

## Die Amtstracht der Vestalinnen.

Die Ausgrabungen am Forum, die das Atrium Vestae freilegten, haben, wie bekannt, auch eine Reihe Ehrenstatuen der Vestalinnen und zugehörige Dedikationsinschriften zu Tage gefördert. Nachdem Lanciani darüber vorläufig in den Notizie degli scavi berichtet hatte<sup>1</sup>, wurden sowohl die baulichen Reste als auch die darin gemachten Funde einer eingehenden Besprechung durch H. Jordan unterzogen<sup>2</sup>; der gleichzeitig die Fragen nach



Fig. 1.

dem Kulte der Vesta, dem Dienst und der Tracht ihrer Priesterinnen mit Benutzung aller litterarischen Hülfsmittel behandelt hat. Wenn ich trotzdem auf diese Fragen hier noch einmal eingehe, so geschieht es, weil ich in einzelnen Punkten mit Jordans Ansicht nicht übereinstimme und sich mir bei der Beschäftigung mit den Statuen Gesichtspunkte ergaben, die einer eindringenderen Behandlung werth schienen.

<sup>1</sup> 1882, 434 ff.

<sup>2</sup> Jordan, Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen. Berlin 1886.

Die in dem Atrium gefundenen Statuen hat Jordan auf Tafel VIII—X veröffentlicht, leider nur nach Zeichnungen, die eine stilistische Beurtheilung nicht ermöglichen<sup>1</sup>. Dazu kommen noch ein Kopf, den Lanciani a. a. O. abbildet und die ebendort wiedergegebenen alten Handzeichnungen nach schon früher an der Stelle des Atrium gefundenen, jetzt verschollenen Statuen. Ich bin ferner geneigt einen Kopf unbekannter Herkunft, der in Arndts „Einzelverkauf“ unter no. 161/2 erschienen ist und mit Erlaubniss der Verlagsbuchhandlung F. Bruckmann unter Fig. 1 wiederholt wird, als zu einer Vestalinnenstatue gehörig zu betrachten, da er mit den sicheren Köpfen von Vestalinnen die eigenartige Binde und Haartracht gemeinsam hat, von der weiter unten die Rede sein wird. Nase und Hals sind ergängt. Ich komme auf diesen Kopf zurück.

Die Reste des Rundtempels am Forum tragen späten Charakter. Es ist der Bau, der nach dem Brande des Jahres 191 n. Chr. unter Mitwirkung der Julia Domna errichtet wurde, wie schon Lanciani und nach ihm Jordan richtig bemerkt haben<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Der Gefälligkeit W. Amelungs verdanke ich Photographien mehrerer Statuen.

<sup>2</sup> a. a. O. 7. Schon die älteren Tempel an dieser Stelle waren Rundbauten griechischen Stiles. Das lässt sich bis in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts mit Sicherheit nachweisen (vgl. den Denar des Cassius Vesta Cohen, Cons. XI Cass. 8). Wann ein griechischer Rundbau an Stelle des alten Heiligthumes getreten ist, bleibt ungewiss. Dass schon die älteste Behausung des Staatsherdens ein Rundbau war, rund wie die älteste italische Hütte, halte ich mit Helbig für sicher. Wenn Jordan S. 78 bestreitet, „dass wir auch nur einen Schatten von Berechtigung haben, die römischen Rundtempel mit ihrer durchweg griechischen Kunstform statt aus den in Grösse und Stil gleichen griechischen Urbildern aus dem embryonischen der prähistorischen italischen Wohnhäuser hervorgehen zu lassen“, so ist das eine falsche Drehung der Frage. Was wir behaupten, ist nur, dass, als man in Rom anfang die Tempel in griechischen Formen zu bauen und wieder einmal ein Neubau des Vestatempels nöthig war, man diejenige griechische Kunstform wählte, die im Prinzip der alten durch den Brauch geheiligten gleichkam und in der die alte im Kulte geforderte Raumeintheilung gewahrt bleiben konnte. In nichts ist der Mensch so konservativ, wie im Kult. Es ist daher auch unbeeidigt, wenn Jordan S. 18 die runde Form der ara der Vesta von der kreisrunden Form des Tempels herleiten will, sie also gleichsam aus Analogie rund sein lässt. Der Staatsherd der Vesta ist rund, weil

Wie weit durch diesen Brand auch das Atrium in Mitleidenschaft gezogen wurde, können wir nicht entscheiden. Es ist, bis ein zwingender Gegenbeweis erbracht wird, jedenfalls an Jordans Ansicht festzuhalten, der den Bau auf Grund der Ziegelstempel und der Bauinschrift der an das Atrium angebauten Aedicula in hadrianische Zeit datirt<sup>1</sup>.

Was nun die Inschriften und Statuen, die im Atrium gefunden sind, betrifft, so stammen sie fast durchweg aus der Zeit nach 200, sind also erst nach der Restauration des Tempels zur Auf-



Fig. 2.

stellung gelangt. Es scheint erst im 3. Jahrhundert, vielleicht gerade im Zusammenhange mit den Renovationen der Julia Domna, stehende Sitte geworden zu sein, der *Virgo Vestalis maxima* (denn

---

sein Vorbild, der alte Herd im Hause, rund war. So bleibt im Palaste der mykenaeischen Zeit der Herd im Megaron, das Heiligthum des Hauses, rund, auch als im Frauengemach schon diese Form der bequemeren viereckigen Platz gemacht hatte. Ein viereckiger Herd gehört so wenig in den Vestatempel, wie ein runder Altar in eine Kirche.

<sup>1</sup> a. a. O. 25 ff.

dieser gelten alle Inschriften) eine Ehrenstatue zu setzen; in früherer Zeit wird dies nur in besonderen Fällen vorgekommen sein, bei besonderen Verdiensten, besonders langjährigem Dienst u. dergl.<sup>1</sup> Die Ehreninschriften sind datirt, und es ist daher besonders zu bedauern, dass über die Zusammengehörigkeit von Statuen und Inschriften im Einzelnen nichts zu ermitteln ist. Ein Verzeichniss der Statuenreste und Inschriften giebt Jordan auf S. 44 ff. Aus der Reihe der mittelmässig gearbeiteten Statuen hebt sich eine (no. 10 bei Jordan, beistehend (Fig. 2), abgebildet nach einer Photographie des Gipsabgusses im Bonner Kunstmuseum) durch ihre gute Ausführung und den grösseren Maassstab heraus. Mit Recht hat Jordan sie für älter als die anderen erklärt und gemeint, dass sie vielleicht noch dem 1. nachchristlichen Jahrhundert angehöre<sup>2</sup>. Da nun ferner von der ganzen Reihe der Inschriften des 3. und 4. Jahrhunderts die zweier Vestalinnen sich sondern, die sicher noch dem 1. nachchristlichen Jahrhundert angehören<sup>3</sup>, so wird das Vorhandensein älterer Kunstwerke im Atrium bewiesen, und der Gedanke liegt nahe, die Statue 10 mit einer dieser Inschriften zu verbinden.

Die Vestalinnen sind sämmtlich stehend dargestellt, der linke Arm war meist im Ellenbogen gebogen und der Unterarm waagrecht vorgestreckt, hielt also offenbar einen Gegenstand, wahrscheinlich ein Weihrauchkästchen auf der Hand. In der rechten Hand wird bei einer Reihe der Statuen eine Schale zu ergänzen sein. Im Allgemeinen kann die Münze der Julia Domna bei Cohen IV 125 einen Anhalt für die Ergänzung geben.

Die Statuen zeigen die Priesterinnen in ihrer Amtstracht, und wir erhalten so die Möglichkeit, uns eine klare Vorstellung von dieser zu machen, für die wir bisher auf die zerstreuten kurzen Angaben der litterarischen Quellen und wenige meist kleine bildliche Darstellungen angewiesen waren<sup>4</sup>. Am sorgfältigsten ist die Wiedergabe der Kleidung bei der schon hervorgehobenen Statue 10. Ich lege diese daher meiner Behandlung zu Grunde, indem ich die anderen nur heranziehe, wo sie diese ergänzen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> z. B. bei der Junia Torquata C. VI 21 28.

