



Kunibert Bering

ROM

Mythos und kulturelle Inszenierungen

ATHENA



Kunibert Bering
Rom – Mythos und kulturelle Inszenierungen

ARTIFICIUM

Schriften zu Kunst und Kunstvermittlung

Herausgegeben von Kunibert Bering

Band 67

Kunibert Bering

Rom –
Mythos und kulturelle
Inzenierungen

Die Drucklegung wurde durch die großzügige Unterstützung des Ministeriums für Innovation, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen ermöglicht.

Ein ATHENA-Titel bei wbv Publikation

© 2022 wbv Publikation
ein Geschäftsbereich der
wbv Media GmbH & Co. KG, Bielefeld

Gesamtherstellung:
wbv Media GmbH & Co. KG, Bielefeld
wbv.de

Umschlagfoto:

Nadja Nafe: BLICK (Kuppel des Pantheons; aus der Serie »wir werden sehen«)
Collage – 0,4 × 0,3 m – Künstlerrahmen
aus Wellpappe – 2015 – Privatbesitz
Foto: Nadja Nafe

ISBN (Print) 978-3-7639-7347-7
ISBN (E-Book) 978-3-7639-7348-4

ISSN 2193-2816

Printed in Germany

Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Insbesondere darf kein Teil dieses Werkes ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form (unter Verwendung elektronischer Systeme oder als Ausdruck, Fotokopie oder unter Nutzung eines anderen Vervielfältigungsverfahrens) über den persönlichen Gebrauch hinaus verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Für alle in diesem Werk verwendeten Warenamen sowie Firmen- und Markenbezeichnungen können Schutzrechte bestehen, auch wenn diese nicht als solche gekennzeichnet sind. Deren Verwendung in diesem Werk berechtigt nicht zu der Annahme, dass diese frei verfügbar seien.

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.

Inhalt

Vorbemerkung	9
1 Prolog: Rom – eine Stadt als Mythos <i>Prologo: Roma – una città come mito</i> <i>Prologue: Rome – a City as Myth</i>	11
2 Rom: Mythos und Urbanisierung im Kontext des mediterranen Städtebaus <i>Roma: Mito e urbanizzazione nel contesto dell'urbanistica mediterranea</i> <i>Rome: Myth and Urbanization in the Context of Mediterranean urban development</i>	29
3 Von der Königszeit zur Republik <i>Dalla regalità alla repubblica</i> <i>From Monarchy to Republic</i>	53
4 Die neue Lesbarkeit der Stadt im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. <i>La nuova leggibilità della città nel IV e III secolo a. C.</i> <i>The new readability of the city in the 4th and 3rd centuries B. C.</i>	71
5 Die Nobilität und der Mythos Rom: Der mos maiorum als staatstragendes Prinzip <i>La nobiltà e il »mito di Roma«: Il mos maiorum come principio statale</i> <i>The Nobility and the »Myth of Rome«: The Mos Maiorum as Founding Principle of the State</i>	79
6 Der »Mythos Rom« und die Punischen Kriege <i>Il »mito di Roma« e le guerre puniche</i> <i>The »Myth of Rome« and the Punic Wars</i>	93
7 Aufschwung: Rom nach dem 2. Punischen Krieg <i>Boom: Roma dopo la II guerra punica</i> <i>Revival: Rome after the 2nd Punic War</i>	115
8 Der »Mythos Rom« und die Legitimation des Principats <i>Il »mito di Roma« e la legittimazione del Principato</i> <i>The »Myth of Rome« and the Legitimation of the Principate</i>	131
9 Die Bedeutung des »Mythos Rom« für die julisch-claudische Dynastie <i>L'importanza del »mito di Roma« per la dinastia giulio-claudia</i> <i>The Importance of the »Myth of Rome« for the Julio-Claudian Dynasty</i>	157

- | | | |
|----|---|-----|
| 10 | Der »Mythos Rom« im 2. und 3. Jahrhundert
<i>Il »mito di Roma« nel II e III secolo</i>
<i>The »Myth of Rome« in the 2nd and 3rd Centuries</i> | 169 |
| 11 | Christliche Perspektiven: Auseinandersetzungen
mit Facetten des »Mythos Rom«
<i>Prospettive cristiane: affrontare le sfaccettature del »mito di Roma«</i>
<i>Christian Perspectives: Dealing with Facets of the »Rome Myth«</i> | 197 |
| 12 | Der »Mythos Rom« im römischen Kulturhorizont
vom 6. bis zum 8. Jahrhundert
<i>Il »mito di Roma« nell'orizzonte culturale romano dal VI all'VIII secolo</i>
<i>The »Myth of Rome« in the Roman Cultural Horizon from the 6th Century
to the 8th Century</i> | 245 |
| 13 | Herrschaftsanspruch und Legitimation: Geschichtskonstruktion
durch die Rezeption des »Mythos Rom«
<i>Pretesa di potere e legittimità: costruzione storica attraverso la ricezione
del »mito di Roma«</i>
<i>Claim to Power and Legitimacy: Constructing History Through the Adoption
of the »Myth of Rome«</i> | 261 |
| 14 | Neue Blicke auf Rom: Spolien und Ruinen
<i>Nuove vedute di Roma: spolie e rovine</i>
<i>New Views of Rome: Spolia and Ruins</i> | 299 |
| 15 | Retrospektive Utopien des 14. Jahrhunderts: Petrarca und Cola di Rienzo
<i>Utopie retrospective del Trecento: Petrarca e Cola di Rienzo</i>
<i>Retrospective Utopias of the 14th Century: Petrarch and Cola di Rienzo</i> | 325 |
| 16 | Der »Mythos Rom« und die päpstliche Propaganda im Quattrocento
<i>Il »mito di Roma« e la propaganda papale nel Quattrocento</i>
<i>The »Myth of Rome« and Papal Propaganda in the Quattrocento</i> | 339 |
| 17 | Neue politische Koordinaten – Reaktionen in Rom
<i>Nuove coordinate politiche – reazioni a Roma</i>
<i>New Political Coordinates: Reactions in Rome</i> | 355 |
| 18 | Inszenierungen des »Mythos Rom« während der Gegenreformation
<i>Le messe in scena del »mito di Roma« durante la Controriforma</i>
<i>Presentation of the »Myth of Rome« During the Counter-Reformation:</i> | 381 |

19	Selbstinszenierung und Weltherrschaft: Propaganda im 17. und 18. Jahrhundert	431
	<i>Autorappresentazione e dominio del mondo: la propaganda nei secoli XVII e XVIII</i>	
	<i>Self-Presentation and Worldly Dominion: Propaganda in the 17th and 18th Centuries</i>	
20	Neuformulierungen des »Mythos Rom« unter den Bedingungen der Aufklärung	445
	<i>Riformulazioni del »mito di Roma« nelle condizioni dell'illuminismo</i>	
	<i>Reformulations of the »Myth of Rome« under the Conditions of the Enlightenment</i>	
21	Risorgimento und regno: Facetten der »Mythos Rom«-Rezeption	467
	<i>Risorgimento e regno: sfaccettature della ricezione del »mito di Roma«</i>	
	<i>Risorgimento and Regno: Facets of the Reception of the »Myth of Rome«</i>	
22	Roma fascista – Dekadenz und neues Zeitalter	489
	<i>Roma fascista – decadenza e new age</i>	
	<i>Roma fascista: Decadence and New Age</i>	
23	Rom in populären literarischen und visuellen Medien seit dem 19. Jahrhundert	501
	<i>Roma nei media letterari e visivi popolari dal XIX secolo</i>	
	<i>Rome in Popular Literature and Visual Media Since the 19th Century</i>	
24	Epilog	519
	<i>Epilogo</i>	
	<i>Epilogue</i>	
Anhang		
	Abkürzungen	525
	Literatur	526
	Abbildungsnachweis	574
	Index	576

Vorbemerkung

»Los, lauf sie hinab, die düsteren Kurven / des Fußwegs nach Trastevere:
und plötzlich, reglos, aufgebracht, wie / aus dem Schlamm anderer Zeitalter
hast du ganz Rom zu deinen Füßen ...«

Pasolini: Römischer Abend¹

In Pasolinis Gedicht scheint ein Rom-Bild auf, das dem widerspricht, das Touristenhandbücher ebenso prägt wie die verbreitete Verherrlichung der Ewigen Stadt – in den Worten Caspar Goethes bei seiner Ankunft in Rom am 23. März 1740: »Roma, regina di tutte le città ed anfitreatro del mondo«. ² Beide Rom-Bilder markieren Positionen im breiten Spektrum der Annäherungen an diese Metropole, Annäherungen, die mit historischer Akribie kaum zufriedenstellend zu leisten sind: Rom produzierte vielmehr im Lauf der Jahrtausende einen Mythos, der Rom-Bilder hervorbrachte, aber auch Legitimationsentwürfe für unterschiedlichste Lebens- und Herrschaftsformen, dazu weltumspannende religiöse Grundsätze ebenso wie ästhetische Vorstellungen, Kunstwerke und Architekturen. Dieser Mythos oszilliert zwischen größtem Jubel über die *magnificenza* Roms und tiefster Trauer über Verfall und Vernichtung.

Die hier vorgestellten Überlegungen fanden nach langen Vorarbeiten in einer krisenreichen Zeit – geprägt von Corona-Pandemie und Ukraine-Krieg – ihren Abschluss. Das Krisenbewusstsein dieser Jahre lenkt den Blick häufig erneut auf die Vergangenheit in der Hoffnung, dort zum Mythos stilisierte Modelle für eine Bewältigung der Gegenwart zu finden, seien es die verbreiteten Verschwörungstheorien der Gegenwart oder der Ruf nach »Aufbruch« in eine Zukunft nach dem Muster vergangener, vermeintlich »guter Zeiten«. Zu Beginn des dritten Corona-Jahres trat in Rom der ehemalige Formel-1-Manager und Großunternehmer Flavio Briatore mit dem Plan an die Öffentlichkeit, das mythisch verklärte Lebensgefühl des *dolce vita* der 1950er und 1960er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts zurückzubringen, indem er der Via Veneto mit einer Diskothek und einem Restaurant neues Leben nach dem pandemiebedingten Touristenschwund einhauchen will.

In diesem Zusammenhang spricht der Soziologe Zygmunt Bauman im Rückgriff auf die Kulturtheoretikerin Svetlana Boym treffend von einer nostalgischen Wiederkehr nationalistischer Mythen und einer »Mythologisierung der

1 Zit. n. Kopetzki – Prammer: Pasolini, S. 18

2 Goethe, J. C.: *Viaggio per Italia* (ed. Farinelli), Brief 21 vom 19. April 1740 (Bd. 1, S. 197); die Formulierung findet sich bereits bei Petrarca: *De rimedi de l'una et l'altra fortuna* (Ausgabe 1549), S. 212.

Geschichte«. ³ Ergänzend reflektiert die Philosophin Barbara Cassin über die gegenwärtige Welle der Nostalgie unter anthropologischen Aspekten und legt am Beispiel des in Italien ankommenden Aeneas das Verhältnis von Herkunft und neuer Heimat dar. ⁴

Acht Wochen nach dem Beginn des Ukraine-Krieges schreibt Viktor Jerofew, einer der renommiertesten gegenwärtigen Schriftsteller Russlands, in der Wochenzeitung »Die Zeit« am 21. April 2022: »Im Jahre 1523 formulierte Filofej, ein russisch-orthodoxer Mönch [...], das Konzept von Moskau als dem ›dritten Rom‹. Nach dem Untergang des Römischen und später des Byzantinischen Reiches sollte demnach Moskau den Platz der Welthauptstadt einnehmen, andernfalls wäre das Ende der Welt besiegelt. Bis heute beflügeln Filofejs Ideen die russischen Nationalisten. Derlei Vorstellungen treten in Träumen und Taten des Kreml immer deutlicher zutage.«

Der »Mythos Rom« wirft lange Schatten.

Die Bibliotheca Hertziana/Max Planck-Institut für Kunstgeschichte in Rom bot mir stets hervorragende Arbeitsmöglichkeiten, für die ich sehr zu danken habe. Ebenso gilt mein Dank für Gespräche und wertvolle Hinweise Jutta Ströter-Bender, Christof Thoenes, Bernard Andreae, Julian Kliemann, Lothar Sickel und besonders Gerhard Wiedmann. Vor allem aber danke ich Cornelia Bering für die unermüdliche Unterstützung dieser Arbeit.

Hattingen-Bredenscheid, im Frühjahr 2022

3 Bauman: *Retrotopia*, S. 11

4 Cassin: *Nostalgie*, S. 59–74



Im Cortile des Palazzo della Cancelleria

1 Prolog: Rom – eine Stadt als Mythos

Prologo: Roma – una città come mito

Nel contesto della cultura europea, Roma è di fondamentale importanza perché da secoli questa città crea realtà culturali con il suo mito. Il »mito di Roma« è il programma per lo sviluppo della »Città Eterna« – il mezzo della sua plasmazione e allo stesso tempo la sua interpretazione. Questo è legato alla leggibilità della città. Il sistema urbano presenta la sua storia simultaneamente nei musei, conservandone le rovine o integrando frammenti in nuovi contesti, e anche attraverso programmi pittorici. Questo è associato a ricordi che possono creare identità.

Nel corso della storia, un'ampia varietà di gruppi ha accolto il »mito di Roma« e le sue possibilità di articolare le percezioni della »Città Eterna«, i timori del decadimento e della distruzione, le speranze per un nuovo inizio e l'età dell'oro. Il »mito di Roma« e le sue immagini e architetture consentivano anche la propaganda di interessi o programmi politici e quindi anche la legittimità del potere.

Il »Mito di Roma« è costituito da molte sfaccettature diverse che possono essere continuamente utilizzate per costruire sistemi divergenti. Queste sono differenze fondamentali rispetto alla narrativa »Idea di Roma«, progettata per durare apparentemente per sempre.

Prologue: Rome – a City as Myth

In the context of European culture, Rome is of paramount importance, because the myth of this city has been creating cultural realities for centuries. The »Myth of Rome« is a program for the development of the »Eternal City«: the medium of its design and at the same time its interpretation. This is linked to the readability of the city. The urban system presents its history simultaneously in museums, by preserving the city's ruins or by integrating fragments into new contexts, as well as through pictorial programs. This is associated with memories that can create identity.

In the course of history, a wide variety of groups adopted the »Myth of Rome« and its possibilities for articulating perceptions of the *città eterna*: fears of decay and destruction, hopes for a new beginning and a »Golden Age«. The »Myth of Rome« and its images and architecture also enabled the propagating of interests or political programs, and thus also contributed to legitimating power.

The »Myth of Rome« consists of many different facets, which can be used again and again to construct divergent systems. These are key differences regarding the »Idea of Rome« narrative, which is designed seemingly to last forever.

Es ist nicht die Vergangenheit im wörtlichen Sinne,
 die uns beherrscht. Es sind ihre Bilder.
 Bilder sind häufig hochgradig strukturiert und selektiv.
 Bilder und symbolische Strukturen sind unserer Sensibilität
 fast wie genetische Informationen eingeprägt.
 Jede neue Ära spiegelt sich im Bild und
 in der aktiven Mythologie der eigenen Vergangenheit,
 um eine notwendige Konjugation
 für die Grammatik des Seins zu schaffen.

George Steiner¹

Die lange Unterführung der Metrostation »Flaminia« in Rom zu Beginn des 3. Jahrtausends n. Chr.: Die endlos wirkenden Wände bieten links und rechts viel Platz für Schaukästen und Werbung aller Art. Doch wird die Reihe der Vitrinen unterbrochen – in einem der Schaukästen sieht man keine Werbung, vielmehr öffnet sich dem Blick durch das Schaufenster ein Raum mit den Resten von Mauern. Sie sind konserviert, wirken aus der Vergangenheit in die bunte Gegenwart zwischen Metro und Werbung hinein, verweisen gleichsam auf ein anderes Rom. Die Vergangenheit ist Teil der Gegenwart, wird durch das gleiche Fenster wahrgenommen wie die Werbung, ist aber zugleich seltsam entrückt.

Die Relikte der Vergangenheit wirken allerdings durch den Schaufenstercharakter ebenso verklärt wie die Zurschaustellung jener Utopien von Schönheit oder einem besseren Leben in der Reklame oder den virtuellen Welten der Kinowerbung – Mythen scheinen auf. Mythen können Bedingung dessen sein, was möglich ist oder war, und als Grundlage einer Selbstvergewisserung des Menschen und seiner Identität fungieren, sie ermöglichen kulturelle Praxis. Jenseits einer rational zu begründenden Durchdringung der Welt erlauben die Mythen Assoziationen und Projektionen für die Konstruktion von Wirklichkeit.

Rom besteht – wie andere Städte auch – nicht nur aus Straßen, Gebäuden, Plätzen und Palazzi im Wandel ihrer Geschichte – es ist vor allem die Geschichte der »*città eterna*«, die sich in Raum und Zeit, kristallisierend durch Gestaltung, materialisiert. Zu diesem Prozess gehören die Intentionen und Konzeptionen der Künstler und Architekten sowie die der Auftraggeber, die das sich stets wandelnde Bild der Stadt und ihrer Menschen erzeugen. Aber nicht nur das rational nachvollziehbare Konzept, das der Logos einer urbanistisch-künstlerisch oder archäologisch-kunsthistorisch fassbaren Analyse sichtbar werden lässt, gestaltet den Organismus der Stadt. Der Mythos ist vielmehr Bestandteil dieser Realität und trägt entscheidend zur Konstruktion einer je neuen, in der Stadt erlebbaren Wirklichkeit bei. Hier eröffnen sich Sinnschichten, die

1 Steiner: Nel Castello del Barbablù, S. 25 (Übersetzung: K. B.)

in der bisherigen Forschung mit einer Fokussierung der Rekonstruktion von »Ur-Bedeutungen« oder der Präparierung einzelner Schichten oder Komplexe wenig Beachtung fanden.

