

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Innovationsmechanismen kultischer Religionen: Sakralrecht im Rom der Republik"
Published in: Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag
Tübingen: Mohr Siebeck
Volume: 2
Year: 1996
Pages: 265 - 285
ISBN: 3-16-146676-4

The article is used with permission of [Mohr Siebeck](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Innovationsmechanismen kultischer Religionen: Sakralrecht im Rom der Republik

von

JÖRG RÜPKE

1. Problemstellung

Es ist eine Grundüberzeugung der Religionswissenschaft, daß sich Rituale sehr viel langsamer verändern als Reflexionen, Interpretationen und Mythen, die jene Rituale begleiten oder im Spektrum religiöser Handlungsformen ergänzen. Beispiele für eine solche Kontinuität haben ethologisch orientierte Analysen für griechische Opfertypen aufgezeigt, indem sie die Grundmuster solcher Rituale bis auf Verhaltensmuster prähistorischer Jägerkulturen oder sogar bis in das Verhalten von Primaten hinein verfolgt haben.¹

Die sich in diesen Fällen zeigende Kontinuität von Traditionen wird leicht auf den gesamten Bereich rituell geprägter Religionen übertragen: Hochkomplexe Rituale werden ebenso als weitgehend unveränderlich betrachtet wie die Aufgabenteilung und die einzelnen Rollenskripte derjenigen, die für die Durchführung dieser Rituale zuständig sind. Das hat Folgen für die historische Untersuchung. Ob einzelne historische Quellen oder zeitgenössische Augenzeugenberichte – immer wieder werden Momentaufnahmen als Dokumente einer jahrhundertealten oder gar zeitlosen Tradition interpretiert. Das gilt für die Ethnologie ebenso wie für die Volkskunde und Religionswissenschaft.

Nimmt man dagegen die Geschichtlichkeit einfacher Gesellschaften ernst, muß sich auch die Ritualwissenschaft den Fragen der historisch-kritischen Methode stellen: Was gewährleistet die identische Reproduktion eines Rituals? Woher wissen die Akteure, wie das anstehende Ritual im letzten Jahr, vor vier Jahren, beim letzten Todesfall, Dynastiewechsel oder gar ein Jahrhundert zuvor durchgeführt worden ist? Und für Rituale, die in deutlich geringeren Abständen, monatlich, wöchentlich, vielleicht sogar täglich wiederholt wer-

¹ K. MEULI, „Griechische Opferbräuche“, in: *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag*, Basel: Schwabe, 1946, 185–288; W. BURKERT, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (RGVV 32), Berlin: de Gruyter, 1972; DERS., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Sather Classical Lectures 47), Berkeley: University of California Press, 1979. – Für Korrekturhinweise danke ich O. Auge, Tübingen.

den: Welche Veränderungsrate ergibt sich aus den allfälligen minimalen Variationen über längere Zeiträume hinweg? Oder wie kann die Bandbreite solcher Variationen beschränkt werden?

Die wichtigsten Mechanismen der Traditionssicherung sind kein Geheimnis, sondern wiederholen sich in vielen Kulturen: Lernen durch Teilnahme und Beobachtung; Weitergabe in familialen Deszendenzlinien;² Institutionalisierung von Rollen bis hin zur Professionalisierung bestimmter Akteure; Verschriftlichung und Archivierung von Dokumentationen;³ sanktionsbewehrte Normierung. Wie unzureichend solche Techniken immer wieder sein können, wissen wir nicht nur durch die *oral-tradition*-Forschung, die gezeigt hat, daß jenseits eines drei Generationen umfassenden Traditionsraumes nahe und ferne Vergangenheit, historischer Bericht und freie Phantasie nicht mehr sicher unterschieden werden können.⁴ Teilnahme und Beobachtung spielt sich in unterschiedlichen konzentrischen Kreisen um die eigentliche Handlungsstruktur des Rituals ab; selbst geschulten außenstehenden Beobachtern können so zentrale Konstruktionsprinzipien eines Rituals entgehen. Wie häufig reißen individuelle Traditionslinien zwischen den Generationen durch frühen Tod der Eltern, Ausfallen einer Generation, gewaltsame Ortsveränderungen – gerade in Gesellschaften mit geringerer Lebenserwartung – ab? Selbst schriftliche Fixierungen bilden nicht nur Sicherungsmaßnahmen, sondern öffnen ihrerseits einer neuen Dimension von Modifikationsstrategien die Tür: Apokryphen, Pseudepigraphen, Verlust oder fälschender Eingriff in Archive – das sind keine Einzelfälle krimineller Devianz, sondern etablierte, selbst tradierte Strategien des Umgangs mit schriftlich fixierten Traditionen.⁵ Das Vordringen des noch zu Beginn dieses Jahrhunderts dort verpönten Weihnachtsbaums in den sakralen Raum christlicher Kirchen: das ist ein Beispiel einer optisch höchst auffälligen und mit ihren Assoziationen durchaus gravierenden rituellen Modifikation, die wenige Jahrzehnte danach im Bewußtsein der Teilnehmer(innen)

² Zur religiösen Sozialisation siehe kurz J. N. BREMMER, „The Family and Other Centres of Religious Learning in Antiquity“, in: J. W. DRIJVERS, A. A. MACDONALD (edd.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden: Brill, 1995, 29–38; zur Teilnahme von Kindern an antiken Ritualen G. VAN DER LEEUW, *Virginibus puerisque: A Study on the Service of Children in Worship* (Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, NR 2,12), Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1939.

³ Zur eingeschränkten Rolle in Rom s. J. SCHEID, „Rituel et critique Rome“, in: A.-M. BLONDEAU, K. SCHIPPER (edd.), *Essais sur le rituel 2* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses 95), Louvain: Peeters, 1990, 1–15.

⁴ Einen Überblick gibt J. M. FOLEY (ed.), *Comparative Research on Oral Traditions: A Memorial for Milman Parry*, Columbus: Slavica, 1987.

⁵ Material dazu bei W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung* (HbdA 1,2), München: Beck, 1971.

keine Spur mehr hinterlassen hat – und das unter den Bedingungen von Schriftlichkeit, Fototechnik und weitester Öffentlichkeit.⁶

Wie bereits beim Stichwort „apokryphe Texte“ angeklungen ist, kann sich ein Perspektivenwechsel unter Umständen als fruchtbar erweisen: Was aus der Perspektive der Zeitgenossen als Verteidigung der – fast immer prämierten – „Reinheit“ der Tradition erscheint oder erscheinen soll, erweist sich in einer diachronen, historischen Perspektive als Mechanismus der Veränderung, und zwar legitimer Veränderung. Es ist die das Œuvre des Jubilars charakterisierende Bereitschaft zum Perspektivenwechsel, die ein solches Unternehmen an dieser Stelle rechtfertigt. Unternehmen möchte ich es an einem Beispiel, das in besonderem Maße das Gegenteil meiner These zu verkörpern scheint: das römische Sakralrecht, Garant einer stabilen und strukturidentischen Religion.⁷ Dieses Beispiel mag insofern von breiterem Interesse sein, als „Recht“ heute zu einem zentralen Medium der Selbstreflexion moderner, vor allem westlicher Gesellschaften geworden ist. Die Grundlage dafür hat gerade das römische Recht, insbesondere in den Systematisierungs- und Kompilationsformen der Spätantike, gelegt.

Für den hier vorgelegten Beitrag muß das Material noch ein weiteres Mal eingegrenzt werden. So soll die Frage nach der religiösen Funktion und insbesondere der innovativen Leistung des Sakralrechts an zwei Personengruppen, zwei Priesterschaften republikanischer stadtrömischer Religion, näher untersucht werden, die durch die Sakralisierung ihres Amtes etwaigen Veränderungen in besonderem Maße entzogen zu sein scheinen: den *Flamines Diales* und den *Virgines Vestales*. Drei Vorfälle, die als Ausdruck des (unveränderlichen) „Wesens“ dieser kultischen Funktionsträger gewertet und daher wenig beachtet wurden, sollen einer neuen Analyse unterzogen werden.

2. Priesterämter als Schleudersitze: Flamines in den 220er Jahren

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

⁶ Siehe W. HARTINGER, *Religion und Brauch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, 68.

⁷ Siehe WISSOWA (1912), der den dritten Teil seines Handbuchs der römischen Religion, „Die Formen der Götterverehrung“, mit einem Abschnitt „Sakralrechtliche Grundlagen“ (380–409) beginnt.

Dialis konzentriert oder gar projiziert; Gellius bietet die ausführlichste Liste.⁸ Die Sanktionen sind durchweg hart: Der Flamen Dialis steht in der ständigen Gefahr, sein Amt zu verlieren. Um so erstaunlicher ist es, daß die Zahl der historisch dokumentierten Fälle von Amtsenthebungen sehr gering ist. Die umfassendste Quelle stellt eine kurze Passage in der Memorabiliensammlung des Valerius Maximus dar (1,1,4f.):

Consimili ratione P. Cloelius Siculus, M. Cornelius Cethegus, C. Claudius propter exta parum curiose admota [deorum immortalium aris uariis temporibus bellisque diuersis] flaminio abire iussi sunt coactique etiam. at Q. Sulpicio inter sacrificandum e capite apex prolapsus idem sacerdotium abstulit . . .⁹

Die Parallelüberlieferung für zwei der vier von Valerius Maximus genannten Personen legt nahe, daß die Liste chronologisch geordnet ist:¹⁰ Marcus Cornelius Cethegus mußte nach Plutarch (*Marc.* 5,3 f.) im Jahr 223 abdanken; Gaius Claudius, ein Flamen Dialis, nach Livius im Jahr 211 (26,23,8) – die Begründung entspricht in ihrer Unklarheit derjenigen bei Valerius Maximus, der für diese Nachrichten durchaus auf Livius zurückgegriffen haben könnte: *quod exta perperam dederat*.

