

## GRUNDLAGEN FÜR DIE ERFORSCHUNG WEIBLICHER RELIGIÖSER ROLLEN

*Matronae a magistratibus non summovebantur, ne pulsari contrectarique viderentur, neve gravidae concuterentur. Sed nec viri earum sedentes cum uxoribus in vehiculo descendere cogebantur.*<sup>1</sup>

„Matronen wurden von den Magistraten nicht aufgefordert, beiseite zu treten, damit es nicht einmal den Anschein hätte, sie würden misshandelt und unzüchtig berührt, und damit Schwangere keine Stöße versetzt bekämen. Doch auch ihre Ehemänner wurden nicht zum Aussteigen gezwungen, wenn sie zusammen mit ihren Gattinnen im Wagen saßen.“<sup>2</sup>

Dieser Text des Paulus Diacon aus dem 8. Jh. n. Chr. lässt die außerordentlich rücksichtsvolle Behandlung verheirateter Frauen der römischen Oberschicht durch Magistrate erkennen. Die geschilderte Rücksichtnahme auf die Matronen brachte trotz des unbedingten Vorranges einer Magistratsperson im Straßenverkehr die öffentliche Anerkennung des matronalen Status in der hierarchisch stark differenzierten Gesellschaft Roms zum Ausdruck.<sup>3</sup> Die vorliegende Untersuchung widmet sich dem Status vornehmer römischer Frauen, indem sie der Frage nach den von ihnen öffentlich (im Namen der *res publica*) zelebrierten Ritualen und deren Deutung und Wertung in den überlieferten Zeugnissen nachgeht. Zudem werden Diskurse über Fremdheit und Weiblichkeit in der römischen Religion am Beispiel der „fremden“ Kulte für Kybele und Bacchus analysiert. So werden zwei Facetten weiblicher religiöser Rollen herausgestellt, einerseits die Bedeutung der Matronen in der öffentlichen Religion, andererseits die diffamierende Unterstellung der Verweiblichung, die den Anhängern „fremder“ Kulte zugeschrieben wurde.

Im Laufe des 3. Jh. v. Chr. wurden Matronen und Mädchen der römischen Elite religiöse Rollen zugewiesen, die sie als Gruppe ausfüllten, indem sie im Namen der *res publica* so genannte „griechische“ Rituale vollzogen.<sup>4</sup> Die Stellung dieser „griechischen“ Rituale in der Religion Roms war allerdings nicht so klar und ihre Bedeutung nicht so einfach, wie es bisher in der Forschung behauptet

1 Paul.-Fest. 143L. Aus der korrupten Notiz von Festus (2. Jh. n. Chr.) ist ersichtlich, dass er ein augusteisches Zeugnis (Verrius Flaccus) zitiert, s. 154L: <Matronae a magistra>tibus non summove<bantur, ne pulsari contre>ctarive viderentur, neve gra<vidae concuterentur. Ob> quam <etiam ca>usam ait Verrius <neque earum viros> sedentes cum uxoribus de es<edo escen<dere coac>tos a magistratibus, quod communi vehiculo vehitur vir et uxor.

2 Wo nicht anders angegeben, ist die Übersetzung von der Autorin.

3 Moreau 2002, 195; Šterbenc Erker 2013b.

4 *Matronae* waren verheiratete Frauen, meist sind in antiken Texten die Matronen der römischen Oberschicht gemeint.

wurde, die im „griechischen“ Charakter der Rituale eine Diffamierungs-Etikette sah.<sup>5</sup> Dieses Buch wendet sich in diesem Rahmen zwei Aspekten der römischen Religion zu, einerseits den „griechischen“ Ritualen selbst, die Frauen für die *res publica* vollzogen, andererseits der Verknüpfung der Begriffe „Weiblichkeit“ und „Fremdheit“ in Diskursen über Religion.

