

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: "Acta aut agenda: Schrift-Performanz-Beziehungen in der römischen Religionsgeschichte"
Published in: Das Gedächtnis des Gedächtnisses: Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten
Marburg: Diagonal-Verlag
Year: 2003
Pages: 11 - 38
ISBN: 978-3-927165-86-1

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Acta aut agenda

Schrift-Performanz-Beziehungen in der römischen Religionsgeschichte

VON JÖRG RÜPKE

1 Ritual und Text: Unzulässige Vereinfachungen

Es herrscht Einigkeit unter den Altertumswissenschaftlern, daß das, was man als »römische Religion« beschreiben kann, über lange Zeit hinweg in erster Linie durch Rituale geprägt war – mit dem Begriff »ritualism«, Ritualismus, gewinnt diese Charakterisierung bereits eine wertende, vergleichende Note, die starren Traditionalismus anstelle religiöser Emotion und Reflexion impliziert.¹ So wird leicht übersehen, daß gerade Rituale den Rahmen für die flexible literarische Kommunikation bilden. Es sind die sich im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert inflationär ausbreitenden Spiele (*ludi*), die mit *ludi scaenici*, »szenischen Spielen«, dem Drama, der Tragödie wie der Komödie in unterschiedlichen Varianten, Raum gewähren, es in aktuelle gesellschaftsweite Kommunikation einbauen.² Das markiert mit Blick auf faßbare Texte den »Beginn« einer lateinischen Literatur,³ im Spiegel bildlicher Darstellungen wird die wenigstens weit ins vierte Jahrhundert v. Chr. reichende »Vorgeschichte«, die Präsenz dramatischer Aufführungen in rituellem, und zwar dionysischem Kontext deutlich.⁴

1 Siehe WISSOWA 1912, 34; vgl. BEARD, NORTH, PRICE 1998, 11. Zum wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund SCHEID 1987. Für kritische Hinweise danke ich insbesondere Andreas Bendlin und Katharina Waldner, beide Erfurt.

2 Vgl. RÜPKE 2000a.

3 Zur problematischen »Ursprungsgeschichte« eine ausgewogene Rekonstruktion der spätrepublikanischen Sicht bei SCHMIDT 1989; zur Institutionengeschichte CANKIK 1978. Siehe RÜPKE 2000a zur Einordnung in den Gesamtprozeß des Umbaus der literarischen Kommunikation in Rom.

4 WISEMAN 2000.

Öffentliche Rituale bilden aber nicht den einzigen Ort für römische Literatur. Epische und auch andere Formen von Dichtung fanden etwa im überschichtlichen Symposium Gehör,⁵ selbst für die Geschichtsschreibung und philosophische Schriften spielt der mündliche Vortrag eine wichtige Rolle als Publikationsform.⁶

Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. tritt uns – man denke etwa an die Satiren des Lucilius – eine ausdifferenzierte, intensiv und explizit auf andere Texte bezug nehmende Literatur entgegen, in der religiöse Formen – Hymnen zum Beispiel – oder religiöse Themen – ich denke etwa an die religionsphilosophischen Werke Ciceros – nur einen kleinen, wenn auch wichtigen Bestandteil ausmachen. Auch diese ausdifferenzierte Literatur hat ihre Kommunikationsorte. Seit der späten Republik ist hier als neu die öffentliche Lesung zu nennen, ein Ritual, aber kein religiöses, daneben *auch* die schriftliche, in der Prinzipatszeit sicher kommerzielle Verbreitung von Texten zur privaten Lektüre.

Es liegt nahe, die genannten Daten zu einer Entwicklungslinie zu verbinden. Damit wäre eine Brücke zu JAN ASSMANN geschlagen, der in den vergangenen Jahren den älteren Begriff des »kulturellen Gedächtnisses« popularisiert hat, der wiederum als Fortführung der »*mémoire collective*« von MAURICE HALBWACHS konzipiert ist. Träger der – ich vereinfache jetzt stark – sedimentierten Form des kommunikativen Gedächtnisses, eben des kollektiven Gedächtnisses, sind zunächst Rituale. Diese semantisch unterbestimmten, also vagen und deutungs offenen Zeichenverknüpfungen werden abgelöst durch Texte, einen Kanon von Texten, dessen Gedächtnisleistung und Komplexitätsbewältigung um ein vielfaches höher ist.⁷

Es scheint mir zu den Aufgaben antiker Religionsgeschichtler wie klassischer Philologen zu gehören, die Generalisierbarkeit die-

5 RÜPKE 2000a, 2001a.

6 GÄRTNER 1990; LEFÈVRE 1990. Das hat Konsequenzen. Die wenigen Leser von Tragödien mögen auch Leser von Epen sein, aber der Masse der Theaterbesucher wären, so wie sie häufige Hinweise auf Tragödien in den Plautinischen Komödien wohl goutierten, Anspielungen auf Epen zumeist entgangen: Hier liegen ganz unterschiedliche Kommunikationsnetze vor. Diese Situation dürfte auch einem Terenz oder Accius nicht entgangen sein.

7 Siehe bes. ASSMANN 1992, 87ff.; ASSMANN 2000, 124ff. Zur Kritik s. die Rez. von Christa FRATEANTONIO, *BMC* 2001.

ser insbesondere an ägyptischem, israelitischem und zentraleuropäisch-neuzeitlichem Material gewonnenen These zu bestreiten.

Auch wenn rituelle und literarische Kommunikation zunehmend eigene Kommunikationszusammenhänge bilden, darf man dabei eine fortdauernde »Interdependenz« nicht übersehen, die näher zu beschreiben und nicht durch ein Schema evolutionistischer Ablösung zu verabschieden wäre. Dazu wäre nicht nur auf die römischen Spiele zu verweisen, die sich fortdauernder Beliebtheit erfreuten, während die dramatische Produktion noch in der Republik abriß. Dazu wäre auch auf die weitergehenden Wechselwirkungen zu verweisen, die THOMAS HABINEK in seiner 1998 erschienenen literatursoziologischen Monographie über die »Politics of Latin Literature« herausgestellt hat: Gerade solche Texte überleben und gewinnen kurzfristig wie langfristig als Lesestoff an Bedeutung, die von Textproduzenten stammen, die in der Performanz, im Auftreten in der Öffentlichkeit oder vor dem Kaiserhof oder Senat, erfolgreich sind.⁸ Auch das sind – noch einmal – Rituale, wenn auch keine religiösen. Aber nicht der rituelle Aspekt der Performanz von Literatur ist mein Thema. Vielmehr geht es mir um Wechselwirkungen, die noch einmal komplizierter sind, nämlich um Texte, die nicht im Rahmen von Ritualen zur Aufführung kommen, aber Rituale beschreiben, ohne sie abzulösen. Dem Versuch, das Verhältnis solcher schriftlicher Texte zu Ritualen und ihren konkreten Performanzen zu beschreiben, soll im folgenden mein Interesse gelten.

2 Ein erstes Beispiel

Schon die frühesten erhaltenen literarischen Texte lateinischer Sprache enthalten Ritualbeschreibungen. So beschreibt Ennius in seinem historischen Epos *Annales* in einem der längsten Fragmente eine Vogelschau, die zwei Auguren, die Brüder Romulus und Remus, im Wettstreit um die Führungsrolle in der neuzugründenden Stadt anstellen:

8 HABINEK 1998, 103ff.

*Sorgend sodann mit großer Sorgfalt, im Streben
nach der Königsherrschaft, vollziehen sie beide zugleich eine segenspendende
Vogelschau.*

*Auf dem Murcus sitzt Remus, bereit für ein Vogelzeichen, und nach einem
günstigen*

*Vogel hält für sich allein er Ausschau. Dagegen Romulus, der herrliche: auf
dem hohen*

*Aventin forscht er, hält er Ausschau nach dem Geschlecht der
Hochfliegenden.*

...

*Nun trat schimmernd, von Strahlen getroffen, das Taglicht hervor,
und zugleich flogen in der Höhe, überaus herrlich und glückverheißend,
Vögel von links. Und wie eben golden die Sonne aufging,
wichen vom Himmel die dreimal vier heiligen Leiber
der Vögel und ließen sich an glückverheißenden und herrlichen Orten nieder.
Daraus ersah Romulus, daß ihm zu eigen gegeben sei,
durch das Vogelzeichen gefestigt, der Königsherrschaft Sitz und Land.⁹*

Dieser Text ist, wie ich anderweitig wahrscheinlich zu machen versucht habe,¹⁰ zunächst in einem Symposium im Kreise von *nobiles* vorgetragen worden. Er bietet uns wertvolle Informationen zur Rekonstruktion des Rituals der Vogelschau und sichert diese Auspikation – so die Perspektive des kritischen Historikers – wenn schon nicht für das Jahr 753, so doch für das frühe zweite Jahrhundert v. Chr. Was sich hier, an einem der ältesten literarisch tradierten Texte Roms überhaupt, erkennen läßt, das ist die hoch artifizielle Verwendung der Schilderung eines angeblich historischen, einmaligen Rituals mit legitimatorischer Funktion, eines außergewöhnlichen Auspiciums mit der Sichtung von zwölf Geiern, zwölf *vultures*, wie andere Varianten der Erzählung ergänzen.¹¹

