

## RÖMISCHE EROTIK IM RAHMEN SAKRALER UND SOZIALER INSTITUTIONEN\*

Von BURKHARD GLADIGOW

### 0. Vorbemerkungen

0.1 Ethnologen und irritierte Missionare haben schon seit Jahrhunderten ihre Zeitgenossen mit der erstaunlichen Variationsbreite menschlicher Sexualität konfrontiert. Die moderne Anthropologie hat in Verbindung mit der Psychoanalyse daraus die These entwickelt, daß die menschliche Sexualität auf kulturelle Überformung hin angelegt ist (Gehlen, Schelsky<sup>1</sup>). Jene Instinktarmut auch *in eroticis* fordert geradezu die Bildung und Tradierung von Institutionen der Regulation und Sublimierung heraus. Wegen der großen Variabilität menschlicher Sexualität können diese Institutionen expansiv normierend<sup>2</sup> wirken – und sich dann gar auf einen postulierten Natur-

\* Geringfügig überarbeitete, um den Anmerkungsteil erweiterte Fassung eines Beitrags zur Vorlesungsreihe ›Die Erotik in der antiken Welt‹, die im Sommersemester 1975 vom Philologischen Seminar der Universität Tübingen veranstaltet wurde.

<sup>1</sup> A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*, Frankfurt <sup>8</sup>1966; ders., *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1964, 193 ff.; H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität*, rde, Hamburg 1955, im Anschluß an Arbeiten von B. Malinowski, Margaret Mead, C. Kluckhohn u. a. – Die antiken Verhältnisse sind noch unzureichend aufgearbeitet. Das grundlegende Vorhaben von Th. Hopfner, *Das Sexuelleben der Griechen und Römer*, Prag 1938, blieb unvollendet; mit Hilfe von Hopfners Material plant W. A. Krenkel, auf einem medizin- wie sozialgeschichtlich wichtigen Teilgebiet die Arbeit weiterzuführen, W. A. Krenkel, *Erotica I, Der Abortus in der Antike*, *Wiss. Zeitschrift der Univ. Rostock* 20 (1971), *Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe* 6, 443–452. Zur Forschungslage E. Zinn, *Lexikon der Alten Welt*, Zürich 1965, Sp. 867 ff. s. v. Erotik.

<sup>2</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1969, 95 ff.; ferner,

rechtsbegriff, ein natürliches Sittengesetz usw. berufen: Die Frage also nach der Struktur der Sexualmoral ist in wesentlichen Punkten die Frage nach den Institutionen, die sie tragen.

0.2 Der individualpsychologische, soziologische und kultur-anthropologische Ort der Ehe,<sup>3</sup> vor allem in ihrer monogamen Spezialisierung, ist seit Menschengedenken umstritten. Im folgenden wird mit Schelsky und anderen davon ausgegangen, daß Ehe im allgemeinsten Sinne keine primär sexuelle Institution ist, sondern eine Fürsorgegemeinschaft für die Nachkommen und eine ökonomische Einrichtung, ein 'Betrieb'. Erst von hier aus erfolgt dann im Laufe der kulturellen Entwicklungen in einer Re-interpretation eine mögliche Normierung des Sexualverhaltens. Es sei behauptet, daß man allein mit einem Ansatz dieser Art die römischen Verhältnisse, die in den folgenden Analysen im Mittelpunkt stehen sollen, werten kann, ohne sie abwerten zu müssen.

0.3 Der Aufbau komplexerer Sozialordnungen scheint in der Geschichte der Menschheit bevorzugt über eine Ordnung der Verwandtschaftsverhältnisse gelaufen zu sein. Das Problem ist dabei, daß von einem bestimmten quantitativen Niveau an auf nicht mehr lebende Bezugspersonen zurückgegriffen werden muß. Abstammung von nicht mehr Lebenden und gar Abstammung einer Mehrzahl von Lebensgemeinschaften von einem gemeinsamen Vorvater ist in abstrakter und verpflichtender Form relativ schwer tradierbar. Als naheliegende Generalisierungsebene, als Ebene, auf der Sozial-

mit einem anderen theoretischen Apparat, N. Luhmann, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W. Dahm, N. Luhmann, D. Stoodt, Religion – System und Sozialisation, Darmstadt 1972, 38 ff.

<sup>3</sup> E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, 3 Bde. (1891), New York 1922; H. F. K. Günther, *Formen und Urgeschichte der Ehe*, Göttingen 1951; Sp. Simitis, G. Zenz (Hrsg.), *Seminar: Familie und Familienrecht*, 2 Bde., stw Frankfurt a. M. 1975. Quellen zur Diskussion in der Antike sind zusammengestellt bei K. Gaiser, *Für und wider die Ehe, Dialog mit der Antike 1*, München 1974, mit reichen weiterführenden Quellen- und Literaturhinweisen.

beziehungen theoretisch und verbindlich festgelegt werden können, hat sich bevorzugt 'die Religion' erwiesen. Die jetzt fast ein Jahrhundert dauernde Diskussion um Totemismus und Inzest-Tabus auf der einen und Exogamieregelungen<sup>4</sup> auf der anderen Seite liefert hierfür ein reiches Anschauungsmaterial. Eine religiöse 'Theorie' der Abstammung kann umfassende Institution werden, die gleichzeitig ökonomische Verbindlichkeiten und Entwürfe für die Zukunft regelt.

### 1. Die 'familia' als System sakraler Beziehungen

1.1 *Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae.* „Da allem Lebendigen von Natur aus die Lust gemeinsam ist, sich fortzupflanzen“, bemerkt Cicero ›De officiis‹ in guter Deskription der Funktionen auch der römischen Familie und ihres Modellcharakters,<sup>5</sup> „besteht die erste Gemeinschaft in der ehelichen Verbindung, dann in den Kindern, ferner in gemeinsamer Wohnstätte, in der Gemeinschaftlichkeit aller Dinge; das ist die Grundlage der Stadt und die Keimzelle des Staates.“

Von der Familie haben auch wir auszugehen, da in ihrem Gravitationsfeld moralische Ordnung und Regulierung der Sexualität, die

<sup>4</sup> Vgl. etwa J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 Bde., London 1910; C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949; ders., *Das Ende des Totemismus* (1962), Frankfurt 1972; A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 199 ff.

<sup>5</sup> Cic. *De off.* 1, 17, 54. Zur römischen Familie allgemein J. Marquardt – A. Mau, *Das Privatleben der Römer*, 2 Bde., Leipzig 1886 (Darmstadt 1964); E. Burck, *Die altrömische Familie* (1942), in: H. Oppermann (Hrsg.), *Römertum*, WdF 18, Darmstadt 1962, 87–141; J. Gaudemet, *RAC* 7, 1969, Sp. 286–358 s. v. Familie I (Familienrecht), mit weiterführender Lit.; C. W. Westrup, *Introduction to Early Roman Law, The Patriarchal Joint Family: The House Community, The Community of Cult*, Kopenhagen 1944; 2, 1, 2 *Community of Property*, Kopenhagen 1934; 3, 2, 1 *Patria potestas, The Nascent Law*, Kopenhagen 1939.

