du bittest! Doch wie bald genau
zünd' ich den Scheiterhaufen an?

Es ist der Tag ja freilich bis zum Nabel schon halbiert und tot.

154/5

Men. I Du hältst ja nur dich selber auf, wenn du mir widersprichst.

Pen. Mir gehörte wohl

mein einziges Auge ausgekratzt,

Menaechmus, wenn ich ein einziges Wort auch nur verlöre, außer, du befiehlst's.

Als schließlich die Herrin dieses gespenstisch abgeschiedenen Ortes aus dem Haus vor die Tür tritt, beschreibt Menaechmus I dies wie eine plötzliche göttliche Erscheinung:

Men. I mane, mane, opsecro hercle: eapse eccam exit oh! solem uides

satin ut occaecatust prae huius corporis candoribus?³³²

Men. I Halt still! Halt still! Ich beschwöre dich, o Herkules! Sieh nur, sie selbst tritt vor
die Tür!

Oh! Siehst du, wie selbst die Sonne

ordentlich erblindet gegenüber ihres Körpers Strahlenglanz?

Anspielungen auf diese Symbolik des heiligen Grabes, mit der Menaechmus I das *metreticum* beschreibt, finden sich auch an anderen Stellen und aus dem Munde anderer Figuren: So imitiert der Monolog des Menaechmus II, in dem dieser seine Begeisterung über die unverhoffte Feier im Bordell zum Ausdruck bringt, sehr deutlich die Sprache von Grabinschriften:

330 Ustinova (2013) geht so weit, Mysterieninitiationen als rituelle Inszenierungen des Sterbens zu definieren, durch die die Gruppe der Mysten als gleichzeitig dies- und jenseitige Gemeinschaft konstituiert werde.

331 Plaut. Men. 152–157; vgl. zur Drohung des Auskratzens der Augen im Falle des Geheimnisverrats Plaut. Aul. 40–66; 188 f.; s. o. S. 385 f.; vgl. auch Plaut. Men. 840 f.; s. u. S. 447 f.

332 Plaut. Men. 179–181.

Men. I pro di immortales! quoi homini umquam uno
die boni dedistis plus qui minu' sperauerit?
prandi, potaui, scortum accubui, apstuli
hanc, quouis heres numquam erit post hunc diem.³³³

Men. I Bei den unsterblichen Göttern! Welchem Menschen habt ihr je an einem Tag
mehr Gutes gegeben, zumal einem der noch weniger hätte' erhofft?
Geschmaust hab' ich, getrunken, hab' mich zu einer Hure hingelegt, gestohlen
hab' ich dies, und nach dem heutigen Tag soll's hierfür keinen Erben geben.

Auf eine andere Weise verweist zuvor schon Messenio gegenüber seinem Herrn Menaechmus II implizit auf die Grabesmetapher, wenn er die Suche nach dem verschwundenen Bruder als aussichtslos beschreibt:

Mes. hominem inter uiuos quaeritamus mortuom;
nam inuenissies iam diu, sei uiueret.³³⁴

Mes. Einen Toten suchen wir hier mitten unter Lebenden,
denn längst hättest du ihn schon gefunden, wenn er denn noch lebte.

Messenio weiß hier nicht, welchen Hintersinn seine Beschreibung der Lage birgt: Einerseits drückt sie die schon viel zu lange vergebliche Suche nach dem Bruder anschaulich aus. Andererseits ist Menaechmus I für seine syrakusanische Familie seit seinem Verschwinden ja wirklich quasi gestorben. Vor allem aber befindet sich der verlorene Bruder tatsächlich ganz in der Nähe: Der quasi-Tote lebt; jedoch entzieht er sich der öffentlichen Welt, in der die syrakusanischen Ankömmlinge ihn suchen, und bewegt sich längst in einer Welt, die er selbst als Welt des Grabes beschreibt. Seine

333 Plaut. *Men.* 473–477. Ob es ein Standardformular für Grabinschriften zur Zeit des Plautus bereits gegeben hat, muss einerseits offenbleiben (die berühmten Inschriften aus dem Scipionengrab weisen zwar bereits eine – von der zitierten Stelle recht verschiedene – formelhafte Sprache auf, dürften aber eher als besonders aufwendige Sonderfälle gelten denn als typische Inschriften). Andererseits verweist der Plautustext derart deutlich auf das Formular späterer Grabinschriften, dass man die Form entweder als schon in plautinischer Zeit üblich betrachten oder annehmen muss, dass der Text in späterer Zeit angepasst wurde. Sollte letzteres der Fall sein, so scheint es nahe-liegend anzunehmen, dass die Veränderung im Sinne der Aktualisierung eines schon vorhandenen Motivs (nämlich der Sprache von Grabinschriften) erfolgte und ein solches Motiv nicht etwa neu in den Text hineingetragen worden ist. An Inschriftenformulare erinnern die Verse sowohl in der Götteranrufung/-widmung zu Beginn als auch in der asyndetischen Aufzählung von Taten und der Schlussformel, die sich kaum anders denn als sepulkral deuten lässt. Vgl. die spätestens ab dem 1. Jh. v. Chr. gut belegte Formel „hoc monumentum heredes non sequitur“ (vgl. etwa aus Rom CIL 6.29897; 6.37156; 6.38698a+b; vielleicht schon ins 2. Jh. v. Chr. gehört EphEp 8.598 [Casinum]). Vgl. dazu Mierow (1932).

334 Plaut. *Men.* 240 f.

Rolle in der Halbwelt des Bordells verhält sich zu seiner Rolle als Bürger Epidamnums wie der Tod zum Leben: sie schließen sich gegenseitig aus.

Die pseudomystische Natur der Vorgänge im Bordell wird später auf andere Weise sichtbar, als Menaechmus II nach vollzogener Feier vor das Haus der Erotium tritt:

Pen. sed quid ego uideo? Menaechmus cum corona exit foras.
sublatum est conuiuuium, edepol uenio aduersum temperi.³³⁵

Pen. Doch was muss ich sehen? Menaechmus tritt bekränzt dort vor die Tür!
Gestohlen hat man mir das Festbankett! Beim Pollux, zur rechten Zeit komm' ich
ihm in die Quere!

Bei seinem Auftritt zeigt sich Menaechmus II (noch) wie ein Teilnehmer an einem *ritus graecus* bekränzt. Dass diese *corona* kein nebensächliches Attribut ist, wird daran deutlich, dass auf sie im Weiteren immer wieder Bezug genommen wird, ja dass sie eine wichtige Rolle für den Gang der Handlung spielt: Kaum hat Menaechmus das Blickfeld der Hausangehörigen verlassen, legt er die usurpierte Rolle als Pseudo-Menaechmus I wieder ab:

Men. II iamne introabiit? abiit, operuit fores. 550
di me quidem omnes adiuuant, augent, amant.
sed quid ego cesso, dum datur mi occasio
tempusque, abire ab his locis lenoneis?
propera, Menaechme, fer pedem, confer gradum.
demam hanc coronam atque abiciam ad laeuam manum, 555
ut, si sequantur me, hac abiisse censeant.³³⁶

Men. II Ist sie endlich fort hineingegangen? Sie ist fort und hat das Tor verschlossen. 550
O, wie mich alle Götter unterstützen, fördern, lieben!
Doch, was zög're ich, wo mir Gelegenheit gegeben
und die Zeit, von dieser Kupplerhöhle zu entweichen?
Lauf, Menaechmus, nimm die Beine in die Hand und setz die Schritte!
Den Kranz nehme ich wohl ab und werfe ihn dort linkerhand davon, 555
auf dass sie, sollten sie mir folgen, vermuten ich sei dort entlang.

Der Kranz fungiert hier nicht nur als falsche Fährte, sondern zugleich als sichtbares Zeichen (*uestigium*) der ‚Initiation‘ des Bordellkunden, an dem Peniculus der *matrona* später zu beweisen versucht, dass ihr Ehemann sie betrunken hintergeht.³³⁷

335 Plaut. Men. 463 f.

336 Plaut. Men. 550–556.

337 Plaut. Men. 563–566; 628–634; zum Kranz als Symbol der Teilnahme am dionysischen Fest Burkert (1975) 96 f.

Die *Cerialis cena* zeigt sich also als quasi-religiöse Feier, deren genauere Natur hinter verschlossener Tür jedoch nur unzureichend geheim gehalten wird. Tatsächlich steht das Haus der Erotium prinzipiell jedem offen, und die Öffnung der Pforte wird von der *meretrix* sogar zunächst als zentrale Grundlage ihres Geschäfts beschrieben, bevor sie den Kunden Menaechmus II (den sie freilich mit Menaechmus I verwechselt) hereinzulocken versucht:

Ero. Sine fores sic, abi, nolo operiri.
 intus para, cura, uide, quod opust fiat:
 sternite lectus, incendite odores; munditia
 inlecebra animos amantium.
 amantio amoenitas malost, nobis lucrost.
 [...]

 animule mi, mihi mira uidentu
 te hic stare foris, fores quoi pateant,
 magi' quam domu' tua domu' quom haec tua sit.³³⁸

354/5

Ero. Lass die Türe sein, geh weg, ich will nicht, dass man sie blockiert.
 Bereite drinnen, Sorge, sieh, dass alles wird, wie's nötig ist:
 Verteilt die Liegebänke, zündet Düfte an; gepflegte Eleganz
 ist Lockstoff für das Herz der Liebenden.
 Dem Liebenden ist Liebreiz Schaden, uns ist er Profit.
 [...]

 Na, mein Herzchen, das scheint mir aber seltsam,
 dass du hier draußen vor der Türe stehst, wo doch die Tür dir offen steht
 noch weiter als dein eignes Haus, ja, wo doch dies dein eigentliches Haus wohl ist!

354/5

Die Szenerie der *cena* in Erotiums Haus mag, wie oben gesehen, mit dem Bild des religiösen Mahls im mystischen Ritus so verwandt sein, dass sie sich metaphorisch in diesem Bild beschreiben lässt. Die vermeintliche Exklusivität dieses Ritus ergibt sich jedoch (das zeigt auch die spätere Verstoßung des Menaechmus I) nur aufgrund der materiellen Gegengabe. Davon abgesehen ist, wie auch das Publikum weiß, dieser ‚Tempel‘ ausgesprochen öffentlich. Wiederum ist der Kontrast zum *Amphitruo* aufschlussreich: Dort wird der Nichteingeweihte Amphitruo mit allen Mitteln vom ‚Heiligtum‘ ausgeschlossen, obwohl er Einlass sucht. Hier dagegen geht Erotium aktiv auf Menaechmus II zu, der sich anfangs eigentlich bewusst vom *meretricium* fernhalten will.³³⁹

338 Plaut. Men. 351–363.

339 Zwar ist hier fraglos die Verwechslung der beiden Brüder wesentlicher Grund für die besondere Offenheit der *meretrix*. Nichtsdestoweniger darf man sich das Bordell fraglos im Gegensatz zur nächtlichen *domus* als offenes Haus vorstellen.

Wenn daher das geheime zweite Leben des Menaechmus I in der Welt der Erotium nicht geheim gehalten werden kann, so liegt dies zum einen daran, dass der vermeintlich so geheime Ort tatsächlich keineswegs geheim ist, sondern dass seine Bewohner sehr aktiv auf Öffnung der eigenen *domus* hinwirken. Zum anderen haben die Eskapaden des Menaechmus I im Bordell konkrete materielle Folgen für die Menschen in seinem Umfeld. Der von Menaechmus II ausgeschlossene und so ‚geschädigte‘ Peniculus trägt das Geheimnis an die davon unmittelbar geschädigte betrogene Ehefrau weiter,³⁴⁰ die zugleich Opfer der Diebstähle des Menaechmus I ist. Wenn Menaechmus I daher in v. 133 wortspielerisch feststellt, er bringe das gestohlene Gewand *ad damnum* (vgl. ‚Epidamnum‘)³⁴¹, so geht dieser ‚Verlust‘ zu Lasten ausschließlich seiner *familia* bzw. im Besonderen seiner Frau. Diese ist es auch, die mit dem größten Eifer auf die Enthüllung der von Anfang an von ihr vermuteten Geheimnisse ihres Mannes dringt (vv. 110–124). In diesen Nachforschungen sorgt die *matrona* selbst dafür, dass sich die Trennung der sozialen Rollen des Menaechmus I nicht mehr aufrechterhalten lässt und so die bürgerliche Stellung der *domus Menaechmi* in Gefahr gerät. Auf bemerkenswerte Weise bringt das der Schwiegervater des Menaechmus I zum Ausdruck (vv. 784–797), wobei sein Standpunkt wohl daher rühren dürfte, dass er als typisch plautinischer *senex* selbst auf eine ähnliche jugendliche Bordellkarriere zurückblickt, wie sie Menaechmus I noch durchlebt: Der Vertreter der vornehmen älteren Bürgergeneration hält nämlich seine Tochter für diejenige, die den Skandal auszulösen und durch ihre *industria* ihren Mann zu unterjochen und dadurch seiner männlichen *uirtus* zu berauben trachte – eine Ansicht, die im scharfen Kontrast zur sichtbaren Entmännlichung durch Transvestismus steht, die Menaechmus I zu Beginn des Stückes beim Besuch des Bordells vollzieht (vv. 190–198).³⁴² Die getrennten weiblichen Welten von *domus* und *meretricium* erweisen sich letztlich als miteinander verbunden, weil die Männer der plautinischen Gesellschaft zwischen beiden Sphären beständig hin- und herwechseln, wobei es ihnen keineswegs gelingt, die verschiedenen Rollen, die sie dabei einnehmen, sauber voneinander zu trennen.

Neben dieser komplexen Opposition der Welten von *ciuis* und *peregrinus*, von *matrona* und *meretrix* finden sich im ganzen Stück noch eine Reihe weiterer Anspielung auf Religiöses. Von Interesse ist das auch in den *Menaechmi* immer wieder auftretende Motiv der

340 Vgl. Wallochney (1992) 133–135.

341 Vgl. auch Plaut. Men. 258 f.; zu diesem Wortwitz s. Leigh (2004) 121; Fontaine (2010) 28.

342 Dutsch (2008) 176–179. Offenbar tritt Menaechmus I von Beginn an in die *palla* seiner Frau gekleidet auf. Vielleicht spielt Peniculus in Plaut. Men. 146 direkt darauf an. Auch dieser Transvestismus wird als Element ritueller Praxis beschrieben, wenn Peniculus in Plaut. Men. 197 f. davon ausgeht, dass eine solche Kleidung nur für einen Tänzer angemessen sei: „(Pen.) cedo; sed opsecro hercle, salta sic cum palla postea. / (Men.) ego saltabo? sanus hercle non es. (Pen.) egone an tu magis? si non saltas, exue igitur.“ / „(Pen.) Na gut; doch, beim Herkules, ich fleh’ dich an: Tanze später in dem Kleid für uns! / (Men.) Ich soll tanzen? Beim Herkules, du bist nicht ganz bei Trost. (Pen.) Bin ich’s nicht oder doch nicht eher du? Wenn du nicht tanzt, dann zieh’ es aus!“

inspirierten Raserei, Besessenheit oder Verrücktheit. Ähnlich wie im *Amphitruo* unterstellen auch hier die Protagonisten ihren Gesprächspartnern immer, wenn sie mit Aussagen konfrontiert werden, die ihnen aufgrund ihres persönlichen Wissensstandes unverständlich scheinen müssen, dass diese dem Wahnsinn anheimgefallen seien – und dieser Vorwurf findet sich naheliegenderweise wiederholt in Bildern des religiösen Wahns zum Ausdruck gebracht.³⁴³ So empfiehlt Menaechmus II in der oben bereits besprochenen Begegnung mit dem Koch Cylindrus diesem angesichts von dessen Behauptung, Menaechmus sei ein Bürger Epidamnus, er solle sich wegen seiner geistigen Umnachtung durch ein Ferkelopfer rituell entsöhnen bzw. reinigen lassen – eine Empfehlung, die der Koch sogleich erwidert, als Menaechmus sich vermeintlich selbst verflucht (vv. 283–293; 310–314).³⁴⁴ Wahnsinn oder rituelle Trunkenheit sind die einzigen Erklärungen, die Menaechmus II für die Vertrautheit findet, mit der Erotium ihm gegenübertritt (v. 373: *certo haec mulier aut insana aut ebria est*; vv. 394 f.: *sanan es? / certe haec mulier cantharino ritu astans somniat*). Einen selbst für plautinische Verhältnisse ungewöhnlichen Höhepunkt erreicht das Motiv des Wahnsinns im fünften Akt, in dem sich Menaechmus II der Vorwürfe, die ihm von Seiten der *matrona* und ihres Vaters (die meinen, sie hätten Mann bzw. Schwiegersohn vor sich) entgegenschlagen, dadurch zu entziehen sucht, dass er eine gewalttätige religiöse Ekstase oder Besessenheit fingiert (vv. 831–875).³⁴⁵ Diese Szene der *Menaechmi* ist die einzige, die bislang im Zusammenhang mit dem Bacchanalienskandal bzw. religiöser Motive bei Plautus ausführlicher besprochen wurde, was vor allem an der ausdrücklichen Anrufung des bakchischen Gottes liegt:³⁴⁶

<i>Mat.</i>	uiden tu illic oculos uirere? ut uiridis exoritur colos ex temporibus atque fronte, ut oculi scintillant, uide!	829/30
<i>Men. II</i>	quid mihi meliust quam, quando illi me insanire praedicant ego med adsimulem insanire, ut illos a me apsterram?	
<i>Mat.</i>	ut pandiculans oscitatur! quid nunc faciam, mi pater	
<i>Sen.</i>	concede huc, mea nata, ab istoc quam potest longissime.	
<i>Men. II</i>	euhoe atque euhoe, Bromie, quo me in siluam uenatum uocas? audio, sed non abire possum ab his regionibus, ita illa me laeua rabiosa femina adseruat canes, poste autem illinc hircum †alus†, qui saepe aetate in sua perdidit ciuem innocentem falso testimonio.	835

343 Plaut. Men. 197 f.; 282; 288–293; 309–314; 325; 373 f.; 393–395; 505 f.; 509 f.; 517; 633; 738; 742 f.; 817 f.; 828–830; 889 f.; 958–962; zum Motiv des Wahns im Allgemeinen: Fantham (2007) 23–27; vgl. Stärk (1989) 80; 86; Kella (2011) 200; zur Arztszene (Plaut. Men. 899–965) s. Gaiser (1972) 1063; Stärk (1989) 129; Fantham (2007) 39–44; Mencacci (2007) 60 f. Zur Rolle der Wissensdifferenzen zwischen den Figuren s. auch Sander-Pieper (2004) 85 f.

344 S. dazu Stärk (1989) 41.

345 Die einzige vergleichbare Szene bietet Plaut. Cas. 621–719, s. dazu u. S. 497 f.

346 Vgl. dazu Pailler (1988) 230; Christenson (2000) 260; Marcos Casquero (2004) 120 f.; Fantham (2007) 27–30; Rey (2015) 320 f.; Schiesaro (2016) 28.

- Sen. Uae capiti tuo!
- Men. II ecce, Apollo mi ex oraclo imperat 840
ut ego illic oculos exuram lampadis ardentibus.
- Mat. perii! mi pater, minatur mihi oculos exurere!
- Men. II ei mihi! insanire me aiunt, ultro quom ipsi insaniunt.³⁴⁷
-
- Mat. Siehst du, wie grün seine Augen werden? Wie in ihm grüne Galle aufsteigt
aus den Schläfen und der Stirn, wie seine Augen funkeln, sieh! 830
- Men. II Was könnte besser sein für mich als, wenn *die* verkünden, *ich* wäre wahnsinnig?
Sollt' ich wohl so tun, als wäre ich wirklich wahnsinnig, um jene von mir
abzuschrecken?
- Mat. Wie er sich reckt und gähnt! Was, mein Vater, soll ich denn nur tun?
- Sen. Komm hier herüber, mein Kind, hinweg von dem soweit es irgend geht! 835
- Men. II Euhoe über euhoe, Herr Bromius, wohin rufst du mich zum Jagen in den Wald?
Ich höre dich! Doch ich kann nicht fort aus dieser Gegend,
so sehr bewacht mich dort zur Linken diese wütende Hündin einer Frau
und auch hinter ihr der Stinkebock, der in seinem Alter wohl schon oftmals
einen schuldlosen Bürger durch falsches Zeugnis ruiniert hat.
- Sen. Weh' dir bei deinem Leben!
- Men. II Siehe da! Apollo befiehlt mir mit Orakelspruch, 840
ich solle ihr die Augen ausbrennen mit lodernenden Fackeln!
- Mat. Ich bin so gut wie tot! Mein Vater, er droht, mir die Augen auszubrennen!
- Men. II Ohje! Sie sagen ich sei voll des Wahns, wo and'rerseits sie selbst wahnsinnig sind.

Im Hinblick auf die physische und verhaltenstypologische Beschreibung der *insania* sowie ihrer religiösen Begründung ist diese Szene besonders von Elaine Fantham eingehend analysiert worden.³⁴⁸ Allgemein bei Plautus verbreitet ist die Darstellung irrationalen ekstatischen Verhaltens als göttlich inspiriert; dass sich in den Jahren rings um den Bacchanalienskandal die bakchische Raserei als besonders drastische Form der religiösen Ekstase für die Verarbeitung im Drama unmittelbar anbot, leuchtet daher ein und hat sich schon bei der obigen Interpretation von *Aulularia* und *Amphitruo* gezeigt. Offen bleibt in Fanthams Interpretation aber die Frage, wie sich der plötzliche und im Text nicht unmittelbar einleuchtende Übergang von der Simulation bakchischer Raserei in vv. 835–839 hin zu einer angeblichen apollinischen Orakelvision in vv. 840–871 erklärt.³⁴⁹ Fantham geht davon aus, Plautus wolle durch den Wechsel des Götterbezugs andeuten, dass sich hinter den jeweiligen Tiraden der bakchischen und der apollinischen Raserei Anspielungen auf zwei verschiedene Zeitgenossen verbär-

347 Plaut. Men. 828–843.

348 Fantham (2007) 27–33.

349 Fantham (2007) 30–33; vgl. auch Stärk (1989) 107.

gen, wobei die Erwähnung der falschen Zeugenaussage in v. 339 auf die Scipionenprozesse ab 186 v. Chr. verweise.³⁵⁰

Gegen diese Interpretation spricht jedoch, dass Fantham keine näheren Angaben zur zweiten vermuteten Anspielung machen kann. Anzunehmen wäre allenfalls, hinter dem zitternden greisen Titanen, den der rasende Menaechmus II mit einem Triumphstab (*scipio*) zurechtstutzen will (vv. 853–856), entweder M. Porcius Cato selbst oder einen anderen Gegner des L. Cornelius Scipio Asiaticus zu sehen. Nichtsdestoweniger drängt sich aber gerade dann, wenn man Fanthams Spätdatierung folgen will, im Kontext einer Bromius-Anrufung vor allem der zeithistorische Kontext des Bacchanalien-skandals in so dominanter Weise auf, dass man etwaige zusätzliche Anspielungen auf die zeitgenössische Politik fraglos nur dann wird annehmen können, wenn man auch diese politischen Anspielungen in einen Zusammenhang mit der *quaestio de Bacchanalibus* stellen möchte, was indes unweigerlich in die längst erkannten Aporien derartiger Spekulationen führt.

Stellt man die religiösen Motive in den Mittelpunkt der Betrachtung, so ergibt sich indes aus einer Spätdatierung womöglich eine Erklärung für das Nebeneinander von Bromius-Bacchus und Apollo in Menaechmus' Wahnsinns-Simulation, die ohne zusätzliche Bezüge auskommt. Zunächst ist festzuhalten, dass Apollo zwar als Gott des zivischen Kultes deutlich weniger ‚fremd‘ und sein Ritus als weniger ekstatisch erscheint als der bakchische Gott. Allerdings ist der moderne Blick auf den römischen Apollo stark durch die augusteische Religionspolitik bestimmt. Gerade der pythische Apollon konnte als Orakelgott im Rom des frühen 2. Jahrhunderts v. Chr. durchaus als ähnlich fremdartig gelten wie der bakchische Gott. Sein Kult vollzieht sich *graeco ritu*, und regelmäßige römische Gesandtschaften nach Delphi lassen sich erst seit den Jahren unmittelbar vor Beginn des Zweiten Punischen Krieges nachweisen.³⁵¹ Wichtiger für die Interpretation der Plautusszene erweist sich aber der Umstand, dass zwar in v. 840 der Name der Gottheit gewechselt wird, dass aber im Übrigen bakchische Motive zunächst in der Drohung des Augenausbrennens präsent bleiben, eine Drohung, die andernorts bei Plautus im Zusammenhang von Initiationsmotiven verwendet wird.³⁵² Selbst in augusteischer Zeit findet gerade im Kontext apollinischer Religion die Fackel als Symbol der zu Apollon gegensätzlichen Nachtwelt (Luna) Verwendung, nicht aber für den Sonnengott selbst.³⁵³ Im bakchischen Ritus spielen Fackeln dagegen eine prominente Rolle, besonders im Zug der Bacchantinnen aus dem *lucus Stimulae* am Aventin hinab zum Tiber.³⁵⁴ Auch im weiteren Verlauf dringt gerade dieses Bild der bacchanalischen Vorgänge am Tiberufer womöglich unter der vor allem im Bild des

350 Vgl. Plaut. Capt. 562.

351 Liv. 22.57.1–6; 23.11.1–6; s. o. S. 117 f.

352 Plaut. Aul. 40–66; 188 f. (s. o. S. 385 f.); Men. 516.

353 S. dazu Hor. carm. 4.6.37–40; Zanker (2009) 194–196.

354 S. o. S. 321–323.

Phaeton-Mythos zum Ausdruck gebrachten apollinischen Motivik andeutungsweise hervor. So jedenfalls wurde die Wortwahl im Zuge der Ankündigung des Menaechmus gedeutet, er werde wie Phaeton den Sonnenwagen besteigen und damit auf den *senex* losstürmen:

Men. II multa mi imperas, Apollo: nunc equos iunctos iubes
capere me indomitos, ferocis, atque in currum inscendere,
ut ego hunc proteram leonem vetulum, olentem, edentulum.
iam astiti in currum, iam lora teneo, iam stimulum: in manust.³⁵⁵ 865

Men. II Vieles gebietest du mir, Apollo: Jetzt befehlst du, am Zaumzeug zu packen die
ungezähmten Pferde, die wilden, und auf den Wagen zu steigen,
auf dass ich diesen alten, stinkenden, gefräßigen Löwen zermalme!
Schon stehe ich auf dem Wagen, schon halt' ich die Zügel, schon ist die Gerte 865
in der Hand.

Wie schon häufiger festgestellt, bestehen zahlreiche plautinische Wortspiele in Doppeldeutigkeiten, die nicht zwingend durch den Text allein, sondern durch einen weiteren Motivzusammenhang nahegelegt werden. Dies gilt auch hier: Die Gerte (*stimulus*) in der Hand ergibt im Bild des Phaetonwagens guten Sinn und erfordert keineswegs die Annahme, dass darüber hinaus auf Weiteres verwiesen würde. Allerdings erfolgt die Ankündigung, mit der Gerte in der Hand einen bärtigen Alten zu zermalmen, wie bereits gesehen, unmittelbar nach der Eröffnung der Wahnsinnsszenerie im Bild des Bacchuskults, dessen wesentliche rituelle Stätte als ‚Gertengarten‘ (*lucus Stimulae*) bekannt war, so dass das Bild des Bakchischen in dieser markanten Vokabel evoziert werden konnte.³⁵⁶ Der *senex* wird im bakchischen Bild als Bock (*hircus*) bezeichnet, doch auch im apollinischen Register verweist Menaechmus auf den orphischen Zagreus-Mythos, wenn er den Alten als *impurissimus* und *tremulus Titanus* (v. 854) bezeichnet, an dem der apollinisch-bakchisch Inspirierte offenbar mit dem Kultheil (*securis*, v. 858 f.) blutige Rache nehmen will. Es scheint also, dass unter der Oberfläche des Apollinischen in vv. 840–871 Bakchisches (hier konkret: Bakchisch-Orphisches) weiterhin vorhanden bleibt.

Vielleicht lässt sich eben dieser Umstand auf Grundlage der Spätdatierung der *Menaechmi* bei Buck erklären:³⁵⁷ Dieser sah in dem Vorwurf gegen den *senex*, er habe in

355 Plaut. *Men.* 862–865.

356 Marcos Casquero (2004) 120 f.; im unmittelbaren Zusammenhang mit Liber und dem Trinken von Wein in Plaut. *Curc.* 112–136. Vgl. anders Fantham (2007) 36–38, die hier und in Plaut. *Merc.* 931 Anspielungen auf ein verlorenes zeitgenössisches *Hercules furens*-Drama vermutet. Vgl. de Cazanove (1983) 106–108; Wiseman (1998) 50 mit Anm. 60 zur Assoziierbarkeit von *stimulus/stimulare* und *lucus Stimulae*, s. o. S. 321–323.

357 Buck (1940) 70–75. Ob diese Anspielung jedem im Publikum im gleichen Maße aufgefallen sein kann, ist für eine solche Deutung einerlei, da Wortspiele dieser Art im Drama stets vor allem Mög-

sua aetate durch falsche Zeugenaussagen zahlreiche Bürger in den Ruin getrieben, eine Anspielung vor allem auf die Bacchanalienprozesse. Ausdrückliche und eindeutige Belege für eine solche Anspielung lassen sich freilich ebensowenig finden wie für Fant-hams Scipionen-These. Indes verdient der Moment des Umschwenkens von Bacchus zu Apollo einige Beachtung: Auf den Vorwurf des falschen Zeugnisses vor Gericht reagiert der Alte nämlich offensiv – er droht Menaechmus mit im Wortsinne kapitalen Konsequenzen! Ab diesem Moment ist Bacchus schlagartig aus der Szene verschwunden beziehungsweise, wie oben festgestellt, zumindest hinter die Maske des Apollo verbannt.³⁵⁸ Es scheint, als ob Menaechmus auf die Drohgebärde des *senex* hin zunächst nur den Namen des Gottes austauscht (vv. 840–843); als der Alte weiter droht, seine bürgerliche Vollzugsgewalt mit Hilfe seiner Sklaven zur Geltung zu bringen und den Wahnsinnigen in seinem Haus in Ketten zu legen, setzt Menaechmus noch einmal neu an (vv. 844–849). Erst jetzt, nach erneuter Anrufung Apollos, verwendet er den Phaeton-Mythos, um der apollinischen Inspiration mehr Nachdruck zu verleihen (vv. 850–871). Folgt man dieser Interpretation, so ergibt sich eine schrittweise Entwicklung der Szene. Menaechmus beschließt, den göttlich Besessenen zu spielen und verfällt dabei aus naheliegenden Gründen auf das Motiv der bakchischen Raserei. Als er feststellen muss, dass er den *senex* dadurch nicht abschreckt, sondern zum Eingreifen herausfordert, ersetzt er das Bacchus-Motiv mehr schlecht als recht durch einen Gott, der weniger Opposition provoziert. Diese Szenenentwicklung ergäbe vor dem Hintergrund des Vorgehens des Senats gegen die Bacchusanhänger im Jahre 186 v. Chr. nicht nur guten Sinn, sondern einen besonders subtilen Humor.³⁵⁹

lichkeiten der Assoziation eröffnen ohne für das Verständnis der Handlung insgesamt entscheidend zu sein.

- 358 Nur ergänzend sei hier darauf hingewiesen, dass in spätantiken Quellen römischer Provenienz die Idee einer Austauschbarkeit der Götternamen Liber-Dionysos und Apollo gut bekannt ist und insbesondere mit den orphischen Mysterien in Verbindung gebracht wird: Demnach repräsentiert im orphischen Mythos Dionysos den nächtlich-unterweltlichen, Apollo den täglich-oberweltlichen Sonnengott, s. Firmic. Mat. prof. rel. 7.7; Iul. or. 11.148d; Serv. georg. 1.5; Macrob. sat. 1.18.7–22; vgl. Deschamps (1998) 11 f. Die Idee, dass Plautus schon Jahrhunderte zuvor eben diese mystische Gleichung dramatisch vollzogen haben könnte, scheint durchaus verlockend, zumal sie sehr gut zur allgemeinen Tendenz der Mysterienmetaphern in den *Menaechmi* passen würde und überdies die in gleichem Zusammenhang einschlägige mystische Dionysos-Epiklese Νυκτέλιος-*Nocturnus* in Plaut. Am. 272 belegt ist (s. dazu o. S. 425 mit Anm. 262), wo ebenfalls *Nocturnus* und *Sol* in einem Atemzug genannt werden; vgl. Herrmann (1949). Möchte man diese mystische Einheit von Liber-Nocturnus und Apollo-Sol in den *Menaechmi* annehmen, so verliert der oben skizzierte abrupte Übergang vom einen zum anderen Gott unmittelbar an Schärfe – Menaechmus wechselt dann auf die Drohung des Alten hin lediglich vom Nacht- ins Tagesregister. Allerdings fehlen parallele Belege aus so früher Zeit, sodass dies hier Vermutung bleiben muss.
- 359 Auch weitere Szenen ließen sich dann womöglich in ähnlichem Sinne deuten, so vor allem die Ergreifung des ahnungslosen Menaechmus I in Plaut. Men. 990–1049 durch die Sklaven des *senex*, im Zuge derer Menaechmus in Panik gerät und gegen die *quaeritatio* in Worten um Hilfe ruft, die sich eng an die bakchische Raserei des Menaechmus II aus der vorangegangenen Szene anlehnen, vgl. vv. 996–1000: „occidi / quid hoc est negoti? quid illisce homines ad me currunt opseco? / quid

Als caveat ist hier jedoch festzustellen, dass diese Interpretation sich zum Teil einer zirkulären Argumentation bedient. Denn die Spätdatierungen bei Buck und Fantham, die auf diese Interpretation geführt haben, sind ihrerseits jeweils Folge, nicht Grundlage der jeweiligen Interpretationen. Wenn die hier vorgenommene Deutung die bei Buck nur schwach begründete Interpretation bestätigt und vertieft, so vermag diese Untersuchung nicht mehr zu leisten als eine Überprüfung, ob die Erklärung der Szene aus den Hintergründen des Bacchanalienskandals in sich schlüssig sein kann. Dass sie zwingend wäre, kann auf dieser Grundlage nicht behauptet werden.

7.4 Römische vs. griechische Moral? Das Bacchanal in den *Bacchides*

Ein weiteres Stück, auf das hier etwas näher einzugehen ist, sind die *Bacchides*. Diese Komödie legt schon im Titel die Vermutung nahe, dass es sich bakchischer Mysterienmotive bedient und deshalb Aufschluss über das extern kursierende Bild zumindest dieses Kultes geben könnte. Zwar bezieht sich der Titel primär auf zwei *meretrices*, um die herum sich die Handlung entwickelt und die den in ihrem Metier offenbar nicht ungewöhnlichen Namen ‚Bacchis‘ tragen;³⁶⁰ jedoch stellt Plautus selbst gleich an zwei Stellen (v. 53; 371) durch explizite Wortspiele klar, dass er die etymologische Nähe des Namens zum Begriff des Bakchischen durchaus als Anspielung auf den Mysterienkult verwendet: Die Figuren des Stücks *raisonieren* selbst über dessen sprechende Bedeutung.³⁶¹

Die ausdrückliche Erwähnung von Bacchantinnen hat auch in diesem Fall die Datierung des Stückes in die spätere Schaffenszeit des Plautus mitbestimmt.³⁶² Dieser

uoltis uos? quid quaeritis? quid me circumsistitis? / quo rapitis me? quo fertis me? perii, opsecro uostram fidem, / Epidamnienses, subuenite, ciues! quin me mittitis?“ / „Schockschwerenot! / Was soll der Händel? Was, zum Teufel, rasen diese Leute auf mich zu? / Was wollt ihr? Was sucht ihr? Was stellt ihr euch um mich herum? / Wohin reißt ihr mich fort? Wo bringt ihr mich hin? Ich bin so gut wie tot, bei eurer Treu‘ beschwör‘ ich euch, / Epidamnier, kommt mir zu Hilfe, Bürger! Warum lasst ihr mich nicht los?“ Wird Menaechmus II zuvor noch vom inspirierenden Gott fortgerissen, reißen die Handlanger des *senex* den Menaechmus I nun auf ganz profane Weise fort. Der (vermeintlich) Verrückte wird zum Arzt gebracht.

360 So benennt auch Terenz in *Heautontimoroumenos* und *Hecyra* jeweils Prostituierte mit diesem Namen; Athen. *deipn.* 13.594b–c kennt eine Hetäre Bacchis aus Samos; vgl. allgemein SchmidtK (1902) 179; Deschamps (2004) 119 f.

361 Vgl. Nilsson (1957) 13; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 204 f.; Arcellaschi (1990) 39; (1992) 333; Deschamps (2004) 119 f. Anderer Auffassung ist Fontaine (2010) 82. Ob man den Titel indes mit Kella (2011) 192 als gezielte (metatheatralisch begründete) Anlehnung an Euripides’ *Bakchai* verstehen kann, bleibt fraglich.

362 Eine gewisse zeitliche Nähe zu 186 v. Chr. postulieren Sedgwick (1949); Stockert (1972) 405 f.; Questa (1975) 6 f.; Schönbeck (1981) 67 f.; vgl. Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 205; Arcellaschi (1992) 332; Christenson (2000) 260; Marcos Casquero (2004) 122; Fontaine (2010) 189 f.; 209 f. Etwas früher (ca. 192 v. Chr.) datiert Scafoglio (2005) 637 f.

Annahme ist im Grundsatz zuzustimmen, zumal auch die wiederholten Anspielungen auf das Thema der Triumphzüge – einschließlich der ausdrücklichen Verhandlung der Frage, für welche Leistung eine *ovatio* statt eines Triumphes angemessen sei –³⁶³ eine Datierung in die Zeit ab dem Frieden von Apameia (188 v. Chr.) nahelegt.³⁶⁴

7.4.1 Mos maiorum vs. Philoxenie

Gerade für die *Bacchides* scheint die These, dass darin zeitgenössische Politik in für das Publikum leicht erkennbarer Weise verarbeitet worden sei, auf besonders stabilen Füßen zu stehen. Denn einzig für dieses Stück ist über ganze Szenenfolgen hinweg die griechische Vorlage (der *Dis expaptōn* des Menander) erhalten, so dass die Form der plautinischen Verarbeitung des griechischen Materials hier ungewöhnlich gut einzuschätzen ist. Gerade der seit den 1960er Jahren intensiv betriebene Vergleich der *Bacchides* mit der Vorlage des Menander konnte indes zeigen, wie umfassend Plautus in das Material eingegriffen und es im Sinne seiner eigenen dramatischen Agenda verändert hat.³⁶⁵

Die Kommentierung des Zeitgeschehens in den *Bacchides* entspricht im Wesentlichen der distanzierten Kritik sowohl an einem kulturalistischen Rigorismus der Abwehr aller ‚fremden‘ Kultur als auch an einer indifferenten Haltung gegenüber der Dekadenz des *mos maiorum*, wie sie schon die Analyse der *Menaechmi* gezeigt hat.³⁶⁶

363 Plaut. Bacch. 1068–1075; dazu Gruen (1990) 137 f.; (2014) 610 f.

364 Zur Vielzahl der (politisch konfliktträchtigen) Triumphe in den Jahren ab 194 v. Chr. und v. a. nach 188 v. Chr. s. Pelikan (1997); Pelikan/Pittenger (2008) 181–230; vgl. Hjort Lange (2014). Zur Datierung Buck (1940) 41–47; Questo (1975) 1–4; Arcellaschi (1990) 38–40; (1992) 332; vorsichtiger Gruen (1990) 137 f.; 148–150; (2014) 603; Marcos Casquero (2004) 122. Weniger hilfreich ist die Erwähnung des *Epidicus* in Plaut. Bacch. 214 f., da die Datierung dieses Stücks kaum präziser zu benennen ist als die der meisten übrigen Komödien (in die 190er Jahre v. Chr. datieren ohne handfeste Begründung Buck [1940] 66–70; und Sedgwick [1949]; vgl. Geller-Goad [2011] 161).

365 Menand. Dis. exapat.=P.Oxy 64.4407=Handley (1968) und (1997). Zur Vergleichbarkeit und der plautinischen Verarbeitung der Szenen aus dem *Dis expaptōn*-Papyrus s. allgemein Handley (1968); (2002); Gaiser (1970); (1972) 1028 f.; Arcellaschi (1990) 35 f.; Damen (1995) 1040; Lefèvre (2001b); Danese (2002) 134 f.; (2014) 36; 40; Sharrock (2009) 203; Fontaine (2014b) 519–526; Barbiero (2016) 649–652 (mit weiterer Bibliographie). Vor allem Damen (ebd.) *passim* und Danese (ebd.) haben sich auf Grundlage dieses Vergleichs mit Nachdruck gegen die verbreitete Tendenz ausgesprochen, handlungstragende Szenen pauschal den griechischen Vorlagen, weniger ‚zentrale‘ Partien dagegen plautinischer Ergänzung zuzusprechen. Vielmehr zeige sich eine eigenständige, kreative Neuentwicklung der Szenen gerade ausweislich der *Bacchides* in allen Szenen, also auch den aus Vorlagen übernommenen. Vgl. aber auch Slater (1990) 122 f., der die Übernahmen (m. E. wenig überzeugend) für ausgesprochen eng an das Original angelehnt hält. Für die vorliegende Untersuchung ist allerdings entscheidend, dass für die Mehrzahl der religiösen Motive in den *Bacchides* keine Vorlage im *Dis expaptōn* erkennbar ist; vgl. Deschamps (2004) 119.

366 Zur allgemeinen Topik der Moral- und Statusinversion vgl. Heyworth (2015) 393 f.; Barbiero (2016) 655.

Dies geht etwa aus Christina Filoches überzeugender Interpretation der Figurenpaare Pistoclerus-Mnesilochus und Philoxenus-Nicobulus hervor:³⁶⁷ Plautus verarbeitet das Motiv des ‚Doppelbetrugs‘ (sc. *Dis expatōn*) bekanntlich in einer Weise, die die menandrische Vorlage auf allen Ebenen zu überbieten versucht, unter anderem durch wiederholte Dopplung der Intrigen,³⁶⁸ aber auch, indem er die zentralen Figuren jeweils in Doppelgestalt auftreten lässt. Diese Figurenpaare bilden in den *Bacchides* die Projektionsfläche, auf der Plautus die politischen Themen seiner Zeit kritisch verarbeitet. Den Ausgangspunkt der Intrigen bildet der Umstand, dass – ganz ähnlich wie in den *Menaechmi* – das namensgebende Figurenpaar aus eineiigen Zwillingen besteht, die in unterschiedlichen Städten leben und jeweils denselben Namen, Bacchis, tragen.³⁶⁹ Die aus Ephesos zugereiste Bacchis – in den Editionen nur als *soror* der athenischen Bacchis bezeichnet – tritt im Stück jedoch zumeist hinter der einheimischen *meretrix* zurück und wird fast nur in der Schlusszene überhaupt als handelnde Figur aktiv. Auch infolge dieser Rollenverteilung vertreten die beiden *meretrices* einen vollkommen einheitlichen Typus, nämlich jenen der vor allem auf das eigene materielle Auskommen bedachten peregrinen Prostituierten, so dass sie als Figuren *de facto* kaum voneinander zu unterscheiden sind.³⁷⁰

Dagegen repräsentierten die weiteren Figurenpaare scharfe Gegensätze: Pistoclerus und Mnesilochus vertreten zwar beide den Typus des *adulescens*, der seinen Leidenenschaften nachgeht; zudem sind beide gleichermaßen als Sympathieträger gezeichnet. Gleichzeitig repräsentieren sie aber verschiedene Spielarten dieser Figur: Das Streben des Mnesilochus zielt darauf, seine Liebschaft abzusichern, indem er ‚seine‘ Freundin Bacchis aus ihrem Vertrag mit einem Nebenbuhler auslöst. Eben dafür ist der junge Mann mit dem sprechenden Namen (‚für seine Tricks bekannt‘) bereit, seinen eigenen Vater der nicht unerheblichen Summe von 200 ‚Philippsmünzen‘ zu berauben; und sein anfangs offensiv zur Schau gestelltes Vertrauen in den besten Freund hält

367 Filoche (2008).

368 Dazu Barbiero (2016), deren These allerdings voraussetzt, dass das plautinische Publikum das menandrische Original bis in die Einzelheiten gekannt habe, s. v. a. 658.

369 Es ist anzunehmen, dass dieser Umstand in dem verlorenen Anfangsteil des Stückes, vielleicht im Prolog, begründet worden ist. Zur Handlung des Stückes s. allgemein Schönbeck (1981) 5–10; Barbiero (2016) 648 f.

370 Filoche (2008) 344–354; vgl. Deschamps (2004) 119 f. Zur Konstruktion der *meretrices* in der Komödie s. v. a. Fantham (2000), vgl. auch (2004). An Filoches These der *de facto*-Identität der beiden Bacchides ließen sich leicht Deutungen anschließen, die Plautus eine psychologisierende Sicht auf die Realität der Prostitution unterstellen: Die plautinischen Freier agieren gegenüber den *meretrices* stets so, als handelte es sich bei ihren Beziehungen um echte Liebesbeziehungen auf Augenhöhe; mithin reden sie sich ein, dass die *meretrix* sich exklusiv nur ihnen selbst gegenüber liebevoll zeige. Die ‚Bacchis‘, die einen anderen Gast empfängt, mag in Namen, Charakter und Aussehen von der eigenen ununterscheidbar sein – dennoch muss der *adulescens* (oder *senex*) sie als andere Person betrachten, wenn er die Illusion der echten Liebe aufrechterhalten will.

schon der ersten Verleumdung durch Dritte nicht stand.³⁷¹ Auf der anderen Seite setzt sein *sodalis* Pistoclerus (‚für seine Treue gerühmt‘) alles daran, den Mnesilochus zu unterstützen und erweist sich darin tatsächlich als treue Seele – freilich schlägt er es nicht aus, wenn sich ihm im Rahmen dieser Mission die Chance auf ein erotisch-sympotisches Intermezzo bietet;³⁷² Pistoclerus zeigt sich vor allem gegenüber dem eigenen *paedagogus* respektlos. Er agiert nicht ohne moralische Grundsätze, die absolute Autorität der Moral der ‚guten Gesellschaft‘ akzeptiert er aber nicht.³⁷³

Den beiden *adulescentes* sind jeweils Sklaven zugeordnet, deren Rollen noch schärfer miteinander kontrastieren.³⁷⁴ Die Pläne des Mnesilochus unterstützt rückhaltlos (und gegen die Interessen seines eigentlichen Herren Nicobulus) der *seruus callidus* Chrysalus (‚Goldjunge‘), der im Stück insgesamt dreimal die geforderten 200 Goldmünzen von Nicobulus ergaunert und auf Augenhöhe mit den beiden Bacchides kooperiert.³⁷⁵ In gewisser Weise erscheint er als Lehrmeister,³⁷⁶ der den jungen Mann in die zur Erreichung seiner Ziele notwendigen Intrigen einweist. Der Sklave Lydus dagegen gehört als *paedagogus* des Pistoclerus zum Haushalt des Philoxenus.³⁷⁷ Er ist peinlich darauf bedacht, den jungen Mann von jeder sittlichen Entgleisung abzuhalten und hält dies auch für das eigentliche Interesse seines Herrn. Das Haus der *meretrices* fürchtet er in geradezu panischer Angst als Lasterhöhle. Wie bei sämtlichen Figuren des Stücks ist auch sein Name sprechend³⁷⁸ und bietet gleich eine ganze Reihe von relevanten Assoziationsmöglichkeiten: Zunächst handelt es sich um einen ganz üblichen Sklavennamen, der auf die Herkunft seines Trägers verweist. Zweitens aber klingt in dem griechischen Namen auch das lateinische *ludus* an, das in der Bedeutung ‚Schule‘ auf die Funktion des *paedagogus* verweist.³⁷⁹ Zugleich indes bezeichnet *ludus* auch das religiöse Fest, und in noch konkreterem Sinne lässt sich hinter dem ‚Lyder‘

371 Vgl. Plaut. Am. 385–404 (Lob der Treue des Freundes) mit 500–525 (Rachegesang gegen den – zu Unrecht – verleumdeten Freund).

372 Plaut. Bacch. 79–93.

373 Filoche (2008) 354–360.

374 Vgl. allgemein Arcellaschi (1981).

375 Markant an dieser Figur ist auch sein ruhmselfiges Auftreten, mit dem er sich in geradezu epischer Tonalität als *machinator* der größten Heldentaten selbst feiert; vgl. zur metatheatralen Funktion dieser Rolle Salamon (2004) 26–33.

376 So Dumont (2004).

377 Vgl. zu dessen Rolle Arcellaschi (1981) und (1992); Dumont (2004).

378 Nicht unwichtig für die Einschätzung dieser Namen ist der Umstand, dass die Namen zwar allesamt griechisch sind, dass sie aber (mit Ausnahme von ‚Bacchis‘ und ‚Nicobulus‘) gerade nicht den in der menandrischen Vorlage verwendeten entsprechen; so schon allgemein für Plautus Leo (1895) 95–99; s. auch oben S. 381 f. zu den griechischen Namen in der *Aulularia*. Offenbar hat Plautus selbst diese Namen ihrer Bedeutung wegen gezielt eingesetzt. Dies impliziert zugleich, dass er davon ausging, dass nennenswerte Teile des Publikums diese griechischen Namen in ihrer Wortbedeutung verstehen und deren Bezug zu den Themen des Stückes nachvollziehen konnten. Erhalten hat Plautus dabei nur die beiden Namen, die schon bei Menander eine für die plautinische Adaption passende sprechende Bedeutung besaßen.

379 So v. a. Fontaine (2010) 191 f.

vielleicht auch eine Anspielung auf die Herkunftsregion gerade desjenigen Gottes verstehen, den dieser nichtrömische Verteidiger römischer Moral im Verlauf des Stückes ganz besonders vehement ablehnt: Bacchus.³⁸⁰

Zu guter Letzt gehören (mit Ausnahme der Bacchides) alle diese Figuren jeweils zu einem von zwei einheimischen Haushalten, deren Oberhäupter, wie Christina Filoche gezeigt hat, zwei gegensätzliche Weltanschauungen vertreten. Der Vater des Pistoclerus, Philoxenus („Fremdenfreund“), agiert zwar als respektables Familienoberhaupt und bringt wiederholt seine Sorge um die Wahrung des rechten Maßes in der Verfolgung moralischer Grundsätze zum Ausdruck.³⁸¹ Zugleich aber bringt er den *adulcentes* und ihren Eskapaden ein gewisses Verständnis entgegen, das er ausdrücklich damit begründet, dass er in seiner eigenen Jugend nicht anders gehandelt habe. Erotisch-sympotische Eskapaden seien in der Jugend ganz normal; nur solle man sich nicht so abhängig davon machen, dass man sie bis ins Alter hinein weiterpfege. Die romantische Erinnerung an die eigene Jugend erlaubt es dem fremdenfreundlichen *senex* also, über die Widersprüche zwischen bürgerlicher Moralvorstellung und dem Verhalten der Jugend hinwegzusehen.³⁸² Nur den Exzess zum Schaden gesellschaftlicher Solidarität will er nicht tolerieren. Ganz im Gegensatz dazu tritt Nicobulus („der in der Ratsversammlung siegt“) mit einem moralischen Rigorismus auf, der keinerlei Spielraum für jugendliches Abweichen von gesellschaftlichen Moralvorschriften gestattet. Bemerkenswerterweise handelt dieser strenge *senex* jedoch beständig vor allem im persönlichen Interesse, und im Zweifel stellt er dabei (zumindest anfangs) das finanzielle Wohl seines Haushaltes über das persönliche Wohl seines Sohnes.³⁸³ Dass als einzige der Hauptfiguren gerade er seine Ziele infolge seines rigorosen Verhaltens nicht erreichen kann, und dass er zudem auf jede noch so plumpe Intrige stets hereinfällt, gibt wohl einen gewissen Hinweis darauf, welchem der beiden so verschiedenen *senes* die Sympathien des Stückes eher gelten mögen.³⁸⁴

Es ist verlockend, bei dieser Kontrastierung zweier soziopolitischer Typen, die zudem mit so deutlich sprechenden Namen ausgestattet sind, an jene Auseinandersetzungen in der römischen Oberschicht der 190er bis 170er Jahre v. Chr. zu denken, die in der Historiographie vor allem als Konflikt zwischen einer „Partei“ um M. Porcius Cato Censorius und den Scipionen (v. a. P. Cornelius Scipio Africanus und L. Cornelius Scipio Asiaticus) verarbeitet wurden. Jedoch ist es keineswegs notwendig, in den beiden

380 Eine lydische Herkunft des Dionysos erwähnt ausdrücklich Eur. bacch. 13, ein Stück, das regelmäßig als tragische Vorlage der *Bacchides* neben der komischen Vorlage des *Dis exapatōn* diskutiert wird; vgl. Deschamps (2004) 120; 123. Zu Lydus' panischer Angst vor dem bakchischen Gott s. u. Kap. 7.4.2.

381 Plaut. Bacch. 1076–1082.

382 Plaut. Bacch. 408–410; 1079–1082; vgl. Schönbeck (1981) 75–77.

383 Plaut. Bacch. 235–367.

384 Sherberg (2000) 40–46.

patres familiae konkrete historische Personen dargestellt zu sehen.³⁸⁵ Die beiden alten Herren repräsentieren vielmehr insgesamt die gesellschaftlichen Widersprüche, die im Zuge der dynamischen Entwicklung der römischen Gesellschaft in den Jahrzehnten nach dem Hannibalkrieg allgemeines Thema des öffentlichen Diskurses gewesen sind. Dass Plautus' Sympathien hier erkennbar bei der Figur des Philoxenus liegen, bedeutet insofern keine Parteinahme in einem konkreten politischen Streit, sondern vermittelt eine ganz allgemeine moralische Botschaft: Den erfolgversprechenderen Maßstab des Handelns bietet nicht die Verabsolutierung des *mos maiorum*, wie sie von Nicobulus und Lydus vertreten wird, sondern eine Orientierung an der Wahrung der gesellschaftlichen Solidarität, die deren Bindungs- und Fliehkräfte miteinander in Ausgleich zu bringen vermag. Dies wird besonders deutlich, wenn man die beiden *domus* dieser Familienoberhäupter in ihrer jeweiligen internen wie externen Dynamik miteinander vergleicht (s. Tab. 4):

Tab. 4 Die Kontrastierung der Haushalte in den *Bacchides*

<i>domus Philoxeni</i>	<i>Fremde in der Stadt</i>		<i>domus Nicobuli</i>
Philoxenus			Nicobulus
<i>aufgeschlossen gemeinwohlorientiert</i>			<i>konservativ egoistisch</i>
Lydus			Chrysalus
<i>konservativ fürchtet die Bacchides agiert gegen die iuvenes Denunziant</i>			<i>aufgeschlossen kooperiert mit den Bacchides agiert für die iuvenes Vertrauter</i>
Pistoclerus	Bacchis I (<i>ansässig</i>)	Bacchis II (<i>fremd</i>)	Mnesilochus
<i>betrügt den fremden Soldaten unterstützt den Freund folgt eigener voluptas</i>			<i>betrügt den Vater misstraut dem Freund folgt eigener voluptas</i>
Soldat Cleomachus (<i>fremd</i>)			

385 Konkret auf Cato hat man etwa die resignierende Selbstbeschreibung in Plaut. Bacch. 1089 bezogen: „(Nic.) solus ego omnis longe antideo stultitia et moribus indoctis“ / „(Nic.) Ich allein marschiere ganz und gar an Dummheit und ungebildeter Gesittung weit voraus“, die an das Klischee der catonischen Distanzierung von griechischer Bildung denken lässt (vgl. dazu Jehne [1999]). Außerdem hat Lefèvre (1990) 49–51 darauf aufmerksam gemacht, dass die Verwendung der magistralen Vokabel *castigare* im *Trinummus* (s. Plaut. Trin. 26; 614) auf zensorische Tätigkeit und mithin auf Cato verweise. In den *Bacchides* findet die Vokabel ebenfalls eine markante Verwendung, die stets mit den konservativen Figuren Lydus und Nicobulus in Zusammenhang steht, vgl. Plaut. Bacch. 467 f. (Lydus); 907 f.; 981 f. (Nicobulus); vgl. auch Benz (1990) 59–63.

Im Haushalt des Nicobulus agieren die beiden Bürger, Vater und Sohn, jeweils auf eigene Rechnung, und das heißt auch: im Zweifel gegeneinander. Nicobulus' strenge Moral führt also gerade nicht zum Zusammenhalt der Bürger untereinander, nicht einmal innerhalb der *familia*: Der Sklave Chrysalus kooperiert hier vor allem mit dem Sohn, was die strenge Moral und den Anspruch auf Autorität des *senex* weiter konterkariert. Nicobulus ist im Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit seiner zu Markte getragenen Rolle als Sittenwächter und seiner Rolle als *pater familias* eine echte Witzfigur: Er hat nicht einmal den eigenen Haushalt wirklich im Griff und lässt sich gleich dreimal von seinen Angehörigen betrügen. Zudem kann er die Geltung der römischen Moral, die er einfordert, nicht im Geringsten durchsetzen. Am Ende hält er sich nicht einmal selbst daran: Auch er endet, wie alle freien Männer des Stücks, als Kunde im Bordell der Bacchides.

Der Haushalt des Philoxenus dagegen ist zwar auch nicht frei von Widersprüchen – vor allem der Sklave Lydus missversteht den *mos maiorum* und die bürgerliche *uirtus*, die er im vermeintlichen Auftrag seines Herrn bei dessen Sohn durchzusetzen sucht, als Rigorismus derselben Art, wie ihn auch Nicobulus vertritt. Auch mag die Lustaffinität des Pistoclerus nicht zu Unrecht die Sorge des Philoxenus hervorrufen, dass dabei die Gefahr des Übermaßes, der Abhängigkeit bestehe. Aber letztlich zeigt der Sohn in seiner treuen Pflichterfüllung gegenüber dem Freund Mnesilochus, dass er die wesentlichen Grundlagen des bürgerlichen Zusammenhalts nicht auf dem Altar der eigenen Lustbefriedigung opfern wird. Umgekehrt ist der Vater in gewissen Grenzen bereit, dem Sohn in jungen Jahren Eskapaden zuzugestehen. Dieses Vater-Sohn-Verhältnis erweist sich insofern als vergleichsweise integer, und Philoxenus' moralischer Standpunkt als realistisch. Einzig der erkennbar als unverständlich gezeichnete Sklave agiert in diesem Haushalt nicht im völligen Einklang mit der Linie seines Herrn, hat aber darin keinen Erfolg, weil sich Philoxenus letztlich eben nicht von ihm beeinflussen lässt.

Was löst nun die vielen gesellschaftlichen Konflikte aus, die in den *Bacchides* verhandelt werden? Wie in den *Menaechmi* ist es auch hier die Präsenz des kulturell Fremden innerhalb des Gemeinwesens, die eine Verlockung für die jungen Leute darstellt, sich den moralischen Regeln der Bürgergesellschaft zu entziehen; und wie in den *Menaechmi* wird dieses Fremde auch hier durch das städtische Bordell repräsentiert. Dort vollzieht sich die moralische Korruption der jungen Leute – vielsagend als *pergraecatio/congraecatio* bezeichnet –,³⁸⁶ und der wesentliche Konflikt besteht in der Frage, wie die bürgerliche Moral angesichts der Präsenz konkurrierender Lebenshaltungen ihre Geltung behaupten kann: durch wehrhafte Ablehnung oder durch tolerante Integration. Das Ergebnis dieses Konflikts mutet bei Plautus geradezu postmodern an: Während der konservative Denunziant Lydus schon früh im Stück von der Bildfläche verschwin-

386 Plaut. Bacch. 742 f.; 812 f.; vgl. Most. 22–24; 64 f.; 960; Poen. 602 f.; Truc. 88; Gaiser (1972) 1077–1088; Gruen (1990) 153 f.; Nichols (2010) 42.

det,³⁸⁷ begeben sich am Ende alle Bürger in die fremde Welt des Bordells – der Konflikt selbst symbolisiert, dass das ‚Fremde‘ bereits unwiderruflich zum Bestandteil des ‚Eigenen‘ geworden ist. Die Abwehrhaltung des Nicobulus, sein Festhalten an einer angeblichen alten Werteordnung, erweist sich als eitle romantische Verirrung.³⁸⁸

7.4.2 Das bacchanalische Bordell als Emblem der pergraecatio

Die ausführliche Beschreibung der Figurenkonstellation und ihrer soziokulturellen Konnotation war notwendig, um zu einer adäquaten Bewertung desjenigen religiösen Motivs in den *Bacchides* zu gelangen, das im Hinblick auf die Fragestellung dieses Buches besonders relevant ist: der Beschreibung des Bordells und der Vorgänge in seinem Inneren im Bild des bacchanalischen Initiationskultes. Denn wie schon in den *Menaechmi* (und in weiteren Stücken)³⁸⁹ so wird auch hier – und zwar in wesentlich umfassenderem Sinne – die gesellschaftliche Bedrohung, die vom *meretricium* ausgeht, ins Bild des Bacchanals gefasst.

Die Bacchanalien-Metapher wurde in der jüngeren Forschung für keine plautinische Komödie so gründlich untersucht wie für die *Bacchides*. Den Anfang machte seit den 1970er Jahren André Arcellaschi, der aus neoanalytischer Warte darauf hinwies, dass nicht nur die schon erwähnten Themen von Triumph und Bacchanal selbst wichtige Debatten des politischen Diskurses im Rom der 180er Jahre v. Chr. betrafen, sondern dass auch die innerhalb des Stückes angedeutete Stadtopographie auf das Gebiet beim Forum Romanum sowie unterhalb des Aventin, mithin auf die Stadt Rom, verweise.³⁹⁰ Mithin sei die ganze Welt, die in diesem Stück vorgestellt werde, zutiefst römisch. Ausgehend von Georges Dumézils Rekonstruktion der römischen Bacchanalien schrieb Arcellaschi den *Bacchides* einen hohen Quellenwert für die Rekonstruktion bestimmter Elemente des Initiationsritus zu.³⁹¹ Die *Bacchides* bestätigten die Annahme, dass der Initiationsritus in den römischen Bacchuskult eine *katabasis*

387 Salamon (2004) 35.

388 Diese ablehnende Haltung gegen die gewaltsame Durchsetzung einer strengen Moral wird besonders im Epilog des Stückes (Plaut. Bacch. 1207–1211) allzu deutlich, wie Christenson (2016) bes. 227 zeigt: Wie auch in anderen Stücken, in denen die *senes* am Ende in die nur für die Jugend ‚angemessene‘ Rolle der Liebhaber schlüpfen (*Asinaria*, *Mercator*), werden auch in den *Bacchides* die Zuschauer durch den Epilog dazu aufgefordert, sich zu fragen, welchen moralischen Standpunkt sie selbst in ihrem alltäglichen Handeln realisierten: Die Zielrichtung dieser Bemerkungen ist dabei jene, darauf hinzuweisen, dass ein moralischer Rigorismus, wie ihn Nicobulus vertritt, im alltäglichen Handeln von niemandem tatsächlich umgesetzt werde.

389 S. dazu Kap. 7.3; 8.1.

390 Arcellaschi (1990); (1992) 332 f.; vgl. die Lage des *emporium* in Sichtweite eines Apollonheiligtums in Plaut. Bacch. 170–173; religiöse Motive in *Bacchides* thematisiert Arcellaschi auch in (1978) 140; (1981); (1982); vgl. Walsh (1996) 192.

391 Arcellaschi (1990) 38–40; (1992) 333–335 mit Dumézil (1966) 543–545.

in die Unterwelt inszenierte und dass diese Unterweltssymbolik auch außerhalb des Bacchuskults allgemein bekannt gewesen sei.³⁹² Vor allem aber könne die Vorstellung mancher Figuren des Stücks (vor allem des Philoxenus und des Lydus), dass sich in jüngster Zeit die Sitten der Jugend zum Schlechten hin verändert hätten und dass dies mit der ‚Initiation‘ junger Leute in ein fragwürdiges soziales Umfeld zusammenhänge, im Kontext eines als ‚bakchisch‘ benannten Stücks als Beleg für die Historizität der bei Livius wiedergegebenen Erzählung vom Wandel des Bacchuskults in den 190er Jahren v. Chr. gelten und somit bestätigen, dass dieser Wandel (Vervielfachung der Festtage, Initiation von Männern, Gesetzesverstöße im Ritus) letztlich die staatlichen Restriktionen ausgelöst habe.³⁹³

In diesem letzten Schritt wird man Arcellaschi wohl nicht mehr folgen wollen, da es unklar bleiben muss, woher Livius die Inspiration für die Entwicklung seiner Figur der Hispala Faecenia genommen hat, in deren Mund er den Bericht von diesen Entwicklungen gelegt hat. Livius und Plautus bieten beide vor allem externe Klischees über das, was bei den Bacchusriten vor sich ging: Ob oder inwieweit diese externen Sichtweisen und namentlich die konkreten Entwicklungen im Bericht der livianischen Hispala Faecenia tatsächlichen kultinternen Entwicklungen entsprochen haben könnten, muss offenbleiben.³⁹⁴ Gleiches gilt für die davon abhängige Frage, ob diese Entwicklungen als Hintergrund des Senatsbeschlusses von 186 v. Chr. gelten können oder nicht. Arcellaschis Ideen wurden – einschließlich der problematischen Verwendung des livianischen Berichts – in jüngerer Zeit von Lucienne Deschamps weiterverfolgt.³⁹⁵ Deschamps interpretiert die Bacchanalienmetapher als über den gesamten *plot* hinweg durchgeführtes Motiv von Anwerbung, Initiation und Korruption junger (und am Ende auch der alten) Männer in das beziehungsweise durch das Bordell.³⁹⁶ Wie in den *Menaechmi* trägt die Metapher auch hier zur übergeordneten Problematisierung des dynamischen Aufeinandertreffens einheimischer mit peregriner Moral bei. Auch die *Bacchides* belegen in dieser Hinsicht, welche allgemeinen Vorstellungen in der römischen Öffentlichkeit der späten 190er und der 180er Jahre v. Chr. mit den Bacchusmysterien verbunden waren, welche Assoziationen ‚bakchische‘ Schlagworte mithin hervorrufen konnten: Die sittliche Bedenklichkeit eines Ortes, einer Personengruppe, oder eines bestimmten Verhaltens ließ sich dadurch plakativ zum Ausdruck bringen.

Darüber hinaus ist das Initiationsmotiv in den *Bacchides* aber so deutlich ausgemalt, dass es möglich scheint, auch unabhängig von Livius einzelne konkretere Informa-

392 S. o. S. 324 f.

393 Arcellaschi (1990) *passim*, vgl. Deschamps (2004) 118–120.

394 S. dazu o. Kap. 5.2.1.

395 Deschamps (2004).

396 Deschamps (2004) 122 f., wo auch auf die Verwandtschaft der Initiationsthematik im *Amphitruo* hingewiesen wird.

tionen zu dem herauszuarbeiten, was Externe über den Bacchuskult wussten (oder zu wissen meinten).

Religiöse Metaphorik, die wohl in denselben Rahmen einzuordnen ist wie die spätere Inszenierung des ‚bacchanalischen Bordells‘, findet sich schon in den spärlichen Fragmenten des verlorenen Anfangs der *Bacchides*.³⁹⁷ In den erhaltenen Teilen des Stücks findet die Metapher vor allem im Zusammenhang mit dem jungen Pistoclerus Anwendung, dessen Übergang ins Bacchanal schon in der ersten erhaltenen Szene (vv. 35–108) als Resultat aktiver Anwerbung durch die *meretrix* erscheint: Ausgangslage dieser Szene ist, dass sich Pistoclerus im Auftrag des Mnesilochus auf die Suche nach der jüngst in Athen angekommenen Geliebten (*soror*) macht, die er schließlich im Haus der (athenischen) Bacchis findet und die sich zu seiner Verwunderung als Zwillingsschwester der Hausherrin erweist. Zudem erfährt er von der erwarteten Ankunft des Soldaten Cleomachus, der die ‚Bacchis soror‘ zu sich zu nehmen drohe (fr. viii [Lindsay]; 42–47), sodass sie dem Mnesilochus entzogen wäre. Hier setzt die Eingangsszene ein, in der ‚Bacchis Atheniensis‘ nach Wegen sucht, mit einem Streich ihre Schwester dem Zugriff des Soldaten zu entziehen und den reichen jungen Pistoclerus als Kunden zu gewinnen. Sie schlägt also vor, Pistoclerus solle sich dem Soldaten bei dessen Ankunft zusammen mit ihr selbst als Liebespaar zeigen, sodass dieser sich (im Glauben, er habe die Bacchis *soror* vor sich) angesichts der reichen Konkurrenz durch Pistoclerus geschlagen geben müsse.

Pistoclerus jedoch zeigt sich mehr als abgeneigt, das Bordell zu betreten: Er scheut es buchstäblich ‚wie ein Bacchanal‘:

Bac.	[...] atque is dum ueniat sedens ibi opperibere. eadem biberis, eadem dederō tibi ut bibis sauium.	
Pis.	uiscus meru' uostra est blanditia.	
Bac.	quid iam?	
Pis.	quia enim intellego duae unum expetitis palumbem, peri, harundo alas uerberat. non ego istuc facinus mihi, mulier, conducibile esse arbitror.	50
Bac.	qui, amabo?	
Pis.	quia, Bacchis, Bacchas metuo et bacchanal tuom.	
Bac.	quid est, quid metuis? ne tibi lectus malitiam apud me suadeat?	
Pis.	magis inlectum tuom quam lectum metuo. mala tu es bestia. nam huic aetati non conducit, mulier, latebrosus locus.	55

397 Freilich lassen sich die Fragmente kaum weiter auswerten, vgl. die Kombination von Fesseln, Ruten und Opferschrot, die – soweit der Vers zu erkennen gibt – zur Steigerung einer (rituellen) ‚Wildheit‘ führten in Plaut. Bacch. fr. ii (Lindsay) („uincla, uirga, mola: saeuitudo mala / fit peior“) sowie den schon o. S. 403 f. mit Anm. 183 zum *Amphitruo* besprochenen ‚Milchvergleich‘ (fr. iv [Lindsay]: „sicut lacte lactis similest“).

- Bac.* egomet, apud me si quid stulte facere cupias, prohibeam.
quia, quom tu aderis, huic mihi que hau faciet quisquam iniuriam:
tu prohibebis, et eadem opera tuo sodali operam dabis; 60
et ille adueniens tuam med esse amicam suspicabitur.
quid, amabo, obticuisti?
- Pis.* quia istae lepida sunt memoratui:
eadem in usu atque ubi periculum facias aculeata sunt
animum fodicant, bona destimulant, facta et famam sauciant.
- Sor.* quid ab hac metuis? 65
- Pis.* quid ego metuam, rogitas, adulescens homo?
penetrare huius modi in palaestram, ubi damnis desudascitur?
ubi pro disco damnum capiam, pro cursura dedecus?
- Bac.* lepide memoras.
- Pis.* ubi ego capiam pro machaera turturem,
ubique imponat in manum alius mihi pro cestu cantharum,
pro galea scaphium, pro insigni sit corolla plectilis, 70
pro hasta talos, pro lorica malacum capiam pallium,
ubi mihi pro equo lectus detur, scortum pro scuto accubet?
apage a me, apage.
- Bac.* ah, nimius ferus es.
- Pis.* mihi sum.
- Bac.* malacissandus es.
- equidem tibi do hanc operam.
- Pis.* Pis. ah, nimium pretiosa es operaria.³⁹⁸
-
- Bac.* Solange aber, bis er kommt, setz' du dich doch da hin und wart' auf ihn.
Für jeden Schluck, den du hier trinkst, will ich dir einen Kuss zu trinken geben.
- Pis.* Eure Schmeichelei ist echter Vogelleim.
- Bac.* Wie bitte?
- Pis.* Na, das verstehe ich schon: 50
Ihr zwei hofft auf'ne fette Taube! Verloren bin ich! Die Rute schlägt schon meine
Flügel! Gute Frau, ich glaube nicht, dass diese Schandtät für mich durchzuführen ist.
- Bac.* Ich bitte dich, wieso denn nicht?
- Pis.* Weil die Bacchen und dein Bacchanal ich fürchte,
Bacchis.
- Bac.* Was ist es denn, was du so fürchtest? Es wird ja wohl das Liegebett dich nicht von
meiner bösen Absicht überzeugen?

398 Plaut. Bacch. 48–74.

- Pis.* Vielmehr fürcht' ich dein Locken als die Liege: Eine schlimme Bestie bist du. 55
Denn meinem Alter, gute Frau, steht ein solcher schattenreicher Ort nicht zu Gesicht.
- Bac.* Ich werde eigenhändig wohl verhindern, wenn's dich lockt, in meinem Haus 'was Dummes zu begehen.
Denn, wenn du da bist, dann wird keiner mir ein Unrecht tun:
Du wirst es verhindern, und zugleich mit diesem Einsatz setzt du dich auch für 60
deinen Kameraden ein,
und wenn jener ankommt, wird er wohl vermuten, dass ich deine Geliebte sei.
Doch bitte, warum bist du nun verstummt?
- Pis.* Weil dieses ja wohl auch ganz nett wär'
zu erwähnen:
Sobald man nur das Risiko dieses Umgangs eingeht, sind da Stacheldornen,
die stoßen tief dir in die Seele, stechen all dein Gut dir aus, zerfetzen dir den
Tatenkatalog und allen guten Ruf.
- Sor.* Was fürchtest du sie denn so sehr? 65
- Pis.* Was ich sie fürchte, fragst du, junger Mensch?
Ich soll auf diese Weise auf einen Trainingsplatz vordringen, wo man sich nur zum
eigenen Ruin abschwitzt?
Wo auf mich statt eines Diskus nur die Kosten warten? Statt der Laufbahn Schande?
- Bac.* [zur Seite] Nett gesagt.
- Pis.* Wo ich anstelle eines Schwerts ein Täubchen nur ergreife,
ein Anderer mir statt eines Gürtels den Weinkrug in die Hand nur drückt,
wo es statt eines Helms nur eine Schale, statt eines Rangabzeichens nur ein 70
Kranzgeflecht wohl gibt,
wo man statt zu dem Speer zu Würfeln greift, statt zum Riemenpanzer zu einem
weichen Kleid?
Wo man statt eines Pferds ein Bett mir gibt, wo statt des Schildes eine Nutte eng
sich an mich schmiegt?
Weiche von mir, weiche!
- Bac.* Ohje, du bist gar zu wütend.
- Pis.* Ich bin nur ich selbst.
- Bac.* Dich muss
man erst einmal beschwichtigen.
Lass mich dir ein wenig dabei helfen. [fasst ihn an]
- Pis.* Ach, als Handlangerin bist du
mir viel zu teuer!

Die meisten Interpreten haben in dieser Szene vor allem den markanten Vers 53 als Beleg für den Einfluss der zeitgenössischen Aversion gegen den Bacchuskult erwähnt.³⁹⁹ Indes ist die Beschreibung dessen, was nach Pistoclerus' Meinung nach in einem Bordell vor sich gehe, detailreicher als jeder andere zeitgenössische Text zu den Vorgängen im Bacchuskult.⁴⁰⁰ Die Stelle könnte insofern zu den bedeutendsten Quellen für das Bild gehören, das kurz vor der Auflösung der Vereine über die Bacchusriten in der Öffentlichkeit kursierte. Eine kaum überwindbare hermeneutische Schwierigkeit besteht indes darin, dass in der Gleichsetzung von *bacchanal* und *meretricium* zwei verschiedene Orte und soziale Handlungsräume⁴⁰¹ miteinander verschmolzen sind und es kaum möglich ist, eindeutig zu entscheiden, ob einzelne Elemente des Bildes eher dem Klischee des Bacchanals oder eher jenem des Bordells oder wiederum beiden zugleich entsprechen. Erkennbar werden aber nichtsdestoweniger allgemeine Motive, die Pistoclerus zu seiner Furcht vor dem Bacchanal verleiten (bzw. erlauben, dass ein gefürchteter Ort als Bacchanal bezeichnet werden kann).

Das Bacchanal erscheint dem außenstehenden *adulescens* als (1) ein finsterer, den Blicken entzogener Ort,⁴⁰² von dem man (2), hat man ihn einmal betreten, nicht mehr loskommt. (3) Die Vergleichbarkeit mit dem Bordell legt nahe, dass man das Bacchanal mit erotischer *licentia* und allgemein mit exzessivem Verhalten in Verbindung bringen konnte.⁴⁰³ (4) Besonders die jungen Leute sind von diesen Verlockungen bedroht. (5) Im Bacchanal sind alle Grundlagen des bürgerlichen und familiären Status vom unwiederbringlichen Verlust bedroht: Geist und Seele (*animus*), materieller Besitz (*bona*), Leistungsfähigkeit (*facta*) und daraus resultierendes Prestige (*fama*).⁴⁰⁴ (6) Der Mann im Bacchanal erweist sich in allen Attributen als das Gegenteil des Soldaten: Anstelle von Training und Ausrüstung stehen bei ihm Trinkgeschirr, Frauenkleider,⁴⁰⁵ und Hurerei. Statt einer Karriere (in *cursura* klingt der *cursus* an) in der

399 Z. B. Toynbee (1965) 393; Barsby (1986) 101; Pailler (1988) 231; Arcellaschi (1992) 333; Walsh (1996) 192; Fantham (2007) 29.

400 Vgl. Arcellaschi (1990) 38; 40–42.

401 Deschamps (2004) 115 f. missversteht den Begriff als Bezeichnung der Riten; auch bei Plautus bezeichnet er indes den Ort; vgl. Latte (1992) 271 Anm. 5; Rey (2015) 320 f.

402 Die Formulierung *latebrosus locus* in Plaut. Bacch. 56 (vgl. 430) bringt Deschamps (2004) 116 mit der Rede des Konsuls Postumius in Liv. 39.15 f. in Verbindung (s. dazu o. S. 227–230). In der Tat ist die Koinzidenz auffällig. Allerdings zeigt sie kaum mehr an, als dass die bei Livius verarbeitete Vorstellung von der nächtlichen Dunkelheit und der visuellen Unzugänglichkeit von Bacchanalienfeiern als Motiv bereits in plautinischer Zeit verbreitet war.

403 Deschamps (2004) 118.

404 Deschamps (2004) 118–120. Die Liste erinnert an jene der *Hispala Faecenia* in Liv. 39.10.4: „*Vitricus ergo [...] tuus [...] pudicitiam famam spem uitamque tuam perditum ire hoc facto properat.*“ / „Dein Stiefvater also [...] eilt sich auf diese Weise [sc. durch die Initiation des Sohnes], deine Keuschheit, deinen Ruf, deine Hoffnungen, ja dein Leben zugrunde gehen zu lassen.“

405 Die markante Verwendung von *pallium* in Plaut. Bacch. 71 bestätigt die oben angedeutete Interpretation des Transvestismus als Element einer ähnlichen religiösen Metaphorik in Plaut. Men. 190–198 (s. o. S. 446 mit Anm. 342).

ritterlichen Oberschicht (Erhalt eines Pferdes) erwarten ihn Schmach und Schande. Statt mannhafter *ferocitas* zeichnet ihn Verweichlichung (*malacissatio*) aus. Auch dieses plautinische Bacchanal ist mithin ein Ort der anti-*uirtus*, der anti-Bürgerlichkeit, an dem das Bürgertum selbst in allen seinen Bestandteilen gefährdet ist.⁴⁰⁶ So jedenfalls lautet die Lehre, die Pistoclerus zu Beginn des Stückes, vielleicht als Resultat aus dem Unterricht des Lydus, verinnerlicht hat. Wesentliche Bestandteile dieser ‚Lehre‘ müssen in der römischen Öffentlichkeit der 190er/180er Jahre v. Chr. allgemein verbreitet gewesen sein, wenn die plautinische Gleichsetzung von Bordell und Bacchanal eine für das Publikum nachvollziehbare Wirkung erzielen sollte.

Unklar bleibt lediglich, ob Plautus die Furcht des Pistoclerus vor dem Bacchanal als Ausdruck einer gesamtgesellschaftlichen Stimmung auf die Bühne gebracht hat oder ob es sich dabei vor allem um die Haltung bestimmter gesellschaftlicher Schichten handelt. Es könnte durchaus von Bedeutung sein, dass Pistoclerus sich, soweit der verstümmelte Anfang des Stücks dies zu bewerten erlaubt, erst von seinem strengen Lehrer Lydus und dessen ‚nicobulischer‘ Moral distanziert, als er sich bereits von Bacchis zur Teilnahme an der Intrige gegen den Soldaten hat überreden lassen.⁴⁰⁷ Vor diesem Sinneswandel vertritt er selbst eine strenge Moral – eine Moral, die durchzuhalten er jedoch als *adulescens* im Angesicht der Verlockungen des Bordells nicht in der Lage ist.

Es erweist sich in dieser Opposition von *uirtus* und *effeminatio* also nicht nur, wie eng die Bacchanalienmetapher mit dem Leitmotiv der Opposition von Bürgermoral und antibürgerlicher Moral verwoben ist, sondern zudem auch, dass Plautus trotz der Ausmalung des Bacchanals in den drastischen Farben einer abscheulichen Lasterhöhle keineswegs eine wertende Haltung gegenüber diesem Ort einnimmt.⁴⁰⁸ Das Bacchanal ist bei Plautus vielmehr der Ort, vor dem ernsthafte Angehörige der Oberschicht in Panik geraten, da er geeignet ist, das Konstrukt der Unkorrumptierbarkeit der eigenen Moral zum Einsturz zu bringen: Den Verlockungen erliegen sie am Ende alle, die Philoxeni ebenso wie die Nicobuli.

Das Bordell/Bacchanal steht als ‚Schule des Lasters‘ im ausdrücklichen Gegensatz zu dem nicht nur von Pistoclerus, sondern auch von Lydus und von dem liberaleren Philoxenus als zentraler Ort der Bürgerbildung idealisierten militärischen Übungsplatz (*palaestra*).⁴⁰⁹ Damit ist die im *meretricium* gefährdete *uirtus* des jungen Mannes

406 Darin erinnert der Status des ins Bordell Initiierten frappierend an das in Cat. carm. 63,50–73 präsentierte Bild der Antizivilität des Attis und seiner Anhänger, s. dazu o. S. 163–169.

407 Das Argument der Bacchis, das ihn dazu bringt, ist dabei ein ‚handfestes‘. In Plaut. Bacch. 73 f. beginnt die *meretrix* mit der *malacissatio* des jungen Mannes – man darf wohl vermuten, dass hier an Manipulation im Wortsinne zu denken ist.

408 Vgl. Deschamps (2004) 115 f.; 123–125.

409 Plaut. Bacch. 65–72; 418–434; vgl. Schönbeck (1981) 78 f.; Barsby (1986) 101–103; Arcellaschi (1990) 40–42. Vgl. auch die Formulierung, in der Chrysalus bei der ersten Begegnung mit Nicobulus dessen moralische Erwartungshaltung bedient: Auf die Frage, wie sich Mnesilochus in Ephesos geschlagen habe, gibt er an: *pancratice et athletic* (Plaut. Bacch. 248).

recht eindeutig als ebenso politische wie soldatische Tugend gekennzeichnet. Auch wenn sich in Cleomachus aus Praeneste der einzige Soldat auf der Bühne dieses Stücks als (aus der Warte des griechischen Schauplatzes) ‚Barbar‘ erweist, dem vor allem die Rolle des Fremden zukommt, gegen den die komische Intrige moralisch vertretbar ist, so zeigt sich nichtsdestoweniger in der Opposition von *palaestra* und *meretricium/bacchanal* zwischen dieser Komödie und der Überlieferung zum Bacchanalienskandal eine erstaunliche Übereinstimmung: Jeweils geht es um einen Konflikt zwischen ‚alternativer‘ und politischer Gesellschaft; und jeweils geht es um die *uirtus* des (vor allem jungen, wehrfähigen) Mannes, die man für gefährdet hält:⁴¹⁰ Deren Verlust höbe seinen Status als potentielles Familienoberhaupt, Bürger und Soldat auf. Mithin steht in diesem Konflikt – wie ihn die ‚konservativen‘ Stimmen der *Bacchides* formulieren – die Gesellschaft als Ganze auf dem Spiel, insofern die bacchanalische Gegenwelt die jungen Leute buchstäblich zu absorbieren droht.⁴¹¹

7.4.3 Mythos, Initiation und Geheimnis

In den Szenen, in denen die ‚Mysterien‘ des Bordells durch den Vergleich mit einem Bacchanal beschrieben werden, finden sich Verweise auf bakchische Mythologie ebenso wie eine ganze Sequenz verschiedener quasi-Rituale, die sich alle rings um die Initiation des jungen Pistoclerus und seine fortschreitende Identifikation mit der Welt der *Bacchides* drehen. Die Initiation vollzieht sich als Konfrontation des Initianden mit einer infernalischen Anderwelt und beinhaltet die Inszenierung zunächst des Todes des Initianden in seiner profanen Identität, dann die Wiedergeburt dieser Person als durch die mystische Wahrheit geläuterter neuer Mensch.⁴¹² Als wichtige Vorlage für dieses Spiel von *katabasis* und *anabasis* führt Deschamps die Unterweltsfahrt des Dionysos in Aristophanes’ *Fröschen* an,⁴¹³ an die sich vor allem Pistoclerus’ Äußerungen über das Bordell anlehnen.

