

ALEXANDER BÄTZ

Sacrae virgines

ALEXANDER BÄTZ

Sacrae virgines

Studien zum religiösen und gesellschaftlichen
Status der Vestalinnen

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Umschlagabbildung:

Statue einer Vestalin aus severischer Zeit, Casa delle Vestali, Rom (Abguss; Original im Antiquario Forense, Rom, Inv. 424931). Foto des Autors

Der Autor:

Alexander Bätz, Dr. phil., von 2007 bis 2011 wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Alte Geschichte der Universität Würzburg; seit September 2011 bei der ZEIT in Hamburg.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2012 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

E-Book ISBN 978-3-657-77354-1
ISBN der Printausgabe 978-3-506-77354-8

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	11
I. EINLEITUNG	13
II. DAS KOLLEGIUM DER VESTALINNEN. SCHLÜSSELTEXT: PLUTARCH, <i>NUMA POMPILIUS</i> 9,9-10,7	23
1. Plu. Num. 9,9: Die Vestalinnen und der <i>pontifex maximus</i> ..	24
2. Plu. Num. 9,10-9,14.....	28
2.1 Numa Pompilius und die Anfänge der Vestalinnen...	29
2.2 Das Feuer im Vestatempel.....	34
3. Plu. Num. 9,15: Aufsicht über die <i>sacra</i>	39
4. Plu. Num. 10,1: Die Sechszahl der Vestalinnen	47
5. Plu. Num. 10,2-4: Dreißig Dienstjahre in Keuschheit.....	49
6. Plu. Num. 10,5: Die rechtliche Stellung der Vestalinnen....	52
7. Plu. Num. 10,6: Die Vestalinnen in der Öffentlichkeit	54
8. Plu. Num. 10,7: Strafgewalt des <i>pontifex maximus</i> ?	58
9. Zusammenfassung	60
III. <i>ITA TE CAPIO</i> ... DER EINTRITT IN DAS PRIESTERAMT	63
1. Die <i>captio</i> der Vestalinnen. Schlüsseltext: Aulus Gellius, <i>Noctes Atticae</i> 1,12.....	66
1.1 Gell. 1,12,1	66
1.1.1 M. Antistius Labeo als Quelle für Gellius....	67
1.1.2 <i>capere</i> im sakralrechtlichen Kontext.....	67
1.1.3 Das Eintrittsalter.....	71
1.2 Gell. 1,12,2: <i>puella patrima et matrima</i>	71
1.3 Gell. 1,12,3: Körperliche Unversehrtheit.....	73
1.4 Gell. 1,12,4: Verbot der <i>emancipatio</i>	74
1.5 Gell. 1,12,5	76
1.5.1 Ausschluss für Sklaventöchter	76
1.5.2 Unehrenhafte Berufe der Eltern als Aus- schlusskriterium.....	77
1.6 Gell. 1,12,6	78
1.6.1 Freistellungsmöglichkeiten.....	78

	1.6.2	Hintergründe der Freistellungen.....	80
1.7	Gell. 1,12,7:	Weitere Entschuldigungsmöglichkeiten	83
1.8	Gell. 1,12,8	84
	1.8.1	C. Ateius Capito als Quelle für Gellius	84
	1.8.2	Neuerungen aus augusteischer Zeit.....	85
1.9	Zwischenfazit.....		86
1.10	Gell. 1,12,9	87
	1.10.1	Zum konkreten Ablauf der Ergreifung	87
	1.10.2	Ende der <i>patria potestas</i> ohne <i>emancipatio</i> .	88
	1.10.3	Wegfall der <i>capitis deminutio</i>	90
	1.10.4	Der juristische Status der Vestalin	92
1.11	Gell. 1,12,10	94
	1.11.1	Das Haareschneiden der Vestalinnen	94
	1.11.2	<i>captio</i> statt <i>inauguratio</i>	96
1.12	Gell. 1,12,11:	Die <i>lex Papia</i>	98
1.13	Gell. 1,12,12:	Alternatives Bestellungsverfahren	98
1.14	Gell. 1,12,13	101
	1.14.1	Austritt aus der Gesellschaft mit der <i>captio</i> .	101
	1.14.2	<i>captio</i> und <i>pignoris capio</i>	102
1.15	Gell. 1,12,14:	Die Ergreifungsformel	104
1.16	Gell. 1,12,15-17:	Spekulationen über weitere Ergreifungen	107
1.17	Gell. 1,12,18:	Das fehlende Intestaterbrecht einer Vestalin	109
1.18	Gell. 1,12,19:	Die Vestalin als <i>Amata</i>	111
1.19	Zusammenfassung		116
2.	Die <i>lex Papia</i>		117
2.1	Die <i>sortitio</i>		123
2.2	Massive Störungen der <i>pax deorum</i> zwischen 114 und 104 v. Chr.		125
2.3	Religiöse Gegensteuerungen		129
2.4	Synthese: Datierung der <i>lex Papia</i> in das ausgehende 2. Jh. v. Chr.		134
IV.	DAS ENDE DES PRIESTERDIENSTES		141
1.	Der Austritt aus dem Priesterdienst nach dreißig Jahren.		
	Schlüsseltext: Aulus Gellius, <i>Noctes Atticae</i> 7,7,1-7,7,4		142
1.1	Gell. 7,7,1		143
	1.1.1	Acca Larentia und Gaia Taracia.....	143
	1.1.2	<i>meretrix</i> und <i>virgo Vestalis</i>	144
1.2	Gell. 7,7,2		144

1.2.1	Die <i>lex Horatia</i> als Grundlage rechtlicher Privilegien der Vestalinnen?.....	145
1.2.2	Andere Erklärungen: Gaius und Plutarch.....	146
1.3	Gell. 7,7,3	148
1.4	Gell. 7,7,4	149
1.4.1	Die <i>lex Horatia</i> als Grundlage einer Ausscheidemöglichkeit nach dreißig Jahren?.....	149
1.4.2	Argumente gegen eine nachträgliche Befristung des Dienstes.....	150
1.4.3	Die theoretische Heiratsfähigkeit einer <i>virgo</i>	151
1.4.4	Die Schenkung der Gaia Taracia.....	152
1.4.5	Die <i>exauguratio</i> der Vestalinnen und ihre juristischen Konsequenzen.....	154
1.4.6	Soziale Folgen eines vorzeitigen Austritts ...	156
1.4.7	Vestalinnen als ἀειπαρθένοι.....	157
1.5	Zusammenfassung	163
2.	Das Ausscheiden aus dem Priesterdienst durch natürlichen Tod. Schlüsseltext: Servius, <i>In Vergilii Aeneidos libros commentarii</i> 11,206.....	165
2.1	Der natürliche Tod einer Vestalin: Bestattung <i>in urbe</i>	165
2.1.1	Serv. Aen. 11,206: <i>lege cavet, ne quis in urbe sepeliretur</i>	166
2.1.2	Innerstädtische Begräbnisse in der Frühzeit.	167
2.1.3	Die Separierung von Lebenden und Toten...	168
2.1.4	Das <i>pomerium</i> als Grenze.....	172
2.1.5	Serv. Aen. 11,206: <i>unde imperatores et virgines Vestae quia legibus non tenentur, in civitate habent sepulchra</i>	173
2.1.6	Innerstädtische Begräbnisse <i>virtutis causa</i> ...	173
2.1.7	Der Begräbnisplatz des Triumphators <i>in urbe</i>	177
2.1.8	Überlegungen zu Bezügen zwischen <i>virgines Vestales</i> und <i>triumphatores</i>	180
2.1.9	Der religiöse Status des Triumphators	181
2.1.10	Vestalinnen und Triumphatoren als geweihte Personen	185
2.1.11	Die seltene Beanspruchung des innerstädtischen Begräbnisrechts	186
2.1.12	<i>virgines Vestae: legibus non tenentur</i>	189
2.1.13	Innerstädtische Begräbnisse von Kindern	191
2.1.14	Zum Ablauf eines Vestalinnenbegräbnisses.	192

	2.1.15 Zusammenfassung.....	194
2.2	Das Grab der Vestalin Cossinia aus Tibur.....	195
3.	<i>incestum</i> . Schlüsseltext: Plutarch, <i>Numa Pompilius</i> 10,8-10,13	204
3.1	Plutarch zum Lebendigbegraben einer unkeuschen Vestalin.....	211
3.2	Plu. Num. 10,8.....	212
3.2.1	Die <i>παρθενία</i> der Vestalinnen	212
	3.2.1.1 Der Charakter der vestalischen ‚Jungfräulichkeit‘	212
	3.2.1.2 Verschiedene Wahrnehmungen vestalischer <i>castitas</i>	217
	3.2.1.3 Die Furcht vor dem neuen Stadtgründer	222
	3.2.1.4 Zusammenfassung.....	225
3.2.2	Alternativen zur Lebendbestattung?.....	226
3.2.3	Anklagen wegen <i>incestum</i>	228
	3.2.3.1 Negative Götterzeichen als Konstitutiva für einen Verdacht.....	230
	3.2.3.2 Funktionalisierung des Lebendigbegrabens ab 216 v. Chr.	234
	3.2.3.3 Göttlicher Schutz vor falschen Anschuldigungen	238
	3.2.3.4 Zusammenfassung.....	244
3.2.4	Der Ort des Lebendigbegrabens	247
3.3	Plu. Num. 10,9.....	249
3.3.1	Der unterirdische Übergabeort der unkeuschen Vestalin.....	250
3.3.2	Die Beigaben	254
3.4	Plu. Num. 10,10.....	258
3.4.1	Der juristische Ablauf bei einer Anklage wegen <i>incestum</i>	258
3.4.2	Das verhandelte Vergehen: <i>incestum</i>	264
3.4.3	Der Transport in der abgeschotteten Sänfte	271
3.5	Plu. Num. 10,11: Der Zug zur unterirdischen Kammer	274
3.6	Plu. Num. 10,12.....	275
3.6.1	Die beteiligten Personen.....	275
3.6.2	Die Gebete des <i>pontifex maximus</i>	278
3.7	Plu. Num. 10,13	278
3.7.1	Aussehen und Nutzung des <i>οἶκημα</i> auf dem <i>Campus Sceleratus</i>	279
3.7.2	Die Vestalinnen und die <i>Parentalia</i>	280

3.8	Zusammenfassung	283
V.	ERGEBNIS: DIE VESTALINNEN ALS <i>SACRAE VIRGINES</i>	287
	QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	301
	PERSONENREGISTER.....	341

VORWORT

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Januar 2011 von der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg zur Promotion angenommen wurde.

