

Atilio Mastrocinque, **Bona Dea and the Cults of Roman Women**. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Band 49. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014. 209 Seiten.

Wer eine neue systematische Studie zur mysteriösen römischen Göttin Bona Dea, der »Guten Göttin«, erwartet hat, wird ziemlich enttäuscht sein. Der Autor nimmt uns mit auf eine Reise zu Sexualität und Mythologie der Römer. Atilio Mastrocinque bietet dem Leser eine Achterbahnfahrt, und dabei geht es ständig chronologisch auf und ab und thematisch ständig vor und zurück, so dass man hoffen muss, nicht reisekrank zu werden. Belege werden aus allen Epochen munter zusammengemischt, um des Autors Argumente zu untermauern. Statt einer logischen Reihenfolge zu folgen, werden viele Themen mehrfach an den verschiedensten Stellen des Buches angesprochen, und Grundlegendes wird meist erst später erwähnt, wo der Autor sich schließlich auch vermehrt für die Chronologie interessiert, wenn er versucht, eine Art Evolution der weiblichen Kulte in Rom aufzuzeigen.

Abgesehen von zahlreichen Abschweifungen spart der Verfasser auch nicht mit langen Textstellen aus antiken Quellen. Aber ist ein langes Zitat, beispielsweise aus Livius zum Senatus Consultum de Bacchanalibus, wirklich notwendig, wenn es dem Autor nur um ein einziges Statement über das angeblich obszöne Verhalten der Bacchantinnen geht, das er dann doch aus dem Zusammenhang zitiert? Quellenkritik finden wir dagegen nur selten: Wenn Ovid zum Beispiel schreibt, dass die Lupercalia von Romulus und Remus ins Leben gerufen wurden, dann wird das für bare Münze genommen (S. 25). Für den gern zitierten Augustinus werden so ganz nebenbei »possible inaccuracies« (S. 20) eingeräumt; spätantike Autoren, wie Macrobius mit seiner Darstellung der Bona Dea, werden als glaubwürdig präsentiert, denn ansonsten käme ja ein wichtiges Fundament von Mastrocinques Kartenhaus ins Schwanken. Man kann sich über viele Aussagen wundern, wie »Our culture evolved after the Roman Empire, became Christian and is very distant from the bridal customs of the ancient paganism« (S. 21), denn »an entire world of mythology and pagan rituals« hätte man mit der Christianisierung vergessen (S. 13). Der abwertende Begriff »pagan« wird dabei deutlich überstrapaziert. Als Leser muss man daher bei der Beurteilung dieses Bandes zwischen zwei Extremen schwanken: Ist dies wissenschaftliche Kreativität oder nur chaotisches »copy and paste«? Ist dieses Buch ein Geniestreich, in dem auf wahrhaft geniale Weise Verbindungen zwischen verstreut belegten Funden und Quellen herausarbeitet und ein jungfräuliches Gesamtbild weiblicher Kulte im antiken Rom aufbaut wird, oder ist es nur geistreiches Geschwafel?

Versuchen wir, das komplexe Geflecht von Mastrocinques Gedankengängen, die hier in sieben Abschnitten vorliegen, zu entwirren. Schon die Einführung (S. 13 f.) überrascht, denn hier geht es primär um die

Ehe und nicht um Bona Dea. Das wird später verständlich, wenn im achten Kapitel eine falsche Kopfzeile benutzt wird, die wohl einen früheren Buchtitel preisgibt: »Bona Dea and marriage rituals in Rome and ancient Italy«. Aber als Leser ist man perplex, wenn Mastrocinque behauptet, dass »for Christians, nothing is required in order to get married« (S. 13). Später erfahren wir etwa auch, dass Augustinus »the basis of our secularised mentality« begründet habe: »sexual life especially has been secularised« (S. 195). In der »paganen Welt« der Römer dagegen sei »this world of fantasy, beliefs, education, rituals and social relations« dazu bestimmt »to prepare boys and girls for marriage« (S. 13). Hier sehen wir auch schon methodologische Probleme: Abgesehen davon, dass der Autor die römische Ehe selbst, die in den meisten Fällen doch relativ areligiös war, überhaupt nicht behandelt, nimmt er zudem an, dass alle uns bekannten Mythen dazu dienten, Kinder, insbesondere Mädchen, auf die Ehe vorzubereiten. Es gehe um die »premarital relations between bride and gods« (S. 13) in dieser Welt der »paganen« Initiationsriten, als wenn es solche im Christentum nicht gebe.

Schon im »Girls and Pagan Gods« genannten dritten Kapitel (S. 15–26) tauchen wir ein in Mastrocinques Vorstellungswelt. Statt sich mit den Quellen zu Bona Dea kritisch auseinanderzusetzen, bekommt der Leser eine Reihe an Mutmaßungen als felsenfeste Fakten präsentiert (S. 15). Schließlich sei es unseren antiken Autoren als Männern ja nur erlaubt geblieben, über Bona Dea zu spekulieren, denn ihren richtigen Namen wussten sie als Nichtinitiierte ja nicht. Insbesondere wird Bona Dea vom Autor durchweg mit Fauna gleichgesetzt (z. B. als »Bona Dea - Fauna«), obwohl antike Autoren beide mit einer ganzen Reihe von anderen Göttinnen assoziieren und identifizieren, inklusive Ops, Maia und Terra, die nach Mastrocinques selektiver Lesung der Quellen genausowenig eine Rolle spielen wie die Interpretation der Fauna als ekstatisch prophetische Göttin Fatua. Letztere wird immerhin zweimal von Mastrocinque erwähnt. Mit der Konstruktion »Bona Dea, also called Fauna« erlaubt sich der Autor, nicht nur die Mythen, Funktionen und Kulte der Fauna, sondern auch die des Faunus und seiner Entsprechungen Pan und Bacchus automatisch auch auf Bona Dea zu übertragen. Und plötzlich haben wir eine ganze Reihe von Gottheiten und deren Mythen und Legenden, die laut Autor allesamt mit Bona Dea in engster Verbindung stehen. Und dieser Bona-Dea-Götterhimmel wird im Laufe des Buches nur noch größer.

