

## Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder

1 Kultbild und Tempel, S. 9; 2 Typen von Kultbildern, S. 11; 2.1 Sitzbilder und Standbilder, S. 13; 2.2 Spendende Kultbilder, S. 14; 2.3 Attribute und Attributenhäufung, S. 15; 3 Kultbild und ‚Interaktion mit dem Besucher‘, S. 15; 3.1 Anschauen, S. 15; 3.2 Anreden und Besuchen, S. 16; 3.3 Berühren, S. 17; 3.4 Das doppelte Opfersystem, S. 18; 4 Transport der Kultbilder, S. 19; 4.1 Evocatio und Kultübertragungen, S. 20; 4.2 *pompa*, S. 20; 4.3 *lectisternia*, S. 21; 4.4 Das Baden von Bildern, S. 23; 4.5 Kultische Dienstleistungen, S. 23.

### 1 Kultbild und Tempel

Nach römischer – wie allgemein antiker Vorstellung<sup>1</sup> – ist eine dauerhafte Präsenz von Göttern in einer Stadt nur durch Tempel oder zumindest Kultbilder der Gottheiten gewährleistet. Varros Behauptung, die Römer hätten nach Gründung ihrer Stadt die Götter 170 Jahre bildlos verehrt<sup>2</sup>, gehört weitgehend in das Schema einer Idealisierung der römischen Frühzeit nach pythagoreischem Muster<sup>3</sup>. *Quod si ad huc mansisset, castius dii observarentur* ist der Kernpunkt seiner bilderfeindlichen Kritik, die schließlich auch über Rom hinaus Götterbilder als Quelle von Fehlern bezeichnet: *Qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse*. Daß der frühe römische Kult grundsätzlich anikonisch war, ist – wie die parallele These, die Römer hätten zunächst keine blutigen Opfer gekannt – eher unwahrscheinlich; unbestritten aber ist, daß es in Rom Götter gab, die auch noch in republikanischer Zeit keine Kultbilder besaßen.

In historischer Zeit ist das Kultbild, oder in einigen Fällen ein nicht-anthropomorphes Kultobjekt<sup>4</sup>, ein zentraler Teil des Tempels (*aedes, templum*)<sup>5</sup>; neben den Geräten im engeren Sinne (*sacrae suppellectilis*) gehören *mensa*<sup>6</sup> und *pulvinar* zu den wesentlichen, auf das Kultbild bezogenen Ausrüstungsgegenständen in der *cella*. Über den ‚Tisch‘ und die ‚Liege‘ kommunizieren die Menschen nach

1 Dazu BURKHARD GLADIGOW, Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter, in: *Visible Religion IV/V*, 1985/6, S. 114-133.

2 fr. 18 CARDAUNS

3 Allgemein hierzu BURKHARD CARDAUNS, Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der ‚*Antiquitates Rerum Divinarum*‘, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (=ANRW) 16,2*, hg. v. WOLFGANG HAASE, Berlin 1978, S. 80-103. Die Diskussion ist Teil des antiken ‚Bilderstreits‘, wozu JOHANNES GEFFCKEN, *Der Bilderstreit des heidnischen Altertums*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 1916/9, S. 286-315 und CH. CLERC, *Les théories relatives aux cultes des images chez les auteurs grecs du II<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris 1915.

4 G. CARETTONI, *Le Bétyle dans le culte d'Apollon et autres divinités à Rome*, in: *Revue des Etudes Latines* 51, 1973, S. 32-35.

5 JOHN E. STAMBAUGH, *The Functions of Roman Temples*, in: *ANRW* 16,1, S. 554-608, S. 568ff.; allgemein HENNER VON GESBERG, *Archäologische Denkmäler zu den römischen Göttergestalten*, in: *ANRW* 17,1, Berlin 1981, 1032-1199.

6 Vgl. Macrobius, *Sat III* 11,6: *quarum rerum principem locum optinet mensa, in qua epulae libationesque et stipes reponuntur*. Zum weiteren Tempelinventar STAMBAUGH (wie Anm. 5) S. 569ff.

definierten Ritualen mit den Göttern. Das zentrale Kultbild definiert die sakralrechtliche Zuordnung des Heiligtums zu einer Gottheit: *ei enim sacratus numini locus est, cuius simulacrum in medio collocatur: alia enim tantum ad ornatum pertinent*<sup>7</sup>. *Ornatus* bezeichnet in dieser Unterscheidung das nachträglich eingebrachte Gut, vor allem also Weihgeschenke, das nicht zum gleichen Zeitpunkt wie der Tempel geweiht worden ist<sup>8</sup>. Wenn bei einer Zerstörung eines Tempels, etwa durch Brand, auch das Kultbild verloren ging, hat man in einigen Fällen wohl zu interimistischen Lösungen für das Kultbild gegriffen<sup>9</sup>, um den Fortgang des Kults zu sichern.

Die Art der Aufstellung des Kultbildes in der *cella* bestimmt für den Kultteilnehmer vor allem anderen, in welcher Weise er sich dem Gott nähert und ‚welchen Zugang‘ er zu ihm bekommt. Die Größe des Bildes, sein Aufstellungsort im Raum und die Höhe der Basis erzeugen in Raumplanung, Ikonographie und Architektur bestimmte Annäherungsmuster und Eindrücke. Heinz Kähler hat darauf hingewiesen, daß in römischen Tempeln, anders als in griechischen, das Kultbild unmittelbar vor der Rückwand der *cella* plaziert ist und dies Teil des gesamten Tempel-Konzepts ist: „(Das Kultbild) steht oder thront vor der Rückwand, wirkt von ihr in den vor ihm liegenden heiligen Raum. Es steht nicht in ihm, sondern, ähnlich wie der Tempel selbst im Verhältnis zu dem Platz vor ihm, an ihm.“<sup>10</sup> Für die konkrete Annäherung an das Kultbild bedeutet das, daß der ganze Raum der *cella* durchschritten werden muß, bevor das Bild erreicht wird. Neben der Distanz zum Kultbild spielt seine Höhe oder die Höhe seiner Aufstellung eine wichtige Rolle in der Inszenierung göttlicher Überlegenheit: Der Blick des Betrachters ist ‚nach oben‘ gelenkt und erzeugt bei ihm auf diese Weise alle die Einordnungen des Anderen und von sich selbst, die asymmetrische Verhältnisse typischerweise hervorrufen<sup>11</sup>. Als reziproken Gebetsgestus können vor allem die Frauen eine ‚Selbstverkleinerung‘ durch Niederknien praktizieren<sup>12</sup>. Kolossale Kultbilder wie das 2,70 m hohe Sitzbild des Hercules aus dem Hercules-Tempel von Alba Fucens<sup>13</sup>, lenken den Blick des Eintretenden reflexhaft nach oben und erzeugen, zumal bei einer relativ kleinen *cella*<sup>14</sup>, den Eindruck übermenschlicher Größe.

7 Servius Georg. III 16; zu Konsequenzen für die Zuordnung des Opfers GEORG ROHDE, Die Kultsatzungen der römischen Pontifices (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 25) Gießen 1936, S. 130ff.

8 Vgl. Macrobius Sat. III 11,6.

9 Dazu HANZ GÜNTHER MARTIN, Römische Tempelkultbilder, Rom 1987, S. 142 mit einem Beispiel aus Pompeji.

10 HEINZ KÄHLER, Der römische Tempel. Raum und Landschaft, Frankfurt 1982, S. 30.

11 Wahrnehmungspsychologische Vergleiche und Auswertungen bei HUBERT CANCEK, Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, *Silvae* I 1: *Ecus Maximus Domitiani*, in: *Visible Religion* VII, 1990, S. 51-68. Zu den sozialen Schemata der Unterordnung H. W. PLEKET, *Religious History as the History of Mentality: The ‚Believer‘ as Servant of the Deity in the Greek World*, in: H. S. VERSNEL (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, S. 152-192.

12 Livius 26,9,7; als Gebetsgestus von Männern häufiger im griechischen Bereich, wozu PLEKET (wie Anm. 11) S.156ff.

13 Zum Kultbild MARTIN (wie Anm. 9) S. 162ff., 225ff.; ERIKA SIMON, *Die Götter der Römer*, Darmstadt 1990, S. 81ff.

14 Die Maße der *cella* des Hercules-Tempels von Alba Fucens waren 5 x 14,40 m, die Säulenhöhe ca. 3,50. Proportionen von Kultbild und *cella* erörtert am Beispiel der Athena Parthenos CANCEK (wie Anm. 11) S. 52ff., in Abb.7 eine Skizze des Blickwinkels des Betrachters.

