



<https://publications.dainst.org>

iDAI.publications

ELEKTRONISCHE PUBLIKATIONEN DES
DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

Dies ist ein digitaler Sonderdruck des Beitrags / This is a digital offprint of the article

Bernhard Linke

Jupiter und die Republik. Die Entstehung des europäischen Republikanismus in der Antike

aus / from

Chiron

Ausgabe / Issue **39 • 2009**

Seite / Page **339–358**

<https://publications.dainst.org/journals/chiron/399/5007> • urn:nbn:de:0048-chiron-2009-39-p339-358-v5007.2

Verantwortliche Redaktion / Publishing editor

Redaktion Chiron | Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Amalienstr. 73 b, 80799 München

Weitere Informationen unter / For further information see <https://publications.dainst.org/journals/chiron>

ISSN der Online-Ausgabe / ISSN of the online edition **2510-5396**

Verlag / Publisher **Walter de Gruyter GmbH, Berlin**

©2017 Deutsches Archäologisches Institut

Deutsches Archäologisches Institut, Zentrale, Podbielskiallee 69–71, 14195 Berlin, Tel: +49 30 187711-0

Email: info@dainst.de / Web: dainst.org

Nutzungsbedingungen: Mit dem Herunterladen erkennen Sie die Nutzungsbedingungen (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) von iDAI.publications an. Die Nutzung der Inhalte ist ausschließlich privaten Nutzerinnen / Nutzern für den eigenen wissenschaftlichen und sonstigen privaten Gebrauch gestattet. Sämtliche Texte, Bilder und sonstige Inhalte in diesem Dokument unterliegen dem Schutz des Urheberrechts gemäß dem Urheberrechtsgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die Inhalte können von Ihnen nur dann genutzt und vervielfältigt werden, wenn Ihnen dies im Einzelfall durch den Rechteinhaber oder die Schrankenregelungen des Urheberrechts gestattet ist. Jede Art der Nutzung zu gewerblichen Zwecken ist untersagt. Zu den Möglichkeiten einer Lizenzierung von Nutzungsrechten wenden Sie sich bitte direkt an die verantwortlichen Herausgeberinnen/Herausgeber der entsprechenden Publikationsorgane oder an die Online-Redaktion des Deutschen Archäologischen Instituts (info@dainst.de).

Terms of use: By downloading you accept the terms of use (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) of iDAI.publications. All materials including texts, articles, images and other content contained in this document are subject to the German copyright. The contents are for personal use only and may only be reproduced or made accessible to third parties if you have gained permission from the copyright owner. Any form of commercial use is expressly prohibited. When seeking the granting of licenses of use or permission to reproduce any kind of material please contact the responsible editors of the publications or contact the Deutsches Archäologisches Institut (info@dainst.de).

BERNHARD LINKE

Jupiter und die Republik.

Die Entstehung des europäischen Republikanismus in der Antike

I. Einleitung: Die Auswahl des flamen Dialis von 209 v. Chr.

Im Jahre 209 v. Chr. kam es zu einer bemerkenswerten Episode im sakralen Leben Roms. Mitten im Zweiten Punischen Krieg mußten wichtige Entscheidungen über die Besetzung von Priesterämtern gefällt werden, da die bisherigen Würdenträger gestorben waren. So war auch die Würde des *flamen Dialis*, des Priesters für Jupiter, neu zu besetzen.¹

Das Recht zur Ernennung eines neuen *flamen Dialis* stand dem Pontifex Maximus zu.² Angesichts der zentralen Stellung, die Jupiter im sakralen Kosmos Roms einnahm, traf der Pontifex Maximus diesmal eine eigenartige Wahl: Gegen seinen erklärten Willen wurde Gaius Valerius Flaccus gezwungen, sich zum *flamen Dialis* weihen zu lassen. Flaccus hatte sich bis dahin mitnichten durch seinen Lebenswandel oder besonderen sakralen Eifer für diese Position qualifiziert. Im Gegenteil, seinen Zeitgenossen war er vor allem durch seinen verschwenderischen und ausschweifenden Lebensstil aufgefallen, der so gar nicht römischen Idealen entsprechen mochte. Obwohl ihm wegen dieses Fehlverhaltens selbst seine Verwandten und sogar sein eigener Bruder ablehnend gegenüber standen, wurde er dennoch zum *flamen Dialis* geweiht.³

Auf den ersten Blick scheint die Sachlage klar zu sein. Hinter der schönen Fassade eines prestigereichen Priesteramtes verbarg sich das Problem, daß dem Amtsinhaber aufgrund zahlreicher Tabuvorschriften jede politische Tätigkeit verwehrt blieb.⁴ So durfte er keinen Eid schwören und nichts Unreines berühren.⁵ In seiner Gegenwart

¹ Zu den folgenden Ereignissen s. Liv. 27, 8, 1–10.

² Vom Kollegium der *pontifices* wurden drei Kandidaten vorgewählt (Tac. Ann. 4, 16), unter denen der *pontifex maximus* seine Wahl treffen konnte (s. Liv. 27, 8, 5; 29, 38, 6; Val. Max. 6, 9, 3; Gell. 1, 12, 15); vgl. dazu G. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, ²1912, 510.

³ Liv. 27, 8, 5; Val. Max. 6, 9, 3.

⁴ Zum *flamen Dialis* s. F. M. SIMÓN, Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana, 1996; J. H. VANGGARD, The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion, 1988; W. PÖTSCHER, Flamen Dialis, Mnemosyne 21, 1968, 215–239; E. SAMTER, Flamines, RE 6, 2, 1909, Sp. 2484–2492; D. PORTE, Les donateurs de sacré. Le prêtre à Rome, 1989, 83–85; WISSOWA (wie Anm. 2) 504–507.

⁵ Zum Verbot des Eides s. Liv. 31, 50, 7; Gell. 10, 15, 5; Plut. quaest. Rom. 44; zur Meidung von Unreinem s. Gell. 10, 15, 12. 19. 24; Plin. n.h. 18, 119; 28, 146; Plut. quaest. Rom. 109–111; Serv. ad. Aen. 1, 179; Macrobian. 1, 16, 9.

mußte jede profane Tätigkeit ruhen. Zu diesem Zwecke schritten ihm Herolde voran, die die Menschen zur Einstellung ihrer Arbeit aufforderten.⁶ Keine Nacht durfte der *flamen Dialis* außerhalb der Stadt verbringen.⁷ Kleidung, Essen, letztlich die ganze Lebensführung waren von Ritualvorschriften bestimmt.⁸ Wer zum *flamen Dialis* geweiht wurde, war somit faktisch von der politischen Sphäre ausgeschlossen.⁹ Dieser Preis war den meisten römischen Aristokraten zu hoch, und so wurde das Amt als wenig erstrebenswert angesehen. Aus Mangel an freiwilligen Bewerbern konnte die Besetzung fast zu einer Strafe werden, wie sie 209 v. Chr. auch Gaius Flaccus traf.¹⁰

II. Die Forschungssituation zu den antiken Religionen

Angesichts dieser Konstellation wurde das Amt des *flamen Dialis* in der älteren historischen Forschung als Beleg für einen leeren Ritualismus angesehen, der die römische Religion zunehmend geprägt habe. So urteilte schon THEODOR MOMMSEN äußerst hart über die römische Religion: «... die latinische Religion (ist) in eine unglaubliche Nüchternheit und Trockenheit verfallen und früh eingegangen auf einen peinlichen und geistlosen Zeremonialdienst.»¹¹

Aber auch die griechische Kultur hat sich in der Sicht der älteren historischen Forschung erst durch die intellektuelle Entwicklung in der klassischen Zeit von alten Denkstrukturen befreien können. Die Überwindung der alten Weltdeutungen wurde geradezu als ein Parameter für kulturellen und gesellschaftlichen Fortschritt in den antiken Gesellschaften angesehen. Vor allem die Oberschicht hätte sich den aufgeklärten Anschauungen über die kosmische Ordnung, die sich allmählich entwickelten, nicht entziehen können, wie z. B. EDUARD MEYER nachdrücklich hervorhebt: «Mit den Anfängen des Rationalismus ist die Grenze erreicht, innerhalb derer sich die alte Religion überhaupt noch behaupten läßt. Die geistigen Führer der Nation haben sich ein religiöses Ideal geschaffen, welches die Volksreligion von Grund aus umgestal-

⁶ Macrob. 1, 16, 9.

⁷ Liv. 5, 52, 13: *flamini Diali noctem unam manere extra urbem nefas est*; vgl. Tac. Ann. 3, 71 und Gell. 10, 15, 14, die die in der Kaiserzeit etwas gelockerten Bestimmungen wiedergeben.

⁸ So durfte z. B. seine Kleidung keinen Knoten haben (s. Gell. 10, 15, 9; Serv. ad Aen. 4, 262) und nur ein freier Mann durfte seine Haare schneiden (s. Gell. 10, 15, 11).

⁹ Zum Ausschluß von der politischen Tätigkeit s. Liv. 4, 54, 7; Gell. 10, 15, 4; Plut. quaest. Rom. 113.

¹⁰ Die geringe Zahl an möglichen Kandidaten ergab sich auch daraus, daß der *flamen Dialis* aus einer confarrierten Ehe stammen mußte und selbst in dieser alten weihevollen Form der *confarreatio* verheiratet sein mußte (Serv. ad Aen. 4, 339). Diese Form stand aber nur den Patrizern offen, so daß nur sie den *flamen Dialis* stellen konnten.