Aber wir sollten vorsichtig sein, wenn schon gleich zu Beginn auf der Basis von Ovids Fasti (4, 313–330) und kaiserzeitlichen Sarkophagen mit dionysischen Motiven eine lange Reihe von Kriterien vermutet wird: Segregation von Männern und Frauen; Vater-Tochter-Beziehung; Transvestismus und Metamorphose; Verführung und Vergewaltigung; Fruchtbarkeitssymbole (Phallus, Schlangen usw.) sowie Verrat,

Enttäuschung oder Verhöhnung des sexuell aktiven männlichen Gottes. Und dann lesen wir: »All those features appear in Bona Dea's cult and myth« (S. 15). Wie kann das sein, wo doch die Göttin schon für alle unsere antiken Autoren ein Rätsel war? Der große Schwerpunkt auf Bacchus und dionysischen Ritualen und Mythen in diesem Buch ist aber entscheidend für Mastrocinques Denkansatz, denn diese machen ja angeblich die sexuellen (homosexuellen, transvestitischen) Rituale sichtbar, die zum Bona-Dea-Kult gehören sollen.

Mastrocinque nimmt weiterhin an, dass Geschlechtsverkehr vor der Ehe in der Antike zwar verboten war, der Ehemann die Einhaltung dieser Norm jedoch nie kontrolliert habe, im Gegensatz zum Christentum, denn Mädchen seien ja von einem Gott vergewaltigt worden (primär im Traum: s. S. 107–110), wie wir im Kapitel ›Virginity without Hymen‹ erfahren (S. 17). Das sei identisch mit der Göttin Bona Dea geschehen, hier in Gestalt der Fauna, die ebenso von einem brutalen männlichen Gott vergewaltigt worden sei, nämlich Faunus oder Herkules (S. 18). Daraus schließt der Autor, dass Götter das *Ius primae noctis* gehabt hätten. Dieser anachronistische Begriff betitelt gleich zwei Unterkapitel (3.3 und 3.4). Basierend auf Sankt Augustinus könne man angeblich zeigen, »that consummation of the marriage was prepared and accompanied by many pagan gods and rituals« (S. 20). Abgesehen von christlichen Autoren zitiert Mastrocinque hier auch Verrius Flaccus, der die Opferhandlungen der in Toga praetexta bekleideten Matronen für Mutinus Titinus beschreibt, einer ithyphallischen Gottheit, die eine gewisse Rolle bei der konfarierten Manus-Ehe in Rom gespielt hat. Das Thema ›Frauen in Männerkleidung‹ dient Mastrocinque als weiterer Beleg für Transvestitismus (S. 20), und er kommt zu dem Schluß: »Pagan women offered their virginity to the gods; Christian women offered it to their husbands« (S. 21). Und für Götter wie »Faunus-Pan« als »phallic deities« könne man vermuten, dass sie Rechte bezüglich der Entjungferung der Frauen gehabt hätten (S. 23). Wir erfahren auch, dass das Luperkalienfest, welches mit Bona Dea nichts direkt zu tun hat, außer dass auch hier bekanntlich Faunus involviert war sowie Mädchen und Frauen allen Alters Fruchtbarkeit erlangen konnten, für den Autor ebenso das *Ius primae noctis* belegt (S. 24). Wir sehen schon, wie hier Mythen, Götter und Kulte in pseudo-strukturalistischer Weise auf den kleinsten gemeinsamen Nenner gebracht werden.

Mit zwei enttäuschten Göttern, denen Sex angeblich verweigert wurde, schafft Mastrocinque im vierten Kapitel, ›Wedding Invitation‹, eine wichtige Grundlage für seine weiteren Ausführungen. Wir sehen hier den Mythos des enttäuschten Herkules, der laut Properz (4, 9, 21–70) zum Heiligtum einer anonymen Göttin am Aventin in Rom kam und um Wasser bat, aber von einer älteren Priesterin weggeschickt wurde, da jener Hain nur für Frauen zugänglich sei (S. 27 f.).

Haben wir es hier mit einer ätiologischen Elegie zu tun? Gerade für ein um 16 v. Chr. verfasstes Werk sollten wir den augusteischen Kontext berücksichtigen. Nicht so Mastrocinque, der diese Story wiederholt als Grundlage für seine Bona-Dea-Interpretation verwendet. Erst später wird eingeräumt, dass die Göttin dieses Schreines wohl eigentlich Juno (Sospita) gewesen sein könnte (S. 84).

Der andere enttäuschte Gott sei natürlich Faunus, der seine Tochter Fauna - Bona Dea, begehrt habe, die ihn aber ablehnte, obwohl er sie mit Myrtenzweigen schlug und mit Wein betrunken machte. Schließlich verwandelt sich Faunus in eine Schlange und hat mit seiner Anverwandten Geschlechtsverkehr. Dies ist nur eine von vielen verschiedenen Legenden, noch dazu bei einem spätantiken Autor (Macrob. 1, 12, 21–29) belegt. Doch Mastrocinque schöpft daraus die meisten Merkmale, wie Vater-Tochter-Beziehung, Lust, Aggression, Vergewaltigung, Metamorphose und die Rolle von Myrte und Wein in Bona Deas Kult, die er schon im dritten Kapitel nannte. Diese Mythen von Frau-Mann-Konflikten würden angeblich auch erklären, warum es keinen Geschlechtsverkehr während weiblicher Rituale gab (die offensichtlichen Parallelen mit griechischen Ritualen und anderen Rites de passage werden hier vom Autor noch nicht mal in Erwägung gezogen). Bona Deas Rolle sei es »to keep girls separated from men« (S. 29). Wir sehen, wie schwankend die Grundlagen von Mastrocinques Kartenhaus sind.