<sup>2</sup> a. a. O. 44 u. 55. Schon die Photographien zeigen die Vorzüge dieser Statue vor den anderen deutlich.

<sup>3</sup> Die der Praetextata Crassi filia und der Junia C. Silani filia (no. 1 u. 2 bei Jordan 45).

<sup>4</sup> Aufgezählt bei Preuner, Hestia Vesta 295 ff.

<sup>5</sup> Ausser Jordan sind hierüber namentlich zu vergleichen Preuner, Hestia Vesta 294 f.; Marquardt, Röm. Staatsverw. III 240.

Den Körper umhüllt eine lange schlichte Tunica, die unter der Brust von einem schnurartigen Gürtel zusammengehalten wird. Den Stoff des Gewandes hat der Künstler durch scharf eingerissene senkrechte Striche zu charakterisiren gesucht. Ueber die Tunica ist das Obergewand geworfen. In früherer Zeit scheint die Vestalin nach dem in der Verkürzung der Paulus allerdings nicht mehr ganz verständlichen Zeugnisse des Festus die Toga getragen zu haben<sup>1</sup>. Unsere Statuen zeigen diese nicht mehr. Tunica und Mantel der Vestalin waren weiss<sup>2</sup>.

Der untere Theil der Statue 10 ist verloren. Durch die vollständiger erhaltenen Exemplare lernen wir, dass die Fussbekleidung der Vestalinnen in weichen strumpfartigen Stiefeln ohne Sohle bestand, welche die grosse Zehe hervortreten liessen. Zu benennen weiss ich diese Form des Stiefels nicht.

Am auffallendsten an der Tracht der Vestalin ist der Kopfschmuck. Eine breite mehrtheilige Binde ist ums Haupt geschlungen und darüber ein Kopftuch gelegt, das bis auf die Schultern herabfällt. Zwei Enden desselben sind auf der Brust mit einer grossen runden Fibel zusammengesteckt. Diese Anordnung des Kopftuches unserer Statue ist dieselbe, wie bei den Vestalinnen der Reliefs in Palermo und Sorrent<sup>3</sup>, und vollkommen deutlich, aber auffallenderweise sowohl von Jordan als von Samter<sup>4</sup> nicht erkannt. Das Kopftuch ist das suffibulum, das uns Festus<sup>5</sup> beschreibt als ein weisses purpurverbrämtes rechteckiges Tuch, von einer Fibel zusammengehalten, das die Vestalinnen beim Opfer zu tragen pflegten. Die übrigen Köpfe aus dem Atrium tragen dieses Kopftuch nicht. Bei einigen Vestalinnen ist der Kopf unbedeckt; diese waren also nicht opfernd dargestellt. Bei anderen ist nach römischer Frauenweise der Mantel über den Hinterkopf gezogen. Mit Recht hat wohl Jordan auch hierin ein Zeichen dafür gesehen, dass unsere Statue älter sei als die andern. Der strenge Brauch wurde in späterer Zeit gelockert, und wie die Frauen

<sup>1</sup> Festus ep. p. 4 ed. Müller s. v. Armita dicebatur virgo sacrificans, cui lacinia togae in humerum erat reiecta.

<sup>2</sup> Suid. s. v. Νουμάς Πομπήλιος p. 1010 Bernh.

<sup>3</sup> Röm. Mittheil. IX 125 ff. T. 6.

<sup>4</sup> Jordan a. a. O. 54. Samter, Röm. Mittheil. IX 130.

<sup>5</sup> p. 348 ed. Müller: Suffibulum est vestimentum album [praetextum qua]drangulum oblongum, quod in ca[p]ite virgines [Ve]stales cum sacrificant semper [habere solent] idque fibula comprehenditur.

schon viel früher, ersetzten auch die Vestalinnen das Kopftuch in der angegebenen Weise durch den Mantel.

Unter dem Kopftuche kommt die breite Binde zum Vorschein. Sie ist aus wulstigen Streifen zusammengesetzt — wo das Kopftuch nicht einen Theil verdeckt, sind es 6 —, die auf einer Unterlage neben einander befestigt und, wie die Köpfe ohne Tuch zeigen, am Hinterkopfe geknotet sind. Die Enden fallen zu beiden Seiten auf die Schultern herab. Auch über die Benennung dieses Theiles des Kopfputzes kann kein Zweifel sein: es sind die *infulae*, die wie von anderen Priestern so auch von den Vestalinnen getragen wurden und mit denen auch Opferthiere, Tempel, die Thürpfosten des Hochzeitshauses u. A. geschmückt wurden<sup>1</sup>. Die genaueste Beschreibung der *infula* giebt uns Servius<sup>2</sup>. Sie war danach eine diademartige Binde, von der beiderseits Bänder (*vittae*) herabgingen; sie war 2 farbig, gedreht aus rothen und weissen Wollfäden.

Jordan<sup>3</sup> will, verleitet durch die Sechszahl der Streifen, mit den *infulae* den dritten Theil des Kopfschmuckes der Vestalinnen identifiziren, der uns in der litterarischen Ueberlieferung begegnet, die *seni crines*, welche wie von den Bräuten so auch von den vestalischen Jungfrauen getragen wurden<sup>4</sup>. Ich kann seiner Ansicht nicht beitreten. Bei *crinis* kann man, wie Jordan richtig bemerkt, hier natürlich nicht an einzelne Haare denken, sondern nur an Haarsträhne, und diese sich auch nicht gut anders von einander getrennt denken, als geflochten. Sechs Flechten anzunehmen könnte allerdings etwas viel scheinen. Man möchte eher vermuthen, dass die sechs Strähne zu je dreien in 2 Flechten zusammengefasst waren. Aber gerade, wenn man das gelten lässt, kann man in den *infulae* unmöglich eine Nachahmung dieser Flechten erkennen. Die runden bunten Wollbinden sahen Haarflechten denn doch zu unähnlich, als dass man sie mit diesem

<sup>1</sup> Fest. ep. p. 113 ed. Müller: *infulae sunt filamenta lanæ, quibus sacerdotes et hostiae templaque velantur*. Lucan. II 355. Vergl. Prudentius adv. Symm. II 1085; Spartianus Did. Julian. 6.

<sup>2</sup> Zu Aen. X 538 *infula: fascia in modum diadematis a qua vittae ab utraque parte dependent: quae plerumque lata est, plerumque tortilis de albo et rocco*.

<sup>3</sup> a. a. O. 47 ff.

<sup>4</sup> Festus p. 339 ed. Müller: *Senis crinibus nubentes ornantur, quod his ornatus vetustissimus fuit. quidam quod eo Vestales virgines ornentur etc.*

Namen benennen konnte. Gegen die Gleichsetzung von *infulae* und *sex crines* spricht ferner die anderweitige Verwendung der *infulae* an Tempeln, Thürpfosten, Opferthieren. Denn was sollte hier eine Haarflechte oder eine Wollbinde, die eine solche vertritt? Endlich wissen wir, dass die Frauen bei der Hochzeit Flechten und Bänder erhielten, dass also ausdrücklich zwischen beiden unterschieden wird. Dass wir daraus auch auf die Tracht der Vestalinnen einen Schluss ziehen dürfen, wird weiterhin sich zeigen. Ausschlaggebend aber ist gegen Jordan, dass wir an den Köpfen, die nicht durch den Mantel verhüllt sind (Fig. 1), deutlich mehrere Flechten erkennen können, die um den Kopf geschlungen sind. Die Zahl derselben lässt sich bei der Art der Anordnung und der mangelhaften Ausführung nicht feststellen; aber sicher scheint doch, dass sie den nächsten Anspruch darauf haben mit den *sex crines* identificirt zu werden, nicht die *infulae*.