1.1 Historizität und Komplexität des Mythos

Damit wird im Mythos eine unüberschaubare Komplexität im historischen Geschehen sichtbar, für deren Bewältigung die neuere Geschichtswissenschaft treffende Modellvorstellungen entwickelte, z. B. von Lucian Hölscher das Bild des »Zeitgartens« oder von Frank Uekötter die Metaphorik des »Strudels« anstelle des »Stromes der Geschichte«. ² Vorangegangen war Ludwig Wittgenstein mit dem »Nachdenken über die Zeit« und »das Bild des Kommens und Gehens, des Vorüberfließens«:

»[...] Wie etwa, wenn wir an einem Fluß stehen, auf dem Holz gefloßt wird: die Stämme ziehen an uns vorüber [...]. Wir gebrauchen diesen Vorgang nun als Gleichnis für alles Geschehen. [...] Und so kann mit dem Wort ›Zeit‹ das Bild eines ätherischen Flusses untrennbar verbunden sein [...]. Eine Analogie hat unser Denken gefangen genommen und schleppt es unwiderstehlich mit sich fort.« ³

Jan Assmann billigte dem Mythos bereits die Funktion einer »fundierenden Geschichte« zu und konnte zugespitzt formulieren, Mythos und Geschichte seien »ununterscheidbar«. ⁴ Mit dem »Mythos Rom« ist daher hier nicht primär das Konglomerat aus Geschichten um Aeneas, Romulus und Remus, Herakles, Mars und Rhea Silvia gemeint, Geschichten, die schon seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. in Etrurien rezipiert wurden. Vielmehr geht es um jene Verdichtung dieser Erzählungen, die als Vision das römische Gemeinwesen fundamental bedingt. Damit wird im Mythos eine unüberschaubare Komplexität im historischen Geschehen sichtbar – Polyvalenz tritt an die Stelle vermeintlicher Eindeutigkeit. Die Debatte um den Begriff des Mythos hat in den letzten Dekaden erneut an Intensität gewonnen, wobei sich zwar eine große Vielfalt an Zugängen zum mythischen Bewusstsein aus philosophischer, theologischer oder kulturwis-

2 Zum Umgang mit Komplexität: Harari: *Geschichte der Menschheit*, S. 54 f.; Hölscher, L.: *Zeitgärten*, S. 17 mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Notwendigkeit von Bildhaftigkeit für die Erfahrung von geschichtlicher Zeit, vgl. S. 213 ff.; ders.: *Grundprobleme einer Neuen Kulturgeschichte*, S. 11–26 und ders.: *Neue Annalistik*, pass.; Uekötter: *Im Strudel*, S. 613 ff. Vgl. dazu meine Fallstudie zu Fragen der Polyvalenz am Beispiel der Entfaltung spätantiker und frühchristlicher Bildbegriffe in komplexen kulturellen Kontexten, s. Bering: *Transformationen*, pass., bes. S. 7–15, 181 f.

3 Wittgenstein: *Das Blaue Buch*, S. 156

4 Assmann, J.: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 79. Zur »Konstruktion« der »Antike« s. Harth: *Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften*, S. 125–147; vgl. Chaney: *The Cultural Turn*, pass.

senschaftlicher Sicht ergab, die aber keine einheitliche Definition erbrachten.⁵ Weitgehende Einigkeit besteht jedoch in der Annahme, dass Mythos und Logos bzw. Rationalität nicht als Gegensätze aufgefasst werden können. So stellten bereits Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer Schrift »Dialektik der Aufklärung« fest: »Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.«⁶ Hans Blumenberg gelangte darüber hinaus zu der Konsequenz: »Die Grenzlinie zwischen Mythos und Logos ist imaginär und macht es nicht zur erledigten Sache, nach dem Logos des Mythos im Abarbeiten des Absolutismus der Wirklichkeit zu fragen. Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit am Logos.«⁷

Es ist das Verdienst Ernst Cassirers, dem Mythos den Rang einer »symbolischen Form« wie der Sprache, der Kunst und den Wissenschaften und damit eine realitätsstiftende Funktion zugebilligt zu haben:

»Der Mythos und die Kunst, die Sprache und die Wissenschaft sind in diesem Sinne Prägungen zum Sein: Sie sind nicht einfache Abbilder einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Bewegung, des ideellen Prozesses dar, in dem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert, – als eine Mannigfaltigkeit von Gestaltungen, die doch zuletzt durch eine Einheit der Bedeutung zusammengehalten werden.«⁸

Unter dem Eindruck der Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus und der Impulse aus der Zeit seines Exil in den USA, vor allem aufgrund der Kontakte zu Sprachwissenschaftlern wie Roman Jakobson und Wilbur M. Urban, entwickelte Cassirer seine »Philosophie der symbolischen Formen« zu einer Kulturtheorie weiter, wie insbesondere seine Schrift »An Essay on Man« zeigt. Seinen Symbolbegriff erweiterte Cassirer um die Metapher des symbolischen Netzes:

»Der Mensch lebt in einem symbolischen und nicht mehr in einem natürlichen Universum [...]. Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, dass er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschalten dieser künstlichen Medien.«⁹

5 Als Überblick über die divergierenden Positionen s. Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. Gerhard Müller, Bd. 13, Berlin-New York 1998, S. 597–678 s. v. Mythos; Jamme: Philosophie des Mythos, Bd. 2.; Assmann, J. und A.: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, S. 179–200, s. v. Mythos und Barner – Detken – Wesche (ed.): Texte zur Mythentheorie, pass.

6 Horkheimer – Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 5; zur Kritik vgl. Habermas: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung, S. 405–430

7 Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 18

8 Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1: Die Sprache, Darmstadt 1977, S. 43; Kaegi: Ernst Cassirer, S. 167–199

9 Cassirer: Versuch über den Menschen (An Essay on Man), S. 50. Wenn auch der transzendentalphilosophische Ansatz des von Cassirer vertretenen Mythosbegriffs und seine Suche nach »geistiger Energie« nicht mehr tragbar erscheinen, so konnte Cassirer doch den Mythos als Ord-

Wenn es um die Frage nach dem Mythos als Bedingung für kulturelle Gestaltungsprozesse geht, so zeigt sich ein eigener Zeitbegriff des Mythos jenseits eines als Kontinuum verstandenen Zeitablaufs. Dieses Potenzial ermöglicht z. B. die Transformation mythischer Erzählungen oder historischer Begebenheiten und ihrer Kombination in Vorstellungen einer jeweiligen Gegenwart. Der so konstruierte Raum des Mythos ragt in die menschlichen Lebensformen hinein, geht eine enge Verbindung mit ihnen ein, erfüllt sie seinerseits mit Ordnung – fiktive Welten gelangen damit in wahrnehmbaren, in einer jeweiligen Gegenwart erleb- baren Räumen zur Realisierung. Dies geschieht in Bildern und Architekturen, in Riten und insbesondere bei Festen oder Prozessionen, bei performativen und ephemeren Ereignissen. Dabei ist es unerlässlich, Gestaltungsprozesse in ihrem interdependenten Verhältnis zu Wahrnehmungsgewohnheiten und -theorien anzusprechen, weil auch dieses Gefüge zu den Realisationsfaktoren zu zählen ist.

Das mythische Geschehen kann damit in eine jeweilige Gegenwart hineinge- holt werden – das stets Gegenwärtige des Mythos erscheint dann im Profanen und wird z. B. in zyklischer Wiederkehr erlebbar.¹⁰ Dies gilt insbesondere für die Mythen vom Ursprung, deren Kenntnis Selbstvergewisserung sichert. Die durch den Mythos hergestellte Verbindung zum Ursprung verleiht dem Handeln in der Gegenwart ebenso wie in der Zukunft Sinn. Der Mythos kann daher auch in eine Relation zur Utopie treten: aus der Rezeption des Mythos ergeben sich vielfältige Möglichkeiten der Realisierung retrospektiver Utopien. Dies gilt in besonderer Weise für die Facetten des »Mythos Rom«, die immer wieder neu zu beschwörende Vorbilder generieren.

Der »Mythos Rom« stellt eine Fülle von »Leerformeln« im Sinne des von Ernst Topitsch erarbeiteten wissenschaftstheoretischen Ansatzes¹¹ bereit: Mythen von Aufstieg und Verfall, Neubeginn, Goldenem Zeitalter und Weltherrschaft, vom *caput mundi* oder von der *città eterna*. Damit werden derartige Vorstellungen zu fundamentalen Elementen in umfassenden, überaus flexiblen Systemen, denn mythisches Bewusstsein erscheint in seinem jeweiligen historischen Kontext als

nung stiftendes Prinzip einer Kultur darlegen, das Zusammenhänge ermöglicht und im sinnlich Wahrnehmbaren präsentiert. Cassirers Überlegungen boten zahlreiche Anknüpfungspunkte, z. B. bei Hübner: Die Wahrheit des Mythos, S. 257; vgl. Hübner: Rationalität im mythischen Denken, S. 49–68. Zur Kritik an Hübner s. Jamme: Philosophie des Mythos, S. 128–133.

- 10 Dazu nahm bereits Ludwig Wittgenstein in seinem »Tractatus logico-philosophicus« Stellung: »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische (Tract. 6.522).« Bilder waren dabei für Wittgenstein von ausschlaggebender Bedeutung – s. die Beiträge in: Kat. d. Ausst. »Ludwig Wittgenstein – Fotografie als analytische Praxis«, Wien 2021.
- 11 Topitsch: Leerformeln, S. 233 f.: »Es ist dies die Tatsache, daß bestimmte sprachliche Formeln durch die Jahrhunderte als belangvolle Einsichten oder sogar als fundamentale Prinzipien des Seins, Erkennens und Wertens anerkannt wurden und es heute noch werden – nicht obwohl, sondern gerade weil und insofern sie keinen oder keinen näher angebbaren Sach- oder Normgehalt besitzen.«

sinnstiftendes Prinzip in der Konstituierung kultureller Gegebenheiten unter Einschluss vieler Metamorphosen, die auch politische Ideologien umfassen. Dazu zählen vor allem auch jene in der Lebenswelt wirksamen Orientierungsmuster wie etwa der *mos maiorum* oder die Vorstellung der *maiestas populi Romani* in der Antike mit jenen vielen Facetten, die aus keinen normativen Strukturen resultieren.¹²

In den Kulturwissenschaften wird als »Kultur« nicht mehr ein Konglomerat von Kunstwerken, Riten, Texten usw. verstanden, sondern »Kultur« stellt sich vielmehr als jenes »Programm« dar, aufgrund dessen derartige Werke erst als dem Kontext der Kultur zugehörig erkannt werden können.¹³ Daraus ließe sich ein operabler Begriff des Mythos entwickeln: »Mythos« als singularisches Substantiv, als Kollektivum, meint – im Gegensatz zum antiken Sprachgebrauch – eine Vielfalt von Phänomenen, die sich dennoch als Einheit, als System vieler Systeme, verstehen lassen. Wenn Kultur das »Programm« im Sinne Siegfried J. Schmidts bildet, so haben in diesem Kontext der Mythos und seine Rezeption bzw. Transformation ihren Ort: der Mythos kann einen wesentlichen Bestandteil des kulturellen Programms einer Gesellschaft bilden und damit deren Aufbau und zugleich deren Deutung ermöglichen. Insbesondere vermag der Mythos mit seinen Welterklärungs- und Gesellschaftsmustern eine sinnstiftende Reflexion über Normen und Leitbilder in Gang zu setzen. Jenseits rationaler Durchdringung operieren der Mythos ebenso wie seine Rezeption und Transformation mit Assoziationen und Projektionen. Der Mythos kann sich zwischen Transzendenz und Immanenz bewegen und oft beide Sphären verbinden.

Der Mythos ist hier verstanden als *dynamis* kultureller Inszenierungen und damit als Bedingung von Gestaltungsprozessen, ein Phänomen, das Jan Assmann in Anlehnung an Ramon d'Abadal i de Vinyals treffend als »Mythomotorik« bezeichnete.¹⁴ Dies impliziert zugleich, dass der Begriff »Mythos« nicht in einem wie auch immer gearteten reduktionistischen Sinn benutzt wird, sondern vielmehr gerade die unbegrenzte Fülle von Möglichkeiten einschließt. Daher vermag die Anwendung eines derartig verwendeten Begriffs des Mythos insbesondere ein historisches Konzept zu überbieten, das sich im Wesentlichen auf das Phänomen der Erinnerung als Basis von historischem Bewusstsein und Identität stützt.¹⁵

12 Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form, S. 75–104; Linke – Stemmler: Institutionalität und Geschichtlichkeit, S. 8

13 Schmidt: Kunst als Konstruktion, S. 19–46, hier: S. 38 f.

14 Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis, S. 80; vgl. D'Abadal i de Vinyals: A propos du Legs Visigothique, S. 541–585

15 Walter, U.: Memoria, pass. Der sich in manchen Arbeiten offenbar auswirkende »linguistic turn« führt gelegentlich zu philologischen Omnipotenzgesten: Schmitzer: Rom in der (nach-)

Gian Carlo Benelli kann daher zusammenfassend feststellen, das mythische Denken sei nicht »Vorläufer des rationalen Denkens, sondern beide Formen existieren gemeinsam«, wobei der Mythos »ein Präzedenzfall für die Modi des Realen« darstelle.¹⁶

Zu der Funktion der Identitätsstiftung des Mythos und als Antrieb kulturellen Handelns gehört aber auch die dunkle Seite des Mythos, der auch immer wieder die Legitimation für die Zerstörung »fremder« Kulturen lieferte. Dies gilt in besonderer Weise für den »Mythos Rom« und seine vielfältigen Facetten, sei es im Kampf gegen »Barbaren«, sei es – von einem christianisierten *imperium Romanum* unter Führung des Papsttums ausgehend – zur Unterwerfung von »Ungläubigen« auf Kreuzzügen oder bei der Bekehrung der »Heiden« im Zuge des Ausgreifens der europäischen Mächte auf andere Kontinente (→ 16.4).¹⁷

Angesichts der Fülle der im Rahmen dieser Erörterung notwendigerweise zu bedenkenden Faktoren müssen manche Debatten der jeweiligen Spezialforschung unberücksichtigt bleiben – diese grundlegende methodische Schwierigkeit breit angelegter Studien brachte Anselm Feuerbach 1833 auf den Punkt:

»Wer viel umfassen will, darf sich kleiner Irrtümer nicht schämen; wer alles im Ganzen überdenkt, kann nicht alles im einzelnen ergründen, sondern muß über vieles nur hinwegstreifen, manches im Dunkeln lassen, anderes nur auf Treu und Glauben hinnehmen.«¹⁸

1.2 Präsentation und Lesbarkeit der Stadt

Im Kontext der abendländischen Kultur spielt die Stadt Rom eine entscheidende Rolle, indem sie mit ihrem immer wieder rezipierten Mythos zur kulturstiftenden Wirklichkeit avanciert.¹⁹ Dieser Mythos ist Programm und realisiert sich architektonisch wie urbanistisch in der gesamten Entwicklung der Stadt. Darüber hinaus ist der Mythos zugleich das Medium der Deutungen der Stadt

antiken Literatur, S. 268: »Es bedarf also der Kunst, den Text lesbar zu machen und auszulegen, der Paläographie und der Interpretation der Stadt, und das ist, im Dialog mit Historikern, Archäologen, Kulturwissenschaftlern, *die genuine Domäne der Philologen.*« [Hervorhebung: K. B.]

- 16 Benelli: *Il mito e l'uomo*, S. 27; vgl. zur Diskussion des Mythosbegriffs zusammenfassend Messara: *Il mito*, S. 17–36; Leppin: Einführung, in: Leppin (ed.): *Antike Mythologie*, S. 8 f. spricht am Beispiel des Umgangs mit der antiken Mythologie in frühchristlicher Zeit von »Pluralität« und »Polyphonie«.
- 17 Zu Fragen der Kulturzerstörung Parzinger: *Verdammt und vernichtet*, S. 17 mit einer Fülle von Beispielen; Thurn: *Homo destructor*, S. 131–144
- 18 Feuerbach: *Blick auf die deutsche Rechtswissenschaft*, S. 166
- 19 Einen hervorragenden Überblick über die immense Vielschichtigkeit der Problematik vermittelt die kenntnisreiche Schrift von Salmann: *Geborgter Glanz. Rom zwischen Idee und Wirklichkeit*, S. 369–384; vgl. Fumaroli: *Roma nell'immaginario e nella memoria dell'Europa*, S. 75–92, hier: S. 84 und die grundlegenden Beiträge in: Settis (ed.): *Memoria dell'antico*, 3 Bde.

– der Mythos erweist sich als Bedingung der Möglichkeiten von Gestaltung und Deutung. Voraussetzung für die Realisation des Mythos Rom ist der »Ausstellungskarakter« der Stadt und – damit verbunden – ihre Lesbarkeit.

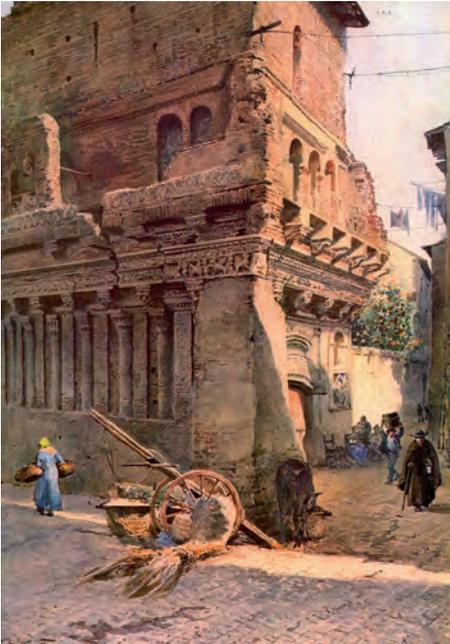
Von besonderer Bedeutung in der Frage nach der Lesbarkeit städtischer Organismen erweisen sich auch hier die semiotischen Überlegungen von Roland Barthes. Exemplifiziert am Beispiel von Paris, entwarf Barthes eine Semiotik der »*lisibilité de la ville*« zur Analyse aller kulturellen Zeichensysteme, die sich auf den von Kevin Lynch eingeführten Begriff der »*legibility*« berufen.²⁰ Lynch wandte

diesen Begriff auf urbane Ensembles an, die Kohärenzen erlauben und damit sinnstiftende Kontexte bilden.

Sigmund Freud entdeckte darüber hinaus die Analogie der Lesbarkeit der Seele mit der der Stadt, ein Phänomen, das er am Beispiel Roms darlegte, und bekannte: »Meine Romsehnsucht ist übrigens tief neurotisch.«²¹ Vor allem faszinierte Freud die Simultaneität von Geschichte und Gegenwart: »Neben der letzten Entwicklungsphase (bestehen) alle früheren noch [...]«²² Ettore Roesler Franz malte in diesen Jahren zahlreiche Aquarelle, die diesen Zustand beschreiben.