Bekanntlich sind zwei Bona-Dea-Feste für Rom belegt: Eine große Feier im Mai auf dem Aventin und im Dezember ein eher elitäres Event im Wohnhaus des höchsten Magistrats mit Imperium, einem Konsul oder Prätor; Letzterer wird von Mastrocinque übergangen. Selbstverständlich gibt es neben diesen beiden großen Ereignissen noch zahllose tägliche Rituale an den Bona-Dea-Tempeln in Rom, Italien und den Provinzen sowie lokale Feste; das wird Mastrocinque später noch mit Erstaunen seinen Lesern offenbaren (S. 74 f.).

Das Fest im Wohnhaus spielt in seiner Argumentation eine ganz entscheidende Rolle, obwohl detaillierte Informationen nur für 63/62 v. Chr. vorhanden sind. Stückchenweise gibt der Autor verschiedene Informationen preis, die er mit diesem Fest in Verbindung setzt. Da das Haus von jeder männlichen Präsenz gereinigt wird, ginge es hier primär um männlich-weibliche ›Gegensätze‹, so wie in den Mythen von Ariadne und Dionysus oder von Omphale und Herkules. Grundlage ist die bekannte Story von Pompeia und Clodius. Publius Clodius Pulcher verkleidet sich als Frau, um beim Bona-Dea-Fest teilzunehmen, das in jenem Jahr von Cäsars Frau Pompeia, die er laut Plutarch (Caes. 9–10) verehrt, organisiert wird. Als eine Frau ihn bittet, mit ihr zu spielen, »as one woman would another« – der suggerierte sexuelle Bezug fehlt im griechischen Text – wird Clodius entlarvt und wegen Religionsfrevl angeklagt, während Cäsar sich bekanntlich von Pompeia scheiden lässt. Laut Mastrocin-

que sieht man ja, dass prominente Römerinnen stolz waren, die Rolle von Ariadne oder Omphale, die Herkules einlud, zu spielen (S. 70; 72 f., z. B. Statue der Julia Domna als Omphale).

Die Widmung eines Tempels »cum ornamentis« durch den Flamen perpetuus Lucius Cassius Restutus aus Mauretania an Bona Dea Valetudo von 235 n. Chr. zeige, dass auch ein Mann stolz gewesen sei, einen Kult zu beaufsichtigen, »in which women sought prestige« (S. 73). Hier sollte man aber berücksichtigen, dass erstens der Bona-Dea-Kult wohl kaum eine Plattform zur weiblichen Selbstdarstellung bot, zweitens die betreffende Inschrift eines Kaiserkultpriesters eher die staatstragende, gesellschaftliche Rolle des Kultes widerspiegelt, und drittens sollte man auch die Kombination mit der seltenen Göttin Valetudo berücksichtigen. Letztere wird vom Autor völlig ignoriert. Er hätte hier auch Glanum in Südgallien erwähnen können, wo wir ebenso Bona Dea und Valetudo wiederfinden; Glanums Bona-Dea-Heiligtum bietet zahlreiche epigraphische und ikonographische Zeugnisse für eine profunde Analyse, zumal kein Geringerer als Marcus Agrippa den Valetudo-Tempel dort weihte (s. z. B. A. Roth Congès, Gallia 54, 1997, 157–202).

Zurück zu den Zeremonien im Haus des römischen Magistrats und zur nächsten Quelle (S. 31 f.): Juvenal 4, 314–345 wird interpretiert als »homosexual clubs for men used to perform the female rituals to the goddess« (S. 32) und 2, 82–120 als Darstellung von »transsexual men«, die sich wünschten »to be transformed into women through this cult« (S. 33). Auch wenn das so wäre, das Wissen dieser homo- oder transsexuellen Männer über Bona Dea hätte ziemlich begrenzt gewesen sein müssen, basierend auf Hörensagen und Mutmaßungen. Auch sollten wir nicht vergessen, dass Juvenal Satire schreibt und ein Verfechter der alteingesessenen römischen Kulte war: Er beabsichtigt also vor allem, das Degenerieren der Rituale für Bona Dea in sexuelle Lustspiele zu kritisieren. Wie verlässlich ist dann seine Darstellung? Außerdem sollten wir fragen, ob Juvenal seine Aussagen wörtlich meint oder ob es Metaphern sind, gerade in einer Satire, in der er versucht, dieses ekstatische, ausschweifende, außerhalb der üblichen Norm lokalisierte Verhalten der Frauen für ein primär männliches Publikum zu beschreiben.

Mastrocinque lenkt unsere Aufmerksamkeit auf eine griechische Parallele, die für seine Argumentation sehr nützlich ist. Nein, nicht die Thesmophoria, an die man normalerweise dachte (s. z. B. H. S. Versnel, Greece and Rome 39, 1992, 31–55), sondern die Anthesteria. Im Zentrum dieses athenischen Festes stehe die »secret marriage« des Dionysus mit der Basilinna, der Frau des Archon Basileus (S. 35 f.). Diese Hochzeit könne vielleicht den Mythos von Theseus und Ariadne widerspiegeln, denn Ariadne wird laut einigen Quellen zu Dionysus' Braut (aber leider nicht in allen Mythen). Als Leser muss man vorsichtig sein: Diese Hochzeit war nur ein kleiner Teil der Anasteria, ein

Fest, das man in weiten Teilen ebenso gut mit den römischen Saturnalia oder sogar dem heutigen Halloween vergleichen könnte. Es geht also um mehr als nur die Hochzeit zwischen Frau und Gott. Außerdem hinkt Mastrocinques Annahme, dass Konsuln und Pontifex maximus die Nachfolger der römischen Könige wären (36): Der Rex sacrorum wäre wohl das beste Pendant zum Archon basileus, doch der wird hier noch nicht einmal erwähnt.