Der Text ist präzise in einer mythischen Zeit angesiedelt, aber er ist gespickt mit auguralen Fachbegriffen der Kompositionszeit. Das eröffnet Interpretationsmöglichkeiten. Handelt es sich um eine Texttradition, die die Durchführung von Auspicia sichert? Um die freie Exegese zeitgenössischer Rituale? Um die von jedem praktischen religiösen Kontext losgelöste literarische Verarbeitung religiöser Motive? Aber Ennius' Zuhörer waren Magistrate, praktizierten die

9 Enn. *ann.* 72-91 Skutsch = Cic. *div.* 1,108 (Übers. CHRISTOPH SCHÄUBLIN).

10 RÜPKE 2001a, 49-53.

11 Liv. 1,7,1: Remus sieht sechs, Romulus zwölf Geier.

Vogelschau selbst - oder strebten ein Amt, das sie dazu ebenfalls berechnete, an. Kann man davon absehen? Wie hörte eine solche Person den Text, wie vollzog sie die Auspikation am nächsten Morgen? Für diesen Text, dem solche Rezeptionszeugnisse fehlen und der selbst nur als isoliertes Fragment überliefert ist, müssen diese Fragen unbeantwortet bleiben. Mythos, Ritual und Deutung stehen hier in einem komplizierten Verhältnis, das sich nicht mit dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses (der sich ja nahelegt) »aufheben« lässt. Dieser kritische Einwand liefert aber noch kein neues Modell. Zunächst möchte ich daher an weiteren Beispielen die große Variationsbreite des Verhältnisses von Schrift und Performanz, also der konkreten Durchführung von Ritualen, herausarbeiten, so herausarbeiten, daß die ganz unterschiedliche kommunikative Leistung beider Medien deutlicher wird, aber auch so, daß die gegenseitige Beeinflussung hervortritt. Diese Beispiele ersetzen noch keine Typologie, aber sie bieten eine Basis, auf der erste Schlüsse möglich sein werden.

3 Variatio delectat oder: Wettbewerb im Protokollbuch

Das nächste Beispiel stammt aus einer spätantiken Quelle, aus den *Saturnalia* des Macrobius.¹² Es handelt sich um ein Zitat aus den *commentarii*, den Protokollen der Priesterschaft der Pontifices, und zugleich um das wohl am präzisesten lokalisierte Zitat aus Priesterbüchern: Es stammt aus dem vierten Jahresband der Aufzeichnungen des Pontifex maximus Quintus Caecilius Metellus Pius über seine stadtrömischen Amtsgeschäfte. Caecilius übte dieses Amt von 81–64 v. Chr. aus; das geschilderte Ereignis dürfte dem Jahr 70 angehören.¹³

... Am 22. September, an dem Lentulus als Flamen Martialis inauguriert wurde, war sein Haus geschmückt, die Speisesofas mit ebenhölzernen Betten gerichtet. Auf zwei Triklinien lagen die Pontifices, Q. Catulus, M. Aemilius Lepidus, D. Silanus, C. Caesar, der Rex sacrorum [hier ist der Name ausgefallen], P. [Mucius] Scaevola als sechster; [nun folgen die Pontifices minores:] Q. Cornelius, P. Volumnius, P. Albinovanus und der Augur L. Iulius

12 Macr. Sat. 3,13,10-12. Zur Datierung nach TÜRK (1970) s. DÖPP 1978 (Jahrzehnt nach 400 n. Chr.).

13 Dazu demnächst RÜPKE, Prosopographie stadtrömischer Priesterschaften.

Caesar, der den Flamen inauguriert hatte; auf dem dritten Sofa die vestalischen Jungfrauen Popilia, Perpennia, Licinia und Arruntia und seine eigene Frau, die Flaminica Publicia, sowie Sempromia, seine Schwiegermutter. Das Mahl sah so aus: Vor dem Hauptgang Seeigel, rohe Austern (soviel jeder wollte), Riesenmuscheln, Muscheln, Drosseln unter Spargel, gemästetes Hühnchen, eine Schüssel mit Austern und Riesenmuscheln, schwarze Schalentiere, weiße Schalentiere; wiederum Muscheln, Venusmuscheln, Brennesseln, Feigendrosseln, Ziegen- und Eberlenden, paniertes Mastgeflügel, wieder Feigendrosseln, zwei Sorten Purpurschnecken. Im Hauptgang Schweins-euter, Kopfstück vom Eber, eine Schüssel Fische, eine Schüssel Euter, Enten, gekochte Krickenten, Hasen, gebackenes Mastgeflügel, Weizenmehlschleim.

Trotz seiner exzeptionellen Bezeugung fehlt das Zitat, das alle Strukturalisten und Dekonstruktivisten in Begeisterung versetzen sollte, in den Fragmentensammlungen der Priesterbücher. Zuwenig entspricht es offensichtlich den Erwartungen religionsgeschichtlich interessierter Philologen. Nicht die Inauguration finden wir breit beschrieben, die von einem Augur vorgenommene rituelle Konstitution eines neuen Priesters, sondern das üppige Essen, das der Hinzugewählte seinen Kollegen anbietet, die *cena aditialis*, das Antrittessen. Was passiert hier?

Der Text registriert Anwesende; in der Reihenfolge der Namensnennung wird – das läßt sich unter Heranziehung anderer Texte beweisen – innerhalb der einzelnen Gruppen streng auf Seniorität, auf die jeweilige Dauer der Zugehörigkeit zum Kollegium geachtet.¹⁴ Die Dokumentation der Zugehörigkeit zum Kollegium und der Amtsdauer dürfte zu den wichtigsten Interessen dieses Texttyps gehört haben. Wird hier Kollegiengeschichte als Geschichte des Mitgliederbestandes geschrieben? Aber nicht religiöser Wandel, Veränderung¹⁵ stehen im Zentrum des Dokumentationsinteresses. Ausgebreitet wird vielmehr die Realisierung eines prinzipiell variablen Teils des Gesamtrituals. Es geht um die Dokumentation eines nicht synchronen kulinarischen Wettbewerbs: Priestermähler hatten *potlatch*-Charakter, dienten ostentativer Verschwendung, sie waren Zentren kulinarischer und wirtschaftlicher Innovation, die ebenso den Pfauen wie die Muräne als Prestigekost kreierten.¹⁶ Schriftlich-

14 Deutlich gezeigt von TAYLOR 1942.

15 So aber BEARD, NORTH, PRICE 1998, 10.

16 Siehe RÜPKE 1998, 200f.

keit ermöglichte eine Präzision, die den Wettbewerb zu einer anstrengenden und um so lohnenderen Sache machte. Die Verkürzung auf den Preis leistete das nicht; sie gehört nicht der kollegiumseigenen Kommunikation zu, sondern eher dem satirischen Spott und antiquarischer Sensationslust.¹⁷ Präzise Dokumentation gerade der Konkretisierung der variablen Elemente eines Rituals und eine dadurch strukturierte Erinnerung, so möchte ich meine Deutung noch einmal zusammenfassen, ermöglicht den Vergleich in einer auf Prestigewettkampf angelegten Aristokratie.¹⁸

Wir wissen wenig über die Nutzung und Verbreitung der *commentarii* der Pontifices maximi.¹⁹ Es waren keine geheimen oder kollegiumsinternen Dokumente; das lehren die berühmten *tabulae dealbatae*, die geweißten Holztafeln vor dem Haus des Oberpriesters, ebenso wie die Tradition über ihre angebliche Publikation durch M. Publius Scaevola.²⁰ Auch für die Aufzeichnungen des Metellus Pius wird man neben Antiquaren als Sekundärnutzern an wirkliche oder zukünftige Kollegen, im Falle des Pontifikalkollegiums, das auch die Vestalinnen einschloß, ausnahmsweise auch einmal Kolleginnen als Leser(innen) oder zumindest solche, die von der Existenz der Aufzeichnung wußten, denken müssen. Die Verschriftlichung erhob Details der einmaligen Performanz in den Bereich dokumentierten Rituals hinein. Das dürfte, noch einmal, nicht ohne Auswirkung auf die Gastgeber geblieben sein.²¹

Die Beschreibung des Triumphzuges des Pompeius durch Appian läßt sich damit direkt vergleichen: Auch hier sind die Details des Zuges vom Jahr 63 v. Chr. von Interesse, über das zentrale Ritual erfährt man kaum etwas.²² Der Vergleich mit den *commentarii pontificum* und Überlegungen zu den Quellen des Appian lehren, daß es sich hierbei nicht um ein Spezifikum der Historiographie handelt.

17 Siehe Sen. *epist.* 95,41 für ein millionenschweres Antrittessen. Auch an die athenischen Apaturien, die Aufnahme in die Patrien, kann über das (gestiftete) Essen erinnert werden (s. allg. WALDNER 2000, 182-184).