Formen sozialer Machtausübung und ihre religiösen Generalisierungen entworfen werden. Kraft- und Ordnungszentrum der römischen *familia* ist der *pater familias*,<sup>6</sup> im Prinzip unbeschränkter Eigentümer und Gewalthaber des lebenden und des toten Inventars der Familie. Die römische *familia* ist eine ökonomisch-soziale Einheit, die sich als fester iuristischer und religiöser Verband<sup>7</sup> konstituiert und interpretiert. Ihr historisches Verhältnis zur nächsten übergeordneten Organisationseinheit, der *gens*, ist in der Forschung umstritten<sup>8</sup>; unklar ist, ob die *familia* die klare ökonomische Autarkie und iuristisch-religiöse Autonomie, die sie nach unseren Quellen seit frühester Zeit besitzt, gegen die *gentes* oder von ihnen errungen hat. Spuren einer rechtlichen Überordnung der *gentes* über die *familiae* lassen sich noch im gentilizischen Intestat-Erbrecht und in einer erweiterten Vormundschaft<sup>9</sup> erkennen.

1.2 Mit der herausgehobenen Stellung des *pater familias* korrespondiert seine Position im Familienkult<sup>10</sup>: Er ist sowohl der Repräsentant der Familie bei allen Handlungen des Hauskults als auch selbst präsumptiver *deus parens*,<sup>11</sup> bevorzugtes Objekt eines zu-

<sup>6</sup> Hierzu und zum Folgenden E. Sachers, RE 22 (1953), Sp. 1046–1175 s. v. Potestas patria; ders., RE 18 (1949), Sp. 2121–2157 s. v. pater familias; L. Wenger, Hausgewalt und Staatsgewalt im römischen Altertum, Miscellanea Fr. Ehrle 2, Studi e Testi 38, 1924; C. W. Westrup, Introduction ... 3, 2, 1; M. Kaser, Das römische Privatrecht 1, München 1955, 44ff.

<sup>7</sup> Die Verbindung dieser Aspekte unter starker Betonung des religiösen hat C. W. Westrup, Introduction ... 1, 1, 1 herausgearbeitet; vgl. auch unten S. 109f. [hier S. 331 f.]. Zur ökonomischen Struktur der 'Betriebe' n. Brockmeyer, Arbeitsorganisation und ökonomisches Denken in der Gutswirtschaft des römischen Reiches, Diss. Bochum 1968.

<sup>8</sup> B. Kübler, RE 7 (1910), Sp. 1176–1198 s. v. gens; P. de Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959; E. Meyer, Römischer Staat und Staatsgedanke, Darmstadt 1961, 30ff.

<sup>9</sup> M. Kaser, Privatrecht ... 48ff.

<sup>10</sup> C. W. Westrup, Introduction ... 1, 1, 1 61ff.; E. Burck, Die altrömische Familie ... 91ff.; K. Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1967, 89ff., 108ff.

<sup>11</sup> Fr. Pfister, RAC 1 (1950), Sp. 190–192 s. v. Ahnenkult; W. F. Otto, Die

künftigen häuslichen Ahnenkults. Die religiösen Dimensionen seiner Mittelstellung zwischen Subjekt und Objekt eines Ahnenkultes sind durch seinen *genius*, eben jene religiöse Überformung biologischer Tradition, beschrieben. Der *genius* des Hausherrn<sup>12</sup> wird im besonderen bei der Feier seines Geburtstags, *dies genialis*, wie auch bei der Bereitung des Hochzeitsbetts, *luctus genialis*, angerufen, an den beiden Punkten also, an denen die Fortführung der *familia* betroffen ist.

Dabei ist für die römische Konzeption von 'Person' nicht die Anrufung des Genius jenes *pater familias* an den beiden Familienkontinuität sichernden Punkten bezeichnend, sondern die Tatsache, daß die biologische Qualität, Erzeugter und Erzeuger zu sein, in einem solchen Maße religiös generalisiert werden konnte,<sup>13</sup> daß *genius* und *daimon*, aber auch *genius* und *psyche* Äquivalente werden konnten.

Es ist längst gesehen worden – Max Weber hat es am nachdrücklichsten herausgestellt –, daß häuslicher Ahnenkult und patriarchalische Struktur der Familie<sup>14</sup> aufs engste zusammenhängen. Das gilt auch und im besonderen für Rom, obwohl auch die Ehefrau ihre *iuuo*<sup>15</sup> hatte, das heißt als Geschlechtswesen sakral repräsentiert war, und als *deus parens* mit Gegenstand eines Ahnenkults<sup>16</sup> werden

Manen (1923), Darmstadt 1962, 68 ff.; C. W. Westrup, Introduction ... 1, 1, 1 34 ff.

<sup>12</sup> W. F. Otto, RE 7 (1910), Sp. 1155–1170 s. v. *genius*; ders., Die Manen 74 ff., auch zum Verhältnis *genius* – Totengeist (Kritik bei K. Latte, Römische Religionsgeschichte 104, 1); C. W. Westrup, Introduction ... 3, 2, 1 189 ff.; H. Wagenvoort, Roman Dynamism (1941), Oxford 1947, 187 ff.; D. Fishwick, Genius and Numen, Harvard Theol. Rev. 62 (1969), 356–367.

<sup>13</sup> So ist es letztlich auch nur konsequent, wenn auch einem Gott ein *genius* zugesprochen wird, *genius Iovis* CIL I<sup>2</sup> 756, 16. Zu späteren Erweiterungen G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München<sup>2</sup> 1912, 177 ff. und D. Fishwick a. a. O. Ein Endpunkt ist Cod. Theod. 16, 10, 12 erreicht, die Verehrung von Lares, Genii und Penates wird verboten.

<sup>14</sup> M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen<sup>4</sup> 1956, 251 ff.

<sup>15</sup> Vgl. K. Latte, Römische Religionsgeschichte 105 ff.; weitere Literatur unten Anm. 61.

<sup>16</sup> Vgl. Cic. De leg. 2, 9, 22 und 2, 22, 55, insbesondere aber Cornelius

konnte. Herausgehobene Objekte des Familienkults blieben jedoch der *genius* des Hausherrn und seine *divi parentum* – die Frau schied ja durch die Heirat üblicherweise aus ihren Familien-*sacra* aus.

1.3 Aus der *familia* als Kultgemeinschaft, in der das Prinzip der Agnation religiöse Zuordnung begründet, ergeben sich in einer Reinterpretation alle Familienbeziehungen als Sakralbeziehungen. Die ältesten Regelungen innerfamiliärer Verhältnisse, die wir kennen, stammen aus den *Leges Regiae*,<sup>17</sup> die in ihrer Substanz Sakralgesetze sind. Servius Tullius wird die Lex zugeschrieben ‘*si parentem puer verberit ast olle plorassit parens, puer divi parentum sacer esto*’; eine ähnliche Vorschrift gegen Übergriffe der Schwiegertochter<sup>18</sup> kennen wir unter dem Namen des Romulus. In beiden Fällen werden also tätliche Übergriffe gegen den Hausvater durch Übereignung an die Ahnengötter gesühnt. Von Romulus ist noch überliefert, daß er den Verkauf der Ehefrau durch eine Sakration des *pater familias* an die Unterirdischen (bei Plutarch steht etwas schärfer *θύεσθαι χθονίους θεοῖς*<sup>19</sup>) gesühnt sehen wollte. Konflikte innerhalb der Familie bekommen auf dem Wege der Klassifikation aller Familienbeziehungen als sakraler Verbindlichkeiten ‘automatisch’ eine religiöse Dimension, können also auch den gesamten Kultverband in seiner religiösen Existenz gefährden, wenn sie nicht procuriert werden. Das gilt in besonderem Maße für den Ehebruch auf seiten der Frau, der potentiell – durch Erzeugung eines illegitimen Nachkommen – den Verlust der *Familiensacra* bedeutet. Romulus hatte nach unserer Überlieferung dem Hausgericht bereits gestattet, die Ehebrecherin<sup>20</sup> – wie die Frau, die beim Weingenuß ertappt wurde – hinzurichten.

