



Jörg Rüpke / John Scheid (Hg.)

Bestattungsrituale und Totenkult in der römischen Kaiserzeit

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 27

Franz Steiner Verlag

Jörg Rüpke / John Scheid (Hg.)
Bestattungsrituale und Totenkult
in der römischen Kaiserzeit

POTSDAMER
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE
BEITRÄGE (PAwB)

Herausgegeben von
Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer
(Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt)
und John Scheid (Paris)

—

Band 27

Jörg Rüpke / John Scheid (Hg.)

**Bestattungsrituale
und Totenkult in der
römischen Kaiserzeit**

**Rites funéraires et culte
des morts aux
temps impériaux**



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2010

Umschlagabbildung: Phrygischer Türstein mit Darstellung der Verstorbenen (auf dem oberen Teil) und des Herakles mit Kerberos (auf der Tür), nach: Waelkens 1986, Abb. 233.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-515-09190-9

Gesetzt unter der Verwendung von TUSTEP durch Diana Püschel am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt.

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© 2010 Franz Steiner Verlag, Stuttgart
Druck: Laupp & Göbel GmbH, Nehren
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

<i>Jörg Rüpke, John Scheid</i> Introduction	7
<i>Darja Šterbenc Erker</i> Der römische Totenkult und die Argei-Feier bei Ovid und Dionysios von Halikarnass	11
<i>Andreas Gutsfeld</i> Domitians «schwarzes» Mahl von 89	25
<i>Rudolf Haensch</i> Tod in der Provinz: Grabmonumente für die beim Dienst außerhalb Italiens verstorbenen hohen Vertreter Roms	35
<i>Ralph Häussler</i> Ahnen- und Heroenkulte in Britannien und Gallien: Machtlegitimation oder Bewältigung innerer Krisen?	57
<i>Valérie Bel</i> Évolution des pratiques funéraires à Nîmes entre le II ^e siècle av. J.-C. et le III ^e siècle ap. J.-C.	93
<i>Christoph Auffarth</i> Das Korn der Sterblichkeit: Was Paulus von seinen Korinthern im Demeter- und Kore-Heiligtum gelernt hat	113
<i>Gian Franco Chiai</i> Zeus Bronton und der Totenkult im kaiserzeitlichen Phrygien	135
<i>Isabelle Sachet</i> Libations funéraires aux frontières de l’Orient romain: le cas de la Nabatène	157
<i>Stefan Lehmann</i> Mumien mit Porträts: Zeugnisse des privaten Totenkults und Götterglaubens im Ägypten der Kaiserzeit und Spätantike	175
<i>Günther Schörner</i> Saturn, Kinder und Gräber: Zur Beziehung von Götterverehrung und Kinderbestattung im römischen Nordafrika	215

<i>Sandrine Crouzet</i> Les rituels du tophet: idéologie et archéologie	237
<i>Peter Rothenhöfer</i> <i>In formam deorum</i> : Beobachtungen zu so genannten Privatdeifikationen Verstorbener auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel der Inschriften	259
<i>Éric Rebillard</i> Les chrétiens et les repas pour les fêtes des morts (IV ^e –V ^e siècles)	281
Register Zusammengestellt von Mihaela Holban	291

Introduction

Les articles réunis dans ce volume sont issus d'un colloque commun du groupe de recherches «Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte» et le Collège de France. Le groupe de recherche allemand qui a été financé de 2000 à 2008 en tant que Schwerpunktprogramm par la Deutsche Forschungsgemeinschaft, étudiait essentiellement la naissance, dans l'empire romain, d'espaces culturels de taille et de degrés d'intégration variables. L'empire romain formait un espace dans lequel les contacts culturels en Méditerranée et dans l'Europe antique furent intensifiés par le commerce, le tourisme, la migration, ainsi que l'administration et l'armée. Le Schwerpunktprogramm analysait cette problématique en se concentrant sur la religion. La religion, le moyen de communication symbolique le plus important, notamment dans des sociétés prémodernes, constitue un indice important et un facteur autonome des changements recherchés. Les participants du projet ne voulaient pas étudier la religion en elle-même, mais ils ont tenu à la placer dans le contexte de sociétés historiques complexes.

Dans l'approche «globale», la section *Religion d'empire et Religion provinciale* ouvrait une double perspective vers «Centre et périphérie» et «Polycentrisme dans la périphérie». De cette manière, le projet analysait la composante religieuse de l'expansion politique, ses médias, l'intégration qui en résultait et les processus d'universalisation, auxquels succomba la religion du centre lui-même. Il examinait l'évolution du point de la vue religieux la périphérie qui était désormais en relation avec le centre, ainsi que la constitution de grands espaces culturels qui s'exprime à travers la mobilité de divers groupes et dans l'extension de la communication des élites, parallèlement aux processus de différenciation dans la formation de spécificités locales (par exemple dans les villes).

Deux ensembles de questions se trouvaient au premier plan. D'abord le problème de la *Formation d'espaces culturels*. Il convenait de s'interroger ici sur la composante religieuse de l'expansion religieuse et sur la composante religieuse de l'hégémonie du centre. De combien de religion a besoin tel ou tel type d'intégration? A quel niveau social la religion centrale contribue-t-elle à l'intégration (Religion d'empire)? Quels éléments sont exportables? Où dans le média religieux se constituent les différentes identités? Et enfin: comment la religion centrale se modifie-t-elle au centre? Il fallait ensuite se demander comment se sont formés les concepts et les structures religieux suprarégionaux. Les systèmes religieux intégrés naissent-ils au-delà du niveau de la ville/polis (Religions provinciales)? Enfin il convenait de se demander quels chemins de transmission des religions se sont institutionnalisés et comment ces religions se transforment en se diffusant.

Le deuxième ensemble de questions concernait *la complexité et l'hétérogénéité des espaces culturels*. Il fallait ici rechercher les effets de la diffusion des éléments religieux du centre et de la réaction suscitée par leur présence, ainsi que par les interventions directes du centre dans les espaces administratifs redéfinis (provinces) et par leur évolution religieuse. Qui utilise les éléments religieux venus du centre? Comment les structures des religions indigènes se modifient-elles? Comment les éléments étrangers sont-ils reçus, et quand leur origine devient-elle un enjeu? Sont-ils identifiés comme appartenant au centre? Quel rôle jouent de telles qualifications dans la tradition locale? Il fallait encore s'interroger sur la pragmatique identitaire. Dans quels contextes l'identité devient-elle un thème ou un objet

de communication? Et enfin, où se constituent des systèmes religieux nouveaux par l'urbanisation, la réorientation des élites ou des mouvements migratoires? Comment les porteurs de ces nouvelles idées se comportent-ils par rapport à la société locale? Comment la position de la religion se modifie-t-elle dans les sociétés locales?

L'analyse systématique du point de vue de l'histoire des religions et des sciences de l'antiquité dans le cadre d'un Schwerpunktprogramm («programme d'action thématique») a permis de répartir la problématique commune entre une multitude de projets correspondant à des approches disciplinaires, à des méthodes et des objets différents. La large ouverture de l'approche répond au fait que la religion est sans doute le domaine culturel qui possède le profil le plus riche. En même temps l'espace historique de l'Antiquité forme jusqu'à nos jours une époque centrale pour l'histoire européenne et méditerranéenne.

Nous avons largement exclu les rites des funérailles et du culte des morts du Schwerpunktprogramm. Le colloque de Paris offrait la possibilité de traiter à travers ce thème un sujet qui semble avoir été tout particulièrement dominé par des traditions locales. De ce fait, dans notre approche, l'évolution de ce domaine est envisagé en tant qu'il est sujet à des changements de mentalités à long terme plutôt qu'à des différenciations religieuses rapides. En outre pour beaucoup de chercheurs l'interprétation des différenciations entre les options religieuses d'époque impériale suscite l'espoir de pouvoir déchiffrer directement dans les nécropoles des «orientations confessionnelles». Ainsi, dans la catacombe de la Via Latina à Rome, des espaces contigus, qui sont décorés de motifs représentant Jonas ou Hercule, sont-ils attribués aux branches païennes d'une même famille. On espère aussi pouvoir identifier le changement religieux dans le mobilier funéraire.

Partant surtout des découvertes archéologiques, le colloque a privilégié les pratiques. Les contributions de ce volume considèrent les rites dans le contexte des funérailles et du culte annuel des morts, en tant que situations communicatives hautement significatives. Ces situations sont analysées par rapport à l'histoire de l'Empire et de sa structure géographique. Les pratiques sociales mises au jour permettent-elles de découvrir des innovations religieuses ou communicatives, du même type que la «romanisation» ou la «formation des cultures provinciales» qui sont étudiés dans d'autres secteurs sociaux?

L'étude des rites funéraires offre actuellement des possibilités d'enquête puissantes, puisque la méthodologie des fouilles de nécropoles a été considérablement modifiée et améliorée dans les deux décennies passées, notamment en France. Ce colloque offrait l'occasion de mettre en rapport des historiens et des fouilleurs représentatifs de ce changement méthodologique, qui se caractérise notamment par l'emploi systématique des sciences naturelles, l'anthropologie physique, l'archéozoologie et la paléobotanique. En outre les fouilles elles-mêmes se font avec un soin extrême, qui explique à lui seul la qualité des résultats obtenus. Mais surtout, la participation des spécialistes de la taphologie et des restes osseux – ou la compétence acquise dans ce domaine par les archéologues eux-mêmes – permettent désormais de déchiffrer sur le terrain les traces de rituels: l'ordre des gestes, le type de geste, la découpe éventuelle de victimes animales et le mode de partage des chairs, révélant par exemple des pratiques alimentaires. Dans tous les cas, ces techniques jointes au mobilier funéraire et aux caractéristiques typologiques des tombes donnent de chaque sépulture et de chaque nécropole un portrait complet qui pourra être comparé dans l'avenir avec d'autres sites, afin de mettre en évidence des ressemblances et des différences. De cette manière, le changement culturel et l'adoption de nouvelles pratiques peuvent être étudiés avec une précision et une assurance inégalées jusqu'à présent dans des régions entières. Les premiers travaux de ce type ont déjà été publiés. En même temps, nous avons inclus dans le colloque deux domaines peu traités, le monde oriental, où se répandent également de nouvelles pratiques, et Carthage, où les chercheurs se sont attaqué à nouveau

au problème du tophet, en rouvrant le débat déjà ancien sur la nature de ces sites: nécropoles ou sites sacrificiels d'enfants? Le choix des approches présentées complète de façon harmonieuse les études plus historiques de ce volume. Aujourd'hui l'histoire des pratiques rituelles, et à travers elles, l'histoire du changement culturel et religieux sous l'Empire romain ne pourront se faire que par la collaboration intime des ces deux branches de l'histoire des religions. Nous remercions le Collège de France pour son hospitalité, les participants pour ces interventions et la bonne coopération dans les derniers mois, Franca Fabricius et Diana Püschel pour la rédaction du volume, et Mihaela Holban pour la compilation du index.

Jörg Rüpke (Universität Erfurt)

John Scheid (Collège de France)

Publications et coopération des équipes des recherches

Religion d'Empire

- ANDO, CLIFFORD; RÜPKE, JÖRG (edd.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 15). Stuttgart 2006.
- AUFFARTH, CHRISTOPH (Hg.). *Religion auf dem Lande: Kulte und Heiligtümer im nicht-urbanisierten Raum unter römischer Herrschaft* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge). Stuttgart 2009 (im Druck).
- AUFFARTH, CHRISTOPH; RÜPKE, JÖRG (Hgg.). *Epitomè tês oikouménês: Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit für Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 6). Stuttgart 2002.
- BENDLIN, ANDREAS; RÜPKE, JÖRG (Hgg.). *Römische Religion im historischen Wandel: Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 17). Stuttgart 2009.
- BENDLIN, ANDREAS; HAASE, MAREILE U. A. «Forschungsbericht Römische Religion», *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000), 283–345; 5 (2003), 297–371; 9 (2007) 297–404; 11 (2009), im Druck.
- BONNET, CORINNE; RÜPKE, JÖRG; SCARPI, PAOLO (Hgg.). *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 16). Stuttgart 2006.
- CANCIK, HUBERT; HITZL, KONRAD (Hgg.). *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*. Tübingen 2003.
- CANCIK, HUBERT; RÜPKE, JÖRG (Hgg.). *Römische Reichs- und Provinzialreligion*. Tübingen 1997.
- CANCIK, HUBERT; RÜPKE, JÖRG (Hgg.). *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte. Ein Forschungsprogramm stellt sich vor*. Erfurt 2003.
- CANCIK, HUBERT; SCHÄFER, ALFRED; SPICKERMANN, WOLFGANG (Hgg.). *Zentralität und Religion* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 39). Tübingen 2006.
- CANCIK, HUBERT; RÜPKE, JÖRG (Hgg.). *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*. Tübingen 2009.
- EGELHAAF-GAISER, ULRIKE; SCHÄFER, ALFRED (Hgg.). *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13). Tübingen 2002.
- ELM VON DER OSTEN, DOROTHEE; RÜPKE, JÖRG; WALDNER, KATHARINA (Hgg.). *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 14). Stuttgart 2006.
- HILDEBRANDT, HENRIK (Red.) *Reichsreligion und Religiosität in den Provinzen des Imperium Romanum = Das Altertum* 53,2–3 (2008), 81–222.
- HUPFLOHER, ANNETTE (Hg.). *Heiligtum und Kultpraxis im kaiserzeitlichen Griechenland* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 13), Stuttgart (in Vorbereitung).