Kolossale Kultbilder sind in Rom beispielsweise für Fortuna huiusce dei bezeugt, die bei 11m Höhe der Säulen ihres Tempels eine Größe von 8 m hatte<sup>15</sup>, oder für den Hercules aus der Aedes rotunda Herculis, einem tuskanischen Rundtempel am Forum Boarium, der 2,40m groß war<sup>16</sup>, gesichert. Einen Sonderfall, in mehrfacher Hinsicht, stellt die 15m hohe Statue des Apollo dar, die Plinius mit der Bemerkung erwähnt: *factitavit colossos et Italia*<sup>17</sup>; sie hat in der Bibliothek des Augustustempels am Palatin gestanden, war also kein Kultbild.

Götterbilder niedrig und außerhalb von *templa* aufzustellen<sup>18</sup>, ist nach Ausweis des Plinius entehrend (*inhonorus*) und wurde bei Hercules-Melkart – wegen der punischen Menschenopfer – praktiziert<sup>19</sup>. Eine gegenüber dem Altar erhöhte Aufstellung des Kultbildes empfiehlt Vitruv, „damit die Betenden und Opfernden nach oben blickend sich der Gottheit nahen, und durch unterschiedlichen Höhen auf die dem jeweiligen Gotte angemessene tiefere Position gebracht werden.“<sup>20</sup> Auch die Götter sollten untereinander, so Vitruv im folgenden<sup>21</sup>, unterschiedlich hohe Altäre bekommen. Darüberhinaus sollen in Vitruvs Anweisungen Tempel und Kultbilder an öffentlichen Straßen so ausgerichtet werden, daß die Vorübergehenden sie beachten und ihnen beim Anblick die Verehrung erweisen können (*in conspectu salutaciones facere*<sup>22</sup>). Die Kultbilder selbst müssen so orientiert sein, daß zwischen Bild und Opferndem ein Blickkontakt entsteht, ... *ita vota suscipientes contueantur eadem et orientem caelum ipsaque simulacra, <quae> videantur ex oriente contueri supplicantes et sacrificantes* ...<sup>23</sup> Als stummen Gruß eines schweigenden Kultbildes (*munificat tacita mortalis mula salute*) bezeichnet Lukrez die Wirkung des Magna Mater-Kultbildes auf die Zuschauer der hochdramatisch beschriebenen Prozession: Der Blick des Bildes beschenkt die Menschen mit Segen (*munificat ... salute*<sup>24</sup>).

## 2 Typen von Kultbildern

Neben der architektonischen Einordnung des Kultbilds hat seine ikonographische Gestaltung den größten Einfluß auf die Wahrnehmung des jeweiligen Gottes, vor allem für eine davon unabhängige Gottesvorstellung gehabt. Größe und Pracht

15 Dazu MARTIN (wie Anm. 9) S. 107ff.

16 Dazu MARTIN (wie Anm. 9) S. 90ff. und die Einwände von SIMON (wie Anm. 13) S. 296 (100).

17 Plinius n. h. 34,43. MARTIN (wie Anm. 9) S. 84ff.

18 Über die Qualifikation des römischen Tempels als *templum*, auch im Blick auf das Verhältnis von Kultbild und *cella*, beachtliche Erwägungen bei KÄHLER (wie Anm. 10) S.30f.

19 Plinius n. h. 36,39 *Inhonorus est nec in templo ullo Hercules ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificaverant victima, humi stans ante aditum porticus ad nationes.*

20 Vitruv De architectura IV 9,1 *Arae spectent ad orientem et semper inferiores sint conlocatae quam simulacra, quae fuerint in aede, uti suspicientes divinitatem qui supplicant et sacrificant <adlerini Ferri>, disparibus altitudinibus ad sui cuiusque dei decorem componantur.*

21 Vitruv IV 9,1 *altitudines earum (sc.arae) sic sunt explicandae, uti Iovi omnibusque caelestibus quam excelssimae constituentur, Vestae Terrae Marique humiles conlocentur.*

22 Vitruv V 5,9.

23 Vitruv IV 5,1. Auffallend ist, wie mit dem Problem der Orientierung so nachdrücklich die Blickverbindung zwischen Opfernden und Kultbild (*...spectent...ad simulacrum, quod erit in aede, ... ipsaque simulacra, <quae> videantur ... contueri supplicantes et sacrificantes*) betont ist.

24 Lukrez 2,625; *munificat* ist ein hapax legomenon. CYRIL BAILEY übersetzt die Worte in seinem Kommentar mit „blesses ... with salutation“. Zur Rolle von Kultbildern in Prozessionen 18f.

der Kultbilder, ihre Haltung und Kleidung, Blickrichtung und Gestik<sup>25</sup> dürften die Vorstellungen der Römer von ihren Göttern nachhaltiger geprägt haben als die literarische Überlieferung: Der konkrete ikonographische Typus eines Gottes ist wesentliches Element des kultischen Handlungssystems, das von Verehrung durch Anschauen, über Gaben und blutige Opfer bis hin zum Transport der Kultstatue im Rahmen von Kultübertragungen reicht. Kultbilder können über das ‚kultische Handlungssystem‘ hinaus auch Funktionen im Rahmen politischer Organisation<sup>26</sup> bekommen: Der Tempel der ‚plebeischen Trias‘ Ceres, Liber, Libera war als Gegenstück zur patrizischen ‚kapitolinischen Trias‘ gegründet worden<sup>27</sup> und – obwohl äußerlich noch im tuskanischen Stil errichtet – im Innern zum ersten Male von griechischen Künstlern<sup>28</sup> ausgestattet. Dazu gehörte auch, daß für das Kultbild der Ceres zum ersten Male eine Bronzestatue<sup>29</sup> in Rom hergestellt wurde: Das Bronzebild der Ceres wurde angeblich aus dem *peculium* des Spurius Cassius<sup>30</sup> bezahlt. Material, Künstler und Finanzierung des Cereskultbildes dokumentieren gleichermaßen Alternativen oder Opposition zum Kapitol; so kohärent wie in diesem Falle sind im römischen Bereich politische Alternativen nicht mehr über das Medium ‚Kultbild‘ präsentiert worden. Kultbilder sind insoweit in einer religionshistorischen Analyse nicht als Objekte allgemeiner ästhetischer Betrachtung zu behandeln, sondern zunächst als ‚Interaktionspartner‘ in einem kultischen Handlungszusammenhang: Aus der Sicht der Religionswissenschaft gehören daher Ikonographie und Pragmatik<sup>31</sup> notwendig und aufs engste zusammen. Eine vorwiegend ästhetische Betrachtung der Kultbilder, der gängige moderne Zugang zu ihnen, verschiebt ihre Bedeutung gewissermaßen in ein sekundäres Feld. Eine ‚Ästhetisierung‘ der Kultbilder war Teil ihrer Entsakralisierung und eine Komponente von Verbot und Untergang der römischen Religion. Im Jahre 382 n.Chr. lassen die christlichen Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius ‚heidnische‘ Kultbilder (*stimulacra*) in Tempeln zu, weil sie ‚mehr nach

- 
- 25 Entwurf eines Auswertungsmodells bei BURKHARD FEHR, *Lectio Graeca – Lectio orientalis*. Überlegungen zur Tyche von Antiochia, in: *Visible Religion* 7, 1990, S. 83-97.
- 26 Für den griechischen Bereich gezeigt von BURKHARD FEHR, Zur religionspolitischen Funktion der Athena Parthenos III, in: *Hephaistos* 3, 1981, S. 66ff.
- 27 Zu den sozialen und politischen Rahmenbedingungen ANDREAS ALFÖLDI, *Das frühe Rom und die Latiner*, Darmstadt 1977, S. 88ff. mit einem Überblick über die Forschung und einem Votum für eine späte Datierung.
- 28 Von Gorgasos und Damophilos, Plin.n.h. 35,154 *Ante banc aedem Tuscanica omnia in aedibus fuisse*.
- 29 Plinius n. h. 34,15 *Romae simulacrum ex aere factum Cereri primum reperio ex peculio Sp. Cassi, quem regnum adfectantem pater ipsius interemerit*.
- 30 Plin.n.h. 34,15 (wie Anm.29). Zum Bezug auf die leges Valeriae-Horatiae ALFÖLDI (wie Anm. 27) S.89.
- 31 Pragmatik ist hier im Sinne der semiotischen Unterscheidung von Semiotik, Semantik und Pragmatik verwendet. Vorüberlegungen für eine Religionssemiotik bei JACQUES WAARDENBURG, *The Language of Religion and the Study of Religions as Sign Systems*, in: LAURI HONKO (Hrsg.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, Leiden 1979, S. 441-457; GÜNTHER SCHIWWY, *Zeichen und Bedeutung. Die Chance der Religionen in semiotischer Hinsicht*, in: R. VOLP (Hrsg.), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1978, S. 244-253; O.DAVIDSEN, *Der Status der Religionssemiotik als autonomer Wissenschaft*, in: *Linguistica Biblica* 49, 1981, S. 71-84. Eine die Anthropologie des Körpers und der Sinne miteinbeziehende Religionsästhetik haben jetzt HUBERT CANCEK und HUBERT MOHR im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* Bd.1, Stuttgart 1988, S. 121-156 vorgelegt.

ihrem Kunstwert zu beurteilen seien als nach ihrer kultischen Funktion' (*artis pretio quam divinitate metienda*<sup>32</sup>).