Daß chronologisch auch Quintus Sulpicius in das Innere dieser Reihe gehört, bezeugt die schon genannte Plutarchstelle: Der Verlust des Apex – ein Verstoß, der Sulpicius als Flamen Dialis identifiziert¹¹ – gehört in dieselbe Zeit wie die Absetzung des Cethegus (um 223 v. Chr.). Da es nur jeweils einen Flamen Dialis gab, dürfte der Zeitgenosse Cethegus Flamen Martialis oder Quirinalis gewesen sein.¹²

Die ungewöhnliche Häufung der Vorfälle, mehr noch: die Einschränkung bekannter Fälle überhaupt auf diesen geringen Zeitraum von nur zwölf Jahren legt nahe, ein Verständnis der Ereignisse nicht in zeitlosen Charakteristika der

⁸ Gell. 10,15. Zu diesem Prozeß s. J. RÜPKE, *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart: Steiner, 1990, 64–66.

⁹ Möglicherweise beziehen sich die Horazverse *hinc apicem rapax / Fortuna cum stridore acuto / sustulit, hic possuisse gaudet* (1,34,14–16) auf den letztgenannten Vorfall und nicht, wie die Horazkommentatoren annehmen, auf zeitgenössische (WILI, OKSALA) oder mythische Fälle von Königsstürzen (NISBET, HUBBARD).

¹⁰ KLOSE 1910: 27f.

¹¹ Nach Gell. 10,15,17 durfte sich der Flamen Dialis ohne die Kopfbedeckung des Apex nicht im Freien aufhalten.

¹² Anders KLOSE (1910: 28), der sich J. A. AMBROSCH („*Quaestionum pontificalium caput tertium*“, in: *Index scholarum in Universitate litterarum Vratislaviensi per aestatem A. MDCCCLI*, Breslau 1851, 4) und WISSOWA (¹1902: 436. 439, Anm. 5 = 1912: 507. 511, Anm. 2) anschließt und alle Genannten als Diales identifizieren möchte. Gegen diese Vermutung ist einzuwenden, daß Plutarch bei der Schilderung der erzwungenen Abdankungen vom Jahr 223 von zwei verschiedenen Priestern (ἱερεῖς) spricht, sie nicht als Nachfolger bezeichnet und nur den zweiten, Sulpicius, dem der Apex vom Kopf fällt, auf Grund dieses Requisites den φλαμίνιοι zurechnet. Da Cethegus' Flaminat aber durch Valerius Maximus gesichert ist, dürfte es sich bei seiner zeitlich eng benachbarten rituellen Verfehlung um ein Ereignis in einem der anderen großen Flaminat handeln.

Flaminate zu suchen, sondern den historischen Kontext ins Auge zu fassen. Die Abdankung dürfte durch den Pontifex maximus erzwungen worden sein, der eine entsprechend autoritative Position seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts, seit der Öffnung der wichtigsten *collegia* für die Plebejer (durch die *lex Ogulnia* von 300 v. Chr.) einnahm. Im Jahr 223 amtierte noch Lucius Caecilius Metellus als Pontifex maximus; ihm folgten wohl 221 Lucius Cornelius Lentulus Caudinus und, nach dessen Tod im Jahr 213, Publius Licinius Crassus Dives im Folgejahr (212 v. Chr.).

Ein Blick auf andere Konflikte mit Priestern während der Amtszeit der beiden an den Absetzungen von Flamines Beteiligten ist aufschlußreich. Schon unter der Amtszeit des Metellus, 242 v. Chr., hören wir zum ersten Mal von einem Vorgehen des Pontifex maximus gegen einen Flamen Martialis. Es handelte sich um Aulus Postumius Albinus, der als Magistrat – er war Konsul – Rom zur Kriegführung verlassen wollte. Metellus obsiegte, Albinus blieb.¹³ Der Umgang mit ähnlichen Fällen zeigt, daß es hier keineswegs um die Durchsetzung barer Selbstverständlichkeiten geht: Nach Livius (24,7,12) stoppte im Jahr 215 der berühmte „Cunctator“ Q. Fabius Maximus Verrucosus die Consulwahlen, als der Flamen Martialis Marcus Aemilius Regillus gemeinsam mit einem Mitbewerber die Stimmen der *centuria praerogativa*, sozusagen der Trendsetter, erhalten hatte. Fabius wies auf die Probleme eines Flamen als Konsuls mit Kriegsaufgaben hin, konnte aber offensichtlich keinen eindeutigen Ausschluß erreichen. Eine ähnliche Konstellation kennen wir noch aus der Kaiserzeit, als es dem Flamen Dialis und Suffektkonsul von 10 n. Chr., Servius Cornelius Lentulus Maluginensis, aufgrund auguraler und oberpontificaler Einsprüche nicht gelang, im Jahr 22 n. Chr. Prokonsul von Asia zu werden.¹⁴ Hier loten aktiv und passiv Betroffene das Verhältnis von Priesteramt und politisch-militärischer Magistratur aus, suchen über Jahrhunderte hinweg die Vereinbarkeit und Konfliktlinien zwischen zwei Systemkonstanten zu regeln, zwei ganz unterschiedlichen Ämtertypen, die gleichwohl durch ein und dieselbe Schicht zu besetzen waren.¹⁵

Die nähere Betrachtung der Amtszeit des Licinius Crassus (212–183 v. Chr.) erschließt den sakralrechtlichen Spielraum dieses „Auslotens“. Erstmals werden männliche Personen gegen ihren Willen in ein Priesteramt berufen: Das wird gegen Gaius Valerius Flaccus mit Erfolg durchgesetzt, mit unerwartetem und langfristigem Erfolg sogar: Flaccus bewährt sich als Flamen Dialis hervorgetragend.¹⁶ Solche Eingriffe bleiben aber prekär; der Versuch des Nachfolgers

¹³ Siehe Liv. *perioch.* 19; Val. Max. 1,1,2.

¹⁴ Tac. *ann.* 3,58 f. 71.

¹⁵ Zum Verhältnis *sacerdos*–*magistratus* vgl. J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris: Découverte, 1985.

¹⁶ Siehe Liv. 27,8,4–10; Val. Max. 6,9,3. Probleme, die sich ergeben, werden konstruktiv beseitigt: Daß Gaius bei der Wahl zum Aedil als Flamen Dialis keinen Eid leisten konnte

des Licinius Crassus, im Jahr 180 Lucius Cornelius Dolabella gegen dessen Willen zum Rex sacrorum zu machen,¹⁷ scheidet. Noch weitere Ereignisse gehören in das Bild hinein, vor allem die Neuschaffung eines ganzen *collegium*, nämlich der *tresviri epulorum*, die eine aus dem eigentlichen Pontifikalkollegium ausgegliederte kultische Funktion wahrnehmen (196 v. Chr.).¹⁸ Erwähnt werden müssen aber auch individuelle Reaktionen von seiten der Inhaber von Priesterämtern, Reaktionen, für die sich keine Präzedenzfälle nennen lassen: Der Salier Publius Cornelius Scipio Africanus unterbricht eine militärische Operation in Kleinasien für die Zeit der stadtrömischen Salierriten im März (191 v. Chr.); mit Rücksicht auf private Verpflichtungen zu bestimmten jährlichen Opfern lehnt der Prätor Publius Licinius Crassus die Übertragung der Provinz Hispania ab (176 v. Chr.).¹⁹

Damit ist die Basis für Erklärungshypothesen der erzwungenen Rücktritte der Flamines zwischen 223 und 211 v. Chr. gewonnen. Im Laufe des dritten Jahrhunderts v. Chr. läßt sich an den verschiedensten Punkten eine Intensivierung der Aktivitäten religiöser Funktionsträger feststellen. Die Vergrößerung der Kollegien durch die *lex Ogulnia* im Jahr 300 v. Chr. und die Einführung der (wenn auch modifizierten) Volkswahl des Pontifex maximus in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts²⁰ zeigen, daß die Priesterschaften in zunehmendem Maße in den Prestigewettkampf der Nobilität aufgenommen werden.²¹ Daraus ergeben sich zwei Probleme: Zum einen die Frage nach der Koordination mit der magistratischen Karriere, dem Verhältnis *sacerdotium*–*magistratus*, zum anderen das Problem der Stellenknappheit. Lebenslang besetzt, können die *decuriae*, die Plätze in den Kollegien, den Ehrgeiz einer breiten Schicht von

(Plut. *q. R.* 44; Paul. Fest. 92,25 L), wurde durch die Eidesleistung seines Bruders neutralisiert (31,50,6–9).

¹⁷ Liv. 40,42,8–11.

¹⁸ Zum näheren (religions-)politischen Kontext s. RÜPKE 1995: 319–330.

¹⁹ Polyb. 21,13,7–14; Liv. 37,33,6 f. (191 v. Chr.); 41,15,9 (176 v. Chr.).