- PETZOLD, MANFRED; RÜPKE, JÖRG; STEIMLE, CHRISTOPHER (Red.). «Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte», *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), 296–307.
- RÜPKE, JÖRG; FABRICIUS, FRANCA (Red.). «Roman imperial and provincial religion: An interim report», *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), 327–342.
- RÜPKE, JÖRG (Hg.). *Gruppenreligionen im römischen Reich: Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 43). Tübingen 2007.
- RÜPKE, JÖRG (Hg.) *Festrituale in der römischen Kaiserzeit* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 48). Tübingen 2008.
- SCHÖRNER, GÜNTHER; ŠTERBENC ERKER, DARJA (Hgg.). *Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 24). Stuttgart 2007.
- SPICKERMANN, WOLFGANG (mit H. Cancik, J. Rüpke) (Hg.). *Religion in den germanischen Provinzen Roms*. Tübingen 2001.
- Religion des provinces romaines*
- BELAYCHE, NICOLE. *Iudaea-Palaestina: The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)* (Religion der Römischen Provinzen 1). Tübingen 2001.
- SPICKERMANN, WOLFGANG. *Germania superior* (Religion der Römischen Provinzen 2). Tübingen 2004.
- SPICKERMANN, WOLFGANG. *Germania inferior* (Religion der Römischen Provinzen 3). Tübingen 2007.
- KUNZ, HEIKE. *Sicilia* (Religion der römischen Provinzen 4). Tübingen 2007.
- Culte funéraire, Archéologie du rite*
- DE CAZANOVE, OLIVIER; COARELLI, FILIPPO; LA REGINA, A.; SCHEID, JOHN. *Fana Templa Delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica*. 1. Gatti, Sandra; Picuti, Maria Romana (eds.). Regio I. Alatri, Anagni, Capitulum Hernicum, Ferentino, Veroli. Rom 2008.
- SCHEID, JOHN (ed.), *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire* (Collection de l'École Française de Rome 407). Rome 2008.
- VAN ANDRINGA, WILLIAM (éd). *Sacrifices, marchés de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain / Meat: Sacrifice, Trade and Food Preparation in the Roman Empire* (Food&History 5, 1). Tournai 2007.

Der römische Totenkult und die Argei-Feier bei Ovid und Dionysios von Halikarnass

Darja Šterbenc Erker

Ovid in den *Fasti* und Dionysios von Halikarnass in den *Antiquitates Romanae* veranschaulichen die Idee, dass stadtrömische Kulte griechische Ursprünge hatten. Die beiden Autoren, die ihre Werke unter dem Prinzipat des Augustus verfassten, heben hervor, dass Heroen oder Halbgötter aus fremden und fernen Ländern einige Tempel, Altäre und Kulte in Rom gestiftet hätten. Indem Dionysios und Ovid auf die Herkunftsorte (Griechenland, Arkadien oder Troja) der Stifter römischer religiöser Institutionen verweisen, heben sie hervor, dass die stadtrömische Religion unter griechischem, arkadischem und trojanischem Einfluss entstanden sei. In der augusteischen Zeit, als das Interesse für die Vergangenheit Roms seinen Höhepunkt erreichte, verwiesen Künstler, Schriftsteller und Dichter häufig auf Griechenland oder Troja, die als wichtige Referenzen für die Formierung römischer Institutionen galten.¹ In der Forschung wurde bereits diskutiert, wie und mit welchen Intentionen der Antiquar Dionysios von Halikarnass den Ursprung einiger römischer Kulte auf die griechische Region Arkadien zurückführte.² ANOUK DELCOURT zeigt, dass Dionysios dem arkadischen Heros Euander die Einführung einiger der wichtigsten arkadischen Kulte (Hercules-, Pan-, Nike-, Demeter-, Poseidonkult) in Rom zuschreibt sowie die zivilisatorischen und religiösen Errungenschaften dieser Region hervorhebt.³ Der antiken griechischen Überlieferung zufolge behielten die Arkadier ihre archaischen religiösen Bräuche bei, die Römer hätten somit die ältesten griechischen Bräuche von Arkadiern übernommen und bewahrt.⁴ Jüngere Analysen der *Fasti* verweisen vor allem auf Ovids kreative Aneignung von griechischen Mythen, mit denen der Dichter augusteische Feste aitiologisch erläutert.⁵ Im vorliegenden Aufsatz wird untersucht, wie und mit welchen Intentionen Ovid und Dionysios von Halikarnass den stadtrömischen Riten im Totenkult griechische oder trojanische Wurzeln zuschreiben.⁶ Darüber hinaus werden die Schilderungen der *Argei*-Feier analysiert, bei der man sich Ovid zufolge an die verstorbenen Gründer erster Siedlungen in Rom aus Griechenland (Argos und Pallantium) erinnerte.

Ovid kommentiert in seinem elegischen Gedicht *Fasti* die Feste des stadtrömischen Kalenders, erläutert ihre Funktionen und mythischen Ursprünge, verweist auf rituelle Vor-

- 1 Zu Arkadien und dem mythischen Heros Euander als Referenz für römische Institutionen s. DELCOURT 2001.
- 2 Zur Gräzität römischer Kultur nach Dionysios von Halikarnass vgl. LURAGHI 2003, 277; DELCOURT 2001, 853–858 untersucht die arkadischen Ursprünge stadtrömischer Religion und verweist auf die zivilisatorischen Errungenschaften der griechischen und arkadischen Heroen.
- 3 DELCOURT 2001, 857.
- 4 Ebd.
- 5 BEARD 1987; SCHEID 1992; PRESCENDI 2002, 157 hebt hervor, dass Ovid in den *Fasti* die augusteische Ideologie poetisch elaboriert.
- 6 S. auch ŠTERBENC ERKER 2008a.

schriften und Details der Kultausübung, das Aufkommen der Sterne, nennt die Götter und ihre Macht und feiert die Errungenschaften des Kaiserhauses. In diesem gelehrten elegischen Gedicht schildert er zudem einzelne Episoden aus der mythischen und historischen Vergangenheit der Stadt, dabei fällt der mythischen Genealogie des Princeps, dem Nachfahren von Aeneas und Romulus, eine wichtige Rolle zu.⁷ Die historisch-antiquarischen sowie aktuell-politischen Details zu den Festen, Tempelgründungen und Exegesen der Rituale werden nach dem Rhythmus des stadtrömischen Kalenders geordnet. Dionysios von Halikarnass schildert dagegen in seiner antiquarisch-historischen Darstellung in Prosa die Geschichte Roms in einer linearen Erzählung, mit Rückblenden in das mythische Zeitalter, wenn die Exegese römischer Institutionen dies verlangt. Ovid und Dionysios von Halikarnass widmen sich in verschiedenen literarischen Gattungen, elegischer Dichtung und antiquarisch-historischer Prosa, den antiquarischen Inhalten und geben zahlreiche Episoden aus der Geschichte Roms wieder.⁸

Wie schildern Ovid und Dionysios von Halikarnass die Rituale des Totenkultes und ihre Aitiologien? Ovid besingt Feste des Totenkultes wie *Feralia* und *Lemuria*, erwähnt kurz die *Larentalia* und schildert ausführlich eine Aitiologie des *Argei*-Festes im Mai als eine Erinnerung an die Bestattung der Ur-Einwohner Roms aus der griechischen Stadt Argos. Dionysios von Halikarnass erwähnt lediglich ein Opfer des Aeneas an die väterlichen Götter, Libationen zum Fest *Larentalia*, er schildert den Ursprung der *Argei*-Feier und gibt die Aitiologie der *parentatio* am vermeintlichen Grab Tarpeias wieder.

1 Feralia

Ovid behandelt in seinem Kalenderkommentar die *Feralia*, den letzten Tag des neuntägigen Totenfestes *Parentalia*, das man in der zweiten Hälfte des Februars feierte.⁹ Der Antiquar Macrobius gibt die Tradition wieder, nach der König Numa, mythischer Stifter römischer Kulte, angeordnet habe, dass im Februar die Pflichten (*iusta*) gegenüber den Verstorbenen, euphemistisch *di Manes*, «die Guten Götter», genannt, erfüllt werden müssten.¹⁰ Philocalus vermerkt auf dem Kalender zum 13. Februar: *Virgo Vesta(lis) parentat*.¹¹ Mit einer Libation für die Toten eröffnete eine Vestalin die den Verstorbenen der Stadt gewidmete Zeit, in der das politische Leben zum Erliegen kam.¹² Johannes Lydus gibt an, dass diese öffentliche Libation in der sechsten Stunde des Tages vollbracht wurde, also um die Mittagszeit, ebenfalls weist er darauf hin, dass die Magistrate ihre senatoriale Toga ablegen und private Kleidung bis zum Ende der *Parentalia* trugen.¹³ Auf die Frage, an wen sich diese Libation richtete, wird später eingegangen. Ovid erwähnt das Ritual der Vestalin

7 Bei Ovid zählt nicht nur Aeneas, sondern auch Romulus zu den mythischen Vorfahren des Augustus, s. *fast.* 4,57–60; 4,19–22. Zur Vergangenheit Roms in den *Fasti* s. BEARD 1987; PRESCENDI 2000.

8 Zum antiquarischen Wissen bei Ovid vgl. PASCO-PRANGER 2006, 34–50; ŠTERBENC ERKER 2008.

9 *Ov. fast.* 2,533–570; zu den *Parentalia* s. WISSOWA 1912, 232–233; BÖMER 1943, 29 ff.; SCHEID 1984, 132–136; SCHEID 1993; RÜPKE 1995, 297 f.; SCHEID 2005, 177–182. 189–200.

10 *Ov. fast.* 2,569: *iusta ferunt*; 3,560: *iusta dat*.

11 *CIL* I² 309.

12 Es ist wahrscheinlich, dass die Vorsteherin der Vestalinnen, die Große Vestalin, die Libation für alle Verstorbenen im Namen der ganzen Stadt vollzog. Für die Libation für die Toten verwendet Lydos *mens.* 4,24 den üblichen Ausdruck *choas*.

13 Lydos *mens.* 4,24; BÖMER 1943, 33 ff.; SCHEID 1984, 133; SCHEID 1993, 197.

nicht, sondern zeichnet die Atmosphäre des gesamten Festes der *Parentalia* nach, wenn er die *Feralia* am 21. Februar besingt. Nachdem Ovid das Heiratsverbot während der *Parentalia* erwähnt und den heiratslustigen Mädchen empfiehlt, auf reine Tage zu warten, charakterisiert er den düsteren Charakter des Totenfestes:

*di quoque templorum foribus celentur opertis, / ture vacent arae stentque sine igne foci. / nunc animae tenues et corpora juncta sepulcris / errant, nunc posito pascitur umbra cibo ... hanc, quia iusta ferunt, dixere Feralia lucem; / ultima placandis manibus illa dies.*¹⁴

Selbst die Götter sollen bei versperrten Tempeltoren eingeschlossen bleiben, die Altäre sollen keinen Weihrauch erhalten und die Herde ohne Feuer stehen. Jetzt wandern leichte Seelen und Körper aus den Gräbern umher. Jetzt nähren sich die Schatten von der aufgestellten Speise ... *Feralia* nannte man diesen Tag, weil man ein Opfer bringt; es ist der letzte Tag, die Toten zu versöhnen (Übersetzung: F. BÖMER).