18 Zu bedeutenderen Feldern dieses Wettkampfes s. RÜPKE 1995a.

19 Vgl. NORTH 1998; s. a. SCHEID 1998a.

20 Dazu FRIER 1979; RÜPKE 1993.

21 Siehe RÜPKE 2002 zur »Bankettgesellschaft«.

22 App. *Mithr.* 116f.

4 Fiktion im file of facts oder: Historiographie und Ritualerfindung

Die Geschichtsschreibung will es immer genau wissen. Mit großer Präzision und einem offensichtlich aitiologischen Interesse beschreiben die Annalisten weit zurückliegende Durchführungen von Ritualen, die sie weder selbst erlebt noch aus zeitgenössischen Quellen erfahren haben können. Die Sachlage ist relativ einfach, wenn die legitimatorische Figur dergestalt zutage tritt, daß die Ähnlichkeit des geschilderten uralten Rituals mit gegenwärtigen Praktiken im Anschluß an die Schilderung formuliert wird.²³ Aber was ist, wenn es für das geschilderte Ritual kein praktiziertes Pendant gibt oder gab? Kurz, wie ist Fiktion einzuordnen?

Mein Beispiel stammt jetzt aus Livius' *Römischer Geschichte*²⁴ und betrifft die völkerrechtlichen Schritte und Rituale der Kriegserklärung.

Um indes, sowie Numa die gottesdienstlichen Gebräuche des Friedens eingeführt hätte, in seiner Person den Stifter der kriegerischen Feierlichkeiten aufzustellen und die Kriege nicht bloß zu führen, sondern auch vermittels eines gewissen Feierbrauchs ankündigen zu lassen, nahm er²⁵ von einem alten Volke, den Äquiculern, die gesetzliche Vorschrift her, wie die Genugtuung gefordert werden muß und nach welcher sich noch jetzt [hier wird das beschriebene aitiologische Interesse, gegenwärtige Institutionen zu begründen, deutlich] die Bundespriester richten. Wenn der Gesandte an die Grenzen derer kommt, von denen man Genugtuung fordert, so spricht er, das Haupt mit einer Bindung umwunden: »Höre Juppiter, höret ihr Grenzen.« Er nennt jedesmal das Volk, dem sie zugehören.²⁶ »Mich höret das Recht, das vor Gott gilt. Ich bin ein öffentlicher Botschafter des römischen Volkes. Ich komme, auf eine gerechte und gottgefällige Weise gesandt, und meine Worte verdienen Glauben.« Hier bringt er seine Forderungen vor. Dann nimmt er den Juppiter zum Zeugen: »Wenn ich ungerecht und wissentlich jene Leute und jene Sachen an mich, den Boten des römischen Volkes ausgeliefert haben will, so wollest du mich mein Vaterland nie wieder

23 Zum Beispiel Dion.H. 2,70. 72 zu den Prozessionen der *ludi*.

24 Liv. 1,30 und 32; Übers. KONRAD HEUSINGER, Leipzig 1884.

25 Tullus Hostilius, der dritte mythische König Roms.

26 Hier schwankt die Textgattung zwischen allgemeingültigem Rezept und Darstellung eines angeblich historischen Ereignisses.

betreten lassen.«²⁷ Diese Worte spricht er, wenn er über die Grenze schreitet, so, wenn ihm der erste Mann begegnet, er spricht sie bei seinem Eintritt ins Tor und wiederum, wenn er auf dem Marktplatz steht, wobei er jedesmal nur wenige Worte der Formel und des zu schwörenden Eids abzuändern hat. Wird das Geforderte nicht herausgegeben, so kündigt er nach Verlauf von dreiunddreißig Tagen, denn so viele sind festgesetzt, den Krieg folgendermaßen an: »Höre Juppiter und du, Juno, Quirinus und der himmlischen Götter alle und ihr Irdischen und ihr Unterirdischen, höret: Euch rufe ich zu Zeugen, daß jenes Volk ungerecht ist und nicht leistet, was rechtens ist. Doch hierüber wollen wir im Vaterland unsere Alten befragen, auf welche Art wir zu unserem Recht gelangen mögen.« Mit diesen Worten kehrt der Gesandte nach Rom zurück zur Beratung.

Die folgende Kriegserklärung endet mit einem aufwendigen Ritual:

Gewöhnlich ging der Bundespriester, der Fetiale, eine mit Eisen beschlagene oder blutige vorn angebrannte Lanze in der Hand²⁸ an jene Grenzen und sprach in Gegenwart von wenigstens drei Erwachsenen:²⁹ »Weil die Völker der Altlatiner und die altlatinischen Männer gegen das römische Volk der Quiriten gehandelt und sich vergangen haben, weil das römische Volk der Quiriten Krieg mit den Altlatinern verordnet hat, und der Senat des römischen Volks der Quiriten beigestimmt und beschlossen hat, daß mit den Altlatinern Krieg sein solle, darum kündige ich und das römische Volk den Völkern der Altlatinern und den altlatinischen Männern den Krieg an und beginne ihn.« Nach diesen Worten warf er die Lanze in ihr Gebiet.³⁰

Das hier geschilderte Ritual ist, wie ich an anderer Stelle wahrscheinlich zu machen versucht habe, nie praktiziert worden.³¹ Es wurde unter Heranziehung rechtlicher Figuren – notwendige Zeugenanzahl etwa – »Wissen« über eigene Urgeschichte und eine intensive Ritualisierung durch Wiederholungen und Symmetrien komponiert, komponiert in einer sprachlichen Form, die ebenso myth-historische wie konkretisierbare Norm – Variablen werden eigens markiert – sein will.

27 Eine Selbstverfluchung, die den gerechten Anspruch unterstreicht.

28 Es ist Wissen Augusteischer Zeit, daß man vor dem Benutzen von eisernen Waffen mit in Feuer gehärteten Speeren arbeitete.

29 Eine Grundregel der Zeugenschaft im römischen Rechtsprozeß.

30 Vgl. Gell. 16,4,1 (Cincius); zum Verhältnis der Texte RÜPKE 1990, 104f.

31 Ebd.

Das Ritual ist fiktiv, aber es wird in einem neuen, wesentlich einfacheren Ritual zitiert. Im Jahr 32 v. Chr. erklärte Octavian als Fetiale Kleopatra den Krieg und leitete so die entscheidende Bürgerkriegsphase gegen seinen römischen Rivalen Marcus Antonius ein.³² Wenigstens ein weiteres Mal, 178 n. Chr., fand dieses Zitat eine Wiederholung: Auch Mark Aurel erklärte den Skythen durch einen Speerwurf an einer *columna bellica* geheißenen Säule nahe des Bellona-Tempels den Krieg – eine exakte Kopie des Vorgehens von Augustus.³³ Die dichte zeitliche Nähe der frühesten Bezeugung eines Speerwurfs durch Fetialen bei Cincius und Livius zur rituellen Kriegserklärung durch Augustus verdeutlicht das Geflecht aus schriftlichem Text und Performanz und die legitimatorische Wirkung dieser Verflechtung. Textlich verbreitete fiktive Rituale liefern den Verstehenshorizont eines Rituals, das die eigene Kriegführung vom Geruch des Bürgerkrieges befreien sollte.

Die Fiktion geht in ihrer Perfektion weit über das konkrete Ritual hinaus – und schränkt zugleich dessen mögliche Deutungshorizonte radikal ein: Daß Octavian, der spätere Augustus, den Speer mit einem *paludamentum*, einem Mantel bekleidet wirft, kennzeichnet ihn eigentlich als Militär und stellt ihn damit in eine ältere Tradition *militärischer* Symbolik, die unmittelbar zuvor der Antiquar Marcus Terentius Varro in einem Traktat *Calenus*³⁴ dargestellt hatte: die zeichenhafte Eröffnung der Feindseligkeiten durch den Speerwurf des Feldherrn, der die feindliche Grenze überschreitet. Diese Deutung verschwindet in der Folgezeit aber völlig.

5 Nichtdabeisein ist alles oder: Kalenderlesen als Frömmigkeitsübung

Als einzige Kultur der antiken Mittelmeerwelt hat die römische eine graphische Darstellung des Kalenders hervorgebracht, die *alle* Tage

32 Dio 50,4,4f.

33 Dio 72,33,3; zur Säule und der damit verbundenen Fiktion von Feindesland in Rom s. Serv. (auct.) *Aen.* 9,52. Die hier behauptete Historizität des gründenden Ereignisses in der Zeit des Pyrrhus-Krieges ist von LATTE 1960, 122, Anm. 3, widerlegt worden.