²⁰ Die Wahl erfolgt durch ein Wahlversammlung (*comitia*) von ausgelosten 17 der 35 *tribus* (das Verfahren beschreibt Cic. *leg. agr.* 2,16–18). Die Einführung dürfte in der Lücke des Livianischen Geschichtswerkes von 293 bis 218 v. Chr. erfolgt sein. Die Anwendung des Gesetzes wird erstmalig 212 v. Chr. für die Wahl des P. Licinius Crassus bezeugt (Liv. 25,5,2–4). Zeitlich nähere Bestimmungen versuchen MÜNZER (1920: 185 f.), der 241 v. Chr. annimmt (in diesem Jahr fand allerdings gar keine Wahl statt), und TAYLOR (1942: 291), die schon an den Anfang des Jahrhunderts denkt; ihr schließt sich SZEMLERK (1972: 78) an: Die Wahl des ersten plebeischen Pontifex maximus Ti. Coruncanus (ca. 254) sei bereits durch *comitia* erfolgt. Zu bedenken ist, daß das plebeische Abstimmungsverfahren nach *tribus* erst 287 durch die *lex Hortensia* gesamtstaatlich anerkannt wurde. Die Zahl der *tribus* erreichte erst 241 mit 35 ihren Abschluß. Die Ausbildung der *comitia tributa* dürfte erst in der Zwischenkriegszeit erfolgt sein; ihre Ausbildung wird aber von dem Verfahren des *minor pars populi* vorausgesetzt.

²¹ Eine solche Tendenz hatte um 300 Appius Claudius (Caecus) noch energisch bekämpft, siehe RÜPKE 1995: 248f. – Die vermutlich erste Volkswahl und erste Wahl eines Plebejers zum Curio maximus findet 209 v. Chr. statt (Liv. 27,8,1–3).

Aspiranten nicht befriedigen. Vermutlich erst in dieser Zeit bilden sich die für das zweite und erste Jahrhundert typischen Besetzungsstrategien und die über mehrere Generationen reichenden „Karrieren“ aus: Ein herausragender *homo novus* oder der Vertreter einer wieder aufsteigenden Familie gelangt erst deutlich nach seinem Konsulat in ein Priesteramt; in den folgenden Generationen versuchen dann die Väter, ihre Söhne immer früher in ein Kollegium zu bringen; das Prestige nimmt von den Decemviri sacris faciundis zu Auguren wie Pontifices zu.

In dieser Situation zunehmender Konkurrenz gewinnt nun auch das Sakralrecht eine wichtige Rolle: Eine engere Definition ritueller Korrektheit und eine striktere Sanktionierung ritueller Verstöße verkürzt die Amtsdauer der Priester und ermöglicht so bei konstanter Stellenzahl einen höheren Durchsatz von Kandidaten. Das dürfte die Überlegung gewesen sein, die hinter der Abdikationsserie der 220er Jahre stand. Diese Strategie wies aber – so meine Hypothese für die zeitliche Begrenzung der Serie – einen „Haken“ auf. Die fortlaufenden Absetzungen aufgrund ritueller Fehler zeigen eklatant die Differenz von Rolle und Rollenträger (Amtsinhaber) auf. Das untergräbt gerade den Prestigegewinn, den sich der Rollenträger von der sakralisierten Rolle versprechen kann: Je schneller das Amt erreicht werden kann, um so weniger ist es wert. Das spricht auch gegen die Ausweitung der Stellen, wie sie – ganz vorsichtig und nur ein einziges Mal – mit der Schaffung der Epulonen versucht wird.

Die Fruchtbarkeit der Hypothese wird durch die schon genannten Ereignisse der Folgezeit aufgewiesen; die Strategie wird umgekehrt: In der Betonung der Rolle gegenüber „unwürdigen“ Trägern (Beispiel Flaccus), in der Betonung der sakralen Rolle gegenüber magistratischen Rollen in Interrollenkonflikten (Beispiel Africanus) wird das Prestige des Amtes erhöht. Trotz gleichbleibender Stellenzahl lohnt sich die Konkurrenz um ein Priesteramt eher, da die Gewinnerwartung steigt. Das Medium „Sakralrecht“ bildet dafür den zentralen Ansatzpunkt.

3. Caesars Flaminat

Im Jahr 87 beging der Flamen Dialis Lucius Cornelius Merula Selbstmord. Formal der zweithöchste Priester im Staate, besaß der durch viele Vorschriften in seiner Bewegung eingeengte, zwingend patrizische und patrizisch verheiratete Iuppiterpriester automatisch einen Sitz im Senat. Wie verschiedene Beispiele des vorangegangenen zweiten Jahrhunderts v. Chr. gezeigt hatten, bildete das Amt einen frühen und glänzenden Karrierestart, keine Sackgasse.²² Auf

²² Siehe summarisch J. H. VANGGAARD, *The Flamen: A Study in the History and Sociology of Roman Religion*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1988, 62; unter den *Diales* ist

Betreiben Cinnas wurde Gaius Iulius Caesar wahrscheinlich Anfang 84 zum Flamen Dialis bestimmt. Die Angabe in Velleius' zusammenfassender Parenthese, Caesar sei *a Mario Cinnaque* zum Flamen gemacht worden, ist keine präzise Zeitbestimmung der Einsetzung, sondern skizziert die politische Situation und Intention (2,43,1):²³

Idem mox ad sacerdotium ineundum (quippe absens pontifex factus erat in Cottae consularis locum, <cum> paene puer a Mario Cinnaque flamen Dialis creatus victoria Sullae, qui omnia ab iis acta fecerat irrita, amisisset id sacerdotium) festinans in Italiam...

Nach Sueton wurde die Heirat mit Cinnas Tochter zur Voraussetzung für das in Aussicht gestellte Amt des Flamen Dialis (*destinatus*) gemacht (*Iul.* 1,1f.):

Annum agens sextum decimum patrem amisit; sequentibusque consulibus flamen Dialis destinatus, dimissa Cossutia, quae familia equestri sed admodum dives praetextato desponsata fuerat, Corneliam, Cinnae quater consulis filiam, duxit uxorem, ex qua illi mox Iulia nata est; neque ut repudiaret compelli a dictatore Sulla ullo modo potuit. (2) quare et sacerdotio et uxoris dote et gentilicis hereditatibus multatus diversarum partium habebatur...

Der Wortlaut der Quellen zeigt, daß Caesar – entgegen der gängigen Interpretation – nach der Trennung von Cossutia und der Heirat mit Cinnas Tochter Cornelia wohl tatsächlich inauguriert wurde. Die untechnischen Ausdrücke *creatus* bei Velleius Paterculus und *destinatus* bei Sueton müssen im Lichte der unmißverständlichen Aussagen über den Verlust des Priesteramtes interpretiert werden: Velleius formuliert *amisisset id sacerdotium*, Sueton *sacerdotio... multatus*. Kurz vor Sueton schreibend, hatte Plutarch in seiner Caesarbiographie (unsere dritte Quelle) ebenso deutlich ταύτης (scil. Ιερωσύνης) ἐκπεσεῖν gesagt (*Caes.* 1):

Τὴν Κίinna τοῦ μοναρχήσαντος θυγατέρα Κορηλίαν ὡς ἐπεκράτησε Σύλλας οὔτ' ἐλπῖσιν οὔτε φόβῳ δυνηθεὶς ἀποσπάσαι Καίσαρος, ἐδήμεισε τὴν φερνὴν αὐτῆς. αἰτία δὲ Καίσαρι τῆς πρὸς Σύλλαν ἀπεχθείας ἢ πρὸς Μάριον οἰκειότης ἦν... ὡς δ' ὑπὸ πλήθους φόνων ἐν ἀρχῇ καὶ δι' ἀσχολίας ὑπὸ Σύλλα παρορώμενος οὐκ ἠγάπησεν, ἀλλὰ μετῶν Ιερωσύνην εἰς τὸν δῆμον προῆλθεν οὔπω πάνυ μειράκιον ὄν, ταύτης μὲν ἐκπεσεῖν αὐτὸν ὑπεναντιωθεὶς Σύλλας παρεσκεύασε...

Lily Ross Taylor und Marcello Leone, die damit bereits über die *communis opinio* hinausgingen, interpretierten diesen Befund mit der Konstruktion, daß zwar die *nominatio* durch das Pontifikalkollegium erfolgt sei,²⁴ nicht aber die

etwa C. Valerius P. f. L. n. Flaccus zu nennen, für die *Flamines Martiales* L. Postumius Sp. f. L. n. Albinus und L. Valerius L. f. L. n. Flaccus.

²³ Siehe ausführlich LEONE 1976.

