

12 Die augusteischen *ludi saeculares* zwischen Tradition und Innovation

Die augusteischen Spiele sind in den meisten bisherigen Interpretationen als innovativer Akt eines neu installierten Regimes gewertet worden, dessen Absicht die religiöse Einbettung des bisher Erreichten war. Um genau beurteilen zu können, in welchem Maße die augusteische Feier sich älteren Feiern verpflichtet fühlte und in welchem Maße sie etwas Neues darstellte, waren gründliche Voruntersuchungen nötig, die abklärten, was uns über Topografie, Orakel, Kollegium der Quindecimviri, Ursprungsmythos und Geschichte der Säkularfeiern bekannt ist. In diesen Kapiteln sind zahlreiche Beziehungen der augusteischen Feier zu überlieferten Feiern, aber auch Neuerungen sichtbar geworden. In diesem abschließenden Kapitel soll untersucht werden, welche gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen zur Zeit der Säkularspiele für die Installation der Feier in dem hier beschriebenen Sinn verantwortlich waren. Es geht im Wesentlichen um die Frage, warum es gerade im Jahre 17 v. Chr. ratsam schien, eine Feier dieser Dimension und dieser Ausrichtung in Rom zu veranstalten.

Die Säkularfeier des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts war 146 v. Chr. begangen worden und es kann als gesichert gelten, dass das Nichtfeiern einer Säkularfeier in den vierziger Jahren des ersten vorchristlichen Jahrhunderts einigen Römern bewusst war, zumindest dem zuständigen Kollegium der Quindecimviri. Obwohl keine einzige literarische Quelle über das Fehlen einer Säkularfeier berichtet, weist die Bildersprache einiger Münzen der vierziger Jahre auf den *saeculum*-Gedanken hin.¹ Es sieht so aus, als ob schon das Erscheinen eines Kometen im

1 Alföldi (1930) 269ff.: Alföldi hebt die Füllhornabbildungen und die Sibyllendarstellungen auf Münzen der Jahre 45 und 44 v. Chr. hervor. Auch wenn er alle diese Darstellungen in ein *saeculum aureum* unter Augustus münden sieht, so scheint zur Zeit der Ermordung Caesars eine gewisse Sensibilität für astrologische Spekulationen bestanden zu haben. Diese werden deutlich in der Art, wie das Erscheinen eines Kometen als *sidus Iulium* interpretiert wurde, das ebenfalls auf Münzabbildungen des Jahres 44 v. Chr. festgehalten wurde. Servius (*comm. in Verg. Buc. IX, 46*) berichtet über die Reaktionen beim Erscheinen des Kometen, dessen Interpretation von Augustus gelenkt wurde, der aber auch mit dem Beginn eines neuen *saeculum* in Zusammenhang gebracht wurde: *Baebius Macer circa horam octavam stellam amplissimam, quasi lemniscis, radiis coronatam, ortam dicit. quam quidam ad inlustrandam gloriam Caesaris iuvenis pertinere existimabant, ipse animam patris sui esse voluit eique in Capitolio statuam, super caput auream stellam habentem, posuit: inscriptum in basi fuit »Caesari emitheo«. Sed Vulcanius aruspex in contione dixit cometen esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod invitis diis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum: et nondum finita oratione, in ipsa contione concidit. hoc etiam Augustus in libro secundo de memoria vitae suae complexus est.* Alföldi (373) weist darauf hin, dass diese und auch noch spätere Münzabbildungen – neben den literari-

Jahre 44 v. Chr. mit dem Beginn eines neuen *saeculum* in Verbindung gebracht wurde und ein erneutes Erscheinen eines Kometen im Jahre 17 v. Chr. als Wiederkehr dieses *sidus Iulium* interpretiert wurde.² Es ist aber auffällig, dass in den Zeugnissen nirgends von einer Interpretation die Rede ist, die das Erscheinen des Kometen im Jahr der Säkularfeier in Zusammenhang mit dem Ende eines *saeculum* stellt. Wahrscheinlich erschien der Komet erst nach Abschluss der Feier. Außerdem passten die chronologischen Konstruktionen der augusteischen Säkularfeier gar nicht dazu, sodass anzunehmen ist, dass das Erscheinen des Kometen ohne viel Aufhebens vorüberging.³ Es bleibt aber anzumerken, dass das Naturphänomen doch für wichtig genug gehalten wurde, um es in einer Münzprägung festzuhalten.

Für eine sehr gründliche und langwierige Vorbereitungszeit der augusteischen *ludi saeculares* ohne Bezugnahme auf astrologische Spekulationen häufen sich die Anzeichen: Das Priesterkollegium der Quindecimviri war bis zum Jahre 17 v. Chr. so zusammengesetzt, dass die fünf *magistri* des Kollegiums treue Gefolgsleute des Augustus waren. Der verstärkt betriebene Tempelbau in der Stadt Rom war zu dieser Zeit für alle sichtbar, und die Erneuerung des Kapitols und die vor Kurzem abgeschlossene vollständige Umgestaltung des Palatins wurden in den Ablauf der Feier einbezogen. Außerdem waren im Jahr zuvor die Ehegesetze erlassen worden, deren Ziele mit den Aussagen der Säkularfeier auffällig übereinstimmen. Die Säkularfeier war ein religiöses Fest, das nachgeholt werden musste, dessen Zeitpunkt und dessen inhaltliche Auslegung sich aber aus der Politik der Jahre vor der Säkularfeier verstehen lassen. Wir müssen davon ausgehen, dass die Feier unabhängig von den sonst für das Begehen einer Feier erforderlichen *portenta* gezielt geplant wurde und dass das Erscheinen des Kometen sich wahrscheinlich nach Abschluss oder gegen Ende der Planung nicht mehr in ein schon bestehendes Konzept einfügen ließ.⁴ Für die Ausarbeitung des rituellen Konzepts war Ateius

schen Reflexionen dieses Themas vor allem bei Vergil – eine Erwartungshaltung innerhalb der Bevölkerung spiegeln. Diese betraf nicht unbedingt den Beginn eines neuen *saeculum*, wie es von Augustus erst 27 Jahre später gefeiert werden sollte, sondern war eine allgemeine Haltung, die »die Gemüter in Erregung hielt«, dass etwas Einschneidendes bevorstand (374).

2 Obsequens c. 131 erwähnt den Kometen für das Jahr 17 v. Chr., Dio 54, 19, 7 erst für das Jahr 16 v. Chr. Ohne mit Sicherheit über diese Divergenz eine Entscheidung fällen zu können, bestätigt eine Münzprägung des M. Sanquinius aus dem Jahre 17 v. Chr. das Erscheinen dieses Kometen (siehe Anhang, Abb. 1). Ob diese aber in Beziehung zu den Säkularspielen gesetzt wurde, bleibt fraglich, weil die Münze selbst auf die Säkularspiele keinen Bezug nimmt. Auf der Vorderseite der Münze ist der Kopf des Augustus abgebildet mit der Umschrift *CAESAR AVGVSTVS*. Die Rückseite der Münze zeigt den Kometen mit der Schrift *DIVVS IVLIVS* quer über die Münze.

3 Die augusteische Reihe ging von Säkularfeiern in den Jahren 17, 126, 236, 346 und 456 v. Chr. aus.

4 Gardthausen (1896) I, 2, 1009ff. macht das Erscheinen des Kometen für den Termin des Jahres 17 v. Chr. verantwortlich.

Capito, ein junger Jurist, aus der Umgebung von Augustus zuständig.⁵ Auf ihn geht wahrscheinlich die Auswahl der Göttinnen zurück, die mit nächtlichen Opfern im Tarentum geehrt wurden.⁶

Wegen dieser langfristigen Planung der augusteischen *ludi saeculares* sollte man nicht nur den Zeitraum von zwei oder drei Jahren vor 17 v. Chr. als Hintergrund sehen, sondern bereits die Krise der Jahre 23 und 22 v. Chr. einbeziehen. In diesen Jahren war die Position des Augustus durch eine Verschwörung angegriffen, an der offenbar auch A. Terentius Varro Murena beteiligt war, der mit Augustus zusammen das Konsulat des Jahres 23 v. Chr. bekleidete.⁷ Durch die Beteiligung eines engen Mitarbeiters des Augustus wurde deutlich, wie unsicher der sich neu konstituierende Staat noch war. Auch wenn die Hintergründe dieser politischen Krise im Dunkeln liegen, geht aus den Quellen hervor, dass zu der politischen Krise noch weitere ungünstige Entwicklungen traten. Dazu gehört die schwere Erkrankung des Augustus selbst, die ihn kurz nach der politischen Krise traf.⁸ Weil auch Marcellus kurz darauf von derselben Krankheit betroffen wurde, liegt der Verdacht nahe, dass es sich um eine Epidemie handelte.⁹ Dio erwähnt außerdem, dass nicht wenige Menschen in den Jahren 23 und 22 v. Chr. an dieser Krankheit starben.¹⁰ In den Quellen wird auf diese Epidemie nie explizit eingegangen, es besteht aber die Frage, inwieweit dadurch die Bevölkerung tatsächlich in einschneidendem Maß dezimiert wurde, sodass sich die politische Führung ernsthaft Sorgen machte.

Die Krise dieser Jahre bewirkte eine Umgestaltung der Machtstrukturen: Zum einen legte Augustus das Konsulat nieder, zum anderen stützte er seine Macht von nun an auf die volle *tribunicia potestas* und möglicherweise ein *imperium proconsulare maius* oder *imperium aequum*, das er zugesprochen erhielt.¹¹ Augustus übte

5 Zos. 4, 2, 2: τὸν θεσμὸν Ἀττίου Καπίτωνος ἐξηγησάμενου (den Ritus hat Ateius Capito ausgearbeitet).

6 Scheid (2015b) 95–97.

7 Dio 54, 3, 2ff.; Dio datiert die Verschwörung in das Jahr 22 v. Chr., was wohl ein Irrtum ist, da die Ereignisse der Jahre 23 und 22 v. Chr. als eng miteinander verbunden gesehen wurden. Zur Interpretation der Krise Kienast (2014) 99–109; Bleicken (1999) 345f.

8 Dio 53, 30, 1–6. Dass die Krankheit nach der Ermordung von Murena auftrat, geht daraus hervor, dass Dio Calpurnius Piso als Konsul neben Augustus angibt, der anstelle von Murena als Konsul nachrückte.