Diese Arbeit wird zeigen, dass nicht nur die Inhaber öffentlicher Ämter und Priesterschaften, sondern auch Matronen der Oberschicht die Kulte der wichtigsten Götter der *res publica* versorgten. Nicht nur Männer, sondern auch Matronen und Mädchen der römischen Elite sicherten gegenüber der politischen Gemeinschaft die Gunst der Götter durch Opferungen und Gebete. Frauen hatten vor allem in Ritualen, die nach der „griechischen“ Art zelebriert wurden, wichtige religiösen Rollen inne. In dieser Arbeit wird zudem gezeigt, dass die Grenze zwischen dem „Griechischen“ oder „Fremden“ und dem „Römischen“ im Diskurs über Religion verhandelbar und somit fließend war. Römische Autoren beschreiben „griechische“ Elemente in der römischen Religion, um zu zeigen, dass Rom auf die Kultur und Religion Griechenlands Bezug nahm. So wurden einzelne rituelle Formen oder rituelle Details, die „Theologie“ oder mythische Erklärungen von Ritualen aus griechischen Städten übernommen und neu interpretiert. Zudem sind die Begriffe „Griechenland“ und „griechisch“ nicht aus dem gelebten Alltag in der Antike zu rekonstruieren, da jede griechische Polis einen eigenen Dialekt und eigene Gesetze hatte sowie politische Autonomie genoss. Es waren Römer, die das „Griechische“ und das Land Griechenland als einheitliche Begriffe konzipierten. Somit wurde eine Referenz für die römische Identität geschaffen, die sich aus Ablehnung oder Aneignung eines imaginären Griechenlandbildes konstruierte.<sup>6</sup>

Für die Interpretation dieser Quellen wird in der folgenden Untersuchung eine sozialhistorische Methodik angewendet, um die widersprüchlichen antiken Nachrichten über Ausschluss und Einbeziehung von Frauen in die öffentliche Religion Roms richtig einzuordnen. Dabei wäre es zu einfach, die gesellschaftliche Hierarchie der Geschlechter in Rom nur auf der Basis des Modells der untergeordneten Frau im religiösen Bereich zu deuten.<sup>7</sup> Stattdessen sollen anstelle dieses statischen und vereinfachten Modells einerseits die unterschiedlichen Kompetenzräume analysiert werden, welche die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern konstituieren, andererseits die diskursiven Strategien der antiken Autoren, die mit den Begriffen „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ argumentieren. Auf diese Weise werden die Unterschiede zwischen den Ritualen, die römische Männer und Frauen jeweils vollzogen, herausgearbeitet, um anhand der von den antiken Texten als „Kanon“ oder „Normalfall“ ausgewiesenen rituellen Praktiken die Besonderheiten der öffentlichen Religionsausübung der Frauen nachzuzeichnen.

5 Beard, North, Price 1998a, 299–300; Scheid 1993a.

6 Zur römischen Konstruktion „Griechenlands“ s. die Beiträge in: *Métis* N. S. 3, 2005, die unter dem Titel *Et si les Romains avaient inventé la Grèce?* zusammengefasst sind, s. Dupont 2005.

7 Vgl. die einflussreiche Studie Scheid 1993a, die breite Zustimmung fand, zur Kritik s. u.

Die Untersuchung widerlegt die herrschende Forschungsmeinung, die davon ausgeht, dass Frauen lediglich solche Rituale durchführten, die weibliche Angelegenheiten betrafen.<sup>8</sup> Als Frauenanliegen sieht man hier allein die Erhaltung von Fruchtbarkeit und Keuschheit.<sup>9</sup> Obwohl tatsächlich einige antike Quellen die Bedeutung der Fruchtbarkeit und Keuschheit in der Religion hervorheben, ist es methodisch unzulässig, ihre Aussagen als die einzig gültigen anzusehen. Varros agrarsymbolische Interpretation der römischen Kulte in den *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* stellt keine autoritative Deutung dar.<sup>10</sup> Varros Werk war zwar einer der umfänglichsten Versuche, die Religion und Kultur Roms zu beschreiben und zu interpretieren und wurde aufgrund seiner umfassenden Systematisierung und Kategorisierung in der Antike zustimmend aufgenommen.<sup>11</sup> Demgegenüber weist D. Feeney jedoch mit Recht darauf hin, dass die Religion Roms (die Rituale sowie ihre Exegesen) kein geschlossenes und einheitliches System verkörperte.<sup>12</sup> Vielmehr war sie ein Konglomerat vieler religiöser Wissensformen: des performativen (wie Rituale durchgeführt wurden) ebenso wie des philosophischen und antiquarischen Wissens.<sup>13</sup> Die Exegese der Religion Roms ist somit als ein offenes Gebilde aufzufassen, in dem eine bestimmte Exegese nicht andere mögliche Deutungen ausschließt.

