

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:	“Kognitive Einheit ritueller Sequenzen?: Zur kommunikativen Funktion kalendarischer Gattungen in Rom“
Published in:	Religiöse Kommunikation: Formen und Praxis vor der Neuzeit. Trier: Wiss. Verl. Trier
Year:	1997
Pages:	191 – 223
ISBN:	3-88476-242-7

The article is used with permission of [Wiss. Verl. Trier](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Kognitive Einheit ritueller Sequenzen?

Zur kommunikativen Funktion kalendarischer Gattungen in Rom¹

Zusammenfassung

Die römischen Kalender (*fasti*) dienten der modernen Forschung als zentrale Quelle zur Rekonstruktion der (insbesondere frühen) römischen Religion: Zeitliche Strukturen in der Platzierung von Festen wurden als inhaltliche Strukturen des religiösen Systems gewertet. Diese Systematisierungsleistung gilt es auf ihre antiken Vorbilder hin zu befragen: Das Wahrnehmen und Konstruieren solcher Strukturen geht über das spontane Erleben eines einzelnen Rituals hinaus, erfordert abstrahierende Kommunikation über Religion. Daher soll untersucht werden, in welchem Maße kalendarische Textgattungen (*fasti*, Kommentare *de fastis*, Literatur *de anno* und schließlich Auswahllisten von Festen, also *ferialia*) Zeugnisse für eine derartige Form religiöser Kommunikation darstellen oder Ansatzpunkte für solche Kommunikation geboten haben könnten.

Der damit abgesteckte Bereich stellt eine sehr spezielle, in theologischen Diskurs übergehende Form religiöser Kommunikation dar. Dieser enge Ausschnitt bietet aber die Möglichkeit, nach Kommunikation über Religion in einem nichtrituellen Kontext zu fragen und die Abstraktionsleistung solcher Kommunikation präziser zu bestimmen. Zugleich erlaubt diese Form der Fragestellung eine soziale Verortung und nähere Bestimmung wichtiger Textgattungen römischer „Theologie“.

0 Die Fragestellung

Als meines Wissens einzige altmediterrane Kultur hat die römische Kultur echte, alle Daten eines Jahres verzeichnende Kalender entwickelt.² In übersichtlicher Form, als zwölfspaltige Darstellung des gesamten Jahres (vor der Julianischen Kalenderreform in dreizehn³ Spalten), später auch als Buchkalender mit zwölf Monatsseiten oder Doppelseiten⁴, wird die soziale Ordnung des Jahres, werden zahlreiche kultische Daten präsentiert: Die den Wochenrhythmus markierenden Nundinalbuchstaben, die politisch-juristischen Tagescharaktere, Angaben von Festen und sakralen Ruhetagen (*feriae*) sowie Hinweise auf Tempelstiftungen bilden die wichtigsten Elemente. Wie kein

anderes Medium erlauben diese Kalender einen Überblick über das gesamte kultische Jahr der Römer, erlauben, über die absolute Positionierung von Festen im Sonnenjahr oder über die relative Plazierung von Ritualen in ihrem zeitlichen Verhältnis zueinander nachzudenken. Für die moderne Rekonstruktion der römischen, vor allem republikanischen römischen Religion ist das von zentraler Bedeutung gewesen: Zyklen von Kriegs-, Wasser-, Ernte- und Aussaatfesten wurden rekonstruiert; der Kalender als „Summe“ römischer Theologie (Della Corte) verstanden. Die Frage, die sich angesichts solcher Interpretationen stellt, lautet: Inwieweit deckt sich diese „synoptische“ Sicht der römischen Religion mit der Selbstinterpretation spätrepublikanischer oder frühkaiserzeitlicher Römer? In welchem Umfang waren für sie, seien sie religiöse Spezialisten oder schlichte Zuschauer bei großen Ritualen, Kalender Anlaß, über einzelne Rituale und ihre Zusammenhänge nachzudenken, darüber zu kommunizieren – oder waren Kalender gar Produkt einer solchen Kommunikation?

Die Anlage der Arbeit verfolgt also eine doppelte Strategie: Zum einen wird die sehr spezifische Frage der theologischen Leistungen bestimmter Gattungen untersucht, zum anderen dann allgemeiner nach dem Ort dieser Gattungen in religiöser Kommunikation gefragt. Für die zweite Frage kommt der forschungsgeschichtlichen Perspektive besondere Bedeutung zu: Gerade im Kontrast mit modernen Diskursen, die daher ausführlich referiert werden sollen, gewinnen Inhalte und Medien der antiken Kommunikation besonderes Profil.

1 Der Kalender als Handbuch römischer Religion:

Ein forschungsgeschichtliches Vorspiel im 20. Jahrhundert

Das Vorhandensein einer Quelle, in der bereits die Römer eine Auswahl der wichtigsten Feste vorgenommen zu haben schienen, begünstigte den Versuch, eine Darstellung der römischen Religion in Form einer Abhandlung des Kalenders vorzulegen. Noch vor Wissowa war William Warde Fowler auf diese Idee verfallen, seine Darstellung der republikanischen Feste trägt den Untertitel: „An Introduction to the Study of the Religion of the Romans“.⁵ Treibend ist in diesem Werk noch die romantische, von W. Robertson Smith aktualisierte und soziologisierte Idee, direkt von den Ritualen zum religiösen Erleben vorstoßen zu können.⁶ Fowler kommt aber in Rezeption der deutschen Forschung⁷ zu einer Einschränkung des Smithschen Ansatzes: Die

Römer waren mehr am Kult denn an der Persönlichkeit der Gottheiten interessiert.⁸ Die Logik dieses Einwandes ist nicht zwingend; der folgende Abriss der römischen Religionsgeschichte zeigt aber, worauf er zielt: Die Differenz zu Smith besteht in der *Bewertung* einer evolutionistischen Sicht der römischen Religion. Eine Entwicklung von altlatinisch-animistischen Phasen hin zur Ausbildung eines Polytheismus in der Phase der Stadtwerdung sei unbestreitbar und spiegele sich im Kalender wider.⁹ Dieser Prozeß sei aber nicht als Höherentwicklung zu bewerten. Die Träger der römischen Religion, allen voran die Pontifices, wehrten sich gegen diese Tendenz: Die abstrakten Gottheiten des dritten Jahrhunderts bezeugten dies ebenso wie die erst damals zusammengestellten *indigitamenta*-Listen mit ihrer Unzahl kleinster Funktionsgötter.¹⁰ Verfall bedeutete allerdings erst die spätrepublikanische Phase: In den Fasten ist sie nicht mehr zu greifen. Für den Kalender als solchen interessiert sich Fowler nicht, im Resultat ist seine Arbeit eine „Heortologie“.

Ein solches Urteil trifft auch auf James George Frazer zu, der indes nie den Anspruch einer Kalenderanalyse erhoben hatte. Dennoch, die schon von Mannhardt her bekannte Hypostase des „Jahres“ prägte nach Frazer zahllose Riten und Mythen rund um den Kalender, und mit seinem „Goldenen Zweig“ wie dem fünfbändigen Kommentar zu Ovids Kalenderdichtung prägte Frazer als Vorbild oder Stein des Anstoßes die römische Heortologie nach ihm.¹¹

Aufgegriffen wurde Fowlers Konzept¹² erneut, und nun in ganz positivistischer Manier, von Howard Hughes Scullard.¹³ Der Anspruch, den praktizierten Festkalender der späten Republik zu beschreiben, also eine Momentaufnahme einer im Hinblick auf die Quellen verhältnismäßig günstigen Zeit zu liefern¹⁴, fällt aber der eigenen enzyklopädischen Tendenz zum Opfer: *Alle Feste*, sei ihre konkrete Feier nachgewiesen oder nicht, werden beschrieben. Ganz entgegengesetzt fällt der Versuch Yorks aus, der gerade den ältesten Festkreis beschreiben möchte. Wie bei seinen Vorgängern wird ein technisches Kapitel über den Kalender vorangestellt. Zu einer Integration der Teile kommt es aber nicht.¹⁵ Den Versuch einer solchen Integration hatte noch vor Scullards Arbeit Francesco Della Corte unternommen.¹⁶ Er verstand die römischen Fasten als den über das Jahr verteilten rituellen Ausdruck des Gesamt der römischen Theologie.¹⁷ Das monatliche „lunare“ sowie jährliche „solare Drama“ bilden dabei die zentralen Organisationsprinzipien.¹⁸ In ähnlicher Weise argumentiert die jüngste Gesamtdarstellung, jene von Dario Sabbatucci. Er versteht die Organisation der eigenen Darstellung nach Kalendermonaten als ein indigenes Raster. Darüber hinaus hat er das

Verhältnis von Zeit und (Fest-)Kalender im Blick: Jener macht Zeit zu einem universalen Ordnungsprinzip und damit handhabbar.¹⁹

Der epistemologische Status des Systemcharakters des Kalenders und der in ihm abgebildeten Feste wird in all diesen Arbeiten nicht thematisiert. Nicht einmal die Frage nach dem Status der verschriftlichten Form des Kalenders und seines Verhältnisses zur tatsächlichen Abfolge (oder zum Nebeneinander) der Feste und Rituale wird ernsthaft gestellt.²⁰

2 Ansätze zur Identifizierung sinnhafter kalendarischer Strukturen

Die Option, die als *fasti* bezeichneten Kalender der Rekonstruktion der Religion insgesamt zugrunde zu legen, hat konkrete Auswirkungen vor allem in der Frage, welche Themen, welche sozialen Bereiche die zahlreichen Rituale behandeln: Wie ergibt sich eine Ordnung in den Dutzenden von Terminen, welche Feste schließen sich zu Gruppen zusammen? Es sind vor allem drei Mechanismen, die näher untersucht worden sind: Sinnstiftung durch 1) bloße zeitliche Nähe von Festen, 2) thematisch einheitliche Monate und 3) Festzyklen.

2.1 Zeitliche Nähe

Noch vor jeder Strukturexegese der *fasti* gälte es zu bedenken, daß aus historischen und sakralrechtlichen Gründen bestimmte Platzierungsregeln vorgegeben sind. Das ist vor allem das System der „Orientierungstage“ von Kalenden, Nonen und Iden, die als regelmäßige „Feiertage“²¹ Platzhalter für Tempelweihungen und andere Feste bilden.²² Hinzu kommt das Prinzip, zwischen zwei *feriae* verschiedener Götter aus Gründen der klaren Trennung mindestens einen Zwischentag einzuschieben.²³ So wenig diese formalen Kriterien inhaltliche Vorgaben für die Platzierung von Festen bestimmter Götter oder Themen machen, so sehr schränken sie doch die Zahl der Tage ein, auf denen ein Fest „sozialverträglich“ angesiedelt werden kann. Bedenkt man den einigermaßen „anarchischen“ Prozeß, in dem neue Tempel und *feriae* eingerichtet und plaziert werden²⁴, erscheint es leichtsinnig, den entstehenden Häufungen von Dedikationstagen und *feriae* bereits aufgrund ihrer zeitlichen Koinzidenz konzeptuelle Zusammenhänge zu unterstellen.²⁵ Das schließt solche Verbindungen nicht aus. Die unmittelbare zeitliche Aufeinanderfolge gehört zu den stärksten Markierern inhaltlicher Zusammengehörigkeit, vorausgesetzt, der Teilnehmerkreis bleibt identisch. Tatsächlich

läßt sich ein solches Zusammendenken unterschiedlicher, aber konzeptuell zusammenhängender und dicht aufeinanderfolgender Feste nicht aus den Quellen belegen. Es existiert kein Zeugnis, daß die „Wachstumsfeste“ des April - Cerialia, Parilia, Vinalia und Robigalia (19. bis 25. April) -, die „Wasserfeste“ des Juli - Lucaria, Neptunalia und Furrinalia (19. bis 25. Juli)²⁶ - oder die „Getreidefeste“ beziehungsweise „Vorratsfeste“ des Dezember - Consualia, Saturnalia und Opalia (15. bis 19. Dezember)²⁷ - als komplexe Einheiten betrachtet wurden.²⁸ Im Gegenteil, was sich beobachten läßt, sind Prozesse der Ausdehnung einzelner Feste, vor allem in Form von *ludi*, Spielen, die weitere Kultdaten der betroffenen Periode schlicht überdecken, das heißt im Bewußtsein zurückdrängen und ihre Durchführung Experten überlassen - wie es bei den „fünftägigen“ Saturnalia der Fall ist - oder unzusammenhängende Rituale sekundär integrieren - wie es sich für das Tubilustrium und die während der *ludi Apollinares* thematisierten *nonae Capratinae* zeigen läßt.²⁹