Nepos fr. 2; (es spricht Cornelia, Mutter der Gracchen, zu ihrem jüngsten Sohn): *ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem.*

<sup>17</sup> Festus 260 L, FIRA I 17.

<sup>18</sup> Festus 260 L, FIRA I 9; s. v. *plorare* ... *In regis Romuli et Tatii legibus ‘si nurus, sacra divi parentum estod’.*

<sup>19</sup> Plut. Rom. 22. Zur Sakration als Strafe B. Gladigow, Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer, in: *Der altsprachliche Unterricht* XIV, 3 (1971), 5–23.

<sup>20</sup> Dion. 2, 25, 6, ähnlich Gell. 10, 23, 3; zur Bestrafung des Ehebruchs in anderen antiken Kulturen G. Dellings, *RAC* 4 (1959), Sp. 666–677.

In jenen *Leges regiae* finden wir allerdings auch schon Einschränkungen der Scheidungsfreiheit<sup>21</sup> und Regelungen zur Bevölkerungspolitik: Romulus soll Scheidungen nur aus typisierten Gründen (Abtreibung, Veruntreuung, Ehebruch) und nur von seiten des Mannes zugelassen haben. Ferner schrieb er vor,<sup>22</sup> alle männlichen Nachkommen und die erste Tochter aufzuziehen; Kinder unter drei Jahren, das heißt wohl schon akzeptierte Kinder, sollten nicht getötet werden. Der genaue historische Ort und gar Nachrichten über die praktische Anwendung dieser 'Leges' fehlen freilich völlig.

## 2. Funktionsbereiche der Ehe

Ein Einordnungsversuch der römischen Ehe unter die Zielsetzungen des Rahmenthemas muß vor allem drei Aspekte berücksichtigen: Die Ehe ist ein Institut der sozialen Regulierung der Geschlechtsbeziehungen, sie ist eine ökonomische Institution, und sie ist in agrarischen Gesellschaften durch eine Art 'Sozialbindung' der Geschlechtsbeziehungen charakterisiert. Die ersten beiden Aspekte haben wir unter allgemeinen Gesichtspunkten bereits mehrfach berücksichtigt, es bleibt noch der dritte zu erörtern.

2.1 Mit 'Sozialbindung' der Geschlechtsbeziehungen meinen wir den von Staat und Familienverband auf die männlichen Mitglieder ausgeübten Druck, für die Erzeugung legitimer Nachkommen Sorge zu tragen. Der staatliche Druck läuft in republikanischer Zeit über die Pontifices als iuristische Sachwalter der Familiensacra und die Censur als Instrument der Heerespolitik. Das Interesse der Gemeinschaft zielt auf eine politisch und militärisch ausreichende Zahl von freien Bürgern ab, ein Interesse, dessen religiöse Transformation die staatliche Aufsicht über die Weiterführung der Familiensacra ist.

<sup>21</sup> Plut. Rom 22, FIRA I 8. Die Romulus zugeschriebene Sanktion gegen eine ungerechtfertigte Scheidung von seiten des Mannes dürfte Fiktion geblieben sein, Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, 684, 4; 1005, 2.

<sup>22</sup> Dion. 2, 15, FIRA I 6.

Noch zu Beginn des 4. nachchristlichen Jahrhunderts kann ein unbekannter Panegyriker lobend konstatieren<sup>23</sup>: *Vera pietas, haec voluptas conservandi generis humani, exemplum dare gentibus ad matrimonia studiosius expetenda ... Quare si leges eae, quae multa caelibes notaverunt, parentes praemiis honorarunt, vere dicuntur esse fundamenta rei publicae, quia seminarium iuventutis et quasi fontem humani roboris semper Romanis exercitibus ministrarunt ...*

2.2.1 Die Aufrechterhaltung der Kontinuität einer Familia hängt freilich nicht nur von der biologischen und sakralrechtlichen Fortführung, sondern in gleichem Maße von der Tradition des Familienvermögens<sup>24</sup> ab. Im Erbgang geht mit der Kultverpflichtung auch der ganze bäuerliche Betrieb auf die Hauserben, die *'sui heredes'*, über. Als Maßnahme gegen die Zersplitterung des bäuerlichen Besitzes ist spätestens seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert das Erbeinsetzungstestament<sup>25</sup> im Gegensatz zum Intestat-Erbrecht üblich geworden: Ein Sohn, im Normalfall der älteste, wird als Erbe des Grundvermögens eingesetzt. Die prinzipielle Testierfreiheit wurde dabei auch durch die Verpflichtung begrenzt, mit der Erbeinsetzung den Fortgang der Familiensacra<sup>26</sup> zu berücksichtigen; üb-

<sup>23</sup> Panegyrici Latini 7 (307 n. Chr.). Wenige Jahre später werden allerdings wesentliche Sanktionen der augusteischen Ehegesetze aufgehoben (320 n. Chr.); zu weiteren Stufen des Abbaus M. Kaser, *Das römische Privatrecht* 2, München 1959, 112, 18 und 112, 19.

<sup>24</sup> Zum Aspekt der individuellen / überindividuellen Dauerhaftigkeit in der *familia* L. Mitteis, *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diocletians* 1, Leipzig 1908, 93 ff.; guter Überblick über die sozialen Bedingungen des römischen Erbrechts bei M. Kaser, *Römisches Privatrecht* 1, 81 ff.

<sup>25</sup> Zu den ökonomischen Bedingungen M. Weber, *Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart 1891, 67 ff.; ders., *Agrarverhältnisse im Altertum*, in: *Ges. Aufsätze z. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, 1–288.

<sup>26</sup> Vgl. Cic. *De leg.* 2, 19, 48 *Expositae haec iura pontificum auctoritate consecuta sunt, ut ne morte patris familias sacrorum memoria occideret, iis essent ea adiuncta, ad quos eiusdem morte pecunia venerit*. E. F. Bruck, *Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte*, Berlin 1954, 24 ff.; M. Kaser, *Römisches Privatrecht* 1, 84 f.; 134.



licherweise hing die Kultverpflichtung am größten Erbteil. In späterer Zeit hat man diese auf einem Erbteil ruhende Verpflichtung nur noch als lästig empfunden; *sine sacris hereditas*, 'eine Erbschaft ohne Sakrallasten',<sup>27</sup> ist so sprichwörtlich geworden wie 'eine Rose ohne Dornen'.

Für die Fälle, bei denen keine Hauserben beim Tode des *pater familias* vorhanden sein würden, traten Arrogation und Adoption als mögliche Hilfsmaßnahmen hinzu. Eine späte Form, bei fehlenden Erben die Kontinuität der Familiensacra aufrechtzuerhalten, ist die '*manumissio sacrorum causa*'<sup>28</sup>: Ein Sklave wird unter der Bedingung freigelassen und ausgestattet, daß er die Familiensacra versorgt.

2.2.2 Kontinuität und Stabilität einer *familia* zeigen sich freilich nicht nur in ihrer biologischen, ökonomischen und kultischen Weiterführung, sondern auch in der Tradition ihrer Verhaltensweisen, im Anschluß also an die *mores maiorum*. Ahnenkult und *ius imaginum*<sup>29</sup> sind gleichermaßen die religiöse Theorie von der Einheit, Geschlossenheit und Legitimität des Familienverbandes über die Lebenden hinaus, wie Institute zur retrospektiven Normierung des Verhaltens. Die religiöse Legitimierung des *pater familias* ist ganz wesentlich Ursache dafür, daß die patriarchale Struktur der römi-

<sup>27</sup> Plaut. Capt. 775 *sine sacris hereditatem sum aptus efertissumam*, Trin. 484; zum weiteren A. Pernice, Zum römischen Sacralrechte II, Sb. Akad. Berlin 1886, 1197ff. Für wie lästig Sakrallasten angesehen werden konnten, zeigt Cic. p. Mur. 12,27: *sacra interire illi (sc., maiores) noluerunt: horum ingenio senes ad coemptiones faciendas interimendorum sacrorum causa reperti sunt*. Offensichtlich also *coemptiones* mit dem Ziel, durch einen *manus-* Wechsel der familiären Kultverpflichtungen ledig zu werden.