In seiner Schrift »Das Unbehagen in der Kultur« schildert Freud seine Entdeckung der Grundlagen der Psychoanalyse in Rom, der »lesbaren Stadt«:

»Nun machen wir die phantastische Annahme, Rom sei nicht eine menschliche Wohnstätte, sondern ein psychisches Wesen von ähnlich langer und reichhaltiger Vergangenheit, in



Ettore Roesler Franz: »Casa di Cola di Rienzo« – um 1875

20 Barthes: *Sémiologie et urbanisme*, S. 261–271; Lynch: *The Image of the City*, bes. S. 2 ff. Zur Stadt als Text s. Minca: *Il paesaggio come teatro*, S. 63–77

21 Brief an Wilhelm Fließ vom 3.12.1897, s. Freud: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, S. 288, 203; zu Freuds Rombild s. Schlesier: *Konstruktionen*, S. 42, 198 und Kytzler: *Abschied von Rom*, S. 251–274, hier: S. 263

22 Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 202

dem also nichts, was einmal zustande gekommen war, untergegangen ist, in dem neben der letzten Entwicklungsphase auch alle früheren noch fortbestehen. Das würde für Rom also bedeuten, dass auf dem Palatin die Kaiserpaläste und das Septizonium des Septimius Severus sich noch zur alten Höhe erheben, dass die Engelsburg noch auf ihren Zinnen die schönen Statuen trägt, mit denen sie bis zur Gotenbelagerung geschmückt war, usw. Aber noch mehr: an der Stelle des Palazzo Caffarelli stünde wieder, ohne dass man dieses Gebäude abzutragen brauchte, der Tempel des kapitolinischen Jupiter, und zwar dieser nicht nur in seiner letzten Gestalt, wie ihn die Römer der Kaiserzeit sahen, sondern auch in seiner frühesten, als er noch etruskische Formen zeigte und mit tönernen Antifixen geziert war. Wo jetzt das Coliseo steht, könnten wir auch die verschwundene Domus Aurea des Nero bewundern; auf dem Pantheonplatze fänden wir nicht nur das heutige Pantheon, wie es uns von Hadrian hinterlassen wurde, sondern auf demselben Grund auch den ursprünglichen Bau des M. Agrippa; ja, derselbe Boden trüge die Kirche Maria sopra Minerva und den alten Tempel, über dem sie gebaut ist. Und dabei brauchte es vielleicht nur eine Änderung der Blickrichtung oder des Standpunktes von seiten des Beobachters, um den einen oder den anderen Anblick hervorzurufen.«²³

Das Phänomen der Simultaneität der urbanen Elemente nutzte auch Ludwig Wittgenstein in seinen bahnbrechenden »Philosophischen Untersuchungen«, wobei er möglicherweise an Freuds Romerfahrten anknüpft – Wittgensteins Schwester Margarethe Stonborough-Wittgenstein war mit Freud befreundet:

»Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und diese umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.«²⁴

Die Stadt präsentiert also ihre Geschichte – gleichsam ihre unendlich vielen Gegenwart – simultan. Insbesondere durch die Konservierung von antiken und sonstigen Ruinen, die museale Aufbewahrung oder die denkmalhafte Integration von Bruchstücken in neuen Zusammenhängen transzendiert sich die Stadt und ihre Geschichte selbst. Die Inszenierung eines Stückes der Stadtmauer an der Stazione Termini, ein Tempelrest mit zwei Säulen in der nördlichen Häuserzeile der via delle botteghe oscure oder das hervorragende Museum *Cripta Baldi* in derselben Straße mit der Präsentation der kontinuierlichen Schichtenfolge von republikanischer Zeit bis in die Gegenwart seien beispielhaft angeführt.

So erfüllt der Organismus der Stadt nicht nur die Funktion eines Lebensraumes für die jeweilige Generation, sondern auch die eines riesigen Speichers, eines kulturellen Gedächtnisses.²⁵ Die neuere Kulturgeschichte profiliert sich durch die Analysen von »Erinnerungskulturen«, die von der Rezeption vergangener Er-

23 Freud: Das Unbehagen in der Kultur, S. 201 f.; zur Bedeutung der Vorstellung von Rom und dem Rom-Erlebnis bei Freud als Schlüsselerlebnis: Gay: Freud, S. 154 ff.

24 Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Nr. 18

25 Zum Begriff des »kulturellen Gedächtnisses« s. Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis, pass. Mumford: Die Stadt, S. 117 spricht von der »Stadt (als) ein(em) besondere(n) Behältnis, um

eignisse, von Symbolen, Riten und Festen gespeist werden.²⁶ Die Stadt erscheint damit als eine wesentliche, die Lebensspanne eines Individuums überdauernde Möglichkeit des Speicherns kultureller Wirklichkeiten.²⁷ Gerade das Sammeln und Präsentieren spielen aufgrund der damit verbundenen Erinnerung für die Identitätsbildung des Menschen eine herausragende Rolle; denn aus Sammlung und Präsentation entstehen Raumstrukturen, die wiederum Wahrnehmen und Bewusstsein beeinflussen.²⁸

Aufgrund der Materialisierung mythischer Bedeutungen in Objekten mit ihrem Zeichencharakter – Architekturen, urbanistische Situationen, Bildern, Statuen usw. – wird auch der Mythos Rom visualisiert, und die Stadt inszeniert immer wieder erneut ihre eigene Präsentation. Das wie auch immer in Erscheinung tretende Stadt-Bild muss aber auch »lesbar« gewesen sein – dabei hilft die Kenntnis des Mythos. Was M. I. Finley treffend zur Bedeutung des Mythos im griechischen Kulturhorizont bemerkte, gilt auch für Rom: »Annually the mythical heroes re-appeared at the great religious festivals [...], and they re-created for their audiences the unbroken web of all life, stretching back over the generation of men to the gods.«²⁹

Die Stadt wird zwar vielfach als System von unüberschaubarer Komplexität erlebt, jedoch ist sie in horizontalen Schichten und vertikalen Schnitten lesbar. Solche Schnitte können aus der Perspektive der je handelnden Menschen erfolgen, aus dem Blickwinkel jener Akteure, die in das Reservoir des »Mythos Rom« griffen, um ihr jeweiliges Rom-Bild zu zeichnen. Dies kann die Perspektive von Auftraggebern bedeutender Architekturen oder urbanistischer Vorhaben sein.

In derartigen vertikalen Schnitten scheinen die jeweils angesprochenen Mythosfacetten auf, werden jene weiterbenutzten Relikte sichtbar, tauchen neu rezipierte, vergangene Zeichen aus dem Repertoire auf. Sie werden zusammengehalten und zu einem System geformt durch die Intentionen und Auswahlkriterien, die sich wiederum aus den bevorzugten Mythosfacetten ergeben. Verschiedene

Mitteilungen aufzuspeichern und weiterzugeben.« Zur Stadt als »metalinguistisches Zeichen« s. Costa: *La città e le arti visive*, bes. S. 115.

- 26 Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis, S. 30 ff. und Assmann, J.: Religion und kulturelles Gedächtnis; zur Kritik an Assmanns Ansatz s. Hölscher, L.: *Neue Annalistik*, S. 29 ff. Zu grundlegenden psychologischen Problemen s. Baddely: *Human Memory*, bes. S. 6, 30. Assmann, A.: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des Gedächtnisses*, pass. u. Assmann, A.: *Das Bildgedächtnis der Kunst*, S. 209–222.
- 27 Vgl. Singer: *Neurobiologische Anmerkungen*, S. 211–234. Die neurobiologische Forschung konnte darüber hinaus erstaunliche Parallelen in der (fraktalen) Struktur des Hirns und der eines komplexen städtischen Organismus aufzeigen: Singer: *Architektur des Gehirns*, S. 200–210.
- 28 Müller, M.: *Die ausgestellte Stadt*, S. 165–176
- 29 Finley: *Myth, Memory and History* (1990), S. 13

Rom-Bilder wie das Rom des mittelalterlichen Adels und das Rom des zeitgleichen Papsttums treten simultan auf, können aufeinander prallen, konkurrieren miteinander.

Dennoch weist ein weiteres Phänomen des urbanen Lebens über die bloße Lesbarkeit der Stadt hinaus: Zahlreiche Versuche, sich dem Phänomen des Mythos zu nähern, betonen die vielfältigen Möglichkeiten des Menschen, Mythisches zu kontaktieren, wobei vor allem die immer wiederkehrenden Riten in Fest und Prozession stets besondere Beachtung fanden. Im Zuge des »performative turn« untersuchte die kulturwissenschaftliche Forschung Zeremonien, Feste, Wettkämpfe, Versammlungen usw. Ein Blick auf das Phänomen der Prozession vermag exemplarisch zu verdeutlichen, dass sich hier das mythische Geschehen gleichsam abbildet, das den abgeschlossenen *temenos* verlässt und über eine geweihte Straße mit der Welt in Kontakt tritt. Andererseits nähert sich der Gläubige der heiligen Stätte, vollzieht einen »Umgang«. Die Bewegung selbst wird als kraftgebende Dynamik erlebt, der durchschrittene Raum infolgedessen als mythischer Ort erfahren und gedeutet.³⁰ Die Bedeutungen der Prozession konstituieren sich aufgrund ständiger Reinszenierungen immer wieder neu und tragen dergestalt zu ihrer Konstanz bei.³¹

Das transitorische Moment der Prozession lässt sich darüber hinaus mit Hilfe der bildenden Kunst in dauernde Werke transformieren, sei es die Ara Pacis augusteischer Zeit mit dem Relief einer Prozession des Staatskultes, seien es die Fresken Vasaris in der »Sala dei Cento Giorni« im Palazzo della Cancelleria mit der Darstellung Papst Pauls III. Das 20. Jahrhundert fügte den Film als Medium der Speicherung und Verbreitung von Bildern der Umzüge, z. B. unter Mussolini auf der *via dei Fori Imperiali*, hinzu.³²

Neben der in Szene gesetzten Prozession im städtischen Raum in den zu meist ebenso inszenierten Kulissen der Architektur kommt der Bewegung des Individuums große Bedeutung zu: Formen individueller Wahrnehmung und Raumanerkennung, ein Sammeln von Eindrücken, eine Teilnahme an kollektiven Erinnerungen können mehr oder weniger bewusst Mythisches erlebbar werden lassen. Hier sind es insbesondere die Elemente der gestalteten Räume der Stadt, die als Kohärenzfaktoren die Vereinigung von Einzelempfindungen zu einem Gestaltzusammenhang bewirken und so unbewusste Wahrnehmungsprozesse konditionieren.³³ Der Ausstellungscharakter und die Lesbarkeit der Stadt wirken

30 Einen dynamischen, »relationalen« Raumbegriff entwickelt Löw: *Raumsoziologie*, S. 63 ff., bes. S. 67

31 Vgl. Derrida: *Signatur, Ereignis, Kontext*, S. 291–314

32 Maggiolo: *Roma immaginata*, S. 79–84

33 Es sei an Bourdieu »Konzept des Habitus« erinnert: Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*, S. 277; vgl. Bourdieu: *Physischer, sozialer und angelegener physischer Raum*, S. 25–34

bei der Erstellung derartiger peripathetisch gewonnener Raum-Bilder und ihrer Werthierarchien mit. An der Deutung der Zeichen der Stadt sind Materialität und Mentalität, Realität und Imagination unauflöslich beteiligt.³⁴

1.3 Rom: Idee – Mythos – Identität

Der Begriff des Mythos umfasst Raumeignung und transitorische Elemente, auch das Facettenhafte und die Fähigkeit zur Autopoiese in stets wechselnden Konstellationen und sich ändernden Wahrnehmungskonditionen. In diesem Zusammenhang wird auch die Differenz des »Mythos Rom« zur Vorstellung einer »Romidee« als zusammenfassende Bezeichnung jener Elemente eines auf ewige Dauer hin angelegten Primats der Stadt Rom deutlich: Der Begriff der »Idee« impliziert die platonische Lehre vom Urbild, weiterentwickelt zur Bedeutung im Sinne eines »Leitgedankens«. Eine derartige Vorstellung verweist auf eine angebliche Konstante, die die Geschichte vermeintlich durchziehe.³⁵

Der »Mythos Rom« konstruiert demgegenüber durch die Jahrhunderte hindurch einen lebendigen, anpassungsfähigen Bezugsrahmen sozialer Aktivitäten. Infolgedessen grundiert der »Mythos Rom« – wie bereits angedeutet – identitätsstiftende Prozesse. So galt z. B. spätestens seit der fortgeschrittenen Republik in der gesellschaftlichen Elite das Lebensideal des *litteratus*, das durch Bildung zu erreichen sei. Das Bewusstsein des *litteratus* fungierte zugleich als Distinktionsmerkmal, sei es weniger privilegierten Schichten, sei es anderen Ethnien, den »Barbaren«, gegenüber.

Die Rezeption des »Mythos Rom« konnte sogar den Rang geltenden Rechts erlangen, wie sich z. B. in der überaus wirkungsvollen *donatio Constantini* zeigt, mit der die Päpste jahrhundertlang weitreichende Ansprüche begründeten. Dennoch kann keine Rede davon sein, dass sich in einer Adaption des »Mythos Rom« – etwa im Mittelalter ein politisches Programm abzeichnete, das politi-

34 Müller, M.: Die ausgestellte Stadt, S. 165–176, hier: S. 173 ff. Zur unbewussten Wahrnehmung der Stadt s. Peres: Tentative d'épuisement d'un lieu parisien, pass. mit detaillierten Beobachtungen eines Stadtviertels unter divergierenden Bedingungen; s. a. Stierle: Der Mythos von Paris, S. 45. Zu Lesarten der Stadt Rom s. Schmitzer: Rom im Blick, bes. S. 10 ff. (Das Ziel dieser Arbeit besteht in der Erörterung der »Texte [...] in ihrer Aneignungs- und Konstruktionsleistung [...]. Sie schaffen ein ganz eigenes Rom mit Worten« (S. 13), der Begriff des Mythos wird weitgehend ausgeblendet.)

35 Zur Romidee: Seidlmayer: Rom und Romgedanke, S. 395–412 (Nachdruck in: Wege und Wandlungen des Humanismus, S. 11–35) und Fuhrmann: Romidee der Spätantike, S. 529–561; vgl. Giardina – Vauchez: Il mito di Roma, S. VIII ff. und Demandt: Spätantike, S. 141 f.; wie unzureichend zwischen Rom-Mythos und Rom-Idee differenziert wird, zeigt Disselkamp: Das alte Rom. Einführung, S. 3.

sches Handeln konstituierte, wie es die ältere Forschung von der »Romidee« vermutete.³⁶

Derartige Identitätsfindungen erscheinen immer wieder in Verbindung mit einem weiteren Phänomen, das gern mit dem Begriff der »*romanitas* – *romanità*« umschrieben wird. Dieser Begriff tritt – soweit nachweisbar – zuerst in Tertullians Schrift »*De pallio*« zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. auf und bezeichnet in pejorativem Sinn die Nachahmung römischer Kulturpraktiken durch Nicht-Römer, konkret bei Tertullian: das Verhalten der »Numider« im römisch geprägten Karthago.³⁷ In der Antike spielte der von Tertullian geprägte Begriff der »*romanitas*« offenbar keine Rolle, im Gegensatz zu modernen Historikern und Kunsthistorikern, die damit Aspekte römischer Lebensideale wie *mos maiorum*, *pietas*, *virtus*, *dignitas*, *auctoritas*, *clementia* etc. zusammenfassten. Derartige Tugenden, die stets intensiv mit dem »Mythos Rom« durchtränkt erscheinen, dienten insbesondere dazu, Alterität zu konstruieren. Im 20. Jahrhundert erlebte der Begriff der »*romanità*« eine Hochkonjunktur durch die missbräuchliche Verwendung in den Ideologiekonzepten Mussolinis.

Auch wenn die reale Macht dem immer wieder erhobenen Anspruch z. B. auf Weltherrschaft nicht mehr entsprach, blieb Rom seit dem Martyrium Petri und der Kaiserkrönung Karls des Großen das »*caput mundi*« und Zentrum der Welt ebenso wie die »*città eterna*«. Die Entstehung des Papsttums wird häufig als entscheidende Wende der Transformation des antiken Erbes angesehen, um jenen bedeutenden »Referenzpunkt« für die gesamte katholische Christenheit zu bieten.

Stets vergewisserten sich Menschen ihres Welt- und Menschenbildes ebenso wie ihrer kulturellen Praxis und der Legitimation sozialer Prozesse mit Hilfe des Mythos, der damit als eine Bedingung dessen, was möglich ist, gelten kann. Seine weitgehende Allgemeinverständlichkeit ließ ihn zu einem breitenwirksamen Kommunikationsmedium werden. Dabei zeichnet sich aber auch – anders als bei dem Vorstellungskomplex einer »Rom-Idee« – eine überaus dunkle Seite ab, wenn man bedenkt, dass der »Mythos Rom« immer wieder der Legitimation von Ideologien und politischen Handlungen diente, die zur Zerstörung von Kulturen führten.

Der »Mythos Rom« entfaltete sich in enger Symbiose mit jenem Gemeinwesen, das spätere Generationen als »Ewige Stadt« bezeichneten. Der Mythos erwies sich dabei vor allem als dynamisches Programm für die sich selbst immer wieder generierende Stadt – insbesondere unter Einschluss ihrer Verwundbar-

36 Am Beispiel der Forschungen zu Otto III. paradigmatisch erörtert von Althoff: Otto III., S. 1–17

37 Tertullian: *De pallio* 2,1 ff. [*romanitas omni salus*«: 4,1]; s. insbesondere die Beiträge in: Lorenzi/Navarra (ed.): *Frontiere della romanità nel mondo tardo antico*, pass.

keit.³⁸ Mythenerzählungen und aitiologisch legitimierte Orte, Architektur, Bauprogramme, Bilder, Urbanistik, aber auch Literatur und ebenso Prozessionen, Triumphzüge usw. formen Realisationen dieses Mythos. Selbst die Ruine ist Teil dieses Programms, denn Wiederaufbau und Zerstörung, Untergang und Neubeginn sind wesentliche Aspekte der Mystifizierung.³⁹ Andererseits soll die Kenntnis des Mythos in seinen vielen Erscheinungsformen häufig das »richtige« Verständnis der Stadt und ihre Lesbarkeit ermöglichen, insbesondere, wenn programmatische Intentionen mit der Rezeption und Repräsentation des Mythos verbunden sind.

