

Herausgegeben von Hans Beck
und Hans-Ulrich Wiemer

Feiern und Erinnern

GESCHICHTSBILDER IM SPIEGEL
ANTIKER FESTE

Sonderdruck

Herausgegeben von

Ernst Baltrusch, Kai Brodersen, Peter Funke,
Stefan Rebenich und Uwe Walter

Studien zur Alten Geschichte

BAND 12

VA
Verlag Antike

Die Römer auf der Flucht. Republikanische Feste und Sinnstiftung durch aitiologischen Mythos*

Rene Pfeilschifter

1. Ein rätselhaftes Fest

Unser Wissen über die *Poplifugia* ist begrenzt. Da wäre zunächst einmal der Name selbst, der offensichtlich ‚Volksflucht‘ zu bedeuten scheint. Dann der Termin: Das Fest wurde am 5. Juli eines jeden Jahres gefeiert. Schließlich Fragmente des Rituals: Männer, die die Stadt verlassen, nicht in feierlicher Prozession, sondern ungeordnet, dichtgedrängt, und die sich dabei gebräuchliche römische Vornamen zurufen, wie Gaius, Marcus, Lucius. Beim Ziegensumpf auf dem Marsfeld findet das Opfer statt.¹ Das ist schon alles, was wir wissen. Plutarch verbindet die *Poplifugia* mit den *Nonae Caprotinae*, einem zwei Tage später, am 7. Juli, ebenfalls auf dem Marsfeld gefeierten Fest. Viel hilft das freilich nicht, da auch die *Nonae Caprotinae* weitgehend im dunkeln bleiben: Sklavinnen, welche die Stola römischer Matronen tragen, aber gleichzeitig betteln, die Umstehenden verspotten und einander spielerisch bekämpfen, bis sie zusammen mit den freien Frauen ein Festmahl in Hütten aus Feigenästen einnehmen. Überhaupt spielt der Feigenbaum eine zentrale Rolle, sein Saft hat mit dem Opfer für Iuno zu tun, wir wissen aber nicht, inwiefern, und seine Zweige werden als Ruten verwendet, wir wissen aber nicht, wozu.²

* Für aufmerksame Lektüre und anregende Kritik danke ich Frank Bernstein.

¹ Fast. Maff. Iul. 5; Fast. Amit. Iul. 5; Fast. Ant. min. Iul. 5; Plut. Rom. 27,4; 29,2f.; 11; Plut. Cam. 33,7; Dion. Hal. ant. 2,56,5; Varro ling. 6,18; Calp. hist. frg. 45 Chassignet (= frg. 43 Peter = Macr. Sat. 3,2,14). Eine nützliche Quellenübersicht gibt A. Degrassi, InscrIt XIII 2, p. 476f. Zum Tag des Festes vgl. Pfeilschifter 2008.

² Plut. Rom. 29,2; 9f.; Plut. Cam. 33,7f.; Plut. Numa 2,1; Plut. fort. Rom. 320c; Varro ling. 6,18; Macr. Sat. 1,11,36; 40; Auson. 14,16,9f. Green (= 13,23,9f. Prete); Ov. ars 2,257f.; Pol. Silv. Fast. Iul. 7; [Plut.] parall. min. 313a; Querol. 74 Jacquemard-Le Saos; CIL IV 1555. Vgl. wiederum Degrassi, InscrIt XIII 2, p. 479-481. Vielleicht ist die *nonaria*, die bei Pers. 1,133 einen Philosophen am Bart zieht, eine feiernde Sklavin (so Morice 1890). Interessanterweise wird v. 25 ein Feigenbaum, eine *caprificus*, erwähnt, wenn auch in anderem Zusammenhang. Doch man kann schlecht an der Deutung der Scholien vorbei: Schol. Pers. z. St. und Schol. Iuv. 6,117 Wessner verstehen *nonaria* als Prostituierte. Zur Diskussion zuletzt Rüpke 1995, 558 Anm. 42; McGinn 2004, 149-151.

Man hat sich seit dem 19. Jahrhundert darum bemüht, aus diesen Bruchstücken das Ensemble der Rituale zu erschließen und deren ursprünglichen Sinn zu erfassen. Neben einigem anderen wurden eine Markierung von Himmelsphänomenen,³ der Jahreszeiten⁴ oder des Kalenders⁵ vorgeschlagen, eine Anrufung der Toten,⁶ eine symbolische Reinigung,⁷ ein Fruchtbarkeitsritus,⁸ sogar ein Regenzauber⁹ und schließlich Krise und Wiederherstellung der Gemeinschaft.¹⁰ Heute fragt man gewöhnlich nicht mehr so sehr nach Ursprüngen im Morgengrauen der Geschichte als vielmehr nach der (oft verschobenen) Bedeutung von Festen für spätere Generationen.¹¹ In diesem Fall ist das die Gesellschaft der mittleren und späten Republik, über die wir wenigstens halbwegs aus zahlreichen anderen Quellen Bescheid wissen. In dieser Perspektive hat Jan Bremmer Elemente eines Inversionsrituals ausgemacht, einer verkehrten Welt; diese Deutung legen vor allem die Sklavinnen im Gewand von Matronen nahe. Ähnlich wie bei den Saturnalien konnte sich angestauter sozialer Druck entladen, was letztlich die gewohnte gesellschaftliche Hierarchie festigte.¹² T.P. Wiseman hat in den Riten jüngst elementarere Antriebe menschlichen Verhaltens entdeckt: Überall in Fest und Opfer findet er Hinweise auf das Liebesleben, und so mündet seine Interpretation in die Beschreibung einer Sexorgie.¹³

Wie auch immer man über diese Deutungen urteilt, sie erklären nur einzelne rituelle Aspekte, und zwar vor allem solche der *Nonae Caprotinae*. Die *Poplifugia* bleiben im Schatten, und überhaupt ist unklar, worin ihre rituelle Verbindung mit dem zwei Tage später stattfindenden Fest besteht. Angesichts der Quellenlage ist es meiner Meinung nach aber kaum möglich, durch eine Analyse des

³ „Interprétation lunaire“: Drossart 1974a; Dumézil 1986, 271-283.

⁴ Erntefest: Fowler 1899, 177f.; „midsummer agricultural festival“: Forsythe 1994, 324; Bremmer 1987b, 85.

⁵ Sabbatucci 1999, 283-285.

⁶ Kraus 1953, 77f.

⁷ Schwegler 1853, 532-534; Fowler 1899, 176; Palmer 1974, 11.

⁸ Wissowa 1912, 184; Frazer 1929, 343-356; Coarelli 1997, 33-46 (mit manch berechtigter Kritik, vor allem aber unnötiger Polemik gegen Bremmer 1987b); Erkell 1981, 38f.

⁹ Otto 1905, 187-189; Robertson 1987, 26f., 30-32, 35f., 38-41.

¹⁰ Scheitern und Neuetablierung der Nonen: Rüpke 1995, 560f.; „crisi totale dell'organizzazione comunitaria“: Coarelli 1997, 23-27.

¹¹ Wie sehr Rückschlüsse von den (vermeintlichen) Anfängen auf das historisch faßbare Rom in die Irre führen, hat Beard 1987, 1f. knapp skizziert.

¹² Bremmer 1987b, 76-83, 85-88. Vgl. schon Graf 1985, 310. Einen Überblick über entsprechende Feste in der Antike gibt Kenner 1970, 82-95; zur Analyse Versnel 1987, 135-139.

¹³ Wiseman 2004, 172; Wiseman 1998, 68.

rituellen Geschehens wesentlich über den von Bremmer erreichten Stand hinauszukommen. Ich will statt dessen die Geschichten untersuchen, die sich um die *Poplifugia* ranken, Geschichten über die Zeit des Romulus und des Camillus, welche ihrerseits den Ursprung des Festes erklären, und dies zwar auf eine weniger wissenschaftliche Weise, als wir das heute versuchen, dafür aber ungleich spannender.

2. Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Aitiologische Mythen sagen uns wenig über die Anfänge, aber viel über die Gesellschaft, in der sie erfunden werden.¹⁴ Nicholas Horsfall hat von ‚sekundären Mythen‘ gesprochen, erdacht für Rezitationen und ausgestattet mit, wenn überhaupt, bescheidener sozialer Funktion. Gleichzeitig hat er die gelehrten Schreibtischinventionen der späten Republik abgesetzt von im Volk verbreiteten, mündlich tradierten und letztlich authentischeren Vorstellungen.¹⁵ Eine derartige Unterscheidung zwischen den intellektuellen Erzeugnissen von wenigen und dem, was der ‚Mann auf der Straße‘ glaubte, ist freilich zu schematisch. Ich halte es durchaus für möglich, daß die römischen Literaten mündlich kursierende Erzählungen aufgenommen und geformt haben, ähnlich wie die Brüder Grimm es später mit ihren Märchen taten.¹⁶ Das würde natürlich nicht auf jede Aitiologie zutreffen, wohl nicht einmal auf eine Mehrzahl.

¹⁴ Zum Begriff knapp Graf 1996, 125; zur Forschungsgeschichte Graf 1993, 31-43.

¹⁵ Horsfall 1987, 1 für die Formulierung „little or no ‘social function’“ unter Berufung auf Burkert 1979, 2. Doch Burkert trennt bei weitem nicht so scharf wie Horsfall: „A tale ‘created’ – that is, invented by an individual author – may somehow become ‘myth’ if it becomes traditional, to be used as a means of communication in subsequent generations, usually with some distortions and reelaborations“. Vgl. ferner Burkert 1993, 19f. Kritik an Horsfall üben auch Wiseman 1994a, 25 und Beard 1993, 56-58. Rüpke 1995, 412f. wiederum zeigt sich, unabhängig von dieser Diskussion, skeptisch gegenüber einer Breitenwirkung von Aitiologien.

¹⁶ Ich stelle mir diese Tätigkeit nicht so vor, daß man dem Volk einfach aufs Maul schaute und lediglich ein wenig stilistisch feilte. Horsfall 1987, 7 warnt vor einem Vergleich mit den Grimms, aber ein Blick auf deren tatsächliche Arbeitsweise hilft durchaus weiter: Die Brüder änderten ihre Quellen bei Bedarf inhaltlich stark ab, sie stützten sich in großem Umfang auf schriftliche Vorlagen, und was ihnen mündlich zugetragen wurde, bezogen sie fast nie direkt vom Mann auf der Straße – oder von weisen Märchenfrauen –, sondern vermittelt durch junge Damen des gehobenen Bürgertums. Das läßt sich nicht eins zu eins auf Rom übertragen, aber es sensibilisiert für die Komplexität des Übergangs von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit oder von einem Literaturgenre zum anderen. Zu den Grimms Rölleke 2004, 38-41, 47-68, 76-102; McGlathery 1993, 40-49; Bluhm 1995, 4-24.

Aber warum sollte man die Existenz solcher Einflüsse von vornherein ausschließen? Die Römer verfügten zweifellos über eine reichhaltige mündliche Kultur.¹⁷

Allerdings, viel mehr als die Tatsache, daß es sie gegeben hat, wissen wir nicht. Und was wir vielleicht von ihr in schriftlicher Form haben, läßt sich nicht als Überbleibsel verifizieren. Die republikanische Geschichtsschreibung und die antiquarische Literatur, zwei unserer Hauptquellengattungen für aitiologische Mythen, sind nur in Trümmern erhalten, und auf Authentifikationsbekundungen, wie sie uns die Dichtung liefert (à la ‚ein alter Mann hat mir erzählt [...]‘), sollte man besser nicht bauen.¹⁸ Wir verfügen (noch?) nicht über das methodische Instrumentarium, aus diesem Bestand die mündlichen Mythen zu rekonstruieren.¹⁹ Gleichzeitig fehlt uns eine antike Beschreibung der Kultur der römischen Plebs. Deshalb läßt sich die ‚Grimmsche Vermutung‘ leider nicht erhärten, und man kann auf diesem Fundament keine These wagen. Wir müssen die Mythen in dem Aggregatzustand akzeptieren, in dem sie uns überliefert sind, eben als Literatur. Ihre Quellen können wir nicht fassen.

Nun gibt es freilich noch die umgekehrte Möglichkeit der Beeinflussung: Die Schreibtischinventionen hinterließen ihrerseits einen dauerhaften Eindruck bei breiteren Schichten des römischen Volkes. In diesem Fall hätten sie durchaus eine gewisse gesellschaftliche Relevanz besessen.²⁰ Die Bedingungen für

¹⁷ Was wir von ihr wissen, hat Horsfall 2003 souverän dargestellt. Zu den *carmina convivalia* vgl. den Überblick von Walter 2004, 70-74, zu mündlichen Prophezeiungen und Orakeln Wiseman 2006.

¹⁸ Beispiele aus dem Beglaubigungsapparat von Ovids *Fasti*: 2,584; 4,377f.; 4,683-690; 4,905-910; 6,219-226; 6,395-400. Skeptisch stimmt schon, daß in gleicher Weise Götter als Gewährleute herangezogen werden: 1,93-288; 1,659f.; 3,167-172; 4,191-196; 5,7-107; 5,194-376; 5,450; 5,637-662; 5,695-698; 6,1-100; 6,213f.; 6,251-256; 6,655f.; 6,693-695; 6,801-812. Zur literarischen Gestaltung dieser Passagen Rutledge 1980. Allgemein zur Zweifelhaftigkeit derartiger Bekundungen Horsfall 1988, 32-34. Anders Wiseman 1994a, 34.