Dass dieser Übergang in eine vollkommen andere Gegenwelt den Initianden abschreckt, hat schon die obige Analyse der vv. 48–74 gezeigt. Es fragt sich aber, was den anfangs so unempfindlichen Pistoclerus schließlich für die Initiation gewinnt, und

⁴¹⁰ Ob Plautus selbst diese Auffassung teilt, muss angesichts der obigen Überlegungen fraglich bleiben.

⁴¹¹ Insofern steht die Einbindung der *palaestra* in den skizzierten Vergleich bei Plautus der bisweilen geäußerten Annahme entgegen, im republikanischen Rom seien griechische Formen körperlicher Ausbildung (*gymnasium, palaestra*) nur zögerlich rezipiert worden, weil sie als Orte erotischer Begegnung zwischen erwachsenen Männern und Knaben galten; s. Corbeill (2001) 277–280; Rauhala (2018) 129 f. Neben besagter Kritik existierte offenkundig eine nicht minder wichtige Identifizierung der *palaestra* mit soldatischer *virtus*.

⁴¹² Deschamps (2004) 116.

⁴¹³ Aristoph. *ran.* 117–440; Deschamps (2004) 117; vgl. zu Aristophanes: Lada-Richards (1999) 45–122; s. o. S. 324 f.

wie sich diese vollzieht. Der entscheidende Moment liegt am Ende des oben zitierten Passus, als Bacchis offenbar von der verbalen zur ‚handfesten‘ Überzeugungsarbeit übergeht (v. 73 f.: *malacissandus es. / equidem tibi do hanc operam*). An diesem Punkt beginnt Pistoclerus, präziser zu erfragen, was genau er denn zu erwarten habe, wenn er sich auf die Intrige gegen den Soldaten einlasse – Bacchis’ verlockende Antworten befreien ihn zwar nicht von seiner Furcht und seinen Vorbehalten, jedoch wecken sie offenbar seine Neugier, anders erklärt sich kaum, weshalb der junge Mann nun plötzlich selbst beginnt, sich in seinen Fragen das Szenario im Inneren des *meretricium* auszumalen. Dass man dort eine *cena* abhalten könne, an der er dann als zufällig Anwesender teilzunehmen hätte, ist strenggenommen seine eigene Idee:

- Bac. [...] miles quom huc adueniat, te uolo
me amplexari.
- Pis. quid eo mihi opust?
- Bac. ut ille te uideat uolo.
scio quid ago.
- Pis. et pol ego scio quid metuo. sed quid ais?
- Bac. quid est?
- Pis. quid si apud te eueniat desubito prandium aut potatio
forte aut cena, ut solet in istis fieri conciliabulis, 80
ubi ego tum accumbam?
- Bac. apud me, mi anime, ut lepidus cum lepida accubet.
locus huc apud nos, quamuis subito uenias, semper liber est.
ubi tu lepide uoles esse tibi, ‚mea rosa‘, mihi dicito
‚dato qui bene sit‘: ego ubi bene sit tibi locum lepidum dabo.
- Pis. rapidus fluuius est hic, non hac temere transiri potest. 85
- Bac. atque ecaster apud hunc fluuium aliquid perdundumst tibi.
manum da et sequere.
- Pis. aha, minime.
- Bac. quid ita?
- Pis. quia isto illecebrosius
fieri nil potest: nox, mulier, uinum, homini adulescentulo.
- Bac. age igitur, equidem pol nihili facio nisi caussa tua.
ill’ quidem hanc abducet; tu nullus adfueris, si non lubet. 90
- Pis. sumne autem nihili qui nequeam ingenio moderari meo?
- Bac. quid est quod metuas?
- Pis. nihil est, nugae. mulier, tibi me emancupo:
tuo’ sum, tibi dedo operam.
- Bac. Lepidu’s. [...] ⁴¹⁴

- Bac. [...] Wenn der Soldat hier ankommt, will ich, dass er sieht, wie du
in meinen Armen liegst.
- Pis. Wozu sollte ich das tun?
- Bac. Ich will, dass er dich sieht.
Ich weiß schon, was ich tu’.
- Pis. Und ich, beim Pollux, weiß, was ich fürchte. Doch, Augen-
blick, was ...
- Bac. Was ist denn?
- Pis. Was, wenn es bei euch plötzlich ein Mahl oder Besäufnis gäb’
oder ein Gelage zufällig – so pflegt man’s doch in dieser Art ‚Gesellschaft‘ –: 80
zu wem soll ich mich denn dann legen?
- Bac. Zu mir, mein Herz, sodass ein zarter Bub bei
einem zarten Mädchen liegt.
Ein Platz bei uns, und wenn du noch so plötzlich kommst, ist immer frei.
Und willst du, dass ich zärtlich zu dir bin, so sage nur zu mir ‚Du meine Rose,
mach, dass es mir gut ergeht,‘ so werde ich dir ein zärtlich’ Plätzchen geben, wo’s dir
dann gut ergeht.
- Pis. (*beiseite*) Das hier ist ein reißender Strom, da kann man nicht blindlings hinüber- 85
gehen!
- Bac. (*beiseite*) Und, bei Kastor, ja, in diesem Strom, da wirst du ’was verlieren müssen!
(*zu Pistoclerus*) Reich mir die Hand und folge mir.
- Pis. Hah! Auf keinen Fall!
- Bac. Was ist es also nun?
- Pis. Na, verführerischer noch als dies könnte ja gar nichts sein –
Nacht, Frau und Wein – für einen jugendlichen Menschen.
- Bac. So mach dich also fort. *Ich* mach’ mir doch, beim Pollux, nichts daraus, außer nur
um deinetwegen.
Soll jener doch sie mit sich nehmen; dann bist du eben nicht dabei, wenn du nicht 90
willst.
- Pis. (*beiseite*) Bin ich etwa nicht so gar nichts wert, wenn ich nicht in der Lage bin, die
eigene Veranlagung im Zaum zu halten?
- Bac. Was ist es, das du fürchtest?
- Pis. Es ist nichts, nur Kindereien. Frau, für dich mach’ ich
mich unabhängig,
ich bin der deine, bin zur Hilfe dir.
- Bac. Bist ein feiner Junge.

Was Pistoclerus überzeugt, ist die Perspektive, die ihm Bacchis für sein eigenes Wohl-
ergehen bietet: Er werde mit Bacchis gemeinsam an der *cena* teilnehmen und stets
die Kontrolle über das haben, worin teilzunehmen er willens sei. Um sich auf diesen
,Ort, an dem es dir gut geht‘ einzulassen und zur nächtlichen Welt von Weinseligkeit

und Erotik zu gelangen, muss Pistoclerus jedoch zunächst die Schwelle des Hauses übertreten, die dem noch immer zögerlichen jungen Mann wie ein reißender Strom (*rapidus fluvius*) erscheint. Der Zusammenhang dieses Bildes mit dem bakchischen Mythos der *katabasis* des Dionysos in die Unterwelt, der etwa in Aristophanes' *Fröschen* inszeniert wird, wurde in der jüngeren Forschung bereits eingehend diskutiert.⁴¹⁵ Zu dieser Anspielung gehören auch noch weitere Elemente wie zum Beispiel die wiederholte Beschreibung der *meretrix* Bacchis als blutsaugendes Monster.⁴¹⁶ Im Bild der Unterweltsfahrt erscheint der Übergang (die Initiation) ins Bordell („Bacchanal“) so als rituell inszeniertes Todeserlebnis, bei dem der Tod die ‚Schwelle‘ ist, die es für die Initiation zu überschreiten gilt. Eine solche Symbolik ließ sich zweifellos leicht als sozialer Tod beschreiben, eine Deutung, die vor allem der schärfste Gegner des Bacchanals, Lydus, ausdrücklich vornimmt, wenn er Pistoclerus bei seinem Vater Philoxenus und seinem besten Freund Mnesilochus anklagt:

Mne. quid sodalem meum castigas, Lyde, discipulum tuum?

Lyd. periit tibi sodialis.

Mne. ne di sirint.

Lyd. sic est ut loquor.

quin ego quom peribat uidi, non ex audito arguo.

Mne. quid factum est?

470

Lyd. meretricem indigne deperit.

Mne. non tu taces?

Lyd. atque acerruma aestuosam: apsorbet ubi quem attigit.

[...]

mihi discipulus, tibi sodalis periit, huic filius;

nam ego illum periisse dico quod quoi quidem periit pudor.⁴¹⁷

485

415 Arcellaschi (1990) 39 f.; Deschamps (2004) 117; Sharrock (2009) 185; Heyworth (2015) 393. Verwandt ist auch Plaut. Asin. 241 f. der Vergleich der *meretrix* auf der Schwelle mit dem Fährmann Charon, der nur die zahlenden Ankömmlinge über den Fluss führe. Die Flussüberschreitung als mystisch-esoterisches Symbol für den Übertritt der Seelen ins Jenseits thematisiert auch Platon im zehnten Buch der *Nomoi* (Plat. leg. 892d–893b; vgl. die symbolische Funktion von Flüssen als Schwelle zwischen nichtphilosophischer und philosophischer Weltbetrachtung in Phaidr. 242a; rep. 621c); dazu Labadie (2015).

416 Plaut. Bacch. 55; 372; 471; vgl. Aristoph. ran. 293; Deschamps (2004) 117–120; s. o. S. 324 f. Neben der Unterweltsbestie Empousa aus den *Fröschen* kann das Bild freilich in allgemeinerem Sinne auf die Omophagie im bakchischen Ritus verweisen. Dass es sich hier indes um bakchische Bezüge handelt, dürfte – trotz der Deutung von v. 471 als Hinweis auf Charybdis bei Leo (1895) 135 – angesichts des durch und durch dionysischen Kontextes aller dieser Stellen außer Frage stehen. Ähnliche Vergleiche finden sich außerdem in Plaut. Curc. 151 f.; Pseud. 133–142; s. auch Schönbeck (1981) 67; 86.

417 Plaut. Bacch. 467–472 mit 484 f.

Mne. Was, Lydus, rügst du meinen Gefährten so und deinen Schüler?

Lyd. Dein Gefährte ist gestorben.

Mne. Gott bewahre!

Lyd. Es ist so, wie ich sage.

Da ich es ja gesehen habe, als er starb, ich rede nicht vom Hörensagen.

Mne. Was ist geschehen?

470

Lyd. Er hat sich auf unwürdige Weise an eine Prostituierte verloren.

Mne. Willst du nicht schweigen?

Lyd. Und zwar ein schärfstes heißes Ding: Sobald die Finger sie an einen legt, verschlingt sie ihn.

[...]

Mir ist der Schüler, dir der Gefährte, ihm der Sohn verstorben.

Denn ich behaupte, dass er gestorben ist, da in ihm jede Scham erstorben ist.

485

Schamloses Verhalten impliziert in Lydus' Augen einen allumfassenden sozialen Tod, und in diesem Sinne sind mit Pistoclerus' Einzug ins Bacchanal alle sozialen Bindungen an andere Figuren der Gesellschaft durchtrennt. Es ist die Initiation in diese städtische ‚Unterwelt‘, die hier in doppeltem Sinne als Todeserfahrung erscheint: sie trägt die Züge einer mystischen Initiation in eine alternative Gesellschaft⁴¹⁸ und besteht zugleich in der Auflösung der Sozialverhältnisse.

Wenn also, wie gesehen, in der ersten erhaltenen Szene die Initiation des Pistoclerus in wohlbekannten klischeehaften Bildern von Todessymbolik, Todesfurcht, sukzessiver Annäherung und schließlich der Aufnahme durch die quasi-Mystagogin Bacchis (v. 87: *manum da et sequere*)⁴¹⁹ erscheint, so begegnet Pistoclerus in der darauffolgenden Szene bereits als handelnder Akteur der ‚meretrizischen‘ Mysterien: Von Bacchis am Ende der ersten Szene beauftragt, auf dem Markt die für die von ihm selbst insinuierte *cena* notwendigen Speisen und Getränke (v. 96: *opulentum opsonium*) zu besorgen, kehrt er nun mit einer ganzen Entourage an Trägern und Köchen zurück zum *meretricium*. Mit im Gefolge befindet sich auch Lydus, der auf dem Weg zu ahnen beginnt, was Pistoclerus vorhat:

Lyd. Iam dudum, Pistoclere, tacitus te sequor,
expectans quas tu res hoc ornatu geras.
namque ita me di ament, ut Lycurgus mihi quidem
uidetur posse hic ad nequitiam adducier.
quo nunc capessis ted hinc aduorsa uia
cum tanta pompa?

110

418 Dass Pistoclerus das *meretricium* als *conciliabulum* bezeichnet (Plaut. Bacch. 80) ist kaum Zufall. Das Pseudo-Bacchanal erscheint als ein quasi-vereinsmäßiger Versammlungsort.

419 Deschamps (2004) 117.

- Pis. huc.
- Lyd. quid ‚huc‘? quis istic habet?
- Pis. Amor, Voluptas, Venu' Venustas, Gaudium, 115
Iocu', Ludus, Sermo, Suavisaiatio.
- Lyd. quid tibi commercist cum dis damnosissimis?
- Pis. mali sunt homines qui bonis dicunt male;
tu dis nec recte dicis: non aequom facis.
- Lyd. an deus est ullus Suavisaiatio? 120
- Pis. an non putasti esse umquam? o Lyde, es barbarus;
quem ego sapere nimio censui plus quam Thalem,
is stultior es barbaro poticio,⁴²⁰
qui tantus natu deorum nescis nomina.
- Lyd. non hic placet mi ornatus. 125
- Pis. nemo ergo tibi
haec apparuit: mihi paratum est quoi placet.
- Lyd. etiam me aduorsus exordire argutias?
qui si decem habeas linguas,⁴²¹ mutum esse addecet.
- Pis. non omnis aetas, Lyde, ludo conuenit.⁴²²
-
- Lyd. Schon gar zu lange, Pistoclerus, folge ich dir schweigend,
gespannt zu sehen, was du in dieser Kostümierung treibst. 110
Denn, so wahr mir die Götter helfen, wie Lykurgos gar,
scheint mir, werd' ich womöglich hier zu etwas Unwürdigem hingeführt.
Wohin packst du dich denn nun auf abgeleg'nem Pfade / mit so großer Prozession?
- Pis. Nach hier.
- Lyd. Was heißt ‚nach hier‘? Wer wohnt denn dort?
- Pis. Erotik, Lust und Liebe, Liebreiz, Frohsinn, 115
Scherz und Spiel und Unterhaltung und auch Süßkussknutscherei.
- Lyd. Was hast du mit diesen ruinösesten der Götter denn zu schaffen?
- Pis. Böse sind die Menschen, die von den Guten übel reden!
Und von Göttern redest du nicht richtig, handelst darin ungerecht.

420 ‚Poticius‘ verweist klanglich auf das Priestergeschlecht der Potitii, die dem römischen Mythos zufolge in vorrömischer Zeit als latinische Herculespriester fungierten (Liv. 1.7.12–15; 9.29.9–11; Verg. Aen. 8.268–279; Orig. gent. Rom. 8.1–6; Macr. sat. 1.12.28; 3.6.12; Aur. Vict. vir. ill. 34.3; vgl. Champion [2017] 42 f.) und die spätestens bei Verrius Flaccus, wohl wegen der vorliegenden Plautus-Stelle, als sprichwörtlich dumm galten (Fest. p. 216; Paul. Fest. p. 217 Lindsay).

421 Hier zitiert Lydus Hom. Il. 2.488 f.; Schönbeck (1981) 18 f. (vgl. auch o. S. 14 f. zu [Aischin.] ep. 10.1), was Lydus mit einem doppelsinnigen Spruch kontert, der sowohl im Sinne von ‚Für mich ist das Alter, von dir belehrt zu werden, vorbei,‘ verstanden werden kann als auch im Sinne von ‚Dieses religiöse Fest [= die Erotik] ist nicht für jedes Alter geeignet.‘

422 Plaut. Bacch. 109–129.

- Lyd.* Gibt es denn eine Gottheit Süßkussknutscherei? 120
- Pis.* Hast du etwa nie gemeint, es gäbe eine? O Lydus, was für ein Barbar bist du!
Du, den ich für noch viel kenntnisreicher hielt als Thales,
bist ja dümmer noch als ein Barbarenbübchen, da du in deinem Alter nicht der
Götter Namen kennst.
- Lyd.* Mir gefällt die Kostümierung nicht. 125
- Pis.* Es hat sie ja auch keiner deinerwegen
sehen lassen: für mich ist sie entworfen, mir gefällt's.
- Lyd.* Willst du mir jetzt auch noch mit Spitzfindigkeiten kommen? Du, dem –
,hättest Du zehn Zungen auch' – Schweigen sich wohl ziemte.
- Pis.* Nicht jedes Alter, Lydus, passt zum *ludus*.

Auch diese Szene wurde seit Arcellaschi in ihrem religiösen Motivreichtum bereits eingehend analysiert – und wiederum dominiert das Dionysische:⁴²³ Schon die Beschreibung einer Speisen und Wein mit sich führenden *pompa*,⁴²⁴ die zu einem zuvor als ‚Bacchanal‘ bezeichneten Heiligtum marschiert, legt dies nahe. Zudem bewegt sich diese Prozession ‚auf Abwegen‘ (v. 113: *aduorsa via*), was an die Inszenierung eines Auszugs in die Wildnis denken lässt. Lydus vergleicht sich in seiner Aversion gegen das, was er hinter dem Aufzug vermutet, mit dem Lykurgos des dionysischen Mythos, der (vergeblich und mit Todesfolge) versucht, Dionysos und seine Begleiterinnen in Thrakien aufzuhalten.⁴²⁵ Die mehrfache Erwähnung des auffälligen *ornatus*, in dem Pistoclerus nun auftritt, legt es nicht nur nahe anzunehmen, dass dieser im Übergang zu dieser Szene seine Kostümierung gewechselt hat, sondern, dass das neue Gewand etwas Anstößiges an sich gehabt haben wird. In Analogie zur oben vorgenommenen Deutung der Bacchanalienmetapher in den *Menaechmi*⁴²⁶ könnte man hier etwa an ein buntes Frauengewand denken – Pistoclerus spielte im Ritus dann womöglich die Rolle des Pentheus, der in der Hoffnung auf erotische Erlebnisse in Frauenkleidung unter die Mänaden gerät –, wenngleich dies hier Vermutung bleiben muss.⁴²⁷

423 Schilling (1977) 346; Arcellaschi (1990) 42–44; Deschamps (2004) 116; Papaioannou (2014a) 45 f.; 53–55; vgl. zuvor schon Schönbeck (1981) 12–14.

424 Das gleiche Bild findet sich in Plaut. Curc. 1–154 als Umschreibung für ein (ebenso als ‚fremd‘ markiertes) Aesculapius-Heiligtum; vgl. Papaioannou (2014a) 55–59.

425 Hom. Il. 6.128–143; [Apollod.] bibl. 3.5.1; Hygin. Fab. 132; 192; 242. Vgl. zur Ambivalenz der Lykurgos-Figur Henrichs (1994); Simon (2009): Demnach führt der Widerstand des Lykurgos gegen Dionysos einerseits in den Mord an der eigenen Familie, aber zumindest bei Aischylos wohl auch am Ende in die Aufgabe des Widerstands und Bekehrung. Bemerkenswert sind hier die Parallelen zum Attismythos, in dem der rasende Mensch ebenfalls zunächst seine eigene Familie zerstört (dort durch Kastration), bevor er zum *famulus* der Gottheit wird.

426 S. o. S. 441–446.

427 Vorsichtig Schönbeck (1981) 12 f. Der Pentheusmythos wird außerdem als bekannt vorausgesetzt in Plaut. Merc. 469 f.; Cist. 206–210; dazu Stockert (2012) 150–152 sowie in [Plaut.] Vidul. fr. i

Die Szene zeigt jedenfalls eine religiöse Prozession mit dionysischen Zügen, und sie präsentiert Pistoclerus als Anführer dieser Prozession, mithin als einen Akteur im Ritus, während Lydus die Rolle des Außenseiters spielt, der sein Missfallen darüber äußert, in welche Sache er hineingezogen werde. Als Außenseiter beschreibt er diese Welt in mythologischen Bildern (Lykurgos) und nimmt ihre Symbolik beim Wort (*katabasis* als Weg ins eigene Grab).⁴²⁸ Ausdrücklich beklagt er sein Los, in Pistoclerus' Gefolge mit Dingen konfrontiert zu sein, die er lieber nie zu Gesicht bekommen hätte.⁴²⁹ Er verbleibt in der Furcht, die noch in der ersten Szene auch Pistoclerus ausgezeichnet hat. Als *paedagogus* des Pistoclerus, zugleich sein Lehrer und sein abhängiger Sklave, meint er aber offenbar zugleich, diesem nicht von der Seite weichen zu können. Er wird daher wider Willen Zeuge nicht nur dieser Prozession durch die Stadt, sondern wird von Pistoclerus sogar aufgefordert, ihn ins *meretricium* zu begleiten – und dabei zu schweigen.⁴³⁰ Erneut findet sich also bei Plautus ein Augenzeuge dionysischer Aktivitäten, der mit diesen so recht nichts zu tun haben will.

Im Schweigegebot, das der *adulescens* gegenüber dem *paedagogus* ausspricht, haben sich zudem die Rollen der beiden Figuren vertauscht, wie Lydus im weiteren Verlauf der Szene immer wieder beklagt: Der Knabe habe sich von seinen Anweisungen unabhängig gemacht und erteile nun ihm Anweisungen. Die *emancupatio*, die Pistoclerus der Bacchis versprochen hat (v. 92 f.) ist hier gegenüber Lydus schon vollzogen.⁴³¹ Er agiert nach Maßstäben, die mit den Normen, denen Lydus folgt, nicht zu vereinbaren sind, und auch das Verhältnis zu seinem sozialen Umfeld hat sich in Pistoclerus' neuer Rolle verändert.

Der junge Mann agiert als Eingeweihter: Auf die Frage des Lydus, wohin die Prozession ziehe, antwortet er nicht deutlich, sondern verrätselt, indem er – statt direkt von der *meretrix* oder (im religiösen Bild) von Bacchus zu sprechen, eine Reihe von Gottheiten auflistet, die alle mit dem ‚Heiligtum‘ um das es geht zu tun haben.⁴³² Mithin: Die Szene inszeniert die exoterische Kommunikation im Umfeld der *pompa* auf dem Weg ins Bacchanal. Dabei bringt Pistoclerus die Sache, um die es geht, treffend,

(Lindsay); s. Rousselle (1987) 197; Gruen (1990) 151 f.; Marcos Casquero (2004) 118; Schiesaro (2016) 29; vgl. o. S. 343 f.

428 Plaut. Bacch. 156–161; zur *katabasis*, s. o. S. 324 f.

429 Plaut. Bacch. 150 f.: „uideo nimio iam multo plus quam uolueram; / uixisse nimio satiust quam uiuere.“ / „So viel mehr muss ich mitansehen, als ich je gewollt; / da wäre es besser, das Leben wäre schon vorbei, als noch zu leben.“

430 Plaut. Bacch. 109; 137 f.; vgl. 127 f., wo Lydus noch seinerseits den Pistoclerus zum Schweigen auffordert; Schönbeck (1981) 18 f.

431 S. v. a. Plaut. Bacch. 148: „iam excessit mihi aetas ex magisterio tuo.“ / „Das Alter, in dem du mein Lehrer könntest sein, hab' ich längst hinter mir.“ Es fragt sich freilich, ob nicht der Sklave hier in doppeltem Sinne komisch agiert, da er sich so aufführt, als müsse er der Herr des *adulescens* sein, was der Realität seiner gesellschaftlichen Stellung kaum entspricht.

432 Schönbeck (1981) 14–16; vgl. Segal (1968) 71 f.; 97 f.; Traill (2004) 117; Gruen (2014) 606. Vgl. Feeney (1998) 88 zur ironischen Kommentierung vergöttlichter Abstrakta.

aber nur indirekt zum Ausdruck, und er ist nicht bereit, dem Außenstehenden weitere Erklärungen zu bieten. Wer Näheres erfahren will, hat schweigsam zu folgen. Als Teilnehmer an der bakchischen Prozession erscheinen so der eingeweihte religiöse Praktiker (Pistoclerus), der neugierige Außenstehende (Lydus), der als Eoptiker präsent ist, sowie die Köche und sonstiges Personal, deren Rolle gegenüber dem ‚Kult‘ in den *Bacchides* nicht weiter thematisiert wird.

7.4.4 Die Profanation des bacchanalischen Treibens

Die Einführung mehr oder weniger außenstehender Figuren ins Haus der Bacchis ist es auch, die schließlich zur Ruchbarwerdung der Teilnahme der jungen Bürger an der *cena* im Bordell führt. Wiederum fällt die strukturelle Verwandtschaft mit den *Menaechmi* ins Auge: Während dort der Parasit Peniculus (der nicht als Protagonist des ‚Kultes‘ agiert, sondern als passiver ‚Anhänger‘ des *meretricium*s bezeichnet werden könnte) die Anzeige bei Ehefrau und Schwiegervater des Menaechmus vollzieht, um sich für seinen ungewollten Ausschluss von der Feier zu rächen, ist es in *Bacchides* ein passiv Anwesender, der die Anzeige zum Zweck der Errettung des Pistoclerus anbringt,⁴³³ und in seinem Fall ist der Auslöser für diesen Plan nicht der Ausschluss aus dem Bordell, sondern die ungewollte, erzwungene Initiation. Die Zustände im Inneren des *meretricium* verstören den biederer *paedagogus* so sehr, dass auch er in einer durchaus mit der Congrio-Szene der *Aulularia* vergleichbaren *seruus currens*-Szene aus dem ‚Bacchanal‘ stürmt. Im Gegensatz zu Congrio flieht Lydus indes aus eigenem Antrieb, aus moralischer Empörung, die sich Bahn bricht und die den Beginn der Profanation der Vorgänge im Bacchanal markiert:⁴³⁴

Lyd. Pandite atque aperite propere ianuam hanc Orci,⁴³⁵ opsecro
nam aliter esse duco, quippe quo nemo aduenit
nisi quem spes relinquere omnes esse ut frugi possiet. 370
Bacchides non Bacchides sed Bacchae sunt accerrumae.⁴³⁶
apage istas a me sorores, quae hominum sorbent sanguinem.
omnis ad perniciem instructa domus opime atque opipare.
quae ut aspexi, me continuo contuli protinam in pedes.
egone ut haec conclusa gestem clanculum? ut celem patrem, 375

433 Diese Motivation übersieht Sander-Pieper (2004) 79–84, wenn sie die Figur des Lydus als die eines ausschließlich böartigen und rachsüchtigen Denunzianten beschreibt.

434 S. zu diesem Monolog Schönbeck (1981) 65–90.

435 Die *ianua Orci* verweisen auf die *katabasis* des Dionysos, vgl. dazu Deschamps (2004) 116.

436 Ähnlich wie Plaut. Bacch. 53 hat auch dieser Vers verschiedentlich isolierte Beachtung als Beleg für die Bedeutung bakchischer Motive bei Plautus gefunden, vgl. Riess (1941) 151; Pailler (1988) 231; Walsh (1996) 192; vgl. Marcos Casquero (2004) 122; Fantham (2007) 29.

Pistoclere, tua flagitia aut damna desidiabula?
 quibus patrem et me teque amicosque omnis affectas tuos
 ad probrum, damnum, flagitium appellere una et pendere.
 nec mei nec tui intus puditum est factis quae facis,
 quibus tuom patrem meque una, amicos, affinis tuos 380
 tua infamia fecisti gerulifigulos flagiti.
 nunc prius quam malum istoc addis, certum est iam dicam patri
 de me hanc culpam demolibor iam et seni faciam palam,
 uti eum ex lutulento caeno propere hinc eliciat foras.⁴³⁷

Lyd. Sperrt schnell auf und öffnet diese Orkusschwelle, ich fleh' euch an!
 Denn ich, so meine ich, bin ganz von anderer Art, da hierhin ja wohl keiner kommt
 außer dem, den jede Hoffnung schon verließ, dass er je könnte sparsam sein. 370
 Die beiden Bacchis sind nicht Bacchis, sondern Bakchen von der allerschärfsten Art.
 Schaff' diese Schwestern mir vom Hals, die Menschenblut so gerne schlürfen.
 Dieses ganze Haus ist ganz perfekt und herrlich zum Verderben ausgebaut.
 Als ich das sah, da gab ich gleich im Sturmloch Fersengeld.
 Soll ich denn heimlich dies verschlossen bei mir tragen? Soll ich verbergen vor
 dem Vater,
 Pistoclerus, deine Schandtaten oder deinen schadensreichen Müßiggang? 375
 Wodurch du doch dem Vater schadest und auch mir und dir und allen deinen
 Freunden,
 zu Schimpf und Verlust und Schandtat aufzurufen und daran zu hängen.
 Und nicht um deinet- noch um meinetwillen schämt man sich dort drin der Taten,
 die du tust,
 durch die du deinen Vater und auch mich zugleich, dazu die Freunde, die dir
 nahestehen,
 durch deine Ruchlosigkeit zur Zielscheibe des Spottes hast gemacht. 380
 Bevor du aber jetzt dies Elend noch vermehrst, ist es gewiss, dass ich's sogleich
 dem Vater sagen werde,
 Diese Schuld will ich gleich von mir wälzen und mach' dem Greis die Sache öffentlich,
 auf dass er ihn aus dieser Mistscheiße nach draußen holt.

Wie schon im ersten Akt setzt der drastische Ton, in dem die Ablehnung des Bacchanalischen hier zum Ausdruck kommt, voraus, dass mehr oder weniger vergleichbare Auffassungen im öffentlichen Diskurs des Aufführungsjahres zumindest als eine vernehmbare Stimme präsent waren.⁴³⁸ Zum bestimmenden Thema der moralischen

437 Plaut. *Bacch.* 368–384.

438 Schönbeck (1981) 67.

Korrumpierung im Bacchuskult treten hier noch besonders drastische Bilder hinzu, die bei aller Überzeichnung ebenfalls zeitgenössischen Klischees entsprochen haben müssen: so vor allem das Motiv der Wildheit der Bacchantinnen, die sich von Menschenblut ernähren.⁴³⁹ Dabei ist es auffällig, dass gerade der ‚Außenseiter‘ Lydus die unglaublichsten Vorstellungen über das Kultgeschehen äußert, die derart drastisch von keiner anderen Figur behauptet werden.⁴⁴⁰ Derselbe Sklave, der im Anschluss für die Ruchbarwerdung der Eskapaden der *adulescentes* sorgt, betreibt zugleich schon deren übertriebene Skandalisierung und Kriminalisierung.

Das für die Fragestellung dieser Untersuchung wichtigste Motiv besteht hier indes im Plan des Lydus, den Vater des Pistoclerus über die Vorgänge im Haus der *Bacchides* aufzuklären, sowie insbesondere in dessen Begründung. Lydus wendet sich vehement gegen die Absicht der Geheimhaltung; er stellt zudem fest, dass ihn das Verhalten des Pistoclerus deshalb zur Profanation der Geheimnisse zwingt, weil dieses Verhalten erhebliche Auswirkungen nicht nur auf Pistoclerus selbst, sondern auf dessen gesamtes Umfeld zu haben droht, dass seinetwegen in Schimpf und Schande versinke. Die Initiation ins *meretricium* oder in das Bacchanal und das Handeln in einem solch schlechten Umfeld hat in den Augen dieser Figur handfeste Auswirkungen auf Besitzstand, Charakter und soziale Stellung der gesamten *familia* des Initiierten. Als Vertreter einer strengen Bürgermoral und der bürgerlichen Integrität seiner *familia* sieht sich Lydus daher gezwungen, gegen die Anweisung seines jugendlichen Herrn das Geheimnis dem Vater zu offenbaren. Beim Versuch, dies zu tun (vv. 405–499), muss er jedoch erkennen, dass seine strengen moralischen Maßstäbe vom *pater familias* Philoxenus gar nicht uneingeschränkt geteilt werden. Vielmehr stellt sich der *senex* auf einen ähnlichen Standpunkt wie zuvor sein Sohn: Für bestimmte Altersgruppen sei das, was Pistoclerus im *meretricium* treibe, tatsächlich nicht angemessen. Den *adulescentes* könne man die laxere Moral nachsehen, solange sie noch das rechte Maß bewahrten:⁴⁴¹

Lyd. Nunc experiar sitne aceto tibi cor acre in pectore. 405
sequere.

Phi. quo sequar? qui ducis nunc me?

Lyd. ad illam quae tuom
perdidit, pessum dedit tibi filium unice unicum.

Phi. heia, Lyde, leniter qui saeuiunt sapiunt magis.
minu' mirandumst illaec aetas si quid illorum facit
quam si non faciat. feci ego istaec itidem in adulescentia.⁴⁴²

410

439 Vgl. Plaut. Men. 470; Curc. 151 f.; Questa (1975) 6; Schönbeck (1981) 66; 86.

440 So schon Questa (1975) 7 f.; Papaioannou (2014a) 59. In diesem Sinne entspricht sein Verhalten jenem des Konsuls Postumius in Livius' Bacchanalienerzählung; s. o. Kap. 5.2.1.

441 Vgl. etwa Plaut. Bacch. 416–419.

442 Plaut. Bacch. 405–410; vgl. dazu Schönbeck (1981) 75–77.

Lyd. Jetzt will ich erproben, ob du einen grollgeschärften Sinn im Herzen trägst.
Folge mir nur.

Phi. Wohin soll ich folgen? Wohin führst du mich jetzt? 405

Lyd. Zu ihr, die den, der zu dir gehört,
verdorben hat, die dir zum Nichtsnutz deinen Einzigen auf einzigartige Weise hat
gemacht.

Phi. Sachte, Lydus! Wer mit etwas Milde wütet, zeigt den größeren Verstand.
Es ist doch weniger verwunderlich, wenn jene Altersgruppe 'was dergleichen tut,
als täte sie es nicht. Ich selbst tat ebenso in meiner Jugend. 410

War Lydus anfangs noch derjenige, der von Pistoclerus zum Bacchanal zur Gefolgschaft aufgefordert wurde, so ist er nun derjenige, der den Zug zum *meretricium* anführt. Die gnomische Bemerkung zum ‚milden Wüten‘ lässt sich sowohl auf Pistoclerus beziehen (‚Solange er zurückhaltend agiert, kann der Junge dabei etwas lernen.‘) als auch auf Lydus (‚Du wärest klüger, wenn du deine Wut zurückhieltest.‘). Ein Teil der Komik dieses Gesprächs besteht also darin, dass Philoxenus dem Lydus indirekt zu verstehen gibt, dass dessen eigenes Vorgehen zur Unterdrückung des Treibens im Bordell denselben Charakter des Exzessiven besitze, das er den quasi-Bacchanten attestiere. Die Maßnahmen zunächst des Lydus, später des Nicobulus zur ‚Rettung‘ der *adulentescentes* vor der moralischen Korruption im *meretricium* werden in diesem Sinne im gesamten Stück als nicht weniger amoralisch dargestellt, als es die dem ‚Bacchanal‘ unterstellten Schandtaten wären. Wenn das, was darin vor sich geht, als überbordende Raserei bezeichnet wird, dann gilt dasselbe (in der Perspektive der *Bacchides*) auch für die Maßnahmen der strengen Moralisten zur Unterdrückung dieser Handlungen.⁴⁴³

Am Ende des Stückes erscheint der liberale Standpunkt des Philoxenus schließlich, wie bereits oben angedeutet, als derjenige, der dem realen Handeln der Menschen am besten gerecht wird. Dass dies kein moralisch einwandfreier Standpunkt ist, wird in der Schlusszene nur allzu deutlich.⁴⁴⁴ Hier begeben sich Philoxenus und Nicobulus gemeinsam zum *meretricium*, beide in der Absicht, sicherzustellen, dass ihre moralischen Leitsätze von den Söhnen befolgt werden. Die beiden Greise treten anfangs

443 Welcher Art diese Maßnahmen sein könnten, lässt Plautus an einer späteren Stelle im Zuge der Planung der zweiten Intrige gegen Nicobulus aufblitzen (Plaut. Bacch. 728–760). Chrysalus' Plan beinhaltet ein briefliches Geständnis des Mnesilochus, wonach er sich im Bordell befinde, wohin er gezielt gelockt worden sei in der Absicht, ihn ganz den ‚griechischen Sitten‘ zu unterwerfen (vv. 742 f.). Der Brief fordert den Alten auf, Chrysalus selbst als Drahtzieher der Intrige gegen den Sohn (die in Wahrheit eine Intrige gegen den Vater ist) zur Rechenschaft zu ziehen – jedoch nicht (wie offenbar zu erwarten stehen würde) durch körperliche Gewalt, sondern lediglich durch Hausarrest (vv. 746 f.). Chrysalus rechnet also mit drastischen Maßnahmen des Alten, denen er durch den Wortlaut des fingierten Briefes vorbeugen will.

444 Plaut. Bacch. 1087–1206.

sehr offensiv und geradezu als Vertreter einer magistralen Amtsgewalt auf, wenn sie mit den Vollstreckungsinsignien der Liktores (*securēs*) drohen:

Nic. Heus Bacchis, iube sis actutum aperiri fores,
nisi mauoltis fores et postris comminui securibus.⁴⁴⁵

Nic. Heda, Bacchis, lass auf der Stelle hier die Tore öffnen,
es sei denn, euch ist lieber, man haut die Tore samt der Zarge mit den Beilen kurz
und klein!

In der Begegnung mit den Bacchides verfallen aber auch sie den Verlockungen des Bordells und enden als Teilnehmer an der dortigen *cena*, die abermals – hier im ruralen Bild des Verhältnisses von Vaterschaften, Lämmern, Schäferhunden und den reißenden Wölfen im *lupanar* – als bacchanalisches Fest erscheint.⁴⁴⁶

Der Wandel von der Ablehnung (im Falle des Nicobulus sogar: vom Plan der Zerschlagung des Bordells) hin zur Initiation folgt dabei demselben Muster, das sich auch bei der Initiation des Pistoclerus gezeigt hat: Auch hier beginnt das ‚Umdenken‘ der Initianden in dem Moment in dem die *meretrices* Hand an ihre ‚Gäste‘ legen:

Bac. senem illum tibi dedo ulteriorem, lepide ut lenitum reddas; 1150
ego ad hunc iratum adgrediar. possumu' nos hos intro inclinare huc.

Sor. meum pensum ego lepide accurabo: quam odiosum est mortem amplexari!

Bac. facito ut facias.

Sor. taceas. tu tuom facito: ego quod dixi haud mutabo.

Nic. quid illaec illic in consilio duae secreto consultant?

Phi. quid ais tu, homo? 1155

Nic. quid me uis?

Phi. pudet dicere me tibi quiddam.

Nic. quid est quod pudeat?

Phi. sed amico homini tibi quod uolo credere certumst.
nihili sum.

Nic. istuc iam pridem scio. sed quid nihil's? id memora.

Phi. tactus sum uehementer uisco.

cor stimulo foditur.

Nic. pol tibi multo aequius est coxendicem.⁴⁴⁷

445 Plaut. Bacch. 1118 f.

446 S. v. a. Plaut. Bacch. 1146–1148; dazu Deschamps (2004) 117; 122 f.; Sharrock (2009) 185 f. Keinen religiösen Zusammenhang sieht Barbiero (2016) 661 f.

447 Plaut. Bacch. 1150–1159.

- Bac. Ich überlasse dir den zweiten Alten, um ihn zärtlich zur Besänftigung zu bringen; ich mache mich an diesen Zornigen heran. Das vermögen wir: sie hier zu uns herein zu lenken. 1150
- Sor. Meine Aufgabe werde ich fein erledigen. (*erschauernd*) Ach wie garstig es doch ist, den Tod zu umschlingen!
- Bac. Mach schon, zieh es durch!
- Sor. Sei still, zieh du das deine durch! Was ich gesagt hab', davon weiche ich nicht ab.
- Nic. (*zu Philoxenus*) Was beraten die denn da in heimlicher Ratsversammlung?
- Phi. Was sagst du, Mensch? 1155
- Nic. Was willst Du von mir?
- Phi. Ich schäme mich dir von so 'ner Sache zu erzählen.
- Nic. Was also ist es, das dich schämt?
- Phi. Dass ich es dir als einem Freundesmenschen anvertraue, ist doch klar: Ich bin ein Nichtsnutz.
- Nic. Das allerdings weiß ich schon längst. Doch zu ,was' bist du denn nichts nutze? Das sag an!
- Phi. Im tiefsten Eingeweide bin ich schwer ergriffen. Der Stachel sitzt im Herzen mir.
- Nic. Beim Pollux, das ist für dich ja wohl viel angemessener als ,in den Lenden'!

Die *senes* erweisen sich als in jeder Hinsicht unfähig, ihren Plan umzusetzen. Schon ihre hier besonders hervorgehobene Schwerhörigkeit verhindert, dass sie rechtzeitig erfahren, was die *meretrices* im Schilde führen. Der Manipulation durch die *Bacchides* erliegen sie genauso wie die *adulescentes*. Nach dem moralischen Maßstab des Nicobulus ist dies natürlich vollkommen untragbar. Doch auch Philoxenus folgt seinen zuvor beständig vertretenen Grundsätzen nicht, denen zufolge die Initiation ins *meretricium* nur für *adulescentes* tolerabel sei.

Plautus inszeniert in den *Bacchides* also einen komischen Konflikt zwischen Gesellschaft und ,fremden Sitten', dessen dramatische Logik voraussetzt, dass das Publikum einen ebensolchen Konflikt im Verhältnis zwischen familiärer, soldatischer und bürgerlicher Moral auf der einen und bakchischen Kulte auf der anderen Seite kennt. Als gefährdete ,Zielgruppe' der subversiven Kräfte erscheint die männliche Jugend, und in eben deren Manipulation besteht das Bedrohungspotential des Konflikts. Die Reaktionen auf diese Bedrohung gehen zum einen von einzelnen Figuren wie Lydus aus, der zwar als Sklave von der Bürgergesellschaft ausgeschlossen ist, der aber seine Stellung innerhalb der *familia* seiner Rolle als moralischer ,Oberlehrer' verdankt; zum anderen reagieren infolge der verschiedenen Offenbarungsakte (Denunziation,

fingerter Brief) mit den *senes* die etablierten Bürger⁴⁴⁸ auf unterschiedliche Weise auf diese Bedrohung. Ungeachtet ihrer liberalen oder strengen Anwendung der Bürgermoral löst sich in den *Bacchides* der Konflikt jedoch am Ende dadurch auf, dass sich die fremde Gegenkultur nicht aufhalten lässt, sondern alle beeinflusst, die sich – und sei es in feindlicher Absicht – mit ihr auseinandersetzen.

448 Reizvoll ist der Gedanke, dass die *senes* in ihrem gemeinsamen Vorgehen gegen das Bordell den *Senat* repräsentieren. Allerdings setzt dies weitreichende Prämissen bezüglich der Datierung bzw. der Frage voraus, wie konkret sich die Ereignisse des Jahres 186 v. Chr. zum Zeitpunkt der Aufführung der *Bacchides* im gesellschaftlichen Diskurs schon (oder noch) abzeichneten.

8. Weitere religiöse Motive

Die vier exemplarischen Untersuchungen zu plautinischen Komödien haben gezeigt, dass das ‚Bacchanalische‘ in der Komödie der 190er und 180er Jahre v. Chr. geradezu als stehende Metapher für verschiedenste Formen der gesellschaftlichen Desintegration verwendet werden konnte. Gerade weil Plautus das Bild des Bacchanals stets metaphorisch einsetzt, belegt diese Form der Verwendung unmissverständlich, dass die wesentlichen Bestandteile des Bildes, das er von den Bacchanalien (und anderen Mysterien) zeichnet, dem zeitgenössischen Publikum vertraut gewesen sein müssen – sei es aus eigener Überzeugung oder als von bestimmter Seite polemisch gegen die Bacchanalien erhobener Vorwurf.

Die analysierten Komödien stammen alle aus Plautus’ spätester Schaffensphase und dürften kaum vor 190 v. Chr. verfasst worden sein. Sie alle deuten an, dass der Konflikt zwischen Gegengesellschaft und Bürgergesellschaft auf eine gewaltsame Eskalation hinauszulaufen droht (oder bereits gewaltsam ausgetragen wird). Es ließen sich der Reihe der Beispiele noch zahllose weitere hinzufügen, wobei die Anspielungen auf Mysterien, oder konkreter: Bacchanalien, meistens nicht in jenem umfassenden Sinne den *plot* der Stücke prägen wie in den oben diskutierten Komödien. Nichtsdestoweniger wäre eine umfassendere Bearbeitung weiterer Stücke im Hinblick auf diese Motive lohnend.⁴⁴⁹

449 Über den gesamten *plot* scheinen vergleichbare Motive vor allem in der *Mostellaria* von Bedeutung zu sein: In diesem Stück wird nicht nur das zentrale Haus des *senex* Theproprides, in dem sich eine weinselige Feier vollzieht, hermetisch nach außen hin abgeriegelt, sondern diese Schließung des Hauses zugleich mit einer fiktiven Geschichte vom ‚Gespenst im Hause‘ nach außen hin begründet. Dieser quasi-Mythos erklärt dabei sowohl die Schließung selbst als auch den Umstand, dass aus dem Haus potentiell wilde Geräusche zu hören sind. Das von außen Wahrnehmbare wird so mit einem anderem als dem tatsächlichen Sinn verschleiert. Zugleich vollzieht sich der Zugang zu diesem Haus in der Folge selbst für den Hausherrn als quasi-*katabasis* in die Unterwelt, aus der man nun als veränderter Mensch zurückkehren kann. S. dazu in Ansätzen Frangoulidis (2014) v. a. 130–137 sowie (2017a) der auf die Analogien zur *katabasis* des Dionysos Aristoph. *ran.* 117–440 hinweist; vgl. außerdem Dunsch (2015) 217–226 zur sakralen Sprache. Ergiebig dürfte auch die Schlusspartie des *Stichus* sein (Plaut. *Stich.* 641–775), die Duckworth (1052) 125–127 als „scenes of wine, women, and song which have no structural value, but which conclude the play with a farcical orgy unparalleled in Roman comedy“ beschreibt und die wiederholt direkt auf Liber/Dionysos (Plaut. *Stich.* 661 f.; 699) verweisen sowie sich eines auf Rituale verweisenden Vokabulars bedienen (*cenare, lauare, pompa, lecta sternere, ministrare, exornare, ludere*). Vgl. Gaiser (1972) 1084; Pailler (1988) 232; Marcos Casquero (2004) 103 f.; 109 f.; Rey (2015) 320 f.

Hier kann sie indes nicht geleistet werden. Lediglich einige Beispiele seien angesprochen, die zeigen können, wie groß die Bandbreite der Verwendung vergleichbarer Motive über die gesamte Schaffenszeit des Plautus ist und welche Rolle dabei einerseits die Abgrenzung des religiösen Sozialraumes durch esoterisch-exoterische Kommunikation, andererseits die Darstellung derart definierter Gruppierungen als ‚fremd‘ bzw. anti-bürgerlich spielt.

8.1 Esoterisch-exoterische Kommunikation: Pseudo-Mysten in *Asinaria* und *Miles Gloriosus*

Eine gewisse thematische Verwandtschaft mit den *Bacchides* weist die ‚Eselskomödie‘ (*Asinaria*) auf, die man gemeinhin zu den frühesten Stücken des Plautus zählt und in die Zeit vor 205 v. Chr. datiert.⁴⁵⁰ Die Übereinstimmungen betreffen indes weniger etwaige religiöse Anspielungen⁴⁵¹ als die zentrale Rolle, die hier das Verhältnis zwischen dem jugendlichen *amator* und seinem alten Vater spielt. Zielscheibe des komischen Spotts ist der *senex amator* Demaenetus, dessen Verhalten als Nebenbuhler des eigenen Sohnes ihn in jeder Hinsicht als *pater familias* disqualifiziert und so seinen eigenen und den Status seiner Angehörigen gefährdet.⁴⁵² Überhaupt zeigen sich im Haushalt dieses *senex* alle Macht- und Kommunikationsstrukturen der römischen *familia* invertiert.⁴⁵³ Wie in den *Bacchides* landet auch hier der *senex* am Ende im Bordell, und im Epilog wird das Publikum dazu angeregt, das lächerliche Bühnengeschehen mit der eigenen gelebten Alltagsmoralität in Abgleich zu bringen:

450 Hurka (2010) 27 f. geht von einer Entstehung zwischen 212 und 205 v. Chr. aus. Vgl. Buck (1940) 21 f.; 31–36 (allerdings auf Grundlage einer spekulativen Interpretation von Plaut. *Asin.* 123 f. als Anspielung auf P. Cornelius Scipio Africanus), gefolgt von Sedgwick (1949); Duckworth (1952) 54–56; Stockert (1972) 406 f. (vor 200 v. Chr.); Barsby (1986) 101; Danese (2014) 36.

451 So spielen etwa die Bacchanalien, die in den *Bacchides* so prominent sind, keine Rolle. Auch dem Motiv des Esels kommt trotz des Titels keine bedeutungstragende Funktion zu, die etwa auf eine motivische Verwandtschaft mit Mysterienstoffen wie dem Eselsroman oder der Rolle des Esels in den bakchischen Mysterien hinweisen könnte. Zur Schwierigkeit, die Angaben zur Vorlage eines ansonsten unbekannten Demophilus in Plaut. *Asin.* 10–12 zu überprüfen s. Traina (1954) und v. a. Vogt-Spira (1991) 11–34.

452 S. z. B. Plaut. *Asin.* 856–859; 871–875; vgl. Gruen (1990) 141; Hurka (2010) 267.

453 Als beständig um die Moral der Familienangehörigen und den eigenen Ruf besorgtes *de facto*-Familienoberhaupt fungiert in dieser komischen Sozialkonstellation die *matrona* Artemona. Demaenetus selbst vertritt nur dem äußeren Anschein nach die römische Bürgermoral, während er *de facto* seine im Alter verblassenden Hoffnungen auf amouröse Eskapaden in die Bordellkarriere seines Sohne projiziert – ähnlich wie Nicobulus und Philoxenus in den *Bacchides* landet auch er am Ende in den Armen der *meretrix*. Vgl. zur Inversion der Sozialverhältnisse Traina (1954) 191–195; Vogt-Spira (1991); 18–21; Hurka (2010) 33–36; Christenson (2016) 217–221; Porter (2016) 313–316; zu den weiblichen Rollentypen im Kontrast zwischen *meretrix* und *matrona* Boëls-Janssen (2010) 90–99.

BiblioScout

einen unbeteiligten Mitwisser sowie das Eindringen der auf diesem Wege informierten Außenstehenden in das Bordell entsprechen dem bereits beobachteten Muster –, so scheint es umso bedeutsamer, dass die Bacchanalienmetapher hierin keine Rolle spielt. Das Thema der Inkonsistenz zwischen Norm und Praxis der Bürgermoral drängte sich nicht zu jedem Stoff und nicht in jeder historischen Situation auf. Auch zeigen die schon in der *Asinaria* präsenten Drohungen mit behördlicher Anzeige gegen das moralische Fehlverhalten, dass nicht jeder Verweis auf *quaestiones*, *Illuiri capitales* oder andere staatliche Exekutionskräfte auf historisch bekannte Maßnahmen verweisen muss.⁴⁵⁶

Nichtsdestoweniger findet sich auch in der *Asinaria* eine bislang kaum bemerkte Mysterienmetapher, die im Hinblick auf Klischees über das öffentliche Kommunikationsverhalten von Mysten aufschlussreich ist: Von dieser Metapher wird der gesamte erste Teil der Eröffnungsszene des Stückes (vv. 16–46a)⁴⁵⁷ bestimmt. Hier unterhalten sich Demaenetus und sein Sklave Libanus in einem absurden Frage- und Antwortspiel über die Sorge des Sklaven vor einer möglichen Bestrafung durch Abkommandierung in die Getreidemühlen (*pistrina*), also zu einer körperlich besonders auszehrenden Arbeit. Der komische Effekt besteht über das gesamte Gespräch hinweg darin, dass der Sklave, der seinen Herrn nicht selbst auf die Idee einer solchen Bestrafung bringen will, sich dreht und wendet und müht, um einerseits seinem Herrn eine beruhigende Aussage zu entlocken, ohne dabei andererseits die ‚Mühlen‘ beim Namen zu nennen. Libanus weiß hier also nicht, ob sein Verdacht einer anstehenden, unaussprechlichen Bestrafung zutrifft, während Demaenetus nicht weiß (oder wenigstens nicht zu wissen vorgibt), worin dieses Unaussprechliche bestehe. Dass es sich bei den ‚Mühlen‘ in der Tat aus der Warte des Libanus um ein *aporrhêton* handelt, das auszusprechen der Verletzung einer heiligen Pflicht gleichkommt, zeigt sich in dem Moment, in dem Demaenetus das Verwirrspiel auflösen will und anspricht, was Libanus wohl meine:

Dem. modo pol percepi, Libane, quid istuc sit loci:
ubi fit polenta, te fortasse dicere.

Lib. Ah.
neque hercle ego istuc dico nec dictum uolo,
teque obsecro hercle ut quae locutus despuas.⁴⁵⁸

Dem. Jetzt, mein Libanus, hab ich's kapiert, was das für ein Ort sei:
'Wo es Gerstengraupen gibt', willst du vielleicht sagen.

Lib. Weh!
Das, beim Herkules, das sage ich nicht und will auch nicht, dass man es sage!
Und dich beschwör' ich, beim Herkules, auf das, was du da sagtest, spucke aus!

456 Juristischen Klang hat schon Plaut. *Asin.* 23–28; s. Hurka (2010) 81.

457 Zur Eröffnungsszene: Hurka (2010) 37–44; 70; 81 f.; Porter (2016) 328.

458 Plaut. *Asin.* 36–39.

Libanus verlangt von Demaenetus in der Folge, insgesamt dreimal auszuspuken, was zweifellos als Form einer Abwehr gegen Bindungszauber aufzufassen ist.⁴⁵⁹ Diese ‚magische‘ Aufladung des Gesprächs um die Mühle durchzieht, wie längst erkannt wurde, die gesamte Sprache des Libanus, der schon zu Beginn des Gesprächs religiöse Eidesformeln zitiert.⁴⁶⁰ In diesem Sinne hat etwa Florian Hurka vorgeschlagen, die verrätselte Umschreibung der Mühle durch Libanus in den vv. 31–35 als Versuch der Vermeidung eines „Wortzaubers“ zu verstehen:⁴⁶¹

Dem. quin tu ergo rogas?

Lib. num me illuc ducis ubi lapis lapidem terit?

Dem. quid istuc est? Aut ubi istuc est terrarum loci?

Lib. ubi flent nequam homines qui polentam pinsitant,
apud fustitudinas, ferricrepinas insulas,
ubi uiuos homines mortui incursant boues.⁴⁶²

35

Dem. Was also fragst du?

Lib. Führst du mich dahin, wo Stein auf Stein reibt?

Dem. Was soll da sein? Oder an welchem Ort auf der Welt soll das sein?

Lib. Dort, wo nichtsnutzige Menschen Gerstengraupen stampfen
bei den Inseln der fliegenden Knüppel und krachenden Eisen,
wo tote Rinder gegen lebende Menschen anrennen.

35

Allerdings scheint damit der komische Sinn der Szene nicht vollständig erfasst: Denn das ganze Gespräch steckt voller diffuser Doppeldeutigkeiten, die sich auch als Anspielungen auf Mysterienkulte verstehen lassen; mithin bezieht das Gespräch seine Komik auch aus dem Umstand, dass Libanus bei dem Versuch das böse Wort ‚pistrina‘ nicht auszusprechen, Formulierungen wählt, die man auch in dem Sinne missverstehen kann, er rechne mit einer Initiation in einen Mysterienkult, vor dessen Szenerie er sich ängstige. Der im zitierten Ausschnitt angesprochene Ort, an dem ‚Stein auf Stein reibt‘, an dem ‚nichtsnutzige Leute weinen‘, die dort zudem ‚Gerstengraupen stampfen‘ (*polentam pinsitant*), taugt als vorsichtige Umschreibung einer Mühle ebenso wie als Umschreibung eines Kultlokals, das vor allem von sozialen Unterschichten frequentiert wird, in dem man emotionale Ausbrüche erlebt, und in dem beim kultischen Fest im Mörser zerstoßene geweihte Gerste verspeist wird.⁴⁶³ Bemerkenswerterweise ist in den Handschriften auch *polentam pransitant* („sie verspeisen Gerstenkuchen“) statt

459 Plaut. *Asin.* 40–42; Hurka (2010) 79 f.

460 Plaut. *Asin.* 16–22 in der wiederholten Formelstruktur „sicut [...] uis [...] ita [...]“, die der Eidesleistung den Charakter eines reziproken Bindungszaubers verleiht; Hurka (2010) 72 f.

461 Hurka (2010) 77–79.

462 Plaut. *Asin.* 31–35.

463 Naheliegend wäre etwa der Vergleich mit dem eleusinischen *kykeōn*-Trank; vgl. Delatte (1955).

des von allen Herausgebern als zur Mühlenbeschreibung besser passend bevorzugten *pinsitant* (‘sie stampfen’) überliefert.⁴⁶⁴ Wie Hurka hierzu richtig anmerkt, lässt sich aber auch *pransitant* mit dem Mühlenbild gut in Einklang bringen. Im Falle der hier vorgeschlagenen Deutung des Gesprächs als unwillkürliche (und deshalb auch nur höchst vage) Mysterienpersiflage ergäbe es als doppeldeutige Formulierung sogar den besseren Sinn.

Die Beschreibung der Mühle als ‚Inseln der fliegenden Knüppel und krachenden Eisen‘ (*fustitudinas, ferricrepinas insulas*) stellt eine dystopische Inversion der in den Jenseitsvorstellungen der Mysterienkulte prominenten ‚Inseln der Seligen‘ dar.⁴⁶⁵ Überdies lässt sich darin aber auch die Vorstellung von mystischen Kultlokalen als Orten körperlicher Qualen und erschreckender Geräusche und sonstiger Eindrücke erkennen, die bei Plautus auch im Zusammenhang mit den Bacchanalien prominent belegt ist.⁴⁶⁶ Noch ungewöhnlicher ist die Umschreibung der Peitschen, mit denen die Mühlensklaven malträtirt werden, als ‚tote Rinder‘, die ‚auf lebende Menschen losgehen‘ – hier muss es genügen, ebenfalls einen Verweis auf die (in der Mühle wie im Kultlokal) zu erwartenden Prügel zu sehen.

Diese doppeldeutigen Formulierungen werden allesamt hervorgerufen durch den Umstand, dass der Sklave die Dinge zu umschreiben versucht, ohne sie beim Namen zu nennen. Wenngleich sich diese Doppeldeutigkeiten noch nicht sehr deutlich als Verweise auf Mysterien dingfest machen lassen, so sind zwei weitere Argumente zugunsten dieser Deutung anzubringen:

Erstens kann Hurkas Interpretation der Vermeidung des Wortes *pistrina* als Vermeidung eines Wortzaubers die Reaktion des Libanus auf die *Umschreibungen* des Demaenetus nicht hinreichend erklären. Denn Libanus nötigt seinen Herrn zur Durchführung des Abwehrzaubers, ohne dass dieser das verbotene Wort überhaupt ausgesprochen hätte. Tatsächlich ist es schon die Beschreibung der Szene, die Andeutung des Herrn, er werde über die Sache sprechen, die Libanus in Schrecken versetzt. Offenbar ist es nicht das Wort *pistrinum* allein, sondern die genauere, nicht verrätselte Beschreibung dessen, was darin vor sich geht, die zum Bereich des Verbotenen gehört. Dies legt nicht nur eine Analogie zum Profanationsverbot der Mysterien nahe, sondern es hält innerhalb der Szene die Spannung dieser Deutung bis zum Ende der Szene aufrecht, da Demaenetus daran gehindert wird, die Sache aufzuklären. Zweitens spielen beide Gesprächspartner während der Szene mit der jeweiligen Furcht des Anderen vor dem Tod,⁴⁶⁷ was erneut implizit auf Mysterienkulte verweisen dürfte, deren

464 Hurka (2010) 77 f. *pinsitant* ist ebenfalls überliefert, jedoch nur in der von den Herausgebern getilgten Versdublette nach Plaut. Asin. 47, dagegen eigentlich nicht an dieser Stelle.

465 Hurka (2010) 78 f.

466 Plaut. Aul. 406–414, s. dazu o. S. 377 f.

467 Plaut. Asin. 16–22, 43–45.

Ausrichtung auf Erlösung im Jenseits die Vorstellung implizierte, die Kultanhänger seien von der Furcht vor dem Tode schon im Leben befreit.

Die Eingangsszene der *Asinaria* zeigt also, dass die Verrätselung als Praxis der Verbalisierung des ‚Unaussprechlichen‘ zur Zeit des späteren Hannibalkrieges ein so eng mit der Kommunikation von Angehörigen mystischer Kulte verknüpftes Bild war, dass sich ganz allgemein jede Form des Redens ‚um den heißen Brei‘ als Pseudo-Mystizismus ironisieren ließ. In ähnlich früher Zeit⁴⁶⁸ findet sich dieses Motiv auch im *Miles Gloriosus* – und wird dort bereits mit dem Kommunikationsverhalten der Anhänger des bakchischen Gottes in Verbindung gebracht:⁴⁶⁹ Die Fäden der Intrigen dieses Stückes hält ohne Wissen der meisten anderen Figuren der Sklave Palaestrio in der Hand; bei der Begegnung der Sklavin Milphidippa mit dem Opfer der Intrige, dem Soldaten Pyrgopolinices, versucht sich Palaestrio der Milphidippa als Mitwisser um die Intrige zu erkennen zu geben, ohne dass dies der Soldat bemerken kann:

Mil.	utinam quious caussa foras	
	sum egressa, eius conueniundi mihi potestas euenat.	1010
Pal.	erit et tibi exoptatum optinet, bonum habe animum, ne formida;	
	homo quidam est qui scit quod quaeris ubi sit.	
Mil.	quem hic audiui?	
Pal.	socium tuorum conciliorum et participem consiliorum.	
Mil.	tum pol ego id quod celo hau celo.	
Pal.	immo celas et non celas.	
Mil.	quo argumento?	1015
Pal.	infidos celas: ego sum tibi firme fidus.	
Mil.	cedo signum, si harunc Baccharum es.	
Pal.	amat mulier quaedam quandam.	
Mil.	pol istuc quidem multae.	
Pal.	at non multae de digito donum mittunt.	
Mil.	enim cognoui nunc, fecisti mihi ex procliuo planum. ⁴⁷⁰	

468 Über die Datierung ins Jahr 205 v. Chr. besteht aufgrund einer Anspielung auf die Einkerkierung des Naevius in Plaut. Mil. 200–214 (vgl. dazu Cic. Verr. 1.29; [Ascon.] in Cic. Verr. 1.29; Gell. 3.3.15; Paul. Fest. p. 32 [Lindsay]; Suerbaum [2000] 308–311) weitgehender Konsens; zudem hat die These von Buck (1940) 79–84, wonach sich die häufigen *instaurationes* bei den *ludi plebei* (Liv. 29.11.12) in diesem Jahr auf den Erfolg dieses Stückes zurückführen lassen, seit jeher größte Zustimmung erfahren. S. dazu Sedgwick (1949); Duckworth (1952) 42; 54–56; 78 f.; Gaiser (1972) 1091–1093; Barsby (1986) 101; Stroh (2000) 23; 26; De Melo (2011) 136; Bella (2011) 205.

469 Deshalb findet Plaut. Mil. 1016–1018 regelmäßig (aber in aller Regel ohne nähere Erläuterung) Erwähnung, wenn es um die Anspielung auf den Kult bei Plautus geht; vgl. Pailler (1988) 231; Fant-ham (2007) 29; Dutsch (2008) 174; Fontaine (2010) 189; Rey (2015) 320 f.; Schiesaro (2016) 28.

470 Plaut. Mil. 1009–1018.

- Mil. Wenn sich doch nur für mich mit dem, dessentwegen ich nach draußen
getreten bin, eine Gelegenheit zu einem Treffen ergäbe! 1010
- Pal. Die wird es geben, und was du dir erhoffst, das sollst du auch erhalten, sei guten
Mutes, fürcht' dich nicht.
Es gibt da einen Mann, der weiß, wo das ist, was du suchst.
- Mil. Wen höre ich da reden?
- Pal. Einen Genossen deiner Vereinsversammlung und
Beteiligten an deinen Plänen.
- Mil. Beim Pollux, was ich verbergen will, ist gar nicht verborgen.
- Pal. Im Gegenteil, verborgen
ist's, und doch verbirgst du's nicht.
- Mil. Was soll das heißen? 1015
- Pal. Du verbirgst's den Un-Vertrauten: Ich aber bin dir fest vertraut.
- Mil. Dann gib das Zeichen, wenn du eine Bakche bist!
- Pal. „Es liebt eine gewisse Frau einen
Gewissen.“
- Mil. Beim Pollux, das tun freilich viele.
- Pal. Nun, aber nicht viele geben dazu ein Geschenk
von ihrem Finger.
- Mil. Ah, jetzt erkenne ich es an, nun hast du's mir das Undeutliche aufgeklärt.

Losungsworte und visuelle Zeichen geben hier Aufschluss über die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Gruppe. Diese Kommunikation wird von Plautus als Mittel beschrieben, in für alle sichtbarer Äußerung eine Botschaft nur an bestimmte Adressaten zu vermitteln – namentlich an die Vertrauten der eigenen Gruppe.⁴⁷¹ Es handelt sich geradezu um ein Musterbeispiel für esoterisch-exoterische Kommunikation (*quod celo hau celo / celas et non celas*), und die ganze Szene liest sich wie eine Vorführung der dazu verfügbaren Kommunikationsmodi. Für den in der Szene anwesenden Soldaten lassen sich alle Aussagen des Palaestrio so verstehen, als bezögen sie sich auf seine eigene Person – die Sklavin seines Mädchens wolle bestimmt keinen anderen treffen als ihn selbst, und daher wolle Palaestrio die beiden miteinander bekannt machen. Tatsächlich geht es in dem gesamten Gespräch überhaupt nicht um den Soldaten, sondern um Pleusicles, den wahren Liebhaber des Mädchens. Wichtig sind die von Plautus hier verwendeten Begriffe: Das erhoffte Treffen (*conuenire*), die Bezeichnung des Gruppenmitglieds (*socius conciliorum*) sowie der Mitwisserschaft (*particeps consiliorum*), all dies entstammt der Sprache des Vereinswesens, und Milphidippa selbst bezeichnet die Vereinsmitglieder ausdrücklich als „bacchae“.

471 Vgl. Boyancé (1940) 32–37; Nilsson (1957) 13 f.; Koenen (1975); Rousselle (1987) 196; Pailler (1988) 237; Gruen (1990) 151; Marcos Casquero (2004) 119; Bowden (2010) 129 f.

Daran, dass hier die vereinsmäßige Organisation einer Gruppe, die sich kommunikativ nach außen abschließt, als typisch für bakchische Mysterien erscheint, besteht also kein Zweifel.⁴⁷² Fraglich ist allenfalls, ob man dies als Beleg für die Bekanntheit solcher Vereine in Rom um das Jahr 205 v. Chr. werten möchte. Mit den obigen Überlegungen zu den kulturellen Voraussetzungen für die Verwendung der älteren griechischen Dramenmotive wird man dies aber bejahen müssen. Denn für eine Übernahme des in v. 117 nicht notwendigen Bakchen-Begriffs aus der Vorlage ins Lateinische gäbe es keinen Grund, wenn dieser Begriff nicht auch beim römischen Publikum die klare Assoziation einer besonders geheimnisvoll auftretenden Gruppierung besäße. Ohne diese Assoziation würde die Erwähnung der ansonsten hier irrelevanten Bakchen das Verständnis des Verses erheblich erschweren. Die Stelle ist deshalb als deutlicher Beleg dafür zu werten, dass in Rom zur Zeit der Inszenierung des *Miles* eine solche Geheimniskommunikation nach allgemeiner Vorstellung etwas typisch ‚Bakchisches‘ war.

Die erste Reaktion der Milphidippa auf Palaestrios Andeutung, er wisse Bescheid, zeigt, wie sehr sie darum besorgt ist, nicht als Verräterin zu gelten. Dass bakchische Geheimnisträger bei Plautus mit Konsequenzen im Falle der Profanation rechnen, zeigt eine weitere Szene, in der es um einen ganz anderen Pseudo-bakchischen Ritus geht: In vv. 816–866 unterhält sich Palaestrio mit dem Mitsklaven Lucrio über seinen hausinternen Erzfeind (und größten Gegner der Komödienintrige) Sceledrus. Dieser hat als Kellermeister des Haushalts Zugang zu den Weinvorräten und sich gemeinsam mit Lucrio daran gütlich getan. Palaestrio wittert die Gelegenheit, ein Druckmittel gegen Sceledrus in die Hand zu bekommen und beginnt, den ‚Gehilfen‘ auszufragen:

Pal. tetigit calicem clanculum,
dum misit nardum in amphoram cellarius.
eho tu, sceleste, qui illi suppromu's, eho.

825

Luc. quid uis?

Pal. qui lubitum est illi condormiscere?

Luc. Oculis opinor.

Pal. non te istuc rogitō, scelus
procede huc. Periisti iam nisi uerum scio.
prompsisti tu illi uinum?

472 North (1979/2003) 204 f. Ähnlich findet sich diese Form der quasi-mystischen Geheimniskommunikation in Plaut. Epid. 306–319; 363–379; 496–525: Hier wird zunächst eine *fidicina* in die Intrige eingeweiht und auf Geheimhaltung gegenüber den Betroffenen verpflichtet. Der Plan scheitert, da die Musikerin nur gegenüber ganz bestimmten Adressaten zur Geheimhaltung verpflichtet und instruiert wird; vgl. dazu Maurice (2006) 47–50. Mystische Bezüge weist zudem das Sakralisierungsmotiv im gesamten Stück auf, in dessen Zuge die Hauptfigur Epidicus sukzessive einer Angleichung an eine Gottheit unterzogen wird (vom Opfertier [Plaut. Epid. 139 f.] über verschiedene Gehilfenrollen beim Opfer [Plaut. Epid. 312–321; 339 f.] bis zum Opferpriester [Plaut. Epid. 490] und Gottessohn [Plaut. Epid. 673 f.]); s. dazu Geller-Goad (2012) 153–162; vgl. Baier (2001) 25; Jocelyn (†2001) 280; 289; Sharrock (2009) 130.

- Luc.* non prompsi
- Pal.* negas?
- Luc.* nego hercle uero, nam ill' me uotuit dicere 830
neque equidem heminas octo exprompsi in urceum
neque illic calidum ebibit in prandium.
- Pal.* nec tu bibisti?
- Luc.* di me perdant, si bibi,
si bibere potui!
- Pal.* quid iam?
- Luc.* quia enim opsorbui;
nam nimis calebat, amburebat gutturem. 835
- Pal.* alii ebrii sunt, alii poscam potitant.
bono suppromo et promo cellam creditam!
- Luc.* tu hercle itidem faceres si tibi esset credita:
quoniam aemulari non licet, nunc inuides.
- Pal.* eho an umquam prompsit antehac? Responde, scelus. 840
atque ut tu scire possies, dico tibi:
si falsa dices, Lucrio, excruciabere.
- Luc.* ita uero? ut tu ipse me dixisse delices,
post e sagina ego eiciar cellaria,
ut tibi, si promptes, alium suppromum pares. 845
- Pal.* non edepol faciam. Age eloquere audacter mihi.
- Luc.* nunquam edepol uidi promere. Uerum hoc erat:
mihi imperabat, ego promebam postea.
- Pal.* hoc illi crebro capite sistebant cadi.
- Luc.* non hercle tam istoc ualide cassabant cadi; 850
sed in cella erat paulum nimis loculi lubricin,
ibi erat bilibris aula sic propter cados,
ea saepe deciens complebatur: uidi eam
plenam atque inanem fieri; opera maxuma,
ubi bacchabatur aula, cassabant cadi. 855
- Pal.* abi, abi intro iam. Uos in cella uinaria
bacchanal facitis. Iam hercle ego illum adducam a foro.
- Luc.* perii! Excruciat me erus, domum si uenerit,
quom haec facta scibit, quia sibi non dixerim.
fugiam hercle aliquo atque hoc in diem extollam malum. 860
ne dixeritis, opsecro, huic, uostram fidem!⁴⁷³

473 Plaut. mil 823–861.

- Pal.* Der hat wohl heimlich zum Becher gegriffen,
als er als Kellermeister den Nardenwein in die Amphoren füllte.
He, du Nichtsnutz! Unterkellermeister, he! 825
- Luc.* Was willst du?
- Pal.* Wie beliebt es denn dem da, hier einfach so zu schlafen?
- Luc.* Na, mit geschlossenen Augen, will ich meinen.
- Pal.* Danach frage ich nicht, du Nichts,
komm hier herüber! Verloren bist du, wenn ich nicht die Wahrheit höre:
Hast du ihm Wein herausgegeben?
- Luc.* Ich gab ihn nicht heraus.
- Pal.* Nicht, sagst du?
- Luc.* Beim Herkules, ich sage ‚nicht‘! Denn er hat mir verboten, ‚es‘ zu sagen. 830
Und so habe ich auch freilich ‚nicht‘ acht Halwe in ‚nen Bembel umgefüllt,
so wie auch er sie ‚nicht‘ als Frühstücksglühwein ausgetrunken hat!
- Pal.* Und du hast ‚nicht‘ getrunken?
- Luc.* Der Teufel soll mich holen, wenn ich trank!
Als hätt‘ ich trinken können!
- Pal.* Sondern?
- Luc.* Ich habe nur geschlürft.
Denn allzu scharf und heiß war er und hätt‘ den Gaumen sonst verbrannt. 835
- Pal.* Es gibt eben Suffköpfe und Schorlentrinker ...
Oh Weinkeller, welch vorbildlichem Kellermeister und Subkellermeister bist du
anvertraut!
- Luc.* Beim Herkules, du tätest wohl dasselbe, wär‘ er dir anvertraut,
und weil das nachzuahmen man dir nicht gestattet, bist du jetzt neidisch.
- Pal.* He, hat er denn vorher je schon etwas abgezapft? Du Nichts, gib Antwort! 840
Und hättest du es damals wissen können? Eins sag‘ ich dir:
Wenn du Unwahrheiten sagst, kommst du ans Kreuz!
- Luc.* Ach ja, wirklich? Damit du dann erklärst, ich selbst hätt‘ es gesagt,
und wenn danach ich aus dem Weinkeller geworfen werde,
du selbst dir, wenn du etwas abzapfst, einen anderen Subkellermeister suchst? 845
- Pal.* Beim Pollux, nein, das tu‘ ich nicht. Also los, sag‘ s mir nur mutig freiheraus!
- Luc.* Beim Pollux, nie sah ich ihn etwas zapfen. – (*reagiert auf Palaestrios Prügel*) Das
war die Wahrheit! –
Mir hat er’s befohlen, ich war’s, der dann das Zapfen übernahm.
- Pal.* Und bestimmt standen doch jene Fässer dort drüben auf dem Kopf.
- Luc.* Nein, beim Herkules, dort wackelten sie so sehr. 850
Doch gab’s im Keller einen kleinen allzu rutschigen Fleck,
und dort neben den Fässern war ein Doppelschoppentopf,
der wurde oft zehnmal am Stück randvoll gemacht. Ich sah ihn,

wie er wurd' gefüllt und dann geleert: sehr nützlich war er.

Und als der Topf wurd' bacchisiert, da wackelten die Fässer.

855

Pal. Hau ab, hau also ab ins Haus! Im Weinkeller richtet ihr
ein Bacchanal euch ein! Beim Herkules, sogleich lasse ich ‚Ihn‘ vom Forum holen.

Luc. Tot bin ich! Der Herr schlägt mich ans Kreuz, wenn er nach Hause kommt,
sobald er vom Geschehenen erfährt, weil ich es ihm nicht sagte!
Beim Herkules, ich muss irgendwohin fliehen und dieses Elend noch um einen Tag
verschieben.

860

(zum Publikum) Ich beschwöre euch, sagt es ihm nicht, bei eurer Treu'!

Während der Hausherr sich *in politicis* auf dem Forum befindet, feiert sein Personal in seinem Weinkeller ein Pseudo-Bacchusfest.⁴⁷⁴ Diese heimliche Gegenkultur im Haus versucht der Kellermeistergehilfe ganz unbeholfen vor dem als Inquisitor auftretenden Palaestrio zu verbergen. Allerdings erweist sich Dionysos hier nicht nur als Gott des gelösten bakchischen Rausches, sondern auch als Gott der gelösten Zunge, der zur Preisgabe gerade dessen, was geheim bleiben sollte, verleitet.⁴⁷⁵ Lucrio, der als niederrangiger Gehilfe nicht nur in die heimlichen Weinorgien des Sceledrus eingeweiht und zum Mitwisser, sondern von ihm auch zum Mittäter gemacht wurde, weiß, dass ihm – sowohl von seinem Kellermeister als auch von seinem bürgerlichen Herren – Schlimmes blüht, wenn die Sache ans Licht kommt. Und doch lässt er sich durch Palaestrios Fragen zu ständigen indirekten Zugeständnissen bewegen, bis er am Ende auch die durch das Redeverbot induzierten Verneinungen in seinen Aussagen aufgibt. Die Spannung zwischen *dicere* und *negare* ist von Plautus höchst subtil verarbeitet: Denn ‚Verneinen‘ (*negare*) ist nicht dasselbe wie ‚Verschweigen‘, sondern besteht in einem Sprechakt, der die Aussage, die nicht zugegeben werden darf, beinhaltet und gegebenenfalls aktiv ausspricht. *Ceci n'est pas une pipe*. Eben dadurch spricht Lucrio alles aus, was er eigentlich verschweigen sollte; von Palaestrio ertappt gesteht er so umfassend, ohne *formal* das Geheimnisgebot zu verletzen.

Dies rückt die Medien dieser Kommunikation in den Blick, die im *Miles Gloriosus* überhaupt eine zentrale Rolle spielen. Das ganze Stück ist von kommunikativer Verbergungsabsicht, von versiegelten Briefen, geheimen Zeichen, hintersinnigem Sprechen und der Gleichzeitigkeit von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit bestimmt,⁴⁷⁶ und es wäre lohnend, diesen Motiven, die bisweilen recht deutlich auf Mysterien verwei-

474 Vgl. die Erwähnung von Plaut. Mil. 857 f. bei Gaiser (1972) 1084; Stockert (1983) 120; Barsby (1986) 101; Pailler (1988) 231; Marcos Casquero (2004) 119; Fantham (2007) 29.

475 Dieses hier nur durch die Logik der Szene erkennbare Motiv taucht bei Plautus wiederholt auch explizit auf, so etwa in Plaut. Cist. 120–128; vgl. Keseberg (1884) 38; Marcos Casquero (2004) 104; 107 f.; Stockert (2012) 128.

476 Verbergungsabsicht: Plaut. Mil. 156–164; 172–179; heimliche Briefe: Plaut. Mil. 129–133; geheime Zeichenkommunikation: Plaut. Mil. 123 f.; Gleichzeitigkeit von Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit: Plaut. Mil. 148–153; 188–194; 199; 241–245.

sen,⁴⁷⁷ noch eingehender nachzugehen. Hier sollen jedoch nur die sozialen Aspekte dieser Heimlichkeit Erwähnung finden. Zum einen bestätigt der zitierte Ausschnitt, was schon in den ‚Identifizierungsdialogen‘ im *Amphitruo* und den strukturell verwandten *anagnōrīsis*-Szenen der *Menaechmi* festgestellt werden konnte: Zum Nachweis der Identität einer Person – bedeutet hier: zum Nachweis der Zugehörigkeit zur Gruppe der Intriganten – genügt nicht die Kenntnis geheimer Wissensbestände allein (hier des Lösungswortes *amat mulier quaedam quendam*, v. 1016), sondern zusätzlich sind *signa*, visuelle Zeichen oder greifbare Objekte, erforderlich (hier: ein Ring oder eine die Rede vom ‚Fingergeschenk‘ begleitende Geste). Die quasi-Bacchantinnen dieser Komödie versiegeln ihr kommunikatives Geheimnis also durch eine Kombination aus Erkennungszeichen, womit sie das Geheimnis selbst im Falle des Verrats eines einzelnen Schlüssels geschützt wissen.⁴⁷⁸

Noch wichtiger ist aber das Motiv, das die Grundlage der gesamten Dramenhandlung darstellt. Das eigentlich auf diese Weise geschützte Intrigengeheimnis besteht in dem Umstand, dass die getrennten Häuser des Pyrgopolinices und des Periplectomenus im hinterszenischen, den Blicken verschlossenen Bereich miteinander verbunden sind.⁴⁷⁹ Die für Außenstehende unsichtbare Verbindung zwischen den beiden Häusern ermöglicht das heimliche Aufeinandertreffen der beiden jungen Liebenden, die andernfalls durch soziale Hindernisse voneinander getrennt bleiben müssten.⁴⁸⁰ Nach außen hin wird – wie auch das Publikum erfährt (vv. 150–153) – die in diesem Schutzraum sich vollziehende Vereinigung dadurch verschleiert, dass das Mädchen Philocomasium

477 Ganz unbemerkt ist etwa diesbezüglich die Tiermetaphorik in Plaut. Mil. 156–165 geblieben, wo Periplectomenus seine eigenen Sklaven unterrichtet, unter welchem Vorwand der nicht in die Intrigen eingeweihte Sklave Sceledrus vom Dach aus in das Nachbarhaus gespäht habe (und wieder spähen könnte): „quod ille gallinam aut columbam se sectari aut simiam / dicat, desperiisti ni usque ad mortem male mulcassitis.“ / „Wenn jener behauptet, er folge einer Henne oder einer Taube oder einem / Affen, so soll euch der Teufel holen, wenn ihr ihn nicht bis zum Tode übel weich-prügelt.“ (ebd. 162–164) Die Tiere, denen Sceledrus hier zu folgen vorgeben könnte, repräsentieren vermutlich Tierfiguren aus der mystischen Ikonographie. Jedenfalls der Affe (*simia*) lässt sich mit dionysischen Motiven in Verbindung bringen (so auch Frangoulidis [2017b] zur Rolle des Affen im Traum des Demipho in Plaut. Merc. 225–271). Tatsächlich beruft sich Sceledrus später darauf, er sei seinem Affen hinterhergelaufen (Plaut. Mil. 178 f.; 259–269; 282–284); vor dem Hintergrund des Umstandes, dass Sceledrus auch sonst als Säufer erscheint, der im ‚Bacchanal‘ des häuslichen Weinkellers heimlich exzessiv trinkt, würde die Deutung des Affenverfolgers als dionysisch motivierter Figur gut passen (vgl. auch die Bezeichnung von Trunkenbolden als Affen in Aristoph. ran. 706–716). Zur Angleichung von Affen und den ‚affengesichtigen‘ Satyrn (Ov. fast. 3.754) in der Vasenmalerei (z. B. ABV 325; ASW inv. 53a n=BAPD 204540; London BM B177=BAPD 4330; München inv. 1444=BAPD 301734; Neapel MAN Stg. 172=BAPD 302609) vgl. die knappen Bemerkungen bei Padgett (2000) 62 f.; Isler-Kerényi (2004a) 71 f.; (2007a) 151 f. Zur ‚Stupsnasigkeit‘ (σιμότης, *simia*) als Merkmal der Satyrn s. Heinemann (2016) 104–110 (der aber den Bezug zur Affengestalt übersieht).