2.2 Monate

Die konzeptuelle Assoziation von Riten und Festen durch zeitliche Nähe stellt nur die einfachste denkbare Verbindung dar. Fragen kann man auch nach der Bedeutung der Einheit Monat für die in ihr zusammengefaßten Kulte. In griechischen Kalendern werden zahlreiche Monate nach einem wichtigen, spätestens durch die Monatsbenennung als Zentralfest ausgewiesenen Kulddatum benannt.³⁰ In Rom finden sich nur einige theophore Monatsnamen; allein der Februar könnte von den *februa*, „Reinigungsmitteln“, abgeleitet sein und damit zumindest indirekt mit den Lupercalia, die technisch als *dies februatus* bezeichnet werden, in Verbindung stehen.³¹ Durch derartige theophore oder kultbezogene Namengebungen wird im Prinzip ein entsprechendes Fest zum Zentralfest erhoben, zu dem oder zu dessen göttlichem Adressaten auch die übrigen Begehungen des Monats Verbindungen besitzen könnten.³² Die Tatsache des Übergangs in Zahlennamen für die Zeit von Juli bis Dezember - bei Jahresbeginn im März eher die Jahresmitte denn Jahresende - müßte dann als reduzierte kultische Organisationsdichte interpretiert werden; doch läßt sich diese Hypothese nicht verifizieren.³³

Untersuchungen über den Charakter ganzer Monate schließen im Prinzip schon an antike Spekulationen an, die ihren Aufhänger in theophoren Monatsnamen hatten und seit M. Fulvius Nobilior mit seinen Anmerkungen zum Wandkalender in der *aedes Herculis Musarum* greifbar sind.³⁴ Die Richtung der Argumentation ist aber deutlich verschoben: Diese Spekulationen

gehen hinsichtlich ihrer Methode überwiegend etymologisch vor und bemühen sich dafür teilweise um eine Absicherung der Ergebnisse durch rituelle Daten, so mit Hinweis auf Marskult im März³⁵ oder Opfer an Maia im Mai.³⁶ Eine größere Rolle spielt dies nur für den Februar, der aus einem Gott *Februus*³⁷ oder *Iuno Februa(ta)*³⁸ oder aber aus den *februa* hergeleitet wird.³⁹ Als kultischer Anknüpfungspunkt fungieren aber allein die bereits genannten, als *dies februatus* bezeichneten Lupercalia. Insgesamt kommt der Argumentation mit dem Kult wenig Bedeutung zu. In der Streitfrage, ob *Aprilis* von *aperire* oder *Aphrodite* (Venus) herzuleiten sei, wird immerhin - negativ - das Fehlen alter Venusfeste festgehalten.⁴⁰ Sieht man von den Gleichungen *Ianuarius* gleich Anfang des Jahres und *Februarius* gleich Reinigung ab, orientieren sich die Deutungsmuster genealogisch - Mars und Venus als Stammeltern - oder soziologisch-historisch - Mai und Juni als Monate der *maiores* und *iuniores*. Die moderne Forschung ist insofern deutlich über die antike Diskussion hinausgegangen, als sie ihren Startpunkt bei den kultischen Fakten genommen und sich von der Orientierung an Monatsnamen freigemacht hat, wie an den Untersuchungen zum einheitlichen Mars-Charakter des Oktobers deutlich wird.⁴¹

Es sollte bei all dem aber ein Stein des Anstoßes bleiben, daß allein bei einem Monat ein Zusammenfall von Charakter und Adressat mehrerer *feriae* und durchsichtigem, unumstrittenem theophoren Namen vorliegt: Mars' *Martius*. Problematisch bleibt die Interpretation der Monatsnamen auch insofern, als es sich hierbei um ebenso fundamentale formale Bausteine des Kalenders wie um theologisch potentiell zweitrangige Phänomene handeln kann: Die Gestaltung der Monatsnamen stand während des langen Prozesses der allmählichen Hinzufügung von *feriae* und Tempelstiftungstagen kaum zur Disposition. Die Identität einiger Monatsnamen mit denen anderer italienischer Völker weist auf ältere, vorrepublikanische Kalenderstufen.⁴²

Einen interessanten Test ermöglichen die Gelegenheiten, bei denen im Prinzip unabhängig von vorhandenen Monatsnamen eine zusammenfassende Charakteristik von Monaten zu geben war. Das ist der Fall bei bildlichen Darstellungen ganzer Monate, die formal aus Darstellungen der Jahreszeiten entwickelt wurden⁴³ und in der Kaiserzeit an Popularität gewannen.⁴⁴ In der übereinstimmenden Analyse von Stern und Salzman⁴⁵ illustrieren die *Fasti Filocali* nur die Monate Januar, April, November und Dezember mit Darstellungen, deren Hauptmotive sich auf Feste beziehen. Die Wahl der Themen - Neujahr mit den jährlichen Gelübden, Megalesia, das schon Ende Oktober beginnende Isisfest und die Saturnalia - zeigt, daß es in keinem Fall um die

Erfassung eines integrativen religiösen Konzeptes des Monats, sondern allein um augenfällige, wirklich populäre Ereignisse geht. Das religiöse Element ist in den Monatsmosaiken aus El-Djem, die im dritten Jahrhundert angefertigt wurden, deutlicher ausgeprägt: *Strenae* (Januar), *Lupercalia* (Februar) und *Mamuralia* (März) eröffnen die Reihe, die auch in den Folge-monaten mit sakralen Motiven fortgesetzt wird.⁴⁶ Gleichwohl gelten auch hier dieselben Prinzipien in der Wahl der Motive: Eine Bemühung um eine theologische Durchformung der Monate oder eine Rezeption etwaig vorhandener Konzepte dieses Typs ist nicht erkennbar.⁴⁷

2.3 Festzyklen

Querverbindungen im Kalender kann es auch über die Monatsgrenzen hinweg geben. Nur selten gelingt es, sie anhand der Festnamen so zu identifizieren, wie etwa *Pentekoste* als „fünfzigster Tag“ auf das tatsächlich am fünfzigsten Tag zuvor gelegene Osterfest verweist; schon für die Festpaare *Consualia* und *Opiconsivia* im Sextilis/August und *Consualia* und *Opalia* im Dezember läßt sich über das konzeptuelle Verhältnis nur spekulieren.⁴⁸ Zur Identifizierung von kalendarischen Zusammenhängen werden zwei Kriterien herangezogen. Zum einen geht es um die inhaltliche Dimension: Feste, die gleichen Themen zugeordnet werden können, legen eine gegenseitige Bezugnahme, legen bewußte, konzeptuelle Verbindungen nahe. Einen wichtigen Anhaltspunkt dafür bilden jahreszeitliche Bezüge⁴⁹ und Funktionsidentitäten der beteiligten Götter, Befunde, die dann auf signifikante zeitliche Relationen der betreffenden Feste im Kalender hin untersucht werden können. Solche „kalendertechnisch“ konstituierten Verbindungen bilden das zweite Kriterium: Für die Entwicklung des christlichen Festkalenders konnte gezeigt werden, daß das Prinzip der „Gegendatierung“, der Positionierung sachlich zusammengehöriger Feste im Halbjahresabstand eine wichtige Rolle spielt.⁵⁰ Weitere, schon formal signifikante Abstände oder Positionen lassen sich im römischen Kalender nur schwer benennen: Die begrenzte Anzahl bevorzugter monatlicher Daten (zu denen man noch einen alten, vierten Orientierungstag ein *nundinum* nach den Iden rechnen muß) verleiht weder direkter zeitlicher Nähe zweier Daten noch identischer Entfernung zu den Iden großes Gewicht, sofern nicht ganz ungewöhnliche Abstände gewählt werden. Bezüge müssen also eher anhand inhaltlicher Kriterien gesucht werden.

Die Zusammenstellung umfangreicher Festzyklen, also größerer Feststrukturen, die, wenn auch in unterschiedlicher Dichte, wenigstens ideell

das ganze Jahr umgreifen, prägt das religionswissenschaftliche Verständnis des römischen Kalenders. Einen wichtigen Meilenstein bildete die Arbeit von Ludwig Deubner: Er unterschied Agrar-, Wasser- und Mars- (Kriegs-) Feste sowie solche, die sich auf das Gedeihen beim Menschen beziehen.⁵¹ Grundlage dieser in so ungleichen Kategorien resultierenden Unterscheidung war Deubners Verständnis der römischen Religion als eines Kompositums aus unterschiedlichen evolutionären, beispielsweise prädeistischen Schichten, deren *survivals* auch als Oberflächenphänomene vielfach sichtbar blieben.⁵² Die Unterscheidung von Agrar- und Kriegsfesten blieb Gemeingut der nachfolgenden Forschung.

Problematisch ist die Unterscheidung Bayets, der dem natürlich-agrarischen Zyklus den Krieg als „un rythme social“ gegenüberstellt.⁵³ Diese Unterscheidung stellt eine Reaktion gegen die enthistorisierende Betrachtung der Römer als Krieger- und Bauernvolk dar und sucht naturale und soziale Komponenten zu trennen. Als solche fließt sie mehr oder weniger klar ausgesprochen in die meisten Entstehungstheorien von Festkalendern ein, ohne je ihr strukturalistisches Erbe verleugnen zu können. Und doch verschließt gerade die „Natürlichkeit“ des agrarischen Zyklus den Blick auf die „Willkürlichkeit“ in Auswahl und Gestaltung auch solcher Feste⁵⁴; sie verschließt auch die Frage nach dem tatsächlichen sozialhistorischen Stellenwert der Landwirtschaft in der Stadt Rom.⁵⁵ Genaue Analysen zeigen darüber hinaus, daß die Konstitution von Festzyklen der Polyvalenz der Feste und Götter in einem polytheistischen System gerecht werden muß. Eindeutigkeit der Zuordnung kann nicht methodisches Postulat sein.⁵⁶

An weiteren Zyklen seien noch die im Gefolge von Carl Kochs kalendarischen Analysen in seinem Buch „Gestirnverehrung“⁵⁷ für verschiedene Feste herausgestellten solaren Bezüge genannt, so für Ianus, Consus, diva Angerona und die Agonia.⁵⁸ Fruchtbarkeitsfeste untersuchte Burriß, andere untersuchten Weinfeste.⁵⁹ Totenfestperioden (Parentalia, Lemuria) wurden registriert, aber nicht als „Festzyklus“ thematisiert.⁶⁰ Als weiterer Zyklus können schließlich noch Frauenfeste genannt werden.⁶¹

3 Antike Diskurse über Rituale und ihre kalendarische Struktur

Der Fülle moderner Spekulationen über kalendarische Muster und Festzyklen stehen nur wenige antike Quellen gegenüber. Im folgenden wird daher der Versuch unternommen, konsequent nach den Strukturen der antiken

Kommunikation über diesen Bereich zu fragen. Die wichtigsten kalendarischen Gattungen werden in Hinblick auf ihre das Einzelfest überschreitende theologische Komplexität und ihre soziale Verankerung, auf ihren „Sitz im Leben“ hin untersucht.