Basierend auf dieser vermeintlichen Parallele mit den Anthesteria nimmt Mastrocinque nun an, dass das Bona-Dea-Fest »another form of Dionysus' marriage« gewesen sei (S. 37). Daher werden Bacchus und die ihm geltenden Rituale im Folgenden genauer untersucht. Eines der Hauptargumente sind Macrobius' Identifikation von Bona Dea mit Semele, Dionysus' Mutter (S. 37), sowie Darstellungen auf etruskischen Spiegeln von Ariadne (Aretha) mit Dionysus (Fufluns) und ohne Theseus, dafür aber mit Semele (Semla). Doch sind diese verstreuten »Indizien« wirklich beweiskräftig? Falls ja, dann könnte der griechische Mythos eine besondere Ausprägung in Italien bekommen haben, und der würde sich laut Mastrocinque im Bona-Dea-Kult widerspiegeln. Die Beziehung zu Dionysus würde auch erklären, dass Juvenal die Frauen beim Bona-Dea-Fest als Mänaden mit orgiastischen Ritualen bezeichnet (S. 37). Aber als Leser sollten wir nicht vergessen, dass es viele Kulte gibt, und nicht nur in der Antike, in der die Teilnehmer in Ekstase geraten und dadurch den Göttern näherkommen. (Vgl. M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase [Paris 1968]. Wenn wir von einer Form des Schamanismus ausgehen, dann kann dies ebenso gewisse Aspekte der Bona-Dea-Rituale erklären, insbesondere Ekstase, heilende Funktionen und z. B. die Rolle von Wein als Rauschmittel.)

Mastrocinque konzentriert sich nun auf den Bezug zu Dionysus und behauptet, römische Sarkophage seien »a key to enter the world of rituals and to leave the speculative world of mythology« (S. 41). Die dionysischen Motive würden sehr gut das widerspiegeln, was wir über den Bona-Dea-Kult wissen (S. 39). Ein offensichtlicher Zirkelschluss mit problematischen Folgen. Da der Verfasser Bona Dea mit bacchantischen Orgien in Verbindung bringt, denn römische Rituale für Bona Dea sind ja angeblich »of the Bacchic type« (S. 49), kann ihm jede dionysische Darstellung als Beleg dienen. Der Autor ist sogar überrascht, dass der Bona-Dea-Kult Aspekte von mädischem Verhalten auch nach der »Repression« der Bacchanalia von 186 v. Chr. beibehielt (S. 39). Die offensichtliche Erklärung, dass Bona Dea in Rom und Bacchus in Italien zwei unterschiedliche Phänomene waren, wird noch nicht einmal erwogen. Ebenso ist Mastrocinque erstaunt, dass die Liberalia, also das Fest für Liber Pater, eine ernste Angelegenheit war, bei dem unter anderem Jungen formal zu erwachsenen römischen Bürgern wurden und die Toga virilis anlegten (S. 40). Hier liegt das Problem einfach darin, dass Liber Pater vom

Autor einfach mit Bacchus-Dionysus gleichgesetzt wird. Mastrocinque fragt sogar, ob in Rom ein Bacchusfest ohne Bacchus gefeiert wurde (S. 51): Im Abschnitt »Dionysm without Dionysus?« wird freilich eingestanden, dass antike Autoren Bona Dea nie in einen Bezug mit Bacchus, Liber Pater oder Dionysus setzen und dass auch die Vergewaltigung durch Faunus nicht belegt sei (S. 51).

Das führt uns auch schon zu Omphale, der Königin von Lydien, der das ganze sechste Kapitel gewidmet ist (S. 82–130), denn hier sehen wir unter anderem einmal mehr die verkehrte Welt der Beziehung des Herkules mit einer Frau, Omphale, deren Sklave er für ein Jahr war (S. 83 f.). Aber Mastrocinque beabsichtigt etwas Tiefsinnigeres: Er will zeigen, dass italische Kulte bereits »in a very ancient phase« (wann auch immer das gewesen sein soll) sogenannte Kriegergöttinnen (»warrior goddesses«) kannten und dass diese wild und kämpferisch waren, Tierhäute trugen und außerdem Auseinandersetzungen mit Herkules hatten (S. 82 f.). Auf das Problem, wie Herkules in dieser »very ancient phase« bereits in Italien bekannt gewesen sein soll, wollen wir mal nicht eingehen; anscheinend geht Mastrocinque doch von einer jüngeren Vergangenheit aus, zumindest nach dem Beginn der griechischen Kolonisierung. Viele griechische und italische Kulte seien angeblich »centred on the figure of Omphale« (S. 82 f.). Doch um das zu belegen, stellt uns der Autor eine neue Gottheit vor: Juno Sospita aus Lanuvium, eine vermeintlich sehr ähnliche Göttin, »who was clothed and behaved like Hercules« (S. 83) und die als Herrin der »sacred snake« den jungfräulichen Status der lanuvianischen Mädchen überprüft habe (S. 84). Obwohl angeblich »a sort of female Hercules« (S. 84) trägt Juno Sospita ein Ziegenfell an Stelle von Herkules' Löwenfell, was an sich schon auf eine völlig andere Funktion der Göttin schließen lassen sollte. Mastrocinque mutmaßt, dass Juno Sospita am Heiligen Hain der Bona Dea verehrt wurde und dass das »image of Fauna - Bona Dea« durch Omphale wegen ihrer Ähnlichkeit mit Juno Sospita überlagert wurde (S. 85). Doch diese angebliche Affinität zwischen Omphale und Juno Sospita ist relativ oberflächlich: Tierfelle, Herkulesbezug und »something to do with girls«. Sehr verschieden sind dagegen die Insignien der Göttinnen: Keule, Pfeil und Bogen versus Speer und Schild. Wir sollten auch die Chronologie bedenken: Juno Sospita soll erst 338 v. Chr. in Rom eingeführt worden sein, was für die angeblich frühe Entwicklung Mastrocinques ein Problem bedeutet. Ihr Gegenstück in Rom scheint der Juno-Regina-Tempel auf dem Aventin zu sein: Zumindest in Notsituationen waren laut Livius die Matronen für die Opfer an beide Iunones verantwortlich (Liv. 22, 1, 17–18). Aber wie so oft agieren die Matronen hier, um Roms Überleben zu sichern. Laut unseren Quellen konzentrieren sich Omina in Krisensituationen geradezu in Lanuvium, einer offenbar sehr heiligen, gottnahen Stelle. All diese Belege machen es unwahrscheinlich, dass dies le-