Der römische Senat, der in der Regel die Einführung „fremder“ Götter in Rom veranlasste, berief sich nicht auf antiquarische Schriften zur „Theologie“ einzelner Götter, sondern legte entsprechend der *jeweiligen* politischen Situation fest, welche neuen Götter oder Rituale die göttliche Gunst und den militärischen Erfolg

- 8 Gagé 1963, 131–137; Scheid 1993a, 447–478; Boëls-Janssen 1993, 271, 472–473; zur Kritik dieser Position s. Schultz 2006a, 3, 15, 20, 23 et passim.
- 9 Nach Champeaux 1987, 293 zelebrieren Frauen im Fortunakult die menschliche Fruchtbarkeit (*fécondité humaine*); s. Wissowa 1912, 256–66. Fortuna sei nach Champeaux ursprünglich Frauengöttin gewesen sowie Göttin der agrarischen Fruchtbarkeit. Graf 1998a, 598–602 zeigt sich kritisch gegenüber dieser Verallgemeinerung. Zum Ritual für die Göttin Bona Dea als fruchtbarkeitsfördernd s. Versnel 1996, 184: „That both the goddess Bona Dea and her festival were connected with human and agricultural fertility is not a matter of dispute.“ Vgl. Takács 2008, 45 und 26: „While man acquired and controlled territory, women ensured through religious ceremonies, in particular those focusing on fertility and agriculture, that the Empire continued to prosper.“ Hartmann 2007, 128 interpretiert *Matronalia* als „Fruchtbarkeitsritual der Ehefrauen“ ohne den Stellenwert der Matronen für die Erhaltung der *res publica* herauszustellen. Zur Kritik der Deutung der Matronenkulte in der südlichen *Germania inferior* als reine agrarische Fruchtbarkeitskulte s. Spickermann 2008, 68–86.
- 10 Zur Vielfalt der antiken Meinungen über die römische Religion, die nicht auf einer schriftlichen Offenbarung (wie das Christentum) basiert, s. Feeney 1998, 138.
- 11 Z. B. Cic. *acad. post.* 1, 9; Šterbenc Erker 2008, 35a.
- 12 Feeney 1998, 140.
- 13 Geertz' Interpretation der Religion als kulturelles System, die lange als ein wichtiger Ansatz für kulturwissenschaftliche Studien von Religionen galt, verkennt die Tatsache, dass verschiedene Wissensmodelle in Konkurrenz zu einander stehen, s. Geertz 1983, 44–93. Feeney 1998, 140 postuliert zu Recht, dass die Deutungen von Religion im Rahmen bestimmter Wissenssysteme entstehen, die sie bedingen: „Any attempt to make sense of religious activity must take place within a particular knowledge system, which will condition the kind of sense that will emerge“.