Die «guten Götter» waren die Verstorbenen, für die ein traditionelles Begräbnisritual vollzogen wurde, nach römischen Vorstellungen waren sie wohnhaft im Familiengrab, zu den *Parentalia* kamen sie jedoch in die Oberwelt. Dieses Fest weist auf die öffentliche Bedeutung privater Rituale im Totenkult hin. Der letzte Tag der *Parentalia* ist auf den Kalendern mit *NP* markiert, dem Verweis auf einen öffentlichen Feiertag, an dem weder Senat und Volksversammlung zusammenkamen noch juristische Prozesse stattfanden. Für die Dauer der neun Tage wurden alle öffentlichen und privaten Geschäfte untersagt, die Inhaber öffentlicher Ämter führten sich ostentativ als Privatpersonen auf. Am Anfang der *Parentalia* erhielten *di Manes* die bereits erwähnte Libation durch ein Mitglied des pontificalen Kollegs, eine Vestalin. Auch wenn am letzten Tag, den *Feralia*, jede römische Familie verpflichtet war, Opfergaben am Familiengrab darzubringen, weist die Markierung *NP* auf den öffentlichen Rahmen hin; dieses privat begangene Fest war ein Anliegen des *populus Romanus*, der politischen Gemeinschaft. Auch Ovid schreibt, das *populus* habe die frommen Bräuche der *Parentalia* von Aeneas gelernt.¹⁵ Obwohl das Fest eng mit dem stadtrömischen Raum verbunden war, bietet Ovid auch ein trojanisches Aition an:

*Est honor et tumulis, animas placare paternas, / parvaque in exstructas munera ferre pyras. / parva petunt manes: pietas pro divite grata est / munere; non avidos Styx habet ima deos. / tegula porrectis satis est velata coronis / et sparsae fruges parcaque mica salis, / inque mero mollita Ceres violaeque solutae: / haec habeat media testa relicta via. / nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est: / adde preces positis et sua verba focis. / hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor, / attulit in terras, iuste Latine, tuas. / ille patris Genio sollemnia dona ferebat: / hinc populi ritus edidicere pios.*¹⁶

Auch an den Gräbern finden Feiern statt. Versöhnt die Seelen eurer Ahnen! Bringt kleine Gaben zu den Scheiterhaufen! Nur wenig wünschen die Toten, fromme Dankbarkeit ist angenehmer als ein kostbares Geschenk. Die Styx drunten beherbergt keine gierigen Götter. Ein Ziegel, umhüllt mit Opferkränzen, das genügt, und ausgestreute Getreide, ein wenig Salzkörner und Brot, in Wein geweicht, und lose Veilchen. Lege dies in einen irdenen Topf mitten auf den Weg (zum Grab). Auch größere Gaben mag ich nicht verbieten, doch genügt den Schatten eben dies zur Sühnung. Füge ein Gebet hinzu, wenn du den Altar errichtet hast, und die dafür bestimmten Worte. Diese Sitte hat Aeneas, ein geeigneter Gewährsmann frommer Übung, in das Land des redlichen Latinus gebracht. Er pflegte dem Genius seines Vaters am Todestage feierliche Gaben darzubringen; daher kennt das Volk die frommen Bräuche (leicht veränderte Übersetzung nach F. BÖMER).

Der Dichter beschreibt das Ritual der Darbringung des Totenopfers: Neben dem Grab wird ein Scheiterhaufen (*exstructas pyras*) errichtet, um darauf die Opfergaben zu verbrennen, einfache Gaben (Ziegel mit Opferkränzen, Getreide, im Wein geweichtes Brot, Salz, Veil-

14 Ov. *fast.* 2,563–566. 569–570.

15 Ov. *fast.* 2,546: *hinc populi ritus edidicere pios.*

16 Ov. *fast.* 2,533–546.

chen) in einem Tonkrug werden auf den Boden auf dem Weg zum Grab gelegt.¹⁷ Es wird auch ein Altar für die Verbrennung der Opfertiere errichtet, diese größeren Gaben (*maiora*) hielt Ovid für nicht notwendig, er hebt vielmehr hervor, dass beim Altar gebetet wird. Die Opfergaben auf dem Boden und auf dem Scheiterhaufen (wahrscheinlich auch ganze Tiere) galten den *di Manes*, die Lebenden aßen nicht von den Tieren, die als Totengabe ganz verbrannt wurden; diese Trennung der Speisen bekräftigte die Grenze zwischen den Toten und den Lebenden.¹⁸

Als eine erste Erklärung (Aition) des Festes gibt Ovid an, dass an den *Feralia* die Seelen verstorbener Ahnen an ihren Gräbern mit einfachen Opfergaben besänftigt werden. Auch wenn sich der Dichter andernorts lustig über die in seiner Zeit propagierte Einfachheit und Sparsamkeit macht, hebt er hier ausgerechnet diese Eigenschaften des Totenopfers hervor.¹⁹ Der Ursprung dieses Brauches, das ist das zweite Aition des Festes, sei das Totenopfer des frommen Aeneas für seinen Vater Anchises gewesen.²⁰ Als ein drittes Aition, das die Verbindlichkeit der Durchführung der Rituale unterstreicht, erwähnt Ovid eine Legende, nach der das römische Volk einmal in der Vergangenheit während einer Kriegszeit die *dies Parentales* nicht begangen habe.²¹ Die Bestrafung blieb nicht aus, die Scheiterhaufen hätten sich von alleine entflammt und die Seelen der Großväter seien aus den Gräbern aufgestiegen, hätten in den Straßen Roms und auf den Feldern gejammert und geheult. Dann habe man die versäumten Opfer nachgeholt, somit wurde «ein Maß und eine Grenze für die Vorzeichen und Leichenfeiern gesetzt». Ovid führt die Selbstentzündung der Scheiterhaufen mit *dicitur*, «man sagt», ein und kommentiert die Legende in rationalistischer Manier, indem er ihre Unglaubwürdigkeit betont.²² Ovid bietet in den *Fasti* seine persönliche Interpretation der Religion Roms, er stellt sich als Intellektueller dar, der sich von dieser einfachen einheimischen Legende distanziert. Das vierte Aition ist etymologisch, Ovid variiert Varros Interpretation des Namens *Feralia* vom Verb «tragen, bringen» (*ferre*), wobei Varro die Darbringung des Opfermahls hervorhebt, Ovid dagegen das Darbringen beziehungsweise die Erfüllung ritueller Pflichten gegenüber den Toten (*iusta ferre*) betont.²³

17 SCHEID 1993, 198 lehnt BÖMERS Kommentar zu *fast.* 2,534 und FRAZERS Variante *extinctas pyras* ab und verweist auf das Pisaner Dekret zu den Parentalien des L. Caesar, des verstorbenen Adoptivsohns Augustus', der die Errichtung eines Scheiterhaufens vor dem Altar auf dem Boden anordnet; s. *ILS* 139,25: *Ituri struem lignorum succendant; ILS* 27: *locus ante eam aram, quo ea strues congerantur componantur pate(at)*; *CIL* XI 5047.

18 Auf den Grabreliefs ließ man häufig das Totenmahl der Familie darstellen und bei den Gräbern *triclinia* zum Speisen errichten. Vergil schildert das Tieropfer für Aeneas und seine Begleiter bei den Parentalien am Todestag des Anchises; s. *Aen.* 5,84–103 (die Begleiter braten die *viscera*) und Andromachas Tieropfer auf zwei Altären (für ihren Mann und Sohn); s. *Aen.* 3,301–305; *Serv. Aen.* 3,311: *inferis sacrificat*. Zur Trennung zwischen den Speisen für die Toten und die Lebenden s. SCHEID 1984, 134 ff.; SCHEID 2005, 182 vermutet, dass man zuerst die Opfer an die *di Manes* konsekrierte und anschließend ein Mahl für die Familie vorbereitete.

19 *Ov. fast.* 1,225–226; PRESCENDI 2000, 79–87.

20 SCHEID 1993, 190 Anm. 11.

21 *Ov. fast.* 2,547–556: *at quondam, dum longa gerunt pugnacibus armis / bell, Parentales deseruere dies. / non impune fuit; nam dicitur omine ab isto / Roma suburbanis incaluisse rogis. / vix equidem credo: bustis exisse feruntur / et tacitae questi tempore noctis avi, / perque vias Urbis latosque ululasse per agros / deformes animas, volgus inane, ferunt. / post ea praeteriti tumulis redduntur honores, / prodigiisque venit funeribusque modus.*

22 *Ov. fast.* 2,551: *vix equidem credo ...*

23 *Ov. fast.* 2,569: *hanc, quia iusta ferunt, dixere Feralia lucem*; Varro, *l. l.* 6,13,5: *Fer[ia]lia ab inferis et ferendo, quod ferunt tum epulas ad sepulcrum quibus ius [s]ibi parentare*; *Macr. Sat.* 1,4,14.

In der Schilderung der *Feralia* verbindet Ovid zwei verschiedene Traditionen. Die typisch stadtrömischen Riten interpretiert er mit drei lokalen Aitia und einem trojanischen Aition. Das *Feralia*-Fest konnten römische Familien nur im stadtrömischen Raum vollziehen, genauer gesagt vor den Toren der Stadt, wo die Gräber an den Straßen entlang lagen. Die Legende zur trojanischen Herkunft der *Feralia*-Riten erweitert den Horizont der stadtrömischen Religion und wirft einen Blick in die weite Welt, zu den Küsten Kleinasiens, woher Aeneas laut Legende stammte. Bereits der Dichter Vergil widmete den jährlichen *Parentalia*, die der Trojaner Aeneas auf Sizilien für seinen Vater Anchises durchführte, eine lange Passage.²⁴ Der Ausdruck, mit dem Ovid auf Aeneas' *Feralia* für Anchises verweist, ist ebenfalls nicht typisch römisch, Aeneas habe dem Genius seines Vaters die feierlichen Gaben dargebracht.²⁵ Wie Ovid selbst schreibt, erhielten die Seelen der Väter, die Manen, die Götter (in der Unterwelt), Schatten oder Körper aus den Gräbern die Totengaben.²⁶ Genius war der Schutzgeist eines lebenden Mannes, der mit seinem Tod verfällt, deshalb ist die Verbindung mit dem Totenopfer hier ungewöhnlich. Wahrscheinlich bedient sich Ovid dieses Ausdrucks im gleichen Sinne wie er auf den Grabinschriften in Rom verzeichnet wurde, auf denen die Bezeichnung Genius als lateinische Übersetzung des griechischen *daimon* (der Geist des Lebenden sowie des Verstorbenen) fungiert.²⁷ Auf die stadtrömischen Elemente im Kommentar zu den *Feralia* verweist das Heiratsverbot während der Totentage, indem Ovid auf den stadtrömischen Ritus der Vorbereitung der (jungfräulichen) Braut auf die Hochzeit durch das Kämmen des Haares mit einer Lanze anspielt: «die *hasta caelibaris* soll nicht das Haar zur Hochzeit kämmen».²⁸ Weiter hebt Ovid die stadtrömischen Praktiken mit den typischen Ausdrücken für die Darbringung der Opfergaben an die Toten hervor (*munera, dona ferre, iusta ferre*). Ovids Schilderung der Rituale konzentriert sich auf Rom, das Aition zeigt jedoch die Verbindungen Roms mit Troja.

Mit welcher Autorität behauptet Ovid, dass der Trojaner Aeneas die rituellen Bräuche der stadtrömischen *Feralia* einführte? Die historisierenden Erzählungen zu Aeneas' Opfer an seine trojanischen Ahnen waren gut bekannt. Dionysios von Halikarnass schreibt, dass Aeneas in Lavinium seinen göttlichen Ahnen (τοῖς πατράοις θεοῖς) eine Sau und ihre neugeborenen Ferkel an der Stelle opferte, an der noch zu seiner Zeit ein Heiligtum steht, zu dessen Innenraum aufgrund seiner Heiligkeit nur die Lavinier Zutritt haben.²⁹ Dieses Heiligtum habe Aeneas gebaut und die Statuen seiner göttlichen Ahnen aus Troja darin aufbewahrt, welche die Römer Dionysios zufolge Penaten nennen.³⁰ Diese historische Erzählung beruht auf kultischer Realität. Da Lavinium (wie auch die später gegründete Stadt Alba Longa) als Muttergemeinde von Rom angesehen wurde, pflegte die Stadt ein beson-

24 Verg. *Aen.* 5,84–103.

25 Ov. *fast.* 2,545: *ille patris Genio sollemnia dona ferebat*; vgl. 3,58 s. u. Anm. 58.

26 Ov. *fast.* 2,534: *animas ... paternas*; 535: *manes*; 536: *non avidos Styx habet ima deos*; 541: *umbra*; 554: *deformes animas*; 565: *animae; corpora functa sepulcris*; 570: *placandis manibus*.

27 Hor. *ep.* 2,2,187–188: *scit Genius, natale comes qui temperat astrum, naturae deus humanae mortalis, in unum*; WISSOWA 1912, 175–176; CIL 6 4307. 5739. 11429. 21041. 28668: *Genio inferno*.