²⁴ Zum Verfahren siehe Tac. *ann.* 4,16 zu einem Vorfall des Jahres 23 n. Chr.: *Sub idem tempus de flamine Diali in locum Serui Maluginensis defuncti legendo, simul roganda noua lege disseruit Caesar. nam patricos confarreatis parentibus genitos tres simul nominari, ex quis unus*

captio (so Taylor) beziehungsweise die *captio*, nicht aber die *inauguratio* (so Leone). Als Grund für die nicht erfolgte *captio* wird angegeben, daß Caesar weder von seiner plebeischen Mutter Aurelia noch von seiner ersten plebeischen Frau Cossutia her den Anforderungen des Amtes – aus einer *confarreierten* Ehe zu stammen und eine solche einzugehen – genügen konnte.²⁵ Diese Argumentation beruht auf der Annahme, daß eine *confarreierte* Ehe nur unter Patriziern geschlossen werden konnte,²⁶ eine Annahme, die sich aus den antiquarischen und juristischen Quellen nicht zwingend ergibt.²⁷ Mit Publicia, der Gattin des Flamen Martialis Lucius Postumius Albinus, ist sogar ein weiterer historischer Fall einer mit einem Flamen verheirateten Plebejerin bekannt.²⁸ Die Problematik der zugrundeliegenden Hypothese tritt aber auch in den weiteren Umständen des Falles Caesars zutage: Taylors Annahme erklärt weder die folgende Heirat mit der Plebejerin Cornelia noch das Schweigen über andere Kandidaten.²⁹

Daß es in dem dreistufigen Ernennungsverfahren von *nominatio* (Kandidatenbenennung), *captio* (Wahlvollzug durch den Pontifex maximus) und

legeretur, uetusto more; neque adesse, ut olim, eam copiam, omissa confarreandi adsuetudine aut inter paucos retenta (pluresque eius rei causas adferebat, potissimam penes incuriam uirorum feminarumque; accedere ipsius caerimoniae difficultates, quae consulto uitarentur) et quoniam exiret e iure patrio, qui in flaminium apisceretur quaeque in manum flaminis conueniret. ita medendum senatus decreto aut lege, sicut Augustus quaedam ex horrida illa antiquitate ad praesentem usum flexisset. igitur tractatis religionibus placitum instituto flaminum nihil demutari; sed lata lex, qua flaminica Dialis sacrorum causa in potestate uiri, cetera promisso feminarum iure ageret. et filius Maluginensis patri suffectus. utque glisceret dignatio sacerdotum atque ipsis promptior animus foret ad capessendas caerimoniae decretum Corneliae uirgini, quae in locum Scantiae capiebatur, sestertium vicies, et quotiens Augusta theatrum introisset, ut sedes inter Vestalium consideret. Schon in sich ist dieser Text ein deutlicher Beleg für die Flexibilität von Sakralrecht.

²⁵ TAYLOR (1941: 114f.); der Verweis auf Cossutia beruht darauf, daß TAYLOR eine Frühdatierung auf 86 v. Chr. voraussetzt.

²⁶ Siehe WISSOWA 1912: 506.

²⁷ Gaius *inst.* 1,112: ... *flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum nisi ex farreatis nati non leguntur; ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possent.* Serv. *Aen.* 4,374: ... *mos enim apud ueteres fuit flamine ac flaminicae, dum per confarreationem in nuptias conuenirent, sellas duas iugatas ouilla pelle superiniecta poni eius ouis, quae hostia fuisset, ut ibi nubentes uelatis capitibus in confarreatione flamen ac flaminica residerent.* Serv. *Georg.* 1,31: ... *tribus enim modis apud ueteres nuptiae fiebant: ... farre, cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur – unde confarreatio appellabatur –, ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur ...* Aus Tacitus' Formulierung *patricios confarreatis parentibus genitos* (*ann.* 4,16, s. o.) – die Kandidaten für das Flaminat mußten nicht nur Patrizier sein, sondern auch noch aus einer im aufwendigen Ritus der *confarreatio* geschlossenen Ehe stammen – ergibt sich nicht, daß dieses Ritual auf Patrizier beschränkt ist: Die *confarreatio* könnte eine auch für Plebejer offene Sonderform darstellen.

²⁸ An dieser Konstellation der Quellen scheitert die Theorie KLOSES, für den Flamen Martialis und den Flamen Quirinalis seien die strengen sakralrechtlichen Vorschriften, die für den Dialis gälten, gelockert worden (1910: 22).

²⁹ LEONE 1976: 202f. 195.

schließlich ritueller Amtseinsetzung durch *inauguratio* mindestens zu einer *captio* gekommen ist, ergibt sich aus dem späteren Absetzungsverfahren. Leone kann zeigen, daß die in den Quellen Sulla zugelastete Bestrafung Caesars rechtlich weder auf einem Prozeß noch einer förmlichen Proskription beruht, sondern unter Wahrung eines legalen Rahmens (den Plutarch und Sueton erkennen lassen) nur als Mult des Pontifex maximus konzipiert worden sein kann. Die *captio* bildet eine hinreichende Grundlage dieser Mult.³⁰

Warum kam es aber nach der bereits erfolgten *captio* nicht mehr zur *inauguratio*? Während Taylor das – anderweitig unwahrscheinliche – Fehlen der *captio* mit dem anhaltenden Widerstand des maßgeblichen Akteurs, des schließlich 82, noch vor Sullas Einrücken, ermordeten Pontifex maximus Quintus Mucius Scaevola erklären könnte, fällt die Erklärung Leones für das Fehlen des allerletzten Schrittes mit den chaotischen Zeitumständen unzureichend aus: Die *captio* war durch den Pontifex maximus vorzunehmen, für die *inauguratio* bedurfte es aber noch der Mitwirkung eines Augurs. Daran dürfte es jedoch nicht gescheitert sein: Trotz seiner Verwandtschaft mit Marius war Caesar ein Kompromißkandidat: Mehrere Caesares waren 87 von einrückenden Marianern ermordet worden,³¹ Sulla suchte später Caesar auf seine Seite zu ziehen (Plutarch spricht von ἐπιτίσιν), Cinna selbst wollte sich zuvor erst durch die Verschwägerung absichern. Nach dem Mordanschlag durch Gaius Flavius Fimbria³² dürfte der Pontifex maximus Scaevola längst zur Mitwirkung bereit gewesen sein.³³

Das einzige verbleibende stichhaltige Argument gegen den Vollzug der Inauguration bietet Tacitus' Angabe einer Vakanz – *neminem* – seit dem Tod Merulas (*ann.* 3,58,2):

Duobus³⁴ et septuaginta annis post Cornelii Merulae caedem neminem suffectum neque tamen cessavisse religiones.

³⁰ LEONE verweist dafür auf den Fall des „ergriffenen“, aber auch durch *multae* nicht zur Hinnahme der Inauguration gezwungenen L. Cornelius Dolabella (Liv. 40,42,8–11). Gerade dieser Fall zeigt aber, daß die *captio* allein noch nicht die (irgendwie unvollständige) Amtsbesetzung konstituierte (s. J. G. WOLF, „Comitia quae pro collegio pontificum habentur“, in: K. LUIG, D. LIEBS [Hgg.], Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition: Symposion aus Anlaß des 70. Geburtstages von Franz Wieacker, Ebelsbach: Gremer, 1980, 1–24, hier 22f.), die dann – im Falle Caesars – durch ein Amtsenthebungsverfahren hätte rückgängig gemacht werden müssen.

³¹ Siehe Aug. *civ.* 3,27.

³² Siehe Cic. *S. Rosc.* 33.

³³ In diesem Punkt müssen also TAYLORS (1941) und selbst LEONES (1976) Rekonstruktionen weiter radikalisiert werden (für Nichtentscheidbarkeit plädiert H. STRASBURGER, „Caesars Eintritt in die Geschichte“, 1938: 80f. (ND in: DERS., Studien zur Alten Geschichte 1. Hg. von W. SCHMITTHENNER, R. ZÖPFEL [Collectanea 42,1], Hildesheim: Olms, 1982, 181–327).

³⁴ So die Lesart des Mediceus (codex unicus!).

Diese Aussage stellt in jedem Fall eine Verkürzung des zugrundeliegenden Sachverhalts dar. Ob es sich daher bei dem Sonderfall Caesars um eine vorübergehende Besetzung ohne letzte Legitimation zur Tätigkeit oder um eine anschließend als unrechtmäßig verurteilte kurze Amtsführung handelte, läßt sich auf dieser Basis nicht entscheiden.

Als Sulla im Zuge der Neuordnung der Priesterschaften Caesar vermittels einer oberpontifikalischen Mult³⁵ zur Scheidung zwingen wollte, griff Caesar zum Mittel der *provocatio ad populum* gegen diese Maßnahme, verlor jedoch vor der von Sulla beherrschten Versammlung den Widerspruch und damit etwa 81 sein Amt.³⁶ Die rechtliche Basis der Mult wird in den Quellen nicht angegeben, läßt sich aber aus der Zielsetzung Sullas (Scheidung) und der materiellen Ausgestaltung der Strafe (Amts- und Vermögensverlust) erschließen. Ein Bezug zur Heirat liegt nahe. Aus den bereits genannten Gründen kann es sich nicht um die plebejische Herkunft von Caesars Frau gehandelt haben. Eine Basis hätte aber die *confarreatio* geboten: Durch den spätantiken Vergilkommentator Servius wissen wir, daß in diesem Ritual die Mitwirkung des Flamen Dialis erforderlich war.³⁷ Das war aber – nach dem Selbstmord des alten Flamen und vor der Einsetzung des neuen – für Caesar und Cornelia nicht möglich: Selbst wenn das Ritual durchgeführt worden war, gab es einen kleinen Makel. Diesen wunden Punkt ließ Sulla aufgreifen.