¹¹ TH. MOMMSEN, Römische Geschichte 1, 1976, 185 (= 171 der 6. Aufl. von 1874); zu den Bewertungen des «römischen Ritualismus» in der Forschungsgeschichte s. J.-L. DURAND – J. SCHEID, «Rites» et «religion» – Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains, Archives de sciences sociales des religions 85, 1994, 23–43.

tet.»¹² Die althergebrachte Religion sei auf diese Weise zunehmend zu einem zeremoniellen Rahmen des sozialen Lebens degeneriert.¹³ Die alten Rituale dienten nur noch zur Integration der unteren Bevölkerungskreise, deren religiöse Überzeugungen weiterhin von primitiven Traditionen geprägt waren.¹⁴

Da die Prozesse gesellschaftlicher und staatlicher Differenzierung auf diese Weise eng mit einer religiösen Emanzipation verknüpft wurden, verwundert es nicht, daß das religiöse Leben in den historischen Darstellungen kaum mehr Beachtung fand. In den Augen der Historiker wurde die Religion zunehmend zu einem Teilbereich der Kultur, der für die politische Ebene kaum von Bedeutung war.

Eine der wesentlichen Leistungen der neueren historischen Forschung besteht darin, diese Sicht auf die Religion in den antiken Gesellschaften fundamental revidiert zu haben. Im Rahmen erheblicher Forschungsanstrengungen wurde in jüngster Zeit mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß sich das Postulat einer zunehmenden Distanz zu dem überkommenen religiösen Weltbild nicht belegen läßt.¹⁵ Im Gegenteil, alle Indizien weisen darauf hin, daß die Religion ihre grundlegende Bedeutung als ein lebendiges Orientierungssystem für die Menschen behielt.¹⁶ Diese Neubewertung führte wieder zu einer stärkeren Vernetzung der historischen Analysen mit religionswissenschaftlichen Forschungssträngen.

Als entscheidendes Ergebnis dieser engeren Zusammenarbeit kann heute der Konsens darüber gelten, daß die Religion in den antiken Gesellschaften wesentlich zur Stabilisierung des sozialen Lebens beigetragen hat und mit ihm auf das engste verwoben war.¹⁷ Die Teilnahme an religiösen Ritualen war ein wichtiger Ausdruck der Zugehö-

¹² ED. MEYER, *Geschichte des Altertums* 4, 2000, 426. Eine analoge Konzeption verfolgen z. B. auch H. BERVE, *Griechische Geschichte* 1, ²1951, 93–96, u. H. BENGTON, *Griechische Geschichte*, ⁵1977, 69–70.

¹³ Vgl. F. SCHACHERMEYR, *Griechische Geschichte*, ²1969, 177.

¹⁴ Vgl. G. F. SCHOEMANN, *Griechische Altertümer*, 1897, 114–115; R. COHEN, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, 1939, 242–243; U. KAHRSTEDT, *Geschichte des griechisch-römischen Altertums*, 1948, 41.

¹⁵ W. R. CONNOR, «Sacred» and «Secular», *AncSoc* 19, 1988, 161–188.

¹⁶ Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte der französische Historiker N. D. FUSTEL DE COULANGES (1830–1889) in seinem zum Klassiker gewordenen Buch *«La cité antique»* die Religion zum Fundament allen Soziallebens in der Antike erklärt und seine Darstellung daher intensiv auf der Rekonstruktion des religiösen Lebens aufgebaut (dt. Ausgabe: *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, mit einer Einleitung von K. CHRIST, 1988); vgl. dazu A. MOMIGLIANO, *La città antica di Fustel de Coulanges*, *RSI* 82, 1970, 81–98 (= *Essays in Ancient and Modern Historiography*, 1977, 325–343).

¹⁷ Vgl. für den griechischen Kulturraum z. B. R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, 2005; B. LINKE, *Religion und Herrschaft im archaischen Griechenland*, *HZ* 280, 2005, 1–37; S. G. COLE, *Civic Cult and Civic Identity*, in: M. H. HANSEN (Hg.), *Sources for the Ancient Greek City-State*, 1995, 292–325; F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, ²1995; dens., *Repenser la «cité»? Rituels et société en Grèce archaïque*, in: M. H. HANSEN – K. A. RAAFLAUB (Hg.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, 1995, 7–19; CH. SOURVINO-U-INWOOD, *What is Polis Religion?*, in: O. MURRAY – S. PRICE (Hg.), *The Greek City – From Homer to Alexander*, 1990,

rigkeit zu den verschiedenen sozialen Gemeinschaften. Die Anordnung der religiösen Feste im Ablauf des Jahres gab den Gemeinschaften einen festen zeitlichen Rhythmus, der wesentlich dazu beitrug, das Zusammenleben zu koordinieren und zu harmonisieren.¹⁸ Im Rahmen der wichtigen Feste wurde die gemeinschaftliche Lebenswelt bei den großen Prozessionen von der sozial gegliederten Bürgerschaft durchschritten und so die soziale Komponente der Gemeinschaft mit der räumlichen verknüpft.¹⁹ In Krisenzeiten bildeten die religiösen Rituale eine unverzichtbare Hilfe bei der Bewältigung sich ausbreitender Angstzustände.²⁰ Die Selbstvergewisserung der kollektiven Identität war auf diese Weise unauflöslich mit der religiösen Erfahrungswelt verbunden.

Für die griechische Kultur faßt WALTER BURKERT dies in der folgenden Bewertung zusammen: «Lebensordnung wird im Opfer durch unwiderrufliche Akte konstituiert, eine Ordnung der Gemeinschaft; so selbstverständlich durchdringen sich ›Religion‹ und gewöhnliche Existenz, daß jede Gemeinschaft, jede Ordnung durch ein Opfer begründet sein muß.»²¹ Aber auch für den römischen Kulturbereich konnten grundlegende Analysen, wie die von JOHN SCHEID, den Nachweis erbringen, daß die Konzentration auf die Exaktheit ritueller Abläufe keineswegs mit einer religiösen Sinnentleerung verbunden gewesen sein mußte.²² Mit der prägnanten Formel «quand croire, c'est faire» (wenn Glauben Handeln bedeutet) weist SCHEID auf das große Glaubenspotential hin, das darin besteht, fest von der Wirksamkeit kollektiver Riten überzeugt zu sein.²³ Statt die Religion in den antiken Gesellschaften als ein kulturelles Phänomen mit schwindender Relevanz zu bewerten, wird in der aktuellen Forschung also die Einheit von Kultausübung und Ordnung der menschlichen Lebenswelt betont.²⁴

295–322; dies., Further Aspects of Polis Religion, *AION*(archeol) 10, 1988, 259–274; J. K. DAVIES, Religion and the State, *CAH* IV², 1989, 368–388.

¹⁸ Vgl. M. JOST, Aspects de la vie religieuse en Grèce, ²1992, 147–186.

¹⁹ Vgl. F. GRAF, Pompai in Greece – Some Considerations about Space and Ritual in the Greek *Polis*, in: R. HÄGG (Hg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, 1996, 55–65.

²⁰ B. LINKE, Emotionalität und Status. Zur gesellschaftlichen Funktion von *supplicationes* und *lectisternia* in der römischen Republik, in: A. KNEPPE – D. METZLER (Hg.), *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, 2003, 65–86.

²¹ W. BURKERT, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, 1977, 105; vgl. M. DÉTIENNE, Pratiques culinaires et esprit de sacrifice, in: ders. – J.-P. VERNANT (Hg.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979, 7–35, 10.

²² J. SCHEID, *La religion des Romains*, 1998; ders., Römische Religion, Teil I: Republikanische Zeit, in: F. GRAF (Hg.), *Einleitung in die lateinische Philologie*, 1997, 469–491; ders., *Religion et piété à Rome*, 1985; ders., *La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux*, *Opus* 6–7, 1987–1989, 125–136.

²³ J. SCHEID – M. LINDER, Quand croire, c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne, *Archives de sciences sociales des religions* 81, 1993, 47–62; vgl. jetzt auch J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, 2005.

²⁴ Vgl. die Beiträge in R. HÄGG (Hg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, 1996 und S. ALCOCK – R. OSBORNE (Hg.), *Placing the Gods – Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, 1994; DE POLIGNAC, *Naissance* (wie Anm. 17); für die römische Religion vgl. M. BEARD – J. NORTH – S. PRICE, *Religions of Rome*, 2 Bde., 1998 und J. RÜPKE, *Die Religion*

III. Die unterschätzte Dynamik der religiösen Sphäre

Diese Neubewertung der Rolle des Religiösen in den antiken Gesellschaften hilft uns auch, den Fortgang unserer Ausgangsgeschichte um den zwangsrekrutierten *flamen Dialis* Gaius Flaccus besser zu verstehen. Denn im Gegensatz zu dem, was man nach der Auffassung der älteren Forschung erwarten mußte, begnügte dieser sich keineswegs damit, widerwilliger Repräsentant einer absterbenden Tradition zu sein.²⁵ Im Gegenteil, als er das neue Amt angetreten hatte, wurde er von der Sorge um die Opfer und die religiösen Gebräuche heftig ergriffen, wie Livius ausdrücklich vermerkt.²⁶ Er legte seinen alten Lebenswandel ab und verhielt sich besonders vorbildlich. Die alte Religion besaß also durchaus noch die Kraft, einen Priester zu religiösem Handeln zu inspirieren.

Durch sein Verhalten errang Flaccus selbst in den führenden Kreisen der Nobilität ein hohes Ansehen. Doch begnügte er sich nicht mit dem neuen sakralen Prestige. Er nutzte sein Ansehen vielmehr dazu, auf die Wiedereinführung eines alten Privilegs der *flamines Diales* zu bestehen, und forderte einen Sitz im Senat. Dieses alte Recht sei durch die achtlose Amtsführung seiner Vorgänger in Vergessenheit geraten. Doch nach Auffassung von Flaccus gehörte es genauso zu dem Amt wie das Recht auf die *sella curulis* und das Tragen der *toga praetexta*.²⁷ Mit dieser Forderung stieß er aber auf den Widerstand des zuständigen Prätors P. Licinius, der ihn aus dem Senat verwies. Nach der Meinung von Licinius war ein Recht, das über zwei Generationen nicht mehr ausgeübt worden war, obsolet und konnte nicht mehr angewandt werden.²⁸ Mit Hilfe der Volkstribune und unter großer Zustimmung von Volk und Senat kehrte der *flamen Dialis* jedoch in den Senat zurück. Dabei waren sich alle einig, daß Flaccus dies

der Griechen, 2001, der die religiöse Sphäre besonders aus der Perspektive des Individuums rekonstruiert.