Mein größter Dank gilt meinem Doktorvater und Lehrer Prof. Dr. Karlheinz Dietz. Seine eigene Faszination für die Vestalinnen bildete die Grundlage nicht nur für die Anregung des Themas, sondern auch für eine äußerst engagierte und wohlwollende Betreuung während des Arbeitsprozesses. Besonders dankbar bin ich ihm dafür, dass er mir als seinem Assistenten genügend Freiräume gelassen hat, mich neben Lehre und Lehrstuhladministration auch stets dem Dissertationsprojekt widmen zu können.

Prof. Dr. Franz Fuchs danke ich für die Erstellung des zweiten Gutachtens, Prof. Dr. Wolfgang Altgeld für seine Bereitschaft, den Vorsitz im Kolloquium zu übernehmen. Für ihre Hinweise zu archäologischen Fragestellungen und ihre Teilnahme am Kolloquium bin ich Prof. Dr. Stephanie Böhm zu Dank verpflichtet. Auch Dr. Markus Hartmann, der mich bei sprachwissenschaftlichen Problemen vor Missverständnissen bewahrte, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Der DFG danke ich für die Gewährung eines Promotionsstipendiums im Rahmen des Graduiertenkollegs „Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen“, dem ich bis zum Antreten der Stelle am althistorischen Lehrstuhl der Universität Würzburg angehörte.

Ausdrücklich zu danken habe ich meinen Mitarbeitern und Freunden am Lehrstuhl für Alte Geschichte der Universität Würzburg, insbesondere Dr. Jorrit Wintjes, Lorenz Haas M.A., Linda Weis M.A. und Caroline Bauer M.A. Die gute Atmosphäre am Lehrstuhl trug ihren Teil dazu bei, dass das Projekt einen erfolgreichen Abschluss fand. An dieser Stelle möchte ich auch Prof. Dr. Timo Stickler herzlich danken, der als ehemaliger Assistent des Lehrstuhls mein wissenschaftliches Interesse an der Alten Geschichte geweckt hat.

Den Lektoren des Schönigh Verlag Dr. Christoph Selzer (inzwischen Klett-Cotta-Verlag) und Dr. Diethard Sawicki danke ich für die Aufnahme des Buches in das Verlagsprogramm und die Betreuung während der letzten Monate. Svea Burgis und Manuel Vogelsänger habe ich zu danken für ihre streckenweise dringend notwendige Hilfe bei der Herstellung des Manuskripts.

Nicht zuletzt danke ich meinem Arbeitgeber, der ZEIT, für die Eröffnung von Möglichkeiten, der Alten Geschichte trotz nunmehr zahlreicher anderweitiger Aufgaben noch immer treu bleiben zu können.

Besonderer Dank geht an Stefanie Weidmann, die den Entstehungsprozess der Arbeit in jeder Hinsicht am engsten begleitet hat. Den Stellenwert, den ihre inspirierenden Anregungen, ihre Aufmunterungen und ihre Unterstützung

für den Abschluss des Buches hatten, kennt sie am besten. Die Hilfe meiner Mutter Birgit Bätz war unersetzlich nicht nur im Kontext des leidigen Korrekturlesens. Ohne sie und meinen Bruder Christopher wäre die Fertigstellung des Projektes ebenfalls nicht denkbar gewesen.

Gewidmet ist das Buch meinem verstorbenen Vater, Herrn Oberstudiendirektor Wolfgang Konrad Bätz. Seine an mich weitergegebene Begeisterung für die Alte Geschichte ist der eigentliche Ausgangspunkt dieser Arbeit.

Hamburg, im Dezember 2011

Alexander Bätz

I. EINLEITUNG

In der *Expositio totius mundi et gentium*, einer Erdbeschreibung aus dem 4. Jahrhundert, findet auch Rom kurze Erwähnung.¹ In wenigen Worten werden Besonderheiten referiert, die sich vor allem auf das architektonische Erscheinungsbild der Stadt beziehen. Darüber hinaus zählt der unbekannte Verfasser Personen auf, die er offenbar als repräsentativ oder zumindest als besonders wichtig für das Gemeinwesen wahrgenommen zu haben scheint. Lediglich drei Personengruppen werden in dem kurzen Textstück gleichsam als Abbilder der *urbs Roma* angeführt. Wie zu erwarten, erwähnt der Autor die Kaiser und die Senatoren. Als dritte Gruppe werden jedoch die Vestalinnen genannt, die Priesterinnen der Göttin Vesta.² Zur Abfassungszeit der *Expositio totius mundi et gentium* existierte das Priestertum der Vestalinnen bereits seit mindestens einem Jahrtausend. Nach römischer Tradition war die Verehrung Vestas durch die Vestalinnen sogar noch älter und wurde auf Romulus oder – so bei der Mehrzahl der antiken Autoren – auf Numa Pompilius, den legendären zweiten König Roms, zurückgeführt. Die Vestalinnen sind in dieser chronologischen Vorstellung eng verknüpft mit den Anfängen der Stadt. Ihre Bedeutung für das Gemeinwesen erklärt sich nicht zuletzt durch diese Konstruktion: So lange das Feuer im Staatsherd brannte, von den Vestalinnen Tag und Nacht behütet, so lange bestand auch Rom. Die prominente Erwähnung der Vestapriesterinnen in der *Expositio totius mundi et gentium* ist somit nur verständlich.

Die Verpflichtungen der Vestalinnen veränderten sich im Verlauf der Jahrhunderte kaum. Sechs Priesterinnen waren in historischer Zeit mit der Wache über das staatliche Herdfeuer betraut.³ Daneben oblagen den Vestalinnen etliche weitere Kulturaufgaben, wie etwa die Herstellung der *mola salsa*, eines speziellen Opferschrotes, das bei allen öffentlichen Opfern Verwendung fand,

¹ Zum Hintergrund und zur Entstehungszeit der *Expositio totius mundi et gentium* Drexhage (1983) 3-10; Ruffing (2004) 88-90 und Mittag (2006) 338-351.

² Vgl. *Expos. mundi* 55: *Italia ergo omnibus abundans insuper et hoc maximum bonum possidet: ciuitatem maximam et eminentissimam et regalem, quae de nomine uirtutem ostentat et uocatur Roma; quam aiunt condidisse Romulum puerum. Est itaque quam maxima et aedificiis diuinis ornata: quisque enim <ex> antefactis imperatorum, aut nunc qui sunt, in eam condere aliquid uoluerunt, et singuli eorum opus qualecumque in nomine suo faciunt. [...] Sunt autem in ipsa Roma et uirgines septem ingenuae et clarissimae, quae sacra deorum pro salute ciuitatis, secundum antiquorum morem, perficiunt, et uocantur uirgines Vestae. [...] Habet autem et senatum maximum uirorum diuitum.* Es folgt noch eine knappe Charakterisierung der Senatsmitglieder und der religiösen Praktiken in Rom. Anschließend wird die Toskana beschrieben.

³ Die zitierte Stelle der *Expositio totius mundi et gentium* ist abgesehen von einer kurzen Bemerkung bei Ambrosius von Mailand (vgl. *epist.* 18,11) der einzige Hinweis auf eine Erweiterung des Kollegiums auf sieben Priesterinnen, die wohl in der Spätantike vorgenommen wurde. Alle früheren Texte erwähnen sechs Vestalinnen. Vgl. dazu unten Kapitel II.4.

oder die Durchführung diverser Reinigungsriten während des Jahreslaufs. Da sie ununterbrochen Gottesdienst leisteten, waren die Vestalinnen während ihres mindestens dreißig Jahre andauernden Dienstes zu strikter Keuschheit verpflichtet. Geriet eine der Priesterinnen in Verdacht, gegen dieses Gebot verstoßen, dadurch die heiligen Riten verunreinigt und die *pax deorum* gefährdet zu haben, so wurde sie von ihren kultischen Aufgaben entbunden, in einem Prozess vor dem Pontifikalkollegium angehört und im Falle einer festgestellten Schuld – die Bezeichnung für das Vergehen lautete *incestum* – in eine unterirdische Kammer geführt und dort lebendig begraben.

Insgesamt umfasst die Geschichte der Vestalinnen gut 1000 Jahre. Erst im Jahr 394, als die *Aedes Vestae* gemeinsam mit zahlreichen anderen heidnischen Kultstätten im *Imperium Romanum* unter Theodosius I. geschlossen wurde, erlosch das Feuer im Vestatempel endgültig.

Trotz des einzigartigen Stellenwertes, den man den Vestalinnen im römischen Sakralbereich beimessen muss, sieht man sich bei einer Beschäftigung mit den Priesterinnen einer durchaus problematischen Quellenlage gegenüber, die für manche Abschnitte – etwa für die Frühzeit – freilich dem ohnehin zu Erwartenden entspricht. Eine kurze Übersicht über das Primärmaterial, das aus den einzelnen Epochen der römischen Geschichte zu den Vestalinnen verfügbar ist, soll dies im Folgenden illustrieren.⁴

Für die früheste Zeit des Kollegiums stellen archäologische Befunde fast die einzige Annäherungsmöglichkeit an das Priestertum dar. Über die Ausgrabungen um die *Aedes Vestae* und das benachbarte *Atrium Vestae*, das Wohn- und Verwaltungsgebäude der Priesterinnen, lassen sich verschiedene Rückschlüsse auf das originäre Gepräge des Kultes ziehen.⁵ Eine im Wesentlichen durch die Archäologie zu klärende Frage betrifft etwa das Verhältnis der Vestalinnen zum römischen König, das sich möglicherweise über einen ursprünglichen baulichen Zusammenhang zwischen der *Regia* und dem Sakralkomplex der Vestalinnen auf dem *Forum Romanum* konkretisieren ließe.⁶ Weitere Zugänge zu den Anfängen der Vestalinnen eröffnet die Vergleichende Sprachwissenschaft über Folgerungen zur Etymologie verschiedener Begriffe des Kultes, wie zum Beispiel bereits des Namens ‚Vesta‘.⁷

⁴ Eine konzise Zusammenstellung des Quellenmaterials zu den Vestalinnen hat Cancik-Lindemaier (1990) 3-6 vorgenommen.

⁵ Zu den archäologischen Befunden im Bereich der *Aedes Vestae* vgl. Scott (1993a) 161-176; dens. (2009) 1-78; Mekacher (2006) 81-102; Caprioli (2007) 33-45 sowie den vorläufigen Grabungsbericht in Arvanitis (2010) *passim*, jeweils mit älterer Literatur.