diglich ein Frauen- oder gar Keuschheitskult war. Und erst für 193 v. Chr. ist ein Tempel für Juno Sospita in Rom belegt, und zwar im Forum Holitorium, Seite an Seite mit Spes, Ianus und Pietas, ein Bezug zu Bona Dea, Fauna, Omphale oder gar Bacchus oder Herkules fehlt. Alles in allem erscheint die von Mastrocinque konstruierte Angleichung und Assimilierung von Bona Dea mit Fauna, Omphale und Juno Sospita spekulativ. Das wird noch weiter verschärft, denn angeblich haben nicht nur »Juno Sospita and Bona Dea [...] many features in common, some of which were also shared by Vesta« (S. 88). Sicherlich haben wir es hier mit Jungfrauen zu tun, was aber wiederum die außergewöhnlich sakrale und zugleich staatstragende Rolle der Vestalinnen widerspiegelt. Wie bedeutungsvoll sind diese »similarities« zwischen Bona Dea und Vesta (S. 88) wirklich?

Versuchen wir nun weiter dieses Netz von Hypothesen zu ordnen. Die angebliche Beziehung von Juno Sospita und Herkules basiert vor allem auf den Darstellungen etruskischer Amphoren aus dem sechsten Jahrhundert (S. 84 Abb. 10, bes. London, Brit. Mus. 1839,0214.71). Aber ist die Identifikation der Juno Sospita wirklich eindeutig? Im Gegensatz zu Mastrocinque betrachten wir das volle Bild: Herakles (Hercle) attackiert Hera (Uni), die tatsächlich mit der römischen Juno vergleichbar ist. Sie wird aber von Poseidon (Nethuns) zurückgehalten, und hinter Herakles steht Athena (Menerva). Auf der Rückseite der Amphore kämpft Achilles (Achle) mit Hektor (Echtur). Können wir diese Darstellung immer noch als Beleg für den Konflikt des Herkules mit Bona Dea auf dem Aventin benutzen? Die Szenerie ist doch wohl eher Troja.

Mastrocinque aber führt dies Bild wieder zum sexuellen Konflikt zwischen Mann und Frau. Es gehe um den männlichen Gott (also Herkules, Faunus oder Dionysus), der die Harmonie exklusiver Frauenkulte störe: »The arrival of the male god had a precise function: the girls had to know that men were lusting after them.« Und danach: »the girls underwent a rape as part of the ritual cycle« (S. 86), gefolgt von dem geradezu unausweichlichen Hinweis auf den Raub der Sabinerinnen. Mastrocinque kommt daher zu folgendem Schluss: Die Rituale der römischen Feste, also für Bona Dea und die Lupercalia, »re-enacted those primeval erotic relations from which both Latins and Romans stemmed« (S. 107). Das Bona-Dea-Fest auf den Hängen des Aventin beziehe sich auf den Streit des Herkules mit der alten Priesterin »or even with the wild goddess«, während das zweite Fest im Haus des Konsuls sich auf Lyde beziehe, also Omphale, Herkules' »mistress« (S. 93), und dies sei auch der Ort, wo die von Juvenal beschriebene homosexuelle Zeremonie stattgefunden haben soll (S. 94). Mastrocinque kann sich solche Schlussfolgerungen erlauben, denn schließlich ist die von ihm selbst konstruierte Figur der Bona Dea »as wild and warlike as Juno Sospita, as mighty as Omphale, and a misterious [sic!], fecund and favor-

able to obscenity as Damia, Demeter and Persephone« (S. 117).

Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der schon erwähnten Omphale, die eine Göttin aus der Magna Graecia sei, vor allem aus Lukanien und Japygia (S. 117 f.). Dort gibt es Darstellungen einer Göttin, die Herkules' Löwenfell auf ihrem Kopf trägt, und vor allem in Lukanien auch eine Fackel (Symbol für Demeter) und einen kleinen Hirsch (Symbol für Artemis) auf ihrem Arm trägt (hier nun auch ein vager Hinweis Mastrocinques auf athenische Initiationsriten, wenn »the girls wore bearskins« [S. 119]). Der Autor lehnt die traditionelle Interpretation dieser süditalischen Göttin als Bendis ab und sieht Parallelen zu Persephone und Omphale: Sie sei Kontrahentin des Herkules und vielleicht lydische Königin, also Omphale (S. 117 f.). Zudem gebe es mehrere griechische Kulte im vierten und dritten Jahrhundert, in denen Omphale »directly concerned with the female sex« gewesen sei (S. 119). Aber ist diese Identifikation als Omphale oder Demeter wirklich gesichert?