²⁵ Hätte er den Dienst als Priester nachlässig versehen, hätte sogar die Chance bestanden, daß er dieses Amt aufgrund von Fehlern im Ritualablauf hätte niederlegen und sich damit der unangenehmen Bürde entledigen können. So hatte sein Vorgänger das Amt niedergelegt, weil er beim Opfer die Eingeweide auf dem Altar falsch angeordnet hatte (Liv. 26, 23, 8; Val. Max. 1, 1, 4, der auch analoge Fälle von zwei anderen Priestern nennt, die durch Unachtsamkeit ihr Amt verloren; vgl. Plut. Marc. 5). Die Römer hatten eben kein Interesse, daß Priester ihre Funktion nur nachlässig vollzogen und damit den Kontakt zu den göttlichen Mächten gefährdeten. Auch dies ist ein Zeichen für die Lebendigkeit des religiösen Deutungssystems in dieser Zeit.

²⁶ Liv. 27, 8, 6: *Is ut animum eius cura sacrorum et caerimoniarum cepit, ita repente exiit antiquos mores, ut nemo tota iuventute haberetur prior nec probatior primoribus patrum, suis pariter alienisque, esset*; vgl. Val. Max. 6, 9, 3.

²⁷ Zur *sella curulis* und der *toga praetexta* als Ehrenabzeichen des *flamen Dialis* s. Liv. 1, 20, 1–2; 27, 8, 8; Plut. quaest. Rom. 113; zudem stand dem *flamen Dialis* auch ein *lictor* zu (Ov. fast. 2, 23.; Plut. quaest. Rom. 113)

²⁸ Liv. 27, 8, 9: *Praetor non exoletis vetustate annalium exemplis stare ius, sed recentissimae cuiusque consuetudinis usu volebat: nec patrum nec avorum memoria Dialem quemquam id ius usurpasse*.

weniger den formalen Rechten des Priesteramtes verdankte, sondern vor allem seiner vorbildlichen Lebensführung.²⁹

Der Werdegang von Gaius Flaccus ist aber nicht nur ein Beleg für die Lebendigkeit der antiken Religionen, wie sie in der neueren Forschung immer wieder hervorgehoben wird. Er zeigt auch die Dynamik, die von der sakralen Sphäre für die Gesellschaft ausgehen kann. Der Erfolg von Flaccus beruhte bezeichnenderweise nicht in erster Linie auf dem Verweis auf altes Recht und Herkommen. Der junge Mann konnte seine Forderung nach einem Sitz im Senat nur deshalb durchsetzen, weil seine persönliche Leistung als Priester gewürdigt wurde und sie ihm ein besonderes Prestige verlieh. Individueller Einsatz und die daraus resultierende sakrale Aura trugen den Sieg über die vom Prätor definierte Tradition davon.

Flaccus gab sich aber mit seinem Anfangserfolg keineswegs zufrieden. Im Jahr 199 v. Chr. setzte er seine Wahl zum curulischen Ädilen durch.³⁰ Der ratlose Senat überließ die Entscheidung darüber dem Volk. Dieses befreite Flaccus von der Ablegung des Amtseides, den er als *flamen Dialis* nicht sprechen durfte. Ersatzweise sprach sein Bruder für ihn den Amtseid. 183 v. Chr. wurde es ihm sogar ermöglicht, Prätor zu werden, nachdem ihm vorher ein Amtsbereich innerhalb der Stadt reserviert worden war.³¹ Die Hürde, daß der *flamen Dialis* keine Nacht außerhalb der Stadt verbringen durfte, war damit beseitigt. Flaccus hatte erreicht, daß für ihn die Trennung zwischen sakralem und politischem Amt aufgehoben wurde und er entgegen der alten Tradition beide Kompetenzen in seiner Person vereinen konnte. Seine Leistungen im scheinbar so unattraktiven und statischen Amt des *flamen Dialis* wurden somit zum Ausgangspunkt für eine ganz ungewöhnliche Karriere.

Diese dynamischen Impulse, die von der Religion auf die Gesellschaft ausgehen können, drohen unterschätzt zu werden. Die Kernüberlegung, daß die Religion in der Antike die Grundlage für die gesellschaftliche Identität bildete, sollte nicht dazu führen, die Stabilität in der Beziehung zwischen religiöser und gesellschaftlicher Sphäre zu stark zu betonen und damit den Aspekten der Entwicklung und Dynamik zu wenig Beachtung zu schenken. Ansonsten würde das Religiöse in letzter Konsequenz primär zu einer Ausdrucksform des Sozialen³² und die Spannung zwischen den beiden Sphä-

²⁹ Liv. 27, 8, 10: *Tribuni rem inertia flaminum obliteratam ipsis, non sacerdotio damno fuisse cum aequum censuissent, ne ipso quidem contra tendente praetore magno adsensu patrum plebisque flaminem in senatum introduxerunt omnibus ita existimantibus magis sanctitate vitae quam sacerdotii iure eam rem flaminem obtinuisse.*

³⁰ Liv. 31, 50, 7–9; 32, 7, 14.

³¹ Liv. 39, 45, 4; zu seiner Tätigkeit vgl. 39, 54, 5.

³² Dies ist z. B. in R. PARKER, *Athenian Religion – A History*, 1996, der Fall. PARKERS Darstellung der athenischen Religion ist in weiten Teilen von Problemstellungen der Verfassungsentwicklung dominiert und vermittelt dem Leser so den Eindruck, daß die Religion keine eigenständige Größe mit spezifischer Identität bildete; s. dazu auch die Rezension von S. G. COLE, *AJPh* 119, 1998, 293–295, 293: «His real interest, in fact, is not religion at all, but rather the administration of public ritual.» In seinem neuen Werk: *Polytheism and Society at Athens*, 2005,

ren, die dynamische Impulse für die Gesellschaft auslösen kann, geriete aus dem Blickfeld.

IV. Das Verhältnis von Religion und Gesellschaft in der Religionssoziologie und Religionsethnologie

Wie entscheidend die Dynamik im Verhältnis von Religion und Gesellschaft ist, erweist sich, wenn man die umfangreichen Ansätze der religionssoziologischen und religionsethnologischen Forschung zu Rate zieht.³³ Zwar wird auch in der Religionssoziologie der sakralen Weltdeutung eine entscheidende Bedeutung für die kollektive Orientierung zugewiesen und damit die wichtige Ankerfunktion der Religion für den gesellschaftlichen Zusammenhalt bestätigt.³⁴ Doch unterstreichen die religionssoziologischen Analysen nachdrücklich, daß die Religion nicht nur die jeweils bestehende gesellschaftliche Realität stabilisiert, sondern in einem interaktiven Verhältnis zu den Prozessen der gesellschaftlichen Evolution steht.³⁵

Gerade der enge Bezug von religiösem Weltbild und Gesellschaft bietet dabei ein beachtliches Potential zur Legitimation gesellschaftlicher Veränderungen. Insbesondere der Aufstieg der frühen Staaten und die damit verbundene Ausbildung sozialer Hierarchien und bürokratischer Ordnungssysteme erscheinen in den ethnologischen Modellen ohne eine Einbettung in religiöse Legitimationsstrukturen kaum denkbar.³⁶

widmet sich PARKER allerdings wieder sehr viel stärker den religiösen Aspekten des sakralen Lebens.

³³ Ein guter Überblick zu der komplexen Forschungssituation in der Religionssoziologie und -ethnologie findet sich bei K. HOCK, Einführung in die Religionswissenschaft, 2002, 79–127, sowie in den einleitenden systematischen Artikeln von G. KEHRER zur Religionssoziologie und von G. SCHLATTER zur Religionsethnologie im Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe 1, 1988, 59–86 u. 157–194; vgl. K. GABRIEL – H.-R. REUTER (Hg.), Religion und Gesellschaft, 2004.

³⁴ P. BERGER, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, 1988; ders. – TH. LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 1998, 98–138; zu den eigenständigen Aspekten, die die religiöse Sphäre dabei kennzeichnen, vgl. S. N. EISENSTADT, Tradition, Wandel und Modernität, 1979, 199–202 u. G. BALANDIER, Anthropologie politique, 1999, 117–144.

³⁵ Die enge Verbindung von religiösem Weltbild und gesellschaftlicher Entwicklung hat besonders R. BELLAH in seinem zum Klassiker avancierten Aufsatz: Religious Evolution, American Sociological Review 29, 1964, 358–374, hervorgehoben; vgl. N. LUHMANN, Funktion der Religion, 1982, 72–181; G. DUX, Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, 1982, 247; R. DÖBERT, Zur Logik des Überganges von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. EDER (Hg.) Die Entstehung von Klassengesellschaften, 1973, 330–363; dens., Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, 1973; K. EDER, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, 1980, 88–95.

³⁶ Vgl. E. SERVICE, Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Prozess der kulturellen Evolution, 1977, und die Beiträge in: H. J. M. CLAESSENS – J. OOSTEN (Hg.), Ideology and the Formation of Early States, 1996, sowie M. LAUBSCHER, Religiöse Modelle von Staatsbildung, in: B. GLADIGOW (Hg.), Staat und Religion, 1981, 23–52.

Angesichts der begrenzten Zwangsmittel in traditionellen Gesellschaften stellt es eine wesentliche Entlastung des Herrschaftsaufwandes dar, die gesellschaftliche Hierarchie als Bestandteil einer kosmologischen Notwendigkeit zu legitimieren.³⁷ Deviantes Verhalten und ein Infragestellen der Ordnung können auf diese Weise als eine Gefährdung der Lebensfähigkeit der Gesellschaft insgesamt und damit auch ihrer einzelnen Mitglieder gebrandmarkt werden. So soll auch bei den untergeordneten Bevölkerungsschichten ein Interesse am Erhalt der gesellschaftlichen Hierarchie geweckt werden.