Roms sichern konnten. Die Anlässe für die Erweiterung des römischen Pantheons waren häufig politisch-militärische Krisen. Diese wurden den römischen Vorstellungen zufolge als Zeichen dafür gedeutet, dass der Frieden mit den Göttern (*pax deorum*) gestört war, die imaginierte Voraussetzung für das normale Funktionieren der römischen *res publica*.<sup>14</sup> C. Schultz hat überzeugend gezeigt, dass die Teilnahme der Matronen und Mädchen an den *supplicationes* während der Punischen Kriege ein deutlicher Hinweis darauf ist, dass Frauen an den öffentlichen Ritualen beteiligt waren, die die politische Gemeinschaft betrafen.<sup>15</sup> Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Fruchtbarkeits- und Keuschheitsparadigmen zur Interpretation „griechischer“ Frauenrituale, die in der Zeit der Punischen Kriege eingeführt und in augusteischer Zeit umgedeutet wurden, nicht überzeugen. Magistrate, öffentliche Priester und ausgewählte Frauen der Oberschicht, also Männer und Frauen baten die Götter im Namen der politischen Gemeinschaft um ihre Unterstützung.

Ebenfalls problematisch ist die Annahme mancher Altertumswissenschaftler, dass Frauen eine „magische“ Kraft besaßen, die sie in Ritualen einsetzten.<sup>16</sup> M.-L. Deissmann nimmt in ihrer hervorragenden historischen Analyse der Aufgaben, Rollen und Handlungsräume von Mann und Frau im antiken Rom an, dass weibliche Irrationalität und Magie im nächtlichen Bona Dea-Ritual kanalisiert worden seien.<sup>17</sup> So weist sie darauf hin, dass noch im 1. Jh. n. Chr. der Frau „eine besondere Beziehung zum Irrationalen und Magischen bzw. zur Natur zugeschrieben wird...“, berücksichtigt aber nicht, dass dies lediglich eine stereotype Unterstellung war, die antike Autoren häufig in Diffamierungsdiskursen anwendeten.

Neuere anthropologische und diskursanalytische Studien zeigen, dass die durch J. Frazer etablierte Unterscheidung von „Magie“ und Religion künstlich ist.<sup>18</sup> Begriffe wie „Magie“, „Fetisch“, „primitive Religion“ entstanden D. Chidister zufolge im kolonialen Diskursfeld, den Autoren, die diese Begriffe verwendeten, um andere Formen der Religiosität zu beschreiben, ging es um „die Absicherung von territorialen Eingriffen in Afrika“.<sup>19</sup> Die enge Verstrickung von Ethnologie und Religionswissenschaft am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jh. in die kolonialen Machtverhältnisse förderte die Hervorhebung einer scharfen Trennung zwischen den Religion Europas und der „Magie“ anderer Völker.<sup>20</sup>

14 S. u. das Kapitel „Erweiterung der Frauenrituale in Rom in der Zeit der Punischen Kriege“. Auf den Zusammenhang zwischen Krise und der Einführung neuer Götter (Kybele) verweist Bernstein 1998, 206.

15 Schultz 2006b, 28–45.

16 Gagé 1963; Boëls-Janssen 1993.

17 Deissmann 1989, 511; 512, 517. Die Autorin nimmt zudem an, dass Frauen verstärkt unter dem Einfluss orientalisches-griechischer Religionen (Bacchuskult, Isiskult) standen, s. Deissmann 1989, 532, Anm. 105.

18 Zur Forschungsgeschichte im Allgemeinen s. Labouvie 1994, 289ff. Zur Kritik am Unterschied zwischen Religion und Magie in den Altertumswissenschaften s. Beard, North 1990, 4–5; Fögen 1997, 192–202; Carastro 2003.

19 Den durch den britischen Commonwealth kolonisierten Völkern wurde erst dann eine Religion zugestanden, als sie sich unterworfen hatten, s. Kippenberg, von Stuckrad 2003, 64–65.

20 Kippenberg, von Stuckrad 2003, 66.

Der Begriff „Magie“ trug in der griechisch-römischen Antike zur Konstruktion der kulturellen Grenze zwischen „einheimischen“ und „akzeptablen“ rituellen Praktiken einerseits und „fremden“, „nicht akzeptablen“ andererseits bei, wobei der „Magie“ die negative, „andere“ oder „fremde“ Seite zugeschrieben wurde.<sup>21</sup> Die Trennung zwischen „magischen“ und „religiösen“ Ritualen erweist sich als durch die Diffamierungsstrategien antiker Autoren geprägt und ist somit nicht wörtlich zu nehmen.<sup>22</sup> Stattdessen ist es nötig, zuvor die Intentionen der einzelnen Autoren, die auf den Unterschied zwischen „Magie“ und Religion verweisen, zu analysieren, ebenso wie die Kontexte der Zuschreibungen „magischer“ Handlungen.