¹⁹ Vgl. nur die umsichtigen Bemerkungen von Horsfall 2003, 96-99. Insofern stimme ich mit ihm durchaus überein, nur daß ich glaube, daß die mündlichen Mythen für uns verloren sind, während Horsfall 1987, bes. 4f., 9 denkt, es habe sie gar nicht (oder kaum) gegeben. T.P. Wiseman, der Protagonist der Gegenseite, hat für ihre Existenz mit guten Gründen plädiert. Aber seine Versuche, sie aus den Quellen zu destillieren, haben mich bislang nicht überzeugt (s.o. Anm. 15 und u. Anm. 66 für seine Bemühungen um verlorene Bühnenstücke). Vgl. auch Beard 1993, 57.

²⁰ Erst das macht die Aitiologien für den Gesellschaftshistoriker interessant. Beard 1987, 3 stellt fest: „In my view, there is no reason necessarily to regard the illiterate (and, for us, mute) peasant as a truer representative of the Romanness of Roman religion than Hellenized Roman intellectuals or Roman Greeks.“ Das ist richtig, soweit es die einzelne Person betrifft. Aber nicht nur weil er unverbildet ist, gilt der Bauer als authentischerer Vertreter des ‚Römertums‘, sondern auch weil er viel eher

eine solche Analyse sind besser, weil das Ausgangsprodukt – die literarischen Mythen – in diesem Falle ja bekannt ist und es sich leichter nach tatsächlichen Folgen und Wirkungen forschen läßt als nach möglichen Grundlagen und Ursachen. Dies will ich im Folgenden versuchen, zunächst in Form allgemeiner Überlegungen, dann anhand des Beispiels der *Poplifugia*.

3. Alte und neue Feste

Zu fragen ist also nach der sozialen Funktion literarischer Aitiologie. In einem ist Horsfall zweifellos rechtzugeben: Römische Ursprungsmythen besitzen eine derart starke literarische Formung, daß sie oft nur wie eine spielerische Beschäftigung weniger Intellektueller mit der Vergangenheit wirken. Vor allem gilt dies für Ovids *Fasti*. Doch hier ist sofort anzumerken, daß gerade dieser Schriftsteller gelesen werden wollte. Er schrieb nicht nur für die Bibliotheksregale, sondern für die Salons und für die gehobene Unterhaltung. Dieser Gedanke macht sein Werk zwar noch nicht massentauglich, aber er unterstreicht, daß immerhin eine breite Elite sich für dergleichen interessierte.

Aufschlußreich sind die Anlässe, an die Ovid seine Aitiologien knüpft. Neben Sternbildern, Namen, Bräuchen und Tempelweihungen erklärt er alte, schon seit jeher im Kalender verzeichnete Feste, mit spezifischen, nur bei dieser Gelegenheit verrichteten rituellen Handlungen, die eben deswegen der Erläuterung bedürfen. Die Feiern neuerer Art, die verschiedenen *Ludi publici*, kommen dagegen nur am Rande vor,²¹ und auch wenn wir außerhalb Ovids suchen, finden wir lediglich einen rudimentären mythologischen Apparat. Über die *Ludi Apollinares* etwa, die nur einige Tage nach den *Poplifugia* stattfanden, am

für die Masse der römischen Bevölkerung stehen kann als ein schriftstellernder Aristokrat. Solange literarische Aitiologie – und überhaupt Elitendiskurs über Religion – sich als Privatansicht einzelner oder als Gespinnst kleiner literarischer Zirkel beiseite schieben läßt, bleibt der davon unberührte ‚einfache Mann‘ nicht zu Unrecht der Idealtypus des römischen Gläubigen. Wenn aber plausibel gemacht werden kann, daß derartige Ursprungsgeschichten auf größere soziale Gruppen wirkten, ändert sich das Bild.

²¹ Vgl. die (in der Verszuschreibung allzu großzügige) Liste der Aitia in den *Fasti* bei Loehr 1996, 98-110. Alle mit *Ludi* verknüpften Feste der ersten Jahreshälfte (*Megalesia*, *Cerialia*, *Floralia*) werden von Ovid ausführlich gewürdigt, aber die Spiele stellten nur einen Teil des Festgeschehens dar, und zwar einen, der lediglich im Fall der *Floralia* größere Aufmerksamkeit findet: *Megalesia* 4,179-392 – *Ludi Megalenses* 4,187f.; 4,326; 4,357f.; 4,377f.; 4,391f.; *Cerialia* 4,393-620; 4,679-712 – *Ludi Cerialis* 4,679f.; *Floralia* 4,943-947; 5,183-378 – *Ludi Florales* 4,946; 5,189f.; 5,277-354 (Wiseman 2002a, 296-298 glaubt in v. 331-354 ein Bühnenstück zu erkennen). Zur Unterscheidung zwischen *Ludi* und Fest Bernstein 1998, 168f., 191f., 212-214.

13. Juli, wußte man zu erzählen, die Römer hätten während einer der ersten Feiern Hannibal dank der Hilfe Apollos so schnell von der Stadt vertrieben, daß sie rechtzeitig zurückkehrten, ohne Verzug und damit Frevel in den Spielen aufkommen zu lassen.²² Die anderen *Ludi*, selbst die ältesten, die *Romani*, mußten mit weniger auskommen: Sie wurden, falls überhaupt etwas bekannt war, in Reaktion auf einen Sieg, auf ungünstige Prophezeiungen, Dürren oder Seuchen eingerichtet.²³ Und, noch wichtiger, selbst diese Anlässe spiegelten sich im Ablauf der Feste nicht wider. Eine rituelle Performanz des Aition fand nicht statt.

Der Grund dafür scheint klar: Das Zeremoniell der *Ludi* mit dem feierlichen Umzug der Götterbildnisse und mit dem Opfer war in seiner Bedeutung nicht schwer zu verstehen, zudem wiederholte es sich bei jedem dieser Feste in ähnlicher Form.²⁴ Für die Schaffung aufwendiger, spezieller Mythen bot die rituelle Inszenierung also keinen Anlaß. Einen solchen Anlaß brauchte man auch gar nicht. Die *Ludi* lockten mit mehrtägiger Unterhaltung, mit Theaterstücken, mit Pferde- und Wagenrennen, mit Tierhetzen, mit athletischen Wettkämpfen, kurz: mit Spektakeln, die Entspannung, Spaß und natürlich Gemeinschaft versprachen. Die *Ludi* boten den Fußball der römischen Republik, sie waren Selbstläufer, für die man nicht viel Werbung machen mußte. Erfolgreiche Konzepte erkennt man vor allem daran, daß sie kopiert werden. Das schlug sich nicht nur darin nieder, daß die statarischen, also die jedes Jahr wiederholten Spiele in ihrer Zahl wie in ihrer Dauer wuchsen.²⁵ Die unregelmäßigen, entweder vom Senat veranlaßten oder von einzelnen Feldherren gelobten Votivspiele nahmen im 2. Jahrhundert v.Chr. ebenfalls immer mehr Raum im Jahreslauf ein; die Spiele letzterer Art sollten zudem den Namen ihrer Veranstalter populär machen.²⁶ Und da ich schon bei den nichtzyklischen Events bin: Es sei an die öffentlichen Speisungen des Volkes erinnert, an die

²² Macr. Sat. 1,17,25; Fest. p. 436-438 Lindsay; Serv. Aen. 8,110. Vgl. Bernstein 1998, 89, 183f.

²³ Die Belege finden sich bei Bernstein 1998, 24, 157, 163, 171, 179f., 193, 216.

²⁴ Dion. Hal. ant. 2,19,4; 5,57,5; 7,72 (= Fab. Pict. hist. frg. 20 Chassignet = 16 Peter); Liv. 30,38,11; Ov. am. 3,2,43-56; fast. 4,391. Vgl. Bernstein 1998, 41-44, 162f., 170f., 182, 203f., 219f., 254-267, 317, 341-344 und jetzt Beck 2005, 90-96.

²⁵ Im Jahr 200 wurden etwa 20 Tage von vier Festen belegt, beim Tod Caesars waren es bereits 76 Tage bei acht Festen. Vgl. Th. Mommsen, CIL I² p. 299; Taylor 1937. Dabei sind die *instaurationes*, ganze oder partielle Wiederholungen der Feste, noch gar nicht mitgerechnet. Vgl. Horsfall 2003, 13. Eine Liste der von Livius erwähnten *instaurationes* gibt Cohee 1994, 467f. Zu den Folgen der Ausweitung, die sich vor allem auf die Jahre zwischen etwa 220 und 173 konzentrierte, für das öffentliche Leben vgl. Bernstein 1998, 246-248.

²⁶ Zu den Votivspielen Bernstein 1998, 84, 142-157, 271-281.

Triumphe, die zugegeben nicht so häufig stattfanden, an die Leichenzüge, die dafür eine weit höhere Frequenz besaßen – denn auch in Rom war es leichter zu sterben als zu triumphieren –, Leichenzüge, bei denen man nicht nur das Defilee der wiedererstandenen Ahnen des Betrauten bestaunen und dem Lob seiner Taten lauschen konnte, sondern auf die später ebenfalls Spiele zur Kommemoration wie zum allgemeinen Ergötzen folgten sowie, als Höhepunkt, Gladiatorenkämpfe.²⁷

Im 2. Jahrhundert v.Chr. war Rom eben kein ärmlicher Arbeiter- und Bauernstaat mehr, in dem man für jede Ablenkung dankbar sein mußte. Vielmehr gab es ein breites Tableau an Aktivitäten, die der einzelne gar nicht vollständig wahrnehmen konnte. Man hatte zu wählen. Die traditionellen religiösen Feste hatten es angesichts der Konkurrenz schwer. Der Lauf der halbnackten, riemenschwingenden *Luperci* brachte noch genügend Schauwert mit sich;²⁸ die Prozession der *Poplifugia* mußte aber, verglichen mit einem Circusbesuch, eher absonderlich wirken. In der Gruppe mitzulaufen und lauthals Namen zu rufen mochte für den Moment Spaß machen, aber letztlich handelte es sich doch um ein spannungsarmes und wenig abwechslungsreiches Vergnügen. Also: warum sich die Mühe machen und hingehen? Weshalb überhaupt das Ganze? Der Sinn, den das Ritual auf einer frühen Stufe der sozialen Entwicklung besessen hatte, wurde im kollektiven Gedächtnis um so schneller vergessen, je dynamischer sich die Gesellschaft der mittleren Republik ausdifferenzierte. Was die Menschen nicht mehr verstehen, verliert an Bedeutung für sie. Der bloße Alterswert reicht nicht. Wenn man nicht weiß, was man feiert, droht die Gefahr, daß man überhaupt nicht mehr feiert.²⁹

Diesen verlorenen Sinn versuchten die aitiologischen Mythen neu zu stiften: Obskure Verrichtungen wurden einer breiten Öffentlichkeit wieder eingängig gemacht, gleichzeitig wurden Defizite im Vergnügungswert durch die

²⁷ Zu den öffentlichen Mählern zuletzt Vössing 2004, 189-192, 234-236, und Donahue 2004, 59-63; zum Triumph Flaig 2003, 32-48 und Itgenshorst 2005, passim, bes. 189-218; zum Leichenbegängnis Walter 2004, 89-108 und Flower 1996, 91-158; zu den Gladiatorenkämpfen Ville 1981, 42-46, 57-88.

²⁸ Zum Ritual Ulf 1982, 29-78; Wiseman 1995b, 80-84; zur Popularität bis ins 5. Jahrhundert n.Chr. Wiseman 1995a, 14-17; McLynn 2008.

²⁹ Vgl. hierzu auch, aus der Sicht eines Neuzeithistorikers, die Bemerkungen von Deile 2004, 8f.: „Ein Fest ohne Anlass ist nicht denkbar. Feste sind immer auf eine bestimmte Bedeutungsebene hin ausgerichtet. [...] Auch wenn Feste nicht mehr notwendigerweise die Einheit der Menschen mit den Göttern thematisieren müssen, tragen sie doch immer noch diesen transzendenten Charakter und sind auf Bedeutungen ausgerichtet, die auch über den Tag und kurze Affekte hinaus Bestand haben. In diesem Sinne versichern sich Menschen im Fest der Bedeutsamkeit ihres Lebens.“

Einbettung der Rituale in die kollektive Identität der *res publica* ausgeglichen.³⁰ Den Rahmen bildete immer die ruhmreiche römische Geschichte, die bruchlos in die Gegenwart fort dauerte, das aber nur, wenn das Ritual auch von den jetzt Lebenden aufgenommen und weitergegeben wurde. So fühlte sich der einzelne Namensrufer während der *Poplifugia* nicht nur als Mitglied einer mehr oder minder zusammengewürfelten Gruppe, sondern als Teil eines Kontinuums, das von den Anfängen Roms bis in alle Zukunft reichte, und das auch deswegen, weil er, der einzelne, seinen Beitrag leistete.³¹

Hier wird ein großer Vorzug der traditionellen Rituale gegenüber den meisten anderen Festen deutlich: Bei diesen konnte man nur zuschauen – in Circus und Theater waren die Handelnden sogar infam –, bei jenen aber besaß der einzelne Teilnehmer eine sehr viel bessere Chance, selber zu agieren. Mitmachen verbindet mehr als bloßes Zuschauen. Man empfindet stärkere Affinität sowohl zu den übrigen Beteiligten als auch zum Ritual. Und war letztlich nicht schon die junge Frau, die von den Streichen der laufenden *Luperci* getroffen wurde, mehr Akteurin als Zuschauerin?³² All das setzt freilich voraus, daß man teilnehmen wollte, und diese Voraussetzung schufen eben die Mythen. Ob sekundär oder nicht, spielt hier keine Rolle. Trifft diese Interpretation zu, dann können diese Geschichten nicht lediglich unter ein paar Antiquaren kursierende Elaborate gewesen sein, auch nicht gelehrte Kabinettstücke für die Elite. Meiner Meinung nach haben sie eine sehr viel breitere Öffentlichkeit beeinflußt oder, um etwas vorsichtiger zu sein: Sie haben sich an eine sehr viel breitere Öffentlichkeit gewandt.