Der Aufbau exklusiver Beziehungen zu den entscheidenden sakralen Kräften durch eine kleine Personengruppe wird daher gemeinhin als Basis für die Etablierung zentraler Herrschaftsformen in frühen Staaten angesehen.³⁸ In den meisten Modellüberlegungen wird diese Ausbildung exklusiver Bindungen mit der Herauslösung der sakralen Mächte aus der natürlichen Umwelt und ihrer Verdichtung zu personalen Gottheiten in Zusammenhang gebracht. Durch die Vorstellung einer personalen Gottheit, deren Handlungsformen auf einem eigenen Willen beruhen, lassen sich die Wirkungsformen der sakralen Mächte nicht mehr so leicht in rituelle Praktiken übersetzen, die breiten Bevölkerungsschichten zugänglich sind.³⁹ Das Expertenwissen über die Grundlagen göttlicher Handlungsformen und die Möglichkeiten, sie zu beeinflussen, bekommen eine immer größere Bedeutung. Theologische Deutungen des kosmologischen Zusammenhanges entstehen, in deren Rahmen die menschliche Welt zumeist als Derivat der göttlichen erscheint. Die Unterordnung der menschlichen Welt unter die göttliche Sphäre rückt das Problem der Verbindung zwischen den beiden Sphären ins Zentrum. Dieses Spannungsverhältnis ist in der Regel der Ansatzpunkt für die Etablierung einer monarchischen Regierungsform, deren Vertreter die Vermittlerfunktion zwischen den beiden Sphären übernehmen und damit die Existenzfähigkeit der Gesellschaft gewährleisten.

Am Beispiel der altägyptischen Gesellschaft beschreibt JAN ASSMANN eindrucksvoll, wie sich die Entwicklung frühstaatlicher Strukturen unter diesen Voraussetzungen vollzieht. Die konsequente Monopolisierung der Beziehung zu den Göttern durch die staatlichen Institutionen rief nach ASSMANN im Alltagsleben der Ägypter ein tiefes Gefühl der Gottesferne hervor. Ohne die Vermittlung des Staates und vor allem des Pharaos als dessen höchstem Repräsentanten wäre die Gesellschaft dazu verdammt

³⁷ Zu unterschiedlichen Entwicklungsstufen und Ausprägungen sakral legitimierter Herrschaft s. die Beiträge in: D. CANNADINE – S. PRICE (Hg.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremony in Traditional Societies*, 1987.

³⁸ Vgl. das Fazit von H. J. M. CLAESSEN und P. SKALNÍK zu dem mehr als 20 Fallstudien umfassenden Sammelband zu frühen Staatsbildungen: «The position of the sovereign is based upon a mythical charter and a genealogy which connects him with the supernatural forces ... The sacral character of the ruler's position is the most important constituent of his leadership. He is considered as the guarantor of the state's prosperity. As the result he is the very pivot of the early state.» (The Early State: Models and Reality, in: dies. [Hg.], *The Early State*, 1978, 637–650, 638–639).

³⁹ Vgl. B. GLADIGOW, *Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung*, in: P. EICHER (Hg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, 1979, 41–62.

gewesen, in diesem Zustand der Gottesferne zu verharren. Die Gesellschaft war also für die Fortführung ihrer Existenz auf die sakrale Kraft der staatlichen Führung angewiesen. So kommt ASSMANN zu dem Schluß, daß gerade das Gefühl der Unerreichbarkeit der Götter im Alltag die Bereitschaft der Menschen, sich den staatlichen Autoritätsträgern und deren Anforderungen zu unterwerfen, wesentlich gefördert hat:⁴⁰ «Der Staat setzt die Gottesferne also voraus – und kompensiert sie. Noch schärfer formuliert: Wären die Götter gegenwärtig, gäbe es keinen Staat. Weil die Götter aber fern sind, muß es eine Institution geben, die den Kontakt mit der Götterwelt auch unter den Bedingungen der Gottesferne aufrechterhält. Alle nur noch mögliche Anwesenheit der Götter auf Erden nimmt die Struktur der Stellvertretung an.»⁴¹

Zweifellos stellt Ägypten eine ungewöhnlich weitgehende Konstellation dar, doch bleibt davon die Tatsache unberührt, daß gerade das religiöse Weltbild in traditionellen Gesellschaften die Basis für vielfältige Neujustierungen in den gesellschaftlichen Verhältnissen bietet und zumeist als Ausgangspunkt für die Festigung sozialer Hierarchien eingesetzt wird.⁴² Diese Bezüge werden in der ethnologischen Forschung zumeist als so eng betrachtet, daß die Entstehung einer theokratischen Monarchie geradezu als «zwangsläufiges Entwicklungsstadium» in frühen Staaten angesehen wird.

V. Jupiter und die römische Republik

Die Tatsache, daß die ethnologische Forschung nachdrücklich die Dynamik betont, die von der religiösen Sphäre für die Entwicklung früher Staaten ausgehen kann, wirft ein neues Licht auf die Karriere des *flamen Dialis* C. Valerius Flaccus. Bisher erschien die Durchsetzungsfähigkeit eines sakralen Würdenträgers im politischen Raum als das besonders Bemerkenswerte. Vor dem Hintergrund der religionssoziologischen Modelle muß man aber eher fragen, warum der ungewöhnliche Werdegang des Priesters keine weitreichenden Folgen für das ganze politische System hatte. Mit Flaccus saß ein Mann im Senat, der aufgrund seiner ganz persönlichen sakralen Autorität den Zugang zu dem höchsten Gremium erstritten hatte. Im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern nahm er anschließend hohe politische Ämter wahr. Ein Mann, der zu Recht von sich behaupten konnte, in seiner ganzen Existenz die enge Bindung der römischen Bürgerschaft an Jupiter zu verkörpern,⁴³ vereinte diese religiöse Stellung nun mit hohen politischen Funktionen.

⁴⁰ J. ASSMANN, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, 2000, 32–45.

⁴¹ Ebenda 43.

⁴² Vgl. z. B. D. McMULLEN, Bureaucrats and cosmology: the ritual code of T'ang China, in: CANNADINE – PRICE (wie Anm. 37) 181–236.

⁴³ Vgl. J. SCHEID, Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux, *Le temps de la réflexion* 7, 1986, 213–230, 220: «Par ses comportements insolites et un choix d'éléments signifiants, le couple flaminial insérait quant à lui dans l'univers de la cité une forme visible de la puissance de Jupiter.»

Diese Konstellation hätte Konsequenzen für das politische System haben können. Und doch blieb der Werdegang des Flaccus eine Episode. Seine Karriere endete mit der Prätur, und wir hören nichts Erwähnenswertes mehr über sein Leben. Keine herausragende Position im Staat, keine ungewöhnlichen Ehrungen für ihn, keine Anstöße für grundlegende Wandlungen im politischen System. Das Leben und Wirken des Gaius Flaccus hat die römische Republik nicht verändert.

Auf den ersten Blick läge es nahe, diese geringe Wirkung des besonderen Werdeganges von Flaccus mit der außergewöhnlichen Stabilität des sakralen Lebens in der römischen Gesellschaft zu erklären, die eine weitergehende Instrumentalisierung der religiösen Qualitäten im politischen Raum nicht zugelassen hätte. Doch dieser Hinweis verliert bei genauerer Analyse seine Überzeugungskraft. Gerade in der Zeit, als Flaccus sein Recht auf einen Senatssitz durchsetzte, wurde das religiöse Leben durch eine tiefe Unruhe erschüttert. Angesichts der extremen Belastungen durch den Zweiten Punischen Krieg wuchs der Einfluß wandernder Prediger und Propheten. Obskure Orakelbücher und andere religiöse Schriften zirkulierten in steigender Zahl.⁴⁴ Da die zuständigen Prätores dem Treiben kein schnelles Ende bereiteten, sah sich der Senat 213 v. Chr. schließlich selbst dazu genötigt, gegen diese Umtriebe vorzugehen.⁴⁵ Auch nach dem endgültigen Sieg über Karthago verschwand die Unruhe nicht. Nur zwei Jahre bevor Flaccus zum Prätor gewählt wurde, zwangen die ausufernden Aktivitäten einer weiteren Kultgemeinschaft den Senat erneut zu einem drastischen Einschreiten.⁴⁶

Diese Episoden zeugen von den schweren Belastungen, die die dramatischen Ereignisse des Zweiten Punischen Krieges auch im religiösen Bereich zeitigten. Für die politischen Karrierechancen des *flamen Dialis* Gaius Valerius Flaccus konnte das offensichtliche Bedürfnis der Bevölkerung nach stärkerer religiöser Selbstvergewisserung durchaus vorteilhaft sein, da er seine bisherigen Erfolge bereits der Ausstrahlung persönlicher religiöser Ernsthaftigkeit und Authentizität verdankte. Hinzu kam, daß die hohen Verluste im Krieg gegen Hannibal zu Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zu einer starken Dynamisierung der politischen Lebensläufe führten, die einige Angehörige der Nobilität geschickt zu ganz ungewöhnlichen Karriereverläufen nutzten, die

⁴⁴ Liv. 25, 1, 6–12.

⁴⁵ Liv. 25, 1, 10–12.