Mastrocinques neuer Schwerpunkt liegt nun auf den »Demetrian features« von Bona Deas Festen. Eine Widmung aus Aquileja »Augustae Bonae Deae Cereri [a]e sacrum« (ILS 3499) dient als Beleg, dass »obvious [ly]« Bona Dea »could be identified with Ceres or Proserpina, i. e. with Demeter or Kore« (S. 123). Wir sollten aber auch berücksichtigen, dass erstens dieses »Epithet« für Bona Dea einmalig ist und dass wir zweitens in Aquileja auch eine Motivinschrift an Ceres selbst (Inscr. Aq. 1, 171) und eine sehr ähnliche Widmung »M(atri) d(eum) M(agnae) Cereriae« (ILS 4101) finden. Nicht nur, dass wir es hier mit einer besonderen regionalen Variante der Bona Dea zu tun haben könnten, die mögliche Beziehung mit Magna Mater - Cybele in Aquileja ist interessant und findet sich – zusammen mit Attis – beispielsweise sehr deutlich in Glanum (Roth Congès a. a. O.). Das Epithet »Ceria« könnte man nicht ausschließlich mit Demeter und Persephone in Verbindung bringen, sondern auch mit der antiken Interpretation der Bona Dea als Göttin Ops, also Göttin für Wohlstand und Reichtümer (s. a. AE 2012, 335 von Priverno mit Widmung des Bruttius Publius an Bona Dea und Copia, die Göttin des Überflusses, hier bzgl. einer Küche im Heiligtum: Eine Culina war anscheinend wichtig und wird auch in einer Bona-Dea-Weiheung aus Ostia erwähnt, s. CIL I 3025).

Im Kapitel »The Reign of Bacchus« (S. 131–143) wird eine Logik aufgebaut, die von Bona Dea über Liber Pater zum Orphismus führt. Mastrocinques Hauptbeleg ist Plutarch (Caes. 9, 3), der sagt, die Rituale, die man Bona Dea zuschreibe, seien orphisch im Charakter. Außerdem sitze eine Schlange neben der Götterstatue. Ferner vergleicht Plutarch Bona Dea mit der griechischen Gynaecia. Für Römer sei sie die Frau des Faunus, für Griechen eine der Mütter des Dionysus und, laut den Phrygern, die Mutter des Königs Midas. Was selbst für Plutarch aus verschiedenen Kul-

turen stammende Interpretationen sind, wird für Mastrocinque zu einer Ganzheit verbacken: Plutarchs Schlangenattribut sehen wir dann in der Story, in der sich, genauso wie mit »Fauna - Bona Dea« und Faunus, Zeus in eine Schlange verwandelt, um mit Persephone Sex zu haben (S. 136).

Wie zu erwarten, konzentriert sich Mastrocinque nur auf einen kleinen Teil der orphischen Traditionen und lässt die weiteren Aspekte, wie Schöpfungsmythos, Jenseits oder Seelenwanderung, aus. Auch die Schlange könnte hier weniger ein Hinweis auf Zeus als ein Symbol der Wiedergeburt oder für Bona Deas heilende medizinische Funktionen sein (für den weiteren Kontext, s. z. B. J. N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World* [Berlin 2014]). Und Mastrocinque weckt Erwartungen, wenn er schreibt: »We will see that this [Orphic] origin goes back to the Anatolian ancestors of the Roman people and to the Orphic education of Midas and Omphale« (S. 137). Mit »anatolischen Vorfahren« ist Troja gemeint, und die Herkunft des römischen und italischen Mänadentums sei Anatolien (S. 140): Bona Deas Rituale seien orphisch wegen der lydischen Beziehung (S. 139), und ihre »Dionysiac features were not Greek but Anatolian« (hier passt wieder das Plutarchzitat, s. o., dass für die Phrygier Bona Dea Midas' Mutter gewesen sei). Das führt Mastrocinque nun dazu: »To go along an almost new path, that of Roman Dionysism as a form of the Orphic path to eternal beatitude« (S. 141). Trotz des angekündigten Studiums des römischen »Orphism« wird der Leser nun ans Schwarze Meer geführt mit einer Behandlung der weithin bekannten »orphischen« Tafeln aus Olbia.

Den Orphismus lässt der Autor schnell hinter sich, denn nun werden andere weibliche Gruppen behandelt und wie diese die Transition »from youth to maturity« feiern (S. 144). Als vergleichbar mit Herkules und Omphale wird als Erstes Anna Perenna besprochen, denn diese verkleidete sich als Minerva, um Mars zu täuschen (S. 144). Mastrocinques Fokus liegt natürlich auf diesem Martialzitat: »Anna Perenna's fruitful sacred grove rejoices in virginal blood.« Das könne nur eins bedeuten: »No doubt that Martial is speaking of the first menstrual blood or of the blood produced by the first intercourse.« (S. 144) Aber Perenna bedeutet lediglich »beständig wiederkehrend« (in Ov. *Fasti* 3, 654 sogar: »amnis perennis«), da man ihr Fest am ersten Vollmond des Neuen Jahres feiert (15. März im alten römischen Kalender) und da man ihr, wie Macrobius auch berichtet, opfert, »ut annare perannareque commode liceat« (»so dass der Jahreskreislauf völlig glücklich sei«). Das tritt in Mastrocinques Buch in den Hintergrund. Stattdessen zeigten diese Mythen, dass Sex vor der Ehe verboten sei (S. 144 f.).