Es bleibt die Frage zu erledigen, ob bei den Flechten, die wir an den Vestalinnen feststellten, an das eigene geflochtene Haar der Jungfrauen zu denken ist. Wir müssen hierzu die ganze Frisur unseres Kopfes näher ins Auge fassen. Die obere Begrenzung der Stirn bildet ein dicker Wulst, der in der Mitte der Stirn gescheitelt und nach beiden Seiten über einen gerollten Streifen gelegt ist. Hinter dem Ohre verläuft er unter der *infula*. Es ist nun zweifellos, dass dieser Wulst das über der Stirn gescheitelte und nach beiden Seiten zurückgestrichene Haar bedeuten soll. Ebenso zweifellos aber ist es auch, dass der Künstler, der unsere schöne Statue schuf, mit diesen gleichmässig getheilten, ganz konventionell gravirten Wulsten kein lebendiges Haar darstellen wollte. Wie um dies klar zu machen und zu zeigen, dass er auch natürlich weiches Haar bilden könne, lässt er unter dem Wulste vor jedem Ohre eine kleine Locke herabfallen, die uns wirkliches Haar zeigt in freier, gänzlich anderer Stilisirung. Dasselbe wiederholt sich bei anderen Köpfen<sup>1</sup>. Unmittelbar an diesen Wulst schliesst ein schmaler Streifen an, oben abgeschlossen durch die unterste *infula*. Bei der Vestalin 10 ist er glatt gelassen; hier war wohl ursprünglich durch Farbe nachgeholfen. Bei anderen Köpfen ist er deutlich in derselben Weise wie die Flechten charakterisirt. Diese, die ja auch nur ganz oberflächlich angedeutet sind, hängen also

---

<sup>1</sup> Am deutlichsten bei dem Kopfe Fig. 1.

mit dem 'Stirnhaare' zusammen. Ich möchte daher glauben, dass wir hier eine Art Perrücke haben, die das Haar der Vestalin fast vollständig verdeckt. Sie hatte wohl den Zweck der Priesterin die correcte Herstellung der Frisur, die sie im Amte tragen musste, zu erleichtern, indem die Flechten wie eine Kappe, vielleicht zusammen mit den darumgeschlungenen Binden, über das eigene Haar gezogen wurden. Hierüber wurde dann beim Opfer das suffibulum geworfen.

So weit führen die bisher betrachteten Köpfe. Ein neues Element tritt hinzu mit dem schon im Eingange genannten Kopfe in Arndts 'Einzelverkauf' no. 161 (Fig. 1). Frisur und Binden, genau angeordnet wie bei den bisher besprochenen Köpfen, zeigen, dass wir es auch hier mit einer Vestalin zu thun haben; denn nirgends sonst kann ich sie bisher nachweisen. Auf dem Scheitel aber trägt dieser Kopf eine Mauerkrone. Dass die Vestalinnen Mauerkronen getragen hätten, ist uns nirgends überliefert. Ein interessantes Licht aber wirft hierauf wie auf die ganze Frage nach der Tracht der Vestalinnen eine Stelle des Lucan, aus der wir erfahren, dass die Braut eine Mauerkrone getragen habe<sup>1</sup>. Die *commenta Lucani* erklären: *mos fuit nubentium virginum capita coronari in figuram matris deum, quae multis filiis fuit fecunda etc.* Eine Bestätigung dieses Brauches giebt Synesius ep. 3, der von einer Braut sagt: μέλλει γὰρ . . . πυργόφορος καθάπερ ἡ Κυβέλη περιελεύσεσθαι. Auf eine entsprechende griechische Sitte darf man hieraus nicht schliessen, da Synesius sich wohl auf nordafrikanische Verhältnisse bezieht und eine Zeit, in der diese Gegenden ganz romanisirt waren. Was uns also von den Schriftstellern als Brauttracht bezeugt wird, ohne dass wir auf Hochzeitsdenkmälern einen Beleg dafür beibringen könnten, das zeigt uns der Arndt'sche Kopf als Tracht der Vestalin, ohne dass wir in unseren litterarischen Quellen eine Bestätigung dafür fänden. Wir erinnern uns nun, dass wir bereits bei der Besprechung der *sex crines* fanden, dass diese den Bräuten und den Vestalinnen gemeinsam seien. Die Verwandtschaft beider Trachten geht aber noch viel weiter und es lohnt vielleicht, sich das im Zusammenhange klar zu machen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pharsal. II 357 f. Rossbach, *Ehedenkmäler* 67 will die Stelle auf die *pronuba*, nicht auf die Braut beziehen. Das ist nach der handschriftlichen Lesung unmöglich.

<sup>2</sup> In einzelnen Punkten haben sowohl Rossbach als auch Jordan

Die Braut trug die *Tunica recta*, den nach alter Sitte mit vertical, nicht horizontal gezogenen Kettenfäden gewebten Rock<sup>1</sup>, der durch einen Gürtel (*cingulum*) zusammengehalten wurde. Dieser Gürtel war aus Wolle gemacht und wurde mit dem Herkulesknoten zusammengeknüpft<sup>2</sup>. Die *Tunica* unserer Vestalinnen ist nun durch einen schmalen schnurartigen weichen Gürtel zusammengehalten, der genau so charakterisirt ist, wie die wollenen *infulae*, also sicher auch aus Wolle sein soll. Dieser ist stets vorne in auffallender Weise durch einen Knoten geschlossen und zwar denselben Knoten, den Stephani an griechischen Denkmälern als den Herkulesknoten bestimmt hat<sup>3</sup>. Man schrieb diesem Knoten allerhand heilkräftige Wirkungen zu. Der Bräutigam löste ihn der Braut bei der Hochzeit<sup>4</sup>), ein uralter Brauch, den wir auch bei der spartanischen Hochzeit wiederfinden, die überhaupt interessante Analogien zu der italischen bietet<sup>5</sup>.

Die *Tunica recta* erhalten in gleicher Weise wie die Bräute auch die *tirones*. Es ist ein altes Gewand, aus der Zeit stammend, da beide Geschlechter sich noch nicht durch ihre Kleidung unterschieden. Auch die *Toga* ist ja ursprünglich von Männern und Frauen getragen<sup>6</sup>. Wir sahen oben, dass sie vielleicht auch

---

die Frage bereits gestreift, ohne jedoch eine zusammenhängende Vergleichung beider Trachten zu versuchen.

<sup>1</sup> Fest. p. 277 ed. Müller: *Rectae appellantur vestimenta virilia, quae patres liberis suis conficienda curant omnibus causa, ita usurpata, quod a stantibus et in altitudinem texuntur.* — Plin. hist. nat. VIII 48, 74 (Tanaquil) . . . *prima texuit rectam tunicam, quales cum toga pura tirones induuntur novaeque nuptae.*

<sup>2</sup> Fest. ep. p. 63 ed. Müller: *Cingulo nova nupta praecingebatur, quod vir in lecto solvebat, factum ex lana ovis etc.*

<sup>3</sup> *Compte rendu* 1880, 30 ff., wo auch alle litterarischen Zeugnisse zusammengestellt sind. Mit der heilkräftigen Wirkung des Knotens hängt es zusammen, dass er besonders oft bei Schmucksachen verwandt ist.

<sup>4</sup> Festus a. a. O. u. s. v. *Cinxiae Junonis: nomen sanctum habebatur in nuptiis, quod initio coniugii solutio erat cinguli, quo nova nupta erat cincta.*

<sup>5</sup> Plut. Lyk. 15. Der Brauch lässt sich noch weiter verfolgen. Er kehrt im indischen Hochzeitsritual wieder (Haas in Webers Studien V 389), findet sich bei Deutschen (Weinhold, Die deutschen Frauen I 388) Rumänen (Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch 54) u. a.

