

4 Sachkommentar

Dieser Kommentar ist als fortlaufender Kommentar angelegt, wobei Abschnitte, welche durch die inschriftliche Darstellung als zusammengehörend gekennzeichnet sind,¹ auch zusammen bearbeitet werden. Er liefert in erster Linie Sacherklärungen zu den in der Inschrift erwähnten Handlungen und versucht, die vielfältigen Zusammenhänge innerhalb der Inschrift zu klären. Da er punktuell zu einzelnen Stellen herangezogen werden kann, lassen sich Wiederholungen nicht vermeiden.

AB 1–5 Das Fragment beginnt mit der *relatio* des Senatsbeschlusses, der die Finanzierung der Spiele regelt; sie wird wie üblich mit einem *quod* eingeleitet.² Die in AB 2 folgende Beschlussformel bestätigt diese Ergänzung. Das bedeutet, dass vor den erhaltenen Zeilen des Fragments noch folgende Elemente aufgeführt waren: die Konsuln, in deren Amtszeit der Senatsbeschluss fiel, das Datum, der Versammlungsort und die Zeugen.³ Die weiteren in der Inschrift überlieferten Senatsbeschlüsse enthalten diese Angaben zum Teil und benötigen dafür zwei bis drei Zeilen.⁴ Wir haben also mit mindestens diesen Angaben vor den erhaltenen Fragmenten zu rechnen. Moretti folgt der Ergänzung Cavallaros und ergänzt mit Recht als Konsuln die des Jahres 18 v. Chr.: P. Lentulus und Cn. Lentulus.⁵ Diese Datierung ergibt sich einerseits aus der Erwähnung der *ludi pro salute Caesaris* (AB 4), die im Jahr 20 stattfanden, andererseits aus dem folgenden Senatsbeschluss (AB 6ff.) unter den Konsuln C. Silanus und C. Furnius aus dem Jahr 17 v. Chr. Eine erneute Erwähnung von Konsuln deutet darauf hin, dass der Senatsbeschluss von AB 6 nicht aus demselben Jahr stammen kann wie der von AB 1.⁶ Demnach müsste der in AB 1 vorgetragene Senatsbeschluss zwischen den Jahren 20 und 17 v. Chr. erfolgt sein. Für das Jahr 18 v. Chr. spricht die Tatsache, dass die Organi-

1 Das wichtigste gliedernde Gestaltungsmittel der Inschrift ist das Herausrücken von Anfangszeilen eines neuen Abschnitts an den linken Rand.

2 Davon ging schon Mommsen 1876 bei der Erstpublikation in CIL VI 877a (= 32324) aus, obwohl er den Senatsbeschluss anders datierte.

3 O'Brien Moore, RE Suppl. V (1935) Sp. 800–812 s. v. *senatus consultum*.

4 AB 6–10; Z. 50–63.

5 Moretti (1982–1984) 366f.; Cavallaro (1979) 74ff.; zu den Konsuln: Degraffi (1952) 4.

6 Vgl. Z. 50ff., wo für das *senatus consultum* die eponymen Konsuln gar nicht erwähnt sind, weil klar ist, dass alle Edikte, Dekrete etc. aus dem Jahr 17 v. Chr. stammen. Die Konsuln wurden schon in Z. 29 und 37 bei der Datierung verschiedener Beschlüsse der Quindecimviri nicht mehr namentlich genannt, sondern nur mit *iisdem consulibus* klargestellt, dass der betreffende Akt in demselben Jahr stattfand. Für alle weiteren Datumsangaben ist vollständig auf die Angabe des Jahres verzichtet worden.

sation wohl nicht mehrere Jahre vor den *ludi saeculares* begann. Außerdem verzeichnet das *senatus consultum* in Z. 53 Augustus und Agrippa aufgrund ihrer *tribunicia potestas* als Initianten der *ludi saeculares*.⁷ Im Planungsjahr 18 v. Chr. waren Augustus und Agrippa nicht Konsuln, sie waren somit nur durch die tribunizische Gewalt in der Lage, die Säkularspiele zu veranlassen. Schon eine einjährige Vorbereitungszeit für die Spiele wäre ungewöhnlich lang. Auch für die Vorbereitung der severischen Säkularfeier im Jahr 204 n. Chr. ist ein Antrag der Quindecimviri an den Senat belegt, der im Jahr zuvor eingebracht wurde.⁸ Deswegen wurde der Senatsbeschluss zur Finanzierung der augusteischen *ludi saeculares* ebenfalls ein Jahr vor den Spielen datiert. Allerdings ist nicht ganz eindeutig zu klären, wie die Namensangabe der beiden Lentuli formuliert war. Moretti entscheidet sich aufgrund des vorhandenen Freiraums für eine Wiederholung des *cognomen*.⁹

Beim *lucar* der Säkularspiele handelt es sich um den Etat der Feier, über den das Kollegium der Quindecimviri verfügt. Das Wort hat eine eindeutig religiöse Konnotation.¹⁰ Es geht aus dem Text nicht eindeutig hervor, aus welcher Quelle das Geld stammt. Der Text macht aber klar, dass der hier aufgeführte Senatsbeschluss nicht der erste Beschluss – wohl aber der erste Senatsbeschluss – bezüglich der künftigen Säkularspiele ist. Hinsichtlich des Datums muss schon vorher ein Dekret ergangen sein, welches den Zeitpunkt der Spiele festgelegt hat.¹¹

- AB 2 Diese Zeile enthält die einleitende Beschlussformel mit einer Begründung für die Vorgehensweise. Sie ist wie auch die folgenden drei eingerückt, weil sie alle zum Senatsbeschluss gehören. Moretti hat entsprechend den Überlegungen zu der vorangehenden Zeile hier als Zeitpunkt für die künftigen Spiele *sequenti anno* eingesetzt. Demnach wurde das Datum

7 Ferrary (2001) 123f. weist darauf hin, dass die Erwähnung der *tribunicia potestas* an dieser Stelle eher der Tatsache zu verdanken sei, dass sie von Augustus selbst als wichtiger Pfeiler seiner Macht gesehen wurde. Für eine solche eher propagandistische Erwähnung der *tribunicia potestas* spreche die Tatsache, dass sie ohne Nummerierung erfolge. Das Amt aufgrund dessen Augustus und Agrippa die *ludi saeculares* durchführen konnten, war nach Ferrary nicht die *tribunicia potestas*, sondern ihre Zugehörigkeit zum Kollegium der Quindecimviri. Die besondere Gestaltung der Edikte der Quindecimviri in der augusteischen Inschrift unterstützt diese Aussage. Vgl. den Sachkommentar zu Z. 24–28.

8 Act. Sev. 5f.

9 Die verschiedenen überlieferten Varianten für diese Angabe diskutieren: Badian (1980/81) 101; Cavallaro (1984) 152, Anm. 12.

10 Fest. p. 106 Lindsay: *Lucar appellatur aes, quod ex lucis captatur*.

11 Vgl. AB 2. Da zum Zeitpunkt der augusteischen Säkularspiele Vollmond war, muss die Planung des Datums schon längere Zeit vorher begonnen haben. Vgl. Dessau (1910) 360ff.

der künftigen Säkularspiele vor allen anderen Modalitäten beschlossen und stand zum Zeitpunkt des Senatsbeschlusses im Jahre 18 v. Chr. schon fest. Die Ergänzung gewinnt an Überzeugungskraft, wenn man sich klar-macht, wie minutiös das Datum in den bestehenden Festkalender, in astronomische Konstellationen und in eine neu begründete Reihe von angeblichen Säkularfeiern eingepasst wurde.¹² Weil man in den *libri antiqui* keinen Präzedenzfall für die Finanzierung solcher Spiele gefunden hat, will man nach dem Beispiel der *ludi pro salute Caesaris* vorgehen. Die Erwähnung der *libri antiqui* zeigt das große Bemühen der Organisatoren, die neu eingerichteten Säkularspiele in möglichst vielen Belangen an bestehende Traditionen anknüpfen zu lassen, und wenn solche Traditionen nicht existierten, auf keinen Fall willkürlich etwas Neues zu beschließen, sondern bestehende analoge Beispiele heranzuziehen.¹³ Um welche *libri antiqui* es sich handelt, ist nur zu vermuten. Infrage kommen entweder die Aufzeichnungen der Priesterschaft der Quindecimviri oder Aufzeichnungen über Aktivitäten des Senats, wie sie in den *libri sententiarum* vorlagen. Jedes Priesterkollegium verfügte über ein Archiv, das die vielfältigen Aktivitäten des Kollegiums und präzise Anweisungen zur Ausübung des Priesteramts dokumentierte.¹⁴ Diese Unterlagen wurden *commentarii* oder *libri* genannt, sie enthielten Kultanweisungen, *carmina*, Gebete und andere Ritualtexte, Dekrete, Antworten des Kollegiums auf Anfragen, Mitgliederlisten und Fasten.¹⁵ Da es sich hier aber nicht um eine kultische Bestimmung handelt, sondern um die Finanzierung der *ludi saeculares*, die von einem politischen Gremium in einem Senatsbeschluss geregelt wurde, sollte man eher davon ausgehen, dass es sich bei den *libri antiqui*, an welche der Senatsbeschluss anknüpfen möchte, um Aufzeichnungen früherer ähnlicher Senatsbeschlüsse handelt.¹⁶

AB 3 Die neue Textergänzung hat inhaltliche Vorteile, weil die Organisation der Spiele in den Händen der Quindecimviri lag und nicht bei einem Magistrat; es handelte sich um priesterlich organisierte Spiele.¹⁷ Der wei-

¹² Zur Einpassung in den bestehenden Festkalender vgl. Kap. A.12, S. 277f.

¹³ Scheid (1990a) 728f.: Für Scheid ist dieses Bemühen um Vorbilder selbst in Fragen der Finanzierung der *ludi saeculares* ein Beleg dafür, dass ein willkürliches Vorgehen nicht möglich war, geschweige denn in kultischen Fragen.

¹⁴ Die Existenz dieser Bücher belegen zahlreiche literarische und epigrafische Quellen; u. a. auch die hier behandelte Inschrift, deren Gebetstexte sich auf Aufzeichnungen berufen. Vgl. Z. 92, 105, 117, 121, 136, 141. Eine Sammlung der literarischen Quellen bei Wissowa (1912) 4ff. und 65ff.

¹⁵ Sini (1983) 15ff.

¹⁶ Scheid (1990a) 729, Anm. 79; anders Moretti (1982–1984) 366, der an Aufzeichnungen des Kollegiums der Quindecimviri denkt.

¹⁷ Vgl. Kommentar zur Textkonstitution AB 3, S. 41f. Die Organisation der kultischen vorbereitenden Handlungen (Verteilung von *suffimenta* und die *acceptio frugum*) lag

tere Text besagt, dass für die Verpachtung der Säkularspiele dieselbe Summe beschlossen werden solle, die für die *ludi pro salute Caesaris* beschlossen war. Es ist anzunehmen, dass hier dieselbe Höhe des Betrags übernommen werden sollte und nicht, dass eine eventuell verbliebene Restsumme der *ludi pro salute Caesaris* weiterverwendet werden soll.¹⁸ Durch diesen Senatsbeschluss sollte für alle deutlich gemacht werden, dass die *ludi saeculares* eine nicht an die Person von Augustus gebundene öffentliche Feier sind und demnach aus öffentlichen Geldern finanziert werden, wie es in AB 4f. als zweiter Teil des Senatsbeschlusses dargestellt ist: Danach befahlen die Konsuln den Prätores, die der Staatskasse vorstehen, dafür zu sorgen, dass das Geld für die Spiele ausgezahlt werde. Schon für das Jahr 27 v. Chr. erwähnt Cassius Dio die Schwierigkeit, Staatskasse und Privatvermögen des Augustus auseinanderzuhalten.¹⁹ Auch bei der Finanzierung der Säkularspiele scheint ein bereits zehn Jahre zuvor gewähltes Prinzip zur Anwendung gekommen zu sein: Je nachdem, ob Augustus seine Freigebigkeit oder das Fortbestehen republikanischer Gepflogenheiten unterstreichen wollte, wurde entweder aus dem Privatvermögen oder aus der Staatskasse finanziert. Dies war außerdem ein Mittel, die Staatsausgaben – wenn nötig – niedrig zu halten oder die eigene Person in den Hintergrund zu rücken, indem er seine Freigebigkeit

in den Händen der Quindecimviri und wurde von diesen durch entsprechende Edikte und Dekrete geregelt, ebenso die Organisation der Opfer und aller weiterer rituellen Handlungen während der drei Feiertage und an den folgenden Tagen. Die Aufstellung einer marmornen und bronzenen Inschrift zum Gedenken an die Säkularspiele wurde allerdings durch einen Senatsbeschluss den Prätores übertragen, ebenso war die Aufhebung der Sanktionen gegen die von der *lex de maritandis ordinibus* Betroffenen Thema eines Senatsbeschlusses, wobei die Aufhebung eines Gesetzes eindeutig in den Kompetenzbereich des Senats fällt, die Aufstellung einer Inschrift aber auch als priesterlicher Entscheid denkbar wäre. Der Bereich von priesterlicher und magistraler Kompetenz lässt sich demnach nicht eindeutig bestimmen.

- 18 Diese beiden Alternativen schlug Cavallaro (1984) 153 vor; ihr war allerdings Fragment B noch nicht bekannt. Cavallaro diskutiert ausführlich die Frage, welche Verbindung zwischen *ludi saeculares* und *ludi pro salute Caesaris* des Jahres 20 v. Chr. bestanden haben könnte. Sie kommt zu der These, dass wahrscheinlich beide Spiele vom Kollegium der Quindecimviri ausgerichtet wurden. Nach der Integration von Fragment B kann diese These nicht mehr aufrechterhalten werden. Jedoch hat Cavallaro zu Recht behauptet (150 und 158 ff.), dass der Finanzierungsbeschluss der *ludi saeculares* eine Schlüsselstelle hinsichtlich der undurchsichtigen Finanzierungsmanöver unter Augustus darstellt: Denn obwohl Augustus in den *Res Gestae* (22, 2) bezüglich der *ludi saeculares* den Ausdruck *ludos feci* verwendet, was so viel bedeutet, dass er als Financier der Spiele zu gelten hat, wird in diesem Senatsbeschluss ausdrücklich auf ein anderes Finanzierungsprozedere hingewiesen. Das bedeutet nach Cavallaro (1984) 159 f., dass eine strikte Trennung der Staatsfinanzen und des Privatvermögens des Augustus nicht mehr möglich war.

- 19 Cass. Dio 53, 22, 3f.

kaschierte. Im Fall der *ludi saeculares* scheint Letzteres von Bedeutung gewesen zu sein: Sie sollten als ein Fest der gesamten Bürgerschaft und nicht als von Augustus initiiert gelten. Dem entspricht die Anlage der Feier, an der ungeheuer viele Menschen beteiligt waren. Die massenhafte Beteiligung war von Anfang an vorgesehen und gehört zum Wesen der *ludi saeculares*. Es handelt sich nicht um die Feier einer Gruppe von Menschen, sondern um eine Feier der *res publica* als Ganzes. Zum Ausdruck kommt dies in den Gebeten, aber auch in den komplizierten organisatorischen Maßnahmen, die nötig waren, um die geplante Teilnahme aller Bürger zu sichern. Der Finanzierungsmodus der Spiele aus der Staatskasse entspricht diesem Grundgedanken des Festes.

AB 4f. Da das Priesterkollegium, welches die *ludi pro salute Caesaris* ausgerichtet hat, nicht mehr mit Sicherheit rekonstruierbar ist, und eine entsprechende Ergänzung nicht viel zum Verständnis der Zeilen beiträgt, muss diese Frage offen bleiben.²⁰ Einzig interessant ist, dass die Berufung auf bereits praktizierte Finanzierungen für die Veranstalter der *ludi saeculares* so wichtig war, dass in dem betreffenden Senatsbeschluss darauf hingewiesen werden musste. Die hier erwähnte Regelung, dass die Prätores auf Geheiß der Konsuln Geld aus dem Staatsschatz auszahlen sollen, findet sich ebenfalls für die Finanzierung der Inschriften, welche zur Erinnerung an die Säkularfeier aufgestellt werden sollten.²¹

AB 6–10 In AB 6 beginnt ein neuer Senatsbeschluss, der mit der üblichen *praescriptio* beginnt. Diese enthält in der Regel die Nennung der Verhandlungsleiter (meistens die Konsuln), das Datum, den Versammlungsort und die unter *scribendo adfuerunt* aufgeführten Zeugen.²² Diese Ordnung ist hier nicht eingehalten. Als Verhandlungsleiter finden wir die Konsuln des Jahres 17 v. Chr., C. Silanus und C. Furnius, als Tagesdatum den 17. Februar.²³ Es fehlt an dieser Stelle die Angabe des Versammlungsortes, welchen wir erst in AB 8 mit *in curia IJVLIA* finden.²⁴ Dort folgt dann auch die Aufzählung der Zeugen, ungewöhnlich mit Patronym und der Angabe ihrer *tribus*.²⁵ Die übliche Anzahl der Zeugen liegt bei mindestens zwei, nach oben scheint die Zahl im Prinzipat auf fünf beschränkt zu

²⁰ Vgl. Kommentar zur Textkonstitution AB 4, S. 42, Anm. 7.

²¹ Z. 63.

²² Darunter ist nach Coudry (1994) 72 nicht nur die stumme Anwesenheit zu verstehen, sondern eine helfende Tätigkeit, die darin bestand, dass die aufgeführten Männer an der Redaktion eines *senatus consultum* maßgeblich beteiligt waren.

²³ Degraffi (1952) 4.

²⁴ Vgl. Kolb (1995) 357 zur Nutzung und Fertigstellung der *curia Iulia*.

²⁵ Z. 51 erwähnt die Zeugen ohne diese Angaben.

sein.²⁶ In diesem Senatsbeschluss sind in AB 8 zwei und in AB 9 drei Namen lesbar, aber aufgrund des verbleibenden Raums waren sicher mehr erwähnt, das heißt die Zahl von fünf wurde überschritten.²⁷ Bei den erwähnten Zeugen des Senatsbeschlusses handelt es sich durchwegs um Mitglieder angesehener Familien der augusteischen Zeit, deren genaue Identität nur in zwei Fällen zu bestimmen ist.²⁸ Zwischen diesen Angaben findet sich ein ungewöhnlicher Einschub, der aus anderen Senatsbeschlüssen nicht bekannt ist: *VT QVAE OPVS* | *[· 9 · sac]RIFICIVM SAE-CVLARES LOCARENTVR IN EA VERBA QVAE INFRA SCRIPTA SVNT*. In der sonst üblichen Redaktion eines Senatsbeschlusses wird das Thema mit *quod* eingeleitet, weswegen es sich hier noch nicht um das Thema des Senatsbeschlusses handeln kann.²⁹ Wegen des schlechten Textzustands ist nicht auszumachen, wo ein solches *quod* noch folgt, am ehesten nach AB 9, wo die Aufzählung der Zeugen abgeschlossen ist. Der mit *ut* eingeleitete Einschub gibt an, dass dieser Senatsbeschluss erlassen wurde, damit Verpachtungen für die Opfer der Säkularspiele nach bestimmten weiter unten erwähnten Bestimmungen vorgenommen werden können. Vermutlich enthielt der nun folgende, nicht mehr lesbare Senatsbeschluss diese Bestimmungen.

Es ist anzunehmen, dass zwischen den Fragmenten AB und C nur sehr wenige Zeilen fehlen.³⁰

26 Mommsen RStR III, 1005 f.; dem widerspricht auch der Senatsbeschluss von Larinum (AE 1978, Nr. 145) nicht, der als Zeugen fünf Senatoren und zwei Quästoren angibt; Moretti (1982–1984) 367 erwähnt dieses *senatus consultum* als Beleg dafür, dass mehr als fünf Zeugen möglich sind.

27 Moretti (1982–1984) 367 geht von vier oder fünf Namen nur in AB 9 aus.

28 Vgl. Moretti (1982–1984) 368: M. Iunius Silanus, Konsul des Jahres 25 v. Chr., wird hier als einzige Quelle mit der *tribus Sabatina* erwähnt. Cn. Cornelius Lentulus (*cos.* 18 v. Chr.) ist von dem gleichnamigen Konsul des Jahres 14 v. Chr. zu unterscheiden, weil dieser zur Unterscheidung stets das *cognomen augur* führte. Der dritte Zeuge, dessen *cognomen* auf *JRINVS* endet, ist mit Sicherheit nicht der Konsul des Jahres 39 v. Chr., L. Marcius Censorinus, da dieser als älterer Konsular vor den beiden vorangehenden genannt werden müsste. Die Identität dieses *JRINVS* bleibt somit unbekannt. C. Asinius Pollio ist ein sonst nicht bekanntes Mitglied der Familie des gleichnamigen Historikers und Politikers, der Konsul im Jahre 40 v. Chr. war. Es kann sich nicht um den Konsul des Jahres 40 v. Chr. handeln, weil dieser ebenfalls eine höhere Seniorität als die vorangehenden Zeugen dieser Liste hatte. L. Vinicius ist ebenfalls nicht mit endgültiger Sicherheit zu identifizieren, da die bekannten Mitglieder dieser Familie L. Vinicius (*cos. suff.* 33 v. Chr.) und L. Vinicius L. f. (der Sohn des *cos. suff.* 33 v. Chr., 16–15 v. Chr. *tresvir monetalis*) entweder zu alt oder zu jung waren, um im Jahre 17 v. Chr. die hier erwähnte Funktion zu erfüllen.

29 Vgl. Z. 52 und 59.

30 Moretti (1982–1984) 364 und 370. Vgl. Kommentar zur Textkonstitution C1, S. 44 f.

- C 1–4** Der Textzustand macht es unmöglich, genaue Angaben über die Fortsetzung des Senatsbeschlusses zu machen. Der in AB 6 begonnene Senatsbeschluss, der offenbar dazu diente, die Verpachtung der Opfer zu regeln, wird wahrscheinlich in Fragment C fortgesetzt, in dem es wie in dem Senatsbeschluss von AB 1–5 auch um die Bewilligung von Geldern geht. Der Beschluss ist in dem Bereich, der das amtliche Prozedere regelt, gleich formuliert wie der vorangehende, wodurch einige Ergänzungen möglich sind. Aufgrund des verbleibenden Raums muss aber davon ausgegangen werden, dass dazwischen noch Angaben darüber gemacht waren, wem und für welche Zwecke das Geld von den Prätores zuzuteilen war.³¹
- C 5–8** In diesen Zeilen wird eine Handlung von Augustus beschrieben, die er zusammen mit dem Kollegium der Quindecimviri durchführt.³² Diese müsste am Anfang von C 5 wie üblich mit Datum und Ortsangabe eingeleitet sein. Daran schließt in etwas mehr als zwei Zeilen von C 5 bis C 8 eine Aufzählung des Kollegiums der Quindecimviri an.³³ Es ist nicht anzunehmen, dass diese Liste mit den beiden anderen Listen der Inschrift (150ff. und 166ff.) identisch ist. Einerseits fehlt Agrippa, der zu diesem Zeitpunkt, der zwischen dem 17. Februar und dem 25. März des Jahres 17 v. Chr. liegen muss, offenbar abwesend war.³⁴ Andererseits können in dieser Liste nicht alle aus den Zeilen 166–168 bekannten 21 Quindecimviri genannt sein, weil der vorhandene Raum nicht ausreicht.³⁵ Aber dass auch hier die von Hoffman Lewis aufgedeckte hierarchische Ordnung eingehalten wurde, legt schon die Tatsache nahe, dass in Fragment C C. Norbanus Flaccus und M. Cocceius Nerva direkt aufeinander folgen wie in Z. 151.³⁶ Hoffman Lewis vermutete aufgrund des Alters und der Laufbahn der Quindecimviri, dass die Listen der Inschrift die Mitglieder in der Reihenfolge ihres Eintritts in das Kollegium erwähnen.³⁷ Dieses

31 Moretti (1982–1984) 370 nimmt an, dass es hier um die *locatio* der Spiele gehe, warnt aber gleichzeitig vor zu optimistischen Ergänzungen.

32 Eine Art Anwesenheitsliste mit *adfuerunt* eingeleitet wie in Z. 150ff. liegt hier nicht vor, weil nur Augustus als Subjekt genannt wird und die anderen Quindecimviri soziativ an Augustus angeschlossen sind.

33 In Z. 166ff. wird für die Aufzählung des gesamten Kollegiums mit 21 Namen etwas mehr als zwei Zeilen Raum beansprucht, in Z. 150ff. für die Aufzählung von 19 Mitgliedern des Kollegiums ebenfalls etwas mehr als zwei Zeilen. Diese Uneinheitlichkeit rührt von der unterschiedlichen Art der Namensnennung her. Die meisten werden mit *praenomen* und *cognomen* genannt, andere mit *praenomen* und *nomen gentile*.

34 AB 8 (bzw. AB 6) geben als letztes vorher genanntes Datum den 17. Februar an, Z. 37 enthält als nächstes genanntes Datum den 25. März 17 v. Chr.

35 Vgl. Kommentar zur Textkonstitution zu diesen Zeilen, S. 45 ff.

36 Hoffman Lewis (1952) 289–294; die hierarchische Ordnung hat Hoffman Lewis durch einen Vergleich der Listen der Quindecimviri und durch prosopografische Untersuchungen feststellen können.

37 Hoffman Lewis (1952) 289f.

Vorgehen ist auch für Priester aus den Priesterschaften der Salier und Pontifices belegt.³⁸ Die von Hoffman Lewis vorgeschlagene Reihenfolge wird durch diese neue Liste von Fragment C, welches ihr noch nicht bekannt war, bestätigt.

- C 9–14 Es ist vorstellbar, dass der Abschnitt C 5–8 ein Verb enthielt, das den folgenden Text einleitete und seine Funktion erläuterte.³⁹ Solange dieses Verb unbekannt ist, bleibt auch die Funktion dieses Abschnitts unklar. Aus dem Text selbst lassen sich aber doch einige nähere Bestimmungen gewinnen: Die Verben in der 1. Pers. Pl. (C 12) sprechen dafür, hierin eine gemeinsam abgegebene Erklärung des Kollegiums der Quindecimviri zu sehen. Der Wortlaut trägt außerdem die Merkmale eines religiösen Textes. Darauf weisen die Aufzählung verschiedener Götter und die altertümliche Sprache hin. Zunächst zu der Aufzählung der Götter: Es werden nicht die Götter der Säkularfeier genannt, sondern es scheint sich um eine Aufzählung verschiedener Götter zu handeln. Einige von ihnen wie Apollo und Iuppiter spielten auch an der Säkularfeier eine Rolle. In diesem Text stehen sie aber in einer Reihe von Göttern, die wahrscheinlich den gesamten römischen Götterkreis umfasste, ohne dass alle Götter namentlich aufgezählt wurden. Namentlich erscheinen am Anfang die palatinischen Gottheiten Apollo, Latona und Diana, anschließend vielleicht eine Reihe von Kriegs- und Siegesgottheiten, von denen Hercules und Iuppiter Stator noch lesbar sind.⁴⁰ Es ist gut vorstellbar, dass auch die kapitolinische Trias in diese Reihe aufgenommen war, daraus lassen sich aber keine Begründungen für mögliche Ergänzungen ableiten. Es scheint sich um eine namentliche Aufzählung von wichtigen Göttern der augusteischen Zeit zu handeln, die mit einer alle anderen Götter umfassenden Formel abgeschlossen wurde: *ce]TEROSQVE DEOS DE-ASQVE INMORTALIS OMN[es]*. Offenbar wurden all diese Götter um etwas gebeten, was in Zusammenhang mit der Säkularfeier stand. Da wir durch keinen ähnlichen Text zum Beispiel aus dem severischen *commentarium* zusätzliche Informationen gewinnen können, muss die Funktion dieser Zeilen ungeklärt bleiben, einzig ihr religiöser Bezug kann erkannt werden.⁴¹

38 Taylor (1942) 385–412.

39 Moretti (1982–1984) 375 f. hält dieses Textstück für die *editio* der *ludi saeculares*, ohne durch einen Paralleltext die Merkmale eines solchen Textes näher bestimmen zu können.

40 Moretti (1982–1984) 375; er hat in diese Reihe Mars ergänzt, weil dieser mit Hercules das Epitheton *victor* führt.

41 Act. Sev. 101–110 erwähnt die *lustratio* des Tarentum vor der Feier und Act. Sev. 118–136 das *sacrum hostiae praecidaneae*. Diese Handlungen fanden aber unmittelbar vor Beginn der severischen Säkularfeier statt nach der Verteilung der *suffimenta* und

Nach der Götteraufzählung sprechen die Quindecimviri von sich in der 1. Person Plural als Ausführende (*egimus, aximus*). Die Zeilen C 13 und 14 legen die Vermutung nahe, dass es sich um eine an die vorher genannten Götter gerichtete Bitte handelt zum Wohl des römischen Volkes. Der Gebetcharakter dieser Zeilen wird durch die archaisierende Sprache des *bene verruncent* unterstrichen, eine Wendung die bei Livius von Scipio in einem Gebetstext gebraucht wird.⁴²

- C 15–17 Der Beginn eines neuen Abschnitts ist aus dem fragmentarischen Text nicht mit Sicherheit zu erkennen. Meine Lesart *audientiam*, ein Wort, das zweimal in der Inschrift mit umgebendem *vacat* erscheint, hat wahrscheinlich einen funktionellen Charakter und kennzeichnet den nun folgenden Text der Inschrift. Da der Text nach C 15 auf rituelle Bestimmungen der *ludi saeculares* eingeht, muss man vermuten, dass ein so in der Inschrift hervorgehobenes Wort wie *audientiam* auch im rituellen Kontext verstanden werden muss. Es könnte sein, dass es sich hier um das *audientiam* handelt, dass bei öffentlichen Ausrufen von einem Herold verwendet wurde, indem er mit *facite audientiam* die Aufmerksamkeit des Publikums suchte.⁴³ Auch für die Säkularspiele des Jahres 17 v. Chr. ist das Auftreten von Herolden (*praecones*) vor den Spielen überliefert.⁴⁴ Auf einer augusteischen und einer domitianischen Münze aus Anlass der Säkularspiele ist eine Figur abgebildet, die einen solchen *praecon* darstellt (siehe Anhang, Abb. 1, 5 und 7).⁴⁵ Dabei handelt es sich um einen

der *acceptio frugum*. Der Text von C 9–14 schildert bei Annahme eines chronologischen Aufbaus der Inschrift eine Handlung, die vor dem 17. Februar 17 v. Chr. stattgefunden haben muss.

- 42 Liv. 29, 27, 2–3; Scipio wird kurz vor der Abfahrt nach Afrika ein Gebetstext in den Mund gelegt, der neben der Wendung *bene verruncent* auch eine Anrede an die Gesamtheit aller Götter und Göttinnen enthält: *Divi divaeque qui maria terrasque colitis, vos precor quaesoque, uti quae in meo imperio gesta sunt, geruntur, postque gerentur, ea mihi populo plebique Romanae sociis nominique Latino qui populi Romani quique meam sectam imperium auspiciūque terra mari omnibusque sequuntur bene verruncent, eaque vos omnia bene iuvetis, bonis auctibus auxitis*.
- 43 Solche Heroldausrufe sind überliefert bei Plaut. Poen. 11; Rhet. Her. 4, 55, 67; Liv. 43, 16, 8.
- 44 Zos. 2, 5, 1: Τοιοῦτος δὲ τις ὁ τρόπος ἀναγράφεται τῆς ἑορτῆς. Περιόντες οἱ κήρυκες εἰς τὴν ἑορτὴν συνιέναι πάντας ἐκέλευον, ἐπὶ θεῶν ἦν οὔτε πρότερον οὔτε μετὰ ταῦτα θεᾶσονται (Folgendermaßen ist der Verlauf des Festes schriftlich fixiert worden. Die Herolde gingen umher und forderten alle auf, zum Fest zu kommen, zu einer Schau, wie sie sie weder vorher gesehen haben noch nachher sehen werden).
- 45 Als *praecon* wurde die abgebildete Person von Mommsen (1891) 246 (590), Anm. 1 interpretiert, ebenso von Dressel (1891) 314. Scheid (1998b) 22 f. stellt die Diskussion dar, die darüber geführt wurde, ob es sich bei der abgebildeten Person um einen *praecon* oder einen *ludio* handelt, wie sie im severischen *commentarium* (Act. Sev. 248) erwähnt sind. Scheid plädiert dafür, diese Frage offen zu lassen und die abgebildete Figur von ihrer Funktion her zu beurteilen. Ein *praecon* hatte nach Suet. Claud. 21 die

Mann, der eine *tunica* und einen Helm trägt. In der rechten Hand hält er einen *caduceus*, den Heroldsstab, in der linken einen Schild.⁴⁶ Die zweite domitianische Münze (Anhang, Abb. 7) zeigt dieselbe Figur neben einem großen *cippus*, dessen Inschrift ebenso lautet wie die Umschrift der anderen domitianischen Münze. Zwischen der Figur und dem *cippus* steht ein großer Ständer, ein Leuchter oder ein Gerät zur Parfümverbrennung. Bei Sueton ist überliefert, dass ein *praeco* auch zu den claudischen Säkularspielen, die allerdings in Zusammenhang mit den Jubiläumsfeiern der Stadt Rom zu verstehen sind, *more sollemni* eingeladen habe.⁴⁷ Auffällig ist, dass Zosimus die Ankündigung des *praeco* mit denselben Worten überliefert wie Sueton, dass nämlich die Bürger zu den Säkularspielen kommen sollten, zu einem Fest, wie sie es weder je gesehen hätten noch je sehen werden.⁴⁸ Diese Übereinstimmung lässt darauf schließen, dass der Wortlaut der Ankündigung des *praeco* zu Säkularspielen festgelegt war. Diese Ankündigung ist als ritueller Akt zu verstehen, worauf mit *more solemni* bei Sueton hingewiesen ist. Aus diesem Grund wurde der Herold in das Münzprogramm der augusteischen und domitianischen Prägungen zu den Säkularspielen aufgenommen wie andere rituelle Handlungen auch.⁴⁹ Zosimus weist ausdrücklich darauf hin, dass der Verlauf des Festes schriftlich fixiert vorlag, worauf er mit der Schilderung der Ankündigung des Festes durch Herolde seine Darstellung beginnt.⁵⁰ Wahrscheinlich handelte es sich bei den Aufzeichnungen um das inschriftliche *commen-*

Funktion, einen religiösen Anlass anzukündigen, und war wahrscheinlich als *praeco* einer Priesterschaft tätig. Ein *ludio* dagegen hatte innerhalb von Spielen die Funktion des Anführers einer Prozession (Dion. Hal. 2, 71, 4: εἶσιν οὗτοι τῆς πομπῆς ἡγεμόνες καὶ οὐ μὲν οὖν – diese sind die sogenannten Anführer des Umzugs). Weil Dionysios das Aussehen eines *ludio* genau so beschreibt, wie die abgebildete Figur auf den Münzen aussieht, ist es überhaupt zu der Unklarheit in der Unterscheidung zwischen *praeco* und *ludio* gekommen. Die Erwähnung des Wortes *audientiam*, vorausgesetzt dass der vermutete Zusammenhang richtig ist, stärkt die Annahme, dass die auf den Münzen abgebildete Figur einen *praeco* darstellt.

46 Die Umschrift auf der augusteischen Münze lautet: AVGVST(us) DIVI F(ilius) LVDOS SAEC(ulares fecit); auf der domitianischen Münze: COS XIII LVD(os) SAEC(ulares) FEC(it).

47 Suet. Claud. 21: *Quare vox praeconis irrita est invitantis more sollemni ad ludos, quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset, cum superessent adhuc qui spectaverant, et quidam histrionum producti olim tunc quoque producerentur*. Vgl. die Schilderung bei Zosimus, oben Anm. 44.

48 Für die severischen Spiele belegt Herodian. 3, 8, 10, dass Boten in Rom und ganz Italien auftraten, um zu den Säkularspielen einzuladen, wie man sie noch nicht gesehen hat und nicht sehen wird (ἃ μήτε εἶδον μήτε ὄψονται).

49 Die Münzabbildungen der augusteischen Spiele stellen folgende Akte dar, die alle in einem rituellen Zusammenhang verstanden werden müssen: den *praeco*, die Inschrift, die Verteilung der *suffimenta* und ein Opfer.

50 Zos. 2, 5, 1: τὸς ὁ τρόπος ἀναγράφεται τῆς ἐορτῆς. Vgl. oben, Anm. 44.

tarium zu den *ludi saeculares*, in welches Zosimus Einblick hatte, weil er in seiner Darstellung weitgehend mit dem augusteischen *commentarium* übereinstimmt. Es ist deshalb möglich, dass das Auftreten eines *praeco* am Anfang des augusteischen *commentarium* erwähnt war, auch wenn das Wort selbst in der Inschrift nicht mehr zu finden ist. Es könnte an dieser Stelle die Rede vom Auftreten des Herolds sein, der sich mit der üblichen Einladung zu den Säkularspielen an sein Publikum wendet. Die Charakterisierung der Spiele als einmaliges Ereignis im Leben der Menschen gehört zu den Kennzeichen von Säkularspielen, die möglicherweise auf etruskischen Einfluss zurückgehen.⁵¹ Im Orakel wird auf dieses Kennzeichen nur sehr verschlüsselt eingegangen. Es nennt als Abstand zwischen zwei Säkularfeiern nur die seit den augusteischen Spielen geltenden 110 Jahre, allerdings mit dem Zusatz »auch wenn du selbst es vergessen wirst«, womit vielleicht auf das Vergessen hingewiesen wird, das eintreten könnte, weil niemand mehr lebt, der an den letzten Säkularspielen dabei war.⁵² Es ist trotz des fragmentarischen Zustands von Fragment C noch lesbar, dass es in C 16 um den für die augusteischen Spiele konstruierten Abstand zwischen den Spielen von 110 Jahren geht. Somit beginnt der möglicherweise von einem Herold ausgerufene Text mit derselben Bestimmung wie der Orakeltext.

Im Anschluss bricht Fragment C ab, die nachfolgenden Fragmente, die seit ihrer Ausgrabung von 1890 bekannt sind, scheinen aber mit dem Text von Fragment C zusammenzugehören. Moretti vermutete, dass zwischen Zeile C 17 und dem Anfang des nächsten Fragments nicht viele Zeilen standen.⁵³ Dies bestätigt ebenfalls der Charakter des nun folgenden Textes, der wie schon das Ende von Fragment C auf rituelle Bestimmungen zu den *ludi saeculares* eingeht.

- 1–23 Dieser nur sehr bruchstückhaft erhaltene Teil der Inschrift wurde von Mommsen als Brief des Augustus an das Kollegium der Quindecimviri interpretiert, zum einen wegen der Personalpronomina und Verbformen in der 2. Pers. Pl.,⁵⁴ zum anderen wegen des eindeutig als Brief erkenn-

51 Cens. 17, 5: *Sed licet veritas in obscuro lateat, tamen in una quaque civitate quae sint naturalia saecula, rituales Etruscorum libri videntur docere, in quis scriptum esse fertur initia sic poni saeculorum. Quo die urbes atque civitates constituerentur, de his qui eo die nati essent eum qui diutissime vixisset die mortis suae primi saeculi modulum finire, eoque die, qui essent reliqui in civitate, de his rursum eius mortem, qui longissimam egisset aetatem, finem esse saeculi secundi.* Daraus folgt, dass jeder Mensch nur einmal in seinem Leben Säkularspiele erleben kann.

52 Zos. 2, 6, 1–3. Vgl. S. 241.

53 Moretti (1982–1984) 372f.

54 Mommsen (1891) 247 (591): »... Augustus hac epistula ad collegium scripta ludis formam et normam dedit.« Die Briefform der Äußerung eines politischen Willens ist

baren Teils am Anfang der severischen Inschrift.⁵⁵ Dennoch kann die These, dass es sich hier um einen Brief des Augustus handelt, nicht länger aufrechterhalten werden. Der fragmentarische Text dieser Zeilen enthält rituelle Bestimmungen, wie die künftige Säkularfeier zu begehen sei. Augustus selbst hatte als *magister* der Quindecimviri nicht die Kompetenz, dieses Ritual zu bestimmen. Dieses konnte nur durch eine Befragung der sibyllinischen Bücher gegeben werden, welche allerdings im Sinne des Augustus manipulierbar war.⁵⁶ Die Vorstellung, dass Augustus in einem Brief an das Kollegium der Quindecimviri Vorgaben ritueller Art für die Feier machen konnte, ist nicht begründbar. Dies widerspräche den Vorbereitungen religiöser Anlässe, und ein Brief hätte als Legitimation ritueller Handlungen nicht genügt. Das Orakel zur augusteischen Säkularfeier, das den Ablauf der Feier detailliert vorschreibt, wäre neben einem Brief des Augustus überflüssig und offensichtlich nur eine Farce. Die wichtige Rolle, die das Orakel einnahm, wird allein durch die Tatsache bezeugt, dass es überliefert wurde und dass auch die domitianischen und severischen Säkularspiele das Ritual, das dieses Orakel vorschrieb, übernommen haben.⁵⁷ Der Text dieses Abschnitts ist in verschiedene Unterabschnitte gegliedert, was durch mehrere *vacat* in der Mitte der Zeilen erkennbar wird.⁵⁸ Der Inhalt bleibt wegen des fragmentarischen Textzustands zu unklar, als dass man eine detaillierte Gliederung vornehmen könnte.⁵⁹ Aussagen über eine mögliche Funktion des Textes sind am Ende einer Betrachtung der einzelnen Abschnitte zu finden.

Das an diesen Text anschließende Edikt (24–28) wird mit *eodem die* eingeleitet, das heißt, der Text der Zeilen 1–23 und eventuell auch Teile von Fragment C wurden an demselben Tag verlesen oder abgefasst, an dem das anschließende Edikt erlassen wurde.⁶⁰ Auf das Edikt folgt ein

für die augusteische Zeit mehrfach überliefert, zum Beispiel F.I.R.A. II, Nr. 55. Die verschiedenen Formen der direkten Anrede: Z. 1; 5: *vos*; Z. 6; 8: *iubeatis*; Z. 13: *memineritis*.