Der Ausgangspunkt der Arbeit ist das in der Forschungsliteratur häufig erwähnte, aber selten eingehend untersuchte Ritual des *sacrum anniversarium Cereris*, welches Matronen für die politische Gemeinschaft (*pro populo*) durchführten.<sup>23</sup> Das Ritual wurde in der Zeit der Auseinandersetzung Roms mit Karthago um die Vorherrschaft im Mittelmeerraum eingeführt. Die antiken Autoren betonen stets, dass es sich um ein griechisches Ritual (*Graeca sacra*) handelte oder dass es nach griechischem Brauch (*more Graeco*) vollzogen wurde.<sup>24</sup> Die meisten Berichte darüber stammen einerseits von Cicero, andererseits von augusteischen Autoren, mit jeweils verschiedenen Intentionen. Cicero stellt sich in den entsprechenden Passagen als Verteidiger der Republik dar, die Historiker und Dichter der augusteischen Zeit konstruieren dagegen die ideologische Grundlage der *res publica* unter dem Princeps Augustus. Die Untersuchung wird zeigen, dass Cicero und die Autoren der augusteischen Zeit in ihrer Exegese des gesamten Cereskultes die Religion Roms als am politischen Ideal der *res publica* orientiert, als „griechisch“, zivilisationstiftend und universal darstellen. Um den religionshistorischen Kontext der Einführung des *sacrum anniversarium Cereris* im 3. Jh. v. Chr. zu erhellten, werden einige vergleichbare „griechische“ oder nach „griechischer“ Art vollzogene Rituale untersucht.

Im dritten Teil der Arbeit werden die in der Zeit der Punischen Kriege von Matronen und Mädchen vollzogenen „griechischen“ Rituale analysiert, mit denen sich Rom bewusst in die Welt der griechischen Kultur und Religion integrierte. Dabei wird deutlich werden, dass die religiösen Rollen von Frauen in der öffentlichen Religion mit der Übernahme der „griechischen“ Kulte als „fremd“, d. h. als nicht-„römisch“ und „anders“ gekennzeichnet wurden.

Die diskursive Konstruktion der religiösen Alterität wird sodann in anderen Zusammenhängen untersucht. So wird sich der Begriff „Weiblichkeit“ als ein stereotyper rhetorischer Vorwurf gegen den Anderen in den Diskursen über Religion erweisen. „Fremde“ Kulte, *superstitio*, „Magie“, Wahnsinn, bacchantische Ausge-

21 Remus 1999. Zum Begriff der „Magie“ in Griechenland als Markierung der Grenze, der Identität und des Anderen s. Fögen 1997, 183; Carastro 2003; Ders. 2006. S. u. das Kapitel „Hexen, ‚Magie‘ und ‚Aberglaube‘“.

22 Zur Rhetorik der Diffamierung am Beispiel der sexuellen Diffamierung s. Günther 2000.

23 Z. B. Paul.-Fest. 86L; Cic. *Balb.* 55.

24 Paul. Fest. 86L; Val. Max. *praef.* 1, 1, 1.

lassenheit und Ekstase (Galli) waren hierbei typische Attribute der literarischen Inszenierung von Fremdheit und Weiblichkeit einiger Kulte in spätrepublikanischer und augusteischer Zeit. Hier wird Saïds Kritik des „Orientalismus“, des Diskurses, der den Anderen diffamiert, um sich selbst und die eigene Kultur als überlegen darzustellen, fruchtbar angewendet.<sup>25</sup>

Der zeitliche Rahmen dieser Arbeit umfasst die historisch fassbaren Kulte der Republik und der augusteischen Zeit. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden Berichte über die Einführung der „griechischen“ Rituale im dritten Jh. v. Chr., der Endpunkt ist die Neudefinition weiblicher religiöser Rollen in der augusteischen Zeit, die die römische Religion jahrhundertlang geprägt hat.