Mit der Provokation,³⁸ die Caesar – im Unterschied zu Lucius Cornelius Dolabella³⁹ – verlor, war die fehlende Bereitschaft des Flamen Dialis, das inkriminierte *vitium* zu heilen, konkludent geworden, der Verlust des Priesteramtes folgte daraus. Auf Fürsprache von Mitgliedern des Pontifikalkollegiums⁴⁰ kam es zu einem Kompromiß – *veniam impetravit* sagt Sueton. Der Inhalt des Arrangements erhellt aus den Entwicklungen der Folgezeit, die anderweitig ganz unwahrscheinlich wären. Caesar wurde die Wiederaufnahme ins Pontifikalkollegium, dem er ja als Flamen Dialis angehört hatte, in Aussicht gestellt.⁴¹ Etwa 73 v. Chr. – und damit in (vergleichsweise) jungem Alter

³⁵ S. o., Anm. 30.

³⁶ Siehe LEONE 1976: 208–211 in Interpretation des Plutarchischen Ausdrucks μετῶν θεωρούντων εἰς δῆμον προήλθεν.

³⁷ Serv. *Georg.* 1,31 (Text in Anm. 27).

³⁸ Dazu J. BLEICKEN, „Kollisionen zwischen Sacrum und Publicum: Eine Studie zum Zerfall der altrömischen Religion“, *Hermes* 85 (1957), 446–480; B. GLADIGOW, „Condictio und inauguratio: Ein Beitrag zur römischen Sakralverfassung“, *Hermes* 98 (1970), 369–379.

³⁹ S. o., Anm. 30.

⁴⁰ Alle bei Sueton (1,2) genannten Fürsprecher – Vestales, C. Aurelius M. f. Cotta, Mam. Aemilius Mam. f. Lepidus Livianus (letzterer übersehen von LEONE) – gehörten dem Pontifikalkollegium an (LEONE 1976: 204f.).

⁴¹ Für die schnelle Wiederaufnahme eines unter (religions-)politisch prekären Umständen entlassenen Flamen Dialis bildet der schon besprochene M. Cornelius Cethegus ein Beispiel, der 223 als Flamen abdanken mußte und gleichfalls zehn Jahre später, 213 v. Chr., als Pontifex kooptiert wurde (Val. Max. 1,1,4f.; Plut. *Marc.* 5,3 f.; Liv. 25,2,2).

– wurde er in Abwesenheit als Pontifex kooptiert. Zehn Jahre später (63) – aber das kann nicht mehr nur Folge seines Status in Sullanischer Zeit gewesen sein – wurde er gegen Quintus Lutatius Catulus sogar zum Pontifex maximus gewählt.

Der zweite Bestandteil des Kompromisses bezog sich auf das Flaminat. Die Verurteilung, Caesar habe sein Amt unrechtmäßig inne, wurde insofern relativiert, als das Flaminat zunächst nicht wieder besetzt wurde: Es blieb zu Lebzeiten Caesars und bis zum Jahre 14 v. Chr. vakant – obwohl es wenigstens zunächst an Kandidaten sicher nicht gefehlt hätte: Das Amt war, wie zu Eingang dieses Abschnitts formuliert, keine Sackgasse. Warum aber wurde es dann nach Caesars Tod nicht neu besetzt? Dafür verantwortlich dürfte erneut eine überraschende Flexibilität des Sakralrechts gewesen sein.

Nach spätrepublikanischer Praxis konnten die Söhne von Priestern erwarten, schon früh Positionen in anderen Priesterschaften oder spätestens beim Tod des Vaters einen Platz in dessen Priesterschaft zu erlangen.⁴² Von dieser Praxis war es nur ein kleiner Schritt zu dem bei Cassius Dio überlieferten Senatsbeschuß des Jahres 44 v. Chr., das Oberpontifikat solle erblich werden, genauer, ein natürlicher oder adoptierter Sohn Caesars solle im Todesfall dessen Nachfolge antreten.⁴³ Ein möglicher Präzedenzfall auch für die anderen Priesterschaften Caesars: Jeder Kandidat für das Amt des Flamen Dialis hätte sich nun gegen den *divi filius* und späteren Augustus gestellt – auch wenn dieser keine Miene machte, das Amt in Anspruch zu nehmen. Erst in den Jahren nach den Säkularspielen von 17 v. Chr. (und in Anbetracht des bevorstehenden Ablebens des in den Siebzigern stehenden amtierenden Pontifex maximus Lepidus) scheint Klarheit über die weitere Religions- und Priesterpolitik entstanden zu sein.⁴⁴ Erst jetzt konnte die lange Vakanz, die – was jede funktionie-

⁴² S. o., S. 261; einige Beobachtungen dazu bei J. A. NORTH, „Family Strategy and Priesthood in the Late Republic“, in: J. ANDREAU, H. BRUHNS (edd.), *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine* (Collection de l'École française de Rome 129), Rome: École française, 1990, 527–543.

⁴³ Dieser Senatsbeschuß wird allein von Cassius Dio (44,5,3) überliefert. An seiner Glaubwürdigkeit hängt die Einschätzung der Historizität der Regelung. MOMMSENS Annahme einer Fälschung dieses Beschlusses durch den präsumptiven Nutznießer Augustus, der dann aber keinen Gebrauch davon gemacht habe (MOMMSEN 1887: 1106, Anm. 6), besticht nicht. TAYLOR (1942) verweist auf die allgemeine Zuverlässigkeit Dios in vergleichbaren Fällen gesetzlicher Regelungen und Senatsbeschlüsse. Auch inhaltlich hält sie die Regelung nicht für exzeptionell. Diese Beurteilung kann noch ergänzt werden. Im Effekt handelt es sich um nichts anderes als eine sehr massive Wahlempfehlung, die nicht durch ein Volksgesetz, sondern durch die nächste Wahl einzulösen wäre. Wenn auch unter etwas anderen rechtlichen Rahmenbedingungen (und der Besonderheit der Privilegierung einer noch gar nicht existenten Person) entspricht dieses Vorgehen den späteren Kooptationen von Mitgliedern des Kaiserhauses *supra numerum*.

⁴⁴ Auch die Chronologie der Vicomagistri-Ären, die nicht auf einen Schlag, sondern zwischen dem Jahr 13 v. Chr. (Vicus Iovis Fagutalis) und dem Reformjahr 7 v. Chr. beginnen (z. B. der Vicus Honoris et Virtutis im Jahr 9), unterstützt eine prozessuale Sicht der Dinge, die nicht alles vom 6. März 12 v. Chr., als Augustus Pontifex maximus wurde, abhängig macht

rende Bürokratie und in diesem Falle der Senator Tacitus behauptet – ohne Folgen für die Kulte geblieben sei, beendet werden: Servius Cornelius Lentulus Maluginensis wurde Flamen Dialis, später gefolgt von seinem Sohn.

4. Die lex Papia

Das dritte Beispiel knüpft, wie zu zeigen sein wird, zeitlich an den Konflikt um Caesars Flaminat an. Die Kenntnis der *lex Papia* beruht allein auf dem von Aulus Gellius in seinen *Noctes Atticae*, einem unterhaltsam-belehrendem Sammelwerk („Buntschriftstellerei“), in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. vorgelegten Referat (1,12,11 f.):

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

Die uneingeschränkte Gewalt des Pontifex maximus bei der Bestimmung der *Virgines Vestae* wird beschnitten: Er wird verpflichtet, eine zwanzig Namen umfassende Kandidatenliste zu erstellen – anders kann man das *pontificis maximi arbitrato uirgines e populo uiginti legantur* (§ 11) nicht verstehen –, aus der in einer *contio*, einer öffentlichen Versammlung, das Mädchen ausgelost wird; der Text legt nahe, daß sich auf den Losen die Namen der Väter befanden. Das Mädchen wird dann vom Pontifex maximus durch die rituelle *captio* zur Vestalin gemacht. Im Unterschied zu den vorangegangenen Fällen haben wir es also hier nicht mehr mit der internen Interpretation und Formulierung von Sakralrecht, sondern mit einem gesetzgeberischen Eingriff zu tun.

Die Grundlage jeglicher Interpretation der Regelung ist die zeitliche Einordnung des Gesetzes. Die Datierung hängt von der Identifikation des Antragstellers ab. In erster Linie kommt der Volkstribun des Jahres 65, C. Papius, in Frage.⁴⁵ Zweifel daran beruhen auf einem – wie immer höchst unsicheren – *argumentum e silentio* (die Quellen schweigen schlicht) und auf dem (romantischen) Wunsche nach einer früheren Datierung.⁴⁶ Argumente für eine frühe

(vgl. G. W. BOWERSOCK, „The Pontificate of Augustus“, in: K. A. RAAFLAUB, M. TOHER [edd.], *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley: University of California Press, 1990, 380–394).

⁴⁵ ROTONDI 1912: 376 f.; ablehnend THOMMEN 1989: 85, Anm. 94.

⁴⁶ Siehe R. D. DRAPER, *The Role of the Pontifex Maximus and Its Influences in Roman Religion and Politics*. Diss. Brigham Young University 1988, 239: Ende 4. Jh. v. Chr.