4. Mythen für das Volk

Um diese These umfassend zu belegen, wäre dreierlei zu untersuchen: die Gründe für das Interesse der Autoren, einen weiteren Kreis zu beeinflussen; die Art und Weise, in der sie dies versuchten; die Wirkung der Aitiologien auf die

³⁰ Allgemein zum Zusammenhang zwischen Mythos und Ritual Burkert 1979, 57: „The defect of ritual, in a human society, is the apparent nonsense inherent in its redirection of activity, the ‘as-if’ [sc. symbolic] element; here a tale may supply a plausible context and fill the vacant places.“ Etwas spezieller Beard 1987, 3: „ritual actions and the narratives which purport to explain those actions *together* form Roman religious experience and *together* construct Roman religious meanings.“

³¹ Beard 1987, 7-10 hat gezeigt, in welchem Maße das Zusammenspiel der über das Kalenderjahr verteilten Feste, mitsamt den Aitia aus unterschiedlichen Epochen römischer Vergangenheit, Identität stiftete („Romanness“).

³² Ov. fast. 2,425-428; 2,445-448; Iuv. 2,142; Plut. Rom. 21,7; Caes. 61,2f. Vgl. Ulf 1982, 72-78; Wiseman 1995a, 14.

Angesprochenen. Dieser Aufsatz konzentriert sich auf die letzten beiden Punkte, wenn auch in exemplarischer Weise. Der zweite würde zudem eine Einbettung der Analyse individueller Arbeitstechniken in die Bedingungen republikanischer Literaturrezeption erfordern. Da für eine schriftliche Vermittlung an breite Schichten die Voraussetzungen fehlten,³³ wäre vor allem eine Analyse der Formen mündlicher Verbreitung notwendig.³⁴ In diesem Rahmen kann das nicht geleistet werden. Mein Augenmerk gilt hier nur der Frage, wie ein Aition gestaltet sein mußte, um seine Akzeptanzchancen bei der Bevölkerung zu erhöhen.

Was den ersten Punkt betrifft, das Interesse der Schriftsteller, soll hier, statt der erforderlichen Detailanalyse, eine Skizze genügen: Die meisten Römer, die sich in den letzten beiden vorchristlichen Jahrhunderten historisch und antiquarisch betätigten, gehörten der senatorischen Oberschicht an. Für diese war das Agieren in und der Applaus der Öffentlichkeit selbstverständlich, ja er war das politische Lebenselixier, da man nur durch Erfolg in den Volkswahlen aufsteigen konnte. Die politische Kultur Roms war eine öffentliche. Warum sollten Grandseigneurs der Kurie bei ihrer literarischen Beschäftigung dann plötzlich mit Resonanz innerhalb ihrer kleinen Peergroup zufrieden sein? Ihre Literatur hatte mit der *res publica* genauso zu tun wie ihr Engagement auf dem Forum.

³³ Um die Alphabetisierungsrate unterhalb der Oberschicht war es vielleicht etwas besser bestellt, als Harris 1989, 157-174, 193-196, 222-229, 231f., 259-267 glaubt: Man vergleiche nur die Beiträge in Beard 1991 und die nuancierten Bemerkungen von Eich 2000, 75-91 zur Verbreitung von Büchern und Texten. Aber grundsätzlich scheint mir Harris' Pessimismus nach wie vor gerechtfertigt.

³⁴ Öffentliche Rezitationen – Ennius auf dem Forum oder im Theater (Suet. gramm. 2,3f.; Gell. 16,10,1; 18,5,2)! – und die Tätigkeit von *circulatores*, Straßenkünstlern, die bei Gelegenheit auch Literatur vortrugen, sind wohlbezeugt, aber meist für Werke der Dichtung. Wie auch Prosastücke – in diesem Fall eine Preisrede auf einen Verstorbenen – mündlich verbreitet werden konnten, erklärt anschaulich Plin. epist. 4,7,2; 6. Dion Chrys. 20,10 berichtet von einem offenbar typischen Straßenschild in einer (zugegeben griechischen) Stadt der frühen Kaiserzeit, in der neben Flötenspielern, Tänzern, Gauklern, Gedichtrezitatoren und Sängern zu sehen ist: τὸν δὲ ἰστορίαν τινὰ ἢ μῦθον δηγοῦμενον. Weitere Stellen zur Geschichtsschreibung: Suet. Aug. 89,3; Suet. Claud. 41,1f.; Sen. dial. 5,23,6; Plin. epist. 1,13,3; 7,17,3; 9,27. Vgl. insbesondere Horsfall 2003, 55-57, 61; ferner Scobie 1983, 11-16; Wiseman 1981, 383-387; Wiseman 1994a, 33f.; Booth 1980; Rawson 1985, 48-53. Zur Ausrichtung römischer Literaturwerke auf den mündlichen Vortrag vgl. die Beiträge in Vogt-Spira 1990 (mit der Rezension von Horsfall 1993), sowie Schmidt 1993 und Ehlers 2001, 20-23, 31-40; weitere Literatur bei Suerbaum 2002, 15-18. Beispiele aus anderen Kulturen, etwa Island und Irland, über die wir besser unterrichtet sind, zeigen, daß der Übergang von Schriftlichkeit zur Mündlichkeit keineswegs einen Ausnahmefall der Tradierung von Literatur darstellt. Vgl. dazu die Beiträge in Tristram 1996.

Nur daß die eine die Vergangenheit, das andere die Gegenwart betraf. Schriftstellerei vermochte politische Aktivität natürlich nicht gleichwertig zu ersetzen,³⁵ aber für einen Senator war sie eben auch kein *otium* im Sinne unseres modernen Freizeitbegriffs. In einer Epoche, in der man überall Zeichen des inneren Niedergangs zu entdecken glaubte (was nicht ganz unberechtigt war), kam es nun besonders darauf an, der Gegenwart die Vergangenheit nahezu bringen.³⁶ Diese Sorge löste den Boom der historischen Schriftstellerei erst so richtig aus. Von hier war es nicht mehr weit zum Sendungsbewußtsein eines Varro, der meinte, mit seinem Werk mehr für den Erhalt der traditionellen Religion getan zu haben als Aeneas mit der Rettung der Penaten aus dem untergehenden Troia.³⁷ Dies ist zwar eine sehr prononcierte Äußerung, und Varro stellt auch nicht gerade den römischen Durchschnittsantiquar dar, aber der Wille, etwas für die *res publica* zu tun, und der Glaube, die Gemeinschaft zum moralisch Besseren zu beeinflussen, wohnte dieser Art der Schriftstellerei von Anfang an inne.

5. Die *Poplifugia* dreimal erklärt

Der Wunsch war da. Wie stand es nun mit der Wirkung? Daß die *Poplifugia* an die Gemeinschaft im ganzen appellierten, machte schon der Name deutlich: die

³⁵ Schon deshalb, weil Literatur in Rom nicht sonderlich geeignet war, unmittelbar auf den politischen Diskurs einzuwirken. Zu diesem wichtigen Punkt Eich 2000, bes. 143-154.

³⁶ S. nur Cato orig. frg. 1,2 Chassignet (= 2 Peter): *clarorum hominum atque magnorum non minus otii quam negotii rationem exstare oportere* (mit dem Kommentar von FRH I² 156); s. auch Asell. hist. frg. 2 Chassignet (= 2 Peter) mit FRH II 88f. Zur sozialen Herkunft von Historikern und Antiquaren Rawson 1985, 91-93; Wiseman 1981, 379-383. Zum Impetus des antiquarischen Sammelns Moatti 1997, 106-115; Walt 1997, 169-180; Sehmeyer 2003, 165-171. „Antiquar“ verstehe ich hier im weitesten Sinne, als Bezeichnung von Schriftstellern, die sich mit antiquarischen Fragen beschäftigten – gegebenenfalls auch von Historikern, Juristen und Grammatikern –, also nicht beschränkt auf Vertreter einer eigenen antiquarischen Literaturgattung, die sich frühestens Ende des 2. Jahrhunderts v.Chr. ausbildete (zur Problematik auch Suerbaum 2002, 535).

³⁷ Varro ant. frg. 2a Cardauns: *se timere ne [sc. dei] pereant, non incursu hostili, sed civium neglegentia, de qua illos velut ruina liberari a se dicit et in memoria bonorum per eius modi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur*. Zur Stelle Graf 1992, 25: „das ist ein Programm zum öffentlichen Wirken auch für den Antiquar, der sein Unternehmen einbettet in dasjenige der augusteischen Restauration“. Vgl. auch Romano 2003, 99-108; Peglau 2003, passim, bes. 137f.

Flucht des *populus*.³⁸ Römer auf der Flucht passen freilich schlecht zur permanenten Sieghaftigkeit der *res publica*. Die Aitiologien mußten in diesem Fall also erhöhten Erklärungsaufwand betreiben. Die simpelste Möglichkeit, eine Flucht vergessen zu machen, ist ein nachfolgender Sieg, und exakt dieses Aition der *Poplifugia* finden wir bei Calpurnius Piso, einem senatorischen Geschichtsschreiber des 2. Jahrhunderts v.Chr.: Die Etrusker hätten das Volk in die Flucht geschlagen, später aber habe ein Sieg das römische Schlachtenglück wiederhergestellt.³⁹ Die *Poplifugia* sind damit historisch eingeordnet, die Flucht aufs schönste wiedergutmacht. Freilich, Flucht bleibt Flucht, und hierin liegt das Problem der Pisonischen Erklärung. Der herausgehobenste Teil des ganzen Rituals, der Auszug aus der Stadt, ahmt eine aufgelöste Truppe auf dem Rückzug nach. Zwar wurde des Sieges laut Piso mit einem Opfer gedacht, aber das fand erst einen, wenn nicht sogar zwei Tage darauf statt, da erst dann auch der Sieg erfochten worden war. In der Zwischenzeit mußte man mit der rituellen Niederlage leben, was in irgendeiner Weise aufgefangen und verarbeitet hätte werden müssen. Davor aber schreckten die Römer stets zurück, die schwarzen Tage der Vergangenheit wurden lieber verdrängt. Der Verzicht auf rituelles Gedenken spiegelt nur das Verhalten der Römer angesichts tatsächlicher Niederlagen wider: Diese wurden schlicht nicht als solche akzeptiert, bis irgendwann doch der entscheidende Sieg gelang. Für die Überlebenden einer Katastrophe gab es in Rom keinen Platz mehr, wie die von Hannibal gefangenen Römer genauso erfahren mußten wie die Überreste der Legionen von Cannae. Es existierten nicht einmal staatliche Gedenkfeiern für die Gefallenen.⁴⁰ Angesichts dieser Gemütslage vermag man sich nur schwer vorzustellen, daß Pisos Interpretation die *Poplifugia* zu einem Sammelpunkt der kollektiven Identitätsfindung werden ließ. Was sich auf dem Papier einfach und überzeugend las, konnte nur schwer in die rituelle Performanz umgesetzt werden.

³⁸ Der Plural meint nicht mehrere, separate Fluchten (so Palmer 1974, 10), sondern eine einzige mit „fuites multiples, désordonnées, dans la confusion“: Dumézil 1986, 272. Abgesehen von der Ähnlichkeit in der Wortbildung, vermag ich keinen inneren Zusammenhang zwischen *Poplifugia* und *Regifugium* (24. Februar) zu erkennen (wie etwa Sabbatucci 1999, 283, 285; etwas anders von Ungern-Sternberg 1993, 105f.).

³⁹ Calp. hist. frg. 45 Chassignet (= frg. 43 Peter = FRH 7 F 45 Macr. Sat. 3,2,14). Varro ling. 6,18 kennt die Geschichte ebenfalls, nur daß bei ihm die Etrusker zu *Ficuleates ac Fidenates et finitimi alii* werden – was kein direkter Widerspruch sein muß, s. nur Liv. 1,15,1 – und er eine Datierung gibt: bald nach dem Abzug der Gallier aus Rom. Den Sieg erwähnt Varro nicht, aber ihn interessieren hier nur die *Poplifugia*.

⁴⁰ Zum Fehlen rituellen Gedenkens Walter 2004, 205; zu tatsächlichen Niederlagen demnächst Kath 2003.

Das Odium der Niederlage meidet eine zweite Deutung, die wir bei Plutarch und Dionysios von Halikarnaß finden. Sie interpretiert die Flucht nicht als militärisches Ereignis, sondern als einen Vorgang des zivilen Lebens, modern gesprochen: als Ereignis der Innenpolitik. Freilich geht es nicht um Bürgerzwist oder Ständekampf, der Hintergrund ist ein weit erhebenderer. Romulus bestellte das Volk zum Ziegensumpf auf das Marsfeld, und mitten in der Versammlung erhob sich ein gewaltiger Sturm, mit Donner, Blitz und Hagel, die Sonne verdunkelte sich, und das Volk floh in Verwirrung. Als der Himmel sich beruhigt hatte, kehrten die Menschen zurück, aber der König blieb verschwunden. Romulus war zu den Göttern entrückt worden.⁴¹ Diese Version hat mehrere Vorzüge: Eine Flucht vor dem Übernatürlichen ist keine Schande, der rituelle Auszug an den *Poplifugia* wird hier nicht zum Problem. Das Fest wird verknüpft mit der Gründungszeit und der Vergöttlichung des ersten Königs, es ist also besonders ehrwürdig. Und schließlich steht der Tag für sich, es müssen kein späterer Sieg und kein eher diffuses Opfer eingeführt werden, damit die Geschichte funktioniert.

Nun gibt es aber einen Pferdefuß, freilich einen hochinteressanten: Nach einer bekannten Variante wurde Romulus keineswegs von seinem Vater in den Himmel erhoben, vielmehr rissen die Senatoren den zum Tyrannen mutierten Stadtgründer in Stücke. In der späten Republik war dieses negative Bild en vogue, und wenn ein Senator einen zu mächtig gewordenen einzelnen wie Pompeius als zweiten Romulus bezeichnete, war dies nicht schmeichelhaft gemeint, es stellte eine Drohung dar.⁴² Wendet man eine solche Lesart auf die *Poplifugia* an, kann keine Rede mehr sein von einer Integration der gesamten Bürgerschaft in die *res publica*. Das wäre zwar untypisch: Römische Aitiologien schufen keine Erinnerungsorte für einzelne gesellschaftliche Gruppen – wie das etwa in der Frühen Neuzeit durchaus der Fall war, man denke an die Zunftfeste⁴³ –, Teilidentitäten, etwa für die Plebs, wurden eher als Bedrohung denn als Bereicherung des kollektiven Erinnerungshaushalts empfunden.⁴⁴ Doch es lohnt, das Szenario kurz zu skizzieren: Die Memorierung einer derartigen senatorischen Bluttat spaltete die Gemeinde. Sie stellte einen Versuch dar,

⁴¹ Plut. Rom. 27,3f.; 6-8; 29,3; Plut. Num. 2,1f.; Plut. Cam. 33,9f.; Dion. Hal. ant. 2,56,2; 5f. S. ferner Plut. fort. Rom. 320c.

⁴² Plut. Pomp. 25,9; Sall. hist. frg. 1,55,5 Maurenbrecher (= or. Lep. 5); in Tull. 7. Zur Romulusgestalt in der späten Republik vgl. etwa Alföldi 1971, 14-36; Martin 1994, 282-296.

⁴³ Vgl. dazu jüngst, mit weiterer Literatur, Schmidt 2005, passim, insbesondere 78-86 zu Ursprungserzählungen.

⁴⁴ Man denke nur an den Gedächtnisort Aventin: Die mit ihm verbundenen Traditionen betonten den Konflikt im Gemeinwesen. Vgl. Walter 2004, 183-188.

rituelle Deutungshoheit über die Vergangenheit zu erlangen, im Sinne einer polarisierenden Sinnstiftung, die ihre Kraft nicht aus einer positiven Identifikation mit der Gemeinschaft, sondern aus einem innenpolitischen Feindbild zog. Denkbar sind zwei Spielarten: eine optimistische, zur Einschärfung der Hüterfunktion des Senats angesichts monarchischer Bestrebungen, und eine populäre, zur Aufrüttelung des in seiner Freiheit bedrohten Volkes, das unter der Knute der wenigen litt. Erstere paßt eher zur sonstigen Instrumentalisierung des Romulus, letztere mehr zum gedrängten Auszug an den *Poplifugia*. Aber mit welcher Stoßrichtung auch immer – eine derartige Usurpation der *Poplifugia* hätte ungleich weitreichendere Folgen für den Zusammenhalt der *res publica* gehabt als jedes politische Pamphlet, da das festliche Ritual ungleich eindrücklicher, emotionaler wirkt und viel mehr Menschen erreicht als der bloße Buchstabe.

Doch ist Vorsicht geboten. Keine einzige Quelle spricht ausdrücklich von einer senatorischen Bluttat am Ziegensumpf. Bei Plutarch erschlagen die Senatoren den König im Heiligtum des Vulcan, dann zerstückeln sie den Leichnam und schaffen die Teile versteckt in ihrer Toga davon, damit niemand etwas bemerkt. Denn das Volk ist nicht anwesend und muß daher auch nicht fliehen. Dann erzählt Plutarch die (ausdrücklich als solche gekennzeichnete) Variante von Romulus' Entrückung, es folgen die Vorwürfe einiger, die den Senat des Mordes bezichtigen, bis der Verdacht durch Iulius Proculus zerstreut wird, der auf dem Forum von der ihm zuteil gewordenen Epiphanie des vergöttlichten Romulus erzählt. Zwar sind die Verdächtigungen nicht aus der Luft gegriffen: Während das Volk auseinanderläuft, drängen sich die Mächtigen zusammen, und allzu schnell wiegeln sie das spätere Wundern und Fragen ab.⁴⁵ Das macht

⁴⁵ Plut. Rom. 27,6-28,3; Plut. Num. 2,1-4 (knapper). Der Mord findet ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἡφαίστου statt. Meint Plutarch damit das *Volcanal* auf dem Forum oder den Vulcantempel auf dem Marsfeld? Die Wendung findet sich bei Plutarch noch zweimal in Verbindung mit Romulus: Plut. qu. R. 276b erbaut dieser einen Vulcantempel außerhalb der Stadt, vielleicht in der Absicht, dort ungestört die Senatoren zu versammeln, und Plut. Rom. 24,5 stellt er im Vulcanheiligtum ein erbeutetes bronzenes Viergespann auf, mitsamt einer Statue seiner selbst. Die zweite Passage ist ambivalent – die Parallelstelle Dion. Hal. ant. 2,54,2 ist nicht präziser –, die erste aber eindeutig. Das spricht dafür, daß Plutarch auch in der dritten den Tempel außerhalb meint, nicht das *Volcanal*, einen bloßen Altar ohne Tempel. Ohnehin kann man sich eine heimliche Ermordung leichter in einem geschlossenen Gebäude vorstellen als unter freiem Himmel, im Herzen der Stadt. Andererseits bezieht Plut. Publ. 16,9 die gleiche Wendung auf das *Volcanal* (gesichert durch Dion. Hal. ant. 5,25,2, Liv. 2,10,12 und Gell. 4,5,1), und Fest. p. 184 Lindsay bezeichnet den *Lapis niger*, beim *Volcanal*, als einen für Romulus' Tod bestimmten Ort. Aber vielleicht heißt das nur, daß tatsächlich Romulus nicht dort starb – das Folgende ist wegen zahlreicher Lücken leider unklar. (Auf keinen Fall läßt sich allein aus einer

den Ziegensumpf aber noch nicht zum Ort eines Verbrechens. Das auffällige Verhalten der Senatoren scheint eher Plutarchs Bemühen geschuldet, das Mißtrauen erzählerisch plausibel zu machen. Das ist unbedingt nötig, denn auf eine Apotheose können eigentlich keine Mordvorwürfe folgen. Ein irdisches Kapitalverbrechen paßt nicht zu übernatürlichen Himmelsphänomenen. So deutet Plutarch nicht im geringsten an, daß der Verdacht gerechtfertigt sein könnte, und schon bald wird er durch Proculus' Erzählung auch im Volk entkräftet. Die Epiphanie folgt der Apotheose, wie die Anschuldigungen gegen den Senat zur Ermordung im Heiligtum gehören. Mord und Verdacht sowie Vergöttlichung und Erscheinung bilden ursprünglich unabhängige Traditionslinien, die in unserer Überlieferung notdürftig verbunden werden: nicht durch einen Vorfall am Ziegensumpf (oder gar eine Flucht des Volkes), sondern allein durch Proculus. Die lateinischen Quellen geben die Ereignisse ähnlich wie Plutarch wieder, sie bemühen sich aber weniger um narrative Wahrscheinlichkeit. Das Ergebnis: Der Verdacht gegen den Senat wirkt bei ihnen deplaziert.⁴⁶

Kombination von Festus und der in Frage stehenden Passage im *Romulus* eine Identität von *Volcanal* und *Lapis niger* erschließen, wie Coarelli 1983, 167f. will.) Robertson 1987, 11 verweist auf Dionysios' Vulcanheiligtum beim Forum, das Romulus für Zusammenkünfte bestimmt (ant. 2,50,2), aber die *σύνοδοι* sind keine Senatssitzungen, sondern Volksversammlungen (s. ant. 7,16,4 und die von Robertson selbst angeführten Stellen). Die übrigen Quellen helfen nicht weiter, sie sprechen vom Senat, der Kurie und vom Ratsgebäude (s.u. Anm. 46) – ein Rückschluß von der Körperschaft, keine originäre Ortsangabe. Wie Plutarch zu seiner Lokalisierung gekommen ist und ob er die zwei Heiligtümer miteinander verwechselt hat, läßt sich hier nicht weiterverfolgen. Festzuhalten ist: Selbst wenn er tatsächlich den Tempel auf dem Marsfeld meint, bringt das den Senatsmord noch nicht in Zusammenhang mit den Vorgängen beim nahegelegenen Ziegensumpf. Das Setting ist zu unterschiedlich: eine isolierte Senatssitzung auf der einen Seite, eine allgemein zugängliche Volksversammlung mit Wettereinwirkung auf der anderen.

⁴⁶ Cic. rep. 2,17; 2,20; Liv. 1,16; Ov. fast. 2,481-510; Flor. epit. 1,1,16-18. Diese Autoren lassen auf die Apotheose den bloßen Verdacht einer Ermordung (Cicero, Ovid) oder, etwas präziser, einer Zerstückelung (Livius, Florus) durch die Senatoren folgen, ohne daß sie dies als Variante ausweisen oder den Ort der Tat erwähnen. Der Leser muß deshalb annehmen, gemeint sei die Szene am Ziegensumpf, was nach der dortigen Entrückung nur absurd wirkt – eine *perobscura fama*, wie Livius auch prompt urteilt (1,16,4). Die Reserve bei Livius und vor allem Cicero gegenüber der Apotheose rührt von ‚aufgeklärter‘ Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer Vergöttlichung her, sie darf nicht als Billigung der Mordvariante mißverstanden werden (so aber jetzt Sailor 2006, 345-347; vgl. dagegen nur Miles 1995, 139f., 153f.). Von Ungern-Sternberg 1993, 101f. hat herausgearbeitet, wie wenig die Ermordung zu den ansonsten positiven Romuluserzählungen der Quellen paßt. S. auch vir. ill. 2,13f. (gleicher Ablauf, aber nur Erwähnung einer *seditio* zwischen Senat und Volk); Ioann. Antioch. frg. 59 Roberto (= Cass. Dio 1 frg. 6,1^{aa}) (vergebliches Bemühen um Harmonisierung: Nach der Zerstückelung im *Boulenterion* ‚helfen‘ die

Es bleibt Dionysios. Er kennt als einziger einen Mord am Ziegensumpf und setzt ihn in unmittelbaren Zusammenhang mit den *Poplifugia*. Aber die Tat verüben einige Neubürger, die sich von Romulus zurückgesetzt fühlen. Das klingt nach einer Rationalisierung der Apotheose – die Mörder nutzen den Regen, die Finsternis und die allgemeine Verwirrung aus –, und es kann sein, daß erst Dionysios diese entgöttlichte Geschichte mit den *Poplifugia* verbunden hat. Doch wie es um die Genese auch bestellt sein mag: Diese Version nimmt dem Aition die angesprochene politische Relevanz. Und die senatorische Variante, die Dionysios ebenfalls kennt, spielt auch bei ihm ohne das Volk, lokalisiert wieder in der Stadt, in der Kurie. Wahrscheinlich entspringt Dionysios' Melange wie bei Plutarch eher dem Bemühen, alle Versionen des Verschwindens von Romulus in sein Werk zu integrieren, als einem raffinierten Manöver der spätrepublikanischen Tagespolitik. Die *Poplifugia* haben mit Romulus' Ermordung nichts zu tun.⁴⁷

Nachdem ich diese Variante in die Literatur verbannt habe, fällt kein Schatten mehr auf die Romulus-in-den-Himmel-entrückt-Geschichte. Trotzdem existiert noch eine weitere, eine dritte Deutung der *Poplifugia*. Sie lehnt sich an die erste Aitiologie von Flucht und Niederlage an, ist vielleicht sogar aus ihr hervorgegangen. Aber sie ist keine bloße Variation,⁴⁸ denn diese letzte Interpre-

Himmelsphänomene den Vertuschungsversuchen, es folgen Unruhe im Volk und der Proculusbericht); [Plut.] parall. min. 313cd (wie Cassius Dio, aber keine Himmelsphänomene); Val. Max. 5,3,1 (nur Zerstückelung in der Kurie); App. civ. 2,476f. (nur Ermordung im Senat); lakonisch Pol. Silv. Fast. Febr. 17 (!): *Romulus, occisus a suis* [...]. Robertson 1987, 11-13 mit Anm. 6 lokalisiert ohne Rücksicht auf die erzählerischen Zusammenhänge.