9 Dio 53, 30, 4–5.

10 Dio 53, 33, 4–5; es ist interessant, dass Dio an dieser Stelle allerlei ungünstige Vorzeichen erwähnt, die mit Epidemien einherzugehen pflegen: Ein Wolf wurde mitten in der Stadt gefangen, Feuer und Sturmschäden verwüsteten die Stadt und der Tiber trat weit über seine Ufer, sodass eine Holzbrücke (*pons Sublicius*) mitgerissen wurde, und die Stadt für drei Tage schiffbar war.

11 Kienast (2014) 105ff. Anders Ameling (1994) 16ff., der unter Berücksichtigung der Leichenrede des Augustus für Agrippa ein *imperium proconsulare maius* unter Augustus nicht für möglich hält und ebenso auch nicht für Augustus selbst. Ameling

seine Macht von nun an nicht mehr durch das konstitutionelle Amt des Konsuls aus, das er vorher bereits elfmal innegehabt hatte, sondern durch zwei neu geschaffene Instrumente der Machtausübung, die die Grundlage seiner weiteren Regierungstätigkeit bildeten, ohne das höchste Amt innezuhaben.¹² Allgemein wird die Aufgabe des Konsulats als Zugeständnis an die Senatspartei gewertet, bei der das Innehaben eines Dauerkonsulats Missfallen erregte, zumal dadurch viele *nobiles* selbst an der Erreichung des Konsulats gehindert wurden. Daneben wird deutlich, dass Augustus politisch notwendige Maßnahmen auch auf andere Weise verwirklichen konnte: In diesem Sinne ist die Übernahme der *cura annonae* gegen Ende des Jahres 23 v. Chr. zu verstehen. Die Not der Bevölkerung hatte ein Ausmaß erreicht, das den inneren Frieden gefährdete, die Seuche grassierte und eine zusätzliche Hungersnot führte zu unkontrollierten Aktionen der Massen. Augustus hat nach der Übernahme der *cura annonae* in verdächtig kurzer Zeit die Lage durch Getreideverteilungen beruhigt.¹³

Diese politische Krise, die mit einer schlimmen Notsituation für die Bevölkerung verbunden war, könnte als Anlass gesehen werden, dass der Gedanke an eine Säkularfeier wieder präsent wurde oder dass das Nichtbegehen einer Säkularfeier in den vierziger Jahren in das Bewusstsein der Menschen trat, weil eine Entsühnung des römischen Volkes nicht stattgefunden hatte. Wir besitzen die vage Aussage bei Zosimus, dass vor der Säkularfeier einige Widerwärtigkeiten aufgetreten seien, ohne dass wir diese an historisch überlieferten Ereignissen in der Nähe des Jahres 17 v. Chr. festmachen können.¹⁴ Dass bei der Suche nach der passenden entsühnenden Maßnahme die noch ausstehende Säkularfeier Erwähnung fand, liegt auf der Hand. Es ist somit denkbar, dass der Anlass zur Planung der Säkularspiele schon fünf Jahre vor der Feier selbst durch eine Bedrohung der Bevölkerung gegeben war. Dieser Anlass könnte die Ausrichtung der Feier wesentlich mitbestimmt haben.

Dass schon in den Jahren vor der Feier eine Sensibilisierung für den Bevölkerungsbestand vorhanden war, geht aus dem im Jahre 28 v. Chr. abgehaltenen

(16–18) geht davon aus, dass Augustus im Jahre 23 v. Chr. ein *imperium aequum* vom Senat zugesprochen erhielt. Die umfangreiche Diskussion über diese Frage ist dargestellt bei Ferrary (2001).

12 Kienast (2014) 105f.; Kienast stellt die unterschiedlichen Deutungen der Neuregelungen des Jahres 23 v. Chr. dar. Er selbst wertet sie als Versuch, »die ehemaligen Gegner des Prinzeips mit dem neuen Regime zu versöhnen«. Bleicken (1999) 350ff. sieht neben dieser Versöhnungstendenz den deutlichen Willen, »aus einzelnen Versatzstücken eines Amtes und besonderen Rechtsprivilegien eine neue, Augustus auf den Leib geschnittene Rechtsgewalt« (353) zu schaffen.

13 Kienast (2014) 110: Die Bewältigung der Hungersnot wurde verschieden interpretiert. Es wurde die Möglichkeit offengelassen, dass Augustus durch einen vorher künstlich provozierten Mangel an Getreide seinen Erfolg bewusst inszeniert habe. Darüber kann aufgrund der Quellen nicht mit Sicherheit entschieden werden.

14 Zos. 2, 4, 2. Vgl. S. 245, Anm. 27.

census hervor. Über die Ergebnisse berichtet Augustus selbst im achten Kapitel der *Res gestae*: Der erste *census* unter seiner Herrschaft im Jahre 28 v. Chr. verzeichnete 4063000 Bürger, der zweite im Jahre 8 v. Chr. 4233000 und der letzte im Jahre 14 n. Chr. 4937000. Dagegen sind für den *census* des Jahres 70/69 v. Chr. nur 910000 Bürger registriert. Die Interpretation dieser Zahlen ist umstritten, besonders die Erklärung der Differenz um das Vierfache zwischen dem *census* von 70/69 und 28 v. Chr.¹⁵ Eine Interpretation dieser Zahlen ist deswegen so entscheidend, weil daraus hervorgeht, wie sich die Bevölkerung zur Zeit der augusteischen Säkularspiele entwickelt hat. Als gesichert kann gelten, dass zwischen dem ersten und dem zweiten augusteischen *census* kaum ein Anstieg zu verzeichnen ist. Die Differenz von 170000 Bürgern wird in erster Linie auf Freilassungen zurückgeführt.¹⁶ Man muss deswegen davon ausgehen, dass trotz des Anstiegs der Gesamtbevölkerung von 170000 Bürgern die Zahl der italischen Bevölkerung eher zurückgegangen ist. Grund dafür war wahrscheinlich nicht eine erhöhte Sterblichkeit, sondern ein Rückgang der Reproduktion. Brunt ist der Meinung, dass der Rückgang der Reproduktion der Bevölkerung in augusteischer Zeit sehr wohl wahrgenommen und für alarmierend gehalten wurde. Durch verschiedene Maßnahmen sollte die Reproduktionsrate erhöht werden. Als eine dieser Maßnahmen kann man mit Brunt die Ehegesetze verstehen.¹⁷

15 Allgemein einig sind die Interpreten, dass ein Bevölkerungsanstieg um das Vierfache in etwa 40 Jahren nicht glaubhaft sei. Brunt (1987) 210ff. führt den Anstieg auf die Einbeziehung von Frauen und Kindern zurück, er veranschlagt den Anteil der männlichen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung auf 35 %, was bedeutet, dass die Bevölkerung zwischen 70/69 und 28 v. Chr. kaum gestiegen ist. Durch die Einbeziehung von Italikern und außerhalb von Italien stationierten Soldaten erhöhte sich die Zahl des augusteischen *census*. Allerdings räumt Brunt ein, dass die Fehlerquote mit der erstmaligen Zählung von Frauen und Kindern wohl sehr hoch lag (20–25 %), da hinsichtlich der Angabe der Kinder Unsicherheit herrschte. Damit schließt sich Brunt weitgehend der Deutung Belochs in *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*, Leipzig 1886 an. Dagegen vertritt Wiseman (1969) 65ff. folgenden Standpunkt: Der unglaubliche Anstieg sei einerseits auf die Einbeziehung der Bevölkerung von *Gallia Transpadana* in die Bürgerlisten zurückzuführen sowie auf die Verleihung des Bürgerrechts an Auxiliartruppen. Außerdem war durch die *tabula Heracleensis* die persönliche Anwesenheit der Bürger in Rom zur Erhebung überflüssig, wodurch ein größerer Teil von Menschen erreicht wurde. Andererseits glaubt Wiseman an einen realen, aber nicht derart massiven kontinuierlichen Bevölkerungsanstieg in Rom zwischen den Jahren 70/69 und 28 v. Chr., der auf eine Verbesserung der Lebensbedingungen und eine relativ lange seuchenfreie Zeit (142–22 v. Chr.) zurückzuführen sei. Dieses letzte Argument wird mit Recht von Mette-Dittmann (1991) 208 zurückgewiesen, da sich die Reproduktionsbedingungen für die Menschen eindeutig durch den massenhaften Zustrom von Menschen nach Rom verschlechtert hatten.

16 Brunt (1987) 218f. Auf einen großen Anstieg der Freilassungen deutet der Umstand hin, dass Augustus die Zahl der Freilassungen später beschränkte.

17 Brunt (1971) 558–566. Es ist durchaus möglich, dass erste Versuche, eine Ehegesetzgebung schon bald nach dem *census* von 28 v. Chr. vorzubereiten, gescheitert waren.

Diese Gesetze sind zwar seit je in Beziehung zur Säkularfeier gesetzt worden, weil das *senatus consultum* des *commentarium* eine Sonderregelung für den Theaterbesuch der Unverheirateten enthält.¹⁸ Ihre Erwähnung im *carmen saeculare* war auf Ablehnung gestoßen und als unpassende Anbiederei des Horaz an die augusteische Politik verstanden worden. Es ist davon auszugehen, dass zwischen den Säkularspielen und den Ehegesetzen wichtige Beziehungen bestehen, die es zu untersuchen gilt. Wichtiger als die Ausnahmeregelung, die eher kultische Hintergründe hatte, ist der Zusammenhang zwischen Ehegesetzen und der Förderung des Nachwuchses. Inwieweit waren die Ehegesetze als Maßnahme verstanden worden, die Reproduktion der Bevölkerung zu erhöhen, und auf welche Weise sollte dies erreicht werden? Dazu ist es nötig, das als Ehegesetze bekannte Gesetzeswerk kurz vorzustellen und in seiner Wirksamkeit zu charakterisieren.