<sup>28</sup> A. Pernice, Zum römischen Sacralrechte II 1202f. nach Festus 148 L.; vgl. 297 L. Zur Ergänzung des Textes Gloss. Lat., 4, 275.

<sup>29</sup> H. Meyer, RE 9 (1914), Sp.1097–1104 s.v. *Imagines maiorum*; E. Bethe, Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen, München 1935; F. Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube im Alten Rom, ARW Beih. 1 (1943), 104 ff.; E. F. Bruck, Über römisches Recht ... 1 ff. Über die personenstandsrechtlichen Probleme, *imagines* zu führen, bzw. als *imago* zu erscheinen, Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht 1, Leipzig<sup>3</sup> 1887 (Nachdr. 1963), 442 ff.

schen Familie über die tiefgreifenden ökonomischen Veränderungen der letzten vorchristlichen Jahrhunderte hin erhalten blieb. Binnen-tradition der Verhaltensmuster<sup>30</sup> und allgegenwärtige Symbole einer Generation übergreifenden Identität vermittelten dem heranwachsenden Römer ein ausgeprägtes Gefühl von Zuordnung und Besitzanspruch.

Der Ahnenkult der Oberschicht scheint nicht zuletzt ein Grund dafür zu sein, daß in der Zeit der römischen Republik von dieser Schicht keine durchgeformten Jenseitsvorstellungen<sup>31</sup> ausgebildet wurden. Das 'Jenseits' als Bezugsebene individuellen Handelns ist durch die Existenz der Ahnen und ihrer Ansprüche gleichsam ersetzt. Ein 'Jenseits' ist für die Oberschicht simultan und unmittelbar durch die *divi parentum* gegeben, nicht erst im Status der eigenen 'Seele' nach dem Tode zu erwarten.

### 3. Struktur der 'familia'

Nach dem bisher Gesagten ist es erstaunlich, daß die Römer die Eheschließung nicht als einen Rechtsakt, ein Rechtsgeschäft<sup>32</sup> aufgebaut haben. Die Eheschließung selbst ist für römische Verhältnisse nicht mehr als ein Herstellen der ehelichen Hausgemeinschaft – wobei natürlich religiöse Vorkehrungen,<sup>33</sup> wie bei jedem Revierwechsel, schützend hinzutraten. Dieser einfache Ansatz, 'Ehe als soziale Tatsache' – und nicht mehr –, wird am besten daran deutlich, daß Bigamie praktisch nicht strafbar war, die zweite Ehe war ohne

<sup>30</sup> H. Roloff, *Maiores bei Cicero*, Diss. Göttingen 1938; M. Kaser, *Mores maiorum und Gewohnheitsrecht*, ZSS, Rom. Abt. 59, 1939, 52 ff.; E. Volterra, *Sui mores della famiglia romana*, Rendiconti Accad. Lincei 8, 4, 1949, 516–534.

<sup>31</sup> Weitergehende Interpretationsversuche: B. Gladigow, *Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik*, in: *Zeitschr. f. Religions- und Geistesgesch.* 26 (1974), 290–309, bes. 304f.

<sup>32</sup> Überblick bei M. Kaser, *Römisches Privatrecht* 1, 63 ff.; 266 ff.

<sup>33</sup> Vgl. G. Williams, *Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals*, JRS 48 (1958), 16–29.

vorherige Scheidung einfach rechtsungültig. Die Konsequenzen dieser Konzeption liegen auf zwei Gebieten: Die rechtlichen Folgen des Eheschlusses können in einem bestimmten Rahmen frei gewählt werden, und eine Scheidung ist von beiden Seiten aus ohne ein besonderes Untersuchungsverfahren möglich.

3.1 Die klassische Form eines Gewalterwerbs ist der Kauf, entsprechend scheint die allgemeinste Form, Ehegewalt zu konstituieren, die *coemptio* gewesen zu sein, der Erwerb der Ehefrau gegen einen realen oder imaginären Kaufpreis. Daneben steht die mit religiöser Symbolik stark befrachtete *confarreatio*, die wohl zunächst auf patrizische Eheverbindungen beschränkt war und möglicherweise von Anfang an in enger Verbindung zur Qualifikation als Staatspriester stand. Beide Akte übertragen dem Ehemann die *manus*, die volle Ehegewalt über die Frau; ohne den *manus*-Erwerb bliebe die Ehefrau trotz bestehender Ehe sakral und erbrechtlich Teil ihrer väterlichen Familie.

Die unpathetische Art, mit der die Römer Ehe und Eheschließung angesehen haben, ist (außer durch den formellen Kauf, die *coemptio*) durch den Gewalterwerb *usu*, durch Ersitzung, am besten charakterisiert. Der Ehemann, der seine Frau ein Jahr lang 'in Besitz' hatte, erwirbt, wie auch sonst bei beweglichen Sachen, die volle Gewalt über sie. Sollte der *manus*-Erwerb verhindert werden, mußte die Ersitzung durch eine dreitägige Abwesenheit der Ehefrau unterbrochen werden.

Die wesentlichen Folgen einer *manus*-Ehe sind für die Ehefrau: 1. Eingliederung in die Familie ihres Mannes *filiae loco*, mit dem entsprechenden Erbanspruch; aber Verlust der Erbenstellung in ihrer väterlichen Familie; 2. Verlust des eigenen Vermögens, sofern sie eines hatte, an den Ehemann oder dessen *pater familias*, zunächst ohne irgendwelche Herausgabeansprüche bei einer Scheidung; 3. Die Aufnahme in den Hauskult der Familie des Ehemannes; Ausscheiden aus dem väterlichen Kult.

Die *manus*-freie Ehe, zunächst eher eine Manipulation des Erbanges, entwickelt sich später zunehmend zu einem Mittel der Frauenemanzipation.

3.2 Das Verhältnis der Ehepartner zueinander<sup>34</sup> kann nicht ohne den institutionellen Rahmen gesehen werden, der durch die Formfreiheit der Eheschließung, den Grad der ökonomischen und religiösen Eingliederung der Ehefrau und das Recht des Ehemannes auf und über die Kinder nur stichwortartig an seinen Grenzen beschrieben ist.

Es kann wohl kein Zweifel sein, daß der Grad der emotionalen Zuwendung der Ehefrau nicht unwesentlich durch das Recht des Hausvaters bestimmt und begrenzt ist, Kinder zu akzeptieren oder zu verstoßen, zu töten oder auszusetzen, zu bestrafen oder zu verkaufen.<sup>35</sup> Grundsätzlich war es allein dem Vater überlassen, ob er ein von seiner Ehefrau geborenes Kind als sein Kind anerkennen wollte oder nicht; die Anerkennung geschah üblicherweise durch den Ritus des *'tollere liberum'*<sup>36</sup>, das Aufheben des vor ihn auf die Erde gelegten Kindes. Das nicht als ehelich anerkannte Kind stand weder unter der *patria potestas*, noch war es mit seiner Mutter oder deren Familie agnatisch verwandt, es war eine herrenlose Sache, in vielen Punkten schlechter gestellt als ein Sklave. Das klassische Recht hat allerdings dem nicht anerkannten Kind eine Klage auf Feststellung der Vaterschaft<sup>37</sup> zugesprochen; von dieser Neuerung ist das Recht des Vaters, auch ein eheliches Kind auszusetzen, unberührt.