⁴⁷ Dion. Hal. ant. 2,56,1; 3-6; 2,63,3f. Zu Genese und Überlieferung der beiden Traditionsstränge von Romulus' Tod vgl. von Ungern-Sternberg 1993, 102-104, 107f., und Bremmer 1987c, 45-47, der freilich den Senatsmord als mögliches Aition der *Poplifugia* nicht ausschließt, trotz seiner berechtigten Kritik an der weitergehenden These von Burkert 1962, 365-371. Die Entstehung der Mordversion setzt er zu Anfang des 1. Jahrhunderts an, was gut zu deren Bezeugung in den letzten Jahrzehnten der Republik passen würde. Rosenberg 1914, 1097f. und Walt 1997, 308-312 vermuten sogar Licinius Macer als Urheber. Dagegen spricht aber: Wenn Proculus tatsächlich bei Ennius vorkommt (so zuletzt Skutsch 1985, 260f., dagegen aber die starken Argumente von Koch 1953, 18-25 und Jocelyn 1989, 42-46), dann gilt dies auch für die Mordvorwürfe im Volk. Denn in allen erhaltenen Versionen besteht die Funktion des Proculusberichts darin, diese Vorwürfe zu entkräften (so auch Walt 1997, 163, aber mit anderen Folgerungen). Ohne Zweifel an der Apotheose fehlt das Motiv für die Einführung des Proculus. Ist das richtig, dann kennt schon Ennius die Mordversion; politische Relevanz gewinnt sie erst viel später.

⁴⁸ In der Forschung wird das, soweit ich sehe, fast einhellig angenommen: etwa Otto 1905, 186f.; Weinstock 1936, 857f.; Koch 1937, 94, 115; Kraus 1953, 75; Forsythe

tation ist ungleich komplexer, und das Ritual wird an entscheidenden Stellen anders erklärt: Nach der Gallierkatastrophe war Rom geschwächt, und dies suchten die umwohnenden Latiner unter Führung des Livius Postumius auszunutzen. Sie zogen vor die Stadt und verlangten, daß man ihnen Frauen übergebe, Jungfrauen wie Unvermählte, um die gegenseitige Verwandtschaft durch neue Heiratsbündnisse enger zu gestalten. Die Römer sahen darin eher eine Forderung nach Geiseln, aber guter Rat war teuer, da sie den Latinern militärisch nichts entgegenzusetzen hatten.⁴⁹ In dieser Situation hatte eine Sklavin, Philotis oder Tutola mit Namen, die rettende Idee: Die Römer mögen sie selber und andere (hübsche) Sklavinnen, gekleidet als freie Frauen, den Feinden ausliefern. Dieser Plan wurde durchgeführt, die Latiner merkten nichts, und Postumius verteilte im Feldlager die Frauen auf seine Leute. Der vornehme Plutarch verschweigt weitere Details, andere Quellen sind weniger diskret, und so erfahren wir, daß die Männer nach ausgiebigem Sex und Weingenuß in tiefen Schlummer fielen. Philotis kletterte nun auf einen Feigenbaum und hielt eine Fackel hoch, Richtung Rom; rückwärts aufgespannte Decken verhinderten, daß die Wachen der Latiner das Licht bemerkten. Auf dieses verabredete Zeichen hin erfolgte der nächtliche Angriff. Da die römischen Soldaten, offenbar aus Gründen der Geheimhaltung, nichts von diesem Teil des Plans wußten, waren sie überrascht, brachen in Eile und Tumult auf und konnten nur mit gegenseitiger namentlicher Anrufung halbwegs Ordnung herstellen. Die zumeist im Schlaf überrumpelten Latiner wurden natürlich besiegt, die Schmach war abgewendet. Der Senat schenkte den Sklavinnen für ihre mutige Tat die Freiheit, stattete sie mit einer Mitgift aus und erlaubte ihnen, die Kleidung, die sie zur Täuschung angezogen hatten, auch in Zukunft zu tragen. Zur Erinnerung wurde der Tag des Sieges in Zukunft als Fest begangen, als *Nonae Caprotinae*. Das Ganze hatte sich nämlich an den Nonen ereignet, dem siebten des Monats, und der wilde Feigenbaum heißt im Lateinischen *caprificus*, daher *Caprotinae*.⁵⁰

1994, 322, 329; knapp, aber differenzierter von Ungern-Sternberg 1993, 221 Anm. 112. Robertson 1987, 9f., 13-18 sieht zwar die Unterschiede, zieht aber keine Konsequenzen.

⁴⁹ Der Tausendsassa dieser Epoche, M. Furius Camillus, bleibt in dieser Episode ausgeblendet. Er besiegt die Latiner in einer (von Plutarch eigens als solcher ausgewiesenen) konkurrierenden Version, in der die *Nonae Caprotinae* keine Rolle spielen (Plut. Cam. 33,1f.; 34,1-35,5). Trotzdem ist es interessant, daß die aitiologischen Mythen ausgerechnet in den beiden Anfangszeiten – Stadtgründung durch Romulus und Wiederaufbau nach dem Gallierangriff – spielen. Zu diesem Punkt von Ungern-Sternberg 2000, 220f.

⁵⁰ Plut. Rom. 29,4-9; Plut. Cam. 33,3-8; Macr. Sat. 1,11,37-40; Polyain. 8,30; Pol. Silv. Fast. Iul. 7; [Plut.] parall. min. 313a; Ov. ars 2,257f. Die Wiedergabe im Text folgt

Diese Geschichte ist zweifellos die phantasievollste, und deshalb wirkt sie auf den modernen Hörer wenig überzeugend. Ein sekundärer Mythos, wie man ihn sich kaum schlimmer vorstellen kann. Ganz abgesehen von den bunten Details, scheint die Erzählung unglaubwürdig konstruiert. Oder soll man wirklich glauben, daß eine Sklavin Gelegenheit erhielt, den Führern der *res publica* ihre Ideen zu unterbreiten? In der Überlieferung nimmt der Philotis-Mythos freilich erheblich breiteren Raum ein als die ersten beiden Fassungen, Plutarch und Polyainos kennen ihn ebenso wie Macrobius und Ovid. Aber das kann lediglich den burlesken Motiven geschuldet sein; daraus läßt sich noch nicht auf eine hohe Akzeptanz bei Teilnehmern und Zuschauern des Rituals schließen. Allerdings gibt es durchaus Aspekte der Philotis-Erzählung, die sie auch für die Performanz attraktiv machten.

Die Hauptschwäche der ersten Version, Flucht und Niederlage, ist wiederum vermieden. Sicher hatte niemand ein Problem damit, an einer Prozession teilzunehmen, die an einen nächtlichen Überraschungsangriff erinnerte. Übrigens ist dieses Aition das einzige, das die Richtung des Zuges berücksichtigt, von der Stadt aufs Marsfeld. Die Bewegungen der ersten beiden Versionen gehen dagegen umgekehrt vom Marsfeld aus, Richtung Rom. Doch nur weil die Philotis-Geschichte in diesem Punkt näher am Ritual liegt, verleiht ihr das noch nicht unbedingt höhere Glaubwürdigkeit. Aitiologische Mythen erzählen das Ritual nicht sklavisch nach oder, aus römischer Perspektive betrachtet, die Teilnehmer müssen das Gründungsgeschehen nicht eins zu eins nachvollziehen. Es genügt völlig, wenn einige oder auch nur ein charakteristisches Merkmal erkennbar wiederaufgenommen werden.⁵¹ Auf die Richtung des Zuges kommt dabei wenig an.

Dafür berücksichtigt die Philotis-Geschichte gleich zwei Feste, die *Poplifugia* und die *Nonae Caprotinae*. Das Ritual unter dem Feigenbaum und die Rolle der Sklavinnen werden hinreichend erklärt. Überhaupt wirkt die ganze Geschichte vom Caprotinenfest her konstruiert. Das nächtliche Tohuwabohu beim römischen Auszug, das einzige Aition für die *Poplifugia*, ist im Grunde ein über-

Plutarch und Macrobius (zu Unterschieden zwischen Plutarchs beiden Versionen Bühler 1962, 272, 274-277). Der Kern ist in allen Quellen der gleiche, die Differenzen sind übersichtlich: Bei Macrobius, Silvius und wohl auch bei Ps.-Plutarch werden auch oder sogar ausschließlich verheiratete Frauen gefordert, bei letzterem und bei Ovid sind die Angreifer Gallier, und Ps.-Plutarch allein nennt den feindlichen Anführer Atepomaros und die Sklavin Rhetana (die neben dem Feigenbaum gleich noch die Stadtmauer erklimmen muß, zum Ausgleich freilich keine Fackel mehr benötigt). Zu den Namen vgl. auch Bremmer 1987b, 83f.

⁵¹ Robertson 1987, passim, bes. 9, 17-19, 21f., 28-30, 35, 38, 40, sieht das nicht und versucht das Ritual von den Legenden her zu rekonstruieren. Seine Ergebnisse sind mit äußerster Vorsicht aufzunehmen.

flüssiges Detail. Es könnte wegfallen, und die Geschichte würde immer noch funktionieren. Für den Interpreten der Feste aber wird es hier richtig interessant. Einen Grund für die Einbeziehung der *Poplifugia* muß es ja gegeben haben. Wenn keine narrative Notwendigkeit vorliegt, bleibt nur, ihn in der rituellen Performanz zu suchen.

6. Ritual und Erzählung

Poplifugia und *Nonae Caprotinae* wurden am 5. und 7. Juli gefeiert, also in engem zeitlichem Zusammenhang. Die Opfer beider Feste fanden auf dem Marsfeld statt, offenbar in unmittelbarer Nähe zueinander. Der Zug der *Poplifugia* endete irgendwo an der *palus caprae*, dem Ziegensumpf, einem ausgedehnten morastigen Areal. Der Feigenbaum, das wichtigste Requisit der Philotis-Geschichte, existierte tatsächlich; er ist noch für die Zeit Mark Aurels bezeugt.⁵² Dort fanden sich die freien Frauen und die Sklavinnen ein. Der wilde Feigenbaum, die *caprificus*, von der die *Nonae Caprotinae* ihren Namen haben sollen, ist für die Römer, wörtlich übersetzt, ein Ziegenfeigenbaum. *Caprificus* und *palus caprae*: Der Ziegenfeigenbaum paßt wunderbar zum Ziegensumpf. Es besteht also eine enge zeitliche, örtliche und sprachliche Nähe zwischen beiden Festen. Wegen dieser Ähnlichkeiten hat man in der Forschung immer wieder einen ursprünglichen Zusammenhang vermutet.⁵³ Das mag sein oder auch nicht sein, wir wissen es nicht. Mich interessiert hier nur, daß den Römern späterer Zeiten dieser Konnex ebenfalls ins Auge gesprungen sein muß.⁵⁴ Die Philotis-Geschichte erklärt beide Feste, und daraus gewinnt sie ihre Plausibili-

⁵² HA Aur. 13,6. Zu exakteren Lokalisierungsversuchen vgl. Coarelli 1993 und 1996 sowie Coarelli 1997, 16-20 (mit Karte).

⁵³ Otto 1905, 189; Weinstock 1936, 858f.; Dumézil 1986, 272, 283; Coarelli 1997, 21f. Gelegentlich wird sogar behauptet, die *Poplifugia* und *Nonae Caprotinae* seien nicht an separaten Tagen gefeiert worden, sondern hätten ein einheitliches Fest gebildet: Schwegler 1853, 532-534 mit Anm. 6; Robertson 1987, 18-20; Rüpke 1995, 556-561. Dagegen ausführlich Pfeilschifter 2008.