Polybios (um 200–120 v. Chr.) erörterte in seinen Reflexionen zur römischen Geschichte wegweisend diese Zusammenhänge:

»Dies ist der Kreislauf der Verfassungen, der mit Naturnotwendigkeit sich vollzieht und durch den die Verfassungen sich wandeln und miteinander wechseln, bis der Kreis sich geschlossen hat und alles wieder am Ausgangspunkt angelangt ist. [...] Gerade auch beim römischen Staate wird uns diese Betrachtungsweise in den Stand setzen, sein Wachstum und den Scheitelpunkt seiner Entwicklung zu erkennen, in gleicher Weise aber auch die einmal zu erwartende Wendung zum Schlimmen.«⁴⁰

Polybios legt seine Überlegungen erläuternd an den kontemplativen Gedanken des P. Scipio Africanus Minor dar, den er auf dem Feldzug im 3. Punischen Krieg (149–146 v. Chr.) begleitete und dabei die Zerstörung Karthagos erlebte. In Polybios' Schilderung blickt der siegreiche Feldherr auf die Trümmer Karthagos und zitiert dabei die Prophezeiung vom Fall Trojas, die Homer dem Sohn des Königs Priamos, Hektor, in den Mund legt:

»Denn gut weiß ich dies in meinem Sinn und Gemüte,
Einst wird kommen der Tag, wo das heilige Ilion hinsinkt,
Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs.«⁴¹

Doch darüber hinaus projiziert Scipio diese Perspektive auf das Schicksal des siegreichen Rom:

»Auf der Höhe des Sieges und beim Unglück der Feinde an das eigene Schicksal und an den Wandel des Glücks zu denken [...], das ist das Kennzeichen eines [...] würdigen Mannes.«⁴²

Es zeigt sich ihm die Verwundbarkeit der Stadt als historische Konstante, eine Verletzlichkeit, die bis zur Vernichtung führen kann und stets von der Launen-

38 Bering: Verwundbarkeit der Stadt, S. 164–166, 170

39 Grundlegend: Thurn: Homo destructor, S. 131–144 und Pfeilschiffer: Die Römer auf der Flucht, S. 109 ff.

40 Polybios 6,4 zit. n. GiQ, Bd. 1, Dok. 328, S. 392 (Übers.: H. Drexler); vgl. z. B. Platon: Pol. 562 D und Aristoteles: Pol. 1301–1308

41 Hom. Il. 6.447–449 (Übers.: Roland Hampe)

42 Polybios 38; vgl. Rehm: Untergang Roms, S. 12 f.; und Rossi, A.: The Fall of Troy, S. 231–251

haftigkeit der Tyche abhängt. Die legendären Orakelschriften Roms, die »Sibyllinischen Bücher«, Textsammlungen, die von der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. entstanden, prophezeien den Untergang Roms. In Buch 8, 1–41 heißt es:

»Von dem gewaltigen Zorn, der hereinbricht über die trotzige Welt
am Ende der Zeiten als Gottes Zorngericht, verkünde ich
prophezeiend von Stadt zu Stadt allen Menschen.

[...]

Kommen wird einst über dich von oben, hochnackige Roma,
nieder vom Himmel der gleiche Schlag, und du wirst beugen den Nacken als erste,
und verlassen wirst du dann sein, und Feuer wird dich ganz verzehren,
niedergekauert auf eigenem Boden; zugrunde wird gehen dein Reichtum,
und in deinen Wohnungen werden nun Wölfe und Füchse nur hausen.
Und dann wirst ganz verlassen du sein, als wärest du niemals gewesen.

[...].«⁴³

43 Zit. n. Kytzler: Roma aeterna, S. 41



Rom – Forum Romanum

2 Rom: Mythos und Urbanisierung im Kontext des mediterranen Städtebaus

Roma: Mito e urbanizzazione nel contesto dell'urbanistica mediterranea

Il presupposto decisivo per l'emergere del »mito di Roma« fu lo sviluppo dell'inse-diamento latino sul Palatino in una città sotto il dominio etrusco nel VI secolo a. C. L'influenza etrusca era evidente in un magico rituale di fondazione che sacralizzava lo spazio urbano. Il rito fu poi attribuito a Romolo.

I sovrani etruschi trasmettevano, insieme a importanti beni culturali, il concetto di visualizzare il potere sulla città. Erano soprattutto i templi dei Peisistratidi ad Atene dopo il 530 a. C., che ispirò la monumentalizzazione di Roma sotto gli ultimi domi-natori etruschi.

A questo è legato anche l'adattamento di miti come quello di Ercole e Minerva o il mito di Troia. Le più note sono le leggende fondatrici di Romolo e Remo. Anche Sa-turno, garante della leggendaria età dell'oro, godette di grande ammirazione. Attorno a Ercole si sono formate importanti leggende come il fondatore della città sul guado del Tevere. La questione della legittimazione del potere era particolarmente importante per la struttura sociale della città di Roma: Virgilio aveva riferito dell'*imperium sine fine*, profetizzato a Enea.

Rome: Myth and Urbanization in the Context of Mediterranean urban development

The decisive prerequisite for the emergence of the »Myth of Rome« was the develop-ment of the Latin settlement on the Palatine into a city under Etruscan rule in the 6th century B. C. The Etruscan influence was evident in a magical founding ritual that sacralized the urban space. The ritual was later attributed to Romulus.

Important cultural assets and the idea of giving visual expression to power over the city were passed down from the Etruscan rulers. It was above all the temples of the Peisistratids in Athens after 530 B. C. that inspired the monumentalization of Rome under the last Etruscan rulers.

The adaptation of myths such as that of Heracles and Minerva or the myth of Troy is also related to this. The most well-known adaptations are the founding legends of Romulus and Remus. Saturn, the guarantor of the legendary Golden Age, was also greatly admired. Important legends formed around Heracles as the founder of the city on the Tiber. The question of the legitimacy of power was particularly important for the social structure of the city of Rome: Virgil wrote of the »imperium sine fine« that had been prophesied to Aeneas.

Die entscheidende Voraussetzung für die Entfaltung des Mythos Rom liegt in der Entwicklung zu einem urban geprägten, architektonisch gestalteten Gemeinwesen, ein Prozess, der unter etruskischer Oberhoheit offenbar zügig im Verlauf des 6. Jahrhunderts ablief – in wenigen Generationen entwickelten die etruskischen Planungen die in Formen der eisenzeitlichen Villanovakultur strukturierten Siedlungen zu einer »modernen« Stadt und einem urban konstituierten Herrschaftsraum, wenn auch die Ausdehnung des Gemeinwesens – betrachtet im Spektrum der Städte Mittelitaliens – wahrscheinlich die Größe einer Kleinstadt nicht überschritt.¹

Die Urbanisierung Roms vollzog sich in den Jahrzehnten gegen Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr., als die wachsende Bedeutung der Siedlung der Latiner auf dem Palatin die Etrusker zum Eingreifen bewog. Die historische Forschung tendiert gegenwärtig dazu, etruskische »Condottieri« vom Schläge eines Tarquinius Priscus und seiner Gefolgsleute für die Besetzung jener wirtschaftspolitisch und strategisch gleichermaßen bedeutenden Tiberfurt und der dazugehörenden Siedlung verantwortlich zu machen – hier verlief jedenfalls die für den Salzhandel bedeutende Straßenverbindung vom südlichen Etrurien nach Kampanien.² Die literarische Überlieferung schreibt die erste hölzerne Brücke an dieser Stelle, den *pons sublicius*, und die Besetzung des Gianicolo zu ihrem Schutz zwar dem sagenhaften König Ancus Marcius zu. Wahrscheinlicher ist es jedoch, diesen technisch komplizierten Brückenschlag in die Zeit der etruskischen Herrschaft, frühestens ins 7. Jahrhundert v. Chr., zu datieren.³

2.1 Gründungsritual und Sakralisierung – *Imperium* und *augurium*

Der Einfluss der etruskischen Herrschaft manifestierte sich zunächst offenbar in einem Gründungsritual, das später dem Romulus zugeschrieben wurde. Ein Relief des 1. Jahrhunderts n. Chr. aus Aquileia schildert den Vorgang.

Darüber hinaus berichtet Varro von der Gründung latinischer Städte nach dem Vorbild der Etrusker:

»Viele gründeten in Latium Städte nach etruskischem Brauch, d. h. mit zwei ans Joch geschnittenen Rindern, einem Stier und einer Kuh an der inneren Seite, warfen rings eine Furche mit dem Pflug auf – das taten sie aus religiösen Gründen an einem nach vorangegangener Vogelschau bestimmten Tage –, um so durch Graben und Mauer geschützt zu sein. Die Stelle, aus der sie die Erde herausgepflügt hatten, nannten sie Graben und die

1 Alföldi: Das frühe Rom, S. 183 ff.; vgl. Coarelli: Rom, S. 7 f. und von Ungern-Sternberg: Oral-Tradition-Forschung, S. 237–286; Graf, F.: Der Mythos bei den Römern, S. 25–43; zum Vergleich Roms mit anderen zeitgenössischen Städten s. Kolb: Rom, S. 102 ff.

2 Kolb: Rom, S. 74, 108

3 Kolb: Rom, S. 85 f.

Gründung des
castrum Aquileia
181 v. Chr. –
Relief – 1. Jahr-
hundert n. Chr.
– Aquileia, Mus.
arch. naz.



nach innen geworfene Erde Mauer. Der Kreis (*orbis*), der so entstand, war der Anfang der Stadt (*urbis*); weil dieser hinter der Mauer (*post murum*) war, wurde er *postmoerium* (*Pomerium*) genannt.«⁴

Möglicherweise führten etruskischer Machthaber nach 650 v. Chr. ein derartiges Ritual zur Gründung einer etruskischen Niederlassung auf dem späteren römischen Territorium durch, ein fundamentales Ereignis, das Plutarch mit der Romuluslegende in Verbindung bringt:

»Nachdem Romulus den Remus und mit ihm seine Erzieher auf dem Platz Remoria begraben hatte, gründete er die Stadt, wozu er aus Etrurien Männer kommen ließ, die nach gewissen heiligen Satzungen und Aufzeichnungen zu allem die Anweisung und Anleitung gaben wie bei Mysterien. Es wurde nämlich auf dem jetzigen Comitium eine runde Grube ausgehoben und Erstlinge von allem, was man der Sitte nach als gut oder der Natur nach als notwendig in Gebrauch hatte, da hineingelegt. Zuletzt brachte jeder eine Handvoll Erde aus dem Lande, woher er gekommen war, und warf sie darauf, und dann rührte man alles durcheinander. Diese Grube benennen sie nach demselben Ort wie das Weltall: *mundus*. Hierauf beschrieb man um sie wie um das Zentrum eines Kreises die Stadtgrenze. Der Gründer befestigt an einem Pflug eine eiserne Pflugschar, spannt einen Ochsen und eine Kuh davor und zieht selbst, rings an der Stadtgrenze entlanggehend, eine tiefe Furche, und Aufgabe der Hinterhergehenden ist es, die Schollen, die der Pflug aufwirft, nach innen zu werfen und darauf zu achten, dass keine draußen liegen bleibt. Durch diese Linie bestimmen sie den Verlauf der Mauer, und man nennt sie zusammengezogen *pomerium*, d. h. ›hinter der Mauer‹. Wenn man ein Tor einzulegen beabsichtigt, zieht man die Pflugschar heraus, hebt den Pflug hinüber und schafft so einen Zwischenraum. Daher gilt die ganze Mauer als geweiht außer den Toren; hielt man auch sie für geweiht, so wäre es ja ein religiöser Verstoß, Dinge, die notwendig, aber nicht rein sind, hereinzuholen oder hinauszubefördern.«⁵

4 Varro, *De ling. Lat.* V 143, zit. n. Lautemann/ Schlenke, 1978, S. 392, Dok. 328 (Übers.: W. Arend)

5 Plut., *Rom.* XI 1, zit. n. Kolb: *Rom*, S. 75 f.

Entscheidend ist, dass mit diesem Gründungsritual der Siedlungsraum als magisch-sakral von seinem Umland abgehoben wird, die Stadtwerdung also mit einer Sakralisierung des Stadtraumes, der *urbs*, unmittelbar verbunden ist. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied sowohl zum griechischen Begriff der *polis*, der – vergleichbar der römischen Auffassung der »*civitas*« – lediglich den »Bürgerverband« meint,⁶ als auch zu dem sich entwickelnden Stadtbegriff im griechischen Kulturraum.

Mit dem Prozess der Urbanisierung im Verlauf des 6. Jahrhunderts v. Chr. bewegen sich die Strukturen des frühen Rom unter den etruskischen Machthabern im weiten Spektrum des gesamtmediterranen Phänomens der Stadtwerdung.⁷ Wenn auch eine umfassende, allgemeine Definition eines »Stadtbegriffs« für die Antike insgesamt kaum möglich zu sein scheint, so darf man doch eine Ausstattung der Siedlungen in einer Phase zunehmender Bevölkerungszahlen, der differenzierten Sozialstruktur und entwickelten Arbeitsteilung mit einer mehr oder weniger geschlossenen Bebauung voraussetzen. Hinzu kommt eine Architektur, die den veränderten sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen gerecht wird – öffentliche und sakrale Bauten, gepflasterte Plätze und Straßennetze entstanden. In Etrurien hatten sich bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. im Zuge eines erheblichen Bevölkerungswachstums umfangreiche, territorial expandierende Siedlungszentren wie Vulci/Volci oder Tarquinius/Tarquinius gebildet.⁸

Mit der Entwicklung hin zu einem starken Gemeinwesen ist die Frage nach der Ausübung und Legitimation der Macht in dieser Sozialstruktur unmittelbar verbunden: entscheidend wird dabei der Begriff des *imperium*, der eine von göttlicher Macht ausgehende, auf die Menschen übertragene und von diesen vollzogene Gewalt bezeichnet – Vergil berichtet noch von dem »*imperium sine fine*«, das Aeneas verheißt worden sein soll⁹. Hinzu kommt offenbar die Verpflichtung zur Erhaltung und Ausdehnung der »Macht« als Basis der »Größe«, Vorstellungen, die auf die Etruskerherrschaft, möglicherweise in noch frühere Zeiten, zurückgehen.¹⁰ Diese uneingeschränkte Machtfülle materialisierte sich in Zeichen, insbesondere in den *fasces* mit den Beilen der *lictores*, einem ursprünglichen Symbol der Strafgewalt. Das von den Gottheiten verliehene *imperium* konnte nur in dauernder Eintracht mit den Göttern erhalten bleiben, die eine ständig anwesende Priesterschaft zu garantieren hatte.

6 Kolb: Rom, S. 76 f.

7 DNP s.v. Stadt, Sp. 895

8 Rendeli: Sulla nascita delle comunità urbane, S. 9–45; grundlegend Camporeale: Etrusker, S. 69–78; vgl. zusammenfassend Steingraber: L'urbanistica etrusca, S. 291–311

9 Vergil: Aeneis I 279

10 Nachweise bei: Alföldi: Das frühe Rom, S. 188; ausführlich Menichetti: Archeologia del potere, S. 24 ff., 44–88

In diesem Zusammenhang erweisen sich die Auguren als von besonderer Bedeutung, verfügten sie doch über die entscheidenden Möglichkeiten, den göttlichen Willen, den Ratschluss Jupiters, durch die Beobachtung der Vögel und anderer Erscheinungen zu erkunden. Dies geschah im *auguraculum*, einem heiligen Ort im Bereich der *arx*.¹¹

Damit präsentiert sich der Kapitols Hügel mit seinen beiden Gipfeln, auf denen Burg und *augurium* und – jenseits der Senke des heutigen Kapitolsplatzes – der Haupttempel des Jupiter Optimus Maximus lagen, als Zentrum der etruskischen Macht in der entscheidenden Phase der Stadtwerdung Roms.¹² Wenn es auch nur unzureichende archäologische Nachweise für die Gestaltung des Kapitols im urbanen Kontext in der Frühzeit Roms gibt, so verweist die Verbindung von befestigter Residenz und Haupttempel der Schutzgottheit der Stadt über die Vorstellungen der Etrusker hinaus auf die Akropolisanlagen des griechischen Kulturraumes.¹³ Da mehrere bedeutende alte Straßenzüge von Norden, Westen und – unter Einschluss der Tiberfurt und -brücken – von Südwesten auf den Kapitols Hügel zuführen, darf man durchaus mit einer erheblichen Fernwirkung der Bebauung auf dieser Erhebung rechnen.

2.2 Die Mythisierung des Stadtraumes: Triumph und Via Sacra

Die Kombination urbaner Strukturen mit der Vorstellung vom sakral definierten *imperium* und dem damit unmittelbar verbundenen *augurium* eröffnet so weitere Möglichkeiten einer Sakralisierung und damit der Mythisierung des Stadtraumes: Die Stadt selbst wird durch die Handlung des Auguren zu eben dem Raum, in dem sich die göttliche Prophezeiung ereignet. Der Blick des Auguren richtete sich vom *augurium* auf dem Kapitol nach Südosten auf das alte Jupiter-Heiligtum der Latiner auf dem Mons Albanus, eine Blickrichtung, die exakt dem Verlauf der Via Sacra entspricht.¹⁴ Der Blick des Auguren sakralisierte den beherrschten Raum im Augenblick des prophetischen Aktes, den der Ausbau der Via Sacra, wahrscheinlich die erste in Rom angelegte Straße, gleichsam der Nerv der zukünftigen *urbs*, in dauerhafte Wirksamkeit überführte.

Deutlich wird die fundamentale Bedeutung dieses Zusammenhangs auch an der Vorschrift, derzufolge der freie Blick des Auguren von der *arx* auf dem Ka-

11 Coarelli: Rom, S. 49. Weitere *auguracula* befanden sich auf dem Palatin und dem Quirinal: Kolb: Rom, S. 76

12 Plin., n. h. 35, 157; vgl. Camporeale: Etrusker, S. 69 f.; vgl. Kolb: Rom, S. 84

13 Vitruv. I 1 7; vgl. Kolb: Rom, S. 106

14 Cancik: Rome as a Sacred Landscape, S. 250–265, hier: S. 252 f.; vgl. Coarelli: Il Foro Romano, S. 101 f.

pitol zum Heiligtum der Latiner auf dem Mons Albanus nicht durch Bauwerke behindert werden durfte – um 100 v. Chr. erzwang man sogar den Abbruch eines aristokratischen Hauses aufgrund dieser Vorschrift.¹⁵

Damit konservierte die Via Sacra die Erinnerung an die alte Straße von der Tiberfurt her, jene bedeutende Verbindung von Etrurien nach Kampanien¹⁶ und wurde zugleich zur Bühne für ein weiteres Ereignis, das die etruskischen Machthaber einführten, den Triumph, als höchst wirkungsvolles Medium zur Propagierung des *imperium*.¹⁷

Auch die Institution des »Triumphes« stammt aus der etruskischen Kultur und wurde spätestens mit den etruskischen Machthabern in Rom heimisch. Der Triumph ist unmittelbar mit dem *imperium* verbunden; denn nur dem siegreichen Feldherrn, dem Inhaber des *imperium*, der obersten Befehlsgewalt, stand das Recht des Triumphes zu. Der Weg des Triumphzuges verdeutlicht in besonderer Weise die klare Trennung zwischen dem als sakral verstandenen Stadtgebiet und dem profanen Umland: da die Stadt nicht mit Waffen betreten werden durfte, versammelte sich das siegreiche Heer außerhalb des *pomeriums* auf dem Marsfeld.