<sup>6</sup> Nonius s. v. *toga*. Servius zu Aen. I 282.

noch zur Amtstracht der Vestalinnen gehörte; dass die Braut bei der Hochzeit auch noch die Toga getragen habe, wie Rossbach annimmt<sup>1</sup>, ist nicht sicher bezeugt. In alter Zeit war es aber bestimmt der Fall, weil damals jede Frau die Toga trug; denn die Tracht, die das Mädchen bei der Hochzeit erhält, ist ja ursprünglich nichts anderes, als die Festkleidung der Frau. Interessant ist in diesem Zusammenhange wieder, was wir über die spartanische Braut erfahren. Sie trug nach der Angabe des Plutarch ein ἀνδρῆϊον ἱμάτιον, das heisst also: das alte ursprünglich beiden Geschlechtern gemeinsame, später nur noch von den Männern getragene Kleid, war hier beim Hochzeitsfeste beibehalten, ein Zeichen dafür, mit welcher Zähigkeit gerade bei dieser Feier die alten Bräuche conservirt wurden und in wie entlegenen Zeiten sie ihren Ursprung haben.

Ein besonderes Gewicht wird bei der Hochzeit auf eine Aenderung des Kopfschmuckes der Frau gelegt. Es ist das eine Sitte, die wir bei allen indogermanischen Völkern wiederfinden und die wie eine ganze Reihe gerade der ältesten indogermanischen Hochzeitsbräuche auch zu den finnischen Völkern übergegangen ist<sup>2</sup>. Zwei Hauptzüge treten uns hier immer wieder entgegen, die Neuordnung des Haares und die Verhüllung desselben. Während das Mädchen das Haar frei herabhängen lässt, wird es bei der Frau zusammengefasst, aufgesteckt und bedeckt<sup>3</sup>. Uns interessiren diese Bräuche besonders, weil sich gerade hier die Einkleidung der Vestalinnen und der Bräute aufs Engste berühren. Der Vestalin wird ein Theil des Haares abgeschoren und als Weihgeschenk an einem alten heiligen Baume, der arbor capillata, aufgehängt<sup>4</sup>. Der griechischen Braut wird das Haar durch die *συμφύτριά* abgeschnitten, und Rossbach hat gewiss Recht, wenn er in dem Berühren des Haares mit der *hasta caelibaris*, wie es bei der römischen Hochzeit Brauch war, noch einen Rest dieser alten Sitte sieht<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Rossbach, Röm. Ehe 274 ff.

<sup>2</sup> Vergl. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten (Verhandlungen der gelehrten estnischen Gesellschaft zu Dorpat Bd. XIII 292 ff.).

<sup>3</sup> So bei den Indern (Haas in Webers Studien V 405 f.), Germanen (Weinhold, die deutschen Frauen I 400), Russen (Russ. Revue X 293, XII 252), Litthauern (Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch 18), Esten (v. Schroeder a. a. O. 294 ff.) u. a.

<sup>4</sup> Plin. XVI 44, 85. Festus ep. p. 57 ed. Müller.

<sup>5</sup> Röm. Ehe 289. Es ist das eine ähnliche Abschwächung des

Hierauf erhalten sowohl die Bräute als die vestalischen Jungfrauen die *seni crines*. Ueber diese knüpft die Vestalin die *infulae*, die Wollbinden. Auch der Braut wird das Haar mit Binden durchzogen, dem Zeichen der Ehe, das alle ehrbaren Frauen tragen<sup>1</sup>. Dass diese Binden in älterer Zeit ganz den *infulae* der Vestalinnen glichen, scheint ein pränestiner Spiegel zu ergeben, auf welchem die Schmückung einer Frau dargestellt ist, der eine breite sechstheilige Binde ums Haupt geschlungen wird<sup>2</sup>. Die vertikale Theilung der einzelnen Streifen soll vielleicht andeuten, dass sie wie die *infulae* aus rothen und weissen Fäden zusammengedreht waren<sup>3</sup>.

Ueber ihre Binde legt die Vestalin das *suffibulum*, das weisse purpurverbrämte Kopftuch; richtig hat Jordan<sup>4</sup> hiermit die Verhüllung des Kopfes verglichen, die jede römische Frau beim Opfer vornahm. Auch das Verhüllen bei Opfer und Gebet ist ursprünglich eine Sühnceremonie, ein sich der Gottheit weihen, das hier die Frau so gut vornimmt wie z. B. der Neophyt bei der Einführung in die Mysterien<sup>5</sup>. Genügte zu dieser Verhüllung in späterer Zeit auch der Zipfel des Mantels oder was sonst der Frau gerade zur Hand war<sup>6</sup>, so ist dies andeutende Verfahren doch sicher erst etwas sekundäres. Die römische Frau strenger Sitte zeigte sich nie ohne verhüllendes Kopftuch, und dies hat sie sicher auch in alter Zeit beim Opfer benutzt. Wie es beschaffen war und welchen Namen es führte, ist uns nicht

---

Brauches, wie wir sie z. B. beim Lupercalienfeste finden, wo zwei Jünglingen die Stirn mit dem in Blut getauchten Opferrmesser berührt wurde. Ueberhaupt ist dies Abschneiden und Opfern einer Locke wohl nur ein symbolischer Ersatz für ein wirkliches Opfer. Die ganzen Hochzeitsfeierlichkeiten setzen sich im wesentlichen aus Lustrationsriten zusammen. — Das Abschneiden von Locken findet sich auch bei der indischen Hochzeit (Haas a. a. O. 406), bei der auch das Durchflechten des Haares mit Wolle wiederkehrt.

<sup>1</sup> Die Belege bei Rossbach a. a. O. 287.

<sup>2</sup> Körte, Etr. Spiegel V T. 22.

<sup>3</sup> Auch die Bedeutung dieser Wollbinden ergibt sich aus dem lustralen Charakter der Hochzeitsriten. Bei allen Lustrationen spielt Wolle und namentlich rothe Wolle ihre Rolle, eine Substitution für ein Opfer. Vergl. darüber Diels, Sibyll. Blätter 48 Anm. 2, 76 Anm.

<sup>4</sup> a. a. O. 54.

<sup>5</sup> Diels, Sibyll. Blätter 122 hat das richtig erkannt und erläutert.

<sup>6</sup> Vergl. z. B. Tertullian de virgin. velandis c. 17.

überliefert. Wir wissen aber, dass die Braut bei der Hochzeit das flammeum, das rothe Kopftuch trug<sup>1</sup>. Und bedenken wir nun, dass die Brauttracht ursprünglich der Feiertracht der Frau entspricht, die dem Mädchen bei seinem Eintritt in die Ehe gegeben wird, andererseits, dass der religiöse Theil der Hochzeitsfeier im wesentlichen aus Sühnceremonien besteht, bei denen die Frau naturgemäss verhüllt erscheinen musste, so scheint mir der Gedanke nicht abzuweisen, dass dieses flammeum eben das alte Tuch ist, das allgemeine Abzeichen der Frau, mit dem sie in der Oeffentlichkeit erschien, mit dem sie sich beim Opfer verhüllte. Später kam es aus der Mode; die Frau trug die rica oder ein anderes Tuch und benutzte naturgemäss dann dieses auch beim Opfer, während sie bei der Hochzeit an der alten Form festhielt, wie ja auch die Flaminica in ihrer Amtstracht nie das flammeum aufgegeben hat.