34 Das Fragment ist erhalten bei Serv. *Aen.* 9,52; dazu WIEDEMANN 1986; RÜPKE 1987.

eines Jahres auflistete und in einer klar strukturierten Form, nach Monaten, anordnete – eine Form, welche die unmittelbare Vorgängerin unserer eigenen Kalender ist.³⁵

Der römische Kalender in der Form der *fasti* enthielt eine Fülle religiöser, spezifischer: ritueller Informationen. Zumal Tage, die als Eigentum einzelnen Göttern übertragen und dadurch mit bestimmten Restriktionen in der menschlichen Nutzung versehen worden waren, wurden mit Namen und Abkürzungen markiert, die sich leicht mit entsprechenden Festritualen assoziieren ließen.³⁶ Daneben wurden Tempelstiftungstage aufgeführt, Jahrestage von Tempelgründungen, die ihrerseits häufig mit bestimmten Ereignissen der römischen Geschichte, in erster Linie militärischen Siegen, verknüpft waren.³⁷

Wie läßt sich der Bezug dieses Textes zu den praktizierten Ritualen beschreiben? Es mag überraschend sein, ist aber desto dringender festzustellen: Es besteht kein präskriptiver Bezug. So leicht man assoziieren kann: Die eigentlichen rituellen Fakten sind in den *fasti* nicht enthalten. Auch eine Funktion wie den sogenannten attischen Demenkalendern kann man ihnen nicht zuweisen: Bei letzteren handelt es sich um Festlisten, also Listen nur bestimmter Tage, die Angabe über Opfertiere und Finanzierungspflichten für bestimmte Bezirke enthalten: So werden Verpflichtung und Leistung dokumentiert.³⁸ Erstaunlich ist demgegenüber vor allem die Uniformität der römischen Kalender: Allenfalls in der Größe und der Qualität des Steines unterschieden sich die erhaltenen Steininschriften, ob sie nun mit einem Tempel, mit einem Vereinsgebäude oder einem Privathaus in Verbindung zu bringen sind. Nirgends Hinweise auf den spezifischen Kult eines solchen Ortes.³⁹

Dieses schon in Rom auffällige Charakteristikum läßt sich durch einen Blick auf die außerrömischen Fastenexemplare noch verschärfen. Von den ziemlich genau fünfzig Exemplaren, die in zumeist

35 Zur Rezeptionsgeschichte des römischen Kalenders RÜPKE 2000 und 2001b.

36 RÜPKE 1995, 261-266 mit einer hypothetischen Datierung in das Ende des 4. Jhs. v. Chr.

37 Das gehört erst dem frühen 2. Jh. v. Chr. an: ebd., 331ff.

38 Dazu zusammenfassend DOW 1968; WHITEHEAD 1986, 185-208; PARKER 1996, 43-55.

39 Zum folgenden ausführlich RÜPKE 1995; die Texte bei DEGRASSI 1963.

fragmentarischem Zustand gefunden worden sind, gehört etwa die Hälfte zur Stadt Rom, der Rest überwiegend zu Latium, Etrurien und Kampanien. Einen Ausreißer bilden auf der Karte Italiens lediglich die sogenannten »Fasti Guidizzolenses« aus der Umgebung von Brixia. Das südlichste Exemplar, die Fasti Tauromenitani, gehört zur augusteischen Kolonie Tauromenium auf Sizilien. Das ist das einzige Exemplar, das überhaupt außerhalb Italiens gefunden wurde.⁴⁰

Obwohl man vom primär lokalen Charakter antiker Gesellschaften ausgehen kann, ist die Festliste, die die *fasti* von Urbinum Metaurense in Nord-Umbrien enthalten, mit der Liste der *fasti* aus Venusia identisch. Die hier genannten Daten sind selbst in Exemplaren obskurer italischer Munizipien stadtrömische Daten. Die Inschriften fügen lokale Daten, italische Feste oder Rituale, nicht einmal hinzu; es gibt unter allen Exemplaren nur eine einzige lokale Ergänzung:⁴¹ Verrius Flaccus, der Verfasser der *Fasti Praenestini* und ein augusteischer Gelehrter, fügt zwei lokale Ereignisse der Liste römischer Aktivitäten hinzu. Das erfolgt freilich in einem Kalender, dessen Komposition schon aus anderen Gründen ungewöhnlich ist: Es ist der einzige Kalender, der die Wiedergabe der römischen *fasti* mit einem fortlaufenden Kommentar zu diesen *fasti* verbindet.

Einen Schlüssel für die Ausbreitung liefert der Blick auf die zeitliche Verteilung. Die ältesten römischen *fasti* dürften um 170 v. Chr. entstanden sein; sie bilden die Basis für den gemalten Wandkalender aus Antium.⁴² Die älteste Marmorausführung entstammt dagegen dem Heiligtum der Arvalbrüder in Rom, einer Priesterschaft, die wohl durch Augustus reorganisiert wurden. Dieser Kalender wurde nur kurz nach dem Sieg bei Antium verfertigt.⁴³ In der Folgezeit dominieren noch die städtischen Exemplare; nur wenige Kalender aus Latium, Etrurien oder Kampanien sind noch augusteisch. Aber schon in Tiberischer Zeit haben sie sich über ganz Mittelitalien ausgedehnt – und dann bricht die Verbreitung schon ab.

40 Zu den Besonderheiten, insbesondere dem Versuch eines Ausgleichs mit dem lokal praktizierten griechischen Lunisolarcalendar, s. RÜPKE 1995, 133-138; RÜCK 1996.

41 Der lokale Charakter des *dies vern(arum)* der Fasti Antiatas ministrorum ist zweifelhaft, s. RÜPKE 1995, 144f.

42 RÜPKE 1995, 346-352. 366f.

43 Ebd., 178.

Die Ausbreitung von Kaiserkult und Kalendern läuft parallel. Der Festkalender füllte sich schon in Augusteischer Zeit mit einer großen Anzahl kaiserlicher Daten, von den Geburtstagen und Thronbesteigungsdaten über Heiraten und Siege bis zur Aufdeckung von Verschwörungen.⁴⁴ Im Unterschied zu den alten Festen wurden diese neuen Daten normalerweise nicht auf bloße Namen und gegebenenfalls sogar Kürzel reduziert. Nicht Namen, sondern kurze Erklärungen wurden dem (neuen) rechtlichen Charakter eines Tages beigefügt: »Dieser Tag ist ein Tag der Götter, weil an diesem Tag Caesar Alexandria eingenommen hat« – das ist das Muster für eine Fülle von Daten. Innerhalb weniger Jahre verliehen solche Einträge den Fasten ein spezifisches Profil, das auch und gerade aus der Entfernung in den aus kleinen Buchstaben bestehenden dichten Textfeldern der *Fasti Amiterni* an vielen einschlägigen Daten wahrzunehmen ist.

Die aufgeführten Daten beziehen sich auf stadtrömische Opfer, Prozessionen und Spiele. Insofern kann ein solcher Kalender in Antium kein präskriptiver Text für Kult sein. Angesichts der Entfernungen und der fehlenden Präzision der Einträge kann es sich auch nicht um einen touristischen Hinweis auf römische Kulte handeln. Vielmehr stellt der Kalender ein von der Performanz unabhängiges Medium der Repräsentation kaiserlicher Festanlässe dar. Nicht mehr die Einzelinformation ist es, die zählt, sondern die Verwendung der komplexen Chiffre »Fasti« im ganzen. Sie erlaubt es, Loyalität, Einverständnis und Eingliederung in das Augusteische System in einer ortsunabhängigen Form zum Ausdruck zu bringen. Man muß nicht mitfeiern, es reicht, anachronistisch formuliert, die Plakate zu kleben.⁴⁵

6 Leben im Aktenschrank oder: Warum es den Arvalen allmählich eng wurde

Die Priesterschaft, von der nun zu sprechen ist, fand bereits im vorangehenden Abschnitt eine erste Erwähnung als wichtige Station für die Verbreitungsgeschichte der Kalender als Inschriftengattung – über Buchkalender wäre sicherlich in ganz anderer Weise erneut

⁴⁴ Siehe HERZ 1978.

⁴⁵ Siehe RÜPKE 1995, 396-416.

nachzudenken.⁴⁶ Für die republikanische Zeit wissen wir von den Arvalen kaum mehr, als daß es sie gegeben hat. Aus dieser völligen *obscuritas* heraus steigen sie in Augusteischer Zeit zu einer (nach der Besetzung in julisch-claudischer Zeit zu urteilen) hochrangigen Priestergruppe auf, die Kronprinzen nahezu zu geborenen Mitgliedern macht.⁴⁷ Gleichwohl treten sie rituell nur mit einem kleinen Spielkomplex in der Stadt Rom auf; ihr Kult konzentriert sich in einem Gelände, dem Hain der Dea Dia, vor der Stadt – La Magliana ist noch heute die äußerste Grenze des städtischen Weichbildes.

Der Komplex, der für ein größeres Publikum vom Kult und von der Architektur her nur begrenzt attraktiv gewesen sein kann – es gab lediglich ein Rennen –, war über dreihundert Jahre in Betrieb; Badeanlagen, also Thermen, markierten in Severischer Zeit die größte Ausdehnung.⁴⁸ All das kann aber aus der hier verfolgten Perspektive in den Hintergrund treten vor dem einen Faktum: Die Übertragung der Protokolle dieser Priesterschaft auf Stein hat für den wohl größten zusammenhängenden Inschriftenkomplex der römischen Antike gesorgt.⁴⁹ Der folgende Textauszug gibt einen Eindruck von diesem vielfach im Heiligtumsbezirk selbst gefundenen Material.

Unter denselben Consuln, an den Nonen des April (7. April), opferte Lucius Calpurnius, der Sohn des Lucius, mit Beinamen Piso, der Magister des Kollegiums im Namen der Arvalbrüder, auf dem Kapitol aufgrund eines Senatsbeschlusses wegen der angesetzten Bittfeste für die Gesundheit des Nero Claudius Caesar Augustus mit dem Beinamen Germanicus dem Iuppiter ein männliches Rind, der Juno eine Kuh, der Minerva eine Kuh, der öffentlichen Gesundheit eine Kuh, der Vorsehung eine Kuh, seinem Genius einen Stier, dem vergöttlichten Augustus ein männliches Rind. Im Kollegium waren anwesend der Konsul C. Vipstanius Apronianus, P. Memmius Regulus, L. Salvius Otho Titianus, Sulpicius Camerinus.⁵⁰

46 Vgl. SALZMAN 1990.

47 Zur sozialen Herkunft ausführlich SCHEID 1975; 1990a. Allerdings wird das Niveau der julisch-claudischen Zeit nicht gehalten; s. SCHEID 1990a, 158ff., bes. 186-200, zu dem in verschiedenen Faktoren zum Ausdruck kommenden schwankenden Prestige in der Folgezeit.