55 Act. Sev. 59–61; bei Pighi (1941) 145; die beiden in der severischen Inschrift erhaltenen Briefe der severischen Herrscher enthalten keinerlei rituelle Anweisungen, sondern nur eine Einladung an das Kollegium der Quindecimviri in den palatinischen Apollotempel zu kommen, um den Einsatz der Quindecimviri an den verschiedenen Verteilstellen der *suffimenta* auszulösen. Ebenso enthält der zweite Brief von Septimius Severus an die Quindecimviri nur die Aufforderung zu einer beratenden Zusammenkunft (Act. Sev. 62–64).

56 Siehe Kap. A.10, S. 245 ff.

57 Das Ritual der domitianischen Feier ist aus den zahlreichen Münzprägungen bekannt (siehe Scheid [1998b] 13–34), das Ritual der severischen Feier durch die ebenfalls fragmentarisch erhaltene Inschrift.

58 Z. 6; 12; 14; 19.

59 Pighi (1941) 109f. nimmt eine solche Gliederung dennoch vor.

60 Mommsen (1891) 247 (591).

Dekret ohne Datumsangabe (29–36) und darauf eines mit der Datumsangabe *A D VIII K APR* = 25. März (37–45). Es ist anzunehmen, dass das undatierte Dekret (29–36) nicht an demselben Tag erfolgte, wie das ihm folgende, weil sonst die Datumsangabe von Z. 37 überflüssig wäre.⁶¹ Das aber bedeutet, dass der Text der Zeilen 1–23 und das an ihn anschließende Edikt und Dekret (29–36) an irgendeinem Tag zwischen dem 17. Februar und dem 25. März verlesen und erlassen wurden. Mit der Integration von Fragment C stellt sich die Frage, ob der Anfang des Textes schon in Fragment C zu setzen sei. Diese Frage bleibt unbeantwortbar, obwohl in C 15 nach einem religiösen Text etwas Neues beginnt, das auf den 110-jährigen Abstand zwischen den Säkularfeiern eingeht und wohl eher rituelle Vorgaben anspricht.⁶²

- 1–3 Es ist keinerlei Satzstruktur erkennbar, einzig das Personalpronomen *vos* macht deutlich, dass es sich um eine direkte Anrede, wahrscheinlich an die Quindecimviri handelt. Z. 2 scheint einen Hinweis auf den Ritus der Säkularspiele zu enthalten. Das entsprechende griechische Wort (θέμις) für *ritus* findet sich auch im Text des Orakels.⁶³ In Z. 3 sind die Chöre der je 27 Knaben und Mädchen gemeint, die nach dem Orakel getrennt auftreten sollten.⁶⁴ Auf eine solche Anweisung könnte hier in der Inschrift Bezug genommen sein, die auch an anderer Stelle diese Chöre erwähnt.⁶⁵
- 4–6 Z. 4 und 5 regeln das Datum und die Dauer der Säkularfeier. Das Datum der ersten Nacht wird nicht wie sonst in der augusteischen Inschrift nach dem offiziellen Kalender genannt, sondern in einer archaisierenden Formulierung angegeben. In dieser Form wird es in Z. 41f. wiederholt, wo die Quindecimviri in einem Dekret Datum und Dauer der Säkularfeier festlegen.⁶⁶ Die Formulierung des Datums an diesen Stellen könnte auf das Orakel zurückgehen, das zwar kein genaues Datum der Säkularspiele liefert, aber die ungewöhnliche Stunde der nächtlichen Opfer in ähnlicher Weise nennt.⁶⁷

61 Mommsen (1891) 247 (591) vermutet, das Datum sei zufälligerweise ausgelassen worden oder befinde sich in dem nicht erhaltenen Teil. Eine Datumsangabe in der Mitte einer Zeile finden wir in dieser Inschrift nur in AB 6, alle anderen Datumsangaben stehen am Anfang einer Zeile.

62 Vgl. S. 80.

63 Zos. 2, 6, 10; 28.

64 Zos. 2, 6, 20f.: χωρίς δὲ κόραι χορὸν αὐταὶ καὶ χωρίς παίδων ἄρσιν στάχυς (Für sich aber sollen die Mädchen einen Chor bilden, und für sich der männliche Spross der Kinder).

65 Z. 20f.; 73(?); 147f.

66 Dass es sich bei diesen Angaben um die Dauer handelt, geht aus dem Akk. *nonas* in Z. 42 hervor.

67 Zos. 2, 6, 6f.: νύξ ἡνίκα γαῖαν ἐπέλθῃ, ἡελίου κρύψαντος ἐὼν φάος (sobald die Nacht

Zweimal ist das Wort *iubeatis* überliefert.⁶⁸ Es scheint, als ob die Quindecimviri die für die Feier erforderlichen Riten autorisieren sollen.⁶⁹ Offensichtlich nimmt dieser Text die später in Dekreten und Edikten angeordneten und dann im Festablauf tatsächlich stattgefundenen Riten vorweg, aber nicht in der Form eines anweisenden Briefes von Augustus. Die bislang festgestellten Parallelen zum Orakeltext könnten einen Schlüssel für das Verständnis der Funktion dieses Teils der Inschrift liefern.

- 7–11 Hier begegnet zum ersten Mal der auffällig häufige Gebrauch der Adverbien *bene* und *diligenter*.⁷⁰ Dieses Drängen auf eine exakte Ausführung der für die Feier vorgeschriebenen Riten weist darauf hin, dass es in diesem Teil der Inschrift eindeutig um rituelle Vorschriften geht, deren Legitimation auf einer anderen Ebene zu suchen ist, als der einer politischen Willensäußerung. Einige Wörter des fragmentarischen Textes weisen auf das Orakel hin.⁷¹ Besonders der Gebrauch des Attributs *milicheis* zu *deis*, ein Wort, das außer an dieser Stelle nicht in der lateinischen Sprache verwendet wurde, unterstützt die Annahme, dass dieser Text auf dem Orakeltext gründet.⁷² Dieser Teil der Inschrift enthält Anweisungen, die im Orakel ebenfalls genannt sind: Es handelt sich um das Abholen von Räucherwerk (Z. 8: *petere*) zur kultischen Reinigung vor der Feier und die Ablieferung von Früchten (Z. 11: *frugum*).⁷³ Betroffen davon sind, wie wir zusätzlich im Edikt von Z. 65 ff. erfahren, alle Freigeborenen.⁷⁴ Die Abgabe der *suffimenta*, worunter Fackeln, Schwefel und Asphalt zu verstehen sind, beabsichtigte die kultische Reinigung aller freien Bürger und eventuell ihrer Wohnungen.⁷⁵ Obwohl die Verteilung der *suffimenta*

die Erde überdeckt, und die Sonne ihr Licht verborgen hat); die Formulierung in der Inschrift, die den besonderen Zeitpunkt der Nacht kennzeichnen will, lautet Z. 4: *nocte quoque I DIES INLVCI[scet k(alendis) Iun(iis)]*.

68 Z. 6 und 8.

69 Vgl. CIL I², 581, 15–18; nach dem *senatus consultum de Bacchanalibus* dürfen private Riten nur abgehalten werden, wenn der *praetor urbanus* sie auf der Grundlage eines Senatsbeschlusses für Recht erklärt (*iousiscent*). Die Verwendung von *iubere* in der augusteischen Inschrift scheint ebenfalls diesen Vorgang der Autorisierung von Riten zu meinen, nicht das Vorschreiben bestimmter Riten.

70 Z. 7: *BENE ATQVE DILIGEN[ter]*; Z. 10: *BENE FREQUENTESQVE*; Z. 13: *DILIG[enter]que memineritis*; Z. 23: *DILIGEN[ter] meminerint*.

71 Z. 10: *FREQUENTES*; 11: *MILICHEIS*; vgl. Zos. 2, 6, 29: δαίμοσι μελιχίοισιν (den mild lächelnden Göttern), und 36: παμπληθής (eine große Menge), wo diese Wörter in demselben Kontext gebraucht sind.

72 ThLL s. v. *milichius*.

73 Das Orakel geht auf diese beiden Handlungen in den Versen 25–30 ein.

74 Zos. 2, 5, 1; ebenso im Orakel (Zos. 2, 6, 3; 25, 27) wo dasselbe gemeint ist, wenn Ῥωμαῖε (V. 3) angesprochen wird; in den Versen 25 und 27 wird ausdrücklich davon gesprochen, dass alle an den vorbereitenden Riten teilnehmen sollen.

75 Zos. 2, 5, 1: ταῦτα δὲ ἐστὶν δῶδες καὶ θεῖον καὶ ἄσφαλτον (Darunter sind Fackeln,

im ersten Teil der Inschrift einen breiten Raum einnimmt, ist nirgends davon die Rede, dass Frauen in besonderer Weise von diesen reinigenden Maßnahmen betroffen sein sollen, wie es im Orakel gefordert ist.⁷⁶ Eine solche Bestimmung könnte wegen des fragmentarischen Zustands des Textes nicht überliefert sein. Frauen spielten an der Säkularfeier, die in besonderer Weise der Zukunft und damit der Reproduktion des römischen Volkes galt, eine wichtige Rolle, auf die noch näher eingegangen wird.⁷⁷ Wie der eigentliche Reinigungsakt aussah, ist nicht überliefert, wahrscheinlich waren solche Maßnahmen in den Haushalten üblich, so dass keine detaillierten Vorschriften dazu abgegeben werden mussten. Als öffentlicher Akt scheint vor allem der Akt des Verteilens wichtig gewesen zu sein, er allein ist in den Quellen dokumentiert, und ebenfalls nur der Akt des Verteilens ist im Orakel angesprochen.⁷⁸ Die Verteilung der *suffimenta* ist außerdem in Münzprägungen anlässlich der augusteischen und domitianischen Spiele dargestellt (siehe Anhang, Abb. 2 und 8).⁷⁹ Dabei sitzen Augustus bzw. Domitian auf einem Schemel, der auf einem Podest steht, und reichen zwei vor ihnen stehenden Männern in einer *toga* (bzw. einem Mann, der von einem Kind begleitet ist) einen Gegenstand. Vor den Herrschern steht jeweils ein Korb, in welchem sich die *suffimenta* befunden haben. In gleicher Weise werden auch andere Mitglieder des Kollegiums der Quindecimviri diese Aufgabe ausgefüllt haben, da die Verteilung der *suffimenta* an mehreren Stellen erfolgte.

Unter der *acceptio frugum* ist der Empfang der von der Bevölkerung gebrachten Früchte zu verstehen. In der augusteischen Inschrift sind alle Angaben über die *acceptio frugum* fragmentarisch, sodass unsere Informationen über diesen rituellen Akt aus der Inschrift allein unklar bleiben.⁸⁰ Die Angaben des severischen *commentarium* enthalten die zusätzlichen Informationen, dass vor der Annahme der Früchte von Severus ein

Schwefel und Asphalt zu verstehen); 2, 6, 25 f. (Orakel): ἅπασιν δὲ λύματα δοῦναι ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναῖξί. Μάλιστα δὲ θηλυτέρῃσιν (Allen sind reinigende Duftstoffe zu geben, Männern und Frauen. Besonders aber den Frauen).

76 An folgenden Stellen ist von der Verteilung der *suffimenta* die Rede: Z. 7–10; 29–30.

77 Vgl. Kap. A.12, S. 272 ff.

78 Das severische *commentarium* spricht zusätzlich von Auslosungen, an welchen Orten welche Gruppe von je drei Quindecimviri die *suffimenta* verteilen soll: Act. Sev. 59–62 (briefliche Einladung zur Auslosung); 64–65 (Auslosung); 79–84 (Einsatz der Quindecimviri). – Zos. 2, 5, 1; Zos. 2, 6, 25 f. (Orakel): ἅπασιν δὲ λύματα δοῦναι ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναῖξί. Μάλιστα δὲ θηλυτέρῃσιν (Allen sind reinigende Duftstoffe zu geben, Männern und Frauen. Besonders aber den Frauen).

79 Eine Aufschrift *AVG(ustus) SVF(fimenta) P(opulo dedit)* bzw. *SVF(fimenta) P(opulo) D(edit)* macht deutlich, worum es bei diesen Abbildungen geht.

80 Von der *acceptio frugum* ist an folgenden Stellen die Rede: Z. 29–33; 34–36; 89. Eventuell enthielt auch das Edikt der Z. 65–70 eine Bestimmung zur *acceptio frugum*, die allerdings nicht mehr erhalten ist.

Gebet gesprochen wurde, dass die Quindecimviri zur Annahme auf speziell errichteten Tribünen Platz nahmen, und dass am 3. Juni nach dem Vortrag des *carmen saeculare* und nach der Beendigung der *pompa*, des *lusus Troiae* und des Wagenrennens die vom Volk abgegebenen Früchte an die Teilnehmer der Wettkämpfe abgegeben wurden. Restliche Früchte erhielten anschließend einige Beamte, die wahrscheinlich bei der Organisation mitgeholfen hatten.⁸¹ Weitere Informationen bieten auch hier Münzabbildungen zu den domitianischen Säkularspielen, die den Akt der *acceptio frugum* festhalten (siehe Anhang, Abb. 9a und 9b).⁸² Links sitzt Domitian auf einem Schemel, der auf einem Podest steht, und empfängt von zwei vor ihm stehenden Männern die *fruges*, welche sie aus einer *patera* in eine von Domitian gehaltene *patera* schütten. Neben dem Schemel stehen drei Körbe, in welche Domitian die Gaben umschüttet. In einer anderen Serie dieser Prägung schüttet einer der Männer die *fruges* in ein vor dem Podest stehendes Gefäß (Sack, Korb?).⁸³ Sowohl der Kaiser wie auch die vor ihm stehenden Männer sind mit einer *toga* bekleidet, sie tragen keine Kopfbedeckung.

Die Aufschrift *FRVG(es) AC(cepit)* auf dem Podest bezeichnet den hier dargestellten Akt der *acceptio frugum*. Bei den *fruges* handelte es sich um Erstlingsfrüchte, das heißt zur Zeit der Säkularspiele, Anfang Juni, um noch nicht vollständig ausgereiftes Korn, nach Zosimus um Weizen, Gerste und Saubohnen.⁸⁴ Die drei aufgestellten Körbe zeigen, dass die unterschiedlichen Früchte wahrscheinlich sortiert wurden.⁸⁵ Die *acceptio frugum* stellt im Ensemble der Riten der Säkularspiele einen Eingangsritus dar, auf den offensichtlich – wie es die severische Inschrift zeigt – während und am Ende der Feier wieder Bezug genommen wurde, indem das abgegebene Korn als Belohnung, vielleicht auch Bezahlung, eine Verwendung fand.⁸⁶ Die Abgabe von Früchten, ebenso wie die Annahme der

81 Act. Sev. 90–93; 96–101; 258.

82 Es existieren verschiedene Varianten dieser Prägung.

83 Scheid (1990a) 602f. weist zu Recht die These Piganiols (1923) 92 zurück, dass es sich bei den *fruges* auch um Wein gehandelt haben könnte, eine Vorstellung, auf die Piganiol durch Parallelen zum christlichen Ritual und durch die Identifikation eines der Gefäße als *scyphus* kommt. Eine neue Ergänzung in Act. Sev. 99 legt nahe, dass es sich um Körbe gehandelt hat: *JIN COR[bibus] · 9 · p/OSITIS*. Bei *corbis* handelt es sich um eine Bezeichnung für Getreidekörbe (Cato agr. 136).

84 Dass es Erstlingsfrüchte sind, steht im Orakel (Zos. 2, 6, 27f.) und bei Zos. 2, 5, 4; an anderer Stelle (Zos. 2, 5, 2 und 2, 5, 4) differenziert Zosimus die *fruges* in σίτον καὶ κριθήν ... καὶ κύαμον (Weizen, Gerste und Saubohnen).

85 Vgl. Z. 69: *GENERATIM CONFERRENT*. Diese Formulierung sowie die auf der Münze erkennbaren drei Körbe legen eine sortierte Abgabe der *fruges* nahe.

86 Auch Zosimus erwähnt die Verteilung der abgegebenen Früchte als Lohn (2, 5, 4): Κομίζονται δὲ οἱ ταῦτα ποιοῦντες μισθὸν τὰς ἀπαρχὰς τῶν καρπῶν, σίτου καὶ κύαμων

suffimenta, schien verbindlich für alle gewesen zu sein, die am Opfer teilhaben wollten. So betont auch das Orakel ausdrücklich, dass alle zu der *acceptio frugum* einen Beitrag zu leisten hätten und allen *suffimenta* zu verteilen seien, was darauf schließen lässt, dass diese Riten als Eingangsritus zu einem Opfer selbstverständlich waren.⁸⁷

Im Gegensatz zum Orakel macht der Text auch Angaben, wo diese vorbereitenden Handlungen stattfinden werden: *IN CAPITOLIVM ANTE AED[em Iovis Optimi Maximi und ante aedem DJIANAE]*.⁸⁸ Die Frage, ob es sich um den Dianatempel auf dem Aventin oder um den in der Nähe der *porticus Octaviae* handelt, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Obwohl der Aventin, wo ein Dianatempel stand, an der Säkularfeier selbst keine Rolle spielte, ist seine Einbeziehung in die vorbereitenden Riten gut möglich, da auch Zosimus dies belegt.⁸⁹ Die kultische Funktion des Aventin war mit den Iuno- und Dianatempeln bekannt. Als Zielpunkt von Prozessionen mit lustralem Charakter scheint die Ausgabe von *suffimenta* hier sinnvoll, außerdem waren bei der Verteilung an alle Bürger aus organisatorischen Gründen mehrere Annahme- und Ausgabestellen nötig.⁹⁰ Der Abschnitt über die *acceptio frugum* und die Verteilung der

αὗται γὰρ, ὡς εἶρηται μοι, τοῦ δήμου παντὸς συμφέρονται καὶ τῷ δήμῳ παντὶ διανέμονται (Die dieses [die Riten] ausgeführt hatten, erhalten die Erstlingsfrüchte der neuen Ernte als Lohn, nämlich Weizen, Gerste und Saubohnen: Diese nämlich waren – wie man mir gesagt hat – vom ganzen Volk zusammengetragen worden und sind dem gesamten Volk wieder ausgeteilt worden).

87 Zos. 2, 6, 27. Dass die Passage des Orakels mit den Eingangsriten der Verteilung der *suffimenta* und der *acceptio frugum* (25–30) wegen des noch erkennbaren Akrostichons eine zusammenhängende Passage aus älteren sibyllinischen Versen ist, spricht ebenfalls dafür. Offensichtlich handelt es sich um ein gängiges Ensemble von Eingangsriten vor großen Opfern. Vgl. Kap. A.10, S. 244f.

88 Z. 9; Kolb (1995) 330 über die Gestaltung des Iuppitertempels auf dem Kapitol in augusteischer Zeit. Zum Dianatempel auf dem Aventin ebenfalls Kolb (1995) 124f. und 345. Die Ortsangabe des Aventin ist an keiner Stelle der Inschrift erhalten. Auch in Z. 146, wo es um das Gebet und Opfer für Diana geht wird keine Ortsangabe gemacht, weil das Opfer und Gebet für Diana mit Sicherheit auf dem Palatin in Verbindung mit dem Apollo-Opfer stattgefunden hat. Mommsen (1891) 259f. (605f.) setzt aber aufgrund seiner Ergänzungen hier in Z. 10 und in Z. 32 voraus, dass auch das Gebet und Opfer für Diana auf dem Aventin stattgefunden haben, somit also neben den Örtlichkeiten Kapitol und Palatin auch der Aventin bei der Säkularfeier eine Rolle gespielt habe. Vgl. die Angaben unten zu Z. 29–33, S. 97.

89 Zos. 2, 5, 2. Συνελθόντες δὲ τοῦ δήμου παντὸς ἐν τε τοῖς ῥηθεῖσιν τόποις καὶ τῷ ἱερῷ τῆς Ἀρτέμιδος, ὃ ἐν τῷ Ἀουεντίνῳ λόφῳ καθίδρυται, σίτον καὶ κριθὴν ἕκαστος φέρει καὶ κύαμον (Nachdem das ganze Volk an den genannten Orten und in dem Heiligtum der Artemis zusammengekommen war, welches auf dem Aventin liegt, hat ein jeder Weizen, Gerste und Saubohnen gebracht).

90 Poe (1984) 61ff. verweist darauf, dass zwischen dem Marsfeld, dem Austragungsort der *ludi saeculares*, und dem Aventin kultische Bezüge bestanden. Diese kommen

suffimenta enthielt noch etwas Text am Anfang von Z. 12 und war danach abgeschlossen. Über das Orakel hinausgehend enthält er Angaben über den Zeitpunkt und Ort dieser Handlungen.

- 13 Hier wird auf eine alte Institution aufmerksam gemacht, wonach während der Festtage Streitigkeiten zu ruhen hatten.⁹¹ Dies galt für die Zeit der *feriae publicae*, die während der drei Tage dauernden Säkularfeier angesetzt waren.⁹² Diese Regelung wurde sowohl für die augusteische als auch für die severische Säkularfeier angewandt.⁹³ Die Inschrift der severischen Feier spricht allgemein von einer Anordnung für Gerichtsferien neben den Bestimmungen zur Finanzierung, zum Zeitpunkt der Spiele und zur Aufhebung der Trauer der Frauen.⁹⁴ Die augusteische Inschrift dagegen bezieht sich auf eine alte religiöse Regel, deren Wortlaut *litibus et iurgiis se abstinerent* sprichwörtlich war.⁹⁵ Der Zusammenhang von *feriae* und dem Ruhen der Gerichtsbarkeit entstand aus der Vorstellung heraus, dass diese Tage der Verfügungsgewalt der Menschen entzogen und ganz den Göttern gewidmet sein sollten. Die Stimmung in der Bevölkerung sollte friedlich und spannungsfrei sein, damit die Götter ebenfalls Ruhe genießen können.⁹⁶ Auf diese Vorstellung nimmt auch das Orakel Bezug mit der Formulierung »Ernst soll mit fröhlichem Lachen vermischt sein« und dem Wunsch, dass die Götter gnädig zu stimmen seien.⁹⁷ Damit erhält auch das einleitende *diligenter memineritis* einen Sinn, der vielleicht die mehrfach im Orakel angesprochene Ermahnung zum Sich-Erinnern aufnimmt.⁹⁸ Zweimal ist *diligenter* als Adverb zu dem Verb *meminisse* gebraucht (Z. 13 und 23), es scheint damit dieselbe Dringlichkeit der Erinnerung zu

besonders an den bei Livius überlieferten Lustrationsakten, die anlässlich der Geburt von Hermaphroditen vorgenommen wurden, zum Ausdruck (Liv. 27, 37 für das Jahr 207 v. Chr. und Liv. 31, 12 für das Jahr 200 v. Chr.).

- 91 Wissowa (1912) 432–449.
 92 Z. 39 erwähnt *feriae* in einem Dekret der Quindecimviri. Bei den *feriae* der Säkularfeier wird es sich jedoch um *feriae imperativae* gehandelt haben, also außergewöhnliche Feiertage, die von Magistraten mit einem *imperium* angesetzt wurden.
 93 Act. Sev. 29f.; 45f.
 94 Scheid (1990a) 358f. beobachtet eine Ausweitung dessen, was auf Stein überliefert ist, auch bei den Arvalakten aus severischer Zeit. Das Ritual selbst erfuhr dagegen keine substantielle Erweiterung. Pighi (1941) 109 glaubt, dass die juristischen Bestimmungen, die die severische Inschrift enthielt, auch für die augusteische Feier galten. Das kann durchaus der Fall sein, ohne dass die augusteische Inschrift diese juristischen Bestimmungen der Überlieferung für würdig hielt.
 95 Cic. div. 1, 102 erwähnt, dass bei kultischen Handlungen, die von Staats wegen angesetzt waren, was für die Säkularspiele zutrifft, Folgendes galt: *ut litibus et iurgiis se abstinerent*.
 96 Cic. leg. 2, 55 beschreibt die Tage der *feriae* als *dies quieti* für die Götter.
 97 Zos. 2, 6, 35 und 29f.
 98 Zos. 2, 6, 3; 4; 33; 36.

enthalten wie das Orakel. Für das Ritual der Säkularfeier, das nach den augusteischen Bestimmungen nur alle 110 Jahre durchgeführt wurde, war ein solcher Erinnerungsakt von besonderer Bedeutung. Der ursprünglich als Brief des Augustus bezeichnete Text scheint sich besonders in diesen Hinweisen auf die Erinnerung an das Orakel zu lehnen, das speziell für die Säkularfeier erstellt worden war. Da das Orakel für den Anlass der augusteischen Spiele aus bestehenden Versen in Verbindung mit neu gebildeten geschaffen worden war, hat es für die Legitimation der Spiele eine wichtige Rolle gespielt. Sein Inhalt durfte nicht veröffentlicht werden, musste aber dennoch in irgendeiner Form den Weg in die Öffentlichkeit finden, um diese Funktion der Legitimierung zu erfüllen.

- 14 Die Bedeutung des Wortes *audientiam*, die schon zu Z. C 15 angesprochen wurde, scheint in einem Zusammenhang mit der Funktion des Textes zu stehen.⁹⁹ Ich habe hierin einen Ausruf des *praeco* verstanden, dessen ausgerufenen Text schriftlich fixiert war und sich in den Archiven der Priesterschaft der Quindecimviri befand. Aufgrund dieser Zugehörigkeit und aufgrund seiner Bedeutung für die Spiele fand der Text Aufnahme in das *commentarium*. Mommsen verstand *audientiam* als Publikum an Gerichtsverhandlungen, indem er durch seine Ergänzung *non esse praestandum* das Wort *audientiam* mit der vorangehenden Zeile verband.¹⁰⁰ Dabei trug Mommsen nicht der Tatsache Rechnung, dass sich vor *audientiam* ein *vacat* befindet. Dieses *vacat* weist darauf hin, dass das Wort *audientiam* im Text der Inschrift eine besondere Stellung einnahm, weil es durch die umgebende unbeschriebene Fläche ins Auge sticht.¹⁰¹ Für die Interpretation von *audientiam* bedeutet das, dass es sich an dieser Stelle durchaus um ein anderes Publikum handelt, als das von Mommsen vermutete. Es ist nicht davon auszugehen, dass mit der Wiederholung von *audientiam* der Ausruf des *praeco* zu Ende war, da im Folgenden weiter auf rituelle Bestimmungen zu den *ludi saeculares* eingegangen wird. Eher handelt es sich um die Wiederholung einer Formel, die den Status des Textes noch einmal festlegte oder einen zweiten *praeco*-Text einleitete.
- 15–19 In Z. 15 folgt mit vorgezogenem linkem Zeilenanfang ein längeres zusammengehörendes Textstück, das sich auf die Teilnahme der Matronen an der Säkularfeier bezieht. Der erhaltene Text macht Angaben, die Frauen betreffen, die älter als 25 Jahre sind (Z. 17: ···] *MAIORES ANN(os) XXV NATAE*). Wegen dieser Angabe kann man davon ausgehen, dass

⁹⁹ Vgl. oben zu C 15–17, S. 78ff.

¹⁰⁰ Mommsen (1891) 244 (588).

¹⁰¹ Ähnlich auffällig wird das Kollegium der Quindecimviri in der Inschrift betont, die vor jedem Edikt – umgeben von zwei *vacat* – genannt werden. Besonders gut zu sehen ist dies in der erhaltenen Eingangszeile des Edikts über das Unterlassen der Trauer der Matronen, Z. 110.

hier die Rede von den *sellisternia* ist, welche die Matronen im Anschluss an die Opfer abhielten. Auf diese Opfer scheint sich die Angabe in Z. 15 zu beziehen. Die Datumsangaben von Z. 16, bei denen es sich mit großer Sicherheit um die Nächte des 1., 2. und 3. Juni handelt, waren für die Matronen der Zeitpunkt der *sellisternia* für Iuno und Diana.¹⁰² 110 Matronen waren ausgewählt worden, weil damit auf den neu festgelegten Abstand zwischen zwei Säkularfeiern hingewiesen werden konnte.

sellisternia waren wie die *lectisternia* eine besondere Form des Opfers, bei dem man sich den Akt des Opfern als Bewirtung eines Gottes bzw. einer Göttin vorstellte, analog zu den menschlichen Tischsitten. *lectisternia* waren erstmals 399 v. Chr. als eine nach *Graecus ritus* ausgeführte Zeremonie eingeführt worden. Ihren Namen haben diese Einrichtungen von den Sitzgelegenheiten für die teilnehmenden Götter und Göttinnen: *lectisternium* nach *lectum*, der gepolsterten Liege für einen Gott, *sellisternium* nach *sella* für weibliche Gottheiten, weil diese nicht wie Götter auf einem *lectum* liegen können, sondern jede für sich auf einer *sella* sitzen.¹⁰³ An den *sellisternia* wurden für die Göttinnen, zu deren Ehren sie veranstaltet wurden, Sessel aufgestellt, die dann während des Mahles leer blieben.¹⁰⁴ Solche *sellisternia* haben zu verschiedenen Zeiten stattgefunden. Sofern sie als öffentliche Riten ausgeführt wurden, konnten sie einen sühnenden Aspekt enthalten, wie mehrere überlieferte Beispiele zeigen.¹⁰⁵

Allgemein werden *lectisternia* und *sellisternia* den im vierten vorchristlichen Jahrhundert eingeführten Neuerungen im *ritus Graecus* zugeordnet.¹⁰⁶ In neueren Analysen wird darauf hingewiesen, dass es sich zwar um einen neuen *ritus* in Rom handelte, dessen Einführung aber nicht unbedingt als Hellenisierung der römischen Religion zu verstehen

102 Mommsen (1891) 255 (600). Auch wenn das augusteische *commentarium* diese *sellisternia* nur im Anschluss an die Opfer der ersten und dritten Nacht überliefert (Z. 101f., 138) ist davon auszugehen, dass *sellisternia* im Anschluss an jedes Opfer stattfanden, also auch in der zweiten Nacht im Anschluss an das Ilithyia-Opfer und an alle Opfer am Tage. Vgl. die Tabelle auf S. 91.

103 Wissowa (1912) 423; Latte (1960) 242–244; Val. Max. 2, 1, 2; Fest. p. 386 Lindsay; ein gemeinsames Mahl zu Ehren eines Gottes wurde demnach *lectisternium* genannt.

104 Latte (1960) 244 weist darauf hin, dass an den *lectisternia* Götterbilder aufgestellt wurden, um die Teilnahme des Gottes an dem Ritus zu verdeutlichen. An den *sellisternia* der augusteischen Säkularfeier waren wahrscheinlich keine Bilder der beiden Göttinnen Iuno und Diana aufgestellt; die Inschrift selbst spricht nur vom Aufstellen der Sessel, Z. 101f.

105 Liv. 5, 13, 5–8 spricht von dem im Jahre 399 v. Chr. erstmals abgehaltenen *lectisternium* anlässlich einer Seuche; Tacitus Ann. 15, 44 erwähnt *sellisternia* unter den Sühneritualen nach dem Brand von Rom.

106 Gagé (1955) 169–177; 308–347; Latte (1960) 242–244.

ist.¹⁰⁷ Der griechische Einfluss bleibt unklar, es muss davon ausgegangen werden, dass die Einführung dieses Rituals ein Ausdruck des Wandels der römischen Religion ist, dass also durchaus uns unbekannte Formen der alten römischen Religion in dieses Ritual eingeflossen sein können, welches neben dem Opfer eine neue Möglichkeit darstellte, Störungen im Umgang mit den Göttern zu bereinigen.

Die Angaben in diesem Teil der Inschrift zu den *sellisternia* sind unvollständig und werfen Fragen auf, was den Ort der *sellisternia* betrifft.¹⁰⁸

Auch aus der Darstellung der *sellisternia* im protokollarischen Teil der Inschrift erfährt man nichts über den Ort dieser Handlungen.¹⁰⁹ In Z. 18, die direkt an die Bestimmung für die Matronen anschließt, ist als Ort der Zusammenkunft der Matronen *in Capitolium* erhalten. Auch die severische Inschrift legt nahe, davon auszugehen, dass alle *sellisternia* von den Matronen auf dem Kapitol durchgeführt wurden.¹¹⁰ Ebenso ist im Edikt von Z. 78f. als Ort der Zusammenkunft der Matronen das Kapitol erwähnt. Somit haben die *sellisternia* nicht am Ort der vorangegangenen Opfer stattgefunden, sondern immer auf dem Kapitol.

Für die *sellisternia* verrichteten die Matronen eigene Opfer, die sie anschließend verspeisten. Das severische *commentarium* erwähnt für die *sellisternia* des dritten Tages ein eigenes Opfer von Schweinen durch die Matronen – *porciliae immolaverunt*.¹¹¹ Außerdem ist erwähnt, dass diese *sellisternia* wie die der beiden vorangegangenen Tage ausgesehen haben. Im augusteischen *commentarium* ist zwar gar kein Hinweis auf solche Opfer enthalten, es ist aber davon auszugehen, dass die Matronen auch an den augusteischen Säkularspielen eigene Opfer verrichteten, um *sellisternia* feiern zu können.

Das inschriftliche *commentarium*, das den Verlauf der *ludi saeculares* wiedergibt, erwähnt *sellisternia* der Matronen nicht nach jedem Opfer. Das bedeutet nicht, dass sie nicht stattgefunden haben, sondern dass das *com-*

107 Scheid (1998a) 172–176; BNP (1998) 63.

108 Pighi (1941) 110 nimmt zu Recht an, dass in diesen Zeilen die Matronen aufgefordert werden, in der Nacht des 1., 2. und 3. Juni zu *sellisternia* auf dem Kapitol zusammenzukommen.

109 Z. 101f.; 109; 138.

110 Act. Sev. 178f.; an dieser Stelle ist von den auf das Opfer an die Ilithyien folgenden Spielen und *sellisternia* die Rede. Der fragmentarische Text enthält deutlich lesbar in der Angabe zu den *sellisternia* das Verb *ascenderunt*, was die Annahme stützt, dass die an den *sellisternia* teilnehmenden Matronen zu diesem Zweck das Kapitol erklimmen haben.

111 Darauf weist Act. Sev. 259f. hin: *e]ADEM DIE IVLIA AVG. M[ater] CASTRORVM ET MATRO[nae ce]NTVM NOVE[m habuerunt · 32 ·] | [sellistern]IA SVA SICVT PRAEC[eden]TI BIDVO, PORCILIAS IMMOLAVERVNT [et] EISDEM CENA[verunt et antr]VAV[erunt].*

mentarium auf Vollständigkeit der Angaben verzichtet. Eine Gegenüberstellung mit dem severischen *commentarium* bekräftigt die Annahme, dass *sellisternia* der Matronen nach jedem Opfer abgehalten wurden.¹¹²

	1. Juni	2. Juni	3. Juni
Act. Aug. nachts	101	–	138
am Tag	109	133(?)	–
Act. Sev. nachts	149–154	178f.	228
am Tag	siehe Angabe für 3. Juni	205f.	259f. (<i>sicut prae- cedenti biduo</i>)

Der Grund dafür liegt in der Struktur der gesamten Feier, die als immer wiederkehrende Elemente Opfer, *ludi* und *sellisternia* enthielt. Außerdem wurde mit dem Ritual des *sellisternium* nicht nur die Beziehung der Menschen zu den Göttern geordnet, es diente auch dazu, die Beziehungen der Bürger untereinander klarzustellen. Durch die Ehrung der Matronen als selbstständig Ausführende einer Kulthandlung mit Opfer, den *sellisternia*, erhielten sie eine ungewöhnliche Aufmerksamkeit, die in Zusammenhang mit der Aussage der augusteischen *ludi saeculares* steht: Die Sicherung der Nachkommenschaft, der Garantie für den Fortbestand Roms, lag zu einem wichtigen Teil in der Verantwortung der Matronen. Dies wurde durch die Ehrung der Matronen während der sechsmaligen *sellisternia* allen Römern vor Augen geführt.¹¹³

- 20f. Im letzten Abschnitt des Textes ist das Lied der Knaben und Mädchen erwähnt, welches diese anlässlich der Säkularfeier gesungen haben. Aus dem weiteren Text der Inschrift ist dieses Lied als das *carmen saeculare* des Horaz zu identifizieren.¹¹⁴ Die Bedingung, dass beide Elternteile noch am Leben sein müssen, ist lesbar, ebenso ihre Aufgabe, einen Chor zu bilden, um ein Lied vorzutragen. *Patrimi et matrimi* ist eine nur im römischen Kult nachweisbare Qualifikation für Kinder, deren Vater und Mutter noch am Leben sind.¹¹⁵ Auch das Orakel erwähnt diese Bestim-

112 Z. 101 und 138 für nächtliche *sellisternia*, 109 und 133(?) für *sellisternia* am Tag. Das severische *commentarium* ist in der Angabe der *sellisternia* ebenfalls unvollständig, aber in erster Linie wegen des fragmentarischen Zustands des Textes.

113 Die Ehrung der Matronen fand wohl nicht im Rahmen der Verteilung des Opferfleisches statt, worin sich die Stellung der Männer untereinander widerspiegelte (vgl. Scheid [1985] 197ff.). Die Ehrung der Matronen drückte sich darin aus, dass ihnen eigene Riten zugestanden wurden. Diese Riten standen nach dem Opfer zwar an zweiter Stelle, gehörten aber zum rituellen Ensemble der Säkularspiele und wurden von den Matronen eigenständig durchgeführt.

114 Z. 147–149.

115 Koch RE XXXVI, 3 (1949) Sp. 2250–2252 s. v. *patrimi et matrimi*. Baudy DNP 1 (1996) 618–619, s. v. *amphithaleis paides*.

mung als ἀμφιθαλής.¹¹⁶ Diese Qualifikation war in der Ausübung des öffentlichen Kultes erforderlich.¹¹⁷ Über die Bedeutung dieser Qualifikation haben wir keinerlei Angaben, die Bedeutung des griechischen Wortes ἀμφιθαλής legt aber nahe, dass man sich darunter vom Tod unberührte Kinder vorstellte, deren Leben noch keine Beschädigung erfahren hatte, und die aufgrund dieser Makellosigkeit für kultische Beteiligung besonders geeignet waren. In welcher Beziehung diese Kinderchöre mit den Chören von Z. 3 stehen, kann nicht geklärt werden. Die letzten beiden Zeilen des Textes betreffen Opfer und Vorbereitungen der Spiele. Die abschließenden Worte *diligen]TER MEMINERINT* nehmen den Tonfall des Orakels wieder auf, wonach sich der Römer erinnern soll, die Riten der Säkularfeier gewissenhaft zu wiederholen.

Damit wird mit den letzten Worten dieses Textabschnitts noch einmal Bezug auf bereits existierende Vorgaben zu den rituellen Handlungen der Säkularfeier genommen. Der Text enthält Hinweise auf die wichtigsten Riten der Säkularspiele, nämlich auf die Chöre der Knaben und Mädchen, auf die Verteilung der *suffimenta*, auf die *acceptio frugum*, auf *feriae* und Aussetzen der Gerichtsbarkeit während der *ludi saeculares*, auf die *sellisternia* der Matronen, das *carmen saeculare* und am Schluss eher zusammenfassend auf Opfer und Spiele. Außer dem Hinweis auf den 110-jährigen Abstand zwischen zwei Säkularfeiern und auf die Opfer an die bestimmten Götter – Angaben, welche das Orakel enthält – stimmt dieser Text mit den Angaben im Orakel überein. Es ist grob gesehen sogar die Reihenfolge des Orakels beibehalten, wobei der inschriftliche Text nicht vollständig ist und am Ende von Fragment C wahrscheinlich die fehlenden Angaben über die zeitliche Berechnung und den Götterkanon der Säkularspiele machte. Entgegen Mommsens These von einem die Riten vorschreibenden Brief des Augustus liegt hier ein Text vor, der den Inhalt des Orakels wiederholte. Da der Orakeltext nicht veröffentlicht werden durfte, handelt es sich bei dem Dokument wahrscheinlich um eine Interpretation, lateinische Paraphrase oder sogar Übersetzung des Orakels durch die Quindecimviri. Dieser Text wurde in die Inschrift aufgenom-

116 Die mehrfach belegte griechische Übersetzung, die auch Zosimus gebraucht (Zos. 2, 5, 5), ist ἀμφιθαλής; diese Übersetzung wurde in den sibyllinischen Büchern verwendet, wie das ursprünglich bei Phlegon überlieferte Orakel zu den augusteischen Säkularspielen belegt (siehe Zos. 2, 6, 22).

117 Überliefert ist diese kultische Qualifikation in den *commentarii* der Arvalbrüder, wo sie als Helfer bei kultischen Handlungen und beim Mahl der Arvalbrüder auftreten. Allerdings handelt es sich im Gegensatz zu den Säkularspielen ausschließlich um Knaben. Vgl. Scheid (1998c) 49, 26; 69, 32; 78, 26 und andere Belege. Diese Knaben sind in den Arvalakten meistens als *senatorum filii* bezeichnet, stammen also aus der Oberschicht.

men, weil er als schriftliches Dokument im Archiv der Quindecimviri seinen Platz hatte und als Dokument der künftigen *ludi saeculares* galt. Er enthielt die rituellen Bestimmungen der künftigen Feier und bildete eine Art Richtschnur für die Quindecimviri bei den Vorbereitungen.¹¹⁸ Die inschriftliche Fixierung sollte das Befolgen der Riten für künftige Zeiten sichern, was nicht allein durch die Überlieferung des Festprogramms im zweiten Teil der Inschrift geschehen konnte. Deshalb ist zu vermuten, dass hinter dem hier überlieferten Text als Autorität das Orakel stand, aber nicht, wie bisher angenommen, die Person des Augustus. Trotz des fragmentarischen Textzustands ist mehrmals eine sakrale Sprache zu erkennen, die die legitimierende Funktion dieses Textes verdeutlicht.¹¹⁹ Insofern hatte Mommsen recht in seiner Annahme, dass am Anfang der Inschrift ein autorisierender Text überliefert sein musste, der das neu zusammengestellte Ritual legitimieren sollte. Diese Aufgabe konnte jedoch nicht ein Brief des Augustus an die Quindecimviri erfüllen.