28 Ov. *fast.* 2,559–560; zur Vorbereitung der Braut auf die Hochzeit s. Plut. *mor.* 285c–d; Paul., 55 L.

29 Dion. Hal. *ant. rom.* 1,57: Αἰνεΐας δὲ τῆς μὲν ὑδὸς τὸν τόκον ἅμα τῇ γειναμένη τοῖς πατράοις ἀγίζει θεοῖς ἐν τῷ χωρίῳ τῷδ', οὐ νῦν ἔστιν ἡ καλιάς, καὶ αὐτὴν οἱ Λαουινιάτα τοῖς ἄλλοις ἄβατον φυλάττοντες ἱερὰν νομίζουσι: Aeneas' Opfer an seine aus Troja gereteten Penaten war auf der Ara Pacis dargestellt, s. ZANKER 1987, 207.

30 Dion. Hal. *ant. rom.* 1,67,3: τοὺς δὲ θεοὺς τούτους Ῥωμαῖοι μὲν Πενάτας καλοῦσιν· Sie seien identisch mit den römischen Penaten gewesen, s. Varro, *l. l.* 5,144: *oppidum quod primum conditum in Latio stirpis Romanae, Lavinium: nam ibi dii penates nostri*.

deres Verhältnis zum lavinischen Penatenheiligtum. Die römischen Konsuln begaben sich jedes Jahr nach dem Amtsantritt zusammen mit Pontifices und Flamines nach Lavinium, um dort Opfer an Vesta und die Penaten darzubringen.³¹ So erwähnt Dionysios von Halikarnass, dass die Könige Romulus und Tatius in Lavinium ein Opfer an die göttlichen Ahnen für das Staatswohl darbrachten.³²

Wahrscheinlich verweist Ovid auf Vergils Beschreibung der Parentalien, die Aeneas für Anchises auf Sizilien zelebrierte.³³ Im fünften Buch der *Aeneis* kombiniert Vergil die Rituale einer jährlichen *parentatio*, die Aeneas am Todestag seines Vaters zelebrierte (das Totenopfer des ersten Tages), mit den Ritualen der *Parentalia* im Februar. Typisch für die *Parentalia* im Februar ist das Opfermahl, die Zeitspanne von neun Tagen und die Leichenspiele.³⁴ Es liegt jedoch nicht nur daran, dass Ovid auf Vergil verweist, der die Irrfahrten und Errungenschaften des Aeneas besang, der von Troja nach Latium kam und die trojanischen Kultgeräte und Penaten auf den latinischen Boden brachte.³⁵ Vergil besang in der *Aeneis* die Vollendung der römischen Geschichte durch Augustus, der Aeneas zu seinen mythischen Vorfahren zählte. Der Aeneas-Mythos wie die trojanische Herkunft römischer Penaten und des Vestakultes sind in den *Fasti* omnipräsent.³⁶ Ovid kommentiert die *Feralia* auf eine originelle Weise, da er dieses Fest, das bisher nicht als trojanisch interpretiert worden war, mit dem trojanischen Aition versieht. So wiederholt Ovid nicht Vergils Variante, nach welcher der Trojaner Aeneas die jährlichen *Parentalia* zelebrierte, sondern interpretiert lediglich die Riten des letzten Tages der öffentlichen *Parentalia* im Februar als trojanisch. Mit der Technik des Zitierens und des Verweisens führt Ovid neue Bedeutungen ein, die Intertextualität bewirkt eine Verschiebung der Zuschreibung trojanischer Ursprünge eines ähnlichen Totenfestes (die jährliche *parentatio* am Todestag) auf ein anderes (*Feralia*).

Welchen Status hatte die Aitiologie in der römischen Literatur und Kultur? MARY BEARD hebt in ihrer grundlegenden Studie zur Aitiologie in Rom hervor, dass Aitiologien weder objektive Kommentare noch «wahre» Erklärungen der Feste und ihrer Ursprünge waren.³⁷ JOHN SCHEID weist darauf hin, dass das Verfassen von Aitiologien eine intellektuelle und künstlerische Kreation war und somit keine liturgische Aktivität; es wurde nicht durch priesterliche Autorität kontrolliert oder unterstützt.³⁸ Aitiologien umfassten in der römischen Literatur verschiedene Typen von Aitien, lokale Legenden, griechische Mythen, zu denen auch die Legende über den trojanischen Held Aeneas gehörte.³⁹ MARY BEARD und JOHN SCHEID betonen, dass in der römischen Kultur, die seit mehreren Jahrhunderten fremde religiöse und kulturelle Einflüsse integrierte, alle exegetischen Varianten gleichwertige symbolische Erzählungen und ein integraler Bestandteil des religiösen Diskurses sind.⁴⁰ Eine wichtige Rolle der Rituale und ihrer Exegesen fiel der Vergegenwärtigung

31 WISSOWA 1912, 164; FRASCHETTI 1994, 361.

32 Dion. Hal. *ant. rom.* 2,52,3: χρόνον δὲ οὐ πολλοῦ διελθόντος, ὡς μὲν τινες φασιν, ἅμα Ῥωμύλῳ παραγενόμενος εἰς τὸ Λαουίνιον ἕνεκα θυσίας, ἣν ἔδει τοῖς πατράοις θεοῖς ὑπὲρ τῆς πόλεως θῦσαι τοὺς βασιλεῖς ...

33 Verg. *Aen.* 5,42–103; SCHEID 1993 vergleicht Vergils Beschreibung der jährlichen *Parentalia* am Todestag des Anchises mit den Inschriften über die *parentationes* für die verstorbenen Adoptivsöhne des Augustus und stellt zahlreiche Entsprechungen in Sequenzen des Rituals fest.

34 SCHEID 2005, 178. Verg. *Aen.* 1,1–7; 5,290 ff.

35 Ov. *fast.* 4,37–38; WALTER 2006, 98.

36 Ov. *fast.* 1,526–527; 3,29–30; 3,141–142; 3,416–417; 6,456.

37 BEARD 1987, 2.

38 SCHEID 1992, 122–123 hebt hervor, dass die Intellektuellen in Rom die Religion aus ihrer persönlichen und privaten Sicht schildern.

39 Zur Legende über den trojanischen Helden Aeneas in Rom s. zuletzt WALTER 2006.

40 BEARD 1987, 3; SCHEID 1992, 123.

römischer Vergangenheit zu; sie erinnerten an mythisch-historische Ereignisse aus der Geschichte Roms und führten vor, wie man sich Rom, die römischen Werte und «das Römisch-sein» vorstellen kann.⁴¹ Die proklamierten trojanischen Ursprünge der *Feralia* zeugen also von einer historisierenden Funktion der römischen Religion. Ovid und Dionysios von Halikarnass entwerfen in ihren Kommentaren zu weiteren Ritualen des öffentlichen Totenkultes ebenfalls Bilder der römischen Vergangenheit.

2 *Parentatio* am 13. Februar an Tarpeias Grab?

Bevor auf die historisierenden Erzählungen eingegangen wird, die als *Aitia* des Totenfestes *Larentalia* und des *Argei*-Festes angegeben werden, soll die mythisch-historische Identität der Adressatin der Libation am 13. Februar geklärt werden. THEODOR MOMMSEN vermutete, dass die *parentatio* der Vestalin im Zusammenhang mit der Libation für Tarpeia zu interpretieren sei, die Dionysios von Halikarnass beschreibt.⁴² Dionysios von Halikarnass gibt die historisierende Erzählung römischer Historiker über Tarpeia wieder, die über die Kriege zwischen Römern und Sabinern schreiben. Fabius Pictor, Cincius Alimentus und Calpurnius Piso Frugi (der Censor), Annalisten aus dem dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr., erzählen, wie Tarpeia in den Krieg mit den Sabinern eingriff. Tarpeia habe während der Belagerung des Kapitols Tatius, dem sabinischen König, und seinen Soldaten ein Tor zur Burg geöffnet. Die Annalisten sind sich allerdings nicht einig, was sie zu dieser Tat bewegte, das Verlangen nach Gold, das die Sabiner als Armschmuck trugen, oder eine List. Dionysios von Halikarnass findet Pisos Variante überzeugend, nach der Tarpeia die Sabiner durch eine List entwarfen wollte. Als Begründung gibt er an, dass sie durch ein Grab an der Stelle, an der sie gefallen ist, geehrt wurde.⁴³ Tarpeia liegt auf dem heiligsten der römischen Hügel (dem Kapitol), zitiert Dionysios seinen Gewährsmann Piso, und Römer bringen ihr jedes Jahr Libationen dar.⁴⁴ Auch andere antike Autoren verweisen auf die wichtige Rolle Tarpeias in der römischen Vergangenheit: Varro berichtet, dass ein Felsen (wahrscheinlich am südwestlichen Hang des Kapitols) nach Tarpeia *saxum Tarpeium* genannt wurde; Festus schreibt, dass dort Tarpeias Grab lag.⁴⁵ Letzterer erwähnt zudem, dass sich Tarpeias Bild im Tempel des Jupiter Stator befand.⁴⁶ Für Dionysios ist es unwahrscheinlich, dass eine Verräterin solche Ehren erhalten sollte. Er nimmt an, dass, wenn sie eine Verräterin gewesen und etwas von ihrer Leiche übrig geblieben wäre, man ihre Überreste ausgegraben und als Warnung aus der Stadt geworfen hätte. Dionysios untermauert seine Version der Erzählung nach den wissenschaftlichen Standards seiner Zeit: Er gibt

41 BEARD 1987, 7.

42 *CIL* I² 309; Dion. Hal. *ant. rom.* 2,40,3.

43 Die Sabiner hätten ihre Schilde, die sie als Belohnung für ihre Tat verlangte, auf Tarpeia geworfen und sie durch die Wucht der Schläge umgebracht; s. Dion. Hal. *ant. rom.* 2,40,2–3.

44 Dion. Hal. *ant. rom.* 2,40,3: τάφος τε γὰρ ἔνθα ἔπεσεν ἡξιώται τὸν ἱερώτατον τῆς πόλεως κατέχουσα λόφον, καὶ χοῶς αὐτῇ Ῥωμαῖοι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπιτελοῦσι, (λέγω δὲ ὃ Πείσων γράφει).

45 Varro, *l. l.* 5,41,5: *hi[n]c mons ante Tarpeius dictus a virgine Vestale Tarpeia, quae ibi ab Sabinis necata armis et sepulta: cuius nominis monimentum relictum, quod etiam nunc eius rupes Tarpeium appellatur saxum.* Fest. 343 L: *(Sa-)xum Tarpeium appell ...tis, qui ob sepultam Ta(r)peiam).*

46 Fest. 363 L: *Tarpeiae esse effigiem ita appellari putant quidam in aede Iovis Metellinae, eius videlicet in memoriam virginis, quae pacta a Sabinis hostibus ea, quae in sinistris manibus haberent, ut sibi darent, intro miserit eos cum rege Tatio; qui postea in pace facienda caverit a Romulo, ut ea Sabinis semper pateret.*

annalistische Gewährsmänner an, sucht nach der wahrscheinlicheren Variante, die einen rationalen Kern hat, und überlässt es zudem seinen Zuhörern und Lesern, zu entscheiden, welche Motivation Tarpeia hatte, dem Feind den Zugang zum Kapitol zu öffnen.⁴⁷ Für unser Vorhaben ist es besonders wichtig, dass er die kultische Realität, die Libation für Tarpeia auf dem Kapitol, als Bestätigung einer (wahrscheinlicheren) historischen Erzählung ansieht.

Ovid verweist dagegen auf Tarpeias Episode nur flüchtig, als er das Aition des Janustempels zwischen den beiden *fora* (Forum Romanum und Forum Iulium) erzählt. Tarpeia sei eine leichtsinnige Wächterin gewesen, die, verführt durch einen Armschmuck, nachts die Sabiner in die kapitolinische Burg führte.⁴⁸ Auch hier ist eine Verschiebung zu bemerken, Tarpeias Geschichte bei Ovid erläutert nicht die Libation an Tarpeia (er besingt schließlich nicht den Anfang der *Parentalia*), sondern den Standort des Janustempels. Ovid fügt noch eine Erzählung hinzu, die zu dem Zeitpunkt spielt, als Tattius und Tarpeia durch die Tore der kapitolinischen Burg kamen. Der Gott Janus ließ durch seine Kraft die Mündung einer Quelle öffnen, ließ heißes Wasser hervorschießen, mischte ihm Schwefel dazu und zwang die Sabiner somit zum Rückzug.⁴⁹ Bei beiden Autoren erinnert die Tarpeia-Episode an die römisch-sabinischen Kriege. Die Erzählung über Tarpeia, die bei Dionysios von Halikarnass an Historizität gewinnt und zudem die Libation an Tarpeia als Vergewärtigung der Geschichte schildert, wird in Ovids *Fasti* in der historisch-mythischen Sphäre als ein Aition unter anderen relativiert.