In welchem Verhältniss aber stehen suffibulum und flammeum zu einander? Aeusserlich scheinen sie einander zunächst ganz unähnlich, das flammeum ist roth, das suffibulum weiss, mit Purpurstreifen eingefasst, praetextum. Dennoch ist die Möglichkeit, dass beide ursprünglich identisch sind, wohl zu erwägen. Die rothe Farbe hat offenbar symbolische Bedeutung, und ob das Kopftuch ganz roth ist oder das Roth sich wie bei Toga und Suffibulum auf einen Streifen beschränkt, ist schliesslich gleichgültig. Es muss nur überhaupt vorhanden sein. Bestärkt werde ich in dieser Ansicht dadurch, dass ganz augenscheinlich auch weisse Kopftücher bei der Hochzeit getragen wurden. Das ergibt sich aus den Darstellungen der ältesten Bräute Christi. Die Feier der Einkleidung einer gottgeweihten Jungfrau ist eine Hochzeit, und wie die altchristliche Kirche für diese kein neues Ritual erfunden, sondern sich überall an die landesüblichen heidnischen Hochzeitsfeiern angeschlossen hat und überhaupt nur ganz allmählich erst eine kirchliche Einsegnung der Ehe einführen konnte, so kann es nicht wunder nehmen, wenn auch die altrömische

---

<sup>1</sup> Festus ep. p. 89 ed. Müller: flammeo amicitur nubens ominis boni causa, quod eo assidue utebatur flaminica, id est flaminis uxor, cui non licebat facere divortium. — Nonius s. v. flammeus: vestis tegmen, quo capita matronae tegunt. — Schol. Iuven. VI 225: Flammae genus amicti, quo se cooperiunt mulieres die nuptiarum; est enim sanguineum propter ruborem custodiendum. Das weitere bei Rossbach a. a. O. 279.

Hochzeitstracht hier noch weiter wirkte. Die Braut Christi trägt das Gewand der Matrone so gut wie die weltliche Braut, mag diese Christin oder Heidin sein<sup>1</sup>. Wir müssen also bei ihr auch das flammeum erwarten. Und in der That ist das Hauptmoment bei der Einkleidung einer Braut Christi, das der ganzen Ceremonie ihren Namen gegeben hat, die Annahme des Schleiers, der die Haare verhüllen und deshalb so lang sein soll, dass er die aufgelösten Haare verdecken könne<sup>2</sup>. Christus verlangt, dass die weltlichen Bräute den Schleier tragen, wie viel mehr nicht erst seine Bräute. Sehen wir uns nun die Monumente an<sup>3</sup>, so finden wir auf dem Kopfe der gottgeweihten Jungfrau ein bis über die Schultern reichendes weisses Tuch mit Purpur verbrämt, also ein vollkommen dem suffibulum der Vestalin entsprechendes Gewandstück. Und wie wir oben sahen, dass dieses Tuch bei der Vestalin unter dem Kinn mit einer runden Fibel geschlossen wurde, so finden wir auch auf einem christlichen Goldglase eine Frau mit einem Tuche, das sie hier auf die Schultern hat zurückfallen lassen, dessen Enden vor der Brust durch eine grosse runde Fibel zusammengehalten werden<sup>4</sup>. Dass man die Verhüllung des Kopfes bei den christlichen Jungfrauen nicht der Hochzeitstracht entlehnt, sondern in diesem Punkte sich die Vestalinnen zum Muster genommen habe, ist schon an sich nicht glaublich, besonders aber, da die Christen gerade gegen eine

<sup>1</sup> Tertullian de virg. vel. c. 16: Adimple habitum mulieris, ut statum virginis serves. mentire aliquid ex his quae intus sunt, ut soli Deo exhibeas veritatem, quamquam non mentiris nuptam; nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem. Christus est, qui et alienas sponsas et maritatas velari iubet, utique multo magis suas.

<sup>2</sup> Tertull. a. a. O. c. 17: quantum resoluti crines occupare possunt, tanta est velaminis regio, ut cervices quoque ambiantur. Darunter aber wurde wie bei der römischen Frau das Haar aufgesteckt, wie wir aus Optatus de schismate Donat. VI 4 erfahren, und zwar geschah das bei der Einkleidung, ganz wie bei der Frau bei der Hochzeit.

<sup>3</sup> z. B. das bekannte Bild aus der Priscillakatakomben bei Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen T. I. Die Ausführung von Mitius (Ein Familienbild aus der Priscillakatakomben, Freiburg 1895, in Fickers Arch. Stud. zum christl. Alterthum u. Mittelalter, Heft I), der hier eine weltliche Braut erkennen will, hat mich nicht überzeugt. Unsere Frage wird dadurch allerdings nur wenig berührt.

<sup>4</sup> Wilpert a. a. O. T. II 3.

Vergleichung beider Institutionen eiferten. Endlich wird dieses weisse Kopftuch von christlichen Schriftstellern auch direkt als *flammeum* bezeichnet<sup>1</sup>. Ich bin daher der Ueberzeugung, dass *flammeum* und *suffibulum* ursprünglich identisch sind und nur gleichsam zwei verschiedene Entwicklungsstadien aus ein und demselben Keime darstellen. Wir hätten damit einen neuen Beweis für Identität der Tracht der Vestalinnen und der Bräute<sup>2</sup>.

Für die Mauerkrone auf dem Haupte der einen Vestalin konnten wir oben keine andere Erklärung finden, als dass sie auch von den Bräuten getragen wurde. Wie aber kommen beide zu diesem Kopfschmuck? Das Scholion zu dem *Lucanverse* erklärt: weil die Göttermutter ihn trug, die viele Kinder hatte, also um der Ehe Fruchtbarkeit zu verleihen. Diese Erklärung kann nicht genügen. Die Göttermutter ist in Rom eine fremde Gottheit, ihr Kult erst in verhältnissmässig später Zeit in Rom eingeführt (204 v. Chr.). Es wäre also ein junger unrömischer Brauch, um so befremdlicher, als wir sahen, mit welcher Zähigkeit sowohl bei der Hochzeit als auch im Kulte der *Vesta* gerade an der uralten Tracht festgehalten wurde. Es gilt, der Geschichte der Mauerkrone etwas näher zu treten.

<sup>1</sup> Wilpert a. a. O. 17; Ambros. exhort. virginitatis cap. 17.

<sup>2</sup> Allzugrosses Gewicht darf man freilich in späterer Zeit auf diese Namen nicht mehr legen und muss mit Schlüssen vorsichtig sein. Tertull. a. a. O. c. 17 tadelt die Frauen, die statt des Kopftuches sich mit einer wollenen Binde, einer *mitra*, begnügten. Interessant ist, dass sich in einem illustrierten Codex von Sorans Schrift über die Verbände, dessen Kenntniss ich H. Schöne verdanke (der zugehörige Text bei Charterius Hippocr. et Galeni op. XII p. 506), ein Kopf findet mit einem Verbände, der vollkommen den *infulae* gleicht und den Namen *mitra* führt, zweifellos doch nach seiner Aehnlichkeit mit einer *mitra* genannten Form der Binde. Sollen wir schliessen, dass noch in so später Zeit eine *infula*artige Binde, nur unter anderem Namen, gelegentlich auch von den Frauen getragen wurde? Auch Optatus de schismate Donat. VI 4 spricht von den wollenen purpurgeschmückten *mitellae* der Bräute des Herrn, unter denen das Haar verborgen war. Ob hier *mitella* wirklich synonym mit *velum* und *flammeum* gebraucht ist, wie Wilpert a. a. O. 19 annimmt, ist mir nicht sicher. Es könnte ja auch noch eine Binde unter dem *flammeum* gemeint sein, wie sie die Bräute Christi in späterer Zeit sicher wieder tragen (Hieron. ep. 147, col. 1199). Sollte nicht doch zwischen dieser und der alten Brautbinde, wie sie sich bei den Vestalinnen unter dem *suffibulum* gehalten hat, ein Zusammenhang bestehen? Ich wage die Frage noch nicht zu entscheiden.