2.1 Die Mehrzahl der römischen Kultbilder scheint aus Sitzbildern bestanden zu haben, Standbilder bilden eher die Ausnahme. Standbilder in Tempeln sind uns etwa für Aesculapius<sup>33</sup>, Ceres<sup>34</sup>, Hercules<sup>35</sup>, Veiovis<sup>36</sup> überliefert, ohne daß sich in allen Fällen der Bedeutungsunterschied von Standbild und Sitzbild<sup>37</sup> genau bestimmen ließe. Einen Sonderfall stellt aus naheliegenden Gründen Ianus dar; als Ianus bifrons oder quadrifrons läßt er sich wohl nur stehend einsetzen<sup>38</sup>. Manche Funktionen von Kultbildern, wie etwa das Spenden aus einer *patera*<sup>39</sup> können sowohl mit einer sitzenden wie einer stehenden Figur verbunden werden. Unter den Standbildtypen von Göttinnen lassen sich der Typ der Promachos und der Palladion-Typ<sup>40</sup> dem Grundsatz nach unterscheiden: Der Promachos-Typ ist durch weites Ausschreiten und wurfbereite Lanze charakterisiert, der Palladion-Typ durch Stehen und geschulterte Lanze.

Von Ianus einmal abgesehen, scheint es von allen bedeutenderen römischen Göttern auch Sitzbilder in ihren Tempeln gegeben zu haben. Allen voran war das alte Juppiterbild im kapitolinischen Tempel ein Sitzbild<sup>41</sup>, Juno und Minerva waren innerhalb der Trias wohl ebenfalls sitzend dargestellt<sup>42</sup>. Ceres, Fortuna und wohl auch Mater Matuta wurden in ihren Kultbildern bevorzugt als Sitzfiguren gestaltet. Neben dem unheimlichen und entzogenen Saturn<sup>43</sup> konnte der höchst aktive Herakles<sup>44</sup> gleichermaßen in einem Sitzbild verehrt werden.

Das Sitzbild eines Gottes im Tempel erlaubte besondere Formen des Kontaktes: Auf das Sitzbild der Fortuna Virgo im Tempel am Forum Boarium legten die Bräute ihre Kinderkleider vor der Vermählung nieder<sup>45</sup>. Das vergoldete Xanon der Fortuna war so mit kostbaren Kleidern (*togae praetextatae et undulatae*<sup>46</sup>)

32 Codex Theodosianus 16,10,8. Zum Prozeß der Ästhetisierung im Kontext von Unterdrückungsmaßnahmen grundsätzlich HUBERT CANCIK, Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert, in: Hartmut Zinser (Hrsg.), Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, S. 65-90.

33 Den meist stehenden Aesculapius-Typ deutet SIMON (wie Anm. 13) S. 23 so: „Nicht göttliche Ruhe, sondern tätiges Eingreifen ist für ihn bezeichnend.“

34 Dazu SIMON (wie Anm. 13) S. 47f.

35 SIMON (wie Anm. 13) S. 76ff.

36 MARTIN (wie Anm. 9) S. 24f.

37 Die Parallelität von Sitzbildern und Standbildern hat FRIEDERIKE NAUMANN, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und griechischen Kunst, Tübingen 1983, vor den Hintergrund der späthethitischen Kunst S. 27ff. und S.30ff. herausgearbeitet.

38 Übersicht über die Ikonographie bei MARTIN (wie Anm. 9) S. 38ff. Wichtig die Hinweise S. 45 auf die späten Weihungen als Kultbild.

39 S. unten S. 9f.

40 Dazu WOLFGANG SCHÜRMAN, Typologie und Bedeutung der stadtrömischen Minerva-Kultbilder (Rivista di Archæologia Suppl. 2) Roma 1985; auf S. 17-47 Nachrichten über Verwendung und ‚Rettung‘ des Palladion, sowie die ‚Darstellungskonventionen‘.

41 MARTIN (wie Anm. 9) S. 28ff.

42 Immerhin erwägt SIMON (wie Anm. 13) S. 275,22 auch, daß allein Juppiter sitzend dargestellt sei.

43 SIMON (wie Anm. 13) S. 195ff.

44 MARTIN (wie Anm. 9) S. 162f..

45 Arnobius II 67 ... *puellarum togulas Fortunam defertis ad Virginalem*; vgl. Propertius IV 11,33.

46 SIMON (wie Anm. 13) S.63 führt die *togae undulatae* mit Recht auf die Kleidung von Patrizierinnen zurück. Wenn man mit ihr annimmt, daß das relativ kleine Holzbild von geweihten

bedeckt, daß die Togae als Charakteristikum des Kultbildes angesehen wurden<sup>47</sup> und man darüber spekulieren konnte, wer sich darunter verberge: *sed superiniectis quis latet iste togis?*<sup>48</sup>.

Von Caligula wird berichtet, daß er seine Tochter Drusilla dem Sitzbild des capitolinischen Jupiter<sup>49</sup> und der Minerva auf den Schoß setzte<sup>50</sup>. Als Ziel des Kontaktes zu Minerva nennt Sueton<sup>51</sup> die Förderung von Wachstum und Erziehung durch die Göttin; Minerva wird also das Kind als *kurotrophos* auf den Schoß gesetzt.

Eine besondere Verbindung zum Kultbild des Apollon wird von Augustus für die Sibyllinischen Bücher hergestellt. Während sie bis zum Brand des Kapitols im Jahre 83 v. Chr. in einer Steinkiste im Unterbau des capitolinischen Jupitertempels aufbewahrt wurden, überführt Augustus die neue Sammlung, die zunächst auch im Jupitertempel aufbewahrt wurde, in den Apollontempel auf dem Palatin. Hier werden die Bücher in zwei vergoldeten Laden<sup>52</sup> unter der Basis der Apollonstatue aufbewahrt. Sowohl die Überführung der Sibyllinischen Bücher auf kaiserlichen Grund – der Apollontempel wurde auf dem Privatgrund des Augustus erbaut – wie ihre ‚Unterstellung‘ unter Apollon sind Teil augusteischer Religionspolitik. Auf eine andere Möglichkeit, die *sella* eines Kultbildes zu nutzen, führt eine Nachricht des Livius. Nach der Vertreibung der Gallier durch Camillus wird das Gold, das man zurückerobert hatte und jenes, das in der *cella* des Jupitertempels aus anderen Tempeln sichergestellt worden war, unter den Thron des Jupiter-Kultbildes deponiert (*sub Iovis sella poni iussum*)<sup>53</sup>.

## 2.2 Spendende Kultbilder

Kultstatuen in der Situation des Spendens, mit der *patera* in der Hand, sind für den römischen Kult mehrfach bezeugt. Das Kultbild des Mercurius hielt wahrscheinlich neben dem typischen *caduceus* eine Spendenschale in der anderen Hand<sup>54</sup>. Ähnlich hatte das Kultbild der Victoria Virgo in dem 193 v. Chr. geweiht-

---

Kleidern überhäuft war, wird möglicherweise auch verständlich, daß man wegen der kostbaren und ursprünglich königlichen Togae Servius Tullius darunter vermutete.

47 Plinius n.h. 8,197 *Servus Tullus praetextae, quibus signum Fortunae ab eo dicatae coopertum erat, duravere ad Setani exitum, mirumque fuit neque diffluxisse eas neque teredinitum iniurias sensisse annis quingentis sexaginta* – Kleiderweihungen an Kultbilder sind im griechischen Bereich häufig; vgl. das Verzeichnis bei FRANZ WILLESEN, Frühe griechische Kultbilder, Diss. München 1939, S. 36ff.

48 Ovid Fasten 6, 570; vgl. auch Dionysios Hal. 4,40.

49 Flavius Josephus ant. Jud. 19,1,2,11.

50 Sueton, Caligula 52. MARTIN (wie Anm. 9) S. 133,663 vermutet zurecht, daß es sich hier um das Bild der aventinischen Minerva handelt.

51 Sueton Caligula 52.

52 Dazu, und zu den ‚üiroirs‘ von Herbert Cahn, JEAN GAGÉ, Apollon impérial, Garant des „Fata Romana“, in: ANRW 17,2, 1981, S. 569ff.