3 Larentalia

GEORG WISSOWA wies darauf hin, dass die öffentliche *parentatio* am 13. Februar (in eine bemerkenswerte Parallele zur öffentlichen Totenfeier der *Larentalia* am 23. Dezember tritt.⁵⁰ Beide Totenfeiern fallen ans Jahresende, da das Jahr mit dem Monat März (nach dem alten religiösen Kalender) oder mit dem Monat Januar (für das konsularische Amtsjahr seit 153 v. Chr.) beginnt. Die antiken Zeugnisse präzisieren nicht, welche Flüssigkeit für diese *parentationes* verwendet wurde. Es liegt die Vermutung nahe, dass entweder Wein, wie am Fest *Feralia*, oder parfümiertes Öl, wie bei der *parentatio* für die mythische karthagische Königin Dido, dargebracht wurde.⁵¹ Varro hebt hervor, dass das Totenopfer bei den *Larentalia* durch einen Priester an Larentias Grab öffentlich zelebriert wurde.⁵² Auch für den republikanischen Polyhistor war es wichtig, auf die Geschichte Roms Bezug zu nehmen; er unterstreicht, dass Larentias Grab im archaischen Rom außerhalb der Stadt lag. Der Antiquar Gellius beschreibt, welcher Priester die öffentliche *parentatio* an den *Larentalia* vollzog: Es war der Flamen Quirinalis, der, wie die Vestalinnen, dem Pontifikalkolleg angehörte. Gellius' Notiz behandelt die ambivalente Identität von Larentia. Nach einer annali-

47 Diese sind die wichtigsten Kriterien antiker Historiographie; s. FEENEY 2007, 183 mit Verweis auf MARINCOLA.

48 Ov. *fast.* 1,261–262; vgl. Prop. 4,4.

49 Ov. *fast.* 1,265–274.

50 WISSOWA 1912, 233.

51 Ov. *fast.* 3,560–564.

52 Varro, l. l. 6,23–24: *Larentinae, quem diem quidam in scribendo Larentalia appellant, ab Acca Larentia nominatus, cui sacerdotes nostri publice parentant[e] ꝛexto die, qui atra dicitur diem tarentum accas tarentinas. hoc sacrificium fit in Velabro, qu[ia] in novam viam exitur, ut aiunt quidam ad sepulcrum Accae, ut quod ibi; prope faciunt diis Manibus servilibus sacerdotes; qui uterque locus extra urbem antiquam fuit non longe a porta Romanula, de qua in priore libro dixi.*

stischen Tradition sei diese eine Dirne und die Geliebte des Hercules gewesen, nach einer anderen hieß sie Acca Larentia und war die Pflegemutter von Romulus und Remus. Nach der ersten Tradition habe ihr Hercules als Belohnung für ihre Dienste einen reichen Mann zur Heirat beschert, der ihr nach seinem Tod sein Vermögen vermachte, das sie wiederum dem *populus Romanus* vererbte.⁵³ Die zweite Tradition gibt Ovid wieder, indem er darauf hinweist, dass er Larentia, die Amme eines so gewaltigen Geschlechts (des Stadtgründers Romulus und seiner julischen Nachfahren) sowie Faustulus dann besingen werde, wenn er vom Fest *Larentalia* im Dezember sprechen wird.⁵⁴ Dionysios von Halikarnass baut die vorbildlichen und zwielichtigen Elemente in die Identität der Amme von Romulus und Remus in seine rationalisierte Version der Legende ein. Er distanziert sich von den Fabeln über die Aussetzung von Romulus und Remus, die der Legende zufolge eine Wölfin (*lupa*) gestillt habe.⁵⁵ Der Pflegevater beider Zwillinge sei der Arkadier Faustulus gewesen, seine Frau Larentia war eine ehemalige Prostituierte, die von den Einwohnern des Palatins den Beinamen *lupa*, Wölfin, erhielt. Dieses Wort habe im archaischen Griechisch eine Prostituierte bezeichnet. Die antiquarisch-annalistische Überlieferung war sich somit nicht einig, ob (Acca) Larentia oder Larentia eine negative oder positive Identität hat.

Was die *parentationes* für Tarpeia und Larentia betrifft, lässt sich schlussfolgern, dass beide Rituale Frauen gewidmet waren, die in der Überlieferung entweder aufgrund eines Verdienstes für die *res publica* oder für ihre Verwerflichkeit (Staatsverrat, Prostitution) bekannt waren. Vor dem Hintergrund der Frage nach fremden Einflüssen auf die römische Religion ist es wichtig zu bemerken, dass Tarpeia in den historisierenden Erzählungen über die Integration der Sabiner in Rom den Eingang in die römische Vergangenheit findet. Der Auslöser der Kriege war der annalistischen Tradition zufolge der Raub der Sabinerinnen durch Romulus und seine Begleiter.⁵⁶ Die Erzählung über den Raub veranschaulicht, dass die ersten römischen Matronen Sabinerinnen waren, also fremde Frauen. Vermutlich liegt darin die Erklärung für die ambivalente Identität von Tarpeia und Larentia; den antiken Autoren fällt die Entscheidung schwer, ob diese in der Vergangenheit eine positive oder negative Rolle besetzten. In jedem Fall ist es lohnenswert zu vermerken, dass Frauen aus der mythisch-historischen Vergangenheit öffentliche Libationen erhielten.

4 Das Argei-Fest

Zuletzt wird ein Ritual behandelt, das nicht im engen Sinne zum öffentlichen Totenkult zu zählen ist, sondern von Ovid lediglich durch eine Aitiologie in diesen Kontext hinzugefügt

53 Gell. 7,7: *Sed Acca Larentia corpus in uulgus dabat pecuniamque emeruerat ex eo quaestu uberem. Ea testamento, ut in Antiatis historia scriptum est, Romulum regem, ut quidam autem alii tradiderunt, populum Romanum bonis suis heredem fecit. Ob id meritum a flamine Quirinali sacrificium ei publice fit et dies e nomine eius in fastos additus. Sed Sabinus Masurius in primo memorialium secutus quosdam historiae scriptores Accam Larentiam Romuli nutricem fuisse dicit. <Ea> inquit <mulier ex duodecim filiis maribus unum morte amisit. In illius locum Romulus Accae sese filium dedit seque et ceteros eius filios «fratres aruales» appellauit. Ex eo tempore collegium mansit fratrum arualium numero duodecim, cuius sacerdotii insigne est spicea corona et albae infulae.> Plut. Rom. 4–5 schreibt, dass die Libation für Larentia im April stattfand, womit er von den anderen antiken Texten abweicht; Plut. mor. 272 f.*

54 Ov. fast. 3,55–58: *non ego te, tantae nutrix Larentia gentis, / nec taceam vestras, Faustule pauper, opes: / vester honos veniet, cum Larentalia dicam: / acceptus geniis illa December habet.*

55 Dion. Hal. ant. rom. 1,83,1–5.

56 Ov. fast. 3,187 ff.; Dion. Hal. ant. rom. 2,30 ff.; Liv. 1,13.

wird. Es handelt sich um die *Argei*-Feier, ein Reinigungsritual, das als ein großes Rätsel der römischen Religionsgeschichte angesehen wurde.⁵⁷ Hier wird keine neue Lösung des Rätsels angeboten, es soll vielmehr Ovids Strategie verdeutlicht werden, griechische und andere fremde Wurzeln römischer Kultur und Religion zu besingen.

Ovid schildert das *Argei*-Fest als einen weiteren Bezug der stadtrömischen Religion auf Griechenland. Von diesem Ritual, das am 14. Mai vollzogen wurde, beschreibt Ovid nur ein einziges Detail: Eine Vestalin wirft von einer Eichenbrücke (*Pons sublicius*) Binsengestalten alter Männer in den Tiber.⁵⁸ Mit dieser Vestalin meint Ovid die älteste der Vestalpriesterinnen, die im Namen aller sechs Vestalinnen das Ritual vollzieht, ähnlich wie im Fall der *parentatio* am 13. Februar. Gleich darauf schreitet der Dichter zur Deutung dieser rituellen Geste als Ersatz für das Menschenopfer, das vollzogen worden sei, als das Land noch nach Saturnus benannt war. Er verweist damit auf das Goldene Zeitalter der mythischen Vergangenheit, womit er eine weitere Verbindung der zeitgenössischen Rituale zur römischen Vergangenheit hervorhebt. Einer alten Sage nach soll der schicksalskundende Gott Jupiter bestimmt haben, dass zwei Männer des Volkes dem sicheltragenden Greis, das heißt dem Gott Saturn, geopfert und von den etrusischen Fluten aufgenommen werden sollten. Dieses bittere Opfer sei nach «leukadischer» Sitte jährlich dargebracht worden, bis der Heros Hercules nach Latium gekommen sei. Dieser habe die Sitte abgewandelt, indem er statt Menschen Stroh puppen ins Wasser werfen ließ.⁵⁹

Weitere Details liefert Dionysios von Halikarnass. Nach seiner Darstellung habe Hercules auf dem Kapitol einen Altar errichtet und ein makelloses Tieropfer inauguriert, um dem Opfern von Menschen ein Ende zu setzen.⁶⁰ Anschließend beschreibt Dionysios eine weitere Maßnahme des Kulturheros, die den Ur-Römern ihre Sorge vor einer Bestrafung durch die Götter wegen der Vernachlässigung der bisher ausgeübten Bräuche der Vorfahren nehmen sollten. Hercules habe angeordnet, statt Menschen Stroh puppen in menschlicher Gestalt mit verbundenen Händen und Füßen und mit menschlicher Bekleidung (das heißt der römischen Bürger) in den Fluss zu werfen. Nach dieser Erzählung richtet Dionysios den Fokus auf die Gegenwart und schildert das Ritual seiner Zeit: Nach den einleitenden Opfern werfen die Pontifices, Vestalinnen, die Prätores und die römischen Bürger dreißig Puppen von der Heiligen Brücke in den Tiber. Bei beiden Autoren tragen diese Puppen

57 GRAF 1992, 20; für eine überzeugende Interpretation des Festes als Reinigungsritual s. GRAF 2000.

58 Zur Datierung s. GRAF 2000, 95.

59 Ov. *fast.* 5,621–628. Dann nennt Ovid noch eine andere Aitiologie der rituellen Geste am *Argei*-Fest, nach der die Jugend, um allein das Stimmrecht zu besitzen, die schwachen Greise von der Brücke gestürzt habe.

60 Dion. Hal. *ant. rom.* 1,38,2–10: ... Ἡρακλέα δὲ παῦσαι τὸν νόμον τῆς θυσίας βουλευθέντα τὸν τε βωμὸν ἰδρῦσασθαι τὸν ἐπὶ τῷ Σατουρνίῳ καὶ κατάρξασθαι θυμάτων ἀγῶν ἐπὶ καθαρῷ πυρὶ ἀγίζομένων, ἵνα δὲ μηδὲν εἴη τοῖς ἀνθρώποις ἐνθύμιον, ὡς πατρίων ἠλογηκόσι θυσιῶν, διδάξαι τοὺς ἐπιχωρίους ἀπομειλιττομένους τὴν τοῦ θεοῦ μῆνιν ἀντὶ τῶν ἀνθρώπων, οὓς συμποδίζοντες καὶ τῶν χειρῶν ἀκρατεῖς ποιοῦντες ἐρρίπτουν εἰς τὸ τοῦ Τεβέριος ρεῖθρον, εἰδῶλα ποιοῦντας ἀνδρείκελα κεκοσμημένα τὸν αὐτὸν ἐκείνοις τρόπον ἐμβαλεῖν εἰς τὸν ποταμόν, ἵνα δὴ τὸ τῆς ὀπτείας ὅ τι δὴ ποτε ἦν ἐν ταῖς ἀπάντων ψυχαῖς παραμένον ἐξαίρεθῇ τῶν εἰκόνων τοῦ παλαιοῦ πάθους ἐτι σωζομένων. τοῦτο δὲ καὶ μέχρις ἐμοῦ ἔτι διετέλουν Ῥωμαῖοι δρῶντες μικρὸν ὕστερον ἐαρινῆς ἰσημερίας ἐν μηνὶ Μαίῳ ταῖς καλουμέναις εἰδοῖς, διχομηνίδα βυλόμενοι ταύτην εἶναι τὴν ἡμέραν, ἐν ἣ προθύσαντες ἱερὰ τὰ κατὰ τοὺς νόμους οἱ καλούμενοι Ποντίφικες, ἱερέων οἱ διαφανέστατοι, καὶ σὺν αὐτοῖς αἱ τὸ ἀθάνατον πῦρ διαφυλάττουσαι παρθένοι στρατηγοὶ τε καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν οὓς παρεῖναι ταῖς ἱερουργίαις θέμις εἰδῶλα μορφαῖς ἀνθρώπων εἰκασμένα, τριάκοντα τὸν ἀριθμὸν ἀπὸ τῆς ἱεράς γεφύρας βάλλουσιν εἰς τὸ ρεῦμα τοῦ Τεβέριος, Ἀργεῖους αὐτὰ καλοῦντες.

interessante Bezeichnungen: Dionysios berichtet, man nenne sie «Argeer», Ovid spricht zudem von «Bürgern aus Stroh» (*stramineos Quirites*).⁶¹ Nachdem Dionysios das Ritual geschildert hat, bemerkt er, dass er die Ankunft des Hercules in Italien wiedergeben müsse. Das Ritual der *Argei* funktioniert bei ihm als ein Verbindungsglied zwischen Gegenwart und Vergangenheit.