Datierung, die aus der Interpretation einer Münze von ca. 79 v. Chr. gewonnen werden, erweisen sich bei näherem Hinsehen aber als nicht stichhaltig.⁴⁷

⁴⁷ Bei der fraglichen Münze handelt es sich um einen Denar des Münzmeisters L. Papius, dessen Tätigkeit etwa in das Jahr 79 v. Chr. zu legen ist (so E. BABELON, *Description historique et chronologique des monnaies de la république romaine* 2, Paris 1886, 279; und CRAWFORD 1974: 1, 398 f.; GRUEBER 1910: 370: 80 v. Chr.; E. A. SYDENHAM 1952: 127). Die Münze zeigt auf der Vorderseite den Kopf der Juno Sospita – die Papii sind lavinischer Herkunft –, auf der Rückseite einen springenden Greif, im Abschnitt steht *L. PAPI*. Die Interpretation hat nun nichts mit diesen Abbildungen zu tun, sondern mit den kleinen, wechselnden Kontrollsymbolen, die sich auf römischen Emissionen finden. Papius' Neuerung besteht darin, daß er inhaltlich korrespondierende Paare von Kontrollsymbolen – je eine Abbildung auf der Vorder- und Rückseite – auf seinen Münzen verwendet. Für die Münze RRC 384/1 (CRR 773) führt BABELON einhundertfünfzig verschiedene Zeichenpaare auf, GRUEBER allein für das British Museum einhundertundneunzehn (BABELON 1886: 281f.; GRUEBER 1910: 371): Sie muß in hohen Stückzahlen geschlagen worden sein. Die kleinen Beizeichen, unter denen auch Priestersymbole auftauchen, stellen „just . . . everyday objects“ (CRAWFORD 1974: 399) dar. Darunter findet sich auch eine Münze mit einer Tafel, die in zwei Zeilen PA/PI zeigt (CRRBM 3077); auf der Rückseite ein zylinderförmiges Gefäß mit Henkel, das wohl zutreffend als *scrinium*, eine kleine tonnenförmige Kiste zur Aufnahme von Buchrollen und Schreibgerät, interpretiert wird. Diese Deutung ist wichtig und richtig, vor allem birgt sie keinerlei Hinweis auf die Vestalinnen. Von der Form her käme entfernt noch ein Maßeimer (*modius*) in Frage, doch wiese dieser keine Korrespondenz mit dem Zeichen des Avers auf. Diese Korrespondenz muß aber beachtet werden, wie die Beispiele im Kestner-Museum zeigen (etwa Nr. 3239–44 BERGER): Dreizack – Delphin, Apex – Simpulium, Becher – Dinochoe, Ölgefäß – Lampe, Hase – Hund, Pfeil und Keule. Das führt zur genaueren Deutung des Täfelchens, das seiner Form nach eher als Schreibtäfel denn als Stimmtäfelchen zu verstehen ist. Dafür spricht die Aufschrift *PAPI* anstelle des üblichen *A(ntiquo)* oder *V* bzw. *V(t)iR(ogas)*. Somit handelt es sich um ein Zeichenpaar, das privates Schreibzeug darstellt, keine Anspielung auf irgendeine *lex Papia*. Dem entspricht auch die Überlegung, daß unter einhundertfünfzig Alltagssymbolen eine konkrete politische Anspielung weder zu erwarten ist noch eine solche (bis zur Unleserlichkeit miniaturisierte – *PAPI* ist auf keiner der Zeichnungen oder Photographien zu erkennen – propagandistisch wirksam sein könnte (eine politische Interpretation der Papischen Beizeichen *insgesamt* versucht E. A. SYDENHAM, „Symbols on Denarii of L. Papius and L. Roscius“, *Numismatic Chronicle* 5th ser., 11 [1931], 1–13). – Wie nun kam es angesichts dieser doch recht klaren Sachlage zu der folgenschweren Fehlinterpretation? H. G. GUNDEL, „Papius 1“, *KP* 4 (1972), 493–4, benutzte F. MÜNZER, „Papius. 2“, *RE* 18,3 (1949), 1075f., der seinerseits GRUEBER und BABELON zitiert. GRUEBER vermerkte (1910: 379, Anm. 1): „This tablet is supposed by Mommsen (...) to refer to the *lex Papia de Vestalium lectione*, which regulated the election of the vestal virgins . . .“ Die hier zitierte Mommsenstelle, die französische Übersetzung MOMMSENS „Geschichte des römischen Münzwesens“ (1860, ND Berlin: Weidmann, 1869/Graz 1956) entspricht genau dem Verweis bei BABELON (1886: 281): „Mommsen a signali parmi ces symboles accessoires, au droit, une tablette portant le mot PAPI., et au revers, le *scrinium* ou scrutin. C'est sans doute une allusion à la loi Papia sur les Vestales, rendues à une époque antérieure . . .“ Tatsächlich stammt die Interpretation aber von MERCKLIN (*Die Cooptation der Römer: Eine sacralrechtliche Abhandlung*, Mitau: Reyher, 1848). Ihre (von BABELON angezeigte) Aufnahme bei MARQUARDT ist in der zweiten, WISSOWASCHEN Auflage seiner Staatsverwaltung, die 1885 bereits vorlag, schon wieder getilgt. Was aber steht bei MOMMSEN tatsächlich? „Unter jenen [sc. Beizeichen] auch ein Täfelchen mit PAPI, das man auf das papische Gesetz über die Vestalinnen unbestimmter Zeit (Mercklin Coopt. S. 75) deutet – an das zweite papische Gesetz vom J. 689 zu denken geht gar nicht an.“ Mit diesem aus allgemeinen Erwägungen heraus formulierten Nachsatz hat MOMMSEN Unrecht, Recht aber, wenn er in bezug auf die Münze fortfährt: „Allein die ganze Beziehung

Wie stellt sich das Papische Gesetz im Kontext der sechziger Jahre dar? Zunächst fällt es in eine ganze Reihe vorangehender *leges*, in denen die Selbstrekrutierung der Priesterschaften aufgebrochen wird. Das Fehlen jeglichen formalisierten Wahlelementes bei den Vestalinnen, das der internen Kooptation vergleichbar wäre, bietet aber keinen Ansatzpunkt für Volkswahlelemente. Kompensiert wird das in der *lex Papia* daher durch die Einführung eines Losverfahrens auf der Basis einer ungewöhnlich umfangreichen Kandidatenliste, die den unmittelbaren Einfluß des Pontifex maximus auf die Auswahl einschränkt.

Die Ungewißheit in der Datierung wie die Unkenntnis über die eher unbedeutenden Papii verbietet eine detailliertere Einordnung des Gesetzes. Immerhin lassen Gegenstand und Stoßrichtung der Regelung einige Überlegungen zu, die wiederum das Datierungsproblem einer Klärung näher führen: Der öffentliche Eingriff in jenes Berufungsverfahren, das in sich so wahlfern gestaltet ist, setzt die *lex Domitia* des Jahres 104 v. Chr., die das für den Pontifex maximus gültige Wahlverfahren auf alle Mitglieder der großen Kollegien ausdehnte, voraus. Es ist jedoch schwer vorstellbar, daß kurz nach einer solchen Regelung der ebenfalls durch Volkswahl bestimmte Pontifex maximus durch ein Gesetz wie das Papische in seiner Kompetenz beschnitten werden sollte. Damit ist der Zeitraum, einen nicht bezeugten Volkstribun Papius und sein Gesetz unterzubringen, auf die Zeit unmittelbar vor Sulla eingeschränkt – eine ziemlich unwahrscheinliche Hypothese. Demgegenüber hätte ein solcher Vorstoß nach der Einschränkung der Priesterwahl durch die Sullanischen Gesetze des Jahres 81 und unmittelbar vor ihrer erneuten Aufhebung durch das Gesetz des Labienus (63 v. Chr.)⁴⁸ weitaus höhere Wahrscheinlichkeit.

Dieser Sachverhalt läßt sich auch an Namen festmachen. Der Pontifex maximus, gegen den sich das Gesetz im Jahre 65 richten mußte, hieß Quintus Caecilius Metellus Pius. Er war Sullaner (gemeinsam mit Sulla 80 Konsul) und Optimat, sein Vater war überzeugter Gegner des Marius und Saturninus, sein Onkel war der Oberpontifex Metellus Delmaticus: Damit stand er in einer der glänzendsten pontifikalen Sukzessionen, war selbst schon in jugendlichem

ist zu verwerfen, da das correspondierende Symbol, ein *scrinium*, deutlich zeigt, daß hier eine Privatscriptur verstanden werden soll“ (1860: 616). Die Münzen des verwandten Münzmeisters dürfen also außer Betracht bleiben. Auffällig ist dagegen die Kombination von Vesta (-tempel) und Wahlvorgang auf den Münzen verschiedener Cassii Longini, die zuerst im Jahre 63 v. Chr. auftauchen (RRC 413/1, verändert 55 v. Chr., RRC 428/1). Diese Münzen spielen kaum direkt auf die *lex Papia* an, sondern eher auf L. Cassius Longinus Ravilla, den Volkstribun von 137, der die zweite *lex tabellaria* durchbrachte, die die schriftliche Abstimmung bei Gerichtsverfahren vorschrieb (dazu THOMMEN 1989: 82f.) Er war als Richter berühmt und am Vestalinnenprozeß 113 v. Chr. beteiligt. Eine Verbindung zum Papischen Gesetz kann man lediglich in dem Datum der ersten Prägung dieses Motives finden, die kurz nach dem Jahre 65 liegt: Das Motiv fehlt bei den zahlreichen früheren Münzmeistern dieser Familie.

⁴⁸ *Lex Atia*: Dio 37,37,1.