53 Livius 5,50,6 *Aurum quod Gallis ereptum erat quodque ex aliis templis inter trepidationem in Iovis cellam conlatum cum in quae refertur oporteret confusa memoria esset, sacrum omne iudicatum et sub Iovis sella poni iussum*. – Die Übereignung des Goldes an den capitolinischen Jupiter enthebt die Senatoren auch der Schwierigkeit, wieder richtig zu restituieren. Ob die Menge des Goldes wirklich unter den Thron paßte, spielt für die Hauptintention und die sakralrechtliche Bewertung keine Rolle; s. MARTIN (wie Anm. 9) S. 30.

54 SIMON (wie Anm. 13) S.165.

ten Tempel neben dem Palmzweig in der Linken eine Schale in der Rechten<sup>55</sup>. Das kolossale Hercules-Kultbild von Alba Fucens ist wohl in der Situation des Weihrauchspendens dargestellt und war möglicherweise von Weihrauchständern (*turibula*) flankiert<sup>56</sup>. Kultstatuen in der Situation spendender Götter dokumentieren wohl vor allem die Gegenseitigkeitsbeziehung, auf der das Opferwesen beruht: „Die Schale als Attribut von Kultbildern ... zeigt die Bereitschaft an, das Opfer anzunehmen.“<sup>57</sup>

### 2.3 Attribute und Attributenhäufung

Anders als die griechischen Kultbilder haben die römischen Bilder typische Attribute von Göttern eher beibehalten, als sie in einem Erhöhungsprozeß der Gottesvorstellung zu verdrängen. So finden sich Ährenkranz und Fackel der Ceres, Käuzchen und Lanze der Minerva, Füllhorn und Steuerruder der Fortuna, das *venabulum* der Diana, der *caduceus* des Mercurius, die *corona tortilis* des Aesculapius, Zepter und Schlüssel des Janus vielfach als Attribute auch der Kultstatuen. Man kann mit einem gewissen Recht von Attributenhäufungen sprechen<sup>58</sup> und sie mit der Kumulation von Epitheta im Gebetsanruf vergleichen. Aus dem Schema der mehreren Göttern zuzuordnenden Attribute fallen neben den Stiefeln des Liber-Bacchus vor allem die Fußfesseln des Saturnus heraus. Das Kultbild des Saturnus gehört zum Typ der ‚gefesselten Götter‘<sup>59</sup> und trug ‚Fußfesseln‘ (*compedes*<sup>60</sup>), die dem Bild nur während der Saturnalia abgenommen wurden<sup>61</sup>. Eine Bronzestatuette aus der frühen Kaiserzeit, die das Sitzbild aus dem zu Ende der Republik wiederhergestellten Saturntempel wiedergibt<sup>62</sup>, läßt die Fesseln des Kultbildes dezent erkennen.

## 3 ‚Interaktion mit dem Besucher‘

3.1 Die einfachste Form der Interaktion mit dem Kultbild ist das Anschauen: Der Blickkontakt zwischen Besucher und Bild ist, wie schon ausgeführt<sup>63</sup>, für Vitruv eine wichtige Vorgabe für architektonische Überlegungen und für die Aufstellung der Statue. Die Christen haben, durchaus im Rahmen antiker Vorstellungen, in dem Anschauen der Kultbilder einen Akt der Verehrung gesehen<sup>64</sup> und den Mit-

55 So auf den Denaren der gens Porcia von 89 v.Chr. wiedergegeben.

56 So SIMON (wie Anm. 13) S. 82.

57 SIMON (wie Anm. 13) S. 289 Anm.13. Vgl. DIES., *Opfernde Götter*, Berlin 1953, wo freilich im Unterschied zu ‚opfernden Kultbildern‘ opfernde Götter auf griechischen Vasenbildern behandelt sind, und in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 227, 1975, S. 212f.

58 In diesem Sinne VALENTIN MÜLLER, *RE Suppl.* 5, 1931, Sp. 510f. s.v. Kultbild (Rom), freilich mit vielen Klischees über die römische Kultur verbunden.

59 Dazu KARL MEULI, *Gesammelte Schriften II*, Basel 1975, S. 1040ff. und REINHOLD MERKELBACH, *Gefesselte Götter*, in: *Antaios* 12, 1971, S. 549-565.

60 Macrobius *Sat.* 1,8,5 *cur autem Saturnus ipse in compeditibus visatur Verrius Flaccus causam se ignorare dicit.*

61 Macrobius *Sat.* 1,8,5 *Saturnum Apollodoros alligari ait per annum laneo vinculo et solvi ad diem sibi festum id est mense hoc Decembri, atque inde proverbium ductum, deos laneos pedes habere.* Vgl. ferner Statius *Silv.* 1,6,4 ; Arnobius 4,24; Miñucius Felix 22,5.

62 B. H. KRAUSE, *Iuppiter Optimus Maximus Saturnus* (5. Trierer Winkelmannsprogramm) Mainz 1983.

63 Dazu oben S. 11.

64 Dazu FRANZ DÖLGER, *Das Ansehen der heidnischen Tempel und Götterbilder als Zeichen religiöser Verehrung*, in: *Antike und Christentum* 5, 1936, S. 144-147.

christen vorgeschrieben, den Anblick der fremden Götter zu meiden. Nächst dem Anschauen ist der Handkuß<sup>65</sup> die andere Form, Kultbild und Tempel aus der Ferne – oder im Vorübergehen – die Ehren zu erweisen.

Vorrangiges Ziel der anderen unmittelbaren Formen kultischer Verehrung war es, möglichst nahe an das Kultbild in der *cella* heranzukommen, sei es, um den Anblick des Bildes aus nächster Nähe zu genießen (*inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar ... provolutus denique ante conspectum deae*<sup>66</sup>), sei es, um Bitten und Gebete unmittelbar an es richten zu können (... *exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri quasi magis exaudiri possimus admittat*<sup>67</sup>). Der unmittelbare Zutritt zum Kultbild konnte nicht nur durch eine geschlossene Tempeltür verhindert<sup>68</sup>, sondern wohl auch durch Abschränkungen um das Kultbild<sup>69</sup> behindert sein; in solchen Fällen war der Gläubige auf das Wohlwollen des *aedituus* angewiesen.

3.2 Das direkte Anreden der Kultstatue in der *cella* war nach unseren Quellen eher im Rahmen privater Kultausübung üblich; das hängt wohl vor allem damit zusammen, daß die staatlichen Kultakte meist mit umfangreichen blutigen Opfern verbunden waren, also im Freien stattfanden. Dort allerdings war die Gebetsformel von entscheidender Bedeutung: *victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli*<sup>70</sup>. Für die privaten Darbringungen am Kultbild sind Variationen der Formel, die Cato De agricultura 134,2 für den ländlichen Rahmen vorgibt, zu erwarten: *Iuppiter, te hoc ferto obmovendo bonas preces precor uti sies propitius mihi liberisque meis domo familiaeque mactus hoc ferto*. Zum Gebet können die zum Himmel erhobenen Hände gehören (*ad caelum manus elevare*<sup>71</sup>) und die Körperwendung nach rechts (*si deos salutas, dextrovorsum <vortas>*<sup>72</sup>). Nach dem Gebet hielt man sich noch einige Zeit im Tempel auf und setzte sich auf die im Inneren, wohl auch in der *cella*, bereitstehenden Bänke zu

65 Apuleius Apologia 56,4 ... *si fanum aliquod praetereat, ... adorandi gratia manum labris admovere*; Minucius Felix, Octavius 2,4 *Caecilius simulacro Serapidis denotato, ut vulgus supersticiosus solet, manum orti admovens osculo, labris pressit*.

66 Apuleius Met. XI 24,5; dazu H. S. VERSNEL, Religious Mentality in Ancient Prayer, in: Ders. (Hrsg.), Faith Hope and Worship, Leiden 1981, S. 30ff.

67 Seneca Ep. mor. 41,1, von ihm freilich getadelt.

68 Zu den Öffnungszeiten der Tempel und den Funktionen des *aedituus* STAMBAUGH (wie Anm. 5) S. 574ff.

69 Für den griechischen Bereich gut bezeugt, vgl. J. W. HEWITT, The Major Restrictions of Access to Greek Temples, in: Transactions and Proceedings of the American Philol. Ass. 40, 1909, S. 83-92 und P. E. CORBETT, Greek Temples and Greek Worshippers, in: Bulletin of the Institute of Class. Studies of the Univ. of London 17, 1970, S. 149-158. Die oben ausgeschriebene Senecastelle Ep.mor. 41,1 legt nahe, daß es auch in Rom Zugangsbeschränkungen gegeben hat.

70 Plinius n. h. 28,10. Entsprechend behandelt Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V4) München <sup>2</sup>1912, S. 396ff. das Gebet zusammenhängend nur unter der Rubrik „Sakralrechtliche Grundlagen“.