3.1 *Fasti*

Die Exemplare des stadtrömischen Kalenders stellen sich sowohl in ihren stadtrömischen wie latinischen oder italischen Exemplaren, ja selbst in dem einzig außeritalischen Dokument aus dem sizilischen Tauromenium⁶² als eine einigermaßen uniforme Gattung dar. Größere Abweichungen gibt es lediglich in der Aufzählung der *dies natales*, der Dedikationstage von Tempeln (die zumeist in kleineren Lettern ausgeführten Einträge), doch bleiben die Variationen auch hier ohne inhaltliche Bedeutung. In einigen wenigen Fällen haben sich Überschriften erhalten, die aber keine inhaltliche Qualifikation des Kalenders leisten; allenfalls für die frühen *fasti* des M. Fulvius Nobilior in der *aedes Herculis Musarum* lassen sich aufgrund der späteren Zitate einige Bemerkungen zur Geschichte der Monatsnamen und der durch sie gegebenen Organisation des Kalenders vermuten.⁶³ Die Monatsnamen behandelt auch Verrius Flaccus in seinen kommentierten *Fasti Praenestini* in kurzen Vorspannen am Kopf jeder Monatsspalte.⁶⁴

Darüber hinaus wurden keine Möglichkeiten realisiert, Informationen oder Interpretationen zu kultischen Daten zu liefern, die nicht die Form von Einträgen zu einzelnen Tagen annehmen. Die kleinen Chroniken oder Beamtenlisten, die mit vielen *fasti* verbunden waren, können für die hier behandelte Fragestellung zunächst außer Betracht bleiben⁶⁵; ebenso das kaum den Titel *fasti* verdienende Steckferiale mit Datumsschema, das unter dem Namen „*Fasti Guidizzolenses*“ bekannt ist: Die Auswahl der Feste rechts neben dem auf die Monatsdaten reduzierten kalendarischen Schema scheint von der tatsächlichen lokalen Praxis bestimmt zu sein; weitergehende Zusammenhänge sind weder markiert noch erkennbar.⁶⁶

Optisch werden spezifischere Zusammenhänge in dem komplexen kalendarischen Schema kaum deutlich. Der Tagescharakter NP, der wohl mit *Nefas: Piaculum!* aufzulösen ist⁶⁷, steht für alle *feriae*, signalisiert damit Konsequenzen einer bestimmten sakralrechtlichen Kategorie von Tagen, die aber in ihrer hohen Zahl und Heterogenität keine umgreifende „theologisch“-systematische Interpretation nahelegen. In den kaiserzeitlichen Exemplaren bilden die vielen Festdaten des Kaiserhauses mit ihren stereotyp beginnenden Erläuterungen *Feriae ex s(enatus) c(onsulto) q(uod) e(o) d(ie) ... zahl-*

reiche dicht beschriebene Flecken auf den Kalendertafeln. Besonders auffällig ist das in den sorgfältig geschriebenen *Fasti Amiterni* aus Tiberianischer Zeit. Aber selbst hier muß man bei näherem Hinsehen feststellen, daß manche dieser „dicht beschriebenen Flecken“ nicht Kaiserfeste behandeln, sondern lange, ebenso den Raum eines Tageseintrags füllende Listen von Tempelstiftungstagen darstellen.⁶⁸

Unter den zahlreichen, wenn auch vielfach auf Götter- oder Ortsnamen beschränkten Zusätzen in kleinerer Schrift findet sich kein Vor- oder Rückverweis auf ein anderes Datum beziehungsweise Fest. Die Isolation des Einzeldatums im Medium Kalender wird selbst noch in den Fällen deutlich, in denen gleichartige Ereignisse für aufeinander folgende Tage vermerkt werden müssen: Mehrtägige *ludi* werden zumindest in den meisten Fällen (z. B. *Fasti Maffeiani*, *Amiterni*, *Praenestini*) in der Form notiert, daß die volle Namensform - etwa *ludi Apollini* - nur am ersten Tag gegeben wird und sich die Folgetage mit einer Kurzform *ludi* begnügen. Aber nicht einmal diese Suggestion von Zusammengehörigkeit ist verbindlich: Die *Fasti Caeretani* etwa notieren ein *C* für *C(ereri)* auch noch an den Folgetagen der *ludi Cereri*.⁶⁹ Wo Schreibaarbeit oder Platz nicht eingespart werden mußte, war Wiederholung üblich: Dieselben *Fasti Maffeiani* wiederholen den Eintrag „Markttag“ an allen betroffenen Tagen: *Merk(atus)*.⁷⁰ Erst die spättiberianischen und ebenso eigenwillig wie sorglos redigierten *Fasti Antiates ministratorum* bieten dafür die Notiz *merkatus dies V* und lassen einen wiederholten Eintrag für die Tage vom 16. bis zum 19. Juli weg.⁷¹

Eine vergleichbare Notiz läßt sich erst am Ende der zusammenhängenden Traditionsgeschichte der *fasti*, in den *fasti* des *Furius Filocalus* im sogenannten „Chronograph von 354“ finden: Er notiert für den 7. Juni *Vesta aperit(ur)* und die korrespondierende Schlußnotiz *Vesta clauditur* für den 15. Juni.⁷² Beide Daten zur Reinigungsperiode der *aedes Vestae* gehören einem Bereich kultischer Details an, die in früheren *fasti* keine Beachtung gefunden haben.⁷³ Es ist bezeichnend, daß die Schlußnotiz einen „klassischen“ Kalendereintrag ersetzt, der sich - bei identischem kultischen Referenzpunkt - nur auf den Tag selbst und seine juristische Qualität bezog: *Q(uando) St(ercus) D(elatum)* - sobald der Mist (aus dem Vestaheiligtum) weggebracht worden ist - *F(as)* - kann wieder *in iure*, vor dem Praetor, Recht verhandelt werden.

Die weitaus meisten Exemplare römischer *fasti* dürften in Rollen-, später auch Kodexform im Umlauf gewesen sein. Daß sie praktischen Zwecken - Koordination, Datierungen, Planungen - dienten, kann man nur vermuten.

Die wenigen Hinweise auf diese Kalenderform in literarischen Texten spiegeln ihren Gebrauch kaum repräsentativ wieder: Weder Ciceros Klagen über die unterschiedslose Dokumentation Unterschiedliches leistender Konsuln noch Ovids – natürlich vergebliche – Recherche nach beweglichen Festen geben hier wirklichen Aufschluß.⁷⁴

Präzisen Aufschluß über ihren sozialen Ort geben leider auch die zu meist nur fragmentarisch erhaltenen Kalender nur selten. Immerhin lassen sich Tendenzen feststellen. Die wenigen kalendarischen Wandgemälde lassen sich privaten Räumen zuordnen. Inschriften unterschiedlicher Größe gehören in *scholae* verschiedenster Kollegien und an öffentliche Gebäude oder Plätze; sieht man einmal von der ersten Kalenderinschrift überhaupt, den *Fasti fratrum Arvalium*, ab, finden sie sich nicht in kultischen Kontexten, in oder an Tempeln oder deren Areal – diesen Platz nehmen allenfalls *ferialia*, wohl meist auf Papyrus oder Pergament, ein.⁷⁵

Diesen Aufstellungskontexten entsprechen die weiteren Elemente der *fasti*-Komplexe: Der kalendarische Teil wird oft durch Listen der Magistrate der Stadt Rom sowie des eigenen Kollegiums oder Municipiums ergänzt. Die Dokumentation, die grundsätzlich über die Eponymen hinausgeht und Suffektkonsuln wie Zensoren, aber auch (gelegentlich) etwa Praetoren einschließen kann, dient nicht als „Jahresverzeichnis“ zu chronologischen Zwecken, sondern als Chronik, die um historische Notizen bis hin zum Extrem der *Fasti Ostienses* ergänzt werden kann. Hier wird eine lokale (kollegiale) Identität vermittelt, die fest in eine übergeordnete kaiserlich-römische Identität eingeordnet ist und diese in sichtbarer und vielfach auch kostbarer Form demonstriert.⁷⁶

3.2 *Kommentare de fastis*

In der Literatur, die sich mit kalendarischen Phänomenen beschäftigt, ist zwischen echten Kalenderkommentaren (*de fastis*) und systematischen Abhandlungen über die zeitliche Ordnung des römischen Jahres (*de anno [Romanorum]*; im griechischen Bereich verbinden Werke *περὶ μηνῶν*, *de mensibus*, Aspekte von beiden) zu unterscheiden.⁷⁷ Trotz des weitgehenden Verlustes beider Literaturgattungen ist die wenigstens anfängliche Unterscheidung gerade für die Frage nach der Thematisierung ritueller Sequenzen, die über einzelne Tage hinausgreifen, von großer Bedeutung, verbinden sich doch mit einem fortlaufenden Kommentar andere Interessen als mit einer systematischen Darstellung.

Den einzig vollständig erhaltenen, wenn auch nicht vollständigen, weil auf die ersten sechs Monate beschränkten Kommentar stellen Ovids „*Libri fastorum*“ dar.⁷⁸ Daneben stehen die über das Jahr verteilten Fragmente des direkt in das Schema der *fasti* eingetragenen Kommentars des Verrius Flaccus auf den Fasti Praenestini, einer großen Inschrift auf dem Marktplatz von Praeneste; ein dahinter stehendes Werk *de fastis* ist mit guten Gründen postuliert worden; Reste davon finden sich in Verrius' „*De significatu verborum*“, das durch den Auszug des Sex. Pompeius Festus wenigstens teilweise erhalten ist.

Sowohl bei Ovid als auch in den Fasti Praenestini finden sich zwei Typen der Verknüpfung ritueller Ereignisse über die Tagesgrenze hinaus. Zum einen handelt es sich um die Wahrnehmung oder Zuschreibung von mehr-tägiger Dauer bei komplexen Ritualen. Ovid liefert dafür ein gutes Beispiel mit der - falschen - Interpretation der *Quinquatrus* am 19. März (*post diem V Idus Martias*)⁷⁹ als eines fünftägigen Festes: Er baut das Tubilustrum des März (23.) als *summa dies e quinque* (fast. 3, 849) darin ein, ohne allerdings über die Form der Datierung hinausgehende Schlüsse zu ziehen.

Verweise über den Tag hinaus - das zweite - finden wir bei beiden Autoren in Fällen von Namensidentität. Ovid faßt die drei jeweils durch einen Zwischentag getrennten Kalendereinträge der Lemuria zusammen (5, 491f.) oder spricht die nach dem 27. Februar nun zweiten Equirria am 14. März als *altera ... Equirria* (3, 519) an. Zur Erläuterung der Agon(al)ia am 21. Mai verweist er auf den Januar, in dem ein gleichnamiger Tag am 9. zu behandeln war, zurück (5, 721f.). In den Fasti Praenestini findet sich ein ähnlicher Rückverweis von den Karmentalia des 15. auf jene des 11. Januar: Erstere werden *ob eandem caussa[m quod] III idus* gefeiert.⁸⁰ Vorverweise fehlen indes, und die Herstellung von Bezügen über identische Namen bleibt unvollständig: Das nach dem 23. und 24. März nochmalige Auftreten von Tubilustrum und QRCF am 23. und 24. Mai, das im zwanzigsten Jahrhundert zu aufwendigen Spekulationen über komplexe Kriegs- und Heiratszyklen Anlaß gegeben hat⁸¹, übergeht Ovid kommentarlos mit neuen Erklärungen; soweit die Reste der Fasti Praenestini das erkennen lassen, hat Verrius anläßlich der Consualia des Dezember (15.) sich nicht veranlaßt gesehen, etwas zum Verhältnis zu den Consualia des August (21.) zu sagen.⁸² Systematischere Beobachtungen machen sich allein an den Strukturtagen des Monats fest, vor allem an Kalenden und Iden, deren sakrale Zuordnung zu Iuno und Jupiter beispielsweise Ovid seinem fortlaufenden Kommentar voranstellt.⁸³

Das Fehlen inhaltlicher Interpretationen kennzeichnet auch den dritten Typ, der nur bei Ovid nachzuweisen ist: In lapidaren Worten werden identische Kultorte oder im Kult verwandte Materialien notiert: Dabei handelt es sich zum einen um den Besuch der Argei beziehungsweise ihrer über die Stadt verteilten (laut Varro siebenundzwanzig) *sacraria*⁸⁴. Ovid vermerkt die Begehung für den 17. März und verweist für etwaige Erklärungen auf das Hauptereignis, das Hinabwerfen der Stroh puppen in den Tiber, vor.⁸⁵ Das andere Beispiel liefert die Verwendung der Asche der am 15. April geschlachteten Kälber an den Parilia, also am 21. April, die Ovid einen entsprechenden Vorverweis wert ist.⁸⁶ Jegliche inhaltliche Interpretation unterbleibt indes, lediglich die Identität der verbrennenden und später verteilenden Personen, der Vestalinnen, kann den Texten entnommen werden.⁸⁷

Für wen wurden Kalenderkommentare geschrieben? Das Aufkommen echter Kalenderkommentare ist wie das Entstehen kalendarischer Inschriften ein augusteisches Phänomen. Mit dem mehrfach von Macrobius zitierten Cincius, mit Verrius, Ovid und vielleicht auch dem Epiker wie Elegiker Sabinus⁸⁸ fallen die ersten drei oder vier Kommentare in Augusteische Zeit; bis auf Cincius suchen sie schon in der Form ihrer Werke (Dichtung, an einem zentralen Platz in Praeneste aufgestellte Inschrift) eine breitere, nicht vorrangig fachlich interessierte Leserschaft. Die Autoren stehen, soweit sich das feststellen läßt, in einem verhältnismäßig engen Bezug zum Kaiserhaus⁸⁹ - Verrius fungierte immerhin als Prinzenerzieher, Ovid wird nicht (nur) als lästiger Literat relegiert. Sakrale Ämter sind für alle Genannten unbekannt. Damit ist nicht impliziert, daß die Verfasser keine theologischen Leistungen erbringen.⁹⁰ Es handelt sich aber, wenn man die organisierte Religiosität als Bezugsrahmen wählt, um „Laienrationalität“. Auch die Kommunikationssituation, in die diese Texte eintreten, ist keine sakrale; weder Ovid noch Verrius bieten Handbücher für religiöse Spezialisten. Beide schreiben für Leser(innen), die die politischen und religiösen Entwicklungen der Augusteischen Zeit erleben und wenigstens anfangshaft ihre Widerspiegelung im Inhalt und in der neuen Verbreitungsform des Kalenders wahrnehmen.