Der genaue Platz für die Sammlung des Heeres vor dem Triumph ist für die Frühzeit nicht bekannt, doch dürfte er – wie für spätere Epochen belegt – südwestlich des Kapitols gelegen haben, etwa an der Stelle des späteren Circus Flaminius, vielleicht bot sich auch das Forum Holitorium an.¹⁸ Gerade dieser Punkt im urbanistischen Gefüge erweist sich als ausgesprochen bedeutungsvoll: hier traf sich der über die Tiberinsel führende Weg von Südwesten her mit der Verlängerung der via Flaminia aus nördlicher Richtung, hier zweigten die beiden in östliche Richtung zum Forum Romanum führenden Straßenzüge ab. Darüber hinaus mündete hier jene Straßenverbindung, die von Nordwesten her das spätere südliche Marsfeld durchquerte und die Tiberfurt¹⁹ beim Ponte Vittorio Emanuele mit der Porta Carmentalis verband. Die Straße wird heute von der Linie via del Pellegrino – via dei Cappellari – via dei Giubbonari markiert.²⁰

Diese Straße nahm ihren Ausgang von der Tiberwindung am nordwestlichen Rand des Marsfeldes, an jener Stelle, an der der Sabiner Valesius aus Eretum

15 Nachweise bei Kolb: Rom, S. 76. Im Kontext der Stiftung einer Iupiter-Statue auf dem Mons Albanus wird 291 v. Chr. vom Blick dieses Heiligtums auf das römische Kapitol berichtet: Hölkeskamp: Capitol, S. 97–132, hier: S. 113.

16 Kolb: Rom, S. 108; vgl. Alföldi: Das frühe Rom, S. 220

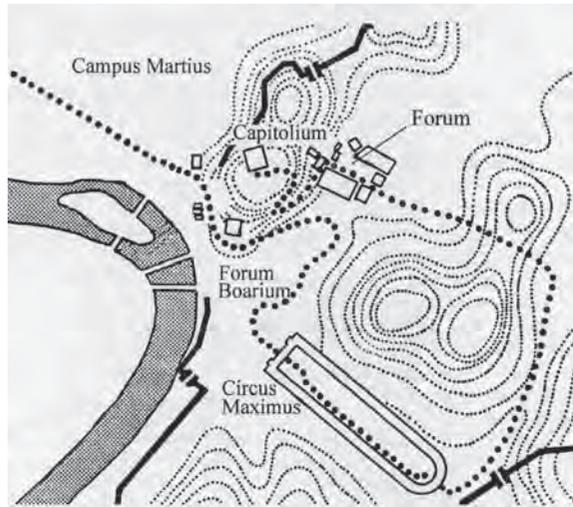
17 Künzl: Der römische Triumph, S. 30 ff.; Hölkeskamp: Studien zu antiken Identitäten, S. 107 ff.

18 Zur Lokalisierung des Circus Flaminius: Coarelli: Rom, S. 264

19 Zu dieser Tiberfurt: Ov. fast. 1,501; vgl. Coarelli: Il Campo Marzio, S. 74–117 und DNP s. v. Tarentum, Sp. 26

20 Coarelli: Rom, S. 258, bes. S. 260

angekommen sein soll und hier in einer Tiefe von zwanzig Fuß angeblich einen Altar der Unterweltgötter Dis Pater und Proserpina fand. Daraufhin richtete man hier in vorrepublikanischer Zeit²¹ den heiligen Bezirk des Tarentum und einen Kult ein, der in Zukunft von besonderer Bedeutung werden sollte. 249 v. Chr. habe man – wie Censorinus die Schriften Varros zitiert – die Sibyllinischen Bücher befragt, die die Veranstaltung der »Tarentinischen Spielen« anmahnnten, in deren Verlauf drei Tage lang schwarze Opfertiere zu schlachten waren. 47 n. Chr. fielen diese Spiele mit der Feier des 800. Gründungstages Roms zusammen. Das Tarentum wurde also stets mit der Frühzeit Roms in Verbindung gebracht: Censorinus berichtet von Tarentinischen Spielen auch in den Jahren 346 v. Chr. und – bezeichnenderweise – 509 v. Chr.²²



Route des Triumphzugs

Damit konstituiert sich in der Frühzeit Roms bereits eine der entscheidenden urbanistisch wirksamen Achsen, ist doch die Verbindung durch das südliche Marsfeld zwischen Kapitol und Tiberknie nicht zuletzt auch jene Prozessionsstraße, die die Päpste während des gesamten Mittelalters und in der frühen Neuzeit als Verbindung zwischen Lateran und Vatikan nutzten. Es wird zugleich deutlich, dass Straßenzüge von derartig hoher kultureller Bedeutung stets eine sakrale Überhöhung erfuhren, wie das Tarentum mit dem bedeutenden, unmittelbar auf die Stadt Rom bezogenen Kult des *carmen saeculare* eindrucksvoll belegt. Wie auf einem Prozessionsweg erschließt auch der Triumphzug die Stadt und überhöht deren materielle Struktur.

Es ist nicht ganz klar, an welcher Stelle der Triumphzug das Marsfeld verließ, um in die sakrale Sphäre des *pomerium* einzutreten. Wahrscheinlich zog man später durch die Porta Carmentalis nordöstlich der heutigen Kirche S. Nicola in

21 Für diese frühe Datierung sprechen sich aus Coarelli: Rom, S. 260, 264 und Kolb: Rom, S. 127

22 Nachweise: DNP Sp. 486 s. v. ludi [Ludi Terentini]

Carcere, wobei allerdings nicht geklärt ist, ob dieses Tor mit der Porta Triumphalis identisch ist, oder ob dieses sich weiter nördlich am Fuß des Kapitols befunden hat.²³ Die Namensgebung der Porta Carmentalis verweist allerdings auf die Frühzeit, auf die altitalische, vielleicht etruskische Geburts- und Weissagegöttin Carmenta, zu deren Ehren das Fest der Sacra Carmentalia veranstaltet wurde.²⁴

Der Triumphzug betrat das *pomerium* jedenfalls vom Forum Holitorium aus, durchschritt das Forum Boarium und bewegte sich um den West- und Südhang des Kapitols zum Fuß des Palatin und durch die später vom Circus Maximus eingenommene Senke. Von dort schwenkte der Zug zum östlichen Ende des Forum, das er auf der Via Sacra überquerte, um anschließend zum Kapitol hinaufzusteigen und den Tempel des kapitolinischen Jupiter zu erreichen. Hier weihte der siegreiche Feldherr seinen Lorbeer dem obersten Gott.²⁵

Die Ausstattung des Triumphators weist offenbar deutlich auf die frühe Entstehung der Institution des Triumphes: der Triumphator trug Purpurtunica und Purpurtoga sowie das Adlerszepter und einen Kranz aus Gold, Attribute, die wohl auf die Königszeit zurückgehen. Außerdem stach die rote Farbe seines Gesichtes hervor, bei der man eine Angleichung an die Farbe des Tons der frühesten Jupiter-Statue des Kapitolinischen Tempels vornahm.²⁶

Wenn man bedenkt, dass später entlang der Strecke des Triumphzuges zahlreiche Triumphatoren Tempel stifteten, so zeigt sich deutlich, in welchem Maße die Route des Triumphes, besonders die Etappe der Via Sacra, von urbanistischer Bedeutung war. Der Triumphzug erreichte, vom Marsfeld kommend, das *pomerium* bei der 1938 freigelegten »Area sacra« in unmittelbarer Nähe der Kirche S. Omobono und bei der nicht weit entfernten *Ara Maxima* mit ihrem Herakleskult zwei sakrale Zonen, die diesen wichtigen Bereich im urbanen Gefüge markieren.



Triumphzug Relief vom Apollo Sosianus Tempel

23 Coarelli: Rom, Plan S. 303 (Nr. 4, 9), S. 306 f.; vgl. Kolb: Rom, S. 166, 178

24 Carmenta wird später als Mutter des Euander verehrt, der den altrömischen Gott Cacus aus seinem Kult am Palatin verdrängte. Cacus genoss Verehrung in der Nähe der Porta Trigemina am Fuß des Aventin.

25 Hölscher, T.: Macht, S. 185–206

26 Künzl: Der römische Triumph, S. 95 f.

Es zeigt sich, dass die ephemere Inszenierung fundamentaler kultureller Bedingungen wie die des Triumphes in einer klaren Relation zur dauerhaft Wirkung zeigenden Installierung architektonischer Denkmäler steht. Den Anblick dieser Heiligtümer bot sich allerdings nicht nur den Teilnehmern am Triumphzug, sondern vor allem auch dem alltäglichen Besucher, der sich von Westen, aus etruskischen Gebieten kommend, der Stadt näherte und den Tiber in der Höhe der Tiberinsel oder des Pons Sublicius überschritten hatte.

In der Sakralisierung und Mythisierung des urbanen Raumes liegen die entscheidenden Wurzeln für die Entfaltung der *urbs* als »sacred landscape«²⁷. Durch alle Jahrhunderte der römischen Geschichte kommen dem Handeln im öffentlichen Raum stets auch religiöse Aspekte zu, die in den unterschiedlichen Prozessionen und in den Tempelgründungen vor Augen treten. Polybius hat später die Religiosität der Römer, insbesondere in ihrer fundamentalen Bedeutung für den Staat, deutlich erkannt und beschrieben:

»Der größte Vorzug des römischen Gemeinwesens aber scheint mir in ihrer Ansicht von den Göttern zu liegen, und was bei anderen Völkern ein Vorwurf ist, eben dies die Grundlage des römischen Staates zu bilden: eine beinahe abergläubische Gottesfurcht. Die Religion spielt dort im privaten wie im öffentlichen Leben eine solche Rolle, und es wird soviel Wesens darum gemacht, wie man es sich kaum vorstellen kann. Vielen wird das wahrscheinlich seltsam erscheinen, ich glaube indessen, dass es um der Masse willen geschieht. Denn wenn man ein Staatswesen bilden könnte, das nur aus Weisen besteht, würden solche Methoden wohl nicht nötig sein. Da jedoch die Masse immer leichtfertig und voller Begierden ist, geneigt zu sinnlosem Zorn, zu Leidenschaften, die sich in Gewalttaten entladen, bleibt nichts übrig, als sie durch dunkle Angstvorstellungen und eine gut erfundene Mythologie im Zaum zu halten. Die Alten scheinen mir daher die Vorstellungen von den Göttern, den Glauben an die Unterwelt nicht unüberlegt, sondern mit kluger Überlegung der Menge eingefloßt zu haben, und es scheint mir im Gegenteil höchst unbedacht und unverständlich, wenn man ihr jetzt diesen Glauben austreibt.«²⁸

2.3 Der Tempel der »Kapitolinischen Trias«

Die annalistische Überlieferung ist gerade beim Tempel der kapitolinischen Trias Jupiter, Juno und Minerva, dem Zentrum des römischen Staatskultes, besonders dubios: der wichtigste Tempel Roms wird als riesig geschildert, seine Erbauung soll sich über Jahrzehnte hingezogen haben. Bedauerlicherweise stellt sich auch die archäologische Quellenlage vor allem aufgrund der Überbauung durch den Konservatorenpalast als ausgesprochen dürftig dar, und die Befunde sind in ihrer Deutung und vor allem Datierung höchst umstritten. Dies gilt insbesondere

27 Cancik: Rome as a Sacred Landscape, S. 250–265

28 Pol. 6,56; zit. n. Lautemann – Schlenke, 1978, S. 404 f., Dok. 348 (Übers.: H. Drexler)

für die monumentale »area Capitolina«, eine Substruktion aus Quadersteinen. Mit guten Gründen lässt sich diskutieren, dass dieses aus Cappellaccio-Tuff errichtete Podium von verhältnismäßig großen Ausmaßen – 53,50 m Breite und 62,25 m Länge bei einer Höhe von rund 6,20 m – kaum in die Zeit der Urbanisierung Roms zu datieren ist, sondern erst nach dem Keltensturm des Jahres 387 v. Chr., also wahrscheinlich zur Demonstration der Hegemonialgewalt Roms in Mittelitalien, entstand.²⁹

Für die Errichtung dieses bedeutungsvollen Baues scheinen demgegenüber folgende Überlegungen weitestgehend gesichert zu sein: Nachweisbar ist der Bau eines Tempels auf dem Kapitol im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts v. Chr. Geweiht wurde das Heiligtum 509/8 v. Chr., also noch in der letzten Zeit der Herrschaft der etruskischen Machthaber. An der Ausstattung mit einem Kultbild des Iupiter sowie einem Viergespann aus Terrakotta auf dem First waren Künstler aus Veji beteiligt.

Der Bau des Tempels der kapitolinischen Trias fällt damit etwa in dieselbe Zeit wie der Bau des zweiten Heiligtums von S. Omobono mit seinem Skulpturenschmuck um oder bald nach 530 v. Chr. Bringt man die archäologischen Daten in Verbindung mit historischen Ereignissen, so ließe sich an die Zeit bald nach 524 v. Chr. denken, als die Herrscher aus der Dynastie der Vulcenter vertrieben und die Tarquinier erneut an die Macht gekommen waren. Die Bauaufgaben auf dem Kapitol und in dessen unmittelbarer Nähe brachten auf diese Weise die begonnene Monumentalisierung Roms – nun unter der Ägide der Tarquinier – erheblich voran.

An dieser zentralen Stelle wurde Iupiter als primäre Schutzgottheit der Stadt verehrt – sein Tempel bildete eine Einheit mit der *arx*, dem Sitz der etruskischen Machthaber, sowie dem *augurium*, von dem aus der göttliche Wille erkundet wurde. Während hier Iupiter als zentrale Schutzgottheit Roms propagiert wurde, griffen am Fuß des Kapitols weitere heilige Bezirke damit zusammenhängende Facetten auf, etwa die Ara Maxima Herculis oder die Gebäude bei S. Omobono.

Geht man von einer Zunahme des Handels und einem Anwachsen der Bevölkerung im Zuge der Stadtwerdung aus, so erscheint es nur konsequent, dass die etruskischen Machthaber zur Propagierung des Staates und seiner Legitimation entscheidende Inszenierungen in das städtische Areal des *pomerium* selbst verlagerten. Wenn eine derartige Propaganda auf die reisenden Kaufleute zielte, so bot sich das etablierte Straßennetz mit möglicherweise bereits vorhandenen heiligen Orten an. Eine Konzentration auf die Region zwischen dem Tiberhafen im Südwesten, Kapitol und Palatin sowie auf das spätere Forum Romanum unterhalb des aristokratischen Viertels am Nordwesthang des Palatin erscheint plausibel.

29 Sommella: »La Grande Roma dei Tarquinii«, S. 303–323

2.4 *Ara Maxima Herculis*, Regia und Vesta-Tempel

Der verehrte Ort der *Ara Maxima Herculis* bildete nach dem Bericht des Tacitus eine der Ecken der *Roma Quadrata*.³⁰ Verschiedene Fundkomplexe sprechen für eine frühe Datierung des Herakles-Kultes an dieser Stelle, den man hier möglicherweise als Beschützer des Handels in unmittelbarer Nähe des Tiberhafens verehrte. Eine städtebauliche Ausgestaltung erfolgte wohl erst im 6. Jahrhundert v. Chr., wahrscheinlich im Zuge der Erneuerung des Hafens.³¹ Man darf davon ausgehen, dass der Herakles-Mythos bereits früh mit der Entstehung Roms verbunden wurde.

Wenn man bedenkt, dass die etruskischen Aristokraten des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. gern auf griechische Heroen zurückgriffen, um die eigene soziale Position zu legitimieren, so erstaunt die kolportierte Legende der Auseinandersetzung zwischen Herakles und dem monströsen Rinderdieb Cacus nicht: dieser soll Herakles die Rinderherde, die der griechische Held dem dreileibigen Riesen Geryoneus weit im Westen auf der Insel Erytheia entwendet hatte, seinerseits gestohlen und in seine Höhle auf dem Palatin gezerrt haben. Die Rinder verrieten sich aber durch ihr Brüllen, so dass Herakles das Versteck entdeckte und Cacus erschlagen konnte.

Es ist durchaus vorstellbar, dass in früher Zeit die Tiberfurt für den Auftrieb von Rinderherden genutzt wurde, zumal sich hier auch der Rindermarkt, das Forum Boarium, entwickelte, so dass eine Verbindung dieser Situation mit der Herakleslegende als überaus sinnvoll erscheint. Spätestens seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. ist die Kombination der Herakles-Cacus-Legende mit dem Rindermarkt des Forum Boarium nachweisbar, das dergestalt ein Ortsaition erhielt. Die *Ara Maxima* erfreute sich jedenfalls auch in den folgenden Jahrhunderten großer Beliebtheit; hier wurden sogar die angeblichen Reliquien – Fell, Keule und der hölzerne Becher – des Herakles verehrt.³²

Die *Area Sacra* bei S. Omobono am Fuß des Kapitols steht offenbar ebenfalls in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Herakles-Kult. Hier entstand am Ende des 7. Jahrhundert v. Chr. ein Heiligtum, nachdem das sumpfige Gebiet dort trockengelegt worden war. Diese erste Phase umfasste nur einen Kultplatz mit einem Altar, dem wahrscheinlich zwischen 580 und 560 v. Chr. ein verhältnismäßig kleiner Tempel (?) über quadratischem Grundriss von 10,3 m

30 Coarelli: Rom, S. 150

31 Coarelli: Rom, S. 302, 310

32 Coarelli: Rom, S. 311; von dem Becher berichtet Servius ad Aen. 8,278, eine Darstellung des Scyphus findet sich auf der 81 n. Chr. datierten Rundara für Hercules Victor im Kapitولينischen Museum: Helbig II 1425 (Erika Simon); zum Kultbild (vergoldete Bronze) von der *Ara Maxima*, italisch-römische Kopie aus der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. (?) nach hellenistischem Vorbild, s. Helbig II 1804 (Werner Fuchs).

Seitenlänge auf einem 1,7 m hohen Podium aus Tuffblöcken folgte. Es fanden sich Bruchstücke der Terrakotta-Verkleidung einer hölzernen Säule mit Kapitell. Funde von griechischer und etruskischer Keramik aus den Jahrzehnten vor der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. sowie mehrere Architekturterrakotten unterstützen die Datierung.

Bei den Grabungen der Jahre 1937/38 kamen zahlreiche Terrakottafragmente zu Tage, von denen sich einige zu einem Relief zusammenfügen ließen, das offenbar zwei katzenartige Wesen zeigt, die sich antithetisch gegenüber sitzen. Jüngere Rekonstruktionen gehen überzeugend davon aus, dass es sich dabei um das Tympanonrelief des ältesten Baues dieser *area sacra* handelt. Der Reliefschmuck folgt demnach einem weitverbreiteten Schema der archaischen Zeit, wie es in diesen Jahren auch am Artemis-Tempel in Kerkyra/Korfu und beim ältesten Athena-Tempel der Akropolis von Athen begegnet (→ 2.6).

Den römischen Tempel zerstörte offenbar ein Brand bald nach 550 v. Chr., doch baute man das Heiligtum mit reicher Architekturdekoration und Skulpturenschmuck wieder auf. Von besonderer Bedeutung sind die zahlreichen architektonischen Terrakotten, vor allem die reliefierten Darstellungen einer Prozession, in der Gespanne mit Wagenlenkern, begleitet von schreitenden Figuren, mitgeführt werden. Das Motiv der Wagenprozession findet sich außer in Rom in Veji, Caere und im südlichen Latium und deutet vermutlich auf etruskisches Kulturgut hin.³³ Darüber hinaus verweist die Prozessionsdarstellung aber auch auf den Ort ihrer Präsentation, zogen doch hier die Triumphzüge und wohl auch die *pompae* der verstorbenen Aristokraten vorüber.

Die bedeutendste Tochter des Zeus-Iupiter fand als Minerva auch im Tempel auf dem Kapitol Verehrung, womit beide Heiligtümer eine semantische Verbindung erfahren. Die Apotheose des Herakles, der eine bedeutende mythische Rolle in der Frühzeit Roms spielte, und die mitzudenkende Götterversammlung weisen weit über eine lokale Bedeutung der Gruppe hinaus auf eine Repräsentation der Stadt unter dem Schutz dieser Gottheiten, der sich auch auf die Herrscherfamilie der Tarquinier erstreckt. Die Auftraggeber inszenierten diese Bau- und Bildpropaganda an einem wirkungsvollen urbanistischen Punkt, an einem belebten Markt- und Handelsplatz, einem Knotenpunkt wichtiger Straßen, in unmittelbarer Nachbarschaft des Tiberhafens und sichtbar von dem bedeutendsten Flussübergang, der die Besucher aus etruskischem Gebiet nach Rom führte.

Möglicherweise kam es bereits früh zur Verehrung eines weiteren Heros aus Roms Frühzeit in dieser Region. Der Name der Porta Carmentatis, unmittelbar westlich des frühen Heiligtums gelegen, verweist auf Carmenta, die Mutter des

33 Helbig II 1808 ff.; Kolb: Rom, S. 89

arkadischen Königs Euander. Noch vor dem Trojanischen Krieg soll Euander Kolonisten aus Arkadien nach Italien geführt und die Stadt Pallanteum auf dem Palatin gegründet haben. Mit ihnen kam seine Mutter Carmenta nach Latium und soll ihm die Größe Roms geweissagt haben. Im Kampf des Aeneas gegen die Rutuler unter Turnus stellte Euander ein Kontingent von 400 Reitern unter der Führung seines Sohnes Pallas, der in dieser Auseinandersetzung fiel. Aeneas siegte zwar über Turnus, ertrank jedoch im Fluss Numicus in Latium und wurde entrückt, ohne dass ihn ein Mensch jemals wiedergesehen hätte. Carmentas Grab verehrte man – vielleicht mit einem Heiligtum – am Fuß des Kapitols, so dass verschiedene Heroen in diesem Gebiet auf die Frühzeit Roms verwiesen.

Von der Region um den Tiberhafen, die durch höchst bedeutende Straßen erschlossen und von mindestens zwei Heiligtümern sakralisiert wurde, führten zwei Wege über das Forum Boarium zum späteren Forum Romanum: Der Verlauf des Vicus Iuguaris³⁴ am Hang des Kapitols und der des Vicus Tuscus an der Seite des Palatin verweisen auf die frühe Existenz dieser Straßen, die auf diese Weise die vor der Entwässerung noch sumpfige Niederung umgingen.³⁵ Die Via Sacra, offenbar die erste befestigte Straße, strukturierte das Forum Romanum. An der Stelle, an der die Via Sacra von Osten her das Forum erreichte, lagen seit der Zeit um 600 v. Chr. zwei bedeutende, die folgenden Jahrhunderte überdauernden Gebäude, die Regia und das Heiligtum der Vesta.

Hier bewahrten die Priesterinnen der Vesta das heilige Herdfeuer, mystischer Garant der Gemeinschaft. Außerdem hüteten sie hier im sogenannten *penus Vestae*, einer Art Schatzkammer, jene Gegenstände, die Aeneas aus Troja mitgebracht haben soll, insbesondere das sagenhafte *palladium*. Diese anikonische hölzerne Repräsentation der Athena war die entscheidende Legitimation des *imperium*, Unterpfand der Herrschaft. Das *palladium* verweist besonders eindringlich auf Troja und die mythische Gründung Roms. Der angebliche Besitz des »wahren« Palladiums galt als Begründung für die Vormachtstellung Roms gegenüber den latinischen Städten, von denen einige ihrerseits behaupteten, im Besitz dieses Stückes zu sein. Damit verwies der Vesta-Tempel wie kein anderer Bau dieser Zeit auf die legendäre Vergangenheit der Stadt.³⁶

Der Kult um das Palladium verband die Anfänge Roms mit dem weiten Spektrum tradierter mythischer Figuren, insbesondere mit Aeneas, den bereits die Etrusker – wie literarische und archäologische Nachweise belegen – als Stammvater der Latiner ansahen, so dass dieser Gründungsmythos offenbar ebenfalls

34 »Iuguaris« bedeutet »Ochsenknecht«, so dass der Name des »Vicus Iuguaris« auch auf die Funktion des Forum Boarium als Rindermarkt hindeutet, s. Kolb: Rom, S. 85

35 Coarelli: Rom, S. 304

36 Coarelli: Rom, S. 95, 97

etruskisch-trojanischen Ursprungs ist.³⁷ Die frühesten Nachrichten von der Vorstellung, der trojanische Held Aeneas, der mit seinem alten Vater Anchises auf den Schultern und seinem kleinen Sohn Askanios an der Hand aus dem brennenden Troja floh,³⁸ zu Schiff nach Westen fuhr und die Stadt Alba Longa gründete, stammen aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.

Bei der Regia, die die antike Literatur als »Haus des Königs« bezeichnet, handelt es sich tatsächlich um das erste nachweisbare Amtsgebäude Roms, wahrscheinlich um den Sitz eines Beauftragten des Königs. Der Sitz der etruskischen Machthaber dürfte auf der *arx*, der Residenz auf dem Kapitol, zu suchen sein.³⁹ Grabungen konnten Funktionen und Bauphasen der Regia weitgehend klären. Offenbar verbindet der Bau sowohl repräsentative mit sakralen Funktionen, indem man hier – bezeichnend für diese Phase der Geschichte der noch weitgehend agrarisch strukturierten Stadt – Mars und Ops Consiva, die Göttin der Aussaat und der Ernte, mit den angeblich vom Himmel gefallenen Schilden verehrte.

Bereits im späten 7. Jahrhundert v. Chr. ließ sich an dieser Stelle ein durch eine Stele markierter heiliger Bezirk nachweisen, den wenig später ein ummauerter Hofraum mit zwei Räumen und vorgelagerter Porticus an seiner Nordwestseite ersetzte. Diesen Baukomplex vernichtete eine Überschwemmung und ein Brand, wodurch im 1. Viertel des 6. Jahrhunderts v. Chr. ein Neubau erforderlich wurde, von dem einige Terrakottareliefs erhalten blieben. Sie zeigen insbesondere das Motiv eines Mannes mit einem Stierkopf. Dieser Bau C scheint gewisse Parallelen zum Prytaneion auf der Agora von Athen aufzuweisen. Ein Brand im 3. Viertel des 6. Jahrhunderts v. Chr. zerstörte auch diese Anlage. Der Neubau brachte eine veränderte Orientierung des Baukomplexes, der nun drei Räume an der Südostseite des Hofes umfasst.⁴⁰

Zur frühen Ausgestaltung des Forum Romanum gehörte offenbar auch die etruskischem Brauch folgende Sitte des *mundus* in der Mitte der Stadt, jene von Plutarch beschriebene Grube des Gründungsrituals, die als Eingang zur Unterwelt galt.⁴¹ Der *mundus* stand in enger Verbindung zum Altar des Saturn,⁴²

37 Alföldi: Das frühe Rom, S. 249 ff. Die Aeneassage ist bereits seit dem 6. Jh. in Etrurien bekannt, wie eine Votiv-Statue von Aeneas und Anchises aus Veji und ein etruskischer Skarabäus zeigen; weitere Belege finden sich bei Galinsky: Aeneas in Latium, S. 37–62, hier: S. 38.

38 Als Statue auf dem Forum Augusti, als Bild im Fresko des Borgobrandes im Vatikan.

39 Zusammenfassend Kolb: Rom, S. 81–84

40 Aigner-Foresti: Die Etrusker und das frühe Rom, S. 137; Kolb: Rom, S. 106 f. weist auf weitere Parallelen hin, z. B. zwischen der Rolle des Vesta-Tempels und der des Heiligtums der Hestia in Griechenland sowie auf die Funktion des Panathenäischen Weges auf der Agora von Athen im Vergleich zur Via Sacra auf dem Forum Romanum.

41 Kolb: Rom, S. 75 f., 120

42 Zum archäologischen Befund: Coarelli: Rom, S. 79

der Gottheit der Ernte und des Bodens und damit auch der Unterwelt. Zu den später überlieferten mythischen Erzählungen von der Gründung Roms tritt der Mythos von Saturn und dem Goldenen Zeitalter: Saturnus, mit Zeus' Vater Kronos gleichgesetzt, flieht vor seinem Sohn nach Latium, wo er ein glückliches, sorgenfreies Zeitalter begründet, das spätere Generationen als *aetas aurea* feierten und beschworen.

Von herausragender politischer und gesellschaftlicher Bedeutung war das *comitium*, der möglicherweise in die vorrepublikanische Zeit zu datierende Platz für Volks- und Gerichtsversammlungen auf dem Forum Romanum. Hier errichtete man – nach gegenwärtig üblicher Datierung – im ersten Viertel des 6. Jahrhunderts v. Chr. den *lapis niger*, jenen Stein, der die erste lateinische Inschrift aufweist. Die Buchstaben ähneln denen des euböisch-chalkidischen Alphabetes, aus dem sich die lateinische Schrift entwickelte. Dabei handelt es sich offenbar um ein Kultgesetz, das dem Schänder einer heiligen Stätte schwerste Strafen androht. Wenn auch u. a. ein *rex* erwähnt ist, so sind doch die Details der Inschrift weitgehend unklar. Jedenfalls genoss das Areal um das *comitium* auch in späteren Jahrhunderten größte Verehrung – hier wird man später das Grab des Stadtgründers Romulus verehren.⁴³

Damit kristallisieren sich in Rom unter der Herrschaft der etruskischen Machthaber fundamentale urbane Strukturen heraus, die die urbs nicht nur als bedeutendes Handelszentrum im Kreuzungspunkt von Fernstraßen bestimmen, sondern darüber hinaus den »Mythos Rom« in der Gestaltung der Stadt ebenso wie in Umzügen und anderen ephemeren Ereignissen zu erlebbarer Wirklichkeit werden lassen.

Offenbar erfuhr Rom besonders in der letzten Phase der Herrschaft der Etrusker eine enorme Monumentalisierung, die sich in einer Akzentuierung des Stadtbildes durch herausragende Bauten mit skulpturaler Bildprogrammatis an aitiologisch charakterisierten Orten in Verbindung mit einem umfassenden Straßennetz herausbildete. Dies waren die wesentlichen Medien, die das gewünschte Rom-Bild entstehen ließen – hier zeigte sich bereits der Mythos Rom als treibende Kraft. Damit stellt sich zugleich die Frage nach denkbaren Vorbildern derartiger programmatischer Aussagen, die auch Aufschluss über die Vorstellung, den Mythos einer Stadt zu kreieren, geben könnten. Seit einiger Zeit sieht man beispielsweise die erwähnte Parallele der urbanistischen Verbindung des Kapitilhügels mit dem Forum in Analogie zur griechischen Stadt, die sich um Akropolis und Agora entfaltete.⁴⁴ Es erscheint verlockend, diesen angedeuteten Weg zu verfolgen und nach weiteren Parallelen Ausschau zu halten.

43 Coarelli: Rom, S. 68–72

44 Kolb: Rom, S. 106

2.5 Bau- und Bildpropaganda in Athen unter den Peisistratiden: Athena und Herakles

Geht man von der besonders wirksamen Bildpropaganda, etwa durch die Skulpturenprogramme der Heiligtümer, aus, so ergeben sich aufschlussreiche Kontexte. Es kann kaum Zufall sein, dass nur wenige Jahre vor der Entstehung der Giebelskulpturen des Heiligtums der *area sacra* bei S. Omobono an höchst prominentem Ort, nämlich in Athen, ein vergleichbares Bildprogramm in Gang gesetzt wurde. Waren in Rom die Tarquinier seit 524 v. Chr. erneut an der Regierung, so hatte in Athen die Familie der Peisistratiden die Macht inne.

Fragmente von etwa sechs Giebeln fanden sich im Athener Stadtgebiet, ebenso viele auf der Akropolis. Die Peisistratiden ließen auf den Fundamenten des frühen 6. Jahrhunderts v. Chr. zwischen 530 und 520 v. Chr. einen neuen Athena-Tempel auf der Akropolis errichten und mit Skulpturen ausstatten. Bereits in der Cella des frühen Tempels fand das anikonische Kultbild (Xonaon) der Stadtgöttin Athena Verehrung, vergleichbar dem *palladium* im römischen Vesta-Tempel.

Die gefundenen Fragmente des Athener Tempels lassen sich offenbar zwei monumentalen Giebelkompositionen von 19,70 m Breite bei einer Höhe von 2,46 m zuordnen – es handelt sich um die ersten vollständig in Marmor ausgeführten Arbeiten. Den Ostgiebel über dem Eingang des Tempels dominierte eine Tierkampfgruppe, bestehend aus zwei sich antithetisch gegenüberstehenden Löwen zu den Seiten der Giebelachse, die einen Stier schlagen. Für die Deutung des Bildprogramms der Giebelkomposition ist es von besonderer Bedeutung, dass sich das Motiv des Löwen nach den Überlegungen F. Hölschers unmittelbar mit Athena verbinden ließ, oft sogar eine Identifizierung des Löwen mit Athena als Metapher für deren göttliche Kraft vorgenommen wurde.⁴⁵

Die Fragmente des Westgiebels fügen sich zur Darstellung einer Gigantomachie zusammen, die sich mit einem frontal gesehenen Viergespann im Zentrum zu den Giebelecken hin entwickelte. Rechts neben dem Wagen schreitet Athena mit kräftigem Schritt auf einen gestürzten Giganten zu, während sich ein weiterer, in der Giebelecke zusammengebrochener Kämpfer noch einmal aufzurichten versucht. Außer seinem Pendant in der linken Ecke fehlen Fragmente, die eine Rekonstruktion des gesamten Giebels ermöglichen könnten. Dennoch muss man davon ausgehen, dass Herakles in der Komposition an herausragender Stelle Berücksichtigung fand, waren die Götter doch in der Gigantomachie auf die Hilfe dieses Heros unmittelbar angewiesen, der in Attika ohnehin höchste Verehrung genoss. Seine Gestalt und die Schilderung seiner Taten gehören nicht nur zum Repertoire mehrerer vorangehender Giebelkompositionen,

45 Hölscher, F.: Die Bedeutung des archaischen Tierkampfbildes, S. 79

sondern auch zum Motivvorrat der umfangreichen Vasenmalerei der Zeit der Peisistratiden.⁴⁶

Während Herakles sich ungebrochener Beliebtheit erfreute, erfuhr Athena – wie er ein Kind des Zeus – als Schutzgöttheit der unter den Peisistratiden aufstrebenden Stadt breite kultische Verehrung, die die herrschende Dynastie vehement förderte. Dies schlug sich insbesondere in der Neuordnung des großen Festes der Panathenäen durch den Tyrannen nieder, ein Fest, das dem Andenken des Sieges der Athena über den Giganten Enkelados gewidmet war. Die Prozessionszüge anlässlich der Panathenäen führten auf der Heiligen Straße zur Akropolis hinauf und endeten an der Westfassade des Athena-Tempels unterhalb jenes Skulpturenensembles im Giebel, das die Gigantomachie in einer monumentalen Inszenierung vor Augen führte.⁴⁷

Wenn man darüber hinaus bedenkt, dass die Peisistratiden ihre Residenz auf der Akropolis eingerichtet hatten, so wird unmittelbar einsichtig, dass ein derartiges Programm nicht nur der Propagierung des Kultes der göttlichen Stadtherrin galt, sondern darüber hinaus die Bedeutung der Stadt selbst und ihres Herrschers visualisierte.

Die Komposition des Bildprogramms des Athena-Tempels der Peisistratiden erscheint als bewusster Rückgriff auf das zwei Generationen zuvor erstellte Konzept der Giebel des Vorgängerbaues – H. Knell meint mit Recht, dies sei »ohne jeden Vergleich; ein tendenziöser Archaismus innerhalb der Archaik selbst«.⁴⁸

2.6 Skulpturale Inszenierungen als neues Propagandamedium im 6. Jahrhundert v. Chr.

Der große archaische Bau des Tempels zwischen dem späteren Parthenon und dem Erechtheion, auf dessen Fundamenten sich später der Athena-Tempel der Peisistratiden erhob, zeigt, wie experimentierfreudig man seit dem frühen 6. Jahrhundert v. Chr. in Athen neue Formen der Giebelskulptur als Medium der Bildpropaganda erprobte.⁴⁹ Als Teil des Tympanons des Athena-Tempels aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. ist wahrscheinlich das Relief zweier

46 Knell: *Mythos und Polis*, S. 41 f.; kritisch äußert sich zu einer Rezeption der Heraklesgestalt durch die Peisistratiden Huttner: *Heraklesgestalt*, S. 39–42; zustimmend: Ahlberg-Cornell: *Herakles*, S. 103 ff.

47 Kolb: *Rom*, S. 106 f. vergleicht den Panathenäischen Weg über die Agora mit der *Via Sacra* auf dem *Forum Romanum*.

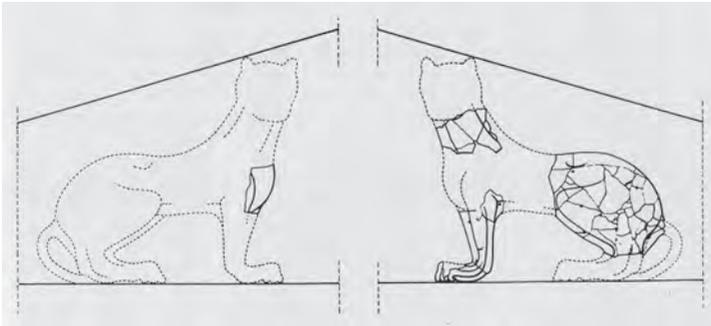
48 Knell: *Mythos und Polis*, S. 39

49 Grundlegend Knell: *Mythos und Polis*, S. 1 ff.

antithetisch gegenüberliegender Löwen zu identifizieren, die gemeinsam einen Stier geschlagen und unter sich begraben haben.

Diese Löwengruppe ist kompositorisch auf die architektonische Struktur des Giebels stärker bezogen als ein älteres Tympanonrelief, das die Figuren zweier Löwinnen mit geschlagenen Stieren eher additiv zusammenfügt. Für die Deutung des Bildprogramms des jüngeren Giebelreliefs sei auch hier darauf hingewiesen, dass das Motiv des Löwen nach den Überlegungen F. Hölschers unmittelbar auf Athena und deren göttliche Kraft hindeutet und als geradezu heraldisches Element eingesetzt wurde.

Wenn die Rekonstruktion des Tympanons des frühesten Tempels der *area sacra* am römischen Forum Boarium mit zwei antithetisch sich gegenüber sitzenden katzenartigen Tieren zutrifft, so gehört dieses Giebelrelief in den von den Tempeln des frühen 6. Jahrhunderts v. Chr. in Athen und dem Artemis-Tempel in Kerkyra/Korfu markierten Horizont (→ 2.4).



Tempel am Forum Boarium – Tympanon (Rekonstruktion) – 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr.

Im Gegensatz zum Jupiter-Tempel auf dem Kapitol lassen sich an dem Sakralbau des Forum Boarium Terrakottaskulpturen auf dem First des Giebels nachweisen, die einen programmatischen Kontext ergeben. Eindeutig ist Herakles durch sein Löwenfell mit den verknoteten Tatzen vor der Brust zu identifizieren. Die Gestalt des Heros folgt offenbar archaischen griechischen Vorlagen, indem sie in chiasmischer Wendung das linke Bein vorstellte und den rechten Unterarm ursprünglich vorreckte.

Darüber hinaus fand sich der behelmte Kopf einer Göttin mit Ansätzen der rechten Schulter und des Armes, in der man Athena erkennen darf. Nach ebenfalls griechischen, vermutlich jonischen Vorbildern gestaltete man diese Figur mit einem Helm, den ein großer Helmbusch bekrönte.⁵⁰ Jüngeren Rekonstruk-

50 Helbig II 1811

tionen gelang die Zusammenfügung der Fragmente, aus denen sich nun eine Gruppe ergibt, die die frontal stehende Athena und den zu ihrer rechten Seite versetzt vor ihr stehenden Herakles zeigt. Die wiedergegebene Situation scheint eindeutig zu sein: Die Gruppe stellt jenen Augenblick dar, in dem Athena den Heros nach dessen Tod den Göttern auf dem Olymp präsentiert.⁵¹

Die Herakles-Thematik bestimmt auch die Kompositionen des frühen Athena-Tempels auf der Akropolis von Athen, vor allem im Tympanon. Die Nutzung der Giebelecken bei diesem Tempel zeigt zunächst die intensive Auseinandersetzung mit den Problemen der komplizierten kompositorischen Aufgabe: aus der linken Giebelecke kriecht die Gestalt des Nereus (oder Triton), den Herakles würgt, um Angaben über den Weg zu den Hesperiden zu erzwingen. Damit korrespondiert in der rechten Giebelecke ein dreileibiges Mischwesen, bei dem es sich um den Meerergreis Proteus handeln könnte, dem Menelaos auf seiner Rückfahrt von Troja begegnet und ihn nach seinem künftigen Schicksal und dem seiner Gattin Helena befragt. Wie Herakles galt auch Menelaos als Heros, der unter dem besonderen Schutz Athenas stand.

Richtet man – mit Heiner Knell – den Blick nicht nur auf die Komposition, sondern auch auf die politischen Koordinaten der Entstehungszeit dieses Giebels, so wird deutlich, dass das Bildprogramm die sich abzeichnende Hegemonie Athens zwischen 580 und 570 v. Chr. nach den Reformen Solons propagiert. Dieser Tempel ist darüber hinaus offenbar bereits das Ziel der Prozession anlässlich der 566/565 v. Chr. gestifteten Panathenäen, des größten Festes zu Ehren der Stadtgöttin. Trifft diese Deutung zu, so entfalten die Skulpturen des älteren



Tempel am Forum Boarium – Herakles und Athena – Akroterfiguren – 6. Jahrhundert v. Chr. – Coll. dei Musei Capitolini alla Centrale Montemartini

51 Bertoletti u. a. (ed.): *Sculture di Roma antica*, S. 40–45

Athena-Tempels der Akropolis eine mythologisch fundierte Bildpropaganda zur Glorifizierung der Stadt Athen, ihres göttlichen Schutzes und damit ihrer sakralen Legitimation in bis dahin unbekannter Intensität.

Die Parallelen zu den römischen Kompositionen sind nicht zu übersehen: Bereits die verwendeten Motive der Götter und Heroen, vor allem Athena/Minerva und Herakles, finden sich in beiden Städten. Deutet man den Menschen mit dem Stierkopf aus der skulpturalen Ausstattung der Regia tatsächlich als Minotaurus, so wäre Theseus zu ergänzen, ein Motiv, das in den Zyklen am Schatzhaus der Athener in Delphi auftritt und sich im Lauf des 6. Jahrhunderts v. Chr. wachsender Beliebtheit erfreute.⁵²

Zu vergleichen ist aber insbesondere die jeweilige urbanistische Situation, in der die Bildprogramme ihre Wirksamkeit entfalten: es sind die besonders wichtigen Straßen, in deren Netz die Bauten als Träger der Skulpturen entstehen. Dazu gehört auch die Nähe zur Residenz der jeweiligen Machthaber – in Athen hatten die Peisistratiden ihren Sitz auf der Akropolis in der Nähe des Athena-Tempels, in Rom herrschten die etruskischen Machthaber neben dem Jupiter-Tempel der *arx* auf dem Kapitol. Hinzu kommt in Rom, dass die Etrusker in einem eigenen Stadtviertel, »vicus Tuscus« genannt, zwischen Kapitol und Forum Boarium, also in unmittelbarer Nähe der *area sacra* bei S. Omobono, wohnten. Am Eingang dieses Gebietes stand, vom Forum Romanum aus gesehen, die Statue des Vertumnus, des »deus Etruriae princeps«.⁵³ Neuere Grabungen brachten darüber hinaus am Westhang des Palatin ausgedehnte Grundrisse aristokratischer Häuser aus den Jahren nach 530 v. Chr. ans Licht.⁵⁴

Der neue Anspruch, den die etruskischen Herrscher in Rom erhoben, schlug sich sehr bald in architektonisch gestalteten Kristallisationspunkten innerhalb des *pomerium* nieder. Die etruskischen Machthaber vermittelten neben vielen anderen Kulturgütern, darunter vor allem religiöse Vorstellungen, offenbar auch die Konzeption der Visualisierung der Macht über die Stadt nach griechischem, insbesondere attischem Vorbild.⁵⁵ Es ist offenbar die Bau- und Bildpropaganda der Peisistratiden in Athen nach 530 v. Chr. gewesen, die die Monumentalisierung Roms unter den letzten etruskischen Machthabern anregte. Damit hängt auch die Adaption griechischer Mythen wie die des Herakles und der Minerva oder der Troja-Mythos zusammen.

52 Knell: Mythos und Polis, S. 52 ff., 62 f.

53 Varro: De ling. Lat. V 8, 46; s. Camporeale: Etrusker, S. 84 f.; vgl. Alföldi: Das frühe Rom, S. 191

54 Coarelli: Rom, S. 156 f., vgl. Kolb: Rom, S. 132 ff., bes. S. 134

55 Zur Vorbildlichkeit der etruskischen Kultur für Rom s. Alföldi: Das frühe Rom, S. 181 ff., bes. S. 188

Inwieweit in der Königszeit bereits der später so populäre Romulus-Mythos verbreitet oder auch nur bekannt war, muss Spekulation bleiben. Es zeigt sich darüber hinaus bereits in dieser Zeit, dass in Rom – im Gegensatz zur Praxis in Griechenland – unabhängige Mythenerezählungen offenbar weniger beliebt waren: die Geschichten um die göttliche Lenkung des menschlichen Geschicks waren stets auf Rom bezogen und standen in direktem Kontext mit der »Geschichte« der *urbs*.⁵⁶

Die Aufnahme der Impulse aus der Metropole der Peisistratiden gab den etruskischen Machthaber die Möglichkeit, den Hegemonialanspruch ihrer Stadt deutlich sichtbar zum Ausdruck zu bringen und damit das Fundament für die Visualisierung des Mythos Rom zu legen. Der Blick auf die Phase der Konstituierung der Stadt Rom im fortgeschrittenen 6. Jahrhundert v. Chr. zeigt bereits grundlegende, die Zeiten überdauernde Manifestationen der Stadt als mythisch-sakraler ebenso wie sozialer Komplex. Die Stadt erweist sich als ein durch verschiedene Medien zu gestaltender Raum, wobei ephemere und permanente Inszenierungen als entscheidende Strukturierungselemente in einem umfassenden Beziehungsgeflecht fungieren. Die ephemeren Ereignisse wie *triumphus* oder *pompa*, die durch die Stadt führen, erfahren eine dauerhafte Wirkung durch die architektonischen »Wegzeichen« in der Form von Heiligtümern. Sie sichern gemeinsam mit skulpturalen Installationen oder auch Inschriften über das punktuelle Ereignis hinaus die Erinnerung an das Geschehen. Straßennetz, architektonische Komplexe und Bildprogramme fungieren gleichsam als Speicher und zugleich als unerschöpfliches Formenrepertoire für zukünftige Generationen, während Prozessionszüge die Erinnerung aktivieren und in einer jeweils aktuellen Gegenwart mit neuer Bedeutung erlebbar werden lassen.

Heilige Orte werden als sakrale Sphären aitiologisch legitimiert. Hier wirkt sich die Kraft der Mythomotorik zur Strukturierung sakraler Räume durch soziales Handeln aus. Diese heiligen Orte gestalten ihrerseits das menschliche Handeln, so dass sich eine Mythentopographie in der Stadt ausbilden kann, die den »Mythos Rom« sowohl voraussetzt, als auch immer wieder neu generiert.

Wenn sich das Handeln im Raum der Stadt an Orten in hierarchisch abgestufter Heiligkeit abspielt, so vollzieht es sich in der Zeit in ähnlich hierarchisch geordneten Abläufen, indem die profane Zeit im Augenblick des Rituals, der Prozession oder des Triumphzuges, die ihrerseits wiederum Kulminationspunkte erleben, sakral überhöht wird. An diesen Höhepunkten wird die Verbindung mit dem Transzendenten zelebriert – hier zeigt der Mythos seine Gestaltungskraft. Damit wird deutlich, dass bereits die erste Phase Roms als urbaner Organismus grundlegend von diesem Phänomen geprägt wird – der Mythos erweist

56 Vgl. Beck/Walter: Die frühen römischen Historiker, S. 38, Anm. 57

sich als das entscheidende Prinzip, das dieses komplexe Gefüge strukturiert und durch die Jahrhunderte weiterwirken wird.

Wenn man – entgegen älterer Vorstellungen einer grundlegenden strukturellen Unterscheidung zwischen »Rom« und »Griechenland« – sich vor Augen führt, dass Rom an der Peripherie des griechischen Kulturkreises lag, so zeigt sich, dass auch hier den Gründungslegenden eine überaus hohe Bedeutung zukam. Die mythische Erzählung gibt den Blick auf tieferliegende Dimensionen frei. Zugleich wird ein weiteres Problem sichtbar: die überlieferten Narrative, z. B. vom Eingreifen der Götter in die Geschichte, sind immer auf Rom und die Geschehnisse der Stadt bezogen.⁵⁷

Allerdings liegen die meisten (Einzel-)Mythen in schriftlicher Fassung erst aus spätrepublikanischer oder augusteischer Zeit vor, doch kommt es beim »Mythos« nicht auf den Ursprung an, sondern auf die Rezeption und Wirkung.⁵⁸ Es gibt keinen Grund zu der Annahme, ein Mythos sei erst kurz vor der auf uns gekommenen schriftlichen Überlieferung abgefasst worden. Trotz der oft erst späten Fixierung spielten Mythen eine konstitutive Rolle im kulturellen Gefüge als traditionelle Erzählung mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung. Schon Niebuhr konnte verdeutlichen, dass weite Komplexe der römischen Historiographen nichts anderes als die Historisierung von mündlich weitergegebenen »traditional tales« darstellen.⁵⁹

Entscheidend ist, dass der urbane Raum stets von Orten größerer oder geringerer Heiligkeit konstituiert und in Riten, Festen und Prozessionen mythisch erlebbar wird. Aitiologisch legitimierte Plätze der Stadt sind nicht nur Orte eines kollektiven Gedächtnisses und einer »Erinnerungskultur«, sondern wesentliche Elemente einer Selbstidentifizierung der Stadt. Versuche, eine Mythentopographie, eine römische Gedächtnislandschaft, in Verbindung mit der Rolle der Feste zu skizzieren, kann (und muss) sich kaum auf Datierungen stützen. Eine Mythentopographie bringt – unter dem Aspekt der Lesbarkeit und des Ausstellungscharakters der Stadt – den Mythos Rom zur Anschauung.

Aitiologisch legitimierte Orte prägen als Kristallisationspunkte nachhaltig die urbane Entwicklung. Wenn durch das *imperium* die Stadt insgesamt zum sakralisierten Bereich wird, so definieren die Mythen die Heiligkeit einzelner Plätze – ein urbanes Gefüge entsteht, dessen Orte in einer Relation abgestufter Heiligkeit zueinander stehen. Neben den sakralen Plätzen in den frühen Siedlungskernen auf den Hügeln und einigen wenigen im Bereich des Forum Romanum, die mit Ursprungs- und Gründungsmythen verbunden sind, markieren Riten und Kulte wichtige Punkte der Expansion der Stadt, womit der Gedanke, der

57 Beck/Walter: Die frühen römischen Historiker, S. 38, Anm. 57

58 Burkert: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen, S. 9–24, hier S. 19

59 DNP, Bd. 8, Sp. 647, vgl. Sp. 634

Aufstieg der römischen Macht vollziehe sich im Einklang mit dem Willen der Götter, propagiert wird. Im Zusammenspiel unterschiedlicher Medien – Architektur, Skulptur, kultischer Feiern und Prozessionen – entsteht eine Gedächtnislandschaft, in der der Mythos Rom Gestalt annimmt.



Im Park der Villa Medici

3 Von der Königszeit zur Republik

Dalla regalità alla repubblica

I romani dedicarono il primo tempio dopo la fine della dinastia dei Tarquini al dio Saturno, che si dice sia stato il primo fondatore della città. I nuovi governanti evocarono così la mitica fondazione della città in un'*aetas aurea*. La continuità del culto propagò nello stesso tempo il rinnovamento dell'età dell'oro nel presente sotto la guida del patriziato. Nei secoli che seguirono, l'idea dell'*aetas aurea* fu una parte importante del »mito di Roma«.

La tradizione della leggenda di Romolo fu pubblicata per la prima volta a Roma da Fabio Pittore intorno al 215/210 a. C. in forma letteraria. Ciò mostra chiaramente come il pensiero nelle categorie del mito possa plasmare il presente: nella successione dei re, i patrizi rivendicavano ora il diritto all'*augurium*, la profezia divina degli eventi politici, e proiettarono tale pretesa sulla leggendaria fondazione di Roma da parte di Romolo. Durante il periodo delle lotte tra patrizi e plebei, l'alta borghesia invocò Romolo come padre del patriziato e installò rituali e culti significativi nei luoghi centrali dell'*urbs*. Per i plebei, la dea della fertilità Cerere, figlia di Saturno, svolgeva un ruolo analogo.

From Monarchy to Republic

The Romans dedicated the first temple after the end of the Tarquin dynasty to the god Saturn, who is said to have been the first founder of the city. The new rulers thus invoked the mythical founding of the city in an *aetas aurea*. The continuity of the cult at the same time conveyed the idea of the renewal of the Golden Age in the present under the leadership of the patriciate. In the centuries that followed, the notion of the *aetas aurea* was an important part of the »Myth of Rome«.

The traditional Romulus legend was first given literary form in Rome by Fabius Pictor around 215/210 B. C. How thinking in the categories of myth can shape the present is made clear here: as the successors of the kings, the patricians now claimed the right to the *augurium*, the divine prophecy of political events. They projected this claim onto the legendary founding of Rome by Romulus. During the period of struggles between patricians and plebeians, the upper class invoked Romulus as the father of the patriciate and installed significant rituals and cults at central locations in the *urbs*. The fertility goddess Ceres, a daughter of Saturn, played a comparable role for the plebeians.

3.1 Der Sturz der Tarquinier – Konsequenzen für die Mythentopographie Roms

Die spätere römische Annalistik intendierte eine deutliche Parallelisierung des Endes der Königsherrschaft mit dem Zusammenbruch der Tyrannis der Peisistratiden in Athen.¹ Offenbar eroberte der etruskische Condottiere Lars Porsenna aus Clusium, dem heutigen Chiusi, um 505/504 Rom vom Gianicolo aus, wobei archäologische Forschungen zu diesen Kampfhandlungen gehörende Schichten nachweisen konnten. Vergleichbare Spuren finden sich auch in anderen etruskischen Städten, z. B. in Acquarossa gegen 500 v. Chr. Dahinter steht möglicherweise das Konzept Porsennas, auf eine Vormachtstellung in Etrurien hinzuwirken.

Ein Ergebnis ist der Sturz des Königtums – genauer: der Familie der Tarquinier – in Rom, an dem der römische Adel, soeben durch die etruskischen Könige vor allem in seinen militärischen Funktionen gestärkt, offenbar partiell mitwirkte, wie die römische Annalistik behauptet. Jedenfalls floh Tarquinius Superbus ins Exil nach Tusculum.

In der Folge dieser Ereignisse verbündeten sich jedoch die Latiner gegen das von Porsenna beherrschte Rom im Bund von Aricia, der außerdem mit dem Tyrannen Aristodemos von Kyme eine Koalition einging. Den vereinigten Kräften gelang es 504 bei Aricia, den Sohn Porsennas, Aruns, zu schlagen. Angesichts dieser Niederlagen räumte Porsenna die Stadt Rom und überließ offenbar dem Adel die Herrschaft, möglicherweise errichtete er jedoch auch noch für einige Jahre ein Protektorat, wie Kolb vermutet. Die Herrschaftsverhältnisse in Rom sind jedenfalls in den folgenden Jahren ausgesprochen unklar, und es gab wohl deutliche Konflikte mit den latinischen Städten, die 496 in der Schlacht am See Regillus kulminierten.

Der Sieg Roms festigte die Herrschaft des Patriziats. Infolgedessen traten seit den späten 90er-Jahren des 5. Jahrhunderts v. Chr. erhebliche soziale Spannungen im Zusammenleben mit der *plebs* auf, die sich in den sogenannten Sezessionen, Streiks vergleichbar, in den folgenden Jahrzehnten entluden.

Von dem epochalen Umbruch in Rom blieben offenbar die Heiligtümer der Stadt im Wesentlichen verschont. Sofern die Deutung der archäologischen Befunde zutrifft, wurde lediglich der Herakles-Athena-Tempel der Area Sacra bei S. Omobono im Zuge der revolutionären Ereignisse zerstört.²

1 Kolb: Rom, S. 116 f.

2 Für die Terrakotten legte man ein Depot beim Tempelpodium an: Kolb: Rom, S. 89; detailliert Coarelli: Rom, S. 305 f.; zu methodologischen Überlegungen im Zusammenhang mit Problemen der Kulturzerstörung Parzinger: Verdammte und vernichtet, S. 13–17.

Wenn man die Kontinuität der Kulte in anderen Heiligtümern bedenkt – insbesondere im Falle des Tempels der Kapitolinischen Trias – so liegt die Annahme nahe, man habe mit dem Tempel von S. Omobono ein konkret auf die Familie der Tarquinier und deren Propaganda bezogenes Heiligtum zerstört, während man den Jupiter-Tempel eher als ein kommunales Bauwerk ansah und erhielt. Die Rezeption des Herakles-Mythos durch die ehemals herrschende Familie wäre dann vergleichbar mit der Vereinnahmung dieses Heros durch die Peisistratiden in Athen. Die Zerstörung des Herakles-Minerva-Tempels weist aber auch darauf hin, dass damit möglicherweise der Einfluss des Patriziats auf das Handelsviertel zurückgedrängt wurde. Die Funktion des (Herakles-)Tempels bei S. Omobono als Schutzheiligtum des Handels ging bald darauf auf den 495 v. Chr. neugegründeten Tempel des Merkur am Nordhang des Aventin über, der in einem von Kaufleuten bewohnten Stadtviertel in der Nähe des südöstlichen Endes des Circus Maximus zu lokalisieren ist.³

Weitere Indizien sprechen dafür, dass sich der Umschwung am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. nicht generell gegen die Etrusker richtete, wie z. B. die Existenz etruskischer Namen wie Spurius Larcius und Titus Herminius in den *fasti*, den Konsularlisten der ersten Dekade der Republik, belegt.⁴

3.2 Tempelbauten als Elemente patrizischen Baupropaganda

Von größerer Bedeutung als der Merkur-Tempel war sicherlich die Errichtung des Saturn-Tempels am Forum Romanum, dessen Anfänge möglicherweise bis in die Zeit des Tarquinius Superbus zurückreichen. Die Weihe vollzog sich aber offenbar erst zu Beginn der Republik, wahrscheinlich 498/97 v. Chr. Damit setzt der Saturn-Tempel eine der wichtigsten kultischen Traditionen der Stadt fort, denn die Saturn-Legende evoziert die Erinnerung an die sagenhafte erste Gründung Roms auf dem Kapitol durch diesen Gott, der außerdem eine *aetas aurea*, ein immer wieder gefeiertes Goldenes Zeitalter, heraufführte.⁵ Wenn dieser Gottheit der erste republikanische Tempel nach dem Ende der Dynastie der Tarquinier geweiht wurde, so beschworen die neuen Machthaber die mythische Stadtgründung in einem Goldenen Zeitalter – die Kontinuität des Kultes propagierte zugleich die Erneuerung des Goldenen Zeitalters in der Gegenwart unter der Ägide des Patriziats.

3 Coarelli: Rom, S. 317; Kolb: Rom, S. 124; vgl. Ritter: Hercules, S. 22

4 Alföldi: Das frühe Rom, S. 300

5 Coarelli: Rom, S. 79 mit der Deutung einiger Spuren im Tuff in der Nähe des Septimius-Severus-Bogens als Altar des Saturn, vgl. S. 48.

Die Errichtung des Tempels markiert einen urbanistisch herausragenden Ort am Fuß des Kapitols, den Endpunkt der von Osten in Richtung Kapitol führenden Via Sacra, die vor dem Tempel in den Clivus Capitolinus übergeht. Damit wurde der Saturn-Tempel zu einem signifikanten »Wegzeichen« für jede über das Forum führende Prozession wie für die Triumphzüge, die an dieser Stelle den Aufstieg zum Kapitol begannen. Der Clivus Capitolinus zwischen Saturn- und Jupiter-Tempel führte erlebbar die Verbindung der mythischen Gründung Roms zur den obersten Gottheit und das Versprechen einer neuen *aetas aurea* durch Saturn vor Augen.

Der Tempel des Castor und Pollux gehört zu den wichtigsten Elementen der patrizischen Baupropaganda zu Beginn der Republik. Seine Gründung im Jahr 484 v. Chr. ist unmittelbar mit der Schlacht am See Regillus 496 v. Chr. verbunden: den Sieg verdankten die Römer unter dem Diktator A. Postumius Albus der Sage nach zwei mysteriösen Reitern, die den Kampf zugunsten der Römer entschieden. Kurz darauf erschienen die Reiter auf dem Forum Romanum, tränkten ihre Pferde im *lacus Iuturnae*, jener Quelle am Fuß des Palatins auf dem Forum Romanum westlich des Vesta-Tempels, an der man die Nymphe Iuturna verehrte. Daraufhin verkündeten die Reiter dem Volk von Rom den Sieg in der Schlacht gegen die Latiner und verschwanden auf ebenso mysteriöse Weise. Das Volk von Rom erkannte in den beiden Reitern die Söhne Iupiters und Ledas, die Zwillinge Castor und Pollux, genannt »Dioskuren« oder in Rom vielfach »Castores«, deren Verehrung sich großer Beliebtheit erfreute. Die Verehrung von göttlichen Zwillingen als Nothelfer ist zwar indoeuropäisches Gemeingut, bei den Dioskuren kommt allerdings hinzu, dass sie eine bedeutende Rolle im Kampf um Troja spielten und ihrer Schwester Helena zu Hilfe kamen. Aufgrund dieser Überlieferung avancierten die Dioskuren zu Schutzgottheiten der großgriechischen Aristokratie und galten insbesondere in Rom als Beschützer des Adels.⁶

Aufgrund dieser Implikationen kommt den Dioskuren ein bedeutender Stellenwert im Aufbau eines mythentopographisch fassbaren Systems der patrizischen Propaganda zu, die damit einen wichtigen strategischen Punkt im Zentrum der Stadt am *lacus Iuturnae* besetzen und zugleich prominente Helfer vereinnahmen konnte, denen darüber hinaus der zukunftsweisende Sieg über die Feinde der patrizischen Bewegung zu verdanken war. Dieser wichtige Ort in der römischen Mythentopographie erhielt darüber hinaus eine sich stets erneuernde *memoria*-Funktion, indem der jährlich an den Iden des Juli stattfindende Umzug der

6 Coarelli: Rom, S. 88

equites, die *transvectio equitum*, auf dem Weg zum Kapitol hier unterbrochen wurde, um den »Castoren« zu opfern.⁷

Als Konsequenz des Sieges am See Regillus konnte man das Bundesheiligtum von Aricia nach Rom verlegen. Aufgrund dieser Ereignisse kam es wahrscheinlich gegen Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. zur Gründung des – nicht erhaltenen – Diana-Tempels auf dem Aventin.⁸

3.3 Die Romulus-Propaganda des Patriziats

Wenn es um den Mythos einer Stadt geht, so steht die Gründung des Gemeinwesens häufig im Mittelpunkt der Überlegungen – dies gilt insbesondere für den Gründer der Stadt. Der »Mythos Rom« hat mit Herakles, Euander, Faunus, Cacus oder Saturn eine Reihe von Heroen und Göttern der Frühzeit hervorgebracht, der letzte und zugleich bedeutendste wird mit der Gestalt des Romulus verknüpft. Gerade in den vergangenen Jahren, insbesondere aufgrund der Grabungen auf dem Palatin, richtete sich das Augenmerk der Forschung verstärkt auf das Phänomen »Romulus«. Der Fund frühzeitlicher Hütten und eines Mauerstücks ließen – vor allem in der italienischen Forschung – erneut die Frage nach der Historizität des Romulus aufkommen. Angesichts der im Wesentlichen spekulativen Interpretation der Befunde durch den Ausgräber sowie die noch unzureichenden Publikationen der Ergebnisse ist mit Recht weitreichende Skepsis angemeldet worden.⁹

Demgegenüber bemühte sich die historische Forschung um die Skizze eines differenzierten Bildes der mythischen Gestalt »Romulus«. Es muss zunächst festgestellt werden, dass die literarische Überlieferung ausgesprochen spät greifbar wird: ein erster literarischer Beleg findet sich bei Alkimos in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr., wesentlich später außerdem bei Dionysios von Halikarnassos. Im 5. Jahrhundert v. Chr. hatten bereits Antiochos von Syrakus im Rahmen seines Werke »Über Italien« und Hellanikos von Mytilene, etwas später Timaios von Tauromenion, über die Frühzeit Roms berichtet. Die erste zusammenhängende Behandlung des Romulus- und Remusstoffes stammt von Diokles von Peparethos.¹⁰ Insgesamt handelt es sich bei den frühesten Erwähnungen des Romulus um Versuche griechischer Geschichtsschreiber des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., in Auseinandersetzung mit einer älteren mittelitalie-

7 Nachweise: Walter, U.: *Memoria*, S. 147

8 Der Bau des Diana-Tempels in der Königszeit gilt als unwahrscheinlich – zusammenfassend: Kolb: *Rom*, S. 101 f.

9 Kolb: *Rom*, S. 752 ff.

10 Beck/Walter: *Die frühen römischen Historiker*, S. 22; über divergierende Fassungen des Romulus-Mythos s. von Ungern-Sternberg: *Romulus-Bilder*, S. 88 ff.

nisch-römischen Tradition die Frühgeschichte Mittelitaliens als Landnahme des Aeneas und seiner Familie zu interpretieren. Diese griechische Überlieferung liefert somit zumindest einen *terminus ante quem* für die Gestalt des »Romulus«.

In Rom selbst nimmt die literarische Gestaltung erst durch Fabius Pictor um 215/210 v. Chr. Form an.¹¹ Die späte literarische Verarbeitung darf jedoch nicht zu der Schlussfolgerung verleiten, dass die Geschichten um Romulus erst in den Jahren ihrer schriftlichen Fixierung entstanden seien. Mit Recht ist anzumerken, dass etwa Fabius Pictor nur jenes historische Bild zeichnete, das im Bewusstsein seiner sozialen Schicht, des Senatorenstandes, vorhanden war (→ 4.3).

Eine Reihe von Indizien weist vielmehr darauf hin, dass die Gestalt des Romulus bereits viel früher konzipiert worden war. Die Verbindung mit den Zwillingen ist spätestens seit dem Ende des 4. Jahrhunderts literarisch greifbar.¹² Insbesondere gehört der legendenhafte Stoff, der von den Zwillingen handelt, in eine latinische Tradition, die offenbar seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. geläufig war und auch die Geschichten von der Wölfin und dem Specht in Bezug zu Mars umfasste.¹³

Der Wolf gehört in einen umfassenden Sagenkreis und ist bei den sabellischen Stämmen schon früh nachweisbar, während die Wölfin als Nährmutter zuerst bei den Etruskern bezeugt ist. Das Relief einer etruskischen Grabstele des 5. Jahrhunderts v. Chr. zeigt eine Wölfin, die ein Kind säugt.¹⁴

In der Tat deuten weitere Indizien auf die Propagierung des Romulus im 5. Jahrhundert v. Chr., diese für die römische Geschichte so entscheidende Epoche, hin: es ist die Zeit der beginnenden Republik, die Ära der Herrschaft des Patriziats. Wenn man bedenkt, dass Romulus nicht nur als Gründer Roms auftritt, sondern auch jene Sozialordnung stiftete, in der das Patriziat dominierte, und darüber hinaus angeblich die Auspizien einführte, jene entscheidende Verbindung zu den metaphysischen Kräften, so wird deutlich, dass sich in Romulus eine Figur herauskristallisierte, in der sich die ideologischen Legitimationen des Patriziats fokussieren ließen. Die Gestalt des Romulus erweist sich als eine Konstruktion, in die offenbar sowohl Aspekte früherer Gründungsmythen wie den Legenden um Faunus, Herakles und Cacus, als auch Elemente eines Bildes der Geschichte der späten Königszeit einfließen. Dazu zählen insbesondere Parallelisierungen zum Bild der Regierungen des Servius Tullius und des Tarquinius Superbus.¹⁵

11 Von Ungern-Sternberg: Oral-Tradition-Forschung, S. 249

12 Liv. 10,23,12

13 Classen: Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus, S. 447–457

14 Parisi Presicce: La lupa capitolina, Abb. 2

15 Mastrocinque: Romolo, S. 9, 194 f.

Hier zeigt sich in besonders deutlicher Weise, wie das Denken in den Kategorien des Mythos die jeweilige Gegenwart zu formen oder zumindest das Handeln in der Gegenwart zu legitimieren vermag: In der Nachfolge der Könige beanspruchen die *patres* das Recht auf das *augurium*. Diesen Anspruch projizieren sie in die legendäre Gründungszeit Roms, als Romulus auf dem Palatin, Remus auf dem Aventin nach den göttlichen Zeichen für den Bau der Stadt Ausschau hielten. Romulus wird das entscheidende Vorzeichen – zwölf Geier anstelle der sechs Vögel bei seinem Zwillingsbruder – zuteil, das ihn zum *optimus augur* werden lässt, wie noch Ennius und Cicero schreiben.¹⁶

Es ist zugleich die Zeit der beginnenden Ständekämpfe – das Patriziat setzt sich propagandistisch von der aufbegehrenden *plebs* ab und beruft sich auf Romulus als legendären Gründer des Patriziats. Dieser Zielrichtung der Legitimation der beherrschenden Position des Patriziats im Inneren entspricht nach außen die Propagierung der Hegemonie in Mittelitalien; denn viele latinische Städte berufen sich auf griechische Heroen als Gründer. So sollen die Pelasger Caere gegründet haben, der Bau von Falerii sei von Halaessus von Argos begonnen worden, Lavinium und Lanuvium von Diomedes, Tusculum und Praeneste von Odysseus, Ardea von Danae, Tibur von Catillus, dem Sohn des Amphiaros, und schließlich sei das Heiligtum von Aricia von Hyppolithos gegründet worden.¹⁷

Demgegenüber galt Rom, z. B. bei Hellanikos von Lesbos und anderen griechischen Schriftstellern im 5. Jahrhundert v. Chr., vielfach als trojanisch, wobei Aeneas als Gründer angesehen wurde.¹⁸ Dies eröffnet einen weiteren Kontext für das Auftreten des Romulus: Gerade im 5. Jahrhundert v. Chr. blühten die Gründungsgeschichten griechischer Siedlungen auf – die *ktisis* ist eine weitverbreitete Gattung, wie Polybios treffend bemerkt: »(Die *ktiseis* schilderten) die Gründungen der Städte, wann, wie und durch wen sie ihre Siedler erhielten, sowie ihre Verfassungen und Einrichtungen in großer Ausführlichkeit.«¹⁹ In diesem Kontext ist auch die Aufbereitung der Romulus-Legende zu sehen. Im Medium der *ktiseis* spiegelte sich so auch die Auseinandersetzung Roms mit den latinischen Städten als Analogie des Kampfes der Griechen gegen Troja.²⁰

Die Gestalt des Romulus wird demnach in dem Augenblick kreiert oder zumindest in verstärkter Form aufgegriffen und aufgewertet, in dem das Patriziat offenbar eine Identifikationsfigur benötigt, in der sich die Verbindung zum »Mythos Rom« als Legitimation des eigenen Standes gleichsam visualisiert – da-

16 Ennius: Ann. 77; Cic.: De div. I 147, 105; vgl. Mastrocinque: Romolo, S. 131, Anm. 497

17 Zusammenstellung nach Mastrocinque: Romolo, S. 125

18 Hellanikos, FGH 4 F 84; vgl. Beck/Walter: Die frühen römischen Historiker, S. 22, Anm. 6

19 Pol. 10, 21,3; vgl. Beck: Fabius Pictor, S. 77

20 Mastrocinque: Romolo, S. 125 f.