⁴⁶ Liv. 39, 8–19; ILS 18; zur sogenannten Bacchanalien-Affäre s. J.-M. PAILLIER, *Bacchanalia: la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, 1988; B. LINKE, *Religio und res publica*. Religiöses Denken und gesellschaftliches Handeln in der römischen Republik, in: ders. – M. STEMLER (Hg.), *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik, 2000, 269–298; M. MARTINA, *Sul cosidetto Senatusconsultum de Bacchanalibus*, *Athenaeum* 86, 1998, 85–110; W. NIPPEL, *Orgien, Ritualmorde und Verschwörung? Die Bacchanalien-Prozesse des Jahres 186 v. Chr.*, in: U. MANTHE – J. V. UNGERN-STERNBERG (Hg.), *Große Prozesse der Antike*, 1997, 65–73; R. TURCAN, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales*, *RHR* 181, 1977, 3–28; J. SCHEID, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in: *Le délit religieux (table ronde, Rome, 6–7 Avril 1978)*, 1981, 118–171, bes. 157–160.

aber auch Aufsteigern einen raschen Aufstieg in das Oberamt ermöglichten.⁴⁷ Die Rahmenbedingungen für das Austreten neuer Grenzen durch selbstbewußte Politiker und das Einschlagen ungewöhnlicher Karrierewege waren in dieser Periode also durchaus günstig. Gestützt auf sein in der Bevölkerung allgemein anerkanntes sakrales Charisma hätte also auch Gaius Valerius Flaccus weiter nach innovativen Strategien suchen können, um seine Position im Netzwerk der römischen Politik stärker auszubauen. An Ehrgeiz mangelte es ihm offensichtlich nicht. Doch von weitergehenden Impulsen zur Umstrukturierung des politischen Systems hören wir nichts.

Hier wird deutlich, daß die Modellüberlegungen der Ethnologie für Rom nicht greifen. Zwar bildete auch in Rom die Religion die Grundlage der kollektiven Identität. Doch hatten die Römer Strukturen der sakralen Organisation entwickelt, die verhinderten, daß der Kult des Jupiter von einzelnen Angehörigen der Gesellschaft instrumentalisiert werden konnte. Anstatt die Beziehungen zu dem entscheidenden Gott an eine Person zu binden, entwickelten die Römer ein kompliziertes Geflecht von Ritualen, die von ganz unterschiedlichen Handlungsträgern durchgeführt wurden und eine große Bandbreite der sakralen Symbolik aufwiesen.

So war der *flamen Dialis* trotz seiner engen Bindung an Jupiter kaum mit den zentralen Kultritualen des Staates verbunden. Stattdessen verwiesen seine kultischen Verpflichtungen auf eine sehr archaische Form des Jupiterkultes, als Jupiter noch primär die Funktion eines Fruchtbarkeitsgottes besaß.⁴⁸ Die politisch bedeutsamen Aspekte

⁴⁷ Paradebeispiele für beide Aspekte sind die Karrieren des Patriziers Titus Quinctius Flamininus, der in jungen Jahren Oberbefehlshaber gegen Philip II. von Makedonien wurde, und des *homo novus* Marcus Porcius Cato, der es mit starkem Ehrgeiz und außergewöhnlichen rhetorischen Fähigkeiten vermochte, zu einer der dominanten Persönlichkeiten der Nobilität aufzusteigen. Gelingen konnte Cato dieser Aufstieg jedoch nur, weil er die intensive Unterstützung des Patriziers Lucius Valerius Flaccus genoß, des Bruders des zwangsrekrutierten *flamen Dialis*. Die Konsequenz, mit der Lucius Valerius Flaccus den in der Oberschicht *zunächst* nicht beliebten Cato förderte, zeigt klar, daß diese Familie in vielerlei Hinsicht Chancen zum Ausbau ihres politischen Einflusses zu nutzen gewillt war; zur innenpolitischen Situation nach dem Zweiten Punischen Krieg s. H. BECK, Karriere und Hierarchie. Die römische Aristokratie und die Anfänge des *cursus honorum* in der mittleren Republik, 2005, bes. 141–147 u. 328–393; R. PFEILSCHIFTER, Titus Quinctius Flamininus. Untersuchungen zur römischen Griechenlandpolitik, 2005; R. STOLLE, Ambitus et Invidia. Römische Politiker im Spannungsfeld zwischen persönlichem Ehrgeiz und Forderungen der Standesloyalität 200–133 v. Chr., 1999; B. DREYER, Die Innenpolitik der Römischen Republik 264–133 v. Chr., 2006, 43–69.

⁴⁸ In diese Richtung weisen schon die umfassenden Vorschriften für seine Lebensführung, die seine ganze Existenz zu einem ‚Gottesdienst‘ werden lassen (Gell. 10, 15, 16 u. Serv. ad Aen. 8, 552) So mußten die Füße des Bettgestells mit Lehm bestrichen sein (Gell. 10, 15, 14). Damit wurde seine enge Verbundenheit mit der Erde und ihrer Fruchtbarkeit unterstrichen. Seine geschnittenen Haare und Fingernägel wurden als Symbole der Lebenskraft sorgsam gesammelt und mußten unter einem fruchttragenden Baum vergraben werden (s. Gell. 10, 15, 15). An allen Iden opferte er ein Schaf für Jupiter (Ov. fast. 1, 588); mit dem *rex sacrorum* verteilte er im Februar Gegenstände aus Wolle (Ov. fast. 2, 21); an den Lupercalien (15. Februar.) opferte er am Lupercal (Ov. fast. 2, 282) und bei Beginn der Weinlese fiel ihm die feierliche Eröffnung zu

Jupiters hatten sich jedoch im Laufe der Ausbildung einer differenzierten Staatlichkeit im Kult des Jupiter Optimus Maximus konzentriert, mit dem der *flamen Dialis* kaum in Berührung kam.⁴⁹ Das äußerst feingliedrige Beziehungsnetz, das die politische Ordnung mit diesem zentralen Kult verband, führte dazu, daß im Senat eine Vielzahl von Personen saß, die mit größerer Berechtigung als er auf eine enge Bindung an die Schutzgottheit des römischen Staates verweisen konnten.

So besaßen die Auguren eine große Bedeutung beim Kontakt mit Jupiter Optimus Maximus.⁵⁰ Sie galten als die eigentlichen Experten bei der Kommunikation mit dem höchsten Gott. Cicero nannte sie deshalb ausdrücklich *interpretes Iovis optumi maximi*.⁵¹ Trotz ihres ehrwürdigen Wissens um die richtige Interpretation der himmlischen Zeichen waren aber auch sie nicht die bevorzugten Ansprechpartner des Gottes.⁵² Die entscheidenden Vorzeichen, die das unzertrennliche Band zwischen dem römischen Volk und seinem höchsten Gott symbolisierten, die *auspicia*, galten den römischen Oberbeamten, die sie eigenständig einholten.⁵³ Den Auguren kam dabei höchstens eine beratende Rolle zu.⁵⁴ Überhaupt waren die Magistrate diejenigen, die

(Varro l.l. 6, 16). Am 1. Oktober fuhr er mit den anderen *flamines maiores* in einem verdeckten Wagen zum Tempel der Fides auf das Capitol und opferte dort. Zu den kultischen Verpflichtungen des *flamen Dialis* s. SIMÓN (wie Anm. 4) 171–223 u. SAMTER (wie Anm. 4) 2491–2492; zu den archaischen Aspekten in der Verkörperung von Jupiter s. auch SCHEID (wie Anm. 43) 214–221.

⁴⁹ Zum römischen Jupiter-Kult s. J. R. FEARS, The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology, ANRW II 17, 1, 1981, 3–141; C. KOCH, Der römische Jupiter, 1937; K. THULIN, Iuppiter, RE 10, 1, 1918, Sp. 1126–1144.

⁵⁰ Zum Aufgabenbereich der Augures s. J. LINDERSKI, Augural Law, ANRW II 16, 3, 1986, 2146–2312; M. BEARD, Priesthood in the Roman Republic, in: dies. – J. NORTH (Hg.), Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, 1990, 19–48, 34–40; WISSOWA (wie Anm. 2) 523–534; PORTE (wie Anm. 4) 154–160.

⁵¹ Cic. de leg. 2, 8, 20.

⁵² Eigenständig beobachteten die Augures die Himmelszeichen vor allem bei der Inauguration von Örtlichkeiten und Personen; der berühmteste Beleg ist die Inauguration des Königs Numa Pompilius (Liv. 1, 18, 6–10); vgl. die ausführliche Analyse der Stelle bei LINDERSKI (wie Anm. 50) 2256–2296.

⁵³ Zu den *auspicia* der Magistrate s. W. KUNKEL – R. WITTMANN, Staatsordnung und Staatspraxis der römischen Republik 2: Die Magistratur, 1995, 28–37; A. GIOVANNINI, Imperium consulare, 1983, 35–37.

⁵⁴ Außerhalb ihres festgelegten Tätigkeitsfeldes können die Augures nur durch Aufforderung eines Magistrats oder auf Beschluß des Senates aktiv werden. In diesem Fall sind ihre Entscheidungen jedoch bindend. Zu dem komplizierten Verhältnis von Priestern und Magistraten s. SCHEID, Religion et piété (wie Anm. 22) 47–50: «Sans la consultation expresse par le magistrat et le sénat, sans la publication d'un décret des magistrats, un avis sacerdotal n'existe pas. Une fois exprimé sous l'autorité du magistrat et du sénat, il s'impose à tous. On a donc raison de considérer que les prêtres sont soumis au pouvoir des magistrats, comme les citoyens» (49); zum Verhältnis von Magistraten und Priestern vgl. J. SCHEID, Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoces et le droit public à la fin de la République, in: C. NICOLET (Hg.), Les ordres à Rome, 1984, 243–280.

in Rom den engsten Bezug zu Jupiter Optimus Maximus besaßen. Ihre Amtszeit begann mit einem Opfer in dessen Tempel und war mit Hilfe der *auspicia* durch den ständigen Kontakt zum Gott geprägt.⁵⁵ Insbesondere vor den Feldzügen sprachen sie im Jupiter-Tempel ein feierliches Gelübde für den Fall eines Sieges.⁵⁶ Zeigte der Gott sein besonderes Wohlwollen gegenüber dem Amtsinhaber und der *res publica*, indem er einen glanzvollen Sieg über äußere Feinde gewährte, so zog der Feldherr im Triumph in die Stadt. Die Triumphaltracht, die er trug, wurde im Tempel des Jupiter verwahrt und verlieh dem Triumphator deutliche Bezüge zum höchsten Gott. Gekleidet in Purpur, auf der Quadriga stehend, das Szepter in der Hand und den Lorbeerkranz auf dem Kopf mußte er den Menschen, die staunend das prachtvolle Ritual verfolgten, wie eine Inkarnation des Gottes selbst erscheinen.⁵⁷ Eine solche Nähe zum Gott wurde von keinem anderen Römer erreicht. Sakrale Kraft und staatliche Macht fielen für kurze Zeit zusammen. Doch die strenge Begrenzung dieser Konstellation auf den Tag des Triumphes und die Unterwerfung der Magistrate unter die Regeln der zeitlichen Begrenzung verhinderten, daß es eine Verfestigung dieser Nähe gab.