Damit ergibt sich aber ein neuer Ansatz für das Problem religiöser Kommunikation: „Religiös“ kann sowohl den Inhalt als auch spezifische Situationen von Kommunikation beschreiben. Das kann in der kommunikativen Dimension des Rituals für die Teilnehmer zusammenfallen, kann aber auch

unterschieden sein: Im Tempel der Tellus läßt sich auch über Geographie und Mord parlieren.⁹¹

Während für die Produktion der *fasti* vor allem nichtreligiöse Gründe namhaft gemacht werden konnten, zeigen die *fasti*-Kommentare, daß neben den historischen die religiösen Assoziationen eine wichtige Rolle gewinnen können. Es ist zweifellos das religiöse Element, das in den Kommentaren dominiert.⁹² In einem gegenüber den eigentlichen *fasti* deutlich verstärkten Sinn wird hier also Religion zu einem Medium, in dem über politische und kulturelle Entwicklungen kommuniziert werden kann.

3.3 *Systematische Abhandlungen de anno und weitere antiquarische Literatur*

Die an den Kalenderkommentaren entwickelte mehrgliedrige Fragestellung nach den spezifischeren theologischen Leistungen in der Verknüpfung einzelner Daten und der Bedeutung der Gattung für religiöse Kommunikation insgesamt läßt sich für die systematischeren Gattungen fortsetzen. Was die Verknüpfung von Daten angeht, lassen sich wiederum zwei Gruppen unterscheiden. Auf der einen Seite werden Daten zusammengestellt, die sich durch identische kultische Details auszeichnen. So erfahren wir durch das Festus-Exzerpt des Paulus Diaconus, letztlich also wohl von Verrius, daß Bohnen sowohl an den Lemuria wie bei den Parentalia Opfergaben waren.⁹³ Diese Informationen stehen in einem eindeutigen argumentativen Zusammenhang: Die Verwendung an diesen Tagen soll die Assoziation von Bohnen und Tod belegen; beide Zeiten werden damit als Toten„feste“ klassifiziert. Diese gemeinsame Klassifikation wird auch bei Ovid vorausgesetzt, der sie im Sinne einer funktionalen Äquivalenz und genetisch bedingten Doppelung interpretiert: Als es Januar und Februar (und damit die Parentalia) noch nicht gab, nahm der Mai die Rolle des Toten- und Reinigungsmonats wahr, konkretisiert in den Lemuria, die anfangs *Remuria* (Ov. fast. 5, 479) hießen. Damit ist zweifellos eine systematisierende theologische Leistung erbracht, doch umgeht das genetische Modell gerade das Problem etwaiger synchroner Beziehungen.

Das geht schon über das hinaus, was andere Fälle bieten. Zumeist wird die identische kultische Qualifikation der Daten ohne jede weitere explizite Erläuterung oder implizite Schlußfolgerungen einfach nur aufzählend vermerkt: Die Vestalinnen bereiten dreimal im Jahr ihre *mola salsa*, den für zahlreiche Opfer benötigten Speltbrei zu, an Lupercalia, Vestalia und Septemberiden.⁹⁴ Immerhin zeigt hier die Art der Datumsangabe, daß nicht nä-

her spezifizierte kultische oder konzeptuelle Bezüge zumindest für möglich gehalten werden: Die Verwendung von Festnamen ist keineswegs eine geläufige Praxis der Datierung. Das zeigt sich in einer Angabe, die Tertullian für den Kult am unterirdischen Altar des Consus macht (spect. 5, 7): Das *sacrificium* an den Julinonen und *ante diem XII Kalendas Septembres* heißt übersetzt: an den Julinonen und den Consualia!⁹⁵ Selbst scheinbar offensichtliche Probleme in den göttlichen Adressaten werden nicht mit kalendrischen Positionen zusammengebracht: Das Problem der doppelten Zuordnung der Vinalia zu Iuppiter und Venus wird in identischem Wortlaut für den 23. April wie den 19. August behandelt, aber weder bei Verrius noch bei Ovid findet sich ein Hinweis auf das jeweils andere Datum.⁹⁶

Zumindest die Zusammenfassung verschiedener Daten bieten die sakralrechtlichen Termini, die den religiösen Charakter und die daraus resultierenden Handlungseinschränkungen ganzer Tage zum Gegenstand haben, der *feriae stativae/imperativae*, der *dies religiosi* etc. Ein gutes Beispiel liefern die Festuspassagen, die sich mit den *dies religiosi* befassen. Diese umfassen *sex et triginta atri qui appellantur, et Aliensis, atque i, quibus mundus patet*. Letztere wiederum werden mit *VIII Kal. Sept. et III Non. Octobr. et VI Id. Novembr.* angegeben.⁹⁷ Zwar werden die Charakteristika der Gruppe als ganze diskutiert, doch gibt es weder eine ausführliche Begründung der Zugehörigkeit einzelner Daten zu dieser Klasse noch werden Beziehungen der einzelnen Tage untereinander diskutiert: Das Ganze wird nicht mehr als die Summe seiner Teile.

Die meines Wissens einzige Diskussion des Verhältnisses zweier nicht durch denselben Namen bestimmter oder direkt aufeinander folgender Tage liefern die bei Macrobius referierten Erwägungen zur Beziehung der Saturnalia zu den Opalia in der zweiten Dezemberhälfte. Das Problem ist aber auch hier vor allem eines des direkten Nacheinanders und der zeitlichen Überschneidung zweier ritueller Sequenzen, wie sie für einzelne Tage ja vielfach diskutiert wird. Die mehrtägige Feier der Saturnalia (mit Haupttag am 17. Dezember) überschneidet sich mit den Opalia am 19. Dezember. Das Problem wird über die Konstruktion einer verwandtschaftlichen Beziehung gelöst: Ops ist die Gattin des Saturnus, sei es in einem anthropomorph-mythologischen Sinne, sei es allegorisch als Säen/Himmel (Saturn) und Erde (Ops; Sat. 1, 10, 18-20).⁹⁸

Wiederum zeigt sich der sehr begrenzte Anreiz zur spekulativen Kombinatorik der im Kalender synoptisch dargebotenen Daten. Zugleich ergibt sich ein ähnlicher Befund wie bei den Kalenderkommentaren: Mit unserer

Hauptquelle, Macrobius' „Saturnalia“, befinden wir uns in einer Gattung unterhaltender Literatur, die sich nicht an Spezialisten, sondern an ein – soweit man davon sprechen kann – breiteres Publikum richtet. Das gilt ebenso für die sogenannte Buntschriftstellerei im ganzen – man denke neben Macrobius⁹⁹ an Gellius' „Noctes Atticae“¹⁰⁰ – wie auch für thematisch konzentriertere Schriften, seien es Suetons „Prata“ oder sei es Censorins „De die natali“. Neben kulturanthropologischen Fragen nehmen religiöse Themen breiten Raum ein. Es sind somit religiöse Inhalte, die fiktiv symposiastische, realiter literarische Kommunikation wenn nicht anstoßen, so doch aufrecht erhalten. Der Kommunikationsraum ist dabei primär ein nichtreligiöser, doch können gerade religiöse Elemente Auslöser der Kommunikation sein oder Relevanz für die Wahl der Themen besitzen: das Motiv des Hymnos auf einen Gott, das in Platons „Symposion“ das Gespräch über den Eros in Gang bringt (177 a-c); der *dies natalis* für Censorin; das fiktive Dialogdatum der Saturnalien, deren präzise Datierung das Gespräch *de anno* anstößt (1, 11, 50–1, 12, 1).¹⁰¹

3.4 *Ferialia*

Abschließend soll noch ein Blick auf jenen Typ kalendarischer Texte geworfen werden, der beides, bewußte Auswahl von Daten und praktische Funktion im Kult einer bestimmten sozialen Einheit, verknüpft. Als sprachliche Gattung lassen sich die nach einer Inschrift des ausgehenden vierten Jahrhunderts¹⁰² als *ferialia* bezeichneten Texte nur schwer fassen: Das definierende Element ist die Liste mit den Daten, die für die Person, Institution oder den Verein, dem das *feriale* zuzuordnen ist, verbindliche Rituale festhält. Die Einbettung dieser Liste kann aber ganz unterschiedlich sein, von einer *lex arae* oder *collegii* bis zu Grabinschriften und militärischen Dienstvorschriften reichen¹⁰³ – das Feriale Duranum, das in Dura Europos gefundene Verzeichnis einer dort stationierten Einheit, bildet die umfangreichste derartige Liste überhaupt.¹⁰⁴

Die Auswahlkriterien in diesen Listen oder ihre Neudefinitionen von Gedenktagen folgen einfachen Klassifikationen. Das Datenschema des Collegiums von CIL 5, 4489 etwa verbindet zwei Geburtstage von Stiftern, die zugleich als Totengedächtnistage dienen, mit den Parentalia und Rosalia, zwei allgemeinen Totenfesten. Das *Collegium cultorum Dianae et Antinoi* (CIL 14, 2112) beachtet neben allmonatlichen Terminen die *dies natalis* ihrer göttlichen Bezugspersonen – Diana und Antinoos – sowie einiger Mitglieder ihrer Stifterfamilie.¹⁰⁵ Das Feriale Cumanum, vielleicht einem Kollegium

für den Kaiserkult zuzurechnen, führt im erhaltenen Teil für Mitte August bis Juni (?) 17 Daten auf, die sich ausschließlich auf die *domus Augusta* und von Augustus gestiftete Festtage (Tempeldedikationen) Bezug nehmen. Bereits bestehende Daten werden also unter einem einheitlichen Kriterium selektiert, das auf ein zentrales Merkmal jedes einzelnen Tages Bezug nimmt, aber keine Verbindungen zwischen diesen Einzeldaten voraussetzt oder konstruiert. Wo etwa im privaten Totenkult die Wahl von Daten völlig frei zu sein scheint, greift der Stifter auf konventionelle Daten wie die Kalenden zurück, die ja auch zur konventionellen Feier von Geburtstagen dienten. Die kalendarische Position einzelner Tage wird nicht als ein sinntragendes Element erkennbar.¹⁰⁶

Faßt man die summarischen Beobachtungen zu den *ferialia* unter der Fragestellung religiöser Kommunikation zusammen, ergibt sich ein weitgehend negativer Befund: In ihrer einfachen Konstruktion lassen sich die *ferialia* nicht als Produkt intensiver Diskurse unter den jeweiligen Trägern postulieren. Ebenso wenig spricht etwas dafür, daß sie (nach ihrem Oktroy) derartige Diskurse ausgelöst hätten. Nicht die Texte, sondern die Frequenz und der eher gleichförmige Inhalt der angeordneten Rituale dürften die für die religiöse Kommunikation entscheidenden Punkte sein.