Mastrocinque sieht sich wohl nun im Stande, die »two important questions that have never been asked before« zu beantworten: War die Braut wirklich die von Faunus vergewaltigte Bona Dea, oder waren es die Mädchen, die an dem Fest teilnahmen? (S. 37)

Wir würden die bedeutende Rolle dieser Kulte im Leben von Frauen sehen, denn mehr als ein Tempel in Rom beschäftige sich »with offering girls to a male god« (S. 148). Während des ersten Menstruationszyklus werden Mädchen im »childbirthing age« Mitglied eines Kultes für Juno, Bona Dea, Anna Perenna, Stimula oder Minerva (S. 149). Ebenso würden Ehepaare zum »Hain« der Göttin, die sie gesegnet hat, zurückkehren (ebd.). Das führt auch schon zur »Art of Seduction« (S. 150) und Männern, die »after the seductive girls« lüstern seien (S. 151), gerade in den sagenhaften »wild times«, also vor der »Zivilisation«, als Vergewaltigungen stattfanden, etwa durch Herkules. In den Lupercalia sähen wir dann, dass diese »substituted whipping for sexual intercourse, and in this form they transmitted fertility from the world of the divine ancestors« (S. 152). Mythen würden eine Vorbereitung auf die Ehe darstellen; die Vergewaltigungen in der mystischen Frühzeit würden dann durch Ehe beziehungsweise Hochzeitsbräuche ersetzt, und dafür hätten die Römer griechische Hochzeitsriten mit »Demetrian and Dionysiac features« adaptiert (S. 154 f.).

Aber Mastrocinque ist noch nicht am Ende. Zuerst muss noch eine Reihe von Göttern behandelt werden, die Analogien mit Faunus und »Fauna - Bona Dea« aufweisen (S. 155), denn schließlich gebe es »a clear correspondance between the Roman, Umbrian and Etruscan pantheons« (S. 167): Soranus Apollo (und dessen Bezug zu den Lupercali: 155–160), Cavatha (»Etruscan Queen of the Netherworld«, zusammen mit Fufluns, dem etruskischen Dionysus, s. S. 161–163), Suri und Faunus (»in a Bacchic world«, S. 163–166) sowie Pomponius und Vesuna mit Pantherfell (Vesuna käme von Sanskrit »vasu«, »gut«, und sei daher ähnlich zu Bona Dea, s. S. 166 f.). Wir kommen dann auch zu Circe, die Agrius, den »wild man«, gebar, und jener sei Silvius, was nun im Text verstärkt zu Silvanus wird, der »wild divine ancestor of many Italic peoples«: »Silvanus was a form of Faunus in some cults« (S. 168 f.). Pompona und Vertumnus sei ebenso vergleichbar mit Liber und Libera; der Pompona-Mythos zeige den Übergang von einer wilden zu einer zivilisierten Welt, »which is the meaning of a large number of myths and rituals everywhere on the earth, as Claude Lévi-Strauss has taught us« (sic!) (S. 172 f.). Danach kommen Marica und Mares, laut Vergil sei Marica Faunus' Mutter (S. 173 f.), während wir bei Minerva Tritonia und Triton in Lavinium es wieder mit einem »primeval ancestor« zu tun hätten (S. 175 f.): Hier wird gemutmaßt, dass ein polymorpher Gott des Flusses Numicus der lokale Ahnherr war und mit einer »primeval divine virgin« in Beziehung steht: »the rape of Minerva by the polymorphic god recalls the rape of Fauna - Bona Dea by Faunus« (S. 177). Die Ausgrabungen des Minervaheiligtums in Lavinium haben bekanntlich faszinierende Funde zu Tage gebracht, darunter die fast zwei Meter hohe Terrakottastatue der Minerva mit Triton auf ihrer linken Seite aus dem fünften Jahrhundert (s. a. Ch. R. Potts, *Religious Architecture in Latium and*

Etruria [Oxford 2015] 75 f.), aber auch Statuen von Mädchen und Jungen, was wieder auf Initiationsriten schließen lasse.

Im Kapitel »Opposition and Complementarity« (S. 180 ff.) geht es um Gegensätze zwischen wildem und kultiviertem Raum: Ein Garten für Ceres, ein Hain für Anna Perenna. Ebenso könne »the sacred grove of Bona Dea [...] hardly have been a cultivated garden because her father Faunus was king of the forest, like his doublet Silvanus. The vine which covered her statue was hardly a cultivated and pruned plant« (S. 180), was etwas überrascht. Für Mastrocinque hat Wein etwas Unzivilisiertes, denn diese »primeval beings« der Urzeit könnten angeblich mit Wein nicht umgehen. Deshalb tranken auch die Luperci, »masqueraded as wild ancestors«, Wein für ihre Darbietung, verhielten sich gewalttätig und peitschten Frauen (S. 183 f.). Mit der folgenden Aussage scheint der Verfasser ausdrücken zu wollen, dass die Luperci Wein getrunken hätten, um die Rolle der toten Ahnen oder gar Roms Gründungsväter in schamanistischer Form zu übernehmen: »Many peoples on this earth celebrate the feast of dead by drinking intoxicating substances or taking drugs to impersonate the dead« (S. 183). Faunus sei andererseits aber auch derjenige, welcher erlaubt habe, dass eine Zivilisation gegründet werden kann (S. 181). Und daher würde die »Queen of this [wild] world, Fauna - Bona Dea«, Faunus' Macht teilen und Frauen helfen, diesen »rustic and deceitful god« unter Kontrolle zu bringen (S. 182). Mehr noch: »She favoured dreams and other contacts with him, in order to obtain fertility and to be introduced into the marital sphere, but Bona Dea had to help women ward off this god's harmful visits after his appointed time« (ebd.). Auch wenn wir Bona Dea vereinzelt in Kombination mit Valetudo und Hygia finden, so scheinen wir doch völlig im Raum der Spekulation zu sein, vor allem da Mastrocinques Argumentation so sehr auf der Wesenseinheit von Bona Dea und Fauna basiert.