25 Said 1981.

## FORSCHUNGSSTAND: UNENTBEHRLICHE, JEDOCH RELIGIÖS UNMÜNDIGE FRAU?

Vor dem Hintergrund seiner Forschungen zur öffentlichen Religion Roms hat J. Scheid die These aufgestellt, dass römische Frauen „vom Kult fast völlig ausgeschlossen“ und „auf einen Platz ganz am Rande verwiesen waren“.<sup>1</sup> In der Altertumswissenschaft hat man diese Interpretation entweder als überzeugend akzeptiert oder abgelehnt.<sup>2</sup> Die wenigen Altertumswissenschaftlerinnen, die Scheids These zu widerlegen suchen, heben allerdings hervor, dass weibliche religiöse Rollen weniger prominent waren als männliche.<sup>3</sup> Es wurde schon mehrmals darauf verwiesen, dass Matronen an öffentlichen Opferfesten aktiv teilgenommen haben, wobei die Opferhandlungen im Rahmen der *ludi saeculares* das prominenteste Beispiel darstellen.<sup>4</sup> Bisher wurde nur unzureichend konzeptuell begründet, inwiefern Scheids strukturalistische These über den weiblichen Ausschluss und Marginalität tragbar ist und wo sie an ihre Grenzen stößt. Dieser Fragestellung geht die vorliegende Arbeit nach.

Die „Fremdheit“ der Frau in der römischen Religion sei durch die Teilnahme an „griechischen“ Ritualen gekennzeichnet.<sup>5</sup> Diese These wurde durch M. Beard, J. North und S. Price abgewandelt. Der Auseinandersetzung dieser drei britischen Altertumswissenschaftler mit modernen soziologischen Theorien entstammt die

1 Scheid 1993a, 417.

2 Zur Akzeptanz der These s. z. B. Bielman, Frei-Stolba 1994, 114 mit dem Verweis auf ihre Komplexität; Rosenberger 1998, 171; Prescendi 2000, 123; Gourevitch, Raepsaet-Charlier 2001, 209; Schnegg-Köhler 2002, 254 nimmt an, dass sich Scheids These auf ein Opferverbot bezieht, das „bis in die Kaiserzeit eine Rolle gespielt hat.“ Zur Ablehnung der These s. Scheer 2000, 161 mit der Bemerkung: „Hier gibt es offensichtlich für die Forschung der Zukunft noch viel zu tun.“ Vgl. Flemming 2007; Schultz 2006b; Hemelrijk 2008; Kunst 2008, 199 (Beispiel: Julia Augusta als Opfernde).

3 Obwohl R. Flemming auf Festus' *De significatu verborum* als Beleg für weibliche Opferkompetenzen verweist, stellt sie ihre Sicht auf die weiblichen Opferkompetenzen mit einem Zugeständnis einer Unterordnung der Frau in der Religion dar, s. Flemming 2007, 107: „Better understanding of women's subordination in the religious sphere...“; vgl. Hemelrijk 2008, 255: „...We find that women were integrated in religious life including its sacrificial rites, though in a less prominent manner than men“.