⁶ Zu dieser Frage und auch allgemein zur *Regia* Brown (1967) 47-60; Loicq (2004) 236-239; Losehand (2007) 48-67 (mit Forschungsdiskussion über die ursprüngliche Bedeutung der *Regia*) sowie zur Archäologie Cifani (2008) 126-130.

⁷ Vgl. dazu etwa die Untersuchung von Nagy (1974) 71-106 (zu Vesta v. a. 72-78) zu Parallelen in der Bezeichnung von Feuer und Feuerstätten in indogermanischen Sprachen. Zur in der Antike recht unumwunden vorausgesetzten, sprachwissenschaftlich jedoch nicht leicht beweisbaren Gleichsetzung von ‚Hestia‘ und ‚Vesta‘ Pötscher (1987) 748-750.

Für die Zeit ab ca. 500 v. Chr. sieht man sich auch in Bezug auf die Vestalinnen mit den bekannten Schwierigkeiten konfrontiert, die sich aus der zwar umfangreichen, gleichwohl nicht unbedingt verlässlichen Überlieferung zu den ersten Jahrhunderten der Republik ergeben. Insbesondere die frühe Annalistik hat hier einiges verschleiert, häufig in erster Linie Musterhaftes in den ohnehin selten umfangreichen Nachrichten zu den Vestalinnen verarbeitet, und dies etwa für Livius, Dionysios von Halikarnassos oder Plutarch nutzbar gemacht.⁸

Ab Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. bis zum Ende der Republik steht bei Erwähnungen der Vestalinnen fast ausschließlich deren Fehlverhalten im Mittelpunkt der Überlieferung. Eine verhältnismäßig ausführliche Behandlung erfahren diesbezüglich die Vestalinnenprozesse der Jahre 216 und 114/113 v. Chr. insbesondere aufgrund ihrer Einbindung in die turbulenten Ereignisse des Hannibalkrieges und des ausgehenden 2. Jahrhunderts v. Chr. Auch in den letzten Dekaden der Republik sind zeitgenössische Nachrichten über die Vestalinnen fast ausnahmslos an Skandale und Verdächtigungen geknüpft. Noch stärker als zuvor wird die Vernetzung mit gegebenen politischen Verhältnissen evident, da meistens weniger die Vestalinnen selbst im Zentrum der Überlieferung stehen als vielmehr die neben den Priesterinnen beteiligten Protagonisten. Dies gilt besonders für die Anklagen wegen *incestum*, denen sich im Jahr 73 v. Chr. M. Licinius Crassus und L. Sergius Catilina zu stellen hatten und ebenso für den mit P. Clodius Pulcher verbundenen Bona-Dea-Skandal von 53 v. Chr.

Mit der Errichtung des Prinzipats durch Augustus werden die Vestalinnen im Rahmen der Erneuerung des Sakralwesens mehrfach erwähnt. Im weiteren Verlauf der Kaiserzeit stehen jedoch wiederum in erster Linie vermeintliche Vergehen der Priesterinnen im Mittelpunkt der antiken Texte, etwa unter Domitian oder Caracalla, aber auch im Falle der Hierogamie Elagabals mit der Vestalin Aquilia Severa im Jahr 220.

In der Kaiserzeit gewährt auch die offizielle Staatskunst verschiedene Einblicke in das Priestertum. So finden sich gut erhaltene Abbildungen von Vestalinnen unter anderem auf der *Ara Pacis* oder auf Monumentresten aus der Zeit der Flavier, seit trajanischer und hadrianischer Zeit aber auch in Form von Ehrenstatuen.⁹ Diese Darstellungen sind neben der impliziten Aussage über den offensichtlich hohen Stellenwert des Priestertums vor allem für die Rekonstruktion des äußeren Erscheinungsbildes der Vestalinnen relevant.¹⁰

⁸ Zu allgemeinen Charakteristika der römischen Annalistik und zum Problem der Glaubwürdigkeit Rüpke (1993) v. a. 160-178 (zur annalistischen Überlieferung von Priesternamen aus der Zeit vor 300 v. Chr.); Petzold (1993) 151-181 (kritische Würdigung von Timpe [1979] *passim*) sowie Ruschenbusch (2004) 9-53 (insbesondere zur frühen Annalistik).

⁹ Zu den Porträtstatuen der Vestalinnen sowie zu den Darstellungen der Priesterinnen auf den Staatsreliefs der Kaiserzeit nur Mekacher (2006) 129-140 (Porträts) und 154-166 (Reliefs).

¹⁰ Allgemein zur Tracht der Vestalinnen Martini (1997) 481-490 und Mekacher (2006) v. a. 44-49 sowie zu Einzelaspekten Boëls-Janssen (1993) 103-108 und La Follette (1994) 54-64

Für die Spätantike besteht das zeitgenössische Quellenmaterial wiederum primär aus Ehrenstatuen und einer Vielzahl von Ehreninschriften, die im Bereich des *Atrium Vestae* gefunden wurden.¹¹ Darüber hinaus sind die Vestalinnen ein wichtiges Thema im Kontext der Auseinandersetzungen um die endgültige Abschaffung der heidnischen Kulte in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts. Im Zentrum stehen hier die letztlich erfolglosen Versuche des altgläubigen Q. Aurelius Symmachus, die Existenzberechtigung der traditionellen römischen Religion mit dem Priestertum der Vestalinnen als wichtigstem Pfeiler gegenüber dem Christentum zu behaupten.¹² Gegner der Bemühungen des Symmachus waren vor allem der Mailänder Bischof Ambrosius und der christliche Dichter Aurelius Prudentius Clemens, deren Äußerungen ihrerseits ein Bild von den Vestalinnen aus christlicher Perspektive wiedergeben und darin besonders die Nichtvergleichbarkeit von Vestalinnen und christlichen Jungfrauen betonen.

Dieser kurze Abriss hat bereits aufgezeigt, dass die zeitgenössischen Quellen zu den Vestalinnen in erster Linie aus Randnotizen bestehen, die keine Einblicke in den Alltag der Kultausübung oder in die Binnenstruktur des gemeinsamen Lebens im Kollegium zulassen. Die Vestalinnen tauchen nur bei der Behandlung besonderer Anlässe auf – entweder bei Verfehlungen oder bei Ereignissen, die von allgemeinen historischen Entwicklungen determiniert sind. Nachrichten über die Vestalinnen sind demgemäß fast immer gekoppelt an gewisse Ausnahmen von der Regel. Dieser vor dem Hintergrund der großen Bedeutung des Priestertums zunächst erstaunliche Befund wird nur teilweise verbessert durch die Beschäftigung mit einzelnen Aspekten zu den Vestalinnen bei Dichtern und Fachschriftstellern, die auf allgemeine rechtliche oder kultische Besonderheiten des Kollegiums eingehen. Zu dieser Kategorie zählen neben diversen Äußerungen Varros, die häufig sekundär bei spätantiken Gelehrten und Grammatikern wie Macrobius und Servius überliefert sind, etwa die *Fasti* Ovids, wo in Buch 6 verschiedene Aitiologien zum Vestakult behandelt werden oder Einzelfälle wie die Redeübung des älteren Seneca, in der eine Vestalin einen Vers über das mutmaßliche Glück des Heiratens und des Ehelebens verfasst und daraufhin wegen Bruchs des Keuschheitsgebotes angeklagt wird. Zum Moment des Eintretens in das Priestertum, der so genannten *captio*, liegt im zwölften Kapitel von Buch 1 der *Noctes Atticae* des Aulus Gellius eine relativ ausführliche Beschreibung vor, die auch einen wichtigen Ausgangspunkt für die Untersuchung des ungewöhnlichen Rechtsstatus der Vestalinnen darstellt. Gellius ist darüber hinaus auch die ausführlichste Quelle für die Ausscheidemöglichkeit aus dem Priesterdienst nach dreißig Jah-

(jeweils zu Bezügen zwischen Kopfschmuck bzw. Frisur der Vestalinnen und römischer Bräute); Sensi (1980/81) 67-71 und Siebert (1995) 83-88 (jeweils zur Haartracht der Vestalinnen allgemein).

¹¹ Zu diesem Material vor allem Frei-Stolba (1998) 238-247.

¹² Zu den historischen Hintergründen Klein (1972) 3-53; ders. (2006) 25-58; Leveleux (1995) 32-44; Sogno (2006) v. a. 31-57 und Cameron (2011) 39-51 und 337-349.

ren. Die umfangreichsten Behandlungen grundsätzlicher Aspekte des vestalischen Priestertums stammen von Dionysios von Halikarnassos und Plutarch, die im Rahmen ihrer Darstellungen zur römischen Frühzeit die Einrichtung des Vestakultes beschreiben. Bei Plutarch, der sehr wahrscheinlich in großem Umfang auf Dionysios zurückgegriffen hat, erfolgt dies in der Vita des Numa Pompilius. Auch für diese beiden Texte gilt jedoch, dass sie weitgehend unabhängig von historischen Hintergründen auf das Priestertum eingehen und in erster Linie allgemeine Dinge referieren.

Bereits anhand dieses nicht auf Vollständigkeit abzielenden Überblicks wird deutlich, dass insbesondere das literarische Quellenmaterial zu den Vestalinnen äußerst disparat ist.¹³ Ein zweites Problem liegt in der erwähnten verhältnismäßig späten Entstehung der meisten relevanten Texte, die primär aus der Zeit der späten Republik (wie Varro oder Cicero) und vor allem aus der frühen und mittleren Kaiserzeit stammen (wie Dionysios, Livius, Plutarch oder Gellius). Die Frage nach der Verlässlichkeit dieses Materials etwa für die Aufarbeitung der römischen Frühzeit ist bereits aufgeworfen worden und muss hier nicht ausführlich behandelt werden. Es genügt festzuhalten, dass in Bezug auf überlieferte Details oder gar Namen etwa zu Vestalinnenprozessen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. selbstverständlich größte Vorsicht geboten ist. Gleichwohl ist davon auszugehen, dass alle antiken Autoren, die sich zu den Vestalinnen äußern, auf einer von der jeweiligen historischen oder literarischen Projektionsfläche des entsprechenden Textes völlig unabhängigen Ebene dennoch wichtige Informationen wiedergeben. Denn jede Beschäftigung mit den Vestalinnen vermittelt in Form eines Subtextes immer auch ganz grundsätzliche Vorstellungen von den Priesterinnen. Weder die bei Plutarch beschriebene Einführung des Priestertums unter Numa noch das Referat zur *captio* von Aulus Gellius oder der Kommentar des Servius zum Begräbnisplatz der Vestalinnen sind zu lösen von existierenden Bildern, die die Zeitgenossen von den Aufgaben, von der religiösen Bedeutung, vom Wesen der Priesterinnen hatten. Aus diesem Grund weisen auch Texte, deren Entstehungszeiten frappierend weit entfernt liegen von den behandelten Inhalten, einen großen Quellenwert auf für die Herausarbeitung des religiösen und gesellschaftlichen Status der Vestalinnen. In Form eines oft unbewussten Substrats beinhalten sie stets grundsätzliche zeitgenössische Perspektiven auf die Priesterinnen; keiner der genannten Autoren existierte in einer Art luftleerem Raum, der es ermöglicht hätte, die Vestalinnen und ihren Status gleichsam neu zu erfinden.¹⁴ Insofern ist es legitim und sogar notwendig, sich dem verfügba-

¹³ Trotz dieser Umstände ist zu betonen, dass das Quellenmaterial zu den Vestalinnen immerhin umfangreicher ist als zu allen anderen römischen Priestertümern, vgl. auch Cancik-Lindemaier (2000) 113.