Die kurz vor den Säkularspielen eingebrachten Gesetze, bestanden aus zwei Komplexen: Der *lex Iulia de adulteriis coercendis* und der *lex Iulia de maritandis ordinibus*.¹⁹ Die im Jahr 18 v. Chr. von Augustus eingebrachte *lex Iulia de maritandis ordinibus* ist durch die im Jahre 9 n. Chr. beantragte *lex Papia Poppaea* erweitert und überlieferungsgeschichtlich überlagert worden, sodass ihre ursprüngliche Gestalt nicht mehr genau erkennbar ist.²⁰ In ihr wurde ein allgemeiner Zwang zur Ehe ausgesprochen und zwar für Männer vom 25. bis zum 60. Lebensjahr und für Frauen vom 20. bis zum 50. Lebensjahr. Dazu wurde die *patria potestas* und das *ius patronus* in ihren Kompetenzen, eine Ehe zu verhindern, eingeschränkt. Die Ehe zwischen Angehörigen des Senatorenstandes und Freigelassenen wurde verboten, um die *dignitas* dieses Standes zu wahren. Durch ein fein austariertes System von Privilegien und Sanktionen wurde die Geburt und die Erziehung von Kindern gefördert. Gewisse Bestimmungen dieses Gesetzes weisen auf die *lex Iulia de adulteriis coercendis* hin, indem hier nicht eine Ehe um jeden Preis gefordert wurde, sondern nur mit Frauen, die als *feminae honestae* galten.²¹

In diesem Sinn wird Prop. 2, 7 (geschrieben zwischen 28 und 23 v. Chr.) von Brunt interpretiert: *Gavisa es certe sublatam, Cynthia, legem/qua quondam edicta flemus uterque diu ni nos divideret*. Bestätigt wird diese Annahme durch die Verteilung von Privilegien an Kinderreiche schon im Jahre 27 v. Chr. Vgl. Dio 53, 13, 2. Sollte ein Zusammenhang zwischen diesen ersten Versuchen einer Ehegesetzgebung und dem *census* bestehen, so wäre klar, dass die Ehegesetzgebung in erster Linie dem Wachstum der Bevölkerung dienen sollte.

¹⁸ Z. 52–57.

¹⁹ Die *lex Papia Poppaea* war erst im Jahr 9 n. Chr. eingebracht worden.

²⁰ Mette-Dittmann (1991) 131–186 zur *lex de maritandis ordinibus*. Mette-Dittmann (162–165) untersucht das Verhältnis der *lex Iulia de maritandis ordinibus* zur *lex Papia Poppaea* und stellt das spätere Gesetz als Weiterentwicklung nach einer Erprobungszeit von 22 Jahren dar. So wurden gewisse Regelungen (Fristen bei Wiederverheiratung nach dem Tod des Ehepartners, Bestimmungen über Verlöbnisse mit Minderjährigen) der herrschenden Praxis angepasst, gewisse Sanktionen wie erbrechtliche Beschränkungen wurden präzisiert.

²¹ Dadurch sollten einerseits Scheinehen mit Prostituierten verhindert werden, aber

Sowohl die erbrechtlichen Beschränkungen bei Kinderlosigkeit wie auch die Bevorzugung kinderreicher Amtsbewerber weisen die römische Oberschicht als Zielgruppe dieses Gesetzes aus. Die Familien der wohlhabenden Schichten sollten stabilisiert und nach unten abgegrenzt werden, indem ihnen eine Verheiratung mit Freigelassenen untersagt wurde. Als eine Stabilisierungsmaßnahme der römischen Oberschicht wurde die Zeugung und Aufzucht von möglichst vielen Kindern betrachtet.

Die im gleichen Jahr eingebrachte *lex Iulia de adulteriis coercendis* richtete sich an bereits Verheiratete, da *adulterium* eine Ehe voraussetzt.²² Es handelt sich somit nicht um ein Gesetz, das die Eheschließung fördern sollte, sondern das eine bestimmte Art von Eheführung propagierte. Als Delikte, die dieses Gesetz ahndete, galten *adulterium*, *stuprum* und *incestum*. Ehebruch wurde in erster Linie als Delikt der Frau gesehen. Der Ehebruch eines Mannes stellte nur dann ein Delikt dar, wenn er in eine fremde Ehe eindrang, in Bezug auf seine eigene Ehe war er als Ehebrecher straffrei. Ebenso ist auch das Delikt des *stuprum* eindeutig auf Frauen bezogen, indem *stuprum* eine sexuelle Beziehung zu einer *virgo* oder einer Witwe meint. Die Einbeziehung des *stuprum* als Delikt wird einleuchtend, wenn man sich vergegenwärtigt, dass damit zusätzlich eine Kontrolle über das sexuelle Verhalten der unverheirateten und verwitweten Frauen möglich wurde. Durch dieses Gesetz wurde die Sexualität der Frauen von der Geschlechtsreife bis nach dem Tod ihres Ehemannes der Normierung und staatlichen Kontrolle unterworfen. Als Sanktionen hatte eine Ehebrecherin vorwiegend mit gesellschaftlicher Missachtung, die staatlich gebilligt wurde, zu rechnen. Die Wiederverheiratung einer Ehebrecherin, die jetzt als *notata* oder *infama* galt, mit einem römischen Bürger war untersagt, ein großer Teil ihrer Mitgift konnte vom Staat oder ihrem Ehemann zurückbehalten werden, sodass sie für die Zukunft keine wirtschaftliche Grundlage mehr besaß.²³ Hinter diesem Gesetz steht die Idealvorstellung eines weiblichen Lebenskonzepts, wie sie dem Bild der römischen *mater familias* entspricht. Eine Frau sollte im Idealfall nur einmal heiraten und als *univira* ihrem Mann auch nach dessen Tod die Treue halten.²⁴ Auch bei diesem Gesetz geht aus den vorgesehenen

andererseits eine moralische Qualifikation von Frauen vorgenommen werden. Frauen, die strafrechtlich als Ehebrecherinnen aufgrund der *lex Iulia de adulteriis coercendis* verfolgt waren, galten als *notatae* und konnten nicht wieder heiraten. Ebenso war Frauen, die in moralisch anrüchigen Berufen arbeiteten, die Ehe untersagt. Vgl. Mette-Dittmann (1991) 167.

²² Mette-Dittmann (1991) 34–90.

²³ Die Strafen für Männer waren weniger einschneidend, sie konnten weiterhin ihren bisherigen Lebensstil aufrechterhalten, und auch eine Wiederverheiratung war ihnen erlaubt. Vgl. Mette-Dittmann (1991) 78.

²⁴ Mette-Dittmann (1991) 78 und 182ff. Mette-Dittmann weist darauf hin, dass das Lebenskonzept der *univira* mit der Pflicht zur Wiederverheiratung nach der *lex Iulia de maritandis ordinibus* kollidierte. Das Beispiel der Antonia, der Tochter des Antonius, Ehefrau des Drusus und Mutter dreier Kinder, zeigt aber, dass der Zwang zur

Sanktionen hervor, dass es sich an Frauen der Oberschicht richtete, deren Mitgift oft beträchtlich war und in nicht seltenen Fällen den verheirateten Frauen wirtschaftliche Selbstständigkeit sicherte.

Mette-Dittmann hat die gesellschaftliche Bedeutung der *lex Iulia de adulteriis* vorwiegend in der Schwächung der *patria potestas* gesehen, die durch die vermehrt praktizierte Ususehe gestärkt worden war.²⁵ Das Gesetz stellt den Versuch dar, das alte Sozialgefüge einer Ehe rechtlich anders aufrechtzuerhalten, indem nun ein Konflikt in einer Ehe – der Ehebruch – nicht mehr privat geregelt werden konnte, sondern die Machtbefugnisse des *pater familias* durch die des Staates ersetzt wurden. Indem Ehebruch als Delikt geahndet wurde, hat der Staat versucht, die Kontinuität von Familien der Oberschicht zu erhalten. Dies sollte durch eine langdauernde Ehe geschehen, in welcher möglichst viele legitime Kinder großgezogen wurden. Ehebruch bedeutete eine Gefährdung dieser Konzeption. Außerdem sollte die Existenz illegitimer Kinder verhindert werden, die aufgrund der weiblichen Linie der Verwandtschaft Erbschaftsansprüche stellen konnten. Insofern kann die *lex Iulia de adulteriis* als ein Gesetz verstanden werden, das in erster Linie eine bestimmte Rollenkonzeption der Frauen durchsetzen wollte, zu der als wichtigstes Ziel die Aufzucht von legitimen Kindern gehörte.

Die kurz vor der Säkularfeier erlassenen Ehegesetze fügen sich als Instrumente des Staates zur Hebung der Nachkommenschaft innerhalb standesgemäßer Ehen in die Konzeption der Säkularfeier. Bei der Betrachtung der Riten der augusteischen Säkularfeier fällt auf, in welcher auffälliger Weise Matronen einbezogen sind und wie oft ihre Beteiligung in der Inschrift an prominenter Stelle vermerkt ist. In Z. 71, 73 und 78, die mit vorgezogenem linkem Rand besonders herausstechen, stehen die Frauen an erster Stelle, sodass auch jedem flüchtigen Betrachter der

Wiederverheiratung ausgesetzt werden konnte, wenn eine Frau bereits genügend Kinder geboren hatte (Val. Max. 4, 3, 3; Flav. Jos. antiqu. 18, 180). Das bedeutet, dass die Zeugung von Nachkommen als ein wichtiges – vielleicht das wichtigste – Ziel der Ehegesetze zu verstehen ist.

- 25 Mette-Dittmann (1991) 81ff. Damit reagiert das Gesetz auf eine gesellschaftliche Realität in der Oberschicht, die durch die Veränderung der Eheform von der älteren Form der Manusehe zur Ususehe eingetreten war. In der Manusehe war eine *filia* völlig in die Familie ihres Ehemannes übergetreten, während sie in der Ususehe durch vielfältige Verbindungen (z. B. Besitz eigener Sklaven aus ihrer Herkunftsfamilie, Aufwertung der Frauen als Trägerinnen verwandschaftlicher Beziehungen) ihrer Familie verbunden blieb, was zu einer Aufwertung der Herkunftsfamilie führte. Dadurch veränderte sich das Beziehungsgefüge zwischen Ehemann, Vater der Ehefrau und Ehefrau selbst. Während unter der Form der Manusehe der Ehemann allein die Gewalt über die Ehefrau hatte (z. B. Recht der Tötung der Ehefrau bei Ehebruch), war in der Ususehe der Vater gegenüber seiner Tochter auch nach der Verheiratung Gewaltinhaber. Dies bedeutete, dass im Falle eines Ehebruchs der Tochter der Vater als Kläger auftrat. Diese Kompetenzverschiebung hat Mette-Dittmann bereits für den Übergang des Tötungsrechts der ehebrechenden Tochter und des Ehebrechers vom Ehemann auf den Vater der Frau herausgearbeitet (79f.).