4 Schnegg-Köhler 2002; Scheid 2003, beide Arbeiten sehen weibliche Opferhandlungen als „Ausnahme“.

5 Scheid 1993a, s. u. das Kapitel „Frauen und ‚fremde‘ Rituale“. Staples 1998, 5–6 kritisiert Scheid mit dem Verweis auf den nach „griechischer“ Art durchgeführten Herculeskult an der Ara Maxima; zur Fremdheit bei weiblichen Opferfesten in griechischen Städten s. Detienne 1979. Osborne 1993 äußerte zu Recht Kritik an Detiennes strukturalistischer Verallgemeinerung.

jüngste kulturwissenschaftliche Interpretation zur sozialen Bedeutung der Konzepte Fremdheit und Weiblichkeit im antiken Rom. In den Diskursen über die römische Religion, so erläutern Beard, North und Price ihren Ansatz, wird der Begriff „Fremdheit“ konstruktiv verwendet, um zwischen verschiedenen Arten von religiöser Macht, Expertentum und Autorität zu unterscheiden.<sup>6</sup> Sie verweisen auf die multikulturelle Bevölkerung Roms der Kaiserzeit, die größtenteils nicht aus Rom oder Italien stammte, sondern vielfach aus Athen und großen Städten des griechischen Ostens (Alexandria, Antiochia, Nikomedia).<sup>7</sup> Vor diesem Hintergrund sind Diskurse über „fremde“ Kulte eine Reflexion über die kulturelle Grenze zwischen „Römischsein“ und „Fremdsein“, also über die Konstruktion der religiösen Identität Roms. Beard, North und Price machen auf die Überlappung der Konzepte von Fremdheit und Weiblichkeit aufmerksam, da in den negativen Stereotypen, die bezüglich einiger Kulte und des Christentums herrschten, die Anhänger dieser Kulte als effeminiert oder als Frauen erscheinen.<sup>8</sup> Eine vermeintlich weibliche Neigung zu „fragwürdigen“ Religionen (*superstitio*, Isiskult, Christentum) stellen die drei Autoren einerseits als ein literarisches Stereotyp dar, das der kultischen Realität nicht entsprach, andererseits als die Spiegelung der Vorreiterrolle der senatorischen Frauen, welche früher als die Männer dieser Oberschicht zu Anhängerinnen neuer Religionen wurden.<sup>9</sup> Ähnlich äußert sich J. Scheid, indem er behauptet, dass sich Frauen, ebenso wie Sklaven, offener für neue religiöse Ideen zeigten.<sup>10</sup> Die soziale Kluft zwischen Frauen der Oberschicht und Sklaven war jedoch sehr groß, deshalb ist es nicht angemessen, die beiden Gruppen miteinander zu vergleichen. Der familiäre und gesellschaftliche Status berechnete Frauen der Oberschicht zur Teilnahme an öffentlichen Ritualen, was für Sklaven undenkbar war.<sup>11</sup>

Frauen und Fremde stellten – darin scheint in der jüngeren Forschung Konsens zu bestehen – die Abweichung von der Norm dar, die Gefahr der potenziellen Grenzüberschreitung, auch wenn sie in die römische Gesellschaft integriert waren. Aus den römischen Abgrenzungsdiskursen gegen die „fremden“ Religionen sind, wie schon R. Gordon gezeigt hat, identitätsstiftende Ansätze zur Konstruktion des „Römerseins“ herauszulesen.<sup>12</sup> Das „Römische“ in den religiösen Praktiken wird häufig als eine normative Haltung geschildert, die der moralistischen Konstrukti-

6 Beard, North, Price 1998a, 20.

7 Beard, North, Price 1998a, 245–246. Das römische Bürgerrecht ist im Jahr 212 n. Chr. an alle freien Einwohner des römischen Imperiums verliehen worden, s. Cancik, Cancik-Lindemaier 1994, 64.

8 Beard, North, Price 1998a, 297: „Upper class male writers regularly portrayed women as particularly liable to succumb to the charms of *superstitio* and feared religious activity by women outside very narrowly defined limits – as is illustrated by the trial of a wife of a senator for her attachment to a foreign *superstitio*, and the strong, negative stereotypes that portrayed the adherents of the cult of Isis, and Christianity, as mainly female.“ Vgl. Beard, North, Price 1998a, 226, Anm. 49.