¹⁴ Die Einschätzung von Wildfang (2006) 1-3, man erhalte angesichts der zeitlichen Einordnung der wichtigsten Texte vor allem das Bild, das die späte Republik und die frühe Kaiserzeit von den Vestalinnen hatte, ist sicher richtig. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass

ren Material aus synchroner Perspektive zu nähern und auf den ersten Blick heterogen wirkende Zeugnisse von Republik bis Spätantike nebeneinander zu betrachten und auszuwerten.¹⁵

Die immense Bedeutung, die der ordnungsgemäß ausgeübte Gottesdienst der Vestalinnen für die *res publica* hatte, ist bereits kurz angeklungen. Zweifellos war der kleine Rundtempel auf dem *Forum Romanum*, die *Aedes Vestae*, in der das Ewige Feuer brannte, das sakrale und ideologische Zentrum des römischen Staates. Entscheidend ist hierbei auch, dass viele Attribute und Elemente, die mit den kultischen Aufgaben der Vestalinnen verbunden waren, einen enormen Symbolcharakter besaßen: Beispielsweise das Feuer im Tempel, das nie verlöschen durfte, aber auch die in der *Aedes Vestae* aufbewahrten *sacra* repräsentierten in gewisser Weise den römischen Staat selbst. Das Überdauern dieser Objekte diente nach Auffassung der Zeitgenossen geradezu als Garantie für die *salus rei publicae*. Den Vestalinnen kam in diesem Komplex eine entscheidende Hüter- und Wächterfunktion zu. Durch ihren täglichen Dienst gewährleisteten sie nichts Geringeres als den Fortbestand des römischen Staates. Ohne Zweifel war das Kollegium der Vestalinnen das wichtigste und zugleich das ungewöhnlichste Priestertum in Rom.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den sehr speziellen religiösen und gesellschaftlichen Status der Vestalinnen aufzuzeigen, der die Priesterinnen zu einem in jeder Hinsicht singulären Phänomen im römischen Sakralwesen machte. Auf Basis der wichtigsten antiken Äußerungen wird der angesprochene ‚Subtext‘ über das Wesen der Vestalinnen herausgearbeitet und ein gemeinsamer Nenner gefunden, der als grundlegend für die Wahrnehmung des Priestertums in der Antike angenommen werden kann. Es wird deutlich, dass die Vestalinnen für die Dauer ihrer mindestens dreißig Dienstjahre in religiöser Hinsicht vollständig außerhalb der Gesellschaft standen und in aller Konsequenz ihrer Göttin Vesta geweiht und übergeben waren. Die für das Wohl des Staates als so ungeheuer wichtig wahrgenommenen religiösen Handlungen mussten von Personen durchgeführt werden, die dem göttlichen Bereich näher standen als dem menschlichen. Die *captio* markierte den Beginn dieser separierten Existenz – mit dem Eintritt in das Priestertum wurden die Betroffenen vollständig und radikal von allen irdischen Bindungen abgekoppelt. Im Laufe ihrer Zeit als Priesterinnen befanden sich die Vestalinnen im permanenten Gottesdienst. Dieser war einerseits von einer ungewöhnlichen Nähe zu Vesta, andererseits aber auch von einer generellen Übergabe in den Bereich des Göttlichen geprägt. Allein die Götter waren in dieser Phase verantwortlich für das Schicksal der Priesterinnen. Menschliche Autorität spielte demgegenüber für die Vestalinnen keine Rolle. Ausschließlich eine *exauguratio* nach dreißig

sich gerade im Kontext der Vestapriesterinnen viele Relikte und ursprüngliche Wesenszüge über Jahrhunderte gehalten haben (so auch Beard [1980] 12).

¹⁵ Eine ähnliche methodische Vorgehensweise wendet Beard (1980) 12 an, die vor dem Hintergrund der problematischen Quellenlage ebenfalls einen „synchronic approach“ zur Annäherung an die Vestalinnen für unabdingbar hält.

Jahren konnte diesen Status beenden. Der natürliche Tod während des Prie-sterdienstes sowie das Lebendigbegraben im Falle eines *incestum* bildeten lediglich den Endpunkt der kultischen Verpflichtungen, nicht aber des geweihten Zustandes der betroffenen Priesterin.¹⁶

Die Arbeit distanziert sich damit von gängigen Interpretationen der Vestalinnen, in denen die Existenz der Priesterinnen ausschließlich mittels hypothetischer Rückschlüsse auf mutmaßlich originäre Züge erklärt wird, nicht selten unter Vernachlässigung des von den antiken Autoren überlieferten Gepräges und der religiösen Praxis des Kollegiums in historischer Zeit.¹⁷ Gleichzeitig basiert die folgende Darstellung auf der Überzeugung, dass ohne Berücksichtigung oder sogar durch Negierung zeitgenössischer religiöser Stimmungen und Haltungen eine Erklärung des Phänomens ‚Vestalin‘ im Symbolsystem der rö-

¹⁶ Im Mittelpunkt stehen mithin die religiöse Dimension des Wesens der Vestalinnen und die daraus resultierende gesellschaftliche Wahrnehmung der Priesterinnen. Die gelegentlichen Beispiele für eine faktische Involvierung von Vestalinnen in alltägliche gesellschaftliche Zusammenhänge sind kein zentraler Gegenstand der folgenden Kapitel. Zu Fällen, in denen einzelne Vestalinnen trotz des rituellen Ausscheidens aus ihrer Familie weiterhin Kontakte zu ihren Angehörigen pflegten, unten S. 158-160 (zu den Vestalinnen Vibidia und Iunia Torquata und deren mutmaßlich engem Verhältnis zu Vätern und Brüdern). Allgemein zur Einbindung der Vestalinnen in den gesellschaftlichen Alltag (insbesondere der Kaiserzeit) Scardigli (2003) 97-104 und Mekacher (2006) 187f.; 189f.; 192f.

¹⁷ In diesem Zusammenhang zu nennen sind u. a. Lambrechts (1946) 321-329: Die Vestalin als römische Nachbildung der Kore und damit als Gattin eines chthonischen Gottes; Brelich (1949) v. a. 100, der eine Verknüpfung herstellte zwischen den Vestalinnen und altitalischen Gründungssagen, wonach die mythologische Aufgabe der Vestalinnen das Empfangen eines ‚Stadtgründers‘ gewesen sei; De Witt (1960) 48, der ohne weitere Begründung er-rog, bei den Vestalinnen habe es sich ursprünglich um heilige Prostituierte gehandelt oder Hampl (1983) 165-182: Die Vestalin als Braut des phallischen Gottes Fascinus. Radke (1979) 330-334 (und in allen anderen themenrelevanten Arbeiten) vertrat die These, die Vestalinnen seien als lebende Tote aufzufassen, die man als eine Art Sühneopfer in Reserve gehalten habe. Radkes Kernthese hat sich nicht durchgesetzt, seine Beobachtungen zum besonderen, außerhalb jeder Ordnung stehenden Status der Vestalinnen sind jedoch grundsätzlich plausibel. Auch die früher häufig vertretene Sichtweise, die Vestalinnen seien als ‚Hausfrauen‘ oder ‚Haustöchter des Staates‘ zu betrachten und hätten sich daher in einem quasi privatrechtlichen Unterordnungsverhältnis zum *pontifex maximus* befunden, wird mit der vorliegenden Arbeit noch einmal in Frage gestellt. Die Vorstellung einer *potestas* des obersten Priesters über die Vestalinnen hat Th. Mommsen begründet, der davon ausging, das Verhältnis zwischen den Priesterinnen und dem *pontifex maximus* habe im übertragenen Sinn demjenigen zwischen Vater und Tochter entsprochen (vgl. nur Mommsen [1899] 18: „die Mädchen der Vesta stehen gleichsam als Töchter der Gemeinde in der Gewalt des Königs und später des Oberpontifex“. Mommsens Deutung der Vestalinnen als *filiae familias* schlossen sich an u. a. Rose [1926] 446-448; Latte [1967] 108f. und Hommel [1972] v. a. 403-405). Die Deutung der Vestalinnen als *matres familias* stammt von Jordan (1886) 47-56 und wurde zustimmend aufgenommen u. a. von Aron (1904) 45; Santinelli (1904) 75; Wis-sowa (1912) 509; Giannelli (1913) 60-62; Münzer (1920) 106 und Del Basso (1974) 197-199. In der neueren Forschung setzt sich hingegen immer stärker durch, die Unabhängigkeit der Vestalinnen von jeglichen patriarchalischen Strukturen anzuerkennen. So etwa Cancik-Lindemaier (1990) 14; Saquete (2000) 82-84; Mekacher (2006) 32f. oder Parker (2007) 73. Allgemein werden die Forschungsdiskussionen zu Kernproblemen des Themas stets am Beginn der einzelnen Kapitel aufgegriffen.

mischen Religion letztlich mindestens so unergiebig bleibt wie die zweifellos schwierigen Versuche, diese Religiosität zur Grundlage einer Argumentation werden zu lassen.¹⁸

Die in der Arbeit vorherrschende Perspektive auf die Vestalinnen ist noch nie in umfassender monographischer Weise zu einem Gesamtbild ausgearbeitet worden, wenngleich sie partiell auf bereits etablierten, jedoch bislang nur auf Teilaspekte angewendeten Interpretationsansätzen zum Wesen der Priesterinnen fußt.¹⁹ Im Mittelpunkt der folgenden Darstellung stehen mit dem Eintritt in den Priesterdienst und dem auf verschiedene Weise möglichen Ende der kultischen Obliegenheiten die beiden entscheidenden Stationen zum Verständnis der oben kurz skizzierten Hypothese.