Inschrift die besondere Rolle der Frauen an dieser Feier deutlich werden konnte. Eine wirkliche Erklärung dieser Hervorhebung der Matronen hat bis jetzt noch nicht stattgefunden. Bei Berücksichtigung der Ehegesetze kann ihre für die römische Religion unübliche Hauptrolle in der Ausübung der Riten aber differenzierter als bisher interpretiert werden. Dazu soll ihre Beteiligung an den Riten noch einmal dargestellt werden:

1. Die Matronen hatten bei den reinigenden Maßnahmen vor der Säkularfeier eine wichtige Funktion, die im Orakel noch erwähnt, in der Inschrift aber nicht mehr erhalten ist.²⁶

2. Sie waren bei jedem Nacht- und Tagesopfer mit einer Gruppe von 110 Matronen anwesend und feierten anschließend die *sellisternia*, wobei sie bei Tieropfern einen Teil des Opferfleisches verzehrten und bei den fleischlosen Opfern wahrscheinlich eigene Opfer von kleineren Tieren abhielten.²⁷ Nach jedem Opfer bewegte sich ein Zug von 110 Matronen zum Kapitol, um *sellisternia* abzuhalten. Dadurch wurde dieser Gruppe eine außerordentliche Aufmerksamkeit zuteil.

3. 110 *matres familiae nuptae* sprachen unter Anleitung von Agrippa am 2. Juni das Supplikationsgebet an Iuno, welches für die Frauen die wohl eindrücklichste Teilnahme an den Riten der Säkularfeier darstellte.²⁸ Die Wichtigkeit des Supplikationsgebets kann man daraus erschließen, dass zur Sicherung der Teilnahme von wirklich allen 110 Frauen am Tag zuvor das Edikt zur Aufhebung des *luctus matronarum* erlassen wurde. Die domitianische Feier widmete der *supplicatio* sogar eine eigene Münze.²⁹

Riten sind nicht nur die Umgangsform der Menschen in ihrer Beziehung zu den Göttern. Durch die Funktion, die jemand bei der Ausübung der Riten einnimmt, werden auch Beziehungen von Menschen untereinander geregelt. In dieser Weise muss man den ungewöhnlichen Auftritt der Frauen an den Riten der Säkularfeier verstehen. Es ist interessant, dass auch in diesem Fall die Aufzeichnungen des *commentarium* trotz ihres fragmentarischen Zustands größte Präzision erkennen lassen. Die an den Riten teilnehmenden Frauen werden nämlich nicht gleichbleibend als Matronen bezeichnet. Die Teilnehmerinnen der *sellisternia* sind meistens als *matronae* bezeichnet, während die Teilnehmerinnen der *supplicatio* immer als

26 Zos. 2, 6, 25f.: Ὅπασιν δὲ λύματα δοῦναι ἀνδράσιν ἡδὲ γυναῖξιν. Μάλιστα δὲ θηλυτέρῃσιν (Allen Männern und Frauen sind reinigende Duftstoffe zu geben, besonders aber den Frauen). Im *commentarium* könnte diese Hervorhebung der Frauen in Z. 8ff. gestanden haben.

27 Vgl. Act. Sev. 260 und S. 392.

28 Z. 123–131.

29 Siehe Anhang, Abb. 14. Domitian steht ohne Kopfbedeckung mit einer Toga bekleidet vor drei knieenden und verschleierte Matronen, die die Hände zum Gebet erhoben haben. Der Kaiser hält in der linken Hand eine Schriftrolle, die rechte Hand streckt er den Matronen entgegen. Im Hintergrund ist ein Tempel mit vier Frontsäulen auf einem Podium mit drei Stufen erkennbar.

matres familiae nuptae erwähnt sind.³⁰ Darin kann man eine Art Rangordnung der Frauen erkennen: Während alle Frauen aufgrund ihres biologischen Geschlechts als *feminae* oder *mulieres* zu verstehen sind, sind *matronae* Frauen, die verheiratet sind. Als solche waren sie gesellschaftlich von Bedeutung, indem sie Kinder bekommen konnten. Strenggenommen ist aber auch eine verheiratete Frau, die (noch) kein Kind hat, eine *matrona*. Eine *mater familiae nupta* dagegen erfüllt eine zusätzliche Forderung: Sie ist nicht nur verheiratet, sondern hat in jedem Fall Kinder. Damit wird sie zusätzlich von den *matres familiae* abgegrenzt, die auch Witwen sein könnten.³¹ Auf diese Weise enthüllt die Bezeichnung der Frauen an den unterschiedlichen Riten eine Hierarchie, die in Übereinstimmung mit der augusteischen Ideologie steht: Als Teilnehmerinnen am wichtigsten Ritus, der den Frauen an den Säkularspielen offenstand, werden sie explizit als *matres familiae nuptae*, also als verheiratete Frauen mit Kind(ern) bezeichnet. An den Riten der *sellisternia*, die sechsmal während der Säkularspiele abgehalten werden, nehmen sie als *matronae* teil, also ebenfalls verheiratete Frauen, es wird aber nicht besonders auf ihre Mutterschaft verwiesen. Bei den *sellisternia* des ersten Tages nach dem Iuppiter-Opfer handelt es sich laut *commentarium* um *matres familiae*, bei den *sellisternia* des zweiten Tages nach dem Iuno-Opfer um die bereits an der *supplicatio* beteiligten *matres familiae nuptae*, für die *sellisternia* des dritten Tages enthält das *commentarium* keine Angaben.³² Das bedeutet, dass an den rituellen Handlungen der beiden ersten Tage nicht nur das Verheiratetsein der Frauen ein erwähnenswertes Kriterium war, sondern ebenso ihre Mutterschaft. Diese Riten waren den großen Staatsopfern angegliedert und fanden auf dem Kapitol, dem politischen und religiösen Zentrum des Staates, statt. Damit wurde die Mutterschaft der rein privaten Sphäre entzogen und ihr eine politische Bedeutung gegeben. Die Demonstration der Mutterschaft an diesem bedeutsamen Ort gehörte zum Programm der augusteischen Säkularspiele. Wir wissen nicht, in welcher Weise die Mutterschaft der teilnehmenden Matronen für die anderen Teilnehmenden sichtbar gemacht wurde. Es ist aber denkbar, dass sie ihre Kinder bei sich hatten. Umgekehrt ist selbstverständlich, dass unverheiratete und kinderlose Frauen, also Frauen in gebärfähigem Alter ohne Mann und Kinder, an den augusteischen Säkularspielen keinerlei rituelle Funktion hatten, weil dieses Lebenskonzept für eine römische Frau nicht existierte. Aber auch ledige Mütter, die in der Unterschicht der Bevölkerung zahlreich vertreten waren, wurden an dem Festprogramm der Säkularfeier nicht beteiligt. Somit wird aus den Selektionskriterien für die Teilnahme der Frauen ersichtlich, dass hier in erster Linie Frauen der Oberschicht angesprochen

30 *matres familiae* (Z. 80, 109); *matres familiae nuptae* (Z. 123f., 125f., 130f.); *matronae* (Z. 78, 101, 112, 138); *feminae* (Z. 73, 114); *mulieres* (Z. 71).

31 Vgl. Digesten 48, 5, 11 (10): *Papinianus libro secundo de adulteriis: Mater autem familias significatur non tantum nupta, sed etiam vidua.*

32 Z. 109; 123ff.

waren, für die es selbstverständlich war, zu heiraten, aber wahrscheinlich nicht mehr in gleicher Weise selbstverständlich war, viele oder überhaupt Kinder zu bekommen.³³

Diese äußerst überlegte Teilnahme von verheirateten Müttern schafft einen inhaltlichen Bezug zu den kurz zuvor eingebrachten Ehegesetzen. Die Bevorzugung und Ehrung verheirateter Mütter vor verwitweten, geschiedenen und unverheirateten Müttern und vor den nur Verheirateten stellt eine Unterstützung der Absichten der Ehegesetze dar. Nicht die Erwähnung der Aufhebung der Sanktionen für Unverheiratete ist somit als wichtiger Bezug der augusteischen Säkularfeier zu den Ehegesetzen zu verstehen, sondern die Rolle, die den Frauen zugedacht war. Man muss davon ausgehen, dass die sich hier offenbarende Hierarchie der Frauen in der Bevölkerung sehr bewusst wahrgenommen wurde, schon dadurch, dass die Frauen für ihre Teilnahme an den Riten vorher ausgewählt wurden.³⁴ Vielleicht mussten die Frauen sogar die Zahl ihrer Kinder angeben, und nur die Matronen mit den meisten Kindern wurden für die Teilnahme an der *supplicatio* berücksichtigt. Auf diese Weise konnte eine Teilnahme an diesem Ritus als besondere Ehrung und sogar als Belohnung für Kinderreichtum verstanden werden. Wir wissen, wie wichtig Augustus die Durchsetzung der Ehegesetze war, in den Quellen sind Beispiele erwähnt, dass Augustus sich nicht scheute, kinderreiche Bürger beispielhaft vorzuführen.³⁵ Dieselbe Funktion hatte die Einbeziehung der Frauen an der Säkularfeier, sie führte jedermann vor Augen, dass eine verheiratete Mutter für den römischen Staat wertvoller war als eine Frau, die gezwungenermaßen oder freiwillig anders lebte. Nicht ohne Grund hatten die Mütter – möglicherweise von Kindern umgeben – ihren Auftritt nicht in der Dunkelheit des Tarentum, sondern am helllichten Tag im Zentrum der Stadt.

In diesen Kontext kann man auch die besondere Teilnahme von Agrippa an der Säkularfeier einreihen. Er führte zusammen mit Augustus als einzigem Mitglied des Kollegiums der Quindecimviri die Opfer für Iuppiter am 1. Juni auf dem Kapitol durch und die Apollo- und Diana-Opfer auf dem Palatin am letzten Tag der Spiele. Am zweiten Tag der Spiele hatte er die besondere Ehre, ohne Augustus das Opfer einer Färse für Iuno durchzuführen und anschließend zusammen mit

33 Act. Sev. 188–205. Das *commentarium* der severischen Spiele bestätigt dies, indem es die Namen der Kaiserin und der 109 teilnehmenden Matronen überliefert, die ausnahmslos dem Senatoren- und Ritterstand angehörten.