Bezeichnenderweise legte die Gunst des Gottes zwar den Grundstein für den Triumph, doch bedurfte die Durchführung des Rituals noch der Zustimmung des Volkes und vor allem des Senats.⁵⁸ Überhaupt erweist sich der Senat bei näherer Betrachtung

⁵⁵ Zum Opfer der Konsuln zu Beginn der Amtszeit s. Liv. 21, 63, 7–9; Ov. fast. 1, 79; zu den Opfern beim Auszug zum Heer s. Liv. 45, 39, 11; 38, 48, 16; 42, 49, 6; vgl. K. LATTE, Römische Religionsgeschichte, 1960, 152.

⁵⁶ Liv. 45, 39, 11; 42, 49, 1–6; 21, 63, 9.

⁵⁷ Liv. 10, 7, 10 (zum Bezug der Triumphaltracht auf Jupiter): *Iovis Optimi Maximi ornatus*; zu der purpurnen Toga und Tunica s. Polyb. 6, 53; Dion. Hal. 3, 61 und 62; App. Pun. 66; Liv. 10, 7, 9; 30, 15, 11–12; zur Quadriga s. Dion. Hal. 9, 71, 4; der Wagen selbst war vergoldet: Liv. 10, 7, 10; Hor. epod. 9, 21; zum Szepter, das von einem Adler gekrönt war und das der Triumphator in der linken Hand trug, s. Dion. Hal. 3, 61, 2–3; Val. Max. 4, 4, 5; Iuv. 10, 43; in der rechten Hand hielt er einen Lorbeerzweig, s. Plin. n.h. 15, 137; Plut. Aem. Paul. 34; App. Pun. 66; zum Lorbeerkranz auf dem Kopf s. Plin. n.h. 15, 137; hinter dem Triumphator stand ein Sklave, der einen goldenen Kranz über seinen Kopf hielt, s. Plin. n.h. 33, 11; Iuv. 10, 39; zum Triumphzug s. T. ITGENHORST, Tota illa pompa. Der Triumphzug in der römischen Republik, 2005, u. L. BONFANTE-WARREN, Roman Triumph and Etruscan Kings. The Changing Face of the Triumph, JRS 60, 1970, 49–66. Zu dem komplexen symbolischen Verweissystem von öffentlichem Raum und Ritual in der römischen Republik s. K.-J. HÖLKESKAMP, Hierarchie und Konsens. Pompae in der politischen Kultur der römischen Republik, in: A. v. ARWEILER – B. M. GAULY (Hg.), Machtfragen. Zur kulturellen Repräsentation und Konstruktion von Macht, 2008, 79–126; dens., Pomp und Prozessionen. Rituale und Zeremonien in der politischen Kultur der römischen Republik, Jahrbuch des Historischen Kollegs 2006, 2007, 35–72 u. H. BECK, Züge in die Ewigkeit. Prozessionen durch das republikanische Rom, GFA 8, 2005, 73–104.

⁵⁸ Zu den Beschlüssen über einen Triumph und der Rolle, die dem Senat dabei zukam, s. A. GRAEBER, Auctoritas patrum. Formen und Wege der Senatsherrschaft zwischen Politik und Tradition, 2001, 113–128 u. D. J. DETREVILLE, Senatus et religio. Aspects of the Roman Senate's Role in the State Religion during the Republic, Diss. University of North Carolina, Chapel Hill 1987, 6–28.

als der eigentliche Fokus religiöser Autorität.⁵⁹ Er berät in seinen Sitzungen über die aktuellen religiösen Fragestellungen. Ihm kommt das Recht zu, über die Einführung neuer Kulte zu entscheiden und die organisatorischen Rahmenbedingungen dafür festzulegen.⁶⁰ Vor allem aber ist es seine Aufgabe, in Krisensituationen das Gleichgewicht im Verhältnis zu den göttlichen Mächten durch die Befragung der sibyllinischen Bücher, die im Jupiter-Tempel aufbewahrt werden, wiederherzustellen.⁶¹ Oft tagt das würdevolle Gremium bei besonders wichtigen Anlässen im Jupiter-Tempel selbst und fällt dort im Angesicht der Statue des höchsten Gottes seine Entscheidungen.⁶² An den Iden des November speist der Senat sogar im Tempel mit dem höchsten Gott, dessen Statue zu diesem Zweck besonders geschmückt ist. Dieses weihevollte Mahl, das *epulum Iovis*, unterstrich die Nähe des ganzen Gremiums zu der entscheidenden Schutzgottheit des römischen Staates.⁶³

Das *epulum Iovis* bildete einen wesentlichen Bestandteil der plebejischen Spiele, die es einrahmten.⁶⁴ Zu Beginn der Spiele wurden die wichtigsten Attribute (*exuviae*) der

⁵⁹ Zur zentralen Stellung des Senats im religiösen Leben der Republik s. BEARD (wie Anm. 50) 31: «The principal focus of mediation in Republican Rome was the senate. It was not the only such focus; ... assemblies of the people, magistrates and some priestly groups also fulfilled the function of mediating between gods and men. But the senate took the major role here: that is, if mediating is rightly regarded as the defining function of priesthood, it was largely (and, at first sight, paradoxically) carried out in Rome not by those men we know as 'priests', but by a body traditionally thought of in simply 'political' terms»(31); vgl. DETREVILLE (wie Anm. 58) passim.

⁶⁰ So beschloß der Senat 205 v. Chr. die Überführung des heiligen Steins der Magna Mater aus Kleinasien und legte später die Details der Zeremonie fest, s. Liv. 29, 10, 4–8 u. 29, 14, 5–14.

⁶¹ Zur Aufbewahrung der sibyllinischen Bücher im Jupiter-Tempel s. Dion. Hal. 4, 62, 5; vgl. Tac. ann. 6, 12; zur Rolle der sibyllinischen Bücher im religiösen Leben der Republik s. E. M. ORLIN, Temples, Religion and Politics in the Roman Republic, 1997, 76–116; J. A. NORTH, Diviners and Divination at Rome, in: BEARD – NORTH (wie Anm. 50) 49–71; WISSOWA (wie Anm. 2) 536–547.

⁶² Zu Tagungen des Senats im capitolinischen Tempel, die zumeist die erste Sitzung des Amtsjahres waren, s. Liv. 23, 31, 1; 26, 1, 1; 30, 27, 1; 32, 8, 1; auf dieser ersten Sitzung wurden zunächst religiöse Beschlüsse gefasst, s. Liv. 9, 8, 1 (*sollemnibus consultis*); 28, 38, 14; 37, 1, 1 (*L. Cornelio C. Laelio consulibus nulla prius secundum religiones acta in senatu res est quam de Aetolis*); vgl. M. BONNEFOND-COUDRY, Le sénat de la république Romaine de la guerre d'Hannibal à Auguste: pratiques délibératives et prise de décision, 1989, 31–160; SCHEID, Religion et piété (wie Anm. 22) 50.

⁶³ Zum Mahl des Senats im Jupiter-Tempel s. Liv. 38, 57, 5; weitere Belege für das *epulum Iovis* s. Gell. 12, 8, 2; Cass. Dio 39, 30, 4; Liv. 27, 36, 9; 29, 38, 8; 30, 39, 8; 31, 4, 7; 32, 7, 13; 33, 42, 11.

⁶⁴ Die *epula Iovis* werden in der klassischen Zeit nur in Zusammenhang mit den plebejischen Spielen nach 213 v. Chr. erwähnt. Es ist aber sehr wohl möglich, daß sie auf eine ältere Tradition zurückgingen. Umstritten bleibt, ob das *epulum Iovis*, das erst in der Kaiserzeit für die *ludi Romani* belegt ist, schon seit der frühen Republik anlässlich dieser Spiele stattgefunden hat; s. dazu F. BERNSTEIN, *Ludi publici*. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom, 1998, 285–287.

Gottheiten in einer feierlichen Prozession in den Circus geleitet.⁶⁵ Angeführt wurden die Prozessionen von den Obermagistraten, deren Ausstattung eng mit der Triumphaltracht verwandt war.⁶⁶ Dieselbe Tracht trugen während der Spiele die spielleitenden Magistrate. In Gegenwart der Götter wurden dann die Spiele durchgeführt. Volk und Götter bildeten für die Zeit der Spiele eine erlebbare Einheit.⁶⁷ Keine Institution, sei sie auch so mächtig wie der Senat, konnte die Beziehung zu dem höchsten Gott monopolisieren. Die Bindung an den Gott war die Grundlage für die gesamte Gemeinschaft der Bürger.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen der politischen Pluralität und der zentralen Bedeutung des Jupiterkults zeigt sich eindringlich beim Tempel des Jupiter Optimus Maximus. Der riesige Tempel wurde in der Sicht der Römer zum zentralen Punkt des Staates.⁶⁸ Zwar war das Bauwerk von den etruskischen Königen zur sakralen Fundierung ihres Machtanspruches initiiert worden, doch soll die Weihe von den ersten Konsuln der Republik vorgenommen worden sein. Das Datum der Tempelweihe und das der Vertreibung der Könige verschmolzen untrennbar. Der Tempel wurde zu einem Symbol der republikanischen Kultur in Rom.