Methodisch konzentriert sich die Arbeit im Besonderen auf fünf Schlüsseltexte antiker Autoren, die jeweils als eine Art übergeordneter Leitfadentext kommentiert und ausführlich mit allen relevanten zeitgenössischen Äußerungen zum Thema verglichen werden. Das Ziel der Arbeit und der methodische Ansatz führen dazu, dass archäologische Zeugnisse weitgehend ausgeklammert werden. Dies ist umso mehr legitim, da N. Mekacher vor wenigen Jahren in einer sorgfältigen Studie das in Bezug auf die Vestalinnen relevante archäologische Material zusammengetragen und im Rahmen ihrer Arbeit über die Vestalinnen in der Kaiserzeit besprochen hat.²⁰ Für archäologische Probleme sei daher auf dieses Werk verwiesen.²¹

¹⁸ Insbesondere etliche Arbeiten aus dem Bereich der Gender-Forschung vernachlässigen bei der Beschäftigung mit den Vestalinnen häufig den Blickwinkel der Römer selbst auf Religion, Ritual und Kult und wenden stattdessen moderne soziologische Theorien auf das Thema an (ähnliche Kritik äußert Beard [1995] 169f.).

¹⁹ So betonen etwa auch Guizzi (1968) *passim* oder Cancik-Lindemaier (1990) 14 eine Verbindung zwischen der rechtlichen Selbstständigkeit der Vestalinnen und ihren kultischen Verpflichtungen zum Wohle der *res publica*. Gleichzeitig beschränkt sich H. Cancik-Lindemaier jedoch auf die Forderung nach einer rein sozialgeschichtlichen und weniger religiös determinierten Beschäftigung mit den Vestalinnen und verfolgt damit einen gänzlich anderen Ansatz als die vorliegende Arbeit. Beard (1980) v. a. 19-22 hebt ebenfalls die eigentümlich konstruierte Heiligkeit der Vestalinnen hervor und erklärt diese in erster Linie über eine besondere sexuelle Ambiguität, die die Priesterinnen zwischen allen Kategorien habe stehen lassen. Dieser Gender-Aspekt ist in der vorliegenden Arbeit wiederum ausgeklammert (zur Kritik an ihrem 1980 vorgetragenen theoretischen Konzept Beard [1995] v. a. 166-168). Ende der neunziger Jahre hat A. Staples eine in vielerlei Hinsicht schlüssige Analyse zum Wesen der Vestalinnen im Rahmen einer Studie mit dem Titel „Sex and category in Roman religion“ vorgelegt (vgl. Staples [1998] 131-156). Die Autorin arbeitet hier vor allem heraus, dass sich die Vestalinnen in einer besonderen separierten Stellung zur Gesellschaft befanden – eine Einschätzung, die auch in dieser Arbeit eine zentrale Rolle spielt. Auf den perpetuierten Gottesdienst der Vestalinnen und ihre enge Verbindung zum göttlichen Bereich weist zudem Muth (1998) 208f. hin: „Die *virgines Vestales* repräsentierten gleich dem *flamen Dialis* die Gottheit unter den Menschen“ (209).

²⁰ Mekacher (2006) v. a. 81-99.

²¹ Mekachers Buch geht auch allgemein in einer Art Gesamtschau auf die Vestalinnen ein und beschreibt vor allem die Aufgaben der Priesterinnen in der römischen Kaiserzeit. Der ganzheitliche Ansatz der Arbeit fällt insgesamt jedoch etwas zu Gunsten der archäologischen Quellen aus. Ebenfalls neueren Datums sind die Monographien zu den Vestalinnen von

Das vorliegende Buch beginnt mit einem Abschnitt aus der Numabiographie Plutarchs, in dem als Einstieg allgemeine und wichtige Fakten zu den Vestalinnen behandelt werden. Das zweite Hauptkapitel ist dem Eintritt der Priesterinnen in das Amt als Vestalin gewidmet, der bereits erwähnten *captio*, die in vielfacher Hinsicht den angedeuteten Status der Vestalinnen illustriert. Als Schlüsseltext fungiert hier das entsprechende Kapitel der *Noctes Atticae* des Aulus Gellius. Besondere Aufmerksamkeit erfährt im Zusammenhang mit dem Dienstbeginn der Vestalinnen die bislang nicht sicher datierte *lex Papia*, die eine Auslosung der neuen Vestalinnen einführte und in Kapitel III.2 mit den extremen Verunsicherungen der Römer im religiösen (und militärischen) Bereich ab etwa 114 v. Chr. in Verbindung gebracht wird.

Im dritten Hauptkapitel werden die drei Möglichkeiten untersucht, die zu einem Ende des Priesterdienstes führen konnten. Aulus Gellius referiert in seinen ‚Attischen Nächten‘ über die *lex Horatia*, die in unbekannter Zeit eine vorzeitige Ausscheidemöglichkeit für Vestalinnen nach dreißig Dienstjahren eingeführt habe. Der Text von Gellius wird eingehend untersucht und vor allem auf historische Plausibilität geprüft. Starb eine Vestalin während des Dienstes eines natürlichen Todes, so durfte sie entgegen jeder Konvention innerhalb der Stadt beigesetzt werden. Diese Information findet sich in einer knappen Notiz des Aeneis-Kommentars von Servius. Das diesem Schlüsseltext zugeordnete Kapitel untersucht die Hintergründe und Motive für eine Auslagerung der Toten aus der Stadt und erklärt, warum verstorbene Vestalinnen nach Auffassung der Zeitgenossen offenbar keine Kontaminierung für die Sphäre der Lebenden bedeuteten. Als drittes Teilkapitel zum Komplex des Dienstendes einer Vestapriesterin wird der Umgang mit einem *incestum*, dem Verstoß gegen die obligatorische Keuschheit der Priesterinnen, behandelt. Das in Plutarchs Numabiographie eindringlich geschilderte Vorgehen bildet den Ausgangspunkt für einige grundsätzliche Hypothesen zur römischen Wahrnehmung des vestalischen Priestertums.

Im letzten Kapitel werden schließlich die Ergebnisse der einzelnen Hauptkapitel zusammengeführt und unter Berücksichtigung soziologischer, religi-

Martini (2004), Wildfang (2006) und Thompson (2010). Das Buch von M. C. Martini konzentriert sich auf die Vestalinnen der Republik und behandelt dabei ausschließlich die Fälle von *incestum*. Martini kommt zum Ergebnis, dass ein solches Ereignis stets in Phasen auftrat, in denen der ‚cosmo‘ Romano“ einen Umbruch erfuhr. Das Lebendigbegraben von Vestalinnen wird gleichsam wie eine Art religiöse Sanktionierung von Weiterentwicklungen jenes ‚römischen Kosmos‘ verstanden (siehe zu dieser These auch die Bemerkungen von Rosenberger [2008] 363-365 sowie unten S. 210f.). R. L. Wildfang hat nach drei Aufsätzen zu den Vestalinnen (dies. [1999]; [2001]; [2003]) im Jahr 2006 ebenfalls eine Monographie von rund 100 Seiten zum Thema vorgelegt, die insgesamt jedoch eher Handbuchcharakter hat und nicht selten etwas kursorisch wirkt. L. J. Thompson nähert sich den Vestalinnen wiederum primär aus der Gender-Perspektive; zu beanstanden ist an diesem Buch von 2010 jedoch die vollständige Vernachlässigung neuerer und neuester nicht englischsprachiger Literatur zum Thema (selbst das Buch von Wildfang, die jüngste Monographie zum Thema in englischer Sprache, wird nicht rezipiert).

onshistorischer und kulturalanthropologischer Modelle zu einem Gesamtbild der Vestalinnen verarbeitet, das die Einzigartigkeit der *sacrae virgines* in religiöser und damit auch in gesellschaftlicher Hinsicht unterstreicht.

II. DAS KOLLEGIUM DER VESTALINNEN. SCHLÜSSELTEXT: PLUTARCH, *NUMA POMPILIUS* 9,9-10,7

Die beiden ausführlichsten (allgemein gehaltenen) antiken Beschäftigungen mit den Vestalinnen stammen von Dionysios von Halikarnassos und Plutarch. Die Darstellungen beider Autoren sind von einem konkreten historischen Hintergrund weitgehend gelöst und vermitteln grundsätzliche Aspekte des vestalischen Priestertums. Sowohl bei Dionysios als auch bei Plutarch sind die Schilderungen erzähltechnisch in den Kontext der römischen Frühzeit eingebettet. Bei Dionysios erfolgt dies in den Kapiteln 64 bis 69 des zweiten Buches der *Antiquitates Romanae* im Zusammenhang mit einem Referat über die religiösen Maßnahmen des Numa Pompilius. Plutarch geht auf die Vestalinnen im Rahmen seiner Numabiographie ein (Bücher 9 und 10). Beiden Stellen liegt die in der Antike übliche Vorstellung zu Grunde, Numa Pompilius habe das Kollegium der Vestalinnen in Rom eingeführt.²²

Die beiden Texte sollen im Folgenden den Ausgangspunkt bilden für eine allgemeine Besprechung der wichtigsten Fakten zu den Vestalinnen. Das Hauptaugenmerk wird auf der Numabiographie Plutarchs liegen, da in Letztere mit großer Wahrscheinlichkeit auch das Werk des Dionysios eingeflossen ist.²³ Abgesehen davon beinhaltet der Text Plutarchs insgesamt ergiebiger Informationen. Plutarch (das Gleiche gilt für Dionysios) differenziert in seinem Referat nicht nach dem zum Teil weit auseinander liegenden Entstehungszeitraum einzelner Phänomene. Er beschreibt Erscheinungen des Vestakultes, die zweifellos bereits in der römischen Frühzeit bestanden, ebenso wie offensichtliche Neuerungen aus spätrepublikanischer und augusteischer Zeit und fasst alles im Rahmen eines Überblicks zusammen. Die späteste Datierung der einzelnen Textelemente fällt in die Zeit des Augustus – in Paragraph 10,5 wird auf das von Augustus erlassene *ius trium liberorum* angespielt. Das Fehlen weiterer Aspekte zu den Vestalinnen, deren Rolle sich insbesondere im Bereich des öffentlichen Auftretens während der Kaiserzeit stark veränderte, ist

²² Allgemein zu antiken Äußerungen über Numa und dessen religiöses Wirken vgl. die Zusammenfassung bei Hooker (1963) 89-94.