Alter, wohl seit den neunziger Jahren, Pontifex.⁴⁹ Das vorangegangene Oberpontifikat des Onkels gab dem Vestalinnengesetz eine besondere Note: Delmaticus war an den Vestalinnenprozessen der Jahre nach 120 v. Chr. führend beteiligt gewesen und wegen der divergierenden Urteile – eine Verurteilung (Aemilia), zwei Freisprüche (Licina und Marcia) – angeklagt worden.⁵⁰

Entscheidend für das Jahr 65 war der Gegensatz zwischen Metellus Pius sowie Quintus Caecilius Metellus Creticus auf der einen Seite⁵¹ und Pompeius auf der anderen Seite, dem sich seit 67 Caesar, curulischer Aedil des Jahres 65, in zunehmend exponierter Position gegenüber der Senatsmehrheit und mit deutlich popularen Zügen angeschlossen hatte.⁵² Die hervorragenden Streitthemen waren Kommandos, Triumphe und Veteranenversorgung. Pompeius war im wesentlichen auf die Agitation der Volkstribunen angewiesen: In diesen Kontext würde eine Kooperation zwischen einem Volkstribun Papius und dem pompeianisch ausgewiesenen Pontifex Caesar im Hintergrund gegen den anti-pompeianischen und sullanischen Oberpontifex Metellus durchaus hineinpassen.

Auch von den Vestalinnen selbst her ergibt sich ein möglicher Kontext für das Gesetz. Wie sich für die anderen *leges de sacerdotiis* zeigen läßt, wurden Besetzungsverfahren immer im Kontext aktueller Vakanzen geregelt. In der Kombination mit verstreuten anderen Quellen ermöglicht das wegen der Speisefolge von Macrobius überlieferte Protokoll des Pontifex maximus Metellus, das für das Jahr 69 v. Chr. die Teilnehmer am Festmahl des gerade inaugurierten Flamen Martialis Lucius Cornelius Lentulus Niger aufführt, eine weitgehende Rekonstruktion der Mitglieder des erweiterten Pontifikalkollegiums samt der Vestalinnen.⁵³ Von den sechs *virgines* dieses Jahres dürfte Popilia spätestens in den neunziger Jahren Vestalin geworden sein.⁵⁴ Perpennia (Perpennia) dürfte ebenfalls in der Blütezeit ihrer Familie in den neunziger und achtziger Jahren (Konsulate, Censor, Praetoren) „ergriffen“ worden sein.⁵⁵

⁴⁹ *Vir. ill.* 63,3; SZEMLER (1972: 129) gibt die Wahl zum Pontifex maximus, 81 v. Chr., als *terminus ante quem* an, H.-G. GUNDEL, „Metellus I.22“, KP 3 (1972), 1264, geht bis zum Jahr 97 zurück.

⁵⁰ *Ascon. Mil.* 40. Das Revisionsverfahren, das mit der Verurteilung aller drei endete, führte der oben (Anm. 47) erwähnte L. Cassius Longinus Ravilla: Die Erinnerung an diesen Prozeß auf den Münzen hat damit einen genau definierten Propagandawert.

⁵¹ Dies gilt nicht für alle Metelli: C. MEIER zeigt gerade für diese Familie und Periode, wie politische Trennlinien mitten durch Familien gehen konnten (*Res publica amissa*: Eine Studie zur Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik, Wiesbaden: Steiner, 1966 [21980], 170).

⁵² Siehe C. MEIER, *Caesar* (1982), München: dtv, 1986, 182–191.

⁵³ *Macr. Sat.* 3,13,10 f. Die Details demnächst in H. CANKI, J. RÜPKE, *Prosopographie der stadtrömischen Priesterschaften*, Stuttgart: Steiner, 1996.

⁵⁴ Die Blütezeit der Familie. 86 stürzte ihr Verwandter (?) P. Popilius Laenas als starker Anhänger Sullas und Volkstribun einen Sextus Lucilius vom tarpeischen Felsen und bedrohte die übrigen Gegner Sullas unter den Volkstribunen mit Prozessen (s. Vell. 2,24).

⁵⁵ MÜNZER 1920: 96f.

Für beide gibt es keine Anhaltspunkte weiterer Tätigkeit, ebensowenig für Fonteia, die sicher vor 91 Vestalin geworden war und für das Jahr 69 noch sicher bezeugt ist:⁵⁶ Diese drei Positionen könnten im Jahr 65 vakant gewesen sein und zur Wiederbesetzung angestanden haben. Auch wenn wir über konkrete Wechsel und die Nachfolgerinnen nichts wissen, läßt sich die Überlegung noch weiterführen.

Nach der Teilnehmerliste des Metellus gibt es für jüngere republikanische Vestalinnen keine weiteren namentlichen Zeugnisse mehr, sooft Vestalinnen auch als konkrete Personen anonym erwähnt werden. Eine Ausnahme bildet Occia, deren Namen Tacitus anläßlich der Regelung ihrer Nachfolge im Jahre 19 n. Chr. mitteilt (Tac. *ann.* 2,86,1). Der Grund: ihre siebenundfünfzigjährige Dienstzeit. Mit dem Jahr 38 v. Chr. kommt man wenigstens annähernd doch noch in die Republik zurück. Angesichts der Dichte der Quellen und der Vielzahl von *incestus*-Prozessen in vorangegangenen Krisenzeiten bleibt das Schweigen – bei aller Vorsicht, mit der dieses *argumentum e silentio* vorzutragen ist – auffällig. Auffällig angesichts des politischen Charakters vieler jener Prozesse gegen Vestalinnen, auffällig auch angesichts der personellen Besetzung des Amtes, wie es sich etwa für das erste Drittel des ersten Jahrhunderts (aber auch zuvor) rekonstruieren läßt: Es sind zwar nicht nur die glänzendsten, aber doch durchweg hohe und höchste Namen, die den Kreis der Priesterinnen schmücken. Was ist dagegen eine Occia?⁵⁷ Hier scheint sich Grundsätzliches geändert zu haben. Ich möchte darin eine Wirkung der *lex Papia* sehen: Bei einer zwanzig Namen (aus wenigen Jahrgängen) umfassenden Kandidatinnenliste und Losverfahren muß sich die Zielmenge, müssen sich die bestellten *Vestales* in ihrem sozialem Spektrum deutlich erweitern. Diese Wirkung ist vorhersehbar und sie muß zu den Hauptmotiven des Gesetzesvorstoßes gehören.

Die Suche nach der Motivation führt zu den Vestalinnenprozessen zurück. Cancik-Lindemaier hat die Bedrohung durch die – häufig in Todesurteilen endenden – Prozesse wegen *incestus* als ein Grundmerkmal des sechsköpfigen „Vestalinnenkollegiums“ herausgestellt, das durch kein rechtliches Privileg wirklich kompensiert würde.⁵⁸ Von dieser Seite her gesehen verfügt der Pontifex maximus mit den Vestalinnen über sechs Geiseln aus den vornehmsten

⁵⁶ S. KLOSE 1910: 41.

⁵⁷ Schwieriger zu beurteilen ist unter den Vestalinnen des Jahres 70 v. Chr. allein der Fall der Arruntia. Aus Tac. *ann.* 3,31 ließe sich – der Konjunktiv muß hier stehen bleiben – eine Verwandtschaft dieser Familie mit den Cornelia Sullae herleiten. Da eine „Ergreifung“ Arruntias in den späten achtziger Jahren nicht ausgeschlossen werden kann, paßte sie unter dieser Voraussetzung in das Schema ihrer fünf Kolleginnen. In der aktuellen Politik dagegen kann man einen Aufstieg der Arruntii erst seit den fünfziger Jahren beobachten.

⁵⁸ H. CANKIK-LINDEMAIER, „Kultische Privilegierung und gesellschaftliche Realität: Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der *virgines Vestae*“, *Saeculum* 41 (1990), 1–16, hier 10; zur politischen Dimension des Prozesses von 114/3 ebd., 8.

Familien, die er jederzeit ohne die geringsten „verfassungsrechtlichen“ Probleme mit dem Tod bedrohen kann: ein Faustpfand, über das kein Magistrat der Exekutive verfügt – und ein Faustpfand, das ihm mit der *lex Papia* aus der Hand geschlagen wird: Die Ermordung einer Occia stellt innerhalb der Führungsschicht kein Druckmittel dar.

Ist diese Interpretation richtig – und mehr als Hypothesencharakter wird man ihr nicht zubilligen können –, dann kann man auch noch einen Schritt weitergehen und sich fragen, ob die *lex Papia* nicht noch ein kleines Detail enthielt, das Gellius – zusammenhanglos – kurz zuvor überliefert (1,12,6f.): Danach stand Schwestern von Vestalinnen und Töchtern wie Verlobten von verschiedenen Priestern die Ablehnung der Kandidatur frei.⁵⁹ Die recht bunte Liste von Entschuldigungsmöglichkeiten bei Gellius zeigt, daß sich das Sakralrecht hier nicht als strenge theologische Deduktion darstellt, sondern eher politisch motivierte Kautelen beinhaltet. Mit der Ausnahme der Priestertöchter und Vestalinnenschwestern ging es also nicht um Schutzbestimmungen zur Erhaltung der Fortpflanzungsfähigkeit der Nobilität, sondern um Maßnahmen, dem Pontifex maximus Möglichkeiten der Einflußnahme zu entziehen. Der zeitgenössische Umgang mit der *lex*, den Gellius im Anschluß an sein Referat berichtet, bestätigt die vorgehende Interpretation in überraschender Weise: Wenn *gratia Papiae legis* freiwillig vorgebrachte Kandidatinnen ohne das Losverfahren rechtmäßig „ergriffen“ werden können (1,12,12), konnte das Ziel des Gesetzes – bei allem popularem Anschein – nicht primär die Erweiterung des Zugangs, sondern die Sicherung gegen Zwang sein.