Die Mauerkrone, d. h. den hohen, eine mit Zinnen bekrönte Stadtmauer nachahmenden Kopffutz, der sich nach oben zu etwas erweitert, tragen in der späteren griechischen und römischen Kunst ausser Kybele hauptsächlich die Stadtgöttinnen (die Τύχαι) und Astarte, das semitische Vorbild der griechischen Τύχαι, die ja erst eine hellenistische Bereicherung der griechischen Mythologie sind. In älterer Zeit ist es stets eine Olympierin, die die Funktionen der πολιουχος hat, Athena in Athen, Hera in Argos u. s. w. Τύχη als einfache Verkörperung der Stadt hat sich wohl erst durch die zahlreichen hellenistischen Städtegründungen im Osten entwickelt und vielleicht gerade unter Einfluss der Astarte; jede semitische Stadt hat ihre Astarte. Wie die Τύχαι durch die Mauerkrone als die stadtschirmenden Gottheiten charakterisirt werden, so auch Kybele, die als Erdgöttin, wenigstens in späterer Zeit und stets mit Berufung auf ihre Mauerkrone, auch als Gründerin und Beschützerin der Städte gilt<sup>1</sup>.

Eine wirkliche ausgebildete Mauerkrone mit Zinnen und Thürmen kann ich nun vor dem Ende des 5. Jahrhunderts mit Sicherheit nicht nachweisen. Es trägt sie die Statuette des Aristaios, des Stadtschützers von Kyrene<sup>2</sup>. Diese geht spätestens auf ein Original aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts zurück. Natürlich ist hier die Frage offen zu lassen, ob das zu Grunde liegende Original auch schon die vollständige Mauerkrone trug oder einen anderen hohen Kopffutz; doch ist ersteres wahrscheinlicher, da die Mauerkrone auch bei einer Marmorreplik aus Kyrene gesichert ist<sup>3</sup>.

In fast dieselbe Zeit weist ein anderes Monument, auf dem ebenfalls schon eine Mauerkrone zur Verwendung gekommen ist, das schöne Neapler Relief mit Paris und Helena<sup>4</sup>. Das Original dieses Reliefbildes ist sicher ans Ende des 5. Jahrhunderts zu setzen. In seiner schlichten Anmuth, die von allem Gezierten frei ist, in den gehaltenen Bewegungen der Figuren, die doch so klar den Hergang erzählen, knüpft es an die Traditionen des

<sup>1</sup> Rapp in Rosch. Lexicon II 1643.

<sup>2</sup> Furtwängler, Meisterwerke 488 ff., T. 28.

<sup>3</sup> Journ. of hell. stud. IV 46.

<sup>4</sup> Der Darstellung liegt ein berühmtes Original zu Grunde, das am treuesten kopirt in dem Neapler Relief vorliegt (Mus. Borb. III, T. 40; Friedrichs-Wolters no. 1873). Die anderen Copien sind viel freier und mischen nicht dazugehöriges hinein.

Orpheusreliefs und Verwandtes an<sup>1</sup>. Die mit Peitho bezeichnete kleine Gestalt auf dem Pfeiler trägt eine Mauerkrone, über die sie den Mantel als Schleier gezogen hat. Uebrigens sind, wie Hauser (Neuattische Reliefs S. 156) richtig erkannt hat, die Namensbeischriften wohl spätere Zugabe, oder doch ungenau copirt. Natürlich war im Originale die Frau, die neben Helena sitzt und ihr zuredet, Peitho, das auf seinem Pfeiler gleichsam lebendig gewordene Götterbild, unter dessen Schutz der ganze Vorgang sich abspielt, Aphrodite. Nur so erklärt sich die Krone auf dem Haupte und die Taube im Arme der Göttin. Beide kommen, so viel wir wissen, ihrer Dienerin Peitho nicht zu.

An Stelle der Mauerkrone finden wir in älterer Zeit den bald höheren, bald niedrigeren cylindrischen Kopfputz, der sich nach oben zu etwas verbreitert und, wie Vasenbilder zeigen, oft reich geschmückt war. Man muss ihn sich wohl aus gestickten Stoffen hergestellt denken. Und dieser kommt nun nicht nur den bisher genannten Gottheiten zu<sup>2</sup>, sondern noch einer ganzen Reihe anderer. So tragen ihn Hera<sup>3</sup>, Artemis<sup>4</sup>, Hekate<sup>5</sup>, Adrasteia<sup>6</sup>, Eileithya<sup>7</sup>, Helena<sup>8</sup> Demeter<sup>9</sup> und eine ganze Reihe anderer Göttinnen, die wir nicht mit bestimmtem Namen benennen können, die aber demselben Vorstellungskreise angehören<sup>10</sup>. Immer sind

<sup>1</sup> Auch die Art der Flügel, wie sie Eros hat, ist dieser Zeit eigen.

<sup>2</sup> Kybele z. B. auf den athenischen Weihreliefs an die grosse Göttin, auf denen die Mauerkrone gar nicht vorzukommen scheint. Arch. Ztg. 1880, T. 1—4 (Conze). — Aphrodite ausser auf dem Neapler Relief z. B. Samml. Tyskiewicz T. 23, Élite céram. IV 41.

<sup>3</sup> z. B. Gerhard, Auserl. Vasenb. 146/7, 174/5. Elite céram. I 65 A, Inghirami, Vasi fitt. IV 353.

<sup>4</sup> z. B. Gerhard a. a. O. 15, Lenormant-de Witte a. a. O. II 11, 25, 36 B.

<sup>5</sup> z. B. Arch.-epigr. Mitth. aus Oesterreich IV T. 4.

<sup>6</sup> Rosch. Lex. 1602.

<sup>7</sup> Elite céram. I 65.

<sup>8</sup> z. B. auf den spartan. Dioskurenreliefs Ann. d. d. 1861. T. D. Interessant ist, dass sich gerade bei Helena auch oft das bis auf die Schultern reichende Kopftuch findet. Z. B. Wiener Vorlegebl. Ser. C. Taf. 1, Ser. D. Taf. 8. Overbeck, troisch. Sagenkr. T. 26, 11. Auch die 'Hestia' (Sosandra? Aphrodite? Hera?) Giustiniani trägt dies Kopftuch.

<sup>9</sup> Elite céram. III 47.

<sup>10</sup> z. B. sizil. und kleinasiat. Terracotten. Besonders interessant Longpérier Mus. Napol. T. 24, die über dem Kopfschmuck auch das Kopftuch trägt.

es die matronalen Gottheiten, die im engsten Zusammenhange mit dem Frauenleben und der Ehe stehen. Besonders bemerkenswerth ist es, dass die samische Hera, welche in bräutlichem Schmucke dargestellt wurde<sup>1</sup>, denselben Kopfschmuck trägt, wodurch er als zur griechischen Hochzeitstracht der Frauen gehörig bezeugt wird. Denn alle Göttertracht ist ursprünglich Menschentracht; die Gottheit trägt nichts, was nicht auch von den Menschen zu irgend welcher Zeit und aus irgend welchem Anlass getragen wäre. Aus dem Umstande, dass die Göttinnen den cylindrischen Kopfschmuck tragen, müssen wir nothwendig auf eine Zeit schliessen, in der er allgemeine Festtracht der Matronen war. Denn die Brauttracht ist, wie schon oben gesagt, nichts anderes, als die alte Frauentracht, die dem Mädchen bei der Feier angelegt wird, durch die es zur Frau wird und die man für diese Gelegenheit beibehielt, auch als die Frauentracht des gewöhnlichen Lebens schon längst durch die Mode geändert war. Und das bestätigt sich uns. Je weiter hinauf wir die Monümente verfolgen, desto grösser wird die Verbreitung dieses Kopfschmuckes. Männer- und Frauenkleidung ist ursprünglich ja nicht verschieden. Es kann uns also nicht wundern, wenn wir denselben Kopfputz auch als männlichen Schmuck kennen lernen. Der Modius, den, wie die Unterweltsgottheiten, so namentlich die Heroen tragen, ist im Grunde von unserem Kopfschmucke nicht verschieden<sup>2</sup>. Und wir können die Existenz desselben bis in die mykenische Zeit hinein nachweisen, wo ihn die sogenannten Idole tragen<sup>3</sup>.