478 Vgl. Riess (1941) 151; Koenen (1975); Burkert (1987a) 45. Lösungsworte/*symbola* sind vor allem aus den bakchischen Goldblättchen bekannt; s. o. S. 336.

479 Plaut. Mil. 138–144.

480 Kella (2011) 203–206; vgl. Stroh (2000) 27 f.; 33.

sich, wenn sie im Umfeld des Nachbarhauses gesehen wird, als ihre eigene Zwillingsschwester ausgibt.⁴⁸¹ Philocomasium schlüpft also, je nachdem, in welchem Haus sie sich befindet (und aus welchem Haus heraus sie auftritt), in verschiedene Rollen: Die durchschlagene Trennwand zwischen den Häusern lässt sich in diesem Sinne als prägnante Versinnbildlichung der Überschreitung sozialer Grenzen im hinterszenischen Verein interpretieren; als quer zu den ansonsten voneinander getrennten Haushalten verlaufender sozialer Raum, der den Erwerb alternativer Identitäten erlaubt.

8.2 Die Aufhebung sozialer Schranken im dionysischen Fest

Soziale Grenzüberschreitungen stellen in der Komödie regelmäßig die Ursache für den dramatischen Konflikt dar. Für den *Miles Gloriosus* gilt dies in dem Sinne, dass der Soldat in der Vorgeschichte der Bühnenhandlung die Zuhälterin der zwar als *meretrix* sozial marginalisierten, aber doch freigebohrenen Philocomasium, betrunken macht und so die Möglichkeit zum Raub der Tochter nach Ephesos erhält: Philocomasiums prekäre Situation ist mithin Folge ihres Verbleibs am falschen Ort,⁴⁸² ebenso wie dies auch für das antisoziale Verhalten des epidamnischen der beiden Brüder in den *Menaechmi* gilt.

In den *Menaechmi* ist die Dislokation des Menaechmus I Folge des Trubels bei einem nächtlichen Fest in der Fremde. Eben dies, das nächtliche, sakrale Fest, bietet bei Plautus den häufigsten Anlass für die Entstehung des sozialen Grundkonflikts der betreffenden Handlung. Namentlich die Teilnahme an dionysischen Festen führt in verschiedenen Stücken vor allem für junge Frauen zu Bedrohung oder Verlust ihres sozialen Status.⁴⁸³ Ein wesentlicher Grund für die Prominenz dieses Motivs liegt in der oben angesprochenen dionysischen Freiheits- und Freizügigkeits-Symbolik.⁴⁸⁴ Im dionysischen Fest kommen, diese Auffassung setzt Plautus stets voraus, Angehörige verschiedenster sozialer Gruppierungen von Bürgern über Fremde bis zu Sklaven, zusammen, und sie agieren dort offenbar in einer *licentia*, die durch den Festrahmen, die Trunkenheit und teils auch die nächtliche Dunkelheit gleich mehrfach geschützt ist. Deshalb bleiben die beim religiösen (vor allem beim dionysischen) Fest vergewaltigten, geschwängerten oder geraubten Mädchen auch regelmäßig in Unkenntnis über die Identität der Männer, die ihnen im Fest mit Gewalt begegnen. Und die Anonymität des Festtrubels dürfte auch die Logik hinter der Ansetzung der Intrige auf den Tag der Di-

481 Stärk (1989) 130–133; Kella (2011) 195–197.

482 Plaut. Mil. 99–113. Durch die Intrige stellt Palaestrio somit letztlich ihre Identität wieder her.

483 Konstan (1983) 111 f.; Marcos Casquero (2004) 110 f.; Stockert (2012) 113 f.

484 Für die Assoziation des Gottes mit Freiheit vgl. etwa Plaut. Capt. 557; Cist. 127–129; Curc. 96–109; Cas. 640; Stich. 419–425; 669 f.; dazu allgemein Hubrich (1883) 68 f.; Marcos Casquero (2004) 103–106; s. o. S. 278–280. Zum Hymnus an Liber im *Curculio* s. anders Schiesaro (2016) 29 f., der auf die bakchische Kontextualisierung verweist (Leaena als ‚Lenäenname‘; nächtliche Bacchusgefolgschaft in v. 98).

onysia im *Pseudolus* sein.⁴⁸⁵ Neben den schon verhandelten Festübergriffen in der *Aulularia* und den *Menaechmi* sind solche Feste Ursache der Konflikte im *Curculio*⁴⁸⁶ sowie in der *Cistellaria*. In letzterem Stück, einer weiteren frühen *anagnōrisis*-Komödie,⁴⁸⁷ bietet das dionysische Fest sogar gleich zweimal die Gelegenheit für die Durchbrechung gesellschaftlicher Schranken: So geht aus einer nächtlichen Vergewaltigung beim Dionysos-Fest das außerehelich gezeugte Mädchen Selenium (ein dionysischer Name!) hervor, das von der verzweifelten Mutter nach der Geburt ausgesetzt und auf Umwegen im benachbarten Haus einer *meretrix* aufgezogen wird.⁴⁸⁸ Infolge des Übergriffs bei den *Dionysia* wird das Kind einer freigebohrenen Frau also zur sozial Marginalisierten. Diesen falschen Status hat sie auch noch, nachdem ihr Vater, inzwischen in seiner Heimatstadt verwitwet, seiner aus der Kindszeugung resultierenden Pflicht zur Heirat der Mutter⁴⁸⁹ nachkommt: Infolge der Aussetzung ist die wahre Herkunft und damit die eigentliche Identität der Tochter verloren; sie ist zu Beginn des Stücks als junge Frau in der Rolle einer Pseudo-*meretrix*, deren Verhalten nicht dem Umfeld entspricht, in dem sie sich bewegt, sondern jenem, dem sie ursprünglich entstammt.⁴⁹⁰

Die zweite soziale Grenzüberschreitung findet nicht gewaltsam statt. Bei einem unmittelbar vor Einsetzen der Bühnenhandlung liegenden weiteren Dionysosfest verliebt sich der *adulescens* Alcesimarchus in Selenium. Ungewöhnlich ist hier eigentlich der Umstand, dass der junge Mann die Tochter einer *meretrix* daraufhin ganz regulär, wenn auch heimlich, umwirbt und ein aufrichtiges Liebesverhältnis entsteht:⁴⁹¹ Hier hat das zweite Fest wiederum Menschen zusammengebracht, die außerhalb des Festrahmens infolge ihres sozialen Status nicht zueinander finden dürften: Das dionysische Fest ist also mehrfach der Ort, an dem sich Menschen jenseits bürgerrechtlicher Vorschriften sexuell begegnen – und dies hat Auswirkungen auf ihre sozialen Beziehungen außerhalb des Festes.⁴⁹²

485 Plaut. Pseud. 51–59.

486 Plaut. Curc. 636–678 (hier erfolgt die Information über das Fest erst im Zuge der *anagnōrisis*); vgl. Marcos Casquero (2004) 112–114.

487 Da das Stück eine Bitte an die Götter enthält, sie möchten dafür sorgen, dass die Karthager besiegt würden (Plaut. Cist. 197–202) steht der *terminus ante quem* der Erstaufführung mit 202 v. Chr. fest; s. Buck (1940) 61–63; Sedgwick (1949); Duckworth (1952) 54–56; Leigh (2004) 24; Marcos Casquero (2004) 114.

488 Plaut. Cist. 156–173; Freyburger-Galland/Freyburger/Tautil (1986) 55 und Rousselle (1987) 196 halten dies für eine Übernahme aus der Neuen Komödie Athens.

489 Plaut. Cist. 173–182. Die Bewertung Stockerts (2012) 14, diese Hochzeit sei pikant („ausgerechnet das Opfer seiner Schandtat“) erfolgt aus irreführender modernistischer Warte. Vgl. zu den Rechtsfolgen der außerehelichen Kindszeugung *ad locum* Konstan (1983) 41 f.; 112; s. außerdem oben S. 376.

490 Stockert (2012) 29–36; vgl. Konstan (1983) 110 f. (sowie ebd. 104–106 zur zentralen Thematik der Spannung zwischen bürgerlicher Welt und davon ausgeschlossenen Teilen der Gesellschaft); Scaifuro (1989) 120–122; Fantham (2004) 223–225; vgl. o. S. 347 f. zum Motiv der *scortum nobile* bei Livius.

491 Plaut. Cist. 89–95; Fantham (2004) 224; Papaioannou (2014a) 56 f.

492 Konstan (1983) 111 f.

8.3 Das Grauen im Pseudo-Brautgemach: *Casina*

Allgemein in die Zeit nach 186 v. Chr. wird trotz der oben angeführten Argumente für eine mögliche Spätdatierung weiterer Stücke nur die *Casina* datiert, in deren zweiter Hälfte mehrere der bereits beobachteten Bacchanalienmotive Verwendung finden. Häufig erwähnt ist insbesondere eine Formulierung in v. 980 (*nam ecaster nunc Bacchae nullae ludunt*),⁴⁹³ die die Datierung nach den Bacchanalienskandal nahelegt.⁴⁹⁴ Auch hier lohnt jedoch ein etwas näherer Blick auf den Kontext dieser Formulierung.

In der *Casina* beziehen sich religiöse Metaphern durchweg auf die sozialen und sexuellen Verhältnisse zwischen den Figuren. Wenn etwa der mit seinem eigenen Sohn um die Pseudo-Sklavin Casina konkurrierende *senex amator* Lysidamus eheliche Treue heuchelt, so fasst er dies ins Bild der Ehe zwischen Iuppiter und Iuno – womit er zwar das ‚rechtmäßigste‘ aller Eheverhältnisse als Vorbild benennt, durch dieses freilich indirekt gerade seine eigene Untreue im Bild des notorischen Ehebrechers Iuppiter anzeigt –; auch von seinen Hausangehörigen lässt er sich gern als Iuppiter bezeichnen.⁴⁹⁵ Gegenüber dieser zivilischen Götterwelt, auf die vor allem der *pater familias* selbst anspielt oder anspielen lässt, hält die religiöse Gegenwelt der Mysterien erst dann Einzug in die Sprache und Handlung, als die *matrona* Cleustrata, unterstützt von Chalinus, dem Sklaven ihres Sohnes, ihre Intrige gegen die ‚heimliche Hochzeit‘ zwischen Lysidamus und Casina strickt: Der Plan besteht darin, die Braut Casina, deren Hochzeit mit dem *uileus* Olympio es dem Lysidamus ermöglichen soll, sich mit ihr bei seinen Besuchen ‚auf der Landlust‘ zu vergnügen,⁴⁹⁶ heimlich durch den Sklaven des Sohnes zu ersetzen, sodass es im Moment des Vollzugs der ‚Hochzeitsnacht‘ zu einem bösen

493 U. a. bei Riess (1941) 151; Barsby (1986) 101; Pailler (1988) 231; 238; Walsh (1996) 191 f.; d’Onofrio (2001) 30–32; Marcos Casquero (2004) 123; Fantham (2007) 29; Fontaine (2010) 189 f.

494 Buck (1940) 54–61; Sedgwick (1949); Duckworth (1952) 54–56; Stockert (1972) 405; Christenson (2001) 3; Rey (2015) 320 f.; Schiesaro (2016) 28 f. Einzig Gruen (1990) 151 f. legt sich nicht eindeutig auf eine Datierung post 186 v. Chr. fest. Auf Zirkelschlüssen basiert die Datierung nach den Tod des P. Cornelius Scipio Africanus (184) bei Buck (ebd.). Ohnehin gilt grundsätzlich das caveat, dass das Stück, wie der Prolog unmissverständlich anzeigt (Plaut. *Cas.* 1–87) nur in späterer Bearbeitung anlässlich einer Wiederaufführung um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. vorliegt (auch wenn die Bearbeitung vermutlich nur die Neufassung des Prologs betraf); Duckworth (1952) 65 f.

495 Plaut. *Cas.* 145; 230; 323 f.; 331–337; 346–349; 406–408. Zur Machtkonstellation zwischen Freien und Unfreien im Stück s. McCarthy (2000) 77–120.

496 Hier besteht eine interessante Analogie zur Rolle des Iuppiter im *Amphitruo*; dass man die *Casina* als Neubearbeitung desselben Grundmotivs bezeichnen könnte (so Leadbeater [1986]; vorsichtiger übernommen bei Christenson [2001] 3) ist doch eher abwegig, da die Figurenkonstellation doch zu verschieden ist. Die Gemeinsamkeit besteht im Motiv des *hieros gamos*. Während im *Amphitruo* der der Gott die Rolle des Ehemannes usurpiert, so dass der verborgene Ehebruch in Wahrheit als religiöser Ritus sakralisiert ist, besteht die Ironie in der *Casina* darin, dass der Ehemann die Rolle eines Gottes usurpiert, um unbemerkt einen tatsächlichen Ehebruch zu begehen; vgl. McCarthy (2000).

Erwachen für den Ehebrecher kommen soll.⁴⁹⁷ Die ganze Intrige beruht auf dem Umstand, dass die Braut im Zuge des Ritus in voller Verschleierung⁴⁹⁸ agiert.

Cleustrata versucht zunächst dafür zu sorgen, dass Lysidamus sich aus Angst nicht im eigenen Haus zu Casina begeben will: Zu diesem Zweck dient der Auftritt ihrer Sklavin Pardalisca, die als *serua currens* aus dem Haus des Lysidamus stürzt und dem Hausherrn die erfundene Geschichte aufischt, Casina sei in wilde Raserei verfallen (vv. 621–719). Die hier verwendeten Klischees über Mänaden und den Schrecken, den diese auslösen, entsprechen in allem dem bereits in *Aulularia*, *Menaechmi* und *Bacchides* beobachteten: Die Fliehende empfindet Todesangst (v. 622) und berichtet im ‚bakchischen‘ Versmaß von den unverständlichen Dingen, die sie im Inneren des Hauses gesehen habe und die in ihr panische Angst auslösten, davon überhaupt nur zu erzählen (*timor praepedit dicta linguae*, vv. 653).⁴⁹⁹ Casina tobe wildgeworden und drohe mit zwei Schwertern in den Händen, den Lysidamus und seinen Sklaven Olympio (den sie nach Lysidamus Plan heiraten soll) zu erschlagen. Die einzige Erklärung, die Lysidamus für dieses Rasen der Pardalisca findet, ist alkoholischer Rausch:

Lys. timeo hoc negoti quid siet,
nisi haec meraclo se uspiam percussit flore Liberi.⁵⁰⁰

639/640

Lys. Ich fürchte wohl, was das für Händel sei,
sofern sie nicht ein wunderbarer Liber-Jahrgang so erschüttert hat. 639/640

Die Vermutung, dass sich im Haus Dionysisches abspiele, greift Pardalisca nur zu gerne auf und beschreibt die Wut der Casina als eine gesellschaftlich geächtete Raserei, die auszusprechen schon schwerfalle:

Lys. quid intus tumulti fuit?
Par. scibus, audi.
 malum pessimumque hic modus intus – apud nos
 tua ancilla hoc pacto exordiri coepit,
 quod haud Atticam condecet disciplinam.

Lys. quid est id?
Par. timor praepedit dicta linguae.
 [...] imitatur malarum malam disciplinam,
 uiro quae suo interminatur: uitam.⁵⁰¹

497 Görler (2000) 271 f.

498 S. dazu DiLuzio (2016) 41 f. mit Hersch (2010) 99.

499 McCarthy (2000) 105.

500 Plaut. Cas. 638–640; zu dieser Metonymie vgl. auch Plaut. Cist. 127–129; Curc. 96–98a; Hubrich (1883) 68 f.; Marcos Casquero (2004) 103 f.

501 Plaut. Cas. 649–658.

Lys. Was gab denn drin für einen Aufruhr?

Par. Du sollst es wissen, höre zu:

Hier drin – bei uns! – geht's elend und ganz übel zu;
denn nach diesem Muster hat deine Magd begonnen anzufangen,
was gar nicht sich nach attischer Lehre und Moral geziemt.

Lys. Und was wäre das?

Par. Die Furcht hemmt mir die Zunge vor den Worten.

[...]

Die Elende ahmt Lehre und Moral der elendigen Frauen nach,
da sie bedroht dem eigenen Mann das Leben.

Von dieser Szene an ist die Hochzeit als Ritus markiert, der nach außen zu sein vorgibt, was er tatsächlich gar nicht ist. Die Hochzeitsfeier zwischen dem *uileus* Olympio und Casina, die statt in der Hochzeitsnacht in Wahrheit in einer Liebesnacht zwischen Lysidamus und Casina enden soll, soll mit einer *cena ebria* (v. 746 f.) eröffnet werden, die sich in ihrer Opulenz nicht mit ‚barbarischem Kraut‘ (v. 748: *bliteus barbaricus*) zu begnügen habe. Die Entourage an Köchen, Weinschenken und Gehilfen, die für die *cena* ins Haus gebracht wird, wird als *pompa* bezeichnet (v. 719). Aus dem Haus kommend beschreibt Pardalisca später – für das Publikum – die *ludi ludificabiles*, die sich im Zuge der Vorbereitung der Feier abzeichneten: Der Bräutigam Olympio bewegt sich gewaschen, bekränzt und in bunten Kleidern ins Haus (v. 767 f.),⁵⁰² während der *senex* die Organisation besorgt. Was beide nicht wissen, ist, dass die Braut in der Zwischenzeit bereits durch den *armigerus* Chalinus ersetzt ist, der wütend mit dem ‚Schwert‘ das Brautgemach betreten wird.⁵⁰³ Was also auf der Oberfläche der Außendarstellung als ganz reguläre Hochzeit zweier Sklaven innerhalb des Haushalts erscheint, wird durch die Doppelintrige zum homoerotischen Liebesritus. Dieser Subtext begleitet alle Szenen rings um die Vermählung, die sakrale Elemente des Hochzeitsritus beschreiben: Olympio bezeichnet sich als vom langen Fasten hungrig und durstig (vv. 801–803), stimmt unter Flötenbegleitung hymnische Gesänge an (vv. 798–814), empfängt die verschleierte und dadurch (trotz ihrer offensichtlich ruppigen Manieren) nicht zu erkennende Pseudo-Braut (vv. 815–854). Bei alledem agieren die drei das Geschehen steuernden Frauen (die *matronae* Cleustrata und Myrrhina sowie die Sklavin Pardalisca) als heimliche Beobachterinnen, die sich köstlich darüber amüsieren, dass die den Ritus vollziehenden Männer (mit Ausnahme des Eingeweihten Chalinus) die wahre Bedeutung dessen, was sie tun, nicht verstehen (vv. 855–874). Erst *nach* Vollzug des Ritus versteht Olympio, was eigentlich geschehen ist – und

502 Zur Übertragbarkeit der Ikonographie von bakchischer Initiation auf allgemeine Hochzeitsszenen s. Wyler (2008a); Isler-Kerényi (2004a) 40–43; vgl. Merkelbach (1988) § 130.

503 Diesen Transvestitus bringt Dutsch (2008) 175 zurecht mit bakchischen Initiationsriten in Verbindung; s. dazu o. S. 339–343.

diese Erkenntnis treibt ihn voller Schrecken aus dem ‚Heiligtum‘ des für die Hochzeitsnacht gedungenen Nachbarhauses.

Oly. Neque quo fugiam neque ubi lateam neque hoc dedecu' quo modo celem
scio, tantum erus atque ego flagitio superauimu' nuptiis nostris.
ita nunc pudeo atque ita nunc paueo atque ita inridiculo sumus ambo.
[...]
ubi intro hanc nouam nuptam deduxi, recta uia in conclaue abduxi.
sed tamen tenebrae ibi erant tamquam in puteo; dum senex abest ‚decumbe‘
conloco, fulcio, mollio, blandior, ut prior quam senex nuptias perpetrem.⁵⁰⁴

Oly. Wohin ich fliehen soll oder wo mich verstecken oder auf welche Weise ich diese
Schande soll verbergen
weiß ich nicht, derart sind mein Herr und ich bei unserer ‚Hochzeitsnacht‘ durch
Schandtät besiegt.
Jetzt schäme ich mich so sehr und fürchte ich mich und sind wir beide zum
Gespött geworden.
[...]
Gleich als ich diese ‚Neuvermählte‘ hatt' hineingeführt, da zog ich sie geradewegs
ins Schlafgemach.
Aber es war doch so finster dort wie in einem Brunnenloch; sage noch, solange' der
Alte weg war ‚Leg dich hin‘,
und stütze, bekräftige, besänftige und schmeichele sie,
um eher als der Alte noch die Hochzeitsnacht zu erlangen.

Den Moment der Offenbarung des Geheimnisses hinter dem Schleier wagt der Sklave zunächst nicht auszusprechen, als er von den aus dem Versteck tretenden Frauen darauf angesprochen wird (vv. 892–902). Ob es Zufall ist, dass der Text im weiteren Verlauf des Offenbarungsberichtes ausgerechnet dort zerstört ist, wo Olympio schildert, wie er zu der Erkenntnis gelangt ist, dass die Braut in Wahrheit ein Mann ist, mag dahingestellt sein.⁵⁰⁵ Erkennbar ist jedoch auch ohne die verlorene positive Benennung des Entscheidenden, dass Olympio erkennen muss, dass es sich bei dem, was er für das ‚Schwert‘ der *Casina* hält (vielleicht, weil er zuvor von Pardaliscas Erzählung von den angeblichen Schwertern gehört hat), um einen Phallus handelt:

Par. * * * * est?
Oly. oh, erat maximum.
ferrum ne haberet metui: id quaerere occipi.

504 Plaut. *Cas.* 877–884.

505 Blänsdorf (2002) 197.

dum gladium quaero ne habeat, arripio capulum.
sed quom cogito, non habuit, nam esset frigidus.⁵⁰⁶

910

Par. * * * * war es denn?

Oly. Ohje, riesengroß war es.

Ich fürchtete, sie hätte da ein Eisen. Danach hob ich an zu fragen.

Ich frage also, ob sie da ein Schwert wohl hätte, und pack' den Riemen an.

Doch da ich es bedenk: sie hatte keins, denn das wär' kalt gewesen.

910

Der Bericht vom Grauen im Pseudo-Brautgemach wiederholt sich in der Folge noch einmal aus dem Mund des in dieselbe Falle tappenden Lysidamus (vv. 936–962), der das Geschehene ebenfalls als *flagitium* beschreibt, das ihn in seiner ganzen Existenz bedrohe. Auch Lysidamus wird von den Frauen zur Rede gestellt, und in diesem Zusammenhang schließlich gibt er zu verstehen, dass er offenbar in ein Bacchanal geraten sei:

Cle. mi uir, unde hoc ornatu aduenis?

quid fecisti scipione aut quod habuisti pallium?

975

Myr. in adulterio, dum moechissat Casinam, credo perdidit.

Lys. occidi!

Cha. etiamne imus cubitum? Casina sum.

Lys. i in malam crucem!

Cha. non amas me?

Cle. quin responde, tuo quid factum est pallio?

Lys. Bacchae hercle, uxor ...

Cle. Bacchae?

Lys. Bacchae hercle, uxor ...

Myr. nugatur sciens,

nam ecastor nunc Bacchae nullae ludunt.

Lys. oblitus fui,

980

sed tamen Bacchae ...

Cle. quid, Bacchae?

Lys. sin id fieri non potest ...

Cle. times ecastor.

Lys. egone? mentire hercle.

Cle. nam palles male.⁵⁰⁷

506 Plaut. Cas. 907–910; vgl. dazu Görler (2000) 271 f.

507 Plaut. Cas. 974–982.

- Cle.* Mein Mann, wo kommst du her in solcher Kostümierung?
Was hast du mit deinem Stab gemacht oder wo hast du dein Kleid gelassen? 975
- Myr.* Ich glaube wohl, er hat's im Puff verloren, als er mit *Casina* vögelte.
- Lys.* Ich bin gestorben!
- Cha.* Gehen wir denn nun ins Bett? Ich bin's, *Casina*.
- Lys.* Geh' zum Teufel!
- Cha.* Liebst du mich denn nicht?
- Cle.* Wieso antwortest du nicht, was ist mit deinem Kleid
geschehen?
- Lys.* Beim Herkules, die Bakchen, liebe Frau ...
- Cle.* Bakchen?
- Lys.* Beim Herkules, die Bakchen,
liebe Frau ...
- Myr.* Der weiß doch, dass er Unsinn redet,
denn heute feiern wohl, beim Kastor, keine Bakchen Feste.
- Lys.* Das hatte ich vergessen, 980
und dennoch: Die Bakchen ...
- Cle.* Was ,die Bakchen'?
- Lys.* Aber wenn das gar nicht sein
kann ...
- Cle.* Beim Kastor, du hast ja Angst.
- Lys.* Ich? Beim Herkules, du lügst!
- Cle.* Doch, doch, du bist
ganz blass.

Die Komik des Bacchanalienmotivs in dieser Szene ergibt fraglos auch dann Sinn, wenn man nicht annimmt, dass hier auf das römische Bacchanaliengesetz angespielt werde.⁵⁰⁸ Allerdings gewinnt sie deutlich an Witz, wenn man einen historischen Bezug auf das zeitgenössische Rom des 2. Jahrhunderts v. Chr. annimmt, was wiederum voraussetzt, dass das *SC de Bacchanalibus* zum Aufführungszeitpunkt bereits vollstreckt gewesen sein dürfte. Dies ergibt sich vor allem daraus, dass die Nachbarin Myrrhina und dann auch Lysidamus selbst jeweils deutlich machen, dass es allgemein bekannt und offensichtlich sei, dass die Vorstellung, Lysidamus könne in ein Bacchanal geraten sein, schon deshalb absurd wäre, weil ein Bacchusfest zum gegenwärtigen Zeitpunkt

508 Vgl. Dutsch (2008) 175–177. Eine Deutung von Plaut. *Cas.* 980 im Sinne von ‚Zu dieser Jahreszeit feiern die Bakchen keine Feste.‘ wäre durchaus vorstellbar, wenngleich sie voraussetzen würde, dass es allgemein bekannte Festtermine für bakchische Feiern gegeben habe (das immerhin deutet aus späterer Warte Liv. 39.13.8 f. für die frühe Phase des Kultbetriebes an). Ebenfalls in diese Richtung weist womöglich die These Wisemans (1998) 36 f.; (2000); (2008) 85–139, v. a. 115–124, wonach die *Liberalia* am 17. März im Ursprung auf szenische Spiele zurückgingen (*contra* Bernstein [1998] 163–222); vgl. Rüpke (2003) 13 f.

unvorstellbar sei. Dieser Befund ist bemerkenswert. Denn die Schlusszene der *Casina* belegt für die späteste Schaffenszeit des Plautus die Vorstellung, dass nach allgemeiner Auffassung in Rom entweder überhaupt keine Bakchen mehr aktiv gewesen seien oder es doch zumindest ausgesprochen unwahrscheinlich sei, dass man irgendwo auf eine solche Feier treffe.

Noch wichtiger ist hier jedoch eine andere Implikation der Szene: Wenn der plautinische Lysidamus auf die Idee kommt, dass sich das, was ihm widerfahren ist, als bacchanalisches Erlebnis erklären lasse, so setzt dies voraus, dass entweder die vorangehende Flucht aus dem Brautgemach im erotisch herausgeputzten Aufzug oder die Beschreibung der Offenbarungssituation – oder beides – so weitgehend an in Rom verbreitete Vorstellungen von bakchischen Riten erinnerten, dass diese Erklärung auch aus Sicht des Publikums einigermaßen naheliegen konnte. Man wird auch in diesem Falle keine konkreten Bestandteile des Ritus aus diesen Szenen gewinnen können. Aber dennoch scheint der Hinweis zulässig, dass wesentliche Elemente der Pseudo-Hochzeit in der Tat mit auch anderweitig belegten bakchischen Ritualia (oder verbreiteten Vorstellungen von diesen) übereinstimmen: Die Prozession ins Heiligtum mit Musikern und Speisenträgern sowie Vorstellungen von Furcht und Gewalt im Ritus konnten schon an anderen Stücken beobachtet werden. Neu ergeben haben sich hier die unmittelbar mit den *nuptiae* verbundenen Elemente: Im Kultraum herrscht Finsternis, manche der Akteure im Ritus sind über die Bedeutung der Kulthandlungen anfangs nicht genau im Bilde und verstehen diese erst *post factum*; diese anfangs unklaren Wissensbestände beziehen sich auf einen von einem Schleier verhüllten Phallus, der im Zuge des Ritus – zum Entsetzen des Initianden – enthüllt wird.⁵⁰⁹ Und schließlich findet sich auch in pompeianischen Wandmalerei das ganz verwandte (und wohl schon republikanische) Bild der Hereinführung eines als Braut gekleideten Mannes in ein dionysisches Lokal.⁵¹⁰ Die Anspielung auf bakchische Initiationsszenarien in der *Casina* könnte mithin deutlicher nicht sein. Insofern lässt sich durchaus feststellen, dass der Bacchanalienvergleich in der gesamten zweiten Hälfte der *Casina* vorbereitet wird.

Noch eine weitere möglicherweise ‚bakchische‘ Anspielung ist zu erwähnen, und diese besteht im *plot* der Intrige insgesamt. Denn der Versuch eines heimlichen Ehebruchs im verborgenen Raum, der daran scheitert, dass sich in der Verborgenheit unbemerkt vom eigentlichen Intrigenführer ein Transvestismus vollzogen hat, entspricht exakt der bereits oben diskutierten – ansonsten erst ab augusteischer Zeit bekannten – Omphale-Szene aus dem Herakles-Mythos. Vor allem bei Ovid, wo die Szene als Aition für die Nacktheit im luperkalischen Faunus-Ritus gilt, hat die Szene

509 S. dazu o. S. 338–340.

510 Pinax im *cubiculum* 4 der Villa dei Misteri in Pompeii (s. o. S. 338, Abb. 15), vgl. dazu Turcan (1959); Wyler (2008a) 456–458.

von Pan/Faunus, Hercules und Omphale deutlich bacchanalische Züge.⁵¹¹ Das Liebespaar Hercules-Omphale begibt sich zur Liebesnacht in eine unterirdische Höhle (*antrum*), die in einem Bacchushain (*nemus Bacchi*) liegt und deren Zugang (*limina*) durch einen Bach (*rivus*) markiert wird.⁵¹² In der Höhle, in der *ministri* eine *cena* bereitet haben, tauschen nun Mann und Frau die Kleider,⁵¹³ bevor sie sich nach gemeinsamem Mahl getrennt zu Bette legen, eine sexuelle Enthaltsamkeit, die Ovid ausdrücklich mit der notwendigen Reinheit für das am Folgetag anstehende Opfer für Bacchus erklärt.⁵¹⁴ Faunus, der als Eindringling in das noch keusche Bacchanal die Trunkenheit der Schlafenden zur Vergewaltigung der Omphale nutzen will, wird hier gleich doppelt getäuscht: Während er vor Omphale wegen ihres Aufzugs als Hercules zurückschreckt, legt er sich zu dem als Braut verkleideten Hercules auf die Kline – und dort lüftet er den ‚Schleier‘, der über Hercules’ haariger Männlichkeit liegt.⁵¹⁵

Wie erwähnt, gilt die Faunus-Anekdote als Erfindung des augusteischen Zeitalters.⁵¹⁶ Dass die spezielle Verarbeitung des Transvestismus-Motivs im Zusammenhang mit Hercules und Omphale eine spätere Erfindung sein mag, bleibt von der Parallele bei Plautus insofern unberührt. Signifikant ist aber, dass die beiden an unterschiedlichen Gegenständen entwickelten Erzählungen von einer erschreckenden Begegnung mit einem als Braut verkleideten (verhüllten!) Phallus sowohl bei Plautus als auch bei Ovid mit ausdrücklichen Verweisen auf den bakchischen Ritus versehen werden.⁵¹⁷ Dies kann in der Tat kaum als Zufall gewertet werden, und da es weder naheliegt, die *Casina* als Vorlage der Szene bei Ovid noch eine gemeinsame Vorlage beider Texte anzunehmen (dazu sind sie viel zu verschieden), stützt die augusteische Parallele die hier vorgestellte Deutung der Intrige der *Casina* als komische Inszenierung eines bakchischen *ludus*. Gerade der vielzitierte v. 980 erschließt sich erst bei einer solchen Deutung in seinem eigentlichen komischen Sinn.

Will man nun aber annehmen, dass die bakchischen Motive in der *Casina* wirklich als politische Anspielung auf die Situation der Jahre nach 186 v. Chr. verwendet sind, so fragt sich, welche Funktion sie haben sollen. Wiederum ist auch hier der Epilog zur Klärung dieser Frage aufschlussreich:

511 Ov. fast. 2.303–358; Turcan (1959); ParkerH (1993) 204; vgl. Lada-Richards (1999) 18–21 zu Aristophanes’ *Fröschen*; zu Pan im Gefolge des Bacchus Ov. fast. 1.393–402; zur *interpretatio* Pan-Faunus s. Dion. Hal. ant. 5.15.2 f.

512 Ov. fast. 2.315 f.

513 Ov. fast. 2.317–326.

514 Ov. fast. 327–330.

515 Ov. fast. 2. 332–350.

516 Schauenburg (1960); Le Bonniec (1962); ParkerH (1993) 202–206 mit Anm. 9; Ritter (1996); vorsichtiger Hekster (2004); vgl. Hejduk (2011). Vielleicht lassen sich auch alexandrinische Gemmen auf die Anekdote beziehen, in denen Omphale auf einen Esel – bei Ovid das dem Priapus zugeordnete Tier – einschlägt; s. dazu Dasen (2008).

517 Der verschleierte Phallus als Initiationssymbol gilt auch ikonographisch als bakchisches Emblem, s. o. S. 338–340 mit Abb. 15; vgl. Bremmer (2014) 11 zu Eleusis.

Cha. spectatores, quod futurumst intus, is memorabimus.
 haec Casina huius reperietur filia esse ex proxumo
 eaque nubit Euthynico nostro erili filio.
 nunc uos aequomst manibus meritis meritam mercedem dare: 1015
 qui faxit, clam uxorem ducet semper scortum quod uolet;
 uerum qui non manibus clare quantum poterit plauserit,
 ei pro scorto supponetur hircus unctus nautea.⁵¹⁸

Cha. Ihr Zuschauer, wir wollen erzählen, was da drinnen noch geschehen wird.
 Die Casina, so wird man feststellen, ist die Tochter von ihm hier nebenan,
 und sie wird Euthynicus, dem Sohn unseres Herrn verheiratet.
 Jetzt aber wär's gerecht, ihr gäbet mit verdienten Händen den verdienten Lohn; 1015
 und wer das tut, soll geheim vor seiner Frau die Hur' stets zu sich führen, die er will;
 wer aber nicht mit seinen Händen deutlich applaudiert, so viel er kann,
 dem soll anstelle einer Hure ein jauchegesalbter Bock unterkommen.

Auffällig ist, dass der Epilogsprecher davon ausgeht, dass buchstäblich jeder männliche Zuschauer es für erstrebenswert hält, heimlich die Ehe zu brechen. Eben in dieser Selbstverständlichkeit, mit der in der *Casina* (und überhaupt in der plautinischen Komödie) gerade die ‚ehrbaren‘ Männer alle moralischen Regeln, die sie selbst im Munde führen, im Handeln mit Füßen treten, könnte die Erklärung für die Verwendung des Bacchanalienmotivs liegen: Das promiskuitive Treiben zwischen römischen Bakchen beiderlei Geschlechts gehört nach 186 v. Chr. der Vergangenheit an. Als Ausrede für das Missverhältnis zwischen Moral und Alltagshandeln kommt es endgültig nicht mehr infrage. Es wäre dies eine mit dem Tenor der früheren Stücke im Wesentlichen identische Positionierung der Komödie. Hier wie dort handeln die Vertreter der Bürgermoral kein bisschen besser als die Sklaven oder Peregrinen, die sich in der Welt der Bordelle und fremden Kulte bewegen. Sie alle werden dem Anspruch bürgerlicher *uirtus* nicht gerecht. Im Unterschied zu anderen Stücken weist die *Casina*, indem sie das Verschwinden der Bakchen thematisiert, darauf hin, dass die Bürger infolge dieser Beendigung des bacchanalischen Treibens keineswegs moralischer handelten – und in eben diesem Sinne unterstellt der Sprecher des Epilogs, dass (weiterhin) der schönste Wunsch für alle Bürger die erhoffte Geliebte sei.

518 Plaut. Cas. 1012–1018; vgl. dazu Manuwald (2004) 146.

8.4 Kastraten als Anti-Bürger

Erwähnenswert ist noch ein weiteres Motiv, das zur Kontrastierung des echten *uir Romanus* und den Kunden im Bordell beiträgt. Wiederholt sehen sich die Männer im Umfeld der *meretrices* nämlich der Drohung mit Kastration als schärfster Form der *malacissatio* ausgesetzt. So folgert etwa Philaenium in der *Asinaria* aus der Forderung des Argyrippus, sie solle sich ihm für ein Jahr exklusiv zuwenden, dass sie dazu wohl alle weiteren Männer in ihrem Haushalt kastrieren müsse, wenn sich der Freier wirklich sicher sein wolle.⁵¹⁹ In ähnlichem Sinne betrachten sich die konkurrierenden Freier im *Truculentus* gegenseitig als potentielle Kastraten: So beschreibt der *miles gloriosus* Stratophanes den von seinem vorausgesandten Sklaven vertretenen Konkurrenten Di-niarchus:

- Str.* ain tandem? istuc primum experiar. tun tantili doni caussa,
holerum atque escarum et poscarum, moechorum malacum, cincinnatum, 609/10
umbraticulum, tymphanotribam amas, hominem non nauci?⁵²⁰
-
- Str.* Willst du endlich reden? Das vor allem will ich wissen. Du wirst doch nicht wegen
derart geringer Gaben,
Gemüse, Speise und Getränk, diese Ehebrecherschwuchtel, das Lockenköpfchen, 609/10
diese Schattengestalt, diesen Tympanonschläger da lieben, den Typen da, der
keine taube Nuss wert ist

Umgekehrt droht der Sklave dem Soldaten, er werde ihn für solche Beleidigung tatsächlich kastrieren (vv. 614 f.). Dass mit einem tympanonschlagenden, im Schatten lebenden, effeminierten Mann, der nichts zu bieten hat als Gemüse, der Typus des Attispriesters (*gallus*) aus dem Mater Magna-Kult angesprochen ist, ist hier nicht von der Hand zu weisen.⁵²¹ Es ist aber zugleich bedeutsam, da der *Truculentus* wohl in die Zeit nach dem Senatsbeschluss gehört, durch den römische Bürger von solchen Ämtern ausgeschlossen wurden. Dasselbe gilt für den *Poenulus*, in dem sich eine ebenso deutliche Anspielung findet.⁵²² Wenn sich oben (Kap. 4.2; 4.3) die Frage ergeben hat, welchen Leumund die Vertreter des politisch so wichtigen Kultes außerhalb ihrer zivilischen Rollen besaßen, und ob eine private Aktivität des Kultes in Rom nach 194 v. Chr.

⁵¹⁹ Plaut. *Asin.* 237–242; dazu Porter (2016) 323.

⁵²⁰ Plaut. *Truc.* 608–611.

⁵²¹ Fontaine (2010) 117 f. Der Terminus *tympanotriba* übersetzt wohl in direkter phonetischer Anlehnung das griechische τυμπανοτερπής, vgl. Orph. hymn. 27.11; vgl. zur Kultmusik als Erkennungszeichen phrygischer (und bakchischer) Kulte o. S. 153 f.; 159 f.; 162; 174.

⁵²² Plaut. *Poen.* 1317 f.: „*quid non adhibuisti, dum istae loquere, tympanum? / nam te cinaedum esse arbitror magi? quam uirum.*“ / „Warum hast du nicht, als du dies sagtest, das Tympanon dazu geschlagen? / Denn ich meine wohl, du bist eher ein Stricher als ein Mann.“; Rey (2015) 318 f.; zur Datierung s. De Melo (2012) 13 f.; vgl. Buck (1940) 92–95; Sedgwick (1949).

überhaupt anzunehmen ist, so können Bemerkungen wie diese hier Indizien liefern. Klarerweise lässt sich der Typus des *gallus* schon bei Plautus in einer Weise verwenden, die bereits alle Stereotype zeigt, die sich Jahrhunderte später noch bei Juvenal finden.⁵²³ Diese negative Zeichnung existierte offenbar bereits in früher Zeit neben der positiven Deutung des zivischen Kultes auf der Bühne, für die allerdings nur indirekte Zeugnisse erhalten sind.⁵²⁴

Der komische *gallus* ist nicht nur verweiblicht, sondern auch ein *moechus*, er lebt zurückgezogen (‘im Schatten’) und ist hier als Lockenkopf vielleicht auch im Phänotyp als fremd gekennzeichnet. Zugleich aber ist er auf eine Weise präsent, die es dem Soldaten erlaubt, einen Mitbürger dadurch zu beleidigen, dass er ihn dieser Gruppe zuordnet. Offenbar konnten die Attispriester weiterhin als in der Stadt präsent, wenn auch vergleichsweise zurückgezogene Gruppierung wahrgenommen werden. Die Abgrenzung dieser Kultvertreter von den freigeborenen römischen Bürgern (*ingenui*), die im *SC de ludis Megalensibus* gesetzlich festgeschrieben war,⁵²⁵ war zu derselben Zeit auf kultureller Ebene längst in abwertende Stereotype gegossen. Dass sie der Gesetzgebung lange vorausging, zeigt schließlich die Verwendung dieser Stereotype auch in den frühen Stücken. Noch klarer als in der *Asinaria* ergibt sich dies aus einer Stelle des *Miles Gloriosus*, einer Komödie, die von nicht wenigen Interpreten in das Vorjahr der Einrichtung des zivischen Mater Magna-Kultes in Rom (205 v. Chr.) datiert wird. Ähnlich wie in der *Asinaria* ist der Zusammenhang zwischen Kastration und Mater Magna-Kult hier nicht eindeutig herzustellen. Allerdings hat die spektakuläre Schlusszene dieses Stückes (vv. 1394–1437), in der der Soldat im Auftrag des *senex* Periplectomenus kastriert werden soll, deutlich das Gepräge einer Opferhandlung:

- Per. Ducite istum; si non sequitur, rapite sublimen foras,
facite inter terram atque caelum ut siet, discindite. 1395
- Pyr. opsecro hercle, Periplectomene, te.
- Per. nequiquam hercle opsecras.
uide ut istic tibi sit acutus, Cario, culter probe.
- Car. quin iamdudum gestit moechno hoc abdomen adimere,
ut faciam quasi puero in collo pendeant crepundia.⁵²⁶
- Per. Führt den Kerl vor, und folgt er nicht, so zerrt ihn durch die Lüfte vor die Tür,
lasst ihn zwischen Himmel und Erde sein, und reißt ihn auseinander. 1395

523 Rey (2015) 318 f.

524 Ov. fast. 4.326 scheint auf eine szenische Umsetzung des Claudia Quinta-Stoffes zu verweisen; ein pompeianisches Wandgemälde (*cubiculum* im Haus des Pinarius Cerialis) zeigt zudem vielleicht die Bühnendarstellung eines Attispriesters; vgl. Vermaseren (1978, CCCA 4) Taf. 47; Wiseman (1998) 21–23 mit Anm. 14; 30 (s. o. S. 144, Anm. 88).

525 S. o. S. 147.

526 Plaut. Mil. 1394–1399.

- Pyr.* Beim Herkules, ich flehe dich an, Periplectomenus.
Per. Da, beim Herkules, flehst du vergebens.
 Schau, dass dein Messer da, Cario, ordentlich scharf ist.
Car. Es freut sich ja schon lange d'rauf, dem Ehebrecher da den Unterleib zu nehmen, darauf, dass ich dafür sorg', dass ihm sein Geklapper wie einem Knaben um den Hals hängt.

Vielleicht lassen sich die *crepundia*, zu denen die Hoden des Opfers werden sollen, als Anspielung auf die *cistae mysticae* oder die Pektoreale verstehen, die in der späteren Ikonographie als eng mit den *galli* verbundene Symbole belegt sind.⁵²⁷ Als eindeutigen Beleg wird man das jedoch nicht bewerten können. Klar ist indes, dass die *testicula* des Soldaten in der Schlusszene des *Miles Gloriosus* mit der ganzen Identität des Mannes gleichgesetzt werden.⁵²⁸ Sie sind die Erkennungszeichen des echten Mannes, und ihr Verlust macht, wie die Wortspiele zwischen *testiculum* und *testis* im weiteren Verlauf der Szene in aller Breite ausmalen, nicht nur im sexuellen Sinne zeugungs-, sondern im politisch-rechtlichen Sinne zeugnisunfähig.⁵²⁹ Diese Kontrastierung von Männlichkeit/Rechtsfähigkeit und Verweiblichung/Rechtsverlust ist mithin in dieser Szene für die Zeit der Einführung des Mater Magna-Kultes unzweifelhaft belegt. Ungeachtet der unlösbaren Frage, ob Plautus dieses Motiv im Zusammenhang mit dem Kult verwendet oder nicht, zeigt die Stelle daher, auf welche Vorstellungen die 204 v. Chr. offiziell in der Stadt etablierten Attispriester in der römischen Gesellschaft trafen.

527 Klöckner (2017) Nr. 2; 10; die Pektoreale finden auch in literarischen Erwähnungen der *galli* Erwähnung, s. o. S. 149 Anm. 112; 155.

528 Zur Bedeutung der *crepundia* als Erkennungszeichen für die Identität einer Person vgl. v. a. Plaut. Cist. 631–638; 664 f.; 731–735; Boyancé (1940) 30–32.

529 Plaut. Mil. 1416 f.; 1420 f.; 1426; vgl. auch Curc. 88; dazu Fontaine (2010) 5; Gärtner (2014) 620.

D Ergebnisse

9. Kommunikative Schließung und gesellschaftlicher Effekt

Eric Orlin hat vor einiger Zeit richtigerweise auf die Parallelen zwischen der Einführung des Mater Magna-Kultes und der Beschränkung des Bacchuskults hingewiesen:

Were it not for Livy's slanted account, our impression of the Roman actions in regard of Bacchus might be very different, for the restrictions placed on the worship of Bacchus are not fundamentally different from those placed on the worship of Magna Mater, whose temple in Rome had been dedicated only five years previously: Romans were not to become priests, and the places at which rites were performed were carefully circumscribed, but cult activity was permitted.¹

Nichtsdestoweniger bestehen zwischen beiden Vorgängen und Regelungen gewichtige Unterschiede, die sowohl die gesetzlich etablierte Integration der beiden Kulte als auch den Platz der jeweiligen Maßnahmen in der römischen Erinnerungskultur betreffen. So bezieht sich die Einschränkung der Aktivitäten des Gefolges der Mater Magna vor allem auf öffentliche Akte im Rahmen der zivischen Religion. Ziel dieser Maßnahmen war es mithin, die *galli* und Korybanten mit Ausnahme der großen Mater-Feste aus dem zivischen Bereich – und auch aus der sichtbaren Öffentlichkeit – auszugrenzen. Dennoch hat das Beispiel des Kults der Mater Deum Magna Idaea (Kap. 4) gezeigt, dass selbst bei einem per Senatsbeschluss derart reglementierten ‚fremden‘ Kult davon auszugehen ist, dass sich dessen religiöse und kulturelle Präsenz in Rom nicht allein auf den zivischen Kult beschränkte. Staatlich geregelt wurde lediglich die Form der zivischen Integration der Mater Magna-Religion, mithin nur jener Teil des Kultbetriebs, der zum Bestandteil des zivischen Kults gemacht wurde. Um den Kult als Neueinführung zu deklarieren, war es zudem nützlich – unabhängig von der Frage, ob er 204 v. Chr. gänzlich neu eingeführt wurde oder ob es bereits Bewohner Roms gegeben haben mag, die ihn praktizierten –, den Status der Fremdheit eigens hervor-

1 Orlin (2010) 167 f.; vgl. Rüpke (2005) 1631; Champion (2017) 126 f.; 148; 160 f., der daraus schließt, dass es Rom im Falle der Bacchanalien um das Statuieren eines (willkürlich gewählten) Exempels zur Hoheit des Senats über das Feld des Religiösen gegangen sei. Die Parallele zwischen beiden Fällen wird schon bei Dion. Hal. ant. 2.19.2 thematisiert.

zuheben und in diesem Fall sogar gesetzlich zu verankern. Außerhalb der wenigen zivischen Anlässe für die Ausübung des Kultes gingen die so als fremd markierten religiösen Spezialisten jedoch auch davon unabhängigen religiösen Tätigkeiten nach: Sie bildeten eine nach außen abgeschlossene Gruppe, die ihren religiösen Expertenstatus durch ihren gesamten Lebenswandel einschließlich ihrer Sexualität als andersartig und mithin besonders gottesnah konstruierte und die jenseits des sonstigen Tempelbetriebs zugleich der städtischen Bevölkerung in einem der zentralsten Heiligtümer der zivischen Religion als separate religiöse Dienstleistungsinstanz entgegentrat. Gerade das Fremde und Obskure ihres Status war nach außen *als solches* besonders sichtbar und bildete die Grundlage der religiösen Rolle der *galli*, die zugleich infolge eben dieser Fremdheit auch zum Ziel abwertender Ausgrenzung aus der Warte des Romanitätsdiskurses werden konnten. Konkrete Konflikte zwischen *res publica* und *galli* traten offenbar vor allem dann auf, wenn einzelne *galli* jenseits der ihnen gesetzlich zugestandenen Aufgaben und Anlässe des zivischen Kults auf der Bühne der *res publica* aktiv wurden oder wenn ihr Handeln die Interessen von Bürgern derart betraf oder beeinträchtigte, dass sich zivische Institutionen damit zu beschäftigen hatten.

Umgekehrt sind es im Falle der Bacchanalien (Kap. 5) die separaten Aktivitäten, die von zivischen Stellen streng begrenzt und kontrolliert werden. Eine Reihe der Regelungen des SC *de Bacchanalibus* ist offenkundig daraufhin formuliert, die Bekanntheit (und damit Kontrollierbarkeit) der separaten Gruppen zu erhöhen oder überhaupt herzustellen – wohl in der Absicht, sie dadurch kontrollierbar zu machen.

Die Verschiedenheit der literarischen Hauptüberlieferung zur Verbreitung und Beschränkung der Kulte für Mater Magna und Liber Pater/Bacchus hat einen wesentlichen Grund in dieser Differenz.² Dionysios von Halikarnassos und Livius thematisieren beide aus der Perspektive der augusteischen Zeit die vermeintliche römische Aversion gegen fremde religiöse Kulturen.³ Dionysios spricht das Thema indes am Beispiel des für die zivische Sphäre zentralen Kults der Mater Magna an – der Beschluss des Senats, auf den er sich stützt, soll dabei begründen, wie ein ekstatischer Kult überhaupt nach Rom kam, und zudem erklären, dass er dabei zugleich seiner antizivischen Qualität beraubt wurde. Die Erwähnung bleibt daher ganz auf den Bereich der zivischen Religion beschränkt. Livius kann sich für den Bacchanalienfall auf kein zivisches Anerkennungsdekret stützen: Liber Pater gehörte (ganz gleich, welche Veränderungen es in der zivischen und separaten Verehrung des Gottes gegeben haben mag) ohnehin seit frühester Zeit zur zivischen Religion. Einen förmlichen Beschluss zur Integration ins römische Pantheon gab es schon deshalb nicht. Was es gab, war – im Gegensatz zum Mater Magna-Kult – eine gesetzliche Regulierung des separaten

2 Es lässt sich aus der Singularität der Überlieferung des Bacchanalienfalls mithin keineswegs schließen, dass der Senat 186 v. Chr. an den Bacchanalien ein Exempel statuieren wollte, das demonstrieren sollte, dass separate Religion in Rom per se illegitim sei (so Champion [2017] 160).

3 Dion. Hal. ant. 2.19; Liv. 39.8–19.

Vereinswesens. Livius' Material bedingt daher von vornherein eine Perspektive, die die Frage der zivischen Verehrung des Gottes gänzlich außen vorlässt.

In beiden Fällen gibt es indes einschränkende Maßnahmen, die zudem einhergehen mit einer Markierung der betreffenden Kulte (zivisch und separat) als ‚fremd‘. Handelt es sich nun bei den jeweiligen Maßnahmen um Religionsverbote? Oder um Verbote separater Religion an sich? Sicher nicht, wenn damit das Verbot der kultischen Verehrung einer bestimmten Gottheit gemeint ist: Denn separate Religion war sowohl im Mater Magna-Heiligtum am Palatin als auch – vielleicht im Tempel der Ceres, des Liber und der Libera, vielleicht aber auch an anderen gemeldeten Orten für den Bacchuskult – auch nach der Durchsetzung der jeweiligen Senatsbeschlüsse weiterhin möglich. Eigentliche Religionsverbote lagen auch dann nicht vor, wenn man darunter das Verbot bestimmter, womöglich anstößiger Kultpraktiken verstehen will. Weder wurden promiskuitive nächtliche Rituale (*cenae*, Initiationen) im Bacchuskult grundsätzlich verboten noch wurde den Attisanhängern der separate Kult oder einzelne Praktiken wie die initiatorische Kastration untersagt; auch separate religiöse Dienstleistungen gegenüber Dritten mögen den jeweiligen *fanatici* möglich gewesen sein. Im Unterschied zu den religionspolitischen Maßnahmen des Jahres 213 v. Chr. wurden die betreffenden religiösen Experten auch nicht aus der Stadt oder aus Italien entfernt. Dies gilt, soweit die Quellenlage es erkennen lässt, auch für die Bacchanalienaffäre: Auch wenn die Ausweitung der *quaestio de Bacchanalibus* auf außerstädtische Regionen Italiens auf den ersten Blick den Anschein einer ‚landesweiten‘ Verfolgung macht, so geht es in diesem Verfahren vor allem darum, eine umfangreiche Liste angezeigter Personen dem Rechtsverfahren zuzuführen, und über den Ausgang dieser Verfahren liegen nur die vagen und zudem erkennbar übertriebenen Aussagen des Livius vor. Die einzige Person, die bei Livius eine Deportation ins Spiel bringt, ist die Denunziantin Hispala Faecenia. Sie wird ihr verweigert.

Gleichwohl hatten die Senatsbeschlüsse zweifelsohne gravierende Auswirkungen, auf den Mater Magna-Kult ebenso wie auf die *bacchanalia*: So wurden beiden Kulturen strenge Auflagen bei der Rekrutierung des Kultpersonals gemacht. Initiationen blieben zwar auch innerhalb Roms grundsätzlich erlaubt, jedoch wurde in beiden Fällen einer großen Zahl von Personen der Zugang zur Initiation verwehrt: Im Mater Magna-Kult blieben die zivisch-religiösen Priesterämter Phrygern vorbehalten, während für andere Rollen ein etwas weiterer Kreis von Personen in Frage kam: Wo das Initiationsritual der Kastration den Zugang zur Gruppe der *galli* ohnehin auf Männer begrenzte, wurde den römischen *ingenui* die Initiation untersagt. Rekrutierbar blieben Peregrine, Freigelassene und Sklaven (vorbehaltlich des Einvernehmens mit dem jeweiligen Herrn). Im Bacchuskult wurde das Priesteramt auf Frauen beschränkt, während die Zugangsbeschränkungen zur Initiation in andere Rollen hier nicht nur römische Bürger, sondern auch die Bürger latinischen Rechts und *socii populi Romani* betrafen. Wenigstens Peregrinen und Sklaven, vielleicht auch Freigelassenen, stand die Initiation hier jedoch ebenfalls offen. Außerdem definierte der Senat ein Antragsverfahren für

Sondergenehmigungen, das zumindest theoretisch die Möglichkeit zur Initiation auch den genannten ausgeschlossenen Gruppen erlaubte, sofern dies ordentlich beantragt und somit der Aufsicht des Senats unterstellt wurde. Allerdings wurde zusätzlich die Größe der Festversammlungen stark beschränkt und die vereinsmäßige Organisation oder Bildung vergleichbarer Sozialverbände grundsätzlich verboten. Dieser strenge Umgang mit den Organisationsformen der separaten Religion muss indes nicht unbedingt auf eine größere Distanz der römischen Entscheidungsträger zu den bakchischen im Vergleich zu den Attismysterien hindeuten. Man mag bei Letzteren lediglich mit einer geringeren Attraktivität der Initiation gerechnet haben – wo die Formierung eines *iam prope alter populus* nicht zu erwarten stand, bestand auch kein legislativer Handlungsbedarf.

Im Wesentlichen sorgten die betreffenden Regelungen dafür, dass Angehörige von politisch relevanten Personenverbänden nicht – oder nur unter staatlicher Aufsicht – Zugang zu zwei religiösen Gemeinschaftsformen erhielten, die aus Sicht der *res publica* interne Kohäsionskräfte entwickelten, die im Sinne einer ‚exkludierenden Inklusion‘ Identitäts- und Loyalitätskonflikte zwischen Kultverein und Bürgerrolle hätten aufkommen lassen können. Beide Kulte umfassten mindestens als Teilaspekt ihres Kultbetriebs auch Mysterien, deren Anhänger sich durch verschiedene Formen esoterisch-exoterischer Kommunikation (Inversion/Verunklarung von Geschlechterrollen, Kleidung und Habitus, ostentativer religiöser Rausch, Rätsel- und Symbolsprache, Geheimniskommunikation) scharf von den Außenseitern abgrenzten. In beiden Fällen waren es gerade diese Abgrenzungsinstrumente, die den Kulturen ihre gesellschaftliche Sichtbarkeit sowie wesentliche Elemente ihres öffentlichen Bildes verschafften. Gleichzeitig prägten sie ihnen das Siegel des für Außenstehende Unverständlichen, Uneinsehbaren, Verborgenen oder gar des Heimlichen auf.

Die esoterisch-exoterische Kommunikation der Attis- und Bacchusgruppen machte diese sichtbar und gleichermaßen interessant (als in ihrer Unverständlichkeit und Fremdheit erhaben und womöglich heilig) wie verdächtig (als in ihrer Heimlichkeit und Rolleninversion unmoralisch und womöglich verbrecherisch). Sie begründete nicht nur den Zusammenhalt der Gruppen, sondern sorgte auch für ihre Attraktivität. Diese Attraktivität ließ sich freilich durch soziale Organisationsformen noch steigern, die dem Einzelnen neben der Gemeinschaftserfahrung womöglich auch materielle und immaterielle Vorteile boten. Im Falle der Bacchanalien ging der Senat 186 v. Chr. gegen eben diese Organisationsformen vor und nahm den Gruppen zudem einen großen Teil ihrer Sichtbarkeit durch das Verbot, feste Versammlungsorte zu unterhalten oder sich zu größeren Feiern zu versammeln. Zwar scheint es eine ähnliche Regulierung für separate Attiskulte nicht gegeben zu haben. Indes scheint der Kult in republikanischer Zeit, anders als die weiter verbreiteten Bacchusvereine, ganz auf das palatinische Heiligtum beschränkt gewesen zu sein. Bei aller Selbstausgrenzung der *galli* waren diese in der Zahl überschaubar und in ihrer Bindung an den zivischen Tempel mitten in der *res publica* präsent, wohingegen bei den Bacchanalien eines der fundamentalen Probleme,

die die umfangreiche *quaestio* überhaupt erst erforderlich machten, darin bestand, dass niemand genau wusste, wer in welchen Verein initiiert sein mochte und wo die betreffende Gruppe sich ggf. versammeln mochte. Die Existenz der Bacchanalien war wohl bekannt, in Livius' Schilderung vor allem akustisch geradezu unüberhörbar; indes blieben die Vereine in ihrer separaten Formierung dem staatlichen Zugriff entzogen. Dies war solange tolerabel, wie die separate Religion von den Akteuren der politischen Öffentlichkeit als *de facto* vollständig separat, als irrelevant für den Handlungsbereich der *res publica* behandelt werden konnte. Traten separatreligiöse Akteure jedoch progressiv im politischen Feld auf oder gerieten sie in ihrer Rolle als Kultangehörige in Auseinandersetzungen mit Bürgern, so konnte schon dies eine Politisierung bedeuten, insofern das Handeln der Kultakteure nun die *res publica* betraf und beeinflusste. Dagegen ging der Senat 186 v. Chr. vor und sorgte für politische Regulierung eines religiös definierten sozialen Raumes, innerhalb dessen sich autonome Strukturen etabliert hatten, die auch jenseits des separatreligiösen Handlungsfeldes Interferenzen erzeugten. Über die konkreten Anlässe hierfür lässt sich nur spekulieren, indes dominieren in den Quellen zum öffentlichen Diskurs um die bakchischen Kultvereine die immer gleichen Themen. Wie in Kap. 5.2.1 und 5.2.4 festgestellt wurde, stechen Betrugs- und Erbrechtsdelikte aus dem Katalog der Vorwürfe gegen die Bacchusvereine hervor, insofern sie als einzige nicht unmittelbar auf exoterisch verfügbaren Informationen über die bakchischen Riten fußten. Auffällig ist, dass das dadurch bezeichnete Konfliktfeld des Erb- und Familienrechts auch im Falle der *galli* zu rechtlichen Auseinandersetzungen führen konnte. In der Konsequenz entzog der Senat schließlich im früheren 1. Jahrhundert v. Chr. jenen *galli* (Freigelassenen; Peregrinen), die Zugang zum römischen Rechtssystem gehabt hatten, diesen weitgehend (Kap. 4.3.2 und 4.3.3). Dadurch wurde eine zusätzliche Schranke vor die Initiation (nun auch der zuvor unbeschränkt Zutrittsfähigen Stadtbewohner) gesetzt.

Diese Fälle ebenso wie der Auftritt des Battakes auf der politischen Bühne des *comitium* – der erst dann zum Skandal wird, als sich der Gesandte aus Pessinus bekränzt und damit in seiner Priesterrolle inszeniert (Kap. 4.3.4) – belegen, dass das politische Vorgehen gegen separate Religion im republikanischen Rom äußerer Anlässe bedurfte, deren Effekte die *res publica* mindestens mittelbar betrafen. Wenn es also einerseits die Heimlichkeit der Kultvereine ist, die deren externes Bild prägt, sind es dennoch vor allem die nach außen erzielten Effekte dieser Heimlichkeit, mithin die Ergebnisse der exoterischen Kommunikation, die dieses Profil erzeugen und die sowohl das Attraktions- als auch das Konfliktpotential der separaten Religion begründen. So könnte der *seruus Caepionis* in der Initiation unter die *galli* eine Chance gesehen haben, sich von seinem neuen/angehenden Herren zu emanzipieren – hier sorgte die Attraktion der Selbstaussgrenzung der *galli* für den Konflikt; der Fall endete vor Gericht ebenso zuungunsten des *gallus* wie jener des Genucius, der als Freigelassener legatsfähig war und in einen Prozess um eine Erbsache verwickelt wurde, wo zweitinstanzlich festgestellt wurde, dass die Selbstaussgrenzung als Kastrat sich auch auf den

Rechtsstatus auswirkte, da Angehörige eines *tertium genus* im römischen Recht nicht vorgesehen waren.

In diesen Fällen besteht der Konflikt nicht zuletzt darin, dass esoterisch-exoterische Kommunikation zwar die effektive Selbstausgrenzung als Anspruch äußert, diese Äußerung aber unmöglich zur Auflösung von Außenbeziehungen führt. Mindestens die Erklärung des eigenen Sonderstatus erfolgt (wenigstens indirekt) gegenüber Außenstehenden und erzielt hier ihre Effekte. Handelt es sich, wie bei den untersuchten religiösen Gruppen, zudem nicht um Parallelgesellschaften im dem totalen Sinne, dass der *alter populus* alle Ebenen und Funktionen von Gesellschaft zu vertreten beansprucht und dies auch erfolgreich durchsetzen kann (so das von Sp. Postumius Albinus formulierte Menetekel der bakchischen Gegenwelt), sondern um gesellschaftliche Teilsysteme, die innerhalb eines normativ übergeordneten und machtpolitisch überlegenen Gesellschaftsrahmens existieren (sc. die Realität der bakchischen Vereine), so etabliert die esoterisch-exoterische Selbstausgrenzung für die Gruppenmitglieder nur für den bestimmten Handlungsbereich der Gruppe (hier: der Religion) eine Sonderidentität, und selbst über diesen Bereich kann die normengebende Macht im Konfliktfall die Kontrolle beanspruchen. Jedes Gruppenmitglied bleibt zugleich auf komplexe Weise in weitere gesellschaftliche Zusammenhänge eingebunden und ist gerade deshalb stets der Möglichkeit des Zugriffs der externen Gesellschaft ausgesetzt. Vollzieht sich dieser Zugriff, etwa indem die *res publica* regulierend eingreift, so realisiert sich diese soziale Beziehung – und auch hier gilt, dass die Verbindung eigentlich nicht auflösbar ist: Allein die vollständige Unterdrückung einer Gruppe oder die Exilierung Einzelner stellte einen ernsthaften Versuch einer solchen Abtrennung dar. Erfolgt dieser Versuch nicht – wie im Falle der Bacchanalien –, so sorgt selbst die strengste Beschränkung des Kultes doch für dessen Integration in den Wirkungsbereich der *res publica*, und zwar auch im Falle separater Vereine.

Esoterisch-exoterische Kommunikation (und die gesellschaftliche Reaktion darauf) etabliert insofern gesellschaftliche Differenz, nicht aber die Trennung oder Auflösung gesellschaftlicher Zusammenhänge: Auch Geheimhaltung oder ein ostentativer Habitus der Andersartigkeit ist ‚erfolgende‘ Kommunikation in der Gesellschaft und bleibt mit dieser verwoben. Geradezu emblematisch tritt diese Eigenschaft der ‚Geheimniskommunikation‘ in Livius’ Erzählung um P. Aebutius und Hispala Faececia hervor, die sich wie eine Parabel auf die Unmöglichkeit der vollständigen Versiegelung von Kommunikationsräumen liest (Kap. 5.4). Der Plan der Initiation eines externen Knaben erzeugt externe Kommunikationen über die Aktivitäten der Gruppe, an denen sich stets auch Geheimnisträger beteiligen müssen. Die Außenbeziehungen der Vereinsmitglieder sind es, die am Ende den Konflikt auf die Bühne der Politik bringen.

Was sich hierin indirekt spiegelt, ist der Umstand, dass esoterisch-exoterische Kommunikation gesellschaftlich stets nur von ihrer Außenseite wahrnehmbar ist. So dürfte es kein Zufall sein, dass die bei Livius formulierten Vorwürfe gegen die Bacchanalien sich fast vollständig auf verbreitete literarische und ikonographische Bilder vom dio-

nysischen *thiasos*, vom Mänadentum und von bakchischer Mythologie zurückführen lassen (Kap. 5.3.3). Schon bei Plautus lässt sich der gesamte Katalog dieser Vorwürfe finden (Kap. 7; 8). Dieser Befund belegt nicht etwa die Richtigkeit der Vorwürfe bei Livius, sondern lediglich, dass sich der externe Diffamierungsdiskurs (den Plautus durchaus mit kritischer Distanz und ironisch verarbeitet) schon zwei Jahrhunderte vor Livius im Wesentlichen auf die gleichen Motive der kulturellen Produktion stütze, die auch noch in der augusteischen Zeit rezipierbar waren. Das *bacchanal* steht bei ihm als Metapher für eine antifamiliäre Welt, die vor allem erotisch aufgeladen ist, die aber zugleich topisch mit allen möglichen Formen von Raserei, Kontrollverlust und Gewalt – bis zur Zerreißung – verbunden wird. Plautus geht es dabei in den analysierten Komödien weniger darum, selbst meinungsbildend zu diesem Diskurs beizutragen. Vielmehr rezipiert er das allgemein verbreitete Bild von den Bacchanalien, um es für seine komischen *plots* nutzbar zu machen, deren eigentliches Thema die Aushandlung dessen ist, was sich im Konflikt zwischen Individualinteresse, *familia* und *mos maiorum* als Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft erweist. Dass die *bacchanalia* gerade in diesen Zusammenhängen als moralische Herausforderung an die Bürgerschaft diskutiert wurden, machte ihr Beispiel als Metapher für – aus der Warte der Vertreter des *mos maiorum* – antizivisches Verhalten besonders verwendbar. In dieser Verarbeitung des Bacchanaliendiskurses der Jahre zwischen dem Ende des Zweiten Punischen Krieges und 186 v. Chr. kommt den plautinischen Komödien als Quelle eine Schlüsselrolle zu, die das öffentlich verbreitete Bild von den *bacchanalia*, auf dessen Grundlage der Senat regulierend tätig wurde zu erschließen hilft. Auch die *galli* sind bei Plautus präsent (Kap. 8.4), wenngleich sie als Typen eine ungleich geringere Rolle spielen als die Bacchantinnen. Vielleicht ist dies als Indiz dafür zu werten, dass die *galli* in ihrer Beschränkung auf wenige Orte, infolge der geringeren Attraktivität der Initiation für den Einzelnen als Gruppe und vor allem infolge der erst in plautinischer Zeit erfolgten öffentlichen Beschlussfassung über ihre Integration weniger umstritten waren. Dennoch zeigen die externen Klischees über die Attispriester eine ähnliche Dauerhaftigkeit wie die Bacchanalienklischees: Auch hier lassen sich bei Plautus bereits wesentliche Elemente der diskursiven Ausgrenzung erkennen, die noch ihr Bild in der spätrepublikanischen und augusteischen Literatur prägen (Kap. 4.2.2).

Neben der Insinuation des radikalen ekstatischen Verlusts der Kontrolle über die eigenen (sexuellen, brutalen, materiellen) Triebe im bakchischen Ritual, neben dem Rekurs auf immer wiederkehrende Ursachen für diesen Kontrollverlust (*nox*, *uinum*, *mixti feminis mares*) gehört zum externen Bild von der anrühigen fremden Religion auch aufs Engste die Geheimnispraxis der Bacchusjünger, die über *symbola* und doppeldeutige Rede miteinander kommunizieren und von denen man trotz ihrer spürbaren Präsenz nicht genau weiß, wer sie eigentlich sind und was sie im Schilde führen. Entsprechend ist das Bild der *galli* in den Quellen des externen Diskurses von deren spezifischen Abgrenzungsstrategien – Kastration, exotischer Habitus, Musik, Rückzug ins Heiligtum – geprägt. Gesellschaftlich und damit auch historisch wirksam sind in

beiden Fällen die externen Bilder und mit ihnen gerade jene Kommunikationen, die eine Gruppe von der umgebenden Gesellschaft abheben und erkennbar machen, etwa als ‚religiös‘, ‚mystisch‘ oder ‚selig‘. Die Wirksamkeit esoterisch-exoterischer Strategien zur Produktion solcher kulturellen Tatsachen zeigt sich nicht zuletzt daran, wie eng diese Strategien mit dem Bild der betreffenden Gruppen verwoben sind. Ihre prekäre Natur erweist sich in dem großen Interpretationsspielraum, den die eigene Markierung als ‚uneinsehbar‘ Außenstehenden erlaubt. Dieselben Strategien, die das ‚Heilige‘ erzeugen, indem sie es dem externen Blick entziehen oder unverständlich machen, tragen gerade dadurch auch zu ihrer eigenen Diffamierung als ‚unheilig‘ bei.

E Anhänge

1. Bibliographischer Anhang

1.1 Verwendete Editionen und Übersetzungen antiker Texte

[Aischines]

Eschine. Discours, Tome II (Contre Ctésiphon, Lettres). Texte établi et traduit par Martin, V. de Budé, G., Paris 1928.

Ammonios Hermeiou

Ammonius in Aristotelis categorias commentarius edidit Busse, A., Berlin 1895 (Commentaria in Aristotelem Graeca 4/4).

Anthologia Palatina

Anthologia Graeca. 4 vol ed. Beckby, H., München 1965–1968.

Apuleius von Madauros

Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt, vol. II, fasc. I: Apologia (de magia) edidit Helm, R., Stuttgart/Leipzig 1912 (BTL; ND: 1994).

Aristophanes

Aristophanis fabulae. Vol. 1: Acharneses, Equites, Nubes, Vespaie, Pax, Aves recognovit brevique adnotatione critica instruxit Wilson, N G., Oxford 2007 (OCT).

Aristophanis fabulae. Vol. 2: Lysistrata, Thesmophoriazusae, Ranae, Ecclesiazusae, Plutus recognovit brevique adnotatione critica instruxit Wilson, N G., Oxford 2007 (OCT).

Aristoteles und Pseudo-Aristoteles

Aristotelis ethica Eudemia recognovit brevique adnotatione critica instruxit Walzer, R., Oxford 1991 (OCT).

Aristotelis politica edidit brevique adnotatione critica instruxit Ross, W.D., Oxford 1957.

Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta edidit Rose, V., Leipzig 1886 (ND: 1967).

Ferrini, M. F. (Hg.): Aristotele. Le Piante. Testo greco a fronte, Mailand 2012 (Testi a fronte 143).

Catull

C. Valerii Catulli carmina recognovit brevique adnotatione critica instruxit Mynors, R.A. B., Oxford 1958 (OCT).

Cicero

M. Tulli Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque recognovit brevique adnotatione critica instruxit Reynolds, L. D., Oxford 1998 (OCT).

M. Tulli Ciceronis de re publica, de legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia recognovit brevique adnotatione critica instruxit Powell, J. G. F., Oxford 2006 (OCT).

M. Tulli Ciceronis orationes. Vol. 4: Pro P. Quinctio, pro Q. Roscio Comoedo, pro A. Caecina, De lege agraria contra Rullum, pro C. Rabirio perduellionis reo, pro L. Flacco, in L. Pisonem, pro C. Rabirio Postumo recognovit brevique adnotatione critica instruxit Clark, A. C., Oxford 1909 (OCT).

Diodor von Agyrion (Siculus)

Diodorus of Sicily. Vol 12, Translated by Walton, F. R., Cambridge (MA)/London 1967 (LCL 423).

Dionysios von Halikarnassos

Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanorum quae supersunt edidit Jacoby, K. 4 Bde., Leipzig 1885–1905 (ND 1967).

Epistolographie

Hercher, R. (1873): Epistolographici graeci, Paris (ND: Amsterdam 1965).

Eudemos von Rhodos

Wehrli, F. (1955): Eudemus von Rhodos, Basel (Die Schule des Aristoteles 8).

Euripides

Euripidis fabulae. Vol. 3: Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus recognovit brevique adnotatione critica instruxit Diggle, J., Oxford 1994.

Martin, G. (2013): Euripides, ‚Ion‘. Edition and Commentary, Berlin (Texte und Kommentare 58).

Festus/Experta Pauli

De verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome Thewrewkianis copiis usus edidit Lindsay, M. W., Leipzig 1913 (BTL).

Fragmentsammlungen

FGrHist	Jacoby, F. et al. (1923–): Die Fragmente der griechischen Historiker, Berlin u. a.
FRH	Beck, H./Walter, U. (2001/2004). Die frühen römischen Historiker, Darmstadt (TzF 76/77)
OF	Bernabé, A. (2004–2007): Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Berlin.
VS	Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Diels, H. herausgegeben von Kranz, W., 3 Bde., Berlin 1951–1952.

Inschriften- und Papyrussammlungen

CFA	Scheid, J. (1998): Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.–304 ap. J.-C.), Rom (Roma antica 4).
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum. Partim consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum, partim consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editum, Berlin 1893–.
DGE	Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora edidit Schwyzler, E., Leipzig 1923.
DTM	Blänsdorf, J. (2012): Die <i>Defixionum tabellae</i> des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz.
I.Ephesos	Vetters, H. (1980): Die Inschriften von Ephesos, Bd. IV Nr. 1001–1445, Bonn (IGK 14).

- IG Inscriptiones Graecae. Partim consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editae, partim consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editum Berlin 1873–.
- IGDOLbia Dubois, L. (1996): *Inscriptions grecques dialectales d’Olbia du Pont*, Genf (Hautes Études du Monde Gréco-romain 22).
- IGDGG Dubois, L. (1995/2002): *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce*, 2 Bde., Genf (École Pratique des hautes Sciences Historiques et Philologiques 30).
- IGUR Moretti, L. (1968–1990): *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, 4 Bde., Rom.
- I.Kyme Engelmann, H. (1976): *Die Inschriften von Kyme*, Bonn (IGK 5).
- I.Magnesia Kern, O. (1900): *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin.
- I.Milet Herrmann, P./Günther, W./Ehrhardt, N. (2006): *Inschriften von Milet*, Bd. III Nr. 1020–1580, Berlin.
- I.Pessinous Strubbe, J. (2005): *The Inscriptions of Pessinous*, Bonn (IGK 66).
- I.Pergamon Fränkel, M. (1890): *Die Inschriften von Pergamon*, Bd. 1, Berlin (Altertümer von Pergamon 8/1).
- Prott/Kolbe (1902) von Prott, H./Kolbe, W. (1902): *Die 1900–1901 in Pergamon gefundenen Inschriften*, in: *MDAI(A)* 27, 44–151; Taf. VII–VIII.
- Sammelbuch Preisigke, F./Bilabel, F. (1931): *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, Bd. 4, Heidelberg.

Corpus Iuris Civilis/Codex Iustiniani

Knütel, R./Kupisch, B. +/Seiler, H. H./Behrends, O. (Hgg., 2005): *Corpus Iuris Civilis IV: Digesten 21–27*, München.

Livius

Titi Livi ab urbe condita libri XXI–XXV recognovit Dorey, T. A., 2 Bde., Leipzig 1971/1976 (BTL).

Titi Livi ab urbe condita recognovit brevique adnotatione instruxit Walsh, P. G. Tomus VI, libri XXXVI–XL, Oxford 1999 (OCT).

Titi Livi ab urbe condita libri XXXLI–XL edidit Briscoe, J., 2. Bde., Stuttgart 1991 (BTL).

Titi Livi ab urbe condita libri XLI–XLV edidit Briscoe, J., Stuttgart 1986 (BTL).

Lukrez

Titus Lucretius Carus. De rerum natura libri VI edidit Deufert, M., Berlin 2019 (BTL).

Matthäus

Nestlé, N./Aland, B. (²⁸2017): *Novum testamentum Graece. Griechisch – deutsch* (Revidierte Fassung der Lutherbibel 2017/Revidierte Einheitsübersetzung 2016), Stuttgart.

Münzcorpora

RRC Crawford, M. H. (1974): *Roman Republican Coinage*, 2 Bde., London.

Nonius Marcellus

Nonii Marcelli de compendiosa doctrina libros XX. Ononsiansis copiis usus edidit Lindsay, W. M., 3 Bde., Leipzig 1903.

Iulius Obsequens

T. Livi periochae omnium librorum, fragmenta Oxyrhynchi reperta, Iulii Obsequentis prodigiorum liber, edidit Rossbach, O., Leipzig 1910 (BTL).

Papyri

Handley, E. W. (Hg., 1997): Menander, Dis exapaton, POxy LXIV 4407, in: *The Oxyrhynchus Papyri* 64, London, 14–42.

Plautus

Plautus: *Amphitryon*, *The Comedy of Asses*, *The Pot of Gold*, *The Two Bacchises*, *The Captives*.

Edited and translated by De Melo, W., Cambridge (MA)/London 2011 (LCL 60).

T. Macci Plauti comoediae recognovit brevique adnotatione critica instruxit Lindsay, W. M., 2 Bde., Oxford 1904/1905 (OCT).

Rhetorica ad Herennium

[Cicero], *Rhetorica ad Herennium*. Translated by Caplan, H., Cambridge (MA) 1954 (LCL 403).

L. Annaeus Seneca minor

L. Annaeus Seneca. *Moral Essays with an English Translation*, Bd. 2, Cambridge 1932.

M. Tullius Cicero

M. Tulli Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque recognovit brevique adnotatione critica instruxit Reynolds, L. D., Oxford 1998 (OCT).

M. Tulli Ciceronis de re publica, de legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia recognovit brevique adnotatione critica instruxit Powell, J. G. F., Oxford (OCT).

M. Tulli Ciceronis *Paradoxa Stoicorum*, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, *Timaeus*, *De natura deorum*, *de divinatione*, *de fato* edidit Plasberg, O., Leipzig 1908 (BTL).

Valerius Maximus

Valerii Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri IX edidit Briscoe, J., 2 Bde., Leipzig 1998 (BTL).

Varro

Varron. *Satires Ménippées 4: Epitaphiones, Eumenides*. Édition, traduction et commentaire par Cèbe, J.-P., Rom 1977 (Publications de l'École française de Rome 9/4).

1.2 Forschungsliteratur

Accame, S. (1938): *Il senatus consultum de bacchanalibus*, in: RFIC 66, 225–234.

Ackermann, A. (2004): *Das Eigene und das Fremde. Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers*, in: Jaeger, F./Rüsen, J. (Hgg.): *Handbuch Kulturwissenschaften*. Bd. 3: *Themen und Tendenzen*, Stuttgart/Weimar, 139–154.

Adams, S. et al. (2014): *Binding and Breaking. Mapping the Tissues of Communities*, in: Dies. (Hgg.): *Faces of Communities. Social Ties Between Trust, Loyalty and Conflict*, Göttingen (Freunde – Gönner – Getreue 9), 9–25.

Altheim, F. (1956): *Römische Religionsgeschichte*, 2 Bde., Berlin (Sammlung Göschen 1035/1052).

Ando, C. (2006): *Interpretatio Romana*, in: de Blois, L./Hahn, J. (Hgg.): *The Impact of Imperial Rome on Religions. Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leiden (Impact of Empire 5), 51–65.

Ando, C. (2008): *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*, Berkeley (CA) (The Transformation of the Classical Heritage 44).

Ando, C. (2009): *Evidence and Orthopraxy*. Rezension zu Scheid (2005a), in: JRS 99, 171–181.