34 Z. 73–75 enthielt möglicherweise Angaben über Auswahlkriterien für die Teilnahme der Frauen und Kinder an den Riten.

35 Plin. nat. hist. 7, 60 berichtet von einem Greis aus Faesulae, der im Jahre 5 v. Chr. mit seinen 61 Nachkommen von Augustus zu einer Opferhandlung auf dem Kapitol eingeladen wurde, um als Vorbild für Fruchtbarkeit zu dienen. Ebenso benutzte Augustus den Kinderreichtum des Germanicus, um die Gegner aus der Ritterschaft im Jahre 9 n. Chr. gegen die *lex Papia Poppaea* mit einem Vorbild zu ermahnen; Suet. Aug. 34, 2.

den Matronen das Supplikationsgebet an Iuno zu sprechen. Auch diese Hervorhebung leuchtet unmittelbar ein, wenn man den Status beachtet, den Agrippa seit Kurzem genoss: Seit seiner Heirat mit der einzigen Tochter des Augustus, Iulia, im Jahre 21 v. Chr. war Agrippa dem Haus des Augustus auch verwandtschaftlich verbunden.³⁶ Aus dieser Ehe waren bis zu den Säkularspielen schon drei Kinder hervorgegangen, von denen Augustus die zwei Söhne Caius und Lucius noch vor den Säkularspielen adoptiert hatte.³⁷ Damit haben sich Agrippa und seine Frau Iulia als Musterehepaar im Sinne der augusteischen Ehegesetzgebung erwiesen. Möglicherweise hat Augustus sogar gemerkt, dass er an der Spitze der 110 *matres familiae nuptae*, bei denen es sich um Mütter zahlreicher Kinder gehandelt haben wird, als Vater nur einer Tochter Gefahr lief, sich lächerlich zu machen. Mit der Beteiligung von Agrippa, der nach dem Tode des Marcellus, aber erst recht seit der Geburt zweier Enkel als Platzhalter der Herrschaft galt, wurden dynastische Wünsche des Augustus deutlich. Diese werden in den Gebeten der Säkularfeier durch die abschließende Formel: *mibi domo familiaeque* unterstrichen und öffentlich zum Ausdruck gebracht.³⁸ Wir haben keine Informationen darüber, ob und in welcher Form die Frauen aus dem Hause des Augustus an den Riten der Säkularfeier beteiligt waren. An den severischen Spielen wird Iulia Domna an der Spitze der Matronen namentlich erwähnt, für die augusteischen Spiele liegt keine Quelle mit einer namentlichen Erwähnung weder von Iulia noch von Livia vor.³⁹ Iulia war 39 v. Chr. geboren und konnte aufgrund ihres Alters nicht eine der Matronen sein, deren Mindestalter von 25 Jahren in der Inschrift festgehalten ist.⁴⁰

Auch beim Vollzug der *sellisternia* waren die Matronen in bisher ungewohnter Weise beteiligt: *sellisternia* sind nach jedem Opfer in der Nacht und am Tage abgehalten worden. Aus dem severischen *commentarium* geht hervor, dass die Frauen aus diesem Anlass sogar in eigener Verantwortung Opfer ausführten.⁴¹ Mit der Möglichkeit, selbst zu opfern, wurde den Frauen ein ritueller Akt erlaubt, der

36 Kienast/Eck/Heil (2017) 65–66. Agrippa hatte außerdem im Jahr vor den Säkularspielen zum zweiten Mal das *imperium proconsulare* und die *tribunicia potestas* für fünf Jahre erhalten, wodurch er nach Augustus zum mächtigsten Mann im Staat geworden war.

37 Kienast/Eck/Heil (2017) 55. Die geborenen Kinder waren im Jahre 20 v. Chr. Caius, im Jahre 19 oder 18 v. Chr. (Vipsania) Iulia und am Anfang des Jahres 17 v. Chr. Lucius.

38 Z. 97; 99. An der Feier selbst erschien diese Formel in jedem Opfergebet zweimal, was wegen der Abkürzung der Gebete auf der Inschrift nicht deutlich wird.

39 Act. Sev. 228: *IVLIA AVG(usta) MATER CASTR[ro]VM ET MATRONAE CVIII SE[lliste]RNIA HABVERVNT IVNONI ET DIANAE*.

40 Z. 17.

41 Act. Sev. 259–260: *E]ADEM DIE IVLIA AVG(usta) M[ater] CASTRORVM ET MATRO[nae] ce]NTVM NOVE[m habuerunt] \[sellistern]IA SVA SICVT PRAEC[eden]TI BIDVA, PORCILIAS IMMOLAVERVNT [et] EISDEM CENA[verunt et antr]VAV[erunt]*.

ihnen sonst nur an dem Fest der Bona Dea außerhalb der Öffentlichkeit zugestanden war.⁴²

Die Einbeziehung der Frauen als Ausführende der Riten der Säkularfeier stellt eine augusteische Neuerung dar. Dadurch sollte die Bedeutung der Frauen hervorgehoben werden, die sie für das Gedeihen künftiger Generationen hatten. Die kürzlich erlassenen Ehegesetze wiesen den Frauen ebenfalls die Rolle der Erzeugerin von Nachkommen zu. Es war erkannt worden, dass das Gelingen einer Ehe und die Aufzucht vieler Kinder wesentlich von den Frauen abhängig war. Damit die Frauen, besonders die Angehörigen der Oberschicht, sich wieder vermehrt diesem Ziel verschrieben, musste ihnen eine Anerkennung ausgesprochen werden. Als solche kann die Teilnahme der Frauen an den Riten der Säkularfeier verstanden werden. Die verheiratete Frau und Mutter erhielt in den Augen der Römer mit ihrem Auftreten an den Säkularspielen und der Möglichkeit der selbstständigen Kultausübung eindeutig eine Aufwertung. Die *supplicatio* aber übertraf diese geschlossenen Auftritte der Frauen während der *sellisternia* noch, weil hier die Matronen einen Kult für das ganze römische Volk vor den Augen aller ausübten, also den Frauen die Fähigkeit zugesprochen war, andere – auch Männer – zu repräsentieren. Diese Kultausübung fand unter Anleitung von Agrippa statt, der die Gebetsformeln vorsprach. Es ist aus der römischen Religionsgeschichte kein zweites Beispiel bekannt, das den Frauen an einem öffentlichen Fest eine vergleichbar wichtige Stellung zuschreibt. Damit wurde die Bedeutung der Matronen für das Gesamtwohl betont, aber auch klar gemacht, dass diese Bedeutung nur innerhalb bestimmter Grenzen gilt, nämlich nur für verheiratete Frauen, die schon Kinder hatten. Solche Frauen waren in der Lage, um vor Iuno das gesamte römische Volk zu repräsentieren.

Die Platzierung der augusteischen Säkularfeier auf die Nächte und Tage des 1.–3. Juni hat ihre Bedeutung ebenfalls im Zusammenhang mit den Matronen.⁴³ Es muss davon ausgegangen werden, dass die augusteischen Organisatoren das Tagesdatum der Feier ebenso bestimmten, wie sie das Jahr der Feier auf 17 v. Chr. festlegten. Es lag wahrscheinlich kein traditionelles Tagesdatum für Säkularspiele vor. Die Abfolge religiöser Feste findet nicht ohne gegenseitige Beziehung statt, ein Fest wird in Aussage und Stimmung vom Kontext der vorangehenden und folgenden Feste mitbestimmt. Mit den abschließenden *ludi honorarii* dauerte die

42 Scheid (1993a) 419f. und 435: Scheid macht darauf aufmerksam, dass das Opferverbot für Frauen wahrscheinlich bis in die Kaiserzeit eine Rolle gespielt hat. Als Quellen führt er Plut. Quaest. Rom. 85 und Paul. Fest. p. 72 an. Die Riten am Fest der Bona Dea und auch das dargebrachte Opfer einer Sau erweisen sich als Umkehrung der üblichen Regeln, die anlässlich dieses Festes außer Kraft gesetzt wurden. Dadurch wurde die übliche Rolle der keuschen und passiven Matrone erweitert, sie erfährt aber die Umkehrung ihrer Rolle nur in der Abgeschlossenheit eines privaten Hauses und im Geheimen. Vgl. Scheid (1993a) 431–434.

43 Vgl. den Sachkommentar zu AB 2, S. 71f.

gesamte Säkularfeier bis zum 12. Juni. Damit fand noch während der *ludi saeculares* am 11. Juni ein anderes wichtiges Fest zu Ehren der Matronen statt – die Matralia. Es handelte sich dabei um ein altes Fest der Matronen, an welchem ebenfalls die Matrone von vornehmer Geburt, möglichst eine *univira*, die wichtigste Rolle in der Kultausübung spielte.⁴⁴ Geehrt wird die Göttin Mater Matuta, die Dumézil mit Aurora gleichsetzt. Gleichzeitig mit ihrer Rolle als Göttin des beginnenden Tages hat sie als Frauengöttin der Geburt und des Stillens eine Rolle gespielt und als solche wurde ihr an den Matralia Ehre erwiesen.⁴⁵ Damit wird die Bedeutung der Matronen gegen Ende der Säkularspiele durch ein ganz anderes Fest noch einmal bestätigend aufgenommen, denn ihr Auftritt an der Säkularfeier war noch in frischer Erinnerung. Das gewählte Tagesdatum der Säkularspiele ließ die Vernetzung zweier Frauenfeste zu, und die Planung der Säkularfeier erweist sich ein weiteres Mal als sehr überlegt, um die Matronen in ihrer Rolle als Mütter erscheinen zu lassen, die dem augusteischen Staat wichtig war.⁴⁶ Wir wissen nicht, in welcher Weise die Matralia Öffentlichkeit zuließen oder ob Männer an dieser Feier anwesend waren. Doch auch wenn es sich um ein geschlossenes Frauenfest handelte, so hat es unter den Frauen selbst ihre Rolle als Mütter bestätigt.

Der Status der verheirateten Frauen erfuhr mit der Befähigung zu kultischen Handlungen eine Wertschätzung, die auch im Zusammenhang mit der Kleidung der verheirateten Frauen gesehen werden muss. Eine Untersuchung über die Kleidung der Matronen hat für die augusteische Zeit eine auffällige Zunahme der *stola* als Kleidungsstück nachgewiesen.⁴⁷ Durch das Verbot, die *stola* zu tragen, für Frauen, welche gegen die *lex Iulia de adulteriis coercendis* verstoßen hatten, entwickelte sich die *stola* zu einer regelrechten Tracht der ehrbaren Matrone. Mit der

44 Wissowa (1912) 110f.; Dumézil (1974) 63 ff., 343 f.; Scheid (1993a) 426f.; BNP (1998) 50f. An diesem Fest haben Matronen der römischen Oberschicht ungebührlicherweise eine Sklavin in das Innere des Tempels der Mater Matuta am Forum Boarium geführt und von dort wieder mit Gewalt vertrieben. Anschließend führten die Matronen ihre Neffen und Nichten liebevoll auf dem Arm tragend der Göttin vor. In Verbindung mit dem Auroramythos hat Dumézil diese rituellen Handlungen erklären können.

