

# Audi Juppiter, Audite Fines

## Religionsgeschichtliche Einordnung von Grenzen, Grenzziehungen und Grenzbestätigungen

Von

BURKHARD GLADIGOW

Grenzen und Weltbild . . . . .	172	2.3 Der Kult der termini und des Terminus . . . . .	180
1.1 Natürliche Grenzen und die Grenzen der Welt . . . . .	172	3 Grenze, Territorium, Stadt . . . . .	183
1.2 Konstitution von Ort und Raum durch ‚Abgrenzung‘ . . . . .	175	3.1 Bauopfer und Grenzziehung als Übergriffe . . . . .	183
1.3 Die Grenzen der Welt . . . . .	176	3.2 Der Fluß als Grenze . . . . .	184
1.4 Die vertikale Orien- tierung . . . . .	177	3.3 Urbem designare aratro . . . . .	185
2 Grube und Grenzstein . . . . .	178	3.4 Circumambulatio und deditio . . . . .	186
2.1 Mundus und Opfergrube . . . . .	178	4 Kultursemiotik der Grenzordnung . . . . .	187
2.2 Die ‚Verzeugung‘ des Grenz- steins . . . . .	180	4.1 Termini als Zeichen . . . . .	187
		4.2 Die römische Sakrallandschaft als Zeichensystem . . . . .	189

### 1 Grenzen und Weltbild

#### 1.1 Natürliche Grenzen und die Grenzen der Welt

Für die Wahrnehmung des Raumes spielen, wie eine kognitive Kulturanthropologie seit jeher gesehen hat, Orientierungspunkte und Grenzen eine konstitutive Rolle. Wie unmittelbare Umwelt, weitere Landschaft und Welt gesehen werden, ist das Ergebnis eines Interpretationsvorgangs<sup>1</sup>, der ‚objektive Daten‘ in einer kulturell vermittelten Weise ‚deutet‘. Im Anschluß an HEINRICH NISSEN<sup>2</sup> hat vor allem ERNST CASSIRER in seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ das Verhältnis von Wahrnehmungsraum und mythischem Raum genauer zu bestimmen versucht, und die Frage der ‚sakralen

1 Dies ist unter dem Stichwort der *mental maps* einer der Gegenstands- und Methodenbereiche einer modernen Religionsgeographie; vgl. dazu K. HOHEISEL, Religionsgeographie, in: H. CANCIK, B. GLADIGOW, M. LAUBSCHER (Hgg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (= HrWG) 1, 1988, 118 f.

2 H. NISSEN, Das Templum. Antiquarische Untersuchungen, Berlin 186 9, sowie DERS., Orientation. Studien zur Geschichte der Religion, Berlin 1906 -19 10.

Raumordnung<sup>3</sup> zu einem wichtigen Gegenstand von Religionsgeschichte gemacht. Über NISSENS Vorarbeiten vermittelt ist für ihn das römische Limitationswesen der Modellfall dafür, „wie das mythisch-religiöse Grundgefühl des Heiligen seine erste Objektivierung darin gefunden hat, daß es sich nach außen wandte, daß es sich in der Anschauung räumlicher Verhältnisse darstellte. Die Heiligung beginnt damit, daß aus dem Ganzen des Raumes ein bestimmtes Gebiet herausgelöst, von anderen Gebieten unterschieden und gewissermaßen religiös umfriedet und umhegt wird“<sup>4</sup>. Und, etwas später präziser: „Denn der Akt der Grenzsetzung, der Grundakt der ‚Limitation‘, durch den erst im rechtlich-religiösen Sinne ein festes Eigentum geschaffen wird, knüpft überall an die sakrale Raumordnung an.“<sup>5</sup> CASSIRERS neukantianischer, idealistischer Ansatz, zwischen HEINRICH NISSEN und dem Warburg-Kreis angesiedelt<sup>6</sup>, nimmt in vielem vorweg, was in der sich erst neu bildenden Religionsgeographie aktuell diskutiert wird<sup>7</sup>, – ein kaum beachtetes Stück Wirkungsgeschichte römischer Auguralwissenschaft.

Ich versuche, die Anstöße CASSIRERS in den folgenden Vorüberlegungen zu meinem Thema aufzugreifen, werde sie freilich aus ihrem neu-kantianischen Kontext zu lösen haben und in eine noch weiter zu entwickelnde Kultursemiotik<sup>8</sup> einordnen. Die Funktion von Grenzen, realen oder gedachten, im Rahmen einer ‚sakralen Raumordnung‘<sup>9</sup> wird meine Fragestellung zunächst bestimmen.

Natürliche Male und natürliche Grenzen werden mit zunehmender kultureller Komplexität, das ist ein Ergebnis der von durchaus unterschiedlichen Positionen aus betriebenen Forschungen, als ‚Zeichen‘ interpretiert, sie kön-

3 E. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2 (1924), Darmstadt 1953, 104–115 (Die Gliederung des Raumes im mythischen Bewußtsein).

4 E. CASSIRER a. a. O. 123; gute Einordnung von CASSIRERS theoretischer und philosophischer Grundposition bei H.-J. KLIMKEIT, Das Phänomen der Grenze im mythischen Denken, in: E. BENZ (Hg.), Die Grenze der machbaren Welt, Leiden 1975, 95–102; an CASSIRER schließt weiterhin an H. BRUNNER, Zum Raumbegriff der Ägypter, Studium Generale 10, 1957, 612–620.

5 E. CASSIRER a. a. O. 124.

6 Zu ‚Warburg und der Geschichte des Symbolbegriffs‘ R. KANY, Mnemosyne als Programm, Tübingen 1987, 142 ff. – Eine „Philosophie der Grenze“ liefert H. PLESSNER, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965, 99 ff.; vgl. auch G. DUX, Die Logik der Weltbilder, Frankfurt 1982, 88 ff. (Grenze, Substanz, Raum).

