

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Rüpke, Jörg  
Title: "Kalender- und Festexport im Imperium Romanum"  
  
Published in: Festrituale in der römischen Kaiserzeit  
Tübingen: Mohr Siebeck  
Year: 2008  
Pages: 19 - 33  
ISBN: 978-3-16-151347-3  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151347-3>

---

The article is used with permission of [Mohr Siebeck](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Kalender- und Festexport im Imperium Romanum

von

JÖRG RÜPKE

## 1 Einleitung

In seiner technischen und graphischen Form führt der römische Kalender wahrscheinlich die Hitliste der am wenigsten veränderten und am weitesten verbreiteten Überbleibsel aus der klassischen Antike an. Heutzutage ist er beinahe überall in Gebrauch (wenn auch nicht immer die offizielle Nummer Eins). Bis auf die minimalen Veränderungen im Zuge der Gregorianischen Reform waren alle anderen Versuche einer Neugestaltung nur kurzzeitig erfolgreich. In gewisser Hinsicht könnte man hier bereits aufhören und feststellen: So wie der römische Kalender den zeitlichen Rahmen der Stadt Rom und des römischen Reichs gestaltet hatte, so bildete er – praktisch unverändert – die Grundlage für die zeitliche Organisation der sich entwickelnden europäischen Staaten.

In der Antike scheint die Faktenlage komplizierter gewesen zu sein. Allgemeingültigkeit eines Kalenders wurde kaum als Selbstverständlichkeit angesehen. Richtet man die Aufmerksamkeit auf den lokalen Charakter antiker Kalender, werden bald die Möglichkeiten und Probleme einer Universalisierung und Lokalisierung des römischen Kalenders bewußt. Ferner zeigt der Wechsel des Blickwinkels – vom zeitlosen chronologischen Bezugssystem auf veränderbare ortsgebundene Texte – die Benutzung des Kalenders zur Konstruktion von hochgradig individuellen Geschichtsbildern.

## 2 *Fasti* im römischen Italien

Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt wurden genau fünfzig *fasti* entdeckt; ihre Zahl nimmt aber noch zu.<sup>1</sup> Etwa die Hälfte aller Stücke wurde in der Stadt Rom gefunden oder kann ihr zugeschrieben werden; die Mehrzahl der übrigen Exemplare stammt aus Latium, Etrurien und Kampanien. Herkunftsort der so-

---

<sup>1</sup> Eine hervorragende Edition (die aber leider das gesamte chronikartige Material in den Texten ausläßt) aller damals bekannten Texte liefert DEGRASSI 1963. Für die jüngeren Funde s. RÜPKE 1995 mit Tabellen und Fundkarte. Zur nachantiken Kalendergeschichte sei hier auf RÜPKE 2006 verwiesen. – Für die Rückübersetzung des englischen Manuskriptes danke ich Diana Püschel herzlich.

genannten «Fasti Guidizzolenses» ist die Umgebung von Brixia; das südlichste Stück, die «Fasti Tauromenitani», kommt aus Tauromenium, einer augusteischen Kolonie auf Sizilien. Letzteres ist das einzige Exemplar von *fasti* vor der Spätantike, das außerhalb der italischen Halbinsel gefunden wurde.

Um die Bedeutung ihrer Verteilung im römischen Reich feststellen zu können, müssen wir Form und Inhalt der *fasti* genauer betrachten. Gewöhnlich bietet der römische Kalender eine Übersicht über das gesamte Jahr, wobei die zwölf Monate in zwölf parallelen Spalten dargestellt werden. Der Schaltmonat des republikanischen Kalenders wurde im einzigen erhaltenen Exemplar aus dieser Epoche, den «Fasti Antiates maiores», als dreizehnte Spalte hinzugefügt; der unter Caesar eingeführte Schalttag wird graphisch nicht repräsentiert. Selbst ein aufmerksamer Betrachter könnte keine Regeln oder sogar Notwendigkeiten für Einschaltungen erkennen (tatsächlich ist die gesetzliche Aufhebung jeglicher Interkalationsperioden ein Kennzeichen des Julianischen Kalenders).

Die graphische Darstellung eines jeden Monats kann an einem Fragment der tiberischen «Fasti Amiterni» veranschaulicht werden, das die ersten beiden Dekaden der Monate Juli bis Dezember wiedergibt. Jeder Monat besteht hier aus vier Spalten. Die linke Spalte enthält jeweils eine Folge der Buchstaben von A bis H, die sich fortlaufend wiederholt. Dies sind die *litterae nundinales*, die den Zyklus der römischen Achttageweche anzeigen. Da ein Jahr mit dreihundertfünfundsechzig Tagen aus fünfundvierzig *nundiae* und fünf zusätzlichen Tagen besteht, ändert sich der die Markttag (*nundinae*) des laufenden Jahres anzeigende Buchstabe zum Jahreswechsel – das ermöglichte die vormoderne Nutzung von Kalenderexemplaren über viele Jahre hinweg. In einigen Kalenderexemplaren wurde bereits in augusteischer Zeit eine parallele Spalte für die siebentägige Planetenwoche hinzugefügt – dadurch wurde dann im vierten Jahrhundert n. Chr. ein fließender Übergang zu dieser Wochenform möglich.<sup>2</sup>

In der zweiten Spalte geben Zahlen den Abstand zum nächsten Orientierungstag des Monats, das heißt Kalenden, Nonen und Iden, an; daher werden an diesen Tagen selbst die Zahlen weggelassen.

Die beinahe für jeden Tag ausgefüllte dritte Spalte gibt Auskunft über seinen jeweiligen juristischen und – indirekt – auch den religiösen Status. Ein *F* bedeutet *fas* – bestimmte Arten rechtlicher Handlungen sind möglich; ein *C* steht für *comitia*, die an einem solchen Tag abgehalten werden können; ein *N* für *nefas* – juristische Aktivitäten sind Einschränkungen unterworfen. Durch das Kürzel *NP* – *nefas piaculum* – werden einige *nefas*-Tage, die *nefas* sind aufgrund von größeren kultischen, normalerweise mit *feriae* (den Göttern geweihte Tage) verbundenen Handlungen, religiös sanktioniert.<sup>3</sup> Auf den religiösen Anlaß wird gewöhnlich in Form einer Abkürzung in Großbuchstaben Bezug

<sup>2</sup> S. RÜPKE 1995, 456 ff.; STUCKRAD 2000. Astronomische Informationen liefern die «Fasti Venusini» (*Inscr. It.* 13,2, 56–59).

<sup>3</sup> RÜPKE 1995, 251–274.

genommen – ähnlich wie *K*, *NON* und *EID* für Kalenden, Nonen und Iden stehen. Für den Monat Juli etwa werden *Popli(fugia)* und zweimal *Lucar(ia)* erwähnt.

Eine vierte Kategorie – die Bezeichnung als Spalte wäre übertrieben – liefert in kleineren Buchstaben Informationen über *dies natales*, die Weihetage von Tempeln. «An diesem Tag wurde dem Mars auf dem Marsfeld ein Tempel geweiht» wäre eine Standardumschreibung für *Marti in Campo* oder eine ähnliche Abkürzung. Im Juli, September und November wird eine Reihe von *ludi*, Spielen, erwähnt. All diese Daten beziehen sich auf die Weihung von Tempeln in ganz Rom. Desgleichen verweisen die genannten Tage auf kultische Handlungen religiöser Spezialisten in und um Rom, manchmal sogar auf Volksfeste.

Niemand würde erwarten, daß ein in Italien gedruckter Taschenkalender den Nationalfeiertag Frankreichs in Fettschrift angibt. Eine vergleichende Analyse verschiedener gedruckter europäischer Kalender ist möglich und könnte in Bezug auf die jeweilige nationale Geschichte und die religiöse und politische Ausrichtung sehr aufschlußreich sein. Die *fasti* dagegen waren ziemlich einheitlich. Trotz des hauptsächlich lokalen Charakters antiker Gesellschaften ist die in den *fasti* von Urbinum Metarense in Nordumbrien wiedergegebene Festliste identisch mit jener der *fasti* aus Venusia, und sie würde der Aufzählung in den *fasti* aus Tarentum gleichen, wenn von dieser mehr als drei Tage erhalten geblieben wären.

Nach der Zahl der Tage und den Grenzen, die einer rituellen Reproduktion der kultischen Vielfalt der Hauptstadt in den teilweise unbedeutenden italischen *municipia* gesetzt waren, zu urteilen, kann man die *fasti* nicht als Beleg für die religiöse Hegemonie Roms über Italien interpretieren: Die Daten der überall kopierten Feste sind genuin römische Daten. Die *fasti* werden noch nicht einmal benutzt, um örtliche italische Feste oder kultische Ereignisse hinzuzufügen. Es gibt nur einen einzigen Fall lokaler Ergänzungen.<sup>4</sup> Verrius Flaccus, Autor der «Fasti Praenestini» und augusteischer Gelehrter, fügt der Liste römischer Aktivitäten zwei lokale Ereignisse hinzu. Dies erfolgt allerdings in einem Kalender, bei dem bereits der Aufbau außergewöhnlich ist: Es handelt sich um den einzigen Kalender, in dem die Wiedergabe der römischen *fasti* und ein fortlaufender Kommentar zu diesen *fasti* miteinander verflochten sind. Dabei wird der Kommentar durch die ausgiebige Nutzung des Platzes in der «vierten Spalte», der gewöhnlich verschiedenen Anmerkungen vorbehalten ist, realisiert. Was können wir also aus den *fasti* über Datierungssystem und Religion Italiens erfahren?

---

<sup>4</sup> Der lokale Charakter des *dies vern(arum)* in den «Fasti Antiates ministrorum» ist zweifelhaft, s. RÜPKE 1995, 144 f.

### 3 Kalendersysteme im antiken Italien

Bis in die späte Republik hinein existierten außerhalb Roms verschiedene Datierungssysteme. Der *liber linteus*, ein spätrepublikanischer etruskischer Opferkalender, liefert verschiedene Daten eines Kalenders, der die Monatstage von eins bis dreißig nummerierte. Bei ihm handelte es sich vielleicht noch um einen solilunaren Kalender,<sup>5</sup> als der römische Kalender – möglicherweise ein Abkömmling des etruskischen Systems – bereits seit mehr als zwei Jahrhunderten ein Solarkalender war. Die Monate eines lunisolaren Kalenders stimmen mit den Mondphasen überein, und die Harmonisierung mit dem Sonnenjahr soll durch Einschaltung eines ganzen Monats erreicht werden. Die Benutzung eines – wahrscheinlich<sup>6</sup> – etruskischen Datums war noch im Jahre 67 v. Chr. möglich.<sup>7</sup> Antiquare berichten über fremdartige Merkmale anderer latinischer oder mittellitalischer Kalender.<sup>8</sup> Eine Inschrift von 58 v. Chr. fügt zur römischen Datierung eines bestimmten Tages die Datierung *mense Flusare* hinzu.<sup>9</sup> Eine Entscheidung, ob die Abweichungen auf unterschiedliche Monatsnamen innerhalb eines identischen Zählsystems (einem im östlichen Mittelmeerraum weit verbreiteten Phänomen) beschränkt waren, ist schwierig. Dasselbe gilt für die Information Suetons in seiner Augustus-Biographie, daß einige italische *civitates* den Tag von Augustus' erstem Besuch bei ihnen als Termin des Jahresbeginns festlegten.<sup>10</sup>

Aufgrund der besseren Quellenlage kann solch ein Prozeß für die Provinz Asien rekonstruiert werden. Durch eine Kalenderreform wurde hier 9 v. Chr. der frühere lunisolare Kalender durch einen julianischen Kalender mit traditionellen makedonischen Monatsnamen und einem Neujahrstag am Geburtstag des Augustus (23. September) ersetzt. Die behutsame Akkulturation zeigt sich in Einzelheiten wie dieser: Da es bisher keine – vom julianischen Kalender aber geforderten – Monate mit einunddreißig Tagen gegeben hatte, wurde die Numerierung angepaßt auf 29, 30a und 30b.<sup>11</sup> Zwar wurde der entsprechende Erlaß vom Statthalter veröffentlicht, er wird aber auf der Zustimmung der lokalen Eliten basiert haben. Dennoch verwendeten viele östliche Städte und Landstriche, selbst in der Provinz Asia minor, weiterhin ihr altes lunisolares System. Wenn eine Synchronisierung von Daten notwendig war, dann standen dafür *hemerologia*, Synopsen, zur Verfügung.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Zur Tabula Capuana s. WOUDHUIZEN 1996 und CRISTOFANI 1995, mit der Rezension von RÜPKE 1999.