⁵⁴ Dem widerspricht nicht, daß Plutarch die Etymologien auseinanderhält: Entweder verdanken die *Nonae Caprotinae* ihren Namen der *palus caprae* (Rom. 29,2; Cam. 33,10) oder der *caprificus* (Rom. 29,9; Cam. 33,8). Für ihn schließen sich Romulusversion und Philotisgeschichte nämlich aus, nur ein Aition kann das richtige sein (Rom. 29,11). Aber eine ‚richtige‘ Interpretation kannte die römische Kultpraxis nicht (s.u.). Moderne etymologische Herleitungen: Weinstock 1936, 849f.; Lejeune 1967, 198-202.

tät. Die augenscheinliche Zusammengehörigkeit der Rituale findet ihr Äquivalent in der Einheitlichkeit ihrer Aitiologie.⁵⁵

Ein zeitlicher Widerspruch, nämlich daß in der Geschichte Philotis' Klettern auf den Baum vor dem römischen Ausmarsch stattfindet, ja ursächlich für diesen ist, während der Aufbruch im Ritual zwei Tage vor dem Ziegenbaumfest commemoriert wird, dieser Widerspruch stellte offenbar keine Schwierigkeit dar. Mythos und Fest mögen dasselbe Thema haben, aber sie befinden sich in unterschiedlichen Aggregatzuständen der historischen Erinnerung. Gleichzeitig wächst das Verständnis für Plutarch. Er berichtet von *Poplifugia* und *Nonae Caprotinae* in einem Atemzug und glaubt, daß beide an ein und demselben Tag stattfanden. Für die Vermischung beider Feste ist er öfters kritisiert worden,⁵⁶ aber nun zeigt sich, daß er diese Konfusion schon in seinen Quellen vorfand und daß sie gar keine Konfusion war, wenigstens nicht im negativen Sinne. Daß Plutarch, der die Feste anscheinend nie besuchte, dann glaubte, sie fänden an einem einzigen Tag statt, ist ein verzeihlicher Irrtum.

Was läßt sich aus den drei aitiologischen Mythen zu den *Poplifugia* lernen? Die Geschichten werden nicht alle zur selben Zeit entstanden sein; die Möglichkeit, daß die Philotis-Geschichte auf Pisos Erzählung von Flucht und späterem Sieg zurückgeht, habe ich bereits erwähnt. Vielleicht entsprechen die Aitia sogar verschiedenen Phasen in der Performanz des Festes. Auch römische Rituale wandelten sich und blieben nicht über Jahrzehnte und Jahrhunderte ohne Veränderung. Weitergehende Spekulationen auf diesem Feld verbietet freilich die schmale Quellenbasis. Doch schon die bloße Existenz dreier Geschichten nebeneinander ist interessant: Offenbar fand keine von ihnen genügend Akzeptanz, um die anderen aus der Überlieferung zu tilgen. Diese verlangsamte Traditionsbildung rührt natürlich daher, daß die Aitia nicht bloß

⁵⁵ Wo diese Nähe fehlte, konnte auch keine Verbindung hergestellt werden: Die Weihung des Tempels für Fortuna Muliebris wurde zwar am 6. Juli begangen, aber das Heiligtum befand sich an der Via Latina, südöstlich von Rom, während das Marsfeld im Nordwesten der Stadt lag. Zudem war der Kult auf einmal verheiratete Matronen, auf *univirae*, beschränkt, Sklavinnen spielten hier keine Rolle, und es fehlte das Element der Ausgelassenheit, das *Poplifugia* und *Nonae Caprotinae* wahrscheinlich gemeinsam war. So wurde im Aition zwar ebenfalls weibliche Tapferkeit im Krieg gerühmt – das berühmte Zusammentreffen Coriolans mit Mutter, Gattin und Frauen von Rom –, aber auf einer ganz anderen Ebene als in der Philotisgeschichte. Zur Fortuna Muliebris Dion. Hal. ant. 8,55,3-56,4; weitere Quellen bei Degrassi, *InscrIt XIII* 2, p. 479, zum Heiligtum Egidi 2004. Anders Rüpke 1995, 561; Coarelli 1997, 31.

⁵⁶ Etwa von Kraus 1953, 76. Für die Auswirkung dieser Vermischung auf moderne Datierungsversuche und für einen ähnlichen Irrtum bei Cicero vgl. Pfeilschifter 2008, 30f., 33f.

mündlich tradiert wurden, sondern wahrscheinlich auf dem Papier geboren und auf diesem auch bewahrt wurden. Selbst die leblos wirkende Fluchtversion vermochte so zu überleben. Die Romulus- und die Philotis-Geschichte aber koexistierten vielleicht beide als gängige Deutungen des Rituals. Dadurch wurde ihre Wirkung nicht unbedingt beeinträchtigt. Römische Rituale verlangten, anders als später die christliche Religion, nicht nach eindeutigen und einheitlichen Interpretationsmustern.⁵⁷ Es kam nicht darauf an, ob die Geschichten im analytischen Sinne wahr waren, sondern ob sie glaubwürdig wirkten und Sinn vermittelten.⁵⁸ Und wenn das gleich zwei Erzählungen taten – um so besser.⁵⁹

7. Die *Nonae Caprotinae* auf der Bühne

Was wissen wir nun konkret von der Wirkung auf die Öffentlichkeit, von der Prägung und Verlebendigung des Rituals durch den Mythos? Die Quellen lassen uns an dieser Stelle leider im Stich. Sie sagen nichts über den Grad der öffentlichen Aufmerksamkeit, den die *Poplifugia* und die *Nonae Caprotinae* genossen. Die öfters zu lesende Ansicht, die Feste seien weitgehend vergessen worden,⁶⁰ ist einem Dekadenzmodell der republikanischen Religion verpflichtet, verifizieren läßt sie sich nicht. Aber das gleiche gilt für die gegenteilige Möglichkeit.⁶¹ Über die vorhin geäußerten, allgemeinen Schlüsse kommt man nicht hinaus: Andere Feste moderneren Zuschnitts, vor allem die *Ludi*, expandierten im Laufe des 2. Jahrhunderts v. Chr., und über ihre Popularität sind wir wohlunterrichtet. Da die den Bürgern zur Verfügung stehende Zeit nicht pro-

⁵⁷ Vgl. etwa Scheid 1992, 122f.

⁵⁸ Zur Wahrheit von Mythen kurz und bündig Burkert 1979, 25: „Evidently the question of ‘historical truth’ is absolutely irrelevant in such a tale; it is neither more nor less effective even if it is true“.

⁵⁹ Beard 1987, 6f., 10f. sieht die Deutungsoffenheit von Festen, die zu immer neuen Erklärungen angesichts gewandelter gesellschaftlicher Bedingungen anregte, mit Recht als wesentlich für deren Fortbestand an: „the continued resonance of such festivals in Roman society during the historical period depended on this wide dispersion of their meaning; on the festivals’ capacity to be constantly reinterpreted and re-understood“ (7). Gleich mehrere Interpretationsangebote erhöhten die Akzeptanzchancen in der differenzierten Gesellschaft der späten Republik. Vgl. auch Graf 1992, 21f. Anders Rüpke 1995, 412.

⁶⁰ So Scullard 1981, 159, 163; Forsythe 1994, 325, 327.

⁶¹ Vgl. nur Rüpke 1995, 411, 616f. Der Optimismus von Bremmer 1987b, 86 läßt sich durch das Vorkommen des Namens ‘Capratinus/a’ in der Kaiserzeit nicht untermauern (CIL I 761; II 585; 3300; 4154; II² 5,733; VI 975; 6061; 24443; 35354; 37685; XII 3631; XIII 5730).

portional mitwuchs, müssen die alten Kalenderfeste darunter gelitten haben. Die Schaffung aitiologischer Mythen, die neuen Sinn zu stiften versuchten, sind ein wesentliches Zeichen dieser Krise.

Gleichzeitig zeugen sie auch von wachem Interesse. Aber das sagt uns, um es noch einmal zu wiederholen, nichts über die Rezipienten, nur über die Angebotsseite, die aus wenigen, antiquarisch interessierten Literaten bestanden haben kann. Selbst ausführliche Schilderungen von Ritualen wären noch kein Beleg dafür, daß die dazugehörigen Feste wohlbesucht waren. Genausogut können sie von ein paar verlorenen Gestalten weitergeschleppt worden sein. Dieser Befund gilt nicht für alle Feste – man denke nur an die Luperkalien –, aber doch für eine beträchtliche Anzahl, nicht bloß für *Poplifugia* und *Nonae Caprotinae*. Aber es gibt einen Hinweis darauf, daß die Mythenforscher nicht allein für den Elfenbeinturm arbeiteten. Varro bemerkt in seinem Werk über die lateinische Sprache beiläufig, daß die Gründe für den Vollzug der *Nonae Caprotinae*-Riten dem Volk in einem Drama während der *Ludi Apollinares* erläutert wurden.⁶²

Eingerichtet während des Zweiten Punischen Krieges, wurden die *Ludi Apollinares*, ursprünglich ein Eintagesfest am 13. Juli, schon bald verlängert, indem immer mehr vorhergehende Tage mit Theateraufführungen gefüllt wurden. Im Jahre 190 dauerten sie mindestens vom 11. bis zum 13., in der frühen Kaiserzeit schließlich vom 6. bis zum 13. Juli. Die Zwischenstufen der Erweiterung lassen sich nicht zeitlich fixieren,⁶³ ebensowenig wie wir das Drama datieren können, von dem wir überdies weder Autor noch Titel kennen. Aber es muß an den Nonen selbst oder an einem der darauffolgenden Tage aufgeführt worden sein, eventuell sogar am Tag zuvor. Was den Inhalt betrifft, sollte man nicht so kühn sein wie Wiseman und gleich die gesamte Szenenfolge rekonstruieren.⁶⁴ Aber es ist eine plausible Vermutung, daß auf der Bühne derjenige Stoff eine zentrale Rolle spielte, der uns als einziger aitiologischer Mythos über die *Nonae Caprotinae* bekannt ist: die Philotis-Geschichte.⁶⁵

Es geht mir hier nicht um die zuletzt wieder ausgiebig diskutierte Frage, ob der römische Mythos zunächst in *fabulae praetextae* gestaltet und von da in histo-

⁶² Varro ling. 6,19: *cur hoc, togata praetexta data eis Apollinaribus ludis docuit populum*. Zum Text und zur Gattung der *togata praetexta* Drossart 1974b; Wiseman 1998, 8-11 mit Anm. 63; Manuwald 2001, 66-71.

⁶³ 11. Juli: Liv. 37,4,4. Spätestens zur Zeit Ciceros hatten die *Ludi* den 7. Juli erreicht: Att. 16,1,1; 16,4,1. Zu den Eintragungen in den Kalendern Deggrasi, InscrIt XIII 2, p. 477f.

⁶⁴ Wiseman 2004, 171 („imaginative reconstruction“), 173.

⁶⁵ So etwa schon Otto 1905, 185 und Latte 1960, 106 Anm. 2.

rische, epische und lyrische Formate übertragen wurde.⁶⁶ Wichtig ist nur, daß ein Versuch gemacht wurde, die *Nonae Caprotinae* einem breiteren Publikum nahezubringen, dem *populus*, wie Varro sagt.⁶⁷ Es ist faszinierend, daß ausgerechnet die *Ludi*, die Aufmerksamkeit von den traditionellen Festen abzogen, dafür genutzt wurden. Die *Ludi Apollinares* überdeckten die *Nonae Caprotinae*, da sie bald nach den Nonen begannen oder vielleicht sogar schon an ihnen selbst gefeiert wurden. Bei dieser populären Veranstaltung wurde nun das modernste Medium genutzt, um auf die Festlichkeit alten Stils hinzuweisen.⁶⁸

Niemand weiß, wie sehr die *Nonae Caprotinae* zu diesem Zeitpunkt von den *Ludi Apollinares* beeinträchtigt wurden. Mit Sicherheit wäre aber kein Stoff zur Aufführung gebracht worden, der keine Chance auf Erfolg bei einer größeren Zuschauerschaft besaß. Unter den Dramatikern waren um den Bestand traditioneller Feste besorgte Senatoren bei weitem nicht so prominent vertreten wie in der historischen und antiquarischen Schriftstellerei, und nichts erlaubt anzunehmen, daß ausgerechnet dieser Literat eine Ausnahme war.⁶⁹ Allerdings

⁶⁶ Am entschiedensten bejaht hat sie Wiseman: 1994c, 82-85; 1994a, 35f.; 1994b, 5, 10-21; 1995b, 129-143; 1999; 2002a, 283-299; 2002b; 2004, 147f., 171, 173, 248; vor allem 1998, 1-74. Kritisch dazu zuletzt Flower 1995, 170, 173-175; Manuwald 2001, 91-94; Horsfall 2003, 96-98; Walter 2004, 78-82; Keaveney 2006. Einen Forschungsbericht gibt Wiseman 1998, 1-8, 12-15.

⁶⁷ Anwesend waren Männer, Frauen und Kinder, quer durch alle sozialen Schichten; auch Nichtbürger und Sklaven schauten zu (Belege bei Rawson 1991, 513-521). Über die Zuschauerzahl läßt sich nur spekulieren, zumal wir nicht wissen, ob das Drama öfters auf dem Spielplan stand oder ob es bei einer einmaligen Aufführung blieb. Zur Größe von Theaterauditorien zuletzt Heil 2003, 21-23 (mit Literatur).