48 Siehe BROISE, SCHEID 1987; SCHEID 1990, 95-172.

49 Neuedition und Übersetzung; SCHEID 1998.

50 *Acta arvalia* 28 a-c, 10-16 Scheid.

Der Text stammt aus den Protokollen des Jahres 60 n. Chr. Er zeigt die im Corpus verbreitete Konzentration auf Ortsangabe, Teilnehmerkreis und Gebetstext. Der hier wiedergegebene Text wurde von einem eigens dafür vorhandenen Sklaven direkt nach dem Ereignis erstellt oder redigiert; am Jahresende wurden dann die Protokollnotizen eines Jahres in einem Zug auf Stein übertragen. Die schriftliche Fixierung des Rituals gewann selbst rituellen Charakter; die Benutzung von Steinwerkzeug im Heiligtum – das war unverzichtbar für die Erstellung von Inschriften auf Marmortafeln – gab Anlaß für ein Entsühnungsritual.⁵¹ Diese Texte schmückten dann allmählich die Wände von Bauten im Heiligtum.

Wozu diente das? Nachhilfeunterricht boten die Texte kaum: Rituale wurden im Normalfall summarisch dargestellt; ein schwer oder gar unverständlicher Liedtext, das berühmte *Carmen arvale*, wurde erstmals zu Beginn des dritten nachchristlichen Jahrhunderts im Wortlaut dem Protokoll anvertraut.⁵² Die epigraphischen Texte waren somit im Ritual präsent, eigneten sich aber nicht als »Skripte«, als Anleitungen zur Durchführung des Rituals. Ein großes Publikum hatte niemand zu erwarten, vermutlich bestand überhaupt kein öffentlicher Zugang ins Heiligtum.⁵³ Damit besteht in der Forschung Einigkeit über eine »symbolische« Bedeutung der Texte.⁵⁴ Soll das keine Leerformel bleiben, ist es zu spezifizieren. JOHN SCHEID verweist auf das durch die Sühnrитуale (*piacula*) auch rituell unterstrichene Eigentumsrecht der Gottheit Dea Dia am Gelände und seinen Einrichtungen und sieht die Texte entsprechend als Dokumentation für die Gottheit über den pflichtgemäß geleisteten Kult.⁵⁵ Freilich fehlt ein entsprechender Textbeleg, eine entsprechende Überschrift oder Formel im Zusammenhang mit der Übertragung. Die Platzierung der Inschriften, die auf Gestaltung der gesamten Anlage hin ausgerichtet ist, stützt diese These meines

51 Siehe SCHEID 1990, 56f., 86-88 für Details.

52 AA 100a, 32-38 Scheid.

53 SCHEID 1990, 69f.

54 Ebd., 67, mit Verweis auf BEARD 1985, 137-144. Zu Recht weist SCHEID allerdings auf die durchaus pragmatische Nutzung der den Inschriften zugrundeliegenden Aufzeichnung im *Codex* hin (69).

55 SCHEID 1990, 70.

Erachtens nicht.⁵⁶ Zwar ist dieser These insofern zuzustimmen, als sie Anschluß an Intentionen in der Aufstellung anderer Weihinschriften in Heiligtümern findet, jedoch bleibt der Detailreichtum, der Umfang der Inschriften damit völlig unerklärt. So bleibt festzuhalten, daß die Inschriften nicht nur ihre Autoren, sondern auch faktisch ihr primäres – wenn auch vielleicht nicht intendiertes – Publikum in den Mitgliedern der Priesterschaft selbst fanden.

Jede Deutung muß bei diesem Befund ansetzen. Die Durchführung der Rituale, die gesamte Tätigkeit der Priesterschaft erfolgt in einem Raum, der durch die Dokumentation, die Verschriftlichung früherer Durchführungen dieses Rituals gestaltet ist.⁵⁷ Die Lektüre der Inschriften erfolgt durch Personen, die das Dokumentierte selbst vollzogen haben. Beides ist nicht voneinander zu trennen. Noch einmal: Die Aufzeichnungen selbst sind zu knapp, als daß sie die Unveränderlichkeit der Rituale in ihren Details sichern könnten. Was sie aber sichern, ist die rituelle Qualität aller Handlungen: Diese müssen von den Teilnehmern selbst einer neuen rituellen Aktion als Wiederholung oder Präzedenzfall fester Handlungssequenzen wahrgenommen worden sein.

»Wiederholung« ist allerdings nur eingeschränkt richtig. Der Begriff bedarf zweier Korrekturen. Zum einen dokumentieren die *Acta arvalia* unterschiedliche Typen von Ritualen. Das einzelne Ritual wird damit auch durch seine Unterscheidung von anderen näher bestimmt und wird als Teil eines komplexen und damit anspruchsvollen rituellen Systems deutlich. Selbst das Erstellen der Inschrift wird, wie erwähnt, durch ein Ritual thematisiert, das der Haingöttin ein Entsühnungsopfer darbringt, das eine Kompensation

56 So aber SCHEID, ebd.

57 Die Untersuchungen, die das Verhältnis von Raum und Ritual thematisieren, konzentrieren sich häufig – und mit Gewinn – auf die Frage der Choreographie und der potentiellen Teilnehmer einzelner ritueller Phasen (z. B. VERSTEGEN 2002). Demgegenüber wird die Präsenz von Bildern in rituellen Räumen nur selten auf die Frage nach der dadurch beeinflussten Deutung von dort stattfindenden Ritualen durch Personen, die diese ausführen, bezogen. Diese Fragestellung ist Gegenstand einzelner Projekte des SFB »Ritual und Raum«, Mainz, und der Forschergruppe zu christlichen Bilderwelten an der Universität Münster (THOMAS LENTES) sowie einer Tagung am Deutschen Archäologischen Institut in Rom im Januar 2002.

dafür leistet, daß Geräte aus Eisen zum Einmeißeln der Buchstaben in den Hain gebracht worden sind.⁵⁸

Die zweite Korrektur betrifft die Wiederholung. Der Text der Inschrift bietet Protokolle datierter Handlungen, kein zeitloses liturgisches Formular. Die Individualisierung geschieht über die taggenauen Datierungen hinaus durch die namentliche Aufführung aller Beteiligten. Das betrifft regelmäßig die Arvalbrüder selbst, mehrfach werden aber auch die rangniedrigeren Funktionsträger – senatorische *pueri*, Knaben, freie *kalatores* oder *servi publici*, Sklaven in öffentlichem Besitz, mit bestimmten Funktionen, etwa des Protokollführers, des *a commentariis* – mit Namen genannt. Nicht »die Priesterschaft der Arvalen«, sondern einzelne Arvalen (oder Hilfskräfte) führen die religiösen Pflichten durch, die dieser Sodalität im Rahmen der Arbeitsteilung öffentlicher römischer Funktionsträger in ihrem Verhältnis zu den Göttern übertragen worden sind. Es ist allein die Verschriftlichung, die diesen Aspekt dauerhaft speichert. Diese Interpretation wird durch den von MARY BEARD herausgearbeiteten Befund, die Korrelation von Rückgang im Prestige der Priesterschaft und Zunahme an Ausführlichkeit der Inschriften,⁵⁹ bestätigt.

Es ist an dieser Stelle daran zu erinnern, daß der den Inschriften zugrundeliegende Text, die *commentarii* der Arvalen, in ihrem institutionellen Ort und ihrer Form dem entsprechen, was wir etwa durch den anfangs erwähnten *commentarius* des Pontifex maximus kennengelernt haben. Die Publikation ändert Form und Inhalt nicht, wohl aber hat sie entscheidenden Einfluß auf die Pragmatik des Textes. Die Sicherung von individuellen oder familiären Ansprüchen, der Wiederholungscharakter, der rituelle Charakter von Handlungen ist nicht mehr nur potentiell einzusehen, sondern im rituellen Raum selbst unübersehbar geworden. Im Unterschied zu dem vorgestellten Text aus dem Pontifikalkollegium beschränkt sich das im Arvalenhain Dokumentierte aber auf Anwesenheit in Ritualen, die ihrerseits eine an schwankende Daten gebundene Routine mit besonderen Akten der Loyalität zum Kaiserhaus verbinden. Das führt noch einmal auf die Verbindung von Schrift und Performanz.

58 Zum Beispiel AA 59,II,36-41; 94,III,19-25; 95c Scheid u. ö.: *ob ferrum inlatum et elatum scalpturae et scripturae ...* (o. ä.).