<sup>6</sup> Den Monatsnamen liefert DEGRASSI.

<sup>7</sup> *ILLRP* 589.

<sup>8</sup> S. SCHOLZ 1990; vgl. RÜPKE 1995, 171. 197.

<sup>9</sup> *ILLRP* 508.

<sup>10</sup> Suet. *Aug.* 59.

<sup>11</sup> LAFFI 1967.

<sup>12</sup> RÜPKE 1998a.

Die Grenzen der Anpassung lassen sich am besten am Beispiel der italischen Kolonie *colonia civium Romanorum* von Taormina veranschaulichen. Die dort 1962 entdeckten *fasti* gehören zum normalen romano-italischen Typ. Was allerdings bereits seit der Erstpublikation als Merkwürdigkeit gilt, ist der Wortlaut der Überschrift.<sup>13</sup> Innerhalb des fragmentarisch erhaltenen Textes sind Zeiträume definiert, die vom 4. April bis zum 31. Mai und vom 1. bis zum 30. Juli reichen, somit also Zeiträume von zweimal neunundzwanzig und einmal dreißig Tagen. Diese Zeitabschnitte entsprechen sehr wahrscheinlich den herkömmlichen, im örtlichen griechischen Kalender benutzten Mondmonaten, deren Daten in Inschriften vor dem fünften Jahrhundert n. Chr. verwendet werden. Die den römischen Daten zugeordneten römischen Göttinnen wären demnach für die lokale Bevölkerung gedachte lateinische Umschreibungen der römischen Monatsnamen: Vesta und Fors Fortuna waren anscheinend charakteristisch für die entsprechenden griechischen Monate in Tauromenium – denn es handelt sich nicht um Übersetzungen der anderweitig bekannten griechischen Monatsnamen.<sup>14</sup> Der mutmaßlichen Länge des Textes oberhalb des Kalendariums und der Liste der Magistrate nach zu schließen ist es wahrscheinlich, daß die jeweiligen Entsprechungen für alle Monate des Jahres – natürlich eines ganz bestimmten Jahres, vielleicht des Gründungsjahres der Kolonie oder einer wichtigen Einrichtung – angegeben waren.

Sizilien, die älteste römische Provinz, wenige Kilometer entfernt vom italienischen Festland; Tauromenium, eine augusteische Kolonie römischer Bürger: Selbst hier war der römische Kalender kein Instrument von praktischem Nutzen. Die Einwohner und die lokale Elite fühlten sich mit Rom verbunden und ließen das einzige nichtitalienische Exemplar der *fasti* anfertigen, benötigten aber einen ›Übersetzungs-Mechanismus‹ zur Übertragung des römischen Kalendersystems in die griechische Praxis, wenn auch römische Gottheiten und die lateinische Sprache den Bezugsrahmen dafür bildeten. Offensichtlich war selbst eine römische Kolonie auf Sizilien nicht so römisch wie die am weitesten östlich stationierten Teile der römischen Armee, deren Angehörige – in Dura Europos – einen römischen Kalender verwendeten, wie die römischen Daten ihrer *feriale*, ihrer auf Papyrus erhalten gebliebenen Festliste, zeigen.<sup>15</sup>

Datierten Inschriften<sup>16</sup> nach zu urteilen, war das technische System des römischen Kalenders während des zweiten und dritten Jahrhunderts n. Chr. in Italien und vielen Teilen des römischen Reiches, insbesondere im Westreich, eingeführt worden. Eines der bekanntesten Elemente des langen Anpassungsprozesses ist das Ringen der Christen um das richtige Datum des Osterfestes. Lange Zeit, wiederum vor allem in den westlichen Teilen des Reiches, war ein

<sup>13</sup> S. RÜPKE 1995, 133–136; RUCK 1996.

<sup>14</sup> *JG* 14,429.

<sup>15</sup> Edition und Kommentar: FINK, HOEY, SNYDER 1940. S. den Beitrag von KOSSMANN unten in diesem Band.

<sup>16</sup> S. HERZ 1975.

im julianischen Kalender festgelegtes Datum, wie zum Beispiel der 25. März oder ein Sonntag nach diesem Datum, bevorzugt worden.<sup>17</sup> Offenbar blieb der lokale, in diesen Fällen also ursprünglich römische Kalender nicht nur zur Regelung des alltäglichen Lebens der alten und neu aufgenommenen Christen im Gebrauch (soweit inschriftliche Quellen darüber Auskunft geben können, trifft dasselbe auf Juden zu), sondern auch religiöse Rhythmen wurden in den lokalen Kalender übertragen und an ihn angepaßt. Man sollte dabei nicht vergessen, daß eine Siebentagewoche aufgrund astrologischer Praktiken weithin bekannt war; sie wurde bereits in den augusteischen *«Fasti Sabini»*<sup>18</sup> angegeben.

Als sich schließlich, in Nicaea, ein durch die Mondphasen geregeltes Datum durchsetzte – das heißt ein Datum, das sich nach dem örtlichen palästinischen Kalender der historischen Ereignisse richtete – war der Sieg keinesfalls vollkommen: Feststehende Grenzen im Sinne von julianischen Daten für das wandernde Datum des Festes waren ein wichtiger Bestandteil des endgültigen Kompromisses.<sup>19</sup> Und heute, im Zeitalter fruchtloser Debatten über eine Kalenderreform, ist es nicht die *römisch-katholische* Kirche, die sich gegen die Festlegung eines fixen Osterdatums ausspricht.<sup>20</sup>

Indes, aus der Sicht eines am Konzil von Nicaea teilnehmenden Bischofs erschien das bewegliche Osterdatum wie eine Art letzter Zuflucht für die Benutzer von lunisolaren Kalendern. Für den Kult von Märtyrern und anderen Heiligen waren liturgische, später *sanctoralia* genannte Kalender mit festen julianischen Daten ohne jeglichen Bezug zum Mond-, Oster- oder Wochenzyklus geschaffen worden. Sie lösten nicht den wöchentlichen Rhythmus von Sonntag und Arbeitstagen einer örtlichen Kirche ab, bildeten aber überall die Grundlage für die kultische Organisation auf lokaler Ebene, mit einigen gemeinsamen Daten sogar für diejenige auf überörtlicher Ebene.<sup>21</sup>

Es sollte an dieser Stelle betont werden, daß es gerade der in erster Linie technische Charakter des römischen Kalenders war, der seine Benutzung zu verschiedenen Zwecken ermöglichte; durch eine gewisse ideologische Leere und pragmatische Handhabung eignete er sich sogar für verschiedene *religiöse* Zwecke.