⁶⁸ Ob auch die spärlichen Aitia der *Ludi* selbst auf die Bühne gebracht wurden – man könnte an die *Ludi Florales* (Ov. fast. 5,277-330) und natürlich an die *Ludi Apollinares* denken –, wissen wir nicht (s. aber oben Anm. 21). Nun gibt es drei *Ludi publici* – *Ceriales*, *Megalenses* und *Florales* –, die erst später zu einem bereits bestehenden Kultfest hinzugefügt wurden. Es gibt (leider nicht besonders deutliche) Hinweise darauf, daß die Stiftung dieser Kulte bei den *Ludi* thematisiert wurde. Ov. fast. 4,326 spricht von einem Drama, das (wahrscheinlich!) an den *Ludi Megalenses* an die Einholung der Magna Mater erinnerte. Das Theaterstück über die *Nonae Caprotinae* ging insofern weiter, als es ein Fest aufgriff, das keinen inhaltlichen Bezug zu den *Ludi* hatte, nur einen zeitlichen. Gemein wäre beiden Inszenierungen aber „a representation of a cult story appropriate to the festal day“: Littlewood 1981, 387. Vgl. auch Bremmer 1987a, 105f. Kragelund 2002, 17-24 hat auf den breiteren Kontext hingewiesen: Generell thematisierten *fabulae praetextae* Geschichten, die auch in Kultaitien eine Rolle spielten – etwa Accius' *Brutus* und das *Regifugium* –, oder sie riefen, in ihrer zeitgenössischen Spielart, bei Votivspielen und Tempelweihen in Erinnerung, warum diese den Göttern gelobt worden waren – etwa Ennius' *Ambracia*.

⁶⁹ C. Iulius Caesar Strabo (aed. cur. 90; zu ihm Stärk in Suerbaum 2002, 167f.) macht den Anfang einer kurzen Reihe, in der immerhin Caesar und die beiden Cicerones

waren die Spielgeber, meist die Aedilen oder Praetoren, in jedem Fall Vertreter der Oberschicht. Wieweit diese sich nun im Detail um den Spielplan und um den Inhalt einzelner Stücke kümmerten, variierte sicher von Magistrat zu Magistrat.⁷⁰ Angesichts des Genres kommt auf die exakte Kompetenzaufteilung letztlich aber nicht viel an. Poet und Ausrichter verband ein gemeinsames Ziel: Sie wollten Applaus hören. Mit der Entscheidung für das Caprotinenstück rechneten sie auf ein gewisses Grundinteresse, ein Interesse, das mit Wissen befriedigt werden mußte.⁷¹ Das Volk erfuhr bei der Aufführung der *praetexta* etwas Neues, wie Varro ausdrücklich bemerkt. Es wurde also nicht bloß Altbekanntes in dramatische Form gebracht. Informiert über die Ursprünge des Festes, mochten die Zuschauer sich angespornt fühlen, die Passivität ihrer Sitze zu verlassen und wieder einmal die *Poplifugia* und die *Nonae Caprotinae* zu besuchen, dieses oder nächstes Jahr.⁷²

Ein solches Ergebnis dürfte Dichter und Veranstalter recht gewesen sein, auch wenn diesem Ziel sicher nicht ihr wesentliches Augenmerk gehört hatte. Historische Dramen waren zunächst einmal Unterhaltung, nicht offizielle Volkspädagogik. Aber die alten Feste zu begreifen war offensichtlich nicht nur ein Anliegen elitärer Zirkel. Alle Römer waren empfänglich für die Erfahrung der Gemeinschaft, die ihnen diese Rituale boten – wenn sie sie nur verstanden. In den letzten beiden Jahrhunderten der Republik drohte das Bedürfnis nach Teilnahme zu verkümmern, weil man anderswo immer besser unterhalten wurde; für die *res publica*, die auf einem breiten Konsens ihrer Bürger ruhte, war das eine bedrohliche Entwicklung. Die aitiologischen Schöpfungen der Epoche wirkten dem entgegen, und sie hatten wohl dann Aussicht auf Erfolg, wenn sie den Hergang der rituellen Performanz angemessen widerspiegeln. Ihre Erklärungen hielten die alten Kalenderfeste attraktiv und leisteten so Wesentliches für die Aufrechterhaltung der rituellen Identitätsstiftung. *Poplifugia*, *Nonae Caprotinae* und die übrigen wurden in einem Maße in die römische Vergangenheit inkorporiert, das ihnen ursprünglich nicht zu eigen gewesen sein kann. Das

stehen; viele dieser Werke dürften die Bühne freilich nicht gesehen haben. Einen Überblick gibt Cancik 1978, 325.

⁷⁰ Ter. Eun. 20: *Menandri Eunuchum, postquam aediles emerunt*, beweist kein persönliches Engagement, sondern lediglich, daß die Aedilen das notwendige Geld zur Verfügung gestellt haben; aber v. 22 scheint einer von ihnen das Stück bei einer Probe abzunehmen. Maßgeblichen inhaltlichen Einfluß nimmt Bernstein 1998, 237 an, s. aber dessen Anm. 48 und Gruen 1992, 188-197.

⁷¹ Zur Begeisterung des Volkes nicht nur für Komödien vgl. Horsfall 2003, 13f., 58-63. Zur Publikumsorientierung des römischen Dramas knapp Lebek 2000, 62f.

⁷² Ähnlich die Überlegungen Drossarts 1974b, 63f.

veränderte die Feste.⁷³ Die geschichtliche Dimension verlieh ihnen ein Distinktionskriterium, das konkurrierende Feierlichkeiten nicht besaßen. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß bei den Wagenrennen die Zuschauer wohl weniger über Romulus als über das führende Pferd sprachen.⁷⁴ Veranstaltungen solcher Art fehlte die Konzentration auf die *res publica*, welche jetzt die traditionellen Feste auszeichnete. Denen half die historische Erinnerung, sich zu behaupten, und umgekehrt stärkten sie selbst diese Erinnerung. Bei den *Poplifugia* sprach man über Romulus.

⁷³ Schön Beard 1987, 10: „as new stories take over from old, so the ‘meaning’ of the ritual changes“.

⁷⁴ Rüpke 1995, 411 (ohne Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten von Festen).

Literatur

- Alföldi 1971: Alföldi, A., Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken (Libelli 261), Darmstadt 1971.
- Beard 1987: Beard, M., A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' Birthday, PCPhS 213, 1987, 1-15.
- Beard 1991: Beard, M. u.a., Literacy in the Roman World (JRA Supplementary Series 3), Ann Arbor 1991.
- Beard 1993: Beard, M., Looking (Harder) for Roman Myth: Dumézil, Declamation and the Problems of Definition, in: F. Graf (Hg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms (Colloquium Rauricum 3), Stuttgart u.a. 1993, 44-64.
- Beck 2005: Beck, H., Züge in die Ewigkeit. Prozessionen durch das republikanische Rom, GFA 8, 2005, 73-104.
- Bernstein 1998: Bernstein, F., Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom (Historia Einzelschriften 119), Stuttgart 1998.
- Bluhm 1995: Bluhm, L., Grimm-Philologie. Beiträge zur Märchenforschung und Wissenschaftsgeschichte (Schriftenreihe Werke der Brüder Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 2), Hildesheim u.a. 1995.
- Booth 1980: Booth, A.D., Allusion to the *circulator* by Persius and Horace?, G&R 27, 1980, 166-169.
- Bremmer 1987a: Bremmer, J.N., Slow Cybele's Arrival, in: Bremmer/Horsfall 1987, 105-111.
- Bremmer 1987b: Bremmer, J.N., Myth and Ritual in Ancient Rome: The Nonae Capratinae, in: Bremmer/Horsfall 1987, 76-88.
- Bremmer 1987c: Bremmer, J.N., Romulus, Remus and the Foundation of Rome, in: Bremmer/Horsfall 1987, 25-48.
- Bremmer/Horsfall 1987: Bremmer, J.N./Horsfall, N.M., Roman Myth and Mythography (BICS Suppl. 52), London 1987.
- Bühler 1962: Bühler, W., Die doppelte Erzählung des Aitons der *Nonae Caprotinae* bei Plutarch, Maia 14, 1962, 271-282.
- Burkert 1962: Burkert, W., Caesar und Romulus-Quirinus, Historia 11, 1962, 356-376.
- Burkert 1979: Burkert, W., Structure and History in Greek Mythology and Ritual (Sather Classical Lectures 47), Berkeley u.a. 1979.
- Burkert 1993: Burkert, W., Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen, in: F. Graf (Hg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms (Colloquium Rauricum 3), Stuttgart u.a. 1993, 9-24.
- Cancik 1978: Cancik, H., Die republikanische Tragödie, in: E. Lefèvre (Hg.), Das römische Drama, Darmstadt 1978, 308-347.
- Coarelli 1983: Coarelli, F., Il Foro Romano. Periodo arcaico, Rom 1983.
- Coarelli 1993: Coarelli, F., in: LTUR 1 (1993), 234 s.v. Caprae palus.
- Coarelli 1996: Coarelli, F., in: LTUR 3 (1996), 120f. s.v. Iuno Caprotina.

- Coarelli 1997: Coarelli, F., *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Rom 1997.
- Cohee 1994: Cohee, P., *Instauratio sacrorum*, *Hermes* 122, 1994, 451-468.
- Deile 2004: Deile, L., Feste – eine Definition, in: M. Maurer (Hg.), *Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*, Köln u.a. 2004, 1-17.
- Donahue 2004: Donahue, J.F., *The Roman Community at Table during the Principate*, Ann Arbor 2004.
- Drossart 1974a: Drossart, P., «Nonae Caprotinae»: La fausse capture des Aurores, *RHR* 185, 1974, 129-139.
- Drossart 1974b: Drossart, P., Le théâtre aux Nones Caprotines (A propos de Varron, *De lingua latina*, 6, 18), *RPh* 48, 1974, 54-64.
- Dumézil 1986: Dumézil, G., *Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix questions romaines*, 2. Aufl., Paris 1986.
- Egidi 2004: Egidi, R., in: *LTUR* 2 (2004), 272f. s.v. Suburbium. Fortunae muliebris aedes, templum.
- Ehlers 2001: Ehlers, W.-W., *Auribus escam* oder Der intendierte Rezipient – Produktions- und rezeptionsästhetische Aspekte der Mündlichkeit antiker Texte, in: L. Benz (Hg.), *ScriptOralia Romana. Die römische Literatur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit* (*ScriptOralia* 118), Tübingen 2001, 11-42.
- Eich 2000: Eich, A., *Politische Literatur in der römischen Gesellschaft. Studien zum Verhältnis von politischer und literarischer Öffentlichkeit in der späten Republik und frühen Kaiserzeit* (*Passauer historische Forschungen* 11), Köln u.a. 2000.
- Erkell 1981: Erkell, H., *Varroniana. Topographisches und Religionsgeschichtliches zu Varro, De lingua Latina*, *ORom* 13, 1981, 35-39.
- Flaig 2003: Flaig, E., *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom* (*Historische Semantik* 1), Göttingen 2003.
- Flower 1995: Flower, H.I., *Fabulae praetextae* in Context: When were Plays on Contemporary Subjects performed in Republican Rome?, *CQ N.S.* 45, 1995, 170-190.
- Flower 1996: Flower, H.I., *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford 1996.
- Forsythe 1994: Forsythe, G., *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman Annalistic Tradition*, Lanham u.a. 1994.
- Fowler 1899: Fowler, W.W., *The Roman Festivals of the Period of the Republic. An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*, London 1899.
- Frazer 1929: Frazer, J.G., *Publii Ovidii Nasonis fastorum libri sex. The Fasti of Ovid. Edited with a Translation and a Commentary*, Bd. 2: *Commentary on Books I and II*, London 1929.
- Graf 1985: Graf, F., *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia* (*Bibliotheca Helvetica Romana* 21), Rom 1985.
- Graf 1992: Graf, F., *Römische Aitia und ihre Riten. Das Beispiel von Saturnalia und Parilia*, *MH* 49, 1992, 13-25.

- Graf 1993: Graf, F., Der Mythos bei den Römern. Forschungs- und Problemgeschichte, in: ders. (Hg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms (Colloquium Rauricum 3), Stuttgart u.a. 1993, 25-43.
- Graf 1996: Graf, F., Römische Kultaitia und die Konstruktion religiöser Vergangenheit, in: M. Flashar/H.-J. Gehrke/E. Heinrich (Hgg.), Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike, München 1996, 125-135.
- Gruen 1992: Gruen, E.S., Culture and National Identity in Republican Rome (Cornell Studies in Classical Philology 52), Ithaca, NY 1992.
- Harris 1989: Harris, W. V., Ancient Literacy, Cambridge, Mass. 1989.
- Heil 2003: Heil, A., Literarische Kommunikation in der späten römischen Republik. Versuch einer Topographie, in: A. Haltenhoff/A. Heil/F.-H. Mutschler (Hgg.), O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik (Beiträge zur Altertumskunde 171), München u.a. 2003, 5-50.
- Horsfall 1987: Horsfall, N.M., Myth and Mythography at Rome, in: Bremmer/Horsfall 1987, 1-11.
- Horsfall 1988: Horsfall, N.M., Camilla, o i limiti dell'invenzione, Athenaeum 76, 1988, 31-51.
- Horsfall 1993: Horsfall, N.M., Rezension von Vogt-Spira 1990, RFIC 121, 1993, 81-85.
- Horsfall 2003: Horsfall, N.M., The Culture of the Roman *Plebs*, London 2003.
- Itgenshorst 2005: Itgenshorst, T., Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und ihrem Nachleben 161), Göttingen 2005.
- Jocelyn 1989: Jocelyn, H.D., Romulus and the *di genitales* (Ennius, *Annales* 110-111 Skutsch), in: J. Diggle/J.B. Hall/H.D. Jocelyn (Hgg.), Studies in Latin Literature and its Tradition in Honour of C.O. Brink (PCPhS Suppl. Volume 15), Cambridge 1989, 39-65.
- Kath 2003: Kath, R., *Nulla mentio pacis*. Untersuchungen zum Umgang der Römer mit militärischen Rückschlägen in der Zeit der Republik, Diss. Dresden 2003 (in Druckvorbereitung).
- Keaveney 2006: Keaveney, A., Livy and the Theatre: Reflections on the Theory of Peter Wiseman, *Klio* 88, 2006, 510-515.
- Kenner 1970: Kenner, H., Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike (Aus Forschung und Kunst 8), Klagenfurt 1970.
- Koch 1937: Koch, C., Der römische Juppiter (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 14), Frankfurt am Main 1937.
- Koch 1953: Koch, C., Bemerkungen zum römischen Quirinskult, *ZRGG* 5, 1953, 1-25.
- Kragelund 2002: Kragelund, P., Historical Drama in Ancient Rome: Republican Flourishing and Imperial Decline?, *SO* 77, 2002, 5-51.
- Kraus 1953: Kraus, W., in: *RE* XXII 1 (1953), 74-78 s.v. *Poplifugia*.
- Latte 1960: Latte, K., Römische Religionsgeschichte (HdA V 4), München 1960.

- Lebek 2000: Lebek, W.D., Livius Andronicus und Naevius: Wie konnten sie von ihrer dramatischen Dichtung leben?, in: G. Manuwald (Hg.), Identität und Alterität in der frühromischen Tragödie (Identitäten und Alteritäten 3), Würzburg 2000, 61-86.
- Lejeune 1967: Lejeune, M., Notes de linguistique italique, REL 45, 1967, 194-231.
- Littlewood 1981: Littlewood, R.J., Poetic Artistry and Dynastic Politics: Ovid at the Ludi Megalenses (*Fasti* 4. 179-372), CQ N.S. 31, 1981, 381-395.
- Loehr 1996: Loehr, J., Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens (Beiträge zur Altertumskunde 74), Stuttgart u.a. 1996.
- Manuwald 2001: Manuwald, G., *Fabulae praetextae*. Spuren einer literarischen Gattung der Römer (Zetemata 108), München 2001.
- Martin 1994: Martin, P.M., L'idée de royauté à Rome, Bd. 2: Haine de la royauté et séductions monarchiques (du IV^e siècle av. J.-C. au principat augustéen) (Miroir des civilisations antiques 2), Clermont-Ferrand 1994.
- McGinn 2004: McGinn, Th.A.J., The Economy of Prostitution in the Roman World. A Study of Social History and the Brothel, Ann Arbor 2004.
- McGlathery 1993: McGlathery, J.M., Grimm's Fairy Tales. A History of Criticism on a Popular Classic, Columbia, SC 1993.
- McLynn 2008: McLynn, N., Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia, JRS 98, 2008, 161-175.
- Miles 1995: Miles, G.B., Livy. Reconstructing Early Rome, Ithaca, NY u.a. 1995.
- Moatti 1997: Moatti, C., La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (II^e-I^{er} siècle avant Jésus-Christ), Paris 1997.
- Morice 1890: Morice, F.D., Persius, *Sat.* 1. 133, CR 4, 1890, 230.
- Otto 1905: Otto, W.[F.], Iuno. Beiträge zum Verständnis der ältesten und wichtigsten Thatsachen ihres Kultes, Philologus 64, 1905, 161-223.
- Palmer 1974: Palmer, R.E.A., Roman Religion and Roman Empire. Five Essays (The Haney Foundation Series 15), Philadelphia 1974.
- Peglau 2003: Peglau, M., Varro, ein Antiquar zwischen Tradition und Aufklärung, in: A. Haltenhoff/A. Heil/F.-H. Mutschler (Hgg.), O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik (Beiträge zur Altertumskunde 171), München u.a. 2003, 137-164.
- Pfeilschifter 2008: Pfeilschifter, R., Zum Termin von *Poplifugia* und *Nonae Caprotinae*, Hermes 136, 2008, 30-37.
- Rawson 1985: Rawson, E., Intellectual Life in the Late Roman Republic, London 1985.
- Rawson 1991: Rawson, E., *Discrimina Ordinum*: The *Lex Julia Theatralis*, in: dies., Roman Culture and Society. Collected Papers, Oxford 1991, 508-545 [erstmalig: PBSR 55, 1987, 83-114].
- Robertson 1987: Robertson, N., The Nones of July and Roman Weather Magic, MH 44, 1987, 8-41.
- Rölleke 2004: Rölleke, H., Die Märchen der Brüder Grimm. Eine Einführung (Reclams Universal-Bibliothek 17650), 4. Aufl., Stuttgart 2004.

- Romano 2003: Romano, E., Il concetto di antico in Varrone, in: M. Citroni (Hg.), Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine (Studi e testi 21), Florenz 2003, 99-117.
- Rosenberg 1914: Rosenberg, A., in: RE I A1 (1914), 1074-1104 s.v. Romulus 1.
- Rüpke 1995: Rüpke, J., Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom (RGVV 40), Berlin / New York 1995.
- Rutledge 1980: Rutledge, E.S., Ovid's Informants in the *Fasti*, in: C. Deroux (Hg.), Studies in Latin Literature and Roman History 2 (Collection Latomus 168), Brüssel 1980, 322-332.
- Sabbatucci 1999: Sabbatucci, D., La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico, Formello 1999 (Ndr. von 1988).
- Sailor 2006: Sailor, D., Dirty Linen, Fabrication, and the Authorities of Livy and Augustus, TAPhA 136, 2006, 329-388.
- Scheid 1992: Scheid, J., Myth, Cult and Reality in Ovid's *Fasti*, PCPhS N.S. 38, 1992, 118-131.
- Schmidt 1993: Schmidt, P.L., Die Appellstruktur der taciteischen Historien, in: G. Vogt-Spira (Hg.), Beiträge zur mündlichen Kultur der Römer (ScriptOralia 47), Tübingen 1993, 177-193.
- Schmidt 2005: Schmidt, P., Zünftische Erinnerungskulturen und städtische Öffentlichkeit. Die Repräsentation des korporativen Gruppengedächtnisses im Medium des Festes, in: U. Rosseaux/W. Flügel/V. Damm (Hgg.), Zeitrhythmen und performative Akte in der städtischen Erinnerungs- und Repräsentationskultur zwischen Früher Neuzeit und Gegenwart (Bausteine aus dem Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde 6), Dresden 2005, 69-92.
- Schwegler 1853: Schwegler, A., Römische Geschichte im Zeitalter der Könige, Bd. I 1, Tübingen 1853.
- Scobie 1983: Scobie, A., Apuleius and Folklore. Toward a History of ML3045, AaTh567, 449A, London 1983.
- Scullard 1981: Scullard, H. H., Festivals and Ceremonies of the Roman Republic, Ithaca, NY 1981.
- Shlmeyer 2003: Shlmeyer, M., Die Anfänge der antiquarischen Literatur in Rom. Motivation und Bezug zur Historiographie bis in die Zeit von Tuditanus und Gracchanus, in: U. Eigler/U. Gotter/N. Luraghi/U. Walter (Hgg.), Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen – Autoren – Kontexte, Darmstadt 2003, 157-171.
- Skutsch 1985: Skutsch, O., The *Annals* of Q. Ennius, Oxford 1985.
- Suerbaum 2002: Suerbaum, W. (Hg.), Die archaische Literatur. Von den Anfängen bis Sullas Tod. Die vorliterarische Periode und die Zeit von 240 bis 78 v.Chr. (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 1), München 2002.
- Taylor 1937: Taylor, L.R., The Opportunities for Dramatic Performances in the Time of Plautus and Terence, TAPhA 68, 1937, 284-304.

- Tristram 1996: Tristram, H.L.C. (Hg.), (Re)Oralisierung (ScriptOralia 84), Tübingen 1996.
- Ulf 1982: Ulf, Ch., Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft (Impulse der Forschung 38), Darmstadt 1982.
- Versnel 1987: Versnel, H.S., Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos, in: J. Bremmer (Hg.), Interpretations of Greek Mythology, London u.a. 1987, 121-152.
- Ville 1981: Ville, G., La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 245), Rom 1981.
- Vogt-Spira 1990: Vogt-Spira, G. (Hg.), Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur (ScriptOralia 19), Tübingen 1990.
- Vössing 2004: Vössing, K., *Mensa Regia*. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser (Beiträge zur Altertumskunde 193), München u.a. 2004.
- von Ungern-Sternberg 1993: von Ungern-Sternberg, J., Romulus-Bilder: Die Begründung der Republik im Mythos, in: F. Graf (Hg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms (Colloquium Rauricum 3), Stuttgart u.a. 1993, 88-108.
- von Ungern-Sternberg 2000: von Ungern-Sternberg, J., Eine Katastrophe wird verarbeitet: Die Gallier in Rom, in: Ch. Bruun (Hg.), The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c. 400 – 133 B.C. (Acta Instituti Romani Finlandiae 23), Rom 2000, 207-222.
- Walt 1997: Walt, S., Der Historiker C. Licinius Macer. Einleitung, Fragmente, Kommentar (Beiträge zur Altertumskunde 103), Stuttgart u.a. 1997.
- Walter 2004: Walter, U., *Memoria* und *res publica*. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom (Studien zur Alten Geschichte 1), Frankfurt am Main 2004.
- Weinstock 1936: Weinstock, St., in: RE XVII 1 (1936), 849-859 s.v. Nonae Caprotinae.
- Wiseman 1981: Wiseman, T.P., Practice and Theory in Roman Historiography, *History* 66, 1981, 375-393.
- Wiseman 1994a: Wiseman, T.P., Roman Legend and Oral Tradition, in: Wiseman 1994d, 23-36 [erstmals: JRS 79, 1989, 129-137].
- Wiseman 1994b: Wiseman, T.P., The Origins of Roman Historiography, in: Wiseman 1994d, 1-22.
- Wiseman 1994c: Wiseman, T.P., Satyrs in Rome? The Background to Horace's *Ars Poetica*, in: Wiseman 1994d, 68-85 [erstmals: JRS 78, 1988, 1-13].
- Wiseman 1994d: Wiseman, T.P., *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman Culture* (Exeter Studies in History 33), Exeter 1994.
- Wiseman 1995a: Wiseman, T.P., The God of the Lupercal, *JRS* 85, 1995, 1-22.
- Wiseman 1995b: Wiseman, T.P., *Remus. A Roman Myth*, Cambridge 1995.
- Wiseman 1998: Wiseman, T.P., *Roman Drama and Roman History*, Exeter 1998.
- Wiseman 1999: Wiseman, T.P., The Games of Flora, in: B. Bergmann/C. Kondoleon (Hgg.), *The Art of Ancient Spectacle* (Studies in the History of Art 56), Washington 1999, 195-203.

- Wiseman 2002a: Wiseman, T.P., Ovid and the Stage, in: G. Herbert-Brown (Hg.), Ovid's *Fasti*. Historical Readings at its Bimillennium, Oxford 2002, 275-299.
- Wiseman 2002b: Wiseman, T.P., Praetexta, Togata, and Other Unhelpful Categories, SO 77, 2002, 82-88.
- Wiseman 2004: Wiseman, T.P., The Myths of Rome, Exeter 2004.
- Wiseman 2006: Wiseman, T.P., Fauns, Prophets, and Ennius's *Annales*, *Arethusa* 39, 2006, 513-529.
- Wissowa 1912: Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer (HdA V 4), 2. Aufl., München 1912.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Hans Beck/Hans-Ulrich Wiemer</i> : Feiern und Erinnern – eine Einleitung.....	9
<i>Hans Beck</i> : Ephebie – Ritual – Geschichte. Polisfest und historische Erinnerung im klassischen Griechenland	55
<i>Hans-Ulrich Wiemer</i> : Neue Feste – neue Geschichtsbilder? Zur Erinnerungsfunktion städtischer Feste im Hellenismus	83
<i>Rene Pfeilschifter</i> : Die Römer auf der Flucht. Republikanische Feste und Sinnstiftung durch aitiologischen Mythos	109
<i>Ralf Behrwald</i> : Festkalender der frühen Kaiserzeit als Medien der Erinnerung .	141
<i>Matthäus Heil</i> : Die Jubilarfeiern der römischen Kaiser.....	167
<i>Mischa Meier</i> : Die Abschaffung der <i>venationes</i> durch Anastasios im Jahr 499 und die ‚kosmische‘ Bedeutung des Hippodroms.....	203
Register	233
Über die Herausgeber und Autoren	239

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung,
Düsseldorf.

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

© 2009 Verlag Antike e.K., Berlin

Satz Oliver Hihn, Gießen

Einbandgestaltung disegno visuelle kommunikation, Wuppertal

Druck und Bindung Henkel GmbH Druckerei, Stuttgart

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-938032-34-3

www.verlag-antike.de