Beide Autoren schildern das *Argei*-Fest im Mai als ein typisches stadtrömisches Ritual. Darauf lassen die von ihnen genannten Teilnehmer schließen, vor allem aber die Mitwirkung der Vestalinnen. Diese wachten als Priesterinnen über den symbolischen Herd des römischen Staates und über das so genannte Palladium, Garant für das Fortbestehen des Staates und des Imperiums. Ovid und Dionysios von Halikarnass versichern, Aeneas habe das Palladium von Troja nach Rom gebracht. Der Vestakult war eng mit dem stadtrömischen Raum verbunden, das Heiligtum befand sich auf dem Forum und damit im politischen Zentrum der Stadt und es wurde nicht auf die römischen Kolonien übertragen. Die Vestalinnen wirkten bei der Inauguration der Konsuln mit und ihre Keuschheit diente als Zeichen für die Ordnung im Staat. Zu ihren wichtigsten Aufgaben gehörte die Vorbereitung der Salzmischung, die bei jedem öffentlichen Tieropfer in Rom verwendet wurde. All dies kennzeichnet die Rituale der Vestalinnen als lokale Praktiken, die eng an einen bestimmten Ort, die Stadt Rom, gebunden waren.

Dionysios von Halikarnass interpretiert nicht den seltsamen Namen der Strohfiguren, Ovid bringt die *Argei* in Zusammenhang mit den griechischen Einwohnern Roms in Euanders Zeit. In der Aitiologie des Festes lässt er den Fluss Tiber sprechen, mit der Begründung, dass dieser Gott älter als Rom sei und somit den Ursprung des Rituals genau kenne. Der Tiber erzählt also von der Zeit vor der Gründung Roms, als er noch ein unbedeutender Fluss gewesen sei. Damals sei aus der Fremde, nämlich aus der arkadischen Stadt Pallantium, der Grieche Euander gekommen, dessen Siedlungsgründung auf dem Palatin Ovid an anderer Stelle im Gedicht schildert.⁶² Später habe dann auch Hercules mit seinen Begleitern, die vor allem aus der griechischen Stadt Argos stammten, den Platz des künftigen Roms besucht. Euander habe sie gastfreundlich aufgenommen, als Hercules jedoch weiterziehen wollte, hätten sich seine Gefährten geweigert mitzukommen und sich bei Euander niedergelassen. Aus Heimweh bestimmten manche von ihnen, als sie im Sterben lagen, dass man ihre Asche in den Tiber werfen solle, damit sie von den Tiberfluten getragen nach Argos zurückkehren könnten. Da die Erben diese Art der Bestattung abgelehnt hätten, seien die Fremden doch in ausonischer, das heißt latinischer Erde bestattet worden. Noch zu seiner Zeit, so berichtet Ovid, werfe man als Ausgleich ein Binsen-Gebilde in den Tiber, «damit es über weite Meere hinweg die griechische Heimat wiederfinde».⁶³ Die Vergangenheit wird zur Erklärung und Begründung der Rituale in Ovids Gegenwart dargestellt.⁶⁴

Auf die angeblich in Rom bestatteten Argeer verweist auch ein Eintrag im Lexikon des Paulus Diaconus, der besagt, dass die so genannten *Argea* in Rom die Bestattungsorte vornehmer Männer aus Argos gewesen seien.⁶⁵ Diese Notiz geht auf den spätrepublikanischen Antiquar Varro zurück, der über die Route einer Prozession im März zu den sieben-

61 Dion. Hal. *ant. rom.* 1,38,10; Ov. *fast.* 5,631. Paul. Fest. 14 L: *Argeos vocabant scirpeas effigies, quae per Virgines Vestales annis singulies iaciebantur in Tiberim.*

62 Ov. *fast.* 1,461–542.

63 Ov. *fast.* 5,659; Übers. BÖMER.

64 Vgl. GRAF 1992, 25.

65 Paul. Fest. 18 L: *Argea loca Romae appellantur, quod in his sepulti essent quidam Argivorum inlustres viri.*

undzwanzig Kultstätten der *Argei* berichtet.⁶⁶ Bereits Varro interpretiert die *Argei* als Begleiter des Hercules und integriert somit die Vorstellung, nach der die ersten Einwohner Roms Griechen waren, in die sakrale Topographie Roms.

5 Fazit

Dionysios von Halikarnass besteht vor allem auf der Kontinuität des griechischen Erbes in der römischen Religion; so behauptet er, dass das *Argei*-Fest, das von Hercules inauguriert worden sei, noch in seiner Zeit vollzogen wurde.⁶⁷ Die Ausdauer und Kontinuität der Kulte erweist sich somit als ein typisch augusteischer Wert: Die durch Augustus restaurierte trojanisch-griechische Religion soll ebenfalls über die Zeiten hinaus bestehen bleiben. Ovid geht es hingegen vielmehr darum, die Gegenwart mit der Darstellung der Vergangenheit zu erklären, die Öffnung des lokalen, stadtrömischen Horizontes in die Welt des Imperiums ist ihm vorrangig. Die Rituale im öffentlichen Totenkult und die Aitiologie der *Argei*-Feier bieten verschiedene Antworten auf die Frage, wer die Römer und ihre Vorfahren waren.

Der religiöse Diskurs (Rituale, topographische Bezeichnungen, historisierende und aitiologische Erzählungen) trug wesentlich zur Konstruktion des Selbstbildes der Römer bei.⁶⁸ Deshalb verweist man in der Forschung zu Recht auf das Phänomen einer ›inkluisiven Alterität‹, die typisch für die Konstruktion der römischen Identität ist, da Autoren wie Ovid und Dionysios von Halikarnass, wie dargelegt wurde, darauf verweisen, dass die fremden Elemente (trojanische, griechische) ein integraler Bestandteil der römischen Religion waren.⁶⁹ Die Identität der Menschen sowie die Bedeutung von Ritualen und Monumenten sind nicht statisch, sondern werden in jeder kommunikativen Situation neu verhandelt und an die Anliegen der jeweiligen sozial-politischen Konstellation angepasst.⁷⁰ In der augusteischen Zeit wurde die Identität der Römer durch griechische und trojanische Elemente ›veredelt‹.

66 Varro, *l. l.* 5,45: *reliqua urbis loca olim discreta, cum Argeorum sacraria septem et viginti in quatuor partis urbi(s) sunt disposita. Argeos dictos putant a principibus, qui cum Hercule Argeo venerunt Romam et in Saturnia subsederunt. e quis prima scripta est regio Suburbana, secunda Esquilina, tertia Collina, quarta Palatina.* Ovid verweist auf die Prozession zu den *Argei*-Kultstätten im März: *fast.* 3,791: *itur ad Argeos (qui sint sua pagina dicet).*

67 Dion. Hal. *ant. rom.* 1,38,3. Zu Dionysios' Schilderung von Kontinuität arkadischer Kulte in Rom s. DELCOURT 2001, 862.

68 Zur Bedeutung von Varros Schriften für die Konstruktion der kulturellen Identität vgl. Cic. *akad.* 1,9; ŠTERBENC ERKER 2008, 33.

69 Zur ›inkluisiven Alterität‹ vgl. DUPONT 2005; zum Konzept der Alterität in der römischen Religion vgl. ŠTERBENC ERKER 2007.

70 Zur Verhandlung und Interaktion von transkulturellen bzw. hybriden Identitäten vgl. CORDIER 2005, 302 ff.; BAROIN 2005, 210.

Bibliographie

- BAROIN, C. 2005. «La Grèce imaginaire des Romains dans l'urbs et les provinces», *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens. Histoire, Philologie, Archéologie: Et si les Romains avaient inventé la Grèce?* N. S. 3. 189–214.
- BEARD, M. 1987. «A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' Birthday», *Proceedings of Cambridge Philological Society* 33. 1–15.
- BÖMER, F. 1943. *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*. Leipzig.
- 1957. *P. Ovidius Naso. Die Fasten I. Einleitung, Text und Übersetzung*. Heidelberg.
- 1958. *P. Ovidius Naso. Die Fasten II. Kommentar*. Heidelberg.
- CORDIER, P. 2005. «*Varius in omni genere vitae*: l'acculturation, les identités, le métissage et les faits culturels romains entre histoire et anthropologie», *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens. Histoire, Philologie, Archéologie: Et si les Romains avaient inventé la Grèce?* N. S. 3. 295–305.
- DELCOURT, A. 2001. «Évandre à Rome. Réflexions autour de quatre interprétations de la légende», *Latomus* 60,4. 829–863.
- DUPONT, F. 2005. «L'altérité incluse», in: F. DUPONT, E. VALLETTE-CAGNAC (Hgg.). *Façons de parler grec à Rome*. Paris. 255–277.
- FEENEY, D. 2007. «On Not Forgetting the «Literatur» in «Literatur und Religion»: Representing the Mythic and the Divine in Roman Historiography», in: A. BIERL u. a. (Hgg.). *Literatur und Religion 2. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. Berlin, New York. 173–202.
- FRASCHETTI, A. 1994. *Rome et le prince*. Paris.
- GRAF, F. 1992. «Römische Aitia und ihre Riten. Das Beispiel von *Saturnalia* und *Parilia*», *Museum Helveticum* 49. 13–25.
- 2000. «The Rite of the Argei-Once Again», *Museum Helveticum* 57. 94–103.
- LURAGHI, N. 2003. «Dionysios von Halikarnassos zwischen Griechen und Römern», in: U. EIGLER u. a. (Hgg.). *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen, Autoren, Kontexte*. Darmstadt. 268–286.
- PASCO-PRANGER, M. 2006. *Founding the Year: Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*. Leiden, Boston.
- PRESCENDI, F. 2000. *Frühzeit und Gegenwart. Eine Studie zur Auffassung und Gestaltung der Vergangenheit in Ovids Fastorum libri*. Frankfurt am Main.
- 2002. «Des étologies pluridimensionnelles: observations sur les *Fastes* d'Ovide», *Revue de l'histoire des religions* 219,2. 141–159.
- RÜPKE, J. 1995. *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Berlin, New York.
- SCHEID, J. 1984. «*Contraria facere*: renversements et déplacements dans les rites funéraires», *Annali dell'Istituto Orientale Napoli* 6. 117–139.
- 1992. «Myth, Cult and Reality in Ovid's *Fasti*», *Proceedings of Cambridge Philological Society* 38. 118–131.
- 1993. «Die Parentalien für die verstorbenen Caesaren als Modell für den römischen Totenkult», *Klio* 75. 188–201.
- 2005. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris.
- ŠTERBENC ERKER, D. 2007. *Die religiösen Rollen römischer Frauen in «griechischen» Ritualen*. Habilitationsschrift. Erfurt (unveröffentlichtes Manuskript).
- 2008. «Das antiquarische Wissen und das *exemplum* der *confarreatio*-Ehe (Ov. *fast.*, Dion. Hal. *ant. rom.*)», in: G. SCHÖRNER, D. ŠTERBENC ERKER (Hgg.). *Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 24. Stuttgart. 27–51.
- 2008a. «Religiöse Universalität und lokale Tradition: Rom und das Römische Reich», in: H. CANCEK, J. RÜPKE (Hgg.). *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*. Tübingen. 75–97.
- WALTER, U. 2006. «Die Rache der Priamos-Enkel? Troja und Rom», in: M. ZIMMERMANN (Hg.). *Der Traum von Troia. Geschichte und Mythos einer ewigen Stadt*. München. 89–103.
- WISSOWA, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. 2. Auflage. München.
- ZANKER, P. 1987. *Augustus und die Macht der Bilder*. München.