#### 4 Die Verbreitung römischer Feste

Die Verteilung der *fasti* über ganz Italien sagt nichts über die Adaptation der in ihnen erwähnten Kulte aus. Man muß sich anderen Quellen zuwenden, um

<sup>17</sup> S. STROBEL 1977; RÜPKE 1995, 448–453.

<sup>18</sup> *Inscr. It.* 13,2, 52 f.

<sup>19</sup> Zu den mittelalterlichen Zähltechniken s. BORST 1990.

<sup>20</sup> Anhang zur *Constitutio de sacra liturgia* des zweiten Vatikanischen Konzils (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, <sup>3</sup>1973, 843).

<sup>21</sup> KIRSCH 1924; HARNONCOURT, AUF DER MAUR 1994, 91 ff. 135 ff.

mehr Informationen zu diesem Thema zu erhalten. *Ferialia* wären ein geeignetes Genre: Dieser Begriff geht zurück auf die Bezeichnung einer Liste lokaler Feste in einer kampanischen Inschrift aus dem vierten Jahrhundert.<sup>22</sup> Sie wurde auf andere Texte, deren Hauptmerkmal vergleichbare Listen sind, entsprechend übertragen. Das vollständigste Exemplar ist das bereits erwähnte *«Feriale Duranum»*, eine Aufzählung von Festen und Gedenktagen, die in der mesopotamischen Garnison von Dura Europos im zweiten Viertel des dritten Jahrhunderts n. Chr. in ritueller Form begangen wurden. Der Inhalt der Liste legt als Ursprung einen Befehl des Augustus nahe, der den gesamten Militärapparat dazu verpflichtet haben könnte, bestimmte kultische Akte durchzuführen. Auf diese Weise bekommt die Rolle des Heeres bei der Romanisierung nichtlateinischer Gruppen eine religiöse Grundlage,<sup>23</sup> eine korrekte Beschreibung der tatsächlichen und vielfältigen religiösen Praxis in und bei Heereslagern liefert ein solcher Text nicht.

Außerhalb der *organisation totale* des Militärs sind die erhaltenen Listen viel kürzer. Aus der frühen Kaiserzeit ist eine längere Liste aus Cumae bekannt, die ungefähr ein Dutzend das Kaiserhaus betreffende Daten erwähnt – das *«Feriale Cumanum»*.<sup>24</sup> Darin sind Datum, Anlaß sowie Opfer oder Ritual aufgeführt. Es ist allerdings unmöglich, den sozialen Rahmen des Kultes zu rekonstruieren – die Annahme, es handele sich um ein mit dem Kaiserkult verbundenes *collegium*, ist bloße Spekulation. PETER HERZ hat sich wiederholt für einen stadtrömischen Ursprung ausgesprochen. Ich würde eher für einen hochgradig spekulativen Charakter der Liste plädieren: eine Übung in Polytheismus, ein Versuch, die geeignetsten Gottheiten für bestimmte kaiserliche Feste zu finden, wobei man sich mehr auf die antiquarische Literatur als auf den tatsächlichen Kult stützte.

Im Falle traditioneller römischer Volksfeste, die im ländlichen Italien gefeiert wurden, sind der Phantasie engere Grenzen gesetzt. Die sogenannten *«Fasti Guidizzolenses»* sind eigentlich keine *fasti*.<sup>25</sup> Ihr Hauptmerkmal ist nicht das auf einfache Daten reduzierte kalendarische Muster. Weitaus interessanter ist die Liste der – anscheinend – lokalen Feste, die auf demselben Stein hinzugefügt ist. Sieben Einträge für die zweite Jahreshälfte nennen hauptsächlich traditionelle römische Feste und ihre entsprechenden Daten: die Apollinaria (13. Juli), Neptunalia (23. Juli), Diana (Iden des August), Volkanalia (23. August), schließlich für Dezember das Septimontium (11.), die Saturnalia (17.) und ein Fest für die gallische Göttin Epona am darauffolgenden Tag (18.). Das zeitliche Muster der Feste, die Auswahl, ist nicht unbedingt ein Auszug aus der umfangreichen Liste römischer Daten, aber es ist eindeutig abgeleitet vom

---

<sup>22</sup> *Inscr. It.* 13,2, 283 von 387 n. Chr.; s. RÜPKE 1995, 525 zu den Problemen dieses Begriffs.

<sup>23</sup> S. NOCK 1972; GILLIAM 1954; RÜPKE 1990, 176–178.

<sup>24</sup> *Inscr. It.* 13,2, 279.