71 Seneca Ep. mor. 41,1. KURT LATTE, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft V 4) München 1960, S. 393 verneint diesen Gestus aus praktischen Gründen für das Gaben- und Trankopfer, da der Opfernde nur eine Hand frei habe. Das Argument überzeugt nicht, da Deposition und Libation vor oder nach dem Gebet erfolgt sein können.

72 Plautus, Curculio 70; Plinius n.h. 28,25. Weitere Belege bei EMMANUEL VON SEVERUS, Reallexikon für Antike und Christentum 8, 1972, Sp. 1159 s.v. Gebet I.



stiller Einkehr oder einer Fortführung des Gesprächs mit dem Gott<sup>73</sup>. Von Scipio Africanus wird berichtet, er sei häufig nachts in die *cella* des Jupitertempels auf dem Kapitol gegangen, um mit Jupiter über politische Fragen zu beraten (*in Capitolium ventitare ac iubere aperiri cellam Iovis atque ibi solum diu demorari quasi consultantem de re publica cum Iove*<sup>74</sup>). Unabhängig von dieser Form persönlicher Frömmigkeit steht die Fähigkeit des Kultbildes, Gebete und Bitten der Besucher zu hören<sup>75</sup>, im Zentrum der an den Gott gerichteten Erwartungen und wird vom Gläubigen als ein ‚Erhören‘ gedeutet. Eine Intensivierung dieses Kontaktes kann im lauten Rufen und Beten, aber auch in eindringlichem Flüstern<sup>76</sup> und stillem Gebet bestehen; zur nächtlichen Göttin Laverna<sup>77</sup>, die einen Altar am Aventin hatte, sollte man schweigend beten. Ein Blick auf die private Kulturpraxis der Römer am Kultbild und in der *cella* des jeweiligen Gottes könnte geeignet sein, eine schnelle Einordnung der römischen Religion als bloße Kultreligion, „the ‚mere cult acts‘ view of Roman Religion“<sup>78</sup> zu modifizieren.

Eine Verbindung von privater Kulturpraxis und öffentlicher Veranstaltung stellen die *supplicationes* dar<sup>79</sup>, die in den letzten Jahrzehnten der Republik immer größere Bedeutung gewonnen hatten. Sie sind von Priestern oder Magistraten angeordnete Bittgänge aller Männer und Frauen zu allen Tempeln (*supplicatio omnibus dis, quorum pulvinaria Romae essent*<sup>80</sup>). Dazu werden in der ganzen Stadt die Tempel geöffnet, damit den Göttern Ehrerbietung und Dank abgestattet werden konnte (*praetor extemplo edixit, uti aeditui aedes sacras tota urbe aperirent salutandique deos agendique grates per totum diem populo potestas fieret*<sup>81</sup>). In den Tempeln wird Wein und Weihrauch dargebracht<sup>82</sup>, die Frauen knien vor den Kultbildern nieder und erheben die Hände flehend (*matronae ... nixae genibus, supinas manus ad caelum ac deos tendentes*<sup>83</sup>).

3.3 Ein Kultbild auch berühren zu können, scheint ein verbreitetes Bedürfnis gewesen zu sein; für die Kultstatue des Virbius im Dianaheiligtum zu Nemi ist demgegenüber als Besonderheit festgehalten, daß man sie nicht berühren durfte<sup>84</sup>. Die Vorschrift, nur *untivirae*, also Frauen, die nur einmal verheiratet waren,

73 Vgl. Propertius 2,28,44ff. *ante tuosque pedes illa ipsa (sc. puella) sedebit, narrabitque sedens longa pericla sua*. Ovid Fasti 6, 307ff. Weitere Belege bei H. LEWY, Das Sitzen nach dem Gebet, in: Philologus 84, 1928/29, S. 378-380.

74 Gellius 6,1,6; ferner Livius 26,19,5. Die Wachhunde des Capitols haben Scipio, weil er offensichtlich so häufig kam, nicht verbellt (Gellius 6,1,6); wozu noch J. AYMARD, Scipion l'Africain et les Chiens du Capitole, in: Revue des Études Latines 31, 1953, S. 111-116.

75 OTTO WEINREICH, Theoi Epekooi, in: Athener Mitteilungen 37, 1912, S. 1-68 und VERSNEL (wie Anm. 66) S. 26ff.

76 Dazu VERSNEL (wie Anm. 66) S. 28ff.

77 Schol. Horaz epist. 1,16,59.

78 CHARLES ROBERT PHILLIPS, Did the Romans Have a Religion?, in: Society of Biblical Literature 120, 1984, S. 289-294; DERS., The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284, in: ANRW 16,3 Berlin 1986, S. 2677-2773, S. 2697ff. mit einer guten Zusammenstellung der traditionellen Stereotypen.

79 Dazu LATTE (wie Anm. 71) S. 245ff.

80 Livius 24,10,13. Liste der Supplicationes bei A. KIRSOPP LAKE, The Supplicatio and Graecus Ritus, in: Quantulacumque. Studies presented to Kirsopp Lake, London 1937, S. 243-251.

81 Livius 30,17,6.

82 Livius 10,23,1. Zum Ort der Weihrauchopfer s. unten S. 19.

83 Livius 26,9,7.

84 Servius Aen. 7,776.

dürften das Kultbild der Fortuna muliebris an der Via Latina berühren<sup>85</sup>, setzt ebenso den Wunsch der Frauen, das Bild zu berühren, als selbstverständliche Kontaktform voraus. Neben der Berührung durch die Hände steht das Küssen der Kultbilder: Cicero berichtet von einem Kultbild des Hercules, dessen Mund und Kinn durch Küsse abgerieben ist<sup>86</sup>, Lukrez von Statuen an den Stadttoren, deren Hände durch die Verehrung der Vorbeigehenden (*salutantur tactu praeterque meantium*<sup>87</sup>) abgetragen waren. Bitten wurden dem Gott dadurch besonders nachdrücklich präsentiert, daß man sie auf Wachstafeln an Schenkel oder Knie des Kultbildes heftete (*genua incerare deorum*<sup>88</sup>), oder sie gar direkt auf die Statue schrieb<sup>89</sup>.

### 3.4 Das doppelte Opfersystem

Im Inneren der *cella* ist vor allem der Opfertisch, die *mensa*, unmittelbar auf das Kultbild bezogen; die *mensa* gehört zur Grundausstattung (*instrumentum*<sup>90</sup>) eines Tempels, wurde also zusammen mit ihm geweiht. Macrobius zählt die *mensa* zu den wichtigsten Teilen der Tempelausstattung (*principem locum obtinet mensa*<sup>91</sup>) und bestimmt zugleich ihre Funktion: *in qua epulae libationesque et stipes reponuntur*. Auf dem Tisch vor dem Kultbild werden also Speisen, Getränke (und Geldgaben) deponiert, dem Gott als Bewirtung dargebracht; die *mensae* im Inneren entsprechen in gewisser Weise den festen Altären vor den Tempeln und stehen im Zentrum der Verehrung: *mensa ... in templo arae usum et religionem obtinet pulvinaris*<sup>92</sup>. Zur festen Ausstattung eines Kultbildes können auch Weihrauchständer (*turibula*) gehören, die dann das Pendant zum transportablen kleinen Altar (*focus, focusus*) darstellen. Der transportable *focus* wird in der Regel außerhalb des Tempels benutzt und dient als Feuerherd dazu, die einleitende Wein- und Weihrauchspende<sup>93</sup> aufzunehmen. Die Verwendung des *focus* war für alle Kultakte vorgeschrieben: *nec licere vel privata vel publica sacra sino foco fieri*<sup>94</sup>.

Die Bewirtung des Kultbildes im Inneren des Tempels ist zunächst einmal grundsätzlich von dem Opfer vor der Tempelfront zu unterscheiden<sup>95</sup>, bei dem die Tötung des Tieres wesentlicher Teil des Rituals ist. Auch hier steht die Speisung der Gottheit im Vordergrund, verdeutlicht durch die Praxis, die Innereien

85 Festus 242 349 L. *Item via Latina ad milliartum IIII Fortunae muliebris nefas est attingi, nisi ab ea quae semel nupsit*, Val. Max. 1,8,4.

86 Cicero In Verrem, act. II 4,94: ... *ut rictum eius ac mentum paulo sit attritius, quod in precibus et gratulationibus non solum id venerari sed etiam osculari solent*. Weiteres bei FRANZ JOSEPH DÖLGER, s.v. Götterbildkuß, in: Antike und Christentum 2, 1930.

87 Lucretius 1,316.

88 Juvenalis 10,56.

89 Apuleius Apol. 54 *votum in altitius statucae femore assignasti*.

90 Zur rechtlichen Einordnung als Göttergut s. THEODOR MOMMSEN, Römisches Staatsrecht Bd. II,1, Basel – Stuttgart 1963 [1887], S. 59ff.