59 BEARD 1985, 131ff.

Der Kult der Arvalen ist in der modernen Forschung immer wieder durch seine archaischen Elemente – das Verbot von Eisen, die unverständlich-archaische Sprache des *carmen Arvale* – charakterisiert worden.⁶⁰ Die epigraphische Ausschmückung der Anlage, die sichtbar nur bis in Augusteische Zeit zurückführt⁶¹ und Daten der jüngsten Vergangenheit, spricht: des Vorjahres, einschließt, stimmt damit nicht überein. Sichtbar vor Augen führt sie die Zugehörigkeit zu einer (anwachsenden) Tradition. Es scheint mir auffällig, daß sich die Tiefe der Dokumentation – Daten und Anwesenheit ausgenommen – sogar von variablen Elementen hin zu festen Elementen des Rituals verschiebt: Das umfangreiche Zitieren der Gebetstexte zu wechselnden Anlässen (mit entsprechenden Kombinationen von Göttern und Opfertieren) im ersten Jahrhundert weicht langfristig der immer umfangreicheren stereotypen Beschreibung ritueller Details im dritten Jahrhundert. Dabei lassen sich durchaus spezifischere inhaltliche Interessen der Auswahl erkennen. Eine nähere Untersuchung kann etwa die umfangreiche Nennung von Reinigungsriten im dritten Jahrhundert nicht übersehen, die sich durchaus mit anderen zeitgenössischen religiösen Entwicklungen verbinden lassen.⁶² Um das Ergebnis sehr holzschnittartig zusammenzufassen: Die schriftliche Dokumentation läßt hier – bei weitgehend konstanten Ritualen – eine Verschiebung von kaiserloyaler hin zur theurgischer Performanz erkennen – und verstärkt diese. Die Grenze zum Diskursiven hin wird in dieser Gattung freilich nie überschritten.

7 Praxis als Theorie oder: Intertextualität als Komplexitätssteigerung

Der kurzgeschlossene Kreis von ritueller Performanz und schriftlicher Ritualbeschreibung zeigt erneut, daß die Schrift Ritual nicht ersetzt, sondern verstärkt. Die simplen Alternativen für die Funktionsbestimmung von Texten – Normierung von Ritualen oder ihre

60 LATTE 1960, 65f.; differenziert SCHEID 1997.

61 Die älteste Inschrift bietet Protokollfragmente des Jahres 21 v. Chr.: AA 1, 1-4 Scheid = *CIL* 6,32338.

62 Siehe BROWN 1988.

theologische Deutung⁶³ – können das Verhältnis von Handeln und Schreiben nicht erfassen. Dabei ist, wie das nächste Beispiel zeigen soll, »Theologie«, eine systematische Reflexion über Religion,⁶⁴ auch für römische Religion keineswegs ausgeschlossen. Für das Verständnis der Differenz, die sich im folgenden gegenüber dem Arvalenbeispiel ergeben wird, ist der Faktor Zeit zu beachten: Mit Marcus Terentius Varros *Altertümern der Gottesdienste* kommt man von der Priesterschaft der restaurativen Augusteischen Zeit und der Prinzipatszeit zurück zu einem Schriftsteller der späten Republik.

Der notwendige Hintergrund zum Verständnis dieses Textes ist ein bestimmter Typ von Rationalitätsdruck, der von der enormen Expansion Roms herrührte.⁶⁵ Zumal im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. war Rom in die direkte, zumeist im militärischen Konflikt angebahnte Begegnung mit verschiedenen, auch älteren und in mancherlei Hinsicht als überlegen bewerteten Kulturen gekommen, Puniern, den Kulturen der hellenistischen Nachfolgestaaten (einschließlich der ägyptischen) und weiterhin, aber eben viel intensiver und unmittelbarer, der griechisch-hellenistischen Kultur. Die Römer sahen sich gezwungen, in dieser größeren Welt des hellenistischen Mittelmeerraums eine Position zu beziehen, sich selbst und die anderen einzuordnen. In manchen Bereichen war das unproblematisch:⁶⁶ Griechische »Kunst« wurde als privater Hausschmuck zu einer Arena aristokratischen Wettkampfs um Prestige; Theater wurde zu einem festen Bestandteil römischer Rituale, andere literarische Gattungen wurden zu wichtigen Kommunikationsformen im Oberschichtlichen Symposium: Überall hatte die Adaption und Umformung griechischer Wissensbestände eine hohe Priorität.⁶⁷ Griechische Philosophie (und ähnlich Rhetorik) waren zunächst weniger attraktiv erschienen, wie die Philosophen- und Rhetorenvertreibungen des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts zeigen.⁶⁸ Aber Rhetorik bot handfeste Vorteile in der politischen Arena und Philosophie leistete eine Universalisierung von Regeln

63 Vgl. BELL 1992, 132.

64 Zur Begriffsbestimmung s. die Beiträge in STIETENCRON 1986, besonders GLADIGOW 1986 sowie RÜPKE 2001, 119ff.

65 Siehe MOATTI 1997.

66 Siehe etwa GRUEN 1990 und 1992.

67 Siehe RÜPKE 2000a, 2001a.

68 Vgl. JOCELYN 1977.

und Werten – auch römischen Regeln und Werten –, die die so stark auf die Stadtgeschichte bezogenen eigenen Traditionen nicht bieten konnten, die aber der faktisch universal expandierende römische Herrschaftsbereich benötigte.⁶⁹

Der mit dieser griechischen Philosophie gegebene »Rationalitätsdruck« traf auch die Praxis römischer Religion, traf die rituellen Praktiken einer Gesellschaft, die ohnehin durch die politische und soziale Entwicklung eines explodierenden Stadtstaates unter großem Druck stand: Der gesellschaftliche Wandel verflüssigte Traditionen in gleicher Weise. Die wichtigste Form der Reaktion auf diese Verflüssigung der eigenen Traditionen war die Entwicklung einer »antiquarischen Literatur«. ⁷⁰ Bestehende Praktiken in unterschiedlichen öffentlichen Bereichen wurden gesammelt und ansatzweise systematisiert. Das setzt im zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ein, erreichte seinen Höhepunkt aber erst im ersten: Varro bildet den Kulminationspunkt.⁷¹

Ein solches literarisches Unternehmen bezeichnet zunächst einfach den Versuch, Traditionen rituellen Handelns stillzustellen. »Verschriftlichung« als Dokumentation. Diese »Dokumentation« gewinnt aber sofort den Charakter von Modifikationen unterschiedlicher Reichweite: Praktiken werden genetisch oder durch Bezug auf andere Praktiken gedeutet. Varros *Antiquitates rerum divinarum* illustrieren diesen Zugriff, hier im Fragment 111 Cardauns, das von Augustinus im *Gottesstaat* zitiert wird und wohl dem Buch 14 »Über die in ihren Funktionen sicher zu bestimmenden Götter«, *De dis certis*, zuzuweisen ist:

Für die Frau werden drei Tage nach der Geburt drei Wächtergötter herangezogen, damit nicht der Gott Silvanus zur Nachtzeit eintritt und sie quält, und um diese drei Wächter anzuzeigen, gehen drei Männer nachts um die Schwellen des Hauses herum und schlagen zuerst die Schwelle mit der Axt, dann mit einem Stößel und schließlich fegen sie sie mit Reisig ab, damit durch diese Zeichen der Pflege der Gott Silvanus am Eintritt gehindert werden möge, weil weder Bäume ohne Eisen gefällt und gekappt werden, noch

69 Die Rezeption und Assimilation in diesem Bereich zeigt GEHRKE 1996 auf (vgl. GEHRKE 1985).

70 Eine Übersicht bei RAWSON 1985, besonders 289-317.

71 Zu Varro als Religionstheoretiker und Antiquar s. JOCELYN 1980 und 1983; LEHMANN 1997.

*Mehl ohne Stößel bereitet wird, noch Feldfrüchte ohne Reisig zusammengefeget werden. Von diesen drei Dingen her aber werden die Götter benannt: Intercidona ... Pilumnus ... Deverra ...*⁷²

Diesen Text liest man als Beschreibung eines traditionellen häuslichen Rituals, das vielleicht sogar verloren zu gehen drohte. Aber das übersieht den literarischen Kontext. Die Reaktion auf den beschriebenen Traditionswandel und Rationalitätsdruck ging nämlich weiter. Während ein Cicero sich darauf beschränkte, griechische Philosophie ins Lateinische zu übersetzen und sozial akzeptabel zu machen, fügte Varro in der Rechtfertigung der traditionellen Praktiken noch einen Schritt hinzu, indem er eine Theorie dieser Praxis entwickelte, die der Praxis selbst theoretischen Status und damit eine höhere Dignität gab.

Diese Theorie der Praxis ist die *theologia civilis*, die »Bürgertheologie«. Sie verleiht der unter philosophisch-literarischem Rechtfertigungsdruck stehenden rituellen Praxis »theoretischen« Status. In der Rezeption und Adaptation der verschiedenen griechischen Theologie-Typen – der Theologie der Dichter, der Theologie der Philosophen, der Theologie der Stadtgründer – wird bei Varro die traditionelle Praxis zu einer eigenen Form der »Theologie« innerhalb eines Modells, das genau drei Arten von Theologie, *tria genera theologiae*, annimmt.⁷³ Zufälligkeiten mittelitalischer Kultpraxis nehmen damit den Ort ein, den die griechische Theorie einer politischen Theologie im engeren Sinne der systematischen Religionsgesetzgebung griechischer Städte zuwies. Das Festhalten an der *mos maiorum*, der römischen Tradition, gewann dadurch auch im universalistischen Horizont griechischer Philosophie eine Legitimation. Genau dafür liefert das scheinbar ethnographisch dokumentierte obige Ritual in seiner expliziten Rationalität, seiner Beschränkung auf etymologisch relevante Details und der präzisen Funktionsbestimmung der Götter ein Beispiel. Aber gelesen wurde und wird diese Konstruktion eines (im gegebenen Rahmen) rationalen Rituals als traditionelles Hausrezept in der Gestalt der Beschreibung einer Performanz.