<sup>25</sup> *Inscr. It.* 13,2, 235.

hauptstädtischen Kalender – wenn es auch schwer vorstellbar ist, daß ein so fest mit der Topographie Roms verbundenes Fest wie das Septimontium (das Fest der sieben Hügel) in Norditalien oder Karthago gefeiert wurde, wo nach Auskunft Tertullians zu diesem Anlaß schulfreie Tage gewährt wurden.<sup>26</sup>

Wie im Fall der Saturnalien und der Neujahrsfeste am ersten Januar, die im ganzen Mittelmeerraum gefeiert wurden, war es wohl die Tatsache, daß die römischen Daten einen Anlaß für allgemeine Festivitäten boten, die für ihre starke Zunahme und Verbreitung sorgte. Das Personal des Provinzstatthalters, Händler und Soldaten könnten einen attraktiven Brauch in einem unkontrollierten Prozeß von Beispiel, Nachahmung und Ablehnung verbreitet haben. Selbst wenn jeder spezifisch römische Brauch ausgetauscht worden wäre: Der römische Charakter des Anlasses selbst wäre immer als ein dauerhafter Hinweis auf seine Herkunft bestehen geblieben, so wie zum Beispiel afrikanische Märtyrer in Rom als Märtyrer aus Afrika gefeiert wurden.<sup>27</sup>

Es ist darauf hinzuweisen, daß sogar die genauen Regelungen des Rechts der julianischen Kolonie von Urso, die sogenannte *lex Ursonensis*,<sup>28</sup> keinerlei den Kalender betreffende Vorschriften enthalten. Hier ist es Aufgabe des ersten Stadtrates der Kolonie, die Zahl und jahreszeitliche Stellung der Feste festzulegen: *quos et quot dies festos esse et quae sacra fieri publice placent* (Kapitel 64). Das einzige Beispiel für eine zentrale Festlegung und einen Identitätstransfer aus dem Zentrum wird in den Kapiteln siebzig und einundsiebzig formuliert: Es sollten Zirkusspiele oder Theateraufführungen für die Kapitolinische Trias und Venus, die Göttin des Koloniegründers Caesar, eingerichtet werden.

Die einzigen streng kalendarischen Regelungen stammen aus einer *lex municipii* flavischer Zeit. Im Zusammenhang mit den Normen, die Gerichtsverfahren betreffen, nimmt die *lex Irnitana*<sup>29</sup> Bezug auf nicht vor Ort festgelegte Daten: Die betreffenden Daten sind strikt begrenzt auf kaiserliche Feste. Der Standardausdruck dafür lautet: *dies quos propter venerationem domus Augustae festos feriarumve numero esse haberique oportet oportebit*. Diese Tage werden unterschieden von Tagen, an denen Spiele entsprechend den Erlassen des örtlichen Stadtrates stattfinden. Zwar wird kein zentraler Regulierungsmechanismus erwähnt, aber eine strenge Sanktion: Selbst wenn alle Parteien damit einverstanden sind, sich an einem solchen Tag mit ihrem Rechtsproblem zu befassen, wären die Ergebnisse nicht rechtsgültig: *quod adversus ea factum erit [id] ratum ne esto* (Kapitel 92). Sozialer Konsens, die Notwendigkeit, Loyalität zu demonstrieren und die potentiell positive Sanktionierung eines Rückgriffs auf die zentrale kaiserliche Autorität durch die unterlegene Partei waren in einem noch gering bürokratisierten Reich die effektivsten Garanten

<sup>26</sup> Tert. *idol.* 10,3.

<sup>27</sup> Vgl. SAXER 1980.

<sup>28</sup> *CIL* 1<sup>2</sup>, p. 594 = *ILS* 6087. Die Annahme der Reproduktion stadtrömischer religiöser Bestände kritisiert RÜPKE 2006a.

<sup>29</sup> Edition: GONZÁLEZ 1986; vgl. LEBEK 1992.

für die allgemeine Befolgung zentraler, den Kalender betreffender Entscheidungen.

Die Erzeugung bedeutender Quellen wird durch diese Bedingungen aber leider nicht begünstigt. Sogar für Rom selbst haben wir keine klare Vorstellung von den zeitlichen Mustern religiöser Aktivitäten der einzelnen sozialen Schichten. Wir kennen die Grundrhythmen als solche. Laut den antiquarischen Quellen schuf der immer wiederkehrende Zyklus von «Markttagen» (*nundinae*) alle acht Tage eine Art «Sonntag»: ein schulfreier Tag, Zeit für die Körperpflege, wenn auch kein arbeitsfreier Tag.<sup>30</sup> Wie der jeweils erste Tag nach den Kalenden, Nonen oder Iden wurde auch der Folgetag dieser *nundinae*<sup>31</sup> als ungünstig für den Beginn wichtiger Unternehmungen angesehen. Dennoch sollte man vor dem neunzehnten Jahrhundert nicht von so etwas wie dem heutigen (noch) fest umrissenen, in einigen westlichen Gesellschaften üblichen Wochenrhythmus sprechen. Selbst die Konzentration wirtschaftlicher Aktivitäten auf nur einen von acht Tagen ist für eine Metropole wie Rom ziemlich unwahrscheinlich. Abgesehen von der Siebentagewoche der Juden und – weniger intensiv – der Christen, war kein antiker Kult auf einer echten Wochenbasis organisiert.

Einen weiteren Rhythmus legten die monatlichen Kalenden und Iden fest. Bereits zu Zeiten Catos des Älteren<sup>32</sup> wurde erwartet, diese Tage durch kleine häusliche Opfer zu ehren. Sie wurden für Bankette genutzt, um Geburtstage und ähnliche Anlässe gebührend zu feiern:<sup>33</sup> Dies ist der Grund dafür, warum es den Anschein hat, daß so viele bekannte römische Dichter an den Kalenden oder Iden geboren wurden.

Auf der Jahresebene müssen die Unterschiede weitaus größer gewesen sein. Nur sehr wenige Feste, zum Beispiel die Saturnalien oder der Neujahrstag (die Kalenden des Januar), werden alle Gesellschaftsschichten und alle Bereiche der stadtrömischen Topographie umfaßt haben. Die Zahl jährlicher Feste und die Komplexität ihrer Zyklen sind ein Zeichen für die Vielschichtigkeit der Gesellschaft und die (religiöse) Arbeitsteilung. Die Aufzählung der Feste in den urbanen *fasti* spiegelt weder eine kollektive römische Identität wider noch ist sie ein geeigneter Indikator dafür.

Angesichts dieser städtischen Komplexität fällt es schwer, die Häufigkeit der Nachahmung und die genauen Mechanismen der Übertragung von urbanen Kultdaten in italische oder Provinzgemeinden einzuschätzen. Wie die Analyse datierter Inschriften aus dem gesamten Reichsgebiet zeigt, war der Export der Kaiserfeste am erfolgreichsten, obwohl einige traditionelle römische Feste als kalendarische Bezugspunkte für die Bekanntmachung privater Weihungen gedient haben könnten. – Ebenso können auf der gesamten Ebene der zeitlichen

<sup>30</sup> S. RÜPKE 1996.

<sup>31</sup> Suet. *Aug.* 92,2; s. RÜPKE 1995, 563–587.

<sup>32</sup> Cato *agr.* 143.

<sup>33</sup> S. Gell. 2,24,14; Mart. 4,66,3.

Plazierung privater religiöser Handlungen Hinweise auf das Muster von Kalendern und Iden entdeckt werden.<sup>34</sup>

Über die *nundinae* dagegen wissen wir nichts: Im Reich sind keine Gleichsetzungen mit julianischen Daten bekannt. Markttag und die entsprechenden Rhythmen verschiedener Länge kennt man für Italien selbst und darüber hinaus – aber sie sind kaum direkte Importe aus Rom. Andererseits sollte die sich wiederholende, ununterbrochene Zyklen begünstigende Rolle des römischen Kalenders nicht übersehen werden. Kein anderer tatsächlich angewandter Kalender – mit Ausnahme von kleineren Gruppen wie jenen in Qumrān – konnte für Jahre im voraus bürgerliche Daten für solche Rhythmen anzeigen. Zusammen mit dem bereits existierenden wiederkehrenden Rhythmus der *nundinae* mag dies ein Haupt- und spezifisch römischer Faktor für die Integration der jüdisch-christlichen Siebentageweche gewesen sein. Während die Planetenwoche im Volk ein beliebtes Interpretationsschema war, müssen auf administrativer Ebene die eben genannten Aspekte entscheidend gewesen sein.

### 5 Warum wurden nutzlose *fasti* produziert und zur Schau gestellt?

An dieser Stelle muß ich zu meinem Ausgangspunkt, den *fasti*, zurückkehren. Warum hat die Zahl ihrer Darstellungen so stark zugenommen, wenn das tatsächliche Objekt, die juristischen und kultischen Inhalte des urbanen Kalenders, nur in einem gewissen, recht beschränkten Ausmaß lokal angepaßt werden konnte? Der Schlüssel zu einer Antwort auf diese Frage liegt nicht in der räumlichen, sondern der zeitlichen Verteilung der Marmorkalender.<sup>35</sup> Die ältesten römischen *fasti* müssen um 170 v. Chr. gemalt worden sein; sie können auf der Grundlage eines spätrepublikanischen Kalendergemäldes aus Antium rekonstruiert werden. Das früheste Marmorexemplar dagegen befand sich im Heiligtum der Arvalbrüder, das von Caesar, *divi filius*, dem zukünftigen Augustus, neu ausgestattet worden war. Dieser Kalender wurde auf dem nicht weit von Rom gelegenen Gelände der Göttin Dea Dia in den Jahren nach dem Sieg bei Actium angefertigt. Was die Folgezeit betrifft, so existieren einige städtische Exemplare aus augusteischer Zeit und nur ein paar wenige mit Sicherheit in diese Zeit datierbare Stücke aus Latium, Etrurien und Kampanien. Bereits in tiberischer Zeit jedoch finden sich Exemplare in ganz Italien; nur wenige Jahre später kommt diese Ausbreitung allerdings zum Stillstand.

Die Parallele zur Verbreitung von Kaiserideologie und -kult ist offensichtlich. Mit erstaunlicher Geschwindigkeit füllten sich die Festkalender mit kaiserlichen Daten, Geburten, Thronbesteigungen, Heiraten, Siegen, Vereitelungen von Verschwörungen. Anders als bei den in den Kalendern genannten

<sup>34</sup> S. HERZ 1975, 50 zu privaten, von Personen römischer Herkunft vorgenommenen, Stiftungen in Ägypten.

<sup>35</sup> S. RÜPKE 1998b.

traditionellen Festen beschränkte man sich bei den neuen Festen nicht auf einfache Benennungen wie *Augustalia*. Gewöhnlich wurden der juristischen Kennzeichnung des Tages in den *fasti* keine Namen, sondern kurze Erklärungen hinzugefügt, wie: «Dieser Tag ist ein Festtag, weil Caesar an diesem Tag Alexandria erobert hat» – und ähnliche Formulierungen. Innerhalb weniger Jahre gaben solche Einträge jedem geschriebenen Kalender in Rom, Praeneste, Amiternum und in vergleichbaren mittelitalischen Orten ein spezifisches Profil. Die Masse des Textes etwa der «Fasti Amiterni»<sup>36</sup> beschäftigt sich mit Daten des Herrscherhauses.

Dieser Text konnte offensichtlich kein präskriptiver, im Kult in Amiternum umzusetzender Text sein. Er war aber auch keine Wiedergabe oder ein Hinweis auf den komplexen Herrscherkult in Rom, der von Touristen oder Abordnungen besucht werden konnte. Stattdessen waren die Kalender ein unabhängiges Medium zur Darstellung von kaiserlichen Taten, nicht aber von Festen: keine freiwillige Institutionalisierung im urbanen Kult als der wichtigsten Repräsentationsform, sondern eine ergänzende Einrichtung innerhalb des gesamten Spektrums kaiserlicher Propaganda.

Propaganda ist allerdings ein problematisches Konzept.<sup>37</sup> Natürlich muß die offizielle Politik Formeln angeboten haben, die leicht in die *fasti* integriert werden konnten. Es fehlt aber eine zentrales «Zentralbüro für Kalenderwesen», das amtliche Kopien der neuesten Kalenderversion herstellte. *Fasti* wurden von Einzelpersonen, oft von Kollegien, manche vielleicht auch von Munizipalbehörden in Auftrag gegeben. Es handelt sich dabei um eine Loyalitätsbekundung von Seiten der lokalen – aber auch der stadtrömischen – Eliten sowie in Italien überdies um eine Art von Selbstromanisierung. Soweit man es anhand der fragmentarischen Überlieferung der Marmorexemplare einschätzen kann, waren Überschriften mit Nennung des oder der Stifter üblich. Selbstdarstellung gehörte demnach ebenfalls zu einer ganzen Reihe von Motiven, die zur Herstellung und öffentlichen Aufstellung von *fasti* führten. Das Hinzufügen einer Liste römischer Konsuln oder einer knappen Chronik trug zum Interesse und didaktischem Wert des Kalenders bei; die Ergänzung durch eine Aufzählung der lokalen Magistrate oder der administrativen Funktionsträger des stiftenden Vereins verstärkte den Stolz des Ortes oder der Gruppe.

Zweifellos müssen in der Antike Tausende von *fasti* in Form von Büchern oder Buchrollen existiert haben, angefangen bei Ciceros Kalenderbenutzung bis hin zur Luxusausführung des als Chronograph oder Chronik von 354<sup>38</sup> bezeichneten Kalenders. Die Überlegenheit des Julianischen Kalenders in der Praxis überzeugte schließlich im größten Teil der Mittelmeerwelt. Die Produktion von Marmorexemplaren hörte allerdings – mit ein paar wenigen und eigentümlichen Ausnahmen – nach der Zeit des Claudius oder sogar des Caligula

<sup>36</sup>*Inscr. It.* 13,2, 187–190.

<sup>37</sup>S. SORDI 1976; DEROSE EVANS 1992.

<sup>38</sup>STERN 1953; SALZMAN 1990.

auf. Vor dem Hintergrund einer allseits blühenden Inschriftenkultur kann man über den Grund dafür nur Mutmaßungen anstellen: In den *fasti* war das Verhältnis zwischen dem gesamten Text und den freien Teilen des Textes, die für den Namen des Stifters, seinen Lebenslauf und die Erwähnung seiner Erfolge genutzt werden konnten, ziemlich enttäuschend. Andere Formen wohlthätiger Aktivitäten und ihr Festhalten in Inschriften könnte als lohnender erschienen sein – und könnte gleichfalls *pro salute Caesaris* erfolgt sein. Dadurch kamen *fasti* innerhalb weniger Jahrzehnte aus der Mode.<sup>39</sup>

Innerhalb dieser Jahrzehnte aber waren die *fasti* tatsächlich sehr modern. Bisher habe ich über Inschriften gesprochen, aber nun muß ich mich auch der Literatur zuwenden. Religion und Kulte sind schon von Beginn an für römische Schriftsteller von Interesse gewesen. Das schloß die in den *fasti* genannten Feste ein, aber die *fasti* selbst waren nicht der Ausgangspunkt. Wie die Auszüge in *De lingua latina* zeigen, schrieb Varro eine systematische Abhandlung *de anno*, in der er alle Zeitkategorien erklärte. Traktate *de fastis* jedoch kamen erst in augusteischer Zeit auf.

Verrius Flaccus schrieb *de fastis*, wovon sich Ausschnitte im Kommentar der ‚Fasti Praenestini‘ erhalten haben. Ovid verfaßte einen Kommentar zu den *fasti* – die *libri fastorum*, wobei der in *Tristia* 2,549 f. und anderswo genannte Titel innerhalb des Genres der Kommentarliteratur nur ein Synonym für *de fastis* ist.<sup>40</sup> Andere folgten in einer kurzen Zeitspanne innerhalb des ersten Jahrhunderts n. Chr. Sie sind nur bekannt aus zusammenhanglos auftauchenden Zitaten bei Sueton, Cornelius Labeo und Macrobius – Autoren, die wiederum systematische Abhandlungen *de anno*, nicht aber fortlaufende Kommentare über eine bestimmte Form der öffentlichen Darstellung von Zeit schrieben. Hier ist erneut das in und aus der Mode Kommen der *fasti* deutlich sichtbar.

Der Impuls, über die Grenzen des Genres der *fasti* hinauszugehen, ist bereits bei Ovid erkennbar. Im ursprünglichen Vorwort zu den *Libri fastorum*, das sich nun am Beginn des zweiten Buches befindet, kündigt Ovid nur einen Kommentar zu den *fasti* an. Die Lobpreisung des Kaisers wird das wichtigste Thema sein – ein Thema, das mit der zeitgenössischen Produktion und Verbreitung von *fasti* zusammenhängt, und den notwendigen Hintergrund für die angemessene Lektüre seines Textes bildet. Das Objekt des Kommentars wird jedoch bald darauf modifiziert. Am Ende eines langen Abschnittes über den ersten Tag des Jahres stellt Ovid die Sternbilder, ihren Auf- und Untergang, als sein zweites Thema vor. Dies ist keine Verbesserung, keine Vervollständigung der *fasti*, sondern die Zusammenführung, die Verbindung zweier völlig unterschiedlicher Gegenstände: auf der einen Seite die *fasti*, auf der anderen die *parapegmata* – Bemerkungen über die erst- und letztmalige Sichtbarkeit von Sternen und einige davon abhängige Vorzeichen. Liest man sie als Kommentar, so muß der Leser der *Libri fastorum* alle paar Zeilen den kommentierten Text wechseln.

<sup>39</sup> Vgl. RÜPKE 1995, 417–425.

<sup>40</sup> S. RÜPKE 1994.

«Wer verbietet das?» fragt Ovid, als er mit dieser Vorgehensweise beginnt<sup>41</sup> – und kein wohlgesinnter Mensch würde dies tun. Die Daten des Julianischen Kalenders bilden nicht nur ein Muster kaiserzeitlicher Geschichte, sondern ein kosmisches, überkaiserliches Muster. Zumindest auf der Ebene des zeitlichen Rahmens sind Rom und der Kosmos eine Einheit geworden.

## 6 Was haben wir gelernt?

1) Festkalender sind lokale Kalender. Jedes ernsthafte Interesse des Zentrums, diese lokalen Abläufe zu vereinheitlichen, ist auf den Kaiserkult – und die Armee – beschränkt. Offensichtlich werden nur bestimmte Vektoren Überträger zur Verbreitung der römischen Religion benutzt. Als römische Religion identifizierbare (und als solche gedachte) römische Religion außerhalb von Rom ist Kaiserkult.

2) Die *fasti* und die Idee, Kult in kalendarischer Form darzustellen oder – genauer – die kalendarische Darstellung als eine Alternative zum tatsächlich durchgeführten Kult zu betrachten: Dies ist spezifisch römisch. Außerhalb Roms war der Erfolg im Zeitalter vor der Erfindung der Druckerpresse räumlich und zeitlich begrenzt. Nur wenige Jahrhunderte später, als die ideologischen Konnotationen des graphischen Mediums der *fasti* obsolet geworden waren, wurde dieses Medium wiederbelebt, wie zwei Fälle zeigen: erstens die im Kalender des Polemius Silvius von 449 dokumentierte Universalgeschichte, zweitens das «*Calendarium marmoreum*» von Neapel, das im neunten Jahrhundert n. Chr. hergestellt worden war und für jeden Tag des Jahres einen Heiligen (manchmal auch ein Paar oder eine Dreiergruppe) nennt. Betrachtet man unsere Wandkalender, so sind auch wir selbst ein Teil der noch immer andauernden Geschichte der römischen *fasti*.

3) Die rationalen Kalendersysteme der Römer erleichterten die Integration verschiedener Rhythmen. Kalendarische Daten selbst wurden entscheidende Bezugspunkte für die Planung von Aktivitäten; sie bildeten nicht nur bloße Chiffren für zugrundeliegende, subtile Divinationssysteme. Diese Herangehensweise, dieser Umgang mit Daten mag zu Denkgewohnheiten geführt haben, die zum Ausdruck kamen in einer – bei ernsthafter Betrachtung als unnötig erscheinenden – Überbetonung der Datierung, einer in vielen datierten Inschriften und vielen auf Grabsteinen angegebenen überkorrekten Informationen über die Lebenszeit der Verstorbenen offensichtlich werdenden «*Datomanie*».

4) Auf der religiösen Ebene konnte die Synopse von genau datierten und damit koordinierten kultischen Akten als Wahlangebot für andere lokale Kulturen aufgefaßt werden, wobei die schiere Zahl den verpflichtenden Charakter eines einzelnen Datums reduzierte. Dieses Muster wurde durch den christli-

<sup>41</sup> Ov. *fast.* 1,295.

chen, später römisch-katholischen Heiligenkalender wiederholt, der eine allgemeingültige Zusammenfassung mit der Auswahl und den Ergänzungen des lokalen Kults verband. Läßt man alle anderen Felder und Mechanismen einer Zentralisierung außer Betracht, mag eine solche Differenzierung in Form und Inhalt eine genuin römische Strategie dafür gewesen sein, dem Reich einen gemeinsamen Rahmen zu geben.

## Bibliographie

- BORST, A. 1990. *Computus: Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Berlin.
- CRISTOFANI, M. 1995. *Tabula Capuana: Un calendario festivo di età arcaica*. Istituto nazionale di studi etruschi e italici: biblioteca di Studi Etruschi 29. Firenze.
- DEGRASSI, A. 1963. *Inscriptiones Italiae* 13,2. Roma.
- DEROSE EVANS, J. 1992. *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus*. Ann Arbor/Mich.
- FINK, R. O.; HOEY, A.; SNYDER, W. F. 1940. «The Feriale Duranum», *Yale Classical Studies* 7. 1–222.
- GILLIAM, J. F. 1954. «The Roman Military Feriale», *Harvard Theological Review* 47. 183–196.
- GONZÁLEZ, J. 1986. «The Lex Imitana: A New Copy of the Flavian Municipal Law», *Journal of Roman Studies* 76. 147–243.
- HARNONCOURT, P.; AUF DER MAUR, H. 1994. *Feiern im Rhythmus der Zeit III/1*. Regensburg.
- HERZ, P. 1975. *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*. Diss. Mainz.
- KIRSCH, J. P. 1924. *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum: Textkritische Untersuchungen zu den römischen «Depositiones» und dem Martyrologium Hieronymianum*. Liturgiegeschichtliche Quellen 7/8. Münster.
- LAFFI, U. 1967. «Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della provincia d'Asia», *Studi Classici e Orientali* 16. 5–98.
- LEBEK, W. D. 1992. «Textkritisches zur Lex Imitana», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 93. 29–304.
- NOCK, A. D. 1972. «The Roman Army and the Roman Religious Year», in: A. D. NOCK (ed.). *Essays on Religion and the Ancient World*. Oxford. 736–790.
- RUCK, B. 1996. «Die Fasten von Taormina», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 111. 271–280.
- RÜPKE, J. 1990. *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart.
- 1994. «Ovids Kalenderkommentar: Zur Gattung der Libri fastorum», *Antike und Abendland* 40. 125–136.
- 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40. Berlin.
- 1996. «Nundinae: Kalendarische Koordination im republikanischen Rom», in: G. BINDER, K. EHLICH (Hgg.). *Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum 5: Kommunikation in politischen und kultischen Gemeinschaften*. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 24. Trier. 75–98.
- 1998a. «Hemerologion», in: *Der Neue Pauly* 5. Stuttgart. 342–343.
- 1998b. «Fasti», in: *Der Neue Pauly* 4. Stuttgart. 436–437.
- 1999. «Rezension: CRISTOFANI, M. 1995. *Tabula Capuana: Un calendario festivo di età arcaica*. Istituto nazionale di studi etruschi e italici: biblioteca di Studi Etruschi 29. Firenze», *Gnomon* 71. 272–274.

- 2006. *Zeit und Fest: Eine Kulturgeschichte des Kalenders*. München.
- 2006a. «Religion in the Lex Ursonensis», in: C. ANDO, J. RÜPKE (eds.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. PawB 15. Stuttgart. 34–46.
- SALZMAN, M. R. 1990. *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Transformation of the Classical Heritage 17. Berkeley.
- SAXER, V. 1980. *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*. Paris.
- SCHOLZ, U. W. 1990. «Zur Erforschung des römischen Kalenders», *Orientalia* 59. 255–264.
- SORDI, M. (ed.) 1976. *I canali della popaganda nel mondo antico*. Contributi dell'Istituto di storia antica 4. Milano.
- STERN, H. 1953. *Le calendrier de 354: Étude sur son texte et ses illustrations*. Institut français d'archéologie de Beyrouth: Bibliothèque archéologique et historique 55. Paris.
- STROBEL, A. 1977. *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 121. Münster.
- STUCKRAD VON, K. 2000. *Das Ringen um die Astrologie: Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49. Berlin.
- WOUDHUIZEN, F. 1996. *The Etruscan Liturgical Calendar from Capua*. Amsterdam.