- 24–28 Dass das *ius edicendi* auch Priesterkollegien zustand, wird nur aus dem *commentarium* der augusteischen Säkularspiele abgeleitet.¹²⁰ Andere direkte Belege für priesterliche Edikte sind nicht bekannt. Da die Edikte der augusteischen Inschrift jedoch eindeutig als solche zu verstehen sind, handelte es sich hier wohl um eine Sonderregelung für das Kollegium der Quindecimviri während der Vorbereitungen der *ludi saeculares*, die auf einem vorangegangenen magistralen Beschluss beruhte.¹²¹ Der amtierende Pontifex Maximus Lepidus, der die Aufgabe gehabt hätte, auf die Notwendigkeit einer Säkularfeier hinzuweisen und damit den Anstoß zu einer solchen Feier zu geben, spielt an der Vorbereitung der Spiele gar keine Rolle.¹²² Er war umgangen worden und das *ius edicendi* an das Kollegium der Quindecimviri übergeben worden. Damit war einer Maßnahme, die

118 Die zweifache Nennung von *IVBEATIS* (Z. 6; 8) und die Anrede in der 2. Person unterstützen die bereits von Mommsen geäußerte Vermutung, dass sich dieser Text an die Quindecimviri richtet.

119 Als Ausdrücke der Sakralsprache können die Datumsangabe (Z. 4), das mehrmalige *memineritis* (Z. 7(?); 13; 23) und die Wiederholung des im Orakel gebrauchten Wortes *milicheus* gelten.

120 Kipp, RE V,2 (1905) Sp. 1940f. s. v. *edictum*; Kipp führt als Beleg Z. 110f. an; gegen die Möglichkeit priesterlicher Edikte mit Ausnahme des *pontifex maximus* wendet sich Mommsen RStR I (1876)² 204.

121 Das Kollegium der Quindecimviri der severischen Spiele hatte nicht das Recht, selbst Edikte zu veröffentlichen. Septimius Severus und seine Söhne sind in den Edikteinleitungen als Subjekt genannt, dem die Quindecimviri assoziativ angeschlossen sind: Act. Sev. 73–74; 112–114.

122 M. Aemilius Lepidus war nach seiner Niederlage gegen Augustus im Jahre 35 v. Chr. zwar als Pontifex Maximus im Amt geblieben, durch seine Verbannung nach Circei jedoch bedeutungslos geworden. Zur Umgehung des Pontifex Maximus bei der Planung der *ludi saeculares* vgl. Scheid (1999) 8f.

ohne die Autorität des Pontifex Maximus getroffen worden war, die nötige Legitimation verliehen.

Bei diesem Text handelt es sich um den Wortlaut eines Edikts der Quindecimviri. Alle zur Säkularfeier erlassenen Edikte waren im Archiv der Quindecimviri aufbewahrt und wurden in die Inschrift aufgenommen. In der Inschrift sind insgesamt fünf Edikte der Quindecimviri erhalten. Sie sind wegen ihrer Einleitungsformel *edictum propositum est XVvir(i) s(acris) f(aciunis) dic(unt)* leicht zu erkennen.¹²³ Manchmal geht dieser noch eine Datumsangabe voran.¹²⁴ Das Ende dieser Formel *XVvir s f dic* ist in etwas größeren Buchstaben als der übrige Text ziemlich genau in der Mitte einer Zeile dargestellt und sticht aus dem sonst gleichförmigen Text heraus.¹²⁵ Man kann deshalb an dieser Stelle das fehlende Element der Formel ergänzen, wie es Pighi auch getan hat.¹²⁶ Dieses besondere Gestaltungselement hat die Aufmerksamkeit der Leser der Inschrift auf die Ediktanfänge der Quindecimviri gelenkt. Damit sollte nicht auf die besondere Wichtigkeit der Edikte hingewiesen werden, denn die Senatsbeschlüsse vor der Säkularfeier haben keinerlei besondere Gestaltung in der Inschrift erfahren. Es sollte vielmehr im Gesamtbild der Inschrift das Kollegium der Quindecimviri als Veranstalter der *ludi saeculares* hervorgehoben werden. Augustus als treibende Kraft hinter der Restauration dieser alten Feier trat dagegen in den Hintergrund.

Das erste Edikt der Quindecimviri trägt die Datumsangabe *eodem die*. Das heißt, dass das vor dem Edikt in der Inschrift wiedergegebene Dokument mit einem Datum versehen war und das Edikt an demselben Tag erlassen wurde, an dem das vorangehende Dokument vorgelesen oder erlassen worden war.¹²⁷ Aus den erhaltenen Zeilenanfängen geht in groben Zügen hervor, was der Inhalt dieses Edikts gewesen sein muss. Es scheint die Veröffentlichung der Anordnungen, wie sie das Orakel vorgeschrieben hat, für die Säkularfeier zu betreffen. Da die kultischen Handlungen den üblichen Rahmen sprengten, war es nötig, die Bürger vorher detailliert darüber zu informieren, was jeder Einzelne im Verlauf der Feier zu tun hatte (Z. 28). In Z. 24 wird vielleicht auf eine Begründung der besonderen Informationsmaßnahmen eingegangen, da die Riten der Säkularfeier wegen des Abstands von 110 Jahren zwischen zwei Feiern niemandem bekannt sein können. Die Säkularfeier und die sie betreffen-

¹²³ Edikte werden in folgenden Zeilen eingeleitet: Z. 46, 64, 110, 155, 162.

¹²⁴ Z. 24, 64, 162.

¹²⁵ Vollständig erhalten ist diese Formel in Z. 110 und 155.

¹²⁶ Pighi (1941) 110.

¹²⁷ Da es sich bei dem vorangehenden Dokument um die Wiedergabe des Inhalts des Orakels handelt, der wahrscheinlich als Auftrag an die Quindecimviri formuliert war, könnte das Datum sich auf die Abfassung dieses Dokuments beziehen. Vgl. S. 81 f.

den Bestimmungen scheinen wie üblich (Z. 26: *MORE EXEMPLOQUE MAIORVM*) in einer *contio* bekanntgemacht worden zu sein. Dieses Edikt regelt, dass auch diejenigen Bürger, die an der Versammlung gefehlt haben, erreicht werden. Nach Mommsen steht dieses Edikt in engem Zusammenhang mit dem nachfolgenden Dekret (Z. 29–45), welches die beschlossenen Regelungen für die verschiedenen kultischen Handlungen enthält.¹²⁸ Das Edikt der Zeilen 24–28 ediziert keine Bestimmung, die die Feier direkt betrifft, sondern es stellt so etwas wie eine vorangehende Erklärung der Quindecimviri dar, dass sie als ausführendes Priesterkollegium die Aufgabe haben, den komplizierten Ablauf der Feier bekannt zu machen. Deshalb war für Mommsen eine Berufung auf einen Brief von Augustus an das Kollegium der Quindecimviri im Sinne einer Ermächtigung nötig. Nach der neuen Einschätzung des vorangehenden Textes als auf dem Orakel beruhenden Angaben, ist von einem solchen Zusammenhang ebenfalls im Sinne einer Autorisierung auszugehen. Als sicher ist anzunehmen, dass die Quindecimviri ihre Edikte und Dekrete hinsichtlich der Feier auf einer Tafel bekannt gemacht haben.¹²⁹ Dieses Edikt macht noch keine detaillierten Angaben über Orte und Zeiten, es lieferte wahrscheinlich die Legitimation für alle folgenden Bestimmungen, die die Quindecimviri veröffentlicht haben.

- 29–45 Das umfangreiche Dekret enthält einzelne detaillierte Bestimmungen für die Bevölkerung. Dekrete beruhen nicht auf einem Recht, diese zu veröffentlichen, wie es bei einem Edikt mit dem *ius edicendi* der Fall ist, sie haben deswegen auch nicht von vornherein den verbindenden Charakter eines Edikts.¹³⁰ Ihre Wirksamkeit erhalten Dekrete erst durch eine nachträgliche Anordnung der Magistrate oder durch eine vorangegangene Anfrage oder einen Auftrag der Magistrate. In manchen Fällen, wohl auch im Fall der Säkularfeier, erhalten Dekrete eine verbindende Wirkung, indem ein Priesterkollegium mit der Ausführung einer Feier oder der Entscheidung einer Frage beauftragt wird und seine Entscheidungen durch diesen Auftrag eine magistrale Billigung gewissermaßen im Voraus zugesprochen bekommen haben.¹³¹ Dekrete halten sich nicht wie Edikte und Senatsbeschlüsse an gewisse vorgegebene sprachliche Muster. Dass in diesen Zeilen tatsächlich ein Dekret vorliegt, geht nur aus dem Inhalt der Bestimmungen hervor und dem Fehlen der üblichen Ediktformel am

128 Mommsen (1891) 247 (591).

129 Liv. 1, 32, 2: *sacra publica ex commentariis regis pontificem in album elata proponere in publico iubet*.

130 Hesky, RE IV,2 (1901) Sp. 2289–2306 s. v. *decretum*; Kipp, RE V,2 (1905) Sp. 1940–1948 s. v. *edictum*.

131 Solche Beispiele schildert Liv. 32, 1 und 41, 16.

Anfang des Textes. Das vorliegende Dekret ist in einzelne Themenkomplexe gegliedert, was durch den erhaltenen linken Rand mit vorgezogenem Zeilenanfang gut zu erkennen ist.

- 29–33 Die Angabe *ISDEM CO(n)S(ulibus) ISDEM MAG(istris) XV VIR(orum) S(acris) F(aciundis)* hat Mommsen als Datumsangabe verstanden, die aber wider jede Regel ohne Angabe des Tagesdatums gestaltet ist.¹³² Warum in Z. 37 mitten in den Anordnungen dieses Dekrets noch einmal eine Datumsangabe mit Tagesdatum auftaucht, ist nicht ganz klar. Offensichtlich handelt es sich bei der Angabe von Z. 29 um die Erwähnung der Konsuln und *magistri* der Quindecimviri, von denen schon vorher in der Inschrift die Rede gewesen sein muss (*isdem*). Damit könnte an dieser Stelle auf die Beziehung zwischen Priesterkollegium und Magistrat hingewiesen sein, die vielleicht in einem entsprechenden Dokument geregelt war. Die Angabe von Z. 29 hätte dann den Sinn, darauf hinzuweisen, dass es sich immer noch um dieselben Gremien handelt, deren Beziehung weiter oben geregelt war.¹³³ Als Datum gälte in diesem Fall noch das in Z. 24 genannte *eodem die*; die erneute Datumsangabe von Z. 37 würde bedeuten, dass das Dekret am 25. März fortgesetzt wurde. Die Einleitungszeile des Dekrets hat Mommsen mit dem üblichen publizistischen Ausdruck *relatum est* ergänzt, der für die Wiedergabe von Senatsbeschlüssen verwendet wurde. Der erste und zweite Abschnitt des Dekrets regeln die von der Bevölkerung vor dem Beginn der Feier vorzunehmenden rituellen Handlungen: die Verteilung von rituellen Reinigungsstäbchen aus Schwefel, die hier noch allgemein *purgamenta* genannt werden, und die Abgabe von Früchten durch die Bevölkerung.¹³⁴ Weil an diesen beiden Aktionen ungeheure Menschenmassen beteiligt waren, musste der Zugang zu den Verteil- und Abgabestellen minutiös geplant sein. So sind die verschiedenen Ortsangaben der folgenden Zeilen zu erklären. Es scheinen für beide Handlungen mehrere Orte vorgesehen zu sein: Auf dem Kapitol, vor den Tempeln des Iuppiter Optimus Maximus und des Iuppiter Tonans und auf dem Palatin, vor dem Apollotempel und in dessen *porticus* war die Abgabe der *purgamenta* und die *acceptio frugum* vorgesehen. Den Tempel des kapitolinischen Iuppiter hatte Augustus aufwendig restaurieren lassen, der Tempel des Iuppiter Tonans auf dem Kapitol geht auf eine Tempelgründung des Jahres 22 v. Chr. zurück, nachdem Augustus knapp einem Blitz-

¹³² Mommsen (1891) 247 (§91); Mommsen ging davon aus, dass sich das Tagesdatum entweder weiter hinten im nicht erhaltenen Teil der Zeile befand oder versehentlich vergessen wurde. Er hielt eine Datumsangabe an dieser Stelle für wichtig, um erklären zu können, dass nach dem Edikt ein neues Dokument beginnt – ein Dekret.

¹³³ Die Konsuln im Senatsbeschluss von AB 6ff.; die Mitglieder des Kollegiums der Quindecimviri in C 5ff.

¹³⁴ Vgl. oben zu Z. 7–11, S. 83f. (*suffimenta*); S. 84f. (*acceptio frugum*).

schlag entgangen war.¹³⁵ Auch der im Jahre 28 v. Chr. geweihte Apollotempel auf dem Palatin wies durch seine Nachbarschaft zum Wohnhaus des Augustus und durch die Verbindung der Apolloverehrung mit politischen und militärischen Erfolgen auf die Person des Augustus hin. Seine besonders prachtvolle *porticus* diente diesem Ziel ebenfalls.¹³⁶ Die abgrenzende Formulierung *fruges autem* (Z. 32) zeigt, dass eine zusätzliche Möglichkeit der *acceptio frugum* vor einem Dianatempel und in der dazugehörigen *porticus* geboten war. Mommsen hat am Ende von Z. 32 *in Aventino ante aedem Dianae et* ergänzt und damit den Dianatempel auf dem Aventin als Ort für die *acceptio frugum* angenommen.¹³⁷ Da aber in Z. 33 zusätzlich von der *porticus* des betreffenden Dianatempels die Rede ist, könnte auch der kleine Dianatempel im Circus Flaminius gemeint sein, in dessen Nähe sich die im Jahre 23 v. Chr. fertiggestellte *porticus Octaviae* befand.¹³⁸ Beide Gebäudekomplexe wurden vielleicht als Einheit empfunden. Die Ortsangabe des Aventin fehlt im augusteischen *commentarium*, sie stammt auch in Z. 10 und 11 aus der Ergänzung *in Aventino* von Mommsen. Die in Z. 30–33 genannten Orte entsprechen zwar den in Z. 9 und 10 genannten Ortsangaben, es ist aber letztlich nicht eindeutig zu klären, welcher Dianatempel als Ort für die *acceptio frugum* gemeint ist. Der Dianatempel auf dem Aventin hatte im Jahre 33 v. Chr. eine aufwendige Renovation erhalten, die von einem politischen Gefolgsmann des Augustus finanziert worden war, allerdings ist in Zusammenhang mit dieser Renovation nie von einer *porticus* die Rede.¹³⁹ Für diesen Tempel spricht aber seine Verbindung mit Riten, die der Lustration dienten.¹⁴⁰ Für den Dianatempel neben der *porticus Octaviae* spricht, dass er näher bei den anderen erwähnten Orten zur Verteilung der *suffimenta* liegt und dass in seiner Nähe mit Sicherheit eine *porticus* stand. Es bleibt jedoch ungeklärt, welcher der Dianatempel bei den Vorbereitungen der *ludi saeculares* eine Rolle spielte.

Wichtig ist, an dieser Stelle festzuhalten, dass in diesem Teil des Dekrets noch kein Termin für die Verteilung der *suffimenta* und die *acceptio*

135 Suet. Aug. 29,3 und 91, 2; RG 19; die bei Sueton überlieferte Anekdote eines Traums des Augustus (91, 2) weist eventuell auf eine Opposition gegen die Gründung des Tempels für Iuppiter Tonans hin, die als unzulässige Verknüpfung der persönlichen Geschichte des Augustus mit der Staatsreligion empfunden wurde; Latte (1967) 304.

136 Kienast (2014) 230ff. und Kolb (1995) 334f. Zur augusteischen Baupolitik ist die umfangreiche Literatur bei Kolb (1995) 699ff. angeführt.

137 Vgl. S. 86.

138 Es ist nicht bekannt, ob der Dianatempel auf dem Aventin eine *porticus* besaß. Es handelte sich bei der *porticus Octaviae* nicht um einen Neubau, sondern um eine Restaurierung und Umgestaltung der *porticus Metelli*; RG 19; vgl. Kolb (1995) 343ff.

139 Suet. Aug. 29, 5; Kienast (2014) 411.

140 Vgl. oben zu Z. 7–11, S. 86.

frugum angegeben wird. Es sind jedenfalls keinerlei Spuren von Datumsangaben in den Fragmenten zu finden. Eine Zeitplanung scheint erst später vorgenommen worden zu sein.¹⁴¹

- 34–36 Diese drei Zeilen enthalten eine weitere Bestimmung zur *acceptio frugum* und vielleicht auch zur Verteilung der *suffimenta*. Es scheinen wegen des erwarteten großen Andrangs mehrere Stände eingerichtet worden zu sein, wo die Menschen vortreten und ihre Früchte abliefern sollten, beziehungsweise die *suffimenta* in Empfang nehmen sollten. Die augusteischen und domitianischen Münzen über diese beiden Maßnahmen zeigen diese Stände, eine Art von Podest, deutlich.¹⁴² Das gemeinsame Vortreten von zwei Personen, das ebenfalls auf den Münzen erkennbar ist, wird eine Art Rationalisierungsmaßnahme zur schnelleren Abwicklung der Aktion sein. Das in Z. 35 erwähnte *item* könnte sich auf die Verteilung der *suffimenta* beziehen, die an dieser Stelle in gleicher Weise geregelt wurde. Offenbar werden beide Handlungen – Verteilung der *suffimenta* und die *acceptio frugum* – immer zusammen geplant.¹⁴³ Über die folgende Z. 36 lässt sich nur sagen, dass sich der Konjunktiv von *convenirent* syntaktisch noch auf das *ut* von Z. 34 bezieht und somit eine weitere, nicht genauer bestimm- bare Angabe über das Verhalten der Bürger macht.¹⁴⁴ Vielleicht wurde die vorangegangene Bestimmung ergänzt, indem in gewissen Fällen die Bürger auch zu dritt vortreten durften.
- 37 Diese Zeile führt eine Datumsangabe mit Tagesdatum.¹⁴⁵ Offenbar wurde die Sitzung, in welcher das vorliegende Dekret erlassen wurde, unterbrochen und am 25. März des Jahres 17 v. Chr. fortgesetzt. Da außerdem ein Ort angegeben wird, kann man davon ausgehen, dass die Fortsetzung der Sitzung der Quindecimviri an einem neuen Versammlungsort stattfand.¹⁴⁶ Der erste Teil der beschließenden Sitzung fand anschließend an die Verlesung der rituellen Anweisungen, die auf dem Orakel beruhen (1–23), und an den Erlass des Edikts über die Information der Bevölkerung (24–28) statt. Das Kollegium der Quindecimviri verfügte nicht über ein eigenes Versammlungslokal und traf sich zu seinen Sitzungen wohl in

¹⁴¹ Vgl. unten zu Z. 46–49, S. 101 f.

¹⁴² Vgl. oben zu Z. 7–11. Zu den entsprechenden Münzen siehe Anhang, Abb. 2, 8, 9a und 9b.

¹⁴³ Dies war schon in Z. 7–11 der Fall; ebenso in Z. 30–33, wo es um die Orte für diese beiden Maßnahmen geht.

¹⁴⁴ Auch die bisherigen Editoren standen dieser Zeile eher ratlos gegenüber. Mommsen (1891) 247 f. (591) glaubte, es handle sich hier um eine Zusammenkunft der Quindecimviri, die in der folgenden Z. 37 und mit Datums- und Ortsangabe noch einmal aufgenommen werde und der Fortsetzung des Dekrets diene.

¹⁴⁵ Vgl. oben zu Z. 29, S. 97 f.

¹⁴⁶ Wenn kein Ortswechsel stattfindet, wird eine Ortsangabe mit *ibidem* notiert; vgl. Z. 58.

dem Vorraum (*PRO AEDE*) eines Tempels.¹⁴⁷ Wahrscheinlich handelt es sich um den Vorraum des palatinischen Apollotempels, in dem seit einiger Zeit die sibyllinischen Bücher aufbewahrt waren, deren Aufsicht den Quindecimviri oblag.¹⁴⁸ Außerdem wird in der severischen Inschrift der Tempel des palatinischen Apollo als Versammlungsort der Quindecimviri genannt.¹⁴⁹ Z. 37 bildet die Einleitung zu der folgenden Fortsetzung des Dekrets, sie wird nicht viel mehr Angaben als Datum und Ort der Sitzung enthalten haben, vielleicht noch eine Erwähnung des Kollegiums der Quindecimviri als tagendes Gremium.¹⁵⁰ Da die nächste Zeile mit einem vorgezogenen linken Zeilenanfang beginnt, ist es gut möglich, dass Z. 37 nicht bis an den rechten Rand ausgeschrieben war.

38 Diese Zeile hat den Charakter einer Einleitungszeile zu dem Inhalt der folgenden Verhandlungsgegenstände der Quindecimviri. Die Formulierung scheint einer üblichen Formel zu entsprechen, die in Z. 43 noch einmal aufgenommen wird.

39–42 Inhalt dieses Beschlusses sind die weiteren rituellen Anlässe der Säkularfeier, die an den Tagen der Feier selbst stattfinden sollten. Dazu gehören *ludi, feriae* und die *sellisternia* der Matronen. *ludi saeculares* haben anschließend an jedes Opfer stattgefunden, Feiertage waren der 1., 2. und 3. Juni, *sellisternia* für die Matronen sind zwar nur dreimal überliefert, fanden aber nach jedem Opfer statt.¹⁵¹ Mit *LOEDI* (Z. 39) sind hier nur die sogenannten *ludi sollemnes* gemeint, das heißt sakrale Spiele, die als öffentliche Spiele in Zusammenhang mit einem Opfer ausgerichtet wurden.¹⁵² Sie finden nicht wie andere Spiele in einem *circus* statt, sondern in

147 Mommsen (1891) 247 (591f.) meint, dass die Ortsangabe *pro aede* hier wie *in aede* gebraucht wird.

148 Der genaue Zeitpunkt der Überführung der sibyllinischen Bücher vom Iuppitertempel auf dem Kapitol in den Apollotempel ist nicht bekannt. Vgl. Kap. A.10, S. 239f.

149 Act. Sev. 64.

150 Eine Aufzählung der Namen der an diesem zweiten Teil des Dekrets anwesenden Quindecimviri enthalten die Zeilen 44f.

151 Vgl. oben zu Z. 15–19, S. 90f. mit Anm. 112. Die Act. Aug. erwähnen keine *ludi* nach dem Iuno-Opfer und nach dem Apollo- und Diana-Opfer. Da nach diesen Opfern mit der *supplicatio* der Matronen am 2. Juni und der Aufführung des *carmen saeculare* am 3. Juni die *ludi saeculares* nicht anschließend an das Opfer stattfanden, könnte ihre Dokumentation an dieser Stelle vernachlässigt sein. Das severische *commentarium* dagegen verzeichnete *ludi* wahrscheinlich nach jedem Opfer, wegen des fragmentarischen Textzustands ist dies allerdings nicht zu beweisen. Nächtliche *ludi* sind erwähnt in Act. Sev. [145f.], 178f. und 228; *ludi* nach den Opfern am Tage [171], 208f. und 233f.

152 Wissowa (1912) 414 erwähnt den Unterschied zwischen *sacra sollemnia* und *sacra honoris causa*; der Gegensatz zwischen *ludi sollemnes* und *ludi honorarii* wird in Z. 156 angesprochen. Mit dem Attribut *sollemnis* ist das belegt, was rituell gefordert ist, im Fall der Säkularspiele, was das Orakel vorgeschrieben hat.

oder nahe bei einem Heiligtum oder Altar.¹⁵³ Nur *ludi sollemnes* waren mit *feriae* verbunden. Sie waren weniger aufwendig als die sogenannten *ludi honorarii*, welche zusätzlich ausgerichtet wurden, und beriefen sich auf eine andere Tradition. Während die *ludi honorarii* auf Tarquinius Priscus zurückgehen sollten, wurden als Gründer der *ludi sollemnes* Romulus oder Numa angegeben.¹⁵⁴ Die altertümliche Schreibweise *loedi* will vielleicht auf diesen Unterschied anspielen. Die ebenfalls an der Säkularfeier stattfindenden *ludi honorarii* fanden erst nach Abschluss der drei Feiertage statt und wurden in einem Edikt der Quindecimviri nach dem Abschluss der rituellen Handlungen angekündigt.¹⁵⁵

Das Dekret der Zeilen 39–42 beschäftigt sich somit mit der weiteren rituellen Gestaltung der Säkularfeier, wozu neben den Opfern, die hier nicht erwähnt sind, *ludi* und *sellisternia* gehören. Von den Opfern war auch in dem fehlenden Text wohl kaum die Rede, da der verbleibende Freiraum für Angaben dazu nicht ausreichen würde. Das Dekret scheint sich nicht generell mit der Durchführung aller Riten zu befassen, sondern einzig mit der Durchführung derjenigen, an denen eine größere Anzahl von Bürgern aktiv einbezogen war.

In den Z. 41 und 42 folgen Datumsangaben, die in ihrer Formulierung an den Text erinnern, der den Inhalt des Orakels wiedergab.¹⁵⁶ Dabei bezieht sich das Dekret auf ein vorher erlassenes Edikt (Z. 40), vielleicht auf das in Z. 24–28 überlieferte, welches die Information der Bevölkerung zum Ziel hatte. Mit den Datumsangaben wird der Zeitraum umrissen, an welchem die erwähnten *loedi*, *feriae* und *sellisternia* stattfinden sollten, nämlich beginnend in der Nacht vom 31. Mai auf den 1. Juni bis zum 3. Juni. Z. 42 scheint an Z. 28 des ersten Edikts der Quindecimviri anzuknüpfen und regelt vielleicht das Verhalten jedes Einzelnen.

- 43–45 Den Abschluss des Dekrets bildet die Aufzählung der Quindecimviri, die beim Erstellen des Dekrets anwesend waren. Eingeleitet wird diese Aufzählung von Namen durch eine Formel, die die Beschlüsse des Dekrets in Z. 38 einleitete. Z. 43 enthielt möglicherweise keine weiteren Angaben, weil die nächste Zeile mit einem vorgezogenen linken Zeilenanfang beginnt. Die in Z. 44f. mit vier Namen erhaltene Aufzählung einiger Quindecimviri ist mit Sicherheit nicht vollständig, weil die Aufzählung mit Agrippa beginnt und mit nur zwei Zeilen auskommt.¹⁵⁷ Für die vollstän-

153 Mommsen (1891) 269 (616f.); Wissowa (1912) 455.

154 Wissowa (1912) 451ff.

155 Z. 153ff.

156 Z. 4f.; wobei die Zeilen 41f. als Grundlage für die Ergänzungen in Z. 4f. gedient haben; allerdings ist die Formulierung für eine Datumsangabe so gesucht, dass man von einem Bezug der beiden Stellen zueinander ausgehen muss.

157 Dass die Aufzählung mit Agrippa beginnt, geht daraus hervor, dass es sich um eine

dige Aufzählung der Quindecimviri werden sonst in jedem Fall mehr als zwei Zeilen benötigt.¹⁵⁸ Deshalb kann man davon ausgehen, dass die Aufzählung hier eine Anwesenheitsliste der Quindecimviri darstellt, die beim Abfassen dieses Dekrets beteiligt waren. Eine Ergänzung der Liste ist in beiden Zeilen nicht mit Eindeutigkeit vorzunehmen, da zwischen L. Censorinus und M. Lollius acht Namen möglich sind und der verbleibende Raum von etwa 73 Buchstaben in Z. 44 verschiedene Möglichkeiten zulässt.¹⁵⁹

- 46–49 Die Einleitungszeile für das anschließende Edikt beginnt ohne Datumsangabe, weswegen man annehmen muss, dass es an demselben Tag erlassen wurde, wie der zweite Teil des vorangehenden Dekrets, also am 25. März (Z. 37). Der erste Teil des Dekrets (Z. 29–36), der die Orte für die Verteilung von *suffimenta* und die *acceptio frugum* regelte, enthielt noch keine Datumsangabe. Diese wird jetzt zu einem späteren Zeitpunkt in der Form eines Edikts verkündet.

Die Frage, welche Bestimmungen per Edikt und welche per Dekret zu regeln waren, ist nicht zu klären. Der Unterschied der beiden Formen lag vermutlich in der Wirkung auf die Adressaten: Einem Edikt kam grundsätzlich ein befehlender Charakter zu, was bedeutet, dass Bestimmungen, die per Edikt veröffentlicht wurden, vom Publikum anders zur Kenntnis genommen wurden und befolgt werden mussten. Deshalb sind diejenigen Bestimmungen, die den reibungslosen Ablauf der Säkularfeier sicherstellten, wohl eher in einem Edikt erlassen worden, während Dekrete eher zusätzliche und detailliertere Angaben zu Anordnungen machten, die schon per Edikt angeordnet waren.¹⁶⁰ Für die größere Bedeutung der Edikte spricht deren auffällige Gestaltung in der Inschrift. Durch die bereits beschriebene Eingangsformel fällt jedes Edikt dem Betrachter der Inschrift ins Auge, während die Dekrete, ununterscheidbar vom übrigen Text, nicht auf den ersten Blick erkennbar sind.

Das Edikt der Zeilen 46–49 legt einen bestimmten Zeitraum für die Verteilung der *suffimenta* und wahrscheinlich auch für die *acceptio frugum* fest. Da beide Aktionen immer miteinander genannt sind, ist anzunehmen, dass auch an dieser Stelle von beiden die Rede ist.¹⁶¹ Die Erwähnung

Zeile mit links vorgezogenem Zeilenanfang handelt, die zweite Zeile der Aufzählung dagegen wird mit einer Einrückung begonnen. Dasselbe gilt für die Aufzählung der Quindecimviri in Z. 150–152.

158 C 5–8 und Z. 150–152.

159 Nach der von Hoffman Lewis (1952) 289–294 erstellten Senioritätsliste des Kollegiums. Die Anzahl der verbleibenden Buchstaben nach Pighi (1941) 111.

160 Vgl. oben zu Z. 24–28, S. 94f.

161 Z. 8–11; 30–36; eventuell auch 69–70; 76 und 82.

von *quo minore molestia* legt nahe, dass die Verteilung organisatorisch nicht einfach zu bewältigen war, weswegen sie an verschiedenen Daten möglich war.¹⁶² Als Daten sind der 28., 29., 30. und 31. Mai genannt.¹⁶³ Was genau an welchem dieser Tage zu erfolgen hatte, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, aber sicher ist, dass alle diese Handlungen vor dem Beginn der Säkularfeier, also vor der Nacht vom 31. Mai auf den 1. Juni, angesetzt waren.

50–63 *Senatus consultum*. Es handelt sich um zwei verschiedene Senatsbeschlüsse, die beide am 23. Mai gefällt wurden. Der erste (Z. 50–57) befasst sich mit einer Ausnahmeregelung zugunsten der durch die *lex de maritandis ordinibus* von Theaterbesuchen ausgeschlossenen ehelosen Bürger. Der zweite (Z. 58–63) mit der Dokumentation der Spiele für die Nachwelt.

50f. Wie im ersten mit *praescriptio* erhaltenen Senatsbeschluss (AB 6ff.) ist auch hier die übliche Reihenfolge der Angaben nicht gewahrt. Der Senatsbeschluss beginnt mit der Angabe des Datums, daran schließt sich die Angabe des Ortes der Versammlung. *In saeptis*] *IVLIS* ist als Ergänzung zu stützen, denn schon der Senatsbeschluss von AB 6 fand in der *curia IJVLIA* statt.¹⁶⁴ Diese wurde seit ihrer Fertigstellung im Jahre 26 v. Chr. für Senatszusammenkünfte genutzt.¹⁶⁵ Der Name des Verhandlungsleiters wird erst im zweiten Teil des Senatsbeschlusses, der *relatio*, genannt (Z. 52). Nach der Angabe von Zeit, Ort und Zeugen des Senatsbeschlusses ist als einleitende Formel ein *senatus consultum factum est* zu ergänzen, das in dieser Inschrift jedem Senatsbeschluss vorangestellt ist, so wie auch bei keinem Edikt die entsprechende Einleitungsformel fehlt.¹⁶⁶ Am Ende von Z. 50 ist die Ergänzung *scribendo adfuerunt* als Einleitung für die in

162 Dies entspricht der Möglichkeit, diese Aktionen an verschiedenen Orten vorzunehmen, Z. 31ff. und 34f. Bei Livius 22, 10, 8 wird beschrieben, wie anlässlich der Spiele unter Fabius nach der Niederlage am Trasimenischen See, die Männer aufgefordert werden, die *suffimenta* mit Frauen und Kindern gemeinsam abzuholen. Eine solche Regelung, wonach Familien gemeinsam zu erscheinen hätten, macht verständlich, dass mit großen Menschenmassen gerechnet wurde, weswegen die Verteilung an mehreren Orten und zu unterschiedlichen Zeitpunkten eingerichtet wurde. Außerdem ist gut denkbar, dass die Frauen beim Abholen der *suffimenta* ihre Männer begleiten mussten, da nach den Angaben des Orakels Frauen die reinigenden Maßnahmen besonders vorzunehmen hätten. Zos. 2, 6, 25f.: Ἄπασι δὲ λύματα δοῦναι ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναῖξί, μάλιστα δὲ θηλυτέρῃσιν. (Allen aber, Männern und auch Frauen, sind reinigende Mittel zu geben, besonders aber den Frauen).

163 Siehe Z. 68; dort wird davon ausgegangen, dass die Teilnehmer *SVFFITIQUE AD LVDOS VENIRE/nt*, was bedeutet, dass die Aktion zu Hause stattgefunden hatte.

164 AB 8.

165 Kolb (1995) 357.

166 Erhalten ist die Einleitungsformel für Senatsbeschlüsse in AB 6 und Z. 58.

Z. 50 und 51 genannten Zeugen sinnvoll. Drei von ihnen sind mit ihren Namen erhalten, es dürften mehr gewesen sein, die möglicherweise noch in Z. 50 verzeichnet waren.¹⁶⁷ Der erstgenannte Q. Aemilius Lepidus wird von Mommsen mit Vorbehalt als der in Z. 150 erwähnte Quindecimvir identifiziert, Konsul des Jahres 21 v. Chr.¹⁶⁸ Die beiden folgenden Zeugen L. Cestius und L. Petronius Rufus waren Senatoren, die außer der Erwähnung an dieser Stelle nicht bekannt sind.

- 52–57 Zuerst wird der Verhandlungsleiter, der Konsul des Jahres 17 v. Chr., C. Silanus, genannt. Hinsichtlich des Inhalts der folgenden Zeilen bestehen keine Unsicherheiten, weil dieser durch eine formale Analyse rekonstruierbar ist. Die wichtigsten Ergänzungen wurden auf diese Weise bereits von Mommsen vorgenommen. Sein leitender Gedanke war die Tatsache, dass jeder Senatsbeschluss sein Thema zweimal nennt: einmal in der *relatio* des Verhandlungsleiters, wo es eingeleitet mit *v(erba) f(ecit/ecerunt)* vorgetragen wird, und zum zweiten Mal im eigentlichen Beschluss, eingeleitet mit der Formel *q(uid) d(e) e(a) r(e) f(ieri) p(laceret) d(e) e(a) r(e) i(ta) c(ensuerunt)*.¹⁶⁹ In diesem Fragment liegt in Z. 52–55 die *relatio* vor. Die nicht wörtliche, aber inhaltliche Wiederholung gewisser Satzglieder zeigt, dass ab Z. 56 der eigentliche Senatsbeschluss beginnt.¹⁷⁰ Demnach ist davon auszugehen, dass sich am Ende von Z. 55 die oben erwähnte Einleitungsformel zum Beschluss befunden haben muss. Die *relatio* des Senatsbeschlusses ist etwa zwei Zeilen länger als der Beschluss selbst, weil die Zeilen 52f. zusätzlich Augustus und Agrippa als Initianten der Säkularfeier aufgrund ihrer *tribunica potestas* enthalten.¹⁷¹ Daneben ist wohl auch auf die Seltenheit des Anlasses eingegangen worden.¹⁷² Der in Z. 53 eingeleitete, sich auf *ludos* beziehende Relativsatz muss unklar bleiben, ebenso wie die Frage, ob die Angaben von Z. 54 syntaktisch zu ihm gehören. Inhaltlich hat Mommsen in Z. 53 einen Hin-

167 Vgl. oben zu AB 6–10, S. 77f.

168 Mommsen (189) 240f. (583f.); Pighi (1941) 111; Mommsen spricht nur die Vermutung aus, dass der hier genannte Aemilius Lepidus identisch mit dem Quindecimvir sein könnte; er wagt nicht, eine entsprechende Ergänzung in Z. 50 vorzunehmen. Diese findet sich erst bei Pighi. Zu Aemilius Lepidus vgl. Kap. A.8, S. 222.

169 O'Brien Moore, RE Suppl. VI (1935) Sp. 800–812 s. v. senatus consultum.

170 Eine Übersicht über die Übereinstimmungen von *relatio* und *consultum* enthält der Kommentar zur Textkonstitution zu Z. 52–57, S. 54.

171 Augustus hatte die *tribunica potestas* seit dem 26. Juni 23 v. Chr. ununterbrochen bis zu seinem Tode inne; Agrippa zum ersten Mal seit dem 1. Juli (oder 26. Juni) 18 v. Chr.; Kienast/Eck/Heil (2017) 65. Vgl. oben zu AB 1, S. 71.

172 Eine Erwähnung der Seltenheit (vielleicht sogar mit Angabe des 110-jährigen Abstandes zwischen den Feiern in Z. 52) ist deshalb zu erwarten, weil sonst der in Z. 56 erwähnte Umstand, dass jeder Mensch eine solche Feier nur einmal im Leben sehen kann, unverständlich bleibt.

weis darauf vermisst, dass möglichst viele Menschen bei dieser Feier dabei sein sollen; dieser Zusammenhang entstand für ihn wahrscheinlich als Begründung für die Aufhebung einer der Sanktionen der *lex Iulia de maritandis ordinibus*, weswegen er in einem mit *quod* eingeleiteten Kausalsatz eine entsprechende Ergänzung vornahm. Das *etiam quod* von Z. 54 macht eine vorangehende erste Begründung wahrscheinlich.

Die Erwähnung der *tribunica potestas* von Augustus und Agrippa beim Senatsbeschluss zu künftigen Säkularspielen zeigt, dass diese Spiele von Staates wegen veranstaltet wurden. Augustus und Agrippa haben an den Spielen selbst eine herausragende Rolle als opfernde Quindecimviri gespielt, die Spiele wurden aber vom Senat beschlossen, weil Augustus und Agrippa aufgrund ihrer *tribunica potestas* die Macht hatten, den Senat dazu zu veranlassen.¹⁷³ In Z. 52 wurde vielleicht mit *POST COMPLVR[a portenta]* auf mögliche Vorzeichen hingewiesen, die eine Konsultation der sibyllinischen Bücher veranlasst haben und als Ausgangspunkt der Planungen für die Säkularspiele gelten können.¹⁷⁴

Sowohl *relatio* wie auch *consultum* enthalten zwei Ebenen, zum einen die in beiden Formulierungen an erster Stelle genannte Begründungsebene, zum anderen die daraus entstehenden Folgen. Die Begründungsebene enthält die zwei Elemente, die – wie schon erwähnt – in der *relatio* mit *quod* eingeleitet sind. Dieselben zwei Begründungselemente enthält auch das folgende *consultum*. Es handelt sich um die Hinweise auf den hohen Stellenwert dieses religiösen Anlasses (Z. 54: *PROPTER RE[ligione]M*; Z. 56: *RELIGIO[nis] CAVSA*) und auf die Seltenheit dieses Anlasses (Z. 55: *NEQVE VLTRA QVAM SEMEL VLLI MO[rtalium]*). Dieser zweite Teil der Begründung ist in der *relatio* zum größten Teil verloren gegangen und fand sich im zweiten Teil von Z. 54. Auch wenn wir nicht den genauen Wortlaut der verlorenen Zeilenenden kennen, können wir durch solche strukturellen Überlegungen den Inhalt genau bestimmen. Aufgrund von dieser Art Überlegungen ist den bisherigen Ergänzungen von Z. 53 nicht zuzustimmen. Es war nicht der Wunsch der Organisatoren, möglichst viele Menschen an der Säkularfeier anzutreffen, sondern eher, den Unverheirateten den Zugang zu einem so wichtigen religiösen Anlass nicht zu verwehren. Dazu gehört auch der Hinweis, dass jeder Mensch höchstens einmal in seinem Leben eine Säkularfeier erleben

¹⁷³ Ferrary (2001) 123f. sieht in der Erwähnung der *tribunica potestas* von Augustus und Agrippa in dem Senatsbeschluss zur Planung der Säkularspiele ihre außerordentliche Bedeutung, betont aber, dass die Teilnahme von Augustus und Agrippa an den Säkularspielen nur in ihrer Funktion als Quindecimviri bestand.