5. Sakralrecht als Medium religiöser Innovation

Die vorgeführten Beispiele illustrieren drei Typen des Umgangs mit Sakralrecht:

- die experimentelle Weiterentwicklung in Vorstößen und Rückzügen;
- den pragmatischen Umgang, der bei Bedarf auf den „Literal Sinn“ einer Regelung zurückgreift (*confarreatio*), aber Zweifelsfälle auch durch schlichte Nichtlösung löst (Vakanz);
- bewußte, positive Neubildung von Sakralrecht in öffentlichen Gesetzen (*leges publicae/rogationes*).

In allen drei Fällen bildet das Sakralrecht keine Konstante, keine ahistorische Größe. Natürlich sind die beobachteten Regelungen keine „Einmal-Normen“, nur für die Situation und aus ihr heraus gebildet. Sakralrecht ist eine Form der systematischen Reflexion auf die eigenen religiösen Vorstellungen,

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

ist „Theologie“. Die Kopfbedeckung des Flamen Dialis hat etwas mit seiner Beziehung zu dem Himmelsgott Iuppiter, seine Ehe etwas mit dem Iuno-Kult seiner Frau, der Flaminica, zu tun. Die Beziehung der *Virgines Vestales* zum Pontifex maximus wird in Mustern gestaltet, die den Status der Priesterinnen zwischen Jungfrauen und verheirateter *matrona* aufrechterhalten und im Vestakult elementare Sozialstrukturen abbilden.⁶⁰ Diese systematischen Strukturen bilden die Rahmenbedingungen sakralrechtlicher Regelungen, aber diese Strukturen entfalten keine ausgeprägte Eigendynamik. Wie die Beispiele zeigen, ist auch die Ausdifferenzierung von Religion kein natürliches, automatisch sich einstellendes Faktum. Vielmehr erscheint die zunehmende Definition des Religiösen als eines eigengesetzlichen Bereiches als ein komplexer, partieller und gerade auch von anderen gesellschaftlichen Bereichen (insbesondere dem politischen) gewollter Prozeß.

Die Vielfalt und – wenigstens teilweise – Reversibilität der Differenzierungsvorgänge verlangt einen vorsichtigen Umgang mit dem Begriff „Sakralrecht“ selbst: Das ist für Rom kein Analogon zum „Codex des Kanonischen Rechts“, ist nicht einmal ein ideales Ingesamt aller normativen Sakraltexte. Schriftlich fixierte Gesetze wie die *lex Papia* machen nur einen kleinen Teil, nur einen Randbereich aus. Hier wird – wie im Umgang mit Caesars Flaminat insgesamt – Autonomie des religiösen Bereichs sichtbar: Eingriffe des politischen, gesetzgebenden Systems beschränken sich auf die Schnittstellen, die Systemgrenzen: die Besetzungsverfahren von Priesterstellen. Wahrscheinlich – der Wortlaut der überlieferten Regelungen legt das nahe – waren die dafür einschlägigen Gesetze nicht einmal als Regelungen der Kollegiengröße formuliert, sondern verlangten nur die Zuwahl einer bestimmten Anzahl von Mitgliedern *supra numerum*, über die traditionelle Größe hinaus. Die Vergrößerung der Kollegien selbst ergab sich eigentlich erst durch die Einbeziehung solcher neuer Stellen in das normale Nachwahlverfahren beim Tod ihrer Inhaber.⁶¹ Das minimierte den gesetzlichen Eingriff in die Eigengesetzlichkeit des sakralen Bereichs.

Unsere Quellen für das „Sakralrecht“ sind überwiegend antiquarische Zusammenstellungen oder Einzelnachrichten. Die Quellen der Antiquare waren wiederum die *commentarii* der einzelnen Priesterschaften (etwa die *commentarii pontificum* oder *augurum*). Mithin keine Normsammlungen, sondern protokollartige Aufzeichnungen, Texte deskriptiven Charakters.⁶² Der Umfang

⁶⁰ Vgl. M. BEARD, „The Sexual Status of Vestal Virgins“, JRS 70 (1980), 12–27.

⁶¹ Die Grundstruktur des kaiserlichen Ernennungsrechtes *supra numerum* folgt damit ganz dem republikanischen Verfahren; der Unterschied besteht nur darin, daß die kaiserzeitlichen Zusatzstellen jederzeit ohne weiteres eingerichtet werden konnten und nach ihrer Erledigung durch den Tod des Inhabers nicht automatisch wiederbesetzt wurden.

⁶² Siehe J. RÜPKE, „Livius, Priesternamen und die *Annales Maximi*“, Klio 74 (1993), 155–179. Zur Forschungsgeschichte J. SCHEID, „Les archives de la piété: Réflexions sur les livres sacerdotaux“, in: *La mémoire perdue: A la recherche des archives oubliées, publiques et*

weitergehender mündlicher Traditionen – mit all den anfangs genannten Problemen – läßt sich nicht bestimmen. Es ist verständlich, daß in einer solchen Tradierungsstruktur die Texte der Antiquare selbst Bedeutung gewinnen: Antiquarische Literatur wird Ort theologischer Diskussionen, Antiquare bilden den Ort eines im Blick auf den Kult und seine Beteiligten externen Reflexionsunternehmens.⁶³

Trotz des vorwiegend ideographischen Charakters dieses Beitrags könnten die Ergebnisse eine Bedeutung gewinnen, die über den unmittelbaren historischen Gegenstand, die Religion der Stadt Rom vor allem in republikanischer Zeit, hinausgehen. Dieser Ertrag läßt sich in zwei methodischen Forderungen formulieren. Erstens ist Sakralrecht, wie die Beispiele gezeigt haben, als ein historischer Gegenstand zu analysieren, sowohl hinsichtlich des Inhalts wie hinsichtlich seiner Überlieferung. Zweitens gilt es in bezug auf die komplexe Gesamtstruktur einer Religion klarzustellen, daß Sakralrecht nichts Äußeres, nichts Sekundäres gegenüber der „eigentlichen“ religiösen Tradition darstellt. Vor der Verbreitung des Neuplatonismus bildete in Rom Sakralrecht das privilegierte Medium binnenreligiöser Reflexion: Weder die epikureische Philosophie noch die Stoa konnten wirklich intensiv mit der bestehenden religiösen Praxis verschmolzen werden. Auch in anderen religiösen Traditionen spielt „Sakralrecht“ eine gewichtige Rolle: Thora, hadit, Anathema-Sätze christlicher Konzilien – auch hier bilden in großem Umfang Rechtssätze das Medium der Reflexion und geschichtlichen Fortbildung religiöser Tradition.

Bibliographie

- CRAWFORD, M.H. 1974. Roman Republican Coinage. 2 Bde. London: Cambridge UP, 1974 (= RRC).
- GRUEBER, H. A. 1910. Coins of the Roman Republic in the British Museum. London: Spink, 1910 (= CRRBM).
- KLOSE, A. 1910. Römische Priesterfasten 1. Diss. Breslau 1910.
- LEONE, M. 1976. „Il problema del flaminato di Cesare.“ Studi di storia antica offerti dagli allievi a Eugenio Manni. Roma: Bretschneider, 1976. 193–212.
- MOMMSEN, TH. 1887. Römisches Staatsrecht 2,1. 3. Aufl. (Handbuch der römischen Alterthümer 2,1). Leipzig: Hirzel, 1887.

privées, de la Rome antique (Série Histoire Ancienne et Médiévale 30), Paris: Publications de la Sorbonne, 1994, 173–185.

⁶³ Dieser Aspekt ist in der jüngeren Diskussion um Ovids *Libri fastorum* in den Vordergrund getreten, siehe etwa M. BEARD, „A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' Birthday“, PCPhS 33 (1987), 1–15; J. SCHEID, „Myth, Cult and Reality in Ovid's Fasti“, PCPhS 38 (1992), 118–131.

- MÜNZER, F. 1920. *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*. [2. unv. Aufl. 1963.] Stuttgart: Metzler, 1920.
- ROTONDI, G. 1912. *Leges publicae populi Romani: Elenco cronologico con una introduzione sull'attività legislativa dei comizi romani*. Milano: Societ Editrice Libreria, 1912 (ND Olms Paperbacks 25. Hildesheim: Olms, 1962).
- RÜPKE, J. 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom (RGVV 40)*. Berlin: de Gruyter, 1995.
- SYDENHAM, E. A. 1952. *The Coinage of the Roman Republic*. Ed. L. FORRER, C. A. HERSH. London: Spink, 1952 (= CRR).
- SZEMLER, G. J. 1972. *The Priests of the Roman Republic: A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies*. Collection Latomus 127. Bruxelles: Latomus, 1972.
- TAYLOR, L. ROSS 1941. „Caesar's Early Career.“ CP 36 (1941), 113–132.
- 1942. „The Election of the Pontifex Maximus in the Late Republic.“ CP 37 (1942), 421–424.
- THOMMEN, L. 1989. *Das Volkstribunat der späten römischen Republik (Historia Einzelschriften 59)*. Stuttgart: Steiner, 1989.
- WISSOWA, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. 2. Aufl. (1902). *Handbuch der Altertumswissenschaft* 5,4. München: Beck, 1912.