4 Zusammenfassung

Beeinflußt von einer zentralen Interpretationslinie der modernen religionsgeschichtlichen Erforschung kalendarischer Texte der Römer, war die Untersuchung doppelgleisig angelegt. Mit ganz kleinem Focus ist sie der Frage der „kognitiven Einheit ritueller Sequenzen“, soweit sie die zeitliche Grenze eines einzelnen Tages überschreiten, nachgegangen. Das für diese Analyse heranzuziehende Material – die verschiedenen Textgattungen, die sich mit kalendarischen Riten beschäftigen – gab zugleich Anlaß, mit einem Weitwinkelobjektiv nach seinem kommunikativen Kontext zu fragen.

Für die erstgenannte Seite der Untersuchung fällt das Ergebnis im wesentlichen negativ aus. Der systematisierenden Reflexion der Religionsgeschichtsschreibung entsprechen keine vergleichbaren antiken Diskurse: Es handelt sich also nicht um die Rekonstruktion römischer Binnenreflexion („Theologie“), sondern um ein interpretatorisches Unternehmen, das streckenweise selbst theologischen Charakter annimmt. Inhaltliche Relationen zwischen zwei verschiedenen Daten des römischen Festkalenders, vor al-

lem, wenn sie nicht namensgleich sind, lassen sich nicht als Inhalte religiöser Kommunikation erweisen.¹⁰⁷ Über die kalendarische Position vermittelte Relationen spielen überhaupt keine Rolle. Von einfachen Klassifikationen (Kaiserkult, Totenfeste) abgesehen, scheinen für die Teilnehmer und Antiquare keine „Festzyklen“ existiert zu haben.

Das negative Ergebnis läßt sich noch durch entgegengesetzt verlaufende Beobachtungen untermauern. Zum einen die Plazierung von Tempeln. Die kalendarische Positionierung von Tempeldedikationen ist in Rom nicht wie etwa in China Gegenstand komplizierter divinatorischer Prozesse gewesen. Sie scheint weitestgehend in die Verfügungsgewalt des dedizierenden Magistrats gestellt gewesen zu sein. Betrachtet man nun die neuen Dedikationsdaten im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. sowie in spätrepublikanisch-Augusteischer Zeit, so zeigt sich, daß keine inhaltlichen Überlegungen – zum Fest welchen Gottes muß der *dies natalis* des Tempels dieses Gottes in Beziehung gesetzt werden? –, sondern die Frage, welche Öffentlichkeit sich für die Neudedikation und den Jahrestag herstellen läßt, ausschlaggebend gewesen zu sein scheinen¹⁰⁸: So konzentrieren sich die Tempelstiftungstage, wie schon angedeutet, auf die Strukturtage des Monats (Kalenden, Nonen, Iden) – die auch für private Feiern vorrangig genutzt wurden.¹⁰⁹

Die zweite Gegenprobe erlauben die wenigen Nachrichten über tatsächliche kultische Verbindungen zwischen Festen: Identität ritueller Instrumente oder Materialien. Das klassische Beispiel dafür sind die wenigstens seit der späten Republik als Stadtgründungsfest begangenen Parilia am 21. April, an denen Asche der an den Fordicidia, wenige Tage zuvor, geschlachteten Kälberföten und Blut des an den Oktoberiden getöteten *equus October* für die Herstellung der *suffimenta*, der Reinigungsmittel, zum Einsatz kamen. Diese massive symbolische Überhöhung und jahrübergreifende Verknüpfung verschiedener Rituale und Kultorte kennen wir aus zwei poetischen Quellen, die sich beide jeglicher inhaltlichen Interpretation des materialen Bezugs versperren:

Certe ego de vitulo cinerem stipulasque fabalis
saepe tuli plena, februa tosta, manu (Ov. fast. 4, 725f.).

Und für das – vermutlich¹¹⁰ – Oktoberpferd Properz:

annuaquae accenso celebrare Parilia faeno
qualia nunc curto lustra novantur equo (4, 1, 19f.).

Die hier von religiösen Spezialisten realisierte, aber durchaus weiter bekannte rituelle Syntax stellt eine Form „materialer Theologie“¹¹¹ dar, die sich diskursiver Logik entzieht. Sie steigert die „Bedeutsamkeit“ des rituellen Aktes, regelt das Problem der Entsorgung angefallener Substanzen, verknüpft (wie die in allen Opfern zum Einsatz kommende *mola salsa* der Vestalinnen) verschiedene Riten verschiedener Priesterschaften zu einem zusammenhängenden System, einer einheitlichen, wenn auch hochkomplexen „Sprache“ – aber sie entzieht sich einer in Form von historisch-genetischen Erklärungen oder Wesensaussagen über Götter vorgetragenen sprachlichen Fassung als „Bedeutung“. Das darf für die rekonstruierende wissenschaftliche „Interpretation“ nicht ohne Konsequenz bleiben.

Damit möchte ich zum zweiten Strang der Untersuchung übergehen, zur allgemeinen Frage religiöser Kommunikation. Hier war in einem einfachen Kommunikationsmodell zwischen Situation, Medium und Inhalt der Kommunikation zu unterscheiden. Über unmittelbar praktische Zwecke der Handlungssteuerung hinaus ließ sich für das in unmittelbar rituellen Kontexten (Situation) Verwendung findende *feriale* keine große Bedeutung als Produkt, Träger oder Auslöser sprachlicher Kommunikation über Religion nachweisen. Die Kalender in Form der *fasti* ließen sich keinem rituellen Kontext zuordnen; als Bedeutungsträger römisch-Augusteischer Ideologie läßt sich in ihnen eine religiöse Dimension nur schwer isolieren: Religion (genauer: *feriae*) wird selbst in großem Umfang als Medium politischer Aussagen instrumentalisiert. Gleichwohl zeigen die Kommentare zu den *fasti*, daß diese Dimension als religiöse wahrgenommen wurde. Die Kommunikation über religiöse Inhalte erwies sich gerade in dem nichtrituellen Kontext als wichtiges und – den Gattungen und Werken nach zu urteilen – populäres Element intellektueller Unterhaltung.

Hier ergibt sich ein interessanter Gesichtspunkt interdisziplinärer Forschung: Die Analyse von Religion als Unterhaltung in Texten verlangt die Zusammenarbeit von Philologen wie Religionswissenschaftlern. Nicht nur für den römischen Raum fehlen umfassende Arbeiten dazu. Dieser Befund kann aber für die Analyse religiösen Argumentierens und Denkens nicht ohne Bedeutung bleiben. Wie der (in Hinblick auf das Religiöse leicht als Verfallserscheinung gedeutete) religiöse Rahmen literarischer Kommunikation (z.B. das Theater) verdient auch die religiöse Kommunikation in literarischem Rahmen Aufmerksamkeit.

Bibliographie

- Ackerman, Robert 1991. *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. Theorists of Myth 2. New York: Garland, 1991. xii, 253 S.
- Ampolo, Carmine 1988. „Rome archaïque: une société [!] pastorale?“ Whittaker, C. R. (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*. Cambridge Philological Society Suppl. 14. Cambridge: Philological Society, 1988. 120-133.
- Aust, Emil 1899. *Die Religion der Römer*. Darstellungen aus dem Gebiete der nicht-christlichen Religionsgeschichte 13. Münster: Aschendorff, 1899. 268 S.
- Bayet, Jean 1957. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris: Payot, 1957. 334 S.
- Beard, Mary 1987. „A Complex of Times: No more Sheep on Romulus' Birthday.“ *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 33 (1987), 1-15.
- Belier, Wouter W. 1991. *Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil's „Idéologie tripartite“*. Studies in Greek and Roman Religion 7. Leiden: Brill, 1991. 254 S.
- Berthold, Heinz 1959. *Aulus Gellius: Auswahl und Aufgliederung seiner Themen*. Diss. Leipzig 1959.
- Binder, Gerhard 1967. „Compitalia und Parilia: Properz 4,1,17-20.“ *Museum Helveticum* 24 (1967), 104-115.
- Bischoff, [Ernst] 1919. „Kalender (griechischer).“ *Real-Encyclopädie* 10,2. Stuttgart: Metzler, 1919. 1568-1602.
- Blumenthal, Albrecht v. 1938. „Zur römischen Religion der archaischen Zeit.“ *Rheinisches Museum* 87 (1938), 267-277.
- Bömer, Franz 1941. „Juppiter und die römischen Weinfeste.“ *Rheinisches Museum* 90 (1941), 30-58.
- Brelich, Angelo 1949. *Die geheime Schutzgottheit von Rom. Albae Vigiliae NF 6*. Zürich: Rhein-Verlag, 1949. 65 S.
- 1955. *Tre variazioni romane sul tema delle origini*. Roma: Ateneo, 1955. 127 S.
- Burriss, Eli Edward 1931. *Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion*. New York: Macmillan, 1931. [Repr. Westport, Conn.: Greenwood, 1972.] xi, 248 S.
- Castrén, Paavo 1972. „Graffiti di Bolsena.“ *Mélanges d'Ecole française de Rome, Antiquité* 84 (1972), 623-638.
- Courtney, Edward 1988. „The Roman Months in Art and Literature.“ *Museum Helveticum* 45 (1988), 33-57.
- Degrassi, Attilio (ed.) 1963. *Inscriptiones Italiae 13: Fasti et elogia. Fasciculus 2: Fasti anni Numani et Iuliani, accedunt feriale, menologia rustica, paraepemata*. 2 Teile. Academiae Italiae consociatae ediderunt. Roma: Libreria dello stato, 1963. xli, 572 S., 89 Taf.
- Della Corte, Francesco 1969. *L'antico calendario dei Romani*. Genova: Bozzi, 1969. 254 S.

- Deubner, Ludwig 1911. „Zur Entwicklungsgeschichte der altrömischen Religion.“ *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 27,1. 1911. 321-335.
- 1932. *Attische Feste*. [ND Darmstadt 1966; Wien 1966.] Berlin: Keller, 1932. 267 S.
- Domaszewski, Alfred von 1909. *Abhandlungen zur römischen Religion*. Leipzig: Teubner, 1909. 240 S.
- Dubuisson, Daniel 1991. „Contribution à une épistémologie dumézilienne: l'idéologie.“ *Revue d'Histoire des Religions* 208 (1991), 123-140.
- Dumézil, George 1975. *Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix questions romaines*. O.O. [Paris]: Gallimard, 1975. 298 S.
- Ehlers, W[ilhelm] 1939. „Tubilustrium.“ *Real-Encyclopädie* 7A,1. 1939. 755-9.
- Feeney, D. C. 1992. „Si licet et fas est: Ovid's Fasti and the Problem of Free Speech under the Principate.“ Anton Powell (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. Repr. London: Bristol Classical Press, 1994. 1-25.
- Fink, Robert O.; Hoey, Allan S.; Snyder, Walter F. 1940. „The Feriale Duranum.“ *Yale Classical Studies* 7 (1940), 1-222.
- Flamant, J. 1968. „La technique du banquet dans les Saturnales de Macrobie.“ *Revue des Etudes Latines* 46 (1968), 303-319.
- Foucher, Louis 1961. *Decouvertes archéologiques à Thysdrus en 1961*. Institut d'Archéologie Tunis: Note et documents NS 5. Tunis: Secrétariat d'Etat aux Affaires Culturelles, O.J. [1961]. 63 S.
- Fowler, W[illiam] Warde 1899. *The Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*. Repr. [1899.] Port Washington, NY: Kennikat, 1969. 373 S.
- 1910. „Calendar. Roman.“ Hastings, Jane (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 3. Edinburgh: Clark, 1910. 133-5.
- 1911. *The Religious Experience of the Roman People: From the Earliest Times to the Age of Augustus*. Gifford Lectures 1909/10 in Edinburgh. London: Macmillan, 1911. xviii, 504 S.
- 1914. *Roman Ideas of Deity in the Last Century before the Christian Era*. London: Macmillan, 1914. 167 S.
- 1920. *Roman Essays and Interpretations*. Oxford: Clarendon, 1920. 290 S.
- Frazer, J[ames] G[eorge] 1890. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. 2 vols. London: Macmillan, 1890.
- 1900. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. 3 vols. 2nd rev. and enl. ed. London: Macmillan, 1900.
- 1911-15. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. 12 vols. 3rd rev. and enl. ed. London: Macmillan, 1911-15.
- 1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Abridged ed. London: Macmillan, 1922. xxv, 756 S.
- 1929. *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex: The Fasti of Ovid*. 5 Bde. Ed. with a trsl. and comm. by ... London: Macmillan, 1929.