¹⁷⁴ Satterfield (2016) analysiert bei Iulius Obsequens (71) überlieferte *portenta* vor den *ludi saeculares* und stellt einen Zusammenhang zwischen der Befragung der sibyllinischen Bücher und der anschließenden Planung der Säkularspiele her.

kann. Die hier erwähnte *lex de maritandis ordinibus* verfügte eine Ehepflicht für Männer im Alter von 25 bis 60 Jahren, für Frauen von 20 bis 50 Jahren. Eine solche Ehepflicht bestand auch nach einer Scheidung oder dem Tod des Ehepartners. Ehelosigkeit wurde mit Sanktionen geahndet, wovon der Ausschluss von Theaterveranstaltungen und Spielen nur eine war. Der unter dem Begriff ›Ehegesetze‹ zusammengefasste Gesetzeskomplex war ein wichtiger Bestandteil der augusteischen Politik und wurde von Augustus zeit seines Lebens verfolgt.¹⁷⁵ Die Teilnahme der Unverheirateten an den Riten der Säkularfeier war deshalb wichtig, weil es in diesen Riten um die Zukunft des römischen Staates und den Erhalt der Bevölkerung ging. Gerade die Unverheirateten als mögliche künftige Erzeuger von Nachkommen konnten deshalb aus religiösen Gründen nicht ausgeschlossen werden. Ein Ausschluss der Unverheirateten von der Feier hätte die Ehegesetze zusätzlich der Autorität berauben können, weil damit den Unverheirateten ein neues Argument gegeben worden wäre: Aufgrund ihrer Unerwünschtheit an den Riten der Säkularfeier hätten sie keinen Grund, einen Beitrag für den Erhalt des *populus Romanus* zu leisten. Auf religiöse Gründe verweist die Inschrift selbst sowohl in *relatio* wie in *consultum* mit dem erhaltenen Hinweis *propter religionem*, beziehungsweise *religionis causa*. Damit verbunden waren aber auch politische Interessen, hinter denen die Befürchtung stand, dass ein Ausschluss der Unverheirateten zu einer Desavouierung der gerade erst erlassenen Gesetze führen konnte. Es kann also trotz der Aufhebung der Sanktionen nicht von einer Aufweichung der Ehegesetze gesprochen werden, sondern man muss davon ausgehen, dass die Aufhebung der Sanktionen als religiöse Notwendigkeit empfunden wurde. Ob für die *ludi honorarii*, die nach der Säkularfeier vom 5. bis zum 11. Juni stattfanden, diese Ausnahmeregelung weiterbestand, ist nicht klar, denn weder für die Aufhebung der Sanktion in diesem Senatsbeschluss wird das Datum einer Geltungsdauer genannt, noch wird in dem Edikt, welches die *ludi honorarii* anordnet, nochmals etwas über eine Aufhebung gesagt.¹⁷⁶ Überliefert ist eine weitere Ausnahmeregelung aus dem Jahr 12 v. Chr., welche den *caelibes* erlaubte, an öffentlichen Gastmahlen aus Anlass der Geburtstagsfeierlichkeiten für Augustus teilzunehmen.¹⁷⁷ Mit diesem Zugeständnis an die Unverheirateten ging die Erwartung einher, dass sie das aus religiösen Gründen erhaltene Zugeständnis nicht in irgendeiner Weise ausnutzen. Darauf spielt die Formel *sine fraude sua* (Z. 55 *relatio*; Z. 57 *consultum*) an. Es wurde also von den Unverheirateten im Gegenzug

175 Kienast (2014) 116 und 165ff.

176 Z. 155ff.

177 Baltrusch (1989) 163f. mit Quellen.

erwartet, dass ihre Teilnahme an den Riten keinen anderen Grund hatte, als einen Beitrag zum Erhalt des *populus Romanus* zu leisten. Dieser religiöse Hintergrund wurde in allen bisherigen Interpretationen des Senatsbeschlusses vernachlässigt. Grund dafür war das Nichternstnehmen oder Übersehen solcher Formulierungen wie *propter religionem*.

58 Diese Zeile leitet den zweiten Teil des Senatsbeschlusses ein, der am selben Tag gefasst wurde. Die Zeile war nicht vollständig ausgefüllt,¹⁷⁸ ihr gesamter Wortlaut ist erhalten. Das einleitende *senatus consultum factum est* ist auch im Senatsbeschluss von AB 6 erhalten, und es scheint wie die entsprechende Formel bei Edikten jedem Senatsbeschluss in dieser Inschrift vorangestellt zu sein.¹⁷⁹ Die nötigen Angaben von Datum, Ort und Zeugen sind als Wiederholungen in abgekürzter Form wiedergegeben.

59–63 Dieser zweite Senatsbeschluss regelt die Dokumentation der Säkularfeier, indem er festlegt, dass eine marmorne und eine eherne Inschrift (*columna*) an dem Ort aufgestellt werden sollen, an welchem die Säkularfeier stattgefunden hat. Auf diesen Inschriften sollte ein *commentarium* (Z. 62) der Spiele verzeichnet sein. Wie in dem vorangegangenen Senatsbeschluss führt auch hier eine formale Analyse zu Ergänzungsmöglichkeiten.¹⁸⁰ Durch die erhaltene Beschlussformel zerfällt dieser Senatsbeschluss eindeutig in *relatio* und *consultum*. Erhalten sind in der *relatio* Angaben über den Zweck einer solchen Dokumentation (Z. 59: *PE[rti]NERE AD CONSERVANDAM MEMORIAM TANTAE R[eligionis] ...*), weiter werden die Marmor- und Bronzesäule erwähnt, auf welche ein *commentarium* eingetragen werden soll (Z. 59f.: *[commentarium ludorum] | SAE-CVLARIVM IN COLVM[n]AM AHENEAM ET MARMOREAM IN-SCRIBI ...*) und Angaben über den Ort, an welchem diese Säulen, beziehungsweise Inschriften, aufgestellt werden sollten (Z. 60f.: *ST[atui] ... | EO LOCO VBI LVDI FVTV[ri s]INT*). Dieselben Angaben hat der folgende Beschluss enthalten. Die Bestimmungen über die zu errichtenden Inschriften sind in eine Art Ermächtigung gefasst, dass ein Konsul oder beide (Z. 61: *VTI CO(n)S(ul) A(lter) A(mbo)VE*) die nötigen Maßnahmen veranlassen sollen. Dabei sind die Angaben über den Zweck der Dokumentation verstümmelt, weswegen man in Anlehnung an Z. 59 mit Mommsen in Z. 61 folgendermaßen ergänzen kann: *AD F[uturam memoriam tantae religionis] ...*. Die Konsuln sollten den Prätores, die dem Staatsschatz vorstehen, befehlen, den Handwerkern die nötige Summe auszuzahlen (Z. 63: *PRAETORIBVSQVE Q(ui) [a(erario)] P(raesunt)*

¹⁷⁸ Die darauffolgende Z. 59 beginnt nämlich mit einem links vorgezogenen Rand.

¹⁷⁹ Vgl. oben zu Z. 50; von diesem übergeordneten *senatus consultum factum est* ist syntaktisch der *quod*-Satz abhängig, in dem die Senatsbeschlüsse referiert werden.

¹⁸⁰ Eine Übersicht über die Übereinstimmungen von *relatio* und *consultum* enthält der Kommentar zur Textkonstitution zu Z. 59–63, S. 56f.

INPERENT VTI REDEMPTORIBVS EA[m pecuniam dandam adtribuendam curent].

Dieser zweite Teil des Senatsbeschlusses hat wegen unterschiedlicher Lesarten und Ergänzungen schon früher Anlass zu Diskussionen gegeben. Es ist interessant, dass es sich auch in diesem Fall um religionsgeschichtliche Fehleinschätzungen handelt.¹⁸¹ Die Lesart und Ergänzung von Z. 59 durch Cavallaro zu *R[eligionis ...]* erhält zusätzlich eine Bestätigung durch den ersten Senatsbeschluss, wo ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass die Säkularfeier *propter religionem* beziehungsweise *causa religionis* veranstaltet wird.¹⁸² Damit wird möglicherweise auf eine alte rituelle Einrichtung der Säkularspiele eingegangen: Beide Darstellungen des Ursprungsmythos der Säkularspiele enthalten als wichtiges Element die Inschrift. Als Valesius' Arbeiter bei den Ausschachtungsarbeiten für den Altar für Dis und Proserpina auf einen bereits vorhandenen Altar stoßen, entdecken sie auf diesem Altar eine Inschrift, die diesen als Altar dieser Götter ausweist.¹⁸³ Zosimus schildert zusätzlich, dass damit Valesius besser unterrichtet worden ist, was er zu tun hatte.¹⁸⁴ Poplicola, der Ausrichter der Spiele, die als erste in der Reihe der Säkularspiele überliefert sind, ließ nach den Opfern eine Inschrift auf diesem Altar anbringen, die ihn als Opferer, die mit Opfern bedachten Götter und die rituellen Handlungen, die ausgeführt wurden, aufzählt.¹⁸⁵ Damit gibt uns der Mythos einen Hinweis, dass das Aufstellen einer Inschrift mit Angaben über die ausgeführten Riten zum Wesen der Spiele gehörte, die später als Säkularspiele verstanden worden sind. Eine solche Dokumentation der Riten leuchtet auch ein, wenn der Abstand zwischen zwei Feiern 110 Jahre, oder wie es in der etruskischen Säkulartheorie formuliert ist, so groß sein musste, dass niemand mehr lebte, der bei der letzten Feier schon am Leben war. Es

181 Dazu gehört die von Cavallaro (1979) 68ff. verbesserte Ergänzung Mommsens, die im Kommentar zur Textkritik besprochen ist, S. 56f.

182 Z. 54 und 56; auch die severische Inschrift enthält diese Begründung für den Anlass der Säkularfeier: Act. Sev. 30.

183 Zos. 2, 2, 4; Val. Max. 2, 4, 5.

184 Zos. 2, 2, 4: ... βωμὸς εὐρέθη πεποιημένος, ἐν ᾧ γράμματα ἦν Ἄιδου καὶ Περσεφόνης. Τότε τοίνυν σαφέστερον διδχθεὶς τὸ πρακτέον ... (ein bereits fertiger Altar ist gefunden worden, auf dem die Buchstaben »dem Hades und der Persephone« eingemeißelt waren. Da war Valesius besser darüber unterrichtet, was er zu tun hatte).

185 Zos. 2, 3, 3: ... ἐπιγράψας τῷ βωμῷ ταῦτα Πόπλιος Βαλέριος Ποπλικόλας τὸ πυροφόρον πεδίον Ἄιδῃ καὶ Περσεφόνῃ καθιέρωσα καὶ θεωρίας ἤγαγον Ἄιδῃ καὶ Περσεφόνῃ ὑπὲρ τὴν Ῥωμαίων ἐλευθερίας (Auf den Altar aber ließ er folgende Inschrift setzen: Ich, Publius Valerius Poplicola, habe die feuerspeiende Ebene dem Hades und der Persephone geweiht und dem Hades und der Persephone zu Ehren Prozessionen für die Befreiung der Römer durchgeführt.) Valerius Maximus (2, 4, 5) dagegen erwähnt nur, dass Poplicola die Opfer an dem Altar ausrichtete, den Valesius gefunden hatte, und diesen anschließend wieder im Erdreich begrub.

gehörte offensichtlich zum Wesen von Säkularfeiern, dass das Wissen über die an einer Feier auszuführenden Riten durch eine Inschrift übermittelt wurde, wie es im Ursprungsmythos Valesius erfahren hatte. Mit dem Beschluss der Aufstellung einer Inschrift scheint die augusteische Feier auf einen alten Ritus zurückgegriffen zu haben, der wahrscheinlich verloren gegangen war, aber doch durch den Mythos mit der Säkularfeier verbunden war. Dass die inschriftliche Fixierung von großer Bedeutung war, geht auch aus einigen Münzabbildungen hervor (siehe Anhang, Abb. 3, 6, 7 und 19). Auf allen drei erhaltenen Serien zu Säkularspielen ist eine Inschrift abgebildet.

Da auf den Münzabbildungen der Säkularspiele nur rituelle Handlungen wiedergegeben werden, ist auch das Aufstellen der Inschrift als solche zu verstehen. Die inschriftliche Dokumentation der Riten hatte einen religiösen Sinn. Welche Wichtigkeit diesem Element der Riten beigemessen wurde, kann vielleicht aus der Tatsache ermessen werden, dass dieses das einzige rituelle Element ist, das auf den Münzprägungen aller drei kaiserzeitlichen Säkularspiele vorhanden ist.¹⁸⁶

Wir müssen also bei der Interpretation von den Formulierungen *propter religionem* und *religionis causa* in den Senatsbeschlüssen davon ausgehen, dass damit auf rituelle Elemente hingewiesen wurde, über die wir keine direkten Informationen mehr haben und die eventuell nur noch über eine Interpretation des Mythos zu erschließen sind. Mit diesen Formulierungen scheint gemeint gewesen zu sein, dass eine Handlung, die *propter religionem* ausgeführt wurde, ihren Ursprung in einer anderen Form der Überlieferung hatte als dem *mos maiorum*. Sie hatte ihren Ursprung in einem ursprünglich religiösen Akt, dessen Überlieferung durch einen Mythos stattfand. Es ist interessant, dass es im zweiten Senatsbeschluss um die *MEMORIA TANTAE R[eligionis] ····* geht, ebenso in der severischen Inschrift bei der inschriftlichen Fixierung um die *MEMORIA TANTAE RELIGIONIS*.¹⁸⁷ *Religio* scheint hier die Verbundenheit mit etwas zu meinen, was im Mythos ausgedrückt wird, also das zu befolgen und inschriftlich weiterzugeben, was der Mythos vorgibt. Obwohl der Mythos der Säkularspiele in keiner zeitgenössischen Quelle der Spiele überhaupt nur erwähnt ist, scheint er an der Feier selbst eine Rolle gespielt zu haben, die aus dem inschriftlichen Text des *commentarium* nicht hervorgeht. Es ist in den Inschriften der Säkularspiele nirgends erwähnt, dass die Opfer oder die rituellen Reinigungen *religionis causa* durchgeführt worden seien.¹⁸⁸ Damit sind offenbar nur Handlungen gemeint, die

¹⁸⁶ Vgl. Kap. A.6, S. 194f.

¹⁸⁷ Act. Sev. 30.

¹⁸⁸ Weder Inschrift noch Orakel erwähnen den Mythos. Dennoch ist es unerlässlich,

als Riten ausschließlich mit der Säkularfeier verbunden waren und zur besonderen Prägung dieser Feier gehörten.

Durch diesen zweiten Senatsbeschluss vervollständigt sich unser Wissen um die Topografie des Anlasses. Die beiden Säulen sollten dort aufgestellt werden, wo die Spiele stattfinden würden (Z. 61 ff.). Der Fundort von 1890 am nordwestlichen Ende des Corso Vittorio Emanuele befindet sich in dem Gebiet, das in Rom mit Tarentum bezeichnet wurde und gemäß aller Quellen als Austragungsort der Säkularfeier eine Rolle spielte.

- 64–89 Mit einer auffälligen Einrückung des Textes um sechs Buchstaben beginnt ein längerer Abschnitt, dessen Zuordnung wegen des fragmentarischen Zustands des Textes nicht immer eindeutig vorgenommen werden kann. So glaubte Mommsen, in dem vorliegenden Textstück, welches wie die vorher aufgezeichneten Dokumente Vorbereitungen vor dem eigentlichen Fest regelt, Elemente zu erkennen, die protokollarisch die Ausführung dieser Vorbereitungen wiedergeben.¹⁸⁹ Damit kam er jedoch zu einer Einteilung dieses Abschnitts, die mit der bisher beobachteten strengen formalen und funktionalen Gliederung des Textes nicht zu vereinbaren ist. Aus dem bisherigen Ablauf der Inschrift zeigt sich, dass sie in ihrem ersten Teil amtliche und priesterliche Entscheide wiedergibt, welche die Säkularfeier betreffen. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um eine Veröffentlichung der Schriftstücke, die vor der Feier die unterschiedlichen Phasen der Planung festhielten. Diese Schriftstücke wurden im Archiv der Quindecimviri aufbewahrt.¹⁹⁰ Eine Unterbrechung des Edikts und seine stillschweigende Fortsetzung nach der Schilderung einer bestimmten Handlung entsprechen nicht der bisherigen Aufzeichnungspraxis der Inschrift. Im bisherigen Text wurde jedes neue oder fortgesetzte Dokument

dass die Geschichte als solche, welche die Verbundenheit der Feier mit dem Ort der Feier am nördlichen Tiberufer erklärte, in irgendeiner Weise den Teilnehmern der Feier vorgeführt wurde. Am besten kann man sich eine Vermittlung des Mythos über die anschließend an die Opfer aufgeführten *ludi Latini* vorstellen. Vgl. S. 135 f.

- 189 Mommsen (1891) 249 ff. (593 ff.) teilte die Zeilen folgendermaßen ein: 64–75 Edikt; 76 ohne Angabe; 77 *acta* (das heißt protokollarische Aufzeichnung); 78–81 Edikt; 82 *acta*; 83–85 Ansage der Spiele; 86–88 ohne Angabe; 89 *acta*. Dasselbe Problem stellte sich auch bei Pighi (1941) 112 f.: Pighi erkannte dem größten Teil des Abschnitts den Status eines Edikts zu, konnte aber Z. 76 und 89 nicht eindeutig zuordnen. Vgl. Kommentar zur Textkonstitution Z. 77, S. 58 f. und Z. 82, S. 60.
- 190 Sini (1983) 15 ff. über die Art der Akten, die in den Archiven der Priesterschaften aufbewahrt wurden. Scheid (1994) 176 ff. wendet sich gegen die Vorstellung (u. a. Nordens), dass die Priesterbücher einen normativen Ritualtext enthielten, eine Art Sakralcodex. Er geht davon aus, dass die Priesterbücher der Quindecimviri neben Dokumenten, die die Verwaltung des sibyllinischen Orakels betrafen, die Dokumente über die Organisation der *ludi saeculares* enthielten, die in der Inschrift vollständig transkribiert sind.

mit einer Datumsangabe eingeführt und als Dokument kennlich gemacht.¹⁹¹ Eine solche Datumsangabe, die sich auf ein Dokument bezieht, ist zwischen Z. 64 und 89 nicht mehr zu erkennen.¹⁹² Die in Z. 77, 82 und 89 gemachten Datumsangaben beziehen sich nicht auf ein Dokument, sondern nennen bestimmte Handlungen für bestimmte Tage. Diese strenge Einteilung nach den angegebenen Daten lässt sich nicht nur im ersten Teil der Inschrift beobachten, sondern auch im rein protokollarischen zweiten Teil, der die einzelnen Aktionen der Feier immer mit einer Datumsangabe am Anfang der Zeile einführt.¹⁹³ Möglicherweise hat eine bereits hier absehbare Knappheit an beschreibbarer Fläche zu gewissen Änderungen der Redaktionsprinzipien geführt.

Der protokollarische zweite Teil enthält mehrere Verweise auf vorher erlassene Vorschriften, auf die mit *quibus denuntiatur erat* Bezug genommen wird.¹⁹⁴ Entsprechende Vorschriften müssen in diesem Textabschnitt enthalten gewesen sein, es lässt sich aber nicht eindeutig bestimmen ob in Form eines Edikts oder Dekrets.

- 64 Das Edikt wurde einen Tag nach dem vorangegangenen Senatsbeschluss am 24. Mai erlassen, das bedeutet zwei Tage vor dem Beginn der vorbereitenden rituellen Handlungen.¹⁹⁵ Damit bleibt genug Zeit, um die im Edikt bestimmten Anordnungen auf Tafeln überall zu verbreiten oder durch einen Herold ausrufen zu lassen.
- 65–70 Das erste Wort des Edikts bestätigt, dass es sich hier um die Vermittlung der wichtigsten organisatorischen Bestimmungen handelt. Im ersten Abschnitt geht es um die Verteilung der *suffimenta*. Wir erfahren, dass alle freien Bürger *suffimenta* holen sollten, wahrscheinlich in beschränktem Maß, das heißt nur einmal.¹⁹⁶ Vielleicht wird an dieser Stelle vorgeschrieben, dass die Ehefrauen beim Abholen der Reinigungsmittel ebenfalls eine besondere Funktion hatten (Z. 66: *coniugesque*). Eine solche besondere Aufgabe der Frauen ist sogar sehr wahrscheinlich, weil das Orakel die Abgabe von *suffimenta* an Frauen ausdrücklich vorgibt.¹⁹⁷ Der weitere Text enthielt als wichtigste Information wohl die Daten (Z. 67), wann die Bevölkerung diese *suffimenta* in Empfang nehmen konnte. Der einzige

191 Z. 24; 29; 46; 50; 64; vgl. Kommentar zu Z. 82, S. 115.

192 Davon kann man mit großer Sicherheit ausgehen, weil die Datumsangaben sich immer am linken Rand einer Zeile befinden und dieser gut erhalten ist.

193 Z. 90; 103; 115; 119; 134; 139.

194 Z. 101 (*quibus denuntiatur erat XVvirorum verbis*) *sellisternia*; 123 *supplicatio*; 147 *carmen saeculare*.

195 Vgl. Z. 67; ab dem 26. Mai konnten *suffimenta* abgeholt werden.

196 Zu der Ergänzung *[se]mel* von Z. 66 siehe den Kommentar zur Textkonstitution. *[se]mel* ergibt sich in meiner Lesart und scheint nach *ne amplius quam* sinnvoll, da eine quantifizierende Angabe zu erwarten ist.

197 Zos. 2, 6, 25f. Vgl. S. 102, Anm. 162.

hier lesbare Ort, vor dem Tempel des Iuppiter Optimus Maximus, wird neben anderen Orten auch im Dekret der Quindecimviri von Z. 30 genannt. Dieses Edikt wird die im Dekret genannten Orte nicht gesamthaft noch einmal wiederholt haben, weil der verbleibende Raum in Z. 69 dafür nicht ausreichen würde. Deshalb wird hier eher eine zusätzliche Angabe zu der Verteilstelle auf dem Kapitol gemacht worden sein. Die Tatsache, dass man nicht mehr als einmal *suffimenta* erhielt, deutet auf einen gewissen Andrang der Bevölkerung hin, sich reichlich mit *suffimenta* zu versorgen. Auch die Errichtung von Podesten (Z. 69) scheint eine Reaktion auf die Bewältigung großer Menschenmassen zu sein.¹⁹⁸

Bereits in Z. 48 war in Form eines Edikts von der Verteilung der *suffimenta* die Rede gewesen. Dort war als Datum für die Verteilung der 28. Mai angegeben. In diesem Edikt sind dagegen drei Tage (26., 27. und 28. Mai) dafür vorgesehen. Das Edikt von Z. 48 ist im Anschluss an das Dekret vom 25. März (Z. 29–45) erwähnt und wurde an demselben Tag erlassen wie der zweite Teil des vorangehenden Dekrets – also am 25. März (Z. 37). Wahrscheinlich hat zu diesem Zeitpunkt – zwei Monate vor der Feier – noch niemand eine detaillierte Planung vornehmen können, und es war im Edikt vom 25. März ein einziger Tag für die Verteilung der *suffimenta* vorgesehen (Z. 48) – nämlich der 28. Mai. Somit scheint die Bestimmung des vorliegenden Edikts eine Revision oder Erweiterung dieses früheren Edikts zu sein, insofern als eine Verteilung der *suffimenta* hier für drei Tage auf die beiden vorangehenden Tage erweitert wird. Die Zeilen 69 und 70 beziehen sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf Bestimmungen zur *acceptio frugum*, da beide Handlungen immer zusammen genannt sind und das Verb *conferre* in Z. 69 dazu passt.¹⁹⁹ Nach Zosimus setzten sich die *fruges* aus Weizen, Gerste und Saubohnen zusammen, die wahrscheinlich getrennt (*generatim*) in die drei vor dem Podest stehenden Körbe ausgeleert wurden.²⁰⁰ Auch hier scheinen die Angaben des Dekrets vom 25. März (Z. 29–45) erweitert worden zu sein.

- 71f. Diese zwei Zeilen betreffen die *sellisternia* der Frauen. Das *quoque* schließt vielleicht an das Vorangegangene an, wo ebenfalls Frauen in die Bestimmungen aufgenommen waren (Z. 66: *coniuges*). Das Wort *sternere*

198 Die Ergänzung *TRI[bunalia]* von Mommsen ist nach Z. 34 vorgenommen. Weil dort die *tribunalia* in Zusammenhang mit der *acceptio frugum* erwähnt sind, könnte auch hier angenommen werden, es ginge im Weiteren um diesen Teil der Vorbereitungen. Da die *acceptio frugum* aber später im Dekret (Z. 82, 89) erwähnt ist, können die *tribunalia* – vielleicht dieselben wie bei der *acceptio* – hier durchaus in Zusammenhang mit der Verteilung der *suffimenta* erwähnt sein. Auch Münzabbildungen zeigen für beide Akte gleiche Podeste, vgl. Anhang, Abb. 2, 8, 9a und 9b.

199 Vgl. oben zu Z. 46–49, S. 101f.

200 Vgl. oben zu Z. 7–11, S. 85, Anm. 84.

kann im Zusammenhang mit *sellisternia* nur das Ausbreiten von Decken und Tüchern meinen, mit denen die Sitze für die Göttinnen ausgestattet wurden.²⁰¹

- 73–75 Diese drei Zeilen bieten wegen des verstümmelten Textes kaum Angaben über die hier angeordnete Aktion. Als Beteiligte sind Frauen und Knaben genannt, in welcher Weise, geht jedoch aus dem Text nicht hervor.²⁰² Da sonst *pueri* immer nur in Zusammenhang mit *puellae* als Teilnehmer des Chores auftreten, muss man vermuten, dass die Mädchen im Folgenden auch erwähnt waren.²⁰³ Es ist fraglich, ob eine weitere Knabengruppe mit einem *lusus Troiae* an der augusteischen Säkularfeier eine Rolle spielte. Seltsam ist die Verwendung des Wortes *feminae* für Frauen, die sonst in der Inschrift nie mit dieser rein biologischen Bezeichnung ihres Geschlechts auftreten, sondern entweder allgemein als *mulieres*, als *matronae* oder *matres familiae*.²⁰⁴ Die Verwendung von *feminae* gibt keinen Hinweis auf die Bedeutung dieser Zeilen. Bei allen anderen verstümmelten Textstellen erhält der Text durch die Erwähnung derselben Aktion an einer anderen Stelle in der Inschrift einen Sinn. Auf der Suche nach solchen parallelen Textstellen fallen für die Zeilen 73–75 die Zeilen 101 und 147 auf. In Z. 101 geht es um die 110 Matronen, die am *sellisternium* der ersten Nacht teilnehmen. Sie werden erwähnt als *CX matronae quibus denuntiandum erat XVvirum verbis*. In Z. 147 geht es um die 27 Knaben und ebenso viele Mädchen, die für den Chor ausgewählt waren – *pueri [x]XVII quibus denuntiandum erat patrimi et matrimi et puellae totidem*. Der Zusatz *quibus denuntiandum erat* bezieht sich wahrscheinlich in beiden Fällen auf den verstümmelten Teil dieses Edikts der Quindecimviri, denn *denuntiare* wird als *terminus technicus* für das Verkünden von Edikten gebraucht.²⁰⁵ Die Zeilen 73–75 könnten somit Angaben über die Frauen und Kinder enthalten, die als Teilnehmerinnen der *sellisternia* und Chormitglieder eine besondere Rolle spielten. Ihrer Sonderstellung scheint schon vor der Feier durch eine gemeinsame Handlung, die sie gesondert von den übrigen Bürgern (Z. 74: *separatim*) vollzogen, Ausdruck verliehen zu sein. Z. 75 mit der Erwähnung der Göttin Ops weist diese Aktion in einen sakralen Zusammenhang, das Verb *positum erit*

201 Serv. ad Aen. 1,702: *Antiqui stratis tribus lectis epulabantur: unde et triclinium sterni edicitur*.

202 Es handelt sich möglicherweise um einen indirekten Fragesatz, auch die in Z. 74 erhaltene Verbendung *JRENT* deutet auf einen Konjunktiv hin.

203 Z. 3; 20; 21; 147ff.

204 *mulieres* Z. 71; *matronas* Z. 78; 101; *matres familiae* Z. 80; 109; 123.

205 Darauf verweist der Sprachgebrauch in der Inschrift selbst. Im Edikt der Quindecimviri zur Unterlassung der Trauer der Matronen heißt es: *statuimus officii nostri esse per edictum denuntiare feminis* (Z. 113f.).

deutet darauf hin, dass diese Gruppe am Opstempel auf dem Kapitol etwas abzulegen hatte. Das bisher bekannte Wissen über die Göttin Ops ist zu gering, als dass wir diese Handlung näher bestimmen könnten. Sie scheint eine Funktion als Erntegottheit gehabt zu haben, ihr Kult wurde schon in frühester Zeit vom Pontifex Maximus und den Vestalinnen im Verborgenen ausgeübt. Bereits in der Zeit der Republik, im Jahre 186 v. Chr., erhielt die Göttin Ops einen Tempel auf dem Kapitol, etwa 60 Jahre später einen zweiten auf dem Forum.²⁰⁶ Dass Ops auch in augusteischer und späterer Zeit noch verehrt wurde, belegen neben dieser Stelle ein Altar der Ops Augusta und etliche Weihinschriften.²⁰⁷

Der Inhalt der Zeilen 73–75 bleibt also weiterhin im Dunkeln, abschließend lässt sich nur konstatieren, dass sich diese Zeilen wahrscheinlich an die Teilnehmerinnen der *sellisternia* wenden und an die Kinder der Chöre. Es geht nicht um ein Auswahlverfahren, denn dieses hätte zumindest für den Chor schon viel früher stattfinden müssen, da eine knappe Woche für die Einstudierung des Chores zu wenig Zeit bietet. Eher geht es um einen rituellen Akt vor der Säkularfeier, der in Beziehung zu einer zwar alten, aber an der Säkularfeier sonst nicht beteiligten Göttin steht.

76 In dieser Zeile wird noch einmal (*VT ERAT CONSTITVTV[m]*) auf die *suffimenta* eingegangen. Da die folgende Zeile aber wieder mit einem vorgezogenen Rand beginnt und somit etwas Neues einleitet, kann es sich nur um eine kurze zusätzliche Bestimmung handeln. Die Bestimmungen zu der Verteilung der *suffimenta* waren schon einmal revidiert worden (Z. 65–67), durch eine zusätzliche Anordnung hat der komplizierte Prozess der Verteilung hier möglicherweise eine weitere Zusatzbestimmung oder Revision erfahren. Die Funktion dieser Zeile als protokollarische Schilderung oder als Teil des Edikts bleibt unklar.²⁰⁸

77 Diese Zeile enthält eine kurze Bestimmung an eine Gruppe, die schon vorher in einem Edikt angesprochen war (*quibus edictum erat*). Die beschriebene Handlung ist für den 29. Mai vorgesehen. Aus dem folgenden Text (Z. 89) geht hervor, dass für den 29., 30. und 31. Mai die *acceptio*

206 Zu Ops: Wissowa (1912) 203 f.; Latte (1960) 129; Kolb (1995) 81; der Tempel auf dem Kapitol ist bei Liv. 39, 22, 4 belegt. Macr. Sat. 3, 9, 4: Macrobius erwähnt, dass die Opfer für Ops heimlich dargebracht werden mussten, weil sie die geheime Schutzgöttin Roms war, deren Name nicht verraten werden durfte, um vor einer *evocatio* sicher zu sein. Wissowa (1912) 338 glaubt, dass das in späterer Zeit betriebene Rätselraten um den angeblich geheimen Schutzgott oder -göttin Roms nicht viel mit der tatsächlich ausgeübten Religion zu tun habe, sondern eher mit »Spitzfindigkeiten der Studierstube«.

207 Wissowa (1912) 204.

208 Pighi hat die in Z. 67 enthaltenen Angaben des Datums für die Verteilung der *suffimenta* noch einmal in seiner Ergänzung von Z. 76 wiederholt, weil er Z. 76 für die protokollarische Schilderung der Verteilung der *suffimenta* hielt.

frugum vorgesehen war, worauf sich wahrscheinlich das Edikt der Zeilen 46–49 bezog. Deshalb ist in Z. 77 davon auszugehen, dass hier die Durchführung der *acceptio frugum* des 29. Mai erwähnt wurde. Damit würde diese Zeile die Schilderung einer der vorbereitenden Handlungen darstellen und nicht mehr zum vorangegangenen Edikt gehören.²⁰⁹ Am 26., 27. und 28. Mai fand die Verteilung der *suffimenta* statt, am 29. Mai begann die *acceptio frugum*.²¹⁰

78f. Auch diese zwei Zeilen scheinen sich auf bereits gemachte Aussagen in einem vorher erwähnten Edikt zu beziehen (Z. 78: *MATRONAS QVI-BVS DENVNTIATVM E[rat]*). Es geht um die Matronen, die schon in Z. 71f. erwähnt sind, allerdings dort als *mulieres*.²¹¹ Da hier als Ortsangabe das Kapitol genannt ist, könnte es sich um die *supplicatio* der *matres familiae* oder um die *sellisternia* der Matronen handeln.

80f. Diese Zeilen enthalten ein weiteres die Frauen betreffendes Edikt, das mit der Formel *B(onum) F(actum)* noch einmal als Edikt gekennzeichnet wird.²¹² Diese selten verwendete Ausdrucksweise soll vielleicht den Status des Textes als Edikt noch einmal ins Gedächtnis rufen, welches in Z. 77 unterbrochen war.

Auch hier wird eine die Frauen betreffende Bestimmung der Feier ausgeführt. Mommsen und Pighi gingen von einer Bestimmung aus, welche die schon in Z. 71 und 72 erwähnten *sellisternia* betrifft. Weil die teilnehmenden Frauen in Z. 80 als *matres familiae* bezeichnet werden, könnte hier die Teilnahme der Frauen an der *supplicatio* gemeint sein, denn die Teilnehmerinnen der *supplicatio* werden im *commentarium* stets als *matres familias* bezeichnet.²¹³ In der Darstellung der *supplicatio* wird bei der Erwähnung der Matronen auf ein vorher ergangenes Edikt eingegangen, womit diese Zeilen gemeint sein könnten, da an keiner anderen Stelle eines Edikts die *supplicatio* erwähnt ist. Die Verwendung des Attributs

209 Pighi (1941) 113, der ebenfalls davon ausging, dass hier die protokollarische Wiedergabe der *acceptio frugum* erwähnt wird, hielt das Edikt in Z. 76 für abgeschlossen. Deshalb ergänzte er in Z. 77 eine neue Einleitungsformel für ein Edikt, um dem folgenden Text die Rückkehr in den Status eines Edikts zu ermöglichen. Vgl. Kommentar zur Textkonstitution zu Z. 76f., S. 58f.

210 Vgl. Z. 67 (Daten für die Verteilung der *suffimenta*) und 89 (*acceptio frugum*).

211 Vgl. Z. 101, 123 und 147, dort wird auf ein vorangegangenes Edikt ebenfalls mit *denuntiatum erat* Bezug genommen.

212 Für diese Formel eines Ediktanfangs führt Mommsen (1891) 255 (600) folgende Belege an: das Edikt eines *praetoris urbani* CIL VI 31614 und 31615; Suet. Caes. 80, 2; Vitell. 14, 4. Es fällt auf, dass die angeführten Beispiele nach *bonum factum* alle mit *ne* weitergeführt werden. Nach den Zeugnissen von Plaut. Poen. 16, 46 und Tertull. de pudic. 1 muss diese Formel aber als Edikteinleitung anerkannt werden. Für Z. 80 ist die auf *bonum factum* folgende Konstruktion nicht rekonstruierbar.

213 Z. 123: *Deinde matribus famil[ia]s nuptis quibus denun[tiatum erat] ... M. Agrippa[us]*.

sollemnis ist nicht eindeutig genug, um eine Entscheidung für *supplicatio* oder *sellisternia* zu treffen.²¹⁴

Der in diesem Edikt erwähnte Zeitpunkt *h(ora) I* setzt den Beginn der Feierlichkeiten sehr früh an, nämlich etwa 4.30 Uhr am frühen Morgen. Es sieht so aus, als seien die Feierlichkeiten der ersten Nacht in die des ersten Tages ohne Unterbrechung übergegangen. Denn anschließend an das Opfer des ersten Tages für Iuppiter finden *sellisternia* statt und auch Spiele, ohne dass die Spiele, die in der vorangegangenen Nacht begonnen waren, unterbrochen worden wären.²¹⁵ Das bedeutet, dass die in der Nacht zusammengekommenen Menschen gleich anschließend im Morgengrauen an den Opfern und anschließenden Riten des ersten Tages teilgenommen haben. Diese Riten dürften einen großen Teil des Vormittags beansprucht haben. Am Abend des 1. Juni begannen bereits die Feierlichkeiten der zweiten Nacht.

- 82 Diese Zeile erwähnt das Datum des 30. Mai in Zusammenhang mit der *acceptio frugum*. Mommsen und mit ihm Pighi hielt diese Zeile für eine protokollarische Schilderung der *acceptio frugum*.²¹⁶ Gliederndes Kriterium aller Angaben im *commentarium* ist eine strenge chronologische Ordnung. Dokumente und protokollarische Schilderungen werden jeweils mit der Angabe des Tagesdatums eingeführt.²¹⁷ Deswegen ist auch an dieser Stelle Mommsen zuzustimmen und die Angabe von Z. 82 für die protokollarische Schilderung des zweiten Tages der *acceptio frugum* am 30. Mai. zu halten.²¹⁸

Mit *eodem modo* ist wohl gemeint, dass die *acceptio frugum* in gleicher Weise durchgeführt wurde wie die vorher stattgefundene Verteilung der *suffimenta*.²¹⁹

²¹⁴ Nach Fest. p. 384–386 ist *sollemne sacrum* ein Opfer, *quod omnibus annis praestari debet*. Nach Ernout-Meillet (1967) 633 handelt es sich bei *sollemnis* um ein »adjectif de la langue religieuse s'appliquant à des cérémonies, rites, coutumes solennellement suivis et célébrés à date fixe«. Somit sind die Riten, die in der Inschrift als *sollemnis* bezeichnet werden, solche, die regelmäßig anlässlich einer Säkularfeier wiederholt werden. Bei einer Wiederholung nach 110 Jahren, was nach der augusteischen Berechnung für die Riten der Säkularfeier gilt, kann man allerdings kaum noch von einer Wiederholung sprechen, weil alle, die den vorangehenden Ritus gesehen hatten, inzwischen gestorben sind. Offenbar sollte mit der Bezeichnung *sollemnis* aber gerade doch auf den Wiederholungscharakter der Riten hingewiesen werden.

²¹⁵ Z. 109.

²¹⁶ Mommsen (1891) 251 (595); Pighi (1941) 113.

²¹⁷ Die Datumsangaben: Z. 67 (*a. d. VII aut VI aut V k. Iun.* = 26., 27., 28. Mai); Z. 77 (*a. d. IV k. Iun.* = 29. Mai); Z. 82 (*a. d. III K. Iun.* = 30. Mai); Z. 89 (*prid. k. Iun.* = 31. Mai).

²¹⁸ Hier liegt dasselbe Problem der Zuordnung des Textes vor wie in Z. 77.

²¹⁹ Die *acceptio frugum* wurde auf dieselbe Art wie die Verteilung der *suffimenta* auf Podesten durchgeführt und somit an denselben Orten, die im Dekret von Z. 30ff.

- 83–85 Diese Zeilen beziehen sich auf die Spiele, die nach allen Opfern als *ludi Latini* aufgeführt wurden. Aus der verstümmelten Datumsangabe der folgenden Zeile geht nur hervor, dass es sich gegebenenfalls um ein Datum vor dem 1. Juni handeln kann.²²⁰ Die hier erwähnten *ludi Latini* stehen wahrscheinlich in keinem direkten Zusammenhang mit dieser Datumsangabe, weil über *ludi Latini* vor dem eigentlichen Beginn der Säkularfeier nichts bekannt ist. Letzteres liegt nahe, weil die abschließenden Angaben des Edikts sich auf die Informationen über die Riten der Säkularfeier selbst zu beziehen scheinen.²²¹ Für die Durchführung dieser Riten war eine eigene Informationskampagne vorgesehen, die sinnvollerweise auch vor dem eigentlichen Beginn der Säkularfeier stattfand und deren Ablauf in diesen Zeilen angesprochen war. Es ist davon auszugehen, dass alle verordnenden Texte der Zeilen 64–89 nicht die Riten der Säkularfeier selbst betroffen haben, sondern nur die Ereignisse, die diesen Riten voranzugehen hatten, um die Teilnahme der gesamten Bevölkerung daran sicherzustellen. Eine solche Annahme drängt sich auf, weil die Anordnungen über die Opferriten und *ludi* selbst nicht in sechs Zeilen möglich wäre und auch nicht in einem priesterlichen Entscheid veröffentlicht werden mussten. Offenbar betrafen die Entscheidungen, die die Quindecimviri vor dem Beginn der Säkularfeier trafen, die Riten nur insofern, als die Bevölkerung in großer Menge daran teilnahm. Die eigentliche Ausübung der Riten, die durch die Priester und ihre Diener vorgenommen wurde, ist nicht in den Dokumenten dieses *commentarium* angesprochen.
- 86–88 Diese Zeilen betreffen die Benachrichtigung der Bevölkerung, um an den Opferriten teilnehmen zu können. Die *aenatores* oder *aeneatores*, wie sie sonst heißen, bildeten ein Kollegium, dessen Mitglieder in der Kaiserzeit inschriftlich als Empfänger von Getreidespenden erwähnt sind.²²² Wir besitzen keine Angaben über ihre Tätigkeit und können ihre Aufgaben nicht klar von denen anderer Musikerkollegien abgrenzen.²²³ Vielleicht waren diese Blechbläser an der Säkularfeier beauftragt, mit verschiedenen Signalen die Bevölkerung zu informieren und zu dirigieren. Mommsen

bestimmt worden waren. Das Podest, auf welchem die Quindecimviri die Früchte mit Schalen in Empfang nehmen, ist auf den Münzen gleich dargestellt wie der Ort für die Verteilung der *suffimenta*. Vgl. Anhang, Abb. 2, 8, 9a und 9b.

²²⁰ Deshalb ist am Ende von Z. 83 noch ein *a(nte) d(iem)* einzufügen.

²²¹ Vgl. Z. 85: *ludos Latinos*; 86: *caerimonias sacro[rum]*.

²²² CIL VI 10220, 10221 und 10222.

²²³ Auch die bei Fest. p. 18 gelieferte Erklärung gibt nichts her: *aenatores cornicines dicuntur, id est cornu canentes*. Mommsen (1891) 257 (603) unterscheidet zu Recht die auf den Münzen abgebildeten *tibicines* und *fidicines*, die an den Opfern teilnehmen, von den hier erwähnten Blechbläsern; siehe Anhang, Abb. 10, 11–13, 15 und 20.

hat ihre Aufgabe in diesem Teil der Inschrift im rituellen Bereich gesehen, obwohl Z. 87 eher auf eine signalgebende Funktion zur Benachrichtigung der Bevölkerung hinweist.²²⁴

- 89 Diese letzte Zeile vor der Darstellung der Feierlichkeiten der Säkularfeier selbst ist noch einmal der *acceptio frugum* gewidmet. Es scheint sich hier um die protokollarische Schilderung des dritten Tages der *acceptio frugum* zu handeln.

Das Edikt der Zeilen 64–75 ist am 24. Mai erlassen worden; in ihm wird bestimmt, dass die Verteilung der *suffimenta* am 26. Mai beginnen soll.²²⁵ Das bedeutet, dass für die Veröffentlichung der hier getroffenen Anordnungen nur der dazwischen liegende Tag des 25. Mai möglich war. Dieses Edikt und auch der folgende, nicht mehr genau bestimmbare Text machen in vielem den Eindruck, dass hier kurzfristig auf die Erfordernisse der Organisation des Großanlasses *ludi saeculares* reagiert wurde. Die Anordnungen und gewisse Modifikationen früherer Anordnungen scheinen nötig geworden zu sein, weil der große Andrang der Bevölkerung bereits abzusehen war. Offensichtlich war mit der Berechnung der Teilnehmerzahlen erst im letzten möglichen Augenblick klar geworden, dass hier lenkende Maßnahmen erforderlich waren. Die Information der Bevölkerung war wahrscheinlich über andere Instrumente wie das Aufstellen von Tafeln und den Ausruf von Herolden geregelt.²²⁶ Dennoch hat man erst eine Woche vor dem Beginn der *ludi saeculares* festgesetzt und vielleicht auch erst gewusst, in welcher Art die Abgabe der *suffimenta* und die *acceptio frugum* stattfinden soll. Die Organisation dieser zwei vorausgehenden rituellen Handlungen scheint das Nadelöhr der Organisation an den Tagen vor dem Fest gewesen zu sein. Offensichtlich war die Teilnahme wirklich aller Bürger vorgesehen.

Mit Z. 90 beginnt der zweite Teil der Inschrift, der vorwiegend der Schilderung der an der Säkularfeier stattgefundenen Handlungen gewidmet ist. Er ist mit 78 Zeilen wesentlich kürzer als der erste vorwiegend dokumentarische Teil mit etwa 120 Zeilen.²²⁷ Einziges gemeinsames Merkmal ist seine ebenfalls strenge chronologische Orientierung. Im ersten Teil besteht diese darin, dass alle Dokumente, die vor der Säkularfeier von amtlicher oder priesterlicher Seite erstellt wurden, in der Reihenfolge ihrer Abfassung aneinandergereiht sind; insofern geben sie eine Art

²²⁴ Mommsen (1891) 257 (602 f.).

²²⁵ Z. 65–70.

²²⁶ Kloft (1996) 58f.

²²⁷ Diese Zeilenzahl ergibt sich durch die Aneinanderreihung der Fragmente AB, C und der bereits bekannten 89 Zeilen und einiger weniger Zeilen vor AB.

Planungsgeschichte wieder, die am Ende mit der protokollarischen Schilderung der vor der Säkularfeier durchgeführten Riten unterbrochen ist. Der zweite Teil gibt den Ablauf des eigentlichen Festes wieder, wobei jedes Ereignis mit seinem Datum eingeführt wird. Wurden an dem betreffenden Anlass Gebete gesprochen, so enthält das Protokoll außerdem den Wortlaut der gesprochenen Gebete.

90–102 Diese Zeilen enthalten eine Darstellung der Riten der ersten Nacht der Säkularfeier. Es handelt sich um alle Angaben, die das Opfer an die Moiren betreffen, sowie eine Wiedergabe des Opfergebets im vollständigen Wortlaut.²²⁸ Die Angaben werden mit der Erwähnung der Riten abgeschlossen, die auf das Opfer folgten.

90f. Diese ersten zwei Zeilen schließen mit *NOCTE INSEQUENTI* direkt an die Darstellung der Dokumente und rituellen Handlungen vor der Feier selbst an, das heißt, die nun erwähnte Opferhandlung fand in der Nacht statt, die auf den Vortag der Kalenden des Juni folgte, also in der Nacht vom 31. Mai auf den 1. Juni.²²⁹ So wie hier werden alle folgenden Darstellungen der Opfer eingeleitet, wobei immer die wichtigsten Angaben, die das Opfer betreffen, in gleicher Reihenfolge genannt werden: der Zeitpunkt, der Ort, die betroffenen Gottheiten, der Ausführende des Opfers, die Art des Opfers und die Art des Opferritus.

Im Fall des Moiren-Opfers handelt es sich um das erste der drei Opfer, die in der Nacht am Tiberufer dargebracht wurden und welche die Inschrift verzeichnet. Der Zeitpunkt und der Ort sind die eindeutig zum Ritus der Säkularspiele gehörenden Merkmale, die dieses Opfer als Opfer der *ludi saeculares* ausweisen. Diese Angaben werden auch an erster Stelle gemacht. Sehr wahrscheinlich gingen diesen Opfern für die Moiren einleitende Opfer an Dis Pater und Proserpina voraus, die in diesem Heiligtum beheimatet waren.²³⁰ Alle Gottheiten der Säkularfeier waren nur in dieses Heiligtum Eingeladene, worauf der Tatbestand hinweist, dass an provisorischen Holzaltären für sie geopfert wurde und nicht auf den offenbar im Heiligtum befindlichen Steinaltären, die Dis Pater und Proserpina gehörten. Auch Zosimus erwähnt für die augusteischen Spiele Opfer an Dis und Proserpina, allerdings ohne Angabe, an welcher Stelle im Festablauf diese zu platzieren sind.²³¹ Auch wenn die augusteische

228 Daneben ist nur das Supplikationsgebet an Iuno vollständig wiedergegeben; Z. 125–131.

229 Vgl. Z. 89: *Prid(ie) K(alendas) IVN(ias)*.

230 Vgl. Kap. A.7, S. 205 ff.

231 Zos. 2, 5, 2: *Θύουσιν δὲ θεοῖς Διὶ καὶ Ἡρᾷ καὶ Ἀπόλλωνι καὶ Λητοῖ καὶ Ἀρτέμιδι καὶ προσέτι γὰρ Μοῖραις καὶ Εὐλειθυΐαις καὶ Δήμητρι καὶ Αἰδῇ καὶ Περσεφόνῃ* (Sie opfern folgenden Gottheiten: dem Zeus, der Hera, dem Apollo, der Leto, der Ar-

Inschrift dies nicht verzeichnet, werden die Bewohner des Heiligtums im Tarentum ebenfalls mit Opfern bedacht worden sein.²³²

Die Gottheiten, deren Opfer die Inschrift als erstes erwähnt, haben in der römischen Religion sonst keine Erwähnung.²³³ Die Tatsache, dass die augusteischen Säkularspiele nicht wie die historisch belegten Spiele von 249 v. Chr. ausschließlich dem Dis Pater und der Proserpina galten, ist als augusteische Neuerung interpretiert worden.²³⁴ Dies muss in jedem Fall bejaht werden, doch stellt sich die Frage, warum die Moiren (und auch die Ilithyien und Terra Mater) als Gottheiten geeignet waren, an die Stelle von Dis Pater und Proserpina zu treten. Über die Eignung dieser Gottheiten lassen sich nur Spekulationen anstellen, wie dies in der Forschung auch immer wieder getan wurde. Nach Wissowa eigneten sich die Moiren, weil sie aufgrund ihrer Identifikation mit einer ursprünglich als Geburtsgöttin Parca verehrten Gottheit wohl eher als Göttinnen, die die Reproduktion gegünstigten, verehrt wurden, denn als Schicksalsgöttinnen wie die griechischen Moiren.²³⁵ Willeumier und Coarelli halten es für möglich, dass die Moiren in einer Kultgemeinschaft mit Proserpina standen, deren Heiligtum zusammen mit Dis Pater aus einer Anlage mit zwei kleinen Tempeln bestand.²³⁶ Die augusteische Gestaltung der *ludi saeculares* hat großes Gewicht auf die in den alten Spielen und vor allem im Ursprungsmythos noch erkennbare Aussage der Bewahrung der Nachkommenschaft gelegt als Grundlage eines gesunden Staates. Wahrscheinlich wurden deshalb in den nächtlichen Opfern Gottheiten berücksichtigt, die einerseits dem traditionell chthonischen Charakter dieser Feier entsprachen und andererseits den Gedanken der Reproduktion ausdrückten. Die Moiren boten sich eventuell als Göttinnen der neuen *ludi saeculares* an, weil sie einer-

temis und außerdem den Moiren, den Ilithyien, der Demeter, dem Hades und der Persephone).

- 232 Act. Sev. 118 schildert vor dem Moiren-Opfer ein *sacrum hostiae praecidaneae*, wo von den erwähnten Göttern aber nur der Name des Iuppiter (Z. 124) erhalten ist. Vgl. S. 122, Anm. 252.
- 233 Wissowa (1912) 264f. Es kam zu einer Identifikation der römischen Geburtsgöttin Parca (Parica) mit den drei griechischen Moiren aufgrund einer falschen Ableitung ihres Namens von *pars*. Gell. 3, 16, 10f. (Varro).
- 234 Zos. 2, 4, 1 erwähnt diese Spiele mit Opfern für Dis und Proserpina; belegt sind diese Spiele außerdem bei Cens. 17, 8, 10f. (Varro); Liv. perioch. 49.
- 235 Nach Wissowa (1912) 264f. ist die Verehrung des Schicksals der römischen Religion fremd.
- 236 Willeumier (1932) 134ff. hat erstmals darauf hingewiesen, dass der Kult im Tarentum verschiedenen Umformungen unterworfen war, dass der Kult von Dis Pater und Proserpina nur eine Station innerhalb der verschiedenen Gestaltungen des Kultes war. Nach Coarelli (1997) 97 wurde mit dem Kult der Moiren wohl an den Kult von Dis Pater und Proserpina angeschlossen, da Proserpina mit den Moiren in einer Kultgemeinschaft stand.

seits aufgrund der alten Identifikation mit einer altrömischen Geburtsgöttin – wie Wissowa meinte – dem Reproduktionsgedanken der *ludi saeculares* entsprachen und durch ihre eventuelle Kultgemeinschaft mit Proserpina im Kult des Tarentum ohnehin mit dem Kultort der *ludi saeculares* verbunden waren. Nachweisbar sind solche Beziehungen allerdings nicht.

Als Darbringer der drei nächtlichen Opfer, die als die eigentlichen Opfer der *ludi saeculares* gelten können, fungiert in jeder der drei Nächte Augustus. Nach Zosimus haben ihm bei den zahlreichen Opfern für die Moiren die Quindecimviri zur Seite gestanden.²³⁷ Die Inschrift allerdings erwähnt dies nicht an dieser Stelle, sondern nennt die anwesenden Quindecimviri erst bei Abschluss aller Riten der ersten Nacht und des ersten Tages.²³⁸ Augustus nimmt bei diesen Opfern die Hauptrolle ein, die ihm als Herrscher und *magister* des ausführenden Priesterkollegiums der Quindecimviri gebührte.²³⁹

Als Opfertiere sind neun Schafe und neun Ziegen weiblichen Geschlechts angegeben. Obwohl es das *commentarium* nicht erwähnt, werden die Ziegen und Schafe schwarz gewesen sein, wie es das Orakel verlangt.²⁴⁰ Dunkle Opfertiere waren den chthonischen Gottheiten vorbehalten. Außerdem wird mit der schwarzen Farbe der Opfertiere auf den Ursprungsmythos der Säkularfeier angespielt: Auch der mit seinen kranken Kindern tiberaufwärts fahrende Valesius opferte an derselben Stelle, auf dem sogenannten Tarentum, der Proserpina und dem Dis Pater schwarze Opfertiere, gemäß einem Traum seiner genesenden Kinder.²⁴¹ Obwohl das *commentarium* nirgends den Mythos erwähnt, muss eine Beziehung bestanden haben. Diese ergab sich nicht durch verbale Bezugnahme, sondern durch den Ort des Geschehens, durch die Zahl und Farbe der Opfertiere und andere nicht überlieferbare Gesten und Handlungen.²⁴² Es

237 Zos. 2, 5, 3: Τῇ δὲ πρώτη τῶν θεωρίων νυκτὶ δευτέρας ὥρας ὁ αὐτοκράτωρ ἐπὶ τὴν ὄχθην τοῦ ποταμοῦ τριῶν παρασκευασθέντων βωμῶν τρεῖς ἄρνας θύει μετὰ τῶν Δεκαπέντε ἀνδρῶν (In der ersten Nachtfeier, um die zweite Stunde, opfert der Kaiser zusammen mit den Quindecimviri an der Böschung des Flusses auf drei errichteten Altären drei Lämmer).

238 Vgl. unten zu Z. 107, S. 139.

239 Die Rolle des Augustus erinnert an diejenige, die im Ursprungsmythos der *ludi saeculares* der Vater Valesius innehatte, der aus Sorge um seine Nachkommenschaft die Opfer vollbrachte (Zos. 2, 2, 3f.). Auch die legendären Spiele des Valerius Poplicola von 504 v. Chr., die als erste Säkularspiele überliefert sind, haben in Valerius Poplicola den um den Erhalt des Volkes besorgten Landesvater, der die Opfer darbringt (Plut. Poplic. 21).

240 Zos. 2, 6, 8f.: ἄρνας τε καὶ αἰγας κυανέας (schwarze Schafe und Ziegen).

241 Zos. 2, 2, 3f.

242 Neben Zosimus überliefert Val. Max. 2, 4, 5 diesen Mythos. Auf die Tatsache, dass

ist nichts über die den Moiren üblicherweise dargebrachten Opfer bekannt, somit werden die Organisatoren der Riten Opfergaben ausgewählt haben, die zur Aussage der Feier passten.

Das Attribut *prodigivus* für die Opfertiere gibt an, dass es sich um ein Opfer handelt, das vollständig verbrannt wurde und nicht wie anderes Opferfleisch dem Verzehr der Menschen diente.²⁴³ Solche Holokaustopfer waren für chthonische Gottheiten die Regel, weil man mit den Göttern der Unterwelt nicht gemeinsam speist, eine Vorstellung, die hinter dem Fleischopfer mit anschließendem Verzehr stand.²⁴⁴ Im augusteischen *commentarium* werden nur die Opfer für die Moiren als *prodigivas* bezeichnet, im severischen auch das Sauopfer für Terra Mater.²⁴⁵ Es ist also davon auszugehen, dass alle nächtlichen Tieropfer auf dem Tarentum auf diese Art durchgeführt wurden.

Neben dieser Angabe der Verbrennungsart der Opfer steht die Angabe des *Achivo ritu*, das heißt, dass die Ausführenden des Opferritus nach griechischem Ritus handelten. Als deutliches, auch von Weitem wahrnehmbares Kennzeichen des *Achivus* oder *Graecus ritus* galt die Kopfbedeckung der ausführenden Priester, die das Opfer mit unverhülltem Haupt und einem Lorbeerkranz auf dem Kopf durchführten.²⁴⁶ Außerdem trugen die Opfernden bei den Opfern eine *tunica fimbriata*, im Gegensatz zur *toga praetexta*.²⁴⁷ Die Anwesenheit von Musikern während

der Mythos nicht in den Gebeten und Gesten der teilnehmenden Bevölkerung erscheint, weist auch Scheid (1993b) 111 f. hin.

243 Fest. p. 296, 21 ff.; 297, 5 f.: *Prodigivae hostiae vocantur, ut ait Veranius, quae consumuntur*.

244 Latte (1960) 391 f. Auch Zos. 2, 5, 3 geht auf diese besondere Art des Opfern ein: Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν θεωρίων νυκτὶ δευτέρας ὥρας ὁ αὐτοκράτωρ ἐπὶ τὴν ὄχθην τοῦ ποταμοῦ τριῶν παρασκευασθέντων βωμῶν τρεῖς ἄρνας θύει μετὰ τῶν Δεκαπέντε ἀνδρῶν, καὶ τοὺς βωμοὺς καθαιμάξας ὀλοκαυτεῖ τὰ θύματα (Während der ersten Opferfeier in der zweiten Stunde der Nacht verbrennt der Kaiser zusammen mit den Quindecimviri auf drei Altären, die an der Uferböschung des Flusses aufgestellt waren, drei Lämmer als ganze Tiere, nachdem er die Altäre mit deren Blut besprengt hatte). Vgl. Verg. Aen. 6, 253, wo Aeneas der Proserpina ein nächtliches Opfer darbringt, welches er ebenfalls nach den Vorschriften der Sibylle durchführt (6, 236). Servius gibt folgenden Kommentar zur Stelle: *solida inponit taurorum viscera flammis non exta dicit, sed carnes, nam »viscera« sunt quicquid inter ossa et cutem est: unde etiam visceratio dicitur, ut diximus supra (I, 211), ergo per »solida viscera« holocaustum significat, quod detractis extis arae superinponebatur. quae nonnumquam abluta et elixa etiam ipsa reddebantur: unde infert »fundens ardentibus extis«. quamquam alii pro parte totum velint, ut per exta totum animal intellegatur*.

245 Act. Sev. 225.

246 Zum *Achivus ritus*: Scheid (1996) 15–31. Nach Scheid (S. 21) gibt es keine erkennbare Regel, die gewisse Rituale nach römischem, andere nach griechischem Ritus vorschreibt.

247 Ein Kleiderwechsel ist in dem detaillierteren *commentarium* der severischen Säku-

des Opfers, wie sie auf einigen Münzabbildungen zu erkennen ist, war ebenfalls ein Kennzeichen des *ritus Graecus*.²⁴⁸ Es ist nicht klar, ob während der Opferzeremonie nach griechischem Ritus auch griechisch gesprochen wurde.

Die ersten zwei Zeilen enthalten zwar die wichtigsten Angaben über das Opfer, sparen aber gewisse Handlungen aus, die als *praeliminaria* gelten. Dazu gehört die rituelle Reinigung des Geländes, wo die drei Altäre aufgestellt wurden, die im severischen *commentarium* aufgezeichnet ist.²⁴⁹ Auch an der augusteischen Feier muss sie stattgefunden haben, besonders wenn man davon ausgeht, dass das Gelände des Tarentum während langer Zeit brachgelegen hatte und durch gelegentliche Überschwemmungen des Tibers verwüstet war. Desgleichen sagt das augusteische *commentarium* nichts von dem dreimaligen Besprengen des Altars mit Wasser und dem Händewaschen der am Opfer beteiligten Personen.²⁵⁰ Es wird im Gegensatz zum severischen *commentarium* außerdem nicht erwähnt, dass es sich bei den drei Altären um eigens für diese Opfer errichtete Holzaltäre für in das Heiligtum eingeladene Götter gehandelt hat, die nach den Opfern wieder abgerissen wurden.²⁵¹ Das severische *commentarium* enthält zusätzlich vor der Erwähnung der ersten Opfer an die Moiren die Angabe eines *sacrum hostiae praecidaneae*, ein Opfer am Tage vor dem Beginn der Säkularspiele, das möglicherweise allen Göttern der Säkularspiele, auf jeden Fall mehreren Göttern galt.²⁵² Ebenso fehlen im augusteischen *commentarium* die Angaben über die Riten, die der eigentlichen Tötung des Opfers und dem Gebet vorangingen: die *prae-fatio* mit der Verbrennung von Wein und Weihrauch und die *immolatio*. Das severische *commentarium* erwähnt dreimal eine *prae-fatio* des Opfers,

larspiele verzeichnet: Act. Sev. 156 (Iuppiter-Opfer), 179f. (Iuno-Opfer), 223f. und 229 (Terra-Mater-Opfer).

²⁴⁸ Siehe Anhang, Abb. 10–13, 15 und 20; vgl. Scheid (1998b) 25.

²⁴⁹ Act. Sev. 102–111. Eine *lustratio luci* ist auch im Kult der Arvalbrüder bekannt. Diese rituelle Reinigung umfasste die Säuberung und Pflege des Geländes kurz vor den Opfern, vgl. Scheid (1990a) 447–451. Im Kult der dea Dia der Arvalbrüder ist diese Reinigung des Geländes ebenfalls nicht aufgezeichnet, weil sie kein wichtiges Element der Riten darstellt.

²⁵⁰ Im severischen *commentarium* ist das Besprengen des Altars verzeichnet: Act. Sev. 167f.; 178.

²⁵¹ Act. Sev. 223f. Man kann davon ausgehen, dass es neben diesem dritten Holzaltar, der hier für Terra Mater erwähnt ist, einen ersten für die Moiren und einen zweiten für Ilithia gegeben hat. Auch Zos. 2, 5, 3 spricht davon, dass die drei Altäre für die drei Opfer am Tiberufer nicht fix waren, sondern extra errichtet worden sind (τριῶν παρασκευασθέντων βωμῶν).

²⁵² Act. Sev. 118–136. Die Bezeichnung *sacrum hostiae praecidaneae* stammt von Pighi; der stark fragmentarische Text enthält ein Gebet, das Formulierungen der folgenden Opfergebete erkennen lässt. Siehe den Sachkommentar zu dieser Stelle in Act. Sev.

die zu jedem Opfer gehörte, im augusteischen *commentarium* aber überhaupt nicht festgehalten ist.²⁵³

Die Verbrennung von Wein und Weihrauch als *praefatio* des Opfers diente dazu, das Opfer zu eröffnen, die Götter zu begrüßen und den Rangunterschied zwischen Opfernden und Göttern klarzustellen. Der Akt stellt eine eigentliche Einladung an die Götter dar, dem Mahl beizuwohnen. Dabei wurden Wein und Weihrauch auf einem kleinen Herd verbrannt, der in der Nähe des Altars aufgestellt war. Die dabei gesprochenen Worte sind in keiner Quelle überliefert, bekannt ist nur, dass die *praefatio* sich an Ianus oder Vesta richtete.²⁵⁴

Zwischen *praefatio* und *immolatio* steht im Ablauf des Opfers das Opfergebet.²⁵⁵ Die augusteische Inschrift erwähnt nach den Angaben von Z. 90 und 91 über die Rahmenbedingungen des Opfers den gesamten Wortlaut des Gebets, sagt aber nichts über *praefatio* oder *immolatio*. Dies wertet Scheid als Wortlastigkeit der *commentaria* zu den *ludi saeculares* im Gegensatz zu den *commentarii* der Arvalbrüder, die das Hauptgewicht auf die Aufzeichnung der Gesten legen.²⁵⁶

Der Ablauf des Opfers wird sich nach den Angaben des severischen *commentarium* wie folgt abgespielt haben: Nach der *praefatio* wird die Stirn des Opfertiers mit Wein begossen, dann das Tier mit *mola salsa* bestreut und anschließend wird mit einem Messer eine Linie über den Rücken des Tieres von der Stirn zum Schwanz gezogen.²⁵⁷ Dieser Akt symbolisiert einerseits den Akt des Tötens und weist andererseits durch das Bestreuen von *mola* und das Begießen mit Wein dem Tier einen höheren Wert zu.²⁵⁸ Damit war die praktische Tätigkeit der Priester, in diesem Fall des Augustus und der Quindecimviri, beendet, denn den eigentlichen Akt des Tötens führten Opfersklaven durch. Das auguste-

253 Act. Sev. 179–181; 223f.; 229f. Zur Verbrennung von Wein und Weihrauch: Scheid (1990a) 331–333.

254 Cato agr. 134, 1: *thure vino Iano Iovi Iunoni praefato*.

255 Cato agr. 141.

256 Scheid (1990a) 336. Allerdings besteht zwischen dem augusteischen und dem severischen *commentarium* ein großer Unterschied. Obwohl das severische *commentarium* das Vorbild des augusteischen klar erkennen lässt, enthält es deutlich mehr Angaben über rituelle Gesten. Es stimmt aber, dass im Vergleich mit den *commentarii* der Arvalbrüder die *commentaria* der *ludi saeculares* deutlich weniger ausführlich diese rituellen Gesten beschreiben.

257 Act. Sev. 180f. (Iuno-Opfer); 224f. (Terra-Mater-Opfer). Nach der hier geschilderten Handwaschung und *immolatio* folgt in beiden Fällen das Gebet. Auch bei den anderen Tieropfern wird das severische *commentarium* diese Angaben enthalten haben, sie sind aber wegen des schlechten Zustands dieser Inschrift nicht mehr erhalten.

258 Vgl. Scheid (1990a) 333–336.

ische *commentarium* enthält einen Hinweis auf die *immolatio* nur durch die Wahl des Verbs: *Caesar Augustus inmolavit* (Z. 90).²⁵⁹

Das eigentliche Schlachten wird weder in den *commentarii* der Arvalbrüder noch in denen der *ludi saeculares* dargestellt. Das Opfertier wurde nach der *immolatio* abgestochen, ausgeblutet, auf den Rücken gedreht, auf der Bauchseite geöffnet und der Eingeweideschau ausgesetzt.²⁶⁰ Es begann die Tätigkeit der *haruspices*, die den einwandfreien Zustand der Eingeweide, insbesondere der Leber, bestätigen mussten. Diese Handlungen konnten lange Zeit in Anspruch nehmen und es ist für die Säkularspiele anzunehmen, dass die Schlachtung, Begutachtung und anschließende vollständige Verbrennung der je neun Ziegen und Schafe die ganze Nacht gedauert haben.

All diese Tätigkeiten erwähnt das augusteische *commentarium* nicht. Der Grund dafür kann nur vermutet werden: Es handelte sich bei der Durchführung der Opfer um die an allen Staatsopfern gleich durchgeführten Gesten eines Opfers, die als bekannt vorausgesetzt wurden. In diesem Fall begnügt sich das augusteische *commentarium* damit, nur das festzuhalten, was als besondere Bedingung des jeweiligen Opfers verstanden wurde. Dazu gehörte neben der betroffenen Gottheit der ungewöhnliche Ort des Opfers, die nächtliche Stunde und die Art der Opfertiere. Die Aufzeichnung des *commentarium* setzt voraus, dass das Opfer mit allen dazugehörenden Riten durchgeführt wurde und lässt keinerlei Bestreben nach einer Vollständigkeit der Schilderung erkennen. Das Bestreben, das hinter einer solchen Auswahl steht, kann man als Ökonomie der Darstellung verstehen, deren Grundgedanke war, die durchgeführten Riten festzuhalten, aber nur insoweit diese Riten als unbekannt vorausgesetzt werden konnten. Die Frage nach den Kriterien dessen, was der Aufzeichnung für würdig befunden wurde, muss für jede Inschrift gestellt werden. Denn gerade bei der Schilderung der Opferriten wird im Vergleich zwischen dem augusteischen und severischen *commentarium* deutlich, dass das severische *commentarium* anderen Kriterien der Aufzeichnungspflicht nachging.²⁶¹

259 Das severische *commentarium* verzeichnet vor der *haruspicio* des Ochsen für Iuppiter das Abschneiden einer Stirnlocke: Act. Sev. 165.

260 Vgl. Scheid (1990a) 336–338. Scheid geht davon aus, dass in den *commentarii* der Arvalbrüder die Schlachtung und Eingeweideschau nicht erwähnt wird, weil sie keinen Dialog mit den Göttern darstellen, wie dies bei der *praefatio* und der *immolatio* der Fall ist, dass es sich also um eine eher profane Tätigkeit handelt. Aus diesem Grund war es möglich, dass diese Handlungen von Opferdienern durchgeführt werden konnten und nicht von Priestern.

261 So verzeichnet das severische *commentarium* außerdem, dass zwischen *praefatio* und *immolatio* der opfernde Herrscher die Kleidung gewechselt hat. Nach der *praefatio* legte er die *toga praetexta* ab, um sie gegen eine *tunica fimbriata* zu tauschen. Vgl.

Den Abschluss der Angaben über das Opfer bilden die Worte *precatus est hoc modo*. Damit wird auf das folgende, vollständig wiedergegebene Gebet übergeleitet, es wird aber auch deutlich, dass dieses Gebet während der *immolatio* vom Opfernden, wahrscheinlich Augustus, gesprochen wurde. Während er und die Quindecimviri die dazugehörenden Gesten ausführten, hat wohl Augustus allein gleichzeitig das Gebet rezitiert. Erst nach dem Gebet und der abgeschlossenen *immolatio* kamen die Opferdiener zur Tötung des Tieres.

- 92 f. Das Gebet beginnt mit einer direkten Anrede der Göttinnen. Anschließend wird unter Berufung auf die sibyllinischen Bücher der gesamte Akt des Opfers und Gebets legitimiert.²⁶² Das Orakel für die Säkularfeier enthält zwar nicht den Wortlaut der Gebetstexte, wohl aber die Anweisungen für den Festablauf.²⁶³ Es ist nicht anzunehmen, dass diese Gebetstexte in anderen Orakeln überliefert waren, sondern eher, dass ihre Überlieferung in den Archiven des Kollegiums der Quindecimviri und durch die inschriftliche Aufzeichnung gesichert war. Da Gebetstexte in der römischen Religion nicht freigesprochen wurden, sondern immer sorgsam überwacht und schriftlich fixiert waren, muss man davon ausgehen, dass auch die Texte dieser Gebete irgendwo aufgeschrieben waren, gerade wenn solche Gebete speziell für den Anlass der Säkularfeier zusammengestellt worden waren. Die Organisatoren der Säkularfeier waren um eine Dokumentation der Feier sehr bemüht, was sich dem vorangehenden Senatsbeschluss über die Aufstellung zweier Inschriften entnehmen lässt. Es muss davon ausgegangen werden, dass die Säkularfeier des Jahres 17 v. Chr. auch im Hinblick auf künftige Säkularfeiern eingerichtet wurde. Für diese künftigen Feiern mussten Vorlagen geschaffen werden, die man wahrscheinlich bei den Vorbereitungen von 17 v. Chr. vermisst

Anm. 257. Siehe auch Kap. B.4, S. 380 und 383 f. Scheid (1998b) 23–26 weist darauf hin, dass die domitianischen Münzprägungen, die die Opferszene darstellen, mit ihren Abbildungen einen Widerspruch zu den tatsächlichen Gesten der Opfernden bilden. Denn während einer Szene, die Scheid als *praefatio* des Moiren-Opfers interpretiert, ist der Kaiser bereits mit einer *tunica fimbriata* bekleidet, welche nach dem severischen *commentarium* erst während der *immolatio* getragen wurde (siehe Anhang, Abb. 10). Scheid plädiert dafür, dass die Münzabbildungen nicht als eine Abbildung der Realität verstanden werden sollten, sondern als eine Konstruktion verschiedener Elemente der Opferhandlung, deren Absicht es war, die Aussage zu verdichten.

- 262 Mommsen (1891) 263 f. (610 f.); Diehl (1934/35) 261. Diehl weist auf den alten, wohl auf die Etrusker zurückgehenden Brauch hin, wonach Gebete unter Berufung auf *libri* verlesen werden mussten, bleibt aber seltsam unbestimmt, um welche Art von Büchern es sich dabei handelt. Er scheint nicht die Existenz eigener Priesterbücher des Kollegiums der Quindecimviri in Rechnung zu stellen, sondern wie Mommsen eher an die von den Quindecimviri beaufsichtigten sibyllinischen Bücher zu denken.

- 263 Zos. 2, 6, 7–9.

hatte.²⁶⁴ Aus dem severischen *commentarium* geht hervor, dass die dort aufgezeichneten Gebete mit denen der augusteischen Säkularfeier identisch sind und dass der Text der Gebete von einem der Söhne des Severus vorgesprochen oder vom Imperator selbst gelesen wurde.²⁶⁵ Schon weiter oben wurde klar, dass der erste Teil der Inschrift Schriftstücke aus dem Archiv der Quindecimviri enthält. Solche Archive enthielten neben diesen organisatorischen Schriftstücken auch die rituellen Texte, die für das betreffende Kollegium relevant waren.²⁶⁶

Die ersten zwei Zeilen nehmen eine Sonderstellung innerhalb des Gebets ein, denn sie sind für das jeweilige Opfer mit den nötigen Angaben versehen, die der Nachwelt überliefert werden mussten. Diese Zeilen lauten also in jedem Gebet etwas anders. Deshalb werden im augusteischen *commentarium* diese zwei Zeilen jedes Gebets vollständig wiedergegeben, während der Rest, der die immer gleichen Bitten enthält, nur im ersten Gebet an die Moiren vollständig zitiert wird. In allen anderen Opfergebeten werden die stets gleichen Bitten mit *cetera uti supra* abgekürzt. Zu den in jedem Gebet wechselnden Angaben gehört mit der Anrede der Name der betroffenen Gottheit – hier die Moiren – und die Angabe des dargebrachten Opfers – hier je neun weibliche Ziegen und Schafe. Im Moirengebet werden alle drei Moiren kollektiv angesprochen, weshalb man davon ausgehen muss, dass auch das Opfer den Göttinnen gemein-

264 Zos. 2, 4, 2: Ταύτης ἐπὶ χρόνον τῆς θυσίας ἀμεληθείσης ... ἀνενέωσατο τὴν ἑορτὴν Ὀκταβιανὸς ὁ Σεβαστός (Nachdem das Opfer einige Zeit in Vergessenheit geraten war ... erneuerte Octavianus Augustus das Fest).

265 Act Sev. 179f.: [... *Ibi Severus Aug(ustus)*] | [*praeun*]/TE ATONINO AVG(usto) FILIO [*suo*]; ebenso Act. Sev. 224; Act. Sev. 231: HAC PREC[a]TION[e] quam le]/GIT IPSE.

266 Rohde (1936) 71f.; Rohde grenzt das *commentarium* der Säkularfeier scharf gegen andere Priesterbücher ab, vor allem wegen der sprachlichen Form des zweiten Teils, der als protokollarische Festschilderung in der Vergangenheitsform geschrieben ist, wogegen Priesterbücher in der Form von Anweisungen gehalten waren. Er hält das *commentarium* für eine neue Form, die den besonderen Ursachen der Entstehung der Säkularfeier zuzuschreiben ist. Rohde hält es aber für möglich, auf eine Vorlage von Kultvorschriften, auf die Ateius Capito zurückgegriffen hat, zu schließen, zumindest was den Inhalt solcher Priesterbücher betrifft. Hinter diesen Spekulationen nach der Gestalt uralter Priesterbücher oder Ritualbücher steht eine romantische Vorstellung von den Grundlagen der römischen Religion und einer ursprünglich ungebrochenen Einheit zwischen Kult und Ritus. Vgl. Scheid (1994) 176f. Es ist ebenso möglich, dass sich die Gestalt der sogenannten Priesterbücher ständig wandelte und von dem jeweiligen Gebrauch bestimmt war. So könnten die Aufzeichnungen zu den augusteischen *ludi saeculares* davon geprägt sein, einerseits auszudrücken, dass die Spiele nach dem *mos maiorum* geplant und angesagt worden waren, und andererseits für die Nachwelt eine brauchbare Vorlage für künftige Spiele zu schaffen. Die Forderung nach einem normativen Urtext erübrigt sich dann.

sam galt.²⁶⁷ Außerdem enthalten diese Zeilen die Berufung auf eine Legitimation, nämlich die Vorschrift des Orakels zu diesem Opfer. Es folgt die Angabe derer, die von dem Opfer profitieren sollen. Diese bleiben in jedem Opfergebet gleich – der *populus Romanus* und die Quiriten. Die Gebetsformeln *quarum rerum ergo* und *quodque melius siet* sind aus Cato bekannt.²⁶⁸ In seiner Analyse der Gebete der Säkularfeier hat Diehl nachweisen können, dass die bei Cato überlieferten Privatgebete zahlreiche Parallelen zu den Gebeten der Säkularopfer aufweisen. Neu jedoch ist für die Säkularfeier der Zusatz *p(opulo) R(omano), Quiritibus* als von den Göttern zu berücksichtigende Gruppe. Damit wird der bei Cato erkennbare Rahmen eines Privatgebets gesprengt und das Gebet zu einem »Staatsgebet«, wie Diehl es nennt.²⁶⁹ Solche Gebete zugunsten des Staates sind in der römischen Geschichte schon immer bekannt.²⁷⁰ Dass an einem Anlass wie der Säkularfeier für das Wohlergehen des Staates gebetet wurde, erstaunt nicht weiter. Da uns der Wortlaut von nur sehr wenigen Gebeten bekannt ist und diese eine große Übereinstimmung in den Formeln haben, müssen wir davon ausgehen, dass den »Schöpfern« eines neuen Gebets zur Säkularfeier nur ein geringer Freiraum blieb. Das zeigt auch das zweite vollständig überlieferte Gebet des *commentarium*, das Supplikationsgebet der Matronen an Iuno, das mit dem hier vorliegenden Opfergebet an die Moiren – abgesehen von einem Zusatz in der Gebetsformel, der es als Supplikationsgebet erkennen lässt – völlig identisch ist. Möglichkeiten zu inhaltlichen Anpassungen bestanden – wie in diesem Fall geschehen – in der Einleitung des Gebets, die die Möglichkeit bot, den Namen der angebeteten Gottheit, die Opferrgabe und den »Absender«

267 Im Gegensatz dazu verzeichnet das *commentarium* für die Opfer an die Ilithyien Gebete an jede einzelne der Göttinnen, das heißt, jede der drei Ilithyien erhielt ihre drei Arten von Opferkuchen. Vgl. Z. 115–118.

268 Cato agr. 141, 1f.; Diehl (1934/35) 358ff. liefert eine Zusammenstellung aller Gebetsformeln der Inschrift und anderer überlieferter Gebete.

269 Diehl (1934/35) 268f.; 368. Die Formulierung »Staatsgebet« wirft einige Fragen auf. Für Diehl bedeutete »Staatsgebet« offensichtlich eine Art unredlicher Verdrehung eines rituellen Textes. Da der Bestand an rituellen Gebetstexten jedoch nicht verschiedene Vorlagen umfasste, sondern nur eine einzige, die mit kleinen Eingriffen an den jeweiligen Anlass angepasst wurde, kann diese Einschätzung nicht übernommen werden. Das Gebet der Säkularspiele beruht auf dem üblichen Gebet, das zu verschiedenen Anlässen in ähnlichem Wortlaut gebetet wurde. Es wurde in diesem Fall auf den gesamten *populus Romanus* ausgeweitet, weil die Säkularspiele ein Fest der gesamten Bürgerschaft waren. Dass Säkularspiele und die dazugehörigen Opfer ein Anlass der gesamten Bürgerschaft waren, geht aus ihrer Geschichte, ihrer Aussage (Erhalt des Staates durch Sicherung der Nachkommenschaft) und aus der Inschrift selbst hervor: Z. 65 (*OMNES LIBE[ri]*).

270 Diehl (1934/35) 358ff. berücksichtigt in seiner Zusammenstellung die wichtigsten bei Livius überlieferten Staatsgebete.

des Gebets, das heißt denjenigen, dem Gebet und Opfer nutzen sollten, einzufügen.

Als Attribut zu den Opfertieren ergänzt Pighi richtig *propriis*. Damit wird ausgedrückt, dass das Opfer in Art, Farbe und Geschlecht zu der betreffenden Gottheit passt. Die Opfertiere für die chthonischen Göttinnen des Tarentum mussten nach dem Orakel weiblich und dunkel sein.²⁷¹ Bei *quaeso precorque* handelt es sich um die übliche Einleitungsformel für die Bitten eines Gebets.²⁷² Die Wendung *sacrum fiat* ist als Formel für andere Gebete nicht belegt.²⁷³ Dieser Ausdruck hat an dieser Stelle die Funktion, die Opfergabe schon am Anfang und nicht erst am Ende des Gebets nennen zu können, weil die folgenden Opfergebete nach der Einleitung abgekürzt wurden und die Opfergaben für die folgenden Götter in den abgekürzten Gebeten sonst nicht erwähnt wären.²⁷⁴ Die hier vorliegenden Gebete stellen eine Kombination aus zwei bei Cato überlieferten Gebets-typen dar, die einerseits erlaubt, eine längere Liste von Bitten aufzuführen und andererseits doch das Opfer gleich am Anfang zu nennen, wie es sonst nur in einem kurzen Gebet der Fall ist.

- 93–99 Der zweite Teil des Gebets enthält die Erwartungen der Opfernden an die Gottheit für dieses Opfer, die in Form von finalen Sätzen ausgedrückt sind. Dabei handelt es sich durchweg um Bitten der Stärkung und Erhaltung des römischen Staates und seiner leitenden Kräfte. Der Wortlaut der Bitten beruht zum Teil ebenfalls auf Formulierungen aus Privatgebeten, wie sie bei Cato überliefert sind. Die verschiedenen Bitten lassen sich folgendermaßen gliedern:

271 Zos. 2, 6, 7–9.

272 Cato agr. 134, 2: *bonas preces precor*; 134, 3: *bonas preces bene precor*; 139: *bonas preces precor* – diese Formel ist in den catonischen Gebeten verwendet, wenn keine inhaltlich ausgeführten Bitten folgen, sondern allgemein um die Gunst der Gottheit gebetet wird. In dem Lustrationsgebet an Mars folgen auf die Formel *te precor quaesoque* (Cato agr. 141, 2) mehrere mit *uti* eingeleitete Nebensätze, in welchen die verschiedenen Bitten an den Gott formuliert sind, ähnlich wie in dem vorliegenden Moirengebet.

273 Diehl (1934) 359 führt folgende Parallelstelle aus Liv. 25, 12, 10 an: *decemviri Graeco ritu hostiis sacra faciant*. Es handelt sich hier aber nicht um ein wörtlich zitiertes Gebet, sondern um ein gesungenes *carmen*, welches den Römern nahelegt, die *ludi Apollinares* zu gründen.

274 In den bei Cato überlieferten Gebeten geschieht die Nennung der Opfergabe in den kurzen Gebeten entweder durch den Zusatz eines Ablativs zu *precor*, wobei das Opfer später nicht mehr erwähnt wird (Cato agr. 134, 2f.; 139), oder das Opfer ist nur am Ende eines längeren Gebets nach der Aufzählung der verschiedenen mit *uti* eingeleiteten Bitten genannt, wie dies in dem Lustrationsgebet an Mars (Cato agr. 141, 3) der Fall ist.

1. *uti vos imperium maiestatemque p(opuli) R(omani),] | QVIRITIVM DVELLI DOMIQVE AV[xitis*
2. *utique semper Latinus obtemperassit,*
3. *sempiter-] | NAM VICTORIAM VALETVDINE[m p(opulo) R(omano), Quiritibus duitis*
4. *faveatisque p(opulo) R(omano), Quiritibus legionibusque p(opuli) R(omani),] | QVIRITIVM*
5. *REMQVE P(ublicam) POPVLI R(omani), [Quiritium salvam servetis maioremque faxitis,*
6. *uti sitis] VOLENTES PR[opitiae p(opulo) R(omano),] | QVIRITIBVS, XVVIR(or)VM COLLEGI[o, mihi, domo familiaeque,*
7. *uti huius] SACRIFICI ACCEPTRICES SITIS VIII AGNARVM | FEMINARVM ET VIII CAPRARV[m feminarum propri]ARVM INMOLANDARVM*

Im Folgenden werden die einzelnen Bitten der Reihe nach untersucht:

1. Bitte, Z. 93f.: [*uti vos imperium maiestatemque p(opuli) R(omani),] | QVIRITIVM DVELLI DOMIQVE AV[xitis*. Die Einfügung des Wortes *imperium* hat erstmals Mommsen vorgenommen, sie ist in dieser Form im Gebet an Terra Mater des severischen *commentarium* erhalten, womit diese Ergänzung gestützt ist.²⁷⁵ Es handelt sich bei dieser Formulierung nicht um eine Gebetsformel, aber wahrscheinlich um eine traditionelle offizielle Wendung, obwohl keine direkte alte Quelle dies belegt.²⁷⁶ *Duelli domique* ist wegen der altertümlichen sprachlichen Form als alte Form erkennbar, ebenso wie *auxitis*.²⁷⁷
2. Bitte, Z. 94: [*uti semper Latinus obtemperassit*]. Diese Formulierung des Gebets hat zu vielfältigen Diskussionen Anlass gegeben. Es handelt sich um eine Ergänzung, die durch den Fund neuer Fragmente der severischen Inschrift im Jahre 1930 möglich wurde.²⁷⁸ Auch dafür findet sich kein

²⁷⁵ Act. Sev. 226; Diehl (1934) 359 führt als weiteren Beleg Liv. 26, 31, 1 an: *Non adeo maiestatis ... populi Romani imperiique huius oblitus sum* ... Es handelt sich hier aber nicht um ein Staatsgebet, wie Diehl meint, sondern um eine Senatsrede des Konsuls Marcellus aus dem Jahre 210 v. Chr. Auch die zweite von Diehl angeführte Liviusstelle (Liv. 2, 27, 11) enthält den Ausdruck nicht aus einem Staatsgebet, sondern es werden die Worte des Konsuls Appius Claudius aus dem Jahre 495 v. Chr. wiedergegeben. Insofern wird der Gebetstext nicht durch diese Parallelstellen von Livius gestützt. Man kann aber davon ausgehen, dass es sich um eine an feierlichen Anlässen gebräuchliche Ausdrucksweise handelte.

²⁷⁶ Harris (1985) 266; anders Gundel (1963) 301f., der diese Formulierung für eine Schöpfung des Ateius Capito hält.

²⁷⁷ Diehl (1934) 359 führt für *auxitis* an: Liv. 29, 27, 3 (ebenfalls ein Gebetstext); für *duelli domique*: Plaut. asin. 559.

²⁷⁸ Über die neuen Funde: Romanelli (1931); Hülsen (1932). Vgl. Act. Sev. 186 und 232.

alter Paralleltext und doch stimmt man allgemein überein, dass es sich wahrscheinlich um ein Element eines alten magistralen oder kultischen Textes handelt.²⁷⁹ Grund ist die Anspielung auf die alte Bundesgenossenschaft zwischen Römern und Latinern, die wegen Unabhängigkeitsbestrebungen der Latiner mehrmals gefährdet war, worauf offenbar schon in alten kultischen Texten angespielt wurde.²⁸⁰ Auch das Orakel der augusteischen Sibylle spricht den Zusammenhalt ganz Italiens an.²⁸¹ Da zur Zeit der augusteischen Säkularfeier dieser Zusammenhalt zwar nicht gefährdet war, jedoch die Integration der italischen Bevölkerung eine wichtige Voraussetzung der augusteischen Politik war, konnte dieser alte Passus in einem neuen Zusammenhang erscheinen und gleichzeitig als eine uralte Forderung die augusteischen *ludi saeculares* an republikanische Zeiten anknüpfen lassen.²⁸²

3. Bitte, Z. 94f.: [*sempiter-*]/*NAM VICTORIAM VALETVDINE[m p(opulo) R(omano), Quiritibus duitis]*. Die Bitte um *valetudo* ist aus den bei Cato überlieferten Privatgebeten bekannt, allerdings nicht in Verbindung mit *victoria*, sondern *salus*.²⁸³ Die Bitte um *salus* enthält wie die um *victoria* bereits die Komponente der Überlegenheit über andere. Durch die Verbindung mit *victoria* wird die ursprünglich persönliche Bitte um körperliche Unversehrtheit und Überlegenheit in den politischen Bereich transferiert.

4. Bitte, Z. 95f.: [*faveatisque p(opulo) R(omano), Quiritibus legionibusque p(opuli) R(omani),]* *QVIRITIVM*. Für diese Bitte liegt keinerlei Vorbild aus älteren Texten vor. Das Verb *faveatis* ist im augusteischen und severischen *commentarium* ergänzt, es scheint sich um eine allgemeine Fürbitte zu handeln, hier unter Einbeziehung der römischen Legionen, die nicht in die anderen Bitten einbezogen sind.²⁸⁴ Mit der Adressierung

279 Die Existenz dieser Bitte im Gebet der Säkularfeier wird für die Datierung republikanischer Säkularfeiern genutzt, indem man davon ausgeht, dass eine Bitte um Unterwerfung der Latiner damals in das Säkulargebet oder ein Staatsgebet aufgenommen wurde, als sie aktuell war. Dies war Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts der Fall, sodass die Aufnahme dieses Passus des Gebets anlässlich der Säkularspiele von 348 v. Chr. geschehen sein könnte, dazu Taylor (1934) 103–107. Auch Harris (1985) 121f. hält es für möglich, dass schon zahlreiche alte kultische Texte die Eroberungspolitik Roms zum Inhalt hatten und dass das augusteische Gebet der Säkularfeier in diesem Sinne keine Neuerung darstellt, sondern auf alte Formulierungen zurückgreift. Vgl. Kap. A.5, S. 172f.

280 Taylor (1934) 112–115.

281 Zos. 2, 6, 36ff.

282 Scheid (1993b) 120ff.

283 Diehl (1934) 360 zitiert Cato, agr. 141,3: *duisque duonam salutem valetudinemque*; Liv. 10, 19, 17: *si nobis victoriam duis*.

284 Act. Sev. 186.

dieser Bitte an die den Nachwuchs fördernden Göttinnen des Tarentum wird klar, worauf die Macht des *populus Romanus* beruht, die nur erhalten bleiben kann, wenn die Götter den Bestand des römischen Volkes und seiner Legionen durch genügend Nachwuchs sichern. Als Inhaber des *imperium consulare* hatte Augustus die absolute Befehlsgewalt über die Legionen inne, der Einbezug der Legionen in das Gebet ist daher auch als Ausdruck der Verantwortung des *patronus* zu verstehen.²⁸⁵

5. Bitte, Z. 96: *REMQVE P(ublicam) POPVLI R[(omani), Quiritium salvam servetis maioremque faxitis]*.²⁸⁶ Die überlieferten Gebete bieten nur für die Formulierung *salvam servetis* eine Parallele.²⁸⁷ Das Element *maio-rem faxitis* fehlt bei Cato und ebenso in den Gebeten der Arvalbrüder. Es handelt sich wiederum um eine sehr allgemeine Bitte um Gesunderhaltung, die hier durch die Verknüpfung mit *maio-rem faxitis* wieder gesteigert wird und einen politischen Charakter erhält. Vielleicht liegt in dieser Bitte noch eine vage Anlehnung an die ursprüngliche Aussage der Säkularspiele, die wohl im Anschluss an eine gesundheitliche Bedrohung und Dezimierung der Bevölkerung stattgefunden haben.²⁸⁸

6. Bitte, Z. 96f.: *uti sitis] VOLENTES PR[opitiae p(opulo) R(omano),] | QVIRITIBVS XVVI(or)RVM COLLEGI[o, mihi, domo familiaeque]*. Alle bei Cato überlieferten Gebete enthalten diese Formel, was darauf hinweist, dass es sich um eine der klassischen Gebetsformeln handelt.²⁸⁹ Damit weist dieses Gebet nach den Bitten, die inhaltlich die Stärke, Bewahrung und Überlegenheit des Staates betrafen und vielleicht aus allgemein bekannten Formulierungen in das Gebet integriert worden waren, wieder eine typische Gebetsformel auf. Die Catostellen zeigen, dass die Reihenfolge der ins Wohlwollen der Götter einbezogenen Personen variieren kann. In dieser Weise wurde im augusteischen Gebet der Kreis des *populus Romanus* und der Quiriten erweitert. Darüber hinaus werden nämlich erstmals die Quindecimviri eingeschlossen. Auch Augustus selbst, seine Familie und alle Sklaven werden in das Gebet einbezogen.

285 Ende 18 v. Chr. wurde Augustus das *imperium consulare* verliehen; Agrippa war das *imperium proconsulare* am 1. Juli 18 v. Chr. verlängert worden. Vgl. Kienast/Eck/Heil (2017) 57 und 65.

286 In der Abkürzung von *p(ublicam)* und Ausschreibung von *populi* liegt wahrscheinlich ein Fehler des Steinmetzen vor.

287 Cato agr. 141, 3: *pastores pecua salva servassis*; in den Arvalakten ist diese Wendung ebenfalls mehrfach überliefert. Vgl. Scheid (1998c): 5a-e, 13; 48, 48; 54, 58, 19; 59, I, 5: *eosque salvos servaveris ex periculis*.

288 Kap. A.12, S. 268f.

289 Cato agr. 134, 2; 139; 141, 2; in den bei Cato überlieferten Gebeten wird diese Bitte immer direkt als erste nach dem einleitenden *precor uti* angeführt, in den kurzen Gebeten bleibt sie die einzige ausgesprochene Bitte. Daraus schließe ich, dass es sich um die wichtigste und gleichzeitig auch die allgemeinste Bitte des Gebets handelt.

7. Bitte, Z. 97f.: *uti huius] SACRIFICI ACCEPTRICES SITIS VIII AGNARVM | FEMINARVM ET VIII CAPRARV[m feminarum propri]arum immolandarum*. Diese letzte Bitte des Gebets gibt noch einmal die Opfergabe an und bittet die Moiren um deren Annahme. Wir finden in den Gebetsvorlagen bei Cato zwar keine vergleichbare sprachliche Formulierung, wohl aber am Ende des Lustrationsgebets an Mars den im Imperativ formulierten Wunsch, der Gott solle sich durch das Opfer geehrt zeigen, das heißt, er soll es annehmen. Diese Bitte ist bei Cato zweimal hintereinander fast gleich formuliert.²⁹⁰ Einer dieser Bitten entspricht wohl das *acceptrices sitis VIII agnarum*.²⁹¹

- 98f. Die bei Cato gebrauchte Formel *harum rerum ergo ... macte ...* wird nach der Bitte *acceptrices sitis* auch im *commentarium* gebraucht, allerdings wird im Zusammenhang damit nur ein Opfertier erwähnt (Z. 98f.: *HARVM RERVM ERGO MACTE HAC AGNA FEMINA | INMOLANDA ESTOTE FITOTE [volentes] PROPITIAE P(opulo) R(omano), QVIRITIBVS, XVVIR(or)VM COLLEGIO, MIHI, DOMO, FAMILIAE*). Diese Formulierung hängt mit der gleichzeitig ausgeführten Geste beim Opfertritt zusammen, das heißt, während Augustus an einem Tier die *immolatio* vornahm, sprach er dabei jedes Mal diese Worte. Auf diese Weise wurde dieser Teil achtzehnmal wiederholt. Die einmalige Aufzeichnung mit nur einem Opfertier in der Inschrift hat stellvertretenden Charakter, weil man sie nicht achtzehnmal aufführen wollte und konnte. Um aber dennoch alle Opfertiere den Moiren auch in der Überlieferung zu empfehlen, wurde vorher die Bitte um Annahme aller Tiere ausgesprochen und inschriftlich verzeichnet (*uti acceptrices sitis*). Erst dann wird die klassische Opferformel überliefert, die für jedes einzelne Tier ausgesprochen wurde und dann tatsächlich jede *immolatio* begleitete. Auch grammatikalisch lässt sich diese Interpretation stützen: Die von *quaeso precorque* abhängigen Bitten, die alle mit *uti* eingeleitet werden, sind in Z. 98 abgeschlossen. Danach beginnt eine neue Satzkonstruktion, wobei die Göttinnen mit Imperativen aufgefordert werden (*estote fitote [volentes]*

²⁹⁰ Act. Sev. 187; Cato agr. 141, 3: *Harunce rerum ergo, fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo, sicuti dixi, macte hisce suovitaurilibus lactentibus immolandis esto. Mars pater, eiusdem rei ergo, macte hisce suovitaurilibus lactentibus esto*.

²⁹¹ In Z. 98 schlägt Diehl (1934/35) 361 *pulchr]ARVM* statt *propri]ARVM* vor. Wie schon im Kommentar zur Textkonstitution besprochen (S. 63), ist hier *propri]ARVM* vorzuziehen, weil *pulcher* als Attribut in den Gebeten nur für die Großtieropfer für Iuno und Iuppiter gebraucht wird. Dazu kommt, dass schwarze Lämmer und Ziegen für die Moiren als der Unterwelt verbundene Göttinnen das charakteristische Opfer darstellen, ebenso wie für Terra Mater eine trächtige Sau das charakteristische Opfer ist; in ihrem Gebet (Z. 137) ist an der entsprechenden Stelle *propria* erhalten.

tes] propitiae), jedes Opfertier anzunehmen. Diese klassische Opferformel (*volens propitius esse*) ist in allen Gebeten bei Cato überliefert, sie gehört unverzichtbar zum Opfer dazu und drückt die Bitte um Wohlwollen der Götter aus, das mittels des Opfers erlangt werden soll. Man kann davon ausgehen, dass diese Bitte deshalb bei der *immolatio* eines jeden Tieres wiederholt wurde, das heißt, die Fürbitte für den *populus Romanus*, die Quiriten, die Quindecimviri und Augustus und seine Familie wurden insgesamt achtzehnmal ausgesprochen und einmal bei der alle Opfer zusammenfassenden Bitte (Z. 97f.). Während diese Fürbitte noch ganz allgemein gehalten ist und alle Opfertiere zusammen nennt, wird sie in Z. 98f. mit der Nennung jedes einzelnen Opfertieres ganz konkret (*hac agna femina immolanda*). Auch darin sehe ich einen Hinweis, dass es jetzt um die Opferung jedes einzelnen Tieres geht.²⁹²

Die Analyse des Opfergebets zeigt, dass die Organisatoren der augusteischen Feier formal dem Erscheinungsbild eines Gebetes Rechnung getragen haben. Das Gebet weist im Aufbau und in den charakteristischen Formeln die Elemente eines traditionellen Gebets auf. Der Inhalt wurde aber völlig neugestaltet, für die Formulierung wurde wahrscheinlich zu einem großen Teil auf bereits existierende Wendungen aus der magistralen und kultischen Sprache zurückgegriffen. Zum Teil wird es in seinen Formulierungen bewusst archaisierend gehalten, um das Gebet der Säkularfeier als alt erscheinen zu lassen.²⁹³ Sein Hauptanliegen war die Erhaltung und Stärkung des römischen Staates und seiner Bevölkerung. Dem entspricht die achtmalige Wiederholung des Wortes *Quirites* im Gebet, das während der *immolatio* jedes einzelnen Tieres noch einmal fiel – also insgesamt 26-mal ausgesprochen wurde. Daraus geht hervor, dass die Säkularfeier und die Gebete Angelegenheiten der gesamten Bürgerschaft waren und diesem Anliegen des Festes auch in den Gebeten Ausdruck verliehen wurde. In der inschriftlichen Gestaltung des *commentarium* findet sich eine Entsprechung davon: Das Wort *Quirites* ist immer voll ausgeschrieben und befindet sich oft in auffälliger Position am Anfang der Zeile.²⁹⁴ Ebenfalls als Neuerung kann die Einbeziehung des Augustus und seiner Familie in das Gebet gewertet werden, obwohl wir keine anderen

292 Ein Vergleich mit dem fast gleichlautenden Supplikationsgebet der Matronen stützt diese These, denn das Supplikationsgebet endet mit der allgemeinen Fürbitte, die der 7. Bitte des Opfergebets entspricht; Z. 129–131.

293 Dazu bestand ein wichtiger Grund, weil man eine Reihe von Säkularfeiern konstruiert hatte, die bis ins Jahr 456 v. Chr. zurückreichte.

294 Dies gilt in gleicher Weise für das vollständig wiedergegebene Supplikationsgebet der Matronen (Z. 125–131), auch hier steht das Wort *Quirites* bei insgesamt neunmaliger Erwähnung dreimal am linken Rand. Die *commentarii* der Arvalbrüder enthalten dagegen das Wort *Quirites* stets mit Q. abgekürzt.

Staatsgebete aus dieser Zeit überliefert haben. Dass die Möglichkeit der Erwähnung des Augustus im Gebet vollständig ausgeschöpft wurde, zeigt seine 18-malige Wiederholung bei der *immolatio* jedes einzelnen Opfertieres. Hierbei handelt es sich um eine bewusste Konstruktion in der Anlage des Gebetes, die auf die Form eines privaten Opfergebets zurückgreift, wie es bei Cato überliefert ist. Auch dort betet der Opfernde immer für sich und seine Familie. Bei den Opfern auf dem Tarentum ist Augustus der Opfernde, es liegt demnach nichts Ungewöhnliches darin, dass er für sich und seine Familie betet. Aber dadurch, dass diese Form des privaten Gebets in ein Staatsgebet übertragen wurde, erhält die Fürbitte für den Opfernden eine andere Dimension. Das Gebet ist als eine Neuschöpfung zu verstehen, die sich die alten Formen auf kaum wahrnehmbare Weise zunutze macht, um neue Inhalte darin auszudrücken.²⁹⁵

100–102 Dieser Abschnitt schildert protokollarisch die an das Opfer anschließenden rituellen Feierlichkeiten der ersten Nacht. Dazu gehören Spiele und das Gemeinschaftsmahl der 110 Matronen, die *sellisternia*.²⁹⁶ Beide Handlungen sind als ritueller Abschluss des Opfers zu verstehen. Es handelt sich um sakrale Spiele, die anschließend an die Opferzeremonien in der Nähe des Opferplatzes an einer improvisierten Spielstätte ohne Sitzplätze durchgeführt worden sind.²⁹⁷ Die Opfer haben nach Zosimus in der zweiten Stunde der Nacht begonnen und mit allen dazugehörenden Zeremonien sicher einige Stunden in Anspruch genommen, auch wenn man davon ausgeht, dass Augustus sich die Aufgabe des Opfernens mit den Quindecimviri geteilt hat.²⁹⁸ Mit den anschließenden Spielen haben die

295 Mit dieser Einschätzung des Gebets schließe ich mich Diehl (1934) 366ff. an, der allerdings den Gesamtcharakter der Feier anders versteht. Für Diehl (S. 370) handelt es sich um ein »Freudenfest der Auferstehung und der Erneuerung, den Blick der besseren Zukunft zugewandt«.

296 Nach Piganiol (1923) 137ff. ist jede Art von Spielen auf einen sakralen Hintergrund zurückzuführen, das heißt, dass Spiele als religiöser Ritus zu verstehen sind. Dafür spricht die Tatsache, dass die augusteischen und severischen *commentaria* die Spiele nach den Opferritten erwähnen. Wenn man davon ausgeht, dass der zweite protokollarische Teil des augusteischen *commentarium* nur die stattgefundenen Riten in ihrer zeitlichen Abfolge aufzeichnet, müssen die Spiele ein Teil dieser Riten gewesen sein.

297 Z. 100; ebenso Zos. 2, 5, 3: Κατασκευασθείσης δὲ σκηνῆς δίχα θεάτρον, φῶτα ἀνάπτεται καὶ πυρά, καὶ ὕμνος ᾄδεται νέωσι πεπονημένος, θεωραὶ τε ἱεροπρεπεῖς ἄγονται (Eine Bühne ohne Zuschauerraum wurde errichtet, Licht und Feuer angezündet und ein neu verfasster Hymnos gesungen. Außerdem wurden Schauspiele aufgeführt, die dem heiligen Ort angemessen waren). Zu der Einführung der *ludi scaenici* in Rom und ihre Bedeutung vgl. Bernstein (1998) 119–142.

298 Darauf weist Zos. 2, 5, 3 hin: Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν θεωρίων νυκτὶ δευτέρας ὥρας ὁ αὐτοκράτωρ ἐπὶ τὴν ὄχθην τοῦ ποταμοῦ τριῶν παρασκευασθέντων βωμῶν τρεῖς ἄρνας θυεῖ μετὰ τῶν Δεκαπέντε ἀνδρῶν (In der ersten Nacht der Spiele, um die

Zeremonien der ersten Nacht sehr lange gedauert, denn die Spiele des ersten Tages am sehr frühen Morgen setzen die Spiele der Nacht ohne Unterbrechung fort.²⁹⁹ Über den Charakter dieser Spiele weiß man bisher sehr wenig. Wissowa äußert die Vermutung, dass diese mit »allerlei Verkleidung und Mummenschanz« durchgeführten Aufführungen eine rituelle Bedeutung hatten, die uns vollständig verborgen ist.³⁰⁰ Diese Spiele hatten wahrscheinlich die wichtige Funktion der Sinngebung und Einbettung der Säkularfeier in einen mythologischen Zusammenhang, aus dem sich der religiöse Sinn der Feier ableitete. Sie werden im *commentarium* als *ludi scaenici*, *ludi Latini* oder *ludi sollemnes* bezeichnet.³⁰¹ Dass die ganze Feier aufgrund der stattfindenden *ludi* als *ludi saeculares* überliefert ist, ist ein deutlicher Hinweis auf die wichtige Funktion dieser Spiele. Da wir von diesen rituellen Spielen der Säkularfeier nur wissen, wann und wo sie aufgeführt worden sind, aber keinerlei Angaben bei anderen Autoren über ihren Inhalt haben, sind alle Aussagen über die Gestaltung dieser *ludi* im Bereich der Vermutung angesiedelt. Nur Zosimus macht eine Anspielung auf die möglichen Aufführungsbedingungen der Spiele: Eine Bühne ohne Zuschauerraum wurde errichtet, man zündete Fackeln und Scheiterhaufen an und ein gerade erst verfasster Festgesang wurde gesungen, dann wurden Spiele, die dem heiligen Ort angemessen waren, aufgeführt.³⁰² Es ist denkbar, dass die Landung des Valesius am Tiberufer zur Rettung seiner an der Pest erkrankten Kinder szenisch nachgespielt wurde. Ein Grund dafür liegt in dem Wort *ιεροπρεπείς*, da der Schauplatz der Spiele mit dem heiligen Ort im Mythos zusammenfällt. Es ist ein Kennzeichen sakraler Spiele im Unterschied zu rein weltlichen Spielen, dass sie im Heiligtum oder in dessen Nähe stattfinden. Wahrscheinlich wird deshalb in der Inschrift erwähnt, dass die Spiele nicht in einem Theater, sondern an einem Schauplatz ohne Bühnenwand und Zuschauerbänke stattfanden, also am heiligen Ort selbst.³⁰³ Bei dem für den Anlass der Säkularfeier verfassten Hymnos

zweite Stunde opfert der Kaiser zusammen mit den Quindecimviri an der Böschung des Flusses auf drei errichteten Altären drei Lämmer).

299 Z. 109f.: *NEQVE SVNT L[udi in]TERMISSI IEI QVI NOCTV COEPTI ERANT | FIERI*.

300 Wissowa (1912) 449f.

301 Z. 83: *LVDOS LATINOS SAECVLARES*; Z. 85, 108: *LVDOS LATINOS*; Z. 153: *LVDIS SCAENICIS*; Z. 156, 160: *LVDIS SOLLEMNIBVS*.

302 Zos. 2, 5, 3, vgl. Anm. 297. Die Übersetzung von *ιεροπρεπείς* mit »dem heiligen Ort angemessen« ist hier mit Bezug auf die Geschichte des Ortes zu verstehen, der seit je als nur für Säkularspiele reservierter Kultort galt.

303 Valerius Maximus (2, 4, 2) überliefert einen Senatsbeschluss des Jahres 155 v. Chr., in welchem das Anschauen von Spielen sitzenderweise untersagt wird. Weitere Belege für den Widerstand gegen ausgebaute Theater bei Pighi (1941) 126. Es scheint sich

handelt es sich nicht um das *carmen saeculare* des Horaz, das erst am letzten Tag der Spiele zur Aufführung kam, sondern um einen nicht weiter bestimmbaren Festgesang, der möglicherweise auch Anspielungen auf den Mythos enthielt, aber nicht frei improvisiert wurde.³⁰⁴ Da das *commentarium* die Spiele auch als *ludi Latini* bezeichnet, muss man bei den Theaterspielen von der Form her eher ein improvisiertes szenisches Spielen vermuten als vorformulierte Theaterstücke.³⁰⁵ Deswegen können von ihnen keine schriftlichen Zeugnisse vorliegen. Die Vermutung, dass in diesen Aufführungen der bisher nicht explizit erwähnte Mythos zu seinem Recht kam, drängt sich also auf. Für die Aufführung sollte man davon ausgehen, dass für die Improvisationen Vorgaben als Richtlinien galten, die in einem Bezug zu dem Anlass standen – oder wenigstens zu dem Ort des Anlasses, wie es Zosimus überliefert. Diese Forderung erfüllt der Mythos.³⁰⁶

Daneben oder danach feierten die Frauen *sellisternia* auf dem Kapitol für Iuno und Diana, wobei erwähnt wird, dass für die beiden Göttinnen zwei Sessel aufgestellt worden sind.³⁰⁷ Auf die *sellisternia* war vorher mit einem Edikt eingegangen worden, worauf der Text jetzt ausdrücklich hinweist.³⁰⁸ Bei den *sellisternia* handelt es sich ebenso wie bei den *lectisternia* um Kultakte, die dem griechischen Ritus entstammen und die in außerordentlichen Notsituationen übernommen worden waren, wenn die gewöhnlichen Mittel nicht auszureichen schienen.³⁰⁹ *sellisternia* stellen eine Variante dar, bei der die Teilnehmerinnen nicht mehr gemeinsam mit den

dabei um eine alte Abneigung der Römer aus einer frühen Zeit zu handeln, die sicherlich religiös-kultisch begründet war. Dazu auch Poe (1984) 64f.

304 Scheid (1993b) 113 n. 13 weist darauf hin, dass es sich bei dieser Angabe von Zosimus nicht um eine Verwechslung mit dem *carmen saeculare* des dritten Tages handelt, wie Pighi (1965) 54 Anm. 8 meinte, sondern dass es durchaus vorstellbar sei, dass auch an den *ludi* eigens produzierte Aufführungen vorgetragen wurden. Auf das *carmen saeculare* weist Zosimus nämlich noch bei den Angaben über den dritten Tag hin (2, 5, 5). Außerdem zeigt das Attribut *ιεροπρεπεῖς* sehr deutlich, dass die *ludi* wahrscheinlich nicht, wie üblicherweise übersetzt wird, dem heiligen Charakter der Feier, sondern dass sie dem Ort, also dem Heiligtum, angemessen waren.

305 Wissowa (1912) 463.

306 Bei den Spielen der Säkularfeier, die im Anschluss an die Opfer stattfanden, handelt es sich also nicht um Wettkampfspiele, die ebenfalls im Anschluss an Opfer ausgetragen wurden. Bei diesen Wettkampfspielen lag der religiöse Hintergrund in einer Art Zurschaustellung göttlicher Tugenden, die sich im Sieger manifestierten; vgl. Scheid (1990a) 663f. Die Frage nach dem religiösen Hintergrund der *ludi scaenici* der Säkularspiele ist wahrscheinlich in der inhaltlichen Aussage dieser Spiele zu suchen, durch die die Zuschauer auf den göttlichen Willen hingewiesen wurden.

307 Zu *sellisternia* vgl. oben zu Z. 15–19, S. 88ff.

308 Vgl. Z. 71f.

309 *Lectisternia* sind erstmals für das Jahr 399 überliefert: Liv. 5, 13, 6; Dion. Hal. 12, 9f.

männlichen Teilnehmern auf einem *lectus* liegen, sondern auf Sesseln sitzen. Sie wurden speziell für weibliche Gottheiten ausgerichtet.³¹⁰ Das Besondere solcher Götterspeisungen war die aktive Teilnahme einer größeren Gruppe an einer rituellen Handlung und die Möglichkeit dadurch diese Gruppe vor den anderen Festteilnehmern zu ehren. Das severische *commentarium* belegt, dass die Matronen in Zusammenhang mit den *sellisternia* eigene Opfer durchführten, eine im römischen Kult sehr ungewöhnliche Ehre für Frauen.³¹¹ Im Fall der *ludi saeculares* kam den Matronen eine solche Ehrerweisung zu, weil sie als Mütter oder zukünftige Mütter des römischen Volkes die besondere Aufgabe der Reproduktion erfüllten und ihnen dafür an dieser Stelle eine aktive Rolle in der Kultausübung zugestanden wurde.³¹² Die sechsmalige besondere Ehrung der Matronen durch *sellisternia* fügt sich in die Gesamtaussage der *ludi saeculares* als ein Fest zur Bewusstmachung der Bedeutung einer zahlreichen und gesunden Nachkommenschaft.

103–109 In diesen sieben Zeilen werden die religiösen Handlungen am Tage des 1. Juni wiedergegeben. Sie richten sich in ihrem Aufbau streng nach den Angaben, die das *commentarium* über das Moiren-Opfer der ersten Nacht macht. Es handelt sich um die Opfer zweier Ochsen, die von Augustus und Agrippa durchgeführt wurden, vor dem Tempel des Iuppiter Optimus Maximus auf dem Kapitol.

103f. Wie in Z. 90f. werden hier Datum und Ort des Opfers, Art der Opfergabe, der berücksichtigte Gott und die Ausführenden des Opfers angegeben. Das Opfer des ersten Tages findet im Zentrum der Stadt, auf dem Kapitol, vor dem Tempel des Iuppiter Optimus Maximus statt. Es fällt auf, dass in der Einleitung zum Gebet nur steht, dass ein Ochse von Augustus dem Iuppiter geopfert wurde, daran anschließend, dass ein zweiter Ochse an demselben Ort von Agrippa geopfert wurde und nicht, dass dem Iuppiter zwei Ochsen geopfert wurden.³¹³ Wahrscheinlich geht diese Einleitung auf den Gebetstext zurück, in dem jeder der beiden Opfernden einen Ochsen genannt hat. Diese Art der Formulierung macht klar, dass Augustus und Agrippa nicht gemeinsam zwei Opfer vollbracht

310 Val. Max. 2, 1, 2; dabei handelt es sich nicht nur um einen römischen Brauch, wie Wissowa (1912) 423 annimmt, sondern wohl ebenfalls um ein griechisches Vorbild; Latte (1960) 243, Anm. 5.

311 Vgl. oben zu Z. 15–19, S. 89f.

312 Zur aktiven Rolle der Matronen an den *sellisternia* durch eigene Opfer vgl. oben zu Z. 15–19, S. 89f.

313 Darauf, dass ein Ochse das klassische Opfer für Iuppiter war, verweist das Attribut *proprium*, was bei Zosimus (2, 5, 4) mit τὰς νενομισμένας θυσίας bezeichnet ist.

haben, sondern jeder ein Opfer nacheinander.³¹⁴ Dieser Interpretation entspricht auch eine scheinbare Inkonsistenz des folgenden Textes: In Z. 104 wird dem Gebetstext einleitend *p[re]cati autem sunt ita* vorangestellt, was auch bedeuten könnte, dass beide gemeinsam gebetet haben. Im Gebet selbst heißt es aber in Z. 106: *quaeso precorque*. Demnach hat jeder zu seinem Opfer ein Gebet gesprochen, und weil es sich in beiden Fällen um dasselbe Gebet handelte und das *commentarium* nicht beide überliefern wollte, steht einleitend für die Gebete: *precati autem sunt ita*. Daraus wird erkennbar, dass Agrippa hier nicht eine assistierende Funktion ausübte, wie die Quindecimviri während des Moiren-Opfers, sondern selbstständig als Opferer eines zweiten Ochsen nach Augustus auftrat.

- 105f. Diese zwei Zeilen enthalten die Einleitung eines Gebets, an die sich bei vollständiger Wiedergabe die einzelnen von *uti* abhängigen Bitten anschließen. Die Anfänge der erhaltenen Gebete an Ilithyia und an Apollo weisen dieselben Angaben auf.³¹⁵ Abweichend vom Gebet an die Moiren wird hier das Opfertier mit dem Attribut *pulchro* versehen, ein Attribut, das nur den Großtieropfern zukommt und das auch nur im Gebet selbst, also in der Rede vor dem Gott gebraucht wird und eine das Opfer preisende Funktion hat.³¹⁶ In der Einleitung war das Opfer noch wie sonst üblich als *proprium* bezeichnet worden.³¹⁷ Der ganze anschließende Gebetstext mit den Bitten ist abgekürzt mit der Formel *cetera uti supra*.³¹⁸ Diese Abkürzung soll darauf hinweisen, dass Iuppiter um die Erfüllung derselben Bitten gebeten wurde wie die Moiren im vorangegangenen, vollständig zitierten Gebet. Wie wir oben gesehen haben, bestanden die Bitten darin, den römischen Staat zu stärken und zu erhalten und mit ihm seinen Herrscher mit seinem Haus, seiner Familie und seinen Sklaven. Im Gebet des Agrippa werden bei gleichem Wortlaut das Haus, seine Familie und Sklaven einbezogen. Agrippas Frau, Iulia, war die

314 Im Gegensatz dazu steht die Opferung der je neun Schafe und Ziegen für die Moiren, die Augustus aufgrund der großen Zahl von Tieren wohl mithilfe der Quindecimviri auf die Schlachtung mit der *immolatio* und dem Gebet vorbereitete. In diesem Fall erwähnt das *commentarium* die Quindecimviri nicht, wir wissen nur von Zosimus (2, 5, 3), dass die Quindecimviri am Opfer beteiligt waren.

315 Z. 117f.; 141f.; ausführlich besprochen sind die entsprechenden Zeilen des Moirengebets oben zu Z. 90f., S. 118ff.

316 Vgl. Z. 122, wo dieses Attribut dem Färsenopfer an Iuno zukommt.

317 Vgl. oben zu Z. 93, S. 128.

318 Bereits im Moirengebet war vermieden worden, die Worte, die bei der *immolatio* eines jeden Tieres gesprochen wurden, aufzuzeichnen, ebenso ist hier das Gebet von Augustus und Agrippa nur einmal aufgezeichnet worden. Das *commentarium* hat bei der Aufzeichnung der Gebete zwar nicht Wiederholungen gescheut, aber eine gewisse Ökonomie verfolgt. Solche Abkürzungen finden sich auch in der severischen Inschrift: Act. Sev. 227.

Tochter von Augustus, deren mit Agrippa gezeugte Kinder Caius und Lucius von Augustus im Jahre 17 v. Chr., kurz vor den Säkularspielen, adoptiert wurden.³¹⁹

- 107 Die Angaben des Opfers werden mit einer Anwesenheitsliste der Mitglieder des Kollegiums der Quindecimviri abgeschlossen, die an den religiösen Akten des 1. Juni anwesend waren. Da die Zeremonien des Tages ohne Unterbrechung an die der Nacht anschlossen, muss man davon ausgehen, dass die hier aufgeführten Quindecimviri auch an den Riten der Nacht teilgenommen hatten. Solche Anwesenheitslisten finden sich in der Inschrift nur nach den Zeremonien des Tages.³²⁰ Dies belegt, dass die Riten der Nacht mit denen des Tages als Einheit empfunden wurden und dass die Opfer und Gebete in der Stadt als Erweiterung der eigentlichen nächtlichen Riten der Säkularfeier verstanden wurden. Es handelt sich um eine Ausweitung und ein Sichtbarmachen eines außerstädtischen Kultes in der Stadt. Die Säkularspiele erfuhren mit den Opfern am Tage in der Stadt eine beträchtliche Vergrößerung der Feier und durch die ständigen Processionen zwischen Stadt und Tarentum eine drei Tage währende ununterbrochene Bewegung und Aktivität der gesamten Bevölkerung, die den Bürgern den Eindruck einer aktiven Teilnahme vermittelten. Eine ähnliche Ausweitung eines Kultes zu den wichtigsten Kultstätten der Stadt Rom ist auch bei den Arvalbrüdern zu beobachten, allerdings ohne die massenhafte Beteiligung so vieler Menschen.³²¹

Über die Auswahl der fünf Mitglieder des Kollegiums neben Augustus und Agrippa kann man keine Angaben machen, es scheint sich um eine nicht mehr nachvollziehbare oder zufällige Auswahl zu handeln.

Was genau mit *atalla* gemeint ist, ist nicht vollständig geklärt. Es handelt sich um ein Opfergefäß, dessen Name das Deminutivum von *atana* darstellt.³²² In der Inschrift wird es aber nur bei den Opfern für Iuno und Iuppiter verwendet, also bei den Opfern großer Tiere.³²³

- 108f. Die letzten Zeilen mit Angaben des ersten Tages entsprechen ebenfalls vollständig den Abschlusszeilen der ersten Nacht (Z. 100–102). Das Opfer wird abgeschlossen mit Spielen und *sellisternia*, die wieder von Frauen abgehalten werden, die in diesem Falle aber *matres familiae* genannt wer-

319 Kienast/Eck/Heil (2017) 64. Zur Zeit der Säkularspiele waren drei der insgesamt fünf Kinder, die aus dieser Ehe hervorgingen, geboren: im Jahre 20 v. Chr. Caius, im Jahre 19 oder 18 v. Chr. (Vipsania) Iulia und am Anfang des Jahres 17 v. Chr. Lucius.

320 Z. 132 (nach dem Iuno-Opfer und dem Supplikationsgebet der Matronen); Z. 150–152 (nach dem Apollo-/Diana-Opfer und dem *carmen saeculare*).

321 Scheid (1990a) 178 ff.

322 Siebert (1999) 206. Die Angabe von *atalla* in dieser Inschrift ist die einzige belegte Erwähnung eines solchen Gefäßes.

323 Z. 107 und 132.

den. Es ist klar, dass eine *matrona* eine *mater familiae* sein kann und umgekehrt. Von daher stellt sich die Frage nach dem Grund der unterschiedlichen Benennung der Frauen.³²⁴ Eine Möglichkeit der Beantwortung wäre, für die verschiedenen Zeremonien unterschiedliche Gruppen von Frauen anzunehmen. Dagegen spricht, dass die severische Inschrift die Gruppe der 110 Matronen namentlich nennt und es sich an den severischen Säkularspielen ganz eindeutig um eine einzige repräsentative Gruppe von Matronen gehandelt hat.³²⁵ Wegen des riesigen organisatorischen Aufwands der Rekrutierung von Frauen und auch wegen des folgenden, die Matronen betreffenden Edikts sollte man auch für die augusteischen Säkularspiele nur von einer einzigen Gruppe von 110 Matronen ausgehen.³²⁶ Die unterschiedlichen Bezeichnungen dieser Gruppe als *matronae*, *matres familiae* oder *matres familias nuptae* legt für die verschiedenen Anlässe, an denen die 110 Matronen beteiligt waren, unterschiedliche Gewichte auf ihre Funktion innerhalb der römischen Gesellschaft. Auf diese Weise konnte eine Hierarchie der Bedeutung der rituellen Anlässe etabliert werden, die in Einklang mit den kurz vorher erlassenen Ehegesetzen beziehungsweise mit der augusteischen Gesellschaftspolitik steht.³²⁷

Für die Spiele ist in Z. 108 erwähnt, dass ein Holztheater auf dem Feld entlang des Tibers errichtet wurde.³²⁸ Offenbar handelt es sich hier nicht um das Tarentum, sondern einen anderen Ort am Tiberufer. Darauf verweist die Formulierung *in campo secundum Tiberim*, während das Tarentum immer als *campus ad Tiberim* bezeichnet wird. Es ist unwahrscheinlich, dass auf dem Tarentum zwischen den *ludi* der ersten Nacht und denen des ersten Tages, die ja ohne Unterbrechung ineinander übergingen,

324 Vgl. Kap. A.12, S. 273 ff.

325 Act. Sev. 188–205. Die Namen der Matronen werden anlässlich der *supplicatio* aufgeführt, es wird aber explizit darauf hingewiesen, dass es sich bei den Teilnehmerinnen der *sellisternia* um dieselben Frauen handelt. Vgl. Act. Sev. 206.

326 Das folgende Edikt über die Aufhebung des *luctus matronarum* (Z. 110–114) während der Säkularspiele wurde wahrscheinlich erlassen, weil aus Gründen der privaten Trauer nicht alle 110 Frauen zu den *sellisternia* zusammengekommen waren. Vgl. unten zu Z. 110–114, S. 141 f.

327 *matres familias* Z. 80, 109; *matres familias nuptae* Z. 123 f., 125 f., 130 f.); *matronae* Z. 78, 101, 112, 138; *feminae* Z. 73, 114; *mulieres* Z. 71. Am wichtigsten Anlass, der *supplicatio*, werden die teilnehmenden Frauen *matres familias nuptae* genannt (Z. 123–131), wogegen die Teilnehmerinnen an den sechsmal abgehaltenen *sellisternia* *matronae* oder *matres familias* genannt werden. Über den Unterschied zwischen diesen Bezeichnungen vgl. S. 273 ff.

328 Z. 100–102; auch Zosimus (2, 5, 4) spricht davon: ἐντεῦθεν τε ἐπὶ τὸ κατασκευασμένον θέατρον ἐλθόντες (von hier aus begaben sie sich in das vorbereitete Theater). Vgl. oben zu Z. 100–102, S. 135 f.

ein Holztheater errichtet wurde, vielmehr sollte man sich vorstellen, dass in dem unbewohnten Gebiet zwischen Tarentum und Stadt ein zusätzlicher Ort für die Spiele nach den Opfern des Tages geschaffen worden war, der sich ebenfalls in unmittelbarer Nähe zum Tiberufer befand. Dazu diente wahrscheinlich der mit *trigarium* bezeichnete Ort, der üblicherweise als Rennbahn genutzt wurde und sich in seiner Länge entlang des Tiberufers erstreckte.³²⁹ Die Art der Spiele nach den Opfern des Tages unterschied sich nicht nur durch den unterschiedlichen Aufführungsort, sondern auch im Inhalt von denen, die an die nächtlichen Opfer anschlossen. An diesem besser eingerichteten Ort bei Tageslicht waren wohl aufwendigere Inszenierungen möglich als im Tarentum. Außerdem war dieser Aufführungsort nicht mehr mit dem Geschehen des Mythos verbunden. Allerdings wird es sich noch nicht um die beim Publikum beliebten Wettkampfspiele oder Rennen gehandelt haben.³³⁰ Die hier (Z. 108) verwendete Bezeichnung *ludi Latini* gibt keinen brauchbaren Hinweis.