Domitians ‹schwarzes› Mahl von 89

Andreas Gutsfeld

1 Einleitung

Eines der berühmtesten literarisch bezeugten Kaisermähler fand anlässlich des Triumphes über die Daker und die Germanen statt, den Domitian im November oder Dezember 89 in Rom beging. Prächtige Siegesfeiern wurden veranstaltet. Der Kaiser gab im Kolosseum für das ganze Volk von Rom ein Bankett, das die ganze Nacht dauerte und von Schauspielen unterbrochen wurde.¹ Zeitnah veranstaltete er auch ein nächtliches Gastmahl in seinem Palast in Rom. Führende Persönlichkeiten aus dem Senat und dem Ritterstand nahmen daran teil und wurden durch ein bizarres, in einer Grabkammer spielendes und im Zeichen des Todes stehendes Spektakel zutiefst erschreckt.²

In Rom erregte dieses ‹schwarze› Mahl sofort großes Aufsehen,³ und der senatorische Geschichtsschreiber Cassius Dio widmete ihm in seiner *Römischen Geschichte* eine längere Darstellung, mit der er das tyrannische Verhalten des Kaisers gegenüber der Reichselite anprangerte.⁴ In der modernen Forschung wird dieses Kaisermahl mehrheitlich als bloßer Ausfluss makabren Humors und Sadismus von Domitian gedeutet, mit dem dieser seine senatorischen und ritterlichen Gäste erschrecken wollte.⁵ Diese Interpretation passt zu dem negativen Ruf, den der Kaiser schon in der römischen Zeit hatte. Auch unsere wichtigsten Gewährsleute, die antiken Historiker und Biographen, waren Domitian gegenüber außerordentlich feindselig eingestellt.⁶ Während die frühere Forschung dem Urteil der senatorischen Geschichtsschreibung weitgehend gefolgt ist, sind in den letzten Jahren Stimmen von Forschern laut geworden, die fordern, dass man sich von solch einseitiger Sicht freimachen müsse. Nach dieser Position muss insbesondere Domitians Verhältnis zum Senat differenzierter bewertet werden – dieses Verhältnis sei eben nicht nur durch Konflikte und Repression, sondern ganz offensichtlich auch durch das Bemühen um Kooperation gekennzeichnet gewesen.⁷ Im Sinne einer solchen differenzierten Bewertung des Umgangs Domitians mit der Reichselite sollen im folgenden zwei Aspekte des ‹schwarzen› Mahls behandelt werden: die Art und Weise, wie Domitian das Mahl inszenierte und seine vornehmen Gäste bei Tisch behandelte, und die politische Botschaft, die er mittels des Mahls an die einzelnen Aristokraten und die Reichselite insgesamt richtete.

1 Stat. *silv.* 1,6. Vgl. Dio 67,8,1–4. Ich danke Christian Mileta (Halle) für seine Unterstützung.

2 Dio 67,9; VÖSSING 2004, 467.

3 Dio 67,9,6. Spuren finden sich auch in Plin. *paneg.* 49,8.

4 Der byzantinische Epitomator Xiphilinus hat Dios Text anscheinend ohne große Eingriffe wiedergegeben; s. MURISON 1999, 1–2. 239–240.

5 S. z. B. GOWERS 1993, 214; JONES 1994, 335; VISMARA 1994, 416; MURISON 1999, 220.

6 Das zeigt insbesondere auch das siebenundsechzigste Buch der *Römischen Geschichte* von Cassius Dio (oder besser die Epitome), das sich ausschließlich um die Grausamkeit und Tyrannei des Domitian dreht.

7 DONDIN-PAYRE 1994, 271. 283; GRIFFIN 2000, 55–65.

2 Regelverstöße und Doppeldeutigkeiten

Domitians ‹schwarzes› Mahl, das Cassius Dio ausführlich beschrieben hat, war ein komplexes und beziehungsreiches Ereignis. Zu Beginn des Mahls trat ein Gast nach dem anderen in das Speisezimmer ein und fand sich dort sogleich in einer Art Grabgewölbe wieder: Die Decke, die Wände, der Fußboden, die Ruhebetten – alles war schwarz dekoriert. Diener stellten neben jeden Gast eine Art Grabstele (aus schwarz angelaufenem Silber), in die der Name eingraviert war, sowie ein kleines Lämpchen. Sodann begann das Mahl. Die Senatoren und Ritter aßen schweigend, während Domitian ununterbrochen über Mord und Sterben redete, und schwarz angemalte Knaben führten einen schaurigen Totentanz auf. Als das Mahl zu Ende gegangen war, geleiteten kaiserliche Sklaven die verängstigten Senatoren und Ritter nach Hause. Kaum hatten sie dort etwas vom Schreck erholt, da klopfte auch schon Diener des Kaisers an die Tür und überbrachten Geschenke des Domitian: die Stelen und das Tischgeschirr, die aus wertvollen Materialien gefertigt waren.⁸

Als Einzelheiten des Kaisermahls in der Hauptstadt bekannt wurden, nannte es das Volk in Rom sofort ein Totenmahl, das Domitian für die in Dakien wie in Rom Verstorbenen abgehalten habe.⁹ Handelte sich aber tatsächlich um ein gewöhnliches Totenmahl? Um diese Frage zu beantworten, muss man etwas weiter ausholen. Denn in Form und Struktur entsprach das ‹schwarze› Mahl weitgehend den *Lemuria*, einem dreitägigen privaten Totenfest, das im Staatskalender stand und am 9., 11. und 13. Mai gefeiert wurde.¹⁰ Im Kernritual der *Lemuria* versucht der Hausherr um Mitternacht sein Haus durch einen apotropäischen Fingerzauber vor einer unheilvollen Begegnung mit den *Lemures*, umherschweifenden Seelen von Verstorbenen, vor allem von Anverwandten, zu schützen:

Hat er mit Quellwasser sich die Hände gewaschen, dann nimmt er schwarze Bohnen. Darauf dreht er sich um: Das Gesicht abgewandt, wirft er sie rückwärts, und werfend ruft er: ‹Ich opfre diese und kaufe damit mich und die Meinigen frei!› Neunmal ruft er das aus und sieht sich nicht um, und der Schatten sammelt sie auf, denn er tritt unsichtbar hinter ihn, heißt's. Wieder berührt er Wasser. Mit Bronze aus Temesa klappernd, bittet er dann, aus dem Haus möge jetzt gehen der Geist. Hat er neunmal gerufen: ‹Geht fort, ihr Manen der Väter!›, sieht er sich um, und er glaubt, ordnungsgemäß sei's vollbracht.¹¹

Die Parallelen des ‹schwarzen› Mahls zu den *Lemuria* sind unübersehbar. So fand das kaiserliche Bankett wie das Kernritual der *Lemuria* nachts statt. Domitian nahm eine dominante Rolle während des Essens ein; nur er ergriff das Wort, was durchaus dem Kernritual der *Lemuria* entspricht: Hier bietet der *pater familias* den Lemuren ein reduziertes Mahl an, verweigert aber jegliche Kommunikation mit ihnen.¹² Dasselbe tat der Kaiser mit seinen Gästen. Diese erhielten schwarze Speisen vorgesetzt, was zweifellos dem Gericht von schwarzen Bohnen, dem *silicernium*, entspricht, das im Rahmen der *Lemuria* den Lemuren angeboten wurde. Während des ‹schwarzen› Mahls tanzten nackte, schwarz angemalte Knaben, die an die nächtlich umherschweifenden Seelen von Toten erinnern sollten.

8 Dio 67,9,1–5.

9 Dio 67,9,6. Als solches wird es auch von Teilen der Forschung bewertet: s. z. B. JONES 1994, 333; STEFAN 2005, 439.

10 WISSOWA 1925, 1931.

11 Ov. *fast.* 5,435–444; WISSOWA 1925, 1931 f.

12 SCHEID 2002, 139.

Trotz dieser Parallelen zu den *Lemuria* war das ‹schwarze› Mahl aber nicht Teil einer regulären Totenfeier. Cassius Dio verglich es zwar mit einem Totenmahl, nahm aber keine Gleichsetzung vor.¹³ Dementsprechend ist zunächst von einer Art Grabstele die Rede sowie von Lampen, wie sie in Grabgewölben hängen, von Knaben, die ‹gleich Geistern› tanzen; erwähnt werden weiter Dinge, ‹welche bei Totenopfern gewöhnlich Verwendung finden›, und schließlich auch das Schweigen der Gäste ‹wie im Totenreiche›. All dies zeigt, dass wir es nicht mit einem wirklichen Totenmahl zu tun haben.¹⁴ Es hätte im Übrigen auch verwundert, wenn Domitian dieses Ritual der *Lemuria* tatsächlich getreu auf die Bühne des Kaisermahls gebracht hätte. Denn der Kaiser lud seine illustren Gäste zu einem Bankett im Rahmen der Triumphfeiern ein, was ihn verpflichtete, ein Mahl zu geben, das im Ablauf (Einladung, Empfang, Mahl, Heimbringung, Gastgeschenke), in der Ausstattung (Speisesofa) und in der Bedienung (Sklaven) den Festessen entsprach, die er während seiner Regierungszeit schon hundertfach in seinen Palästen in Rom und in den Albaner Bergen ausgerichtet hatte. Sein besonderes Gepräge erhielt dieses Mahl freilich dadurch, dass Domitian es als ein im Zeichen des Todes stehendes ‹dinner theater› ausrichtete.¹⁵

Mit Beginn des ersten Jahrhunderts n. Chr. waren die Kaiser zum Trendsetter im gesellschaftlichen Leben Roms avanciert. Domitian macht hier keine Ausnahme. Er liebte es, das Volk und die oberen Stände mit neuen Spektakeln wie den griechischen Agonen zu überraschen¹⁶ und ließ sich auch neue Formen im Bereich der Esskultur einfallen. So übertrafen Größe und Ausstattung der Speisesäle in seinem neuen Kaiserpalast alles bis dahin bekannte.¹⁷ Zudem führte Domitian im großen Stil das ‹dinner theater› in die öffentliche Bankettkultur ein, wie sein oben bereits erwähntes nächtliches Mahl im Kolosseum zeigt.¹⁸ Im Spätherbst 89 übertrug Domitian nun diese Idee auf ein in einem kleineren Rahmen stattfindendes Kaiserbankett: Er inszenierte es als ‹schwarzes› Mahl. Untersucht man diesen Vorgang genauer, so wird deutlich, dass nicht das Totenthema die Innovation bedeutete – schon vor Domitian hatten reiche Römer derartige Bankette inszeniert¹⁹ beziehungsweise dem Tod eine wichtige Rolle im Ablauf des Banketts eingeräumt.²⁰ Auch der Aufwand, den Domitian trieb, um dem Themenessen einen angemessenen Rahmen zu geben, war nicht ungewöhnlich. Der Kaiser ließ in seinem Palast in Rom einen Speisesaal wie eine Grabkammer herrichten,²¹ ‹rabenschwarz auf jeder Seite, an Decke, Wänden sowie Fußboden, und dazu kahle Ruhebetten gleicher Farbe [...], die auf dem nackten Flur standen›.²² Derlei Aktionen gehörten freilich zur üblichen Entfaltung kaiserlicher Pracht.

13 Übersehen von VÖSSING 2004, 471.

14 Unmittelbarer Anlass des Essens könnte gleichwohl die öffentliche *parentatio* zu Ehren der in Chatten- und Dakerkrieg gefallenen römischen Soldaten gewesen sein; so J. SCHEID, in: STEFAN 2005, 440 Anm. 128. Es war nämlich durchaus nicht unüblich, dass den Toten auch bei einem Bankett gedacht wurde; zu den *parentalia* s. SCHEID 1993.

15 Zum ‹dinner theater›: JONES 1991.

16 Suet. *Dom.* 4. 5; VISMARA 1994, 415–417.

17 Stat. *silv.* 4,2; GOWERS 1993, 202–211.

18 Stat. *silv.* 1,6. Vgl. Plin. *paneg.* 49,8: *obscena petulantia*.

19 So veranstaltete zum Beispiel Pacuvius, ein ehemaliger Legionslegat in Syrien, jeden Tag Grabbankette zu seinen eigenen Ehren und brachte sich selbst das Totenopfer; s. Sen. *epist.* 12,8.

20 In *Petron.* 71–72,1 sinnt Trimalchio, der sich in allem was er tat, an der Oberschicht orientierte, über seinen Tod und seine Vorbereitungen für diesen Fall nach.

21 Im neuen Kaiserpalast des Domitian auf dem Palatin (*domus Flavia*) existierten drei große Säle (unter ihnen die berühmte *cenatio Iovis* mit einhundertachtzig Plätzen), in denen *convivia* stattfanden; s. ZANKER 2002, 112–113. Ob das ‹schwarze› Mahl hier stattfand, ist unbekannt; deshalb lässt sich die Zahl der Gäste auch nur schwer abschätzen. Da Domitian allein das Tischgespräch bestritt und alle ihn hören sollten, wird der Kreis der Gäste aber überschaubar gewesen sein.