- Gaborieau, Marc 1982. „Les fêtes, le temps et l'espace: Structure du calendrier hindou dans sa version indo-népalaise.“ *L'Homme* 22,3 (1982), 11-30.
- Gladigow, Burkhard 1990. „XPHEΘAI ΘEOIS: Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion.“ Elsas, Christoph; Kippenberg, Hans G. (Hgg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift für Carsten Colpe*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990. 237-251.
- 1990a. „Divination.“ *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2. 1990. 226-8.
- 1990b. „Epiphanie, Statuette, Kultbild: Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium.“ *Visible Religion* 7 (1990), 98-121; 21 Abb.
- 1992. „Roman Religion.“ *Anchor Bible Dictionary* 5. New York: Doubleday, 1992. 809-816.
- Gundel, Hans Georg 1992. *Zodiakos, Tierkreisbilder im Altertum: Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*. Kulturgeschichte der antiken Welt 54. Mainz: Zabern, 1992. 358 S.
- Harmon, Daniel P. 1978. „The Public Festivals of Rome.“ *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16,2. 1978. 1440-68.
- 1978a. „The Family Festivals of Rome.“ Ebd., 1592-1603.
- Holford-Strevens, Leofranc 1988. *Aulus Gellius*. London: Duckworth. 1988. xvii, 284 S.
- Hooke, Samuel Henry (ed.) 1958. *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel*. Oxford: 1958.
- Hübner, Wolfgang 1983. *Zodiacus Christianus: Jüdisch-christliche Adaptionen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart*. Beiträge zur klassischen Philologie 144. Königstein: Hain, 1983. 238 S.
- Martin, Josef 1931. *Symposium: Die Geschichte einer literarischen Form*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 17,1-2. Paderborn: Schöningh, 1931. 320 S.
- Kluckhohn, Clyde 1942. „Myth and Rituals: A General Theory.“ *Harvard Theological Review* 35 (1942), 45-79.
- Koch, Carl 1933. *Gestirnverehrung im alten Italien: Sol Indiges und der Kreis der Di Indigetes*. Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 3. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1933. 120 S.
- 1960. *Religio: Studien zu Kult und Glauben der Römer*. Hg. von Otto Seel. Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 7. Nürnberg: Carl, 1960. 271 S.
- Kretschmer, Georg 1956. „Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie.“ *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2 (1956), 22-46.
- Latte, Kurt 1960. *Römische Religionsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4. München: Beck, 1960. 444 S.
- Le Bonniec, Henri 1958. *Le culte de Cérès à Rome: Des origines à la fin de la République*. Études et commentaires 27. Paris: Klincksieck, 1958. 507 S.

- Lefèvre, François 1991. „Remarques sur le calendrier des réunions de l'Amphictionie pyléo-delphique.“ *Bulletin de Correspondance Hellénique* 115 (1991), 579-594.
- Le Glay, Marcel 1986. „Archéologie et cultes de fertilité dans la religion romaine (des origines à la fin de la République).“ Bonano, Anthony (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*. Papers Presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean, The University of Malta, 2-5 September 1985. Amsterdam: Grüner, 1986. 273-292.
- Levi, D. 1941. „The Allegories of the Months in Classical Art.“ *Art Bulletin* 23 (1941), 251-291.
- Long, Charlotte R. 1992. „The Pompeii Calendar Medallions.“ *American Journal of Archaeology* 96 (1992), 477-501.
- Marquardt, Joachim 1856. *Handbuch der römischen Alterthümer: Nach den Quellen bearbeitet. 4. Teil (Der Gottesdienst)*. Begonnen von Wilhelm Adolph Becker, fortgesetzt von ... Leipzig: Hirzel, 1856. 569 S.
- Michels, Agnes Kirsopp 1967. *The Calendar of the Roman Republic*. [Repr. Westport, Conn.: Greenwood, 1978.] Princeton: UP, 1967. 227 S.
- Momigliano, Arnaldo 1983. „Premesse per una discussione su Georges Dumézil.“ *Rivista Storica Italiana* 15 (1983), 245-261.
- 1984. „Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization.“ *History and Theory* 23 (1984), 312-330.
- Parke, H. W. 1977. *Festivals of the Athenians*. London: Thames & Hudson, 1977. 208 S.
- Parrish, David 1984. *Season Mosaics of Roman North Africa*. *Archaeologica* 46. Roma: Bretschneider, 1984. 272 S., 105 Taf.
- Porte, Danielle 1985. *L'Étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*. Paris: Belles Lettres, 1985. 598 S.
- Pouthier, Pierre 1981. *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 242. Rome: École Française, 1981. 865 S.
- Priuli, Stefano 1980. „Osservazioni sul feriale di Spello.“ *Miscellanea. Tituli* 2. Roma: Storia e letteratura, 1980. 47-80.
- Rose, H[erbert] J[ennings] 1933. „The Cult of Volkanus at Rome.“ *Journal of Roman Studies* 23 (1933), 46-63.
- Rüpke, Jörg 1990. *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart: Steiner, 1990. 312 S.
- 1994. „Ovids Kalenderkommentar: Zur Gattung der libri fastorum.“ *Antike und Abendland* 40 (1994), 125-136.
- 1994a. „Wann feierte Ovid die Feralia? Zu Ov. fast. 2,567f.“ *Museum Helveticum* 51 (1994), 97-102.
- 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40. Berlin: de Gruyter, 1995. 740 S.

- 1995a. „Fasti. Quellen oder Produkte römischer Geschichtsschreibung?“ *Klio* 77 (1995), 184-202.
- 1996. „Nundinae: Kalendarische Koordination im republikanischen Rom.“ Binder, Gerhard; Ehlich, Konrad (Hgg.), *Kommunikation in politischen und kulturellen Gemeinschaften*. Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum 5: Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 24. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1996, 75-98.
- Sabbatucci, Dario 1986. „Miti di passaggio e riti delle origini.“ Bianchi, Ugo (ed.), *Trans- ition Rites: Cosmic, Social and Individual Order*. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian ... 24th-28th March 1984. Roma: Bretschneider, 1986. 63-66.
- 1988. *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*. La cultura 67. Milano: Saggiatore, 1988. 372 S.
- 1989. *Divinazione e cosmologia*. La cultura 92. Milano: Saggiatore, 1989. xi, 213 S.
- 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: University of California Press, 1990. xxii, 315 S., 107 Taf.
- Sarkady, János 1985. „A Problem in the History of the Greek Calendar (The Date of the Origin of the Months' Names).“ *Acta Classica Universitatis Debreceniensis* 21 (1985), 3-17.
- Scheid, John 1985. „Sacrifice et banquet à Rome: Quelques problèmes.“ *Mélanges d'Ecole française de Rome, Antiquité* 97 (1985), 193-206.
- 1987. „Polytheism impossible or the empty gods: Reasons behind a void in the history of Roman religion.“ *History and Anthropology* 3 (1987), 303-325.
- 1988. „La spartizione sacrificale a Roma.“ M.G. Amadasi Guzzo et. al., *Sacrificio e società nel mondo antico*. Bari: Laterza, 1988. 267-292.
- Schilling, Robert 1964. „Roman Festivals and their Significance.“ *Acta Classica* 7 (1964), 44-56.
- Schmidt, Peter Lebrecht 1972. „Sabinus. 4.“ *Der Kleine Pauly* 4 (1972), 1484f.
- Scholz, Udo W. „Zur Erforschung des römischen Kalenders.“ *Orientalia* 59 (1990), 255-264.
- Scullard, H[oward] H[ayes] 1981. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. [Dt. 1985.] London: Thames Hudson, 1981. 288 S.
- 1985. *Römische Feste: Kalender und Kult*. Übers. M. Buchholz (1981), red. und mit einem Vorwort versehen von H.G. Buchholz. Mainz: Zabern, 1985. 413 S.
- Sonne, Birgitte 1978. „Ritual Bonds between the Living and the Dead in Yukon Eskimo Society.“ *Temenos* 14 (1978), 127-163.
- Stern, Henri 1953. *Le calendrier de 354: Étude sur son texte et ses illustrations*. Institut français d'archéologie de Beyrouth: Bibliothèque archéologique et historique 55. Paris: Impr. Nationale, 1953. 430 S.
- 1965. „L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'el-Djem.“ *Journal des Savants* 1965. 117-131.

- 1966. „La représentation du mois de mars d'une mosaïque d'el-Djem.“ Chevallier, Raymond (ed.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*. 1. Paris: SEVPEN, 1966. 597-609.
- 1968a. „Un calendrier romain illustré de Thysdrus (Tunisie).“ *Tardo antico e alto medioevo: La forma artistica nel passaggio dall'antichità al medioevo*. Quaderno dell'Accademia Nazionale dei Lincei 105. Roma: 1968. 177-200.
- 1974. „Note sur deux images du mois de Mars: A propos de L. Foucher, Sur une image de mars ... 1974 ...“ *Revue des Etudes Latines* 52 (1974), 70-74.
- 1981. „Les calendriers romains illustrés.“ *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.12,2. 1981. 431-475.
- Torelli, Mario 1984. *Lavinio e Roma: Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*. Roma: Quasar, 1984. 264 S.
- Toynbee, J[ocelyn] M[ary] C[atherine] 1971. *Death and Burial in the Roman World*. [London]: Thames & Hudson, 1971. 336 S.
- Türk, Egbert 1962. *Macrobius und die Quellen seiner Saturnalien: Eine Untersuchung über die Bildungsbestrebungen im Symmachus-Kreis*. Diss. masch. Freiburg 1962. 294 S.
- 1968. „A propos de la bibliothèque de Macrobie.“ *Latomus* 27 (1968), 433-5.
- 1970. „[Rez.] I Saturnali di Macrobio Teodosio a cura di Nino Marinone ... 1967 ...“ *Gnomon* 42 (1970), 575-9.
- Vaccai, G. 1902. *Le feste di Roma antica*. Repr. [1902.] Torino: Bocca, 1927. xxiv, 277 S.
- Vahlert, Karola 1935. *Praeaeismus und römische Religion*. Diss. Frankfurt a.M. 1935. 80 S.
- Versnel, H[endrik] S[imon] 1993. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Studies in Greek and Roman Religion 6,2. Leiden: Brill, 1993. xv, 354 S.
- Walser, Gerold 1991. „Corpus mercatorum cisalpinorum et transalpinorum.“ *Museum Helveticum* 48 (1991), 169-175.
- Wissowa, Georg 1902. *Religion und Kultus der Römer*. 1. Aufl. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4. München: Beck, 1902. 534 S.
- York, Michael 1986. *The Roman festival calendar of Numa Pompilius*. American University Studies 17 (Classical Languages and Literature), 2. New York: Lang, 1986. 383 S.