7 Vgl. etwa die Diskussionen bei M. BÜTTNER, K. HOHEISEL, U. KÖPF, G. RINSCHKE, A. SIEVERS (Hgg.), Geographia Religionum Bd. 1–4, Berlin 1985–1988; M. SCHWIND (Hg.), Religionsgeographie, Darmstadt (1975); K. HOHEISEL, Religionsgeographie und Religionsgeschichte, in: H. ZINSER (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 114–130.

8 Überblicke bei A. G. SMITH (Hg.), Communication and Culture. Readings in the Codes of Human Interaction, 1966; E. LEACH, Kultur und Kommunikation (1976), Frankfurt 1978; einen aktuellen auf religiöse Phänomene zentrierten Entwurf haben H. CANCIK, H. MOHR, Religionsästhetik, HrWG 1, 1988, 121–156 vorgelegt.

9 Allgemein hierzu K. H. ZIEGLER, Grenze, in: Reallexikon f. Antike und Christentum 12 (1983) 1095–1107 (mit Betonung der juristischen Kategorien); A. DI NOLA, Spazio e spazi religiosi, in: Enciclopedia delle Religioni 5 (1973) Sp. 1250–1259 (mit Betonung der soziologischen Perspektiven).

nen mehr als es ihre materielle Präsenz oder unmittelbare Funktion nahelegt, ‚bedeuten‘. Als Zeichen stehen Orientierungspunkte und Grenzen in einem Zeichensystem, dessen Binnenstruktur sie mit bestimmen und von dem her sie ihre Bedeutung erhalten. Wie andere Zeichensysteme müssen sie ‚gelernt‘ werden, d. h. ihre relevanten Komponenten und deren ‚Syntax‘ werden im Prozeß der kulturellen Sozialisation transportiert. An diesem Punkt verbinden sich sehr deutlich die spezifisch religiösen Komponenten mit politischen oder noch allgemeiner anthropologischen Kategorien.

Ein über praktische Funktionen, Vermeidung von Streitigkeiten oder Grundlage von Grundsteuern<sup>10</sup> hinausgehender, grundsätzlicher ‚Bedarf an Grenzen‘ läßt sich vielleicht am besten dort abgreifen, wo es keine ‚natürlichen‘ Orientierungslinien und Grenzen gibt: im ‚mythischen Raum‘<sup>11</sup>. In der durch die verschiedenen mythischen Aussagen hergestellten *mental map* überlagern sich Zentralitätsvorstellungen mit Symmetriekonstrukten. Dafür ein relativ frühes Beispiel: Zeus, so berichtet Pindar<sup>12</sup>, ließ eines Tages von Westen und von Osten einen Adler losfliegen, um festzustellen, wo die Mitte der Welt sei. Die beiden Adler trafen sich, wen wundert es, über Delphi; an ihrem Treffpunkt wurde ein Stein in die Erde gesetzt, eben jener berühmte ὄμφαλος<sup>13</sup>, den noch Strabon und Pausanias würdigten. Neben dem ἄγρηνον flankieren später regelmäßig zwei goldenen Adler den Stein. Ist damit gewissermaßen die Horizontale ‚zentriert‘, gibt es komplementär dazu auch noch Ansätze, das gleiche in der Vertikalen zu konzipieren.

In der Präzisierung eines Homerzitats, im Anschluß an Ilias θ 16, der Tartaros sei ebensoweit unterhalb der Erde wie der Himmel oberhalb der Erde<sup>14</sup>, faßt Hesiod diese Äquidistanz zu den äußersten vertikalen Grenzen der Welt genauer: Neun Tage und Nächte würde ein ἄκμων benötigen, um vom Himmel auf die Erde zu fallen, und neun Tage und Nächte von der Erde in den Tartaros. Die Erdscheibe befindet sich also, wohl bemessen, genau in der Mitte zwischen Himmel und Unterwelt.

Wir haben auf diese Weise, wenn man so will, ein senkrecht stehendes Achsenkreuz viruteller Linien, das durch den vertikalen ‚Mittelstand‘ der

10 Herodot 2, 109 läßt Sesostriß ganz Ägypten vermessen, um jedem „ein gleich großes vier-eckiges Stück Land“ zuzuweisen, und davon Grundsteuern zu erheben; Nachmessungen nach etwaigen Abschwemmungen führen zu Steuerreduktionen. „Infolgedessen...“ kommentiert Herodot, „hat man dort die Feldmeßkunst erfunden...“ – Auf die relativ geringe Bedeutung der Landes(außen)grenzen weist W. HELCK, Zur Vorstellung von der Grenze in der ägyptischen Frühgeschichte, Hildesheim 1951, hin.

11 H.-J. KLIMKEIT, Das Phänomen der Grenze im mythischen Denken (wie Anm. 4).

12 Pindar fr. 54 Snell, fr. 260 Bowra. Zur systematischen Konstruktion dieser „Grenzsage“, genauer ‚Sage der Grenzfindung‘, L. RÖHRICH, Eine antike Grenzsage und ihre neuzeitlichen Parallelen, Würzburger Jahrbücher 4, 1949, 339–369; zum Pindarfragment und der Motivgeschichte 362 ff.

13 Vgl. W. H. ROSCHER, Der Omphalos-Gedanke bei verschiedenen Völkern, SB sächs. Ges. d. Wiss. 70, 1918; H. V. HERRMANN, Omphalos, Orbis Antiquus 13, 1959.

14 Hesiod, Theogonie 720 ff. