Römische Aitia und ihre Riten : das Beispiel von Saturnalia und Parilia

Autor(en): **Graf, Fritz**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **49 (1992)**

Heft 1

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-38533

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Römische Aitia und ihre Riten

Das Beispiel von Saturnalia und Parilia

Von Fritz Graf, Basel

1. Einleitung

In der Diskussion um die Mythen Roms haben die aitiologischen Erzählungen schon immer eine besondere Rolle gespielt. In seiner heute zu Unrecht kaum mehr gelesenen «Römischen Religion» von 1836 hatte J. A. Hartung sämtliche Mythen Roms aitiologisch verstanden, etwa die Geschichte vom Raub der Sabinerinnen auf die Raubhochzeit im archaischen Rom bezogen[1]. Gegen solche einseitigen Ansichten hatte Wissowa zu Recht Einspruch erhoben – und nicht weniger einseitig fast alle Aitien als jung verworfen[2]. Wenige Gelehrte nur waren davon nicht beeindruckt – zu ihnen gehörte einer der Basler Latinisten zu Beginn des Jahrhunderts, freilich ein bloss kurzzeitiger, Walter F. Otto: gerade in seinen Basler und Wiener Jahren hatte er quer zur Meinung seiner Zeitgenossen die Ansicht vertreten, dass römische Aitia, «Festlegenden», wie er sagte, nicht einfach «schlechte Nachbildungen griechischer Sage» (so die etwas karikierte Meinung Wissowas) seien, sondern durchaus «Legenden aus dem Schatze des Volkes»[3]. Der Einspruch ist bedenkenswert, auch wenn eine derartig romantische Deutung des Befundes aufgrund eines Mythenbegriffs, der nur alte Mythen wirkliche Mythen sein lässt, heute nicht mehr übernommen werden kann: dass die meisten Aitia junge Erfindungen sind, wird man der Quellenforschung gern zugeben. Ob sie deswegen bedeutungslos sind, ist zu klären: ein Versuch dazu wird auf den folgenden Seiten gemacht[4]; als Ausgangspunkt sind die Saturnalia gewählt, deren Riten und Mythen gut und reich bezeugt sind[5].

1 J. A. Hartung, *Die Religion der Römer* (Erlangen 1836) Bd. 1, 278–285.

2 G. Wissowa, *Römische Sagen*, in: Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte (München 1904) 129–143, v.a. 129f.

3 W. F. Otto, *Römische Sagen*, Wien. Stud. 34 (1912) 318–331; 35 (1913) 62–74 = *Aufsätze zur römischen Religionsgeschichte* (Meisenheim am Glan 1975) 131–157.

4 In einer ersten Form habe ich die folgenden Überlegungen als Basler Antrittsvorlesung vorgeführt, weiterentwickelt wurden sie in Gastvorlesungen in Tübingen, Princeton und Pittsburgh. Den Einladenden und allen jenen, die meine Ideen mit mir diskutierten, schulde ich Dank, besonders J. N. Bremmer, H. Cancik, E. Fantham, B. Gladigow und H.-P. Stahl.

5 Das Material bei G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*[2] (München 1912) (= Wissowa, *RuK*) 205–207; vgl. H. H. Scullard, *Festivals and ceremonies of the Roman republic* (London 1981) 205–207; D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico* (Mailand 1988) 343–355; zum Gott auch Ch. Guittard, *Recherches sur la nature de Saturne des origines à la réforme de 217 av. J.-C.*, in: Recherches sur les religions de l'Italie antique (Genf 1976) 43–71.

2. *Die Aitia der Saturnalia*

Spät im 4. Jahrhundert der Kaiserzeit – so der fiktive Rahmenanlass der gegen 430 verfassten «Saturnalia» des Ambrosius Theodosius Macrobius – kamen im Haus des Vettius Agorius Praetextatus einige gelehrte und bedeutende Männer zusammen, *Romanae nobilitatis proceres*, um die Zeit der Saturnalia mit gelehrtem Gespräch zu verbringen; selbstverständlich unterhielten sie sich über den Ursprung des Festes, das ihnen den Freiraum zum Gespräch bot.

Der Gastgeber selber referierte die *causae*, die αἴτια, des Festes – es sind deren drei. (1) Als Ianus ganz am Anfang der Zeiten König von Italien gewesen sei, da sei Saturnus, von seinem Sohn Iupiter vertrieben, zu Schiff zu Ianus gekommen und habe ihm die *peritia ruris*, das landwirtschaftliche Grundwissen, beigebracht: so habe der König sein wildes Volk zivilisieren können. Zum Dank habe ihn Ianus zum Mitregenten gemacht, zur Erinnerung an das Ereignis Münzen geprägt, die auf der einen Seite sein eigenes Bildnis, auf der andern einen Schiffsschnabel aufgeprägt bekommen hätten, nach dem Schiff, mit dem Saturnus gekommen sei. Darnach sei dieser plötzlich verschwunden: Ianus habe ihm als einem Wohltäter wie einem Gott, *tamquam deo*, Altar und Fest gestiftet, sein Land *Saturnia* (*tellus*) genannt. Jene Zeit lange vor der Gründung der Stadt, fügt der Erzähler an, sei sehr glücklich gewesen, denn sie habe keine Sklaverei gekannt[6].

(2) Als Hercules seine Gefährten in Italien zurückgelassen habe – entweder aus Zorn darüber, dass sie seine Rinder so schlecht bewacht hätten, oder weil sie aus eigenen Stücken bleiben wollten –, seien sie von den wilden Ureinwohnern bedrängt worden. Sie hätten sich auf den *Mons Saturnius* zurückgezogen, das spätere Kapitol, in dessen Südhang ja der Saturn-Tempel liegt. Der Gott des Berges habe sie beschützt, und zum Dank hätten sie ihm die Saturnalia eingerichtet, «damit die ungehobelten Nachbarn durch das Fest zur Verehrung des Heiligen gebracht würden», wie Macrob präzisiert[7].

(3) Auch im dritten Aition sind es Landesfremde, die das Fest gründen, Pelasger diesmal, die vertriebenen Ureinwohner Griechenlands[8]. Diese hätten das Fest auf Geheiss des dodonäischen Orakels eingerichtet: sie sollten sich dort niederlassen, hatte das Orakel befohlen, wo sie eine schwimmende Insel anträfen, und zur Erinnerung das Saturnfest begründen – das traf dann am See von Cutiliae ein, einem heute ausgetrockneten See im Sabinerland. Teil des neuen Rituals war ein Menschenopfer, denn das griechische Orakel hatte ihnen befohlen

καὶ κεφαλὰς Ἅιδῃ καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα –

6 Macr. *Sat.* 1, 7, 19ff.

7 Ibid. 1, 7, 27: *ut agrestes vicinorum animos ad maiorem sacri reverentiam ipsa indicti festi observatio vocaret.*

8 D. Briquel, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende* (Rome 1984) 355–439.

was sie verstanden als dem Hades Köpfe und dem Saturn einen Mann zu opfern. Später kam Hercules vorbei, durchschaute das doppeldeutige Griechisch des Orakels und ersetzte das Menschenopfer durch die Sitte, dem Dis *oscilla* in Form von Gesichtern zu geben[9], an den Saturnalia aber Lichter zu schenken, was ja φῶτα πέμπειν auch heissen kann; der Brauch hielt sich bis in die Spätantike.

Die drei Aitia werden nicht erst von Macrobius erzählt, sind freilich auch nicht sehr alt – wie ja unklar ist, wie alt die uns bezeugte Gestalt der Saturnalia überhaupt ist[10]. Das letzte Aition führt der Erzähler selber auf Varro zurück, und das Orakel hat ein Gewährsmann des Dionys von Halikarnass in Dodona gelesen, freilich ohne die Beziehung zu den Saturnalia[11], das zweite findet sich in verwandter Form beim selben Dionys, der sich auf einen sonst unbekannten «Euxenos und andere italische Mythographen» beruft, was kaum vor das 2. Jh. v. Chr. zurückführt[12]; *mons Saturnius* als Name des Kapitols kennt auch Varro, nach Früheren[13].

Für eine Einzelheit der ersten Geschichte zitiert Macrob den Iulius Hyginus, der seinerseits einem sonst unbekannten Protarchos von Tralleis gefolgt sei; in grossen Zügen liegt die Geschichte auch Ovid in den «Fasti» vor[14]. Einzelne Elemente sind älter. Dass Italien Saturns Land, *Saturnia tellus*, sei, hören wir seit Ennius[15]: es ist letztlich griechische Optik, für die Kronos eben im fernen Westen regiert; offen ist, wann die Römer dies rezipierten[16]. Dass Saturnus ein Sterblicher war, dem wegen seiner Wohltaten göttlicher Kult, *ara cum sacris*, eingerichtet wird, folgt dem Denkmodell des Euhemeros von Messene, das seit dem 3. Jh. zur Verfügung stand und gerade Ennius geläufig war: in seinem «Euhemerus» kam jedenfalls Saturn vor[17]. Der Mythos mag also von ihm formuliert worden sein, nicht allzulange, nachdem die Saturnalia im Jahre 217 reformiert worden waren – oder erst von Varro: die Deutung des Saturn als

9 *Sat.* 1, 7, 31 *oscilla ad humanam effigiem arte simulata*: Praetextatus passt dies nicht in die Aitiologie der Saturnalia ein, sondern lässt die Zuordnung offen; Euangelus verbindet die *oscilla* dann in 1, 11, 1 mit den Sigillaria, dem Schlusstag der Saturnalia, an dem den Kindern Puppen geschenkt wurden, die er auch *oscilla* nennt.

10 Liv. 22, 1, 19 scheint von einer Neueinführung des Festes im Dezember 217 zu handeln (*populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus*); der Tempel und damit eine Form des Kults freilich sind weit älter (*fanum Saturni*, d.h. offenes Heiligtum, Varro, *Ling. lat.* 5, 42; Tempelstiftung 497, D. H. *Ant.* 6, 1, 4; Liv. 2, 21, 3).

11 D. H. *Ant.* 1, 19, 3, mit der Variante Κρονίδῃ anstelle von Ἅιδῃ. – Dionys gibt einen Λεύκιος Μάμιος als Quelle; mögliche Identifikationen diskutiert D. Briquel, op. cit. (oben Anm. 8) 391–406, der einen nicht weiter fassbaren L. Manilius (vor 88/87 v. Chr.) vorschlägt und eine Abhängigkeit des Dionys von Varro postuliert. Viel höher hinauf führt das auch nicht.

12 D. H. *Ant.* 1, 34.

13 Varro, *Ling. lat.* 5, 42 *hunc antea montem Saturnium appellatum prodiderunt* – doch wohl die Annalisten.

14 Iul. Hygin. fr. 6 Peter; Protarchos, FHG IV 485; Ov. *Fast.* 1, 231–240.

15 Enn. *Ann.* fr. 21 Skutsch.

16 Seit Diod. 5, 66, 5 und D. H. *Ant.* 1, 34, 5 sicher in Italien belegt.

17 Fr. 5.

Erntegott, die ja auch wichtig ist, ist wohl erst varronisch[18]. Allgemein hellenistisch ist der Gedanke, dass eine Münze ein Königsbild trägt – das *aes* dasjenige des Urkönigs Ianus: da stehen die hellenistischen Königsprägungen dahinter. In keinem Fall ist die vorliegende Geschichte also älter als der Hellenismus – so, wie in jedem Fall die Saturnalia 217 umgeformt worden sein müssen: dass sie erst damals eingeführt wurden, muss trotz Livius' Aussage bezweifelt werden: der Tempel stand damals bereits seit über zweihundert Jahren, der Altar muss weit älter sein, und die Identifikation mit Kronos muss auf Eigenheiten des Rituals aufruhen[19].

Die Verbindung mit Euhemeros weist zudem auf gelehrte Entstehung und Tradierung des ersten Aitions: zu keiner Zeit ist in der Antike das euhemeristische Denkmodell populär gewesen. In gelehrte Kreise führt auch das Wortspiel des dritten Aitions: ein griechisches Wortspiel zur Erklärung eines römischen Rituals ist weder in Griechenland noch in Rom ausserhalb der Welt der gelehrten Antiquare denkbar. Unverbindlicher ist allein das zweite Aition, das den Mythos von Cacus dem Rinderdieb voraussetzt: die Geschichte ist in der augusteischen Literatur vielbehandelt, das Aition mag erst davon abhängen[20].

3. Aition und Ritual

Es sind also sicher zwei, wohl eher noch alle drei Geschichten gelehrte Erklärungen zu einem Fest, die in der vorliegenden Form kaum weit in republikanische Zeit hineinreichen. Sie erklären ein Ritual – und sie erklären es, anders als man vielleicht erwarten würde, erstaunlich präzis.

Das Fest der Saturnalia gehört zu jenem Festtypus, dem Nilsson schon 1906 eben den Namen der «saturnalienartigen Feste» gegeben hatte[21]. Sie liegen alle an einer wichtigen Stelle im Jahr, unmittelbar vor einer der Jahresfugen: diese Fugen werden in vielen Gesellschaften rituell so ausgestaltet, dass in ihnen das Ende der alten und der Beginn der neuen Periode unmittelbar spürbar wird dadurch, dass während der Festdauer die Auflösung der bisherigen Ordnung ausgespielt, die Wiederherstellung der Ordnung als ein Neuanfang erfahrbar wird[22]. Eine Funktion solcher Feste kann die Ventilfunktion sein,

18 Varro, *Ant. rer. div.* frgg. 239–247 Cardauns.

19 Accius fr. 3 Morel; Liv. 22, 1, 19f.; Cato, *Orig. fr.* p. 48, 14 Jordan behauptet gar *Graeco ritu fiebantur Saturnalia.* – S. auch oben Anm. 10.

20 Zu den augusteischen Belegen F. Münzer, *Cacus der Rinderdieb* (Basel 1911); zur italischen Verbreitung Jocelyn P. Small, *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman legend* (Princeton, N. J. 1982).

21 M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen* (Leipzig 1907), vgl. Photeine Bourboulis, *Ancient Greek festivals of the Saturnalia type* (Thessalonike 1964).

22 Dies gilt auch für die Saturnalia wenigstens in der Zeit, in der die Aitia bezeugt sind; die zu erschliessende Vorgeschichte interessiert hier nicht; vgl. auch L. Deubner, NJbClPh 17 (1911) 327f. = *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde* (Königstein 1982) 119; S. Weinstock, in: *Mullus. Festschrift Theodor Klauser* (Münster 1964) 391–400 und zur Kalenderfrage

das Abbauen von angestauter Frustration in der Ordnung, wie dies bereits Sigmund Freud, nach ihm Karl Meuli gerade für die Saturnalia vermuteten[23]: Freud rechnet sie zu den Festen, «die ursprünglich nichts anderes sind als vom Gesetz her gebotene Exzesse und dieser Befreiung auch ihren heiteren Charakter verdanken»[24] – was allerdings einseitig ist: manche europäischen Maskenbräuche, gerade auch in der Schweiz und nicht nur in Basel, haben diesen unheimlichen, düsteren Charakter durchaus noch gewahrt.

Rituale sind, wie man weiss, Zeichensysteme, welche Mitteilungen an die sie durchführende Gemeinschaft machen. Diese Systeme basieren zumeist auf einem simplen binären Mechanismus, der eine leichte Wahrnehmung der Zeichen gewährleistet: um die Mitteilung zu machen, dass eine bestimmte Ordnung zu Ende sei, wird Unordnung gespielt. Die Botschaften der Rituale sind ausserdem für die Gemeinschaft wichtig: das Ritual stellt also sicher, dass sie auch ankommen, indem dieselbe Botschaft redundant in verschiedenen Codes geschickt wird[25].

An den Saturnalia wird in verschiedenen Formen die Auflösung und Rückkehr zur Ordnung ausgespielt[26]. Die Kultstatue des Gottes, die das Jahr über gefesselt gewesen war, wird losgebunden, in eingängigem rituellem Bild für die Aufhebung der Ordnung[27]. Zur Ordnung Roms gehören die Toga und der unbedeckte Kopf (ausser im Opfer): also meidet man (im Code der Bekleidung) an den Saturnalia die Toga, trägt dazu den *pilleus*, die Filzkappe[28]. Zur Ordnung gehört, dass man sein *otium* nicht im Spiel vertrödelt: also ist allein an den Saturnalia Würfelspiel erlaubt[29]. Zur Ordnung gehört, dass Sklaven

G. Radke, *Fasti Romani. Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders* (Münster 1990) 55f.

23 K. Meuli, *Gesammelte Schriften,* hg. von Th. Gelzer (Basel 1975) 298 (Ventilfest). 1040 (Jahresfest) u.ö.

24 S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), zitiert nach Studienausgabe Bd. 9 (Frankfurt 1974) 122; allgemeiner formuliert in *Totem und Tabu* (1912–1913), ibid. 424f. (eine für Meuli zentrale Stelle).

25 Hinter diesen etwas apodiktischen Formulierungen steht u.a. Victor Turner, insbesondere *The ritual process. Structure and anti-structure* (Ithaca 1969) und *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society* (Ithaca 1974), vgl. allgemeiner R. Posner, *Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe,* in: A. Assmann/D. Harth (Hgg.), Kultur als Lebenswelt und Monument (Frankfurt 1991) 37–74; meine eigenen Überlegungen sind provisorisch formuliert in *Ein Haufen zerbrochener Bilder. Zur Interpretation griechischer Rituale,* NZZ 217 (1982) 70.

26 Für den Parallelfall der attischen Kronia (deren Beziehung zu den Saturnalia ja noch immer kontrovers ist) vgl. die schöne Analyse von H. S. Versnel, *Greek myth and ritual. The case of Cronos,* in: J. N. Bremmer (Hg.), Interpretations of Greek mythology (London 1987) 121–152.

27 Apollod., FGrHist 244 F 118; Stat. *Silv.* 1, 6, 4; Min. Fel. 22, 5; Arnob. *Adv. gent.* 4, 24.

28 Sen. *Ep.* 18, 2f.; Mart. 11, 16, 4; 14, 1, 1f. – Meulis Analyse, der den *pilleus* «als eine Sonderform der Maske» anspricht (oben Anm. 23) 268–272, ist also zu eng, bei allen wertvollen Einsichten, die sie gibt; zur Einordnung solchen Kleidertausches A. Brelich, Stud. Mat. Stor. Relig. 22 (1949/50) 16–18; H. Kenner, *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike* (Klagenfurt 1970) 90–92.

29 Hauptstellen Mart. 4, 1, 47; 5, 84, 3; Suet. *Aug.* 71, 1.

dienen und Herren befehlen, also wird an den Saturnalia den Sklaven Freiheit gegeben, gar die Erlaubnis, den Herren zu befehlen[30]. Dies sind die markantesten Züge des Festes. Am Schluss schenkt man eine Kerze[31]: die Gabe von neuem Licht markiert die Rückkehr zur Normalität[32].

Die Geschichten, die Praetextatus erzählt, stimmen nicht in allen Einzelheiten zum Fest. Doch das ist auch unnötig: die Geschichte als narratives Gebilde stellt innerhalb der ihr eigenen Gesetzmässigkeiten als Ereignis der Vergangenheit dar, was das Ritual in ganz anderen Gesetzmässigkeiten ausdrückt. Von den vielen Einzelzügen nennt Praetextatus im ersten Aition allein die Sklavenfreiheit, und auch sie sozusagen bloss als Nachgedanken: sie sei Zeichen für das Glück jener Frühzeit. Man weiss, dass Kronos-Saturnus auch Herr des Goldenen Zeitalters gewesen ist – womit die Festzeit mit ihrer Un-Ordnung eine vielleicht überraschend positive Wertung erhält, die ja eben auch Freud individualpsychologisch erklären wollte[33].

Ansonsten stimmt in der ersten Geschichte allein die Grundsequenz zum Ritual: für eine Weile kommt der Gott von draussen und verändert alles, dann verschwindet er wieder. Was er bringt, ist nichts Geringeres als die menschliche Kultur überhaupt; ohne ihn wären wir noch eichelessende Wilde. Wieder fällt die positive Wertung der Ausnahmezeit auf. Die Geschichte erzählt dabei als absoluten Neuanfang, dessen Resultate andauern, was im Ritual mit seiner periodischen Wiederkehr nur Unterbruch im Kreis der Jahre ist: dass das Neujahr regelmässig auf die Saturnalia folgt, wird narrativ umgesetzt zur einmaligen Kulturstiftung.

Die Geschichte bedient sich dabei zweier Erzählmotive, die geläufig-traditionelle Bausteine von Mythen sind. Saturn kommt aus der Ferne und bringt die Landwirtschaft, mit ihr die Kultur: so kam, nach dem Selbstverständnis der spätarchaischen Athener, Demeter aus der Ferne nach Eleusis und brachte das Getreide, das dem tierischen Leben ein Ende setzte; so kam Dionysos nach

30 Hauptstellen Accius fr. 3 Morel; Macrob. *Sat.* 1, 7, 26.

31 Kerze: Varro *Ling. lat.* 5, 64; Festus s.v. *cereos* (p. 47, 23 L). – Weiter ausgestaltet in den spätantiken *Kalendae Ianuariae,* dem Neujahrsritual, das Formen der (offenbar also eng verwandten) Saturnalia übernimmt, vgl. M. Meslin, *La fête des calendes de janvier sous l'Empire romain* (Brüssel 1970).

32 Undurchsichtiger ist die andere Gabe, diejenige von *sigilla,* Puppen (Macr. *Sat.* 1, 11, 1), die im zweiten Aition mit der Geschichte der *oscilla* erklärt wird (ibid. 1, 7, 31) – was eigentlich nicht passt. Wichtig scheint, dass (1) *oscilla* fest mit verwandten Bereichen verbunden sind – dem Totenkult (Serv. auct. *Aen.* 12, 603 nach Varro) und dem ländlichen Kult des Liber, Verg. *Georg.* 2, 389; einen noch immer guten Überblick gibt W. Ehlers, RE 18, 2 (1942) 1567–1575; und dass (2) mit dem Schenken der Puppen die Kinder, das heisst die kommende Generation, ins Spiel kommt.

33 Diesem Kontrast innerhalb der Mythologie des Kronos gilt ganz besonders H. Versnels Augenmerk in dem oben (Anm. 26) zitierten Aufsatz. – Eine ganz andere Erklärung hatte seinerzeit schon Wieland angeboten: die Menschen seien unter Saturn glücklich gewesen, weil sie noch Wilde waren. Da spricht das zivilisationsmüde 18. Jahrhundert, das ja eben den Edlen Wilden erfunden hat.

Ikaria und brachte den Wein, ohne den kein Fest ist[34]. Auch das Fest der Dionysien, auch die eleusinische Mysterienfeier sind Ausnahmezeiten, in denen der Einbruch des Göttlichen als eines ganz Anderen erfahren wird. Traditionelle Quellenanalyse freilich schliesst, dass Macrobius oder seine Quelle das entsprechende griechische Motiv «benutzt» hätten – das macht sich die Sache zu leicht. Selbst wenn man solche Benutzung von Text zu Text aufzeigen könnte (wozu uns die Referenztexte fehlen), so müsste man dann auch noch zeigen, weswegen das Motiv von Demeter oder Dionysos ausgerechnet auf das Aition der römischen Saturnalia übertragen wurde: da sind offenbar Analogien vorhanden.

Dasselbe gilt für das zweite Motiv, die Ankunft zu Schiff. Wieder ist dies ein Motiv, das in einem festen Typus von Aition zu Hause ist: zu Schiff kam auch (um nur das bekannteste zu nennen) Dionysos nach Athen und brachte seine Ausnahmezeit – das spielt der athenische Schiffskarrenumzug dann auch rituell aus[35]. Ebenso bringt auch Saturn seine Ausnahmezeit zu Schiff: vom Meer her, dem ganz Anderen, kommt der Gott, der die Ordnung auflöst. Zu Schiff kommen noch im christlichen Europa seltsame Gnadenbilder, die nicht in die herrschende Ordnung passen – ein Christusbild mit Menschenhaaren etwa, das Skeptiker zu Schaden kommen lässt, oder ein seltsam orientalisches Bild eines schwarzen Gekreuzigten, der Volto Santo in Lucca[36]. Man halte nicht dagegen, dass eben das alte Aes auf der einen Seite Ianus, auf der andern einen Schiffsschnabel abbilde, die Geschichte also naheliege – das tut sie nicht, denn wieso sollte Saturn überhaupt mit einer Münze zusammengebracht werden, auf der nicht er, sondern Ianus abgebildet ist[37]?

Dieselbe Grundstruktur weisen auch die beiden anderen Aitia auf. In beiden sind es Ankömmlinge aus der Fremde, welche das Ritual stiften, die Griechen des Hercules, die Pelasger: das entspricht dem fremden Saturn. Und wie Saturn stiften auch die Griechen Gesittung: das von ihnen gestiftete Fest sollte die wilden Nachbarn zivilisieren[38].

Ebenso geläufig ist das Motiv des dritten Aitions, dass ein falsch verstandenes Orakel ein Menschenopfer stiftet, das später durch eine bessere Deutung

34 Das Thema ist dargestellt worden in der Zürcher Dissertation von Daniela Flückiger-Guggenheim, *Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie* (Bern/Frankfurt a.M. 1984).

35 Vgl. zum Festzyklus und seiner Einordnung u.a. Chr. Auffarth, *Der drohende Untergang. «Schöpfung» in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches* (Berlin/New York 1991) 202–275, mit der früheren Bibliographie.

36 Cruzifix (in Oberried bei Freiburg i.Br.): L. Röhrich, *Sage und Märchen* (Freiburg/Basel/Wien 1976) 50; Volto Santo: P. Lazzaro, *Il Volto Santo di Lucca* (Lucca 1980); zum ganzen Komplex s. auch Verf., *Nordionische Kulte* (Rom 1985) 298–307.

37 Mit einer angeblich maritimen Bedeutung des Ianiculum erklärte F. Bömer, Gymnasium 64 (1957) 117 nach Früheren die Verbindung; er folgert, dass im Mythos («offensichtlich späte Erfindung») doch ein «Körnchen historischer Wahrheit» stecken müsse.

38 *agrestes vicinorum animos ad maiorem sacri reverentiam ... vocare* (oben Anm. 7).

ersetzt wird[39]. Von einer anderen gefesselten Gottheit, der Artemis Orthia in Sparta, wird berichtet, dass auch für ihr Fest ein Orakel ein Menschenopfer befohlen habe, bis der kluge Lykurg eine harmlosere Interpretation gefunden habe[40]. Das Motiv spiegelt die Grundstimmung des Rituals: das Ungeordnete und damit potentiell Gefährliche des Auflösungsrituals (kann man denn wirklich sicher sein, dass die Ordnung je wiederkehrt?) findet narrativ in der Geschichte vom Menschenopfer Ausdruck, das als zwar überholte, aber eben doch mögliche Deutung des Orakels latent bleibt.

Das Motiv des unverstandenen Orakels samt dem entscheidenden Schlussvers findet sich in Rom aber auch mit der Aitiologie des Argeer-Opfers verbunden: in der Vorzeit, als Italien *Saturnia tellus* hiess, habe das Orakel des Zeus befohlen, dem Saturn Menschen zu opfern, indem man sie vom Pons Milvius aus in den Tiber warf; erst Hercules habe dies ersetzt durch das Versenken der Argeer-Puppen. D. Briquel hat gezeigt, dass dies eine sekundäre Übertragung aus der Aitiologie der Saturnalia ist[41]. Doch ist auch hier die Übertragung nicht zufällig: zwar gehört das Ritual der *Argei* noch immer zu den grossen Rätseln der römischen Religionsgeschichte[42], deutlich finden sich aber Elemente des Auflösungsrituals: das Ritual selber findet auf dem Niemandsland der Brücke über dem Fluss statt, die mitwirkende Flaminica trägt aufgelöste Haare wie in Trauer[43], die ausführenden Vestalinnen versehen eine ganze Reihe ähnlich unheimlicher Riten[44], der Name der *Argei* (was auch immer seine Etymologie) wurde als *Argivi*, also Landesfremde, verstanden – Ovid spricht auch hier von den Griechen des Hercules[45]; das Fest folgt auf die Lemuria, die ihrerseits Züge eines Reinigungsfestes haben – die Vermutung, das Ritual sei eine Reinigung in der Art der Pharmakos-Rituale, fügt sich hier ein[46].

39 Menschenopfer an Kronos bzw. Saturnus sind mehrfach belegt, z.T. in seiner Identifikation mit dem punischen Baal-Ammon – wozu M. Leglay, *Saturne africain. Histoire* (Paris 1966) –, sie werden aber als noch existent dargestellt, vgl. Soph. fr. 126 Radt (Barbaren, d.h. Phönizer und Italiker?); Diod. 20, 14, 6 (Punier); Varro, *Ant. rer. div.* fr. 244 Cardauns (Gallier); Porph. *Abst.* 2, 54 (Rhodos); diskutiert von H. S. Versnel (oben Anm. 26) 128f.

40 Hauptstelle: Paus. 3, 16, 7–11, das Material bei J. Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos* (Heidelberg 1970) 44.

41 Ov. *Fast.* 5, 625–632; Lact. *Inst.* 1, 21, 7; Arnob. *Adv. nat.* 2, 68; vgl. D. Briquel (oben Anm. 8) 367–390.

42 Einen Forschungsbericht gab eben G. Radke, *Gibt es Antworten auf die «Argeerfrage»?*, Latomus 49 (1990) 5–19; das Material bei G. Wissowa, Gesammelte Abhandlungen (Anm. 2) 211–229, vgl. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960) 412–414.

43 Gell. 10, 15, 30.

44 Liste bei G. Radke, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom* (Darmstadt 1987) 276.

45 Ov. *Fast.* 5, 645–660; Macr. *Sat.* 1, 11, 47, vgl. D. Sabbatucci (oben Anm. 5) 169.

46 Schon von Ov. *Fast.* 5, 630 geäussert (*Leucadio sacra peracta modo*), vgl. K. Latte (oben Anm. 42) 414; Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*[2] (Paris 1974) 448f.; zu den Pharmakos-Riten zusammenfassend J. N. Bremmer, *Scapegoat rituals in ancient Greece*, Harv. Stud. Class. Phil. 87 (1983) 299–320.

Die Pelasger ihrerseits feiern ihr Fest dort, wo sie auf eine schwimmende Insel treffen, einen Ort jenseits der Kategorien, in dauerndem Ausnahmezustand sozusagen. Solche schwimmenden Inseln werden gewöhnlich fixiert, wenn die heutige Normalität gestiftet wird: bei der Gründung von Tyros wird der Stadtfelsen, der bisher schwamm, verankert, und Delos, die schwimmende Insel, wird festgemacht, wie Apollon auf ihr geboren und der Kult begründet wird, der das Dasein der Insel ausfüllt[47]. Gerade dies geschieht aber nicht in unserem Aition, die schwimmende Insel im See von Cutiliae wird durch die Kultstiftung nicht fest: das Fest bleibt ein Raum ausserhalb der bestehenden Ordnung. Gerade dadurch, dass das häufige Motiv nicht eingelöst wird, beweist die Erzählung ihren Zusammenhang mit einem bestimmten Kult.

4. Die Parilia

Die Aitia sind gelehrt und sicher nicht uralt, auch wenn sie eng mit der Grundstimmung des Rituals zusammengehen; insofern fügen sie sich zu dem, was von mythischen Aitia erwartet wird. Offen ist, wie es mit der Verbindlichkeit stehe: reicht ihre Gültigkeit über den Kreis der gelehrten Antiquare und Historiker hinaus? Auf den ersten Blick möchte es nicht so scheinen – und damit würde dann eben wieder die Frage gestellt, ob wir es wirklich mit Mythen zu tun haben: wenigstens aitiologische Mythen in archaischen Gesellschaften sind bekanntlich für die gesamte Gruppe verbindlich, die gemeinsam das Ritual vollzieht, nicht bloss für einige gelehrte Antiquare und ihr gebildetes Leserpublikum. Noch mehr: der Beschränkung der Aitia auf die römischen Antiquare würde entsprechen, dass die Teilnahme an den Saturnalia längst nicht mehr für jeden Römer verbindlich ist, während sich in archaischen Gesellschaften die Gruppe ja eben durch die Teilnahme am gemeinsamen Ritual überhaupt erst definiert: der alte Seneca ärgert sich über den Unfug des Festes und seiner *luxuria*[48], und der jüngere Plinius ist froh darüber, dass das Gartenhaus seines Laurentinum so weit von der Hauptvilla abliegt, dass der Lärm der *familia*, welche die Saturnalia feiert, nicht herüberdringt[49]. Die Gesellschaft Roms, die dieses Fest feiert und der diese Aitia erzählt werden, war längst nicht mehr archaisch einfach, sondern komplex und pluralistisch, anders als die griechischen Poleis der archaischen Zeit und noch des fünften Jahrhunderts, aus denen die uns bekannten griechischen Mythen stammen.

Darin liegt auch der Grund dafür, dass Macrob nicht bloss ein einziges Aition berichtet, sondern gleich deren drei. Nicht zu wählen zwischen sich konkurrenzierenden Aitien ist aber nicht die Eigenheit eines späten, christli-

47 Tyrus: Nonn. *Dion.* 40, 467ff., vgl. Naster, Stud. Phoen. 4 (1986) 361. – Delos: seit Hom. *H. Ap.*; zum Motiv auch A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion* 3 (Cambridge 1940) 975–1015.

48 Sen. *Ep.* 18, 1–4.

49 Plin. *Ep.* 2, 17, 34.

chen Gelehrten: auch Ovid gibt in den «Fasti» öfters ein ganzes Bündel von Aitia für dasselbe Fest oder denselben Götternamen, und jedes Aition hat seinen Erklärungswert – aber es fehlt die Gruppe, welche den Konsens herstellt darüber, welches die momentan wahre Erklärung sei. Es ist, soweit ich sehe, kaum denkbar, dass im archaischen Athen zur Erklärung desselben Rituals gleichzeitig mehr als eine Geschichte erzählt worden wäre: eine Erzählung ist dann eben doch für alle verbindlich und wird von Mund zu Mund weitergegeben.

Ein Blick auf eine Gruppe ganz anderer Aitia, derjenigen der Parilia des 21. April, differenziert noch etwas[50]. Die Parilia wurden als öffentliches wie als privates Fest gefeiert; Riten und Aitien der öffentlichen Feier sind schlecht bezeugt, über die private berichten vor allem Tibull, Properz und Ovid[51]. Es ist im wesentlichen ein Reinigungsritual (*lustratio*) in drei Schritten.

Der erste Schritt betrifft die Tiere: am Morgen des 21. April bekränzt man Stall und Pferch mit Laub, fegt den Boden aus und räuchert die Tiere durch Verbrennen von Schwefel, Rosmarin, Fichtenästen, *herba Sabina* (einem Wacholdergewächs) und Lorbeerblättern[52]. Der zweite Schritt gilt der Göttin des Festes, Pales. Man stellt ihr Hirsekuchen und Milch als Opfergabe hin, der Gutsherr betet zu ihr um Vergebung unbeabsichtigter Verstösse gegen religiöse Tabus, die im vergangenen Jahr ihren Zorn hätten reizen können, wäscht sich die Hände und trinkt eine Mischung von Milch und rotem Traubenmost[53]. In den dritten Schritt schliesslich werden alle Festteilnehmer einbezogen: sie alle springen über ein Feuer aus Bohnenstroh – nach unseren Zeugnissen war dies der rituelle Hauptakt. Daran schliesst sich ein ausgelassenes Gelage im Freien an, im Schatten von Bäumen, Laubhütten und improvisierten Zelten; selbst Tisch und Sofa werden aus Rasenstücken gebaut[54].

Man sieht, wie zentral das Thema der Reinigung ist. Man wischt den Stall aus, räuchert die Tiere, wäscht sich die Hände, springt durch ein reinigendes Feuer: Hof, Vieh und Mensch sind am Schluss rituell gesäubert. Diese Reinigung findet in einem Raum statt, der symbolisch als ein Draussen dargestellt ist: die Laubbekränzung schafft aus dem Stall einen Wald, geräuchert wird nicht mit Weihrauch, sondern mit Schwefel, dem geläufigsten Reinigungsmittel[55], und mit Rosmarin, Fichtenästen, *herba Sabina* und Lorbeerblättern, also

50 Zentral für das Fest ist die Behandlung durch Mary Beard, PCPhS 213 (1987) 1–15; vgl. auch J. N. Bremmer, in: J. N. Bremmer/N. M. Horsfall, *Roman myth and mythography* (London 1987) 80f. und D. Sabbatucci (oben Anm. 5) 128–133.

51 Tib. 2, 5, 83–100; Prop. 4, 4, 73–80; Ov. *Fast.* 4, 721–862; eine Übersicht über die Quellen bei Wissowa, *RuK* 199–201.

52 Ov. *Fast.* 4, 735–742; Lorbeer auch Tib. 2, 5, 83.

53 Ov. *Fast.* 4, 743–778; unblutige Opfer betont Plut. *Rom.* 12,1.

54 Betont von Tib. 2, 5, 85–100 und Prop. 2, 4, 75–78; knapp Ov. *Fast.* 4, 779–782.

55 Plin. *Nat.* 35, 177 *habet et in religionibus locum ad expiandas suffitu domos*; mehr Blümner, RE 2A (1921) 798f.

mit aussergewöhnlichen Pflanzen: Fichtenzweige gehören zu den *piamina*[56], Lorbeerbäume sind nicht nur Apollo heilig, sondern werden auch vom Blitz nicht getroffen[57], nach Ovid hat die *herba Sabina*, nach anderen der Rosmarin in der menschlichen Frühzeit die Rolle des Weihrauchs gespielt: das ist vermutlich unhistorisches Konstrukt, unterstreicht aber die Besonderheit der Pflanze[58]. Die Bohne, deren Stroh verbrannt wird, ist in Rom nicht anders als in Griechenland von allen möglichen Tabus umgeben, in Rom auch mit der Totenwelt assoziiert[59]; rituelle Verwendung der Milch gehört in den Grab- und Zauberkult, Milchtrinken ist Eigenheit märchenhafter Randvölker, der Stutenmelker Homers, gar der Mondmenschen Lukians[60]. Die Hirse, *milium*, ist die Hauptnahrung der Äthiopen und der milchtrinkenden Sarmaten am Rand des geographischen Horizonts, wird in Rom auch zusammen mit der Bohne für rituelle Reinigungen verwendet, wenn der erste Wein gepresst wird[61]. Das Bankett im Grünen, ohne richtige Tische und Sofas, mit Laubhütten und Zelten steht der gängigen Form des *convivium* drinnen im Haus gegenüber; Laubhütten assoziieren dabei das Leben der Vorzeit, vor dem Häuserbau[62].

Die rituellen Zeichen markieren also ein Anders-Sein, das teilweise auch als ein Früher-Sein verstanden wird. Die Aitia reagieren auf diese Zeichen. Ovid gibt eine ganze Palette von alternativen Erklärungen, an welche Spätere kaum mehr Neues anfügen konnten. Einiges ist unmythisch, betont die reinigende Wirkung von Feuer und Wasser; bemerkenswert ist immerhin, dass Ovid sagt, Feuer und Wasser seien da, weil sie Ursprung des Lebens seien[63]: auch hier wird das Thema von Ursprung und Vorzeit angeschlagen. Um dieses Thema kreisen dann die meisten mythischen Aitia. Ovid verweist unter ande-

56 Ov. *Fast.* 2, 28; Bömer ad loc. hilft nicht weiter. Der Grund ist unklar; immerhin fällt die immergrüne Fichte, deren Früchte nicht essbar sind, aus dem Rahmen der 'normalen' Bäume; die Kategorie *felix-infelix* ist freilich kaum anwendbar, vgl. J. André, in: *Hommages à Jean Bayet* (Brüssel 1964) 35–46.

57 Plin. *Nat.* 15, 134f.; Plut. *Qu. conv.* 4, 2, 665 D; Serv. *Aen.* 1, 394f. – Wie die Fichte ist der Lorbeer immergrün und produziert keine essbaren Früchte.

58 *herba Sabina*: Ov. *Fast.* 1, 343f.; Rosmarin: Ps. Apul. *Herb.* 79.

59 Hervorzuheben ist das Verbot des flamen Dialis, Bohnen zu essen (Plin. *Nat.* 18, 119 nach Varro) bzw. zu berühren und zu nennen (Gell. 10, 15, 12), und die Rolle in der rituellen Reinigung, Festus s.v. *suffimenta* (p. 473, 12 L, vgl. unten Anm. 61) und den Lemuria, Wissowa, *RuK* 235; der Versuch von G. Dumézil, REL 36 (1958) 112–121, das Strohverbrennen als sympathetische Magie zu verstehen, löst es aus dem symbolischen Kontext. – Vgl. im übrigen die nicht nur zum Griechischen interessanten (wenn auch allzu pragmatischen) Überlegungen bei R. Parker, *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion* (Oxford 1983) 364f.

60 Verf., *Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual*, in: Perennitas. Studi Angelo Brelich (Rom 1980) 209–221.

61 Hirse als Nahrung Plin. *Nat.* 18, 100 (die Sarmaten machen Hirsekuchen mit Zusatz von Milch und Pferdeblut), als Reinigungsmittel Festus s.v. *suffimenta* (p. 473, 12 L: *suffimenta dicebant quae faciebant ex faba milioque molito mulso sparso; ea dis eo tempore dabantur, quo uvae calcatae prelo premebantur* – also auch bei einem kritischen Anfangspunkt).

62 Etwa im Zeitaltermythos, Ov. *Met.* 1, 122.

63 Ov. *Fast.* 4, 791f.

rem auf Deukalion, den Sintfluthelden[64]; er vermutet weiter, die Strohfeuer sollten an die Erfindung von Feuer überhaupt erinnern[65], wobei diese Erfindung der erste und entscheidende Schritt zur Zivilisation ist; oder sie sollten jene Feuer in Erinnerung rufen, die Aeneas den Weg aus Troia gezeigt hätten, oder jene anderen, in denen die zukünftigen Römer ihre alten Hütten verbrannt hätten, bevor sie die neugegründete Stadt bezogen[66]. So nähert sich Ovid schrittweise dem zentralen Thema der Aitiologie an, dem Ursprung Roms; denn die Parilia sind nicht bloss ein Hirtenfest, sondern auch der Geburtstag der Stadt Rom.

5. *Die Funktion junger Aitia*

Dies ist zentral. Im Ritual weist ausdrücklich überhaupt nichts auf Rom, die Riten sind allein Reinigungsriten. Doch hat man wenige Einzelheiten als Zeichen einer Vorzeit verstehen können – und Reinigungsriten gehören in der Antike vor alle möglichen Neuanfänge. Neuanfang aber heisst in Rom offenbar immer auch *initium urbis*, Vorzeit ist die Zeit *ante urbem conditam.*

Man hätte im Grunde bereits bei den Aitia der Saturnalia darauf kommen können: Praetextatus betont, dass das Fest weit älter als die Stadt sei, dass auch das religiöse Zentrum von *urbs* und *orbis*, das Kapitol, damals noch *mons Saturnius* geheissen habe. Zur Nicht-Ordnung gehört die Nicht-Existenz Roms, narrativ als ein Noch-nicht-Existieren dargestellt; das Ritual spielt in seiner Ablehnung der Toga, im Tragen des *pilleus*, im Rechtsstillstand am Fest dieses Nicht-Rom aus. Referenzpunkt für Ordnung ist in Rom eben immer Rom, Beginn der Ordnung ist die Stadtgründung; ein anderer Referenzpunkt existiert nicht. Anders die griechischen Kosmo- und Theogonien: sie kennen zwei Umschlagpunkte vom Chaos zum Kosmos, die beide auch aitiologisch verwendet wurden, den Herrschaftsantritt des Zeus, der in der Auseinandersetzung mit den Titanen, den Giganten und mit Typhon die jetzige Ordnung schafft, und die Sintflut, an deren Ende der Beginn der Jetztzeit steht[67]. Rom stellt dem als Umschlagpunkt in Ordnung die Stadtgründung gegenüber, was vom Griechischen her gesehen ein eigenständiges Thema ist: nicht ein Gott, sondern der als politisch-militärisch tätig verstandene, menschliche Gründer Romulus schafft die Ordnung. Der Unterschied ist verständlich: der griechische Mythos hat in seiner künstlerisch-literarischen Gestaltung den kleinen Raum der Einzelpolis längst verlassen, ist polyzentrisch und panhellenisch geworden; der Einfluss altorientalischen Erzählens mag an dieser Emanzipa-

64 Ibid. 793f.

65 Ibid. 795–798.

66 Ibid. 799–806.

67 Zum Kampf mit dem Ungeheuer, einem verbreiteten Mythologem in solchen Mythen, J. Trumpf, *Stadtgründung und Drachenkampf*, Hermes 86 (1958) 129–157; J. Fontenrose, *Python. A study of Delphic mythology* (Berkeley/Los Angeles 1959); zum Sintflutmythos G. A. Caduff, *Antike Sintflutsagen* (Göttingen 1986).

tion mitschuldig sein. Der römische Mythos hingegen bleibt auf die eine Stadt ausgerichtet, die im Zentrum des römischen Kosmos steht, potentiell für alle Zeiten: Vergil lässt auf die endlichen Zeiten von Aeneas, Iulus und den Königen Albas das *imperium sine fine* von Romulus' Gründung folgen.

Diese Ausrichtung auf die eine Stadt ist nun freilich doch ein Zug, der auf grössere Verbindlichkeit der mythischen Erzählung hinweist: die Aitiologie steht nicht im völligen privaten Belieben des antiquarischen Erzählers, auch er ordnet sein Erzählen ein in die römische Sicht der Dinge: schliesslich treibt er nicht so sehr individuelle Forschung wie Darstellung der Vergangenheit zur Erklärung und Begründung der Gegenwart. Varro hat sein antiquarisches Tun explizit mit demjenigen des L. Caecilius Metellus verglichen, der Roms Talismane aus dem brennenden Vesta-Tempel holte und so das Überleben der Stadt sicherte[68]: das ist ein Programm zum öffentlichen Wirken auch für den Antiquar, der sein Unternehmen einbettet in dasjenige der augusteischen Restauration. Und noch Macrobius' diskutierende Gelehrte sind zugleich die Spitzen des Stadtadels[69], denen es also auch um das Selbstverständnis dieser ihrer Stadt geht.

68 Varro, *Ant. rer. div.* fr. 2a Cardauns.
69 *Romanae nobilitatis proceres* Macr. *Sat.* 1, 1, 1.