72 Aug. civ. 6,9, p. 263, 26ff.

73 Vgl. für abweichende Rekonstruktionen LIEBERG 1982; LEHMANN 1983. Der verbreitete Begriff »theologia tripartita« ist keine antike Junktur.

Varros *Antiquitates* sind mit der Masse ihrer Fragmente durch einen christlichen Theologen, durch Augustinus, überliefert. Wie viele andere Kritiker traditioneller Religiosität unter den Apologeten, den »Verteidigern« des Christentums, konzentriert Augustinus seine Polemik nicht auf tatsächlich und zeitgenössisch praktizierte Religion, sondern auf schriftliche *Darstellungen* dieser Praktiken (und den mitgelieferten Deutungen). Es mag trivial klingen, aber dieses Verfahren setzt den nicht trivialen Prozeß voraus, rituelle Praxis überhaupt in Formen von Schriftlichkeit zu überführen. Es reicht nicht, Kultur als ein Zeichensystem,⁷⁴ als einen Text zu bestimmen. Manchmal muß sie tatsächlich schriftlich vorliegen. Bestimmte Typen von Diskursen werden damit überhaupt erst möglich. Daß man diesen Diskurs auf den Status eines Steinbruchs von Quellen für einzelne Sachfragen wieder herunterbringen kann, wird damit nicht ausgeschlossen.

8 Zusammenfassung und Perspektiven

Rituale und Texte, das war der Ausgangspunkt, sind für die Religionsgeschichte Roms gleichermaßen legitime Gegenstände. Es handelt sich um unterschiedliche Kommunikationsformen, aber Formen, die weder in einem evolutionären Ablösungsverhältnis noch im Verhältnis von Pflicht und Kür, von notwendiger Handlung und beliebiger Deutung stehen. Es waren Auspizien-Inhaber, die Ennius' *Annales* hörten, ehrgeizige Pontifices, die um die Protokolle des Oberpontifex wußten, es waren Bürgerkriegsfeldherren, die Varro und Livius (beziehungsweise deren Quellen) lasen, rom- und kaisertreue Italiker, die Kalender bewunderten, Ritualteilnehmer, die die Arvalakten sahen. Und für solche Personen waren die Texte auch verfaßt – manchmal ausschließlich. Für rituelles Handeln wie für die Rezeption von Texten stellen Texte und Rituale gegenseitig Kontexte dar, die über intellektuelle Sinnzuschreibungen oder die Speicherung und Tradierung von Wissen weit hinausgehen. Das Binom von Ritual und Exegese erfaßt diesen Zusammenhang nicht mehr hinreichend.

Auf der vorgelegten Materialbasis läßt sich noch keine Typologie der gegenseitigen Kontextualisierung formulieren. Wohl aber wird

74 Siehe etwa GEERTZ 1987, 46, für Religion.

deutlich – und das betrifft vor allem das Ritual –, daß die Verhältnisbestimmung nur gelingen kann, wenn sie die Beziehung nicht als eine nachträgliche ansieht, sondern Texte über das Ritual als konstitutiven Teil dessen ansieht, was einer Handlung überhaupt zur Qualifizierung als Ritual verhilft. Am besten läßt sich das an dem Beispiel des pontifikalen Mahles zeigen. Hier ist die Diskrepanz zwischen unserer spontanen Beschreibung – Inaugurationsritual und anschließendes Festessen – und dem Textbefund mit seiner ausführlichen Schilderung der Speisefolge besonders groß. Diese Diskrepanz ist nun gar nicht vorschnell durch die Ausweitung des Ritualbegriffs aufzulösen, dem unnötige Enge weder wissenschaftlich noch alltagssprachlich vorgeworfen werden kann: Neben christliche Gottesdienste und islamisches Fastenbrechen ist längst das Einkaufsritual, sind Alltagsrituale wie Grüßen und Zähneputzen getreten; was »in« ist, ist »Kult«.75

Die Frage, die man sich stellen sollte, ist nicht: Was ist ein Ritual? Vielmehr lautet die sich aus dem bisher Gesagtem ergebende Frage: Wer macht eine Handlung zu einem Ritual? Diese Frage führt unmittelbar auf den Begriff der Ritualisierung, dem insbesondere CATHERINE BELL zu Popularität verholfen hat. Aber anders als bei BELL76 zielt diese Frage nicht auf die interne Ritualisierung, auf jene Ausgestaltung der Handlungssequenzen selbst, die eine Differenzierung von Alltagshandlungen leisten. Es geht vielmehr um eine externe Ritualisierung, um die Schaffung eines Plausibilitätshorizontes, vor dem die interne Ritualisierung dann operieren kann.77 Das ändert den Kontext jeder Ritualanalyse: Die Kommunikation über Ritual, und das heißt in historischer Konkretisierung: die schriftliche Kommunikation über Ritual gehört damit untrennbar

75 Siehe etwa MÖRTH 1986; BURKERT 1979; GOFFMAN 1967; BOLZ, BOSSHART 1995.

76 BELL 1992, 88-93.

77 Vgl. HUMPHREY, LAIDLAW 1994, die den Begriff des Rituals durch den der Ritualisierung (»ritualization«) ersetzen und »Ritual« als einen bestimmten Typ nichtintentionalen Handelns verstehen, einen Typ, der den Erfolg des Handelns als Realisierung eines unterstellten Handlungsmodells bestimmt (s. ebd., 88). Die Aufnahme des Referates dieses Ansatzes von BOURQUE (2000) in einen Band über archaische und republikanische Religion in Rom (BISPHAM, SMITH 2000) legt die Anwendung auf das römische Material nahe, wird aber weder von der Verfasserin vorgeführt noch von den übrigen Beiträgern aufgegriffen.

zum Ritual dazu. Dann aber ist es sinnvoll – und so habe ich es begründungslos praktiziert –, für die Perspektivierung der Untersuchung nicht den Begriff »Ritual« zu verwenden, der normiertes, wiederholtes, auch unabhängig von einer konkreten Durchführung präsenes Handlungsgefüge impliziert. Der Begriff der »Performanz« eröffnet dagegen den Blick auf die konkrete Durchführung, auf die in dieser Durch- und Vorführung zum Tragen kommenden Deutungen und individuellen Handlungsorientierungen, die ihrerseits von der Kommunikation über das Ritual mitgeprägt werden. Es kommt nicht darauf an, daß eine Handlung stereotyp wiederholt wird, sondern daß die Durchführenden oder Zuschauer um diesen Charakter wissen beziehungsweise ihn unterstellen, also »Ritualisierung« betrieben wird: Erst das sichert die Qualität als »Ritual« für das speisende Pontifikalkollegium, erst das steigert die rituelle Qualität der Arvalenhandlungen und verleiht ihr höhere Würde. So kann auch der völlig isolierte Lanzenwurf des Oktavian ein Ritual sein. Eine Ritualtheorie, die dem römischen Material angemessen ist, kommt an der Schriftlichkeit dieses Materials nicht vorbei. Aber diese Schriftlichkeit ist nicht Ausdruck der Versteinerung des »kulturellen Gedächtnisses«, sondern Medium einer je aktuellen Kommunikation über die Qualität von Handlungen. Text und Ritual, Performanz und Schriftlichkeit, Acta und Agenda bilden Bezugssysteme, keine Alternativen.

Literaturverzeichnis

- ASSMANN, JAN 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 2. Aufl. München 1999.
- 2000. *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*. München.
- BEARD, MARY 1985. »Writing and Ritual: A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta.« *Papers of the British School at Rome* 53 (1985), 114-162.
- BEARD, MARY; NORTH, JOHN; PRICE, SIMON 1998. *Religions of Rome. 1: A History. 2: A Sourcebook*. Cambridge.
- BELL, CATHERINE 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York.
- BISPHAM, EDWARD; SMITH, CHRISTOPHER (Hgg.) 2000. *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*. Edinburgh.
- BOLZ, NORBERT; BOSSHART, DAVID 1995. *Kult-Marketing: Die neuen Götter des Marktes*. 2. Aufl. Düsseldorf.
- BOURQUE, NICOLE 2000. »An Anthropologist's View of Ritual.« BISPHAM, EDWARD; SMITH, CHRISTOPHER (edd.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*. Edinburgh. 19-33; 157.
- BOISE, HENRI; SCHEID, JOHN 1987. *Recherches archéologiques à la Magliana: Le balneum des frères arvaes*. Roma antica 1. Rom.
- BROWN, PETER 1988. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* [dt. *Die Keuschheit der Engel: Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München: Hanser, 1991]. Lectures on the History of Religions N. S. 13. New York.
- BURKERT, WALTER 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Sather Classical Lectures 47. Berkeley.
- CANCIK, HUBERT 1978. »Die republikanische Tragödie.« LEFÈVRE, ECKARD (Hg.), *Das römische Drama*. Geschichte der Literatur nach Gattungen. Darmstadt. 308-347.
- DEGRASSI, ATTILIO (Hg.) 1963. *Inscriptiones Italiae 13: Fasti et elogia. Fasciculus 2: Fasti anni Numani et Iuliani, accedunt ferialia, menologia rustica, parapegmata*. 2 Teile. Academiae Italicae consociatae ediderunt. Rom.
- Dopp, Sigmar 1978. »Zur Datierung von Macrobius' Saturnalia.« *Hermes* 106 (1978), 619-632.
- DOW, STERLING 1968. »Six Athenian Sacrificial Calendars.« *Bulletin de Correspondance Hellénique* 92 (1968), 170-186.
- FRIER, BRUCE WOODWARD 1979. *Libri annales pontificum maximorum: The origins of the annalistic tradition*. Papers and Monographs of the American Academy in Rome 27. Rom.
- GÄRTNER, H[ANS] A[RNIM] 1990. »Die Gesten in der Darstellung: Beispiele zur Bedeutung des mündlichen Vortrages für das Verständnis der römischen Historikertexte.« VOGT-SPIRA, GREGOR (Hg.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*. ScriptOralia A, 4. Tübingen. 97-116.