- Ando, C./Rüpke, J. (2015): Introduction, in: Dies. (Hgg.): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin (RVV 65), 1–9.
- Andreau, J./Barbet, A./Pailler, J.-M. (1970): Bolsena (Poggio Moscini). Bilan provisoire des trois dernières campagnes (1967; 1968; 1969), in: MEFRA 82, 187–235.
- Aneziri, S. (2003): Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine, Stuttgart (Historia Einzelschriften 163).
- Arcellaschi, A. (1982): *Amphitryon* 187 ou Influences pythagoriciennes sur l'*Amphitryon* de Plaute, in: REL 60, 128–138.
- Arcellaschi, A. (1990): Les *Bacchides* de Plaute et l'affaire des Bacchanales, in: Blänsdorf, J./André, J.-M./Fick, N. (Hgg.): *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Mainz, 35–44.
- Arcellaschi, A. (1992): Lydus, *paedagogus* et *seruus* dans les *Bacchides* de Plautus, in: Pallas 38, 328–336.
- Assmann, A./Assmann, J. (Hgg., 1997–1999): *Schleier und Schwelle*, 3 Bde., München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1–3).
- Assmann, A./Assmann, J. (1997): Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen, in: Dies. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*, Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1–3).
- Assmann, A./Assmann, J. (1998): Geheimnis und Offenbarung, in: Dies. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*, Bd. 2: Geheimnis und Offenbarung, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/2), 7–14.
- Assmann, A./Assmann, J. (1999): Zur Einführung. Die Erfindung des Geheimnisses durch die Neugier, in: Dies. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*, Bd. 3: Geheimnis und Neugierde, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1–3), 7–11.
- Assmann, J. (1991): Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. München (Themen 52).
- Assmann, J. (2010): Verwandelnde Erfahrung. Die großen Mysterien in der Imagination des 18. Jahrhunderts, in: Bierl, A./Braungart, W. (Hgg.): *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Berlin (MythosEikonPoiesis 2), 343–362.
- Athanassiadi, P./Macris, C. (2013): La philosophisation du religieux, in: Bricault, L./Bonnet, C. (Hgg.): *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden (RGRW 177), 41–84.
- Auffarth, C. (2006): „Licht vom Osten.“ Die antiken Mysterienkulte als Vorläufer, Gegenmodell oder katholisches Gift zum Christentum, in: Ders./Bonnet, C. (Hgg.): *Les ‚religions orientales‘. Approches historiographiques*, Berlin (= ARG 8/2), 206–226.
- Auffarth, C. (2013): With the Grain Came the Gods from the Orient to Rome. The Example of Serapis and Some Systematic Reflections, in: Rabens, V./Wick, P. (Hgg.): *Religions and Trade. Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange Between East and West*, Leiden, 19–42.
- Ausbüttel, F. (1982): Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches, Kallmünz (FAS 11).
- Avram, A./Tsetskhladze, G. R. (2014): A New Attalid Letter From Pessinus, in: ZPE 191, 151–181.
- Baier, T. (2001): Griechisches und Römisches im Plautinischen *Epidicus*, in: Auhagen, U. (Hg.): *Studien zu Plautus' Epidicus*, Tübingen (ScriptOralia A33), 15–56.
- Baltieri, N. (2013): La nascita di Dioniso. Un tema tradizionale in forma nuova (Tim. PMG fr. 792; Eur. Phoen. 648–654), in: *Dionysus ex machina* 4, 1–19.
- Balty, J.-C. (2014): Interactions entre la sphère publique et la sphère privée. Types iconographiques et types stauaires (*Umbildungen, Zeitgesicht et Privatapotheose*), in: Dardenay, A./

- Rosso, E. (Hgg.): Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations, Pessac (Scripta Antiqua 56), 275–296.
- Baltrusch, E. (2002): Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung, Darmstadt.
- Barbet, A. (1985): Fouilles de l'École Française de Rome à Bolsena 5. La maison aux salles souterraines fasc. 2: Décors pictoraux (murs, plafonds, voûtes), 2 Fasz., Paris (MEFRA Suppléments 6/5).
- Barbiero, E. A. (2016): ‚Dissing‘ the Δις ἑξαπάτων. Comic One-Upmanship in Plautus *Bacchides*, in: Mnemosyne 69, 648–667.
- Barnes, H. E. (1957): The Case of Sosia Versus Sosia, in: CJ 53, 19–24.
- Barsby, J. (1986): Plautus. *Bacchides*, Edited with Translation and Commentary, Warminster.
- Bartsch, S. (1989): Decoding the Ancient Novel. The Reader and the Role of Description in Heliodorus and Achilles Tatius, Princeton (NJ).
- Baschirotto, S. (2012): Vesta and the Vestals, Protectors of Rome, in: Mastrocinque, A. / Scibona, C. G. (Hgg.): Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Honour of Giulia Sfameni Gasparro, Stuttgart (PaB 36), 165–181.
- Bautch, K. C. (2013): Obscured by the Scriptures, Revealed by the Prophets. God in the Pseudo-Clementine Homilies, in: DeConick, A. D./Adamson, G. (Hgg.): Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions, London, 120–136.
- Bätz, A. (2012): *Sacrae virgines*. Studien zum religiösen und gesellschaftlichen Status der Vestalinnen, Paderborn.
- Baudy, D. (1998): Römische Umgangsriten. Eine ethnologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten, Berlin (RVV 43).
- Baudy, D. (2006): Prohibitions of Religion in Antiquity. Setting the Curse of Europe's Religious History, in: Andro, C./Rüpke, J. (Hgg.): Religion and Law in Classical and Christian Rome, Stuttgart (PaB 15), 100–114.
- Baudy, G. (1999): Das verratene Geheimnis. Zur Rolle der Schlange in antiken Initiationsriten und Kulturentstehungsmythen, in: Assman, A./Assman J. (Hgg.): Schleier und Schwelle. Bd. 3: Geheimnis und Neugierde, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/3), 137–164.
- Bausch, C. (2013): Eine Inklusionsmaßnahme und ihre Exklusionseffekte. Die politische Repräsentation von Migranten in Ausländer- und Integrations(bei)räten, in: Uerlings, H./Patrut, I.-K. (Hgg.): Inklusion/Exklusion und Kultur. Theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien, 341–356.
- Bayet, J. (1954): Le phénomène religieux dionysiaque, in: Critique 80/81, 20–33; 132–146 [= Rezension Jeanmaire (1951) und Bruhl (1953)].
- Beval, Y. (1953): Pour une sociologie de la philosophie, in: Critique 77 (1953), 852–866.
- Beazley, J. D. (1956): Attic Black-Figure Vase Painters, Oxford (= ABV).
- Beazley, J. D. (1963): Attic Red-Figure Vase Painters, Oxford (= ARV).
- Beard, M. (1990): Priesthood in the Roman Republic, in: Dies./North, J. A. (Hgg.): Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London, 19–48.
- Beard, M. (1994): The Roman and the Foreign. The Cult of the Great Mother in Imperial Rome, in: Thomas, N./Humphrey, C. (Hgg.): Shamanism, History, and the State, Ann Arbor (MI), 164–190.
- Beard, M. (2003): Roman Street Theatre, in: Edwards, C./Woolf, G. (Hgg.): Rome the Cosmopolis, Cambridge, 21–43.

- Beard, M./North J./Price, S. (1998): *Religions of Rome*, 2 Bde., Cambridge.
- Becher, I. (1991): Der Kult der Mater Magna in augusteischer Zeit, in: *Klio* 73, 157–170.
- Begemann, E. (2015): *Ista tua pulchra libertas*. The Construction of a Private Cult of Liberty on the Palatine, in: Ando, C./Rüpke, J. (Hgg.): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin (RVV 65), 75–98.
- Beidelman, T. O. (2008): African and Classical Secrecy and Disclosure. The Kaguru of East Africa and the Ancient Greeks, in: *ELAnt* 12 (2008), 120–160.
- Belayche, N. (2016): La *Mater Magna*, *Megalè Métér*?, in: Bonnet, C./Pirenne-Delforge, V. (Hgg.): *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Brüssel (Artes 5), 45–60.
- Belayche, N. (2018): Content and, or, Context? Subversive Writing in Greek and Roman Religions, in: Blidstein, M. u. a. (Hgg.): *Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion. Studies in Discourse with the Work of Stroumsa, G. G.*, Tübingen (STAC 112), 13–29.
- Belayche, N./Massa, F. (2016): Quelques balises introductives. Lexique et historiographie, in: Dies. (Hgg.): *Les ‚mystères‘. Questionner une catégorie*, *Mètis N. S.* 14, 7–132, 7–19.
- Belayche, N./Rüpke, J. (2007): Divination et révélation dans les mondes grec et romain, in: *RHR* 224, 139–147.
- Bendlin, A. (2000): Looking Beyond the Civic Compromise. Religious Pluralism in Late Republican Rome, in: Bispham, E./Smith, C. (Hgg.): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edinburgh (New Perspectives on the Ancient World 2), 115–135.
- Bendlin, A. (2001): Rituals or Beliefs? ‚Religion‘ and the Religious Life of Rome, in: *SCI* 20, 191–208.
- Bendlin, A. (2002): *Mundus cereris*. Eine kultische Institution zwischen Mythos und Realität, in: Auffarth, C./Rüpke, J. (Hgg.): *Ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης*. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit, (PaB 6), 37–73.
- Bendlin, A. (2005): „Eine Zusammenkunft um der *religio* willen ist erlaubt ...“? Zu den politischen und rechtlichen Konstruktionen von (religiöser) Vergemeinschaftung, in: Kippenberg, H. G./Schuppert, G. F. (Hgg.): *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen, 65–108.
- Bendlin, A. (2006): „Eine wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise.“ Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne, in: Ders./Bonnet, C. (Hgg.): *Les ‚religions orientales‘. Approches historiographiques*, Berlin (= ARG 8/2), 227–256.
- Bendlin, A. (2009): Einleitung, in: Ders./Rüpke, J. (Hgg.): *Römische Religion im historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid*, Stuttgart (PaB 17), 7–15.
- Bendlin, A./Bonnet, C. (Hgg., 2006): *Les ‚religions orientales‘. Approches historiographiques*, Berlin (= ARG 8/2).
- Benz, L. (1990): Megaronides Censorius. Eine anticonische Konzeption im plautinischen *Trinummus*?, in: Blänsdorf, J./André, J.-M./Fick, N. (Hgg.): *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Mainz, 55–68.
- Benz, L. (2000): Zur Bedeutung der attischen Alten und Mittleren Komödie für die römische Palliata, in: Stärk, W./Vogt-Spira, G. (Hgg.): *Dramatische Wäldchen. FS Lefèvre*, Hildesheim (Spudasmata 80), 233–249.
- Béguignon, Y. (1941): Observations sur l'affaire des Bacchanales, in: *RA* 17, 184–198.
- Bérard, C./Bron, C. (1986): Bacchos au coeur de la cité. Le thiasse dionysiaque dans l'espace politique, in: o. Hg.: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Paris (CEFR 89), 13–30.
- Bergmann, J. R. (1987): *Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion*, Berlin.

- Bergmann, J. R. (1998): Geheimhaltung und Verrat in der Klatschkommunikation, in: Spitznagel, A. (Hg.): *Geheimnis und Geheimhaltung. Erscheinungsformen – Funktionen – Konsequenzen*, Göttingen u. a., 139–148.
- Bergunder, M. (2008): Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung, in: Neugebauer-Wölk, M. (Hg.): *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Interpretation – Konfrontation*, Tübingen (Hallesche Beiträge 37), 477–507.
- Bernabé, A. (2002): La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? In: RHR 219, 401–433.
- Bernabé, A. (2009): Imago Inferorum Orphica, in: Casadio, G./Johnston, P. A. (Hgg.): *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin (TX), 95–130.
- Bernabé, A. (2012): A Brave Netherworld. The Orphic Hades as Utopia, in: Mastrocinque, A./Scibona, C. G. (Hgg.): *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart (PaB 36), 11–23.
- Bernabé, A. u. a. (Hgg., 2013): *Redefining Dionysos*, Berlin.
- Bernabé, A. (2015): What is a *katábasis*? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East, in: LEC 83, 15–34.
- Bernabé, A./Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008): Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets, Leiden (RGRW 162).
- Bernabé, A./Jimenez San Cristobal, A. I. (2011): Are the ‚Orphic‘ Gold Leaves Orphic?, in: Edmonds, R. G. III. (Hg.): *The ‚Orphic‘ Gold Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*, Cambridge, 68–101.
- Berneder, H. (2004): Magna Mater-Kult und Sibyllinen. Kulttransfer und annalistische Geschichtsfiktion, Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 119).
- Bernstein, F. (1998): *Ludi publici*. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom, Stuttgart (Historia Einzelschriften 119).
- Bettini, M. (1991): Sosia e il suo Sosia. Pensare il ‚doppio‘ a Roma, in: T. Maccio Plauto. *Anfitrione*, a cura di Oniga, R., introduzione di Bettini, M., con testo a fronte, Venedig, 9–51.
- Bettini, M. (1995): In vino stuprum, in: Murray, O./Tecusan, M. (Hgg.): *In vino veritas*, London, 214–223.
- Bettini, M. (2012): Entre „émique“ et „étique“. Un exercice sur le *lar familiaris*, in: Payen, P./Scheid-Tissinier, E. (Hgg.): *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, 173–198.
- Bettini, M. (2016) Interpretatio Romana. Category or Conjecture?, in: Bonnet, C./Pirenne-Delforge, V. (Hgg.): *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Brüssel (Artes 5), 17–36.
- Betz, H. D. (1998): „Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels“. Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldblättchen, in: Graf, F. (Hg.): *Ansichten griechischer Rituale*. FS Burkert, Stuttgart, 399–419.
- Bexley, E. M. (2014): Plautus and Terence in Performance, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 462–476.
- Bianchi, U./Vermaseren, M. J. (Hgg., 1982): *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden (EPRO 92).
- Bielefeldt, R. (2007): Der Liber-Tempel in Pompeji in Sant'Abbondio. Oskisches Vorstadtheiligtum und kaiserzeitliches Kultlokal, in: MDAI/R 113, 317–371.
- Bilde, P. (2014): The Role of Religious Education in six of the Pagan Religions of the Hellenistic-Roman Period, in: Bøgh, B. S. (Hg.): *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities – Creating Change*, Frankfurt a. M. u. a. (Early Christianity in the Context of Antiquity 16), 225–246.

- Bierl, A. (2011): Dionysos auf der Bühne. Gattungsspezifische Aspekte des Theatergottes in Tragödie, Satyrspiel und Komödie, in: Schlesier, R. (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, 315–341.
- Bierl, A. (2018): God of Many Names. Dionysus in the Light of His Cult Epithets, in: Kavoulaki, A. (Hg.): Πλειών. Papers in Memory of Christiane Sourvinou-Inwood, Rethymnon (Ariadne Supplement 1), 229–288.
- Bilynskiy Dunning, S. (2020): The Republican *Ludi Saeculares* as a Cult of the Valerian *Gens*, in: *Historia* 69, 208–236.
- Bispham, E. (2007): *From Asculum to Actium. The Municipalization of Italy from the Social War to Augustus*, Oxford.
- Bispham, E. (2012): Rome and Antium. Pirates, Politics, and Identity in the Middle Republic, in: Roselaar, S. T. (Hg.): *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic*, Leiden (Mnemosyne Supplement 342), 227–245.
- Blakely, S. (Hg., 2008): *Ancient Mysteries, Modern Secrets*. Blacksburg (VA) (ElAnt 12/1).
- Blank, T. (2014): Philosophy as *leitourgia*. Sophists, Fees, and the Civic Role of *paideia*, in: Carlà, F./Gori, M. (Hgg.): *Gift-giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, Heidelberg (Akademiekonferenzen 17), 377–402.
- Blank, T. (2017): Counsellor. Teacher, Friend. The *apragmōn* as Political Figure in Isocrates, in: Queyrel Bottineau, A./Guelfucci, M.-R. (Hgg.): *Conseillers et ambassadeurs dans l'antiquité*, Besançon (DHA Supplément 17), 263–290.
- Blank, T. (2018a): Innere Kritiker und welche Umwelt? Intellektuelle zwischen Dissidenz und Systemstabilisierung im Athen des 4. Jahrhunderts, in: Jordović, I./Walter, U. (Hgg.): *Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Gegner*, Berlin (HZ Beiheft 74), 73–108.
- Blank, T. (2018b): *Alêtheia* hinter den Dingen. Epistemologie und Geschichte(n) bei Plutarch von Chaironeia, in: Ders./Maier, F.K. (Hgg.): *Die symphonischen Schwestern. Narrative Konstruktion von 'Wahrheiten' in der nachklassischen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 87–113.
- Blank, T. (2018 = 2019): Restricted Spaces and the Hierarchies of Communication in Matthew, in: *SNTU.A* 43, 5–32.
- Blänsdorf, J. (1967): Archaische Gedankengänge in den Komödien des Plautus, Wiesbaden (Hermes Einzelschriften 20).
- Blänsdorf, J. (1990): Einführung. Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum, in: Ders./André, J.-M./Fick, N. (Hgg.): *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Mainz, 7–18.
- Blänsdorf, J. (2002): § 127 T. Maccius Plautus, in: Suerbaum, W. (Hg. 2002): *Die archaische Literatur. Von den Anfängen bis Sullas Tod. Die vorliterarische Periode und die Zeit von 240 bis 78 v. Chr.*, München (HLL 1), 183–228.
- Blänsdorf, J. (2005): Survivances et métamorphoses des cultes orientaux dans l'empire romain, in: Duchêne, H. (Hg.): *Survivances et métamorphoses*, Dijon (Mémoires, Discours, Images 1865), 95–110.
- Bleicken, J. (1975): *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*, Berlin.
- Bochinger, C. (2001): Was die Menschen fasziniert. Esoterik, Psychokultur und neue religiöse Bewegungen, in: Hilpert, K. (Hg.): *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik*, Trier, 39–58.
- Boëls-Janssen, N. (2010): *Matrona/meretrix* – duel ou duo? À propos du rôle sociale et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain, in: Briquel, D./Février, C./Guitard, C. (Hgg.): *Varietates fortunae. Religion et mythologie à Rome*, FS Champeaux, Paris, 89–129.

- Bøgh, B. S. (Hg., 2014a): *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities – Creating Change*, Frankfurt a. M. u. a. (Early Christianity in the Context of Antiquity 16).
- Bøgh, B. S. (2014b): In *Life and Death. Choice and Conversion in the Cult of Dionysos*, in: Dies. (Hg.): *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities – Creating Change*, Frankfurt a. M. u. a. (Early Christianity in the Context of Antiquity 16), 25–46.
- Bollmann, B. (1998): *Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz.
- Bohn, C. (2006a): Inklusion und Exklusion. Theorien und Befunde, in: Dies. (Hg.): *Inklusion, Exklusion und die Person*, Konstanz, 7–27.
- Bohn, C. (2006b): Inklusions- und Exklusionsfiguren, in: Dies. (Hg.): *Inklusion, Exklusion und die Person*, Konstanz, 29–47.
- Bömer, F. (1964): Kybele in Rom, in: *MDAI(R)* 71, 130–151.
- Bond, R. P. (1999): *Plautus' Amphitryo* as Tragi-Comedy, in: *G&R* 46, 203–220.
- Bonfante, L. (1993): *Fufluns Pacha. The Etruscan Dionysus*, in: Carpenter, T. H./Faraone, C. A. (Hgg.): *Masks of Dionysus*, Ithaca (NY)/London, 221–235.
- Bonnet, C. (2006): Les ‚Religions Orientales‘ au Laboratoire de l’Hellénisme. 2. Franz Cumont, in: Bendlin, A./Dies. (Hgg.): *Les ‚religions orientales‘. Approches historiographiques*, Berlin (= ARG 8/2), 181–205.
- Bonnet, C. (2007): „L’histoire séculière et profane des religions“ (F. Cumont). Observations sur l’articulation entre rite et croyance dans l’historiographie des religions de la fin du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle, in: Scheid, J. (Hg.): *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres-Genf (Entretiens 53), 1–27.
- Bonnet, C. (2009a): L’empire et ses religions. Un regard actuel sur la polémique Cumont-Toutain concernant la diffusion des ‚religions orientales‘, in: Cancik, H. u. a. (Hgg.): *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, Tübingen, 55–74.
- Bonnet, C./Pirenne-Delforge, V. (Hgg. 2009b): *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont (1906–2006)*, Brüssel.
- Bonnet, C./Rüpke, J./Scarpì, P. (Hgg., 2006): *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettivi nove*, Stuttgart (PaB 16).
- Bonnet, C./Lannoy, A. (2018): Narrating the Past and the Future. The Position of the *religions orientales* and the *mystères païens* in the Evolutionary Histories of Religion of Franz Cumont and Alfred Loisy, in: ARG 20, 157–182.
- Bordenache Battaglia, G./Emiliozzi, A. (1990): *Le ciste prenestine*, 2 Bde., Rom.
- Borg, B. (2000): Das Gesicht der Aufsteiger. Römische Freigelassene und die Ideologie der Elite, in: Braun, M./Haltenhoff, A./Mutschler, F.-H. (Hgg.): *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, Leipzig (Beiträge zur Altertumskunde 134), 285–299.
- Borgeaud, P. (1993): Quelques remarques sur la mythologie divine à Rome, à propos de Denys d’Halicarnasse (ant. Rom. 1,18–20), in: Graf, F. (Hg.): *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Leipzig, 175–187.
- Borgeaud, P. (1996): *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- Borgeaud, P. (2001): Itinéraires proche-orientaux de la Mère, in: Ribichini, S./Rocchi, M./Xella, P. (Hgg.): *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*, Rom, 117–127.
- Borgeaud, P. (2007): Rites et émotions. Considérations sur les mystères, in: Scheid, J. (Hg.): *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres-Genf (Entretiens 53), 189–222.

- Borgeaud, P. (2013): Les mystères, in: Bricault, L./Bonnet, C. (Hgg.): *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden (RGRW 177), 131–144.
- Borgeaud, P. (2016): Mystères et interférences. De Jan Bremmer aux Naassènes, in: Belayche, N./Massa, F. (Hgg., 2016): *Les ‚mystères‘. Questionner une catégorie*, *Mètis N.S.* 14, 7–132, 95–108.
- Borgeaud, P. (2018): Mythe et écriture. Une approche grecque (platonicienne), in: Blidstein, M. u. a. (Hgg.): *Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion. Studies in Discourse with the Work of Stroumsa, G. G.*, Tübingen (STAC 112), 31–39.
- Bottini, A. (1992): *Archeologia della salvezza*, Mailand.
- Bottini, A. (2000): Forme di religiosità salvifica in Magna Grecia. La documentazione archeologica, in: Tortorelli Ghidini, M./Storchi, A./Visconti, A. (Hgg.): *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Neapel, 127–137.
- Bourdieu, P. (1980/1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M. (stb 1066; orig.: *Le sens pratique*, Paris 1980).
- Bowden, H. (2008): Before Superstition and After. Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia, in: Smith, S.A./Knight, A. (Hgg.): *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford (Past & Present Supplement 3), 56–71.
- Bowden, H. (2009): Cults of Demeter Eleusina and the Transmission of Religious Ideas, in: Malkin, I./Constantakopoulou, C./Panagopoulou, K. (Hgg.): *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, London, 70–82.
- Bowden, H. (2010): *Mystery Cults of the Ancient World*, London.
- Bowden, H. (2012): Rome, Pessinous, and Battakes. Religious Encounters With the East, in: Smith, C./Yarrow, L. M. (Hgg.): *Imperialism, Cultural Politics, and Polybius*, Oxford, 252–262.
- Bowes, K. (2015): At Home, in: Raja, R. / Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 209–219.
- Boyancé, P. (1940): Une allusion de Plaute aux Mystères de Dionysos (*Miles gloriosus*, v. 1012–1018), in: Chantraine, P. u. a. (Hgg.). *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à A. Ernout*, Paris, 29–37.
- Boyancé, P. (1961): L'autre dans les mystères de Dionysos, in: *RPAA* 33, 107–127.
- Braun, L. (2004): Mercator und Emporos, in: *WJA* 28a, 91–99.
- Braun, L. (2007): Zu einer neuen Rekonstruktion des Aulularia-Originals, in: *Hermes* 135, 107 f.
- Bravo, J. (2017): Boys, Herms, and the Objectification of Desire on Athenian Sympotic Vases, in: *EuGeStA* 7, 1–67.
- Bremmer, J. N. (1979): The Legend of Cybele's Arrival at Rome, in: Vermaseren, M. J. (Hg.): *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden (EPRO 78), 9–22.
- Bremmer, J. N. (1984): Greek Maenadism Reconsidered, in: *ZPE* 55, 267–286.
- Bremmer, J. N. (1995): Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece, in: Kippenberg, H./Stroumsa, G. G. (Hgg.): *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden (Studies in the History of Religion 65), 61–78.
- Bremmer, J. N. (1999a): The Birth of the Term ‚Magic‘, in: *ZPE* 126, 1–12.
- Bremmer, J. N. (1999b): Transvestite Dionysos, in: Padilla, M. W. (Hg.): *Rites of Passage in Ancient Greece. Literature, Religion, Society*, Lewisburg (PA), 183–200.
- Bremmer, J. N. (2002): *The Rise and Fall of the Afterlife*, London.
- Bremmer, J. N. (2004): Attis. A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome, in: *Mnemosyne* 57, 534–573.
- Bremmer, J. N. (2007a): Atheism in Antiquity, in: Martin, M. (Hg.): *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, 11–26.

- Bremmer, J. N. (2007b): *Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice. Lykaon, Polyxena and the Case of the Rhodian Criminal*, in: Ders. (Hg.): *The Strange World of Human Sacrifice*, Leuven (Studies in the History and Anthropology of Religion 1), 55–79.
- Bremmer, J. N. (2010): *Walter Burkert on Ancient Myth and Ritual*, in: Bierl, A./Braungart, W. (Hgg.): *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Berlin/New York (MythosEikon-Poiesis 2), 71–86.
- Bremmer, J. N. (2014): *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin.
- Bremmer, J. N. (2016): *The Construction of an Individual Eschatology. The Case of the Orphic Gold Leaves*, in: Waldner, K./Gordon, R./Spickermann, W. (Hgg.): *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*, Stuttgart (PawB 57), 31–51.
- Bremmer, J. N. (2020): *Kubaba, Kybele and Mater Magna. The Long March of Two Anatolian Goddesses to Rome*, in: Kerschner, M. (Hg.) *Der Kult der Meter/Kybele in Westanatolien und in der Ägäis*, Wien (Sonderschriften des ÖAI 60), 13–32.
- Brennan, T. C. (2000): *The Praetorship in the Roman Republic*. 2 Bde., Oxford.
- Brescia, G. (2007): *Declinazioni plautine del doppio. Una proposta di lettura di Stichus*, in: *Bollettini di studi latini* 37, 349–366.
- Breyer, G. (2012): „Huius mali labes ex Etruria Romam [...] penetravit“ (Liv. 39.9.1). *Der Kult des Παγα in Etrurien und die Bacchanalienaffäre 186 v. Chr.*, in: Amann, P./Bruna, E. (Hgg.): *Kult – Riten – religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft*, Wien (Denkschriften 440), 85–104.
- Briquel, D. (2007): *Stratifications dans la légende de Servius Tullius. Modèle Romuléen et figures féminines*, in: Bedon, R./Polfer, M. (Hgg.): *Être Romain*, Remshalden, 199–235.
- Briquet, J.-L. (Hg., 2001): *Economie politique du secret*, Paris.
- Briscoe (1982): *Livy and Senatorial Politics, 200–167 B. C. The Evidence of the Fourth and Fifth Decades*, in: *ANRW* 30.2, 1075–1121.
- Briscoe, J. (2003): *A. Postumius Albinus, Polybius and Livy's Account of the Bacchanalian Affair*, in: Defosse, P. (Hg.): *Hommages à Carl Deroux IV*, Brüssel, 302–308.
- Briscoe, J. (2008): *A Commentary on Livy. Books 38–40*, Oxford.
- Brisson, L. (1987): *Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien*, in: Dujardin, P. (Hg.): *Le secret*, Lyon, 87–101.
- Brisson, L. (2009): *Premises, Consequences, and Legacy of an Esotericist Interpretation of Plato*, in: *Ancient Philosophy* 15, 117–135.
- Brown, P. G. M. (2014): *The Beginnings of Roman Comedy*, in: Fontaine, M./Scafuaro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 401–408.
- Brown, W. (2002/2011): *Die Paradoxien der Rechte ertragen*, in: Menke, C./Raimondi, F. (Hgg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegendes zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin, 454–473 (orig. „Suffering the Paradoxes of Rights“, in: Dies./Halley, J. [Hg.]: *Left Legalism/Left Critique*, Durham/London 2002, 420–434).
- Bruhl, A. (1953): *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*. Paris (BEFAR, 175).
- Bruit Zaidman, L. (2012): *Koré-Perséphone entre Déméter et Hadès*, in: Mastrocinque, A./Scibona, C. G. (Hgg.): *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart (PaB 36), 39–57.
- Buck, C. H. (1940): *A Chronology of the Plays of Plautus*, Baltimore (MD).
- Bueno Delgado, J. A. (2014): *El exilio en Roma. Tipos y consecuencias jurídicas*, in: *SDHI* 80, 207–228.

- Bull, C.H./Lied, L.I. (Hgg., 2011): *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Ideas and Practices*, Leiden (Nag Hammadi and Manichaean Studies 76).
- Burkert, W. (1972): *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York (RVV 32).
- Burkert, W. (1975): *Le Laminette Auree. Da Orfeo a Lampone*, in: (o. Hg.): *Orfismo in Magna Grecia*, Neapel, 81–104.
- Burkert, W. (1977): *Orphism and Bacchic Mysteries. New Evidence and Old Problems of Interpretation*, in: *Center for Hellenistic and Modern Culture* (Hg.): *Protocol of the 28th Colloquy*, 13 March 1977, Berkeley (CA), 1–8.
- Burkert, W. (1979): *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley (CA).
- Burkert, W. (1982): *Craft versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans*, in: Meyer, B.F./Sanders, E.P. (Hgg.): *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London (Jewish and Christian Self-Definition 3), 1–22, 183–189.
- Burkert, W. (1983): *Homo necans. The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley (CA).
- Burkert, W. (1985): *Greek Religion. Archaic and Classical*, Cambridge (MA).
- Burkert, W. (1987a): *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (MA)/London.
- Burkert, W. (1987b): *The Problem of Ritual Killing*, in: Hamerton-Kelly, R.G. (Hg.): *Violent Origins*, Stanford (CA), 149–176.
- Burkert, W. (1987c): *s. v. Omophagia*, in: *The Encyclopedia of Religion*. Bd. 11, New York, 70–73.
- Burkert, W. (1993): *Bacchic Teletai in the Hellenistic Age*, in: Carpenter, T.H./Faraone, C.A. (Hgg.): *Masks of Dionysus*, Ithaca (NY)/London, 259–275.
- Burkert, W. (1995): *Der geheime Reiz des Verborgenen. Antike Mysterienkulte*, in: Kippenberg, H.G./Stroumsa, G.G. (Hgg.): *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden u. a. (Studies in the History of Religion 65), 79–100.
- Burkert, W. (1998a): *Le secret public et les mystères dits privés*, in: *Ktèma* 23, 375–381.
- Burkert, W. (1998b): *Die neuen orphischen Texte. Fragmente, Varianten, ‚Sitz im Leben‘*, in: Ders. u. a. (Hgg.): *Fragmentsammlungen philosophischer Texte in der Antike*, Göttingen, 387–400.
- Burkert, W. (1998c): *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München.
- Burkert, W. (2002): *‚Iniziazione‘. Un Concetto Moderno e una Terminologia Antica*, in: Gentili, B./Perusino, F. (Hgg.): *Le Orse de Brauron. Un Rituale di Iniziazione Femminile nel Santuario di Artemide*, Pisa, 13–27.
- Burkert, W. (2005): *Signs, Commands, and Knowledge. Ancient Divination Between Enigma and Epiphany*, in: Iles Johnston, S./Struck, P. (Hgg.): *Mantikè. Studies in Ancient Divination*, Leiden, 29–50.
- Burkert, W. (2011): *Dionysos – ‚Different‘ im Wandel der Zeiten*, in: Schlesier, R. (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, 15–22.
- Burkert, W. (2014): *How to Learn About Souls. The Derveni Papyrus and Democritus*, in: Papadopoulou, I./Muellner, L. (Hgg.): *Poetry as Initiation. The CHS Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington (D.C.) (Hellenic Studies 63), 107–114.
- Burns, T.W. (2015): *The Recovery of Philosophical Esotericism. Rezension zu Melzer (2014)*, in: *Polis* 32, 393–411.
- Burnyeat, M./Frede, M. † (2015): *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, Oxford.
- Burton, P.J. (1996): *The Summoning of the Magna Mater to Rome*, in: *Historia* 45, 36–63.

- Burzacchini, G. (2007): Sull'ignoto modello greco dei Menaechmi, in: Raffaelli, R./Tontini, A. (Hgg.): *Menaechmi*, Urbino (*Lecturae Plautinae Sarsinates* 10), 11–19.
- Busche, H. (2002): Die interpretierende Kraft der Aisthesis. Wahrheit und Irrtum in der Wahrnehmung bei Aristoteles, in: Fígal, G. (Hg.): *Interpretationen der Wahrheit*, Tübingen, 112–142.
- Butler, J./Mendieta, E. (Hgg., 2011): *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York.
- Calabria, P./Di Jorio, F./Pensabene, P. (2010): L'iconografia di Cibeles nelle monetazione romana, in: *Bolletino di Archeologia on Line* 1, 24–41.
- Calame, C. (1977): *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 Bde., Rom (Filologia e critica, 21).
- Calame, C. (2002): Qu'est-ce qui est orphique dans les « Orphica » ? Une mise au point introductive, in: *RHR* 219, 385–400.
- Calame, C. (2008): Identités lumineuses, espaces rituels, objets textuels. Itinéraires initiatiques dans les lamelles funéraires d'or, in: Estienne, S. u. a. (Hgg.): *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, Neapel (Collection Centre Jean Bérard 28), 153–164.
- Calame, C. (2011): Funerary Gold Lamellae and Orphic Papyrus Commentaries. Some use, Different Purpose, in: Edmonds, R. G. III. (Hg.): *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*, Cambridge, 203–218.
- Cancik, H. (1990): s. v. Esoterik, in: Ders./Kohl, K.-H. (Hgg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, 344 f.
- Cancik, H. (2007): Haus, Schule, Gemeinde. Zur Organisation von ‚fremder Religion‘ in Rom (1.–3. Jh. n. Chr.), in: Rüpke, J. (Hg.): *Gruppenreligionen im römischen Reich*, Tübingen (STAC 43), 31–48.
- Cancik, H./Cancik-Lindemaier (1985): Ovids Bacchanal. Ein religionswissenschaftlicher versuch zu Ovid, met. IV 1–415, in: *AU* 28/2, 42–61.
- Cancik-Lindemaier, H. (1996): Der Diskurs Religion im Senatsbeschluss über die Bacchanalia von 186 v. Chr. und bei Livius (B. XXXIX), in: Cancik, H. (Hg.): *Geschichte – Tradition – Reflexion II. Griechische und Römische Religion*, Tübingen, 77–96.
- Cancik-Lindemaier, H. (1997): *Arcana aedes*. Eine Interpretation zum Heiligtum der Vesta bei Ovid, in: Assmann, A./Assmann, J. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*. Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1), 163–178.
- Caneva, S. (2016): Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome, in: Bonnet, C./Pirenne-Delforge, V./Pironti, G. (Hgg.): *Dieux des Grecs – dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Brüssel (Institut Historique Belge de Rome, Artes 5), 99–116.
- Carlà-Uhink, F. (2017a): The ‚Birth‘ of Italy. The Institutionalization of Italy as a Region, 3rd–1st Century BC, Berlin (KLIO Beihefte N.F. 28).
- Carlà-Uhink, F. (2017b): *Caput mundi*. Rome as Center in Roman Representation and Construction of Space, in: *AncSoc* 47, 119–157.
- Carpenter, T. H. (1986): *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art. Its Development in Black-Figure Vase Painting*, Oxford.
- Carpenter, T. H. (1993): On the Beardless Dionysus, in: Ders./Faraone, C. A. (Hgg.): *Masks of Dionysus*, Ithaca (NY)/London, 185–206.
- Carpenter, T. H. (1997): *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens*, Oxford.
- Carpenter, T. H. (2011): Dionysus and the Blessed on Apulian Red-Figures Vases, in: Schlesier, R. (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, 253–262.
- Carter, L. B. (1986): *The Quiet Athenian*, Oxford.

- Casadio, G. (1991): Dioniso e Semele. Morte di un dio e resurrezione di una donna, in: Berti, F. (Hg.): *Dionysos. Mito e misterio*, Comacchio, 361–377.
- Casadio, G. (2009): Dionysus in Campania: Cumae, in: Ders./Johnston, P.A. (Hgg.): *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin (TX), 33–45.
- Cassirer, E. (1942a): Der Gegenstand der Kulturwissenschaft, in: Ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg [Göteborgs Höskolas årsskrift 48/1], 3–38.
- Cassirer, E. (1942b): Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung, in: Ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg [Göteborgs Höskolas årsskrift 48/1], 39–62.
- Cassirer, E. (1942c): Die ‚Tragödie der Kultur‘, in: Ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg [Göteborgs Höskolas årsskrift 48/1], 113–139.
- Cassirer, E. (1938/⁸1997): Zur Logik des Symbolbegriffs, in: Ders.: *Wesen und Wirken des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 201–230.
- Castello de Muschietti, M. (1971): Senatus consultum de Bacchanalibus, in: *AHAM* 16, 383–426.
- Caston, R.R. (2014): The Divided Self. Plautus and Terence on Identity and Impersonation, in: Perysinakis, I.N./Karakasis, E. (Hgg.): *Plautine Trends. Studies in Plautine Comedy and its Reception*, FS Raïos, Berlin/Boston (MA) (Trends in Classics Supplementary Volume 29), 43–62.
- Ceacovschi, K. (2008): Cato the Elder in Aulus Gellius, in: *ICS* 33/34, 25–39.
- Cerchiai, L. (2008): Riflessioni sull’immaginario dionisiaco nella pittura tombale etrusca di età arcaica, in: Estienne, S. (Hg.): *Image et religion dans l’antiquité gréco-romaine*, Neapel, 439–447.
- Cerchiai, L. (2011): Culti dionisiaci e rituali funebri tra poleis magnogreche e comunità anelleniche, in: o. Hg.: *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia*, Taranto, 483–514.
- Champion, C.B. (2017): *The Peace of the Gods. Elite Religious Practices in the Middle Roman Republic*, Princeton (NJ).
- Chanotis, A. (2013): Staging and Feeling the Presence of God. Emotion and Theatricality in Religious Celebrations, in: Bricault, L./Bonnet, C. (Hgg.): *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden (RGRW 177), 169–189.
- Chioffi, L. (1999): s. v. Silvanus, in: *LTUR* Bd. 4, Rom, 312–324.
- Chiusi, T. (2005): Das Bild des Fremden in Rom. Juristische Mosaiksteine, in: Girardet, K.M./Nortmann, U. (Hgg.): *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, Stuttgart, 62–80.
- Christenson, D.M. (1991): A Commentary on Plautus’ *Amphitruo* 1–462, Ann Arbor (MI).
- Christenson, D.M. (2000): Plautus. *Amphitruo*, Cambridge.
- Christenson, D.M. (2001): Grotesque Realism in Plautus’ *Amphitruo*, in: *CJ* 96, 243–260.
- Christenson, D.M. (2014): A Roman Treasure. Religion, Marriage, Metatheatre, and Concord in *Aulularia*, in: Perysinakis, I.N./Karakasis, E. (Hgg.): *Plautine Trends. Studies in Plautine Comedy and its Reception*, FS Raïos, Berlin/Boston (MA) (Trends in Classics Supplementary Volume 29), 13–42.
- Christenson, D.M. (2015): All’s Well That Ends Well? Old Fools, Morality, and Epilogues in Plautus, in: Frangoulidis, S./Harrison, S.J./Manuwald, G. (Hgg.): *Roman Drama and its Contexts*, Berlin/Boston, 215–230.
- Claerhout, I./Devreker, J. (2008): Pessinous. Sacred City of the Anatolian Mother Goddess, Istanbul (Homer Archeological Guides 7).
- Clark, A.J. (2011): *Magistri* and *ministri* in Roman Italy, in: Richardson, J.H./Santangelo, F. (Hgg.): *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart (PaB 33), 347–372.

- Clark, J. R. (1976): Structure and Symmetry in the *Bacchides* of Plautus, in: TAPA 106, 85–96.
- Clarke, J. R. (2012): Constructing the Spaces of Epiphany in Ancient Greek and Roman Visual Culture, in: Niang, A. C./Osiek, C. (Hgg.): Text, Image, and Christians in the Graeco-Roman World. FS Balch, Carolyn/Allison Park (PA) (Princeton Theological Monograph Series 176), 257–279.
- Clinton, K. (2004): Epiphany in the Eleusinian Mysteries, in: ICS 29, 85–109.
- Coarelli, F. (1977): Ara Saturni, Mundus, Senaculum. La parte occidentale del Foro in età arcaica, in: DArch 9/10, 346–377.
- Coarelli, F. (1982): I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche, in: Bianchi, U./Vermaseren, M. J. (Hgg.): La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano, Leiden (EPRO 92), 33–67.
- Coarelli, F. (1993): s. v. Ceres, Liber, Liberaque Aedes: Aedes Cereris, in: LTUR 1, 260 f.
- Coletti, F./Pensabene, P. (2006): Le sostruzioni sul fianco ovest del Palatino. Fasi cronologiche e ipotesi ricostruttive. Con appendice di Fasolo, M., in: ScAnt 13, 535–578.
- Coletti, F./Pensabene, P. (2017): Le forme rituali dell'are sacra sull sud-ovest del Palatino, in: ScAnt 23, 573–591.
- Colonna, G. (1991): Riflessioni sul dionisismo in Etruria, in: Berti, F. (Hg.): Dionysos. Mito e mistero, Comacchio, 117–155.
- Colpe, C. (1961): Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen.
- Colpe, C. (1981): Einführung in die Geschichte und neue Perspektiven, in: Vermaseren, M. J. (Hg.): Die orientalischen Religionen im Römerreich, Leiden (EPRO 93), 1–40.
- Cooley, A. (2015): Multiple Meanings in the Sanctuary of the Magna Mater at Ostia, in: RRE 1, 242–262.
- Corbeill, A. (2001): Education in the Roman Republic. Creating Traditions, in: Too, Y. L. (Hg.): Education in Greek and Roman Antiquity, Leiden, 261–287.
- Coscia, A. (2017): L'antro sottoterra. Catabasi e riti di immortalizzazione da Pitagora ad Aristeia di Proconneso, in: Maiuri, A. (Hg.): Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico, Brescia (SMSR 16), 127–172.
- Costabile, F. (1984): Istituzioni e forme costituzionali nelle città del Bruzio in età Romana, Neapel.
- Cova, P. V. (1974): Livio e la repressione dei baccanali, in: Athenaeum 52, 82–109.
- Crawford, K. (2019): Eunuchs and Castrati. Disability and Normativity in Early Modern Europe, London.
- Cremer, M. (1982): Hieros Gamos im Orient und in Griechenland, in: ZPE 48, 283–290.
- Crstofani, M./Martinelli, M. (1978): Fufluns paχies. Sugli aspetti del culto di Bacco in Etruria, in: SE 46, 119–133.
- Csapo, E. (1987): Is the Threat-Monologue of the *seruus currens* an Index of Roman Authorship? In: Phoenix 41, 399–419.
- Cumont, F. (1908/1910): Les religions orientales dans le paganisme Romain, Paris (dt. 1910: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig).
- D'Alessio, V. (2018): La frigia Cybele e le Guerre puniche, in: Bonnet, C./Sanzi, E. (Hgg.): Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso, Rom (Studi superiori 1117), 97–111.
- Damen, M. L. (1995): 'By the gods, boy, ... stop bothering me! Can't you tell Menander from Plautus?' or How *Dis exapaton* Does Not Help Us to Understand *Bacchides*, in: Antichthon 29, 15–29.

- Danese, R. M. (2002): Modelli letterari e modelli culturali del teatro plautino. Qualche problema di metodo, in: Questa, C./Raffaelli, R. (Hgg.): Due seminari plautini. La tradizione del testo, i modelli, Urbino, 133–153.
- Danese, R. M. (2014): Plauto, la commedia romana e i modelli greci, in: RELat 14, 35–51.
- Darmon, J.-P. (2008): Phénoménologie de l'image divine dans la maison romaine. Décor ou présence? L'Exemple de Dionysos, in: Estienne, S. u. a. (Hgg.): Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine, Neapel (Collection Centre Jean Bérard 28), 485–500.
- Dasen, V./Piérart, M. (Hgg., 2005): Ἱδία καὶ δημόσια. Les cadres »privées« et »publics« de la religion grecque antique, Liège (Kernos supplement 15).
- Dasen, V. (2008): Le secret d'Omphale, in: RA N. S. 46, 265–281.
- Davies, P. J. E. (2011): Aegyptiaca in Rome. Adventus and Romanitas, in: Gruen, E. S. (Hg.): Cultural Identity in the Roman Empire, Los Angeles (CA), 354–370.
- Davies, P. J. E. (2013): The Archeology of Mid-Republican Rome. The Emergence of a Mediterranean Capital, in: Evans, J. D. (Hg.): A Companion to the Archeology of the Roman Republic, Malden (MA), 441–458.
- Davies, P. J. E. (2017): A Republican Dilemma: City or State? Or, The Concrete Revolution Revisited, in: PBSR 85, 71–107.
- de Cazanove, O. (1983): Lucus Stimulae. Les aiguillons des Bacchanales, in: MEFRA 95, 55–113.
- de Cazanove, O. (1986a): De quelques théories modernes sur l'association dionysiaque, in: o. Hg.: L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Paris (CEFR 89), 1–11.
- de Cazanove, O. (1986b): Le thiasé et son double. Images, statuts, fonctions du cortège divin de Dionysos en Italie centrale, in: o. Hg.: L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes Paris (CEFR 89), 177–197.
- de Cazanove, O. (1990): Le sanctuaire de Cérès jusqu'à la deuxième sécession de la plèbe. Remarques sur l'évolution d'un culte public, in: o. Hg.: Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie au V^e siècle av. J.-C., Rom (CEFR 137), 373–399.
- de Cazanove, O. (2000a): Some Thoughts on the 'Religious Romanisation' of Italy Before the Social War, in: Bispham, E./Smith, C. (Hgg.): Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience, Edinburgh (New Perspectives on the Ancient World 2), 71–76; 161–164.
- de Cazanove, O. (2000b): I destinatari dell'iscrizione di Tiriolo e la questione del campo d'applicazione del santoconsulto „de Bacchanalibus“, in: Athenaeum 88, 59–68.
- de Cazanove, O. (2000c): Bacanal ou citerne? À propos des salles souterraines de la Domus II à Bolsena et de leur interprétation comme lieu de culte dionysiaque, in: AC 69, 237–253.
- de Jong, A. (2005): s. v. Secrecy, in: Hanegraaff, W. J. (Hg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, 2 Bde., Leiden, 2/1050–1054.
- De Polignac, F./Schmitt Pantel, P. (Hgg., 1998): Public and privé en Grèce ancienne. Lieux, conduits, pratiques, Strasbourg (Ktema 23).
- De Robertis, F. (1955): Il fenomeno associativo nel mondo Romano. Dai collegi della Repubblica alle corporazioni del basso impero, Neapel (ND: Rom 1981).
- De Robertis, F. (1971): Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano, 2 Bde., Bari.
- De Sensi Sestito, G. (2017): I Brettii fra Pirro, Roma e Annibale. Forme di organizzazione politico-territoriale e processi di interazione exonomica e culturale, in: Dies./Mancuso, S. (Hgg.): Enotri e Brettii in Magna Grecia. Modi e forme di interazione culturale, vol. II/1 Soveria Mannelli, 171–220.
- Decker, J./Mayock, M. (2016): Parmenides and Empedocles, in: Magee, G. A. (Hg.): The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism, Cambridge, 26–37.

- DeConick, A. D./Adamson, G. (Hgg., 2013): *Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, London.
- Delatte, A. (1955): *Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, Paris.
- Demetriou, C. (2018): Wonder(s) in Plautus, in: Gerolemou, M (Hg.): *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin (Trends in Classics Supplementary Volumes 53), 153–178.
- Depenheuer, O. (Hg., 2001a): *Öffentlichkeit und Vertraulichkeit. Theorie und Praxis der politischen Kommunikation*, Wiesbaden.
- Depenheuer, O. (2001b): *Öffentlichkeit und Vertraulichkeit. Einführung*, in: Ders. (Hg.): *Öffentlichkeit und Vertraulichkeit. Theorie und Praxis der politischen Kommunikation*, Wiesbaden, 7–20.
- Des Bouvrie, S. (1998): Euripides, Bakkhai and Maenadism, in: Larsson Lovén, L./Ströndberg, A. (Hgg.): *Aspects of Women in Antiquity*, Jonsered, 58–68.
- Deschamps, L. (1998): *Qui est Nocturnus?* (Plaute, *Amphitryon* 272), in: *Vita Latina* 149, 7–16.
- Deschamps, L. (2004): *L'initiation dans les Bacchides*, in: *Paideia* 59, 115–125.
- Detienne, M. (1975): *Le chemins de la déviance. Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme*, in: o. Hg.: *Orfismo in Magna Grecia*, Neapel (Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia 14), 49–78.
- Detienne, M. (1977): *Dionysos mis à mort*, Paris.
- Detienne, M. (1986a) : *Dionysos en ses parousies. Un dieu épidémique*, in : o. Hg.: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Paris (CEFR 89), 53–83.
- Detienne, M. (1986b): *Dionysos à ciel ouvert*, Paris.
- Detienne, M. (1989): *Un phallos pour Dionysos*, in: Sissa, G./Ders. (Hgg.): *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 253–263.
- Digester, E. D. (2014): *Persecution and the Art of Writing between the Lines. De vita beata, Lactantius, and the Great Persecution*, in: *RB* 92, 167–185.
- Dihle, A. (1962): *Zum SC de Bacchanalibus*, in: *Hermes* 90, 376–379.
- Dihle, A. (2004): *Die Begegnung mit Fremden im Alten Griechenland*, in: Dummer, J. (Hg.): *Der Fremde – Freund oder Feine? Überlegungen zum Bild des Fremden als Leitbild*, Stuttgart (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 12, 21–42).
- DiLuzio, M. (2016): *A Place at the Altar. Priestesses in Republican Rome*, Princeton (NJ)/Oxford.
- Diosono, F. (2006): *Note sull'arbor sancta a Urso e Roma*, in: *HABIS* 37, 387–398.
- Dodds, E. R. (1951): *The Greeks and the Irrational*, Berkeley (CA).
- d'Onofrio, G. (2001): *Bacchanali. Religione e politica nell'antica Roma*, Florenz.
- Dorcey, P. F. (1992): *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, New York (Columbia Studies in the Classical Tradition 20).
- Dowden, K. (1989): *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London/New York.
- Dowden, K. (1999): *Fluctuating Meanings. „Passage Rites“ in Ritual, Myth, Odyssey, and the Greek Romance*, in: Padilla, M. (Hg.): *Rites of Passage in Ancient Greece. Literature, Religion, Society*, Lewisburg (PA), 221–243.
- Dresken-Weiland, J. (2003): *Fremde in der Bevölkerung des kaiserzeitlichen Rom*, in: *RQA* 98, 18–34.
- Dreyer, B. (2007): *Die römische Nobilitätsherrschaft und Antiochos III.*, Hennef.
- Drury, S. B. (1988): *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York.
- Dubourdieu, A./Lamirre, E. (1997): *La rumeur dans l'affaire des bacchanales*, in: *Latomus* 56, 293–306.

- Dubosson-Sbriglione, L. (2018): *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart (PaB 62).
- Duckworth, G. E. (1952): *The Nature of Roman Comedy*, Princeton (NJ).
- Dujardin, P. (Hg., 1987a): *Le secret*, Lyon.
- Dujardin, P. (1987b): *Présentation. Le secret ou les jeux de l'assemblage*, in: Ders. (Hg.): *Le secret*, Lyon, 7–16.
- Dumézil, G.: (1966): *La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris.
- Dumont, J.-C. (1992): *Ludi scaenici et comédie romaine*, in: *Ktēma* 17, 39–46.
- Dumont, J.-C. (2004): *Les Bacchides: une comédie pédagogique?*, in: *Vita Latina* 170, 1–8.
- Dunand, F. (1986): *Les associations dionysiaques au service du pouvoir Lagide (III^e s. av. J.-C.)*, in: o. Hg.: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Paris (CEFR 89), 85–104.
- Dunsch, B. (2009): *Religion in der römischen Komödie. Einige programmatische Überlegungen*, in: Bendlin, A./Rüpke, J. (Hgg.): *Römische Religion im historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid*, Stuttgart (PaB 17), 17–56.
- Dunsch, B. (2014a): *Prologue(s) and Prologi*, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 498–515.
- Dunsch, B. (2014b): *Religion in Roman Comedy*, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 634–652.
- Dunsch, B. (2015): *Labefacto paulatim. Zur Rhetorik der Verunsicherung in der römischen Komödie*, in: Früh, R./Fuhrer, T. (Hgg.): *Irritationen. Rhetorische und poetische Verunsicherung*, Berlin/Boston (MA) (Philologus Supplemente 2), 207–238.
- Dupont, F. (1976): *Signification théâtrale du double dans l'Amphitryon de Plaute*, in: *REL* 54, 129–141.
- Dupont, F. (1985): *L'acteur-roi. Le théâtre à Rome*, Paris.
- Dupont, F. (1988): *Le théâtre Romain*, Paris.
- Dupont, F./Letessier, P. (2017): *Le théâtre romain*, Malakoff.
- Durand, J./Scheid, J. (1994): *„Rites“ et „religion“. Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 85, 23–43.
- Dutsch, D. M. (2008): *Feminine Discourse in Roman Comedy. On Echoes and Voices*, Oxford.
- Dyrendal, A. (2012): *Hidden Knowledge, Hidden Powers. Esotericism and Conspiracy Culture*, in: Asprem, E./Granhölm, K. (Hgg.): *Contemporary Esotericism*, London, 200–225.
- Ebeling, F. (2012): *Hermetismus und Platonismus als Ritualpraxis – die Freimaurer der Spätaufklärung und ihr Anspruch auf das Erbe der Renaissance*, in: Seng, H. (Hg.): *Platonismus und Esoterik im byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg (Bibliotheca Chaldaica 3), 281–301.
- Eckhardt, B. (2018a): *Der Staat, das Recht und die Christen*, in: Ders./Leonhard, C. (Hgg.): *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich. Mit einem Beitrag von Philip A. Harland*, Berlin (RVV 75), 24–60.
- Eckhardt, B. (2018b): *„Mysterienvereine“. Eine Chimäre der Forschung?*, in: Ders./Leonhard, C. (Hgg.): *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich. Mit einem Beitrag von Philip A. Harland*, Berlin (RVV 75), 165–188.
- Eckhardt, B. (2021): *Romanisierung und Verbrüderung. Das Vereinswesen im römischen Reich*, Berlin (Klio Beihefte N. F. 34).
- Eckstein, A. (2008): *Rome Enters the Greek East. From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230–170 B. C.*, Malden (MA).

- Eco, U. (†2017/2019): Auf den Schultern von Riesen. Das Schöne, die Lüge und das Geheimnis. Aus dem Italienischen von Kempster, M./Kroeber, B., München (orig.: *Sulle spalle dei giganti. Lezioni alla Milanese 2001–2015*, Mailand).
- Edlund Berry, I. E. M./Small, A. M. et al. (2017): *Castra Hannibalis*. A Pleiades Place Resource, URL: <https://pleiades.stoa.org/places/452293> [Zugriff am 14.08.2019].
- Edmonds, R. G. III (1999): Tearing Apart the Zagreus Myth. A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin, in: *ClAnt* 18, 35–73.
- Edmonds, R. G. III (2008): Extra-Ordinary People. Mystai and Magoi, Magicians and Orphics in the Derveni Papyrus, in: *CPh* 103, 16–39.
- Edmonds, R. G. III (2009): Who Are You? Mythic Narrative and Identity in the „Orphic“ Gold Tablets, in: Casadio, G./Johnston, P. A. (Hgg.): *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin (TX), 73–94.
- Edmonds, R. G. III (2011a): Who Are You? A Brief History of Scholarship, in: Ders. (Hg.): *The ‚Orphic‘ Gold Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*, Cambridge, 3–14.
- Edmonds, R. G. III (2011b): Sacred Scripture or Oracles for the Dead? The Semiotic Situation of the ‚Orphic‘ Gold Tablets, in: Ders. (Hg.): *The ‚Orphic‘ Gold Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*, Cambridge, 257–270.
- Eidinow, E. (2013): Oracular Consultation, Fate, and the Concept of the Individual, in: Rosenberger, V. (Hg.): *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*, Stuttgart (PaB 46), 21–39.
- Eidinow, E. (2015): *φανερὰν ποιήσει τὴν αὐτοῦ διάνοιαν τοῖς θεοῖς*. Some Ancient Greek Theories of (Divine and Mortal) Mind, in: Ando, C./Rüpke, J. (Hgg.): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin (RVV 65), 53–73.
- Eidinow, E. (2017): In Search of the ‚Beggar-Priest‘, in: Gordon, R. L./Petridou, G./Rüpke, J. (Hgg.): *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, Berlin (RVV 98), 255–275.
- Egelhaaf-Gaiser, U. (2000): *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart (PaB 2).
- Ehrke-Rotermund, H./Rotermund, E. (1984): Literatur im ‚Dritten Reich‘, in: Žmegač, V. (Hg.): *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Bd. III/1, Königstein/Taunus, 318–384.
- Ehrke-Rotermund, H./Rotermund, E. (1999): *Zwischenreiche und Gegenwelten. Texte und Vorstudien zur ‚Verdeckten Schreibweise‘ im ‚Dritten Reich‘*, München.
- Elia, O./Pugliese Carratelli, G. (1975): Il santuario dionisiaco di S. Abbondio a Pompei, in: o. Hg.: *Orfismo in Magna Grecia*, Taranto (*Atti del Covegno di Studi sulla Magna Grecia* 14), 139–153.
- Elia, O./Pugliese Carratelli, G. (1979): Il santuario dionisiaco in Pompei, in: *PP* 34, 442–481.
- Elster, M. (2003): *Die Gesetze der mittleren Römischen Republik. Text und Kommentar*, Darmstadt.
- Emmelius, D. (2021): *Das Pomerium. Geschriebene Grenze des antiken Rom*, Göttingen (Studien zur Alten Geschichte 30).
- Engel, G. u. a. (Hgg., 2002): *Das Geheimnis am Beginn der europäischen Moderne*, Frankfurt a. M. (Zeitsprünge 6).
- Engels, D. (2007): *Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart (PawB 22).
- Eristov, H. (2014): Échos et signes de la sphère publique dans le décor pariétal privé en Campanie, in: Dardenay, A./Rosso, E. (Hgg.): *Dialogues entre sphère publique et sphère privée*

- dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations, Pessac (Scripta Antiqua 56), 251–274.
- Estienne, S. (2008): Éléments pour une définition des 'espaces consacrés' à Rome, in: Dupré i Raventos, X./Ribichini, S. (Hgg.): *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Rom, 687–699.
- Estienne, S. (2011): Les dieux à table. Lectisternes romains et représentation divine, in: Pirenne-Delforge, V. (Hg.): *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, Liège (Kernos Supplément 26), 43–57.
- Evans, A. (1988): *The God of Ecstasy. Sex-Roles and the Madness of Dionysos*, New York.
- Faivre, A. (1986/1996): *Accès de l'Ésotérisme occidental*, 2 Bde., Paris.
- Faivre, A. (1992): *L'Ésotérisme*, Paris.
- Faivre, A./Hanegraaff, W. J. (Hgg., 1998): *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven.
- Faller, S. (1999): *Teleboae iniusti* und König Pterelas' *patera*. Identitätsbildung im *Amphitruo* des Plautus, in: Baier, T. (Hg.): *Studien zu Plautus' Amphitruo*, Tübingen (ScriptOralia A27), 145–165.
- Fantham, E. (1973): Towards a Dramatic Reconstruction of the Fourth Act of Plautus' *Amphitruo*, in: *Philologus* 117, 197–214.
- Fantham, E. (2000): Dominatricks, or How to Construct a Good Whore from a Bad One, in: Stärk, W./Vogt-Spira, G. (Hgg.): *Dramatische Wäldchen. FS Lefèvre*, Hildesheim (Spudasmata 80), 287–299.
- Fantham, E. (2004): Women of the Demi-Monde and Sisterly Solidarity in Plautus' *Cistellaria*, in: Hartkamp, R./Hurka, F. (Hgg., 2004): *Studien zu Plautus' Cistellaria*, Tübingen (ScriptOralia Reihe A 35), 221–238.
- Fantham, E. (2005): Liberty and the People in Republican Rome, in: *TAPA* 135, 209–229.
- Fantham, E. (2007): *Mania e medicina nei Menaechmi e in altri testi*, in: Raffaelli, R./Tontini, A. (Hgg.): *Menaechmi*, Urbino (Lecturae Plautinae Sarsinates 10), 23–45.
- Faraone, C. A. (2011): Rushing Into Milk. New Perspectives on the Gold Tablets, in: Edmonds, R. G. III (Hg.): *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*, Cambridge, 310–329.
- Fasce, S. (1979): *Attis erifuga*, in: *Maia* 31, 25–27.
- Feeney, D. (1998): *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge.
- Feig Vishnia, R. (2002): The Shadow Army. The *lixae* and the Roman Legions, in: *ZPE* 139, 265–272.
- Fellmeth, U. (1987): *Die römischen Vereine und die Politik*. Univ. Diss. Stuttgart.
- Ferber, R. (2007): Warum hat Platon die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben? München.
- Ferrary, J.-L. (2000): Les gouverneurs des provinces romaines d'Asie mineure, *Chiron* 30, 161–194.
- Ferri, S. (1927): Tiriolo. Trovamenti fortuiti e saggi di scavo, in: *NSA* 1927, 336–359.
- Festugière, A.-J. (1954): Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos, in: *MEFRA* 66, 79–99.
- Filoché, C. (2008): Ressources et significations du double dans les *Bacchides* de Plaute. Doubles de personnages, duos des chants, dualité linguistique, in: Oudot, E./Poli, F. (Hgg.): *Epiphania*. FS Pourkier, Paris, 343–368.
- Fishwick, D. (1966): The Cannophori and the March Festival of Magna Mater, in: *TAPhA* 97, 193–202.
- Fischer, J. (2010): Architektur als 'schweres Kommunikationsmedium' der Gesellschaft. Zur Grundlegung der Architektursoziologie, in: Trebsche, P./Müller-Scheeßel, N./Reinhold, S.

- (Hgg.): Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften, Münster (Tübinger archäologische Taschenbücher 7), 63–82.
- Flach, D. (1994): Die Gesetze der frühen Römischen Republik. Text und Kommentar, Darmstadt.
- Flaig, E. (2014): Die *imago* des Kaisers und das Risiko für seine Akzeptanz. Überlegungen zum Nerobild beim Brand Roms, in: Bönisch-Meyer u. a. (Hgg.): Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich, Tübingen (Classica Monacensia 46), 265–282.
- Flower, H. I. (2000): Fabula de Bacchanalibus. The Bacchanalian Cult of the Second Century BC and Roman Drama, in: Manuwald, G. (Hg.): Identität und Alterität in der frühromischen Tragödie, Würzburg (Identitäten und Alteritäten 3), 23–35.
- Flower, H. I. (2002): Rereading the Senatus Consultum de Bacchanalibus of 186 BC. Gender Roles in the Roman Middle Republic, in: Gorman, V. B./Robinson, E. W. (Hgg.) Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World, Leiden (Mnemosyne Supplement 234), 79–98.
- Flower, H. I. (2017): The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner, Princeton (NJ)/Oxford.
- Fontaine, M. (2005): A Lost Example of Code-Switching. *Unum somnum* (Plautus, *Amphitruo* 697), in: RhM 148, 404–406.
- Fontaine, M. (2010): Funny Words in Plautine Comedy, Oxford.
- Fontaine, M. (2014b): Between Two Paradigms. Plautus, in: Ders./Scafuro, A. (Hgg.): The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy, Oxford, 516–537.
- Ford, A. (2011): Dionysos' Many Names in Aristophanes' *Frogs*, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 343–355.
- Förster, T. (1997): Ein öffentliches Geheimnis. Wissen und Verstehen im Poro-Bund der Senufo, Westafrika, in: Assmann, A./Assmann, J. (Hgg.): Schleier und Schwelle. Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1), 149–162.
- Forsythe, G. (2001): The Roman Historians of the Second Century B. C., in: Bruun, C. (Hg.): The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography, Rom (Acta Instituti Romani Finlandiae 23), 1–11.
- Foucher, A. (2007): Les lois de silence dans le théâtre de Plaute, in: Latomus 66, 606–627.
- Fowler, D. P. (2002): Masculinity under Threat? The Poetics and Politics of Inspiration in Latin Poetry, in: Spentzou, E./Ders. (Hgg.): Cultivating the Muse. Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature, Oxford, 141–159.
- Fracchia, H. (2013): Survey, Settlement and Land Use in Republican Italy, in: Evans, J. D. (Hg.): A Companion to the Archeology of the Roman Republic, Malden (MA), 181–197.
- Fraenkel, E. (1922): Plautinisches im Plautus, Berlin.
- Fraenkel, E. (1932): Senatus consultum de Bacchanalibus, in: Hermes 67, 369–396.
- Franchi De Bellis, A. (2005): Iscrizioni prenestine su specchi e ciste, Alessandria (Quaderni dell'Istituto di linguistica dell'Università di Urbino 11).
- Frangoulidis, S. A. (2014): Renewal and Compromise in Plautus' *Mostellaria*, in: Perysinakis, I. N./Karakasis, E. (Hgg.): Plautine Trends. Studies in Plautine Comedy and its Reception, FS Raïos, Berlin/Boston (MA) (Trends in Classics Supplementary Volume 29), 127–139.
- Frangoulidis, S. A. (2017a): Fictive Subplots. Plautus, *Mostellaria*, in: Ders.: Handlung und Nebenhandlung. Theater, Metatheater und Gattungsbewusstsein in der römischen Komödie, Stuttgart (Drama Beiheft 6), 21–75.
- Frangoulidis, S. A. (2017b): Dream and Theatre. Dionysiac Versus Apollonian Elements in Plautus, *Mercator*, in: Ders.: Handlung und Nebenhandlung. Theater, Metatheater und Gattungsbewusstsein in der römischen Komödie, Stuttgart (Drama Beiheft 6), 133–143.

- Frank, T. (1927): The Bacchanalian Cult of 186 B. C., in: CQ 21, 128–132.
- Franko, G. F. (2014): Festivals, Producers, Theatrical Spaces, and Records, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy, Oxford, 409–423.
- Frede, D. (2002): Platon und die Augen des Geistes als Zugang zur Wahrheit, in: Figal, G. (Hg.): Interpretationen der Wahrheit, Tübingen, 82–111.
- Freyburger, G. (1986): Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne, Paris.
- Freyburger-Galland, M. L./Freyburger, G./Tautail, J. C. (1986): Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'antiquité païenne, Paris.
- Freyberger, G. (2000): Der religiöse Charakter der frühromischen Tragödie, in: Manuwald, G. (Hg.): Identität und Alterität in der frühromischen Tragödie, Würzburg (Identitäten und Alteritäten 3), 37–48.
- Freyberger, K. S. (2016): Zur wirtschaftlichen Funktion der Basilica Aemilia und der Basilica Iulia auf dem Forum Romanum in Rom, in: Fellmeth, U./Krüger, J. (Hgg.): Wirtschaftsbauten in der antiken Stadt, Karlsruhe (Materialien zu Bauforschung und Baugeschichte 20), 111–123.
- Frielinghaus, H. (1995): Einheimische in der apulischen Vasenmalerei. Ikonographie im Spannungsfeld zwischen Produzenten und Rezipienten, Berlin (Wissenschaftliche Schriftenreihe Archäologie 2).
- Friesen, S. J. (2018): Material Conditions for Seeing the Divine. The Temple of the Sebastoi at Ephesos and the Vision of the Heavenly Throne in Revelation 4–5, in: Arnhold, M./Maier, H. O./Rüpke, J. (Hgg.): Seeing the God. Image, Space, Performance, and Vision in the Religion of the Roman Empire, Tübingen (Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 2), 3–25.
- Frontisi-Ducroux, F. (1986): Images du ménadisme féminin. Les vases des „Lénéennes“, in: o. Hg.: L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Paris (CEFR 89), 165–176.
- Frontisi-Ducroux, F. (1991): Qu'est-ce que fait courir les ménades?, in: d'Onofrio, S. (Hg.): Le ferment divin, Paris, 147–166.
- Frontisi-Ducroux, F. (2014): ‚Images‘ de Dionysos? Le dieu masqué et son *phallos*, in: Estienne, S. u. a. (Hgg.): Figures de dieux. Construire le divin en images, Rennes, 319–336.
- Fronza, L. (1947): De Bacanalibus, in: Annali dell'Università di Trieste 17, 205–228.
- Fuhrer, T. (2011): Inszenierungen von Göttlichkeit. Die politische Rolle von Dionysos/Bacchus in der römischen Literatur, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 373–390.
- Füssel, M. (2002): Geheimnis und Diskursivierung. Zur Dialektik von Öffentlichkeit und Geheimhaltung im Illuminatenorden, in: Hahn, K. (Hg.): Öffentlichkeit und Offenbarung. Eine interdisziplinäre Mediendiskussion, Konstanz, 23–48.
- Fustel de Coulanges, N. D. (1864): La cité antique, Paris.
- Gabriel, K./Gärtner, C./Pollack, D. (Hgg., 2012): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin.
- Gagaliardi, L. (2015): Fondazione di colonie romane ed espropriazioni di terre a danno degli indigeni, in: Bertrand, A. (Hg.): Expropriations et confiscations en Italie et dans les provinces. La colonisation sous la République et l'Empire, Rom (MEFRA 127–2), URL: <https://journals.openedition.org/mefra/2869> [Zugriff: 08.09.2023].
- Gaiser, K. (1963): Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart.
- Gaiser, K. (1970): Die plautinischen „Bacchides“ und Menanders „Dis exapaton“, in: Philologus 114, 51–87.

- Gaiser, K. (1972): Zur Eigenart der römischen Komödie. Plautus und Terenz gegenüber ihren griechischen Vorbildern, in: ANRW I/2, 1027–1113.
- Gallé Cejudo, R. J. (1996): Esquines *Ep.* 10 y el relato milesio, in: *ExcPhilol* 6, 35–44.
- Gallini, C. (1962): Politica religiosa di Clodio, in: *SMSR* 33, 257–272.
- Gallini, C. (1963): Il travestimento rituale di Penteo, in: *SMR* 34, 211–228.
- Gallini, C. (1970): Protesta e integrazione nella Roma antica, Bari.
- Gallocchio, E./Pensabene, P. (2018): L'impatto dei templi e delle platee costruite del Palatino sull'immagine della città, in: Livadotti, M. u. a. (Hgg.): *Theatroideis. L'immagine della città, la città delle immagini II. L'immagine della città romana e medievale*, Rom (Thiasos 11), 15–32.
- Galsterer, H. (1976): Herrschaft und Verwaltung im republikanischen Italien. Die Beziehungen Roms zu den italischen Gemeinden vom Latinerfrieden 338 v. Chr. bis zum Bundesgenossenkrieg 91 v. Chr., München.
- Ganter, A. (2015): Decline and Glorification. Patron-Client Relationships in the Roman Republic, in: Jehne, M./Pina Polo, F. (Hgg.): *Foreign 'clientelae' in the Roman Empire. A Reconsideration*, Stuttgart (Historia Einzelschriften 238), 43–56.
- Gargola, D. J. (2013): Rome, its Colonies and the Maintenance of a Larger Identity, in: Jehne, M./Linke, B./Rüpke, J. (Hgg.): *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg (Studien zur Alten Geschichte 17), 202–235.
- Garnsey, P. (1999): *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Gärtner, J. F. (2014): Law and Roman Comedy, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 615–633.
- Gauger, H.-M. (1999): Geheimnis und Neugier – in der Sprache, in: Assmann, A./Assmann, J. (Hgg.): *Schleier und Schwelle. Bd. 3: Geheimnis und Neugierde*, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/3), 13–28.
- Geertz, C. (1966/1973): Religion as a Cultural System, in: Ders.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, 87–125 (orig. ASA Monographs 3, London 1966).
- Geertz, C. (1973): Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture, in: Ders.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, 3–30.
- Gehrke, H.-J. (2009): Kulte und Akkulturation. Zur Rolle von religiösen Vorstellungen und Ritualen in kulturellen Austauschprozessen, in: Ders./Mastrocinque, A. (Hgg.): *Rom und der Osten im 1. Jahrhundert v. Chr. (Akkulturation oder Kampf der Kulturen?)*, Cosenza (Hierá 13), 65–122.
- Gehrke, H.-J. (2011): Plädoyer für Pentheus oder: Vom Nutzen und Nachteil der Religion für die griechische Polis, in: Schlesier, R. (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, 357–369.
- Geller, M./Geus, K. (2014): Esoteric Knowledge in Antiquity, in: Dies. (Hgg.): *Esoteric Knowledge in Ancient Sciences*, Berlin (TOPOI – Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences 2), 3–6.
- Gellar-Goad, T. H. M. (2012): The *seruus callidus* and Ritual Imagery in Plautus' *Epidicus*, in: *CJ* 107, 149–164.
- Gelzer, M. (1936): Zur Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius, in: *Hermes* 71, 275–287.
- Georgoudi, S. (2011): Sacrificing to Dionysos. Regular and Particular Rituals, in: Schlesier, R. (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, 47–60.
- Gerhardt, V. (2002): Wahrheit und Öffentlichkeit, in: Figal, G. (Hg.): *Interpretationen der Wahrheit*, Tübingen, 9–36.
- Giangiulio, M. (2011): Dioniso in Magna Grecia. Tradizioni letterarie e documenti epigrafiche, in: o. Hg.: *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia*, Taranto, 429–445.

- Gillmeister, A. (2007): The Role of the *virī sacris faciundis* College in Roman Republican Religion, in: Musiał, D. (Hg.): Society and Religion, Toruń (Studies in Greek and Roman History 2), 57–74.
- Giuliani, L. (2018): Pots, Plots, and Performance. Comic and Tragic Iconography in Apulian Vase Painting, in: Audley-Miller, L. G./Dignas, B. (Hgg.): Wandering Myths. Transcultural Uses of Myth in the Ancient World, Berlin/Boston, 125–142.
- Gladigow, B. (1978): Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene, in: Cancik, H. (Hg.): Rausch – Ekstase – Mystik, Düsseldorf, 23–40.
- Gladigow, B. (1995): Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen, in: Kippenberg, H./Stroumsa, G. G. (Hgg.): Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden (Studies in the History of Religion 65), 17–35.
- Gladigow, B. (1999): Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel, in: Dies. (Hgg.): Schleier und Schwelle. Bd. 2: Geheimnis und Neugierde, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/3), 77–98.
- Glaser, T. (2009): Paulus als Briefroman erzählt. Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Paulusbriefen, Göttingen.
- Glew, D. G. (1987): Publicans or Sinners? Why the Battaces Came to Rome in 102 B. C., in: Klio 69, 122–137.
- Glinister, F. (2006): Reconsidering „religious Romanization“, in: Schultz, C./Harvey, P. B. Jr. (Hgg.): Religion in Republican Italy, Cambridge (YCS 33), 10–33.
- Ginouves, R. (1962): Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque, Paris (BEFAR 200).
- Gödde, S. (2007): οἱ μοι δσιόν ἐστιν λέγειν. Zur Poetik der Leerstelle in Herodots Ägypten-Logos, in: Bierl, A. u. a. (Hgg.): Literatur und Religion. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen, 2 Bde., Berlin (MythosEikonPoesis 1), II/41–90.
- Gödde, S. (2011): ‚Fremde Nähe‘. Zur mythologischen Differenz des Dionysos, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 85–104.
- Godwin, J. (2016): Pythagoras and Pythagoreanism, in: Magee, G. A. (Hg.): The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism, Cambridge, 13–25.
- Goff, B. (2004): Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece, Berkeley (CA).
- Goldberg, S. (1978): Plautus' *Epidicus* and the Case of the Missing Original, in: TAPA 108, 81–91.
- Goldhill, S. (1995): Foucault's Virginity. Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality, Cambridge.
- Gonçalves, R. T. (2014): Discurso soberano performativo-metateatral no *Anfitrião* de Plauto. Sobre homens e deuses, in: Letras Clássicas 18, 120–148.
- Goodrick-Clarke, M. (2008): The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction, Oxford.
- Goossens, R. (1949): „Nocturnus“ dans l'„Amphityron“ de Plaute, in: Latomus 8, 97–108.
- Gordon, R. (1990a): From Republic to Principate. Priesthood, Religion and Ideology, in: Beard, M./North, J. (Hgg.): Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London, 177–198.
- Gordon, R. (1990b): Religion of the Roman Empire. The Civic Compromise and its Limits, in: Beard, M./North, J. A. (Hgg.): Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London, 235–255.
- Gordon, R. (2008): Superstitio, Superstition, and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE–300 CE), in: Smith, S. A./Knight, A. (Hgg.): The Religion of Fools? Superstition Past and Present, Oxford (Past & Present Supplement 3), 72–94.

- Gordon, R. (2012): „Ut tu me vindices“. Mater Magna and Attis in some new Latin Curse-Texts, in: Mastrocinque, A./Scibona, C. G. (Hgg.): *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart (PaB 36), 195–212.
- Gordon, R. (2013): Individuality, Selfhood and Power in the Second Century. The Mystagogue as a Mediator of Religious Options, in: Rüpke, J./Wolff, G. (Hgg.): *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*, Tübingen (STAC 76), 146–172.
- Gordon, R. (2014): Coming to Terms with the ‚Oriental Religions of the Roman Empire‘, in: *Numen* 61, 657–672.
- Gordon, R. (2015): Temporary Deprivation. Rules and Meanings, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 194–206.
- Gordon, R. (2017): Projects, Performance and Charisma. Managing Small Religious Groups in the Roman Empire, in: Ders./Petridou, G./Rüpke, J. (Hgg.): *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, Berlin (RVV 98), 277–315.
- Görler, W. (1993): Tiberaufwärts nach Rom. Ein Thema und seine Variationen, in: *Klio* 75, 228–243.
- Görler, W. (2000): Verkleidungsintrigen, in: Stärk, E./Vogt-Spira, G. (Hgg.): *Dramatische Wäldchen. FS Lefèvre*, Hildesheim (Spudasmata 80), 267–286.
- Gotter, U. (2009): Rom und die anatolischen Tempelstaaten, in: Gehrke, H.-J./Mastrocinque, A. (Hgg.): *Rom und der Osten im 1. Jahrhundert v. Chr. (Akkulturation oder Kampf der Kulturen?)*, Cosenza (Hierá 13), 123–139.
- Graf, F. (1974): *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin (RVV 33).
- Graf, F. (1980): Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual, in: Piccaluga, G. (Hg.): *Perennitas. FS Brelich*, Rom, 209–221.
- Graf, F. (1993a): Dionysian and Orphic Eschatology. New Texts and Old Questions, in: Carpenter, T. H./Faraone, C. A. (Hgg.): *Masks of Dionysus*, Ithaca (NY)/London, 239–258.
- Graf, F. (Hg., 1993b): *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Leipzig.
- Graf, F. (2000): Der Mysterienprozess, in: Burckhardt, L. (Hg.): *Große Prozesse im antiken Athen*, München, 114–127.
- Graf, F. (2004): Trick or Treat? On Collective Epiphanies in Antiquity, in: *ICS* 29, 111–130.
- Graf, F. (2011): Text and Ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics, in: Edmonds, R. G. III. (Hg.): *The ‚Orphic‘ Gold Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*, Cambridge, 53–67.
- Graf, F./Johnston, S. I. (2013): *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London.
- Graillot, H. (1912): *Le culte du Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l’Empire romain*, Paris.
- Granhölm, K. (2008): Post-secular Esotericism? Some Reflections on the Transformation of Esotericism, in: *SIDA* 20, 50–67.
- Griffith, A. B. (2013): Reconstruction Religious Ritual in Italy, in: Evans, J. D. (Hg.): *A Companion to the Archeology of the Roman Republic*, Malden (MA), 235–249.
- Grimal, P. (1975): *Le siècle des Scipions. Rome et l’hellénisme au temps des Guerres Puniques*, Paris.
- Grimal, P. (1975): Existe-t-il une ‚morale‘ de Plaute?, in: *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* 4, 485–498.
- Grodzynski, D. (1975): Superstitio, in: *REA* 76, 34–78.
- Grottanelli, C. (1999): Ideologie del sacrificio umano. Roma e Cartagine, in: *ARG* 1, 41–60.
- Grubbs, J. E. (2015): Making the Private Public. Illegitimacy and Incest in Roman Law, in: Ando, C./Rüpke, J. (Hgg.): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin (RVV 65), 115–141.

- Gruen, E. S. (1990): *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden (Cincinnati Classical Studies 7).
- Gruen, E. S. (2014): Roman Comedy and the Social Scene, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 601–614.
- Gruenwald, I. (1997): Discovering the Veil. The Problem of Deciphering Codes of Religious Language, in: Assmann, A./Assmann, J. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*. Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1), 235–250.
- Gründler, J. (2013): Exklusion/Inklusion oder ‚totale Institution‘? Psychiatrie um 1900, in: Uerlings, H./Patrut, I.-K. (Hgg.): *Inklusion/Exklusion und Kultur*. Theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien, 257–275.
- Gualtieri, M. (2015): The Archeology of ‚Integration‘ in Western Lucania. A Review of Recent Work, in: Roselaar, S. T. (Hg.): *Processes of Cultural Change and Integration in the Roman World*, Leiden (Mnemosyne Supplements 382), 78–91.
- Günther, E./Günther, S. (2018): Alles nur Maskerade? Masken auf Komödienvasen und Münzen der griechisch-römischen Welt, in: *GN* 300, 349–361.
- Guettel Cole, S. (1980): New Evidence for the Mysteries of Dionysos, in: *GRBS* 21, 223–238.
- Guettel Cole, S. (1993a): Procession and Celebration at the Dionysia, in: Scodel, R. (Hg.): *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor (MI), 25–38.
- Guettel Cole, S. (1993b): Voices From Beyond the Grave. Dionysus and the Dead, in: Carpenter, T. H./Faraone, C. A. (Hgg.): *Masks of Dionysus*, Ithaca (NY)/London, 276–295.
- Guettel Cole, S. (2003): Landscapes of Dionysos and Elysian Fields, in: Cosmopoulos, M. B. (Hg.): *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London, 193–217.
- Guettel Cole, S. (2011): *Epigraphica Dionysiaca*, in: Schlesier, R. (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, 263–280.
- Guilbert, D. (1963): Mercure-Sosia dans l'*Amphitryon* de Plaute. Un rôle de parasite de comédie, in: *LEC* 31, 52–63.
- Guittard, C. (2007): *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout (Recherches sur les rhétoriques religieuses 6).
- Guittard, C. (2012): The Name of Cybele in Latin. *Cybela, Cybebe* or *Cybele/Cybelle?*, in: Mastrocinque, A./Scibona, C. G. (Hgg.): *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart (PaB 36), 213–220.
- Guo, Z. (2019): The Ostensible Author of Ps.-Aeschines *Letter* 10 Reconsidered, in: *JHS* 139, 1–12.
- Haack, M.-L. (2002): *Haruspices* public et privés. Tentative d'une distinction, in: *REA* 104, 111–133.
- Habetzeder, J. (2012): Dancing with Decorum. The Eclectic Usage of Kalathiskos Dancers and Pyrrhic Dancers in Roman Visual Culture, in: *Opuscula* 5, 7–47.
- Habermas, J. (2001): *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (2005): *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg.
- Hackländer, N. (1996): Der archaische Dionysos. Eine archäologische Untersuchung zur Bedeutung archaischer Kunst in hellenistischer und römischer Zeit, Frankfurt a. M. (Europäische Hochschulschriften, R.38/57).
- Hafner, G. (1978): Sieg und Frieden. Zur Deutung des Reiterreliefs vom Forum Romanum, in: *JDAI* 93, 228–251.
- Hahn, A. (1997): Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten, in: Assmann, A./Assman, J. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*. Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1), 23–40.

- Hahn, A. (2008): Exklusion und die Konstruktion personaler Identitäten, in: Raphael, L./Uerlings, H. (Hgg.): Zwischen Ausschluss und Solidarität. Modi der Inklusion/Exklusion von Fremden und Armen in Europa seit der Spätantike, Frankfurt a. M. (Inklusion/Exklusion 6), 65–96.
- Hahn, H.-P. (2010): Gibt es eine ‚soziale Logik‘ des Raumes? Zur kritischen Revision eines Strukturparadigmas, in: Trebsche, P./Müller-Scheeßel, N./Reinhold, S. (Hgg.): Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften, Münster (Tübinger archäologische Taschenbücher 7), 107–122.
- Hahn, K. (Hg., 2002): Öffentlichkeit und Offenbarung. Eine interdisziplinäre Mediendiskussion, Konstanz.
- Håland, E. J. (2009): „Take, Skamandros, My Virginity“. Ideas of Water in Connection with Rites of Passage in Greece, Modern and Ancient, in: Kosso, C./Scott, A. (Hgg.): The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity Through the Renaissance, Leiden (Technology and change in History 11), 109–148.
- Halfmann, H. (1979): Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., Göttingen (Hypomnemata 58).
- Halfwassen, J. (2009): Ist die Tübinger Schule der Platonismus unserer Tage?, in: Mirbach, D. (Hg.): Hermeneutik und Geschichte der Philosophie, FS Krämer, Hildesheim (Spudasmata 127), 33–54.
- Hammer, O. (2016): The New Age, in: Magee, G. A. (Hg.): The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism, Cambridge, 344–356.
- Hales, S. (2002): Looking for Eunuchs. The *galli* and Attis in Roman Art, in: Tougher, S./Abusch, R. (Hgg.): Eunuchs in Antiquity and Beyond, Swansea, 87–102.
- Hanegraaff, W. J. (1996): New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Alabany (NY).
- Hanegraaff, W. J. (Hg., 2005a): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, 2 Bde., Leiden.
- Hanegraaff, W. J. (2005b): s. v. Esotericism, in: Ders. (Hg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, 2 Bde., Leiden, 1/336–340.
- Hanegraaff, W. J. (2012): Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge.
- Handley, E. W. (1968): Menander and Plautus. A Study in Comparison, London.
- Handley, E. W. (2002): Theme and Variations. A Comparative Study in Plautine Comedy, in: Questa, C./Raffaelli, R. (Hgg.): Due seminari plautini. La tradizione del testo, i modelli, Urbino, 105–120.
- Hansen, E. V. (1971): The Attalids of Pergamon, Ithaca (NY) (Cornell Studies in Classical Philology 36).
- Hanson, J. A. (1959): Plautus as a Source-Book for Roman Religion, in: TAPA 90, 48–101.
- Harder, A. (2004): Catullus 63. A ‚Hellenistic Poem‘?, in: Mnemosyne 57, 574–595.
- Harders, A.-C. (2014a): „Kann man(n) Frauen vertrauen?“ Zur Rolle und Bedeutung von Frauen in aristokratischen Nahbeziehungen während der römischen Republik, in: Feickert, S./Haut, A./Sharaf, K. (Hgg.): Faces of Communities. Social Ties between Trust, Loyalty and Conflict, Göttingen, 77–96.
- Harders, A.-C. (2014b): *Oikos, domus, familia* oder *anchisteia*? Eine anthropologische Perspektive auf Haus und Familie in der Antike, in: Leisner, N./Erdtmann, J. (Hgg.): *Ad familiares*. Familie und Verwandtschaft in der griechisch-römischen Antike, Berlin/Münster (Hephaistos 31), 15–30.
- Harders, A.-C. (2017): Familienbande(n). Die politische Bedeutung der Verwandtschaft in der römischen Republik, in: Haake, M./Dies. (Hgg.): Politische Kultur und Struktur der römischen Republik, Stuttgart, 197–214.

- Harland, P.A. (2018): Die wirtschaftlichen Dimensionen des Vereinslebens, in: Eckhardt, B./Leonhard, C. (Hgg.): *Juden, Christen und Vereine im römischen Reich. Mit einem Beitrag von Philip A. Harland*, Berlin (RVV 75), 219–254.
- Harris, W.V. (1972): Was Roman Law Imposed on the Italian Allies?, in: *Historia* 21, 639–645.
- Harrison, S. (2004): Altering Attis. Ethnicity, Gender and Genre in Catullus 63, in: *Mnemosyne* 57, 520–533.
- Harrison, T. (2015): Beyond the *polis*? New Approaches to Greek Religion, in: *JHS* 135, 165–180.
- Harvey, P.B. (1981): Historical Allusions in Plautus and the Date of the *Amphitruo*, in: *Athenaeum* 59, 480–490.
- Harvey, P.B. (1986): Historical Topicality in Plautus, in: *CW* 79, 297–304.
- Heinemann, A. (2011): Ein dekorativer Gott? Bilder für Dionysos zwischen griechischer Votivpraxis und römischem Decorum, in: Schlesier, R. (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, 391–412.
- Heinemann, A. (2016): Der Gott des Gelages. Dionysos, Satyrn und Mänaden auf attischem Trinkgeschirr des 5. Jahrhunderts v. Chr. Berlin (Image & Context 15).
- Heinen, H. (1983): Die Tryphè des Ptolemaios VIII. Euergetes II. Beobachtungen zum ptolemäischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandtschaft in Ägypten (140/39 v. Chr.), in: Ders. (Hg.): *Althistorische Studien. FS Bengtson*, Wiesbaden (*Historia Einzelschriften* 40), 116–130.
- Heinen, H. (2009): Repräsentation von Identität und Zugehörigkeit. Eine Einführung, in: Coşkun, A. (Hg.): *Identität und Zugehörigkeit im Osten der griechisch-römischen Welt. Aspekte ihrer Repräsentation in Städten, Provinzen und Reichen*, Frankfurt a. M. u. a. (Inklusion/Exklusion, 149), 9–33.
- Hejduk, J.D. (2011): Epic Rapes in the *Fasti*, in: *CPh* 106, 20–31.
- Hekster, O. (2004): Hercules, Omphale, and Octavian's 'Counter-Propaganda', in: Babesch 79, 159–166.
- Hemelrijk, E.A. / Smelik, K.A.D. (1984): „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“ Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt, in: *ANRW II/17.4*, 1853–2000.
- Henrichs, A. (1969): Die Mänaden von Milet, in: *ZPE* 4, 223–241.
- Henrichs, A. (1976): Despoina Kybele. Ein Beitrag zur religiösen Namenskunde, in: *HSCP* 80, 253–286.
- Henrichs, A. (1978): Greek Maenadism from Olympias to Messalina, in: *HSPH* 82, 121–160.
- Henrichs, A. (1979): Greek and Roman Glimpses of Dionysos, in: Houser, C. (Hg.): *Dionysos and His Circle. Ancient Through Modern*, Cambridge, 1–11.
- Henrichs, A. (1980): Human Sacrifice in Greek Religion. Three Case Studies, in: Reverdin, O./Rudhardt, J. (Hgg.): *Le sacrifice dans l'antiquité. Huit exposés suivis de discussions*, Vandœuvres-Genf (*Entretiens* 27), 195–242.
- Henrichs, A. (1982): Changing Dionysiac Identities, in: Meyer, B.F./Sanders, E.P. (Hgg.): *Jewish and Christian Self-Definition 3. Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia (PA), 137–160, 213–236.
- Henrichs, A. (1990): Between Country and City. Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica, in: Griffith, M./Mastronarde, D.J. (Hgg.): *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature*, Atlanta (GA), 257–277.
- Henrichs, A. (1993): „He has a God in Him“. Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus, in: Carpenter, T.H./Faraone, C.A. (Hgg.): *Masks of Dionysus*, Ithaca (NY)/London, 13–43.
- Henrichs, A. (1994): Der rasende Gott. Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur, in: *A&A* 40, 31–58.

- Henrichs, A. (1995): *Graecia capta*. Roman Views of the Greek World, in: HSCPh 97, 243–261.
- Henrichs, A. (2010): Mystika, Orphika, Dionysiaka. Esoterische Gruppenbildungen, Glaubensinhalte und Verhaltensweisen in der griechischen Religion, in: Bierl, A./Braungart, W. (Hgg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert, Berlin (MythosEikonPoesis 2), 87–114.
- Henrichs, A. (2011): Göttliche Präsenz als Differenz. Dionysos als epiphanischer Gott, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 105–116.
- Henrichs, A. (2013): Dionysos. One or Many?, in: Bernabé, A. u. a. (Hgg.): Redefining Dionysos, Berlin, 554–582.
- Herrmann, L. (1948): L'actualité dans l'*Amphitryon* de Plaute, in: AC 17, (= FS van De Weerd), 317–322.
- Herrmann, L. (1949): Bacchus, dieu nocturne et astral, in: Latomus 8, 109.
- Hersh, K. K. (2010): The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity, Cambridge.
- Heyworth, S. J. (2015): Lutatius Catulus, Callimachus, and Plautus' *Bacchides*, in: CQ N. S. 65, 390–395.
- Hilpert, K. (Hg., 2001): Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik, Trier.
- Hirsch, B. (2001): Orte des Dionysos. Kultplätze und ihre Funktion, in: MDAI(I) 51, 217–272.
- Hjort Lange, C. (2014): The Triumph Outside the City. Voices of Protest in the Middle Republic, in: Ders./Vervaeke, F. (Hgg.): The Roman Republican Triumph. Beyond the Spectacle, Rom (Analecta Romana Instituti Danici Supplementum 45), 67–82.
- Hobden, F. (2011): Enter the Divine. Sympotic Performance and Religious Experience, in: Lardinois, A. P./Blok, J. H./van der Poel, M. (Hgg.): Sacred Words. Orality, Literacy, and Religion, Leiden (Mnemosyne Supplement 332), 37–57.
- Hodkinson, O. (2013): Epistolarity and Narrative in Ps.-Aeschines *Epistle 10*, in: Ders./Rosenmeyer, P. A./Bracke, E. (Hgg.): Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature, Leiden/Boston (Mnemosyne Supplement 359), 323–345.
- Hoffmann, T. S. (2012): Esoterik als Schlüssel zur Welt. Zur philosophischen Hermeneutik Pico della Mirandas, in: Seng, H. (Hg.): Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance, Heidelberg (Bibliotheca Chaldaica 3), 113–128.
- Hollmann, E. (2016): Die plautinischen Prologe und ihre Funktion. Zur Konstruktion von Spannung und Komik in den Komödien des Plautus, Berlin/Boston (MA) (GFA Beihefte 7).
- Hölkeskamp, K.-J. (2000): *Fides – deditio in fidem – dextra data et accepta*. Recht, Religion und Ritual in Rom, in: Bruun, C. (Hg.): The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c. 400–133 B. C., Rom (Acta Instituti Romani Finlandiae 23), 223–249.
- Hölkeskamp, K.-J. (2006): Rituali e cerimonie „alla Romana“. Nuove prospettive sulla cultura politica dell'età repubblicana, in: Studi Storici 47, 319–363.
- Hölkeskamp, K.-J. (2013): Friends, Romans, Countrymen. Addressing the Roman People and the Rhetoric of Inclusion, in: Steel, C./van der Bloom, H. (Hgg.): Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome, Oxford, 11–28.
- Hölkeskamp, K.-J. (2017): Politische Kultur – Karriere eines Konzeptes. Ansätze und Anwendungen am Beispiel der Republik, in: Ders.: Libera res publica. Die politische Kultur des antiken Rom. Positionen und Perspektiven, Stuttgart, 73–105 (orig. in: Haake, M./Harders, A.-K. [Hgg.]: Politische Kultur und Struktur der römischen Republik, Stuttgart 2017).
- Hölscher, F. (2017): Die Macht der Gottheit im Bild. Archäologische Studien zur griechischen Götterstatue, Heidelberg.
- Hölscher, L. (1979): Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Stuttgart (Sprache und Geschichte 4).

- Holzberg, N. (1995): Der antike Briefroman. Versuch einer Gattungstypologie, in: Ders. (Hg.): Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse, Tübingen (Classica Monacensia 8), 1–52.
- Holzhausen, J. (2008): Poetry and Mysteries. Euripides' *Bacchae* and the Dionysiac Rites, in: *ElAnt* 12, URL: <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V12N1/holzhausen.pdf> [Zugriff 15.03.2019, 14:28 Uhr].
- Holzhey, H. (1977): Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung?, in: Holzhey, H./Zimmerli, W. C. (Hgg.): Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel, 117–138.
- Holzhey, H./Zimmerli, W. C. (Hgg., 1977): Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel.
- Hopp, J. (1977): Untersuchungen zur Geschichte der letzten Attaliden, München (Vestigia 25).
- Horster, M. (2011): Cults of Dionysos. Economic Aspects, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 61–84.
- Hösle, V. (1984): Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt (Elea 1).
- Howland, J. (2008): Poetry, Philosophy, and Esotericism. A Straussian Legacy, in: *Polis* 35, 130–149.
- Hubrich, T. (1883): De diis Plautinis Terentianisque, Univ. Diss. Königsberg.
- Huet, V. (2015): Watching Rituals, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World, Malden (MA), 144–154.
- Hughes, D. D. (1991): Human Sacrifice in Ancient Greece, London.
- Hurka, F. (2010): Die *Asinaria* des Plautus. Einleitung und Kommentar. München 2010 (Zetemata 138).
- Isayev, E. (2011): Just the Right Amount of Priestly Foreignness, in: Richardson, J. H./Santangelo, F. (Hgg.): Priests and State in the Roman World, Stuttgart (PawB 33), 373–390.
- Isler-Kerényi, C. (1990): Identità maschili e femminili intorno a Dionysos nell'opera del Pittore di Amasis. Iconografia dionisiaca 3, in: *NAC* 19, 59–76.
- Isler-Kerényi, C. (1991): Dionysos. Dio delle donne? Iconografia dionisiaca 2, in: Berti, F. (Hg.): Dionysos. Mito e mistero, Comacchio, 293–307.
- Isler-Kerényi, C. (1997): La madre di Dionysos. Iconografia dionisiaca 8, in: *Annali di Archeologia e Storia Antica* N. S. 4, 87–103.
- Isler-Kerényi, C. (1999): Frauen um Dionysos vom 7. Jahrhundert bis um 540 v. Chr., in: *AA* 4, 551–556.
- Isler-Kerényi, C. (2004a): Civilizing Violence. Satyrs on 6th-Century Greek Vases, Göttingen (*Orbis Biblicus et Orientalis* 208).
- Isler-Kerényi, C. (2004b): Dionisio ed Eros nella ceramica apula, in: Sena Chiesa, G./Arslan, A. (Hgg.): Miti greci. Archeologia e pittura della Magna Grecia al collezionismo, Mailand, 244–248.
- Isler-Kerényi, C. (2007a): Dionysos in Archaic Greece. An Understanding Through Images, Leiden (RGRW 160).
- Isler-Kerényi, C. (2007b): Komasts, Mythic Imaginary, and Ritual, in: Csapo, E./Miller, M. C. (Hgg.): The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond, Cambridge, 77–95.
- Isler-Kerényi, C. (2009): New Contributions of Dionysiac Iconography to the History of Religions in Greece and Italy, in: Casadio, G./Johnston, P. A. (Hgg.): Mystic Cults in Magna Graecia, Austin (TX), 61–72.

- Isler-Kerényi, C. (2011a): Immagini di Dioniso nel IV secolo a. C., in: o. Hg.: La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia, Taranto, 71–93.
- Isler-Kerényi, C. (2011b): Dionysos im klassischen Athen. Auf der Bühne und in der Kunst, in: *AAntHung* 51, 207–222.
- Isler-Kerényi, C. (2015): Dionysos in Classical Athens. An Understanding Through Images. Translated by Beerens, A., Leiden (RGRW 181).
- Isnardi Parente, M. (1986): Il problema della ‚dottrina non scritta‘ di Platone, in: *PP* 41, 5–30.
- Isnardi Parente, M. (1989): La akroasis di Platone, in: *MH* 46, 146–162.
- Jaccottet, A.-F. (1998): L'impossible bacchant, in: *Pallas* 48, 9–18.
- Jaccottet, A.-F. (2003a): Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme, 2 Bde., Zürich.
- Jaccottet, A.-F. (2003b): De la Ménade à l'initée. La femme dans la sphère dionysiaque, in: Frei-Stolba, R./Bielmann, A./Bianchi, O. (Hgg.): Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique, Bern (*Echo* 2), 121–136.
- Jaccottet, A.-F. (2005): Du thiasé aux mystères. Dionysos entre le ‚privé‘ et ‚l'officiel‘, in: Dasen, V./Piérart, M. (Hgg.): Ἱδία καὶ δημόσια. Les cadres »privées« et »publics« de la religion grecque antique, Liège (*Kernos supplement* 15), 191–202.
- Jaccottet, A.-F. (2008): Das bakchische Fest und seine Verbreitung durch Kult, Literatur und Theater, in: Rüpke, J. (Hg.): Festrituale in der römischen Kaiserzeit, Tübingen (*STAC* 48), 201–213.
- Jaccottet, A.-F. (2011): Integrierte Andersartigkeit. Die Rolle der dionysischen Vereine, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 413–432.
- Jaccottet, A.-F./Wyler, S. (2018): „Le bel antre toujours vert“. Une architecture éphémère, entre texte et imaginaire, in: Herbert de la Portbarré-Viard, G./Robert, R. (Hgg.): Architectures et espaces fictifs dans l'Antiquité. Textes, images, Bordeaux (*Scripta Antiqua* 114), 141–159.
- Jameson, M. (1993): The Asexuality of Dionysus, in: Carpenter, T.H./Faraone, C.A. (Hgg.): *Masks of Dionysus*, Ithaca (NY)/London, 44–64.
- Jannot, J.-R. (2009): Une barque pour l'au-delà. À propos d'une urne cinéraire d'Arezzo, in: Bruni, S. (Hg.): Etruria e Italia preromana 2, Pisa, 491–494.
- Jantsch, J. (1990): Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer, Bonn.
- Jeanmaire, H. (1951): Dionysos. Histoire du culte de Bacchus, Paris.
- Jehne, M. (1999): Cato und die Bewahrung der traditionellen *res publica*, in: Vogt-Spira, G./Rommel, B. (Hgg.): Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma, Stuttgart, 115–134.
- Jiménez San Cristobal, A. (2009): The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism, in: Casadio, G./Johnston, P.A. (Hgg.): *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin (TX), 46–60.
- Joas, H. (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung der Welt, Frankfurt a. M.
- Jocelyn, H.D. (1966): The Roman Nobility and the Religion of the Republican State, in: *JRH* 4, 89–104.
- Jocelyn, H.D. (†2001): Gods, Cults, and Cultic Language in Plautus' *Epidicus*, in: Auhagen, U. (Hg.): Studien zu Plautus' *Epidicus*, Tübingen (*ScriptOralia* A33), 261–296.
- Jolivet, V./Marchand, F. (2003): L'affaire du Bacanal. Nouvelles réflexions sur le sanctuaire bachique du Poggio Moscini à Bolsena, in: Quilici, L./Quilici Gigli, S. (Hgg.): Santuari e luoghi di culto nell'Italia antica, Rom, 35–51.
- Jordan, D. (2004): Two Descriptions of *myêsis*, in: Des Bouvrie, S. (Hg.): Myth and Symbol 2. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture, Sävedalen (Papers from the Norwegian Institute at Athens 7), 243–278.

- Jucker, I. (1980): Hahnenopfer auf einem späthellenistischen Relief, in: AA 1980, 440–476.
- Jung, T. (2002): Esoterik und Konservatismus, Konstanz (Passagen & Transzendenzen 12).
- Kästner, U. (2008): Attische Vasen mit Dionysosdarstellungen. Gefäßform und Dekoration, in: Schlesier, R./Schwarzmaier, A./Laurentius, J. (Hgg.): Dionysos. Verwandlung und Ekstase, Regensburg, 55–69.
- Kay, P. (2014): Rome's Economic Revolution, Oxford.
- Keil, J. (1933): Das sogenannte *senatusconsultum de Bacchanalibus*, in: Hermes 68, 306–312.
- Kella, V. (2011): Introducing Geminate Writing. Plautus' *Miles gloriosus*, in: Dionysus ex Machina 2, 189–210.
- Keller, J. (2007): Rome and Her Italian Allies. Conflicting Interests and Disintegration, in: Roth, R./Keller, J. (Hgg.): Roman by Integration. Dimensions of Group Identity in Material Culture and Text, Portsmouth (RI) (JRA Supplementary Series 66), 43–57.
- Keseberg, A. (1884): Quaestiones Plautinae et Terentianae ad religionem spectantes, Univ Diss. Leipzig.
- Keuls, E. C. (1984): Male-Female Interaction in Fifth-Century Dionysiac Ritual as Shown in Attic Vase Painting, in: ZPE 55, 287–297.
- Kindt, J. (2012): Rethinking Greek Religion, Cambridge.
- Kippenberg, H./Stroumsa, G. G. (Hgg., 1995): Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden (Studies in the History of Religion 65).
- Kirby, J. T. (1989): The Galliambics of Catullus 63. „That Intoxicating Meter“, in: SyllClass 1, 63–74.
- Klöckner, A. (2017): Tertium genus? Representations of Religious Practitioners in the Cult of Magna Mater, in: Gordon, R. L./Petridou, G./Rüpke, J. (Hgg.): Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire, Berlin (RVV 98), 343–384.
- Kloppenborg, J. S. (1996): Collegia and Thiasoi. Issues in Function, Taxonomy, and Membership, in: Ders. / Wilson, S. G. (Hgg.): Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London, 16–30.
- Knoblauch, H. (2004): Religion, Identität und Transzendenz, in: Jaeger, F. / Liebsch, B. (Hgg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart/Weimar, 349–363.
- Knoch, S. (2005): Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive, Hildesheim (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit 2).
- Kochin, M. S. (2002): Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss's *Persecution and the Art of Writing*, in: Review of Politics 2, 261–284.
- Kockel, V. (1993): Porträtreiefs stadtrömischer Grabbauten. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Verständnis des spätrepublikanisch-frühkaiserzeitlichen Privatporträts, Mainz.
- Koenen, L. (1975): Plautus, mil. 1016: Signum – SHMEION, in: ZPE 17, 79 f.
- Kolb, F. (2002): Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike, München.
- Konersmann, R. (2006): Kulturelle Tatsachen, Frankfurt a. M. (stb 1774).
- Konstan, D. (1983): Roman Comedy, Ithaca (NY).
- Konstantakos, I. M. (2014): Comedy in the Fourth Century. I: Mythological Burlesques, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy, Oxford, 160–178.
- Koulakiotis, E. (2017): Plutarch's Alexander, Dionysos and the Metaphysics of Power, in: Howe, T./Müller, S. (Hgg.): Ancient Historiography on War and Empire, Oxford, 226–249.
- Köves-Zulauf, T. (1963): Zum Empfang der Magna Mater in Rom, in: Historia 12, 321–347.
- Kraemer, R. S. (1979): Ecstasy and Possession. The Attraction of Women to the Cult of Dionysus, in: HThR 72, 55–80.

- Krämer, H. J. (1959): Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse 1959/6).
- Krämer, H. J. (1980): Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie, in: Philosophische Rundschau 27, 16–18.
- Krause, C. (2013): *Patria Potestas* – Honour-Shame? Tote Töchter im Kapitel *de pudicitia* des Valerius Maximus, in: Eisen, U. E./Gerber, C./Standhartinger, A. (Hgg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen (WUNT 302), 251–272.
- Krause, W. (1936): Zum Aufbau der Bacchanal-Inschrift, in: Hermes 71, 214–220.
- Krings, H. (1978): Über Esoterik und Exoterik der Philosophie, in: Lübke, H. (Hg.): Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises, Berlin, 148–162.
- Kroll, F.-L./von Voss, R. (Hgg., 2012): Schriftsteller und Widerstand. Facetten und Probleme der ‚Inneren Emigration‘, Göttingen.
- Krummen, E. (2007): „Schön nämlich ist das Wagnis.“ Rituelle Handlung und mythische Erzählung in Platons *Phaidon*, in: Bierl, A./Lämmle, R./Wesemlann, K. (Hgg.): Literatur und Religion. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen, 2 Bde., Berlin (Mythos-EikonPoiesis 1), 2/91–139.
- Krummen, E. (2010): ‚Vom geheimen Reiz des Verborgenen‘. Antike Mysterien, Mythen und Kulte zwischen anthropologischer Deutung und moderner Ritual- und Kommunikationstheorie, in: Bierl, A./Braungart, W. (Hgg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert, Berlin (MythosEikonPoiesis 2), 173–214.
- Kunkel, W. †/Wittmann, R. (1995): Staatsordnung und Staatspraxis der römischen Republik. Zweiter Abschnitt: Die Magistratur, München (HdA 10/3,2).
- Kupfer, K. (2004): Anmerkungen zu Sprache und Textgattung des *Senatus Consultum de Bacchanalibus* (CIL I² 581), in: Glotte 80, 158–192.
- Labadie, M. (2015): Le symbole ésotérique de la traversée du fleuve chez Platon, in: RHR 232, 299–324.
- Lada-Richards, I. (1999): Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' *Frogs*, Oxford.
- Lalanne, S. (2006): Une éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien, Paris.
- Lamberton, R. (1995): The ΑΠΟΡΡΗΤΟΣ ΘΕΩΡΙΑ and the Roles of Secrecy in the History of Platonism, in: Kippenberg, H./Stroumsa, G. G. (Hgg.): Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden (Studies in the History of Religion 65), 139–152.
- Lampert, L. (2009): Strauss's Recovery of Esotericism, in: Smith, S. B. (Hg.): The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge, 63–92.
- Lambrechts, P. (1952): Les fêtes *phrygiennes* de Cybèle et Attis, in: BBR 27, 141–170.
- Lancellotti, M. G. (2002): Attis. Between Myth and History. King, Priest, and God, Leiden (RGRW 149).
- Lane, E. N. (1996): The Name of Cybele's Priests the „Galloi“, in: Ders. (Hg.): Cybele, Attis, and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren, Leiden (RGRW 131), 117–134.
- Lapyrionok, R. V. (2012): Der Kampf um die *lex Sempronia agraria*. Vom Zensus 125/124 v. Chr. bis zum Agrarprogramm des Gaius Gracchus, Bonn.
- La Regina, A. (2012): Sannio. Pietrabbondante, in: Prosdoci, A. L./Marinetti, A. (Hgg.): Rivista di epigrafia italica = SE 75 (2009 = 2012), 315–327, 337–340 mit Taf. 51–53.

- Latham, J. A. (2012): "Fabulous Clap-Trap." Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the *galli* at Rome from the Late Republic to late Antiquity, in: JR 92, 84–122.
- Latham, J. A. (2015): Roman Rhetoric, Metroac Representation. Texts, Artifacts, and the Cult Magna Mater in Rome and Ostia, in: MAAR 59/60, 51–80.
- Latte, K. (1927): Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit, Tübingen (Religionsgeschichtliches Lesebuch² 5).
- Lauria, M. (1978): Institutiones; SC de Bacchanalibus; CI 2.57(58); 2.58(59); 3.1–27, in: IVRA 29, 138–150.
- Lauritzen, F. (2012): Psellos and neo-Platonic Mysticism. The Secret Meaning of the Greek Alphabet (Opusc. Phil. I 36, 335–642), in: Seng, H. (Hg.): Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance, Heidelberg (Bibliotheca Chaldaica 3), 29–43.
- Lavecchia, S. (2013): Becoming Like Dionysos. Dithyramb and Dionysian Initiation, in: Kowalzig, B./Wilson, P. J. (Hgg.): Dithyramb in Context, Oxford, 59–75.
- Leadbeater, L. W. (1986): Amphitryon, Casina, and the Disappearance of Jupiter, in: Deroux, C. (Hg.): Studies in Latin Literature and Roman History 4, Brüssel, 135–150.
- Le Bonniec, H. (1958): Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République, Paris.
- Le Bonniec, H. (1962): Hercule et Omphale dans les Fastes d'Ovide (II,303–358), in: Rénard, M. (Hg.): Hommages à A. Grénier, Brüssel (Collection Latomus 58), 974–980.
- Leege, O. (2016): Walter F. Ottos Studie „Dionysos. Mythos und Kultus“. Antike-Forschung und moderne Kultur, Würzburg (Diskurs Religion 11).
- Lefèvre, E. (1988): Saturnalien und Palliata, in: Poetica 20, 32–46.
- Lefèvre, E. (1990): Politik und Gesellschaft in Plautus' *Trinummus*, in: Blänsdorf, J./André, J.-M./Fick, N. (Hgg.): Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum, Mainz, 45–54.
- Lefèvre, E. (1999): Plautus' *Amphitruo* zwischen Tragödie und Stegreifspiel, in: Baier, T. (Hg.): Studien zu Plautus' *Amphitruo*, Tübingen (ScriptOralia A27), 11–50.
- Lefèvre, E. (2001a): Plautus' *Aulularia*, Tübingen (ScriptOralia, A32).
- Lefèvre, E. (2001b): Menander, *Dis exapaton* 6–113 und Plautus, *Bacchides* 500–561, in: Benz, L. (Hg.): ScriptOralia Romana. Die römische Literatur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Tübingen (ScriptOralia A29), 142–167.
- Lefèvre, E./Stärk, E./Vogt-Spira, G. (1991, Hgg.): Plautus barbarus. Sechs Kapitel zur Originalität des Plautus, Tübingen (ScriptOralia A8).
- Le Guen, B. (2001): Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique, 2 Bde., Nancy (Études d'Archéologie Classique 12)
- Leigh, M. (2004): Comedy and the Rise of Rome, Oxford.
- Lejay, P. (1925): Plaute, Paris.
- Leitao, D. D. (1999): Solon on the Beach. Some Pragmatic Functions of the *limen* in Initiatory Myth and Ritual, in: Padilla, M. (Hg.): Rites of Passage in Ancient Greece. Literature, Religion, Society, Lewisburg (PA), 247–277.
- Leo, F. (1895): Plautinische Forschungen zu Kritik und Geschichte der Komödie. Berlin.
- Lesky, A. (1936): Dionysos und Hades, in: WS 54, 24–34.
- Levi, M. A. (1969): Bacchanalia, foedus e foederati, in: Klearchos 65, 15–23.
- L'Homme-Wéry, L.-M. (2005): Les mystères d'Éleusis entre privé et public, in: Dasen, V./Piérart, M. (Hgg.): Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres „privés“ et „publics“ de la religion grecque antique, Liège (Kernos Supplément 25), 159–176.
- Liebenam, W. (1890): Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens. 3 Untersuchungen, Leipzig.

- Liebs, D. (2012): Römische Gerechtigkeit durch fairen Prozess, Juristen mit Autorität und allgemeingültige Maßstäbe, in: De Gennaro, I. (Hg.): *Value. Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*, Leiden, 57–82.
- Lincoln, B. (2012): *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago (IL).
- Linder, M./Scheid, J. (1993): Quand croire, c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 81, 47–61.
- Linke, B. (2000): *Religio und res publica*. Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln im republikanischen Rom, in: Ders. (Hg.): *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik, Stuttgart (Historia Einzelschriften 141), 269–298.
- Linke, B. (2013): Die Einheit nach der Vielfalt. Die religiöse Dimension des römischen Hege-monialanspruches in Latium (5.–3. Jahrhundert v. Chr.), in: Jehne, M./Linke, B./Rüpke, J. (Hgg.): *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg (Studien zur Alten Geschichte 17), 69–94.
- Lippolis, E./Garraffo, S./Nafissi, M. (1995): *Culti Greci in Occidente I: Taranto*, Taranto.
- Lissarague, F. (1993): The Wildness of Satyrs, in: Carpenter, T.H./Faraone, C.A. (Hgg.): *Masks of Dionysus*, Ithaca (NY)/London, 207–220.
- Loisy, A. F. (1919): *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris.
- Lomas, K. (1995): Kar[is] Brit[tius]. A Reinterpretation of Vetter No. 112, in: *CQ* 45, 481–484.
- Lomas, K. (2004): Italy During the Roman Republic, 338–31 B.C., in: Dies. (Hg.): *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge, 199–224.
- López Barja de Quiroga, P. (2018): The *quinquatrus* of June, Marsyas and *libertas* in the Late Roman Republic, in: *CQ* 68, 143–159.
- López Pereira, J. E. (1988): Nota sintáctica. *Quam por ut en el senatus consultum de Bacchanalibus*, in: *CFG* 21, 45–47.
- Luck, G. (1956): Tryginions Grabinschrift (Philodemos, A. P. 7.222), in: *Philologus* 100, 271–286.
- Luginbühl, T. (2015): Ritual Activities, Processions and Pilgrimages, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 41–59.
- Luhmann, N. (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 3 Bde., Frankfurt a. M. (stb 1360).
- Luhmann, N./Fuchs, P. (1989): *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. (stb 848).
- Luisi, A. (1982): La *lex Maenia* e la repressione dei Bacchanali nel 186 a. C., in: Sordi, M. (Hg.): *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Mailand (CISA 8), 179–185.
- Lundgreen, C. (2013): Zivilreligion in Rom? Ein modernes Konzept und die römische Republik, in: Jehne, M./Ders. (Hgg.): *Gemeinsinn und Gemeinwohl in der römischen Antike*, Stuttgart, 177–202.
- Lüsebrink, H.-J. (1997): Öffentlichkeit/Privatheit/Geheimnis. Begriffshistorische und kultur-anthropologische Überlegungen, in: Assmann, A./Assmann, J. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*. Bd. 1: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1), 111–124.
- Macé, A. (2013): Les savoirs et le bien commun. La démocratie comme extension de la publicité épistémique, in: Ders. (Hg.): *Le savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Besançon (Les Cahiers de la MSHE Ledoux 18/Normes, Pratiques et Savoirs 7), 9–37.
- Mac Góráin, F. (2020): Introduction. Dionysus in Rome. Accomodation and Resistance, in: Ders. (Hg.): *Dionysus and Rome. Religion and Literature*, Berlin (Trends in Classics Supplementary Volume 93), 1–37.

- MacLennan, K./Stockert, W. (2016): Plautus. *Aulularia*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Liverpool.
- MacLachlan, B. (2009): Women and Nymphs at the Grotta Caruso, in: Casadio, G./Johnston, P.A. (Hgg.): *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin (TX), 204–216.
- MacLeod, M. (2008): Recognizing Dionysus. The Second Messenger Speech in Euripides' *Bacchae*, in: *Scholia N.S.* 17, 19–30.
- MacRae, D. (2016): *Legible Religion. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Cambridge (MA).
- MacMullen, R. (1981): *Paganism in the Roman Empire*, New Haven (CT).
- Macris, C. (2008): Les 'hommes divins' et leurs dieux. Le cas des cultes 'orientaux', in: Bonnet, C. (Hg.): *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interfe- renza*, Pisa (Mediterranea 4), 219–232.
- Magee, G.A. (Hg., 2016): *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, Cambridge.
- Maggiani, A. (1997): Réflexions sur la religion étrusque 'primitive'. De l'époque villa-novienne à l'époque archaïque, in: Gaultier, F. (Hg.): *Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris (Rencontres de l'École du Louvre 12), 431–447.
- Manfredini, L.I. (1989): Monete puniche a Tiriolo, in: *RStudFen* 17, 55–60.
- Mania, U. (2008): Zur kommunikativen Funktion der Aegyptiaca Romana in Heiligtümern, in: Schörner, G./Šterbenc Erker, D. (Hgg.): *Medien religiöser Kommunikation im Imperium Ro- manum*, Stuttgart (PaB 24), 109–121.
- Mansfield, H.C. (2013): Strauss on the Prince, in: *Review of Politics* 75, 641–665.
- Manuwald, G. (1999): Tragödienelemente in Plautus' *Amphitruo*. Zeichen von Tragödienparodie oder Tragikomödie? In Baier, T. (Hg.): *Studien zu Plautus' Amphitruo*, Tübingen (ScriptOra- lia A27), 177–202.
- Manuwald, G. (2001): Informationsvergabe und Spannungsverteilung in Plautus' *Epidicus*, in: Auhagen, U. (Hg.): *Studien zu Plautus' Epidicus*, Tübingen (ScriptOralia A33), 133–161.
- Manuwald, G. (2004): Das verlorene Kästchen. Die gefährdete Anagnorisis in Plautus' *Cistella- ria*, in: Hartkamp, R./Hurka, F. (Hgg., 2004): *Studien zu Plautus' Cistellaria*, Tübingen (Script Oralia Reihe A 35), 137–148.
- Manuwald, G. (2014): Tragedy, Paratragedy, and Roman Comedy, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 580–598.
- Manuwald, G. (2020): Dionysus/Bacchus/Liber in Cicero, in: Mac Góráin, F. (Hg.): *Dionysus and Rome. Religion and Literature*, Berlin (Trends in Classics Supplementary Volume 93), 157–175.
- Marchand, S. (2004): Philhellenism and the *furor orientalis*, in: *Modern Intellectual History* 1, 331–358.
- Marcos Casquero, M.A. (2004): Plauto y el dios de la libertad y del vino. Líber-Dioniso-Baco, in: *Minerva* 17, 103–124.
- Marek, C. (2010): *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, München.
- Mari, M. (2001): Gli studi sul santuario e i culti di Samotraccia. Prospettive e problemi, in: Ribichi- ni, S./Rocchi, M./Xella, P. (Hgg.): *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*, Rom, 155–167.
- Marks-Hansen, B. (2006): Innere Emigration? 'Verfemte' Künstlerinnen und Künstler in der Zeit des Nationalsozialismus, Berlin.
- Marshall, N. (2014): Ontological Conversion. A Description and Analysis of two Case Studies from Tertullian's *De Baptismo* and Iamblichus' *De Mysteriis*, in: Bøgh, B.S. (Hg.): *Conversion*

- and Initiation in Antiquity. Shifting Identities – Creating Change, Frankfurt a. M. u. a. (Early Christianity in the Context of Antiquity 16), 101–118.
- Marten, R. (1977): ‚Esoterik und Exoterik‘ oder ‚Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit‘, in: Holzhey, H./Zimmerli, W. C. (Hgg.): Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel, 13–31.
- Martin, D. B. (2004): *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*, Cambridge (MA).
- Martin, G. (2008): Plautinisches im Aulularia-Prolog, in: MH 65, 99–113.
- Martin, J. (2002): Familie, Verwandtschaft und Staat in der römischen Republik, in: Spielvogel, J. (Hg.): *Res publica reperta*. Zur Verfassung und Gesellschaft der römischen Republik und des frühen Prinzipats, Stuttgart, 13–24.
- Martin, L. (1995): Secrecy in Hellenistic Religious Communities, in: Kippenberg, H./Stroumsa, G. G. (Hgg.): *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden (Studies in the History of Religion 65), 101–121.
- Martin, L. (2014): ‚The Devil is in the Details‘. Hellenistic Mystery Initiation Rites. Bridge-Burning or Bridge-Building?, in: Bøgh, B. S. (Hg.): *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities – Creating Change*, Frankfurt a. M. u. a. (Early Christianity in the Context of Antiquity 16), 153–168.
- Martin Velasco, M. J./García Blanco, M. J. (Hgg., 2016): *Greek Philosophy and Mystery Cults*, Cambridge.
- Massa, F. (2014): L'accusation de dionysisme. Un paradigme de la condamnation et de l'exclusion religieuse à l'époque impériale, in: Barbu, D. u. a. (Hg.): *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, Gollion, 263–290.
- Massa, F. (2016): Liber face à Dionysos. Une assimilation sans écarts? *Koiné* dionysiaque et pratiques rituelles romaines, in: Bonnet, C./Pirenne-Delforge, V. (Hgg.): *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Brüssel (Artes 5), 117–130.
- Massa-Pairault, F.-H. (1978): Une représentation méconnue. L'urne de Chiusi E. 39–40 du Musée de Berlin, in: MEFRA 90, 197–234.
- Massa-Pairault, F.-H. (1980): Un trône dionysiaque à Bolsena?, in: CRAI 1980, 177–204.
- Massa-Pairault, F.-H. (1986): Image et sens politique du thiase des tragiques latines à Ovide, in: o. Hg.: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes* Paris (CEFR 89), 199–226.
- Massa-Pairault, F.-H. (1987): La restauration du trône en terre cuite de Bolsena. Confirmations et nouveautés, in: MEFRA 99, 495–531.
- Massa-Pairault, F.-H. (1992): La necropoli di Praeneste. Periodi orientalizzante e medio repubblicano, Palestrina.
- Massa-Pairault, F.-H. (2008): À propos d'un cratère falisque attribué au Peintre de Diespater. Mythe et musique, initiés et acteurs, in: Estienne, S. u. a. (Hgg.): *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, Neapel (Collection Centre Jean Bérard 28), 461–473.
- Massa-Pairault, F.-H. (2011): Romulus et Remus. Réexamen du miroir de l'Antiquarium Communal, in: MEFRA 123, 505–525. [Paginierung 1–66 nach URL: <https://journals.openedition.org/mefra/443>]
- Massa-Pairault, F.-H./Pailler, J.-M. (1979): Fouilles de l'École Française de Rome à Bolsena 5. La maison aux salles souterraines fasc. 1: Les terres cuites sous le péristyle, Paris (MEFRA Suppléments 6/5).
- Massenzio, M. (1970): Cultura e crisi permanente. La *xenia* dionisiaca, Rom (Quaderni di SMSR 6)
- Masson, O. (1987): Le mot δοῦμος ‚confrérie‘ dans les textes littéraires et les inscriptions, in: Cahiers Ferdinand de Saussure 41, 142–152.

- Matijašić, R./Tassaux, F. (2000): Liber et Silvanus, in: Delplace, C./Tassaux, F. (Hgg.): Les cultes polythéistes dans l'Adriatique Romaine, Bordeaux (Ausonius Études 4), 65–118.
- Matz, F. (1963): ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ • ΤΕΛΕΤΗ. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit, Wiesbaden (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1963/15).
- Maurice, L. (2006): „Epidicus mihi fuit magister“. Structure and Metatheatricality in Plautus' *Epidicus*, in: Scholia 15, 32–52.
- May, R. (2006): Apuleius and Drama. The Ass on Stage, Oxford.
- Mazurek, T. R. (2004): The „decemviri sacris faciundis“. Supplication and Prediction, in: Konrad, C. F. (Hg.): Augusto augurio. FS Linderski, Stuttgart, 151–168.
- McCart, G. (2007): Masks in Greek and Roman Theatre, in: McDonald, M./Walton, J. M. (Hgg.): The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre, Cambridge, 247–267.
- McCarthy, K. (2000): Slaves, Masters, and the Art of Authority in Plautine Comedy, Princeton (NJ).
- McDonald, A. H. (1944): Rome and the Italian Confederation (200–186 B. C.), in: JRS 34, 11–33.
- McGuire, M. B. (2008): Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life, Oxford.
- Méautis, G. (1940): Aspects religieux de l'«affaire» des bacchanales, in: REA 42, 476–485.
- Mehl, A. (1990): Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Antiochos III. und Rom 200–193 v. Chr., in: Börker, C./Dondere, M. (Hgg.): Das antike Rom und der Osten, Erlangen (Erlanger Forschungen 56), 143–155.
- Mekacher, N. (2005): Priesterschaft der Mater Magna in Rom (gallus, archigallus, cistophori, dendrophori), in: ThesCRA Bd. V. Personnel of Cult/Cult Instruments, Los Angeles, 97–100.
- Melzer, A. M. (2006): Esotericism and the Critique of Historicism, in: American Political Science Review 100, 279–295.
- Melzer, A. M. (2014): Philosophy between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing, Chicago (IL).
- Mencacci, F. (2007): L'equivoco felice. Lettura gemellare dei *Menaechmi*, in: Raffaelli, R./Tontini, A. (Hgg.): *Menaechmi*, Urbino (Lecturae Plautinae Sarsinates 10), 47–68.
- Menichetti, M. (1995): ... *Quoius forma uirtutei parissima fuit* ... Ciste prenestine e cultura di Roma medio-repubblicana, Rom (Archeologia Perusina 12).
- Merkelbach, R. (1988): Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien in der Hohen Kaiserzeit, Stuttgart.
- Meyer, E. (1921–1923): Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde., Stuttgart.
- Miano, D. (2020): Liber, Fufluns, and the Others. Rethinking Dionysus in Italy Between the Fifth and the Third Centuries BCE, in: Mac Góráin, F. (Hg.): Dionysus and Rome. Religion and Literature, Berlin (Trends in Classics Supplementary Volume 93), 111–132.
- Michels, C. (2011): Dionysos Kathegemon und der attalidische Herrscherkult. Überlegungen zur Herrschaftsrepräsentation der Könige von Pergamon, in: Günther, L.-M./Plischke, S. (Hgg.): Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult, Berlin (Oikumene 9), 114–140.
- Mierow, C. C. (1932): Hoc monumentum heredem non sequitur. An Interpretation, in: TAPA 65, 163–177.
- Mignona, E. (1996): Cimone e Calliope. Un „romanzo“ nel romanzo. Intertestualità e valenza strutturale di Ps.-Eschine *epist.* 10, Maia 48, 315–326.
- Mignona, E. (2000): Calliope e lo Scamandro. Ps.-Eschine (*epist.* 10), in: Stramaglia, A. (Hg.): ΕΡΩΣ. Antiche trame greche d'amore, Levante (Bari), 85–96.
- Mignone, L. M. (2016a): The Republican Aventine and Rome's Social Order, Ann Arbor (MI).
- Mignone, L. M. (2016b): Rome's Pomerium and the Aventine Hill. From *auguraculum* to *imperium sine fine*, in: Historia 65, 427–449.

- Mileta, C. (2010): Überlegungen zur Datierung der Inschriften des Inschriftendossiers I.Pessinous 1–7, in: Brüggemann, T./Meissner, B./Ders. (Hgg.): *Studie hellenistica et historiographica*. FS Mehl, Gutenberg, 107–120.
- Miller, J. F. (2020): Bacchus and the Exiled Ovid (*Tristia* 5,3), in: Mac Góráin, F. (Hg.): *Dionysus and Rome. Religion and Literature*, Berlin (Trends in Classics Supplementary Volume 93), 177–192.
- Mol, E. (2015): Romanising Oriental Cults? A Cognitive Approach to Alterity and Religious Experience in the Roman Cults of Isis, in: Nikoloska, V./Müskens, S. (Hgg.): *Romanising Oriental Gods? Religious Transformations in the Balkan Provinces in the Roman Period. New Finds and Novel Perspectives*, Skopje, 89–111.
- Mommsen, T. (1887): *Römisches Staatsrecht*, 3 Bde. Berlin.
- Mommsen, T. (1890/1907): *Der Religionsfrevler nach römischem Recht* (1890), in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Berlin, 389–422.
- Montanari, E. (1984): ‚Figura‘ e ‚funzione‘ di Liber Pater nell’età repubblicana, in: *SMRS* 50, 245–264.
- Morales, H. (2004): *Vision and Narrative in Achilles Tatius’ Leucippe and Clitophon*, Cambridge.
- Morales, H. (2008): The History of Sexuality, in: Whitmarsh, T. (Hg.): *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Cambridge, 39–55.
- Morgan, M. G. (1973): Villa Publica and Magna Mater, in: *Klio* 55, 214–245.
- Morgan, T. (2015): *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford.
- Morley, N. (2003): Migration and the Metropolis, in: Edwards, C./Woolf, G. (Hgg.): *Rome the Cosmopolis*, Cambridge, 147–157.
- Morley, N. (2013): Religion, Urbanisation and Social Change, in: Jehne, M./Linke, B./Rüpke, J. (Hgg.): *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg (Studien zur Alten Geschichte 17), 61–68.
- Mortensen, E./Saxkjær, S. G. (Hgg., 2015): *Revealing and Concealing in Antiquity. Textual and Archaeological Approaches to Secrecy*, Århus (Århus Studies in Mediterranean Antiquity 13).
- Most, G. (2012): Plato’s Exoteric Myths, in: Collobert, C./Destrée, P./Gonzalez, F. J. (Hgg.): *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden, 13–24.
- Motte, A./Bonnet, C. (Hgg., 1997): *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Rom.
- Mowat, C. (2021a): *Engendering the Future. Divination and the Construction of Gender in the Late Roman Republic*, Stuttgart (PaB 75).
- Mowat, C. (2021b): Don’t be a Drag, just be a Priest. The Clothing and Identity of the Galli of Cybele in the Roman Republic and Empire, in: *Gender & History* 33, 296–313.
- Mouritsen, H. (1998): *Italian Unification. A Study in Ancient and Modern Historiography*, London.
- Mouritsen, H. (2011): *The Freedman in the Roman World*, Cambridge.
- Muccigrosso, J. (2006): Religion and Politics. Did the Romans Scruple About the Placement of Their Temples?, in: Schultz, C./Harvey P. B. Jr. (Hgg.): *Religion in Republican Italy*, Cambridge (YCS 33), 181–206.
- Muecke, F. (1986): Plautus and the Theater of Disguise, in: *CA* 5, 216–229.
- Murphy, W. P. (2008): Geometry and Grammar of Mystery. Ancient Mystery Religions and West African Secret Societies, in: *ELAnt* 12 (2008), 161–187.
- Murray, O. (2000): La convivialité dans les cultures de l’antiquité. La Méditerranée et la Chine, in: Sauzeau, P. (Hg.): *Bacchanales. Actes des colloques 1996–1998, Montpellier 1998* (Cahiers de GITA 13), 7–22.

- Musial, D./Gillmeister, A. (2017): Why Were the 'Oriental Cults' Invented?, in: *AAntHung* 57, 503–514.
- Musti, D. (1986) : Il dionisismo degli Attalidi. Antecedenti, modelli, sviluppi, in : o. Hg.: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Paris (CEFR 89), 105–128.
- Musti, D. (2001): Aspetti della religione dei Cabiri, in: Ribichini, S./Rocchi, M./Xella, P. (Hgg.): *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*, Rom, 141–154.
- Mutschler, F.-H. (2000): *Uirtus* und kein Ende? Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr., in: *Poetica* 32, 23–49.
- Nagy, A. A. (2007): Eucharisties hérétiques entre végétarisme et cannibalisme. Un topos classique dans la littérature chrétienne antique, in: d'Anna, A./Zamagni, C. (Hgg.): *Cristianesimi nell'antichità. Fonti, istituzioni, ideologie a confronto*, Hildesheim (*Spudasmata* 117), 17–38.
- Nagy, A. A. (2009): Qui a peur de Cannibale? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité, Turnhout.
- Nauta, R. R. (2004): Catullus 63 in a Roman Context, in: *Mnemosyne* 57, 596–628.
- Nedelmann, B. (1995): Geheimhaltung, Verheimlichung, Geheimnis – einige soziologische Vorüberlegungen, in: Kippenberg, H. G./Stroumsa, G. G. (Hgg.): *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden (*Studies in the History of Religion* 65), 1–16.
- Nesselrath, H.-G. (1995): Myth, Parody, and Comic Plots. The Birth of Gods in Middle Comedy, in: Dobrov, G. W. (Hg.): *Beyond Aristophanes. Transition and Diversity in Greek Comedy*, Atlanta (GA) (*American Classical Studies* 38), 1–27.
- Neudecker, R. (2015): Gardens, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 220–234.
- Neugebauer-Wölk, M. (1999): *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg (*Studien zum achtzehnten Jahrhundert* 24).
- Neugebauer-Wölk, M. (Hg., 2008): *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Interpretation – Konfrontation*, Tübingen (*Hallesche Beiträge* 37).
- Neugebauer-Wölk, M. (2010): Der Esoteriker und die Esoterik. Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet, in: *Aries* 10, 217–231.
- Neugebauer-Wölk, M. (2013): Historische Esoterikforschung oder: Der lange Weg zur Esoterik der Moderne, in: Dies./Geffarth, R./Meumann, M. (Hgg.): *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, Berlin (*Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung* 50), 37–72.
- Neugebauer-Wölk, M./Geffarth, R./Meumann, M. (Hgg., 2013): *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, Berlin (*Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung* 50).
- Neumann, G. (1999): *δορυς*. Belege, Bedeutungen, Herkunft, Etymologie, in: Eggers, E. (Hg.): *Florilegium linguisticum*. FS Schmid, Bern, 345–363.
- Neumann, G. (2002): Ein neuer Beleg für ΔΟΥΡΟΣ, in: *Historische Sprachforschung* 115, 57 f.
- Neumann, M. (2010): Danae, Rapunzel und ihre Schwestern. Zu Walter Burkerts Konzept der Mädchentragödie, in: Bierl, A./Braungart, W. (Hgg.): *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Berlin (*MythosEikonPoiesis* 2), 317–341.
- Nichols, M. (2010): Contemporary Perspectives on Luxury Building in Second-Century BC Rome, in: *PBSR* 78, 39–61.
- Nielsen, I. (2014): Housing the Chosen. The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World, Turnhout (*Contextualizing the Sacred* 2).
- Nielsen, I. (2015): Buildings of Religious Communities, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 279–292.

- Niethammer, L. (2000): Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg.
- Nilsson, M. P. (1953): The Bacchic Mysteries of the Roman Age, in: HThR 46, 175–202.
- Nilsson, M. P. (1957): The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age, Lund.
- Nippel, W. (1988): Aufbruch und ‚Polizei‘ in der römischen Republik, Stuttgart.
- Nippel, W. (1997): Orgien, Ritualmorde und Verschwörung? Die Bacchanalien-Prozesse des Jahres 186 v. Chr., in: Manthe, U./von Ungern-Sternberg, J. (Hgg.): Große Prozesse der römischen Antike, München, 65–73.
- Nock, A. D. (1925): Eunuchs in Ancient Religion in: ARW 23, 25–33.
- Nock, A. D. (1933): Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford.
- North, J. A. (1976): Conservatism and Change in Roman Religion, in: PBSR 44, 1–12.
- North, J. A. (1979): Religious Toleration in Republican Rome, in: PCPhS 25, 85–103 [ND in: Ando, C. (Hg., 2003): Roman Religion, Edinburgh, 199–219].
- North, J. A. (1989): Religion in Republican Rome, in: CAH² 7.2, 573–624.
- North, J. A. (1990): Diviners and Divination at Rome, in: Beard, M./Ders. (Hgg.): Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, Ithaca (NY), 51–71.
- North, J. A. (1998): The Books of the *Pontifices*, in: Moatti, C. (Hg.): La mémoire perdue. Recherches sur l’administration romaine, Rom (Collection de l’École Française de Rome 243), 45–63.
- North, J. A. (2000): Roman Religion, Oxford.
- North, J. A. (2012): Sappho Underground, in: Dignas, B./Smith, R. R. R. (Hgg.): Historical and Religious Memory in the Ancient World, Oxford, 37–68.
- o. Hg. (2015): Symposium on Arthur Melzer’s Philosophy Between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing, Part I/II, London (= Perspectives on Political Science 44, 145–236).
- Obbink, D. D. (1993): Dionysus Poured Out. Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation, in: Carpenter, T. H./Faraone, C. A. (Hgg.): Masks of Dionysus, Ithaca (NY)/London, 65–86.
- Obbink, D. D. (2011): Dionysos in and out of the Papyri, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 281–295.
- Ober, J. (2003): Culture, Thin Coherence and the Persistence of Politics, in: Dougherty, C./Kurke, L. (Hgg.): The Cultures Within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration, Cambridge, 237–255.
- Ober, J. (2000/2005): Quasi Rights. Participatory Citizenship and Negative Liberties (2000), in: Ders.: Athenian Legacies. Essays on the Politics of Going on Together, Princeton (NJ), 92–127.
- Olivieri, O. (2011): Dioniso e sua madre Semele nelle tradizioni tebane e nella Poesia di Pindaro, in: Aloni, A. / Ornaghi, M. (Hgg.): Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografia, Chieti (Orione 4), 177–200.
- O’Neill, P. (2003): Triumph Songs, Reversal and Plautus’ *Amphitruo*, in: Ramus 32, 1–38.
- Onians, R. B. (1951): The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence, also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs, Cambridge.
- Oniga, R. (2002): I modelli dell’Anfitrione di Plauto, in: Questa, C./Raffaelli, R. (Hgg.): Due seminari plautini. La tradizione del testo, i modelli, Urbino, 199–225.
- Orlin, E. M. (1997): Temples, Religion and Politics in the Roman Republic, Leiden (Mnemosyne Supplements 164).
- Orlin, E. M. (2007): Urban Religion in the Middle and Late Republic, in: Rüpke, J. (Hg.): A Companion to Roman Religion, Malden (MA), 58–70.

- Orlin, E. M. (2010): *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*, Oxford.
- Osborne, R. (1997): *The Ecstasy and the Tragedy. Varieties of Religious Experience in Art, Drama, and Society*, in: Pelling, C. (Hg.): *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 187–218.
- Osborne, R./Vout, C. (2010): *A Revolution in Roman History?*, in: *JRS* 100, 233–245.
- Östman, K. (2008): *Esotericism made Exoteric? Insider and Outsider Perspectives on the 2006 Mormon Temple Public Open House in Espoo, Finland*, in: *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 20, 124–138.
- Otto, W. F. (1933): *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a. M. (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 4).
- Pachis, P. (1996): *Γαλλαῖον Κυβέλης ὁλόλημα* (*Anthol. Palat.* VI,173). L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle, in: Lane, E. N. (Hg.): *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden (Religions in the Greco-Roman World 131), 193–222.
- Padgett, J. M. (2000): *The Stable Hands of Dionysos. Satyrs and Donkeys as Symbols of Social Marginalization in Attic Vase Painting*, in: Cohen, B. (Hg.): *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden u. a., 43–70.
- Padilla Peralta, D. (2017): *Slave Religiosity in the Roman Middle Republic*, in: *ClAnt* 36, 317–369.
- Pailler, J.-M. (1971): *La Maison aux Peintures, les niveaux inférieurs et le complexe souterrain*, in: *MEFRA* 83, 367–403.
- Pailler, J.-M. (1976): „*Raptos a diis homines dici . . .*“ (Tite-Live XXXIX, 13). Les bacchanales et la possession par les nymphes, in: *PEFR* 27, 731–742.
- Pailler, J.-M. (1982): *La spirale d'interprétation. Les Bacchanales*, in: *Annales* 37, 929–952.
- Pailler, J.-M. (1983): *Les pots cassées des Bacchanales*, in: *MEFRA* 95, 7–39.
- Pailler, J.-M. (1985): *Fufluns e Catha. Significato di un'associazione divina nella tarda età etrusca*, in: *Istituto Nazionale di Studi Etruschi e Italici* (Hg.): *Secondo congresso Internazionale Etrusco. Atti*, Rom, 1205–1212.
- Pailler, J.-M. (1986a): *Caton et les Bacchanales. Séduction et ténacité d'un mirage historique*, in: *PBSR* 54, 29–39.
- Pailler, J.-M. (1986b): *Lieu sacré et lien associatif dans le dionysisme romain de la République*, in: o. Hg.: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Paris (CEFR 89), 261–273.
- Pailler, J.-M. (1988): *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie. Vestiges, images, tradition*, Rom (BEFAR 270).
- Pailler, J.-M. (1998): *Les Bacchanales, dix ans après*, in: *Pallas* 48, 67–86.
- Pailler, J.-M. (2005): *Les Bacchanales. Du scandale domestique à l'affaire d'État au modèle pour les temps à venir* (Rome, 186 av. J.-C.), in: *Politix* 71, 39–59.
- Paleothodoros, D. (2008): *Espace publique et espace domestique dans l'imagerie attique des rituels dionysiaques du Ve siècle av. J.-C.*, in: Estienne, S. u. a. (Hgg.): *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, Neapel (Collection Centre Jean Bérard 28), 231–242.
- Papaioannou, S. (2014a): *Partying and Acting. Performance Setting-in-Performance in Plautus, Bacchides*, 109–169, in: *Latomus* 73, 45–59.
- Papaioannou, S. (2014b): *Duplication and the Politics of Comic De-Structure, or Why There Need Not Be Two Slaves, While There Are Two Cooks in the Aulularia*, in: Perysinakis, I. N./Karakasis, E. (Hgg.): *Plautine Trends. Studies in Plautine Comedy and its Reception*, FS Raïos, Berlin/Boston (MA) (Trends in Classics Supplementary Volume 29), 63–92.
- Parker, H. M. (1993): *Romani numen soli. Faunus in Ovid's fasti*, in: *TAPA* 123, 199–217.
- Parker, R. (2015): *Public and Private*, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 71–80.

- Pasi, M. (2015): Esoteric Experiences and Critical Ethnocentrism, in: Almqvist/Linklater, A. (Hgg.): Religion. Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014, Stockholm, 131–142; 337 f.
- Patterson, J. R. (2006): The Relationship of the Italian Ruling Classes With Rome. Friendship, Family Relations and their Consequences, in: Jehne, M./Pfeilschifter, R. (Hgg.): Herrschaft ohne Integration? Rom und Italien in republikanischer Zeit, Frankfurt a. M. (Studien zur Alten Geschichte 4), 139–153.
- Patterson, J. R. (2012): Contact, Co-operation, and Conflict in Pre-Social War Italy, in: Roselaar, S. T. (Hg.): Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic, Leiden (Mnemosyne Supplement 342), 215–226.
- Payen, P. (2006): Les ‚Religions Orientales‘ au laboratoire de l’Hellénisme. 1. Johann Gustav Droysen, in: Bendlin, A./Bonnet, C. (Hgg.): Les ‚religions orientales‘. Approches historiographiques, Berlin (= ARG 8/2), 163–180.
- Péché, V. (2002): *Tibicinae, fidicinae, citharistriae, psaltria*. Femmes musiciennes de la comédie romaine, in: RBPh 80, 133–157.
- Pedrucci, G. (2016): Nouveaux témoignages du Culte du Cybèle phrygienne en Sicile, in: *Τεκμήρια* 13, 125–143.
- Pelikan, M. R. (1997): Home of the Brave. Aristocratic Self-Fashioning in Triumph Debates From Livy 31–45 (200–167 BC), Ph.D. thesis Berkeley (CA).
- Pelikan Pittenger, M. R. (2008): Contested Triumphs. Politics, Pageantry, and Performance in Livy’s Republican Rome, Berkeley (CA).
- Pellam, G. (2014): Ceres, the *plebs*, and *libertas* in the Roman Republic, in: *Historia* 63, 74–95.
- Pensabene, P. (1982): Nuovi indagini nell’area del tempio di Cibebe sul Palatino, in: Bianchi, U./Vermaseren, M. J. (Hgg.): La soteriologia die culi orientali nell’Impero romano, Leiden (EPRO 92), 68–98.
- Pensabene, P. (1988a): Il santuario della Magna Mater dal 204–191 a. C. all’età augustea, in: Troccoli, D. (Hg.): Scavi e ricerche archeologiche dell’Università di Roma la Sapienza, Rom, 36–40.
- Pensabene, P. (1988b): Roma. Saggi di scavo sul tempio della Magna Mater del Palatino, in: *Archeologia laziale* 9, 54–67.
- Pensabene, P. (2002): Venticinque anni di ricerche sul palatino. I santuari e il sistema sostruttivo dell’area sud ovest, in: *Archeologia classica* 53, 65–136.
- Pensabene, P. (2004): Non stelle, ma il sole. Il contributo della planimetria e della decorazione architettonica alla definizione del santuario di Cibebe a Pessinunte, in: *Archeologia Classica* 55, 83–143.
- Pensabene, P. (2010): Culto di Cibebe e Attis tra Palatino e Vaticano, in: *Bolletino di Archeologia On Line* 1, 9–23.
- Pensabene, P. (2016): Il sistema sostruttivo nell’area sud-ovest del palatino, in: Ferrandes, A. F./Pardini, G. (Hgg.): Le regole del gioco. Tracce, archeologi, racconti, FS Panella, Rom (LTUR Supplementum 6), 407–424.
- Pensabene, P. (2017): Sacvi del Palatino 2. Culti, architettura e decorazioni. Tomus I: Gli edifici arcaici e repubblicani, i templi della Vittoria e della magna Mater, in rinvenimenti votivi a ‚torre‘, le iscrizioni, Rom (Studi Miscellanei 39).
- Pensabene, P./d’Alessio, A. (2006): L’immaginario urbano. Spazio sacro sul Palatino tardo-repubblicano, in: Haselberger, L./Humphrey, J. (Hgg.): *Imagining Ancient Rome. Documentation, Visualization, Imagination*, Portsmouth (RI), 30–49.
- Perelli, L. (1983): L’Alcmena plautina. Personaggio serio o parodico?, in: *CCC* 4, 383–394.
- Perri, B. (2005): Il *senatus consultum de Bacchanalibus* in Livio e nell’epigrafe di Tiriolo, Soveria Manelli.

- Perris, S./Mac Góráin, F. (2020): The Ancient Reception of Euripides' *Bacchae* from Athens to Byzantium, in: Mac Góráin, F. (Hg.): *Dionysus and Rome. Religion and Literature*, Berlin (Trends in Classics Supplementary Volume 93), 39–84.
- Petrides, A. K. (2014): Plautus Between Greek Comedy and Atellan Farce. Assessments and Re-assessments, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 424–443.
- Petridou, G. (2015): *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford.
- Petrone, G. (1977): *Morale e antimorale nelle commedie di Plauto. Ricerche sullo Stichus*, Palermo.
- Petrone, G. (2000): *Exossatum os. Il volto di Sosia* (Amp. 318), in: Stärk, W./Vogt-Spira, G. (Hgg.): *Dramatische Wäldchen. FS Lefèvre*, Hildesheim (Spudasmata 80), 363–373.
- Pezzella, F. (1941): *Il Senatus consultum de bacchanalibus* e l'orazione del console Postumio al popolo romano, in: *Eloquenza* 31, 157–169.
- Pfeiffer, S. (2009): Octavian-Augustus und Ägypten, in: Coşkun, A. (Hg.): *Identität und Zugehörigkeit im Osten der griechisch-römischen Welt. Aspekte ihrer Repräsentation in Städten, Provinzen und Reichen*, Frankfurt a. M. u. a. (Inklusion/Exklusion, 149), 55–79.
- Pfeilschifter, R. (2006): How is the Empire? Roms Wissen um Italien im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr., in: Jehne, M./Ders. (Hgg.): *Herrschaft ohne Integration? Rom und Italien in republikanischer Zeit*, Frankfurt a. M., 113–137.
- Pfeilschifter, R. (2007): The Allies in the Republican Army and the Romanization of Italy, in: Roth, R./Keller, J. (Hgg.): *Roman by Integration. Dimensions of Group Identity in Material Culture and Text*, Portsmouth (RI) (JRA Supplementary Series 66), 27–42.
- Phillips, J. E. (1984): Alcumena in the *Amphitruo* of Plautus. A Pregnant Lady Joke, in: *CJ* 80, 121–126.
- Piano, V. (2016): *Il papiro di Derveni tra religione e filosofia*, Florenz.
- Picard, C. (1954): *Le Phrygien Hector était-il Galle de Cybèle?*, in: *RA* 43, 80–82.
- Pina Polo, F. (2006): Deportation, Kolonisation, Migration. Bevölkerungsverschiebungen im republikanischen Italien und Formen der Identitätsbildung, in: Jehne, M./Pfeilschifter, R. (Hgg.): *Herrschaft ohne Integration? Rom und Italien in republikanischer Zeit*, Frankfurt a. M. (Studien zur Alten Geschichte 4), 171–206.
- Pina Polo, F. (2011): Consuls as *curatores pacis* deorum, in: Beck, H. u. a. (Hgg.): *Consuls and res publica. Holding High Office in the Roman Republic*, Cambridge, 97–115.
- Pina Polo, F. (2015): Foreign *Clientelae* Revisited. A Methodological Critique, in: Jehne, M./Pina Polo, F. (Hgg.): *Foreign 'clientelae' in the Roman Republic. A Reconsideration*, Stuttgart (Historia Einzelschriften 238), 19–42.
- Pirenne-Delforge, V. (2011): Les codes de l'adresse rituelle en Grèce. Les cas des libations sans vin, in: Dies. (Hg.): *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, Liège (Kernos Supplément 26), 117–147.
- Platt, V. (2011): *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature, and Religion*, Cambridge.
- Platta, H. (1997): Das Böse ist gut. Zu rechtsextremen Denkstrukturen in der zeitgenössischen Esoterikbewegung, in: *Psychologie heute* 24, 32–38.
- Polito, M. (2004): *Il δούμος. Un'associazione sacra in zone di contatto*, Neapel.
- Pollack, D. (2016): *Religion und gesellschaftliche Differenzierung*, Tübingen (Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA 3).
- Pollack, D./Rosta, G. (2017): *Religion and Modernity. An International Comparison*, Oxford.
- Polt, C. B. (2013): The Humour and Thematic Centrality of the *patera* in Plautus' *Amphitruo*, in: *G&R* 60, 232–245.

- Pontrandolfo, A. (2011): Le evidenze archeologiche e iconografiche, in: o. Hg.: *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia*, Taranto, 393–428.
- Porreca, D. (2013): How Hidden was God? Revelation and Pedagogy in Ancient and Medieval Hermetic Writings, in: DeConick, A. D./Adamson, G. (Hgg.): *Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, London, 137–148.
- Porter, J. R. (2008): *Mulier es, audacter iuras*. Plautus, *Amphitruo* 831–36 and the Adulteress' Deceptive Oath, in: *Scholia N. S.* 17, 49–69.
- Porter, J. R. (2016). Devil in the Details. The Young Man of Plautus, *Asinaria* 127–248 Once Again, in: *Logeion* 6, 308–358.
- Potage, D. (2015): De Liber à ,libertas'. Naissance d'un concept politique à Rome (V^e–III^e siècles), in: *BAGB* 2, 128–143.
- Prag, J. R. W. (2015): *Auxilia* and *clientelae*. Military Service and Foreign *Clientelae* Reconsidered, in: Jehne, M./Pina Polo, F. (Hgg.): *Foreign ,clientelae' in the Roman Republic. A Reconsideration*, Stuttgart (*Historia Einzelschriften* 238), 281–296.
- Price, S. (2011): Homogeneity and Diversity in the Religions of Rome, in: North, J./Ders. (Hgg.): *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford, 253–275.
- Prim, J. (2017): De l'Aventin aux sept collines de Rome. La mémoire des collines comme enjeu de pouvoir entre la fin de la République et le début du Principat, in: de Souza, M. (Hg.): *Les collines dans la représentation du pouvoir à Rome*, Bordeaux (*Scripta antiqua* 108), 83–98.
- Psoma, S. (2009): Profitable Networks. Coinages, Panegyris and Dionysiac Artists, in: Malkin, I./Constantakopoulou, C./Panagopoulou, K. (Hgg.): *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, London, 230–248.
- Pugliese Caratelli, G. (1965): Culti e dottrine religiose in Magna Grecia, in: *PP* 20, 5–27.
- Puiggali, J. (1988): La *lettre X* du Pseudo-Eschine, in: *Prudentia* 20, 28–42 (fast unverändert erneut in: *RPh* 77 [2003], 97–109).
- Questa, C. (1975): Plautus. Bacchides. Nota introduttiva e testo critico. In appendice MENANDROΥ ΔΙΣ ΕΞΑΠΙΛΤΩΝ, Florenz.
- Racheli, A./Spadea, R. (2011): Vecchi e nuovi dati dall'*Ager Teuranus*, in: De Sensi Sestito, G./Mancuso, S. (Hgg.): *Enotri e Brettii in Magna Graecia. Modi e forme di interazione culturale*, Soveria Manelli, 317–370.
- Radke, G. (1963): s. v. Quindecimviri sacris faciundis. Libri Sibyllini, in: *RE* XXIV, 1114–1148.
- Raja, R./Rüpke, J. (2015a): Appropriating Religion. Methodological Issues in Testing the 'Lived Religion' Approach, in: *RRE* 1, 11–19.
- Raja, R./Rüpke, J. (2015b): Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World, in: Dies. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 1–26.
- Rathmayr Istmitt, E. (2009): Das Haus des Ritters C. Flavius Furius Aptus. Beobachtungen zur Einflussnahme von Hausbesitzern an Architektur und Ausstattung in der Wohneinheit 6 des Hanhauses 2 in Ephesos, in: *MDAI(I)* 59, 307–336.
- Rauch, M. (1999): Bacchische Themen und Nilbilder auf Campanareliefs, Rahden (Westf.).
- Rauhala, M. (2017): *Obscena Galli Praesentia*. Dehumanizing Cybele's Eunuch-Priests Through Disgust, in: Lateiner, D./Spatharas, D. (Hgg.): *The Ancient Emotion of Disgust*, Oxford, 235–252.
- Rauhala, M. (2018): *Gracia capta, Roma rapta?* Hellenistaion and Roman Identity in the Expanding Empire, in: Alenius, K. u. a. (Hgg.): *Transcultural Encounters II. Understanding Humans in Change*, Rovaniemi, 123–141.

- Ravizza, M. (2000): *Nominis receptio in absentia rei*, in: Iura 51, 77–86.
- Rawson, E. (1974): Religion and Politics in the Late Second Century B. C. at Rome, in: Phoenix 28, 193–212.
- Reinach, S. (1908): Une ordalie par le poison à Rome et l'affaire des Bacchanales, in: RA 11, 236–253.
- Reitzenstein, R. (1907): Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig.
- Reitzenstein, R. (1910/1927): Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig.
- Renner, T. (2017): Postsäkulare Gesellschaft und Religion. Zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Freiburg (Freiburger theologische Studien 183).
- Rey, S. (2015): Aperçus sur la religion romaine républicaine, à travers le comédies de Plaute, in: ARG 16, 311–336.
- Ribichini, S. / Rocchi, M. / Xella, P. (Hgg., 2001): La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca, Rom.
- Richardson, J. H. (2011): The Vestal Virgins and the Use of the *Annales maximi*, in: Ders./Santangelo, F. (Hgg.): Priests and State in the Roman World, Stuttgart (PawB 33), 91–106.
- Richlin, A. (1997): Carrying Water in a Sieve. Class and the Body in Roman Women's Religion, in: King, K. L. (Hg.): Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today, Minneapolis (MN), 330–374.
- Ricl, M. (2014): A New Royal Letter From Pessinus. Some Corrections and Suggestions, in: EA 47, 141–146.
- Riedweg, C. (1987): Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin (UaLG 26).
- Riedweg, C. (1998): Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen, in: Graf, F. (Hg.): Ansichten griechischer Rituale. FS Burkert, Stuttgart, 359–398.
- Riedweg, C. (2002): Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un 'discours sacré' dans les lamelles d'or, in: RHR 219, 459–481.
- Riedweg, C. (2011): Initiation – Death – Underworld. Narrative and Ritual in the Gold Leaves, in: Edmonds, R. G. III. (Hg.): The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion. Further Along the Path, Cambridge, 219–256.
- Rieger, A.-K. (2004): Heiligtümer in Ostia, München (Studien zur antiken Stadt 8).
- Rieger, A.-K. (2007): Lokale Tradition versus überregionale Einheit. Der Kult der Magna Mater, in: Bonnet, C./Ribichini, S./Steuernagel, D. (Hgg.): Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza, Pisa (Mediterranea 4), 89–120.
- Rieß, E. (1894): s. v. Aberglaube, in: RE I, 1, 29–93.
- Riffard, P. (1983): Dictionnaire de l'ésotérisme, Paris.
- Riffard, P. (1990): L'Ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental, Paris.
- Ritter, S. (1996): Ercole e Onfale nell'arte romana dell'età tardo-repubblicana e augustea, in: Jourdain-Annequin, C./Bonnet, C. (Hgg.): Ille rencontre héracléenne. Héraclès, les femmes et le féminin, Turnhout (Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Ancienne 31), 89–102.
- Riva, C. (2018): Wine Production and Exchange and the Value of Wine Consumption in Sixth-Century BC Etruria, in: JMA 30, 237–261.
- Rives, J. (2006): Magic, Religion, and Law. The Case of the *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, in: Ando, C./Rüpke, J. (Hgg.): Religion and Law in Classical and Christian Rome, Stuttgart, 47–67.

- Robert, J./Robert, L. (1968): Bulletin épigraphique, in: REG 81 (1968), 420–549.
- Rocca, G. (2011): Ἱεροὶ λόγοι dal mondo Greco e Magno Greco, in: o. Hg.: La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia, Taranto, 447–464.
- Rochette, B. (2001): Tibère, les cultes étrangers et les astrologues (Suétone, Vie de Tibère, 36), in: LEC 69, 189–194.
- Rohde, D. (2012): Zwischen Individuum und Stadtgemeinde. Die Integration von *collegia* in Hafenstädten, Mainz.
- Robinson, E. C. (2012): A Localized Approach to the Study of Integration and Identity in Southern Italy, in: Roselaar, S. T. (Hg.): Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic, Leiden, 247–272.
- Roig Lanzilotta, L. (2010): Christian Apologists and the Greek Gods, in: Bremmer, J./Erskine, A. (Hgg.): The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations, Edinburgh (Edinburgh Leventis Studies 5), 442–464.
- Roller, L. E. (1996): Reflections of the Mother of the Gods in Attic tragedy, in: Lane, E. N. (Hg.): Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren, Leiden (Religions in the Greco-Roman World 131), 305–321.
- Roller, L. E. (1997): The Ideology of the Eunuch Priest, in: Gender & History 9, 542–559.
- Roller, L. E. (1999): In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele, Berkeley (CA).
- Roscoe, W. (1996): Priests of the Goddess. Gender Transgression in Ancient Religions, in: HR 35, 195–230.
- Roselaar, S. T. (2010): Public Land in the Roman Republic. A Social and Economic History of *ager publicus* in Italy, 396–89 BC, Oxford.
- Roselaar, S. T. (2012a): Introduction. Integration and Identity in the Roman Republic, in: Roselaar, S. T. (Hg.): Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic, Leiden (Mnemosyne Supplement 342), 1–15.
- Roselaar, S. T. (2012b): Mediterranean Trade as a Mechanism of Integration Between Romans and Italians, in: Dies. (Hg.): Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic, Leiden (Mnemosyne Supplement 342), 141–158.
- Roselaar, S. T. (2015a): Introduction. Processes of Cultural Change and Integration in the Roman World, in: Dies. (Hg.): Processes of Cultural Change and Integration in the Roman World, Leiden (Mnemosyne Supplements 382), 1–19.
- Roselaar, S. T. (2015b): Italian Allies and Access to *ager Romanus* in the Roman Republic, in: Bertrand, A. (Hg.): Expropriations et confiscations en Italie et dans les provinces. La colonisation sous la République et l'Empire, Rom (MEFRA 127–2), URL: <https://journals.openedition.org/mefra/3055> [Zugriff: 28.01.2019].
- Rosenberger, V. (1998): Gezähmte Götter. Das Prodigenwesen der römischen Republik, Stuttgart (HABES 27).
- Rosenberger, V. (2001): Zeichen göttlichen Zorns. Eine mediengeschichtliche Untersuchung des Prodigenwesens, in: Brodersen, K. (Hg.): Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike, Münster, 69–88.
- Rosenberger, V. (2005): Prodigen aus Italien. Geographische Verteilung und religiöse Konstruktion, in: CCG 16, 235–257.
- Rosenberger, V. (2012): Öffentlich/privat bei den Römern, in: ThesCRA 5, 230–240.
- Rosenberger, V. (2013): Rom und Italien. Religiöse Kommunikation und die Aufnahme neuer Gottheiten, in: Jehne, M./Linke, B./Rüpke, J. (Hgg.): Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien, Heidelberg (Studien zur Alten Geschichte 17), 95–110.

- Rosenstein, N. S. (2000): Republican Rome, in: Raaflaub, K. A./Ders. (Hgg.): War and Society in the Ancient and Medieval Worlds. Asia, the Mediterranean, Europe, and Mesoamerica, Cambridge (MA) (CHS Colloquia 3), 193–216.
- Rosenstein, N. S. (2004): Rome at War. Farms, Families, and Death in the Middle Republic, Chapel Hill (NC).
- Rosenstein, N. S. (2012): Integration and Armies in the Middle Republic, in: Roselaar, S. T. (Hg.): Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic, Leiden (Mnemosyne Supplement 342), 85–104.
- Rosillo-López, C. (2015): Reconsidering Foreign *Clientelae* as a Source of Status in the City of Rome, in: Jehne, M./Pina Polo, F. (Hgg.): Foreign ‚clientelae‘ in the Roman Republic. A Reconsideration, Stuttgart (Historia Einzelschriften 238), 263–280.
- Rotermund, E. (2016): Formen und Rezeptionsprobleme der ‚Verdeckten Schreibweise‘ im ‚Dritten Reich‘ (1933–1945), in: Golaszewski, M./Kardach, M./Krenzlín, M. (Hgg.): Zwischen Innerer Emigration und Exil. Deutschsprachige Schriftsteller 1933–1945, Berlin, 29–47.
- Rousselle, R. J. (1982): The Roman Persecution of the Bacchic Cult, 186–180 B. C., Univ. Diss. New York.
- Rousselle, R. J. (1987): Liber-Dionysus in Early Roman Drama, in: CJ 82, 193–198.
- Rudhardt, J. (2002): Les deux mères de Dionysos. Perséphone et Sémélé dans les ‚Hymnes orphiques‘, in: RHR 219, 483–501.
- Rühfel, H. (1994): s. v. Telesphoros, in: LIMC 7/1, Zürich/München, 870–878.
- Rühl, M. (2011): Plautus und sein Publikum. „Ein Stoff mitten aus dem Leben“, in: Egelhaaf-Gaiser, U./Pausch, D./Ders. (Hgg.): Kultur der Antike. Transdisziplinäres Arbeiten in den Altertumswissenschaften, Berlin, 434–453.
- Rüpke, J. (1990): *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart.
- Rüpke, J. (1995): Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom, Berlin.
- Rüpke, J. (1996): Charismatics or Professionals? Analyzing Religious Specialists, in: Numen 43, 241–262.
- Rüpke, J. (2001): Antike Religionen als Kommunikationssysteme, in: Brodersen, K. (Hg.): Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike, Münster, 13–30.
- Rüpke, J. (2002): *Collegia sacerdotum*. Religiöse Vereine in der Oberschicht, in: Egelhaaf-Gaiser, U./Schäfer, A. (Hgg.): Religiöse Vereine in der römischen Antike, Tübingen (STAC 13), 41–67.
- Rüpke, J. (2003): *Acta aut agenda*. Schrift-Performanz-Beziehungen in der römischen Religionsgeschichte, in: Kranemann, B. (Hg.): Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten, Marburg (Europäische Religionsgeschichte 2), 11–38.
- Rüpke, J. (2005): *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. 3 Bde., Stuttgart.
- Rüpke, J. (2006a): Religion in the *lex Ursonensis*, in: Ando, C./Ders. (Hgg.): Religion and Law in Classical and Christian Rome, Stuttgart, 34–46.
- Rüpke, J. (2006b): Organisationsmuster römischer Spezialisten im kultischen Spektrum Roms, in: Bonnet, C./Ders./Scarpì, P. (Hgg.): Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nove, Stuttgart (PaB 16), 13–26.
- Rüpke, J. (2007a): Integrationsgeschichten. Gruppenreligionen in Rom, in: Ders. (Hg.): Gruppenreligionen im römischen Reich, Tübingen (STAC 43), 113–126.

- Rüpke, J. (2009): *Antiquar und Theologe. Systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro*, in: Bendlin, A./Rüpke, J. (Hgg.): *Römische Religion im historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid*, Stuttgart (PaB 17), 73–88.
- Rüpke, J. (2011): *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Tübingen.
- Rüpke, J. (2012): *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History, and the fasti*, Cichester.
- Rüpke, J. (2013a): *Regulating and Conceptualizing Religious Plurality. Italian Experiences and Roman Solutions*, in: Jehne, M./Linke, B./Ders. (Hgg.): *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg (Studien zur Alten Geschichte 17), 275–297.
- Rüpke, J. (2013b): *Individuals and Networks*, in: Bricault, L./Bonnet, C. (Hgg.): *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman World*, Leiden (RGRW 177), 261–277.
- Rüpke, J. (2014): *Römische Religion in republikanischer Zeit. Rationalisierung und ritueller Wandel*, Darmstadt.
- Rüpke, J. (2015a): *Construing ‚Religion‘ by Doing Historiography. The Historicisation of Religion in the Roman Republic*, in: Otto, B.-C. u. a. (Hgg.): *History and Religion. Narrating a Religious Past*, Berlin (RVV 68), 45–62.
- Rüpke, J. (2015b): *Individual Choices and Individuality in the Archaeology of Ancient Religion*, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 437–451.
- Rüpke, J. (2016a): *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München.
- Rüpke, J. (2016b): *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Ithaca (NY).
- Rüpke, J. (2018a): *Creating Religion(s) by Historiography*, in: ARG 20, 3–6.
- Rüpke, J. (2018b): *Not Gods Alone. On the Visibility of Religion and Religious Specialists in Ancient Rome*, in: Arnhold, M./Maier, H. O./Rüpke, J. (Hgg.): *Seeing the God. Image, Space, Performance, and Vision in the Religion of the Roman Empire*, Tübingen (Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 2), 85–97.
- Rüpke, J. (2018c): *Templi, associazioni e sacerdozi*, in: Bonnet, C./Sanzi, E. (Hgg.): *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Rom (Studi superiori 1117), 183–202.
- Rüpke, J. (2019): *Religiöse Transformationen im römischen Reich. Urbanisierung, Reichsbildung und Selbst-Bildung als Bausteine religiösen Wandels*, Berlin (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 16).
- Rusten, J. (2014): *Unlocking the Orphic Doors. Interpretation of Poetry in the Derveni Papyrus Between Presocratics and Alexandrians*, in: Papadopoulou, I./Muellner, L. (Hgg.): *Poetry as Initiation. The CHS Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington (D. C.) (Hellenic Studies 63), 115–134.
- Ryan, F. X. (1998): *Rank and Participation in the Republican Senate*, Stuttgart.
- Salamon, G. (2004): *La métathéâtre dans les Bacchides de Plaute*, in: Vita Latina 170, 22–42.
- Salomone, S. (1985): *Sull'epistolario dello Ps.-Eschine*, in: Maia 37, 231–236.
- Sander-Pieper, G. (2004): *Ernstes bei Plautus? (K)ein Paradoxon?*, in: WJA N. F. 28a, 65–89.
- Sanders, G. (1981): *Kybele und Attis*, in: Vermaseren, M. J. (Hg.): *Die orientalischen Religionen im Römerreich (OrRR)*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 93), 264–297.
- Santa Cruz Teijero, J. (1953): *La narración de Tito Livio y el senado consulto de Bacchanalibus*, in: Anuario de Historia del Drecho Espanol 23, 395–406.
- Santangelo, F. (2013): *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge.

- Santangelo, F. (2016): The Statue of Marsyas, in: García Morcillo, M./Richardson, J. H./Ders. (Hgg.): *Ruin or Renewal? Places in the Transformation of Memory in the City of Rome*, Rom, 49–71.
- Sass, H.-M. (1977): Anmerkungen zur Vermutung von *disciplina arcani* in der Philosophie, in: Holzhey, H./Zimmerli, W. C. (Hgg.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel, 362–385.
- Satterfield, S. (2012): Intention and Exotism in Magna Mater's Introduction into Rome, in: *Latomus* 71, 373–391.
- Sauerland, K. (2001): Offene Türen, geschlossene Türen. Das Geheimnis der Geheimnisse?, in: Depenheuer, O. (Hg.): *Öffentlichkeit und Vertraulichkeit. Theorie und Praxis der politischen Kommunikation*, Wiesbaden, 185–196.
- Saunders, C. (1913): The Site of Dramatic Performances at Rome in the Times of Plautus and Terence, in: *TAPA* 44, 87–97.
- Saunier, C. (1981): La coniuratio clandestina. Une interprétation livienne de traditions campanienne et samnite, in: *REL* 59, 102–120.
- Sauzeau, P. (2000): Lex sexe de Dionysos, in: Ders. (Hg.): *Bacchanales. Actes des colloques 1996–1998*, Montpellier (Cahiers de GITA 13), 23–50.
- (Dubosson-)Sbriglione, L. (2011): Nouvelle lecture de CIL VI 10098. Le Phrygien Hector et le culte de la Mère des dieux, in: *MH* 68, 86–97.
- (Dubosson-)Sbriglione, L. (2012): Galles, archigalles et prêtres de la Mère des dieux. Entre textes et images, in: *a contrario campus* 2012, 157–176.
- Scafoglio, G. (2005): Plautus and Ennius. A Note on Plautus *Bacchides* 962–5, in: *CQNS* 55, 632–638.
- Scafuro, A. (1989): Livy's Comic Narrative of the Bacchanalia, in: *Helios* 16, 119–142.
- Scafuro, A. (2014): Menander, in: Fontaine, M./Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 218–238.
- Schäfer, A. (2007): Dionysische Gruppen als ein städtisches Phänomen in der römischen Kaiserzeit, in: Rüpke, J. (Hg.): *Gruppenreligionen im römischen Reich*, Tübingen (STAC 43), 161–180.
- Schauenburg, K. (1960): Herakles und Omphale, in: *RhM* 103, 57–76.
- Scheer, T. S. (2001): Die Götter anrufen. Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike, in: Brodersen, K. (Hg.): *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Münster, 31–56.
- Scheerlink, E. (2014): *An Orient of Mysteries. Franz Cumont's Views on 'Orient' and 'Occident' in the Context of Classical Studies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Univ. Diss. Gent.
- Scheerlink, E./Praet, D./Rey, S. (2016): Race and Religious Transformations in Rome, in: *Historia* 65, 220–243.
- Scheid, J. (1985): *Religion et piété à Rome*, Paris.
- Scheid, J. (1987): Rituel et écriture à Rome, in: Blondeau, A.-M./Schipper, K. (Hgg.): *Essais sur le rituel* 2, Leuven, 1–15.
- Scheid, J. (1990): Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs, Rom (BEFAR 275).
- Scheid, J. (1991): D'indispensables 'étrangères'. Les rôles religieux des femmes à Rome, in: Duby, G./Perrot, M. (Hg.): *Histoire des Femmes en Occident* 1. *L'Antiquité*, Rom, 405–437.
- Scheid, J. (1993): *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré?, in: de Cazanove, O./Ders. (Hg.): *Les bois sacrés*, Neapel (Collection du Centre Jean Bérard 10), 13–18.
- Scheid, J. (1995): *Graeco ritu*. A Typically Roman Way of Honoring the Gods, in: *HSCPh* 97, 15–31.

- Scheid, J. (1998): Les livres Sibyllins et les archives des quindécimvirs, in: Moatti, C. (Hg.): *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rom (Collection de l'école Française de Rome 243), 11–26.
- Scheid, J. (2003a): Religion, institutions et société de la Rome antique, Paris.
- Scheid, J. (2003b): Religion romaine et spiritualité, in: ARG 5, 189–209.
- Scheid, J. (2003c): Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément, in: Frei-Stolba, R./Bielmann, A./Bianchi, O. (Hgg.): *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Bern (Echo 2), 137–151.
- Scheid, J. (2005a): Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains, Paris.
- Scheid, J. (2005b): Fremde Kulte in Rom. Nachbarn oder Feinde?, in: Riemer, U./Riemer, P. (Hgg.): *Xenophobie, Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*, Stuttgart (PaB 7), 225–240.
- Scheid, J. (2006): Oral Tradition and Written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome, in: Ando, C./Rüpke, J. (Hgg.): *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart (PaB 15), 14–33.
- Scheid, J. (2007): Les sens des rites. L'exemple romain, in: Scheid, J. (Hg.): *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres-Genf (Entretiens 53), 39–63.
- Scheid, J. (2011): Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains, in: Pirenne-Delforge, V. (Hg.): *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, Liège (Kernos Supplément 26), 105–115.
- Scheid, J. (2012): The Festivals of the Forum Boarium Area. Reflections on the Construction of Complex Representations of Roman Identity, in: Brandt, J. R./Iddeng, J. W. (Hgg.): *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning and Practice*, Oxford, 289–302.
- Scheid, J. (2013): Rom und die großen Kultorte Italiens, in: Jehne, M./Linke, B./Rüpke, J. (Hgg.): *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg (Studien zur Alten Geschichte 17), 25–42.
- Scheid, J. (2015): *The God, the State, and the Individual. Reflections on Civic Religion in Rome*, Philadelphia (PA).
- Scheid, J. (2018): Piété, contestation et livre dans la Rome républicaine, in: Blidstein, M. u. a. (Hg.): *Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion. Studies in Discourse with the Work of Stroumsa, G. G.*, Tübingen (STAC 112), 55–63.
- Scheid, J. u. a. (Hgg., 2008–): *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica* (FTD), bislang 4 Bde., Paris.
- Scheidel, W. (2004): Human Mobility in Roman Italy 1: The Free Population, in: JRS 94, 1–26.
- Scheidel, W. (2005): Human Mobility in Roman Italy 2: The Slave Population, in: JRS 95, 64–79.
- Scheidel, W. (2006): The Demography of Roman State Formation in Italy, in: Jehne, M./Pfeilschifter, R. (Hgg.): *Herrschaft ohne Integration? Rom und Italien in republikanischer Zeit*, Frankfurt a. M. (Studien zur Alten Geschichte 4), 207–226.
- Scheidel, W. (2011): The Roman Slave Supply, in: Bradley, K./Cartledge, P. (Hgg.): *The Cambridge World History of Slavery. Vol. 1: The Mediterranean World*, Cambridge, 287–300.
- Schiesaro, A. (2016): Bacchus in Roman Drama, in: Frangoulidis, S./Harrison, S. J./Manuwald, G. (Hgg.): *Roman Drama and Its Contexts*, Berlin (Trends in Classics Supplement 34), 25–42.
- Schilling, M. R. (1977): Les dieux dans le théâtre de Plaute, in: Actes du IXe congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris, 342–353.
- Schipp, O. (2017): Im Dienste der Großen Göttermutter. Freigelassene im Mater Magna-Kult, in: Fischer, J. (Hg.): *Studien zur antiken Religionsgeschichte*, Krakau, 109–177.

- Schlange-Schöningen, H. (2006): Zur römischen ‚Integration‘ der Marser und Messapier, in: Jehne, M./Pfeilschifter, R. (Hgg.): Herrschaft ohne Integration? Rom und Italien in republikanischer Zeit, Frankfurt a. M. (Studien zur Alten Geschichte 4), 155–170.
- Schlesier, R. (1985): Der Stachel der Götter. Zum Problem des Wahnsinns in der Euripideischen Tragödie, in: *Poetica* 17, 1–45.
- Schlesier, R. (1993): Mischungen von Bakche und Bakchos. Zur Erotik der Mänaden in der antiken griechischen Tradition, in: Glaser, H.A. (Hg.): Annäherungsversuche. Zur Geschichte und Ästhetik des Erotischen in der Literatur, Bern u. a., 7–30.
- Schlesier, R. (2001): Dionysos in der Unterwelt. Zu den Jenseitskonstruktionen der bakchischen Mysterien, in: von den Hoff, R./Schmidt, S. (Hgg.): Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., Stuttgart, 157–172.
- Schlesier, R. (2008): Dionysos als Ekstasegott, in: Dies./Schwarzmaier, A./Laurentius, J. (Hgg.): Dionysos. Verwandlung und Ekstase, Regensburg, 28–41.
- Schlesier, R. (2010): Dionysos. Riten und Mythen im Werk von Walter Burkert, in: Bierl, A./Braungart, W. (Hgg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert, Berlin (Mythos-EikonPoiesis 2), 149–171.
- Schlesier, R. (Hg., 2011a): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin.
- Schlesier, R. (2011b): Der bakchische Gott, in: Dies. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 173–202.
- Schmidt, E.A. (1995): Römisches Lachen, in: Alföldy, G. u. a. (Hgg.): Römische Lebenskunst. FS Pöschl, Heidelberg (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften N.F. 2/97), 79–99.
- Schmidt, E.A. (2003): Die Tragikomödie *Amphitruo* des Plautus als Komödie und Tragödie, in: MH 60, 80–104.
- Schmidt, K. (1902): Die griechischen Personennamen bei Plautus, in: *Hermes* 37, 173–211; 353–390; 608–626.
- Schmitt Pantel, P. (2011): Dionysos, the Banquet and Gender, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 119–136.
- Scholz, P. (1998): Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr., Stuttgart (Frankfurter althistorische Beiträge 2).
- Schönbeck, H.-P. (1981): Beiträge zur Interpretation der plautinischen *Bacchides*, Düsseldorf.
- Schönheit, L. (2016): Hinter die Maske geblickt. Unteritalische Vasenbilder als Identitätsvermittler, in: *Visual Past* 3, 421–447.
- Schreiber, T. (1909): Griechische Satyrspielreliefs, in: Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königlich-sächsischen Akademie der Wissenschaften 22, Leipzig, 761–779.
- Schuddeboom, F.L. (2009): Greek Religious Terminology. *Telete & Orgia*. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijdeveld and van der Berg, Leiden (RGRW World 169).
- Schultz, C.E. (2006): Women's Religious Activity in the Roman Republic, Chapel Hill (NC).
- Schultz, C.E. (2007): *Sanctissima femina*. Gesellschaftliche Klassifizierung und religiöse Praxis von Frauen in der Römischen Republik, in: Rüpke, J. (Hg.): Gruppenreligionen im römischen Reich, Tübingen (STAC 43), 7–29 [engl. Fassung: *Sanctissima Femina*. Social Categorization and Women's Religious Experience in the Roman Republic, in: Parca, M./Tzanetou, A. (Hgg.): Finding Persephone. Women's Rituals in the Ancient Mediterranean, Bloomington (IN), 92–113].
- Schumacher, L. (2001): Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien, München.
- Schwarzmaier, A. (2008): Dionysos, der Maskengott. Kultszenen und Theaterbilder, in: Schlesier, R./Dies./Laurentius, J. (Hgg.): Dionysos. Verwandlung und Ekstase, Regensburg, 80–93.

- Schwegler, K. (1913): *De Aeschinis quae feruntur epistolis*, Univ. Diss. Gießen.
- Scopacasa, R. (2010): *Beyond the Warlike Samnites. Rethinking Grave Goods, Gender Relations and Social Practice in Ancient Samnium (Italy)*, in: Moore, A. u. a. (Hgg.): *TRAC 2009. Proceedings of the Nineteenth Annual Theoretical Roman Archeology Conference*, Oxford, 120–131.
- Scopacasa, R. (2015): *An Allied View of Integration. Italian Elites and Consumption in the Second Century BC*, in: Roselaar, S. T. (Hg.): *Processes of Cultural Change and Integration in the Roman World*, Leiden (Mnemosyne Supplements 382), 39–57.
- Scopello, M. (2017): *Mystère et mystères dans les textes gnostiques de Nag Hammadi*, in: Philonenko, M./Lehmann, Y./Pernot, L. (Hgg.): *Les Mystères. Nouvelles perspectives*, Turnhout (Recherches sur les rhétoriques religieuses 24), 63–83.
- Scullion, J. S. (2007): *Problems in the Prologue and Parodos of the Bacchae*, in: Finglass, P. J./Collard, C./Richardson, N. J. (Hgg.): *Hesperos. Studies in Ancient Greek Poetry Presented to West, M. L.*, Oxford, 239–258.
- Seaford, R. (2009): *The Fluttering Soul*, in: Dill, U./Walde, C. (Hgg.): *Antike Mythen. Transformationen und Konstruktionen*, Berlin, 406–414.
- Sedgwick, W. B. (1949): *Plautine Chronology*, in: *AJP* 70, 376–383.
- Segal, E. (1968): *Roman Laughter. The Comedy of Plautus*, New York/Oxford.
- Segal, C. (1974): *The Raw and the Cooked in Greek Literature, Structures, Values, Metaphor*, in: *CJ* 69, 289–308.
- Sehlmeyer, M. (1999): *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit. Historizität und Kontext von Symbolen nobilitären Standesbewußtseins*, Stuttgart (Historia Einzelschriften 130).
- Sehlmeyer, M. (2009): *Auseinandersetzungen mit Religion in antiquarischer Literatur von M. Fulvius Nobilior bis L. Iulius Caesar*, in: Bendlin, A./Rüpke, J. (Hgg.): *Römische Religion im historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid*, Stuttgart (PaB 17), 57–72.
- Seng, H. (Hg., 2012): *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg (Bibliotheca Chaldaica 3).
- Sfameni Gasparro, G. (1985): *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden (EPRO 103).
- Sfameni Gasparro, G. (2006a): *Misteri e culti orientali. Un problema storico-religioso*, in: Bonnet, C./Rüpke, J./Scarpi, P. (Hgg.): *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart (PaB 16), 271–313.
- Sfameni Gasparro, G. (2006b): *Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano. Per una tassonomia storico-religiosa*, in: o. Hg.: *Pagani e cristiani alla ricerca di salvezza (secoli I–III)*, Rom (Studia Ephemeridis Augustinianum 96), 21–53.
- Sfameni Gasparro, G. (2017): *„Misteri“ tra Eleusi, Dioniso e orfeo*, in: Philonenko, M./Lehmann, Y./Pernot, L. (Hgg.): *Les Mystères. Nouvelles perspectives*, Turnhout (Recherches sur les rhétoriques religieuses 24), 84–123.
- Sharples, R. W. (2007): *Aristotle's Exoteric and Esoteric Works. Summaries and Commentaries*, in: Sorabji, R./Ders. (Hgg.): *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD. Bd. 2*, London (BICS Supplement 94), 505–512.
- Sharrock, A. R. (2009): *Reading Roman Comedy. Poetics and Playfulness in Plautus and Terence*, Cambridge.
- Shaw, B. D. (2011): *Raising and Killing Children. Two Roman Myths*, in: *Mnemosyne* 54, 31–77.
- Sherberg, B. (1999): *Zur Vaterrolle des Juppiter im Amphitruo des Plautus*, in: Baier, T. (Hg.): *Studien zu Plautus' Amphitruo*, Tübingen (ScriptOralia A27), 131–143.

- Sherberg, B. (2000): Zum vierten Akt der *Aulularia* des Plautus, in: Stärk, W./Vogt-Spira, G. (Hgg.): *Dramatische Wäldchen*. FS Lefèvre, Hildesheim (Spudasmata 80), 397–413.
- Shipton, K. M. W. (1987): The ‚Attis‘ of Catullus, in: CQ 37, 444–449.
- Sider, D. (2014): The Orphic Poem of the Derveni Papyrus, in: Papadopoulou, I./Muellner, L. (Hgg.): *Poetry as Initiation. The CHS Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington (D. C.) (Hellenic Studies 63), 225–253.
- Siebert, A. V. (2015): Instruments and Vessels, in: Raja, R. / Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 388–396.
- Sievers, B. (1974): Geheimnis und Geheimhaltung in sozialen Systemen, Opladen (Studien zur Sozialwissenschaft 23).
- Simelon, P. (1993): La propriété en Lucanie depuis les Gracques jusqu'à l'avènement des Sévères. Étude épigraphique, Brüssel (Collection Latomus 220).
- Simmel, G. (1992/1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt a. M. (Georg Simmel Gesamtausgabe, 11; orig.: Leipzig 1908).
- Simmel, G. (1983/1923): Zur Philosophie der Kultur, in: Ders.: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, mit einem Vorwort von Jürgen Habermas*, Berlin (orig. Leipzig 1923, 195–253).
- Simon, D. V. (2004): Der Fremde und das *ius peregrini*, in: Dummer, J./Vielberg, M. (Hgg.): *Der Fremde – Freund oder Feind? Überlegungen zum Bild des Fremden als Leitbild*, Stuttgart (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 12), 113–124.
- Simon, E. (2004): The Paestan Painter Asteas, in: Marconi, C. (Hg.): *Greek Vases. Images, Contexts and Controversies*, Leiden, 113–122.
- Simon, E. (2009): Lykurgos. Frevler, Tor, Bekehrter, in: Jäger, B./Müller, P. (Hgg.): *Religion. Lehre und Praxis*, Athen (Archaïgnosia Supplement 8), 111–124.
- Sinn, F. (1991): Vatikanische Museen, Museo Gregoriano profano ex Lateranense. Katalog der Skulpturen I: Die Grabdenkmäler, 1: Reliefs, Altäre, Urnen, Mainz.
- Sissa, G. (1987): *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*. Préface de Loraux, N., Paris (Etudes de psychologie et de philosophie 22).
- Sissa, G. (2013): The Hymen is a Problem Still. Virginity, Imperforation, and Contraception, from Greece to Rome, in: EuGeStA 3, 67–123.
- Skwara, W. (2000): What Does Silence Say? Functions of Silence in Plautus' Comedies, in: Eos 87, 279–286.
- Slater, N. W. (1990): *Amphitruo, Bacchae* and Metatheatre, in: Lexis 6, 101–125.
- Slater, N. W. (2000): The Market in Sooth. Supernatural Discourse in Plautus, in: Stärk, W./Vogt-Spira, G. (Hgg.): *Dramatische Wäldchen*. FS Lefèvre, Hildesheim (Spudasmata 80), 345–361.
- Slater, N. W. (2011): Plautus the Theologian, in: Lardinois, A. P. M. H. / Blok, J. H./van der Poel, M. G. M. (Hgg.): *Sacred Words. Orality, Literacy and Religion*, Leiden (Mnemosyne Supplements 332), 297–310.
- Slater, N. W. (2014): Gods on High, Gods Down Low. Romanizing Epiphany, in: Perysinakis, I. N./Karakasis, E. (Hgg.): *Plautine Trends. Studies in Plautine Comedy and its Reception*, FS Raïos, Berlin/Boston (MA) (Trends in Classics Supplementary Volume 29), 105–126.
- Smith, T. J. (2014): Revel without a Cause? Dance, Performance and Greek Vase-Painting, in: Soar, K./Aamont, C. (Hgg.): *Archaeological Approaches to Dance Performance*, Oxford (BAR International Series 2622), 85–94.
- Sordi, M. (1983): Il santuario di Cerere, Libero e Libera e il tribunato della plebe, in: Dies. (Hg.): *Santuari e politica nel mondo antico*, Mailand (CISA 9), 127–139.

- Sordi, M. (2009): Il sacrificio del Foro Boario e la memoria della minaccia gallico-siracusana contro Roma, in: *Aevum* 83, 61–68.
- Sourvinou-Inwood, C. (1990): What is *polis* Religion?, in: Murray, O./Price, S. (Hgg.): *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 295–322.
- Sourvinou-Inwood, C. (1994): Something to Do With Athens. Tragedy and Ritual, in: Osborne, R./Hornblower, S. (Hgg.): *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to Lewis, D.*, Oxford, 269–290.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003): *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham (MD).
- Sourvinou-Inwood, C. (2005): Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity, Stockholm (Skifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 8/19).
- Spadea, R. (1971): Tiriolo e l'ager Teuranus, in: *Magna Graecia* 6/3–4, 16–19; 6/9–10, 18–20.
- Spadea, R. (1977): Nuove ricerche sul territorio dell'ager Teuranus, in: *Klarchos* 73, 123–159.
- Spaeth, B. S. (1996): *The Roman Goddess Ceres*. Austin (TX).
- Spitznagel, A. (Hg., 1998): *Geheimnis und Geheimhaltung. Erscheinungsformen – Funktionen – Konsequenzen*, Göttingen u. a.
- Sporn, K. (2010): Espace naturel et paysages religieux. Les grottes dans le monde grec, in: *RHR* 227, 553–571.
- Stambaugh, J. E. (1978): The Function of Roman Temples, in: *ANRW* II/16.2, 554–608.
- Stark, I. (2007): Kybele als keltische Göttin. Zur Aufnahme der Kybele von Pessinus als Mater Magna unter die römischen Staatsgötter, in: *Klio* 89, 67–117.
- Stärk, E. (1982): Die Geschichte des Amphitryonstoffes vor Plautus, in: *RhM* 125, 275–303.
- Stärk, E. (1989): Die *Menaechmi* des Plautus und kein griechisches Original, Tübingen (*Script-Oralia* A1).
- Stavrianopoulou, E. (2015): The Archaeology of Processions, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 349–361.
- Steinhauer, J. (2020): Dionysian Associations and the Bacchanalian Affair, in: Mac Góráin, F. (Hg.): *Dionysus and Rome. Religion and Literature*, Berlin (*Trends in Classics Supplementary Volume* 93), 133–156.
- Stek, T. D. (2009): *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy. A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society After the Roman Conquest*, Amsterdam.
- Stek, T. D. (2013): Material Culture, Italic Identities and the Romanization of Italy, in: Evans, J. D. (Hg.): *A Companion to the Archeology of the Roman Republic*, Malden (MA), 337–353.
- Stenger, J. R. (2016): „Sollen wir über das Unsagbare schreiben?“ Bilder des Göttlichen in der Theologie Kaiser Julians und seiner Anhänger, in: Hömke, N./Chiai, G. F./Jenik, A. (Hgg.): *Bilder von dem Einen Gott. Die Rhetorik des Bildes in monotheistischen Gottesdarstellungen der Spätantike*, Berlin (*Philologus Supplementary Volumes* 6), 69–84.
- Šterbenc-Erker, D. (2013): Religiöse Rollen römischer Frauen in ‚griechischen‘ Ritualen, Stuttgart (PaB 43).
- Steuernagel, D. (2004): *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Stuttgart (PaB 11).
- Stewart, D. J. (1970): The Silence of Magna Mater, in: *HSCP* 74, 75–84.
- Stewart, Z. (1958): The *Amphitruo* of Plautus and Euripides' *Bacchae*, in: *TAPA* 89, 348–373.
- Stewart, Z. (1960): The God *Nocturnus* in Plautus' *Amphitruo*, in: *JRS* 50, 37–43.
- Stichweh, R. (2009): Leitgesichtspunkte einer Soziologie der Inklusion und Exklusion, in: Ders. / Windolf, P. (Hgg.): *Inklusion und Exklusion. Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*, Wiesbaden, 29–42.

- Stöcker, C. (1980): Der 10. Aischines-Brief. Eine Kimon-Novelle, in: *Mnemosyne* 33, 307–312.
- Stockert, W. (1972): Die Anspielungen auf die Bacchanalien in der *Aulularia* (406–414) und anderen Plautuskomödien, in: Hanslik, R./Lesky, A./Schwabl, H. (Hgg.): *Antidosis*. FS Kraus, Wien/Köln/Graz, 398–407.
- Stockert, W. (1983): Plautus. *Aulularia*, herausgegeben und erklärt. Stuttgart.
- Stockert, W. (2012): Titus Maccius Plautus. *Cistellaria*. Einleitung, Text und Kommentar, München (Zetemata 143).
- Strauss, L. (1986/1939): Exoteric Teaching, in: *Interpretation* 14, 51–59.
- Strauss, L. (1941): Persecution and the Art of Writing, in: *Social Research* 8, 488–504.
- Strauss, L. (1952): Persecution and the Art of Writing, Glencoe (IL).
- Strauss, L./Kojève, A./Kittler, F. (2009): Kunst des Schreibens, aus dem Englischen von Hiepko, A., aus dem Französischen von Geble, P., Berlin.
- Strobel, K. (2007): Ist das phrygische Kultzentrum der Matar mit dem hellenistischen und römischen Pessinus identisch? Zur Geographie des Tempelstaates von Pessinus, in: *Orbis Terrarum* 13, 207–227.
- Stroh, W. (2000): Der *Miles gloriosus* des Plautus auf der Bühne seiner Zeit, in: Thorau, H./Köhler, H. (Hgg.): *Inszenierte Antike*. Die Antike, Frankreich und wir, Bern u. a. (Trierer Studien zur Literatur 33), 21–45.
- Stroumsa, G. G. (1995): From Esotericism to Mysticism in Early Christianity, in: Kippenberg, H./Ders. (Hgg.): *Secrecy and Concealment*. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden (Studies in the History of Religion 65), 289–309.
- Stroumsa, G. G. (1996): Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Leiden (Studies in the History of Religion 70).
- Stroumsa, G. G. (1997): Milk and Meat. Augustine and the End of Ancient Esotericism, in: Assmann, A./Assman, J. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*. Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/1), 251–262.
- Stroumsa, G. G. (1998): Clement, Origen, and Jewish Esoteric Traditions, in: Assmann, J./Assman, A. (Hgg.): *Schleier und Schwelle*. Bd. 2: Geheimnis und Offenbarung, München (Archäologie der literarischen Kommunikation 5/2), 123–142.
- Stroumsa, G. G. (2005/2011): Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike. Aus dem Französischen von Bokelmann, Ulrike, Berlin (orig. als: *Le fin du sacrifice*. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive, Paris 2005).
- Stroumsa, G. G. (2017): *Mystère juif et mystère chrétien*. Le mot et la chose, in: Philonenko, M./Lehmann, Y./Pernot, L. (Hgg.): *Les Mystères*. Nouvelles perspectives, Turnhout (Recherches sur les rhétoriques religieuses 24), 45–62.
- Suárez, M. A. (2007): *Ignem extingui ... aquam aufugisse*. La integración en jaque (Plaut. Aul. 88–100), in: *RELat* 7, 11–19.
- Suerbaum, W. (2000): Naevius comicus. Der Komödiendichter Naevius in der neueren Forschung, in: Stärk, W./Vogt-Spira, G. (Hgg.): *Dramatische Wäldchen*. FS Lefèvre, Hildesheim (Spudasmata 80), 301–320.
- Suk Fong Jim, T. (2017): ‚Salvation‘ (*Soteria*) and Ancient Mystery Cults, in: *ARG* 18/19, 255–281.
- Summers, K. (1996): Lucretius' Roman Cybele, in: Lane, E. N. (Hg.): *Cybele, Attis and Related Cults*. Essays in Memory of M. J. Vermaseren, Leiden (Religions in the Greco-Roman World 131), 337–365.
- Szlezák, T. A. (1977): Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios, in: Holzhey, H./Zimmerli, W. C. (Hgg.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie*. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel, 52–69.

- Szlezák, T. A. (1985): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin.
- Szlezák, T. A. (1993): *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Legenda 1).
- Szlezák, T. A. (2002): Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. Und 20. Jahrhunderts, in: *Plato 2*, URL: https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/42272/3/Friedrich_Schleiermacher_und_das_Platonbild.pdf [Zugriff: 13.03.2019; 23:59 MEZ].
- Szlezák, T. A. (2004): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie 2. Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin.
- Szlezák, T. A. (2009): Hans Krämers Platonbild als die entscheidende Wende in der Platonhermeneutik des 20. Jahrhunderts, in: Mirbach, D. (Hg.): *Hermeneutik und Geschichte der Philosophie*, FS Krämer, Hildesheim (Spudasmata 127), 15–32.
- Szlezák, T. A. (2017): Rezension zu Burnyeat/Frede (2015), in: *Gnomon* 89, 311–323.
- Takács, S. A. (1996): *Magna Deum Mater Idaea, Cybele, and Catullus' Attis*, in: Lane, E. N. (Hg.): *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden (Religions in the Greco-Roman World 131), 367–386.
- Takács, S. A. (2008): *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons. Women in Roman Religion*, Austin (TX).
- Tarditi, G. (1954): *La questione dei Bacchanali a Roma nel 186 a. C.*, in: *PP* 9, 265–287.
- Tatum, W. J. (1999): *The Patrician Tribune. Publius Clodius Pulcher*, Chapel Hill (NC).
- Taylor, C. (2007): *A Secular Age*, Cambridge (MA).
- Telò, M. (2014): *The Last Laugh. Eupolis, Strattis, and Plato against Aristophanes*, in: Fontaine, M. / Scafuro, A. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 95–112.
- Terrenato, M. (2013): *Patterns of Cultural Change in Roman Italy. Non-Elite Religion and the Defense of Cultural Self-Consistency*, in: Jehne, M./Linke, B./Rüpke, J. (Hgg.): *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg (Studien zur Alten Geschichte 17), 43–60.
- Thomas, G. (1984): *Magna Mater und Attis*, in: *ANRW* 2/17.3, 1499–1535.
- Thomas, R. F. (1991): ‚Death‘, Doxography, and the ‚Termerian Evil‘ (Philodemus, *Epigr.* 27 Page = A. P. 11.30), in: *CQ* 41, 130–137.
- Tierney, J. J. (1947): *The Senatus consultum de Bacchanalibus*, in: *PRIA* 51, 89–117.
- Timmer, J. (2008): *Altersgrenzen politischer Partizipation in antiken Gesellschaften*, Berlin (Studien zur Alten Geschichte 8).
- Timperi, A. (2006): *Note da Bolsena*, in: Pandolfini Angeletti, M. (Hg.): *Archeologia in Etruria meridionale*, Rom, 163–172.
- Todd, S. C. (2004): *Revisiting the Herms and the Mysteries*, in: Cairns, D. L./Knox, R. A. (Hgg.): *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens*, Swansea, 87–102.
- Tofan, I. A. (2009): *On the Possibility of Mystery. Philosophy and Esotericism*, in: *Meta* 1, 368–385.
- Tondriau, J. (1952): *Dionysos, dieu royal. Du Bacchos tauromorphe primitif aux souverains hellénistiques Neoi Dionysoi*, in: *AIPHO* 12, 441–466.
- Torelli, M. (2000): *C. Genucio(s) Clousino(s) prai(fectos). La fondazione della praefectura Caeritum*, in: Bruun, C. (Hg.): *The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography*, Rom (Acta Instituti Romani Finlandiae 23), 141–176.
- Torjusson, S. S. (2014): *Milk as a Symbol of Immortality in the ‚Orphic‘ Gold Tablets from Thurii and Pelinna*, in: *Nordlit* 33, 35–46.
- Tortorelli Ghidini, M./Storchi Marino, A./Visconti, A. (Hgg., 2000): *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Neapel.

- Touchette, L.-A. (1995): The Dancing Maenad Reliefs. Continuity and Change in Roman Copies, London (BICS Supplement 62).
- Tougher, S. (2013): The Aesthetics of Castration. Roman Eunuchs, in: Tracy, L. (Hg.): Castration and Culture in the Middle Ages, Woodbridge, 48–72.
- Toussaint, S. (2012): Volgarizzare l'ermetismo e divulgare l'esoterismo nel Quattrocento. Il Ficino e il Benci, in: Seng, H. (Hg.): Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance, Heidelberg (Bibliotheca Chaldaica 3), 263–280.
- Toynbee, A. J. (1965): Hannibal's Legacy. The Hannibalic War's Effects on Roman Life. Vol. II: Rome and Her Neighbours After Hannibal's Exit, London.
- Trail, A. E. (2004): A Haruspicy Joke in Plautus, in: CQ NS. 54, 117–127.
- Traina, A. (1954): Plauto, Demofilo, Menandro, in: PP 9, 177–203.
- Treggiari, S. (1996): Women in Roman Society, in: Kleiner, D. E. E./Matheson, S. B. (Hgg.): I, Claudia. Women in Ancient Rome, New Haven (CT), 116–125.
- Trendall, A. D. (1967): Phlyax Vases, London (Bulletin Supplement 19).
- Turcan, R. (1959): À propos d'Ovide, Fast. II, 313–330, in: REL 37, 195–203.
- Turcan, R. (1965): Du nouveau sur l'initiation dionysiaque, in: Latomus 24, 101–119.
- Turcan, R. (1972): Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. A propos d'un livre récent, in: RHR 181, 3–28.
- Turcan, R. (1983): Numismatique romaine du culte métroaque, Leiden (EPRO 97).
- Turcan, R. (1984): Initiation bacchique ou drame satyrique? Observations sur une série de reliefs hellénistiques, in: Bonacasa, N./Di Vita, A. (Hgg.): Alessandria e il mondo ellenistico-romano III, Rom, 658–667.
- Turcan, R. (1986): Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts, in: o. Hg.: L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Paris (CEFR 89), 227–246.
- Turcan, R. (1987): Notes à Brisson, in: Dujardin, P. (Hg.): Le secret, Lyon, 103 f.
- Turcan, R. (1989): Les cultes orientaux dans le monde romain, Paris.
- Turcan, R. (1999): Messages d'outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romaines, Paris.
- Turcan, R. (2003): Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (LIBER). Documentation littéraire, inscrite et figurée, Paris (Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres 27).
- Turfa, J. M. (2006): Etruscan Religion at the Watershed, in: Schultz, C./Harvey P. B. Jr. (Hgg.): Religion in Republican Italy, Cambridge (YCS 33), 62–89.
- Turner, V. W. (1969): The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, London.
- Uerlings, H./Patrut, I.-K. (2013): Inklusion/Exklusion und die Analyse der Kultur, in: Dies. (Hgg.): Inklusion/Exklusion und Kultur. Theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien, 9–46.
- Ustinova, Y. (2013): To Live in Joy and Die With Hope. Experiential Aspects of Ancient Greek Mystery Rites, in: BICS 56, 105–123.
- Valgaeren, J. H. (2011): The Jurisdiction of the Pontiffs at the End of the Fourth Century BC, in: Tellegen-Couperus, O. E. (Hg.): Law and Religion in the Roman Republic, Leiden (Mnemosyne Supplement 336), 107–108.
- van Andringa, W. (Hg.): Archéologie et religion. Le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio à Pompei, Paris (= MEFRA 125–1).
- van den Broeck, R. (2016): Hermetism and Gnosticism, in: Magee, G. A. (Hg.): The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism, Cambridge, 49–58.
- van der Meer, B. (2016): Elite Ideology in Praeneste. On the Imagery of Pear-Shaped Mirrors and *cistae*, in: BABESCH 91, 105–128.

- van der Meer, B. (2017): Enigmatic (?) Friezes on Praenestine *cistae*, in: *Analecta Praehistorica Leidensia* 47, 211–223.
- van Doren, M. (1953): L'évolution des mystères phrygiens à Rome, in: *AC* 22, 79–88.
- van Doren, M. (1954): *Peregrina sacra*. Offizielle Kultübertragungen im alten Rom, in: *Historia* 3, 488–497.
- van Gennep, A. (1909): Les rites de passage. Étude systématique des rites, Paris.
- van Haeperen, F. (2011a): Les acteurs du culte de *Magna Mater* à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire, in: Benoist, S./Daguet-Gagey, A./Hoët-van Cauwenberghe (Hgg.): *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II^e s. av. N. è. – VI^e s. de n. è.)*, Villeneuve-d'Asq, 467–484.
- van Haeperen, F. (2011b): Cohabitations religieuses à Ostie, port de Rome, in: Belayche, N. / Dubois, J.-D. (Hgg.): *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, 107–126.
- van Haeperen, F. (2018): Sul alcuni fedeli della Mater Magna, in: Bonnet, C./Sanzi, E. (Hgg.): *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Rom (Studi superiori 1117), 29–38.
- van Lieferinge, C. (2014): Les grecs et le cru. Pratiques alimentaires, pratiques rituelles et représentations dionysiaques, in: *Kernos* 27, 75–97.
- van Son, D. W. L. (1960): *Livius Behandelung van de Bacchanalia*, Amsterdam.
- Várhelyi, Z. (2007): The Spectators of Roman Imperialism. The Live Burials of Gauls and Greeks at Rome, in: *ClAnt* 26, 277–304.
- Várhelyi, Z. (2011): Political Murder and Sacrifice. From Roman Republic and Empire, in: Knust, J. W. / dies. (Hgg.): *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford, 125–141.
- Várhelyi, Z. (2015): Gendered Agents and Embodied Religious Experience, in: Raja, R./Rüpke, J. (Hgg.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden (MA), 120–130.
- Venturini, C. (1987): *Quaestio extra ordinem*, in: *SDHI* 53, 74–109.
- Verlinde, A. (2015): The Roman Sanctuary Site at Pessinus. From Phrygian to Byzantine Times, Leuven (Monographs on Antiquity 7).
- Vermaseren, M. J. (1966): The Legend of Attis in Greek and Roman Art, Leiden (EPRO 9).
- Vermaseren, M. J. (1977a): *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London.
- Vermaseren, M. J. (1977b–1989): *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, 7 Bde., Leiden (EPRO 50/1–7).
- Vermaseren, M. J. (Hg., 1981): *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden (EPRO 93).
- Vernant, J.-P. (1986): Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide, in: Ders./Vidal-Naquet, P. (Hgg.): *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* 2, Paris, 237–270.
- Versluys, M. J. (2013a): Material Culture and Identity in the Late Roman Republic (c. 200–c. 20 BC), in: Evans, J. D. (Hg.): *A Companion to the Archeology of the Roman Republic*, Malden (MA), 429–440.
- Versluys, M. J. (2013b): Orientalising Roman Gods, in: Bricault, L. / Bonnet, C. (Hgg.): *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden (RGRW 177), 235–259.
- Versnel, H. (1990): Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism, Leiden (Studies in Greek and Roman Religion 6/1).
- Versnel, H. (1998): Komödie, Utopie und verkehrte Welt, in: Binder, V./Effe, B. (Hgg.): *Das antike Theater*, Trier (Bochumer altertumswissenschaftliches Colloquium 33), 93–114.
- Versnel, H. (2011): Heis Dionysos! – One Dionysos? A Polytheistic Perspective, in: Schlesier, R. (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin/New York, 23–46.

- Veyne, P. (2016) : La Villa des Mystères à Pompéi, Paris.
- Vidal-Naquet, P. (1970): Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie, in: Nicolet, C. (Hg.): Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique, Paris 1970, 63–80 (dt. in: Ders.: Der schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike, Frankfurt a. M. 1989, 182–200).
- Villanueva-Puig, M.-C. (1998): Le cas du thiase dionysiaque, in: Ktèma 23, 365–374.
- Virgilio, B. (1981): Il ,tempio stato' di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II–I Secolo A. C., Pisa (Biblioteca di Studi Antichi 25).
- Visona, P. / Kenkel, S. K. (2015): The 1925 Tiriolo Hoard (IGCH 2022), in: NC 175, 11–46.
- Vlastos, G. (1981): Platonic Studies, Princeton (NJ).
- Vogt-Spira, G. (1991): Asinaria oder Maccus vortit Attice, in: Lefèvre, E./Stärk, E./Ders. (Hgg.): Plautus barbarus. Sechs Kapitel zur Originalität des Plautus, Tübingen (ScriptOralia A8), 11–69.
- Voigts, M. (1995): Das geheimnisvolle Verschwinden des Geheimnisses. Ein Versuch, Wien.
- Voisin, J.-L. (1984): Tite-Live, Capoue et les Bacchanales, in: MEFRA 96, 601–665.
- von Domaszewski, A. (1884): Briefe der Attaliden an den Priester von Pessinus, in: Epigraphisch-Archäologische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn 8, 95–101.
- von Domaszewski, A. (1911): Magna Mater in Latin Inscriptions, in: JRS 1, 50–56.
- von Harnack, A. (1902): Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig.
- von Stuckrad, K. (2013): Afterword. Mysticism, Gnosticism, and Esotericism as Entangled Discourses, in: DeConick, A. D. / Adamson, G. (Hgg.): Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions, London, 312–319.
- Voutiras, E. (1992): Berufs- und Kultverein. Ein $\delta\omicron\upsilon\mu\omicron\varsigma$ in Thessalonike, in : ZPE 90, 87–96.
- Voutiras, E. (2005): Rezension zu Polito 2004, in: Kernos 18, 545–547.
- Waelkens, M. (1986): The Imperial Sanctuary at Pessinus. Archaeological, Epigraphical and Numismatic Evidence for its Date and Identification, in: EA 7, 37–73.
- Wagemakers, B. (2010): Incest, Infanticide and Cannibalism. Anti-Christian Imputations in the Roman Empire, in: G&R 57, 337–354.
- Wagner-Hasel, B. (1998): Herakles und Omphale im Rollentausch. Mythologie und Politik in der Antike, in: Engel, G./Wunder, H. (Hgg.): Geschlechterperspektiven. Forschungen zur Frühen Neuzeit, Königstein i. T., 205–228.
- Wallbank, F. W. (1971): The Fourth and Fifth Decades, in: Dorey, T. A. (Hg.): Livy, London, 47–72.
- Wallace-Hadrill, A. (1988): The Social Structure of the Roman House, in: PBSR 56, 43–97.
- Wallace-Hadrill, A. (1996): Engendering the Roman House, in: Kleiner, D. E. E./Matheson, S. B. (Hgg.): I, Claudia. Women in Ancient Rome, New Haven (CT), 104–115.
- Wallace-Hadrill, A. (1998): *Mutatio Morum*. The Idea of a Cultural Revolution, in: Habinek, T. / Schiesaro, A. (Hgg.): The Roman Cultural Revolution, Cambridge, 3–22.
- Wallace-Hadrill, A. (2008): Rome's Cultural Revolution, Cambridge.
- Wallochny, B. (1992): Streitszenen in der griechischen und römischen Komödie, Tübingen (ScriptOralia A10).
- Walsh, P. G. (1996): Making a Drama Out of Crisis. Livy and the Bacchanalia, in: G&R 43, 188–203.
- Waltzing, J.-P. (1895): Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident, 4 Bde., Leuven.
- Weiler, I. (2003): Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum. Ein Beitrag zur vergleichenden Sozialgeschichte, Stuttgart (Forschungen zur antiken Sklaverei 36).
- Weinreich, O. (1911): Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffs, Leipzig/Berlin.

- Wendt, H. (2016): *At the Temple Gates. The Religion of Freelance Experts in the Roman Empire*, Oxford.
- Whitmarsh, T. (2016): *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, London.
- Williams, C. A. (1999): *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford.
- Wilson, S. G. (1996): *Voluntary Associations. An Overview*, in: Kloppenborg, J. S./Ders. (Hgg.): *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London, 1–15.
- Winiarczyk, M. (2016): *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*, Berlin (BzA 350).
- Windolf, P. (2009): *Inklusion und soziale Ungleichheit*, in: Stichweh, R./Ders. (Hgg.): *Inklusion und Exklusion. Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*, Wiesbaden, 11–27.
- Wipperfurth, J. (Hg., 1972): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt (WdF 186).
- Wiseman, T. P. (1982): *Philodemus 26.3 G-P*, in: CQ 32, 475 f.
- Wiseman, T. P. (1984): *Cybele, Virgil, and Augustus*, in: Woodman, T./West, D. (Hgg.): *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge, 117–128.
- Wiseman, T. P. (1988): *Satyrs in Rome? The Background to Horace's ars poetica*, in: JRS 78, 1–13.
- Wiseman, T. P. (1998): *Roman drama and Roman history*, Exeter.
- Wiseman, T. P. (2000): *Liber. Myth, Drama and Ideology in Republican Rome*, in: Bruun, C. (Hg.): *The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c. 400–133 B. C.*, Rom (Acta Instituti Romani Finlandiae 23), 265–299.
- Wiseman, T. P. (2005): *Origines ludorum*, in: Welch, K./Hillard, T. W. (Hgg.): *Roman Crossings. Theory and Practice in the Roman Republic*, Swansea, 49–58.
- Wiseman, T. P. (2008): *Unwritten Rome*, Exeter.
- Wiseman, T. P. (2013): *The Palatine, from Evander to Elagabalus*, in: JRS 103, 234–268.
- Wissowa, G. (1896): *s. v. Bacchanal*, in: RE II/2, 2721 f.
- Wissowa, G. (1902): *Religion und Kultus der Römer*, München (HdA 5/4).
- Wolkenhauer, A. (2011): *Sonne und Mond, Kalender und Uhr. Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur*, Berlin (UaLG 103).
- Woolf, G. (2016): *Reading and Religion in Rome*, in: Rüpke, J./Spickermann, W. (Hgg.): *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, Berlin (RVV 62), 193–208.
- Wyler, S. (2004): *„Dionysos domesticus“. Les motifs dionysiaques dans les maisons pompéiennes et romaines (Ile siècle av.–Ier siècle ap. J.-C.)*, in: MEFRA 116, 933–951.
- Wyler, S. (2005): *La décor dionysiaque de la Farnésine à Rome. L'art de faire grec à Rome*, in: Métis 3, 101–129.
- Wyler, S. (2006a): *Programmi dionisiaci nelle case pompeiane come riflesso della società*, in: Ostraka 15, 169–177.
- Wyler, S. (2006b): *À la barbe de Dionysos. Les valeurs d'une image archaïsante à Rome*, in: Ktéma 31, 189–210.
- Wyler, S. (2006c): *Roman Replications of Greek Art at the Villa Farnesina*, in: Art History 29, 213–232.
- Wyler, S. (2008a): *Des images dionysiaques aux limites du religieux. Le cubiculum 4 de la Villa des Mystères*, in: Estienne, S. u. a. (Hgg.): *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, Neapel (Collection du Centre Jean Bérard 28), 449–459.
- Wyler, S. (2008b): *Le dionysisme dans la villa. Initiation familiale ou contre-modèle de social?*, in: Lévy, C./Galland, P. (Hgg.): *La villa et l'univers familial dans l'antiquité et à la renaissance*, Paris, 61–77.

- Wyler, S. (2008c): Réhabilitation de Liber. Ambiguïtés de la condamnation des images dionysiaques, de l'affaire des Bacchanales à Actium, in: Benoist, S./Daguet-Gagey, A. (Hgg.): Un discours en images de la condamnation de mémoire, Metz (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire 34), 229–244.
- Wyler, S. (2011a): Le phallus sous le *peplos*. Vêtements et travestissements dionysiaques sur les images romaines, in: Bodiou, L. u. a. (Hgg.): Parures et artifices. Le corps exposé dans l'antiquité, Paris, 171–187.
- Wyler, S. (2011b): Le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio (Pompéi). Reconsidérations archéologiques, in: Bulletin de la SFAC 51, 209–217.
- Wyler, S. (2012): Des ragoûts d'enfants dans les orgies dionysiaques? La recette d'une légende, in: Dubel, S./Montandon, A. (Hgg.): Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants, Clermont-Ferrand, 365–383.
- Wyler, S. (2013a): Dionysos/Loufrir/Liber et sa parèdre. Le fronton du temple et le culte de S. Abbondio, in: van Andringa, W. (Hg.): Archéologie et religion. Le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio à Pompei, Paris (= MEFRA 125–1), 2–18.
- Wyler, S. (2013b): An Augustan Trend Towards Dionysos. Around the Auditorium of Maecenas, in: Bernabé, A. u. a. (Hgg.): Redefining Dionysos, Berlin (MythosEikonPoiesis 5), 541–553.
- Wyler, S. (2015a): Frises dionysiaques dans la peinture romaine (Ier s. av.–Ier s. ap. J.-C.). De la citation à l'assimilation d'un imaginaire hellénestique, in: Linant de Bellefonds, P./Prioux, É. (Hgg.): D'Alexandre à Auguste. Dynamiques de la création dans les arts visuels et la poésie, Rennes, 235–247.
- Wyler, S. (2015b): Satyres à poil. Les costumes de satyres dans les images grecques et romaines, in: Gherchannoc, F./Huet, V. (Hgg.): De la théâtralité aux corps des dieux dans l'Antiquité, Brest, 75–88.
- Wyler, S. (2020): Images of Dionysus in Rome. The Archaic and Augustan Periods, in: Mac Góráin, F. (Hg.): Dionysus and Rome. Religion and Literature, Berlin (Trends in Classics Supplementary Volume 93), 85–110.
- Vikela, E. (2020): Die Ausbreitung des Kults der phrygischen Göttin im archaischen und klassischen Griechenland. Synkretismus und Selbstständigkeit, in: Kerschner, M. (Hg.): Der Kult der Meter/Kybele in Westanatolien und der Ägäis, Wien (Sonderschriften des ÖAI 60), 149–174.
- Zahrnt, M. (2002): Anpassung – Widerstand – Integration. Polybios und die römische Politik, in: Ehrhardt, N./Günther, L.-M. (Hgg.): Widerstand – Anpassung – Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. FS Deininger, Stuttgart, 77–102.
- Zander, H. (2013): Das Konzept der ‚Esoterik‘ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens, in: Neugebauer-Wölk, M./Geffarth, R./Meumann, M. (Hgg.): Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, Berlin (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), 113–135.
- Zanker, P. (1998): Eine Kunst für die Sinne. Zur Bilderwelt des Dionysos und der Aphrodite, Berlin.
- Zanker, P. (2009): Augustus und die Macht der Bilder, München.
- Zeitlin, F. I. (2011): Re-Reading Dionysos in the Theater, in: Schlesier, R. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin, 535–552.
- Ziegler, K. (1969): Mater Magna oder Magna Mater?, in: o.Hg.: Hommages à Marcel Renard 2, Brüssel (Collection Latomus 101), 845–855.
- Zimmerli, W. C. (1977): Esoterik und Exoterik in den Selbstdarstellungsbegriffen der Gegenwartsphilosophie. Eine historische Analyse in systematischer Absicht, in: Holzhey, H./Zim-

- merli, W. C. (Hgg.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel, 253–288.
- Zinser, H. (2009): *Esoterik. Eine Einführung*, München.
- Zuntz, G. (1971): *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.

2. Indices und Verzeichnisse

2.1 Abkürzungsverzeichnis

Die in der Arbeit verwendeten Abkürzungen antiker Werktitel folgen, wo möglich, den Vorlagen aus *Der Neue Pauly*. Zeitschriften und Reihen werden nach den Vorlagen der *Année Philologique* abgekürzt. Davon nicht erfasste oder abweichende Abkürzungen sind wie folgt aufzulösen:

ABV	Attic Black-Figure Vase Painters (= Beazley 1956).
ARV	Attic Red Figure Vase Painters (= Beazley 1963).
ASW	Archäologische Sammlung der Universität Wien
BAPD	Beazley Archive Pottery Database
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BzA	Beiträge zur Altertumskunde
DGE	Dialectorum Graecarum exempla epigraphica = Schwyzer 1923.
DTM	Defixionum tabellae Mainz = Blänsdorf (2012)
EuGeStA	Journal on Gender Studies in Antiquity (European network on Gender Studies in Antiquity)
FTD	Fana, Templa Delubra = Scheid u. a. (Hgg., 2008–).
HABES	Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien
iur.	iuristischer Terminus
LCL	Loeb Classical Library
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae
liter.	literarischer Terminus
München AP	München, Alte Pinakothek
myth.	mythologische Figur, Gottheit
Neapel MAN	Neapel, Museo Archeologico Nazionale
ND	Nachdruck
OCT	Oxford Classical Texts
o. p.	ohne Paginierung
orig.	im Original publiziert
PaB	Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge
pol.	politischer Terminus

rhet.	rhetorischer Terminus
RGRW	Religions in the Greco-Roman World
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SIDA	Scripta Instituti Donneriani Aboensis
soz.	sozialwissenschaftlicher Terminus
TzF	Texte zur Forschung
WdF	Wege der Forschung
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

2.2 Stellenregister

Achilleus Tatios (Ach. Tat.)

Leuk.

8.6.11–15: 15

8.12.8 f.: 15

8.13.1–14.4: 15

Aelian / Claudius Aelianus (Ael.)

VH

3.41: 382

Aischines (Aischin.)

or.

2.21: 13

Pseudo-Aischines [Aischin.]

ep.

10: 13–21, 57, 379

1: 471

9: 408

Aischylos (Aischyl.)

TrGF 3 fr. 57–59: 165

TrGF 3 Edon. fr. 61: 344

Alexander von Aphrodisias (Alex. Aphr.)

comm. in Aristot. met.

724.14–21: 59

comm. in Aristot. phys.

4.1 fr 135: 60

185b5–11: 60

comm. in Aristot. top.

95.21–31: 60

de febr.

27.10.1–10: 59

Alkiphron (Alki.)

3.5.1: 381

Ammianus Marcellinus (Amm.)

22.8.5: 135

Lucius Ampelius (Ampel.)

9.11: 312, 320

Andokides v. Athen (And.)

or.

1: 48

1.98: 17

Anthologia Palatina (Anth. Pal.)

6.217–220: 164, 167

6.237: 164

7.222: 170

7.222.8: 173

9.524.14: 425

Pseudo-Apollodoros [Apollod.]

bibl.

3.4.3: 327 f., 341

3.5.1–3: 322, 344, 472

Apollonios Sophistes (Apollon.)

lex Hom.

128: 19

Appianos von Alexandria (App.)

civ.

5.73: 50

hann.

56: 134 f., 142, 144

61: 260

252: 261

Apuleius von Madauros (Apul).

apol.

30.1–4: 26

55 f.: 48, 336

met.

8.24–30: 183

Aristophanes (Aristoph.)

fr. 613 PCG: 404

eccl.

1066–1068: 183

pax

416–424: 17

864: 382

ran.

117–440: 327, 466, 481

154–161: 146, 312, 331

293: 469

323–336: 318

330: 415

340: 318

706–716: 493

thesm.

985–1000: 412

Kommentare/Scholien zu Aristophanes**Scholien (anon.)** (schol. Aristoph.)

Ach.

243a: 48

av.

1073: 48

Ps.-Aristoteles [Aristot.]

Ath. Pol.

3.5: 304

ep.

6: 66

gen. anim.

786a25–28: 59

817a17–25: 62

Aristainetos (Aristain.)

ep.

1.6: 20

Arnobius d. Ä. (Arnob.)

nat.

2.73: 107

5.7: 173

6.7: 108

7.46: 135, 140

Arrian (L. Flavius Arrianus)

Arr.an.

2.16.3: 307

Athenaios v. Naukratis (Athen.)

deipn.

13.594b–c: 452

14.630a: 382

Auctor de viris illustribus [Aur. Vict.]

vir. ill.

7.1: 19

34.3: 471

46: 134 f., 142, 144

47.6: 396

Augustinus von Hippo (Aug.)

civ.

2.5: 142

2.16: 144

3.12: 134 f.

3.17: 106

6.9.1: 234 f.

6.10: 19

11.26: 369

18.13: 234 f., 276

C. Iulius Caesar (Caes.)

Gall.

6.44: 387

L. Calpurnius Piso Frugi (Calp. Piso)

FRH 7 F37: 223

Cassius Dio (Cass. Dio)

1 fr. 6.3: 180

17 fr. 57.61: 143

37.8: 128

37.30.3: 296, 334

48.37.1: 50

49.40.3: 287

50.10.3 f.: 317

50.24–30: 287

52.36: 91

54.2.3: 127

55.31.2 f.: 181

57.18.5a: 188

59 fr. 30.5–7: 172

67.2.3: 180

68.12.4: 180

73.13.3 f.: 18

Cassius Hemina (Cass. Hem)

FRH 6 F30: 153, 381

M. Porcius Cato d.Ä. (Cato)

agr.

5.2 f.: 95

83: 390

134: 380

141.4: 392

Catull = C. Valerius Catullus (Cat.)

carm.

6.17: 164

6.62 f.: 164

63: 161, 164

63.1–11: 153, 164 f., 168

63.13: 136

63.14–17: 134, 164 f., 167, 174, 190

63.19–26: 381

63.20–22: 153

63.21–33: 164

63.23: 158, 160, 165

63.27: 160, 165

63.29–32: 153

63.31–34: 164

63.38: 164

63.39–43: 165

63.50 f.: 164, 167, 190

63.50–73: 164, 166, 184, 465

63.57: 164

63.63: 166 f.

63.69: 160, 165

63.71–74: 164

63.79: 164

63.85–90: 164

63.91–93: 164, 167

Censorinus (Censorin.)

17.7–10: 06, 436

20.6: 244

Chronicon Paschale (chron. Pasch.)

Ol. 141.3: 135

Chrysippos von Soloi (Chrysipp.)

Fr. 902.35–50: 59

M. Tullius Cicero (Cic.)

acad.

2.52: 436

2.88: 436

2.137: 249

ad Q. fr.

2.3.5: 210

Att.

4.2.3 f.: 104

4.16.2: 60

6.1.12: 279

13.32.3: 249

Balb.

28: 189

54: 259

55: 107, 318 f.

Brut.

60: 359

81: 249

85–88: 247, 262

169: 189

276: 235

de orat.

3.73: 105

3.154: 436

3.217: 436

div.

1.3 f.: 108 f.

1.92: 108

1.97 f.: 109

1.121: 19

1.132: 95, 119, 181

2.32: 95

dom.

136: 104

fam.

5.6.2: 85

8.4.1: 103

fin.

3.66: 320

4.62: 436

5.5: 60

5.31: 436

5.54: 197

5.64: 142

Flacc

60: 320

69: 90

har. resp.

18: 182

22: 142, 173

22–29: 128, 134, 175

24: 138, 369

26 f.: 135, 140, 142 f.

28 f.: 135

39: 235

leg.

2.8–11: 89

2.19: 23, 86, 94 f., 106, 110, 268, 320

2.21: 107, 111, 148, 379 f.

2.22: 126, 132

2.24 f.: 87

2.26: 90

2.27 f.: 88 f.

2.30: 50

2.34–37: 90, 107, 111, 146, 209, 235, 246, 273, 320,
328, 340, 425

2.37 f.: 216

2.40: 126, 132

nat. deor.

1.119: 47

2.4.10 f.: 108

2.60–62: 88, 298, 312

2.66 f.: 318

2.162 f.: 108

2.166 f.: 108

3.5: 108, 182
 3.41: 298
 3.53: 318
 3.57 f.: 298, 307

Phil.
 6.4: 387

Pis.
 9: 210
 68–74: 171

Planc.
 36: 210
 44: 210

sen.
 7: 248
 39–41: 228, 248
 45: 127, 135
 50: 359

Sest.
 55: 210

Tusc.
 1.28: 320
 4.19: 436
 5.112: 197

Vatin.
 14: 211

Verr.
 2.4.108: 320
 2.4.114 f.: 107
 2.4.128: 320
 2.4.135: 320
 2.5.187: 107

Kommentare und Scholien zu Cicero

[Ascon.]
 div in. Caec.
 3 p. 101: 89

schol. Bob.
 p. 152: 210
 p. 160: 210

Clemens von Alexandria (Clem. Al.)

protr.
 2.32–34: 327

Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)

I/56: 136
 III/1: 149
 III/12.2–4: 149
 III/13 f.: 149
 III/17 f.: 149
 III/25: 149
 III/29: 149
 III/34–39: 149
 III/41: 149
 III/43: 149
 III/45: 149
 III/51 f.: 149
 III/58–60: 149
 III/62–65: 149
 III/67: 149
 III/78–85: 149
 III/108: 149
 III/113: 149
 III/120–122: 149
 III/124: 149
 III/126 f.: 149, 395
 III/139: 149, 395
 III/140–142: 149
 III/147: 149, 395
 III/151: 149
 III/154–157: 149
 III/161 f.: 149

III/167 f.: 149, 395
 III/170 f.: 149
 III/180: 149
 III/192: 149
 III/195: 149
 III/207–213: 171
 III/218: 144 f.
 III/250: 178
 III/261: 179
 III/395: 395
 III/422: 395

Corpus Iuris Civilis (CIC)

dig.

1.2.2.20 f.: 316
 1.8.6.3 f.: 89, 115
 5.28.62: 194
 5.62.1: 194
 21.1.6.2: 194
 21.1.7: 172
 21.1.9 f.: 195
 23.3.39: 172, 195
 24.1.66.: 388
 27.1.15: 194
 28.2.6.1: 172, 195
 40.2.14: 172, 195
 42.1.60: 240
 47.22.1.1: 179
 47.22.4: 210, 228
 48.8.3.4: 180
 48.8.3.5: 187
 48.17.1pr: 240
 48.19.5pr: 240
 50.16.128: 172

inst.

1.11.18: 172, 195
 1.16.1 f.: 187
 1.22.pr: 393
 1.23.3 f.: 393
 2.14.pr: 192
 2.17.2: 193

2.19.2–4: 172, 192 f.
 2.24: 172, 192 f., 195
 2.57[58]: 210
 2.58[59]: 210
 3.1–27: 210

Damaskios (Dam.)

princ.

123: 64

Declamatio in Catilinam [Anon.]

decl. in Cat.

19: 210

Demetrios von Phaleron (Demetr.)

FGrHist 228

F45: 381

Demosthenes (Demosth.)

or.

18.259 f.: 216

54.41: 17

55.24: 17

57.57: 17

Pseudo-Demosthenes [Demosth.]

or.

59.73–78: 304, 331, 351

Didymos von Alexandria (Didym. Alex.)

in Zacch.

4.233: 18

Diododrus Siculus (Diodoros v. Agyrion)

Diod.

1.20.6: 330

1.23: 330

1.96.4: 330

2.38 f.: 307

3.55.9: 160, 330

3.65.1 f.: 339

4.2.3: 319

4.25.4: 322
 5.4.2: 319
 5.48.4: 330
 5.49.4–6: 160, 330
 34/35.1–3: 135
 34/35.11.1–3: 134
 34/35.33.1–3: 134, 143
 36.13.2 f.: 200, 203 f.

Dion v. Prusa =Dion Chrysostomos

(Dio Prus.)

or.

7.139–148: 16, 19–21

15.11 f.: 21

Dionysios v. Halikarnassos (Dion. Hal.)

ant.

1.33.1: 380

1.61.4: 146 f.

1.62.2: 17

1.67.1: 49

1.67.1–69.4: 50, 75

1.68.1 f.: 75

1.69.4: 49, 75

2.19: 124, 127, 146 f., 153 f., 158, 187, 228, 258, 511 f.

2.22.1 f.: 108

2.30.6: 388

2.64.5: 50

2.65.2–66.6: 50

2.67.3–5: 117

3.33.5: 380

4.2.1–4: 19

4.59–61: 108

4.62.1 f.: 109

4.62.4 f.: 103, 109

5.15.2 f.: 503

6.10.1: 315

6.17.2–4: 315, 318

6.94.3: 315

7.2.4–12.2: 342

7.71.1 f.: 101

7.72.1–73.4: 368

9.25.2: 99

9.40.3 f.: 117

10.8.4: 171

10.32.4: 316

fr. 12.14.22 f.: 108

fr. 19.1/17.1: 19

20.5 f.: 262, 264

20.15: 262

comp. verb.

25: 50

Epiphanios von Salamis (Epiph.)

panar.

p.376.1–3 Holl: 18

Etymologicum magnum (Etym. magn.)

s.v. καλύβη: 171

Eudemos v. Argos (Eud.)

rhet. lex.

p.171.6 f.: 18

Eudemos v. Rhodos (Eudem.)

fr. 36.1–5 Wehrli: 60

Eupolis (Eup.)

fr. 85 PCG: 17

Euripides (Eur.)

bacch.

13: 456

58 f.: 138, 153, 160, 165, 237

64 f.: 160

72–82: 160

77–82: 138, 165

115: 412

124 f.: 158

134–141: 412

137–139: 344

146 f.: 147

157: 153, 237

234: 223

658: 153, 237

725–727: 318, 412

735–747: 344

810–861: 342, 344

912–976: 342, 344

918 f.: 426

1024–1152: 344

1031: 412

1244–1325: 344

cret.

fr. 79.13 f.: 147

Hel.

1301–1368: 138

1365: 147

Ion

413–416: 59

1469–1500: 19

1523–1548: 19

Phoen.

648–654: 406

Scholien zu Eruipides (schol. Eur.)

Phoin.

347: 15

Eusebius v. Caesarea (Eus.)

pr. Ev.

13.12.5: 64

Excerpta de sententiis (exc. de sent.)

10: 180

Sextus Pompeius Festus (Fest.)

p.142 Lindsay: 328

p.154 Lindsay: 328

p.216 Lindsay: 471

p.262 Lindsay: 262

p.268 Lindsay: 55, 106

p.280.24 f. Lindsay: 234

p.286 Lindsay: 107

p.296 Lindsay: 49

Gaius (Cai.)

inst.

1.13–17: 193

1.23–25: 193

1.103: 172, 195

1.128: 387

1.196: 172, 194

2.3–6: 88

3.39–48: 192

Galenos von Pergamon (Gal.)

De Hipp. et Plat. plac.

3.4.12: 59

Aulus Gellius (Gell.)

1.19.2: 109

2.42.2: 127

3.315: 487

4.18.7–12: 239

6.18.11–19: 239

10.1.6–10: 370

10.3.18–20: 260–264

10.23.1–4: 242, 340, 404

12.12: 85

20.23.1–4: 242

Heliodoros (Heliod.)

Aith.

10.7.7–9: 15

10.8.2: 15

10.9.1–4: 15

Heraklit von Ephesos (Herakl.)

Fr. 93 VS: 64

Herodianos (Herodian.)

1.11.1–5: 135, 142, 144

Herodotos von Halikarnassos (Hdt.)

2.3.2: 64

2.49.1: 64

2.61.1: 64

2.62.10: 64

2.81: 64, 300, 306

2.123.1–3: 64

2.170–173: 64

4.78–80: 300

4.180: 15

6.137.7: 16

8.65: 63

Hesiodos v. Askra (Hes.)

op.

519–525: 16

Hesychios (Hesych.)

lex.

P.2256: 171

Himerios von Prusa (Him.)

or.

28.39 f.: 18

Homer = Homeros (Hom.)

Il.

2.488 f.: 14, 471

6.120–140: 344

6.128–143: 472

6.132: 328, 341

18.561: 382

Od.

5.69: 382

7.121: 382

24.343: 382

Homerische Hymnen (Hom. hymn.)

Dem.

478 f.: 48

Dion.

1–6: 328, 341

Q. Horatius Flaccus (Hor.)

carm.

1.18: 287

2.19: 287

2.19.1 f.: 325

3.8: 287

3.21: 287

3.25: 287

3.25.1–5: 325

epist.

2.1.5–17: 287

2.1.139–155: 326

Scholien zu Horaz

[Acro] schol. Hor. carm. Saec.

8 p.471 Keller: 106, 436

Hyginus mythographus (Hyg.)

Fab.

251.1: 322

Iamblichos v. Chalkis (Iambl.)

protr.

196.12–18: 66

Inschriften

AE

1916.108: 389

1925.15: 390

1932.69: 390

1953.238: 48

1974.130: 314

1976.200: 390

1980.107: 314	6.576: 389
1983.89: 314	6.630: 389
1984.309 f.: 226	6.640: 390
1988.426: 226	6.641: 179, 390
1995.182: 389	6.646: 389
1997.464: 226	6.692: 389
2001.1135: 425	6.694: 390
2003.1196: 425	6.1040: 149
2005.120 f.: 212, 250	6.1261: 314
2005.341 f.: 319	6.1468: 193
2005.509: 314	6.1925: 179
2006.121: 212	6.2065: 415
2007.1047: 180	6.2067.13 f.: 414
2011.88: 212	6.2162: 108
	6.2173: 126
CFA	6.2181: 319
100a, Z.32–38: 65	6.2183: 179
	6.2193: 91, 179, 210
CIL	6.2879: 226
1 ² .552: 315	6.3005: 48
1 ² .563: 312	6.3072: 149
1 ² .564: 312, 315	6.3303: 179
1 ² .565: 315	6.4702: 314
1 ² .568: 315	6.6112: 226
1 ² .581: 88, 209 f., 212 f., 243–245, 249–274, 285, 289, 321, 332 f., 378	6.6892: 314
1 ² .585: 260	6.9897: 322
1 ² .1174: 319	6.10231: 389
1 ² .1532: 319	6.10299: 91
1 ² .1775: 319	6.17257: 314
1 ² .1970: 226	6.19122: 382
1 ² .2689: 226, 314	6.19875: 177
1 ² .2703: 314	6.20698: 314
1 ² .3208: 226	6.20699: 314
1 ² .3259: 226	6.26691: 179
2 ³ .1022.A. col. II.9–B.col.I.37: 89	6.29897: 443
6.310: 390	6.30779: 48
6.492: 144	6.30810: 389
6.496: 149 f.	6.3097a/b: 179
6.504: 48	6.31940: 48
6.511: 48	6.32329.165: 415
	6.32329.181: 415

6.32329.225: 415	DGE
6.32367.19 f.: 415	792: 217, 225, 306
6.32422: 96	
6.32433: 48	DTM
6.32443: 319	1-4: 181
6.32444: 179	6: 181
6.32458: 48	10: 181
6.32466: 177	
6.32498: 134 f., 138	EphEp
6.34659: 314	8.598: 443
6.36751: 389	
6.37068: 193	Fast. Amit.
6.37372a/b: 314	Aug. 12: 370
6.37156: 443	
9.2707: 226	Fasti Philocal.
9.3087: 319	IV Kal. Aprl.: 174
9.3089: 319	
9.3090: 319	I.Ephesos
9.3375: 389	4.1267: 323, 325
10.104: 212, 250, 265	
10.680: 319	I.Kyme
10.688a: 319	17: 293
10.1233: 193	
10.4794: 319	I.Magnesia
10.5073: 319	215: 301
10.5322: 340	
11.3382: 108	I.Milet
11.6317: 310, 390	3.1222: 301
11.8318: 310	6/2.733: 301
13.1751: 171	
13.7551: 181	I.Pergamon
13.7553: 181	248: 381, 301
14.20: 389	
14.43: 390	I.Pessinous
14.385: 395	1-7: 136, 139 f.
14.429: 395	
14.4098: 315	IG
14.4106: 312, 315	1 ² .1273: 191
14.4108: 315	1 ² .1325: 301
14.4111: 315	1 ² .1336: 301
14.4533: 193	1 ² .1368: 301

9/1².241: 140

10.259: 293

IGDolbia

94a: 300

IGUR

160: 308

ILS

3342 f.: 107

Jaccottet (2003a)

Nr. 1: 301

Nr. 3: 301

Nr. 4: 301

Nr. 19: 293

Nr. 91: 182, 104, 293

Nr. 134: 323, 325

Nr. 146: 301

Nr. 149: 301

Nr. 150: 301

Nr. 154: 301

Nr. 171: 212

SEG

39.1334: 281

48.1020: 165

SupplIt

4.70 f. Nr. 48: 319

Iohannes Chrysostomos (Ioh. Chrys.)

Eleem.

P.436.9 Migné: 18

Pseudo-Johannes Chrysostomos [Ioh. Chrys.]

jej.

p.1062.29 Migné: 18

Iohannes Lydus (Ioh. Lyd.)

4.59: 128, 179

Iohannes von Antiocheia (Ioh. Ant.)

fr. 70.4: 188

Flavius Iosephus (Ios.)

ant.

18.65–84: 188

19.75 f.: 172, 370

19.90: 172, 370

Isidorus v. Sevilla (Isid.)

diff.

1.407: 89

etym.

15.231: 108

Julian = Flavius Claudius Iulianus, Kaiser (Iul.)

or.

8.159c–161a: 136, 144

8.168d: 174

11.148d: 451

Iulius Obsequens (Iul. Obs.)

39: 149

44a: 175, 185

47: 103

Justinus = M. Iunianus Iustinus (Iust.)

inst.

1.5.3: 193

Pseudo-Iustin [Iust.]

coh. Ad Gr.

15.1: 64

Juvenal = Decimus Iunius Iuvenalis (Iuv.)

1.104 f.: 178

2.1–21: 210, 213, 235

2.3: 322

2.82–126: 183

2.157 f.: 338

3.137–139: 142

3.278–299: 338

5.24–29: 183

6.508–521: 181, 395

8.173–176: 183

Scholien zu Juvenal (schol. Iuv.)

2.3: 322

Keramik

ABV

325: 493

ASW

inv. 53 a: 493

BAPD

4330: 493

204540: 493

301734: 493

302609: 493

1007010: 405 f.

Berlin, Antikensammlung

F 2950: 405

London British Museum

inv. B177: 493

Lipari (Museo Archeologico Eoliano)

inv. 927: 406

Martin von Wagner-Museum Würzburg

inv. H5771: 405 f.

München AP

inv. 1444: 493

Museo Archeologico Nazionale Napoli

MAN Stg. 172: 493

Musei Capitolini

inv. 17106: 405

Krateros v. Korinth (Krater.)

FGrHist 342

F16: 48

Libanios v. Antiocheia (Lib.)

epist.

231.1: 17

369.7: 17

1384.1: 17

or.

4.5: 17

C. Licinius Macer (Lic. Mac.)

FRH 17

F1: 16

F26: 16

T. Livius (Liv.)

1.39.1: 19

1.55.5 f.: 108

3.31.1: 316

3.32.6 f.: 316

3.55.13: 316

4.51.2 f.: 239

6.1.2: 101

6.37.12: 103

8.18.4–11: 239

9.2.1–8: 249

9.2–14.3: 223

9.46.6 f.: 103

10.6.1–7.1: 105

10.9–1 f.: 105

10.23.13: 316

10.31: 106

10.38: 211

10.47: 106

21.62: 115

- 21.85: 264
 22.1: 104, 115
 22.9 f.: 87, 04, 115
 22.9.7 f.: 116
 22.9.9 f.: 87
 22.10.1–6: 104
 22.56.3–5: 106
 22.57: 115–117, 439
 23.11.1–6: 118, 449
 25.1.6–12: 112, 119, 223, 240
 25.7.5 f.: 104
 25.12: 119, 369
 26.3.3: 269
 26.6.19: 316
 26.24 f.: 140
 27.11.6: 369
 27.23.5–7: 369
 27.36.8 f.: 369
 28.46.16: 261
 29.10.4–11.13: 134–144
 29.11.12: 487
 29.14.1–14: 134, 140–143, 369
 29.37.2: 134
 30.39.8: 369
 31.4 f.: 263
 32.7.3: 261
 32.26.4–18: 246, 264, 283 f.
 32.29.3 f.: 260
 33.25.2 f.: 316
 33.36.1–3: 283
 33.42.1: 105
 33.44.1: 87
 34.3.5–8: 143
 34.4.3: 101
 34.35.3–8: 135
 34.44.1–3: 87, 104
 34.45.1–5: 260
 34.53.1 f.: 263
 34.54.3 f.: 135, 369
 35.7.2–5: 263
 35.9.7 f.: 263
 35.40.5–8: 260
 36.9: 316
 36.28.4 f.: 225
 36.36.3 f.: 134 f.
 36.37: 379
 37.4.4: 244
 37.9.7–11: 136, 154
 38.18.7–10: 135–139, 154.
 38.27.6–9: 290
 38.28.4: 290
 38.36.5 f.: 290
 38.50.5: 239
 38.52.1–53.7: 222
 38.54.1–55.1: 222, 239, 277
 38.55.1–56.13: 222
 38.58.11 f.: 222
 39.1.1–3.3: 222
 39.1.1–4: 221, 334
 39.3.4–6: 290
 39.4.1–5.17: 222
 39.6.3–7.5: 222
 39.8–19: 209, 336, 512
 39.8.1–8: 208, 214, 223, 237, 243, 248, 331
 39.8.3–9.1: 214, 224 f., 230 f., 237, 242, 292, 332,
 334, 337, 339, 532
 39.8.3 f.: 267
 39.9.1–14.8: 214, 236, 242, 347, 350, 357
 39.9.2–4: 236, 347, 349, 393
 39.3.9.2–11.7: 225, 230
 39.10.3–9: 351
 39.10.6: 349
 39.11.1–3: 348 f.
 39.12.1–14.3: 225, 351
 39.12.4: 322
 39.12.6: 384
 39.12.13: 322
 39.13.6 f.: 351
 39.13.8–14: 226, 232 f., 242, 258, 267, 274, 286,
 290, 319, 325, 332, 337, 349, 501
 39.13.14–18: 378
 39.14.3–10: 213

39.14.3: 350
 39.14.4: 238
 39.14.5: 240
 39.14.6–10: 213, 237, 250, 258, 265 f., 268
 39.15.1–17.3: 109, 215, 223, 230, 238, 240
 39.15.2 f.: 228
 39.15.6–10: 227, 358
 39.15.9: 228
 39.15.11: 228, 352
 39.15.11–16.4: 351
 39.15.12–14: 228, 286 f.
 39.16.1–4: 227–229, 248 f.
 39.16.6–8: 251
 39.16.7–11: 255, 275
 39.17.1: 266
 39.17.2 f.: 240
 39.17.4–7: 209, 215, 252, 266, 286
 39.17.5–18.9: 209
 39.18.1–6: 215
 39.18.1 f.: 238, 240 f., 273
 39.18.3–7: 231, 241 f.
 39.18.7–9: 213, 215, 257, 265 f., 272
 39.19.1–3: 215, 245, 266
 39.19.3–7: 215, 348
 39.20: 244
 39.20.1–5: 208, 245–248
 39.23.1–4: 245–247, 261
 39.29.8 f.: 283
 39.41.6 f.: 215, 246, 283
 40.5 f.: 263
 40.19.9 f.: 215, 246
 40.51.3: 369
 40.52.3: 369
 41.8.6–9.12: 291 f.
 42.10.5: 369
 43.2.1–12: 247
 45.16.4: 247
 45.34.10–14: 136
 per. 8: 239
 per. 48: 173, 369

M. Annaeus Lucanus (Lucan.)

1.600: 174

T. Lucretius Carus (Lucret.)

1.936–942: 161
 2.581–585: 161
 2.600–660: 161 f.
 2.614–617: 162, 184
 2.618 f.: 162
 2.618–620: 381
 2.622 f.: 162
 2.625: 161
 2.626–628: 615
 2.629–643: 615
 2.645 f.: 161

Lukianos v. Samosata (Lukian.)

vit. auct.
 26.1–11: 59

Tox.

44.7–9: 18

Macrobius Ambrosius Theodosius (Macrob.)

sat.
 1.8.1: 108
 1.12.16: 244
 1.13.20 f.: 244
 3.4.2: 89
 3.6.17: 108
 3.11: 380

Ioannes Malalas (Malal.)

chron.
 7.7: 16

Martial = M. Valerius Martialis (Mart.)

1.35: 183
 1.47: 183
 2.45: 183

2.85.5: 164
3.24: 183
3.47.2: 174
3.91: 183
4.43.7–11: 183
6.2: 196
7.95.14–18: 183
9.2.13 f.: 183
9.7(8): 196
11.72: 183
11.81: 183
11.84.3 f.: 392
11.91: 183
13.25: 382
14.204: 153

Matthäus (evangel.) (Mt)

13:9–14: 79
13:10–17: 47
18:19 f.: 24

Menandros (Men.)

dysk.
299 f.: 18

epitr.
358: 17

kol.
F3: 17

M. Minucius Felix (Min. Fel.)

Oct.
7:3: 144

Münzen

RIC
Augustus 383–393: 193

RRC
39/5: 142
332/1a–b: 132

356/aa–d: 132
384/4: 151
385/4: 132
460/3: 133

Cn. Naevius (Naev.)

carm.
Fr. 4: 108

Nonius Marcellus (Non. Marc.)

p.129 Lindsay: 153, 381
p.151 Lindsay: 195

Origenes (theol.) (Orig.)

c. Cels.
4.10: 327
8.48: 327

gent. Rom.
8-1–6: 471

Origo gentis Romanae (Orig. gent. Rom.)

19.5–7: 16

Orion von Theben (Orion)

etym.
p.83.1 f.: 171

Paulus Orosius (Oros.)

3.22.5: 106

Orphicorum fragmenta+ (OF)

3F Bernabé: 64
101F Bernabé: 64
74F Bernabé: 64
301–331 Bernabé: 345
378F Bernabé: 64
463–465 Bernabé: 64, 300
474 Bernabé: 57, 336
475 Bernabé: 336
476 Bernabé: 299
477.8 f. Bernabé: 336

480.3 Bernabé: 336
 481.3 Bernabé: 336
 482.3 Bernabé: 336
 483.3 Bernabé: 336
 484a.3 f. Bernabé: 336
 485 f. Bernabé: 300, 336, 404
 487 Bernabé: 57, 300, 336, 404
 487–490 Bernabé: 404
 488.11 Bernabé: 404
 489 f. Bernabé: 300
 491 Bernabé: 57
 492 Bernabé: 404
 493a Bernabé: 336
 494–496 Bernabé: 300

P. Ovidius Naso (Ov.)

fast.

1.321: 392
 1.327: 392
 1.348: 392
 1.527 f.: 49
 2.203–358: 342, 503
 2.69: 49
 3.11–24: 16
 3.79–732: 281
 3.713–732: 287 f.
 3.713–770: 311
 3.713–790: 320
 3.754: 493
 3.763–768: 340
 3.771: 279
 3.771–778: 319
 4.179–372: 161
 4.179–182: 381
 4.181–184: 153
 4.249–260: 140
 4.251–254: 136
 4.255–264: 134
 4.264–172: 137
 4.273–276: 382
 4.298–346: 144

4.326: 144, 506
 4.337–346: 174
 4.347: 142
 4.353–356: 135
 4.413: 392
 4.655–660: 87
 5.227: 173
 5.237–30: 369
 5.277–297: 320
 5.311–354: 320
 6.249–348: 50
 6.477 f.: 322
 6.481–562: 322
 6.503: 237
 6.518: 322
 6.629–636: 19
 6.649–710: 342, 381

met.

7.244: 392
 7.314: 392
 7.599: 392
 10.104 f.: 382
 15.134: 382
 15.464: 382

Aemilianus Papinianus (Papin.)

coll. Mos.

4.8: 242

Papyri

P.Oxy
 1088.55: 382
 1211.6: 382

Paulus Diaconus (Paul.)

Fest.

p.32 Lindsay: 487
 p.72 Lindsay: 391
 p.86: 107, 108
 p.269: 106

Pausanias Periegetes (Paus.)

1.2.4: 381

2.28.2: 16

2.31.2: 327

2.37.5: 327

6.22.8 f.: 15

Gorg.

497c: 65, 68

Krat.

400c: 300

402b–c: 300

T. Petronius (Petron.)

41.6: 210

102.14: 178

117.3: 181

leg.

815c: 303

844e: 382

909d–910a: 88

Philodemos v. Gadara (Philod.)

Fr. 26.3 G.-P.: 170

Phaidr.

224 f.: 303

233e2–5: 18

274b–279c: 68

Photios (Phot.)

bibl.

390b36–391a24: 129, 137, 158, 175, 200

Protag.

316d: 300

lex.

p.374.16 f.: 18

resp.

364b–366a: 307

401d–402a: 161

Pindaros v. Kynoskephalai (Pind.)

P.

3.99: 322

symp.

218b: 64

dithyr.

2 fr. 53–75.19–23: 158

Platon (com.) (Plat. Com.)

CAF 1

f. 264: 399

T. Maccius Plautus (Plaut.)

Am.

allg.: 399–435

5: 421

20–25: 409

50–64: 21, 400 f.

59–61: 408

97: 416

104–128: 409

104–106: 406, 416

115–130: 410

124–132: 421

134 f.: 410

135–137: 428

Platon (philos.) (Plat.)

Charm.

155e: 65

epist.

7.341a–344d: 68

- 142–147: 410
 146 f.: 370
 153–163: 338, 428
 155: 391
 156: 424
 161: 421
 180–185: 428
 180 f.: 427
 182–262: 428
 185 f.: 424
 186–189: 411, 421
 195: 421
 197–202: 425, 428
 241–251: 424
 247 f.: 428
 251–261: 424
 252: 422, 424
 260–262: 422, 424, 428
 263–462: 418, 424
 264: 416
 265–267: 426
 271–284: 425 f.
 272: 451
 274: 406
 284: 426
 292–462: 429
 292–340: 429
 292: 416
 293–295: 429
 301: 429
 304: 429
 307: 429
 311: 429
 320: 429
 331–340: 429
 341–356: 429
 344: 430
 350: 416
 352: 421
 356: 427
 357–401: 430
 385–404: 455
 402–409: 411, 430
 406: 416
 411–419: 430
 419–424: 424, 431
 423–440: 431
 423 f.: 411
 425–433: 425, 428
 441–446: 411
 455–459: 421
 456–463: 411
 456–458: 420, 431
 486–498: 423
 490: 416
 492–495: 410
 500–525: 455
 503–505: 410, 421
 527 f.: 410, 416, 421
 534–536: 410, 424
 544–550: 407
 551–632: 412, 418
 574 f.: 403, 411
 580: 403
 601: 403 f.
 602 f.: 416
 617: 416
 630 f.: 411
 633–860: 410, 418, 432
 641a–653: 410
 648–653: 411
 654–675: 432
 667: 416
 676–861: 412, 432
 676–679: 410
 682–742: 432
 684: 421
 696 f.: 402 f., 411
 700: 416
 702–705: 401, 411 f., 425
 727 f.: 403, 411
 743–759: 432

- 753: 411
 760–799: 432
 760–781: 424
 775–777: 403, 412
 781: 420
 784–786: 411, 425
 797: 416
 799–808: 350, 432
 809–813: 433
 809: 420
 825–829: 411, 425
 844–846: 411, 420
 861–881: 407
 871 f.: 410
 908 f.: 416
 930–934: 416
 930: 403
 944 f.: 416
 946–948: 388, 412, 416, 421
 956–983: 407
 965 f.: 416
 973–978: 417
 978: 416
 984–992: 414
 984 f.: 390, 414
 999: 338, 415
 1005–1008: 415 f.
 1015–1020: 418, 433
 1018–1020: 414
 1018: 416
 1019–1025: 433
 1021–1034: 419
 1026–1034: 433
 1035–1052: 419 f.
 1040–1052: 433
 1047: 419
 1048: 416
 1050: 416
 1053–1072: 412, 421, 433
 1053: 421
 1057: 416
 1065: 416
 1071–1075: 433
 1072–1078: 420 f.
 1072: 416
 1074: 421
 1076–1085: 433
 1081–1084: 411, 422
 1082–1130: 412
 1084 f.: 411
 1085–1030: 433
 1085–1125: 422
 1086 f.: 410
 1094: 108, 422
 1095: 416
 1121–1127: 412
 1124–1131: 410, 416, 423
 1126 f.: 412
 1131–1145: 423
 1141–1143: 410
 fr. iv Lindsay: 419
 fr. vi Lindsay: 403
 fr. viii Lindsay: 403, 419
 fr. ix Lindsay: 412
 fr. xiv Lindsay: 419
 fr. xv Lindsay: 419
 fr. xvi Lindsay: 419
 fr. xvii Lindsay: 419
 fr. xviii Lindsay: 421
 fr. xix Lindsay: 419
 Asin.
allg.: 482–487
 10–12: 482
 16–46a: 484 f.
 16–22: 485 f.
 31–35: 485
 36–39: 484 f.
 40–42: 482
 43–45: 486
 161: 391
 237–242: 155, 505

828–941: 373
 856–859: 482
 942–946: 483

Aul.

allg.: 375–399

23–27: 297

28–36: 396

29 f.: 396

36: 441

40–66: 386, 442, 449

67–73: 386

74 f.: 396

79–119: 386

120–177: 396

188 f.: 442, 449

89–97: 387, 390

207 f.: 386

210 f.: 397

274–279: 396

280–371: 381

280–282: 377

309 f.: 377

350–362: 386

350–353: 379

354–356: 379, 404

354: 441

372–397: 377

388 f.: 377

404 f.: 414

406–414: 375–378, 386, 390, 394, 486

408: 383

415–417: 392

427–430: 393

447 f.: 377

449–459: 393

450–453: 386

458: 377

460–474: 393–395

570–574: 396

580–676: 389

580–587: 396

605–607: 396

608–617: 396

630–676: 396

674: 390

682–700: 376

733–803: 397

735–751: 380, 396

737: 339, 380, 397

745–751: 339, 380, 397–399

790–795: 380

795: 441

Bacch.

allg.: 452–480

fr. ii Lindsay: 461

fr. iv Lindsay: 403

fr. viii Lindsay: 461

35–108: 461

42–47: 461

48–74: 461–466

53: 452, 464

55: 469

56: 464

65–72: 465

71: 464

73 f.: 465, 467

76–93: 455, 467–469

87 f.: 397

109–129: 338, 344, 470–473

109: 473

127 f.: 473

137 f.: 473

148–151: 473

156–161: 473

170–173: 459

214 f.: 453

248: 465

285–367: 456

368–384: 474–476

371: 452

- 372: 469
 405–410: 456, 476 f.
 416–416: 476
 418–434: 465
 430: 464
 467 f.: 457
 467–472: 469 f.
 471: 469
 484 f.: 469 f.
 728–760: 477
 742 f.: 458, 477
 746 f.: 477
 812 f.: 458
 907 f.: 457
 981 f.: 457
 1068–1075: 453
 1076–1082: 456
 1087–1206: 477
 1089 f.: 457
 1181 f.: 478
 1146–1148: 478
 1150–1159: 478 f.
 1207–1211: 459

 Capt.
 557: 494
 562: 449

 Cas.
allg.: 496–504
 1–87: 496
 145: 496
 230: 496
 323 f.: 496
 331–337: 496
 346–349: 496
 406–408: 496
 621–719: 447, 497
 622: 497
 638–640: 494, 497
 649–658: 498 f.
 653: 497

 719: 498
 742 f.: 366
 746–748: 498
 767 f.: 498
 798–814: 498
 812 f.: 366
 815–874: 498
 855–874: 498
 875–884: 499
 892–902: 499
 907–910: 499 f.
 936–962: 500
 974–982: 342, 500–502
 980: 496, 501
 1012–1018: 504

 Cist.
 89–95: 495
 127–129: 406, 494, 497
 156–173: 339
 156–159: 397
 173–182: 495
 197–202: 495
 206–210: 344, 472
 631–638: 507
 664 f.: 507
 671–694: 372
 731–735: 507

 Curc.
 1–154: 472
 88: 198, 507
 96–109: 494
 96–98: 494, 497
 112–136: 450
 151 f.: 469, 476
 276–281: 390
 285–299: 108
 389: 108
 636–678: 495

Epid.	423–425: 438
182 f.: 388	425–441: 438
306–319: 489	441–445: 440
312–321: 489	446–465: 440
339 f.: 489	463 f.: 444
363–379: 489	466–523: 438
490: 489	466–485: 438
496–525: 489	470: 476
673 f.: 489	473–477: 443
	505 f.: 447
Men.	509 f.: 447
<i>allg.</i> : 435–452	516: 449
11 f.: 441	517: 447
17–76: 436, 440	524–558: 439
29: 436	550–556: 338, 444
60–67: 440	563–566: 444
98–102: 441	571–674: 439
110–124: 446	571–601: 440
133: 382	628–634: 440, 444
146: 342, 446	633: 447
152–157: 442	675–700: 439
179–181: 442	698: 439
190–198: 342, 446	701–752: 438
196: 435	722–724: 440
197 f.: 446	738: 447
240 f.: 443	742 f.: 447
258 f.: 382, 446	784–797: 446
273–350: 438	817 f.: 447
282: 447	828–871: 425, 447–451
283–293: 447	828–843: 447 f.
288–293: 447	828–830: 447
294–309: 437 f.	831–875: 447
310–314: 447	835–839: 412, 435, 448
325: 447	840–871: 448, 450 f.
338–345: 440	840–843: 442, 449, 451
351–363: 445	844–849: 451
373 f.: 447	853–856: 449 f.
375–377: 440	858 f.: 388, 450
378–445: 438	862–865: 450
393–395: 447	889 f.: 403, 447
414–445: 439	899–965: 447

941 f.: 435
 958–962: 447
 966–989: 440
 990–1041: 451
 996–1000: 451
 1060–1156: 439
 1089 f.: 403

Merc.

115–119: 390
 225–271: 493
 469 f.: 344, 472
 931: 450

Mil.

allg.: 487–494
 99–113: 494
 123 f.: 492
 129–133: 492
 148–153: 492
 156–165: 492 f.
 172–179: 492
 178 f.: 493
 188–194: 492
 199: 492
 200–214: 487
 240: 403
 241–245: 492
 259–269: 493
 282–284: 493
 823–861: 490–492
 857 f.: 492
 1009–1018: 336, 487–489
 1016–1018: 487
 1016: 493
 1394–1399: 155, 184, 506 f.
 1416 f.: 198, 507
 1420 f.: 198, 507
 1426: 198, 507

Most.

22–24: 366, 458
 64 f.: 366, 458
 960: 366, 458

Pers.

49: 397
 62–74: 391

Poen.

16–35: 363
 602 f.: 366, 458
 981: 178
 1194–1202: 89
 1224: 368
 1317 f.: 155, 184, 505

Pseud.

51–59: 495
 133–240: 373
 133–142: 469
 802: 397
 1049 f.: 415
 1285–1333: 415

Rud.

134: 388

Stich.

419–425: 494
 641–775: 481
 661 f.: 481
 669 f.: 494
 683–775: 373
 699: 481

Trin.

26: 457
 28–38: 366
 284–300: 366
 614: 457
 1028–1048: 366

Truc.

88: 366, 458

608–615: 155, 184, 505

761: 391

826–835: 397

828: 397

Vidul.

Fr. i Lindsay: 344, 472 f.

C. Plinius Secundus d.Ä. (Plin.)

nat. hist.

2.241: 19

3.95.11: 261

7.120: 134, 142, 144

7.34 f.: 132

14.144: 281

28.15: 108

29.7.14: 101

34.4: 221

34.14: 223

35.154: 317

36.204: 19

C. Plinius Secundus d.J. (Plin.)

epist.

10.96 f.: 272 f.

Plutarchos (Plut.)

adv. Col.

115b6–9: 60

Ant.

24.4 f.: 287

50: 287

54: 287

58.3: 50

apophth. Lac.

217c10–12: 42

229d6–11: 42

236d1–6: 42

Arist.

9.2: 344

27.4: 381

aud. poet.

14e–f: 161

15d–16b: 161

Cam.

22.1: 101

Cato mai.

12.5 f.: 101, 249

Fab.

4: 104

18.1 f.: 107

fort. Rom.

323a–d: 16, 19

Mar.

17.5 f.: 129, 137, 158, 201, 203 f.

31: 135

Num.

1.1: 101

21.1: 101

orac.

417c: 344

Pel.

21.3: 344

quaest. conv.

636d: 64

648b: 233

quaest. Rom.

277e–278b: 342, 381

290e–291b: 233

Rom.

15.1 f.: 18

Sol.

23: 20

Them.

13.2 f.: 344

Polybios v. Megalopolis (Pol.)

6.13.4 f.: 234, 263

21.6: 136, 154

21.27.4–6: 139

21.37.4–7: 137, 154

23.14: 239

30.1–3: 136

30.28: 136

31.6.9: 139

32.3.5: 139

39.fr.1: 249

Iulius Pollux (Poll.)

1.73: 171

Porphyrios v. Tyros (Porph.)

abst.

2.53–56: 344

Properz =Sext. Aurelius Propertius (Prop.)

2.22.15: 392

2.30.38: 287

3.2.9: 287

3.17.20: 287

4.1.62 f.: 287

4.6.75 f.: 287

Rhetorica ad Herennium (Rhet. ad Her.)

1.21: 189

2.17: 189

4.35: 189

4.62: 156

Sallust =C. Sallustius Crispus (Sall.)

Cat.

9–12: 334

22: 211

hist.

1.62: 189

L. Annaeus Seneca (d.J.) (Sen.)

V. beat.

26.8: 181

Septuaginta

2 chron.

4:22: 59

Lev.

16:11–14: 59

3 reg.: 6, 59

Maurus Servius Honoratus und Servius

Auctus (Serv.)

Aen.

2.225: 89

4.167: 388

4.609: 107

6.70–73: 119

6.248: 392

6.741: 338

8.345: 108

8.696: 287

georg.

1.344: 379 f.

2.4: 312

Serv. auct. Aen.

3.332: 103

Silius Italicus =Ti. Catius Asconius Silius

Italicus (Sil.)

Pun.

8.363: 174

17.1–19: 142

17.2–22: 158

17.23–47: 144

Sophokles (Soph.)

Ant.

1115–1125: 318

1117–1121: 312

1146–1152: 318

Oid. K.

678–680: 328, 341

1049–1052: 48

Trach.

220 f.: 174

Statius =P. Papinius Statius (Stat.)

silv.

1.222: 174

Ioannes Stobaios (Stob.)

3.1.199: 64

Strabon v. Amaseia (Strab.)

6.1.5: 260, 299

12.5.3: 106, 135

13.1.54.22–29: 60

Sueton =C. Suetonius Tranquillus (Suet.)

Aug.

32: 91, 179, 210

Claud.

15.2: 240

28: 128, 179

Iul.

83.1: 50

Tib.

2.3: 144

36: 188

Suidas (Suid.9)

s.v. Πάλλας: 18

Tacitus =P. Cornelius Tacitus (Tac.)

ann.

2.49.1: 320

2.85.1–4: 188

4.64.3: 144

11.31.2 f.: 210, 213

hist.

2.68.1 f.: 213

Terenz =P. Terentius Afer (Ter.)

Eun.

365–377: 156

472: 156

568–580: 156

682–684: 156

991–993: 156

Didask: 155

Heaut.

109 f.: 321

Tertullian =Quintus Septimius Florens

Tertullianus (Tert.)

apol.

6.4–7: 235

6.10.–7.1: 235

coron.

7: 281

12: 281

spect.

10: 370

Themistios (Them.)

erot.

165b10–c5: 18

Theophrastos von Eresos (Theophr.)

hist. plant.

3.9.1: 382

Thukydides von Athen (Thuk.)

6.60 f.: 48

Pseudo-Ulpian [Ulp.]

reg.

20.14: 193

21.2: 193

Valerius Antias (Val. Ant.)

FRH 15

F13: 16, 19

F41: 135

Valerius Maximus (Val. Max.)

1.1.1: 107 f., 135, 182, 319

1.1.13: 103

1.1.15: 107

1.3.3: 188

1.8.2: 106

1.8.11: 144, 149

2.4.3: 135

2.4.5: 106, 436

4.5.1: 135

6.3.7: 235

8.15.3: 135, 142 f.

8.15.12: 143

Varro = M. Terentius Varro (Varr.)

Ant. rer. div.

fr. 130: 322

ling.

5.61: 388

6.14: 311, 319

6.15: 137

men.

132–147 Cèbe: 157–160

134–136 Cèbe: 157 f.

138 Cèbe: 158, 204

140.3 Cèbe: 158

141: 158

141–143: 167

rust.

2.5: 392

Velleius Paterculus (Vell. Pat.)

1.14.8: 369

1.15.3: 173, 160, 369

Vergil = P. Vergilius Maro (Verg.)

Aen.

2.293–297: 49

6.248: 392

6.781–787: 140

6.792–805: 287

georg.

1.7–9: 287

1.344 f.: 379 f.

2.1–8: 249, 287

2.380–396: 325

3.492: 392

Xenophon v. Athen (Xen.)

an.

3.2.25: 18

6.4.8: 18

7.30.6: 18

Ioannes Xiphilinos (Xiph.)

172.1–19: 172

217.27–218.4: 180

226.18–229.29: 180

275.1–3: 18

Pseudo-Zacharias [Zach. rhet.]

Ios. et As.

1.4.1: 18

Ioannes Zonaras (Zon.)

7.11: 103, 108 f.

9.16: 263, 283

10.20: 287

11.1: 103, 109

Pseudo-Zonaras [Zon.]

lex.

p.1156.2: 171

Zosimos (Zos.)

2.3.1–3: 106

2.4.1 f.: 106

Zwölftafelgesetz

leg. XII tab.

IV.2a Flach: 242

VIII.27 Flach: 228

2.3 Personen

Römische Eigennamen sind alphabetisch nach *nomen gentile* aufgeführt (mit Ausnahme der Kaisernamen, die nach den im Deutschen geläufigen Namensformen einsortiert sind). *Praenomina* sind, wo üblich, abgekürzt. Auf mehrere historische Personen zutreffende oder mit ähnlichen Namen leicht verwechselbare Namensformen sind ggf. durch ergänzende Informationen (Amtsdaten, literarische Zuordnung, ebenfalls verwendete alternative Namensformen etc.) vereindeutigt. Im Text angesprochene Werktitel antiker Literatur sind den Autorennamen beigeordnet. Moderne Namen sind aufgeführt, sofern sie im Haupttext erwähnt werden.

- Manius Acilius Glabrio (cos. 191 v. Chr.) 283 (618)
 Adonis 15 (9)
 Aebutia (Tante des P. Aebutius) 225, 351
 P. Aebutius 214, 223, 225, 236, 238, 243 (456), 248, 284 (624), 288 (642), 289 (645), 333 f., 346–354, 384, 393, 516
 Mamercus Aemilius Lepidus (cos. 77 v. Chr.) 192–200
 M. Aemilius Lepidus (praet. 213 v. Chr.) 112
 M. Aemilius Lepidus (cos. 187 v. Chr.) 221
 Aeneas 49, 75, 136, 140, 141 (73)
 Aesculapius 86, 106, 134, 472 (424)
 Agaue 344
 Aischines (Figur in den sog. Aischine-briefen) 13 (4)
 Alcesimarchus (Figur bei Plautus) 495
 Alexander (III. v. Makedonien = der Große) 66, 281 (608)
 Alkmene, Alcumena (Figur bei Plautus) 350 (893), 399–402, 405, 407–418, 420 (242), 422, 424, 428, 432 f.
 Amor (s. Eros)
 Amphitryon, Amphitruo (Figur bei Plautus) 400–424, 428, 432–435, 439, 445
 Paculla Annia 225, 266 (540), 290, 310, 328
 Anthrax (Figur bei Plautus)
 Valerius Antias 134 (38), 135 (47), 214 (343), 239 (439)
 M. Antonius (cos. 44 v. Chr.) 50 (137), 282 (611), 287, 326 (792)
 Aphrodite (s. Venus)
 Apollo(n), apollinisch 21 (37), 64 (191), 117–119, 134, 299, 320, 425 (262), 448–451, 459 (390)
 Apuleius (v. Madauros) 26 (53), 48 (123), 216 (347)
 Arcellaschi, André 459 f., 472
 Archytas (v. Tarent) 228 (401), 248
 Argyrippus (Figur bei Plautus) 505
 Ariadne 304, 314, 320 (767), 323 (784)
 Aristophanes 363 (24), 466 (413)
 – *Frösche* 466, 469, 503 (511)
 Aristoteles (v. Stageira) 58–62, 66, 68, 70, 74, 161 (151)
 – *Eudemische Ethik* 58 f.
 – *Nikomachische Ethik* 59
 Arkinos (v. Milet) 49
 Artemis v. Ephesos 158 (140)
 Assmann, Aleida 40
 Assmann, Jan 40
 Asteas (Vasenmaler) 399 (163), 405
 Athene (vgl. Minerva) 18 (23), 18 (26)
 Maras Atinias 219 (360)
 Atta (Schwester eines M. Aerarius?) 181 (233)
 Attalos I. (v. Pergamon) 136, 140
 Attalos II. (v. Pergamon) 139
 C. Atticinus Terentius Attiso 181 (233)
 Attis 128–130, 137 f., 144–152, 156, 163–168, 174, 176, 181, 183–185, 190, 196, 201, 382, 465 (406), 472 (425)
 Cn. Aufidius Orestes 192, 197
 Augustinus (v. Hippo) 235
 (Imp. Caesar) Augustus 50 (137), 181 (232), 210 (329), 317 (754)
 – C. Iulius Caesar Octavianus (= Octavian) 50 (137), 287, 326 (792)

- Bacchis I (Figur bei Plautus) 452, 454–462, 465–470, 473–475, 478 f.
- Bacchis II, soror (Figur bei Plautus) 452, 454–458, 461, 466, 474 f., 478 f.
- Bakchos, bakchisch (= Bacchus) 158 (140), 160 (146), 165 (170), 170, 211, 218 f., 225 f. (386), 242 f. (454), 255, 266, 269 f., 280, 284, 287 (639), 301–316, 318 (758), 320–331, 336, 339–342, 345, 353, 378–382, 390 (124), 402–407, 424–426, 434 f., 447–452, 456, 460, 466, 469, 473 f., 487, 489, 492, 494 (484), 497 f., 502 f., 512, 516 f.
- Battakes 137, 158 (142), 200–205, 515
- Beard, Mary 267
- Belayche, Nicole 141
- Bellona 181, 254
- Bona Dea 380 (93), 404
- Bowden, Hugh 137, 202 f.
- Briscoe, John 239, 244 f.
- Bromia (Figur bei Plautus) 410 (203), 412 f., 420–423, 433 f.
- Buck, Charles 450, 452 f.
- Burkert, Walter 51, 54, 300, 344
- M. Caecilius Metellus (praet. ante 205 v. Chr.) 142 (82)
- Q. Caecilius Metellus Numidicus (cos. 109 v. Chr.) 123
- Q. Caecilius Metellus Pius Scipio (cos. 52 v. Chr.) 132 f. (36)
- L. Calpurnius Piso Caesonius (cos. 58 v. Chr.) 171
- L. Calpurnius Piso Frugi (cos. 133 v. Chr.) 134 (39), 221 (367), 223 (372)
- C. Camerius Crescens 179 (219)
- Cancik-Lindemaier, Hildegard 267
- Carlà-Uhink, Filippo 263
- Casina (Figur bei Plautus) 496–504
- Cassirer, Ernst 63
- L. Cassius Dio Cocceianus 180
- L. Cassius Hemina 153 f.
- C. Cassius Longinus (cos. 171 v. Chr., cens. 154 v. Chr.) 173 (199)
- Castor (s. Dioskuren)
- Cèbe, Jean-Pierre 158
- Ceres (vgl. Dēmēter) 107, 208 (318), 298 (668), 315–319, 323, 379–382, 390, 395 f., 398, 403 f., 412 (209), 441 f. (328), 513
- Minius Cerrinius 266 (540)
- Chalinus (Figur bei Plautus) 496
- Chremes (Figur bei Terenz) 156
- Chrysalus (Figur bei Plautus) 455
- Claudia Quinta 143–145, 506 (524)
- Claudia Synt(h)yche 144 f.
- Tib. Claudius Caesar Augustus Germanicus (= Claudius) 128, 170, 172, 206
- C. Claudius Nero (cos. 207 v. Chr.; cens. 204 v. Chr.) 143, 290 (649)
- Cleomachus (Figur bei Plautus) 457, 461, 466
- Cleustrata (Figur bei Plautus) 496
- P. Clodius Pulcher (tr. pl. 58 v. Chr.) 84, 128, 143 (87), 210
- Congrio (Figur bei Plautus) 375, 377, 381–385, 390–393, 397, 474
- Cornelius Nepos 239 (439)
- L. Cornelius Merula (praet. 198 v. Chr.) 284
- L. Cornelius Scipio Asiaticus 222 (370), 223 (372), 239, 281 (609), 435 (306), 449, 456
- P. Cornelius Scipio Aemilianus 100 (325)
- P. Cornelius Scipio Africanus (maior) 143 (84), 277, 456, 482 (450), 496 (494)
- P. Cornelius Scipio Barbatus 103
- P. Cornelius Scipio Nasica 123, 142 f., 145, 369 (55)
- P. Cornelius Scipio Nasica Corculum 369 (55)
- Cumont, Franz 51, 155, 298
- Cylindrus (Figur bei Plautus) 437 f., 447
- Damophilos (Bildhauer) 317
- de Cazanove, Olivier 322, 325–327
- Demaenetus (Figur bei Plautus) 482–486
- Dēmēter (Ceres) 48, 107, 152 (114), 208 (318), 298 (668), 315–319, 323, 379–382, 390, 395 f., 398, 403 f., 412 (209), 441 f. (328), 513
- *Demeter Chthonia* 138 (60)
- Deschamps, Lucienne 460, 466
- Diniarchus (Figur bei Plautus) 505
- Diodoros (v. Agyrion/Syrakus = Diodor) 175, 200, 202–204
- Dionysios (v. Halikarnassos) 49 f., 75, 124–133, 146–148, 153, 156, 169, 183, 186 f., 197, 205 f., 261, 305, 318, 342, 512

- Dionysos 15 (12), 21 (37), 125, 158 (140), 208 (318), 218 f., 268 (549), 281 (608), 297–314, 318, 320–328, 331 f., 341–345, 358 (2), 382 (101), 404–407, 415 (223), 434, 451 (358), 456 (380), 466, 469, 472, 474 (435), 481 (449), 492
- *Dionysos Anthrōporhaistēs* 344
 - *Dionysos Bakcheios* 158 (140), 297
 - *Dionysos Lyaiois* 279
 - *Dionysos Lysios* 279, 300
 - *Dionysos Ōmadios* 344
 - *Dionysos Ōmēstēs* 344
 - *Dionysos Oreios* 342
 - *Dionysos Zagreus* 345 (870)
- Neos 287, 310 (716)
- Dis Pater 106, 379 (89), 436
- Dodds, Eric R. 299
- T. Flavius Domitianus (= Domitian) 180, 196
- Domitius Kallistratos 49
- Dryas (mythol. Figur) 344
- Dubosson-Sbriglione, Lara 184
- Dumézil, George 459
- Dupont, Florence 370
- Duronia Aebutii 225, 283 (621), 289 (645), 347–349
- L. Duronius 215, 283 (621)
- Q. Ennius (Epiker) 95 (303), 119 (391), 321 (773), 436 f. (306)
- Oppius Epidius 219 (360)
- Eros (Amor) 29 (65), 164, 168 (179), 397, 471
- Erotium (Figur bei Plautus) 437–439, 441, 444–447
- Euclio (Figur bei Plautus) 375–398
- Eudemos (v. Rhodos) 60 (180)
- Eumenes II. (v. Pergamon) 139
- Eunomia (Figur bei Plautus) 396
- Euripides 59 (173)
- *Bakchai* 300, 339 f. (847), 342, 344, 347 (876), 359 (7), 370 (62), 401 f., 417 (235), 452 (361)
- C. Fabius Hadrianus (Illvir monet. 102 v. Chr.) 132 (36)
- Q. Fabius Maximus Verrucosus (=Cunctator; cos. 233, 228, 215, 214, 209 v. Chr.; dict. 217 v. Chr.) 104, 115
- Q. Fabius Pictor 117 f.
- Hispala Faecenia 214, 223, 225 f., 229–233, 236–238, 248, 258, 267, 284 (624), 286–290, 294 (659), 322, 325, 332 (822), 334–339, 344–354, 354, 384, 460, 464 (404), 513, 516
- Fantham, Elaine 448 f., 450–452
- Feeney, Denis 101
- Filoché, Christina 454, 456
- C. Flaminius (cos. 187 v. Chr.) 221
- C. Flavius Furius Aptus 325
- Flavius Iosephus 172, 188
- Förster, Till 76
- Fortuna 104
- Fraenkel, Eduard 250, 256
- Frank, Tenney 282
- Q. Fulvius Flaccus (cos. 237, 224, 212, 209 v. Chr.) 143 (86)
- M. Fulvius Nobilior (cos. 189 v. Chr.) 221 f., 244 (459), 399 (162)
- Furius Crassipes (aed. 84 v. Chr.) 132 (36)
- Aulus Gellius 262
- Gelzer, Matthias 245 (463), 273 (568), 275 (578)
- Genucius (gallus) 186 (252), 191–194, 197–199, 205, 334, 515
- G. Genucius Clepsina (cos. 276 v. Chr.) 327
- Glew, Dennis 202 f.
- Gorgasos (Bildhauer) 317
- Graillot, Henri 159, 186
- Gruen, Erich 220, 281, 283–285, 368
- Gualtieri, Maurizio 262
- Hannibal (Barkas) 98, 104, 260, 263 f., 282
- Heinemann, Alexander 415
- Henrichs, Albert 344
- Hephaistos (s. Vulcan)
- Hera (s. Iuno)
- Herakles (s. Hercules)
- Heraklit (v. Ephesos) 64 (191)
- Hercules (Herakles) 86, 331 (817), 342, 399, 420, 422, 450 (356), 471 (420), 502, 503
- Hermes (s. Mercurius) 64, 75 (235), 216 (346)
- Herodot (v. Halikarnassos)
- Homer, homerisch 14
- Hurka, Florian 485 f.
- Hughes, Dennis 344

- Ino (Leukothea; vgl. Mater Matuta) 322 f., 345 (870), 358 (3)
- Ion 19 (27)
- Isis, isidisch 15 (9), 49 (129), 51 (140), 55, 181
- Isler-Kerényi, Cornelia 303
- Iulii (Quadrati) Bassi (Familie) 177 (214)
- C. Iulius Bassus 177 f.
- C. Iulius Caesar 128, 131
- (C. Iulius Caesar) Octavian(us) (s. Augustus)
- (D. Iunius) Iuvenalis (=Juvenal)
- Iuno (Hera) 316, 328, 406, 434, 496
- *Iuno Sospita* 15 (9)
- Iuppiter, iovinisch 15 (12), 19 (27)
- *Iuppiter Optimus Maximus* 316
- bei Plautus 350 (893), 370, 399 f., 402, 404–424, 428, 431–435, 496
- Kabiren 50 (134)
- Kallirhoë (literarische Figur) 17–22, 28 f.
- Kastor (s. Dioskuren)
- Kimon (literarische Figur) 13 f., 16–22, 27–29, 348 (882), 408
- Kore (s. Persephone)
- Kronos 125
- Kybele (s. Mater Magna)
- Lambrechts, Pieter 149
- Lar familiaris (Figur bei Plautus) 375, 397
- Latham, Jacob 132 f.
- Letessier, Pierre 370
- Leukothea (s. Ino; vgl. Mater Matuta)
- Libanus (Figur bei Plautus) 484–486
- Liber Pater (vgl. Dionysos) 86, 107, 151 f. (114), 217, 255, 297 f., 309–321, 336 (833), 339 (846), 340 (850), 382, 390, 406 f., 434, 450 (356), 451 (358), 481 (449), 494 (484), 497, 512 f.
- Libera (vgl. Persephone, Proserpina) 107, 151 f. (114), 298 (668), 315, 318 f., 390, 513
- Libertas 85
- M. Licinius Lucullus 237 f.
- Lincoln, Bruce 92
- C. Livius Salinator 136 (53), 154
- M. Livius Salinator (cos. 219; 207; cens. 204) 290
- (T.) Livius 103, 106, 111–119, 129, 132, 134–136, 144, 186, 208–214, 217, 220–251, 256–258, 265–267, 272–287, 289, 292–297, 310–314, 322–326, 331–354, 358, 384, 393, 460, 464 (402), 476 (440), 495 (491), 512–517
- (T.) Lucretius (Carus) (=Lukrez) 160–163, 175, 205
- Lucrio (Figur bei Plautus) 489–492
- Lukian (v. Samosata) 59
- Luther, Martin 47
- Lyconides (Figur bei Plautus) 376, 396–398
- Lydus (Figur bei Plautus) 455–460, 465, 469–477, 479
- Lykurgos (myth. thrakischer König) 344, 471–473
- Lysidamus (Figur bei Plautus) 342, 496–502
- T. Maenius 237
- Cn. Manlius Vulso 123, 135 (50), 136 f., 139, 154, 202, 221–223, 281 (609)
- (Nonius) Marcellus 153, 157
- Q. Marcius Philippus (cos. 186 v. Chr.) 208, 212 (336), 215, 244–248, 253 f.
- Maria (christl. Gottesmutter) 18 (26)
- C. Marius 135 (50), 202 f., 282 (611)
- Marsyas 315 (739), 320
- Massa-Pairault, Hélène-Françoise 323 (781), 326, 358 (3), 405 (185)
- Mater Deum Magna Idaea (s. Mater Magna)
- Mater Magna 32, 51 (140), 55 (158), 123, 126, 130–137, 140–144, 148 f., 151 (114), 153–157, 160–164, 168, 174, 181, 184, 190, 192, 199, 208, 318 f., 381 f., 390, 395, 511 f.
- *Kybele* 54, 127 (11), 130 (25), 153 (123), 158 (140), 164–168, 181, 320
- *Mētēr theōn* 130 (25), 136 f., 141 (77), 147
- Mater Matuta (vgl. Ino) 313 (733)
- Matthäus (Evangelist) 47
- Megadorus (Figur bei Plautus) 375–379, 382–385, 388, 395–397
- Menaechmus I (Figur bei Plautus) 436–446, 451 f. (359), 474, 494
- Menaechmus II (Figur bei Plautus) 436–452
- Menander (v. Athen), 378 (87), 397 (155), 453, 455 (378)
- *Dis exapatōn* 360 (12), 382 (103), 453 f., 456 (380)
- Mens 104

- Mercurius (Hermes) 245 (463), 314, 395
 (145), 405
 bei Plautus 89 (281), 338 (839), 370 f., 390
 (126), 402–419, 423–433
 (Statilia) Messalina 210 (330), 235
 Messenio (Figur bei Plautus) 439
 Milphidippa (Figur bei Plautus) 487–489
 Minerva 316
 Mithridates VI. 202, 310 (716)
 Mnesilochus (Figur bei Plautus) 454–458,
 461, 465 (409), 469 f., 477 (443)
 Mommsen, Theodor 104, 258
 Decius Mundus 188
 Myrrhina (Figur bei Plautus) 498
- Cn. Naevius (Dichter) 353, 358 (3), 487 (468)
 Naevianus Surdinus 191–194
 L. Naevius Surdinus (cos. 30 n. Chr.) 191, 193
 M. Naevius 239 (439)
 Nedelmann, Birgitta 41 f.
 Nicobulus (Figur bei Plautus) 454–459,
 465, 477–479, 482 (453)
 Nietzsche, Friedrich 299
 Nippel, Wilfried 210 f.
 Nocturnus 425 (262), 451 (358)
 Norba 283
 North, John 267
- Iulius Obsequens 185–191
 Olympio (Figur bei Plautus) 342, 496–499
 Omphale 342, 502 f.
 Orlin, Eric 55, 106 f., 512
 Opimia (Vestalin) 117
 Orpheus 63, 300
 Osiris 15 (9)
 (T.) Otacilius Crassus 104
 Otto, Walter F. 299
 P. Ovidius Naso (=Ovid) 87 (270), 129, 132,
 144 (88), 161, 174 (206), 320, 322 f., 358 (3),
 502 f.
 Fasti 322
- Pailler, Jean-Marie 250 f., 266, 281, 326, 328
 Palaestrio (Figur bei Plautus) 487–492, 494
 (482)
 Pallas (Gigant) 18 (23)
 Pan (s. Silvanus)
- Aemilius Papinianus (=Papinian) 242 (452)
 C. Papius Mutilus 284
 Pardalisca (Figur bei Plautus) 497–499
 Paulina 188
 Paulus Diaconus 390
 Pensabene, Patrizio 8, 133, 141, 149 f., 169 f.
 Pentheus 342, 344, 472
 Periplectomenus (Figur bei Plautus) 493, 506 f.
 Persephone (vgl. Proserpina, Libera) 48,
 125, 151 f. (114), 298 (668), 299 f., 312 (725),
 318, 381 (96), 436
 Petilii (Familie) 239 (439), 435 (306)
 T. Petronius Arbiter
 – *Cena Trimalchionis* 210 (330)
 Phaedrium (Figur bei Plautus) 375, 377,
 379 f., 396 f., 398
 Phaeton 450 f.
 Philaenium (Figur bei Plautus) 505
 Philocomasium (Figur bei Plautus) 493 f.
 Philodemos (v. Gadara) 169–173
 Philoxenus (Figur bei Plautus) 454–460,
 465, 469, 476–479, 482 (453)
 Phrygia (Figur bei Plautus) 381, 395
 Pinarius Cerialis 144 (88), 506 (524)
 Pistoclerus (Figur bei Plautus) 338, 454–
 458, 461, 464–478
 Platon (v. Athen), platonisch 28 (61), 34, 58
 (170), 59 (175), 65, 68–71, 74, 86, 161 (151),
 326 (793), 400 (163), 469 (415)
 (T. Maccius) Plautus 7, 16 (16), 21 (38), 33,
 153, 155, 167 (174), 183 f., 198, 205, 212, 233,
 288 f., 314, 323, 334, 336–340, 342, 344, 352–
 354, 358–378, 380–382, 388, 391 f., 396–400,
 404 (184), 405 f., 408, 410 (202), 411 (207),
 412 (211), 414, 420 (242), 424 f., 435 f., 440,
 443 (333), 446–460, 464–466, 471 (420),
 473 f., 477 (443), 479, 481–483, 486–489,
 492, 494, 502–507, 517
 – *Amphitruo* 21 (38), 89 (281), 323, 338
 (839), 362 (20), 370, 399–401, 404–410, 413,
 416 f., 421, 423, 433–438, 441, 445–448, 460
 (396), 461 (397), 493, 496 (496)
 – analytische Schule 358, 361–363, 380 (93)
 – *Asinaria* 288 (641), 459 (388), 481–487,
 505 f.
 – *Aulularia* 360 (11), 362 (20), 375–399,
 401 f., 413, 436, 448, 455 (378), 474, 495, 497

- Bacchides 288 f. (640), 338, 359 (12), 361 (15), 362 (20), 382 f. (102), 452–480, 482 f., 497
- Casina 288 (641), 342, 496–504
- Cistellaria 348 f., 372, 495
- Curculio 494 f.
- Datierungsfragen 358–360, 378 (87), 396, 401, 435 (306), 436 f. (306), 449–453, 480 (448), 487 (468), 496, 505 (522)
- griechische Vorlagen 360, 362 f., 378 (87), 379 (89), 380 (92), 380 (94), 382, 397 (155), 399, 422 (251), 436 (307), 453–456, 466, 482 (451), 489
- *Menaechmi* 288 (640), 382 (103), 435–454, 458–460, 472, 474, 493–497
- metatheatrale Schule 361 f., 367, 371, 400 (168), 409 (199), 426 (263), 452 (361), 455 (375)
- *Miles Gloriosus* 155, 198, 336, 487–494, 506 f.
- *Poenulus* 505
- *Pseudolus* 359 (10), 369 (55), 495
- *Truculentus* 361 (15), 397 (158), 505
- Pleusicles (Figur bei Plautus) 488
- Plutarch (v. Chaironeia) 60, 161 (151), 201–204, 216 (347), 248 f. (475)
- Polybios (v. Megalopolis) 100 f., 139, 154, 175, 202, 214, 228 (401), 234, 236, 248 (475)
- Polydeukes (s. Dioskuren)
- Pollux (s. Dioskuren)
- A. Pompeius 201, 203 f.
- Sex. Pompeius Festus (=Festus) 328
- Numa Pompilius 87 (270), 180, 404 (184)
- Numabücher 113 (372), 278
- (P. Valesius) Poplicola 106 (352)
- C. Pontius 249 f. (475)
- (M. Porcius) Cato (Censorius) (=d. Ä.; cos. 195 v. Chr.; cens. 184 v. Chr.) 123, 127 (12), 229 f. (401), 234, 236, 248 f. (475), 277, 281, 365, 449, 456 f.
- *de coniurationibus* 234
- *de dote* 242 (453)
- Poseidonios (v. Apameia) 202 f.
- A. Postumius Albinus Regillensis (dictator 496 v. Chr.) 315
- A. Postumius Albinus (praetor 180 v. Chr.) 214
- A. Postumius Albinus (cos. 151 v. Chr.; Geschichtsschreiber) 214, 248 f. (475)
- Sp. Postumius Albinus (cos. 186) 108 (360), 111 (370), 208 f., 212 (335), 214–216, 223, 225–240, 243–249, 253–255, 261, 273–277, 281, 286 f., 290, 293, 297, 315, 322, 331, 335, 337, 340, 348 (882), 351, 358, 464 (402), 476 (440), 516
- Price, Simon 267
- Proserpina (vgl. Libera, Persephone) 106, 315 (744), 318, 328, 379, 381 f., 395 f., 398, 436
- Pyrgopolinices (Figur bei Plautus) 487, 493
- Python 405, 420 (242)
- Claudius Quadrigarius 214 (343)
- Reitzenstein, Richard 51, 298
- Rey, Sarah 364 f.
- Romulus 124, 173
- Roscoe, Will 184
- Roselaar, Saskia 263 f.
- Rosenstein, Nathan 262
- Rüpke, Jörg 8, 24, 53, 85
- (Zeus) Sabazios 181
- C. Sallustius Crispus (=Sallust) 278, 296, 334 (827)
- Satyros (v. Kallatis) 49
- Scafuro, Adele 347 f., 352
- Scheid, John 8, 53 f., 107 f.
- Sceledrus (Figur bei Plautus) 489, 492 f.
- Segal, Erich 366 f.
- Selenium (Figur bei Plautus) 348 (879), 495
- Semele (Thyone) 298 (668), 322, 330 f. (815), 406
- Sempronii Gracchi, gracchisch 99 (319), 143 (87), 261 (517), 263 f.
- (Q. Septimius Florens) Tertullianus 235
- Q. Servilius Caepio 185, 189–191, 193, 198, 205
- Servius Tullius 19 (27)
- Servus Caepionis 185 f., 515
- Silvanus (Pan) 326, 378 (87), 389 f., 503 (511)
- Simmel, Georg 22, 34, 39–42, 44 f., 63 f., 79, 184
- Simon, Erika 405
- Skamander (Flussgott) 15, 17, 19–21, 27–29, 39, 57 (167), 380 (94)

- Sokrates (v. Athen) 28 (61)
 Sosias (Figur bei Plautus) 338 (839), 401–406, 409–418, 421 f., 424–435
 Spes 104
 Staphyla (Figur bei Plautus) 378–382, 386 f., 395 f.
 (Ioannes) Stobaios 63 f.
 Stärk, Wolfgang 400 (167), 435 (306), 440
 Stratophanes (Figur bei Plautus) 505
 Strauss, Leo 69 f.
 Strobilus (Figur bei Plautus) 379, 382, 395, 398 (160)
 Sulpicia Paternuli 143 f. (86), 225, 351
 Ser. Sulpicius Galba 140 (70), 142 (82), 239
 T. Sempronius Rutilus 225, 236, 333 f., 346–349

 Telesphoros 149 (112)
 P. Terentius Afer (= Terenz) 369 (55)
 – *Eunuchus* 155, 348 (879)
 Q. Terentius Culleo 239 (440), 290
 Thyone (vgl. Semele) 322
 Tiberius (Iulius Caesar Augustus) 188
 Tierney, James J. 278
 Timaios (v. Tauromenion) 50, 75
 Toynbee, Arnold 275 (577), 282, 359 (7)
 Imp. Caesar Nerva Traianus Augustus (=Traian) 240 (443), 389 f. (122), 390 (124)
 Mezius Trebius 219 (360)
 Cn. Tremellius Flaccus 142 (82)
 Trygonion 170 f., 173 (199)
 (M. Tullius) Cicero (cos. 63 v. Chr.) 50 (138), 60, 84–94, 103, 105, 110 f., 119, 128, 134, 143 f., 164, 175, 205, 216 (347), 234 f., 246 (468), 248 f. (475), 273, 318, 320, 340, 359
 – *de haruspicum responso* 144
 – *de legibus* 90, 235
 Turcan, Robert 415

 (Domitius) Ulpianus 195
 Uranos 125

 Valeria (*matrona*) 143 f. (86)
 Valerius Antias 134 (38), 135 (47), 214 (343), 239 (439)
 M. Valerius Falto 142 (82)
 M. Valerius Laevinus 140, 142 (82)
 Valerius Maximus 106 (352), 144, 192 f., 197, 199, 235
 C. Valerius Catullus (=Catull, Dichter) 161, 164–169, 175, 183–185, 190
 M. Valerius Messala Niger 173 (199)
 Van Gennep, Arnold 56
 (M. Terentius) Varro 89 (281), 103, 138, 157–160, 163, 175, 195 (287), 204, 234 (416), 317, 359
 – *Eumenides* 157, 159 f., 175, 398 (160)
 Venus (Aphrodite) 89 (281)
 – *Venus Erycina* 104, 115 f., 118, 134, 139, 141 (73)
 – *Venus Verticordia* 143 (143)
 P. Vergilius Maro (=Vergil) 129, 132
 Imp. Caesar Vespasianus Augustus (=Vespasian) 177 (214)
 Vesta 49 f., 96 (307)
 Victoria 134, 203 (308)
 Vivianus 195 f.
 M. Volteius 132 f. (36), 151 (114), 151 f. (114)
 Vulcan(us) (Hephaistos) 19 (27)

 Wallace-Hadrill, Andrew 101
 Walsh, Patrick G. 348
 Wiseman, T. Peter 169–173, 218, 279 f., 312 f., 315, 320, 362
 Wissowa, Georg 52 f.
 Wyler, Stéphanie 345

 Zagreus 421, 450
 Zeus (s. Iuppiter)

2.4 Sachen, Orte

Fremdsprachige Termini sind *kursiviert*. Verweise per ‚s.‘ verweisen auf das Lemma, unter dem der gesuchte Begriff erfasst ist, solche per ‚vgl.‘ auf verwandte Lemmata.

- Iluiiri aedis dedicandae* 104
II/X/XVuiiri sacris faciundis (s. Priesterkolle-
 gien)
IIIuiiri epulonibus creandis 105
IIIuiiri capitales 113, 237, 391, 425 (262), 427,
 484
Vuiiri uls/cis Tiberim 237
 S. Abbondio 219 (360), 310 (718), 332 (822)
 Abgrenzung
 – begrifflich-konzeptionell 22, 24 (46), 28,
 86, 298 (668), 365
 – sozial 28, 31–34, 37, 44, 63 (190), 71, 82,
 131, 135, 137, 169, 206, 220, 357, 389, 482, 506,
 514, 517
 – räumlich 89, 116 f., 269
 Abschottung (vgl. Seklusion) 21, 376, 385 f.,
 389
 Abzeichen (Erkennungszeichen, symbo-
 lum) 125, 154 f., 178 (217), 336 (833), 493,
 505 (521), 507
 Adhäsion 96 (307)
 Ädil (*aedilis*)
 – kurulischer (*curulis*) 127 f., 132 (36), 135,
 196, 203 (308), 369 (53)
 – plebeischer (*plebeius*) 112–114, 127, 268
 (551), 316 f.
 – außerrömischer 219
aedes (s. Tempel)
 Affekt 23 (43), 56, 146
 Agency 27 (57), 132 (32), 207, 344 (869)
ager
 – *agrestis* 389 (122)
 – *in agris* 86, 88
 – *ager publicus* 98, 237 (429), 245, 261–264
 – *ager Romanus* 109, 237 (429), 261
 – *ager scriptuarius* 264
 – *ager Teuranus* 212, 249, 257–262, 264 (531)
 agnatisch 84
 Ägypten 49 (129), 54 f., 64, 75 (235), 216 (346)
agyrtēs (s. Wanderpriester) 301 (681), 502
 Aition
 Aitolischer Bund 140
akrasia (ἀκρασία) 14 (6)
 Akroamatika 66, 71 (214)
 Alkohol 228 (401), 248 (475), 379–382, 398,
 402, 424, 439, 441 (328), 497
 Allerheiligstes 59 (173), 158, 175, 384
 Alltag 30, 46, 53, 65, 70, 83, 85 f. (265), 100,
 108 (358), 110, 182, 217, 286 (631), 305, 329,
 367, 371, 373, 384, 387 f., 459 (388), 482, 504
 Alltagssprache 34, 364
 Almo (Fluss) 174 (206)
 Altar 103, 144 f., 396 (149), 458
alter ego 412, 419, 424, 426, 429
alter iam prope populus 229–231, 274, 286,
 294, 334 (829)
 Alterität 28, 38 f., 83 (253), 109, 176, 180, 182 f.,
 206, 305, 512, 516
 Alternative 27, 31, 37, 49, 68, 96 (306), 183,
 362, 371, 373, 466, 470, 494
 Ambiguität (s. Zweideutigkeit)
 Ambivalenz 17, 301, 416 (230), 434, 472 (425)
amicitia (pol.) 140, 167
 Amoralität (vgl. Moral) 288, 295, 359, 440,
 477
amplificatio (rhet.) 227
anagnōrisis (ἀναγνώρισις) (s. Theater)
 Anatolien 54, 136, 139, 141, 171, 298 (669)
 Anatomie 16 (16), 18 (26), 20 (35), 211, 296
 Andersartigkeit (s. Alterität)
 – Andeutung 46, 64 (193) 78, 198, 243, 297,
 304, 339, 351, 430, 450, 486, 489
 Anikonisch 23, 89 (281), 161 (153), 304
 Annalistik 101 (326), 134, 143 (87), 209, 214,
 220, 232 (411), 315 (743), 349
 Antihellenisch 220, 281
 Anthesterien 304
 antimodern 72
 antiquarisch 27 (59), 52–54, 92, 101, 103, 220,
 311 f.
 antirational 299
 antireligiös 81 (247)

- antizivil 155, 231, 287, 302, 305 (698), 306 (702), 317 (751), 341 (854), 391, 465
- Apameia 139, 202 (302), 453
- Apologetik (christlich) 24 (47), 26 (54)
- aporrhēton* (ἀπόρρητον) (s. Reden)
- Apotheose 322
- Apotropäisch 167 (176)
- apragmosynē* (ἀπραγμοσύνη) 62, 83 (253)
- aporrhēton* (ἀπόρρητον) (s. Reden)
- Apulien 214 f., 218 (357), 260, 283
- Architektur 48 (125), 67 (201), 77, 84 f., 102 (333), 136 (53), 173
- Ardea 266 (540)
- Aristokratie 101 (328), 123, 135, 278 f., 306, 309, 317
- arrhēton* (ἄρρητον) (s. Unaussprechbarkeit)
- Asia Minor (Kleinasien) 137, 150 (112), 171, 177 (214), 298
- Askese(regel) 28, 65 (195)
- Astrologie 119 (391), 188
- Atheismus 81, 205
- Athen, attisch 7, 13 (4), 47 f., 78, 107, 137 f., 146 (95), 153 (120), 158 f., 165 (170), 191 (269), 300 f., 304 f., 311 f., 318 (759), 330 f. (815), 343 (863), 344 (867), 360, 380 (93), 381 f., 399 (163), 404 (183), 454, 461, 493 (488), 497
- atrium Vestae* 50
- Attiskult (s. Mater Magna-Kult) 18, 45, 51, 71, 129, 131 (28), 268, 279, 340 (851), 373, 407 (192), 514 f., 517
- attraktiv 56, 145, 421 f.
- Auferstehung 72, 82 f. (251)
- Aufklärung (Epoche)
- Auguren (*augures*, s. Priesterkollegien)
- aulos* (Flöte, s. Musik)
- Ausdifferenzierung 41, 82
- Außenperspektive 43, 56 (162), 75 f., 309, 404 (184), 415 f. (227), 418
- Außenstehend 15 (10), 21 (37), 26–29, 32, 38 f., 42–44, 47 f., 50, 57, 64–67, 75 f., 79, 92, 148, 158 f., 162 f., 175 f., 184, 216, 329, 331, 336 (834), 349, 352, 354, 358, 374, 378, 380 f., 384 f., 388, 391, 404, 410, 418, 427, 434, 464, 473 f., 476, 484, 493, 514, 516, 518
- Äußerungsdrang 44
- Aussparungsstelle 65, 68 (205), 216 (346)
- authigenēs* (αὐθιγενής) (s. *ingenuus*)
- Autonomie 22, 34, 37, 44 f., 88 (274), 169 (180), 241, 259, 263, 272 f., 346, 515
- Autonomisierung 7, 22, 30, 33, 37, 45 (112), 169
- Autorität 27, 75 (235), 103, 118 f., 235, 281 (609), 285, 294, 296, 334 (829), 354, 408, 455, 458
- auxilia* (s. Militär)
- Aventin 107, 151 f. (114), 208 (318), 278 f., 315–323, 369 (56), 381, 404, 449, 459
- Bacchanalien, bakchisch (*bacchanalia*) 7, 32, 51 (140), 77, 108 (360), 153 (123), 160 (146), 165 (170), 208–354, 357–360, 365, 374, 378–385, 393, 395 (145), 402–409, 412, 415, 424–426, 432 (293), 448–452, 459–461, 464, 466, 476, 481 f., 486, 489, 502 f., 505 (521), 511–517
- als Kultort 257, 269 f., 301 (682), 310 (718), 315, 326 (794), 322, 332, 342, 503
- Bacchanalienaffäre 7, 33, 43 (104), 91 (289), 111 (370), 113, 160, 208–354, 357 f., 360, 365 f., 376, 390, 399, 401, 434, 447–449, 452, 466, 469, 474, 479, 482 (451), 489, 492, 494 (484), 496–498, 513
- *bacchare* 157 f.
- Bakchen (*bacchae*) 306, 331 (17), 342, 475, 489, 501–504
- Bakcheia (Bacchusfeiern) 233, 269 f., 299 (670), 303 (689), 306 (702), 309, 328, 358 f.
- bakchische Goldblättchen 57 (166), 146 (94), 217 (350), 280, 299 f., 305 (695), 306 (702), 308 (711), 336 (833), 404 (183), 493 (478)
- Mänade, mädisch 158 (140), 158 (143), 165 f., 267, 299–305, 311 f., 319 (765), 322 (779), 323 (781), 323 f. (847), 342–344, 405 (185), 472, 497
- Mänadismus 138, 146, 299–301, 314 (735), 402, 517
- Bad (rituell, s. Waschung)
- Baitylos 161 (153)
- Bankett 53 (152), 85, 131, 134 f., 224, 230, 270 (560), 306, 324, 444
- Barbar(en) 125 f., 128 f. (20), 466, 471 f., 498
- Basilinna 304, 351 f. (893)
- Befleckung 56, 86, 117, 164 f. (169), 186, 192, 199

- Beiname 18 (23), 18 (26), 141, 327 (804), 382 (101)
- Beobachter 15 f., 18, 39, 57 (167), 59 (173), 66, 80, 96, 157, 175 f., 184, 216, 297, 368, 370, 384, 388, 412, 429, 432, 498
- Besessenheit 397, 403, 412 (209), 447, 451
- Bettler 204 (314), 95 (303), 126 (7), 148 f. (109), 181 (232)
- Bettpriester (s. Mater Magna-Kult)
- Betrug 188 (261), 231–233, 291–293, 334 (825), 345, 347, 353, 424, 454, 515
- Bewegung (soz.) 113 f. (374), 130, 238, 278–280, 284, 316 f., 384
- Bild, bildlich 23, 42, 52, 56, 62, 134, 154–156, 159–161, 167–169, 174, 177–183, 204, 207, 226, 231, 295 f., 299, 302–308, 311 f., 320, 328 f., 335 f., 340 f., 345, 350, 365, 367, 370 (59), 376, 378, 386, 392–395, 402 f., 410, 415, 433 f., 441, 445, 449 f., 452, 459, 464 f., 469, 472 (424), 478, 481, 486 f., 496, 502, 515–518
- Bilderverbot 23
- Binartität 93 (294), 194, 401, 407
- Bindungszauber (s. Magie)
- Binnendiskurs 184
- Bithynien 164 (164), 177 (214)
- Blut 162, 164 f. (169), 181, 343 f., 450, 469, 475 f.
- Bolsena (s. Volsinii)
- Bordell (*meretricium*, vgl. Prostituierte) 89 (281), 288, 323, 338 f., 344 (868), 353, 373, 438 f., 441–446, 458–461, 464–470, 473–484, 504 f.
- bridge-burning* 54 (155)
- Brief 13–16, 21 f., 68 (206), 139 (66), 140 (71), 301 (682), 348 (882), 352, 379 (89), 380 (94), 408, 410 (443), 480, 492
- Briefliteratur 13 f. (2), 66
- Bronzezeit 16 (14), 299
- Bruttium 259–264, 286 (631), 299
- Buch 49, 60 f., 65 (194), 77, 88, 112, 115 f., 119 (394), 124, 147, 153, 208, 366, 469 (415)
- Bücherkonfiskation 115, 119
- Bücherverbrennung 113 (372), 278
- Bühne (dram.) 57 (167), 201, 203, 205, 317 (751), 323, 348, 358, 361–376, 381 f. (99), 388–390, 394, 400 (164), 404, 407–417, 420 f., 423, 426 (263), 430, 434–436, 439 (320), 465 f., 482 f., 494 f., 506
- Hinterszene 372 f., 493 f.
- Vorderszene 372 f.
- Bühne (metaph.) 36 (74), 131, 199, 204, 327, 346, 512, 515 f.
- Bundesgenosse(n) (vgl. Verbündete(r)) 291
- Bundesgenossenkrieg (s. Krieg)
- Bürger, bürgerlich *passim* v.a. 83–87, 93–95, 124–127, 131–133, 175–180, 183–190, 197–199, 229–232, 259–264, 286–296, 346–348, 365–367, 437–448, 456–459, 474–480, 504–506, 513–517
- Bürgergesellschaft 144, 185, 191, 354, 367, 458, 479, 481
- Bürgerschaft 32, 87 (271), 94, 99, 105, 110, 112, 114, 183, 208, 210, 223, 289–292, 319, 517
- Bürgerrecht, bürgerrechtlich (s. Recht)
- Bürgerstaat 22, 90, 96, 105, 111
- Bürgerversammlung 87 (271), 203, 260
- *contio* 112 f., 203, 215, 223, 227, 229, 238, 240, 275, 440 (326)
- plebeische Bürgerversammlung (*concilium plebis*) 201, 238 f., 316
- Bürgerheer (s. Militär)
- Burleske, burlesk 13
- Buxentum (Pyxous) 260–262
- Caere 269, 327
- Campania 107, 141 f., 218 f., 225, 260, 266 (540), 290, 293, 310 f., 318 f., 339 (845)
- Cannae 107, 116, 318
- carmen, carmina* 65 (194), 164
- *carmina Marciana* (vgl. Sibyllinische Bücher) 119
- Casa del Fauno 219
- Casa Romuli 150, 171, 173
- castitas* 184
- Castra Hannibalis 261 (512)
- Catonianer 277
- cena* 323, 342, 350 (893), 368, 432, 441, 445, 467 f., 470, 474, 478, 498, 503, 513
- Cereskult 317 (752), 319 (764)
- Ceresmysterien 328, 407
- Cerespriesterin (*sacerdos Cereris*) 169, 318 (759), 319 (764)
- Ceresstempel (s. Tempel)
- *cerritus* 403
- Chaldäer, chaldäisch 188

- Chrematistik, chrematistisch 95 (303), 114 (375), 157 (138), 181, 188
- Christentum, christlich 18 (26), 24 (47) f., 26 (54), 51, 71–73, 81 (245), 90 (286), 95 (303)
- Christenverfolgung 211 (332)
- Circus Maximus 315 (743), 322
- cista (*kistē*, κίστη) 102 (333), 178 (217), 312 (728), 395 (142)
- cista mystica 507
 - cista praenestina 218, 312–314, 343
 - cistula 431 f.
- civic religion (s. zivischer Kult)
- clivus Victoriae 150, 172 f.
- Code, Codierung, codiert 24–28, 49, 56–58, 64–66, 69, 77, 81, 220, 341, 401
- collegium (s. Vereine)
- colonia 98, 237 (429), 245 f., 259–262
- comitium 201, 203, 369, 440 (326), 515
- commentarii 27, 60
- concilium (s. Bürgerversammlung)
- coniuratio (s. Verschwörung)
- conspicuous consumption 127, 131
- contubernalis 177
- Corfinium 225 f. (386)
- Crepundia 149 (112), 155, 506 f.
- cubitus 432
- Cumae 217 (350), 225 f. (386), 330 f.
- cupido (vgl. Eros) 142 (82), 464
- cursus honorum
- cymbalum (Zimbeln, s. Musik)
- damnatio memoriae 85
- decretum 192, 396
- editio (*in fidem*) 154 (125), 389
- defixio (s. Magie, Fluchtafeln)
- Dekadenz, dekadent 52 f., 101, 125 f., 128 f., 223 (372), 248 f. (475), 287 (636), 299, 365, 453
- Delikt 91(288), 229, 232, 294, 345
- Delinquent 259, 264
- Delphi (s. Orakel)
- delubrum, delubra 86, 89
- Demagogie, demagogisch 227, 231
- demarkation (s. Abgrenzung)
- Demokratie, demokratisch 279, 306 (702), 309
- dēmos* (δημος) 281
- dēmosios* (δημόσιος) 124–126, 200 f.
- Denunziation, denunziert 215, 244, 246, 266 (540), 345, 347, 357, 457 f., 474 (433), 479, 513
- Deportation (s. Exil)
- Dialektik, dialektisch 368
- Dialog, dialogisch 20 f. (36), 60, 66 (196), 68–71, 336, 378, 384, 392 f., 397, 402, 409, 411, 417, 430, 432 f., 436
- Dialogtheorie 70 (212)
- Dichtung, dichterisch 14, 27, 50 (134), 63, 70, 108 (358), 161–164, 167–175, 184 f., 190, 288, 363, 367 (44)
- Dienstleistung, Dienstleister 94–96, 150, 152, 174, 180–182, 185, 196, 222, 377, 383–385, 394, 512 f.
- Diffamierung, diffamiert 77, 91 f. (290), 133, 156, 176, 182 f., 331, 341 (853), 357, 517 f.
- Differenz, different 13, 38 (82), 74, 76, 88 (273), 147 (107), 265 f., 301, 306 (701), 374, 380, 401 (170), 414–417, 421, 453, 516
- Differenzierung, differenziert 31–37, 41 f., 44, 47 (119), 51 f., 67, 71 f., 78, 82, 85, 87 f., 92 (291), 97, 101 f., 109 f., 127, 137 (58), 159, 187, 194, 250 f., 268, 273, 286, 298 (668), 352
- Dionysoskult, dionysisch 15 (12), 32, 56 (163), 77 (240), 146, 153 (123), 209, 217–219, 270 (560), 281–283, 289, 297–302, 305–315, 320, 325–327, 332 (821), 332 (823), 339–345, 382, 394, 405 f., 412, 415–417, 421 (245), 425 (262), 434 f., 444 (337), 472 f., 493–497, 502
- Diplomatie, diplomatisch 99, 106, 134, 139 f., 154, 200, 202, 204, 276
- disciplina* 221, 497
- Diskurs (frz. *discours*) passim v.a. 29–33, 73–79, 82–86, 160–163, 294–297, 357–367
- Diskursivität, diskursiv 44, 86, 168, 176, 295, 345 (870), 517
 - Diskursraum 30, 40, 211

- Dissonanz, dissonant 28 f. (63), 46
- Distinktion, distinktiv 15 (9), 31, 48, 90
(286), 131, 182, 184, 285, 357, 368
- Diversität, divers 25 (50), 47 (120), 308
(711), 306
- Divination, divinatorisch 74, 94–96, 108, 118
(390), 126 (7), 156 f. (133), 181 f., 188, 394
- *Iluiri sacris faciundis* (s. Priesterkollegien)
 - *Xuiri sacris faciundis* (s. Priesterkollegien)
 - *XVuiiri sacris faciundis* (s. Priesterkollegien)
 - Augur(en) (s. Priesterkollegien)
 - *augurium* 118 (390)
 - Divinationspraktiker 119 (391), 182 (237), 364
 - *hariolus* 156 f. (132), 364
 - *haruspices* (s. Priesterkollegien)
 - *pontifices* (s. Priesterkollegien)
 - *Prodigium*, *Prodigien* (*prodigia/um*) 96
(305), 105, 108, 109 (362, 365), 116, 118 (390),
185, 190, 202
 - *Prodigienliste* 115, 186, 190
 - *uates* 112–115, 157 (138), 223, 267, 331, 354
 - *uaticinatio* 112, 226, 267
- Dogmatik, dogmatisch 63 (189), 71, 307
- domus* 83–85, 88, 95, 142 (82), 165–167, 219,
324, 326, 394, 412, 416 (230), 441, 445 f., 457
- Doppeldeutigkeit, doppeldeutig 14 (6), 17 f.,
371 f., 376, 383 (106), 388, 392, 394 f., 404
(184), 406 (189), 430, 434, 450, 485 f., 517
- doumos* (δοῦμος) 171
- Doxologie 307
- Drama, dramatisch 101, 108 (358), 159, 165
(170), 231, 301, 311, 313, 320, 325 f. (792), 347,
352, 358–363, 368–375, 381 f. (99), 388, 395,
400 (168), 408 f. (198), 409 (200), 412, 414,
421 f.–423, 436, 448, 450–453, 479, 483, 494
- Epilog 367, 459 (388), 482 f., 503 f.
 - *persona* 371, 430
 - Prolog 367, 370 f., 375 (74), 400 (165),
409 (200), 436, 440, 454 (369), 496 (494)
- Dualismus, dualistisch 56, 68, 81 (245)
- Duft, duftend (s. Geruch)
- Efeu 233 (414), 414
- Effeminierte(r) (effeminatio) 131, 148, 155,
164 (166), 168, 177, 180, 185, 204 f., 288,
341–343, 465, 505
- Ehe 172 (195), 195, 235, 496, 504
- Ehebruch 110, 242 (453), 288, 340, 342,
408, 410 (203), 412 (209), 483, 496 (496),
502
 - Ehefrau 93 (293), 143 (86), 242 f. (452),
352, 418, 420, 439, 446, 474, 483
 - Ehegesetz(e) 84, 341 (854)
 - Ehemann 400, 410 f., 436, 444, 496
(496)
 - *ius conubii* 38, 84, 290
- Eid
- Fahneneid 211 (333), 246 (468), 286, 354
 - Meineid 227, 345, 353
 - Mysteneid 231 (406), 233, 265 (535), 272,
286, 294, 296, 334 f., 346, 351, 353, 385, 442,
485 (460)
- Einbettung (*embeddedness*, sozial) 53 (152),
84 f., 97, 395
- Eingeweihte(r), eingeweiht (s. Initiation)
- Einwanderung, eingewandert 55, 86, 105
- Ekstase, ekstatisch 14 (6), 128–131, 137 f.,
146 f., 153, 155, 158, 160–164, 174, 181 f., 196,
199, 201, 206, 228, 233, 267, 279 f., 298 f.,
302, 305, 322, 330 f. (815), 331 (818), 380, 382
(100), 401, 403 f., 425 f., 447–449, 512, 517
- Raserei, rasend 164 f., 181, 184 f., 299, 301,
344 (868), 386, 392, 396 (150), 401 f., 409,
411, 447 f., 451, 472 (425), 477, 497, 517
- Eleusis, eleusinisch 48, 51 (140), 56 (163), 64
(193), 78, 107, 138, 146, 208, 216 (347), 307 f.,
312 (725), 318 (758), 319 (764), 381 f., 415
(223), 485 (463), 503 (517),
- Elite, elitär 24 (47), 91, 98 f., 101, 129 f., 142
(81), 180–183, 207, 211, 219, 278 f., 317, 366
- Emanzipation 279, 316, 515
- embeddedness* (s. Einbettung)
- emisch (vgl. etisch) 409, 411, 428
- Emotion, emotional 23 (43), 27, 51 f., 56, 76,
128 f., 146, 164, 229, 485
- Empirie, empirisch 26, 46
- emporium* 116 (384), 459 (390)
- Entgrenzung 225, 340
- Enthaltsamkeit 350, 416, 503
- Enthüllung 42, 44 f., 70, 237, 335, 338 f., 405,
424, 446, 502
- Entjungferung 20
- Ephesos 323–325, 454, 465 (409), 494

- Epidamnum (Epidamnos) 21, 382 (103),
436–440, 444–447, 451 f. (359), 494
- Epigraphik, epigraphisch (s. Inschrift)
- Epikureismus 68, 161 (152), 205
- Epiphanie (s. Mysterienkult)
- Episteme 27, 47, 59, 67, 76, 96, 182
- Epistemologie 34, 68 f., 71, 73 (229), 422
(249)
- Epoptiker, epoptisch 39, 57 (167), 368, 370,
410, 474
- Erbschaftswesen
- Außenerbe 193, 198
 - Erbe, ererbt 84, 125, 183 (239), 189–195,
197, 205, 333, 347, 440, 443
 - Erbfähigkeit 172 (195), 193 (278), 195
(283), 197
 - Erbrecht 84 (258), 184–, 197 (291), 290,
334 (825), 346, 347, 515
 - Legate 192 f., 195 (284), 515
- Eremit 71
- Erinnerungskultur (vgl. Familienerinne-
rung) 27, 97, 100 f., 123, 133 f., 144 f., 173
(201), 212, 220, 284, 296, 511
- Erinnerungsort 14, 124, 173
- Erkennungszeichen (s. Abzeichen)
- Erlösungsreligion 51
- Ermittlungsverfahren
- *quaestio de Bacchanalibus* 113, 212–214,
227, 229, 232–250, 256–261, 266, 270–278,
283 f., 290–292, 295, 298, 309, 321, 323, 329,
348, 353 f., 359 (7), 390, 434, 449, 513, 515
 - *quaestio de clandestinis religionibus* 208 f.,
219, 351, 396
 - *quaestio extra ordinem* 214 f., 237–239, 247,
251, 283
- Erosroman (s. Roman)
- Erotik, erotisch 18 (22), 158, 289, 299, 302,
305 (697), 312, 339–341, 404 (183), 407, 439,
441 (329), 435, 456, 464, 466 (411), 469,
471 f., 502, 517
- esoterisch-exoterisch
- *ta esō* (τὰ ἔσω) und *ta exōthen* (τὰ
ἐξωθεν) 59 (173)
 - Esoterik (*esōterikai logoi*/ἑσωτερικοὶ
λόγοι) und Exoterik (*exōterikai logoi*/
ἐξωτερικοὶ λόγοι, aristotelische Begriffe)
34, 58–63, 68 f., 70 f., 82 (251), 161 (151)
 - Esoterik und Exoterik (kaiser-
zeitlich-spätantike Begriffe) 34, 59, 71 f.
 - Esoterik und Exoterik (moderne Be-
griffe) 7, 51, 58 (171), 68–77, 82 (251)
 - Esoterizismus (*Western Esotericism*)
58 (169), 73 f.
 - esoterisch-exoterische Kommunika-
tion 7, 15 (10), 31, 58–79, 111, 118, 133, 137
(57), 160, 163, 175, 182 (238), 199 f., 211 f.,
215 f., 269 f., 274, 295–298, 303 (691), 306,
330–336, 343, 349 f., 357, 370, 372, 374, 400,
418, 469 (415), 482, 488, 514–518
- Ethnologie 75
- ethos, ethē* (ἔθος, ἔθνη) 124–126
- etisch (vgl. emisch) 409
- Etrurien 142, 209, 214, 218 f., 223 f., 230, 232
(410), 267, 275 (577), 283, 309–312, 314, 316
(748), 322 (779), 327, 329, 331, 339 (845)
- Etrusker, etruskisch 98, 102 (333), 108, 223 f.
(377), 311–313, 315 (744)
- Eunuch 128 (20), 155 f., 165, 172 (195), 183
(239), 194 f.
- Exekutive, exekutiv 219, 238, 240, 272 f., 284,
396
- Exemplum, exemplarisch 25 (52), 29, 36
(75), 64, 113, 124, 131, 142–146, 177, 209, 212 f.,
235, 238 f., 243, 279 (598), 285, 280, 289, 296,
360 (14), 415 (227), 481
- Exil 84, 167, 186–189, 191, 334 (829), 387, 435
(306), 516
- *deportatio in insulam* 187
 - Deportation 187–191, 513
 - *exportatus trans mare* 187
 - *exsul* 164 (167), 167, 190
- Exklusion (s. Inklusion-Exklusion)
- exotisch 137, 145, 176, 177–183, 199, 204–207,
517
- Exotisierung 55, 64, 156, 164, 177 (212),
180–183, 206 f.
- Experte (rel.) 83 (253), 95, 108 f., 113 f. (374),
118, 145, 181 f., 255, 512 f.
- Expiation (vgl. Sühne) 87 (271), 118 f. (390),
186 (252)
- extrovertiert 65, 177, 207
- Fackel 227, 319 (765), 322 (779), 338, 448 f.
- fait social* (s. Tatsache)

- Familie (*familia*) 22, 24, 35, 47 (119), 53, 83–96, 103 f., 109 f., 119, 135 (48), 140 (70), 142, 144, 148, 163, 168 f., 177 (214), 183–194, 197 (293), 206, 218, 224, 229, 236, 238, 242, 248 f., 258, 262 (519), 268 (552), 288 f., 293, 305–309, 315, 323, 325, 341 (854), 348–354, 376, 388, 398, 408, 420, 432–440, 443, 446, 456–458, 464, 466, 472 (425), 476, 479, 482, 496, 515, 517
- famulus* 132 (32), 165 f., 168, 472 (425)
- fanaticus* 195 f., 228, 513
- Fasten (vgl. Speisevorschrift) 86 (270), 350, 498
- fasti* 27
- Feld (sozial) 15 (12), 22, 32, 38, 47 f., 53–55, 71 f., 83 (253), 86, 95 (303), 100, 104–106, 142, 151 f. (114), 152 (116), 159, 163, 169, 171, 177 (214), 185 (245), 191, 193, 196, 199, 204, 211, 217, 236, 248, 256, 267, 271 f., 283 f., 288, 293, 296, 307 f. (709), 325 f., 331, 333, 341, 343, 349, 352 f., 383, 388, 404, 406, 409, 417, 434, 439, 446, 460, 473, 476, 495, 505, 511 (1), 515
- Fest, festiv, festlich 15 (10), 19 (28), 119, 323, 339, 367, 379 f., 441 (328), 494 f.
- Feste (religiös)
- *Anthesteria* 304, 330 (815), 351 f. (893)
 - Aprilfest (d. Mater Magna, Megalesia) 128, 131, 135, 138, 147 (103), 148 f. (109), 153, 155, 164, 174, 179, 205–207, 320, 369 (55)
 - *dies sanguinis* 174 (205)
 - *Dionysia* 495
 - *Floralia* 320, 369
 - *Hilaria* 170, 174 (205)
 - *ieiunium Cereris* 328, 379 (89)
 - *Liberalia* 279, 313, 319 f., 366 (41), 501 (508)
 - *Matralia* 322
 - *sacrum anniversarium Cereris* 107, 318 (759), 379 (89), 380 (92), 381 (95)
 - *Thesmophoria* 107
- Festkalender 52, 94 (297), 119, 128, 207, 320
- Feuer 49, 133, 144, 387 f.
- fides (Romana)* 265, 389
- Fiktion, fiktional 13, 15 (10), 20 (35), 29 (65), 90, 143 (87), 159 f., 163, 175, 210 (330), 232 (411), 302, 308, 312
- Fluchtafel(n) (s. Magie)
- Flussgott 15
- foederati* 250 f., 256–259, 263–266, 272 f.
- fora et conciliabula* 237, 245, 247, 250, 257, 262
- Formel(sprache) 15, 17 f., 24 f. (47), 27, 46, 231, 237 (429), 252 f. (483), 255 (486), 369, 308 (711), 379, 387 (116), 391, 403 f., 443 (333), 485
- Formularprozess 192
- Forum Boarium 116, 315 (743), 321
- Forum Romanum 49, 102 (333), 114, 193, 320, 459
- Frau, weiblich 18 (26), 20, 43 (105), 93 (293), 112–114, 118, 125, 127, 131, 141–144, 149 (112), 153, 169, 164–171, 175, 192–195, 201, 224–232, 235, 241–243, 251, 254, 265, 267, 271 f., 285–291, 302–304, 308 (711), 311–314, 319 (763), 319 (765), 322 (779), 328, 331 (817), 333, 339–342, 344 (869), 364, 379 (89), 380 (92), 381 (95), 391, 395, 400, 404–408, 433 (295), 439 (316), 446, 448, 464, 468, 472, 482 (453), 494 f., 498–500, 503, 513
- freelance (religious) expert* 94 f., 118, 188, 224, 307, 331, 354, 364
- Freie(r), frei 83, 147, 188, 284 (624), 458, 496 (495)
- Freier (erot.) 338 (839), 454 (370), 505
- freigeboren 84, 147, 198, 206, 224, 242, 267, 277, 348, 494 f., 506
- freigelassen (*libertus*) 128, 147 f., 177 (214), 179 (221), 187–193, 197–199, 225, 258, 291 (651), 314, 348, 367, 382 (101), 428 f. (275), 513, 515
- Freimaurer, freimaurerisch 67 (201)
- Fremdheit, fremd 15 f., 20 f., 25, 28 f., 32, 52, 95, 101, 106–113, 116, 125 f., 129, 131–134, 137 f., 144 (88), 147 f., 153 (120), 164, 169, 174–177, 182 f., 188, 199, 204–207, 209, 221–223, 228, 277, 281, 290 (649), 298–301, 340 f., 362 (21), 364 (30), 368, 377, 383 f., 387, 400 f., 427, 429, 436, 439–441, 453, 456–459, 466, 479–482, 494, 506, 511–514
- *adcola* 390 f.
 - *advena* 86, 377, 390 f.
 - ‚fremde‘ Religion (s. Religion)
 - *incola* 258, 377, 390 f.
- Fremdbeschreibung 35 (72), 47 (119), 183, 336
- Furcht, fürchten 14, 20 f. (36), 112, 125, 162,

- 229, 232 (411), 238, 338 (839), 342, 379,
386 f., 409 (200), 427–429, 455, 457, 462–
468, 470, 473, 486–488, 497–502
Gabe, geben 25, 104, 152, 259 (505), 291 f.,
329, 505
– Gegengabe 26, 445
Galatien, galatisch 135 f., 139, 149 (112), 222
(369)
gallus (s. *Mater Magna-Kult*)
Galliambus 164
Gallier(in), gallisch 116 f., 140 (69)
Garten(anlage) 324
Gebet, beten 17 (21), 23 f., 94, 96, 112, 165–
168, 178, 275, 322, 364 (32), 414
Gegenkultur 37, 72 f., 480, 492
Gegenstaat 230 f., 235, 248
Geheimnis, geheim *passim* v.a. 39–50, 56–58,
63–83, 112–114, 215–217, 331–337, 346–357, 375–
398, 428–432, 438–446, 489–493, 514–517
– deklariertes Geheimnis 45
– ‚leeres‘ Geheimnis 78, 109
– Nicht-Geheimnis, nicht-geheim 43
– reflexives Geheimnis 44 (108), 58
– relatives Geheimnis 39–44, 67
– soziales Geheimnis 39–46, 49, 58, 78, 212, 352
– Geheimnisapparat 109
– Geheimniswahrung 42 (101), 48, 54, 109,
211, 216, 230, 239 f., 294, 297, 330, 334, 345,
378, 386, 389, 476, 516
– Geheimreligion, -kult 48, 57, 160, 163, 175,
409
Geisel 99 f., 116, 283
Gelöbnis (s. *votum*)
Gemeinde 24, 67 (201), 107, 246, 254, 264,
266 (540), 283, 290 f.
Gemeinschaft 24–30, 37, 46–49, 55–57, 61 f., 65
(194), 67, 75 (237), 77 f., 82, 96, 115, 176, 184,
211, 229, 305–307, 330 (814), 442 (330), 514
Genital(ein) 192, 195
Gerücht (vgl. *Klatsch*) 222, 335 (830), 357
Geschichtsschreibung (s. *Historiographie*)
Geschlecht, geschlechtlich
– (unbestimmt) 225, 228, 233–236, 242
(454), 265, 271, 287 (637), 289, 311–314,
339 f., 353, 504
– (i. S. *gender*) 91 (287), 165–168, 194,
197–199, 232, 340, 404 (184)
– (i. S. *sex*) 62 (186), 165–168, 197–199, 324
(787)
– Geschlechtsakt, -verkehr 16, 20, 28, 87
(270), 408
– Geschlechterinversion 165–168, 341 f., 433
(295), 514
Gesellschaftsnorm 22, 28 f. (63), 37, 79, 111,
210, 229 (402), 332 (23), 346, 516
Gesetz 14, 20 (34), 31, 86–90, 98, 101 (326),
110–113, 123–127, 132 (32), 179 f., 186 f., 193,
209 f., 219 (360), 235, 246, 249, 251, 255 (486),
257 (496), 263–265, 272–274, 286–292, 316 f.,
353, 366, 376, 380 (92), 460, 506, 512 f.
– *lex Acilia de intercalatione* 244 (459)
– *lex Aelia Sentina* 193 (277)
– *lex Claudia de sociis* 292
– *lex Gabinia* 210 (329)
– *lex Iulia de Aventino publicando* 316
– *lex Iulia Norbana* 193 (277)
– *lex Licinia de Illuiris epulonibus creandis*
105 (344)
– *lex Licinia de sodaliciis* 210 (329)
– *leges Liciniae Sextiae* 103 (335)
– *lex Iulia de collegiis* 91 (287), 178 f., 210
– *lex Licinia de Illuiris epulonibus crean-*
dis 105 (344)
– *lex Maenia de dote* 195 (287)
– *lex Ogulnia* 105 (344)
– *lex Papiria* 103
– *lex Petilia de pecunia capta* 222 (370), 239
– *lex Ursonensis* 89 (277)
– Religionsgesetz 90, 111 (369)
– Zwölf Tafelgesetz 210 (329), 228 (399),
334 (825)
Getreidemühle (*pistrina*) 484–486
Getreideschwinge (*liknon*) 338 f., 445 (870)
Gewalt(tat) 110, 158, 187, 201, 203, 224 f.,
228, 235 (422), 302, 325, 337, 342 f., 377, 386,
391, 397, 402, 419, 422, 447, 459 (388), 477
(443), 481, 494 f., 502, 517
Giftmischerei 224, 239 (439)
Glaube, gläubig (rel.) 23–26, 39, 46, 53 f., 63,
69, 81, 129, 160, 201
– Aberglaube 81 (247), 114, 275
– *deisidaimonia* (δεδαιμονία) 81 (247), 200
– Glaubenssystem 22, 24 (46), 46, 63, 81,
92 (291)

- *superstitio* 81 (247)
- gnomisch 477
- Gnosis, Gnostizismus 51 (140)
- Goldblättchen (s. Bacchanalien)
- Gott(heit), göttlich passim
 - Götterkanon 134
 - Gottähnlichkeit 56
 - Gottesdarstellung 23
 - Gottesnähe 56, 96, 182, 512
 - Gottesstaat 81 (245)
 - Gottesstrafe 203 f., 301 (681)
 - Gottesurteil 143
- Grabkunst 329
- Grenze (soz.) 7, 19, 24, 30, 35–45, 65, 67, 71, 81, 88, 106, 109, 138, 285, 296, 346, 364, 372, 374
- Grenzerfahrung 76
- Grenzüberschreitung (s. Transgression)
- Grenzziehung (soz.) 30–35, 38 f., 43 f., 63–67, 77, 82, 109 (365), 111, 113, 123, 128 f., 131, 138, 183, 198, 200, 209–212, 333, 372, 374, 389, 494
 - Definition 16, 22–24, 29–31, 35–38, 42, 44 f., 47 (119), 56 f., 68 f., 73 f., 76, 81, 87–93, 98, 101 f., 105–111, 118 (390), 130 (25), 133, 138 (62), 168 f., 183, 197 f., 204, 211, 270, 274, 320, 362, 365, 389, 482, 513, 515
- Griech(e)n/Griechin, griechisch (vgl. Hel-
las) passim
- Grotte (s. Höhle)
- Gruppe, Gruppierung passim v.a. 28–51, 76–79, 93–97, 180–189, 197–200, 206–218, 251–256, 270–274, 283–286, 306–314, 329–338, 352–357, 512–518
- Gruppenreligion 53, 57
- Haft(strafe) 242, 272
- Hahn, Henne (vgl. *galli*) 394 f., 149 (112), 493 (477)
- Handel 98 (313), 102 (333), 116, 260 (508), 316 (745), 436
- Händler 99
- Habitus, habituell 28, 38, 42, 64, 182, 514–517
- halluzinogen 233 (414)
- happy end(ing)* 408
- haruspex, haruspices* (s. Priesterkollegien)
- Heil 18, 54, 56 (162), 157, 232 (411), 306, 387
- Heiligkeit, heilig 22, 49 f., 64 (193), 86, 89 (281), 109, 156 (133), 158, 162, 170, 181, 185, 200, 226, 254 f., 393, 395, 408, 442, 484, 518
- Heilige Hochzeit (*hieros gamos, ἱερός γάμος*) 15 f., 21, 27, 305 (697), 310 (718), 314, 320 (767), 323 (784), 330 (815), 339, 350 (893), 399 f., 404 f., 408, 413, 432, 496 (496)
- heilige Männer (*holy men*) 23, 95 (303), 119 (391), 182 (237), 188, 201
- Heilige Schrift(en) 115, 119, 300, 354
- Heiligung 420
- Heiligtum (s. Tempel)
- Heilkult 94
- Heilung, heilen (juristisch, sozial) 16, 21 f., 95 (300), 366, 376, 379 (89), 420
- Heimlichkeit, heimlich 16 (16), 41, 48, 111, 114, 208 f., 268, 270, 294, 303 (691), 332, 390, 416 (228), 424 f., 427, 431, 439, 441 f., 475, 479, 483, 491–498, 502, 504, 514 f.
- Heiratsfähigkeit 16, 18 (26), 20–22, 355 (89), 380 (94)
- Hellas, hellenisch passim v.a. 13–18, 47–55, 98–102, 106–109, 116–119, 124 f., 129 f., 134–138, 146–153, 160–164, 220–223, 278–282, 298–303, 308–326, 329–334, 339–343, 358–371, 404–407
- Hellenisierung 55, 101 f., 248 f. (475)
 - *congraeatio, pergraeatio* 458–466
- Hellenismus, hellenistisch 13 (1), 49 (129), 51, 54 f., 94 (297), 99–101, 126 (7), 135 (48), 138, 141, 146, 148, 151 f., 160 (147), 164 (165), 167 (177), 204 (311), 220, 242 (454), 267, 275–277, 281–287, 298–302, 305 (698), 308–311, 318 (758), 329–332, 337, 342, 345, 365, 395 (145), 415 f.
- Hellespont 136 (53), 154, 176
- Henna (Enna) 107 (355), 299 (673), 319 (764)
- Herausforderung (s. Provokation)
- Herme
 - ithyphallische Herme 314 f.
 - Schwellenherme 323, 337, 415 f., 423
- Hermeneutik, hermeneutisch 32, 35 (71), 58, 67, 69 f., 72 (221), 75–78, 102, 105 f. (346), 132 (34), 212 f., 234, 285, 308, 334, 353, 367 (44), 464
- Hermetik, hermetisch 71 f., 127, 174, 385, 481 (449)

- Hetairie 316
 Hetäre (vgl. Prostituierte) 405 f., 452 (360)
 heterodox 31
 heterosexuell 288 f., 340
 Hierarchie 28, 37, 100, 280, 401, 413
 Hierarchisierung 30 (67), 361, 374
hieros gamos (s. Heilige Hochzeit)
 Hijra(s) 180 (227)
hilaritas 165 (170), 174 (205)
 Hinrichtung, hinrichten 117, 241–243, 283 (618)
 Hintersinn 66, 367 (44), 371 f., 380, 406 f., 443, 492
 Hipponion (s. Vibo Valentia)
 Historiographie, historiographisch 27, 50 (134), 101, 124, 130, 132 (34), 176, 204, 209, 212 f., 281, 315 (743), 349, 357, 456
 Hochzeit, heiraten (vgl. Heiratsfähigkeit) 15, 20 f., 218, 323, 376–383, 388 f., 393, 399, 440, 495–499, 502, 504
 Höhle (auch: Grotte) 326–328, 342 f., 378 (87), 503
 – *antrum* 327 (797), 503
 – Nymphengrotte 327, 341
 – *specus (abditus)* 226 f., 230, 325
holy men (s. heilige Männer)
 Homoerotik 226, 287 f., 324 (787), 325 (787), 334, 340–343, 499
 Homogenisierung 27 (57), 38 (82), 100 (325), 223, 306
 Homogenität, homogen 25 (50), 81 (245), 263, 265, 298 (668)
iakchos (ἱακχος) 64 (193), 315 (739), 18 (758)
 Ida (Berg) 125, 136, 141, 162 (157), 164, 166
 Ideenschau (philos.) 68 f., 71
 Identifikation (sozial) 93, 151–153, 179 f., 240 (442), 389, 392 (134), 428–430, 466
 – Identifizierungsdialog 423 f., 432–435, 438, 493
 Identität, identitär 17, 19, 24 f., 27 (57), 29, 37 f., 46, 67, 72, 78, 83, 96, 98 (312), 101 f., 155, 166 f. (173), 177 (212), 182–184, 190 f., 199 f., 274, 285–289, 295–298, 305, 324, 333, 352, 400, 402 (175), 413, 418–433, 438 f., 454 (370), 466, 493–495, 507
 – Identitätskrise 286, 410 f., 413, 428 (273), 430, 432 (292), 514, 516
 – Identitätstransformation 404 (183), 413, 428 (275)
 Ideologie, ideologisch 32, 37 (78), 74, 76 f. (239), 129, 220 f., 276, 345 (870)
 Ikonographie, ikonographisch 15 (14), 97, 102 (333), 133, 151–154, 158 (140), 170, 177 f., 217, 279, 287 f. (639), 292, 300–302, 308, 310 (718), 311 (720), 312 (725), 318, 322 (779), 326–331, 337, 339, 341 f., 344 (868), 395 (142), 395 (145), 415, 493 (477), 498 (502), 503 (517), 507, 516
 – (an)ikonisch 23, 50, 89 (281), 161 (153), 304
 Ilios, Ilion 13 f., 19–21, 49, 141
 Illegalität, illegal 86 f., 91, 94, 291
 Illegitimität, illegitim 91, 94, 289, 348, 512 (2)
 Immanenz, immanent 24 (46), 26, 28, 30, 37, 46, 56
 immersiv 367
 Individuum, individuell 23 (45), 40–44, 76 (239), 83, 87, 96, 308 (711), 312 (724)
 – Individualismus 81 (245), 129
 – Individualität 24 f. (49, 50), 41–44, 83
industria 439, 446
 Information 42 (101), 45 f., 65–67, 77 f., 101 (326), 126 f., 175, 193, 203, 215–217, 237 (429), 242, 247, 271 (562), 284, 297, 316–318, 325 (791), 331 (817), 334 f., 337, 345, 353, 357, 375 (74), 411 f., 417–419, 424, 428 (273), 430 (281), 495 (486), 515
 – Informationsgefälle 371
 – Informationslücken 182, 396 (148)
ingenuus 99 (320), 147 f., 186 f., 197 (291), 199, 224, 232 (410), 287, 506, 513
ingroup 45 (112)
 inhaftieren 243, 266 (540)
 Initiation, initiatorisch (vgl. Mysterienkult) 14 (9), 15 (10), 16 (14), 27, 42 (100), 47–49, 54–59, 75–78, 96, 107, 128, 130 (25), 146–149, 154, 157, 159, 172, 174, 180 (227), 182–186, 189 f., 197 f., 211, 216 (349), 225, 228–231, 258, 267, 270 f., 286–288, 294, 300 (676), 301 (682), 303 (690), 305–308, 313, 319 (764), 326 (793), 328–334, 338–353, 370, 378 f., 385, 393 f., 400, 404–406, 412, 415–418, 421–423, 432 (293), 434, 442 (330), 444, 449, 459 f., 464 (404), 466, 469 f., 474–479, 485, 498 (502, 503), 502 f., 513–517

- *adire* 258 (498), 286
- Initiierte; Eingeweihte 27, 48, 50, 64–67, 75–78, 147, 164 f. (169), 165 (170), 184, 186, 189 f., 196, 199, 215 f., 219, 225–227, 235, 258 f., 285–287, 289, 300 (677), 306 f., 315, 330 (815), 331 (817), 336, 339 f. (847), 341 (853), 347–350, 370, 384 f., 409, 412, 415 (223), 421, 427, 465 (406), 473–476, 498, 515
- Initiationskult 58, 67, 75 f., 94, 96, 103, 107 (355), 130 (25), 137 f., 145–148, 152, 157, 300, 311, 361, 365, 459
- Inklusion/Exklusion (soziol.)
- exkludierende Inklusion 37, 37 (78) f., 72, 180, 183, 514
- Exklusion, exklusiv 24 f., 29 (63), 32, 34–38, 47 (119), 56, 58, 63–65, 74, 78, 81, 93, 96 (307), 97 (311), 98, 102, 123, 132 (32), 160 (148), 168 f., 182, 188, 197, 205, 206, 211, 217 (350), 225 (386), 271, 280, 295, 298 (668), 301 (680), 310 (716), 312 (724), 357, 367, 379 (89), 409 (200), 437, 441, 445 f., 454 (370), 505
- Exklusionsparadox 37 (78)
- inkludierende Exklusion 37, 133 (37), 177 (212)
- Inklusion, inklusiv 25, 29 (63), 34–38, 58, 63–65, 97, 153 (120), 274
- Selbstexklusion 35 (71), 36 (74), 37 (79), 182
- Inkommunikabilität 71 (216)
- Innenperspektive 75, 92
- Innerlichkeit 37 f., 42, 47 (119), 57, 62 f., 68, 71 (216), 76 f., 175, 180, 215 f., 220, 272, 306, 324, 331 (818), 338 (842), 346, 357, 413, 457, 460, 489, 514
- Innovation 109, 117 (388), 119 (394), 131 (28), 313 (731)
- Inschrift, inschriftlich passim v.a. 177–182, 212–220, 244–274
- Epigraphik, epigraphisch 48 (123), 97, 108 (360), 128, 132, 147 (107), 165 (170), 178, 218, 301, 308 (712), 314, 319 (764), 325 (789)
- insider* 215 f.,
- Insiderwissen 335, 337, 353
- Inszenierung, inszeniert 15, 26 (55), 28, 64 (193), 175, 181, 210 (330), 281 (608), 287, 299 (672), 301, 305, 310 (716), 322–327, 338 (842), 342, 363, 366–369, 372, 394, 400 (168), 420 f., 434, 436, 441 f., 460 f., 466, 469, 472 f., 479, 489, 503, 515
- Integrität, integer 20, 29 (65), 43 (105), 46, 95, 108, 111, 143 f., 188, 235, 242, 265 (535), 288, 293, 348, 416 (230), 434, 458, 476
- Integration, integriert 38 (82), 77, 97–99, 107, 109, 111, 123–126, 131 f., 138 (62), 141 (73), 144, 169, 183, 207 f., 210, 221, 276, 302, 317, 319, 332 (823), 348 (881), 351, 376, 389, 434, 438, 441, 458, 511 f., 516 f.
- *Desintegration, desintegriert* 38, 229 (402), 376, 481
- interdictio ignis et aquae* 387 f.
- Interkalation 244
- interpretatio sacra* 434
- Intrige (Komödie) 336, 342, 348, 409, 439 (316), 454–456, 465–467, 477 (443), 487, 489, 493–498, 502 f.
- Invective (rhet.) 156, 231
- invention of tradition 101, 362
- Inzestverbot 84
- Ironie 14, 35 (71), 158 (141), 161, 359 (7), 380, 421 f. (248), 441 (328), 473 (432), 496 (496), 517
- Irrationalität, irrational (vgl. Rationalität) 52, 128 f., 157, 164, 235 (420), 403 (178), 448
- Isiskult 55, 182, 216 (347)
- Ispriester 119 (391)
- Isolation, isoliert 76, 88, 163 (161), 229, 236, 308, 389
- Italia, italisch 55, 98 f., 102, 105 f., 187 f., 208, 217–220, 223, 225 (386), 237, 240, 245–247, 250, 261–264, 282–287, 294, 298, 303 (689), 303 (691), 307–313, 318 (758), 328 f., 343, 362 (21), 363 (24), 365, 399 (163), 404–406, 415 (224), 420 (242), 425 (262)
- Italiker, italisch 55, 98–102, 105, 221, 223, 237 (429), 250, 264, 284–287, 310–313, 318 (758), 328, 343, 362 (21), 363 (24), 365, 399 (163), 404–406, 415 (224), 420 (242), 425 (262)
- Iuppiterkult 15 (12), 399 (162), 405 f., 417, 422 (251), 435
- Jenseits 57, 111, 130 (25), 146, 280, 300 (677), 305 f., 326 (793), 329, 336 (833), 338 (840), 404, 469 (415), 486 f.