Es scheint mir also folgendes sich als sicher zu ergeben: zu der ältesten Feierkleidung bei Männern und Frauen gehört ein cylindrischer Kopfschmuck, den daher beim feierlichen Gelage der Heros trägt. Von den Menschen geht er auf die Götter über und wird dort als Modius weiter entwickelt, namentlich

---

<sup>1</sup> Lact. inst. div. I 17 aus Varro.

<sup>2</sup> Wie Rapp in Rosch. Lexicon schon richtig bemerkt hat. — Wie weit auch der Kalathos, der in demselben Götterkreise uns entgegnetritt, sich aus derselben Wurzel entwickelt hat, ist eine Frage, die man wohl aufwerfen darf.

<sup>3</sup> Erwähnt mag wenigstens werden, dass derselbe Kopfschmuck, ganz in gleicher Weise über der Frisur getragen, auch auf ägyptischen Denkmälern vorkommt und zwar gerade in der der mykenischen Periode gleichzeitigen 18. Dynastie, z. B. Champoll. Mon. III 231. 1.

bei den segenspendenden Gottheiten der Unterwelt. Andererseits behalten ihn mit anderem alterthümlichen die Frauen für ihr grösstes Fest, die Hochzeit, bei und hierdurch bedingt die matronalen Göttinnen, die der Hochzeit, dem Eheleben, der Fruchtbarkeit vorstehen. Die Mauerkrone scheint sich allmählich aus diesem Kopfschmuck entwickelt zu haben, gewissermaassen durch Umdeutung der Form unter Einfluss des städtebeschützenden Charakters einzelner Gottheiten in diesem Kreise, und auch nur bei diesen, nicht etwa bei Hera oder Eileithya. Der Polos, oder wie wir sonst den Kopfschmuck zu nennen haben, ist oft am obern Rande kronenartig mit Zacken verziert. Diese nehmen schon auf rothfigurigen Vasen bisweilen die Form von Zinnen an<sup>1</sup>. So ist man offenbar darauf gekommen, der städteschützenden Kybele statt ihres Polos oder dem Heroen Aristaios statt seines Modius gleichsam die Mauer der Stadt, die ihrem Schutze anvertraut war, auf den Kopf zu setzen, sie so auch bildlich recht eigentlich zu „Städteträgern“ zu machen. Endlich als man die Bedeutung des Schmuckes gar nicht mehr verstand, suchte man die künstliche Erklärung dafür, die uns das Lucanscholion aufbewahrt hat. Diese kehrt das ursprüngliche Verhältniss gerade um. In Wahrheit trägt nicht die Braut die Krone der Kybele, um sich unter ihren besonderen Schutz zu stellen, sondern Kybele das Abzeichen der Braut. Mit diesem Missverständnisse mag dann weiter auch die Umwandlung der Brautkrone in die Mauerkrone im Zusammenhange stehen.

Ist diese Ausführung richtig, so haben wir in der Mauerkrone ganz wie in dem Gürtel und Kopftuch noch einen Rest ältester italisch-griechischer Hochzeitstracht<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> z. B. Lenormant-de Witte a. a. O. III 47.

<sup>2</sup> Auch über den italisch-griechischen Kreis hinaus lässt sich ähnliches nachweisen. Ich erinnere nur an die Brautkrone bei der russischen Hochzeit, an den hohen cylindrischen Kopfschmuck der schwedischen Braut u. A. — Mag man auch geneigt sein, manche gleichartige Hochzeitsbräuche bei den verschiedenen indogermanischen Völkern auf analoge Entwicklung zu schieben, so steckt doch zweifellos ein gemeinsamer Kern in diesen. Das ergibt sich gerade aus gleichen Bräuchen bei Römern und Indern, wie der *dextrarum junctio*, dem Sitzen des Paares auf dem Fell des Opfethieres, dem Umwandeln des Herdes u. a. Vergl. Rossbach a. a. O. 202 f. Interessant ist auch hier der Vergleich finnischer Hochzeitsbräuche, wie v. Schroeder a. a. O. ihn giebt.

Aus den bisherigen Ausführungen hat sich ergeben, dass die Vestalin die Hochzeitstracht der Frau trägt. Man könnte denken, es sei die Frauentracht gewählt, weil die Vestalin mit der *captio* wie die Frau durch die Ehe aus dem Elternhause scheidet, aus ihrem alten Geschlechtsverbande austritt, von der *patria potestas* gelöst wird. Da ist es nun interessant, sich die Bräuche bei der Wahl einer Vestalin etwas näher anzusehen, über die uns bei Gellius<sup>1</sup> einiges überliefert ist, das auf die besten Quellen zurückgeht. Wenn auch den römischen Gelehrten das Verständniss für diese Bräuche verloren gegangen war, so finden wir doch auch hier noch Spuren, die uns auf die Hochzeitsbräuche weisen. Die Wahl, die *captio*, vollzieht der Pontifex, der an die Stelle des Königs getreten ist<sup>2</sup>. Er ergreift das Mädchen bei der Hand und führt es fort von den Eltern *veluti bello captam*. Also gleichsam mit Gewalt wird es den Eltern genommen. Schon hier werden wir wieder an die Hochzeitsbräuche erinnert. Bei allen indogermanischen Völkern und über diesen Kreis hinaus finden sich noch Spuren, dass der Mann sich die Frau einst durch Raub gewann, und als schon längst geordnete Verhältnisse Platz gegriffen hatten, wurde die Form des Raubes in der Ceremonie noch festgehalten. Der Mann entführt die Frau mit Gewalt aus dem Schoosse der Mutter, so in Rom<sup>3</sup>, so auf griechischem Boden und an vielen anderen Orten<sup>4</sup>.

Bedeutsam sind auch die Worte, die der Pontifex bei dieser Entführung spricht: *ita te, amata, capio*. Diese Anrede verstand man später nicht mehr und gab für das Wort *amata* die Erklärung: die erste Vestalin habe *Amata* geheissen<sup>5</sup>.

Der König, beziehungsweise Pontifex, führt die Jungfrau nun im Hochzeitsgewande, wie wir gesehen, an die künftige Stätte ihrer Wirksamkeit, in das Haus der Vesta, das zu dem

<sup>1</sup> Gell. I 12.

<sup>2</sup> Plut. Numa 10. Gell. I 12, 10 u. a. Marquardt, Staatsverwaltung III 240.

<sup>3</sup> Fest. p. 289 ed. Müller: *rapi simulatur virgo ex gremio matris, aut si ea non est, ex proxima necessitudine, cum ad virum traditur, quod videlicet ea res feliciter Romulo cessit.*

<sup>4</sup> Plut. Lyk. 15 u. A. Spuren bei den Germanen (Weinhold a. a. O. 385, 410), Polen, Russen (Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 34, 210) u. s. w., bei finnischen Völkern v. Schroeder a. a. O. 205 ff.

<sup>5</sup> Gellius a. a. O. 19.

Gebäudecomplex des alten Königshauses gehört und mit diesem unter dem Namen *regia* zusammengefasst wird. Wie die Frau mit dem Betreten des Hauses von ihrem Manne in die Gemeinschaft des Feuers und Wassers aufgenommen wird<sup>1</sup> und die Sorge für das heilige ewige Herdfeuer, den Mittelpunkt der sakralen Gemeinschaft der Familie übernimmt, so die Vestalin mit ihrer Einführung den Dienst am Staatsherd beim Königshause. Auch sie hat über Feuer und Wasser zu wachen<sup>2</sup>, und der Kult am Staatsherd entspricht völlig dem Kulte am Familienherd in seiner ältesten Form. Wie man im Vestakulte bei der Feuererzeugung an der uralten Form des Reibens festhielt, so wurden auch die primitiven thönernen Gefässe für's Opfer beibehalten<sup>3</sup>. Auf den Herd wird die *mola salsa* gestellt<sup>4</sup>, wie sie auch den Penaten im Hause geopfert wird<sup>5</sup>. Diese stehen in jedem Hause am Herd, und die Hausfrau besorgte ihren Kult. Daher fanden sich auch im Tempel der Vesta, der ja ausser dem Herde wie jedes Haus auch eine Vorrathskammer, einen *penus* enthielt<sup>6</sup>, Penatenbilder<sup>7</sup>, und der alte Kult am Herde im Rundtempel, so müssen wir schliessen, gilt wie im Hause nicht der Vesta allein, die eigentlich nur die Schützerin des Herdfeuers ist, sondern den Penaten des Staatshauses, den Schützern des *penus*, deren Altar das ewige Herdfeuer ist, wie der Herd im Privathause der Altar der Penaten des Hauses. Mit dem Penatenkulte hängt es sicher auch zusammen, wenn die Vestalinnen den *fascinus* verehrten<sup>8</sup>, das uralte Symbol der

<sup>1</sup> vgl. Marquardt, *Privataltert.* II 56, Rossbach 361 ff.