So wurde nach der Weihung des Tempels auch kein neuer Priester für den Jupiter Optimus Maximus eingesetzt, sondern die heilige Stätte wurde zum sakralen Mittelpunkt des gesamten Gemeinwesens, der nicht durch einen neuen mächtigen Priester verwaltet wurde. Als wichtigster Priester für Jupiter wirkte weiterhin der *flamen Dialis*, der in seiner ganzen Lebensform geradezu eine Inkarnation des Wirkungsspektrums des Gottes war, jedoch bezogen auf die Aspekte der Fruchtbarkeit, die der alte Jupiterkult verkörperte. Die imminente politische Komponente, die der neue Kult des Jupiter Optimus Maximus mit sich brachte, wurde hingegen zu einer institutionellen Leerstelle, die alle politischen Kräfte gemeinsam ausfüllten und dabei in ein feingliedriges System gegenseitiger Austarierung eingebunden waren. Die dauerhafte Inkarnation des ursprünglichen Wirkungsspektrums von Jupiter durch den *flamen Dialis* stand in einem Spannungsverhältnis zu der zeitlich streng begrenzten, politischen Rolle des erfolgreichen Feldherrn bei der Triumphalzeremonie. So gab es zwei

⁶⁵ Zu den *exuviae* s. Suet. Aug. 94, 6; die *exuviae* von Jupiter Optimus Maximus waren Adlerszepter, Blitz oder goldener Kranz, s. BERNSTEIN (wie Anm. 64) 42–43. Zu den Wagen (*tensae*), auf denen die *exuviae* in den Circus geleitet wurden, s. Fest. p. 500 L; vgl. Val. Max. 1, 1, 16; Suet. Aug. 43, 5; Vesp. 5, 7; Tert. Spect. 7, 2.

⁶⁶ Liv. 5, 41, 2: *augustissima vestis est tensas ducentibus triumphantibusve*; vgl. BERNSTEIN (wie Anm. 64) 48–51; LATTE (wie Anm. 55) 153.

⁶⁷ Liv. 2, 37, 9 nennt die Spiele deshalb ausdrücklich *coetus quodam modo hominum deorumque*. Auch das Volk konnte statt auf dem Forum vor dem capitolinischen Tempel zusammengerufen werden, s. Liv. 25, 3, 14; 33, 25, 7; 34, 1, 4; 34, 53, 2; 43, 16, 9; 45, 36, 1; App. b.c. 1, 15; zur Integration des Volkes in die Abläufe der religiösen Rituale s. LINKE (wie Anm. 20) passim.

⁶⁸ Vgl. z.B. Cic. de leg. agr. 1, 6, 18: *Iam omnium omnium tolletur error, iam aperte ostendent sibi nomen huius rei publicae, sedem urbis atque imperi, denique hoc templum Iovis Optimi Maximi atque hanc arcem omnium gentium displicere*.

Inkarnationen Jupiters in Rom, doch besaßen die beiden eine ganz unterschiedliche Qualität und gesellschaftliche Präsenz.

Im politischen Raum gab es keinen Repräsentanten des wichtigsten Gottes. Die Nähe zum Jupiter Optimus Maximus ergab sich nicht aus einem erblichen Anspruch oder einer exklusiven Amtsposition, die auf Dauer verliehen worden wäre. Vielmehr unterlag die Beziehung des einzelnen zu Jupiter Optimus Maximus den vielfältigen Schwankungen, denen der politische Werdegang im republikanischen System unterworfen war. Erst die Wahl zum Konsul als Krönung einer langen politischen Tätigkeit beinhaltete das Recht, in Form der *auspicia* in eine direkte Kommunikation mit dem höchsten Gott einzutreten. Schließlich, wenn sich der Amtsinhaber auch militärisch bewährt hatte, eröffnete sich die Chance, im Rahmen der Triumphalzeremonie in der öffentlichen Wahrnehmung für kurze Zeit mit der höchsten Gottheit zu verschmelzen. Die Intensität des Kontaktes ergab sich also aus der Leistung für die Gemeinschaft der Bürger. Die Mechanismen der politischen Ordnung wirkten wie ein Filter bei der Kontaktaufnahme zur höchsten Gottheit. Durch diese Filterfunktion wurde der plurale politische Raum der republikanischen Ordnung, der durch den dynamischen Wettbewerb der Kräfte geprägt war, so mit der sakralen Sphäre verbunden, daß kein einzelnes Mitglied Herrschaftsansprüche durch eine exklusive Bindung an die Gottheit rechtfertigen konnte. So wurde der Kult des Jupiter Optimus Maximus zum religiösen Fokus der republikanischen Kultur in Rom.

VI. Fazit: Der Republikanismus als das entscheidende Erbe der Antike

Die Bedeutung dieser spezifischen Vernetzung zwischen sakraler Sphäre und politischer Ordnung darf nicht unterschätzt werden. Gerade vor dem kontrastiven Hintergrund der ethnologischen und soziologischen Modelle wird die entscheidende Folge dieser Besonderheit deutlich: Es ist die Möglichkeit, dem Gemeinwesen die politische Ordnung einer Republik zu geben, anstatt es in Form einer Alleinherrschaft klar zu strukturieren.

Es ist auffällig, daß in den Modellüberlegungen der Ethnologie die Ausbildung republikanischer Strukturen so gut wie nicht berücksichtigt wird, obwohl sie für die europäische Kultur eine so prominente Bedeutung besitzt. Im Zentrum steht vielmehr die klassische Entwicklung zur Monarchie mit bürokratischer Absicherung, wie sie sich z. B. in Mittelamerika, dem Vorderen Orient, China und dem westlichen Afrika vielfach vollzogen hat.⁶⁹ So konzentriert sich zum Beispiel JARICH OOSTEN in einem Grundsatzartikel zu frühstaatlichen Organisationsformen in Europa bezeichnenderweise auf die Entwicklung des Königtums: «Most modern European states have deve-

⁶⁹ Diese Tendenz zeigt sich eindrücklich im grundlegenden Sammelband zur Entwicklung und Struktur früher Staaten, den HENRI J. M. CLAESSEN und P. SKALNÍK herausgegeben haben (wie Anm. 38). Analoges gilt aber auch für die übergreifende Untersuchung von E. SERVICE (wie Anm. 36) *passim*.

loped out of Kingdoms.»⁷⁰ Das römische Erbe ist für seine Darstellung des vormodernen Europa nur in Gestalt des Kaisertums von Bedeutung. Die entscheidenden republikanischen Entwicklungen werden übergangen.

Die Entstehung und vor allem die Stabilisierung republikanischer Organisationsformen ist aus ethnologischer Sicht bei der Entwicklung früher Staaten also ein so ungewöhnliches Phänomen, daß es kaum thematisiert wird. Die betreffenden Gesellschaften bilden offensichtlich eine Ausnahme in der sozialen Evolution und scheinen daher für den Einbezug in ethnologische Modellbildungen ungeeignet zu sein. Außerhalb der Antike gibt es kaum Beispiele für frühe Staaten, die sich den Luxus erlauben, die Besetzung ihrer obersten Machtposition nicht eindeutig in Form einer Monarchie zu regeln, sondern sie einem turnusmäßigen Wechsel zu unterwerfen.⁷¹

Diese Unwahrscheinlichkeit der Republik dürfte in der komplexen Konstellation begründet sein, die die Voraussetzung für die Entstehung eines republikanischen Gemeinwesens bildet. Einerseits müssen sich schon dauerhaftere Strukturen der kollektiven Organisation ausgebildet haben, die die gemeinsame Handlungsfähigkeit sicherstellen. Andererseits darf im Zuge dieser organisatorischen Verdichtung kein Mitglied der Gesellschaft eine dominante Position errungen haben, die den Wettbewerb um den Führungsanspruch aufhebt. Dieses Spannungsfeld zwischen den Notwendigkeiten der gemeinschaftlichen Organisation und der Verstetigung des internen Wettbewerbs, zwischen kollektiver Effizienz und individuellen Freiräumen vermögen die wenigsten frühen Gesellschaften konstruktiv zu verstetigen.

Die Lösung dieser Problematik gestaltete sich auch in den antiken Stadtstaaten als ein äußerst langwieriger Prozeß: innere Konflikte bis hin zu Bürgerkriegen, Versuche der Machtergreifung durch mächtige Adlige, vielfältige Änderungen im institutionellen Aufbau, umfangreiche Projekte der Stabilisierung durch Gesetzgebung, die nicht selten von politischen und sozialen Unruhen begleitet waren. Der Weg zur dauerhaften Republik war nicht leicht. Mehrere hundert Jahre experimentierten die entstehenden Stadtstaaten mit verschiedenen Organisationsansätzen, bis sich stabilere Lösungen abzeichneten.

So resultierte die Ausbildung republikanischer Strukturen in den antiken Gesellschaften nicht aus einer günstigen situativen Konstellation, sondern war das Ergebnis längerfristiger innergesellschaftlicher Formierungsprozesse. Pluralität im politischen Leben war auch für die Einwohner der antiken Stadtstaaten kein Wert an sich. Niemand war bereit, freiwillig auf Macht zu verzichten, um dadurch eine plurale Ord-

⁷⁰ Neben den in der vorhergehenden Anmerkung genannten Werken wird dies besonders im Sammelband von H. J. M. CLAESSEN und J. OOSTEN (wie Anm. 36) deutlich. Obwohl sich unter den 20 Fallstudien auch zwei Untersuchungen zum frühen Europa befinden, bleiben die griechische und die römische Gesellschaft unberücksichtigt.

⁷¹ Lediglich im frühen Indien finden sich Gemeinwesen mit republikanischen Elementen, die aber eher stammesstaatlichen Charakter besaßen, s. J. P. SHARMA, *Republics in Ancient India* c. 1500 B.C. – 500 B.C., 1968.

nung zu ermöglichen. Machtstreben und der Wunsch nach Dominanz im eigenen Gemeinwesen waren in den Oberschichten der antiken Stadtstaaten genauso präsent wie in anderen frühstaatlichen Gesellschaften.

Eine entscheidende Schwierigkeit bei der Stabilisierung dieser frühen Republiken lag dabei im komplexen Verhältnis, das ihre Gesellschaften mit der Sphäre der sakralen Mächte verband. Der plurale Aufbau der politischen Sphäre mit wechselnden Machtkonstellationen, der die Grundlage der Republik bildete, konnte in seiner Dynamik nicht in ein festes Parallelverhältnis zu der stabilen Struktur der natürlichen Umwelt und vor allem zur dauerhaften Ordnung der sakralen Mächte gesetzt werden.

Die Idee eines analogen Aufbaus zwischen gesellschaftlicher und sakraler Sphäre, auf dem ansonsten die Entwicklung und Organisation früher Staaten beruhte, blieb den antiken Republiken verwehrt. Zum Kern der politischen Identität der republikanischen Gemeinwesen gehörte die Ablehnung einer sakral legitimierten Hierarchie, die den gesellschaftsinternen Wettbewerb suspendiert hätte. Statt durch einen Verweis auf kosmologische Notwendigkeiten dauerhaft von oben hierarchisiert zu werden, ergaben sich ihre Strukturen vielmehr aus den innergesellschaftlichen Kräfteverhältnissen. So mußten diese Gemeinwesen Strukturen schaffen, die die Spannungen zwischen dem pluralen Aufbau ihrer politischen Ordnung und den dauerhaften Ordnungsprinzipien der sakralen Sphäre auffingen.

Als Lösung für dieses Problem entstanden in den antiken Gemeinwesen Konstellationen, die in wesentlichen Aspekten Unterschiede aufwiesen. So entwickelte sich im griechischen Kulturraum allmählich eine stärkere Trennung zwischen der politischen und der sakralen Sphäre. Zwar wachten die Götter auch als Schutzmächte über die politischen Räume, doch waren diese keiner Gottheit geweiht. Die Agora war «ein Platz mit Kulten», aber kein «Kultplatz», wie TONIO HÖLSCHER es pointiert ausdrückt.⁷² Die religiösen Riten dienten der Reinigung der Versammlung, machten aus der Versammlung selbst aber keinen Kultakt: «Grundsätzlich aber war die Agora getrennt von dem Haupt-Heiligtum der Stadt. Politik fand nicht unter der Autorität der poliadischen Gottheit, sondern in einem eigenen politischen Raum statt. Dieser politische Raum war zwar kein profaner Bereich, sondern stand unter religiösem Schutz. Aber diese Religiosität diente in bemerkenswerter Weise dazu, der Politik ihren eigenen Raum zu schaffen.»⁷³ Kein sakraler Würdenträger konnte daher Kraft seiner religiösen Autorität politische Entscheidungen beeinflussen.⁷⁴ Die Götter schützten die Gemeinschaft und verdienten dafür intensive Verehrung. Die Organisationsformen und Handlungsweisen der Gemeinschaften bestimmten sie aber nicht. Das Politische löste sich aus dem Sakralen und wurde zu einer eigenständigen Größe.

In Rom hingegen verdichtete sich die Gesellschaft als Ganzes zu einer Kultgemeinschaft, deren soziales Leben geradezu sakrale Qualitäten bekam. Jeder Römer sorgte

⁷² T. HÖLSCHER, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, 1998, 43–45.

⁷³ Ebenda 45.

⁷⁴ Vgl. LINKE (wie Anm. 17) *passim*.

durch seine Kulthandlungen dafür, daß die Beziehungen zu den Göttern aufrecht erhalten wurden.⁷⁵ Als Repräsentanten der gesamten Gemeinschaft gegenüber den Göttern traten diejenigen auf, die im politischen Wettbewerb durch den Konsens der Gemeinschaft eine herausragende Position erhalten hatten. Gesellschaft und Kult bildeten so eine untrennbare Einheit, ohne daß ein einzelner die Beziehung zu den sakralen Mächten exklusiv dominieren und auf dieser Grundlage langfristig die Pluralität im politischen Raum gefährden konnte.

So unterschiedlich auch die Lösungsansätze gewesen sind, die sich in der dynamischen Formierungsphase der entstehenden Republiken entwickelten, so hatten sie doch eins gemeinsam: Durch die spezifische Ausgestaltung des Verhältnisses von gesellschaftlicher und sakraler Sphäre entfiel die Legitimationsgrundlage für einen starken Staat, der sich aus der Gesellschaft herauslöst und ihr als eigenständige Größe gegenübertritt.

Dieses Fehlen einer zentralistischen Organisation konnte aber nur deshalb hingenommen werden, ohne die Existenz des Gemeinwesens zu gefährden, wenn die Angehörigen des Gemeinwesens die geringe Zentralisierung bei der Organisation von Gemeinschaftsaufgaben durch eigenständiges Engagement kompensierten. Die sich daraus ergebende Notwendigkeit, die Bevölkerung – zumindest in ihren politisch relevanten Teilen – auf einer konsensfähigen Basis an den Lasten der Existenzerhaltung zu beteiligen, machte aber ihrerseits die Integration breiter Schichten in das öffentliche Leben erforderlich.⁷⁶ So entstand langfristig ein partizipatorisches Konzept des Staates, das sich deutlich vom zentralistischen Ansatz anderer früher Staaten unterschied.⁷⁷

Die Realitäten mögen im Alltag oft differenzierter ausgesehen haben. Sozialer Druck, die Wirkung ökonomischer Hierarchien, die Konzentration des politischen Einflusses in relativ kleinen Zirkeln, all dies wird oft die hier skizzierte Typologisierung getrübt haben. Trotz alledem entstand in der Antike das Ideal eines Bürgers, auf dessen Engagement das Gemeinwesen gründet und der dafür in der Gemeinschaft einen Status erhält, der ihm nicht durch die willkürlichen Handlungen staatlicher Instanzen wieder genommen werden darf.

⁷⁵ Vgl. LINKE, (wie Anm. 46) 269–298.

⁷⁶ Zu der Bedeutung von Öffentlichkeit in republikanischen Gesellschaften s. B. PETERS, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, 2007; vgl. F. NEIDHART, *Die Rolle des Publikums. Anmerkungen zur Soziologie politischer Öffentlichkeit*, in: H.-U. DERLIEN – U. GERHARDT – F. W. SCHARPF (Hg.), *Systemrationalität und Partialinteresse*, Festschrift für Renate Mayntz, 1994, 323; K.-U. HELLMANN, *Integration durch Öffentlichkeit. Zur Selbstbeobachtung der modernen Gesellschaft*, *Berliner Journal für Soziologie* 7, 1997, 37–59; zu den staatsrechtlichen Aspekten s. G. FRANKENBERG, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, 1997.

⁷⁷ Grundlegend für die Bedeutung der Partizipation ist das Werk von V. GERHARDT, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, 2007.

Dieses Ideal schlug sich in vielfältiger Form in den bedeutenden historischen und philosophischen Schriften nieder, wie denen von Thukydides, Aristoteles, Cicero und Tacitus. Die Loslösung des politischen Wettbewerbs von der sakralen Sphäre leistete dabei einer rationalistischen Sichtweise auf die Gesellschaft Vorschub. So entstanden mit der Zeit umfassende Konzeptionen über den Aufbau republikanischer Ordnungen und differenziertere Überlegungen, wie die Freiheit des einzelnen mit den Notwendigkeiten einer effizienten staatlichen Organisation in Einklang gebracht werden kann. Die theoretische Reflexion der gesellschaftlichen Wirklichkeit unabhängig von religiösen Vorgaben und der Entwurf idealtypischer Konzeptionen sozialer Organisation wurden zu einer der entscheidenden Kulturleistungen der Antike.

Die Rezeption dieser Schriften beeinflusste die politische Diskussion in Europa seit dem ausgehenden Mittelalter in einem profunden Maße. Auf diese Weise blieb das Ideal eines Bürgers, das im klaren Kontrast zum Untertanen steht, über die Vermittlung der antiken Literatur in der europäischen Kultur äußerst wirkungsmächtig und wurde zum wichtigen Leitbild für die Entwicklung der politischen Kultur in der Moderne.⁷⁸ Von den Stadtstaaten der Renaissance und der sich dort entwickelnden politischen Theorie über die Ideenwelten der amerikanischen und französischen Revolution bis zum bürgerlichen Liberalismus des 19. Jahrhunderts waren die antiken Idealentwürfe über den Zusammenhang von republikanischer Ordnung und freiem Bürgertum entscheidende Orientierungspunkte für die Ausbildung einer bürgerlichen Identität.⁷⁹

Die Wege, die die Moderne dabei einschlug, waren völlig andere, als diejenigen, die die Antike verfolgte.⁸⁰ Dies hat die Forschung klar erwiesen. Die Ideale der neuzeitlichen Staatsphilosophie mochten wesentlich durch die Antike inspiriert gewesen sein, antik waren sie deshalb nicht. Die Wirkung der Antike bestand nicht in der simplen Übernahme früherer Verhältnisse. Grundlegend war vielmehr, daß in den antiken Staaten die Vorstellung einer kosmologischen Notwendigkeit von Alleinherrschaft überwunden wurde. Der Republikanismus, das heißt die Denkbarkeit der Alternative zu einer monarchischen Ordnung, wurde das prägende Erbe der Antike für die gesellschaftliche Entwicklung Europas.

*Technische Universität Chemnitz
Philosophische Fakultät
09107 Chemnitz*

⁷⁸ Vgl. P. PETIT, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, 1997; M. VIROLI, *Die Idee der republikanischen Freiheit*, 1999; E. RICHTER, *Republikanische Politik*, 2004; P. BLICKLE – R. MOSER (Hg.), *Traditionen der Republik. Wege zur Demokratie*, 1999.

⁷⁹ Vgl. J. G. A. POCOCCO, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, 1975.

⁸⁰ Vgl. P. A. RAHE, *Republics: Ancient and Modern*, 3 Bde., 1994; M. N. S. SELLERS, *American Republicanism. Roman Ideology in the United States Constitution*, 1994; A. MOLHO – K. RAAFLAUB – J. EMLIN (Hg.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, 1991.