9 Beard, North, Price 1998a, 299; Deissmann 1989, 532, Anm. 105; Schultz 2006b, 20.

10 Scheid 2001, 159.

11 Schultz 2006a, 8–11.

12 Gordon 1990, 248.

on der Männlichkeit entspricht. Genauer gesagt, diese normative römische Männlichkeit ist ein Ideal, ein Konzept, das verrät, wie sich die männlichen Vertreter elitärer Moral gern beschrieben.<sup>13</sup>

„Weiblichkeit“ und „Fremdheit“ als die extremen Gegenpole der Männlichkeit und des Römischen sind in den römischen Diskursen über Religion jedoch nicht immer so negativ besetzt, wie M. Beard, J. North und S. Price behaupten.<sup>14</sup> Die Teilnahme der Frauen, besonders der Matronen, an „griechischen“ Ritualen wie dem *sacrum anniversarium Cereris* oder an den Ritualen nach „griechischer“ Art, die im Namen der *res publica* vollzogen wurden, ist weder negativ konnotiert noch mit verächtlichen Stereotypen über Weiblichkeit besetzt.

Der Begriff „religiöse Alterität“ muss anhand verschiedener antiker Diskurse über „fremde“ oder „weibliche“ rituelle Praktiken nuanciert werden. „Fremdheit“ und „Weiblichkeit“ in der römischen Religion werden in der vorliegenden Arbeit nicht als allgemeine und *a priori* soziologisch-anthropologische Konzepte verwendet, die in jeder Kultur gleich und für immer gegeben sind. Die Suche nach genauen Entsprechungen zwischen modernen Theorien und antiken Zeugnissen kann zu unzulässigen Verallgemeinerungen führen. Stattdessen soll dargelegt werden, wie diese beiden Begriffe auf spezifische Art und Weise im antiken Diskurs über die römische Religion auftreten.

In der Forschung wird die Kulturausübung durch Frauen als eine Ausnahme oder als minderwertig im Vergleich zu den Ritualen der Männer angesehen. Die Rolle der Frauen in der öffentlichen Religion Roms wurde oft untersucht, da die Quellenlage hier günstiger ist als für die private Religion. Als *communis opinio* gilt, dass Frauen durch ihren Ausschluss von öffentlichen Ämtern keinen Einfluss auf das politische Leben in Rom hatten.<sup>15</sup> Die Sonderstellung von Augustus' Frau Livia in der Religion wurde daher als Ausnahme angesehen.<sup>16</sup> Religiöse Kompetenzen der Frauen wurden in der altertumswissenschaftlichen Forschung als eine minderwertige Aktivität interpretiert: H. Cancik-Lindemaier und H. Cancik räumen ein, dass den Frauen als Gruppe in Ovids Darstellungen des Bacchusrituals in den *Metamorphosen* eine beachtliche religiöse Rolle zugeschrieben wird, halten aber den sakralen für einen weniger bedeutenden Bereich des Alltagslebens.<sup>17</sup>

Einige Altertumswissenschaftler behaupten, dass Frauen vom öffentlichen Tieropfer in Rom, der Haupthandlung römischer Riten, ausgeschlossen gewesen seien.<sup>18</sup> Das zeige eine Hierarchisierung der Geschlechter, in welcher die Rolle

13 Zur geschlechtsspezifischen Moral der Oberschicht s. die grundlegende Studie von Edwards 1993; s. auch Vidén 1993, 112.

14 Beard, North, Price 1998a, 299–300.

15 Purcell 1986, 85 untermauert seine These über den völligen Ausschluss der Matronen aus dem politischen Leben mit einem Hinweis auf die Vormundschaft (*tutela*), der als erwachsenen Personen nur Frauen unterlagen.

16 Purcell 1986, 89.

17 Cancik-Lindemaier, Cancik 1985, 60. Zur Kritik s. u. das Kapitel „Die Trance im Bacchuskult“.

18 De Cazanove 1987 spitzt hier eine These Dumézils zu, s. Dumézil 2000, 600; Scheid 1993a; Prescendi 2000, 123; Gourevitch, Raepsaet-Charlier 2001, 209.