<sup>34</sup> Zusammenstellungen des Materials bei G. Delling, RAC 4 (1959), Sp. 698 (Lateinische Quellen) s. v. Eheleben; guter Überblick bei W. Kroll, Die Kultur der ciceronianischen Zeit 2, Leipzig 1933, 38 ff. Zeugnisse herzlicher Zusammengehörigkeit finden sich besonders auf Grabinschriften, vgl. R. Lattimore, Themes in Greek and Latin Epitaphs, Illinois Studies 28, 1; 28, 2, Urbana 1942, 275 ff.; Wertungen der römischen Verhältnisse im Blick auf das NT bei H. Cancik-Lindemaier, Ehe und Liebe. Entwürfe griechischer Philosophen und römischer Dichter, in: Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1972, 47–80.

<sup>35</sup> Vgl. E. Sachers, RE 22 (1953), Sp. 1046 ff.; M. Kaser, Römisches Privatrecht 1, 51 ff., 294 ff. Zu den gegenläufigen Tendenzen in der römischen Rechtsentwicklung nachdrücklich F. Schulz, Prinzipien des römischen Rechts, Berlin 1954, 128 ff. ('Humanität').

<sup>36</sup> Einiges hierzu bei E. Volterra, Un' osservazione in tema di 'tollere liberum', in: Festschr. F. Schulz 1, Weimar 1951, 388–398.

<sup>37</sup> M. Kaser, Römisches Privatrecht 1, 291.

Wie tief die patriarchalische Struktur in die rechtliche Kasuistik durchschlägt, möge die Differenzierung zwischen ehelicher und unehelicher Leibesfrucht zeigen. Bei der ehelichen Abstammung wurde die Rechtsstellung des zukünftigen Kindes nach dem Augenblick der Erzeugung beurteilt, und u. U. durch einen *'curator ventris'* geschützt;<sup>38</sup> beim unehelich empfangenen Kinde war die Rechtsstellung durch den Status bestimmt, den die Mutter zum Zeitpunkt der Geburt innehatte.

3.3 Das Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern<sup>39</sup> fügt sich nahtlos in den Rahmen des patriarchalischen Kultverbandes: Gegen *manus* und *potestas* von oben steht die geforderte *pietas* von unten, kaum mehr als die Verinnerlichung eines Abhängigkeitsverhältnisses.

Positiv formuliert ist *pietas*<sup>40</sup> das Anerkennen eines hierarchischen Ordnungszustandes. Aus der Verwendung von *'pietas'* auch für das Verhältnis zu den Göttern läßt sich sicher nicht schließen, 'wie persönlich die Beziehung der Römer zu ihren Göttern doch noch war', sondern eher, wie unpersönlich, der sozialen Theorie nach, das Verhältnis zum Vater. Die vom Sohne geforderte *pietas* läßt sich einfach nicht ohne die *vitae necisque potestas* des Vaters sehen, eine Konstellation, die kaum geeignet ist, besondere menschliche Bindungen zu fördern.

Zu den vielen institutionellen Hemmungen, die dem Aufbau innerfamiliärer Zärtlichkeit entgegenstanden, treten schließlich die Gefahren einer öffentlichen Denunzierbarkeit: Als Aemilius Paulus nach der Schlacht bei Pydna um seinen vermißten Sohn trauert, munkelt Polybios sofort,<sup>41</sup> die Beziehung des Vaters zu seinem

<sup>38</sup> Das kann im Falle eines erbberechtigten *postumus* von erheblicher Bedeutung sein, M. Kaser, Römisches Privatrecht 1, 236. Eine Zusammenstellung D 37,9 *'de ventre in possessionem mittendo'*.

<sup>39</sup> Gute Einzelbeobachtungen bei W. Kroll, Kultur ... 2, 112 ff.

<sup>40</sup> Vgl. C. Koch, RE 20 (1941), Sp. 1221–1232 s. v. *pietas*; Th. Ulrich, *Pietas* (*pius*) als politischer Begriff im römischen Staate bis zum Tode des Kaisers Commodus, Breslau 1930; J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, 139ff.

<sup>41</sup> Diod. 30,22.

Sohne sei die eines Liebhabers zu seinem Jüngling. Cato Censorius soll gar den Senator Manilius aus dem Senat entfernt haben,<sup>42</sup> weil dieser seine Ehefrau vor den Augen der Tochter zärtlich geküßt hatte. Es ist der Struktur nach dieselbe Gefühlsregression, die Seneca<sup>43</sup> mit dem Argument fordert, man sollte seine Frau nicht lieben wie eine Ehebrecherin.

3.4 Modellfall einer umfassenden sittlichen Qualifizierung allen Handelns ist die Hauszucht der römischen *familia*, das sogenannte '*iudicium domesticum*'.<sup>44</sup> Rechtsdogmatisch durchaus kein *iudicium*, basiert es auf der grundsätzlich unbeschränkten väterlichen Vollgewalt, ist also *disciplina* oder *coercitio*. Die Heranziehung von Familienangehörigen qualifiziert das Hausgericht noch nicht als *iudicium*, sondern ist eher ein Schutz des Hausvaters gegenüber Vorwürfen der Öffentlichkeit. An der rechtlichen Wirkung seiner Entscheidungen ändern weder Gericht noch Öffentlichkeit etwas. Die uns bekannten Fälle, an denen die *disciplina domestica* praktiziert wird, sind durch die Übertretung allgemeiner sittlicher Vorstellungen bestimmt, in deren Mittelpunkt wiederum eine agrarische Sexualmoral steht. Ehebruch der Hausfrau und Verführung der Haustochter sind die klassischen Fälle, bei denen das Hausgericht zusammentritt.

Insbesondere der Ehebruch wird nicht nur als eine Verletzung der Verfügungsrechte des Hausvaters angesehen, sondern als ein Vergehen gegen die religiöse Struktur und Legitimität der Familie. Unter diesem Aspekt ist eine Exklusivität der Geschlechtsbeziehungen nur von seiten der Ehefrau erforderlich – ganz abgesehen davon, daß ein Ehebruch des Hausvaters gerade nicht im Rahmen der *disciplina domestica* verfolgt werden kann. Bis zur augusteischen Ehegesetzgebung kann ein *pater familias* bei einem Ehebruch nur im Rahmen der erlaubten Selbsthilfe bestraft werden, das heißt also, wenn er in flagranti ertappt wird. Läßt man die emotionalen Aspekte

<sup>42</sup> Plut. Cat. mai. 17; vgl. coniug. praec. 13.

<sup>43</sup> Hieronymus Adv. Iovin. 1, 49; weitere Belege für diese Auffassung bei K. Gaiser, Für und wider die Ehe, 81.

<sup>44</sup> Zur Abgrenzung Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, 16 ff.

außer acht, ist diese unterschiedliche Wertung des Ehebruchs bei Mann und Frau keine Doppelmoral, sondern eine Folge der Konvergenz von patriarchalischer und religiöser Struktur der Familie.