91 Macrobius Sat. III 11,6.

92 Macrobius Sat. III 11,6.; vgl. Dionysios Ant.Rom. III 69,4 ὁ δ' ἕτερος (sc. βωμός) ἐν αὐτῷ τῷ σπηρῷ πλησίον τοῦ ἔδους.

93 Vgl. Cato de agric. 141 *turre vino Iano Iovi Iunoni praefato*.

94 Serv. Aen. 3, 134.

95 Gute Darstellung der einzelnen Schritte des römischen Opfers bei LATTE (wie Anm. 71) S. 386ff. mit Quellenbelegen. Diesen Unterschied scheint auch *Penetrabile sacrificium* Festus 250M 356L anzusprechen.

des Tieres (*exta*) zu kochen und zusammen mit den anderen Teilen des Tieres (*magmentum, augmentum*), zerteilt und abgekühlt<sup>96</sup> auf den Altar zu legen. Anders aber als im Inneren der Aedes werden die Speisegaben im Freien auf dem Altar verbrannt; die Reste des Tieres wurden dann zum Verzehr durch die Opfer Teilnehmer freigegeben (*profanare*). Im römischen Bereich hat sich, wie im westsemitischen und griechischen Bereich<sup>97</sup>, ein doppeltes Opfersystem gehalten: Ein Opfersystem, das unmittelbar auf das Kultbild bezogen war und den Opfervorgang als Deposition auf einem Tisch vor dem Bild vollzog, und ein anderes, das im Freien, gegebenenfalls vor dem Tempel stattfand, und den Opfervorgang im wesentlichen durch Schlachten und Verbrennen praktizierte. Das Brandopfer in diesem Sinne setzt kein Kultbild voraus, korrespondiert möglicherweise als Opfertyp mit anderen Erwartungen an göttliche Präsenz<sup>98</sup>, schließt aber, wie die griechischen und römischen Beispiele zeigen, ein Kultbild in der Nachbarschaft nicht aus.

Vitruvs Überlegungen, den Außenaltar einer Tempelanlage so anzuordnen, daß das Kultbild im Inneren von den im Freien Opfernden gesehen werden konnte<sup>99</sup>, scheint ein später Versuch zu sein, beide ‚Opfersysteme‘ miteinander zu verbinden. Das Einbeziehen des Altars in die Freitreppe zum Podium des Tempels<sup>100</sup> stellt eine andere Möglichkeit der Verbindung dar. Kolossale Kultbilder in der *cella* konnten bei geöffneten Tempeltüren, und aus einer tieferen Position gesehen, möglicherweise den Eindruck erwecken, das Bild würde wie in einer Epiphanie aus der Tempeltür heraustreten. Die Reihe der Münzbilder, die das Kultbild im Pronaos<sup>101</sup> des Tempels wiedergeben, könnte auf diese Situation anspielen.

#### 4 Der Transport der Bilder

Die römischen Tempelkultbilder teilen mit den griechischen Kultbildern die Eigenschaft, dem Grundsatz nach fest in einem Tempel aufgestellt zu sein. Die Dialektik von grundsätzlicher Beweglichkeit von Statuetten und grundsätzlicher Ortskonstanz von Kultbildern hatte sich in einem folgenreichen religionshistorischen Prozeß herausgebildet<sup>102</sup>, der altorientalische Vorgaben mit besonderen griechischen Entwicklungen überlagerte. Vor dem Hintergrund dieser Alternative von beweglich und unbeweglich sind auch die römischen Rituale mit Kultbildern zu sehen: Kultbilder zu ‚bewegen‘ bedarf, falls es technisch überhaupt möglich ist, besonderer ritueller Rechtfertigungen.

96 S. LATTE, ebd. S. 390.

97 Zum systematischen Rahmen BURKHARD GLADIGOW, Die Teilung des Opfers, in: Frühmittelalterliche Studien 18, 1984, S. 19-43, S. 29ff.

98 Dazu BURKHARD GLADIGOW, Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium, in: Visible Religion VII, 1990, S. 98-121.

99 Dazu oben S. 11.

100 Zum Standort römischer Altäre WERNER HERMANN, Römische Götteraltäre, Kallmünz 1961, S. 42ff.

101 Als Beispiel ein Aureus Octavians von 36. v. Chr. (M. CRAWFORD, Roman Republican Coinage, Cambridge 1974, 540,1) oder ein Denar von 19/18 v. Chr. (GIARD, Cat. des Monnaies de L'Emp. Rom. I Nr. 1098) mit einer Kultstatue vor der *cella* des Tempels des Jupiter Tonans.

102 Dazu GLADIGOW (wie Anm. 98).

#### 4.1 *Evocatio* und Kultübertragung

Die *evocatio* einer Gottheit und der korrespondierende Prozeß des Transportes der Kultstatue ist die folgenreichste Form, ein Kultbild zu bewegen. Mit der sakralrechtlichen Einordnung eines Transportes als *evocatio* ist verbunden, daß der alte Kultort aufgegeben (*religione liberare*) und ein neuer bestimmt wird. So konnte die *evocatio* von den Römern auch als Kultakt des Krieges konzipiert werden<sup>103</sup>, mit dem Ziel, die feindliche Stadt ihrer Schutzgötter zu berauben. Nach der Eroberung von Veji, deren Stadtgöttin Iuno Regina von den Römern evoziert worden war, folgt, bei Livius anekdotenhaft berichtet<sup>104</sup>, die Frage an das Kultbild: *Visne Romam ire, Iuno?* und, nach der Zustimmung, der wunderbar leichte Abtransport der Statue<sup>105</sup>. Kultübertragungen<sup>106</sup> werden bevorzugt durch die Überführung der Kultstatuen oder der entsprechenden anikonischen Repräsentationen vollzogen. Die *Minerva capta*, für deren auffallendes Epitheton Ovid *Fasten* 3,843ff. verschiedene Erklärungen anbietet<sup>107</sup>, dürfte ebenfalls ein nach der Eroberung einer fremden Stadt – Falerii im Jahre 241 v. Chr. – nach Rom transferiertes Kultbild bezeichnen.

#### 4.2 *Pompa*

Im Unterschied zur *evocatio* führen die anderen Bewegungsrituale mit dem Kultbild das Bild an seinen ursprünglichen Ort zurück, bzw. vollziehen diesen Vorgang bei nicht selbst transportablen Bildern mit Hilfe von symbolischen Äquivalenten. Prozessionen (*pompae*<sup>108</sup>) mit Kultbildern sind die auch in Rom übliche Form, Kultbilder an Ritualen außerhalb der Tempel teilnehmen zu lassen und sie auf diese Weise der Öffentlichkeit zu präsentieren. Eigentlich ortsfeste Bilder zu bewegen, kann auch für die Ordnung der Stadt einen Bruch darstellen und soziale Konventionen aufheben: Im ‚gefesselten‘ Kultbild des Saturnus und der Ausgelassenheit der Saturnalien, wenn die Fesseln entfernt sind<sup>109</sup>, findet sich diese Dialektik von aufgehobener und wiederhergestellter Ordnung am deutlichsten vertreten.

Die für Rom wichtigste Prozession dieses Typs ist die *pompa circensis*<sup>110</sup> als Teil der *Ludi Romani* und plebei: Eine lange Reihe von Götterbildern<sup>111</sup> zog auf

<sup>103</sup> Liv. 5,21,1-5; 5,22,3-5; weitere Belege und Interpretation bei JÖRG RÜPKE, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, S. 162ff.

<sup>104</sup> Zu Frage, ob die Szene einer rituellen Forderung entspricht, RÜPKE (wie Anm. 93) S. 162f.

<sup>105</sup> Liv. 5,22,6 *motam certe sede sua parvi molimentis adminiculis, sequentis modo accepimus levem ac factilem tralatu fuisse*.

<sup>106</sup> ERNST SCHMIDT, *Kultübertragungen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8,2)* Gießen 1909; M. VAN DOREN, *Peregrina sacra: Offizielle Kultübertragungen im alten Rom*, in: *Historia* 3, 1954/5, S. 488-497.

<sup>107</sup> Vgl. JEAN-LOUIS GIRARD, *La place de Minerve dans la religion romaine au temps du principat*, in: *ANRW* 17,1, 1981, S. 206f.

<sup>108</sup> F. BÖMER, *RE* XXI, 1952, Sp. 1878-1904, s.v. *Pompa*.

<sup>109</sup> Dazu oben S. 15.

<sup>110</sup> Allgemein JOHN ARTHUR HANSON, *Roman Theater-Temples*, Princeton 1959, S. 81ff.; LILY ROSS TAYLOR, *The „Sellisternium“ and the Theatrical „Pompa“*, in: *Classical Philology* 30, 1935, S. 122-130; zu den christlichen Bewertungen HEIKO JÜRGENS, *Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 46)* 1972, S. 216ff.

<sup>111</sup> Nach Dionysios Hal. 7,70ff. wird die *pompa* von den griechischen zwölf Göttern angeführt; Ovid *Am.* 3,2,43ff. nennt Victoria, Neptun, Mars, Apollo, Diana, Minerva, Ceres, Liber, Castor und Venus.

besonderen Wagen (*tensae*<sup>112</sup>) vom Kapitol über das Forum Romanum zum Circus maximus. Die Quellen sprechen sowohl von einem *agmen imaginum*<sup>113</sup>, von unterschiedlichen Wagentypen (*currus, tensa, armamaxa*<sup>114</sup>), wie von *exuviae*. Unter *exuviae* sind wohl Attribute oder Symbole der einzelnen Götter zu verstehen<sup>115</sup>, die möglicherweise getrennt von den Kultbildern<sup>116</sup> auf besonderen Wagen transportiert wurden. Der Transport der Kultbilder und Attribute steht, wie der Ort ihrer Exposition, unter sakralen Formerfordernissen: Ein fehlerhafter Ablauf der Prozession, insbesondere ein Fehler bei der Führung der *tensa*<sup>117</sup>, erzwang eine rituelle Wiederholung (*instauratio*) des Unternehmens. Die Präsenz der Götterbilder in der *pompa* ist eine Form, die Götter zu ehren, und gibt dem Volk die Möglichkeit, *salutationes* an sie zu richten. Der Vorwurf an Augustus, er habe das Kultbild des Neptunus aus der *Pompa circensis* entfernt, weil seine Flotten im Sturm untergegangen waren<sup>118</sup>, ist ein Beleg für die Bedeutung der *pompa* als staatlicher Kultakt. Die Zulassung von Götterbildern zur *pompa* und die Öffnung der Tempeltüren auf magistratische Anordnung haben insoweit ihre funktionale Entsprechung und sind Beispiele für staatliche Kontrollmöglichkeiten<sup>119</sup>, für die erst das Kultbild einen Bezugspunkt liefert.

Neben dem Transport von Götterbildern auf besonderen Wagen steht als ein Sonderfall der Transport der beiden Fortuna-Bilder von Antium auf einer Bahre (*ferculum*<sup>120</sup>), mit der weiteren Besonderheit, daß die Göttinnen als Halbfiguren<sup>121</sup> erscheinen. Die beiden Bilder der Iuno Regina aus Zypressenholz, die der Göttin 207 v. Chr. im Rahmen einer aufwendigen Prozession in ihren Tempel auf dem Aventin gebracht wurden (*simulacra cupressea in aedem inlata*<sup>122</sup>), dürften keine Kultbilder gewesen sein, sondern dem *ornatus* des Tempels<sup>123</sup> zuzuordnen sein.

#### 4.3 *Lectisternia*

Die andere, in Rom viel praktizierte Form, Kultbilder oder deren Äquivalente zu exponieren, bildeten die *lectisternia*. Nach unserer Überlieferung wurden diese

- 
- 112 Festus 364 M 452 L *Tensam ait vocari Sinnius Capito vehiculum quo exuviae deorum ludicris circensibus in circum ad pulvinar vehuntur*. C. KOCH, RE V A I, 1934, Sp. 533ff. s.v. Tensa.
- 113 Tertullian De spect. 7,2.
- 114 Tertullian De spect. 7,2
- 115 Solche *exuviae* sind wohl auf den Denaren des L. Rubirius Dossenus (SYDENHAM, Coin. Rom. rep. 705-707 Abb. 11-12) von 87 v. Chr. wiedergegeben; anders CRAWFORD (wie Anm. 101) S. 362f.
- 116 LATTE (wie Anm. 71) S. 249,2 führt die doppelte Repräsentation der Götter auf die nachträgliche Einführung von Kultbildern in den römischen Kultus zurück.
- 117 Cicero De harusc. resp. 11,23 *An si ludus constittit, aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si tensam non tenuit, si lorum amisit, aut si aedilis verbo aut simpulivo aberravit, ludus sunt non rite facti, eaque errata expiantur, et mentes deorum immortalium ludorum instaurazione placantur*. Das Gebot der *instauratio* ist für die christlichen Kirchenväter ein wichtiges Indiz für die Zusammengehörigkeit von szenischen Spielen und ‚heidnischem‘ Kultus; dazu JÜRGENS (wie Anm. 110) S. 158ff.
- 118 Sueton, Augustus 15,2. Weitere Belege zur ‚Vergeltung‘ am Kultbild VERSNEL (wie Anm. 66) S. 38ff.
- 119 Dazu GLADIGOW (wie Anm. 98) S. 106.
- 120 Macrobius Sat. 1,23,13.
- 121 Dazu SIMON (wie Anm. 13) S. 63f.
- 122 Livius 27,37,15.
- 123 S. oben S. 10.

‚Götterbewirtungen‘ in Rom zum ersten Male im Jahre 399 v. Chr. auf Geheiß der Sibyllinischen Bücher praktiziert<sup>124</sup>. Die Kultbilder von sechs Göttern werden auf drei Liegen, also paarweise, acht Tage lang in der Öffentlichkeit bewirtet<sup>125</sup>. Was für Bilder der Götter bei den *lectisternia* benutzt wurden, ist nicht ganz deutlich, und mag auch je nach Größe des eigentlichen Tempel-Kultbildes gewechselt haben. Auf einem Denar des C. Coelius Calvus<sup>126</sup> ist ein kleineres Götterbild auf einem *lectus*, also in der Situation des Lectisterniums wiedergegeben. Daraus läßt sich erschließen, daß zumindest kleinere Kultbilder aus den Tempeln herausgeholt und zum Mahl gebettet wurden. Die Liviusnotiz zum Jahre 179 v. Chr.<sup>127</sup> *in foris publicis, ubi lectisternium erat, deorum capita, quae in lectis erant, averterunt se*, läßt die Möglichkeit offen, daß sich die Köpfe der Kultbilder abwandten<sup>128</sup>, oder aber, daß schon zu dieser Zeit die Götter durch ‚Kultköpfe‘<sup>129</sup> repräsentiert werden konnten. Daneben scheint es auch die Praxis gegeben zu haben, die Götter durch kranzähnliche Kopfbedeckungen (*struppi*) wiederzugeben: *Struppi vocantur in pulvinaribus <fasciculi de verbenis facti, qui pro de>orum capitibus ponuntur*<sup>130</sup>. Als typische Kopfbedeckung für die Speiseliage (*pulvinar*) würden die *struppi* dann neben die *exuviae* auf dem Götterwagen und die Attribute auf dem ‚leeren Götterthron‘<sup>131</sup> treten. Der hohen Wertung der Kultbilder entspricht, daß der Ort, an dem sie zu einem *lectisternium* zusammengeführt wurden, in den Rang eines *fanum* erhoben wurde: *Antistius Labeo ait in commentario XV iuris pontifici fana sistere esse lectisternia certis locis et dis habere*.<sup>132</sup> In Verbindung mit der schon zitierten Servius-Stelle<sup>133</sup> belegt die Konzeption des *fanum sistere* ein weiteres Mal die herausragende Bedeutung des Kultbildes für die Konstitution eines Kultortes.

Schon in der Republik haben sich die Lectisternia sehr schnell mit der älteren römischen Bewirtungsform des *epulum* verbunden und wurden dann auch einzelnen Göttern dargebracht. Zugleich bildet sich die Praxis heraus, die Lectisternia in den Tempeln stattfinden zu lassen; auf diese Weise ist sowohl das sakralrechtliche Problem des Ortes, an dem die Bewirtung stattfinden konnte, wie die Frage

124 Livius 5,13,6; allgemein ROSS TAYLOR (wie Anm. 110).

125 Livius 40,59,7 *in foris publicis, ubi lectisternium erat*.

126 SYDENHAM, Coin. Rom. Rep. 894.

127 Livius 40,59,7 DUKER liest statt *capita quae: capita qui*.

128 WISSOWA geht von einem „puppenartigen Bild der Gottheit“ (wie Anm. 70, S. 422) aus; LATTE zunächst von den Statuen aus dem Tempel (wie Anm. 71, S. 244), läßt die Praxis, die Kultstatue zu exponieren, aber sekundär sein (a.a.O. 244,1).

129 Den kolossalen Marmorkopf von Venus-Aphrodite hält SIMON (wie Anm. 13) S. 214 (mit Abb. 269) für einen „Kultkopf“ aus dem Heiligtum der Venus Erucina vor der Porta Collina und verweist auf Kultköpfe im Heiligtum des Herakles Pankrates in Athen und deren Vorbilder (a.a.O. 286, 11).