Anmerkungen

- 1 Für die Einladung zur Tagung danke ich Gerhard Binder und Konrad Ehlich, für die Diskussion meiner Thesen und Hinweise ihnen ebenso wie den übrigen Teilnehmer(innen) der Tagung, Christoph Auffarth (Stuttgart) und Sebastian Gengnagel.
- 2 Die erhaltenen römischen Kalender (*fasti*) hat Degraffi (1963) in einer großzügig ausgestatteten Edition vorgelegt; neuere Funde erschließt Rüpke 1995.
- 3 So die *Fasti Antiates maiores*, das einzige erhaltene vorjulianische Kalenderexemplar.
- 4 So die *Fasti Furi Filocali* im „Chronograph von 354“.
- 5 Fowler 1899. Siehe etwa 16: „essential outline of the yearly round of his [sc. a Roman's] religious life.“ Vgl. 15: „The minor sacrificial rites, which concerned the priests and magistrates rather than the people, he did not find there; they would only have confused him.“ Ähnlich, aber in ganz eigenwilligem (und unzuverlässigem) Zugriff: Vaccai 1902.
- 6 Vgl. die späteren Arbeiten: Fowler 1911, 1914 und den Sammelband 1920. Von Fowler stammt der Abschnitt über römische Religion im Artikel „Calendar“ in Hastings' „Encyclopedia of Religion and Ethics“ (1910).
- 7 Fowler 1899:20 (nach J. Marquardt): „... in dealing with the Roman religion we must begin with the cult“. Hingewiesen sei auf Fowlers wissenschaftsgeschichtlichen Exkurs (17f.).
- 8 Ebd., 333.
- 9 Ebd., 334-338.
- 10 Ebd., 340-342. Auch die älteste Stufe zeichnet sich durch echte ethische Elemente aus: Gottesfurcht und Gebet, nicht Feilschen um Gelübde, ebd., 345-349. Siehe auch Aust 1899:14-17 (dazu Scheid 1987:310).
- 11 Die Publikationsgeschichte des auf immer mehr Bände anwachsenden und in immer neuen „abridgements“ vorgelegten „Golden Bough“ (seit 1890) ist hier nicht nachzuzeichnen. Der Kommentar erschien 1929. Siehe Ackerman 1991.
- 12 Nach einigen kleineren evolutionistisch orientierten Analysen, insbesondere Deubner 1911 und Schilling 1964. Im letztgenannten Artikel wird auch das Problem von „myth and ritual“ wieder angesprochen (54-56); vgl. dazu den Syntheserversuch von Kluckhohn (1942); siehe auch Hooke 1958.
- 13 Scullard 1981; mit verbesserter Bebilderung in der deutschen Übersetzung 1985. Scullard war es im übrigen, der Parke zur Abfassung seiner athenischen Feste Mitte der sechziger Jahre angeregt hatte (Parke 1977:11).
- 14 Scullard 1981:11f.
- 15 York 1986. Das Buch ist in vielen Details unzuverlässig.
- 16 Della Corte 1969; dieses Werk hat meines Wissens im deutsch- und englischsprachigen Raum keine Rezeption erfahren.
- 17 Ebd., 4.
- 18 Ebd., 250; s. Kap. 2.

- 19 Sabbatucci 1988:3; zum Begriff der „cosmicizzazione“ vgl. 1986 und 1989.
- 20 Vgl. die Verwendung des Begriffes „calendar“ bei Beard 1987: paraphrasiert als *fasti* bei Feeney 1992:5.
- 21 Vgl. zum Charakter und zur Konkurrenz der Nundinen Rüpke 1996.
- 22 Siehe Rüpke 1995:547-562.
- 23 Ebd., 492-497.
- 24 Siehe unten, Abschnitt 4.
- 25 Dieses Verfahren verfolgen etwa Wissowa (1902:370) und Dumézil (1975:22. 54), der es zumindest als heuristisches Mittel einsetzt. Als wichtigen Aspekt des *positional meaning* (V. Turner) eines Festes versteht die kalendrarische Position auch Pouthier (1981:115), der für die Objektebene formuliert: „L'économie du système tend à présenter un fait religieux dans sa totalité.“
- 26 Dumézil 1975:25-53.
- 27 Siehe ebd., 169; Versnel 1993:136-227.
- 28 Zur Ausnahme Saturnus-Ops s.u., Abschnitt 3.3.
- 29 Siehe Rüpke 1995:556-561.
- 30 Siehe Bischoff 1919; Parke 1977:24.
- 31 Siehe Ov. fast. 2,19; Paul. Fest. 76,1-5 L.
- 32 Wissowa (1902:370) etwa erkannte „die Häufung der Marsfeste in zwei parallelen Cyclen im März und im Oktober“. Die Einheit Monat übernahm Domaszewski (1909:171) in einem Kapitel über „Die Festcyclen des römischen Kalenders“ als zentrale: Die Feste jedes Monats bilden eine Einheit um ein Hauptfest herum. Als Paradebeispiel wird wieder der Mars-Monat März angeführt. Für April wird das Thema „Mutter Erde“ aufgewiesen (177), der Oktober gilt wieder dem Mars (179). Obwohl Domaszewski die Existenz von Festen einer älteren Periode, die der zyklischen Ordnung nicht folgen, zugab (180), postulierte er doch z.B. einen Bezug der Fontinalia am 13. Oktober zu Mars (ebd.).
- 33 Die Beobachtung von Michels (1967:116), daß in derselben Zeit auch die großen Perioden von *nefas*-Tagen fehlen - ein Befund, den sie historisch zu erklären versucht: die fixierten Perioden entstammen einer bereits vorwiegend urban orientierten Zeit - kann hier nicht herangezogen werden: Solche Perioden fehlen auch im Januar, März und Mai, finden sich aber in dem Zahlenmonat Quintilis und, wenigstens ansatzweise, im Dezember.
- 34 Siehe Serv. georg. 1,43: ... *anni initium mensis est Martius ... decem tantum menses fuisse apud maiores. Martium autem anni principium habere voluerunt propter Martem suae gentis auctorem. Aprilis ... quasi terras tepore aperiens; Maius a Maia; Iunius a Iunone ... alii a maioribus et iunioribus ... nam antea populus Romanus in centurias iuniorum et seniorum divisus fuerat. reliqui iam a numero ... duo vero ... postea a Iano et a Februo nominati sunt. Februus autem est Ditis pater, cui eo mense sacrificabatur. Quintilis et Sextilis mutati sunt postea in honorem Iulii Caesaris et Augusti ... sic Ovidius in fastis. ... ternos menses, qui ipsorum temporum talem faciunt discretionem, ut primo mense veris novum dicatur*

- ver, secundo adultum, tertio praeceps ... Analog Isid. nat. 4,4. Charakterisierungsversuche aller Monate bietet Della Corte (1969:69ff.); zum Problem der griechischen Monatsnamen und ihrer Bedeutung für die Datierung s. nach den Arbeiten von Nilsson jetzt etwa Sarkady 1985.
- 35 Verius Flaccus: Inscr. It. 13,2,121 (F. Praen. März): *Martius ab Latinorum [deo bel]landi itaque apud Albanos et plerosque [p]opulos Lati[n]os idem fuit ante conditam Romam; ut a[u]tem alii cre[du]nt, quod ei sacra fiunt hoc mense.*
- 36 Macr. Sat. 1,12,18.
- 37 Macr. Sat. 1,13,3: *Secundum dicavit Februo deo, qui lustrationum potens creditur. lustrari autem eo mense civitatem necesse erat, quo statuit ut iusta dis Manibus solverentur.* Serv. georg. 1,43.
- 38 Paul. Fest. 75,23-76,5 L; Mart. Cap. 2,149.
- 39 Varro ling. 6,13; danach Cens. 22,13-15; Paul. Fest. 76,2-4 L; Inscr. It. 13,2,265 (F. Pol. Silv. Februar): *Dictus a febro verbo, quod purgamentum veteres nominabant, quia tum Romae moenia lustrabantur.*
- 40 Cincius in Macr. Sat. 1,12,12; zustimmend Varro (ebd., 13).
- 41 Auf solchen Bausteinen aufbauend ist Dumézil (1975:170-173) soweit gegangen, eine die Drei-Funktionen-Ideologie (s. dazu Momigliano 1983, 1984; Belier 1991; zum Begriff der „Ideologie“: Dubuisson 1991) gestaltende Fünfmonatsstruktur zu entdecken: Juli und August: Natur (3. Funktion), September und November: Souveränitätsgott Iuppiter (1.), darin Oktober: Kriegsgott Mars (2.). Ambivalent zur Einheitlichkeit ganzer Monate äußert sich H.J. Rose (1933:56f.). Im jüngsten Beitrag zum Thema „Kalender“ sucht Sabbatucci (1988) den Charakter ganzer Monate zu berücksichtigen, ohne dies explizit zum Gestaltungsprinzip zu erheben.
- 42 Scholz 1990; Rüpke 1995:197. 242-4.
- 43 Parrish 1984:52. Vgl. Long (1992) zum pompeianischen Kalenderfries aus der Mitte des 1. Jhs. n.Chr. (ebd., 497). In Anbetracht der sonstigen Entwicklung muß man die von ihr aus den erhaltenen Medallions vorgenommene Rekonstruktion einer Folge von Tierkreiszeichen, olympischen Göttern und ineinandergestellten Monats- und Jahreszeitendarstellungen (s. die Skizze 496) sehr skeptisch betrachten; die Postulierung eines Vorbildes im stadtrömischen Tempel der aventinischen Trias (Tempel der Ceres) (499) gewinnt keine Plausibilität.
- 44 Zu bildlichen Darstellungen ganzer Monate s. Stern 1981 und Courtney 1988 sowie Levi 1941; vgl. Deubner 1932:248-254 für einen jüngeren attischen Kalenderfries.
- 45 Stern 1953:234-248; Salzman 1990:64f. 74-91.
- 46 Siehe Foucher 1961 (zu einzelnen Monaten siehe auch Stern 1965, 1966, 1974); Stern 1968a. Abbildungen bieten Parrish 1984, Taf. 42 (Gesamtaufnahme; siehe auch Taf. 50 mit einer Gesamtaufnahme des zugehörigen Wochengöttermosaiks) und Salzman 1990, Abb. 59-70. Die Identifizierung der Aprildarstellung ist umstritten, vermutlich geht es um die Veneralia. Der Mai zeigt ein Opfer vor Merkur an den Iden, der Juni die Quinquatrus minusculae, ebenfalls an den Iden; für den August ist mit einer Dianastatue wiederum ein Motiv von den Iden gewählt. Juli und September bieten

- landwirtschaftliche Motive; nach dem umstrittenen Oktober (s. die vorstehend genannte Literatur) schließt das Jahr mit Isiaca und Saturnalia.
- 47 Zur erschöpfenden Behandlung dieses Themas müssen noch die die Monate als Ordnungsschema vertretenden Zodiakaldarstellungen mit in die Untersuchung einbezogen werden, siehe etwa Hübner 1983; Gundel 1992.
 - 48 Siehe Pouthier 1981:101-113: Consus bezeichne im August die Getreidespeicherung, im Dezember eher den Verbrauch; Ops bringt beidemal den Aspekt des Überflusses hinein (104. 110f.; zu ihr siehe auch Le Glay 1986).
 - 49 Siehe etwa Gaborieau 1982 für jahreszeitliche Festzyklen im indischen Raum.
 - 50 H. Goussen; siehe Kretschmer 1956:41. Dieses Prinzip spielt im republikanisch-römischen Kalender keine Rolle. Korrespondenzen im Sechsmonatsabstand sind vage - *Carmentalia* (Januar)-*Neptunalia* (Juli, gemeinsames Moment vielleicht Wasser), *Cerialia* (April)-*ieiunium Cereris* (Oktober), *Summanus* (Juni)-*Angeronalia*/*Divalia* (Dezember, Sonne) - und stimmen nie im Datum überein (ein Beispiel eines griechischen halbjährlichen Rhythmus: Lefèvre 1991). Dasselbe gilt für die Feste im Dreimonatsabstand: *Feralia*/*Parentalia* (Februar)-*Lemuria* (Mai), *Quinquatrus* (März)-*Quinquatrus minuscule* (Juni) sowie *Parilia-Palibus II* und *Fortuna virilis*-*Fortuna muliebris* im April und Juli. Wirklich zwingende Verbindungen bestehen nur im Viermonatsabstand, es handelt sich um die *Ops/Consus*-Festpaare im August und Dezember und die *Vinalia* im April und August; aber auch hier stimmen die Tagesdaten nicht überein.
 - 51 Deubner 1911:324-330; vgl. Wissowa 1902:370.
 - 52 Siehe dazu auch Vahlert 1935.
 - 53 Bayet 1957:86.
 - 54 In seiner Monographie über Ceres arbeitet Le Bonniec (1958) sorgfältig einen agrarischen Zyklus heraus: Siehe die Übersicht 470-472. Genauer unterscheidet er sogar zwei agrarische Zyklen, deren einer sich auf die Ackerarbeiten, der andere auf das Wachstum beziehe (52).
 - 55 Das demonstriert der Versuch von Ampolo (1988), den Festkalender als Quelle für die Rekonstruktion der archaischen römischen Wirtschaft zu erschließen (insbesondere 126): Einer ganzen Reihe „agrarischer“ oder wenigstens agrarisch getönter Feste stünden nur zwei Hirtenfeste, die *Parilia* und die *Lupercalia*, gegenüber. Dieser eindrucksvolle Befund, der - nach einer genaueren Altersbestimmung der argumentativ verwandten Feste - wohl dazu beitragen könnte, die antike These vom Hirtenursprung Roms zu korrigieren, verdeckt die vielfältigen technologischen und religiösen Interdependenzen der beiden Bereiche: Das - zu züchtende - Rind dient als wichtiges Arbeitsinstrument, nämlich beim Pflügen, im Ackerbau (siehe 128), Maultiere werden bei typischen „Getreidefesten“ wie den *Vestalia* und *Consualia* einbezogen (zur kultischen Thematisierung des Maultiers s. Walser 1991:172-175), und schließlich existieren zahlreiche „agrarische“ Opfer mit Tieren, sogar trächtigen Tieren (*Fordicidia*).
 - 56 Zur Frage der „Wahlfreiheit“ in polytheistischen Systemen s. Gladigow 1990.