- Inseln der Seligen 486
- Tartaros 125
- Unterwelt 88 (273), 315, 327, 395 (145), 451 (358), 460, 469, 470, 481 (449)
- Unterwelts(auf)fahrt (*anabasis*, ἀνάβασις) 466
- Unterweltsfahrt (*katabasis*, κατάβασις) 149 f. (113), 322, 327 f., 460, 466, 469, 473 f., 481 (449)
- jüdisch 24 (47), 188
- Jugend, jugendlich 130 (25), 143, 156, 158, 287 f., 302, 366, 427 (268), 446, 456, 459 f., 468, 476–479, 482
- *adulescens* 156, 165 f., 225, 236, 347, 373, 441 (328), 454–456, 462–467, 473, 476–479, 495
- Jungfrau, jungfräulich 15–20, 21, 49, 391
- Jurisdiktion 249, 256–258, 273, 284

- Kaguru 75 (237)
- Kalender 244 (459), 322
- kalybē* (καλύβη) 171 f.
- Kannibalismus 345
- Kapital (soziol.)
 - politisches 131, 143 (84), 267 f.
 - soziales 439
 - symbolisches 103, 248
- Kapitol 112 f., 116, 119, 354, 389 f. (122)
- Karthago, karthagisch 261, 264, 283, 495 (487)
- Kastration 125, 128, 130 (25), 148, 152, 154 f., 158 (143), 160, 163–165, 168, 172–176, 180, 183–186, 189 f., 194–199, 204 (311), 287, 472 (425), 505 f., 513, 517
- Kastrationsverbot 180, 196
- *spado* (*castratus*) 172 (195), 194 f.
- keltern 303
- Keuschheit, keusch 130 (25), 158, 339 f. (847), 416, 429 (278), 433 (295), 464 (404), 503
- Keuschheitsprüfung 15 (9)
- Kimbern 202
- Kind, kindlich 15–21, 166, 184, 195 (287), 228, 289–292, 311, 328, 476, 448, 495
- Kindsoffer 344 f.
- Kindstötung 343–345
- Kindszeugung (vgl. Schwangerschaft) 18, 21, 29 (65), 339 (847), 376, 408, 495
- Kirchengeschichte 51
- Klageruf (*ululatio*) 174 (204), 236, 337
- Klassenkampf(idee) 130, 316 f.
- Klatsch(kommunikation) 42 (101)
 - Gerücht (*fama*) 222, 335 (830), 358
- Kleidungscode (s. Kleidungs Vorschrift)
- Kleidung(svorschrift) (rel.) 28, 38, 64, 157 f., 180 (227), 341 (855), 410, 446 (342), 514
- Buntheit, buntes Gewand 125, 156, 159 f., 163, 177, 472, 498
- Frauen- 160, 472
- (Kult)ornat 154, 159, 178 (217), 180 (227), 204, 472
- Leinenkleidung 181
- *supparus* 158, 204
- Kleinasien (s. Asia Minor)
- klinē* (κλίνη) 135 (48)
- Klischee 108 (360), 114 (376), 129 f., 133 (37), 152, 155–158, 163, 168, 176–181, 185, 211, 221 (367), 287 f., 333–336, 340 f., 366, 378, 393, 457 (385), 460, 464, 470, 476, 484, 497, 517
- Knochenfästelchen 299 f.
- Koch (Komödienfigur) 222, 375, 377 f., 383–386, 392, 437 f., 447
- koinōnia* (κοινωμία) 62
- Kollaboration 211, 371
- Kollegium (s. Vereine)
- kollektiv 23 (45), 24 f. (49), 46, 53, 94 (295), 114, 129, 143 (85), 230, 256, 265, 267, 272 (567)
- Kolonien(programm) 260 f., 290, 310
- Komik, komisch 288, 301 (680), 331 (817), 336, 342, 347 f., 361, 366 f., 370 f., 386, 391, 393–396, 399, 401, 405, 408–410, 414 (219), 426 (263), 428 (273), 435, 456 (380), 466, 473 (431), 477, 479, 482–485, 501, 503, 506, 517
- Kommunikation passim v.a. 22–27, 31–47, 57–101, 105–110, 114 f., 181–184, 206–210, 215 f., 269 f., 330–338, 346–352, 358–368, 373 f., 484–489, 492 f., 514–518
- Nicht-Kommunikation (vgl. Schweigen) 35 f., 43
- Komödie, komisch (s. Theater)
- Komplexität, Reduktion von 24 f. (49), 92
- Komplizenschaft (s. Kollaboration)
- Konflikt passim v.a. 28–32, 79–82, 94–98, 110–114, 189–191, 198–205, 233, 236, 270,

- 274, 288–296, 331–334, 346–354, 456–459, 479–483, 512–517
- Konfliktpotential 22, 30–32, 45, 184, 205, 276 (580), 294, 332, 346, 354
- Konsul, konsularisch 85, 104, 115, 118 (390), 142, 173 (199), 177 (214), 192–194, 197, 208 f., 212 (335), 214, 216, 221–251, 254–258, 273, 277, 286 f., 292, 322, 331, 335, 348 (881), 351, 353, 464 (402), 476 (440)
- Kontingenz 45 (115), 108 f.
- Kontinuität 35 f., 63 f., 68, 82 (248), 262
- Kontrastkultur (s. Gegenkultur)
- Kontrollregime 256, 286, 296, 333, 346
- Konvention 24 f., 69, 177 f., 304 (693), 435
- Konversion (rel.) 24 (47), 81 (245), 96 (307)
- Konzession(ierung) 90 (284), 91 (287), 104, 128, 157 (138), 178 f., 210, 246 (471), 256 f., 262, 268, 270–274, 295 f., 307
- Kopplung (soz.) 36, 62–64, 68
- Körpermanipulation 184
- Körperschaft 53, 110
- Korybanten 125 f., 131, 162, 382 (100), 511
- *korybantiasmos* (κορυβαντιασμός) 147
- Kosmogonie 160, 163
- Kottabos 405
- Kranz (*corona*) 17, 108, 118, 151 (114), 158, 201, 204, 338 (839), 414 f., 444, 463, 498, 515
- Krieg
- Bundesgenossenkrieg 284
 - Galaterkrieg 136 (53)
 - Latinerkrieg 103
 - Erster Makedonischer Krieg 140
 - Dritter Makedonischer Krieg 100 (325)
 - Erster Punischer Krieg 98, 100, 278, 311, 313 (731), 365 (36),
 - Zweiter Punischer Krieg 7, 30, 33, 87 (271), 98, 104 f., 113, 115, 140 (69), 142 (78), 221, 237 (429), 260–264, 275, 278–283, 289, 294, 311, 318, 353 f., 365, 449, 457, 487, 517
 - Pyrrhoskrieg 100
 - Römischer Bürgerkrieg 128, 130, 278, 285
 - Römisch-syrischer Krieg (=Antiochoskrieg) 139, 239, 359 (9)
 - Samnitenkrieg 98, 106, 211 (333),
 - Troischer Krieg 14
 - Kriegführung 99
 - Kriegsgefangene(r), kriegsgefangen 98, 100 (325), 116, 141, 282
- Kreta, kretisch 162, 336 (833)
- Kronzeuge(nstatus) 247, 351
- Kroton 260 f.
- Kult, kultisch (vgl. Religion) passim
- (definitorisch) 47–57
 - Kultgemeinschaft 47, 55, 57, 96, 305
 - Kultgruppe 47, 83, 91 (287), 171 f. (194), 208, 212, 233, 255, 266, 268, 271, 274, 278, 293–297, 306 (702), 324, 329, 337, 342, 350, 354, 427, 514 f.
 - Kultlokal 171, 173, 217, 256, 269 f., 322–324, 332, 337, 375, 382, 386–390, 407 (194), 413, 419, 427, 485 f.
 - Kultraum 256, 333, 384, 412, 416, 502
 - Kultteilnehmer 14 (6), 159, 174 (206), 274 (571), 295, 302–305, 341, 349, 354
 - Kultverein 47, 83, 91 (287), 208, 212, 255, 266, 272 f. (567), 278, 293, 296 f., 306 (702), 324, 354, 427, 514 f.
- Kultgerät 388
- Opfermesser (*culter, cultrum*) 392, 506 f.
 - Opfermesser (*securis*) 388 (118), 450
- Kultur 25 f., 35–38, 46, 53, 72–75, 78, 92, 97–103, 105 f., 109 f., 126, 133, 137, 148 (108), 154, 209–213, 217, 219, 263 (528), 269, 276–279, 282–285, 306 (702), 309, 311, 325 (789), 344, 353, 358–360, 363–367, 458 f., 489, 506, 511, 517
- Kulturalismus, kulturalistisch 57, 101, 128 (20), 137 (58), 164 (166), 453
- Kulturwissenschaft(en), 34, 40, 73 (229)
- Kulturgeschichte, kulturgeschichtlich 7, 45
 - Kulturphilosophie, kulturphilosophisch 52
- Kunde (vgl. Leistungsnehmer) 444 f., 458, 461, 505
- Kureten 162
- Lamezia 260
- Landflucht (s. Migration)
- Lanuvium 50
- Lar(en)
- 83, 89 (279), 94, 375 f., 389 (122)
 - Larenheiligtum 86, 89, 269

- *Lares Praestites* 327
- Lärm 126, 159, 162 f., 230, 237 (426), 337
- Latiner (*Latini*) 254, 286, 290–292, 310 (717)
- Latium, latinisch 98, 107, 132, 142, 149, 209, 218, 223–226, 266 (540), 283, 290–293, 312–314, 319 (764), 353
- Leberschau, (s. *haruspex*)
- lectisternium* 116, 134, 315 (743), 369 (51)
- Legalität 86 f., 90, 98, 109, 264
- Legat(sfähigkeit) (s. Erbschaft)
- Legitimität 32, 103, 109, 111, 115, 118, 139, 143 (85), 143 (87), 180, 344 (869), 347, 408, 440 (325)
- Lehre, gelehrt 56, 59 f., 62, 67–74, 78 f., 96 (307), 161, 163, 328, 378, 465, 498,
- Levante(region) 54, 221
- lex* (s. Gesetz)
- Lexikograph 18 (23), 89 (281), 153, 171 (191)
- Liberalia* (s. Fest)
- Liberalismus 82 (251)
- Liebesroman (s. Roman)
- Liebeszauber (s. Magie)
- Ligurien, ligurisch 208, 221 f., 237 (428), 244 f., 247
- Liktor 390 f.
- Liminalität 93 (293), 303, 305 (695)
- Linear-B 299
- Literatur *passim*
 - antiquarische 27 (59), 52 (145), 54, 92, 103 (334)
 - medizinische 59 (173)
 - milesische Novelle (*Milēsiaka*) 13 (3)
- locus*
 - *locus latebrosus* 464
 - *locus occultus* 269 f.
 - *locus sacer* 115
- Lokalität, lokal 15, 54, 99 (318), 136, 154, 204, 212, 218 f., 237, 246, 249, 259 (501), 260 (507), 262 f., 269, 272 f., 313 (734)
- Lorbeer 118, 151 (114), 181
- Losungswort 336, 488, 493
- Loyalität 286, 295, 333, 347, 514
- lucus Semelae* (auch: *lucus Stimulae*) 321–323, 449 f.
- Lust 21 f. (39), 144, 224, 228, 373, 410 (203), 426 (263), 458, 471, 483
 - *libido* 228, 248 (475)
 - Lusthandlung 341
 - Lustobjekt 341
 - Lustorientierung 279, 288
 - *uoluptas* 224, 228 (401), 230, 248 (475), 366, 483
- Luxus 86, 156 (133), 281, 365 f.
- Mädchen 15–22, 27, 30, 57 (167), 156, 341, 380 f., 391, 468, 488, 493–495
- Mädchentragedie 16 (14)
- Magie 26 (53), 74, 91 f., 94, 211 (333), 230
 - Bindungszauber 53 (152), 110, 485
 - *excantare* 158
 - Fluchtafel (*defixio*) 181
 - Liebeszauber 26 (53), 170
 - Zauberformel 401
- Magistrat 94, 99, 105, 112 f., 126, 135, 142 (82), 156 f., 192, 199, 204, 214, 237–239, 243 (456), 257, 284, 317, 351, 390, 457 (385), 478
- Magna Graecia 106, 141 f., 218 (357), 257 (494), 261, 309 (715), 311 f., 329,
- Magnesia (am Mäander) 21, 301 (682)
- Mainz 8, 181
- Malerei Vasenmalerei 299 (672), 301 f., 317 (754), 325 (791), 329, 339, 343–345, 363 (24), 405, 493 (477)
 - Wandmalerei 217, 219 (361), 308, 323 (784), 326, 329, 339, 343 (862), 502
- Mänade, mädadisch (s. Bacchanalien)
- Manichäismus 72
- Mann, männlich *passim* v.a. 155 f., 164–170, 176 f., 224–230, 265–268, 341–350, 403 f., 446 f., 454 f., 464–469, 473, 479, 488, 495–507
- Männlichkeit 131 (29), 148 (108), 155, 166 (173), 178 (217), 232, 287, 503, 507
- Mantik(er) (s. Divination)
- Markierung, markiert 22, 26 f., 32, 35 (72), 38 (82), 55 f., 67, 69, 85, 89, 102, 107–109, 116–119, 129 (23), 131, 133, 137, 145, 160 (148), 174 (206), 206, 223 f., 252 (483), 273, 299, 305, 318 f., 323 f., 332, 337, 364, 366, 373, 384, 389, 403, 413, 415 f., 423, 440 f., 472 (424), 474, 498, 503, 512 f., 518
- Marsfeld (*campus Martis*) 106 (352), 369
- Marser, marsisch 119 (391)
- Marxismus 278

- Maske 218 (357), 313 (732), 326 (793), 342 (861), 371, 409 (200), 415 (224), 418, 451
 – Theatermaske 302 (685)
 – Maskierung 410, 415 (224)
- Medium, Medien 27, 38, 42 f., 72, 96, 101, 257, 317, 362, 492
- Medizin 59, 161 (151), 184, 441 (328)
- Mater Magna-Kult 32, 47, 51 (140, 141), 55 (158), 77, 123, 126–200, 205, 207 f., 218, 276, 311 (723), 318 f., 381 f., 390, 395, 505–507, 511–513
 – *Aedes Matris Deum* (s. Tempel)
 – *archigallus* 133 (37), 177–180, 206, 395 (142)
 – Attispriester (*gallus*, γάλλος) 128–130, 133, 136 (53), 145–149, 152–164, 168–206, 294, 394 f., 505–507, 511–517
 – Attisverein 178 f., 197 f.
 – *lauatio* 174
 – *Megaleion* 138
 – *Megalesia* (s. Feste)
 – *Metragyrten* 95 (303), 132, 148 f. (109), 181, 206
 – Muttergottheit 54, 141, 144
- Meineid (vgl. Eid) 227, 345, 353
- Menschenopfer 116 f., 344
meretricium (s. Bordell)
- Metapher 71, 146, 160 (146), 162 (154), 164 f., 190, 210, 216, 235, 288, 314, 323, 336, 339 f., 344 f., 353, 359 (7), 364, 372, 376–395, 400–409, 417 (234), 420 f., 434, 441, 443, 445, 451 (358), 459–361, 364 (405), 465, 472, 481, 484, 496, 517
- Metropole 97, 100, 125, 218 (357), 290, 293, 310, 354
- Migration 70, 105, 291, 310
 – Landflucht 262, 290, 310
 – Zuwanderung 98–100, 293, 313, 337
- Milch 380 (93), 403 f., 461 (397)
- Militär 22 (42), 84, 98–100, 103, 114–116, 136 (53), 139, 168 f., 220 f., 241, 244, 246, 248, 258 (499), 287, 333, 410, 417, 421, 465
 – *auxilia* 241, 282, 286, 291
 – Bürgerheer 286
 – Fahneneid (s. Eid)
 – Soldat, soldatisch 155, 183 f., 221 f., 235 (422), 246 (468), 286, 291, 333, 354, 421, 457, 461, 464–468, 479, 487 f., 494, 505–507
- Wehrfähigkeit 287, 291, 466
- Minturnae 225 f., 314 (738)
- Missbrauch (sexuell) 20, 291 (651), 349
 – *constuprator* 228
 – *stupratus* 228
 – *stuprum* 116 f., 144 (88), 223, 226, 230, 232 f., 236, 249 (476), 287, 289, 340, 342 f., 353
 – Vergewaltigung 16 f., 20 f., 30, 232 (410), 340, 342, 380 (94), 390, 494 f., 503
- Mission(ierung) 67 (201), 100 (325), 104, 108 f., 141, 154, 194, 200, 202, 204, 390, 455
- Mitglied(schaft) 29, 35, 37–39, 44, 56, 64, 76–78, 85, 93, 109, 118, 148, 180, 191 (269), 209, 217 (350), 240 (442), 249, 259, 266 (540), 272 f., 285 f., 295, 307 f., 313, 334 (829), 350–354, 395, 427, 488, 516
- Mithraskult 48 (123)
 – Mithräum 328
- Mob (d. Jahres 213 v. Chr.) 21, 114, 223 (377), 238 (435), 282, 320, 354
- modus operandi* (soziol.) 25 (52)
- Mönch(tum) 36 (74), 63 (190), 65, 67 (200), 71
- Monotheismus 19 (29), 23 f., 46, 63 (189), 71, 81 (245), 96 (307)
- Moral, moralisch passim v.a. 28 f., 124 f., 129 f., 209–213, 220–229, 232, 235, 275–279, 285–288, 295 f., 339–341, 365–367, 373 f., 408 f., 439 f., 452–460, 465 f., 474–484, 514, 517
- Mord (*caedes*) 172, 224–226, 230, 232 f., 241, 249, 337, 344 f., 419, 472 (425)
- Mormonen 67
- mundus Cereris* (s. Tempel)
- Münze 151 f., 261, 302, 454, 455
 – Münzmeister 132, 193
 – Münzprägung 132 f., 142 (78), 284, 302 (684)
- Musik 27, 153 f., 159, 162, 164 (164), 174 f., 228, 236 f., 331 (817), 337, 373, 381 (99), 517
 – (Doppel-)Flöte (*aulos/auloi*) 125, 153, 157, 160, 498
 – Flötenspieler(in) 378 f., 381, 386
 – Gesang 157, 174
 – Kultmusik 228, 236 f., 337, 505 (521)
 – Musiker 373, 381, 383, 385, 393, 489 (472), 502

- Trommel (*tympanon*) 125, 153, 155, 157, 160, 164 f., 224, 505
- *tympanotriba* 184, 505 (521)
- Zimbel(n) (*cymbalum*) 153, 157, 160, 224, 236
- Muttergottheit (s. Mater Magna-Kult)
- Mysterienkult, -religion
 - *epiphanēs* (ἐπιφανής) 18
 - Epiphanie 19, 56–58, 96, 103, 361, 364 f. (32), 370 (62), 401 (170), 406 (188), 408, 412, 416 (232), 421–423, 433
 - Mystagoge/in 95 (303), 421, 470
 - Myste 48 (123), 306, 383
 - Mysterien passim v.a. 47–58, 63 f., 71 f., 77–79, 125–130, 137 f., 145 f., 151 f., 159–165, 215–218, 275–281, 299–336, 375 f., 381–388, 392–395, 399–409, 421 f., 441–445, 466–470, 481–496, 514, 518
 - Mysterosophie 51 (140)
 - *symmystai* (συμμύσται) 351 f.
- Mystizismus, Mystiker 71, 487
- Mythos, mythisch passim v.a. 140–144, 151 f., 163 f., 298–303, 321 f., 341–345, 404, 406, 421, 430, 450 f., 466, 469–472, 502
- Mythologie, mythologisch 15 f., 27, 54, 74, 123, 1414 (73), 146, 152, 156, 160–162, 168 (179), 171, 205, 300, 302 f., 308, 330, 343, 345, 422, 426 (263), 436 (309), 466, 473, 517
- mythenlose Gesellschaft 53
- Mythenrationalisierung 87 (247)
- Nacht, nächtlich 30, 76, 111 (369), 125, 147, 211, 224–237, 240, 248, 256, 287–289, 328 (810), 331, 337–341, 348, 353, 376, 380 (92), 386, 401–418, 423–429, 436, 441, 445 (339), 447, 449, 451 (358), 464 (402), 468, 494–499, 503, 513
- *diapannychismos* (διαπαννυχισμός) 147, 228 (397)
- Narration, narrativ 23 (43), 37, 39, 56 f., 100 (323), 107 (355), 161 (151), 175, 205 f., 210 f., 220, 303 (690), 329, 371 (68)
- Neapolis 107
- Neugier 44 f., 67, 111, 176, 181, 185, 206 f., 220, 417, 467, 474
- Neuplatonismus 59, 66 (196), 68, 71 f., 74
- New Age 73 (227)
- Nicht-Religion 28, 30, 81 f.
- Niederlage (milit.)
 - Arausio 189
 - Cannae 107, 116, 318
 - *Clades Caudina* (s. Caudinische Pässe) 248 f. (475)
 - *lacus Trasimenus* 115
- Norm, normal 20 (33), 22, 28–31, 37, 40, 46, 54 (155), 87 (271), 96 (307), 111, 138 (62), 210, 240, 244, 295 (661), 331 (818), 334 (829), 346, 350, 366, 374, 387, 392, 398 f., 415, 456, 473, 516
- Normenmonopol 398
- Normativität, normativ 29, 32, 44, 46, 79, 211, 229 (402), 295, 331 (818), 365, 516
- Nüchternheit (vgl. Speisevorschrift) 52, 126, 299, 340, 345 (870), 380, 401, 410, 435, 441 (328)
- Nymphe 15–21, 302–304, 314, 326–328, 341
- Nymphengrotte (s. Höhle)
- Nysa 314, 327 f., 341 (855)
- Offenbarung 20, 40, 42 (100), 44, 51, 71, 162 f., 308, 348, 361, 396 f., 422, 476, 479, 499, 502
- Offenheit (sozial) 38, 49 (129), 106, 445 (339)
- Öffentlichkeit, öffentlich passim okkult 72 f.
- Olbia 165 (170), 299 f.
- Opfer (rel.) 23–25, 87 (271), 95 f., 104 (340), 109, 112, 116–119, 125, 180, 226, 228, 233, 238, 325 f., 344 f., 364 (32), 376, 380 (94), 388 (118), 391 f., 394 f., 412, 416, 423 f., 427 (267), 429, 446 f., 458, 461 (397), 487, 489 (472), 495 (489), 503, 506 f.
- Optimaten, optimatisch 130, 280 f., 316
- opus operatum* (soziol.) 25
- Orakel (vgl. Divination) 109, 115–119, 125, 142, 202, 448 f.
- v. Delphi 116–118, 142, 449
- Ordnung (sozial) 83 (254), 94, 111, 114, 229, 280, 283, 305 (695), 338, 353, 391
- Orient, orientalisches
 - ‚orientalische Religion(en)‘ 51 f., 57, 101, 129, 137, 145 f., 275, 298
 - Orientalismus, orientalistisch 55–57, 278

- Orphik(er), orphisch 51, 163 (163), 218 (357), 298 (668), 300, 306 f., 327 (804), 330 (814), 345 (70), 421, 425 (262), 450 f.
- Orthopraxie 53
- Osker, oskisch 219, 225, 290, 311, 328
- Ostafrika, ostafrikanisch 75, 78 (242)
- Paestum (Poseidonia) 405
- Palatin, palatinisch 50 (135), 84 f., 127, 132–136, 139, 144, 149–155, 157, 163, 168–175, 199 f., 202–205, 369 f., 395 (142), 513 f.
- Palladion, Palladium 49 f.
- Pantheismus 81, 89
- Pantheon 141, 208 (318), 276, 298, 512
- Parallelgesellschaft (vgl. Gegenkultur) 37, 294, 516
- Partizipation 99, 251
- Patrizier, patrizisch 109, 316
- Pektorale 507
- Pelinna 300, 404 (183)
- Penaten (*penates*) 50, 83, 94
- Penetration 341, 462
- Peregrine(r) (*peregrinus*) 31 f., 55, 95, 100 (321), 105–109, 116, 123, 141, 177 (214), 187, 203, 222, 238 f., 282, 286 294 (656), 317 (751), 363, 367, 381 (99), 439–441, 446, 454, 460, 504, 513, 515
- Pergamon 134, 136–142, 152 (117), 177 (214), 276, 281 (608), 301 (682), 327 (804), 418 f.
- Peripatos, peripatetisch 59, 61, 68
- Persien, persisch 89
- Pessinous 136 (53), 139 f., 146 (93), 523
- Pfortenwächter(in) (s. Torwächter, vgl. Herme)
- Phallus, phallisch (vgl. Herme) 19 (27), 301 (681), 314 f., 338 f., 415, 499, 502 f.
- philhellenisch 221, 278
- Philosophie, philosophisch 23 (43), 28 (61), 34, 36, 52, 58–62, 68–74, 82 f., 92, 124, 137, 159, 161 (151), 163 (163), 176, 216, 469 (415)
- Philosophiegeschichte 34, 59, 69
- Phlyake(nposse) (Phlyax) (s. Theater) 389 f.
- Phrygien, phrygisch 32, 125, 127–133, 137, 140–142, 146–149, 153–163, 166, 168–171, 176, 180, 183, 199, 201–207, 381 f., 395, 505 (521)
- Pietrabbondante 221 f.
- Pinie(nzapfen) 382
- plebeisch (*plebs*) 104, 109, 112, 129 f., 197, 201–206, 209 (326), 227, 237–240, 278–281, 315–320, 359 (7), 369, 487 (468)
- *contionalis* 203
- *urbana* 89, 130, 209 (326), 227, 278, 359 (7)
- plot (liter.) 159, 163, 247 (473), 288 (641), 347–349, 352, 360–362, 366, 370 f., 374, 379 (89), 389, 400, 439 f., 460, 481, 502, 517
- Poesie, Poetik (s. Dichtung)
- Polemik, polemisch 20 (33), 24 (47), 43, 45, 56 (162), 81, 114, 129, 152, 211 (332), 213 (338), 331, 481
- Polis 14, 21, 29 f., 53 (150), 61 f., 89, 136 (53), 138, 301, 311 (723), 396 (167)
- Politik, politisch passim
- Polizei 113, 228 f., 235 (420), 427
- Polytheismus 24 (46), 92, 96 (307)
- Pompeii 8, 144 (88), 219, 310 (718), 325 f., 328 (805), 332 (822), 338, 342 f., 502, 506 (524)
- Popular(en), popular 60, 128–131, 134 (42), 138, 202, 230, 280 f., 316, 366, 377, 390 f.
- Poro-Bund 75 f.
- Porta Maggiore (Rom) 269 (555), 328 (809)
- Porta Trigemina (Rom) 116 (384)
- Position(ierung) (sozial) 29, 32, 43, 45 (112), 47, 52, 54, 67–69, 76 f., 83 f., 95, 97, 109, 128, 130, 132, 163, 180, 182 f., 201 f., 273, 308 (711), 330, 338 (842), 357, 364, 366 f., 373 f., 380 (93), 409 (199, 200), 413, 415 (225), 417, 504
- Praeneste, praenestinisch 283, 314, 343, 466
- Prätext 35 (71), 367 (44)
- Prätor (*praetor*) 87 (271), 112, 118 f., 125, 127 (12), 140, 192 f., 197, 214, 228, 237 f., 240, 246, 249, 254, 256 f., 283, 290, 353, 369 (53)
- *peregrinus* 238 f.
- *urbanus* 113, 192, 237, 239, 246 (471), 257, 262, 284
- Praxeologie, praxeologisch 97 (311)
- Praxis, Praktiken, praktisch passim
- Prestige 48, 84, 111, 143, 169, 182 f., 267 f., 464
- Priester(in), priesterlich 30, 42 (100), 50 (138), 65 (194), 85, 94 f., 107, 114, 125, 127, 129 f., 139 (66), 147 f., 159, 169, 181, 183, 186, 188, 200–205, 237, 254, 266 f., 285 f., 307, 318 f., 325, 392, 395
- Priesterkollegien (Rom) 50–53, 85, 94, 323
- *Ilviri sacris faciundis* 103 (335)

- *Xuiri sacris faciundis* 50 (138), 106, 108, 114 (375), 115 f., 118 (390), 119 (394), 255, 276
- *XVuirī sacris faciundis* 50 (138)
- Arvalbrüder 65
- Augur(en) (*augures*) 119 (391)
- *haruspex, haruspices* 95 (303), 108, 118 (390), 364
- *pontifices* 118 (390), 244 (459)
- *Pontifex Maximus* 87 (271), 102, 173 (199)
- Vestalin(nen) 50, 67 (199), 93 (293), 116 f., 144 (88)
- Privatheit, privat 8, 22, 41, 47 (119), 82–89, 94, 186 (252), 219, 229, 235, 243, 265, 268–270, 295, 299, 302 f., 306 (702), 310 (718), 324 f., 329, 331 f., 337, 351, 364, 372 f., 376, 386, 388 390, 394 f., 483, 505
- Prodigium (s. Divination)
- Profanation, profan 16, 21, 26 (53), 37, 40 (91), 56, 75, 78, 85, 109 f., 160 (146), 174 (206), 178, 190, 212, 214, 216, 223, 225, 237, 240 (441), 243 (456), 297, 347–352, 357, 373 (70), 380, 384–388, 395–399, 409–417, 423–425, 427, 433 f., 439 (316), 451 f., 466, 474, 476, 483, 486, 489
- Profanationsverbot 75, 78, 109 (363), 486
- Weltlichkeit 16, 26, 36 (74), 39, 67 (201), 88 (273), 168, 228, 294, 413, 451 (358)
- Profanität 380, 417
- Profession, professionell 49 (129), 108, 182
- Promagistrat 99
- Promiskuität, promiskuitiv 224, 226, 230, 289, 313, 328, 339 f., 346, 504, 513
- Prostituierte 225, 348, 365, 438, 452 (360), 454, 470
- Protreptik, protreptisch 67, 188, 240, 423
- Provokation, provozieren 26–29, 43, 67, 98 f., 109, 211, 240, 288, 293–295, 298, 309, 331, 334 (829), 343, 352, 417, 451, 517
- Provokationsrecht (pol./iur.) 238, 240
- Prozession 15, 19–21, 48, 117, 125 f., 131 f., 134, 138 (60), 143–145, 148, 153, 157 (139), 161–165, 174 f., 187, 206 f., 217 (355), 230, 267, 304 (693), 319 (765), 322 (779), 327, 332 (822), 338, 344 (868), 414, 471–474, 502
- Publikation 50, 75 (234), 77, 178, 216, 240 (441), 259, 260 (507), 272
- Publikum 59 (173), 94, 108, 126, 132, 159, 167 (174), 182, 213, 265 f., 297, 358, 360, 362 f., 370–375, 378, 382, 388, 397, 402 (175), 409–411, 419, 426, 428 (273), 440, 445, 450 f., 453, 465, 479–483, 489, 492 f., 498, 502
- Literarisches Publikum 60 f., 65, 124, 161 (151), 163, 168, 363, 367 f., 382, 388, 454 f.
- Theaterpublikum (s. Theater)
- Publizität, publik 20, 50, 75 (234), 77, 178, 216, 240 (441), 259 f., 272
- *publicité épistémique* 27 (57)
- *publicité sensible* 27 (57)
- Pythagoreer, pythagoreisch 59 f., 66 (196), 68, 71, 211 (332), 248 (475), 326 (793), 328 (809), 340 (851)
- Pyxous (s. Buxentum)
- Raserei, rasend (s. Ekstase)
- Rationalität, rational (vgl. Irrationalität) 52, 68, 72–74, 104, 299, 410, 422 (249)
- Rationalisierung 21 (37), 46, 52 f., 81 (247), 85 f., 102, 137, 160 f., 163, 298 (668), 403 (178), 417 (235)
- Rätsel, rätselhaft 42, 44, 69, 79, 109, 297, 379 (91), 404 (183), 473, 485–487, 514
- Raum, räumlich (physisch)
- physischer 27, 38, 45 (112), 50, 56 (163), 59 (173), 67, 76, 83–85, 88 f., 116, 149 f., 169 f., 172–174, 217, 227, 256 f., 264, 268–270, 309, 315, 317 (751), 323–329, 370, 372–374, 388, 412, 416 f., 423, 434, 441, 493, 502
- sozialer Passim v.a. 29–37, 40–44, 85–90, 97 f., 112–115, 306–308, 332 f., 346–352, 365–369, 371–374, 384–390, 493 f., 515 f.
- Rausch, rauschhaft 14 (6), 228 (401), 235 (420), 306, 380, 397 f., 402–404, 410, 426, 481, 486, 492, 497, 514
- Recht, rechtlich 22, 27, 84, 98, 105, 110–113, 118, 126, 128, 187 f., 191, 214, 225 (381), 227–233, 237 f., 240–266, 273 f., 277, 284–301, 318, 332–334, 343 f., 346–353, 366, 392–399
- Bürgerrecht, allgemein 35, 38, 109 f., 118, 172 (195), 179 (221), 184–200, 205, 242, 258 f., 285 f.
- Bürgerrecht, lateinisches 99 f., 258, 286, 291 (651), 353
- Bürgerrecht, römisches 84, 90 (284), 99 f., 107, 118, 147 f., 169, 187, 225 (381), 242,

- 258, 280, 286, 289–293, 310, 318, 333, 346, 348, 353, 366, 495
- Bürgerrechterschleichung 291, 346 (871)
 - Munizipalrecht 89 (277), 237 (429)
 - Privatrecht 186 (252), 197–199, 227 f., 233, 295
 - Sakralrecht 15 f., 27, 265 (535), 64 (191), 88–94, 111 (369), 190, 265 (535), 399
 - Vereinsrecht 47 (119), 91 (287), 182 f., 206, 209 f., 228, 294
- Reden, rednerisch 71, 487
- *aporrhēton* (ἀπόρητον) 48, 66, 124 f., 384, 397, 484
 - Redeverbot 48 f., 71 (216), 78 f., 385, 442, 492
- Reflexivität, reflexiv 39 (87), 44 (108), 58, 64, 74
- Regel, regelhaft/regulär 37, 56, 64, 75 f., 91, 111, 142, 176, 183 (239), 187, 190 (266), 195 f., 198, 215 f., 242 f., 247, 267, 339, 360, 362 (21), 365, 383, 391 (128), 398, 487 (469)
- Regelung 32, 84, 88–91, 103 f., 108, 110, 114, 119, 126 (8), 131, 147 (107), 191, 193 f., 197, 199, 205–211, 220, 240 (442), 242, 245–259, 262–276, 286, 319, 321, 332–334, 340, 346, 350 f., 391 (128), 511–514
- Regillus-See (*lacus Regillus*) 315
- Reinheit, rein 28, 87, 90, 165 (170), 180, 185, 199, 201, 503
- Reinigung, Reinigungsritual/-s 15 (11), 27, 89 (281), 186, 201, 303 (689), 338 (840), 350, 388, 416, 419 (239), 432
- Rekrutierung 148, 307, 319 (764), 513
- Religion passim
- altrömische Religion 52, 102, 275, 311, 320 (766)
 - Alltagsreligion 90 (283), 294
 - *externa religio* 114, 228, 275
 - *falsa religio* 113 (373), 224, 230, 255, 433 (295), 490
 - ‚fremde Religion/Kult‘ 55, 90 (284), 91 (287), 96, 101, 107–109, 114–117, 123, 125, 128 f., 131, 137 f., 148, 154, 156, 182, 188, 203–207, 228, 230, 275–277, 309, 358, 364 f., 368, 449, 472 (424), 504, 511–513, 517
 - ‚gelebte Religion‘ 23 (45), 53, 83 (252), 94
 - pseudoreligiös 28, 181, 444, 470, 484–504
 - *religio publica* 94 f.
 - *religio priuata* 84, 88–94
 - *religio turpis* 160
 - Religionsgeschichte (Disziplin) 7, 47, 58 (171), 90 f., 218 (357), 220, 297 f., 361
 - ‚Religionshistorische Schule‘ 24 (47), 51 f., 101, 128, 309 (715)
 - Religionspolitik 107, 115, 129, 131, 140, 228 f., 275 (575), 449, 513
 - Religionsverbot 91 f., 119, 206, 255, 275, 320, 513
 - separate Religion/Kult (*religio separata*) 23 (45), 89 f., 91–96, 106, 206, 269, 276 f., 289, 293, 323 f., 328 (810), 330, 335, 512 f., 515
 - Synkretismus, synkretistisch 54, 71, 160 (146), 298 (668)
 - zivische Religion/Kult (*civic religion, polis religion*) passim v.a. 47–50, 90–96, 105–113, 116–119, 123–141, 144–147, 181–189, 199–208, 275 f., 317–321, 364 f., 390 f., 511–513
- Revolution, revolutionär 235, 243, 321
- Reziprozität, reziprok 18 (22), 133 (37), 485 (460)
- Rhetorik, rhetorisch 17 (21), 26 (53), 49, 64, 101, 124, 156, 164, 176, 202, 211, 227 (391), 229, 230–233, 317 (751), 364 (30), 430 (280)
- Rhetorica ad Herennium 156
- rite de passage (s. Übergangsritus)
- Ritual/Ritus passim v.a. 53–57, 76 f., 107 f., 174 f., 298–308, 326–330, 343–347, 421 f., 513, 517
- *capite coronato* 108, 204, 415
 - *capite aperto* 108, 422 (251)
 - *capite uelato* 108
 - *ritus externus* 115
 - *ritus Graecus* 106–108, 137, 318, 403, 444
 - *ritus Latinus* 108 (358), 422 (251)
 - *ture ac uino* 118
 - Ritualbecken 174 (206)
 - Ritualismusschule 301 f.
- Roman 57 (167), 347 (876)
- Erosroman 17 (19)
 - Liebesroman 13, 29 (65)
- Romanisierung 101 f.
- Romanitätsdiskurs 147 (107), 182, 512
- sacrum* 87 (271), 104 (340), 107, 116, 318 (759), 379–381
- *sacra Graeca* 107 f.

- *sacra nocturna* (s. Nacht)
- *sacra peregrina* 32, 105–107
- *sacra publica* 93 f.
- *sacrum anniversarium Cereris* (s. Feste)
- Sakralität, sakral
 - 15–17, 25–31, 39, 50, 58 f., 67, 85, 87, 89, 102–123, 139, 170 f., 174, 180–200, 217 (355), 294, 296, 305, 312 (727), 323–326, 332, 346, 362, 369 f., 372, 374 f., 380, 385 f., 388 f., 395, 402 (175), 408 f., 411–417, 422–424, 434 f., 441, 481 (449), 489 (472), 494, 498
 - Desakralisierung 26 (53), 28 f., 67 f.
 - Sakralisierung 7, 16, 23 (43), 26 (53), 28 f., 39, 49 f., 56, 78, 85, 89 (281), 115 (377), 180, 190, 323, 434, 489 (472), 496 (496)
 - Sakralrecht (s. Recht)
 - Sakrileg 28 f., 275
- Säkularität, säkular 72 f., 365 (36)
- Säkularisierung 82
- Samniten, samni(ti)sch 98, 106, 211 (333), 219, 248 f., 277 (589), 284, 310 f.
- Samnium 101 (328)
- Samothrake 42 (100), 49–50, 146, 208
- Sande-Bund 75 (237)
- Sanktionierung, sanktionieren 28 f., 48, 87 f., 110, 139 (67), 186, 242 (452), 246 f., 255 f., 272 f., 283, 294, 334, 367
- Sanktionsdrohung 255, 272, 333
- Saturnalienspiel 366
- Satyr(n) 49, 217 f., 302 f., 312 (727), 314, 326 (793), 342, 493 (477)
- Satyrspielrelief 324, 326 (793), 415 f.
- scalae Caci 150, 170 f.
- Scharlatan 156 (133), 364
- Schauspieler (s. Theater)
- Schemen, schemenhaft 21, 49
- Scherz 21 (36), 358 f., 379, 401
- Schleier 499, 502 f.
 - Verschleierung, verschleiert 31, 41, 69, 72, 166, 226, 270, 298, 337, 380, 408, 481 (449), 493, 497 f., 503 (517)
- Schließung (sozial) 31, 34, 39, 42, 63 f., 67 (201), 79, 89, 98, 127, 175, 186, 211, 229 (402), 374, 434, 441, 481
- Schrecken, schrecklich 87 (271), 162, 185, 377, 383 f., 419, 426, 433, 448, 451, 466, 486, 497, 499, 503
- Schrift(lichkeit) 27 f., 38, 51, 59–75, 85, 87 (270), 101 (326), 112, 115, 119, 132, 139, 149 f., 170 f., 177–182, 192, 206, 209, 212–220, 225 (386), 236, 244–274, 293 (655), 300, 307 f., 319 (764), 325 (789), 329, 331, 335, 354, 390, 425 (262), 442 f., 456, 483, 485, 495
- Schriftkritik 58 (170), 68 (206), 70 (212)
- Schutzhaft 284, 348 (881)
- Schwangerschaft 18–22, 376, 379–381, 396, 398, 400, 408, 410 (203), 494
- Schweigen (vgl. Geheimnis) 14, 43, 50 (133), 63 (190), 65, 67 (200), 132, 135 (50), 161–163, 218, 314, 321, 330 (815), 335, 373, 387, 470–473, 492
- Schwelle 40, 144 (88), 153 (120), 166, 346, 387, 390 (126), 411–423, 469, 475
- *limen* 65 (194), 413, 416
- Schwellenherme (s. Herme)
- Scipionen(prozess) 135 (50), 143 (84), 234 (418), 239, 443 (333), 449, 451, 456
- securis* (s. Kult, kultisch)
- Segmentierung, segmentär 37
- Seklusion, seklusiv (vgl. Abschottung) 76
- Selbstbeschreibung 27 (59), 35 (72), 457 (385)
- Selbstdarstellung 56 (162), 77, 101 (328), 131 f., 154, 180, 206 f., 216 f., 315, 325 (789), 395
- Selbstexklusion (s. Inklusion-Exklusion)
- Senat 90–94, 103, 105, 109, 112–119, 126 (6), 130 f., 134 (42), 140 (69), 142, 155, 192, 201–215, 234, 236–246, 251, 253 f., 256–259, 263 (529), 265 (535), 267, 271–295, 308 f., 311 (723), 317, 323, 328 f., 332–335, 346–353, 480 (448), 512–517
- Senator, senatorisch 85, 95 (303), 103, 119 (393), 127, 129, 131, 140 (69), 142 (82), 177 (214), 238, 253 f., 257 (496), 263, 269
- Senatsbeschluss 105, 197–200, 203 (308), 208, 291, 333, 511, 513
- *senatus consultum de Bacchanalibus* (186 v. Chr.) 88 (273), 188, 209–212, 218–220, 234–236, 240 (442), 246–274, 276 f., 283, 285, 289, 294 f., 314, 321, 332 f., 346, 348 (881), 460, 501, 505, 512
- *senatus consultum de ludis Megalensibus* (205/191 v. Chr.) 124–130, 141, 147, 197 (291), 511, 513

- *senatus consultum de religionibus* (213 v. Chr.) 112–115, 119 (392)
- Sender (kommun.) 42 (99), 45 (112), 66, 80
- Separatheit, separat (soz.) passim v.a. 22 f., 81–98, 106, 110–115, 169–175, 208–212, 223–226, 265–269, 274–280, 288–296, 305–314, 318–337, 346–348, 351–357, 398 f., 512–516
- nicht-separat 88
- separate Religion (s. Religion)
- Separatgesellschaft 357
- Separatraum 29 (64), 31 f., 198, 211, 346, 357, 362, 366, 368, 372
- Serre Calabresi 260
- Sestos 154, 156 (53), 154,
- Setia 246 (468), 283 f.
- Sexualität, sexuell 18, 20 f., 28 f., 131 (29), 149, 166, 184, 207, 213, 218, 221 (367), 224–228, 232 f., 235 (422), 287–289, 302 (687), 304 (693), 320, 339–343, 408, 495 f., 503, 507, 512, 517
- Sexualakt 218 (356), 339
- Sexualmoral 28, 288
- Sibyllinische Bücher (*libri Sibyllini*) 50 f., 109, 116, 119 (394), 134, 140 (69), 436
- Sichtbarkeit (s. Wahrnehmbarkeit)
- Sierra Leone 75 (237)
- Sila (*mons*) 246 f., 260–264
- Sinn, sinnlich (biologisch) 46, 224, 471, 476
- Sinn, sinnvoll (sozial) passim
- Sizilien, sizilisch 107 (355), 116, 139, 141 (73), 299 (673), 319 (764), 441
- Skamander (Fluss) 15, 17, 19–21, 27–29, 39, 57 (167), 380 (94)
- Skandal 7, 13–21, 33, 43, 91 (289), 113, 116, 160, 188 f., 193, 203, 209–225, 231–236, 241, 245, 248, 258, 269, 274–299, 308, 316, 319, 321–324, 331–341, 347, 349, 351, 357, 360, 365 f., 385, 396, 399, 401, 434, 446–452, 466, 476, 496, 515
- Sklave 65 (194), 84, 95 (301), 98 f., 141, 148, 155, 167, 173 (200), 184–198, 205, 222, 258, 282–292, 350, 367
- als Komödienfigur 342, 377 f., 380–386, 392, 394–397, 401, 412, 415, 420, 424–430, 435, 439 f., 451, 455, 458, 473, 476, 479, 484, 486–489, 493 f., 496–505, 513
- Sklavenaufstand 128, 246 (468), 263, 283 f.
- Skylettion / Scolacium 261
- social media* 229 (402)
- Soldat (s. Militär)
- Sonderkonzession 210, 256–258, 268, 271, 274, 277
- Sonnenfinsternis 244 (459)
- Sozialität, sozial passim
- Sozialwissenschaften 34, 40 f., 63
- Sonderraum (sozial) (s. Separatraum)
- Soteriologie 51, 57 (166), 130 (25), 145 f., 306
- Spende(n) 188 (261), 125 f., 132, 147, 157 (138), 175
- Speisevorschrift (rel.) 28, 38 (85)
 - Fasten 87 (270), 350, 498
- Sphäre (sozial) 22, 82 (251), 210, 268 (552), 270, 303, 512
- Sphärenharmonie 59 (176)
- Spiele (*ludi*) 105, 107, 116, 119, 125–128, 131, 134 f., 138, 141 (76), 175, 279, 313 (731), 320 f., 325 (792), 366 (41), 369, 434 (304), 436, 498, 501 (508)
 - *ludi Apollinares* 119, 320, 369
 - *ludi Megalenses* 126 f., 135, 141 (76), 173 (201), 369
 - *ludi Plebei* 369, 487
 - *ludi publici* 94, 105–106, 127 (12)
 - *ludi Romani* 116, 358 (3), 369, 399 (162), 434 (304)
 - *ludi scaenici* 134 f., 368 f.
 - *ludi Tarentini* 106, 436
- Spiritualität 24, 56, 67 (201), 71–73, 90 (286), 276 (580)
- sponsio* 265
- Sprache 27 f., 34, 38–40, 42, 46, 58, 64–69, 71, 76, 90 (284), 165 (170), 171, 177, 180, 182, 192, 199, 203, 213 f., 218 f., 225, 231, 236, 250, 254–256, 303 (690), 345, 361 (19), 363 f., 367 (44), 372, 386, 389, 401, 403, 419 (239), 421 (246), 442 f., 481 (449), 485, 496, 514
 - Spezialsprache 42, 64
 - Sprechakt 492
 - Sprechverbot (vgl. Schweigen) 48, 68, 125, 384, 397
- Staat, Staatlichkeit passim v. a. 52 f., 87–91, 95–100, 104 f., 108–115, 136–139, 200–210, 230 f., 234 f., 242–248, 286 f., 293–296, 511, 514 f.

- Staatsreligion (s. Religion, zivische Religion)
- Stadt, städtisch passim v.a. 95–101, 112–118, 130 f., 167–174, 219–222, 237 f., 240 f., 250 f., 257–260, 268–270, 290 f., 309–315, 322–328, 332 f., 389 f., 438–440, 457–459, 506 f., 512–515
- Ständekämpfe 97
- Statue, Statuette 23, 49 f., 85 (263), 89 (281), 143 f., 149 f., 152, 161 (153), 302–304, 317 (754), 323 (784), 368 f., 395 (142), 415
- Status (sozial) 15 f., 20 f., 37, 44, 93 (293), 118, 165–169, 172 (195), 177–180, 188 f., 191–199, 203–207, 259–261, 280, 288 f., 295, 305, 312–314, 319 (765), 348, 436, 439, 464, 466, 482, 494 f., 511
- Sterben (s. Tod)
- Stereotyp, stereotyp 52, 156, 163 (161), 176, 182 f., 205, 211, 289, 340, 373, 395, 506
- Stoa, Stoiker 68, 172 f., 210 (330), 235 (442), 298 (668), 347 (876)
- Straftat 240–243, 249, 256, 273 f., 277, 295, 333, 336, 343, 345 f., 354
- Strategie (sozial) 23 (43), 25 f., 29 (64), 31 f., 34, 42–46, 50, 65, 68, 74, 160 (146), 209, 212, 220, 227 (391), 260, 337, 376, 517 f.
- Streit 13 (4), 41, 68 f., 79, 129, 172 (195), 186 (252), 191, 193, 198 f., 221, 262 (523), 274, 320, 383, 391, 423 (256), 430 (281), 439, 457
- Struktur, strukturell passim v.a. 36–38, 44–47, 67 f., 82–86, 104–107, 171–173, 259–267, 294 f., 307 f., 326–328, 332 f., 346–348, 360–363
- strukturierende Struktur 25
- Subjekt, subjektiv 19 (29), 36 (73), 46, 93, 410
- subterrän (s. unterirdisch)
- subversiv 69, 211, 317, 331 (818), 336, 339, 479
- Sühne, Entsühnung (vgl. Expiation) 87 (271), 117 (387), 447
- Sujet (vgl. Drama) 321 (773), 361, 404 (184)
- Sündenbock(ritual) 185
- Symbol(ik), symbolisch passim v.a. 15–20, 56 f., 76–79, 117 f., 172 f., 181 f., 217 f., 279–284, 297–299, 312 f., 380–382, 421–428, 441–444, 459 f., 469–473, 507, 514, 517
- symbolisches Kapital 103
- symplokē* (συμπλοκή) 100
- Symposium 218, 259 (505), 279 (599), 299, 302 f., 305 f., 309 (715), 313, 315, 323 f., 329, 338 f., 341–342, 404 (183), 406, 414, 427, 455 f.
- Synkretismus (s. Religion)
- Syrakus, syrakusanisch 200, 261 (513), 436 f., 440–443
- System, systemisch (soz.) 22–27, 30, 32, 34–36, 40 f., 46, 54 (155), 63, 79, 81, 92 f., 102 f., 110, 198, 295 (661), 363 (24), 439, 515
- Systemtheorie 34 f., 40 f., 295
- Teilsystem 22, 32, 45, 67, 516
- Tabu 340, 359
- Tabula Teurana 249, 285
- Tanz 65 (194), 131 (31), 147, 160, 162, 174, 182, 302–304, 313, 331 (817), 382 (100), 385, 446 (342)
- Tänzer 162, 385, 446 (342)
- Tarentum 106, 217, 228 (401), 248 (475), 269 (554), 275 (577), 282, 313, 327, 399 (163), 436
- Tatsache (Fakt, *fait*) 25 f., 31, 37 f., 42–46, 63, 65 (194), 71 (216), 86, 108, 159, 162, 176, 191, 199, 206, 209, 222, 228–230, 257 (496), 336, 346 f., 394, 398, 403 (179), 418, 433 (295), 462, 464, 490, 518
- *factum brutum* 26 (56)
- kulturelle Tatsache 25, 46, 108, 199
- Teilhabe(r) 16, 37 f., 47 f., 65 (194), 67, 78, 82 (251), 159
- Teilnahme 15 (10), 48, 56 f., 85, 95, 126, 130, 147 (106), 186, 232, 249, 258, 267, 272 (567), 280, 287, 289, 305 f., 314, 333, 339, 378 (84), 379 f., 393, 406, 415 f., 418, 440 (326), 444 (337), 465, 474
- Teilnehmer 13 f., 21, 26, 35 (72), 39, 85, 127, 159, 174 (206), 175, 274 (571), 280, 295, 302–305, 341 f., 349, 354, 380, 444, 474, 478
- teletē* (τελετή) 146 f., 208 (322), 308 (711), 330 (815), 405 (185)
- telum* 392
- Tempel (aedes, templum), Heiligtum passim v.a. 49 f., 85 f., 133–140, 149–152, 157–159, 167–169, 172–176, 190 f., 201–208, 218 f., 315–323, 369 f., 389 f., 395 f., 416–419, 472 f., 513 f., 517

- *aedituus* 157 (139)
- *Mundus Cereris* 328
- Penatentempel 50 (133)
- der Bellona 181, 253 (484), 254
- der Ceres (*aedes Cereris*) 315–318, 321, 323, 328, 513
- der Fides 375, 389 f., 396 (149)
- des Hercules Musarum 244 (459), 416 (229)
- der Iuno Lacinia 261 (512)
- der Flora 320
- des Liber 107, 151 f., 208 (318), 217, 298 (668), 315–319, 381, 390, 513
- der Libera 107, 151 f., 208 (318), 298 (668), 315–319, 381, 390, 513
- der Mater Magna 150–153, 157, 164, 173 (199), 190
- der Vesta 50
- Tempelfassade 369, 416 (229)
- Tempelpersonal 95, 146 (93), 181
- Tempelstiftung (Dedikation) 95 (300), 97, 103–106, 136 (53), 203 (308), 269, 315–317
- temporäres Heiligtum 89, 217 (353), 270, 323, 332, 337, 370, 415
- Tempsa (Thempse) 260
- Tenedos 344
- Terminologie; terminologisch 47 (121), 58, 68, 74, 87 (267), 129 f., 146 (98), 208 (322), 233 (412), 361, 366 (41), 400
- Terrakotten 102 (333), 149 f., 317 (754)
- terror 421, 429, 433
- Testament (*testamentum*) 50 (137), 172 (195), 191–199, 224, 292, 345, 353
- Testamentsfälschung 292, 345, 353
- testiculum* 198, 507
- testis* 198, 507
- Teutonen 132 (36), 202
- Theater 167 (174), 172, 218 (357), 299, 305, 309, (732), 325 f., 361, 361–371, 374, 406 (188), 421 (245)
- *anagnōrisis* (ἀναγνώρισις) 347, 361, 370, 373, 436, 439, 493, 495
- *fabula praetexta* 347 (876), 349, 360 (14)
- Komödie 7, 161 (16), 19 (27), 21, 33, 155, 212, 233, 288 f., 301 (680), 321 (773), 323, 331 (817), 336–342, 347 f., 354, 358–375, 379 (89), 381 f. (99), 386, 393, 396, 399, 401, 405, 408–415, 421 (244), 424 (258), 428 (273), 435, 452–456, 459, 466, 473 (431), 479, 481–485, 489, 493–495, 503–506, 517
- Metatheatralität 361 f., 367, 371, 400 (168), 409 (199), 426 (263), 452 (361), 455 (375)
- Offenbarungsszene (vgl. Offenbarung) 361, 412
- Pfortendialog 429
- Phlyakenposse (Phlyax) 399 (163), 405, 420 (242)
- Publikum (theat.) 60 f., 65, 94, 108, 124, 126, 132 (32), 159–161, 163, 167 f., 213, 265 (537), 297, 358, 360, 362 f., 367 f., 370–375, 378, 382, 388, 397, 402, 409–411, 419 (239), 426, 428 (273), 440, 445, 450 (357), 453–455, 465, 479, 481–483, 489, 492 f., 498, 502
- Schauspieler 371, 409 (200), 415 (224)
- Szene 7, 17, 20–23, 76, 115, 135, 143 f., 157, 204, 267, 279, 302–305, 313 f., 320–325, 339, 341–344, 357–507 (passim)
- Szenengestaltung 347, 360 (12)
- Theaterbauten 173 (199), 369 f.
- Tragikomödie (*tragicocomoedia*) 21 (38), 347 f., 400 f., 408, 434 f.
- Tragödie 16 (14), 21 f., 299, 301, 321 (773), 348, 358, 360 (14), 370 (60, 62), 399–401, 408 f., 412 f., 420, 435, 456 (380)
- Theologie, theologisch 23 (44), 52, 63 (189), 73 (227)
- theophorēsis* (θεοφόρησις) 147
- Theorie, theoretisch 34–37, 40 f., 45, 57 f., 62 f., 69 f., 73, 78, 87, 92, 95 (303), 210, 217, 244, 258, 262, 274, 293, 295, 362, 514
- theotokos* (θεοτόκος) 18 (26)
- thiasos* (θίασος, *thiasus*) 280 f., 299, 302–307, 312 (724), 314, 326 (793), 329, 338 f., 341, 381, 390, 517
- thin coherence* (kulturell) 25 (50), 38 (82), 307
- Thrakien, thrakisch 50, 221, 298, 327, 344 (868), 472
- Thurioi (Copia) 57 (166), 260, 299 (673), 404 (183)
- Tiber 116, 134, 143 f., 153, 172, 226 f., 230, 237, 267, 316 (745), 319 (765), 321 f., 332 (822), 338, 449

- Tier, tierisch 25 f., 503 (516)
- Tiriolo 212 f., 218 (359), 245 (463), 247, 252, 259 f., 263, 299
- Tod, tot 56, 115, 130 (25), 198, 277, 305 (695), 313, 344, 378, 418, 421 f., 428 f., 433, 435 f., 440, 442, 444, 448, 451 f., 469 f., 479, 486, 492, 496 (494)
- Todesstrafe 48, 242, 249 (467), 272 f.
- Todesurteil (vgl. Todesstrafe) 241–243
- toga uirilis* 279, 319
- tolerant 91, 458
- Tolosa 189
- Topik, topisch 129 (23), 155, 160, 210 f., 292, 341 f., 345, 453 (366), 517
- Torwächter (vgl. Herme) 109, 382, 386, 415
- Totalität, total (sozial) 19 (29), 24 f., 29, 32, 40 f., 44, 47, 85, 110, 397
- Tradition, traditionell 27, 50, 69 f., 73 f., 76 f., 88, 90, 101 f., 105, 108 (360), 117, 138 (62), 144, 156, 203, 210 f., 219, 248 f., 267, 278, 296–298, 309–311, 357, 362, 368, 415
- Tragikomödie (s. Theater)
- Tragödie (s. Theater)
- Transgression (Grenzüberschreitung) 28–30, 44, 199, 305, 494 f.
- Transzendenz 23 f., 67 (200), 81, 91
- Transvestismus 446, 464 (405), 502 f.
- Traube (s. Wein)
- Traumdeutung 74, 119 (391)
- Trennung (sozial) 22, 36, 38, 126 f., 130 f., 149, 163 (161), 446, 516
- Trieb, triebhaft 340 f., 398, 517
- Troia, troisch (s. Ilion)
- Trommel (s. Musik)
- Trunkenheit 338, 401, 403, 411, 415, 425, 431, 434 f., 447, 493 f., 503
- Tübinger Platonschule 69 f.
- Tugend (vgl. *uirtus*) 88, 114, 131 (29), 221, 287, 396 (149), 410 f., 466
- Tympanon (s. Musik)
- Tyrann 281
- Übergangsritus (*rite de passage*) 15, 19, 56 f., 144 (88), 305 (695), 319 (765), 348 (881), 380 (94), 421, 428 (275), 434
- ululatio* (s. Klageruf)
- Umwelt (soz.) 32, 36 (74), 42, 44 f., 57, 62, 67, 77, 79, 101, 105 f., 181, 294, 333, 362, 372, 389, 421
- Externe, extern 45 (112), 56, 67 (201)
- unaussprechbar 46, 48, 71, 160 (146), 484, 487
- *arrhēton* (ἄρρητον) 330 f. (815)
- uneigentlich 43, 71 (214), 371
- uneinsehbar 39, 206, 331 (818), 354, 373, 514, 518
- unfrei 83, 110, 147, 187, 496 (495)
- unrömisch 52, 102, 108 (360), 116–118, 126, 131, 159 (144), 221–223, 228 (397)
- unsichtbar 13, 23, 31, 45, 92 (291), 175, 492 f.
- unterirdisch (vgl. Höhle) 218 (359), 269 f., 325–327, 503
- Unterschichten 129 f., 278–280, 309, 485
- Untersuchungsrichter 397
- Untersuchungsverfahren (s. Ermittlungsverfahren)
- Unterwelt (s. Jenseits)
- Untrennbarkeit 64, 74, 137, 319 (763)
- Unwissbarkeit 46
- urbs* 86, 88 f., 98, 185
- *urbanus* 113, 192, 237, 239, 246 (471), 257, 262, 284
- Vasektomie 148 (108), 172 (195)
- Vasenmalerei (s. Malerei)
- Vater, väterlich 18, 112, 125, 241, 290 (649), 406 f., 414, 420, 436, 438 (312), 448, 454, 456–458, 469, 474–478, 482, 495,
- Velia* 50 (134), 107, 318
- Verborgenheit 14, 19, 21–23, 26 (53), 39, 42 f., 45, 48, 50, 58 f. (173), 71, 75, 78, 110, 158, 162 (157), 173, 222, 224, 230, 233, 236 (424), 237, 254, 267–270, 327, 331 f., 340, 354, 400, 422, 424 (258), 431, 475, 488, 492, 496 (496), 499, 502, 514,
- Verbot 23, 48 f., 66, 69, 71 f., 75, 78 f., 84, 88 f., 91 (288, 290), 109–111, 115, 119, 125, 127, 147 (106, 107), 180, 186 f., 191, 196 f., 206, 210, 212, 228, 240 (443), 243 (455), 251, 255–258, 265–268, 270–277, 286, 295 f., 320, 332 f., 357, 380 (93), 384 f., 392, 397, 399, 441 f., 486, 491 f., 513 f.
- Vereins- (s. Verein)

- Verbrechen 19, 28, 42 f., 110, 112, 117, 209, 211, 223–234, 238, 248 (475), 256, 273, 275, 293, 296, 337, 340 (852), 343–347, 351, 353 f., 381 (95), 392 (132), 397, 429 (278), 514
- Verbündete(r) 98 f., 202, 241, 246, 258 f., 263–266, 273, 276, 286, 290–292, 353
- Verein(igung) 27, 35, 47 (119), 91 (287), 94, 96, 146, 148, 159, 170, 178, 180, 183, 191 (269), 202, 206, 209, 217 (350), 229, 240 (442), 265, 272 f., 276, 279 f., 284, 289, 293–298, 301 f., 305–308, 312 (724), 325 (789), 328, 330, 334 f., 337, 354, 388, 464, 489, 493 f., 515 f.
- Attisverein 178 f., 197 f.
 - Bacchusverein 209, 211, 242, 259, 265 (533), 274, 282, 284, 286 f., 290–294, 295, 316, 330, 332, 352–357, 514 f.
 - *collegium* 85, 103 f. (334), 109, 119 (394)
 - *collegium dendrophorum Romanorum* 179 (219)
 - Dionysiasten 301 (682)
 - Iobakchen 301 (682)
 - Orgeonen 301 (682)
 - Technitenverein 310 (716)
 - Vereinsverbot 210, 286, 357
 - Vereinsrecht (s. Recht) 209 f., 228 (399)
 - Vereinssitz 48 (125), 77
- Vergewaltigung (s. Missbrauch)
- Verhör 225, 227, 266, 284, 294 (660), 322, 337, 345, 351
- Verhörprotokoll 233 (413)
- Verhüllung 23, 31, 39, 42–44, 59 (173), 78, 502 f.
- Verletzung 16, 20 (35), 28 f., 112, 162, 186, 188 (261), 190, 242 (452), 339 f., 387, 484, 492
- Vermählung (s. Hochzeit)
- Versammlungsrecht 209 f., 228, 271 f., 317, 333, 470 (418), 514
- Verschörung 41, 73, 208–211, 227, 231, 233–236, 243, 246 (470), 248 (475), 265, 278 f., 281, 284, 287, 293–298, 336, 351, 396 (149), 409
- *coniuratio* 211, 226, 228–234, 241, 249 (476), 265, 273, 278, 282–286, 292, 294, 308, 335 f.
 - *coniuratio intestina* 208
 - *coniuratio nocturna* 230
 - *synōmosia* (συνωμοσία) 234
 - Verschwörungssyndrom 211
- Vertrauen, Vertraulichkeit 20 (33), 23 (44), 161 (152), 266 (540), 349, 351, 383, 388 f., 441, 447, 454, 457, 479, 481, 488, 491
- Verunsicherung 102, 411 (207), 413, 430 (280), 433
- Verwandlung 16 (17), 21, 303 (690), 313 (732), 328, 341, 407 (194), 431 (286)
- Verwandtschaft 15, 75, 83, 91 (287), 143, 283 (621), 436
- Vestalin (s. Priesterkollegien)
- Vibo Valentia 57 (166), 259 f., 299, 336 (833)
- Villa dei Misteri 219, 325 f., 328 (806), 338 f., 342 f., 502 (510),
- Villa Iulia sub Farnesina 303 (690), 325, 415
- uir Romanus 142, 221 (367), 505
 - uirtus 114, 155, 221, 232, 287, 341, 411 (205), 446, 458, 465 f., 504
- Vitellianer 235
- Volcanal 102 (333)
- Volsinii (Bolsena) 217 f., 269, 326 f.
- Vormund(schaft) (*tutor*) 225, 236, 241 f., 333 f., 346, 393
- Vorfahr(en) 83 f., 132, 193, 235, 248 f. (475), 315
- Vorhang (καταπέτασμα) 49, 59 (173), 222
- Vormund (*tutor*) 225, 236, 241 f., 333 f., 346, 393
- Votum (rel.)
- Gelöbnis 87 (271), 104, 106 (351), 116, 254, 315, 412
 - Votivpraxis 54, 105
 - *uouere* 265
- Wahn (vgl. Ekstase) 130 (25), 156 (133), 168, 402 f.
- *insania* 109, 233 (414), 403 (178), 448
 - *laruatus* 403
- Wahrheit, Wahrhaftigkeit 23 (44), 67 (201), 71 f., 79, 109, 227, 337, 370, 400–404, 410–413, 418, 422–424, 429 f., 434, 440, 466, 477 (443), 491, 496 (496), 498 f.
- Wahrsager 114, 196, 230, 267, 364,
- Wanderpriester 148 f. (109), 223, 267
- *agyrmos* (ἀγυρμός) 147
 - *agyrtēs* (ἀγύρτης) 95 (303), 204, 267 f., 307 f.

- Wahrnehmbarkeit passim v. a. 14 f., 19–46,
 131–133, 148 f., 174 f., 206 f., 329–338, 345 f.,
 370–373, 492 f., 511–516
 Waschung (rituell) 15 f., 21 f. (39), 27, 174,
 350 (893), 432
 Wasser 16, 227, 326 (796), 387 f., 396 (146),
 419 (239)
 Wasserstelle 16, 326, 499
 Weihe 48, 67 (201), 104, 132 (36), 135 (47),
 258, 303 (689), 327 (803), 330 (815), 336
 (833)
 Weihegrad 67 (201)
 Wein (*uinum*) 14 (6), 219 (361), 224, 230,
 298 f., 303 (692), 380, 382, 396–398, 404,
 425, 431 (284), 450 (356), 467 f., 472, 489,
 491–493, 517
 Weisheit 70, 72–74
 Weltanschauung 25–27, 37, 39, 46, 54 (155),
 56, 63, 74, 371, 403, 410, 413, 420, 422–424,
 432–434, 456
 Weltdeutung 37, 47, 49, 205, 362, 408–410,
 413 f., 422 f.
 Weltlichkeit (s. profan)
 Westafrika 418 (236)
 Widerstandsmythos 343
 Wiedergeburt 56, 387, 421, 428 (275), 434,
 466
 Wirtschaft 22, 53 (152), 83–85, 94 (297),
 97–100, 193, 198, 261–264, 293
 Wissen 24 f., 27, 39, 41–48, 67 f., 71–73, 78 f.,
 96, 101 (326), 109, 157 (139), 176, 182, 184,
 215 f., 330 (815), 335–337, 361, 370, 373 f.,
 384, 403, 410–414, 418, 422, 427 f., 431 f.,
 437–439, 447, 487, 493, 502
 Witz 17, 360, 367 (44), 371, 374–376, 379
 (91), 391, 396 (149), 446 (341), 458, 501
 Wohnarchitektur 83–85, 170, 323, 389 (122)
 Zeichen(haftigkeit) 18, 25, 65 (194), 118
 (390), 125, 154 f., 167, 178 (217), 204 (313),
 227, 336, 364, 371, 409 (200), 411, 415 (223),
 422, 426, 433, 444, 463, 488, 492 f., 505
 (521), 507
 Zensor(en) 134, 143, 173 (199), 203 (308),
 290 (649), 457 (385)
 Zensus 284, 290–292
 Zerreißungsritus 158, 343–345, 517
 Zeugung 18, 21, 29 (65), 163, 166, 172 (195),
 194, 289, 339 (847), 376, 408, 495, 507
 Zimbeln (s. Musik)
 Zivilität, zivil 22 (42), 30 (66), 43 (105), 47
 (119, 120), 50 (138), 54 (155), 81 (245), 83
 (252), 87 (271), 89 (277), 90 (283, 286), 91
 (287), 93 (293, 294), 94 (295, 296, 297), 95
 (300, 303), 96 (304), 108 (360), 113 (374),
 114 (376), 115 (377), 117 (388), 118 (390),
 128 (18, 20), 131 (31), 141 (73), 143 (85), 157
 (139), 159 (144), 160 (149), 171, 208 (318),
 213 (341), 228 (395), 257 (493), 268 (552),
 279 (598), 294 (656), 301 f., 305 (698), 306
 (702), 307 (708), 310 (716), 311 (723), 313
 (732), 317 (751), 318 (759), 319 (764), 321
 (774), 328 (810), 330 (815), 340 (850, 851),
 341 (854), 389 (122), 391 (128), 465 (406)
 zivisch (vgl. Religion, zivische) passim v.a.
 22 f., 29–35, 47–50, 53 f., 90–97, 105–111,
 114–119, 123–135, 137 f., 140–147, 169 f., 310 f.,
 398 f., 513
 Zugehörigkeit 25, 35, 38 (82), 313 (732), 337,
 488, 493
 Zuschauer (vgl. Theater, Publikum) 14 f.,
 20 f., 57 (167), 132, 162, 174 (206), 367 f.,
 370–372, 382, 388, 410, 459 (388), 483, 504,
 Zuwanderung (vgl. Migration) 100 (321),
 337
 Zweideutigkeit 17, 26, 36, 360, 367 (44), 372
 Zwilling(e) 412, 422, 436, 454, 461, 494
 Zwölfgötterkatalog 312 (728)
 Zwölftafelgesetz 210 (329), 228 (399), 334

Die kulturelle Selbstfindung der Bürgerschaft und ihre institutionelle Regularisierung vollzogen sich in der Mittleren Republik auf markante Weise im Feld der Religion. Senat und Bürgerschaft bestimmten, welche Kulte ‚zivisch‘ organisiert, als genuiner Teil römischer Kultur betrachtet oder als fremd markiert wurden. Zu Konflikten kam es vor allem mit religiösen Akteuren, die außerhalb der bürgerlichen Organisation handelten. Solche Gruppen schufen sich ‚separate‘ Handlungsräume, indem sie den religiösen Sinn ihrer Praktiken als geheim deklarierten und gegen externe normative Ansprüche abschotteten. In exemplarischen

Studien zum Kult der Mater Magna, zur Bacchanalienaffäre von 186 v. Chr. und zur Repräsentation separater Religion in den Komödien des Plautus untersucht Thomas Blank, welche Rolle diese esoterisch-exoterische Kommunikation in Konflikten spielte, die auf der Präsenz separat-religiöser Gruppen in Rom beruhten. Das Geheimnis erweist sich dabei zugleich als Instrument zur Stiftung religiöser Identität und als Angriffspunkt für deren externe Infragestellung. Gerade weil die kommunikative Schließung von außen als solche sichtbar blieb, taugte sie zur Diffamierung separater Religion.

ISBN 978-3-515-13386-9



www.steiner-verlag.de

Franz Steiner Verlag