110–114 Diese Zeilen enthalten ein Edikt der Quindecimviri, in welchem sie den Frauen vorschreiben, die Trauer während der Säkularspiele zu unterlassen. Zunächst einige Überlegungen über die Stellung des Edikts innerhalb des *commentarium*: Schon Mommsen missfiel, dass die protokollarische Schilderung des Festablaufs durch das Edikt unterbrochen wird.³³¹ Er meinte zu Recht, dass das Edikt bezüglich der Trauer der Matronen bei den vorbereitenden Beschlüssen vergessen worden und deshalb erst erlassen worden sei, als das Fest schon in Gang war, nachdem man bei den *sellisternia* der Frauen der ersten Nacht und des ersten Tages darauf aufmerksam geworden war, dass wegen der Trauerriten immer einige Frauen an den Riten der Säkularfeier gefehlt hätten. Somit entspräche seine Stellung mitten im Festverlauf zwar der Chronologie der Ereignisse, ein Fehler sei aber, dass es erst zu diesem Zeitpunkt erlassen wurde. Mit diesen Überlegungen passt nicht zusammen, dass die Inschrift wahrscheinlich erst nach der Feier redigiert wurde und es somit keine Schwierigkeit dargestellt hätte, ein zu spät erlassenes Edikt nachträglich an die richtige Stelle zu rücken. Wahrscheinlich wurde die Unterlassung der Quindecimviri aber nicht als eine Unterlassung empfunden, die für die Nachwelt unkenntlich bleiben sollte.³³²

Der Wortlaut des Edikts schreibt den Frauen vor, während der Tage der feierlichen Opfer und Spiele die Trauerriten zu unterlassen. Diesem Edikt

329 Vgl. Kap. A.7, S. 210f.

330 Vgl. unten zu Z. 153f., S. 157f.

331 Mommsen (1891) 272 (620).

332 Die Akten der severischen Spiele belegen, dass an dieser Feier die Aufhebung der weiblichen Trauer gleich von Anfang an in der Planung berücksichtigt wurde: Act. Sev. 30.

ist eine auffällig ausführliche Begründung beigegeben: Einerseits berufen sich die Quindecimviri auf den *mos bonus* und auf zahlreiche Beispiele, wann immer ein gerechter Grund zu öffentlicher Freude bestanden habe (Z. 111). Andererseits führen sie religiöse Gründe an, da sich die Unterlassung der Trauer auf die Ehre der Götter und auf die Erinnerung an ihre Verehrung beziehe (Z. 113). Diese Vorschrift werde veröffentlicht und sorgfältig überwacht (Z. 112f.). Die Formulierung des eigentlichen Edikts nach den Begründungen ist umständlich, weil nicht wie sonst gesagt wird: Wir haben beschlossen, dass die Frauen die Trauer unterlassen sollen, sondern: Wir haben beschlossen, dass es unsere Pflicht ist, den Frauen durch ein Edikt zu verkünden, dass sie die Trauer unterlassen.³³³ Vielleicht spricht der Hinweis auf die den Quindecimviri zukommende Aufgabe, den Frauen dieses Edikt zu verkünden, dafür, dass sie diese Pflicht anfangs versäumt hatten oder diese Pflicht umstritten war, weil zwei religiöse Gebote miteinander in Konflikt gerieten. Die weiteren Quellen erwähnen die Unterdrückung der weiblichen Trauer während der Feiertage nicht, auch das Orakel enthält nur einen indirekten Hinweis, indem es für die Dauer der Spiele eine fröhliche Stimmung wünscht.³³⁴ Neben der Verspätung, mit der dieses Edikt erlassen worden war, sprechen all diese Tatsachen dafür, dass es sich hier um eine Vorschrift handelt, mit deren Notwendigkeit bei der Planung der Spiele nicht gerechnet wurde und deren Rechtfertigung umstritten war. Um diesen Konflikt zu verstehen, ist es nötig, die Bedeutung der weiblichen Trauer in Rom zu erfassen. Die bisherigen Untersuchungen über die *ludi saeculares* haben weder diese Frage behandelt noch dem Edikt große Bedeutung beigegeben.

Beim *luctus matronarum* handelt es sich um das bewusste Zurschaustellen des Schmerzes, den eine Matrone beim Tod eines männlichen Angehörigen empfand. Die Dauer und Intensität dieser Zurschaustellung war gesetzlich geregelt und hatte sich gewissermaßen zu einem Recht der Frauen entwickelt.³³⁵ Eine Notiz bei Festus erwähnt die Unterlassung der

333 Der Ausdruck *luctum minuere* scheint der gebräuchliche *terminus technicus* zu sein, dabei handelt es sich keinesfalls um eine Verminderung der Trauer, sondern um eine vollständige Unterdrückung der Trauerriten wie lautes Klagen auf öffentlichen Plätzen, Zerkratzen des Gesichts und der Oberarme, Unterlassen von Körperpflege und Richten der Frisur. Vgl. Fest. p. 144, 3 Lindsay.

334 Zos. 2, 6, 35.

335 Vgl. Lorraux (1992) 48. Wenn dieser emotionale Einsatz jedoch zu stark wurde, musste er eingedämmt und in Grenzen verwiesen werden. Ein solcher Fall ist für das Wehklagen der Frauen nach der Schlacht bei Cannae überliefert, die nur zum Schweigen gebracht werden konnten, als man sie in ihre Häuser verbannte (Plut. Fab. 17, 7f.; Liv. 22, 55, 6). Nach diesem Ereignis scheint es zu einer Trauergesetzgebung gekommen zu sein, durch welche das Recht der Frauen auf Trauer beschränkt wurde.

öffentlich demonstrierten Trauer bei Weihung von Tempeln, beim Anbruch eines neuen *lustrum* und wenn ein öffentlich abgelegtes Gelübde eingehalten wird.³³⁶ Die weibliche Trauer dagegen, als besondere Ausdrucksform von privater Trauer, scheint zusätzlich eine politische Dimension gehabt zu haben.³³⁷ Die Trauer der Matronen wird nämlich in vielen Beispielen aus der Geschichte überliefert, wo die öffentlich zur Schau gestellte Trauer um die gefallenen Helden meistens ihrer Vaterlandsliebe entspricht.³³⁸ Sie stellt ein weibliches Äquivalent zu den Heldentaten der Männer dar. Eine wichtige Rolle spielt dabei, dass es sich nicht um die Tränen irgendwelcher Frauen handelt, sondern um die von Matronen. *Matrona* ist zunächst ein juristischer Terminus und bezeichnet eine verheiratete Frau. Als Vertreterin dieses Status hat die Matrone Anteil an der politischen Gemeinschaft. Im Fall der Säkularfeier sollte die Trauer der Matronen vermindert werden, um der feierlichen Stimmung keinen Abbruch zu tun. Natürlich ist hier gemeint, dass privat Trauernde durch die öffentliche Zurschaustellung ihrer Trauer nicht auffallen sollten. Dass aber ein solches Edikt erst im Laufe der Feier erlassen werden musste, weist darauf hin, dass diese Ausdrucksmöglichkeit auch an einem so feierlichen Anlass wie den Säkularspielen von Matronen wahrgenommen und von offizieller Seite nicht damit gerechnet worden war. Die oben erwähnte Umständlichkeit des sprachlichen Ausdrucks und die ausführliche Begründung des Edikts weisen darauf hin, dass hier eventuell ein Widerspruch der Säkularfeier offenbar wurde: Einerseits sollten die Matronen als Teilnehmerinnen von Prozessionen und *sellisternia* sehr wohl eine öffentliche Rolle spielen, indem auf ihre wichtige Funktion als Gebärerinnen eingegangen wurde, andererseits wurde ihnen gerade an diesem Anlass verwehrt, eine der wenigen ihnen von alters her eigenen öffentlichen Rollen zu erfüllen.³³⁹ Außerdem wird für die Matronen selbst ein Konflikt zwischen zwei religiösen Geboten bestanden haben, den Trauerritten zu entsprechen und ihre Verpflichtungen an der Säkularfeier

Nach Seneca (Helvia 16, 1) und Plutarch (Numa 1, 2, 3) beträgt die Trauerzeit für Witwen neun bzw. zehn Monate, für einen Bruder, Sohn oder Vater ebenfalls. Es ist sinnvoll, in diesem Fall von einem ›Recht‹ auf Trauer zu sprechen, wenn man bedenkt, dass dieser Anlass eine der wenigen Möglichkeiten für Frauen darstellte, die Anerkennung der Stadt zu erlangen.

336 Fest. p. 144, 3 Lindsay. Festus behandelt nicht den Sonderfall der öffentlich gezeigten Trauer der Matronen.

337 Lorrax (1992) 46–50.

338 Zum Beispiel die Trauer beim Tode Coriolans: Plut. Coriolan, 39, 10; Dion. Hal. 8, 62, 2; Liv. 2, 40, 1–3.

339 Obwohl es sich beim *luctus matronarum* nicht um einen römischen Rechtsbegriff handelt, zeigt dieses Edikt, dass die öffentlich demonstrierte Trauer als traditionelles Recht der Frauen sehr ernst genommen wurde.

zu erfüllen. Diesen Konflikt hob das Edikt auf, indem es der Säkularfeier Vorrang gab. Die Kontrolle der Einhaltung dieses Edikts zeigt, dass die Teilnahme von exakt 110 Matronen wichtig war und die Teilnahme derjenigen Matronen, die vorher ausgewählt und durch das Edikt dazu aufgefordert waren, wohl überprüft wurde. Dieses Edikt wurde besonders im Hinblick auf die Supplikation der 110 *matres familiae nuptae* erlassen, weil für diesen wichtigen Ritus des zweiten Tages die Anwesenheit aller 110 Matronen gesichert sein sollte.

- 115–118 Diese Zeilen enthalten die Angaben über die Ereignisse der zweiten Nacht. Während die Ereignisse der ersten Nacht noch 13 Zeilen der Inschrift in Anspruch nahmen, sind diejenigen der zweiten und dritten Nacht in abgekürzter Form in nur vier Zeilen mit den nötigsten Angaben aufgezeichnet. Dazu gehört die Angabe des Datums, des Orts, der betroffenen Gottheit, der Opfergabe und des Opfernden.³⁴⁰ Außerdem wird der Anfang des Gebets wörtlich zitiert, der bei jedem Gebet anders lautet, weil er auf die besondere Situation des betreffenden Opfers eingeht. Die wichtigste Abkürzung besteht demnach darin, dass von den Gebeten nur die Anrede an die betreffende Gottheit, die Opfergabe und die Einleitung zu den Bitten wiedergegeben werden, die Bitten selbst aber mit der Formel *cetera uti supra* abgekürzt sind. Andere Kürzungen finden wir in der Angabe des Ortes, der nur mit *ad Tiberim* im Gegensatz zu *in campo ad Tiberim* genannt ist (Z. 90). Die Angaben der ersten Nacht enthalten außerdem eine Erwähnung des angewandten *Achivus ritus*, während für die zweite Nacht diese Angabe fehlt, obwohl davon auszugehen ist, dass auch dieses Opfer nach griechischem Ritus durchgeführt wurde.³⁴¹

³⁴⁰ Vgl. oben zu Z. 92 f., S. 126.

³⁴¹ Dies stützt die Abbildung einer domitianischen Münze, die vermutlich das Ilithyia-Opfer darstellt; siehe Anhang, Abb. 11. Eine gute Abbildung zweier Varianten dieser Münzen befindet sich bei Coarelli (1997) 89. Auf dieser Münze ist der opfernde Kaiser als *togatus* mit unbedecktem Kopf zu sehen, wie er rechts neben einem bekränzten Altar steht und mit einer Opferschale etwas in eine auf dem Altar brennende Flamme gießt. Die Tatsache, dass Domitian mit unverhülltem Haupt opfert, ist ein deutlicher Hinweis auf *ritus Graecus*. Auf der linken Seite des Altars liegt der bärtige halbnackte Gott Tiber halb aufgestützt am Boden vor dem Altar, in den Händen ein Füllhorn haltend. Hinter dem liegenden Gott sind zwei Musiker zu erkennen, die auf einer Doppelflöte und einer Lyra spielen. Manche Prägungen dieser Münze lassen im Hintergrund zwei Tempelfassaden erkennen, die mit einem Rundbogen miteinander verbunden sind. Vgl. Kap. A.7, S. 205. Die Münzabbildungen machen außerdem klar, dass das Ilithyia-Opfer vor einem Tempelgebäude stattfand, welches im Hintergrund zu erkennen ist. Die Formulierung *in campo ad Tiberim* legt nahe, dass es sich – wie Zosimus (2, 5, 3) sagt – um die Uferböschung des Tiberufers handelte.

Die in der zweiten Nacht verehrte Göttin ist Ilithyia, beziehungsweise sind die Ilithyien.³⁴² Offenbar werden drei Ilithyien in der Einleitungszeile im Kollektiv genannt, während sich das Gebet an jede der Göttinnen einzeln richtet. Ihre Identifikation bereitet einige Schwierigkeiten, einzig gesichert ist, dass es sich um eine Geburtsgöttin handelt. Der Name ist derjenige der griechischen Geburtsgöttin Eileithyia. Schon Horaz bekundet im *carmen saeculare* Mühe, dieser Göttin einen eigenen Charakter zu geben, der Dichter scheint unentschieden, ob es sich bei der zu verehrenden geburtshelfenden Göttin um Ilithyia, Iuno Lucina oder eine Genitalis handelt.³⁴³ Dieser Umstand weist darauf hin, dass die Popularität einer Geburtsgöttin Ilithyia nicht groß war. Es bleibt daher zu untersuchen, was uns über die griechische Göttin Eileithyia bekannt ist und in welcher Weise eine Übernahme in Rom stattgefunden hat.³⁴⁴ Nach Burkert handelt es sich bei der griechischen Göttin Eileithyia um eine seit frühester Zeit verehrte Geburtsgöttin, die auch als Kollektiv von mehreren Eileithyiai verehrt wurde.³⁴⁵ Sie wird vor allem von Frauen verehrt als Helferin bei der Geburt und Heilerin von Frauen- und Kinderkrankheiten, bleibt aber ohne eigene Mythen. An einigen Kultstätten war ihr Kult mit dem des Apollo, der Artemis oder des Asklepios verbunden. Die in Rom und Italien verehrte Geburtsgöttin Mater Matuta wurde am Ende der Republik von den Mythografen mit der griechischen Geburtsgöttin Leukothea, wie Eileithyia ebenfalls bezeichnet wird, gleichgesetzt.³⁴⁶ Belegt ist diese Identifikation bei Ovid.³⁴⁷ Es besteht jedoch weiterhin die Frage, warum man an der Säkularfeier für die Verehrung einer Geburtsgöttin die wesentlich unpopulärere Göttin Ilithyia gewählt hat statt Mater Matuta, die zudem in Rom einen eigenen Tempel in der Nähe des *forum boarium* besaß.³⁴⁸ Eine mögliche Erklärung könnte sein, dass eine Verehrung von Mater Matuta an der Säkularfeier zu Verwechslungen mit den direkt an

342 Im Orakel (Zos. 2, 6, 9) werden mehrere Eileithyiai genannt. Der Fehler des *quadrataris* in Z. 115 belegt wenig Vertrautheit mit einer Gottheit dieses Namens. Das severische *commentarium* liefert in diesem Fall keine größere Klarheit, weil die Passage mit dem Opfer der zweiten Nacht sehr fragmentarisch ist. Act. Sev. 172–177.

343 Hor. *carm. saec.* 13–16.

344 Eine ausführliche Untersuchung dieser Frage findet sich bei La Rocca (1984) 20–36, dessen Arbeit aber nicht in erster Linie davon geprägt ist, die Rekonstruktion der augusteischen Spiele zu verstehen, sondern die auf dem Tarentum angesiedelten ursprünglichen Gottheiten näher bestimmen zu können.

345 Burkert (1977) 265; der Name Eileithyia wird von Eleuthyia abgeleitet, einer Partizipialform mit der Bedeutung ›die Kommende‹, wenn die vor Schmerzen schreiende Gebärende nach ihr ruft.

346 Zu den verschiedenen Identifikationen von Eileithyia in Rom: Wissowa (1912) 110ff.

347 Ovid, *Fast.* 6, 473ff. und 545ff.

348 Wissowa (1912) 111; BNP (1998) 50f.

die Säkularfeier anschließenden Feiern der Matralia Anlass gegeben haben könnte. Die am 11. Juni jeden Jahres gefeierten Matralia waren das Stiftungsfest des Tempels der Göttin und ein sehr populäres Frauenfest.³⁴⁹ Möglicherweise hätte an der Säkularfeier die Verehrung von Mater Matuta, die ausschließlich als Frauengöttin definiert war, Männer ausgeschlossen, am Opfer teilzunehmen und vor allem das Gebet zu sprechen, eine Aufgabe, die bei den Ilithyia-Opfern wieder Augustus übernommen hatte. Die genauen Gründe für die Wahl der Ilithyien sind nicht zu klären, sodass die Vermutung bleibt, dass es sich um eine gelehrte Konstruktion handelt, die in den Gesamtcharakter der Spiele passte.³⁵⁰

Die Opfergabe an die Ilithyien bestand aus drei Arten von Gebäck, über deren Beschaffenheit nichts Genaueres bekannt ist.³⁵¹ Am dritten Tag erhalten Apollo und Diana dieselben Opfergaben, allerdings enthält das augusteische *commentarium* eine unterschiedliche Aufzeichnungspraxis für die gleichen Opfer. Beim Ilithyia-Opfer sind nur die ersten beiden Zeilen des Gebets festgehalten, in dem alle drei Arten von Kuchen als Opfergabe erwähnt sind. Demgegenüber wird im Apollogebet für jede Art noch einmal um günstige Aufnahme gebetet.³⁵² Es ist davon auszugehen, dass der Ritus für die Opferung aller drei Kuchenarten beide Male gleich war, das *commentarium* aber eine abweichende Aufzeichnungspraxis enthält. Das Kuchenopfer wurde demnach gesondert nach Art der Kuchen folgendermaßen dargebracht: Nach der *lustratio* des Altars wurde eine Art von Opferkuchen auf den Altar gelegt, mit Weihrauch und Wein besprengt, das Gebet gesprochen und anschließend wurden die Kuchen mit Öl verbrannt. Man beachte die Genauigkeit der Formulierung für den Opfervorgang: Tieropfer werden mit *inmolare* bezeichnet, weil das Opfer vorher mit *mola salsa* bestreut wurde, Opferhandlungen, bei denen dies nicht geschah, mit *sacrificium facere*.³⁵³ Dieser Vorgang wurde mit jeder Kuchenart für jede der drei Ilithyien wiederholt.

349 Gagé (1963); Scheid (1993a) 426f.

350 La Rocca (1984) 30ff. versucht durch den überlieferten Ausdruck *Nixas* für einen Teil des Marsfeldes in der Nähe des *trigarium* eine ältere Beziehung dieses Ortes zu den Ilithyien herzustellen. Die überlieferte Bezeichnung stammt aus späterer Zeit und wird in Zusammenhang mit dem Oktoberross erwähnt: *equus ad Nixas fit*. Siehe Degrassi (1963) 521.

351 Scheid (1998b) 15 behilft sich bei der Übersetzung mit »galettes, gâteaux, pâtisseries«. Auch die Münzen der domitianischen Säkularspiele bestätigen, dass kein Fleischopfer dargebracht wurde, weil auf der Münze ein Tier fehlt (siehe Anhang, Abb. 11).

352 Z. 141 ff.; allerdings enthält das *commentarium* nur für zwei Arten von Opferkuchen die Gebete, für die dritte Art von Opferkuchen wird abgekürzt; vgl. unten zu Z. 141–144, S. 153.

353 Z. 115; 139. Das severische *commentarium* verwendet für die Opferung von Kuchen im Apollo-/Diana-Opfer *sacrificavit*: Act. Sev. 231.

Am Ende der zweiten Nacht sind keinerlei Angaben über Spiele und *sellisternia* gemacht. Auch dies entspricht der nicht einheitlichen Aufzeichnungspraxis des augusteischen *commentarium*.³⁵⁴ Es ist in jedem Fall davon auszugehen, dass anschließend wieder wie in der ersten Nacht nach dem Moiren-Opfer *sellisternia* der Matronen auf dem Kapitol und *ludi* im Tarentum stattgefunden haben. Für den Redaktor des *commentarium* muss darin eine so große Selbstverständlichkeit bestanden haben, dass er diese Riten nicht mehr erwähnt hat. Wahrscheinlich hielten die Matronen auch an diesem Tag eigene Tieropfer ab, deren Fleisch sie anschließend verzehrt haben. Das severische *commentarium* erwähnt solche eigenen Opfer der Matronen nach dem Opfer für Apollo und Diana am dritten Tag, an dem ebenfalls Opferkuchen verbrannt worden waren.³⁵⁵ Die *ludi* werden den gleichen Charakter und dieselben Aufführungsbedingungen wie in der Nacht zuvor gehabt haben.³⁵⁶

119–133 Hier handelt es sich um die ausgeführten Rituale des zweiten Tages. Sie nehmen einen breiten Raum ein, weil in diesen Zeilen neben dem abgekürzten Opfergebet das Supplikationsgebet an Iuno vollständig wiedergegeben ist.

119f. Der Einleitungssatz zu dem Gebet enthält die üblichen Angaben: Datum, Ort, Gottheit, Opfergabe und Ausführende des Opfers. Hinsichtlich des Opfers weicht mein neu konstituierter Text vom alten Text ab und spricht nur noch von einem Opfer, welches von Agrippa allein durchgeführt wurde.³⁵⁷ Neben den textkritischen Überlegungen liegt in der Opfergabe ein stützendes Argument dafür, dass Agrippa dieses Opfer allein vollbracht hat. Im Orakel ist nämlich ebenfalls nur von einem weiblichen Rind für Iuno die Rede, während es für Iuppiter von mehreren männlichen Rindern spricht.³⁵⁸ Unter diesen Voraussetzungen muss man davon ausgehen, dass das Iuno-Opfer des zweiten Tages von Agrippa allein vollbracht wurde, der eine Färse opferte, die wahrscheinlich weiß war, wie es das severische *commentarium* festhält. Der Opferritus für Iuno wurde *Graeco Achivo ritu* durchgeführt, wie ebenfalls im *commentarium*

354 Vgl. die Tabelle S. 91 und S. 99, Anm. 151.

355 Act. Sev. 259–260: *Ejadem die Iulia Aug. m[ater] castrorum et matro[nae ce]ntum nove[m habuerunt] | [sellistern]ia sua sicut praec[eden]ti bidua, porcilia immolaverunt [et] eisdem cena[verunt et antr]uav[erunt]*. Vgl. oben zu Z. 15–19, S. 88 ff.

356 Vgl. oben zu Z. 100–102, S. 135.

357 Vgl. Kommentar zur Textkonstitution zu Z. 119 ff., S. 64.

358 Zos. 2, 6, 15 (Iuno-Opfer); Zos. 2, 6, 12f. (Iuppiter-Opfer). Das Iuppiter-Opfer wurde mit Sicherheit von Augustus und Agrippa gemeinsam durchgeführt, das heißt, jeder opferte einen Ochsen. Die Angaben, welche Zosimus (2, 5, 4) für den zweiten Tag zum Festverlauf macht, sind sehr ungenau und erwähnen das Opfer überhaupt nicht, sondern nur die *supplicatio* der Matronen.

der severischen *ludi saeculares* zu lesen ist.³⁵⁹ Wesentlich ist, dass mit der Ausschließung von Augustus von dem Opfer des zweiten Tages, das Problem seiner plötzlichen Abwesenheit in Z. 132 gelöst ist und die Regelmäßigkeit der Verteilung der Opfer nicht gestört wird: Augustus scheint ganz eindeutig für die Opfer der Nächte die alleinige Ausführung übernommen zu haben. Das Opfer für Iuppiter, dem höchsten aller Götter, haben Augustus und Agrippa zusammen vollbracht, ebenso die Opfer für Apollo und Diana.³⁶⁰ Es liegt kein Grund vor anzunehmen, dass deswegen alle drei Tagesopfer von Augustus und Agrippa gemeinsam durchgeführt wurden. Im Gegenteil ist es gut möglich, dass Agrippa zugestanden wurde, an einem Tag allein die Hauptrolle zu spielen, um aus dem Schatten von Augustus hervorzutreten. Mit der Geburt der beiden Enkel des Augustus im Jahre 20 und 17 v. Chr. gehörte Agrippa endgültig in den nächsten, sogar familiären Kreis des Augustus, und seine Beteiligung an der Machtausübung scheint auf diese Weise demonstriert worden zu sein. Außerdem ist vorstellbar, dass eine Teilnahme an allen Riten der Säkularfeier für Augustus auch aus physischen Gründen gar nicht möglich war, zumal die Riten der Nächte direkt an die der Tage anschlossen und dem Hauptbeteiligten keine Ruhepause erlaubten. Nach den Abbildungen der domitianischen Münzen hat der Opfernde das Iuno- und das Iuppiter-Opfer in der *tunica fimbriata* durchgeführt.³⁶¹

- 121 f. Die Zeilen enthalten den Anfang des Opfergebets, das wieder mit *cetera uti supra* abgekürzt wurde. Das Gebet entspricht außer in Anrede und Opfergabe vollständig dem Iuppitergebet in Z. 105 f.
- 123 f. Es handelt sich um die Einleitungszeilen zum Supplikationsgebet an Iuno, welches von Agrippa den Matronen vorgesprochen wurde. Die Supplikation hat direkt anschließend an das Opfer stattgefunden, denn die das Opfer abschließende Aufzählung der dabei Anwesenden folgt erst im Anschluss an das Supplikationsgebet (Z. 132). Die *supplicatio* der 110 Matronen dürfte als einer der Höhepunkte der Riten, die am Tage durchgeführt wurden, betrachtet werden. Wahrscheinlich war auch deswegen kurz zuvor das Edikt zur Aufhebung des *luctus matronarum* ergangen, um sicher sein zu können, dass die Zahl von 110 Matronen gewährleistet ist. Auffällig ist, dass die beteiligten Frauen nicht als Matronen wie in

359 Act. Sev. 181: *immol[avit I]unoni Reginae vaccam alb(am) Graeco Achivo Rit[u]*.

360 Vor dem Apollo-/Diana-Opfer in Z. 140 ist *preca[t]ique sunt ita* belegt, was für die Beteiligung der beiden spricht.

361 Vgl. Anhang, Abb. 13. Scheid (1998b) 24 weist darauf hin, dass die Abbildungen dieser Münzen nicht eindeutig anzeigen, ob das Opfer Iuppiter oder Iuno gilt, da das Geschlecht des Opfertiers nicht erkennbar ist. Diese Doppeldeutigkeit hält Scheid für beabsichtigt im Sinne einer Verdichtung der Aussage durch die Münzabbildungen.

Z. 101 für die *sellisternia* bezeichnet sind, sondern als 110 *matres familias nuptae*, die natürlich auch Matronen waren, aber schon geboren hatten.³⁶² Alle verwitweten und ledigen Mütter waren somit von diesem Ritus ausgeschlossen. Damit scheint ein Bezug zu der Aussage der Säkularfeier als Fest der Reproduktion des römischen Volkes geschaffen worden zu sein, aber auch zu den kürzlich erlassenen Ehegesetzen.³⁶³ Der Hinweis auf *QVIBVS DENVN[tium erat]* bezieht sich auf das vorbereitende Edikt der Zeilen 64–89, in welchem in Z. 80f. ebenfalls von den *matres familiae* der *supplicatio* die Rede ist. Das Verb *praeire in verba* ist für das Vorsprechen von Gebeten oder Gelübden überliefert, Agrippa wird bei der *supplicatio* den knienden Matronen stehend das Gebet vorgesprochen haben.³⁶⁴

Der Akt der *supplicatio* war immer eine außerordentliche Maßnahme der Götterbitte in Fällen von besonderen Bedrohungen oder nach der Rettung aus solchen Bedrohungen.³⁶⁵ Sie wurde von staatlicher Seite angeordnet und ihre Durchführung oblag nach Befragung der sibyllinischen Bücher dem Kollegium der Quindecimviri, weshalb man davon ausgeht, dass sie nach *ritus Graecus* durchgeführt wurde. Sie gehörte zu den Riten der römischen Religion, die durch die Beteiligung vieler Menschen und durch ihre Außerordentlichkeit eine große Wirkung auf die Bevölkerung ausübte. Auch die *supplicatio* der augusteischen Säkularfeier mit ihrer Stellung in der Mitte der Feier und dem Auftreten der 110 knienden Frauen vor dem Tempel der Iuno auf dem Kapitol wird diese Wirkung gehabt haben.

125–131 Diese Zeilen enthalten das Supplikationsgebet an Iuno. Obwohl der Text nur am linken Rand in einer Breite von etwa 20 Buchstaben erhalten ist, ist er fast vollständig ergänzbar. Grund dafür ist die fast völlige Übereinstimmung mit den Opfergebeten und der relativ gut erhaltene Zustand des Supplikationsgebets des severischen *commentarium*.³⁶⁶ Das Suppli-

362 Z. 17 erwähnt das Alter der Matronen, die für eine Beteiligung an den Riten der Säkularspiele älter als 25 sein sollen, ein Alter in dem die meisten römischen Frauen Mütter waren. Das bedeutet, dass Iulia, die Tochter von Augustus und Ehefrau von Agrippa, nicht beteiligt war, weil sie zum Zeitpunkt der Säkularspiele erst 22 oder 23 Jahre alt war.

363 Vgl. Kap. A.12, S. 272f.

364 Wissowa (1912) 394, Anm. 7; eine domitianische Münze (siehe Anhang, Abb. 14) zeigt die *supplicatio* in dem Moment, als Domitian vor drei knienden und verschleierten *matres familias nuptae* steht, die die Hände zum Gebet erhoben haben. Domitian, in einer Toga mit unverhülltem Haupt, hält in der linken Hand eine Schriftrolle mit dem Gebetstext, die rechte Hand streckt er den Frauen entgegen.

365 Wissowa (1912) 423ff.

366 Act. Sev. 183–205, mit der namentlichen Aufzählung der 110 Matronen und ihrer Ehemänner.

kationsgebet wird von Agrippa vorgesprochen und sicher von den 110 knienden *matres familias* nachgesprochen worden sein, denn es richtet sich in der 1. Person Plural an die Göttin. Es beginnt mit der Anrede an Iuno Regina, gefolgt von einer Gebetsformel, die auch in den Opfergebeten am Anfang steht (*qu[o]d meli[us] siet p. R., Quiritibus*), hier aber anders an die Anrede angeschlossen ist.³⁶⁷ Es fehlt der Hinweis auf die Bücher, aus denen der Gebetstext abgelesen wird, und auf eine Opfergabe. Dagegen erwähnen die betenden Frauen sich selbst und ihre kniende Haltung während des Gebets, wodurch bereits am Anfang dessen Charakter erkennbar wird, so wie ein Opfergebet durch die Angabe der Opfergabe am Beginn als solches definiert ist. *Obsecramus* als zusätzlich einleitendes Verb neben *precamur* und *oramus* kennzeichnet den Charakter eines Supplikationsgebetes, das dieselben Bitten wie das Opfergebet noch emphatischer vorträgt.³⁶⁸ Die Bitten aller Opfergebete sind demgegenüber mit *quaeso precorque* eingeleitet. Nach dem besser erhaltenen Text des severischen *commentarium* wurde die beschwörende Formel *precamur, oramus obsecramusque* am Anfang des Gebets im Konjunktiv als Absicht vorgetragen, am Ende des Gebets wird sie im Indikativ formuliert.³⁶⁹

In Z. 126–131 folgen sechs Bitten, die die *matres familias* durch ihre Supplikation an Iuno erfüllt haben möchten. Sie sind identisch mit den ersten sechs des Opfergebets an die Moiren.³⁷⁰ Es geht also auch hier um die Erhaltung und Vergrößerung der römischen Macht, nur am Ende ist wie in den Opfergebeten eine Bitte um das Wohlergehen der eigenen Familien angeschlossen. Dieser politische Gehalt der Bitten der Frauen entspricht der konzeptuellen Einbeziehung der Frauen in die rituelle Gestaltung der Feier. An der Säkularfeier wurde mit den Riten, die die Frauen betrafen, vor allem ihre Wichtigkeit als *matres familias nuptae* für das Wohlergehen des gesamten Staates verdeutlicht. Mit der Bitte an eine weibliche Göttin bleiben die Frauen zwar in einem weiblichen Bezugsrahmen, Iuno Regina aber war neben ihrer Rolle als Geburtsgöttin auch eine Göttin mit politischer Bedeutung.³⁷¹ Diese Verbindung gestattete ihre Aufnahme in die kapitolinische Trias. Das Verständnis von Iuno bot sich

367 Bei dem Wort *ast* handelt es sich um eine archaische Form für *at*, die auch in den Arvalakten geläufig ist; es hat bei Wünschen und Gebeten einleitende Funktion. Die Belegstellen bei Pighi (1941) 127f.

368 Gelegentlich tritt anstelle von *supplicatio* der Begriff *obsecratio* auf. Der Gebrauch von *obsecrare* weist eindeutig auf den bittenden Charakter des Gebets hin. Vgl. Fest. p. 207 Lindsay: *Obsecrare est opem a sacris petere*.

369 Act. Sev. 185, 186 (Konjunktiv) und 188 (Indikativ).

370 Vgl. oben zu Z. 93–99, S. 128ff.

371 Graf, BNP s. v. Juno.

also an, um gerade von ihr das Gedeihen der Stärke und Macht des römischen Volkes zu erbitten. Die *matres familias nuptae* als Bittflehende stellen die Bitten des Supplikationsgebets in einen Interpretationsrahmen, der einerseits die biologische Reproduktionskraft des römischen Volkes betrifft, andererseits einen Bezug zu den gerade erst erlassenen Ehegesetzen herstellt. Denn es sind nicht irgendwelche Frauen, die diese Bitten aussprechen, sondern verheiratete Mütter, ein Status, den die Ehegesetze als Idealstatus der römischen Frau vorsahen. Als einzige Bitte fehlt die siebente des Opfergebets, welche die Götter um Annahme des Opfers bat. Ein Vergleich des Supplikationsgebets mit den Opfergebeten zeigt als besonderes Element die Erwähnung der bittflehenden Frauen am Anfang und am Ende des Gebets (Z. 125 f. und 130 f.). Dem entspricht die Erwähnung der Opfergabe in dem vollständig wiedergegebenen Opfergebet an die Moiren (Z. 92 f. und 97 f.). Außerdem ist die einleitende Formel der Bitten gegenüber dem sonst verwendeten *quaesumus precamur* durch ein *precamur, oramus, obsecramus* gesteigert, was für ein Supplikationsgebet durchaus sinnvoll erscheint. Die wichtigste Erkenntnis des Vergleichs ist aber, dass die Gebete sonst völlig identisch sind, dass der Gehalt der Bitten genau gleich ist wie der der Opfergebete. Dies spricht für eine große Einheitlichkeit des Gehalts der Säkularfeier, deren wichtigste Aufgabe war, das Wohlergehen und den Erhalt des römischen Staates durch die Götter sicherzustellen.

- 132 Ausgehend von dieser Zeile ist die Anwesenheit des Augustus zum ersten Mal infrage gestellt worden.³⁷² Mit dieser Angabe wird die Darstellung der rituellen Handlungen auf dem Kapitol abgeschlossen, sie erwähnt die anwesenden Mitglieder der Priesterschaft der Quindecimviri, wie dies in Z. 107 nach dem Iuppiter-Opfer der Fall war. Die Angabe dort war vollständig erhalten, es waren als Anwesende sieben Mitglieder der Priesterschaft genannt. Man wird auch in diesem Fall von einer ähnlichen Anzahl anwesender Priester ausgehen müssen. Festzuhalten bleibt aber, dass eine solche Anwesenheitsliste nur anschließend an die Riten des Tages in der Stadt verzeichnet ist, weil Riten der Nacht und des Tages als Einheit verstanden wurden.³⁷³ Das mit *atalla* benannte Gerät bezeichnet eine besondere Art von Opferschale.³⁷⁴
- 133 Die Feierlichkeiten des zweiten Tages werden wie die des ersten Tages mit *ludi Latini* abgeschlossen worden sein, die sich in dem zweiten Theater am Tiberufer abspielten.³⁷⁵ Die Zeile bricht hier ab, aber mit Sicherheit

372 Wissowa in CIL VI 32323.

373 Vgl. oben zu Z. 107, S. 139.

374 Vgl. oben zu Z. 107., S. 139.

375 Vgl. oben zu Z. 108, S. 139 ff.

wurden ebenfalls *sellisternia* für die *matres familias* auf dem Kapitol angeschlossen.³⁷⁶

134–138 Diese Zeilen beschreiben die ausgeführten Riten der dritten und letzten Nacht, die Terra Mater gewidmet waren und wieder im Tarentum am Tiberufer stattfanden.

134f. Die Angaben entsprechen denen der zweiten Nacht und enthalten in den ersten beiden Zeilen Angaben über Zeitpunkt, Ort, Opfergabe, Ritus und den Ausführenden des Opfers. Die fehlenden Angaben lassen sich zum Teil aus dem folgenden Gebetsanfang rekonstruieren. Das von Pighi aus den severischen Akten übernommene Attribut *prodigivam* für das Opfertier der Terra Mater weist auf den chthonischen Charakter dieser Gottheit hin und gibt an, dass es vollständig verbrannt und nicht verzehrt wurde. Ebenso entspricht die dunkle Farbe des Tieres einer chthonischen Gottheit. Das Opfer für Terra Mater wurde in derselben Weise vollzogen wie das für die Moiren, das heißt nach *Achivo ritu*.³⁷⁷ Wie in allen anderen Nächten wird das Opfer von Augustus allein dargebracht. Die an der Säkularfeier verehrte Terra Mater ist eine spätere Bezeichnung für die Erdgöttin Tellus; die Verbindung wird noch im *carmen saeculare* des Horaz sichtbar, welches statt der im Ritus Terra Mater genannten Göttin die Göttinnen Tellus und Ceres nennt.³⁷⁸ Die in der dritten Nacht verehrte Gottheit hatte wahrscheinlich ebenso wie Ilithyia der zweiten Nacht keinen ausgeprägten Charakter und war in dieser Bezeichnung einem breiten Publikum unbekannt, wobei der Name Terra Mater selbsterklärend wirkte. Nach dem *carmen saeculare* war ihr Aufgabenbereich die Sicherung der Fruchtbarkeit auf Äckern und in Ställen.³⁷⁹ Damit passt die Verehrung der Terra Mater in das Programm der Säkularspiele, denn zum Wohlergehen des römischen Volkes gehört nicht nur die eigene Reproduktion, sondern auch die Sicherung der Ernährung der Bevölkerung. Die Opfergabe einer trächtigen Sau weist auf Tellus hin, deren charakteristisches Opfer an den *feriae sementivae* im Januar ebenfalls eine *sus plena* oder *gravida* war.³⁸⁰

³⁷⁶ Vgl. die Tabelle S. 91 und S. 99, Anm. 151.

³⁷⁷ Vgl. oben zu Z. 90f., S. 121f.

³⁷⁸ Hor. *carm. saec.* 29f.; Weinstock (1934) 791ff. hält die ursprünglich römische Erdgöttin Tellus zuständig für das Wachstum der Pflanzen, die durch Überlagerung mit Ceres erst in augusteischer Zeit als Terra Mater bezeichnet wird und durch griechische Einwirkung den chthonischen und mütterlichen Charakter erhält.

³⁷⁹ Hor. *carm. saec.* 29ff.; Gesztelyi (1981) 442. Das Auftreten einer Fruchtbarkeitsgottheit und die Inkonsistenz im Gebrauch des Namens bei Horaz hat immer wieder dazu geführt, dass die Säkularspiele mit dem Tellusrelief der *ara pacis* in Verbindung gebracht wurden als eine Verherrlichung künftiger paradiesischer Zustände.

³⁸⁰ Wissowa (1912) 193; Ov. *fast.* 1, 657ff.

- 136f. Der folgende Gebetsanfang ist wie alle anderen Gebetsanfänge formuliert und enthält die Berufung auf die sibyllinischen Bücher, die Angabe des Opfers und die Quiriten als Nutznießer dieses Opfers. Die folgenden Bitten sind wie üblich abgekürzt mit *cetera uti supra*.
- 138 Anschließend an das Terra-Mater-Opfer folgten wie nach allen Opfern *ludi* und *sellisternia* für die Matronen. Das augusteische *commentarium* verzeichnet an dieser Stelle nur die *sellisternia*. Für die Aufzeichnung von *ludi* und *sellisternia* liegt keine Einheitlichkeit des augusteischen *commentarium* vor. So werden nach den Riten des zweiten Tages nur die *ludi* erwähnt, hier nur die *sellisternia*.³⁸¹
- 139–158 Diese Zeilen schildern die Apollo und Diana gewidmeten Riten und Ereignisse des letzten Tages. Sie finden auf dem Palatin vor dem von Augustus neben seinem Wohnhaus errichteten Apollotempel statt.³⁸²
- 139–146 Das Opfer dreier verschiedener Arten von Opferkuchen wird von Augustus und Agrippa gemeinsam dargebracht, die auch die anschließenden Gebete sprechen. Dabei wurde das vollständige Opfergebet mit seinen sieben Bitten zuerst für alle drei Arten von Opferkuchen gemeinsam gesprochen (Z. 141f.). Dann wurde jede Art für sich verbrannt, wobei noch einmal um günstige Annahme gebetet wurde (Z. 143–145).³⁸³ Daran anschließend wurden dieselben Handlungen für Diana vollbracht. Auch für sie wurde ein vollständiges Opfergebet gesprochen mit den Zusätzen für die beiden anderen Arten von Opferkuchen. Zosimus erwähnt in seiner Schilderung des Festablaufs auch Latona unter den verehrten Göttern des dritten Tages.³⁸⁴ Das *commentarium* erwähnt Latona jedoch an keiner Stelle. Im Orakel wird Apollo zusätzlich mit seinem Matronym als Letoides bezeichnet. Das Orakel verlangt für Apollo dieselben Opfer wie für Hera/Iuno, somit hätte für Apollo bei strikter Einhaltung des Orakels ebenfalls eine Färse geopfert werden müssen.³⁸⁵ Diana dagegen wird im Orakel als Göttin nicht berücksichtigt. Die Abweichung zum *commentarium* ist wahrscheinlich aufgrund eines Kompilationsfehlers bei der Zusammenstellung des Orakeltextes entstanden.³⁸⁶ Aus diesem Grunde ist den Angaben des *commentarium* zu folgen

³⁸¹ Z. 133.

³⁸² BNP (1998) 198f.; Kolb (1995) 334f.; Kienast (2014) 230ff. und 411f.

³⁸³ Gagé (1955) 632 macht darauf aufmerksam, dass an dieser Stelle wahrscheinlich das erste fleischlose Opfer für Apollo in Rom begegnet, was möglicherweise auf Apollo als Schützer der Fruchtbarkeit hinweist; eine solche die Fruchtbarkeit der Felder fördernde Funktion hat Apollo bei Tibull 2, 5.

³⁸⁴ Zos. 2, 5, 2.

³⁸⁵ Zos. 2, 6, 16ff.

³⁸⁶ Vgl. Kap. A.10, S. 242.

und von einem fleischlosen Opfer auszugehen. Nach den Angaben bei Zosimus sieht es aber so aus, als ob die Götter Apollo, Diana und Latona eine Einheit bildeten, sodass bei der Ehrung Apollos auch seine Mutter und Schwester einbezogen wurden, auch wenn in diesem Fall Latona nicht eigens bedacht wurde. Dafür spricht auch ein Properz-Zitat, welches die Verehrung des palatinischen Apollo zwischen Mutter und Schwester belegt.³⁸⁷ Es muss aber betont werden, dass die Stellung Dianas am dritten Tag mit der Apollos nicht zu vergleichen ist, wie auch der ihr gewährte Raum in der Inschrift zeigt.³⁸⁸ Die Berücksichtigung von Apollo an der Säkularfeier stellte eine religiöse Neuerung dar, die mit den älteren Feiern nichts gemeinsam hatte. Apollo wird als dritter Gott der Tagesopfer der Säkularspiele in eine Reihe mit Iuppiter und Iuno gestellt. Damit erfährt er eine Bestätigung der Aufwertung, die sein Kult unter Augustus schon vom Anfang der augusteischen Herrschaft erhalten hatte. Die Säkularspiele sind deshalb nicht als Ausdruck des Beginns eines apollinischen Zeitalters zu verstehen, wie Gag  meinte, sondern Apollo erscheint an diesen Spielen als einer der Staatsg tter. Darin mag eine Neuerung liegen, sie hatte aber schon vor Jahren eingesetzt und fand hier nichts anderes als eine Umsetzung in der Ausübung eines öffentlichen Kultes. Das *carmen saeculare* macht deutlich, dass Apollos Rolle auch dort nicht aufgrund einer neuen apollinischen Zeit gepriesen wird, sondern dass er als Schutzherr der Dichtkunst und der jugendlichen Sänger gesehen wird.

147–149 Diese drei Zeilen sind wegen der Erwähnung des Dichters Quintus Horatius Flaccus wohl die berühmtesten der Inschrift. In ihnen wird als abschließender Akt des dritten Tages die Aufführung eines Kinderchores erwähnt, der das von Horaz verfasste *carmen saeculare* aufführte. Der Gesang schloss sich an die *ludi scaenici* an.³⁸⁹ Eine erste Aufführung fand auf dem Palatin statt, anschließend eine zweite auf die gleiche Weise auf dem Kapitol. Sowohl die Zahl der Kinder – je 27 Knaben und M d-

387 Properz 2, 31, 15f.: *deinde inter matrem deus ipse interque sororem / Pythius in longa carmina veste sonat.*

388 Mommsen (1891) 259f. (604f.) bemerkte das Ungleichgewicht zwischen Apollo und Diana ebenfalls. Er stellt außerdem die Frage, ob die Einbeziehung Dianas, die ja im Orakel nicht erwähnt wird, auf Ateius Capito zurückgehe. Diese Frage ist nicht mehr zu beantworten. Es bleibt nur die Vermutung, dass Diana als beteiligte Göttin der *sellisternia* von einem Opfer im palatinischen Tempel, wo sie als Kultstatue neben ihrem Bruder auch ihren Platz hatte, nicht ausgeschlossen werden sollte.

389 Das augusteische *commentarium* erwähnt den Abbruch der an die Opfer stattfindenden *ludi scaenici* vor der Aufführung des *carmen saeculare* (Z. 153: *ludis scaenicis dimissis*). Zusätzlich wurden an diesem Tag Wagenrennen und Kunstreiter vorgeführt, weswegen die *ludi scaenici* wohl abgekürzt wurden. Das severische *commentarium* zeichnet auf, dass vor dem *carmen saeculare* direkt nach dem Opfer Spiele abgehalten wurden (Act. Sev. 233f.).

chen³⁹⁰ – wie auch das Auswahlkriterium, dass sie *patrimi et matrimi* sein mussten, weist auf alte rituelle Zusammenhänge hin.³⁹¹ Die Zahl ›drei‹ hat schon bei dem Moiren-Opfer von neun schwarzen Ziegen und Schafen, bei der Zahl der drei Moiren, bei dem Opfer an drei Ilithyien von 3 mal 9 Opferkuchen und auch bei dem gleichen Opfer an Apollo und Diana eine Rolle gespielt. Auch die dreitägige Dauer der Säkularfeier weist auf die Bedeutung dieser Zahl hin.³⁹²

Unter dem Begriff *patrimi et matrimi* wird das römische Gegenstück zu dem griechischen παῖς ἀμφιθαλῆς verstanden, das heißt ein Kind, dessen Vater und Mutter noch am Leben sind.³⁹³ In der Kultausübung spielt der Einsatz solcher Kinder an besonders feierlichen Anlässen eine Rolle, oft handelt es sich nur um Knaben. Wie hier an der Säkularfeier treten solche Kinder als Sänger von Kultliedern und Reigentänzen auf. Es handelte sich um Kinder vornehmer Familien.³⁹⁴ Horaz spricht in *carm.* 4, 6 explizit über die vornehme Herkunft der Kinder und über den Stolz, der diese Kinder später anlässlich der Erinnerung an die Aufführung ergreifen wird.³⁹⁵ In der Inschrift haben wir keinen Hinweis darauf, um welche Kinder es sich handelt, der Ausdruck *quibus denuntiatum erat* (Z. 147) weist auf das vorher ergangene Edikt von Z. 73 hin.

390 Diese Zahl lässt sich aufgrund Zos. 2, 5, 5 ergänzen.

391 Z. 20 und das Orakel (Zos. 2, 6, 22) erwähnen diese kultische Qualifikation.

392 Val. Max. 2, 4, 5 setzt diese Bedeutung der Zahl drei in Beziehung zur Zahl der Kinder des Valesius im Mythos: *Hoc postquam Valesius nuntiante servo accepit, omisso emendae arae proposito hostias nigras, quae antiquitus furvae dicebantur, Tarenti immolavit ludosque et lectisternia continuis tribus noctibus, quia totidem filii periculo liberati erant, fecit.* Koch (1949) Sp. 2252 glaubt, dass die Zahl von 27 auf einen alten sibyllinischen Ritus zurückgehe. Fowler (1902) 211–212 widerspricht Diels, der ebenfalls schon die Zahl 3 und ihre Quadrate in einen Zusammenhang mit dem sibyllinischen Orakel gestellt hatte. Fowler geht davon aus, dass die Zahlen 3, 9 und 27 viel älter und in allen alten Kulturen und Ritualen anzutreffen sind. Sie gehen wahrscheinlich auf alte Tanzschritte zurück, wie sie in den Volksmusiken aller Völker anzutreffen sind, so auch bei den Römern in den Liedern der Arvalbrüder und Salier, wie in den Wörtern: *tripodare, triumphus*.

393 Diese Übersetzung mit einer entsprechenden Erklärung findet sich im Orakel, Zos. 2, 6, 21f.

394 Vgl. oben zu Z. 20f., S. 91f. Koch (1949) Sp. 2250ff.; dort finden sich auch Angaben über die überlieferten Anlässe, an denen solche Kindergruppen auftraten. Allerdings kann auch Koch keine Gründe dafür angeben, warum Kinder, deren Eltern noch leben, eine bevorzugte Stellung im Kult einnehmen. Er schließt sich der Interpretation Nilssons an, der von der Vorstellung ausgeht, dass Kinder, die noch nicht mit dem Tod in Berührung gekommen sind, für den Umgang mit den Göttern in ihrer Reinheit und Arglosigkeit besonders geeignet sind, für die Menschen aber eine segensreiche Vision darstellen.

395 Hor. *carm.* 4, 6, 31f. und 41ff.; im *carm. saec.* 6 erwähnt Horaz *virgines lectas*, was auf einen Auswahlprozess schließen lässt.

Hinsichtlich der Aufführungspraktiken des *carmen saeculare* gehen die Meinungen auseinander. Die verschiedenen Positionen sind im Kapitel über das *carmen saeculare* besprochen, da sie zum Teil in Zusammenhang mit dem Text des Liedes stehen. Die Inschrift selbst lässt keinerlei Schlüsse darüber zu, ob das Lied prozessionsartig gesungen wurde oder einmal auf dem Palatin und einmal auf dem Kapitol. Gemäß dem Orakel und seiner Erwähnung im Text des *commentarium*, der den Inhalt des Orakels wiedergibt, wird es sich aber nicht um einen gemischten Chor gehandelt haben, sondern um je einen Knaben- und einen Mädchenchor.³⁹⁶ Einige Hinweise über die Aufführung geben die entsprechenden Angaben des severischen *commentarium*: Dort wird beschrieben, dass Knaben in der *toga praetexta* mit einem Kranz auf dem Kopf und Mädchen mit verhülltem Haupt einander an den Händen haltend ein Lied gesungen haben.³⁹⁷ Da der Vortrag eines solchen von Kindern gesungenen Liedes sehr alte Vorbilder hat, kann davon ausgegangen werden, dass sowohl der severische wie der augusteische Reigen auf alte Vorbilder zurückgriffen, wobei es sich vielleicht sogar um ein Element alter Säkularfeiern handelt.³⁹⁸ Das Singen solcher Hymnen durch Kinder ist bei Livius mehrmals bestätigt.³⁹⁹

Zosimus geht davon aus, dass die Knaben und Mädchen der Säkularfeier griechische und lateinische Hymnen und Päne gesungen haben.⁴⁰⁰ Dass es sich hier um einen Irrtum von Zosimus handeln muss, belegt nicht nur das *carmen saeculare* selbst, sondern auch das Orakel, in dem ausdrücklich auf die lateinisch gesungenen Päne der Chöre hingewiesen wird.⁴⁰¹

150–152 In diesen Zeilen werden die Quindecimviri aufgezählt, die am Opfer für Apollo und Diana und am Vortrag des *carmen saeculare* anwesend waren. Die Liste enthält neunzehn Namen, also fast die Gesamtheit des Kollegiums der Quindecimviri. Durch einen Vergleich mit den anderen Listen von Mitgliedern der Priesterschaft weiß man von zwei weiteren Mitglie-

396 Zos. 2, 6, 8–22.

397 Act. Sev. 234f.

398 BNP (1998) 71f.; demnach sind die Reigen von Mädchen, Matronen und Kindern eines der Erneuerungselemente der römischen Religion, die seit dem Beginn des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in Rom Einzug hielten.

399 Livius (37, 27; 27, 11, 1–6; 31, 12) beschreibt mehrere solcher Zeremonien, die in Zusammenhang mit der Geburt oder Entdeckung eines Hermaphroditen stehen. Bei diesen Zeremonien findet eine Art Prozession vom Tempel des Apollo am Circus Flaminius bis zum Tempel von Iuno Regina auf dem Aventin statt. Die Zahl der teilnehmenden *virgines* beträgt ebenfalls immer 27.

400 Zosimus 2, 5, 5.

401 Auch Mommsen (1891) 256 (602) und Pighi (1941) 55, Anm. 1 gehen von einem Irrtum bei Zosimus aus. Siehe den Text des Orakels S. 241, Vers 18ff.

dern, die in dieser Aufzählung fehlen.⁴⁰² Zwischen M. Agrippa und Q. Lepidus müsste bei Vollständigkeit des Kollegiums als weiteres Mitglied L. Censorinus angeführt sein, der in Z. 45 der Inschrift direkt nach Agrippa genannt ist. Der zweite nicht aufgeführte Quindecimvir ist Cn. Pompeius, der in Z. 167 vor C. Stolo platziert ist. An den Riten des letzten Tages waren also bedeutend mehr Quindecimviri als an den anderen Tagen anwesend. Nach dem Iuppiter-Opfer sind nur sieben Mitglieder erwähnt, nach dem Iuno-Opfer etwa ebenso viele.⁴⁰³ Damit erhalten die Riten des letzten Tages eine besondere Aufmerksamkeit seitens des Kollegiums der Quindecimviri.

- 153f. Die *ludi scaenici*, die mit den *sellisternia* der Matronen alle Opfer des Tages abschlossen, fanden wie an den vorangegangenen Tagen auf dem Feld entlang des Tiberufers statt, wo ein Holztheater dafür errichtet war.⁴⁰⁴ Die nächtlichen *ludi scaenici* hatten im Kultort des Tarentum stattgefunden, an einem Ort, der nur aus einer Bühne bestand, ohne Einrichtungen für die Zuschauer.⁴⁰⁵ Die *ludi* der Tage, die auch als *ludi Latini* bezeichnet sind, wurden an einem Ort ebenfalls am Tiber aufgeführt, die genaue Bestimmung dieses Ortes war aber aufgrund der Angaben im *commentarium* bisher nicht möglich.⁴⁰⁶ Mit den Angaben in diesen beiden Zeilen können wir nun genauere Bestimmungen über diesen Ort vornehmen. Er liegt *IVXTA EVM LOCVM, VBI SACRIFICIVM ERAT FACTVM SVPERIORIBVS NOCTIBVS* – also neben dem Ort, an welchem in den vorangegangenen Nächten die Opfer stattgefunden hatten. Zu diesem Zweck war ein Zuschauerraum hergerichtet worden, wovon schon vorher die Rede war.⁴⁰⁷ Außerdem wurden auf dem vorher als Bühne genutzten Raum nun Umfahrungssäulen für Pferderennen aufgestellt. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass als Ort der Spiele, welche am Tage ausgerichtet wurden, einzig das *trigarium* infrage kommt, denn außer diesem ist keine andere am Tiber gelegene, als Pferderennbahn

402 Listen von Mitgliedern der Quindecimviri finden sich in der Inschrift an folgenden Stellen: C 5–8 (fragmentarisch, enthielt wahrscheinlich alle Mitglieder mit vollständiger Namensnennung); 44f.; 107; 166–168 (fragmentarisch, enthielt ebenfalls alle Mitglieder mit unvollständiger Namensnennung).

403 Z. 107; 132.

404 Z. 108; vgl. oben zu Z. 108, S. 140f.

405 Z. 100f.

406 Z. 108 (*ludi Latini*); 133 (*ludi ut pridie facti sunt*). Vgl. oben zu Z. 108, S. 140f.

407 Z. 108: *Deinde ludi Latini in th[ea]tro ligneo quod erat constitutum in campo [secu]ndum Tiberim sunt commissi*. Auch das severische *commentarium* (Act. Sev. 254) spricht von einem speziell für die Säkularspiele errichteten *circus temporalis*. Offenbar enthielt das *trigarium* eine Art provisorisches Theater und auch für größerer Zuschauermengen ein Gelände, das einem *circus* gleichkam, aber ebenfalls nur für diesen Anlass hergerichtet wurde.

nutzbare Stätte möglich, die gleichzeitig neben dem Tarentum liegt und Raum für Pferderennen bietet.⁴⁰⁸ Neben dem Rennen vierspänniger Wagen sind Kunstreiter vorgeführt worden. Potitus Messalla kam die Ehre zu, das Startsignal zu geben. Es handelt sich möglicherweise nicht zufällig um ein Mitglied der *gens Valeria*, die mit dem Ursprungsmythos der *ludi saeculares* eng verbunden ist. Am letzten Tag wurden also neben den *ludi scaenici* Wettrennen und Reiterspiele aufgeführt, die als *ludi circenses* galten. Im Gegensatz zu den *ludi scaenici* wurden die *ludi circenses* nicht aus dem *lucar* der Priesterschaft finanziert.⁴⁰⁹ Dass aber dennoch ein Bezug zum Mythos bestehen blieb, zeigt sich darin, dass Potitus Messalla ausgewählt war, das Startzeichen zu geben, der auch dem Kollegium der Quindecimviri angehörte. Eine zusätzliche Ehrung stellt die Erwähnung dieser Tatsache in der Inschrift dar.⁴¹⁰ Außerdem wird mit dem Austragen von Wagenrennen an frühere Säkularspiele erinnert, die ebenfalls schon Wettkampfspiele ausgetragen haben sollen.⁴¹¹ In jedem Fall gehören auch die Wagenrennen und Aufführungen von Kunstreitern zu den rituellen Spielen, wie aus Z. 156 hervorgeht, wo sie als *ludi sollemnes* von den anschließenden *ludi honorarii* abgegrenzt werden. Über die *sellisternia* der Matronen existieren keine Angaben des *commentarium* für den dritten Tag, sie haben aber mit Sicherheit stattgefunden.⁴¹²

Über die nicht mehr vorhandene Stundenangabe des Endes der Spiele können keine sicheren Ergänzungen oder Aussagen gemacht werden.

155–158 In diesen Zeilen liegt ein Edikt vor, das zusätzliche Spiele (*ludi honorarii*) zu den feierlichen rituellen Spielen (*ludi sollemnes*) ansagt. Dabei handelt es sich um drei verschiedene Arten von Spielen an drei verschiedenen Aufführungsorten. Dieses Edikt ist ebenso wie das Edikt über die Unterlassung der Trauer in die protokollarische Schilderung der Feier eingeschoben und scheint am Ende des dritten Tages (3. Juni) erlassen worden

408 Vgl. Plan S. 203.

409 Wissowa (1912) 462f.

410 Dem Kollegium der Quindecimviri gehört neben Potitus Messalla als zweiter Valerier Messalla Messallinus an, der aber noch zu jung war, um eine solche Ehre ausfüllen zu können. Potitus Messalla ist in Z. 150 und 166 erwähnt.

411 Plut. Poplic. 21: "Οθεν ἐκ τῶν Σιβυλλείων ὁ Ποπλικόλας ἱλασσάμενος τῇ Ἄιδῃ καὶ τινὰς ἀγῶνας πυθοχρήστους ἀναλαβὼν (Deshalb richtete Poplicola gemäß den sibyllinischen Büchern dem Hades Opfer aus und führte nach den Weisungen des Orakels Wettkämpfe auf). Bernstein (1998) 129–132 dagegen geht davon aus, dass die Integration von Spielen in eine alte bestehende Kulteinrichtung erst im Jahre 249 v. Chr. für die *ludi Tarentini* erfolgte.

412 Act. Sev. 259f. erwähnt *sellisternia* für den dritten Tag. Ebenso schreibt Zosimus (2, 5, 5), dass neben dem *carmen saeculare* auch andere Zeremonien durchgeführt wurden, wie sie von der Gottheit vorgeschrieben sind, womit er wahrscheinlich die *sellisternia* meint.

zu sein, also nicht zu den vorbereitenden Edikten der Spiele zu gehören.⁴¹³ Das bedeutet, dass die Säkularfeier auf drei Tage und drei Nächte angelegt war und die anschließenden Spiele vielleicht schon vorgesehen waren, aber erst jetzt öffentlich angesagt wurden. Eine solche Verlängerung ist keine ungewöhnliche Erscheinung und als besonderes Entgegenkommen an die Wünsche des Volkes zu verstehen.

Die Unterscheidung zwischen *ludi honorarii* und *ludi sollemnes* bezieht sich nicht in erster Linie auf die Art der Spiele, sondern betrifft eher ihre Einbettung in den Festablauf und ihre Finanzierung. Mommsen geht davon aus, dass die *ludi sollemnes* einen Teil des Opferritus darstellten und einer religiösen Motivation entsprangen, die *ludi honorarii* dagegen nicht mehr als Teil der Riten nötig waren und von der Priesterschaft freiwillig als zusätzliche Vergnügung für das Volk organisiert wurden.⁴¹⁴ Obwohl an dieser Stelle nicht explizit auf einen bestimmten Finanzierungsmodus hingewiesen wird, ist Mommsens Annahme, dass diese *ludi honorarii* selbstverständlich auf Kosten der Quindecimviri gehen, nicht so klar. Cavallaro hat gezeigt, dass die Überweisung einer bestimmten Summe aus dem *aerarium* in das *lucar*, das der Finanzierung der Spiele diene, der in den *res gestae* (22, 2) üblichen Formulierung von *ludos feci* entspricht.⁴¹⁵ Somit verrät Augustus selbst durch diese Formulierung, dass eine klare Trennung von *aerarium* und seinem Privatvermögen nicht mehr möglich war.⁴¹⁶

Das Edikt erwähnt drei verschiedene Arten von *ludi* an drei unterschiedlichen Orten:

1. *Ludi Latini* fanden in dem bereits erwähnten provisorischen Holztheater am Tiber statt, womit das Theater im *trigarium* gemeint ist, das als Spielort nach den Opfern des Tages diene. Diese Spiele sollten zur zweiten Stunde stattfinden, für Anfang Juni bedeutet das zu einer Zeit zwischen 5.40 Uhr und 7.00 Uhr. Wie schon erwähnt handelt es sich dabei um einfache Volksspielen, die mit den besser ausgestatteten *ludi Graeci* nicht konkurrieren konnten, möglicherweise aber in einem Zusammenhang zum Mythos der Säkularfeier oder dem Ort standen. Beide Gattun-

413 Z. 110–114; das severische *commentarium* (Act. Sev. 209–222) erwähnt ein entsprechendes Edikt schon am Ende des zweiten Tages. Die dort angesagten Spiele beginnen aber einen Tag früher, also direkt nach dem dritten Feiertag, ohne dass ein Ruhetag eingeschoben wurde. Das deutet darauf hin, dass ein Tag zur Vorbereitung der Spiele nötig war.

414 Mommsen (1891) 269f. (616f.) stützt sich mit dieser Interpretation auf Fest. p. 102 Lindsay und Suet. Aug. 32, 2, die ebenfalls *ludi honorarii* im Sinne von zusätzlichen Volksvergnügungen erwähnen.

415 Cavallaro (1984) 159f.

416 Kienast (2014) 381ff.

gen wurden als *ludi scaenici* bezeichnet. Sie unterschieden sich wahrscheinlich nicht nur durch ihren unterschiedlichen Aufführungsort voneinander, sondern auch in ihrer inhaltlichen Aussage. Mit diesen ersten im Morgengrauen aufgeführten *ludi Latini* wird wahrscheinlich bewusst auf den zugrunde liegenden Anlass der Spiele hingewiesen. Es erstaunt, dass diese Spiele so früh am Tag stattfanden, ein Hinweis zur Erklärung durch die Tageszeit anderer Spiele lässt sich aber nicht heranziehen.

2. *Ludi Graeci thymelici* wurden im Theater des Pompeius zur dritten Stunde aufgeführt, das heißt zwischen 7.00 Uhr und 8.20 Uhr. Die *ludi Graeci* gehen ebenso wie die einfacheren *ludi Latini* auf eine alte Tradition zurück und wurden im Rom in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts eingeführt.⁴¹⁷ Es gab innerhalb der Gattung *ludi Graeci* einerseits die *ludi thymelici*, andererseits die *ludi astici*. Unter *ludi thymelici* versteht man verschiedenste Darbietungen künstlerischer Art wie Tanz, Akrobatik und Ähnliches mit Musikbegleitung.⁴¹⁸ Es scheint sich dabei nicht um die Vorführung einer dramatischen Handlung zu handeln. Als Ort für diese Aufführungen ist das Theater des Pompeius angegeben, welches sich vom Aufführungsort der vorangegangenen Spiele auf dem Weg in Richtung Stadtzentrum befand. Es ist vorstellbar, dass die Zuschauermenge sich von einer Aufführung zur nächsten bewegte, da die drei Aufführungsorte vom *trigarium* aus in einer Linie stadteinwärts liegen. Das würde aber gleichzeitig bedeuten, dass die Dauer der einzelnen Vorführungen nicht sehr lang sein konnte, weil zwischen den einzelnen Vorführungen nur 80 Minuten liegen. Wahrscheinlicher ist, dass an jedem der drei Orte Spiele von der üblichen Dauer einiger Stunden stattfanden, dass die Prozessionsgruppe mit Augustus, den Quindecimviri und eventuell noch anderen Würdenträgern nur zur Eröffnung der jeweiligen Spiele anwesend waren und lediglich die dritten Spiele im Marcellustheater bis zum Ende angeschaut haben.⁴¹⁹

Das Theater des Pompeius war im Jahre 55 v. Chr. als erstes Steintheater Roms von Pompeius errichtet worden. Es war in einen größeren Gebäudekomplex eingebunden und wurde als Treffpunkt und Versammlungsort

⁴¹⁷ Wissowa (1912) 462f.

⁴¹⁸ Vitruv. 5, 7, 2: *tragici et comici actores in scaena peragunt, reliqui autem artifices suas per orchestram praestant actiones: itaque ex eo scaenici et thymelici Graece separatim nominantur*. Dazu Mommsen (1891) 270f. (617); Wissowa (1912) 464; Piganiol (1923) 113f.

⁴¹⁹ Diese Vermutung stammt von Abaecherli Boyce (1941) 36–43. Gestützt wird ihre Annahme durch die Formulierung des severischen *commentarium*, das für die dritten Spiele zusätzlich angibt, dass sich die Gruppe um Severus erst dort gesetzt habe und die Spiele bis zum Ende geschaut habe (*perspectaverunt*), eine Angabe, die für die vorangehenden Spiele fehlt (Act. Sev. 266ff.).

gern benutzt. Augustus hat dieses Theater aufwendig restaurieren lassen.⁴²⁰ Durch die Verlegung der *ludi Graeci* vom eigentlichen Kultplatz der *ludi saeculares* weg hat sich wahrscheinlich auch der Charakter der Spiele verändert. Die *ludi Graeci thymelici* haben wohl nicht mehr auf den zugrunde liegenden Mythos angespielt, sondern dienten in erster Linie der Unterhaltung des Publikums. Allerdings sind unsere Informationen über diese Art von Spielen sehr beschränkt.⁴²¹ Ein weiteres Indiz für eine Abwendung von den religiösen Bezügen der Spiele besteht in der Tatsache, dass bei diesen Vorführungen den Zuschauern Sitzplätze zur Verfügung standen, eine Tatsache, die für rein religiöse Spiele nicht vorgesehen war.⁴²²

3. Als letzte fanden *ludi Graeci astici* in dem Theater, das sich im Circus Flaminius befindet, zur vierten Stunde statt, das heißt zwischen 8.20 Uhr und 9.30 Uhr. Der Aufführungsort wird allgemein als das Marcellustheater identifiziert, das im Jahre 17 v. Chr. schon benutzbar, aber noch nicht eingeweiht war.⁴²³ Dieses Theater war zum Zeitpunkt der Säkularfeier noch nicht nach dem verstorbenen Neffen und Schwiegersohn des Augustus Marcellus benannt. Das Theater bot etwa 15 000 Zuschauern Platz. Für diese letzte Aufführung ist ebenfalls zu sagen, dass sich die Veranstaltungen nun von dem religiösen Gehalt der Säkularfeier abwendeten und zur Freude des Publikums ausgerichtet wurden.

In dem vorliegenden Edikt werden diese drei Arten von Spielen für die folgenden sieben Tage angesagt, das heißt vom 5. bis 11. Juni (Z. 156). Unklar bleibt, ob es sich dabei um Wiederholungen handelt, sodass siebenmal für jeweils etwa 15 000 Menschen Vorführungen gegeben wurde, sodass am Ende des siebentägigen Zyklus gegen 100 000 Zuschauerinnen und Zuschauer diese Vorführungen gesehen haben können, oder ob an jedem Tag neue Vorstellungen gegeben wurden.

159 Diese Zeile nimmt die Fortsetzung der protokollarischen Schilderung wieder auf und berichtet von dem Ruhetag am 4. Juni nach dem Abschluss des rituellen Teils der *ludi saeculares*. Es ist unklar, ob Z. 159 weitere Informationen enthielt. Da Z. 160 mit vorgezogenem linkem Rand beginnt, ist es möglich, dass Z. 159 nicht bis zum rechten Rand ausgeschrieben war und nur den Vermerk des Ruhetags lieferte.

420 Kolb (1995) 256ff. und 343.

421 Wissowa (1912) 464 führt weitere Zeugnisse über *ludi astici* und *thymelici* an, die alle bestätigen, dass die ursprünglich im griechischen Drama vereinigten Elemente der Aufführung einer szenischen Handlung und begleitenden choristischen Einlagen mit Tanz und Pantomine jetzt getrennt aufgeführt werden als *ludi astici* und *ludi thymelici*.

422 Val. Max. 2, 4, 2; Wissowa (1912) 464 Anm. 1.

423 Kloft (1996) 64; Kolb (1995) 343.

- 160f. Diese beiden Zeilen bezeugen die Durchführung der im vorangegangenen Edikt (Z. 156–158) angesagten *ludi honorarii*. Dabei ist nur die Durchführung der Spiele vom 5. Juni erwähnt, während alle anderen Tage, an denen dieselben Spiele stattgefunden haben, nicht aufgeführt sind.⁴²⁴ Dafür wird der nur noch kleine verbleibende Freiraum auf dem Stein verantwortlich gewesen sein, der noch für die wichtigsten Ereignisse und vor allem für eine vollständige Aufzählung des Kollegiums der Quindecimviri ausreichen musste.
- 162f. Diese zwei Zeilen enthalten ein Edikt, das während der siebentägigen *ludi honorarii* am 7. Juni erlassen wurde. Es sagt eine zusätzliche *venatio* für den 8. Juni an, wie aus Z. 163 hervorgeht. Danach bricht die Zeile ab, es ist jedoch klar, dass in dem Edikt noch etwas anderes angesagt wurde. Pighi hat deswegen zusätzlich *et ludos circenses commitemus* ergänzt.⁴²⁵ Bereits Mommsen hatte sich bezüglich dieser letzten Zeilen sehr unentschieden geäußert.⁴²⁶ Auch ihm war nicht klar, ob der hier angekündigte Abschluss der Säkularfeier ordnungsgemäß wiedergegeben ist, das heißt, er konnte in der Überlieferung keine Beispiele für einen vergleichbaren Anlass finden. In der Tat machen diese letzten Zeilen den seltsamen Eindruck, als ob die sonst streng beachtete Übereinstimmung von Festakten, die in einem Edikt angesagt wurden, mit den im Protokoll genannten Aktivitäten nicht mehr gegeben ist. Das hier vorliegende Edikt enthielt in dem nicht erhaltenen Teil der Zeile sicher weitere Hinweise auf die folgenden Aktionen, wozu mit Sicherheit eine *pompa* und ein von Agrippa veranstaltetes Wagenrennen gehörten.⁴²⁷ Dies geht aus den protokollarischen Schilderungen der Zeilen 164 und 165 hervor. Danach müssten nach den verschiedenen *ludi scaenici* in den drei verschiedenen Theatern (Z. 156–158) noch andere Spiele stattgefunden haben, wozu auch ein Wagenrennen gehörte. An welcher Stelle die *pompa* anzusiedeln ist, geht aus dem severischen *commentarium* hervor, das umfassendere Angaben enthält, wie der Abschluss der severischen *ludi saeculares* aus-

424 Da das *commentarium*, das streng chronologisch angelegt ist, in Z. 162f. von einem Edikt spricht, welches zur Zeit dieser Spiele erlassen wurde, ist davon auszugehen, dass die Durchführung der *ludi honorarii* des 5. Juni beispielhaft erwähnt wird, damit chronologisch ›richtig‹ anschließend das nächste Ereignis mit dem Datum des 7. Juni genannt werden kann. Wie wichtig die Datumsangabe war, zeigt ihre Position am linken Rand der Inschrift, die immer gewahrt wird.

425 Pighi (1941) 129f. stützt sich dabei auf Suet. Caes. 39, 2; Aug. 43, 2; Tib. 6, 4. Diese Stellen belegen, dass Circusspiele mit *lusus Troiae* stattgefunden haben. Da Pighi davon ausgeht, dass in Z. 164 auch ein *lusus Troiae* stattgefunden hat, glaubt er, dass die dem *lusus Troiae* vorangehenden Circusspiele im Edikt erwähnt gewesen sein mussten.

426 Mommsen (1891) 217f. (619).

427 Gag  (1933) 199.

gesehen hat.⁴²⁸ Die dort geschilderte *pompa* fand im Holztheater und in dem zur Zeit der Säkularspiele errichteten *circus* auf dem Gebiet des *trigarium* statt. An diesem Ort hatten bei der augusteischen Säkularfeier schon alle *ludi* nach den Opfern des Tages stattgefunden, und auch ein Teil der *ludi honorarii* war an diesem Ort vorgesehen.⁴²⁹ Die *pompa* hatte wie an den severischen Spielen die Aufgabe, den rituellen Teil der *ludi saeculares* abzuschließen und danach die spektakuläreren *ludi circenses* beginnen zu lassen, die beliebt waren, aber keine rituelle Funktion mehr hatten. Dazu fand die *pompa* der severischen Spiele ihren Abschluss im *theatrum ligneum* am Tiber, welches sich im Gelände des *trigarium* befand. Dieses *trigarium* wird auch der Austragungsort der auf die *pompa* folgenden *ludi circenses* und des Wagenrennens gewesen sein. Eine genaue Kenntnis über den Abschluss der augusteischen Spiele und die Gestaltung der *pompa* ist nicht möglich, da das augusteische *commentarium* darüber schweigt und eine Analogie zwischen severischen und augusteischen Spielen nicht grundsätzlich für alles vorausgesetzt werden kann.⁴³⁰

Da der Stein nicht mehr viel Raum bot, wurde das Edikt vielleicht in verkürzter Weise wiedergegeben, zumal eine die Inschrift abschließende Erwähnung aller beteiligten Quindecimviri noch Platz haben musste. Es ist aber erstaunlich, dass die übliche Form des Edikts mit der auffälligen Einleitungszeile dennoch in der gewohnten Form ausgeführt wurde, während das Edikt selbst nur eine Zeile umfasst. Das bestätigt die Vermutung, dass die Edikte der Quindecimviri einen großen Stellenwert hatten, zumindest was ihre Bedeutung für die Überlieferung betrifft. Aufgrund solcher Unregelmäßigkeiten, die ihren Grund sicher nur in der Begrenztheit des Raumes auf dem Stein haben, sollten in diesem Edikt keine Ergänzungen vorgenommen werden, obwohl wir heute aufgrund der 1931 gefundenen Fragmente zu der severischen Inschrift einen etwas besseren Wissensstand über die abschließenden Festakte besitzen als Mommsen.

Der Ort der im Edikt angekündigten *venatio* bleibt ebenso ungewiss, da Augustus selbst als Orte für von ihm veranstaltete *venationes* mehrere Möglichkeiten nennt.⁴³¹

428 Act. Sev. 252–254; siehe den Sachkommentar zur Stelle S. 390ff.

429 Z. 108; 156f.

430 So nennt zum Beispiel das severische *commentarium* (Act. Sev. 267) andere Aufführungsorte für die *ludi honorarii* als das augusteische *commentarium*, weil das Marcellustheater zur Zeit der Severer in schlechtem Zustand war. Vgl. Abaecherli Boyce (1941) 48.

431 Aug. RG 22: *[Ven]ation[es] best[ia]rum Africanarum meo nomine aut filio[ru]m meorum et nepotum in ci[r]co aut in foro aut in amphitheatris populo dedi sexiens et viciens.*

- 164f. Diese Zeilen enthalten die protokollarische Aufzeichnung der im Edikt von Z. 162 und 163 angesagten Veranstaltungen. Dazu gehörte mit Sicherheit die für den 8. Juni vorgesehene *venatio*, die an dieser Stelle aber fehlt. Für denselben Tag ist in Z. 164 eine *pompa* verzeichnet. Das Datum ist ohne Monatsangabe aufgezeichnet, was den Eindruck der Gedrängtheit dieser letzten Zeilen verstärkt. Die hier verwendete Ausdrucksweise von *pompa praelata* hatte bereits Mommsen Verständnisschwierigkeiten bereitet.⁴³² Gagé gewinnt durch Einbeziehung der 1931 gefundenen Fragmente der severischen Inschrift einige zusätzliche Kenntnisse.⁴³³ Dabei wurden in der abschließenden *pompa* im *circus* des *trigarium* Gegenstände mitgeführt, die auf Kissen getragen wurden. Die Analogie des Festablaufs beider Säkularfeiern legt nahe, dass an beiden Feiern die *pompa* auf diese Weise durchgeführt wurde. Dabei handelt es sich um einen dem Triumphzug nachempfundenen Festzug, der bei Circusspielen oft dazugehörte.⁴³⁴ Die dabei von Knaben mitgeführten Gegenstände erinnern an einen Triumphzug, wie im Falle der severischen *pompa* die *exuviae*. Einen weiteren Hinweis liefert die Liste von Knaben am Ende der severischen Inschrift, die zum Teil mit denen einiger Choristen des severischen *carmen saeculare* identisch sind.⁴³⁵ Die augusteische Inschrift scheint ein analoges Ereignis in kürzerer Form zu überliefern.⁴³⁶ Es bleibt aber bei diesen Erkenntnissen durch die Gegenüberstellung der beiden Fragmente. Wie die *pompa circensis* genau aussah und vor allem welche Absicht sie verfolgte, wird aus dieser Stelle allein nicht klar. Abaecherli Boyce vermutete als Funktion der *pompa* die Trennung der rituellen Handlungen von den nicht rituellen *ludi circenses*.⁴³⁷ Gagé und nach ihm Pighi gingen davon aus, dass diese *pompa* schließlich in eine Art *lusus Troiae* mündete, den Augustus nachweislich hat aufführen lassen.⁴³⁸ Der Grund für diese

432 Mommsen (1891) 271f. (619).

433 Gagé (1933) 198ff. Da die severischen Akten (Act. Sev. 304) von *exuvias in pulvinari laftas* sprechen, glaubt er, dass es sich bei dieser nur sehr fragmentarisch am Ende der Inschrift überlieferten Handlung um eine *pompa* handelt, wobei das Wort *pompa* selbst an dieser Stelle nicht erhalten ist. Die dabei von Knaben mitgeführten Gegenstände erinnern aber an einen Triumphzug oder eine *pompa*, wie die *exuviae* des Fragments.

434 Wissowa (1912) 127 und 452. Die Beschreibung einer *pompa* findet sich bei Dion. Hal. 7, 72.

435 Act. Sev. 306–317.

436 Das augusteische *commentarium* verzichtet grundsätzlich auf die namentliche Erwähnung der verschiedenen Matronen und Choristen im Gegensatz zum severischen.

437 Abaecherli Boyce (1941) 39f.

438 Suet. Aug. 43, 2. Gagé (1933) 201f.; Pighi (1941) 287ff. Der *lusus Troiae* war nach Verg. Aen. 5. 588ff. und Sen. Tro. 777f. ein Labyrinth-Spiel, welches von berittenen jungen Männern vornehmer Herkunft durchgeführt wurde.

Vermutung lag darin, dass bei den hier überlieferten *pompae* Knaben als Ausführende beteiligt sind, die zwar ähnlich zusammengesetzt sind wie die Choristen des *carmen saeculare*, aber eine andere Funktion erfüllten. Da unsere Informationen über beide Arten von Aufführungen sehr beschränkt sind und wir an anderer Stelle keine Verbindung von *pompa* mit *lusus Troiae* überliefert haben, müssen die Überlegungen von Gag  und Pighi weiterhin offenbleiben.

166–168 Die letzten drei Zeilen der Inschrift enthalten ein Verzeichnis des gesamten Kollegiums der Quindecimviri.⁴³⁹ Diese Zeilen lassen sich mithilfe der Ergebnisse Hoffman Lewis' aus den anderen Listen von Quindecimviri des *commentarium* leicht ergänzen.⁴⁴⁰ Bei dieser Liste handelt es sich um eine abschließende Fixierung aller Mitglieder des Kollegiums. Am Anfang von Z. 168 ist der Name von C. Asinius Gallus getilgt, der in Zusammenhang mit der Verschw rung des Seianus unter Tiberius in Missgunst fiel.

Dabei ist als epigrafische Kuriosität zu vermerken, dass sein Name nur an dieser exponierten Stelle getilgt wurde, während er in Z. 107 und 151 erhalten blieb. Diese Tatsache liefert uns einen zusätzlichen Beweis, dass bei der Betrachtung von Monumentalinschriften nicht nur der Gesamttext als Informationsträger vorgesehen war, sondern dass auch die Gestaltung der Inschrift mit ihren auffälligen Elementen wie Rand, Leerstellen etc. wichtig war und ihre Wirkung mit Sicherheit berechnet wurde. Im vorliegenden Fall scheinen nicht einmal die einen Namen tilgenden Steinmetze den gesamten Text der Inschrift gelesen zu haben, sondern sie haben nur den Namen, der durch seine auffällige Position in der letzten Zeile des linken Rands ins Auge stach, unleserlich gemacht.

439 Zur Funktion dieser Liste vgl. Kap. A.8, S. 232f.

440 Hoffman Lewis (1952) 290ff. Dabei ergibt sich im Vergleich mit Pighis Ergänzungen nur eine Abweichung in Z. 166, wo L. Censorinus, Q. Lepidus und Potitus Messalla in anderer Reihenfolge erscheinen, was Hoffman Lewis mit ihrem unterschiedlichen Zeitpunkt des Eintritts in das Kollegium begründet. Weitere Listen von Quindecimviri: C 5–8; 44f.; 107; 150–152; 154.