- 57 Koch 1933.
- 58 Z.B. Brelich 1949.
- 59 Burriss 1931:116-120; Blumenthal 1938; Bömer 1941.
- 60 Brelich 1955:106-108; Toynbee 1971:63f.; Harmon 1978:1455; siehe auch Schilling 1964:44f.; einen solchen „Festzyklus Totenfeste“ hat für die Eskimos Sonne 1978 untersucht.
- 61 Harmon 1978:1466f.
- 62 Dazu Rüpke 1995:133-138 und demnächst Brigitte Ruck, ZPE.
- 63 Siehe vor allem Cens. 22,9-13; 20,2. 4 und Macr. Sat. 1,12,16; 1,13,21.
- 64 Inscr. It. 13,2,111. 121. 127. 135.
- 65 Dazu Rüpke 1995a.
- 66 Siehe Rüpke 1995:160-164.
- 67 Siehe ebd., 258-260.
- 68 Siehe Inscr. It. 13,2,186-199.
- 69 Inscr. It. 13,2,66: Der erste Tag ist nicht erhalten; der Schlußeintrag an den Cerialia selbst lautet: *Loed(i) Cer(eri) in c(irco)*.
- 70 Inscr. It. 13,2,78, 15.-19. Juli.
- 71 Inscr. It. 13,2,208, zum 15. Juli.
- 72 Inscr. It. 13,2,249.
- 73 Ein vergleichbarer *incipit*-Vermerk findet sich nur in den nochmals späteren, schon hinter dem Ende der stadtrömischen *fasti*-Tradition stehenden Fasti Polemi Silvii aus der Mitte des 5. Jhs., die den Beginn der familiären Totenrituale (*parentatio*) am 13. Februar notieren (Inscr. It. 13,2,265): *Parentatio tumulorum inc[ipit], quo die ...* In den Fasti Furi Filocali heißt es dagegen zu diesem (und damit nur zu diesem) Tag: *Virgo Vesta(lis) parentat* (13,2,241). Vor diesem Hintergrund ist die sich nur auf ein fragliches X stützende Ergänzung Degraasis in den aus dem frühen Prinzipat stammenden (Rüpke 1995:77) Fasti Farnesiani zum 13. Februar - [*Parentatio incipit e]x [horaVI]* (Inscr. It. 13,2,224) - mit hoher Wahrscheinlichkeit falsch.
- 74 Cic. Att. 4,8a,2; Ov. fast. 1,657.
- 75 Siehe Rüpke 1995:165-186.
- 76 Dazu ausführlich Rüpke 1995a.
- 77 Die Wahrnehmung der Bedeutung dieser Unterscheidung verdanke ich Peter Lebrecht Schmidt.
- 78 Siehe Rüpke 1994.
- 79 Siehe Varro ling. 6,14; Fest. 304,33-306,8 L; Char. gramm. p. 102,16-19 Barwick zu dieser Etymologisierung von *quinquatrus*.
- 80 Inscr. It. 13,2,113.
- 81 Ehlers 1939:757; Latte 1960:118; Torelli 1984:100-103.
- 82 Inscr. It. 13,2,137. Vgl. dagegen Versnel 1993:136-227; zur Kritik Rüpke 1995:555, Anm. 31.

- 83 Ov. fast. 1,55f.; die Fasti Praenestini weisen nur auf das allmonatliche Ritual (der - fiktiven - Mondbeobachtung) des Pontifex minor (Inscr. It. 13,2,111) hin, doch dürfte das Fastenwerk des Verrius diesen Punkt wie die auf der Inschrift kaum erhaltenen Bemerkungen zu den Iden in ausführlicherer Form erhalten haben. Hier wirken sich auch die Differenzen von literarischer Form, die einen systematischen Vorspann dem Kommentar voranstellen kann, und Inschrift aus, die nur Freiräume der kanonischen Form für die Kommentierung nutzen kann, da sie - anders als Ovid - Original und Kommentar bieten will.
- 84 Varro ling. 5,45 (-54); 7,44.
- 85 Ov. fast. 3,791f.: *Itur ad Argeos (qui sint, sua pagina dicet) / hac, si commemini, praeteritaque die* (d.h. auch am 16. März). Das Hinabwerfen erfolgte am 15. Mai (so übereinstimmend Dion. H. 1,38,3 und Ov. fast. 5,621-662: V. 599-602 sind bereits auf die Nacht vom 14./15. zu beziehen [so schon Ideler]; in V. 603 ist gegen die Konjektur von U [vgl. Rüpke 1994a] mit M und G¹ *Idibus auratum* zu lesen; in V. 670 ist *idibus* keine Wiederholung der Datierung, sondern ein historisches Datum, das den Zusammenhang zu den gegenwärtigen Iden herstellen soll). Auffällig ist der undeutliche Verweis „sua pagina“: Er setzt voraus, daß der Leser das Datum der *Argei* in seinen *fasti*, die den Text der „*Libri fastorum*“ erschließen - wie ein kommentierter Text als Inhaltsverzeichnis des Kommentars dienen kann -, den Haupttag einfach identifizieren konnte. Spuren eines solchen Eintrags finden sich in den erhaltenen inschriftlichen oder gemalten Kalendern aber nicht. Möglicherweise hatten Buchexemplare des Kalenders hier einen Überschuß, etwa ein *Argei mittuntur*. Ein ähnliches Beispiel bietet der erst im ältesten (in Abschriften) erhaltenen Buchkalender, dem des Filocalus, überlieferte *equus October* (ebenfalls an den ohnehin meist stark gefüllten Iden) oder die sprachlich vergleichbaren Notizen zu Öffnung und Schließung des Vestaheiligtums (s.o.).
- 86 Ov. fast. 4,639f.: *Ignem cremat vitulos quae natu maxima Virgo est, / luce Palis populos purget ut ille cinis*.
- 87 Ov. fast. 4,731-734, s.u., Abschnitt 4.
- 88 Siehe Ov. Pont. 4,16,15f.: *quique suam Troezen imperfectumque dierum / deseruit celeri morte Sabinus opus*. Das wird allgemein als Hinweis auf ein Werk in der Art der Ovidischen „*Libri fastorum*“ gedeutet (s. Schmidt 1972).
- 89 Für Cincius siehe Rüpke 1990:105.
- 90 Vgl. für Ovid Porte 1985.
- 91 Siehe die Rahmenhandlung von Varro rust. 1.
- 92 Siehe die Inhaltsbestimmung in beiden Proömien, Ov. fast. 2,7 (*idem sacra cano*) und 1,7 (*sacra recognoscas*): *Sacra* erscheint in beiden Fällen in betonter Spitzenstellung. Für die Fasti Praenestini ergibt sich der Befund aus dem Inhalt der erhaltenen Kommentareinträge.
- 93 Paul. Fest. 77,24-27L.
- 94 Serv. auct. ecl. 8,82. Ein Deutungsversuch der kultischen Verbindungen bei Koch 1960:8f.

- 95 Eine bewußte Herabstufung des paganen Festes durch den Christen Tertullian kann nicht ausgeschlossen werden, sie wäre aber in diesem Kontext, der auf eine anti-quarische Quelle zurückgehen dürfte und pagane Kulte beschreibt, sinnlos.
- 96 Siehe Fest. 322,14-20 L und Ov. fast. 4,877-900. Allein Plinius verweist mit *Vinalia altera* auf die Doppelung der Daten (nat. 18,289), doch steht dies in überhaupt keinem Kontext theologischer Argumentation.
- 97 Fest. 348,25-27 L und 126,5-6 L.
- 98 Macr. Sat. 1,10,18-20: *Ex his ergo omnibus colligi potest et uno die Saturnalia fuisse et non nisi quarto decimo kalendarum Ianuariarum celebrata, quo solo die apud aedem Saturni convivio dissoluto Saturnalia clamitabantur, qui dies nunc Opalibus inter Saturnalia deputatur, cum primum Saturno pariter et Opi fuerit adscriptus. (19) hanc autem deam Opem Saturni coniugem crediderunt et ideo hoc mense Saturnalia itemque Opalia celebrari, quod Saturnus eiusque uxor tam frugum quam fructuum repertores esse credantur. itaque omni iam fetu agrorum coacto ab hominibus hos deos coli quasi vitae cultioris auctores. (20) quos etiam nonnullis caelum ac terram esse persuasum est Saturnumque a satu dictum, cuius causa de caelo est, et terram Opem, cuius ope humananae vitae alimenta quaeruntur vel ab opere per quod fructus frugesque nascuntur.* Die Verbindung Saturn-Ops ist bereits in Ennius' „Euhemeros“ präsent (frg. var. 64 V) und muß vor dem griechischen Hintergrund (Kronos-Rhea) gesehen werden; vgl. Wissowa 1902:168 (21912:204), der auf die kalendarischen Verhältnisse als Bindeglied verweist. Erneut ist aber festzustellen, daß Macrobius spät ist; Varro (ling. 5,64) und Festus (202/204 L) weisen auf die zeitliche Nachbarschaft gerade nicht hin.
- 99 Siehe etwa Flamant 1968 und Türk 1962 (mit problematischen Annahmen zur Quellenbenutzung, s. 1968, 1970). Allgemein zur literarischen Form des unterhaltend-belehrenden Symposiums: Js. Martin 1931.
- 100 Siehe Berthold 1959 (mir nicht zugänglich); Holford-Strevens 1988.
- 101 Siehe Scheid 1985, 1988 für den sakralen Charakter von Symposien.
- 102 Inscr. It. 13,2,283: *Feriale dom(i)norum* in der 2. Zeile der Überschrift.
- 103 Über die bei Deggrasi 1963 gesammelten Beispiele hinaus läßt sich etwa auf die *lex arae Augusti Narbonensis* (CIL 12,4333, Z. 13-36) oder die Stiftungsinschrift für ein Kollegium in CIL 5,4489 oder 8,1859 (für Theveste) verweisen. Privaten Charakter scheinen die „Fasti Guidizzolenses“ und einige Graffiti aus Bolsena zu haben (Castrén 1972:625-630).
- 104 Die Rahmengattung dieses Textes läßt sich nur aus dem a) militärischen und b) standardisierten Charakter des Textes erschließen (Fink, Hoey, Snyder 1940:28f.); eine etwaige Überschrift oder Vorspann befinden sich nicht unter den erhaltenen Papyrusfragmenten. Dieses Problem stellt sich für mehrere als „Feriale“ klassifizierte Texte (z.B. das neugefundene „Feriale“ Hispellate [siehe Priuli 1980]) - umgekehrt ist der „Feriale“-Charakter mancher Textteile anderer Rahmengattungen nicht beachtet worden.

- 105 *Ordo cenarum*, Kol. 2, Z. 11-15.
- 106 Siehe etwa das *Testamentum Galli cuiusdam civis Romani*, FIR Bruns⁷, Nr. 181, p. 311, = CIL 13,5708 = ILS 8379, Kol. 2, Z. 15f.
- 107 Die Struktur der Argumentation impliziert, daß der Umkehrschluß, es habe solche Reflexionen überhaupt nicht gegeben, *nicht* gültig ist. Entscheidend ist, daß sie mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht die unterstellte Bedeutung gehabt haben.
- 108 Siehe Rüpke 1995:353f.; vgl. 498.
- 109 Siehe ebd., 455. Das ist für die Bestimmung der tatsächlichen Geburtstage verschiedener Personen übersehen worden: Wo immer ein 1. oder 13./15. des Monats angegeben werden, ist zunächst einmal Mißtrauen angebracht.
- 110 Verbindung: Marquardt 1856:297; Dumézil 1975:188; kritisch Binder 1967.
- 111 Siehe Gladigow 1992.