130 Festus exc. 346 M 437 L, wozu noch heranzuziehen ist Festus 64 M 169 L *capita deorum appellabantur fasciculi facti ex verbenis*. LATTE (wie Anm. 71) S. 244,1 zweifelt die beiden Festus-Stellen mit Verweis auf Festus 313 M 408 L an, wo von dem *stroppus* die Rede ist, den die Dioskuren auf dem *pulvinar* tragen. Die Argumentation überzeugt gegenüber den klaren Festus-Notizen nicht, da der *stroppus* als typisches *pulvinar*-Requisit sowohl mit als auch ohne Kopf benutzt werden konnte.

131 Vgl. allgemein DIETER METZLER, Anikonische Darstellungen, in: Visible Religion IV/V, 1985/6, S. 96-113, zum leeren Thron S.100f. Ein schönes Beispiel für eine Verbindung von leerem Thron (des Neptunus) und Attributen bietet SIMON (wie Anm. 13) S. 190 mit Abb. 244.

132 Fest. 351 M 439 L; zu den griechischen Entsprechungen LATTE (wie Anm. 71) S. 244,2.

133 S. oben S. 10 mit Anm. 7.

der Darstellung der Götter im Ritual gelöst. Römischen Vorstellungen entsprechend sind weibliche Gottheiten dann nicht mehr auf ein *lectus* gebettet worden, sondern wurden in *sellisternia*<sup>134</sup>, also auf Sesseln bewirtet. Durch diese Praxis der Bewirtung der Kultbilder im Tempel gehen die *Lectisternia* allmählich in *supplicationes* über. Die *pulvinaria* werden in einem solchen Maße fester Ausrüstungsgegenstand<sup>135</sup> und Element der Tempelrituale, daß *pulvinar* und Tempel synonym werden konnte: *pulvinaria pro templis ponimus, cum sint proprie lectuli qui sterni in templis plerisque consuerunt*<sup>136</sup>.

#### 4.4 Baden von Bildern

Eine besondere, im griechischen Bereich nicht selten zu findende Form des Umgangs mit Kultbildern stellt ihre Reinigung und ihr Baden<sup>137</sup> dar. In Rom ist diese Praxis für das Kultbild der Venus Verticordia überliefert, deren Tempel im Jahre 114 v. Chr. nach einem Inzest dreier Vestalinnen geweiht worden war. Am Stiftungstag des Tempels, dem 1. April, wird das Kultbild der Göttin entkleidet und gewaschen: *Aurea Marmoreo redimicula demite collo, demite divitias: tota lavanda dea est*<sup>138</sup>. Auch die Frauen, die das Kultbild gereinigt haben, müssen, mit Myrten bekränzt, ein Bad nehmen<sup>139</sup>.

Ein anderes offizielles Baderitual (*lavatio*) galt dem Bild der Mater Magna<sup>140</sup>: Am 27. März geleiteten die Quindecimviri das Bild der Göttin<sup>141</sup> auf einem von Kühen gezogenen Wagen zum Flüschen Almo und badeten es dort. Diese *lavatio* des Kultbildes ist im Jahre 38 v. Chr. aufgrund von Prodigien als außerordentliche Maßnahme aufgegriffen worden und gebot nun das Bad der Mater Magna im Meere<sup>142</sup>. In späterer Zeit ist der *lavatio* des Bildes ein Zyklus von 5 Festtagen vorangestellt worden, der mit einer aufwendigen Prozession zum Bad im Almo schloß.

#### 4.5 Kultische Dienstleistungen

Seneca hat uns im Rahmen seiner stoisch orientierten Kritik am übertriebenen Kultus<sup>143</sup> eine rituelle Situation überliefert, bei der eine umfassende zeremonielle Besorgung des Kultbildes praktiziert wird: *Alius nomina subicit, alius horas Iovi*

134 Dazu ROSS TAYLOR (wie Anm. 110).

135 Stambaugh (wie Anm. 6) S. 569f.; KIRSOPP LAKE (wie Anm. 80) S. 245.

136 Servius Georg. 3,532; ferner Quintilian 1,7,12; Arnobius 7,32.

137 Hierzu und zur Verbindung mit Investiturritualen GLADIGOW (wie Anm. 1) 115ff.

138 Ovid Fasti 4, 135; R. SCHILLING, La religion romaine de Vénus, Paris 1954, S. 389ff.

139 Hier scheint es eine nachträgliche Überlagerung mit dem Kult der Fortuna virilis gegeben zu haben, s. LATTE (wie Anm. 71) S. 181,3.

140 Ovid Fasten 4, 337; Lucan 1,600; die weiteren Belege bei LATTE S. 261,1; zur Darstellung der Mater Magna in Rom FRIEDERIKE NAUMANN, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und griechischen Kunst, Tübingen 1983, S. 283ff.

141 Eine Fassung des heiligen Steins von Pessinus durch einen silbernen Kopf bezeugt Prudentius perist. 10,156 *lapis nigellus essedo muliebris oris clausus argento sedet*, Arnobius nat. 7,49 *ipso illo vtdemus in signo oris loco postum*. Die *lavatio* scheint ein Kultbild vorauszusetzen, wie es seit augusteischer Zeit anzusetzen ist. Im Giebel des Tempels der Mater Magna, der auf der Ara pietatis wiedergegeben wird, ist die Göttin durch ihre Mauerkrone auf einem ‚leeren‘ Thron repräsentiert.

142 Cassius Dio XLVIII 43,5. Die *lavatio* am 27. März als ältesten Teil der Festrionale hat schon TH. MOMMSEN CIL I<sup>2</sup> S. 314 angesprochen.

143 S. auch oben S. 17 zum ‚Einflüstern‘.

*nuntiat, alius lector est, alius unctor qui vano motu braccatorum imitatur ... Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant, sunt quae speculum teneant, sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant*<sup>144</sup>. Mit der Nennung von Juppiter, Iuno und Minerva ist offensichtlich eine rituelle Besorgung der capitolinischen Trias angesprochen. Juppiter werden wie von einem Nomenclator die Namen der Besucher zugeflüstert, die Zeit wird ihm angesagt, ihm wird etwas vorgelesen, er wird gesalbt; *nomenclator, horae nuntius, lector* und *unctor* bezeichnen gängige Funktionen von Sklaven<sup>145</sup> in einem patrizischen Haushalt. Das Juppiterkultbild wird also von Besuchern wie der Dominus von Sklaven umsorgt, die Kultteilnehmer begeben sich dem Gotte gegenüber in die Position von Sklaven<sup>146</sup>. Das gleiche gilt für die Kultbilder von Juno und Minerva: Sie werden von *ornatrices* und *ciniflones*<sup>147</sup>, Zofen und Friseusen, symbolisch versorgt. Soweit entspricht die Aufzählung weitgehend dem schon aus dem alten Orient bekannten Grundmuster, das Kultbild wie einen König zu umsorgen<sup>148</sup> – an anderer Stelle ist auch von musikalischer Unterhaltung berichtet<sup>149</sup> – und in besonderen Situationen den Tempeldienst des Spezialisten auf die Gläubigen allgemein zu übertragen. Mit dem Vortrag der Klageschrift (*libellos offere et causam docere*) scheint die Aufzählung des Seneca wiederum in jenen Bereich persönlicher Frömmigkeit zu wechseln, der am Beispiel von Scipio Africanus' Gespräch mit Juppiter über politische Fragen (*quasi consultantem de re publica cum Iove*<sup>150</sup>) schon einmal angesprochen wurde. Es ist nicht klar erkennbar, ob die vorhergenannten Dienste am Kultbild Teil eines öffentlichen Rituals waren: Wissowa hatte an das Epulum Iovis gedacht<sup>151</sup>, Versnel an eine Form der *supplicatio*<sup>152</sup>. In jedem Falle sind die berichteten Handlungen am Kultbild religiöse Routine im Rahmen des römischen Tempelkults, und nicht Niedergang der römischen Religion im ‚Aberglauben und Unglauben‘<sup>153</sup>.

144 Bei Augustin Civ. Dei 6,10.

145 Dazu umfassend JOACHIM MARQUARDT, Das Privatleben der Römer Bd.1, Darmstadt 1980 (1886), S. 144ff.

146 Zu dieser Selbsteinordnung grundsätzlich PIEKET (wie Anm. 11).

147 MARQUARDT (wie Anm. 145) S. 145.

148 Dazu GLADIGOW (wie Anm. 1) S. 114ff.

149 Cic. Tusc. IV 4 *et deorum pulvinaribus et epulis magistratuum fides praectunt*.  
S. oben S. 17.

151 WISSOWA (wie Anm. 70) S. 423,3.

152 VERSNEL (wie Anm. 66) S. 30f.

153 LATTE (wie Anm. 71) S.327, im Kap. XIII „Die unpersönlichen Götter und der Wunsch nach persönlichem Schutz“ unter dem § 123 ‚Aberglaube und Unglaube‘ behandelt.