Und schließlich bekommen wir noch etwas Anthropologie, nämlich im Abschnitt »Initiations« (S. 190 f.). Während Mario Torellis Arbeit »Lavinio e Roma« (Rom 1990) als Meilenstein für das Studium römischer Initiationsriten gepriesen wird, vergleicht Mastrocinque die Situation in Rom mit Ozeanien und melanesischer Kultur (S. 193): Unter anderem seien Kinder dort »scarcely marked as male or female«. Und obwohl das wohl kaum der Fall in der römischen Gesellschaft gewesen sein kann, denn alle unsere Quellen zeigen ja, wie unterschiedlich Mädchen und Jungen von klein auf in Roms Gesellschaft behandelt wurden, erfahren wir nun, dass die erste Initiationsphase dazu diene, eine sexuell aktive Person, »a potential reproducer«, zu schaffen, und in der zweiten Phase ginge es darum, männlich und weiblich voneinander zu unterscheiden. Und das erklärt laut Mastrocinque diese ganzen Mythen über Frauen, die versuchen, Männer von ihren Heiligtümern und Hainen auszuschließen (S. 194).

Transvestismus sei weit verbreitet in melanesischen Initiationsriten und ebenso in Rom (ebd.): Wir hätten ja gesehen, wie sich kriegerische Göttinnen wie Juno Sospita und Omphale als »wild warriors« ausgeben; männlichen Transvestismus sähen wir in Properz' Herkules-Story oder der Transformation des Gottes Vertumnus. Indem man extremes Verhalten, wie übermäßige, unkultivierte Lust, bei der Initiation erfahre, würde die Jugend »towards the correct path« geleitet werden (ebd.). Bona-Dea-Feste hätten somit auch ein »Bildungsprogramm«, das aus Musizieren, Tanzen und »dressing« bestehe (ebd.). Bona Dea begleite daher die Mädchen bis zum Vorabend ihrer Hochzeit, während die eheliche Lebensphase unter der Aufsicht von Liber, Libera und Ceres stünde (S. 195). Für Bona Dea, Juno und Faunus hätte es in der Spätantike keine christliche Alternative gegeben, aber »child-birth and breast-feeding required [...] a divine stamp, and the breast-feeding Madonna was created« (ebd.).

Soweit mein Versuch, Mastrocinques Argumentationskette zu entflechten. Sicherlich bietet das Buch eine interessante Lektüre und einen Stoff, der in einer systematischen und logisch angeordneten Untersuchung gewiss eine überzeugendere Interpretation weiblicher Kulte in Rom liefern könnte. Als Leser sollte man vorsichtig sein wegen der zahllosen methodischen Probleme, der willkürlichen Auswahl und einseitigen Interpretation vieler Quellen sowie wegen der zahllosen Vereinfachungen und konstruierten Gemeinsamkeiten beziehungsweise Entsprechungen zwischen Gottheiten.

Eine Reihe von Problemen in der Präsentation des Buches sollte man der Nachlässigkeit des Verlags zuschreiben, wie Fehler im Layout (z. B. S. III geht der Text bis in die Fußnoten, S. 41 ist der rechte Einzug falsch, S. 158–178 haben die falsche Kopfzeile), die Mischung britischer und amerikanischer Schreibweise, die gelegentlichen unübersetzt gebliebenen Fragmente in Italienisch oder der ungewöhnliche Gebrauch von ›Æ‹ beziehungsweise ›æ‹, selbst in Worten, die überhaupt kein ›æ‹ im Englischen haben, wie »primæval« anstelle von »primeval«. Abgesehen davon, dass alle Kapitel durchnummeriert sind inklusive Vorwort und Einleitung (ein Resümee gibt es nicht), sind auch die fehlenden Leerzeichen zwischen Initialen und Nachname in den Fußnoten gewöhnungsbedürftig. Und neben dem schon amüsanten »whorshipped« (S. 85) finden wir viele Tippfehler, wie »misterious« (S. 117) und »Edinbourgh« (S. 124), zahlreiche fehlende oder auch überflüssige Leerzeichen, ungewöhnliche Übersetzungen (wie *ἱερός λόγος* als »account of its origin«) sowie fehlende Wörter (z. B. »Is because« statt »Is it because«, S. 86). Die Minibibliographie (S. 199–200) ist knapp und relativ nutzlos. Der Autor bevorzugt traditionelle extensive Fußnoten, die leider sehr benutzerunfreundlich sind.

Wir sollten am Ende auch nicht vergessen, dass die tatsächlichen Befunde für den Kult der Bona Dea in Italien und den Provinzen, wie sie von Hendrik Brou-

wer (Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult [Leiden 1989]) zusammengetragen wurden, ein ganz anderes Bild der Göttin liefern: ein öffentlicher Kult mit einer sehr proaktiven Präsenz von Männern, wie etwa Homerus, ein Medicus, der Bona Dea in Aquino eine Widmung errichtete (C. Molle, *Le fonti letterarie antiche su Aquinum* [Aquino 2011] Nr. 1). Überhaupt dominiert die Heilfunktion der Göttin, nicht aber Mädchen oder deren Hochzeit. Warum haben die Bona-Dea-Altäre in der Narbonensis Darstellungen von Ohren und Widmungen an die Ohren der Göttin (»auribus«, vgl. auch ILS 3497 = CIL V 759 aus Aquileja »Auribus B(onae) D(eae) –«)? War sie eine prophetische Gottheit? Und warum stiftete der männliche Freigelassene Trypho eine Widmung an »Bona Dea ser(vus) vovit, liber solv(it)« (ILS 3491)? Ist Bona Dea auch eine Göttin für Manumission? Viele Epitheta verweisen auf ganz andere Funktionen der Göttin, wie Widmungen an eine militärische Bona Dea Castrensis. Diese und andere Fragen werden in Attilio Mastrocinques Buch nicht behandelt, da er sich auf jene Befunde konzentriert, die seinem Bild der Bona Dea entsprechen.

Lampeter

Ralph Häußler