#### 4. *Beeinflussung und Determination durch den Staat*

Das öffentliche Strafrecht der römischen Republik hat Sittlichkeitsdelikte<sup>45</sup> normalerweise nicht verfolgt; Sittlichkeit war durch die Binnenmoral der Familie bestimmt und wurde in ihrem Rahmen gewährleistet. Allein die Zensur hat in einer allmählichen Kompetenzerweiterung ein *'regere mores'* mit Hilfe einer standes- und steuerrechtlichen Degradierung versucht. Die Kriminalisierung der Keuschheitsverletzung (*stuprum* und *adulterium*)<sup>46</sup> durch Augustus ist, wie Mommsen zu Recht betont<sup>47</sup>, „eine der eingreifendsten und dauerndsten strafrechtlichen Neuschöpfungen, welche die Geschichte kennt“. Mit dieser Übernahme der *disciplina domestica* in das öffentliche Sexualstrafrecht haben sich Reformentwürfe des Strafrechts<sup>48</sup> noch heute auseinanderzusetzen.

4.1 Im grundsätzlichen kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der römische Staat die religiöse und moralische Autonomie der

<sup>45</sup> Grundlegend Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, 682–704 (VI ›Die geschlechtlichen Delicte‹).

<sup>46</sup> Die *lex Julia de adulteriis coercendis* des Jahres 18 v. Chr. („wohl nicht nur ein Kapitel der *I. Julia de marit. ord.*“ Kaser, a. a. O., 272), Sueton Aug. 34 verdeutlicht de adulteriis et de pudicitia, unterwirft dem Anklägerverfahren (a) den Geschlechtsverkehr mit der verheirateten, freien, ehrbaren Frau (*stuprum*), (b) den Verkehr mit der verheirateten Frau (*adulterium*), wobei nicht nur *iustae nuptiae*, sondern auch andere Formen geordneten Zusammenlebens, etwa der Concubinat, geschützt waren, sogar gegen Eheverbote geschlossene Verbindungen (D 48, 5, 14, 4) – ferner, (c) Beihilfen oder Begleithandlungen zu Delikten der genannten Art (*lenocinium*, wozu dann auch das Nichtbeachten eines *adulterium* gegen die eigene Ehefrau gehört).

<sup>47</sup> Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, 691.

<sup>48</sup> Vgl. etwa E.-W. Hanack, Zur Revision des Sexualstrafrechts in der Bundesrepublik, Reinbek 1969.

*familia* in der Zeit der Republik soweit als möglich respektiert hat. Eine Institution hat sich schließlich – ohne allerdings Kriminaljudikation zu betreiben – auch den innerfamiliären Verhältnissen und der Sittlichkeit der *patres familias* zugewandt: die Zensur.<sup>49</sup> Ursprünglich in Verbindung mit einer Neuorganisation des Heeres um die Mitte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts geschaffen, ist die Zensur allmählich die Institution geworden, die über eine Prüfung der Wehrtauglichkeit die Moral der Bürger zu steuern versuchte.<sup>50</sup> Den Zugriffsmöglichkeiten des Zensors entsprechend richtete sich ihr Einfluß auf die Familienhäupter, indirekt reichte ihr Anspruch natürlich viel weiter. Der Struktur der Wertungen nach kann man die Zensur durchaus als Übertragung des familiären Sittengerichts auf den patrizisch-plebeischen Gesamtstaat bezeichnen.

Aus dem für unsere Fragestellung relevanten Bereich haben die Censoren als *probrum* gebrandmarkt und mit der *nota censoria* geahndet<sup>51</sup>: die Vernachlässigung von Familiensacra und Familienkult, übertriebene Härte oder Nachsicht gegenüber den Hauskindern, Verletzungen der *pietas* gegen die Angehörigen, den Mißbrauch des Scheidungsrechts. Wie unterschiedlich innerfamiliäre Verhältnisse, auf Frau und Tochter bezogen, und außerfamiliäre trotz allem gewertet wurden, möge eine Nachricht verdeutlichen, die von dem gleichen Älteren Cato berichtet wird,<sup>52</sup> der einen Kuß bei Ehegatten vor den Augen der Tochter gerügt<sup>53</sup> hatte: Als er einen Mann von

<sup>49</sup> Grundsätzliche rechtliche Einordnung bei Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht 2, 1, 331–469; ferner B. Kübler, RE 17 (1936), 1055–1058 s. v. *Nota censoria*.

<sup>50</sup> E. Schmähling, Die Sittenaufsicht der Censoren. Ein Beitrag zur Sittengeschichte der römischen Republik, Würzburger Studien 12, Stuttgart 1938. Für die systematische Stellung der Censur ist bezeichnend, daß das ‘*censorium iudicium*’ niemals gegenüber Frauen Anwendung gefunden hat; vgl. Cic. De re publ. 4, 6 *nec vero mulieribus praefectus praeponatur, qui apud Graecos creari solet, sed sit censor qui viros doceat moderari mulieres*.

<sup>51</sup> Zusammenstellung der notierten Tatbestände bei Th. Mommsen, Röm. Staatsrecht 2, 1, 377 ff.; E. Schmähling, Die Sittenaufsicht ... 20 ff.

<sup>52</sup> Schol. Hor. sat. 1, 2, 31.

<sup>53</sup> S. oben S. 112 f. [hier S. 337].



Stande aus einem Bordell kommen sah, lobte er ihn, weil er seine Bedürfnisse *'sine crimine'* befriedigte. Erst als er den Mann ständig aus dem Bordell kommen sieht, schränkt er sein Lob ein.

4.2 Die Censoren scheinen sich auch schon relativ früh um eine ausgewogene Bevölkerungspolitik<sup>54</sup> bemüht zu haben. Als Mittel diente ihnen neben anderen Maßnahmen ein Eid des zukünftigen Ehemannes, *'uxorem se liberum quaerendum gratia habiturum'*. Zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Bedingungen dieser Eid abgelegt werden mußte, ist leider unklar. Die Eidesformel ist uns durch eine Nachricht bei Gellius<sup>55</sup> überliefert, nach der sich im Jahre 231 Spurius Carvilius Ruga von seiner Frau trennte, weil die Ehe kinderlos geblieben war. Auffallend dabei ist, daß der Ehemann betont, seine Frau außerordentlich zu lieben und nur aus Achtung vor dem Eid die Scheidung durchzuführen. Schon im Jahre 403 sollen die Zensoren Unverheiratete zu einer Verehelichung mit Kriegswitwen aufgefordert<sup>56</sup> und bis ins hohe Alter Ehelose durch erhöhte Steuererschätzung bestraft haben.<sup>57</sup>

4.3 Ein Höhepunkt der hier skizzierten Entwicklung ist durch die augusteischen Ehegesetze<sup>58</sup> erreicht, die *lex Julia de maritandis ordinibus* des Jahres 18 v. Chr. und die *lex Julia de adulteriis* sowie die *lex Papia et Poppaea*. Die Gesetze richten sich gegen Ehescheu und Kinderlosigkeit, aber auch gegen nicht ebenbürtige und anrühige Ehen, und kriminalisieren den Ehebruch.

<sup>54</sup> Hierzu E. Schmähling, *Die Sittenaufsicht ... 24 ff., 71 ff., 143 ff.*

<sup>55</sup> Gell, 4, 3, 2; 17, 21, 44.

<sup>56</sup> Plut. Cam. 2.

<sup>57</sup> Valerius Max. 2, 9, 1; vgl. auch Festus 519 L. Die Sanktionen scheinen in einer erhöhten Veranschlagung gelegen zu haben, Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* 2, 1, 395, 6.

<sup>58</sup> Zu diesem Komplex zuletzt P. Csillag, *Das Eherecht des augusteischen Zeitalters*, in: *Klio* 50 (1968), 111–138; nur vorausweisen kann ich auf L. Raditsa, *Augustus' Legislation on Marriage and Adultery and the Legitimacy of the Principate*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II (Recht)*, Berlin 1976.