²³ Zur Nutzung des Werkes von Dionysios durch Plutarch im Rahmen der Vita des Numa Scardigli (1979) 22f. sowie explizit im Zusammenhang mit den Vestalinnen Mora (1995) 241-248 und Mekacher (2006) 175: „man [darf] eine Abhängigkeit annehmen“. Capdeville (1993) 162-165 weist ebenfalls auf die Ähnlichkeiten in den Beschreibungen der kultischen Einrichtungen bei Dionysios und Plutarch hin und vermutet Varro als gemeinsame Quelle dahinter. Plutarchs Anlehnung an Dionysios manifestiert sich an manchen Stellen sogar in der Übernahme einzelner Vokabeln, etwa bei der Beschreibung der Aufgaben des *pontifex maximus* (vgl. dazu Flacelière [1957] 240). Zu den Quellen Plutarchs für die Numabiographie allgemein Hooker (1963) 94 und Scardigli (1979) 22-24.

ein zusätzliches Indiz für die Nutzung des Werkes von Dionysios durch Plutarch. Ergänzungen oder Aktualisierungen fanden offenkundig nicht statt.

Es ist unumgänglich, im Folgenden bereits einige Punkte anzusprechen, die von größter Bedeutung für ein Verständnis des Wesens der Vestalinnen sind. Um Wiederholungen und Redundanzen zu vermeiden, soll in diesem Kapitel bei entsprechenden Themen allerdings noch nicht zu stark ins Detail gegangen werden. Stattdessen werden gegebenenfalls Anmerkungen auf eine ausführlichere Behandlung zentraler Problemfelder in späteren Kapiteln verweisen. Ganz ähnlich der Anlage des Plutarchtextes ist das Ziel des folgenden Abschnitts, ein konzises Referat über Grundsätzliches zu den Vestalinnen zu liefern.

Den Kapiteln zu den Vestalinnen stellt Plutarch zunächst im neunten Buch eine kurze Beschreibung der *pontifices* voran, deren Einsetzung von ihm ebenfalls mit Numa Pompilius in Verbindung gebracht wird. Plutarch schlägt hier einen zügigen Bogen von allgemeinen Charakteristika des Kollegiums über Spekulationen zur Bedeutung des Wortes *ποντίφειξ* bis zu den Aufgaben des *pontifex maximus* (ὁ μέγιστος τῶν ποντιφίκων).²⁴ Als Kernaufgabe jenes obersten Priesters nennt Plutarch eine Art Kontrollfunktion über den korrekten Vollzug der Riten im öffentlichen und privaten Bereich.²⁵ Darunter fiel auch die Aufsicht über die Kultausübung der Vestalinnen, wie im nächsten Paragraphen angegeben wird.

1. Plu. Num. 9,9: Die Vestalinnen und der *pontifex maximus*

ἦν δὲ καὶ τῶν ἱερῶν παρθένων ἐπίσκοπος ἄς Ἐστιάδας προσ-
αγορεύουσι.

(„Er [sc. der *pontifex maximus*] fungierte auch als Aufseher der heiligen Jungfrauen, die Vestalinnen genannt werden“).

Das Verhältnis zwischen Vestalinnen und *pontifex maximus* ist seit jeher Gegenstand umfassender Kontroversen. Häufig wird eine regelrechte Unterordnung der Priesterinnen unter die Gewalt des obersten römischen Kultherrn angenommen, die manchen Forschern zufolge nicht nur im dienstlichen, sondern

²⁴ Vgl. Plu. Num. 9,1-8.

²⁵ Vgl. Plu. Num. 9,8: ὁ δὲ μέγιστος τῶν ποντιφίκων οἶον ἐξηγητοῦ καὶ προφήτου, μᾶλλον δ' ἱεροφάντου τάξιν εἴληγεν, οὐ μόνον τῶν δημοσίου δρωμένων ἐπιμελόμενος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἰδίᾳ θύοντας ἐπισκοπῶν, καὶ κωλύων παρεκβαίνειν τὰ νενομισμένα, καὶ διδάσκων ὅτου τις δεοίτο πρὸς θεῶν τιμῆν ἢ παραίτησιν. Eine vergleichbare Beschreibung der Aufgaben des *pontifex maximus* gibt Livius (1,20,6).

auch im privatrechtlichen Bereich bestanden habe. Diese Meinungen basieren im Wesentlichen auf zwei Hypothesen: Erstens auf der Annahme einer engen Beziehung zwischen den Vestalinnen und dem römischen König, in der die Priesterinnen im kultischen Sinn entweder als Töchter oder aber als Ehefrauen des Königs aufzufassen seien,²⁶ und zweitens auf der Annahme, diese Beziehung sei nach dem Ende der Königszeit in ein weitgehend analoges Verhältnis zwischen den Vestalinnen und dem *pontifex maximus* – als Nachfolger des Königs in dessen sakraler Zentralstellung – überführt worden.²⁷ Aus dieser Konstruktion wird häufig gefolgert, dass das Verhältnis zwischen *pontifex maximus* und Vestalinnen durch eine *potestas* des obersten Priesters charakterisiert gewesen sei, die derjenigen eines *pater familias* mit gleichermaßen absoluter Gewalt gegenüber Ehefrau wie unverheirateter Tochter geähnelt habe. Die Information der vorliegenden Plutarchstelle scheint nach dieser Vorstellung durchaus plausibel: Die religiöse Oberaufsicht des Königs war nach dem Ende des *regnum* auf den *pontifex maximus* übergegangen und damit auch das besondere Verhältnis zu den Vestalinnen – der *pontifex maximus* als ἐπίσκοπος hatte die Aufsicht über die Priesterinnen inne. Tatsächlich erscheint der *pontifex maximus* an vielen Lebensstationen der Vestalinnen in wichtiger Funktion. Er ist am Eintritt der Mädchen in das Priesteramt ebenso beteiligt wie an der Feststellung eines *incestum* und am sich gegebenenfalls anschließenden Lebendigbegraben.²⁸

Es ist jedoch fraglich, inwiefern diese Involvierungen des *pontifex maximus* als Relikt eines ohnehin nur mutmaßlichen spezifischen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Vestalinnen und *rex* gedeutet werden können. Eine besondere Nähe der *virgines Vestales* zum König lässt sich aufgrund der unstrittigen Nachbarschaft zwischen dem Bereich der Vestalinnen und der *Regia* auf dem *Forum Romanum* zwar annehmen, doch ist der archäologische Befund bei Weitem nicht eindeutig genug, um daraus einen Verbund der Anlagen bereits für die Frühzeit zu postulieren, aus dem sich dann womöglich eine besondere Beziehung zwischen Vestalinnen und König ableiten ließe.²⁹ Unberücksichtigt

²⁶ So etwa Mommsen (1864) 80; ders. (1887a) 54; ders. (1899) 18; 23; 26; Rose (1926) 446-448; ders. (1928) 79f.; Latte (1967) 108f. und Hommel (1972) v. a. 403-405, die alle das Bild der Vestalinnen als Töchter des Königs vertraten. In Bezug auf die Vestalinnen als königliche Hausfrauen siehe unter anderem Jordan (1886) 47-56; Aron (1904) 40-45; Santinelli (1904) 75; Wissowa (1912) 509, Anm. 5; Giannelli (1913) 60-62 und Del Basso (1974) 197-199. Eine strenge Unterordnung der Vestalinnen unter den *rex*, ohne diese jedoch mit den herkömmlich ins Feld geführten Kategorien zu bezeichnen, nimmt auch Martin (1982) 100-110 an.

²⁷ In diesem Sinne Aron (1904) 45; Fehrle (1910) 216f.; Wissowa (1912) 509f.; Koch (1958) 174f.: „Die Macht des *pont. max.* geht, wie sein Amtlokal, die *Regia*, zeigt, auf den altrömischen König zurück“ oder Cornell (1981) 36.

²⁸ Siehe dazu die Kapitel III.1 (zur *captio*) und IV.3 (zum Umgang mit einem *incestum*).

²⁹ Zur Archäologie des Vestalinnenkomplexes Scott (1993a) 161-176; ders. (2009) v. a. 8-18 (zu den frühesten Strukturen); Mekacher (2006) 81-99; Arvanitis (2010) *passim* (mit weiterer Literatur) sowie unten, S. 30. Zum archäologischen Befund der *Regia* in frühester Zeit Losehand (2007) 14-22; 38f. sowie die Literatur in den folgenden Anmerkungen.

bliebe in diesem Fall freilich ohnehin die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der *Regia* – handelte es sich bei der *Regia* um einen Teil des Königspalastes oder um ein öffentliches Gebäude, das von Beginn an (seit dem 7. Jahrhundert v. Chr.) ausschließlich kultischen Zwecken diene und keinen Wohnraum für den *rex* aufwies?³⁰ Wenn die bauliche Nähe zwischen *Aedes Vestae* und *Atrium Vestae* auf der einen Seite und der *Regia* auf der anderen Seite jedoch lediglich zufällig war und Letztere unter Umständen zu keinem Zeitpunkt als Residenz des *rex* verstanden werden darf, so verliert die Vorstellung einer klaren Unterordnung der Vestalinnen unter die Gewalt des obersten Priesters, die noch aus der Königszeit herrühren könnte, bereits an Überzeugungskraft.³¹

Doch es gibt noch weitere Indizien, die das häufig vertretene Bild einer konsequenten rechtlichen Unterordnung der Vestalinnen unter eine letztlich nicht zu präzisierende *potestas* des *pontifex maximus* in Zweifel ziehen. Das gewichtigste Argument verbindet sich mit der *captio*, der ‚Ergreifung‘ als spezifischem Eintrittsakt der Vestalinnen in den Dienst an Vesta, und deren rechtlichen Folgen. Von Aulus Gellius, bei dem eine ausführliche Schilderung der *captio* überliefert ist, erfährt man unter anderem, dass die Vestalin mit diesem Einsetzungsakt zu einer *persona sui iuris* wurde und aus jeglicher familiärer *potestas* ausschied.³² Es mutet sehr unwahrscheinlich an, dass die Priesterin einerseits keiner rechtlichen Abhängigkeit mehr unterstehen sollte, sich andererseits aber der *potestas* des *pontifex maximus* unterzuordnen gehabt hätte.³³ Die

³⁰ Etliche Schriftsteller der Antike verbanden die Errichtung der *Regia* mit Numa oder verstanden den Bau zumindest als Teil einer Königsresidenz auf dem Forum (vgl. Ov. Fast. 6,263-264; trist. 3,1,30; Tac. ann. 15,41,1; Plu. Num. 14,1; Sol. 1,21 oder Serv. Aen. 2,57; 8,363). Unter den Modernen schließt sich u. a. Coarelli [1986] 56f. an, der von einem einheitlichen palatial-kultischen Komplex im Bereich von *Regia* und *Atrium Vestae* bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. ausgeht. Meistens wird jedoch angenommen, dass der noch heute nachweisbare Bau auch in seiner frühesten Form keinem Königspalast entsprach, sondern in erster Linie kultische und administrative Relevanz besaß. Allgemein zur *Regia* Brown (1967) 47-60 („the *Regia* on the Roman Forum was built not for a *rex* but for a *rex sacrorum*“ [58]); ders. (1976) 35f. (zu den frühesten Strukturen im Bereich der *Regia*); Ampolo (1971) 449f.; Martin (1982) 100-102; Loicq (2004) 236-239; Losehand (2007) 48-67 (mit Zusammenfassung der Forschungsmeinungen zur Nutzungspraxis der *Regia*) sowie zur Archäologie Cifani (2008) 126-130.