22 Dio 67,9,1.

Was aber wirklich neu war und dem «schwarzen» Mahl zu großer Bekanntheit verhalf, war die Art, wie Domitian das symposiale Zusammenwirken mit der Reichselite inszenierte. Das begann damit, dass Domitian das Bankett zu unpassender, nächtlicher Zeit ansetzte; normalerweise begannen seine Bankette am späten Nachmittag.²³ Außerdem mussten seine Gäste allein den Speiseraum betreten;²⁴ üblicherweise wurden diese von eigenen Sklaven begleitet, die sich während des Essens *ad pedes* stellten und ihnen zu Diensten waren; deren Aufgaben übernahm nunmehr kaiserliches Personal. Während des Mahls plauderte Domitian nicht mit den anwesenden Senatoren und Rittern, sondern monopolisierte das Tischgespräch²⁵ und brachte die Sprache immer wieder auf Tod und Mord. Schließlich ließ Domitian seine Gäste nicht durch ihre eigenen Sklaven nach Hause tragen,²⁶ sondern bestimmte dazu kaiserliche Sklaven. All dies zeigt, dass Domitian das «dinner theater» nicht als *convivium* unter Gleichgestellten angelegt hatte. Die Inszenierung unterstrich vielmehr die enorme Distanz zwischen ihm und den Repräsentanten der Reichselite. Außerdem sollte sie ein Gefühl der Beklemmung unter seinen Gästen erzeugen.²⁷ Wenn Cassius Dio auch die im Speisesaal herrschende Atmosphäre der Todesangst sicher überzeichnet hat, müssen die Gäste, die ohne eigene Begleitung dem Kaiser schutzlos ausgeliefert waren, während des Mahls von wachsender Angst befallen worden sein.²⁸

Nimmt man das «schwarze» Mahl aber als Spiegelbild des kaiserlichen Selbstverständnisses, dann sprengte Domitian damit nicht den üblichen Rahmen eines kaiserlichen Mahls. Selbst Dios tendenziöse, das terroristische Element des Banketts hervorhebende Darstellung kann nicht verdecken, dass Domitian formal korrekt alle Regeln beachtete, die traditionell für ein Kaisermahl galten. Das zeigt vor allem der auf den ersten Blick so überraschend versöhnlich wirkende Schluss des «schwarzen» Mahls. Der Kaiser ließ die Gäste von seinen Leuten in ihre Häuser zurückbringen. Die Gäste waren kaum angekommen und erholten sich von ihrem Schreck, als Boten des Kaisers an ihre Tür klopfen.

Während nun deshalb alle mit dem sicheren Tod rechneten, brachte jemand die Grabstele herein, die von Silber war, und dann folgten abwechselnd andere Personen mit den verschiedenen Gegenständen, die beim Gastmahl hingestellt worden waren, alle aus wertvollstem Material gefertigt.²⁹

In der Sache handelte sich hier aber nur um die Überreichung von Geschenken (*xenia*), die jeder gute Gastgeber seinen Gästen zum Abschluss eines Festmahls offerierte.³⁰

Dass Domitian es unbedingt vermeiden wollte, dass man ihm den offenen Bruch der Regeln der Abhaltung eines Kaisermahls nachsagen könnte, zeigt auch und vor allem die raffinierte Verwendung und Bezeichnung der Knaben, die nach dem Willen des kaiserlichen Regisseurs einen schauerlichen Tanz aufführten und sich schließlich einzeln an das Fußende eines Ruhebettes aufstellten.³¹ Cassius Dio nennt sie εἰδωλα, was so viel wie Totengeister bedeutet. Im Lateinischen lautet der Gattungsbegriff für unerwünschte Totengeister *Lemures*, die auch als *umbrae* (Schattenbilder, Schattengestalten von Verstorbenen) aufgefasst wurden.³² *Umbra* hat aber noch eine weitere Bedeutung: die des uneingeladenen

23 Suet. *Dom.* 21; s. auch Mart. 4,8,10.

24 Dio 67,9,1.

25 Vgl. Plin. *paneg.* 49,5.

26 Vgl. Suet. *Nero* 26,1–2.

27 Vgl. Plin. *paneg.* 49,6.

28 Dio 67,9,3.

29 Dio 67,9,5.

30 VÖSSING 2004, 530.

31 Zu Parallelen für die Lemurenmaskerade der kaiserlichen Bediensteten: WINKLER 1980, 164–165.

32 Schol. Pers. 5,185: *Lemures dicuntur dii manes, quos Graeci δαίμονας vocant, velut umbras quasdam divinitatem habentes.*

Gastes, den ein eingeladener Gast mitbringt.³³ Cassius Dio betont ausdrücklich, dass Domitian die Diener der eingeladenen Senatoren und Ritter nicht in den Speisesaal einließ, sondern im Vorraum warten ließ. Im ‹schwarzen› Mahl stellten sich stattdessen die schwarz angemalten Knaben jeweils einzeln an das Fußende eines Ruhebettes³⁴ und konnten somit formal als *umbrae* angesehen werden.

Sieht man von der peniblen Beachtung der Formalia ab, ging Domitian in seiner Inszenierung inhaltlich aber über die Grenzen hinaus, die der gute Geschmack und die Tradition im Bereich der Kaisermähler setzten. Cassius Dio bezeichnete dieses Kaisermahl, dem Anlass entsprechend, als Triumphfeier,³⁵ während der Volksmund von einem Totenmahl sprach. Gerade diese Reaktion des Volkes zeigt aber, dass wir es nicht mit einem der üblichen Kaisermahle zu tun haben. Domitians ‹dinner theater› ließ insbesondere jene freundliche Ausstrahlung vermissen, die an sich von solchen Themenessen ausgehen sollte.³⁶ Auch entsprach das Mahl in seiner düsteren Anmutung in keiner Weise den zeitgleichen Siegesfeiern, die Domitian in Rom veranstaltete. Mit anderen Worten: Domitian verfolgte mit dem ‹schwarzen› Mahl keineswegs das Ziel, seine Gäste zu unterhalten. Er hatte dieses Mahl aber auch nicht aus einer verrückten Laune heraus und spontan auf die kaiserliche Bühne gebracht; dagegen spricht allein schon die Tatsache, dass das Mahl von langer Hand geplant und mit großem Aufwand veranstaltet wurde. Die durchweg doppelböde Inszenierung des Mahls beinhaltete vielmehr eine politische Botschaft des Kaisers an seine Gäste.

3 Domitians politische Botschaft

Die Gewohnheit der Kaiser, ihre Abende mit Dinern zu verbringen, geht zurück auf Formen sozialen Lebens, die die römische Aristokratie während der Republik entwickelt hatte und die auch die Esskultur betrafen. Auf diesem Feld hatte sich seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert vor allem unter griechischem Einfluss ein Regelwerk für die Ausrichtung und den Ablauf des Diners ausgebildet: Es betraf Zahl und Rang der Gäste, die Qualität der Speisen und Getränke, den Wert des Tischgeschirrs, den Stil der Tische und der Sofas, das Aussehen der Sklaven, die Ausstattung des Speisezimmers, die Gesprächsthemen und die Art der Unterhaltung. Der 63 v. Chr. geborene Augustus, der erste Princeps, hatte diese normativen Vorstellungen der republikanischen Senatsaristokratie verinnerlicht und fühlte sich ihnen zeitlebens, also auch als Princeps, verpflichtet. Art und Aufwand seiner Dinners entsprachen denen durchschnittlicher Senatoren und sein Triclinium war von eher geringer Größe. Doch dieser Rückgriff auf die Formen der Republik konnte nicht verschleiern, dass sich Augustus auch beim Diner von seinen senatorischen Standesgenossen zu distanzieren begann. Das zeigte sich vor allem daran, dass er die Rolle des Gastgeber monopolisierte: Niemand konnte sich der Aufforderung des Princeps zum Mahl entziehen, während dieser selbst sich die Freiheit nahm, entsprechende Einladungen auszuschlagen.³⁷ Somit ist bereits unter Augustus eine Tendenz zum monarchischen Diner zu konstatieren. Diese Tendenz akzentuierte sich unter den nachfolgenden Kaisern in dem Maße, in dem sie ihre Herrschaft

33 Hor. *epist.* 1,5,28: *locus est et pluribus umbris.*

34 Dio 67,9,1–2. 4.

35 Dio 67,9,6.

36 Plut. *Mor.* 8,629c; 9,711e.

37 Sueton, *Aug.* 74 merkt kritisch an, dass Augustus manchmal zu spät zum Diner kam und vorzeitig ging.

zu Lasten der Senatsaristokratie weiter ausbauen. In den Gastmählern des Domitian erreichte die Distanz zwischen Kaiser und Senat einen bis dahin nicht gekannten Höhepunkt. So nahm Domitian Einladungen in aristokratische *domus* gar nicht erst an; er soll es vorgezogen haben, allein zu essen.³⁸ Auch räumlich vollzog er die Trennung: Bei den Staatsbanketten lag er erhöht und getrennt von den Gästen.³⁹ Der Grund dafür lag im Selbstverständnis des Kaisers.⁴⁰

Domitian vertrat eine deutlich autokratischere Auffassung des Prinzipats als sein Vater Vespasian und sein Bruder Titus, und darüber hinaus mangelte es ihm an sozialer Kompetenz und am Willen, die Erwartungen seiner Standesgenossen zu erfüllen. Teile der Reichselite reagierten auf dieses Verhalten mit Ablehnung und Kritik an der Person und Politik des Kaisers. Als Domitian seinerseits an ihrer Loyalität und Ergebenheit zu zweifeln begann, wurden erste Senatoren hingerichtet oder in den Selbstmord getrieben – vor und nach dem Krieg gegen die Chatten 83 sowie nach ersten militärischen Erfolgen in Dakien 85.⁴¹ Im Jahre 87 kam es dann zur ersten Verschwörung gegen den Kaiser.⁴² Als L. Antonius Saturninus Ende 88 in Germanien revoltierte, erreichte Domitians Misstrauen einen vorläufigen Höhepunkt. Nach der Niederschlagung des Aufstands Anfang 89 ging der Kaiser deshalb gegen eine beträchtliche Zahl vermutlicher Komplizen des Saturninus vor und ließ sie töten.⁴³ Trotzdem wollte die Kritik an seiner Person nicht verstummen. Dies zeigen die Ereignisse im Herbst 89, als Domitian nach Kriegszügen in Germanien und an der Donau Triumph zu feiern wünschte. Gegen diesen Wunsch regte sich Widerstand in Senatskreisen. Viele fanden, dass die wenig überzeugenden Siege in Germanien und der hastige Waffenstillstand mit dem Dakerkönig Decebalus einen Triumph nicht rechtfertigen würden.⁴⁴ Diese Kritik traf Domitian an einem wunden Punkt. In seinem Konzept von Autokratie waren *virtus imperatoria* und *victoria Augusti* ein wichtiger Pfeiler, doch hatte er sich im Krieg noch nicht wirklich auszeichnen können. Während sein Vater Vespasian und sein Bruder Titus bedeutende militärische Erfolge gefeiert hatten, konnte Domitian, der Jupiter auf Erden im Kampf zu vertreten behauptete,⁴⁵ bislang nur bescheidene Siege über die Chatten (83) und Daker (86) vorweisen. Um Zweifel an der Größe der neuerlichen Siege und seiner persönlichen Sieghaftigkeit in der Öffentlichkeit auszuräumen, setzte Domitian deshalb im Spätherbst 89 im Senat den Triumph über die Daker und Germanen durch.⁴⁶ Dies geschah, obwohl viele Senatoren stille Vorbehalte gegen ihn und seine Politik hegten. Domitian hoffte freilich weiter auf ein erträgliches Zusammenleben mit ihnen und nutzte gerade die Gelegenheit der Triumphfeier, um seine Überlegungen zu einem *modus vivendi* vorzutragen.

Während des <schwarzen> Mahls stellte Domitian die anwesenden Senatoren und Ritter vor die folgende Handlungsalternative: Die erste Option bestand in der Opposition zum Kaiser. Die Konsequenzen zeigten sich in Gestalt der als Lemuren auftretenden Knaben. Ursprünglich waren *Lemures* Geister von Verstorbenen, vor allem von Anverwandten, die Böses ins Haus brachten und vor denen der *pater familias* sein Haus mit Abwehrritten

38 Plin. *paneg.* 49,2. 6. Sueton, *Dom.* 21 behauptet hingegen das Gegenteil; ähnlich auch Mart. 4,8,10.

39 ZANKER 2002, 118.

40 JONES 1994, 180–192.

41 Dio 67,3. 4.

42 *CIL* 6, 2065.

43 Suet. *Dom.* 10,5; Dio 67,11,2; FRÉZOULS 1994, 307.

44 Dio 67,7,2–4. Die Vorwürfe sind freilich unberechtigt; s. STEFAN 2005, 445–446.

45 Stat. *silv.* 4,3,128–129; vgl. Mart. 12,15.

46 Suet. *Dom.* 6,1.