Die *leges Julia et Papia*, wie sie bei den Juristen kurz heißen, verordnen nicht weniger als die Ehepflicht für alle Männer vom 25.–60. und alle Frauen vom 20.–60. Lebensjahr. Ausnahmen waren allenfalls nach der Erzeugung von drei ehelichen Kindern kraft des *ius trium liberorum* möglich, das später auch als Form der Privilegierung an Kinderlose verliehen wurde. Die Sanktionen gegen Unverheiratete und Kinderlose liegen im wesentlichen in einer Beschränkung des Erbschaftserwerbs. Ehelose (*caelibes*) können überhaupt nicht, Kinderlose (*orbi*) nur die Hälfte des ihnen Zugesagten erben; hinzu treten noch Zurücksetzungen in politischen Ämtern und das Verbot, an religiösen Festen teilzunehmen.

4.4 Auch die augusteische Ehegesetzgebung hat jene Institution im wesentlichen unberührt gelassen, ohne die eine rigorose Ehedisziplin nicht durchsetzbar ist: die Prostitution.<sup>59</sup>

Diese 'Lücke' war um so unproblematischer, als im Zentrum der Gesetzgebung weder eine Disziplinierung der (männlichen) Erotik noch eine Verbesserung des 'Eheklimas' standen, sondern bevölkerungs- und standespolitische Erwägungen. Selbst die christliche Sexualmoral,<sup>60</sup> die Sexualität auf die Ehe begrenzt und in ihr reduziert sehen wollte, hat an der Prostitution als Institution nicht ernsthaft gerüttelt.

Von der augusteischen Gesetzgebung nicht erfaßt wird der Verkehr des Mannes mit Dirnen, Schauspielerinnen, Schankwirtinnen usw. – vor allem aber mit Unfreien. Umgekehrt fällt der außereheliche Verkehr der freien, ehrbaren Frau grundsätzlich unter die Sanktionen des Gesetzes, die Stellung des beteiligten Mannes ist in diesem Falle ohne Bedeutung. Das bedeutet, die Ehegesetze des Augustus setzen in wesentlichen Teilen das *'regere mores'* der Cen-

<sup>59</sup> I. Bloch, *Die Prostitution*, Bd. 1, Handbuch der gesamten Sexualwissenschaft, Berlin 1912; A. Hermann, H. Herter, *RAC* 3 (1957), Sp. 1149–1213 s. v. Dirne; H. Herter, *Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums*, in: *JbAC* 3 (1960), 70–111.

<sup>60</sup> Vgl. H. Cancik, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, in: B. Gladigow (Hrsg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, 44–64, mit weiterführender Literatur.

soren in Kriminalrecht um, die Struktur der Moral aber bleibt unverändert.

### 5. Götter-Mythos – *di nuptiales*

5.1 Es ist auffallend, daß die Gottheiten des römischen Staatskultus, denen das Basisphänomen Sexualität und der Antriebs- und Störfaktor Erotik zugeordnet werden, einseitig Gottheiten des weiblichen Geschlechtslebens<sup>61</sup> sind. Weibliche Sexualität erscheint in der römischen Religion weitgehend unpersönlich, wie die nach Varro jeder Frau zugehörnde *iuno* sehr blaß bleibt, oder in der Generalisierung zu ‘Gottheiten des Staatskultus’, der Juno und Venus. Der männlichen Sexualität direkt zugeordnete Gottheiten des Staatskultus scheint es nicht zu geben,<sup>62</sup> diese systematische Lücke füllt offensichtlich der *genius* des *pater familias* auf der Ebene des Individuums.

Die Kultgeschichte der Venus,<sup>63</sup> die von den beiden genannten Göttinnen – wohl nicht zuletzt aufgrund ihrer Gleichsetzung mit

<sup>61</sup> Bereits G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 183, hat auf die unterschiedliche Entwicklung von *iuno* und *genius* hingewiesen und sie mit der einheitlichen Existenzform der Frau zu erklären versucht. Anders K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 105, der auf den „stärker in die Augen fallenden zeitlichen Rhythmus des weiblichen Lebens“ verweist und Juno als allgemeine Geburts- und Mondgöttin ebenso alt sein läßt wie die individuelle *iuno*. Kritik an Wissowas Erklärungsversuch hatte bereits C. Koch, *Der römische Juppiter* (1937), Darmstadt 1968, 116 ff. geübt. – Die Gründe für die unterschiedliche Organisationshöhe von *iuno* und *genius* sind wohl eher in der religiösen Struktur und im politischen Widerstand der römischen *familia* gegen den Verlust ihrer religiösen Individualität zu suchen. Was mit einer ‘Verstaatlichung’ von Juno und Vesta, Penaten und Laren geschehen war, wurde für den *genius* des *pater familias* verhindert – zumindest bis zur Kaiserzeit.

<sup>62</sup> *Liber pater* ist trotz CIL I<sup>2</sup> 756 (*Iovi Libero aut Iovis Genio*) kein Äquivalent zur *Iuno*.

<sup>63</sup> Vgl. C. Koch, *Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung* (1955), in: C. Koch, *Religio*, Nürnberg 1960, 39–93; R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1954.

Aphrodite – als Liebesgöttin im engeren Sinne gilt, ist für die Integration des Phänomens Sexualität durch die Römer bezeichnend. Der älteste für uns datierbare römische Venustempel am Circus maximus ist 295 v. Chr. aus den Strafgeldern finanziert worden, die Q. Fabius Gurges Matronen wegen *stuprum* in einem ädilischen Multiprozeß<sup>64</sup> auferlegt hatte. Der uns unangemessen erscheinende Anlaß hat seine unmittelbare Parallele in der Stiftung des Tempels der Venus Verticordia<sup>65</sup> wegen des Vestalinnen-Inzests von 114 v. Chr. Eine frühere Weihung eines Kultbildes<sup>66</sup> schließlich muß ähnliche Gründe gehabt haben, da sie auf Geheiß der sibyllinischen Bücher erfolgt war.

Alle drei Beispiele zeigen überdeutlich, daß man Venus in der älteren Zeit als die Leidenschaft in geordnete Bahnen lenkende, von allen unziemlichen Verlockungen abwendende (Ἀποστροφία) Göttin<sup>67</sup> verstanden wissen wollte. Gleichwohl scheint die offizielle Theologie – mit einer Ausnahme – außerordentlich lange darauf insistiert zu haben, daß die Kultstätten der Venus *extra pomerium* angesiedelt blieben. Vitruv<sup>68</sup> gibt die Erklärung hierzu als etruskische Ritualvorschrift aus: *extra murum Veneris, Volcani, Martis fana ideo conlocari, uti non insuescat in urbe adolescentibus seu matribus familiarum veneria libido, Volcanique ...* Venus also zusammengestellt mit Mars und Volcanus und aus dem Verband der Stadtgötter ausgegliedert. Selbst in der Domestikation zur Verticordia ist die Göttin als Vertreterin von *libido* für die führende Schicht Roms nur außerhalb des *pomerium* erträglich.

5.2 In dem Maße, in dem die römischen Staatsgötter, in besonderem Maße Jupiter, von mythischen Bezügen gereinigt worden

<sup>64</sup> Liv. 10, 31, 9.

<sup>65</sup> Ov. Fast. 4, 133; Obsequ. 37 (97).

<sup>66</sup> Valerius max. 8, 15, 12. Als Zeitpunkt kommt entweder 237 v. Chr. oder ein Jahr des hannibalischen Krieges in Frage.