³¹ Immerhin sei auch erwähnt, dass die literarische Überlieferung mit der Vorstellung, die Vestalinnen hätten ursprünglich in einem familiären Verhältnis zum *rex* gestanden, nichts anzufangen weiß. Von Königstöchtern ist ausschließlich im Falle des Servius Tullius die Rede, die Betroffenen sind jedoch verheiratet und zeigen darüber hinaus in ihrem Verhalten recht wenig Ähnlichkeit mit Vestalinnen (vgl. Liv. 1,46,5-9 und 1,48,5-7 [zum Charakter und Patrizid der älteren Tullia]).

³² Vgl. Gell. 1,12,9 sowie die ausführliche Behandlung der *captio* in Kapitel III.1. Besondere rechtliche Eigenschaften der Vestalinnen, die unter anderem den Wegfall der Vormundschaft beinhalteten, nennt auch Plutarch; siehe dazu in diesem Kapitel unten S. 52-54.

³³ Ablehnend gegenüber der Vorstellung einer *patria potestas* oder *tutela* des *pontifex maximus* über die Vestalinnen sind unter den neueren Veröffentlichungen auch Cancik-Lindemaier (1990) 14; Saquete (2000) 82-84, der eine rein religiöse Unterordnung der Vestalinnen unter den *pontifex maximus* annimmt, Mekacher (2006) 32f. und Parker (2007) 73.

mit der *captio* verbundenen Regelungen zeigen im Gegenteil, dass die Vestalinnen mit dem Eintritt in den Priesterdienst ausschließlich ihrer Göttin zu- und untergeordnet waren.³⁴

Die Durchführung der Ergreifung durch den *pontifex maximus* ist ebenfalls kein verlässlicher Hinweis auf eine besondere Gewalt des Oberpriesters über die Vestalinnen.³⁵ Hieran – wie auch an der Tatsache, dass der *pontifex maximus* den Prozess zur Feststellung eines *incestum* leitete – wird lediglich der Charakter ersichtlich, der dem Amt des *pontifex maximus* innewohnt: Der oberste Kultherr war als religiöser Spezialist verantwortlich für die wichtigsten Sakralbelange in Rom. Dazu gehörte die Einsetzung einer Vestalin (und anderer Staatspriester) ebenso wie die Beurteilung eines mutmaßlichen Bruchs des Keuschheitsgelübes.³⁶

Es spricht also einiges dafür, dass das Verhältnis zwischen den Vestalinnen und dem *pontifex maximus* nicht durch eine radikale Unterordnung der Vestalinnen unter eine spezielle Gewalt des obersten Priesters gekennzeichnet war, sondern Letzteren lediglich aufgrund seiner religiösen Kompetenz in den Stand setzte, an wichtigen Entscheidungsstationen im Leben der Vestalinnen Verantwortung zu tragen.³⁷ Eine *potestas* des *pontifex maximus* gegenüber den Vestalinnen, insbesondere eine quasi privatrechtliche *potestas*, ist somit abzulehnen. Diese Deutung lässt sich ohne Weiteres mit dem Wortlaut in der vorliegenden Schilderung von Plutarch vereinbaren: Der *pontifex maximus* wird in Bezug auf die Vestalinnen als ἐπίσκοπος charakterisiert, was nicht zwangsläufig eine hierarchische Struktur in Form einer vollständigen Unterordnung der Vestalinnen bezeichnet.³⁸

³⁴ Siehe dazu ausführlich Kapitel III.1.

³⁵ In der älteren Forschung wurde in Bezug auf die *captio* gelegentlich der Vergleich mit einem Brautraub angestellt, der sich aus der damals gängigen Vorstellung ergab, die Vestalinnen seien als symbolische Bräute des *pontifex maximus* aufzufassen. So Dragendorff (1896) 299-302; Aron (1904) 44f.; Giannelli (1913) 60-62 und dazu auch Jordan (1886) 47-56; Santinelli (1904) 75 und Wissowa (1912) 509, Anm. 5.

³⁶ Bei Letzterem waren zudem auch die anderen *pontifices* involviert. Zur Rolle des *pontifex maximus* bei einem *incestum* siehe unten Kapitel IV.3.4.1. Auch das von Plutarch überlieferte und später in diesem Kapitel noch einmal aufgegriffene Auspeitschen, das der *pontifex maximus* an einer Vestalin vollzog, die aus Unachtsamkeit das Feuer im Vestatempel hatte erlöschen lassen, ist nicht primär als Strafe, sondern als Entsühnung zu betrachten, vgl. dazu unten S. 58f.

³⁷ Dieser Charakter des Amtes des *pontifex maximus* lässt sich auch aus Fest. p. 200 L. ableiten, wo der *pontifex maximus* als *iudex atque arbiter rerum divinarum humanarumque* bezeichnet wird. Vgl. ferner Cic. leg. 2,20; Liv. 1,20,6 oder auch die bereits zitierte Plutarchstelle Num. 9,8: Der *pontifex maximus* erscheint in diesen Texten vor allem als höchster religiöser Fachmann. Dionysios stellt die Begriffe ἱεροδιδασκάλοι, ἱερονόμοι, ἱεροφύλακες und vor allem ἱεροφάνται zur Auswahl, um die Aufgaben der *pontifices* zu beschreiben (ant. 2,73,3). Vgl. diesbezüglich auch die Darstellung der Rolle des *pontifex maximus* bei Schumacher (1982) 17f.

³⁸ Rein sprachlich wäre sogar denkbar, dass sich die vorliegende Plutarchstelle gar nicht auf den *pontifex maximus* bezieht, sondern hier lediglich Numa als Aufseher über die Vestalinnen benannt wird (so Flacelière [1957] 193). Dagegen spricht allerdings die explizite Nennung Numas im nächsten Paragraphen (9,10).

2. Plu. Num. 9,10-9,14

9,10 Νομᾶ γάρ δὴ καὶ τὴν τῶν Ἑστιάδων παρθένων καθιέρωσιν καὶ ὅλως τὴν περὶ τὸ πῦρ τὸ ἀθάνατον ὃ φυλάττουσιν αὐταὶ θεραπείαν τε καὶ τιμὴν ἀποδιδόασιν, εἴθ' ὡς καθαρὰν καὶ ἄφθαρτον τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν ἀκηράτοις καὶ ἀμίαντοις παρατιθεμένου σώμασιν, εἴτε τὸ ἄκαρπον καὶ ἄγονον τῆ παρθενία συνοικειούντος. **9,11** ἐπεὶ τοι τῆς Ἑλλάδος ὅπου πῦρ ἄσβεστόν ἐστιν (ὡς Πυθοὶ καὶ Ἀθήνησιν), οὐ παρθένοι, γυναῖκες δὲ πεπαυμένοι γάμων ἔχουσι τὴν ἐπιμέλειαν· **9,12** ἐὰν δ' ὑπὸ τύχης τινὸς ἐκλίπῃ – καθάπερ Ἀθήνησι μὲν ἐπὶ τῆς Ἀριστίωνος λέγεται τυραννίδος ἀποσβεσθῆναι τὸν ἱερὸν λύχνον, ἐν Δελφοῖς δὲ τοῦ ναοῦ καταπρησθέντος ὑπὸ Μαίδων περὶ τὰ Μιθριδατικά καὶ τὸν ἐμφύλιον Ῥωμαίων πόλεμον ἅμα τῷ βωμῷ τὸ πῦρ ἠφανίσθη – οὐ φασι δεῖν ἀφ' ἑτέρου πυρὸς ἐναυεσθαι, καινὸν δὲ ποιεῖν καὶ νέον, ἀνάπτοντας ἀπὸ τοῦ ἡλίου φλόγα καθαρὰν καὶ ἀμίαντον. **9,13** ἐξάπτουσι δὲ μάλιστα τοῖς σκαφίοις, ἃ κατασκευάζεται μὲν ἀπὸ πλευρᾶς ἰσοσκελοῦς ὀρθογωνίου τριγώνου κοιλαινόμενα, συννεύει δ' εἰς ἓν ἐκ τῆς περιφερείας κέντρον. **9,14** ὅταν οὖν θέσιν ἐναντίαν λάβῃ πρὸς τὸν ἥλιον, ὥστε τὰς αὐγὰς πανταχόθεν ἀνακοπτομένας ἀθροίζεσθαι καὶ συμπλέκεσθαι περὶ τὸ κέντρον, αὐτόν τε διακρίνει τὸν ἕρα λεπτυνόμενον, καὶ τὰ κουφότατα καὶ ξηρότατα τῶν προστιθεμένων ὀξέως ἀνάπτει κατὰ τὴν ἀντέρεισιν, σῶμα καὶ πληγὴν πυρώδη τῆς αὐγῆς λαβούσης.

(**9,10** „Man weist Numa bekanntlich die Einsetzung der vestalischen Jungfrauen zu, wie auch überhaupt Pflege und Verehrung des unvergänglichen Feuers, das diese bewachen. Sei es, dass er das reine und unverdorbene Wesen des Feuers reinen und unbefleckten Personen anheim geben wollte, sei es, dass er das Unfruchtbare des Feuers mit der Jungfräulichkeit in Verbindung brachte.“ **9,11** „Indessen, wo bei den Griechen ein ewiges Feuer existiert, wie in Delphi oder in Athen, tragen keine Jungfrauen, sondern Frauen, die nicht mehr verheiratet sind, Sorge dafür.“ **9,12** „Und im Fall, dass das Feuer durch irgendeine Fügung erlischt – wie etwa gesagt wird, dass die heilige Flamme in Athen während der Gewaltherrschaft des Aristion ausgegangen sein soll und in Delphi zeitgleich mit dem Altar das Feuer verschwand, als der Tempel während des Krieges gegen Mithridates und des Bürgerkrieges in Rom von den Maidern niedergebrannt wurde – so sagt man, dass es nicht sein darf, es von einem anderen Feuer her zu entzünden, sondern dass es neu entstehen muss, indem man mit Hilfe der Sonne eine unvermischte und reine Flamme entzündet.“ **9,13** „Man bedient sich meistens Brennsiegeln, die mit einer Aushöhlung gefertigt sind und deren Seiten jeweils geformt sind wie ein rechtwinkliges gleichschenkliges Dreieck. So bildet sich eine Verengung vom Rand hin zu einem einzigen Mittelpunkt.“ **9,14** „Wenn man also den Spiegel in eine Stellung gegen die Sonne bringt, so dass die von allen Seiten her aufgefangenen Strahlen im Mittelpunkt gebündelt und vereinigt werden, so zerstreut dieser die verdünnte Luft und entzündet aufgrund der Bündelung sehr schnell trockene oder ausgedörrte Stoffe, die davor hingelegt werden, da das gebündelte Licht die Gestalt und Eigenschaft von Feuer annimmt.“).

2.1 Numa Pompilius und die Anfänge der Vestalinnen

Aus diesem längeren Abschnitt ist zunächst eine wichtige Kerninformation aufzugreifen: Laut Plutarch geht die Installierung der Vestalinnen in Rom auf Numa Pompilius zurück. Diese Perspektive vertritt Plutarch allerdings nicht durchgängig. Vielmehr schreibt er im Rahmen seiner Romulusbiographie die Einführung sowohl des Feuers als auch der Vestalinnen Romulus, dem legendären ersten König Roms zu.³⁹ Dort wird indessen auch knapp erwähnt, dass manchen Meinungen zufolge die Einsetzung der Priesterinnen mit Numa zu verbinden sei.⁴⁰ Dass die römische Tradition die Anfänge der Vestalinnen jedoch mehrheitlich auf Numa Pompilius und dessen Initiativen als ‚Priesterkönig‘ zurückführte – und nicht auf Romulus – ergibt sich aus einhelligen Äußerungen etwa bei Cicero, Livius, Ovid oder Gellius.⁴¹ Derjenige Strang der Tradition, der entgegen der häufigeren Version nicht Numa, sondern Romulus hinter der Einführung der Vestalinnen sieht, dürfte von der Vorstellung geleitet sein, dass die Stadt Rom ohne die sakralen Tätigkeiten der Priesterinnen (und insbesondere ohne das heilige Feuer) gar nicht existieren könne. So betont etwa Dionysios den obligatorischen Charakter eines öffentlichen Herdes im Rahmen einer Stadtgründung und hält daher die Vorstellung, Romulus habe das Feuer und den Vestakult in Rom eingeführt, für plausibel.⁴² Er trennt davon allerdings ausdrücklich die Errichtung des Vestatempels und die Einsetzung von Jungfrauen, die den Priesterdienst für Vesta zu vollziehen hatten. Romulus habe vor dem Eindruck des Schicksals seiner Mutter Rhea Silvia davon Abstand genommen und stattdessen jeder der dreißig *curiae* ein Herdfeuer zugewiesen, dessen Priester die Kurienvorsteher gewesen seien.⁴³ Den Bau des Vestatempels und die Einführung der Vestalinnen habe erst Numa realisiert.⁴⁴ An anderer Stelle wiederum erwähnt Dionysios knapp, die Weihung eines Vestatempels in Rom gehe bereits auf den Sabiner Titus Tatius nach dessen Einigung mit Romulus zurück.⁴⁵

Ausschließlich mit Hilfe dieser literarischen Überlieferung lassen sich über die historischen Anfänge des Vestakultes kaum gesicherte Aussagen machen. Die späte zeitliche Fixierung der Texte sowie ihr häufig stark legendenhafter

³⁹ Vgl. Plu. Rom. 22,1.

⁴⁰ Vgl. ebd. In der Camillusvita wird die Einrichtung des Feuers im Vestatempel wiederum ausschließlich mit Numa in Verbindung gebracht (vgl. Plu. Cam. 20,4-5).

⁴¹ Vgl. Cic. rep. 2,26; Liv. 1,20,3; Ov. Fast. 6,257-260; Gell. 1,12,10 und Vir. ill. 3,1. Florus schreibt über die Neuerungen Numas im Bereich der Priester lediglich: *ille pontifices, augures, Salios ceteraque sacerdotia <creavit>* (epit. 1,2,2); vgl. jedoch direkt anschließend (epit. 1,2,3): *focum Vestae virginibus colendum dedit*. Auch in der Suda gilt Numa als Stifter des gesamten Sakralapparates inklusive der Vestalinnen (N 515).

⁴² Vgl. Dion. Hal. ant. 2,65,1-2.

⁴³ Vgl. Dion. Hal. ant. 2,65,3-4.

⁴⁴ Vgl. Dion. Hal. ant. 2,66,1. Allgemein zur unterschiedlichen Darstellung der Anfänge des Vestakultes bei Dionysios und Plutarch auch Mora (1995) 241-243.

⁴⁵ Vgl. Dion. Hal. ant. 2,50,3.

Charakter verhindern dies. Als plausibler Kern lassen sich aus den Überlagerungen der Texte streng genommen lediglich zwei glaubhafte Informationen herausarbeiten: Zum einen, dass der Vestakult von hohem Alter war, wohl bereits in der Königszeit entstand, zum anderen, dass er seinen Ursprung außerhalb Roms in Latium oder im Sabinerland hatte. Letzteres ergibt sich aus beiden Hauptsträngen der literarischen Überlieferung, nach der entweder der Sabiner Numa Pompilius die Vestaverehrung in Rom eingeführt hatte (bzw. in einer Einzelnachricht bei Dionysios von Halikarnassos Titus Tatius, der sabinische Mitkönig des Romulus)⁴⁶ oder aber der erste römische König Romulus nach Adaptierung des Vestakultes der Latinerstadt Alba Longa, in dem seine Mutter Rhea Silvia als Priesterin tätig gewesen war.

Das älteste literarische Zeugnis für die Existenz des Vestakultes ist die Erwähnung der Vestalinnen im Zwölftafelgesetz, in dem die Befreiung der Priesterinnen von der Vormundschaft für Frauen fixiert war.⁴⁷ Ein noch früheres Bestehen des Kultes steht jedoch außer Frage und lässt sich vor allem über archäologische Befunde rekonstruieren. Ausgrabungen im Bereich der Vestalinnen auf dem *Forum Romanum* weisen unzweifelhaft darauf hin, dass sich an dieser Stelle bereits spätestens seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. sakrale Einrichtungen befanden.⁴⁸ Ferner ist auch die charakteristische Rundform der *Aedes Vestae* ein Indiz für die Entstehung des Kultes in der römischen Frühzeit: Vermutlich lässt sich im Aussehen des Tempels eine architektonische Anlehnung an die typische und ebenfalls runde Form altitalischer Wohnhütten erkennen.⁴⁹

⁴⁶ Radke (1987) 321 spricht hier von einem Missverständnis des Dionysios, basierend auf dem auch bei Varro ling. 5,74 erwähnten sabinischen Ursprung der Vestaverehrung.

⁴⁷ Vgl. Gaius inst. 1,144-145: *ueteres enim uoluerunt feminas, etiamsi perfectae aetatis sint, propter animi leuitatem in tutela esse. [...] loquimur autem exceptis uirginibus Vestalibus, quas etiam ueteres in honorem sacerdotii liberas esse uoluerunt: itaque etiam lege XII tabularum cautum est* (zu XII tab. 5,1; vgl. dazu Guizzi [1968] 4-18 sowie den Rekonstruktionsvorschlag der Tafel von Crawford [1996] 634: *uirgo Vestalis <<<a tutela libera esto>>>*).

⁴⁸ Vgl. nur Scott (1993) 138; dens. (2009) 16-18 sowie Mekacher (2006) 83. In seinem Abschlussbericht geht R. T. Scott, der die Grabungen um den architektonischen Komplex der Vestalinnen zwischen 1987 und 1996 leitete, von ersten Strukturen auf dem Gebiet des späteren *Atrium Vestae* bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. aus, vgl. Scott (1997) 356 und ferner Ampolo (1980) 569; dens. (1988) 157. Eine Datierung der Befunde sogar ins 8. Jahrhundert v. Chr. nehmen Carandini (2007) 59-61; 71-77; Cifani (2008) 125 und Arvanitis/Paolillo/Turchetta (2010) 27-36 an. Vgl. zu den Anfängen ferner Müller-Karpe (2009) 214: „ältere Königszeit“.

⁴⁹ So bereits Boni (1900) 159 sowie u. a. Koch (1958) 1727; Prowse (1967) 178; Balland (1984) 69f.; San Vicente (2007) 223; 224 und Caprioli (2007) 281. Damit ist freilich vorausgesetzt, dass der Tempel von jeher diese Form hatte, wovon jedoch allgemein ausgegangen wird (vgl. Brelich [1949] 41f.; Koch [1958] 1727; Littlewood [2006] 89; Caprioli [2007] 281; Carandini [2007] 71 und Müller-Karpe [2009] 213). Dass der Tempel – ähnlich einer Hütte – ursprünglich mit Stroh gedeckt war und Wände aus Weidenflechten hatte, betont auch Ovid (Fast. 6,261-262; zur unveränderten Rundform 6,265). Eine Erklärung der Rundform über pythagoreische Universumsvorstellungen gibt Plutarch (Num. 11). Allgemein zur Architektur der *Aedes Vestae* Scott (1999) 125-128; Mekacher (2006) 84-86 und Caprioli (2007) 96-98. Radke (1972) 431f.; (1979) 328f.; (1981) 365f.; (1987) 278 interpretierte die Form des Vestatempels als Nachbildung eines alten italischen Rundgrabtypus und