45 Champeaux (1982) 314f. unterstreicht die kourotrophe Rolle von Mater Matuta als Geburtsgöttin. In dieser Funktion wird sie an den Matralia verehrt.

46 Dass eine solche Vernetzung und gegenseitige Beziehung zwischen Festen in der römischen Religion an verschiedenen Festen zu belegen ist, zeigt Graf (1997) 27ff. für das Fest der Bona Dea und den Carmentalia. Graf (37f.) geht kurz auf die Funktion von Frauenfesten ein, die seiner Meinung nach nicht nur affirmativen Charakter haben, sondern immer auch von der Angst der Männer mitbestimmt sind, dass die Frauen die ihnen zugedachte soziale Rolle nicht mehr erfüllen möchten und so die männliche Autonomie bedrohen.

47 Scholz (1992) 75 ff. Nicht nur in bildnerischen Darstellungen der Matronen taucht in augusteischer Zeit vermehrt die *stola* auf, sondern auch in den literarischen Zeugnissen wird sie so häufig erwähnt wie in keiner anderen Zeit. Das Tragen der *stola* wurde unter Tiberius so wichtig, dass der Matrone, die sich in der Öffentlichkeit ohne *stola* zeigte, dieselbe Strafe drohte wie für Ehebruch. Vgl. Tert. pall. 4, 9.

Propagierung dieses Kleidungsstücks unter Augustus wurde der Status der verheirateten Frau in der Öffentlichkeit sichtbar gemacht und aufgewertet. Somit hat die Durchsetzung der Ehegesetze bei den Frauen der Oberschicht auf verschiedenen Gebieten stattgefunden: Sie wurden in bisher ungewöhnlicher Weise an der Ausübung eines öffentlichen Kultes beteiligt und durch das Tragen einer Tracht als gesellschaftlich geachtete Mitglieder des römischen Volkes wahrnehmbar gemacht.

Soweit zu den Bezügen, die die augusteischen Säkularspiele zu den Ehegesetzen sichtbar werden lassen. Es stellt sich die Frage, welche anderen Gesichtspunkte der augusteischen Politik oder Ideologie in der Ausübung der Riten oder in der Anlage der Feier zu erkennen sind. In der Einleitung sind die Säkularspiele als Feier anlässlich des Beginns eines Goldenen Zeitalters abgelehnt worden. Dennoch enthält die augusteische Säkularfeier einen die Zeit einteilenden und strukturierenden Aspekt. Nicht nur wegen der schlechten Quellenlage ist davon auszugehen, dass in republikanischer Zeit die Säkularfeiern nicht die Einheitlichkeit besaßen, wie sie sich in den Quellen zu der augusteischen, domitianischen und severischen Säkularfeier präsentiert. Die Gründe dafür sind in dem großen Abstand zwischen zwei Feiern zu suchen und in der Tendenz der römischen Religion, auf gesellschaftliche Ereignisse Bezug zu nehmen und von daher einem ständigen Wandel unterworfen zu sein.⁴⁸ Eine Einheitlichkeit der Riten und der Idee der Feier ist in den Quellen erst seit der augusteischen Feier zu beobachten, und es spricht alles dafür, dass die augusteische Säkularfeier die Absicht hatte, einen alten Ritus wieder einzurichten und ihm bleibende Gültigkeit zu verleihen. Hinweise auf diese Absicht finden sich vor allem in dem Erstellen einer neuen Periodisierung der Feier. Es ist bekannt, dass die älteren Säkularfeiern der etruskischen Säkularidee verpflichtet waren, deren Kernaussage darin bestand, dass das Ende und der Beginn eines *saeculum* nicht von Menschen berechenbar sei, sondern von göttlicher Seite durch *portenta* angezeigt werde. Es war schon darauf hingewiesen worden, dass die augusteische Säkularfeier sich gerade von diesem Aspekt der Säkularidee distanzierte, indem sie den Beginn eines neuen *saeculum* nicht mehr irgendeiner Willkür und Manipulation aussetzen wollte. Mit der Einführung einer klar definierten Dauer von 110 Jahren für ein *saeculum* sollte dies gewährleistet sein. Aber auch in anderer Hin-

48 Die Einheitlichkeit früherer Feiern bestand im Kultort, den nächtlichen Opfern und der Bestimmung, dass ein Mensch nur einmal in seinem Leben eine Säkularfeier erleben könne. Besonders das letzte Charakteristikum der Säkularfeiern scheint im Bewusstsein der Bevölkerung verankert gewesen zu sein, da Sueton erwähnt, dass sich einige Römer über die Ankündigung des Herolds der claudischen Säkularspiele lustig machten, weil es etliche gab, die selbst die augusteischen Säkularspiele noch erlebt hatten (Suet. Claud. 21, 3). Ein anderes wichtiges Kennzeichen war der Kultort des Tarentum, der zwischen den Säkularfeiern von der römischen Bevölkerung nicht aufgesucht wurde. Dies belegt ein Epigramm Martials, das auf der Grabinschrift einer Frau die seltene Tatsache erwähnt, dass ein Mensch zweimal in seinem Leben das Tarentum besucht habe (anlässlich der claudischen und domitianischen Säkularfeier); Mart. epigr. 10. 63.

sicht ist eine Abwendung von der etruskischen Säkularidee zu beobachten. Bereits im Jahre 44 v. Chr. war im Zusammenhang mit dem Erscheinen des *sidus Iulium* der etruskische *haruspex* Vulcanius in der Volksversammlung aufgetreten, der den Kometen als *portentum* für das Ende des neunten und Beginn des zehnten *saeculum* interpretierte.⁴⁹ Der etruskische Seher ist unverzüglich nach seinen Verkündungen noch während seiner Rede tot zusammengebrochen, nach Servius, weil er gegen den Willen der Götter gehandelt hatte. Auf dieses Ereignis soll Augustus selbst im zweiten Buch seiner Memoiren zu sprechen gekommen sein. Die Angabe bei Servius zeigt, dass die Gedanken der etruskischen Säkularidee auch Augustus bekannt waren, dass er sehr wohl wusste, dass bei dem erneuten Wechsel eines *saeculum* das zehnte und damit letzte *saeculum* für das Volk der Etrusker anbrechen werde.⁵⁰ Die Feier von 17 v. Chr. nimmt in keiner mehr erkennbaren Weise auf die etruskische Säkularidee Bezug, vielleicht weil darin zu stark das Motiv des endgültigen Untergangs dieses Volkes involviert war. Die augusteische Feier sah ihre Anknüpfungspunkte an ältere Feiern eher in dem Grundgedanken der Sorge um die Nachkommen, wie er im Mythos der Säkularspiele erkennbar ist. Für Zukunftsprojektionen war dieser Gedanke denkbar gut geeignet. Möglicherweise haben die augusteischen Rekonstrukteure der Feier den Mythos von der wunderbaren Heilung der Kinder der Valerier einer Neubearbeitung unterzogen. Indem die Rettung der Kinder verallgemeinert wurde zu dem Gedanken der Sorge um die Nachkommenschaft des römischen Volkes, erhielt die singuläre Geschichte eines Geschlechts staatsbedeutenden Charakter. Welche Motive des Mythos einer augusteischen Bearbeitung unterzogen wurden, ist nicht mehr klar erkennbar, vielleicht geht die äußerst sparsame Erwähnung der Mutter der Kinder in der Version des Zosimus auf eine augusteische Bearbeitung zurück, die Valerius Maximus nicht kannte oder nicht zitierte.⁵¹ Da der Ursprungsmythos wahrscheinlich in den *ludi scaenici* nach den Opferhandlungen aufgeführt wurde, kann es möglich sein, dass die augusteische Darstellung der Geschichte angesichts der Betonung der Rolle der Matronen auch in diesen Spielen die Mutter der Kinder zur Aufführung gelangen lassen wollten.

49 Servius (comm. in Verg. Buc. IX, 46); vgl. Anm. 1 dieses Kapitels.

50 Cens. 17, 6; Censorinus beruft sich auf Varro, zu dessen Lebzeiten das achte *saeculum* im Vollzug war: *Quare in Tuscis historiis, quae octavo eorum saeculo scriptae sunt, ut Varro testatur, et quot numero saecula ei genti data sint, et transactorum singula quanta fuerint quibusve ostentis eorum exitus designati sint, continentur. Itaque scriptum est quattuor prima saecula annorum fuisse centenum, quintum centum viginti trium, sextum undeviginti et centum, septimum totidem, octavum tum demum agi, nonum et decimum superesse, quibus transactis finem fore nominis Ertrusci.*

51 Zos. 2, 1, 2: ὧν τε μετὰ τῆς γυναικὸς ἐν φόβῳ (weil er [Valesius] mit seiner Frau in Furcht war). ... ἀντὶ τῶν παίδων αὐτῇ δώσειν ὑπισχνεῖτο ψυχάς. Ἐαυτοῦ τε καὶ τῆς τῶν παίδων μητρὸς (versprach er [Valesius] ihr [Vesta] statt der Seele der Kinder die von sich selbst und der Mutter der Kinder zu geben). Vgl. S. 198 f. zu einer möglichen augusteischen Aktualisierung des Mythos.