- GEERTZ, CLIFFORD 1987. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. von BRIGITTE LUCHESI, ROLF BINDEMANN. Frankfurt a. M.
- GEHRKE, HANS-JOACHIM 1985. »Die klassische Polisgesellschaft in der Perspektive griechischer Philosophen.« *Saeculum* 36 (1985), 133-150.
- 1996. »Römische Nobilität und Hellenismus.« *Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums, 9.-14. März 1994 in Berlin. Tübingen. 525-541.
- GLADIGOW, BURKHARD 1986. »Mythologie und Theologie: Aussagestufen im griechischen Mythos.« STIETENCRON, HEINRICH VON (Hg.), *Theologen und Theologen in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf. 70-88.
- GOFFMAN, ERVING 1967. *Interaktionsrituale: Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt a. M.
- GRUEN, ERICH S. 1990. *Studies in Greek culture and Roman policy*. Cincinnati classical studies ns 7. Leiden.
- 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Cornell Studies in Classical Philology 52. Ithaca, NY.
- HABINEK, THOMAS 1998. *The Politics of Latin Literature: Writing, identity, and Empire in Ancient Rome*. Princeton.
- HERZ, PETER 1978. »Kaiserfeste der Prinzipatszeit.« *ANRW II*.16,2 (1978), 1135-1200.
- HUMPHREY, CAROLINE; LAIDLAW, JAMES 1994. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford.
- JOCELYN, H. D. 1977. »The Ruling Class of the Roman Republic and Greek Philosophers.« *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 59 (1976/77), 323-364.
- 1980. »On Editing the Remains of Varro's *Antiquitates rerum diuinarum*.« *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 108 (1980), 100-122.
- 1983. »Varro's *antiquitates rerum diuinarum* and Religious Affairs in the Late Roman Republic.« *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65 (1982/83), 148-205.
- LATTE, KURT 1960. *Römische Religionsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4. ND. München.
- LEFÈVRE, ECKARD 1990. »Waren Philosophische Schriften Senecas zur Rezitation bestimmt?« VOGT-SPIRA, GREGOR (Hg.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*. ScriptOralia A, 4. Tübingen. 147-159.
- LEHMANN, YVES 1983. »La ›tripartition divine‹ de Varron.« *Hommages à Robert Schilling*. Études latines 37. Paris. 147-157.
- 1997. *Varron théologien et philosophe romain*. Collection Latomus 237. Bruxelles.
- LIEBERG, GODO 1982. »Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens.« *Rheinisches Museum* 125 (1982), 25-53.
- MOATTI, CLAUDIA 1997. *La Raison de Rome: naissance de l'esprit critique à la fin de la République*. Paris.

- MÖRTH, INGO 1986. *Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung: Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens*. tuduv-Studien: Reihe Sozialwissenschaften 39. München.
- NORTH, JOHN A. 1998. »The Books of the Pontifices.« *La mémoire perdue: Recherches sur l'administration romaine*. Collection de l'École française de Rome 243. Rom. 45-63.
- PARKER, ROBERT 1996. *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- RAWSON, ELISABETH 1985. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London.
- RUCK, BRIGITTE 1996. »Die Fasten von Taormina.« *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 111 (1996), 271-280.
- RÜPKE, JÖRG 1987. »Kriegserklärung und Fahnenweihe: Zwei Anmerkungen zu einem ›historischen Experiment‹.« *Altsprachlicher Unterricht* 30,3 (1987), 105-107.
- 1990. *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart.
- 1993. »Livius, Priesternamen und die annales maximi.« *Klio* 74 (1993), 155-179.
- 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. RGTV 40. Berlin.
- 1995a. »Wege zum Töten, Wege zum Ruhm: Krieg in der römischen Republik.« STIETENCRON, HEINRICH VON; DERS. (Hgg.), *Töten im Krieg*. Schriften des Instituts für Historische Anthropologie 6. Freiburg. 213-240.
- 1998. »Kommensalität und Gesellschaftsstruktur: Tafelfreu(n)de im alten Rom.« *Saeculum* 49 (1998), 193-215.
- 2000. »Kalender.« *Neuer Pauly* 14 (2000), 779-786.
- 2000a. »Räume literarischer Kommunikation in der Formierungsphase römischer Literatur.« BRAUN, MAXIMILIAN; MUTSCHLER, FRITZ-HEINER (Hgg.), *Moribus antiquis res stat Romana: Römische Werte und römische Literatur im dritten und zweiten Jahrhundert vor Christus*. München. 31-52.
- 2001. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. München.
- 2001a. »Kulturtransfer als Rekodierung: Überlegungen zum literaturgeschichtlichen und sozialen Ort der frühen römischen Epik.« DERS. (Hg.), *Von Menschen und Göttern erzählen: Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 4. Stuttgart. 42-64.
- 2001b. »Ein neues Jahrtausend und noch immer der alte Kalender: Antike Konstanten in der europäischen Zeitrechnung.« *Gymnasium* 108 (2001), 419-438.
- SALZMAN, MICHELE RENEE 1990. *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. The Transformation of the Classical Heritage 17. Berkeley.
- SCHEID, JOHN 1975. *Les frères arvales: Recrutement et origine sociale sous les Julio-Claudiens*. Collection de l'École Pratique des Hautes Études, sciences religieuses 77. Paris.

- 1987. »Polytheism impossible or the empty gods: Reasons behind a void in the history of Roman religion.« *History and Anthropology* 3 (1987), 303-325.
 - 1990. *Romulus et ses frères: Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 275. Rom.
 - 1990a. *Le collège des frères arvaies: Étude prosopographique du recrutement* (69-304). Saggi di storia antica 1. Rom.
 - 1990b. »Rituel et écriture à Rome.« BLONDEAU, ANNE-MARIE; SCHIPPER, KRISTOFER (edd.), *Essais sur le rituel* 2. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses 95. Louvain. 1-15.
 - 1997. »Arvaies fratres.« *NP* 2 (1977), 67-69.
 - 1998. *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt: Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale* (21 av.-304 ap. J.-C.). Avec la collaboration de Paola Tassini, Jörg Rüpke. *Roma antica* 4 - Recherches archéologiques à La Magliana. Rom.
 - 1998a. »Les annales de pontifes: une hypothèse de plus.« *Convegno per Santo Mazzarino. Roma* 9-11 maggio 1991. Saggi di Storia Antica 13. Rom. 199-220.
- SCHMIDT, PETER LEBRECHT 1989. »Postquam ludus in artem paulatim verterat: Varro und die Frühgeschichte des römischen Theaters.« VOGT-SPIRA, GREGOR (Hg.), *Studien zur vorliterarischen Periode im frühen Rom*. Tübingen 77-134.
- STIETENCRON, HEINRICH VON (Hg.) 1986. *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf.
- TAYLOR, LILY ROSS 1942. »Caesar's colleagues in the pontifical college.« *American Journal of Philology* 63 (1942), 385-412.
- TÜRK, EGBERT 1970. »[Rez.] I Saturnali di Macrobio Teodosio a cura di Nono Marinone ... 1967 ...« *Gnomon* 42 (1970), 575-579.
- VERSTEGEN, ODA 2002. »Gemeinschaftserlebnis in Ritual und Raum: Zur Raumdisposition in frühchristlichen Basiliken des vierten und fünften Jahrhunderts.« EGELHAAF-GAISER, ULRIKE; SCHÄFER, ALFRED (Hgg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike*. Studien und Texte zu Antike und Christentum. Tübingen. 261-298.
- WHITEHEAD, DAVID 1986. *The Demes of Attica 508/7-ca. 250 B. C.: A Political and Social Study*. Princeton.
- WIEDEMANN, THOMAS 1986. »The Fetiales: A Reconsideration.« *Classical Quarterly* 36 (1986/87), 478-490.
- WISEMAN, T. P. 2000. »Liber Myth, Drama and Ideology in Republican Rome.« BRUUN, CHRISTER, *The Roman Middle Republic: Politics, Religion, and History* c. 400-133 B. C. Acta Instituti Finlandiae 23. Rom. 265-299.
- WISSOWA, GEORG 1912. *Religion und Kultus der Römer*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4. 2. Aufl. München.