<sup>2</sup> Suidas p. 1010 ed. Bernh.

<sup>3</sup> Ovid. *Fast.* VI, 310. Val. Max. IV 4, 11.

<sup>4</sup> Fest. p. 158 ed. Müller. Nonius p. 223, 16. Serv. ad buc. VIII 82 etc.

<sup>5</sup> Horaz od. III 23, 19 f.

<sup>6</sup> Festus p. 250 s. v. *Penus vocatur locus intimus in aede Vestae etc.*; p. 158 s. v. *muries*.

<sup>7</sup> Tac. Ann. XV 41 *delubrum Vestae cum penatibus populi Romani exustum*. An diesem Zeugnisse halte ich Jordan gegenüber fest. Die Penaten gehören einmal zum Herde und zum *penus*.

<sup>8</sup> Plin. XXVIII 4, 7. Rossbach a. a. O. 345, 369. Dieser *fascinus* wird wohl unter den ἀπόβηρα im Vestatempel zu verstehen sein, von denen Dionys II 66 spricht. Unter den ἀπόβηρα verbergen sich ja gerade besonders häufig phallische und andere auf Zeugung bezügliche Symbole.

Fruchtbarkeit und Zeugung, das auch im Familienkult seine Rolle spielt.

Die Vestalin hat also die Stelle der *mater familias* inne, nicht die einer Haustochter, wie Marquardt und Andere annehmen<sup>1</sup>. Die Keuschheit, die sie gelobt, ist eigentlich die der Frau, nicht die der Jungfrau. Es ist gleichsam eine Vermählung, welche mit der Gottheit stattfindet. Die Gottheit wird, wie so oft im alten Kult, durch den König vertreten, an dessen Stelle dann später der oberste Priester die Funktionen übernimmt. Es ist das eine Vorstellung, wie sie uns gerade in hochalterthümlichen Kulturen auch sonst entgegentritt<sup>2</sup>, und wie sie schliesslich, wenn auch auf das rein geistige Gebiet übertragen, noch in die christliche Kirche übergegangen ist. Wie die Vestalin, so entsagt auch die gottgeweihte Jungfrau der weltlichen Ehe. Christus ist ihr Bräutigam, dem sie verlobt wird, dem sie sich ganz zu eigen giebt, dem sie Treue bewahren muss; und zum äusseren Zeichen dieses Verlöbnisses legt auch die Braut Christi so gut wie die Vestalin die Frauentracht an. *‘Adimple habitum mulieris, ut statum virginis serves’* ermahnt Tertullian die Jungfrauen<sup>3</sup>. Auch das Alterthum hat diese Verwandtschaft der Vorstellungen schon gefühlt, und die christlichen Schriftsteller eifern gegen einen solchen Vergleich beider Institutionen, wie er von den Heiden wohl angestellt wurde<sup>4</sup>.

Betrachten wir das Institut der Vestalinnen von diesem Gesichtspunkte aus, dann werden wir, glaube ich, auch den auf-

<sup>1</sup> Staatsverwaltung III 250.

<sup>2</sup> Spuren ähnlicher Vorstellungen lassen sich z. B. in zwei athenischen Kulturen nachweisen. Es ist einerseits die bekannte Vermählung der Frau des *ἄρχων βασιλεὺς* (der zum alten Könige ja genau in demselben Verhältnisse steht, wie der Pontifex zu dem römischen) mit Dionysos im Bukoleion (vergl. Preller-Robert, Gr. Mythol. 672). Andere Züge solcher Kultbräuche haben sich in dem Institute der Arrhophoren erhalten. Zwei junge Mädchen (von 7—11 Jahren) werden auch hier vom *ἄρχων βασιλεὺς* ausgewählt. Sie wohnen beim Tempel der Polias, also wieder unmittelbar bei dem alten Königshause. Auf der Burg befand sich eine *σραιρίστρα τῶν ἀρρηφόρων* (vit. X orat. p. 839). Auch in ihrem Kulte spielen *ἀπόβητα*, die sie Nachts in einen unterirdischen Raum bei dem Heiligthum der Aphrodite *ἐν κήποις* trugen, um sie dort gegen ähnliche zu vertauschen, eine Hauptrolle (Preller-Robert, Gr. Mythol. I 210 f.).

<sup>3</sup> Tertullian a. a. O. 16.

<sup>4</sup> Ambros. de virginitate I 4.

fallenden Modus der Bestrafung beim Incest der Vestalin richtig auffassen. Hatte eine Vestalin ihr Gelübde gebrochen und verbotenen Umgang mit einem Manne gepflogen, so wurde sie wie ihr Verführer mit dem Tode bestraft, und zwar übt diese Gerichtsbarkeit der Pontifex aus, während alle übrigen sakralen Verbrechen einem Civilgerichte übergeben werden und der Pontifex nur sein Gutachten über die Art der Sühne abzugeben hat. Ohne Zweifel haben wir hier einen Rest ältesten Familienrechtes. Für die Frauen giebt es ursprünglich nur ein häusliches Gericht. Die Familie wird in unserem Falle durch den Pontifex-König vertreten (denn aus ihrem alten Familienverbande ist die Vestalin ja völlig ausgetreten), und es ist auch derselbe Kreis von Vergehen, wie es vor's Hausgericht kommt. Man hat nun das Verhältniss zwischen Pontifex und Vestalin wie das zwischen Vater und Tochter auffassen wollen und erklärte die Gerichtsbarkeit des Pontifex aus dem Rechte des Vaters, den Verführer seiner Tochter und diese selbst zu bestrafen<sup>1</sup>. Ich möchte auch hier zur Erklärung das alte Eherecht heranziehen, wie es vor der lex Julia und Papia Poppaea bestand. Danach hatte der Mann, der seine Frau beim Ehebruch ertappte, das Recht, sie und ihren Verführer ohne weiteres zu tödten<sup>2</sup>. Ich glaube daher, dass der Pontifex auch hier, wie bei der Wahl der Vestalin, die Stelle des Ehemannes vertritt.

Was endlich die Sechszahl der Vestalinnen betrifft, die in diesem Zusammenhange ja zunächst Befremden erregen könnte, so ist sie sicher nichts Ursprüngliches und hängt wohl mit den 3 genokratischen Tribus zusammen, wie wir ja auch 6 Pontifices und erst 3, dann 6, schliesslich 9 Auguren haben. Jeder der 3 Stämme sollte seine Vertretung am Staatsherde haben, und so fügte denn Tarquinius Priscus oder Servius Tullius zu den 4 Vestalinnen der Ramnes und Tities zwei weitere zur Vertretung der Luceres<sup>3</sup>.

Rostock.

Hans Dragendorff.

---

<sup>1</sup> Marquardt a. a. O. III 314. Mommsen, Staatsrecht II 1, 54.

<sup>2</sup> Die Belege bei Rossbach a. a. O. 60.

<sup>3</sup> Marquardt a. a. O. III 336 f.