Dennoch wurde die erwünschte Projektion in die Zukunft nicht über die Idee des Beginns eines bestimmten Zeitalters durchgesetzt und auch nicht durch die Proklamation eines Ereignisses, das die Feier als Folge göttlichen Willens erscheinen ließ. Weder Zosimus, der für das Ritual neben dem *commentarium* die beste Quelle darstellt, noch irgendeine andere Quelle sprechen von dem theoretischen Gedanken eines Zeitalters. Das griechische Pendant zur *saeculum*-Vorstellung war der αἰών-Gedanke, der auch in die augusteische Ideologie Eingang gefunden hat.⁵² Aber bereits in der griechischen Religion stellt αἰών einen kaum fassbaren Begriff dar, was nach Nilsson auf seine abstrakte Begrifflichkeit zurückzuführen ist.⁵³ Auch wenn – wie Zuntz ausführt – die augusteische Zeit mit dem Gedankengut dieser wohl eher philosophischen Vorstellung vertraut war, ist es doch erstaunlich, dass nicht einmal die griechischen Quellen – wie das Orakel oder Zosimus – den Begriff αἰών aufnehmen. Das Orakel spricht eher prosaisch von der »längsten Zeitdauer eines Lebens« und von einem »Zyklus von 110 Jahren«.⁵⁴ Zuntz weist in seiner Untersuchung der Aionvorstellung zu Recht darauf hin, dass die Idee der ewigen Herrschaft Roms, die Vergil in der Aeneis als *imperium sine fine* preist, schwierig zu etablieren war.⁵⁵ Was in der augusteischen Dichtung Eingang und Umsetzung gefunden hat, erwies sich in der Realität des Alltags von Rom als nicht so einfach darzustellen. Augustus war als Politiker nicht an einer Abstraktion des Gedankenguts interessiert, sondern an der Verständlichkeit eines Gedankens, zumal sich die Säkularfeier an die gesamte freie Bevölkerung Roms richtete. Aus diesem Grund fand die Verbreitung der Idee von der ewigen Herrschaft Roms auf andere Weise ihre Umsetzung. Der Wunsch nach dem Gedeihen des römischen Volkes und seiner Bürger bis in eine ferne Zukunft wird in den Gebeten der Säkularspiele ausgesprochen: *sempiter-] | NAM VICTORIAM VALETVDINE[m P(opulo) R(omano) Quiritibus duitis*.⁵⁶ Wie eine solche ewige Dauer der Herrschaft Roms zu erreichen sei, ist den Bürgern auf vielfältige Weise, aber immer mit gleicher Begründung beigebracht worden: Indem sie Kinder zeugen und aufziehen, die als Römer das Erbe fortsetzen, kann die Größe des römischen Staates erhalten bleiben. Ein aktuelles tagespolitisches Thema, die Ehegesetze, wird so in einen größeren Zusammenhang gestellt, ohne irgendeine religiöse Überhö-

52 Zuntz (1989) 56–67. Zuntz' These ist, dass Augustus den Gott Aion in der östlichen Reichshälfte proklamiert habe, etwa zeitgleich und als Pendant zu dem Anbruch eines neuen Zeitalters mit den *ludi saeculares* in Rom. Damit sei er auf die unterschiedliche Denkweise im Osten des Reiches eingegangen. Diese These muss abgelehnt werden, da auch in der westlichen Reichshälfte kein neues Zeitalter ausgerufen wurde, sondern »nur« eine Säkularfeier abgehalten wurde, die schon längst fällig war.

53 Nilsson (1974³) Bd. II 499.

54 Zos. 2, 6, 1–2: μήκιστος ... χρόνος ... ζωῆς ... ἐτέων ἑκατὸν δέκα κύκλον (Die längste Zeit eines Lebens: 110 Jahre).

55 Zuntz (1989) 62ff.

56 Z. 94f.; ebenso 128.

hung zu erfahren. Die Bitten in den Gebeten der Säkularfeier nach Dauer und Wohlergehen des römischen Volkes erscheinen zwar als eine Gabe der Götter, die aber dennoch nur mit dem Einsatz der Menschen zu verwirklichen ist. Die Zukunft des römischen Volkes hängt von den Göttern ab, aber auch von den Römern selbst, indem sie sich der staatspolitischen Aufgabe der Reproduktion nicht entziehen. So wird den Menschen deutlich gemacht, dass jeder Einzelne mitverantwortlich ist, dass in der Geschichte des römischen Volkes noch weitere Säkularfeiern begangen werden können, wenn alle, in besonderer Weise aber die Frauen, diese Verantwortung mittragen. Die Zukunftsprojektionen, welche die augusteische Säkularfeier vermitteln wollte, richtete sich an das ganze Volk, weswegen auch mehrmals die Teilnahme aller Freien erwähnt ist. Die sonst an öffentlichen Riten nicht beteiligten Matronen werden mit einer repräsentativen Aufgabe bei der Ausübung der Riten den Männern vorgezogen und auf diese Weise auch in eine Verpflichtung für das künftige Wohl des Staates eingebunden.

Ein weiteres Element der beabsichtigten Projektion in die Zukunft liegt in der vorbildhaften Installation der *ludi saeculares* für spätere Zeiten. Mit der Schaffung eines eigenen Orakels zu den Säkularspielen, mit der ausführlichen Fixierung der Riten in einem inschriftlichen *commentarium* und mit der Errichtung einer reproduzierbaren Periodisierung der Feiern hatten Nachfolger des Augustus eine genaue Anleitung, wie und wann eine Säkularfeier zu begehen sei. Obwohl für spätere Zeiten die Erhöhung der Reproduktion nicht mehr zu den vorrangigen Anliegen der Politik zählte, ließ sich die Idee der augusteischen Säkularspiele zu jeder späteren Zeit verallgemeinern. Das Ziel der Größe und des Wohlergehens des Staates schien zu jeder Zeit einleuchtend. Die augusteische Zeit hatte eine Rekonstruktion geschaffen, die in den entscheidenden Punkten an die Frühzeit anknüpfte, aber die politischen und gesellschaftlichen Fragen der eigenen Zeit aufnahm. Spätere Feiern knüpften nur noch an die augusteische Feier an, die die Beziehung zur Frühzeit für alle Zeiten geklärt zu haben schien. Aus den Quellen über die nachaugusteischen Säkularfeiern sind nur über die Spiele des Claudius Zweifel an der augusteischen Rekonstruktion überliefert, diese beziehen sich aber nur auf die Berechnungsgrundlage für den Termin der Spiele, nicht auf die rituelle Gestaltung.⁵⁷

Die rituelle Gestaltung der augusteischen Säkularfeier, die uns wie die keines zweiten Festes bekannt ist, erweist sich in den meisten Elementen als Neugestaltung. Es darf ihr aber deswegen nicht eine religiöse Intention abgesprochen werden. Diese ist allein daran erkennbar, dass das Feiern der *ludi saeculares* für notwendig erachtet wurde und ein Ausfallen der Feier unmöglich schien. Wahrscheinlich wurden Säkularfeiern wegen des großen Abstands zwischen zwei Feiern

57 Suet. Claud. 21, 2: *Fecit et saeculares, quasi anticipatos ab Augusto nec legitimo tempori reservatos, quamvis ipse in historiis suis prodat intermissos eos Augustum multo post diligentissime annorum ratione subducta in ordinem redegisse.*

in der rituellen Praxis schon immer freier gehandhabt als andere Feste. Für die Säkularfeiern lag eben keine persönliche Erinnerungsvorlage der beteiligten Menschen vor, sondern nur die offiziellen Bestimmungen, womit den jeweiligen Ausrichtern der Feiern Möglichkeiten der Gestaltung in ihrem Sinne offenstanden.⁵⁸ Genau dessen scheinen sich die augusteischen Rekonstrukteure der Feier sehr bewusst gewesen zu sein, denn sowohl im Orakel selbst, wie in dem das Orakel aufnehmenden Text des *commentarium* wird einerseits mehrfach an das Erinnerungsvermögen der Bürger appelliert und andererseits auf *antiqui libri* hingewiesen, die als Planungsvorlage dienten oder nicht dienen konnten, weil sie eben fehlten.⁵⁹ Die augusteischen Spiele hatten zum Ziel, die rituelle Gestaltung auch für künftige Zeiten festzulegen. Die einmalige Größe der Feier, die Klarheit der Anlage dieses langen und aus zahllosen Riten zusammengesetzten Festes und die Beteiligung aller freien Bürger waren ein erster Schritt dazu. Der Abstand von 110 Jahren zwischen zwei Feiern wurde zusätzlich durch die Zahl von 110 Matronen als Teilnehmerinnen wichtiger Riten eingeschränkt. Als wichtigstes Element hat aber das inschriftliche *commentarium* zu gelten, das wohl auch deswegen in doppelter Ausführung in Marmor und Bronze angefertigt wurde. Interessant ist, dass sogar dieses Mittel der Übermittlung der augusteischen rituellen Praxis an künftige Generationen sich auf die Tradition anderer Säkularfeiern berufen konnte. Offenbar war die inschriftliche Erinnerung an eine abgehaltene Säkularfeier schon ein rituelles Element älterer Feiern. Zosimus zitiert die Inschrift, die Poplicola anlässlich der Opfer auf den Altar setzen ließ, sogar wörtlich.⁶⁰ Die augusteische Feier machte sich diese Tradition zunutze, indem sie nicht nur die Existenz einer Feier überlieferte und belegte, sondern ein genaues Protokoll der planenden Maßnahmen und der rituellen Akte aufzeichnete. Damit ging sie über die bisherige traditionelle Form der Tradierung von Säkularfeiern weit hinaus, deren inschriftliche Fixierung für die Nachwelt gedacht war. Dies geht schon daraus hervor, dass die

58 So spricht zum Beispiel Mart. epigr. 4, 1, 7f. mit Unbestimmtheit von dem im Tarentum beheimateten Kult: *hic colat ingenti redeuntia saecula lustris et quae Romuleus sacra Tarentos habet*. Als wichtigste kultische Bestimmung dieses Ortes wird das Feiern der Säkularfeier erwähnt, anderes war Martial offenbar nicht bekannt.

59 Vgl. Z. 7(?), 13, 23. In AB 2 wird auf das Fehlen entsprechender Bücher für die Finanzierung der Spiele hingewiesen, während die Gebete sich auf Vorlagen stützen: Z. 92, 105, 117, 121, 136, 141. Im *commentarium* der severischen Spiele wird für die Vorbereitung der Säkularspiele eine Senatssitzung des Jahres 203 n. Chr. protokolliert, an welcher der Magister aus einem Handbuch des Kollegiums der Quindecimviri vorliest: *EX LIBELLO [I]EGIT* (Act. Sev. 6ff.). Trotz des schlecht erhaltenen Textes ist erkennbar, dass der im Anschluss zitierte Text die Voraussetzungen für eine Säkularfeier betrifft. Zu einem späteren Zeitpunkt wird ein weiterer Text verlesen: *EX MANVARIO LEGIT* (Act. Sev. 25). Möglicherweise waren im Kollegium der Quindecimviri aus der Zeit des Augustus neben der Inschrift noch andere Vorlagen über die Gestaltung der Feier vorhanden.

60 Zos. 2, 3, 3.

Inschrift am Kultort der *ludi saeculares* aufgestellt wurde, der von den Römern normalerweise nicht aufgesucht wurde. Die Inschrift befand sich wahrscheinlich im *lucus* der Kultanlage und war der Öffentlichkeit nicht zugänglich. Die Entwicklung des Mediums der Monumentalinschrift in augusteischer Zeit kam der Ausweitung der inschriftlichen Aufzeichnungen entgegen.⁶¹ An der Errichtung der Inschriften zur Säkularfeier ist erkennbar, mit wieviel Überlegung und Bezug zur Tradition die einzelnen Elemente der augusteischen Neugestaltung vorgenommen wurden. Sie ging in starkem Maße auf das ein, was im Bewusstsein der Bevölkerung wohl nur sehr unscharf an Vorstellungen vorhanden war und füllte diese Vorstellungen mit aktuellen Inhalten, die sich für künftige Zeiten vielseitig verallgemeinern ließen.

Die Frage, warum die Säkularfeier unter Augustus gerade im Jahre 17 v. Chr. abgehalten wurde, wird mit Gewinn umgekehrt gestellt. Das heißt, es ist zu fragen, warum die Feier nicht zu einem anderen früheren Zeitpunkt stattgefunden hatte, wie es nach den vorangehenden Feiern nötig gewesen wäre. Warum hat sich Augustus so lange Zeit gelassen, bis er die Säkularfeier endlich nachholte, obwohl er sich sonst in der Einhaltung von Fristen und traditionellen Vorgaben sehr genau zeigte? Wie schon ausgeführt wurde, ist als Auslöser für die Planung wohl die Krise der Jahre 23/22 v. Chr. verantwortlich, für das exakte Jahr 17 v. Chr. das Einbringen der Ehegesetze im Jahr davor. Aber es gibt noch einige andere wichtige Hinweise in der Selbstdarstellung des Augustus, die sich auch in der Politik der damaligen Zeit äußern.

Augustus selbst hebt im Zusammenhang mit den Ehegesetzen in den *Res Gestae* hervor, er habe neue Gesetze erlassen, welche sich an den *exempla* der Vorfahren orientierten, aber dazu gedacht seien, ihrerseits den Nachfahren wiederum als *exempla* zu dienen.⁶² Diese Aussage enthält ein Bewusstsein des Augustus von einer Zeitdimension, die über seine eigene Lebens- oder Regierungszeit hinausgeht, und veranschaulicht sein Bewusstsein geschichtlicher Wirkung. Aussagen dieser Art finden sich in früheren überlieferten Zeugnissen des Augustus nicht. Es liegt daher nahe, von einem Wandel im Selbstverständnis des Augustus seiner eigenen Bedeutung gegenüber zu sprechen. Offenbar hat die Überwindung der Krise, seiner eigenen Krankheit im Jahre 23 v. Chr. und die Sicherung der politischen Macht mit neuen Mitteln auch ein neues Selbstbewusstsein hervorgerufen, das sich in der Vorstellung einer Verlängerung der augusteischen Herrschaft in eine Zeit manifestiert, die über die persönliche Lebenszeit hinausgeht. Die Geburt der Enkel mag auch dazu beigetragen haben. Ein solches Bewusstsein äußert sich aber nicht

61 Diese Entwicklung wird von Rüpke (1995) 175 ff. für die inschriftlichen Fasten dargestellt. Er spricht von einer Entdeckung der augusteischen Zeit für den Schmuckcharakter solcher Monumentalinschriften.

62 RG 8: *LEGIBVS NOVI[i]S M[e auctore] l]ATIS M[ulta e]XEMPLA MAIORVM EXOLESCENTIA IAM EX NOSTRO [saecul]O RED[uxi et ipse] MVLTARVM RER[um exe]MPLA IMITANDA POS[teris tradidi]*.

nur in der persönlichen Erfahrung des Augustus, sondern auch in dem Bestreben der augusteischen Epoche, Zeit auf vielen Ebenen erfahrbar zu machen.⁶³ In diesem Zusammenhang muss auch die Einrichtung von Säkularspielen gesehen werden. Säkularspiele stellen ein Fest dar, das aus einem weit in die Vergangenheit gerichteten Zeitraum heraus entwickelt wird und sich ebenso in die Zukunft fortsetzen lässt. Sie dienten immer dazu, die Wahrnehmung von Zeit über den Horizont der eigenen Lebenszeit hinaus zu veranschaulichen.⁶⁴ Als Ausdruck davon ist die rituelle Bestimmung zu verstehen, dass ein Mensch in seinem Leben nur eine Säkularfeier erleben kann, was bedeutet, dass alle vorangegangenen und alle folgenden Säkularfeiern von anderen Menschen gefeiert werden. Insofern wird die rituelle Kontinuität von Säkularfeiern von Menschen sichergestellt, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben, aber dennoch aufgrund der Ausübung des gleichen Kultes sich als zusammengehörig empfinden. Von daher wird die große Bedeutung der Schriftlichkeit im Kult der Säkularfeiern verständlich, die durch Inschriften die Erinnerung an die vollständig und korrekt ausgeführten Riten bewahrten.⁶⁵ Das Element einer über Generationen getragenen Kontinuität hat sich die augusteische Feier zunutze gemacht, indem nun zwar weiterhin die Kontinuität eines öffentlichen Kultes gesichert wurde, aber stärker als vorher mit diesem Kult der Fortbestand des römischen Volkes, seiner Legionen und der Familie des Augustus verbunden wurde.⁶⁶ Damit wurde nunmehr für eine Kontinuität des augusteischen Staates gebetet, der seine Prägung durch die Verbindung mit dem Kaiserhaus und durch eine Glorifizierung Roms und der Römer erhielt.⁶⁷

Bei der Frage, warum Augustus es so lange unterlassen hat, die Säkularfeier nachzuholen, die schon in den vierziger Jahren fällig gewesen wäre, muss man

63 Dazu gehören einige groß angelegte Projekte der augusteischen Literatur, wie Livius' *Ab urbe condita* und Ovids *Fasti*. Aber auch die ungeheure Zunahme an inschriftlichen Steinkalendern in Rom und den Städten Italiens ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Man kann noch weiter gehen und die große Sonnenuhr im Marsfeld als Ausdruck dieser Problematisierung von Zeit sehen.

64 Rüpke (1995) 17ff. weist in seiner allgemeinen Einführung über die Soziologie der Zeit auf verschiedene soziologische und philosophische Konzeptionen zur Erfassung des Zeitbegriffs hin.

65 Scheid (1990) 6f.

66 So enden alle Opfergebete der Säkularfeier mit der bei der Opferung von jeder Opfergabe wiederholten Formel: *mihi domo familiaeque*.

67 Eder (1990) 117. Diese Betonung eines römischen Patriotismus kommt auch im augusteischen *commentarium* zum Ausdruck, da alle Opfergebete mindestens achtmal die Formel *P(opulus) R(omanus) QVIRITES* (mit abweichendem Kasus) erwähnen, mit einer zusätzlichen Erwähnung bei jeder einzelnen Opfergabe. Das Supplikationsgebet der Matronen enthält diese Wendung neunmal. In der Gestaltung der Inschrift fällt auf, dass der linke Rand der Inschrift das Wort *Quirites* (meist in einem anderen Kasus) als erstes Wort einer Zeile enthält. Durch diese Stellung wird das Wort auch für den oberflächlichen Betrachter der Inschrift unübersehbar.

wohl davon ausgehen, dass eine solche Zukunftsperspektive zu einem früheren Zeitpunkt noch nicht möglich war. In den Jahren der kriegerischen Auseinandersetzungen hat wahrscheinlich grundsätzlich der Gedanke an eine Säkularfeier Augustus nicht beschäftigt, erst mit zunehmender Sicherheit wird die Notwendigkeit zu einer solchen Feier bewusst geworden sein. Vielleicht hat die Tatsache, dass Augustus das Amt des Pontifex Maximus nicht von Lepidus übernehmen konnte und wollte, auch dazu beigetragen, länger abzuwarten, bis eines Tages Augustus als Träger dieses Amtes die Säkularspiele feiern lassen konnte.⁶⁸ Offenbar hat sich Augustus dann aber doch entschieden, im Jahre 17 v. Chr. eine Säkularfeier zu begehen, ohne auf den in Abgeschiedenheit lebenden Pontifex Maximus Rücksicht zu nehmen. Darin kann man eine Parallele zu den politischen Neuerungen dieser Zeit sehen. Augustus ist in noch stärkerem Maße bewusst geworden, dass ihm außerhalb der üblichen Wege Möglichkeiten offenstanden, Ziele zu erreichen. So wie er ohne das Konsulat innezuhaben, dennoch der mächtigste Mann im Staate war, konnte er ohne Inhaber des Pontifikats zu sein, dennoch einen wichtigen öffentlichen Kult feiern – dies sogar, ohne den Pontifex Maximus, das offizielle Oberhaupt der römischen Religion, überhaupt daran teilnehmen zu lassen. Augustus hatte durch jahrelange gezielte Besetzung der freiwerdenden Sitze das Kollegium der Quindecimviri in seinem Sinne so umgebildet, dass auch von priesterlicher Seite keine Bedenken zu erwarten waren.⁶⁹

Darin sollte man nicht nur den Versuch eigennütziger Machtpolitik sehen, sondern gerade in dem Bemühen der Säkularfeier, für künftige Zeiten das Moment der Manipulation auszuschalten, eher das Bestreben, in einer immer komplexer werdenden Gesellschaft Sicherheit zu schaffen. Als eines der Elemente einer Gesellschaft, die Sicherheit schaffen, galt traditionellerweise die korrekte Ausübung der Religion. Die augusteische Zeit hat erkannt, dass ein erhöhter Regelungsbedarf für die Zukunft besteht, und hat versucht, auf möglichst vielen Gebieten und möglichst weit in die Zukunft hinein dafür Vorkehrungen zu treffen.

68 RG 10, 2: *Pontif]EX MAXIMVS NE FIEREM IN VIVI [c]ONLE[gae mei l]OCVM, [populo id sace]RDOTIVM DEFERENTE MIHI QVOD PATER MEV[s habuer]AT, R[ecusavi. qu]OD SACERDOTIVM ALIQVOD POST ANNOS, EO MOR[t]VO Q[ui civilis] M[otus o]CCASIONE OCCVPAVERAT, CVNCTA EX ITALIA [ad comitia mea] CONFLVEN[te mu]LTITVDINE, QVANTA ROMAE NVN[q]VAM [fertur ante i]D TEMP[us fuisse], RECEP[i] P. SVLPICIO C. VALGIO CONSVLIBV[s].* Vgl. Bowersock (1990) 380ff. Bowersock betont, wie wichtig für Augustus das Amt des Pontifikats war, denn seit der Übernahme dieses Amtes hat er es stets in seiner Titulatur geführt, was seine Nachfolger übernommen haben. Somit wurde das Pontifikat neben der *tribunicia potestas* zum wichtigsten Titel des Augustus.

69 RG 22, 36ff.