<sup>67</sup> Hierzu C. Koch, Untersuchungen (oben Anm. 63), 69ff.; ferner G. Radke, Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 315ff.

<sup>68</sup> 1, 7, 1. C. Koch, Untersuchungen, 68ff., ist wohl der erste, der das Vitruv-Zeugnis ernst zu nehmen versuchte; zur Tempelweihung für die Erucina auf dem Capitol ders., 76ff.

waren,<sup>69</sup> sind auch die natürlichen erotischen Dimensionen göttlicher Existenz verlorengegangen. Ent-Erotisierung der römischen Götter im Gefolge ihrer Entmythisierung ist auch in dieser Umkehrung sicher keine zufällige Konstellation. Der griechische Mythos zeigt in aller Deutlichkeit, daß gentilizische Anknüpfung und erotische Heroisierung durchaus parallel laufen: Gerade jene gentilizische Vermarktung aber wollten die Römer vermeiden. Die wenigen Spuren, die Carl Koch vom italisch-römischen Mythos freilegen konnte, belegen seine These von einer sekundären Unterdrückung des Mythos; dabei fällt zudem auf, daß gerade die vestalische Mythologie, aber auch die Gründungssage Roms, starkes erotisches Kolorit trägt.

5.3 Ablehnung und Spott zweier lateinischer Kirchenväter haben uns die Namen einiger römischer Sondergötter bewahrt, deren durchsichtige Namensbildungen möglicherweise mehr über das römische Sexualverhalten auszusagen in der Lage sind als Lukrez' Psychopathologie der Erotik am Schluß des 4. Buches oder Ovids Äquilibristik der außerehelichen Liebe in der *Ars amatoria*.

Stellt man die einschlägigen Zeugnisse Tertullians, in der Hauptsache aber Augustins zusammen, erhält man folgende Indigitamentenliste, Liste der Sondergötter<sup>70</sup> der ehelichen Verbindung<sup>71</sup>: da ist am Anfang die *Afferenda*,<sup>72</sup> die die Mitgift herbeischafft, der *Jugatinus*,<sup>73</sup> der Mann und Frau zusammenbringt, der *Domiducus*,<sup>74</sup> für das Geleit der Braut in das neue Haus, der *Domitius*,<sup>75</sup> damit sie im

<sup>69</sup> C. Koch, *Der römische Juppiter* (1937), Darmstadt <sup>2</sup>1968.

<sup>70</sup> Zum Begriff 'Sondergötter' und seiner Kritik H. Usener, *Götternamen* (1895), Frankfurt <sup>3</sup>1948; Definition 75 ff., Abgrenzung 279 ff.; G. Wissowa, *Echte und falsche 'Sondergötter' in der römischen Religion*, in: G. Wissowa, *Ges. Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, München 1904, 304–326; A. v. Domaszewski, *Abhandlungen zur röm. Religion*, Leipzig 1909, 104 ff.

<sup>71</sup> Tertull. *ad nat.* 2, 11; August. *civ. dei* 6, 9 (4, 11).

<sup>72</sup> Radke (oben Anm. 67) 58.

<sup>73</sup> Radke 152.

<sup>74</sup> Radke 110 f.

<sup>75</sup> Radke 111.

Haus bleibe, die Manturna,<sup>76</sup> damit sie dem Mann nicht weglaufe. Soweit ließe Augustin noch mit sich reden, dann aber entrüstet er sich '*Quid impletur cubiculum turba numinum, quando et paranymphe discedunt?* Anwesend sind noch – zu Augustins Ärger – die dea Virginensis<sup>77</sup> und der Pater Subigus<sup>78</sup>, jene für das Lösen des jungfräulichen Gürtels, dieser, um das Unterliegen der Braut zu sichern; ferner die dea Prema<sup>79</sup>, damit die Braut sich nicht mehr abwehrend bewegt. Doch damit nicht genug, es ist noch eine dea Pertunda<sup>80</sup> da, der Augustin erbost zurufen möchte, '*Erubescat, eat foras; agat aliquid et maritus!*'. Wie auch immer man das Verhältnis der varronischen Sondergötter zu den Indigitamenta im einzelnen beurteilt, Wissowas Vermutung ist akzeptabel, daß hinter Augustins Bericht und Varros Sammelfleiß eine Indigitamentenliste zur *confarreatio*<sup>81</sup> stand, eine Liste also, die bei dieser Form der Vermählung vorgetragen würde, ähnlich wie die berühmte Liste der Ackergottheiten beim Sacrum Ceriale.

Augustins Kritik der Sondergötter des Brautgemachs ist für unser Thema in mehr als einer Hinsicht aufschlußreich. Der Spott des Kirchenvaters über die *di nuptiales* scheint merkwürdig treffend, er trifft bei uns auf eine verwandte Einstellung – bedeutet aber nicht weniger, als daß die (antike) Religion endgültig aus der unmittelbaren Begegnung der Geschlechter vertrieben ist,<sup>82</sup> eine Profanierung eines zentralen Lebensbereichs mit ganz erheblichen Folgen.

Eine zweite Erwägung scheint der ersten zu widersprechen: Versucht man nämlich im griechischen Bereich vergleichbare *di nup-*

<sup>76</sup> Radke 198.

<sup>77</sup> Von E. Buchner, RE 9 A 1 (1961), Sp. 195, mit Fortuna Virginalis gleichgesetzt.

<sup>78</sup> Radke 295.

<sup>79</sup> Radke 262.

<sup>80</sup> Radke 253.

<sup>81</sup> G. Wissowa, Ges. Abhandlungen (oben Anm. 70), 312; im folgenden insoweit modifiziert, als Zusammenstellung und Anordnung auf Varro zurückgeführt werden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Varro eine etwa vorhandene Liste zu kompletieren suchte, wobei gegebenenfalls mehrfache 'Verwendung' nicht ausgeschlossen ist (Iugatinus).

<sup>82</sup> Hierzu ein guter Überblick bei E. Zinn, Erotik (oben Anm. 1), 871 f.

*tiales* zu finden, stößt man in ein Vakuum. Das hängt wohl nicht nur mit dem Komplex 'Sondergötter' zusammen, sondern auch mit einer grundsätzlich anderen Einstellung der Römer, ihrem Schamgefühl, ihren Hemmungen, um nicht zu sagen ihrer Prüderie. Schon auf einer allgemeineren Ebene läßt sich die Differenz in der Bewertung des Sexus durch die Religion abgreifen: in der ganz unterschiedlichen Einordnung von *phallos* und *fascinum* bei Griechen und Römern: dort Fruchtbarkeit und Glück verheißend, hier erschreckend und Übel abwehrend.

Ein zweiter Aspekt sei wenigstens noch kurz angedeutet. Die Sondergötter der Hochzeitsnacht sind einigermaßen an einer planen Mechanik orientiert, man kann es wohl nicht anders sagen: Es gibt zwar auch eine *dea Volupia*, eine *Lubentina*, und schließlich *Venus selbst*, sie spielen aber schon keine Rolle mehr. Die Gottheiten *Domiducus*, *Domitius*, *Manturna*, *Virginensis*, *Subigus*, *Prema* und *Pertunda* stellen sicher, daß die junge Braut überhaupt ins Haus kommt, nicht wegläuft, sich nicht wehrt. Das Bild der ehelichen Liebe, das sich hier in Sondergöttern fossiliert, vielleicht auch skelettiert, darbietet, ist denkbar unerotisch; Angst und Hemmungen auf der einen und Gewalt und Unterwerfung auf der anderen Seite charakterisieren es.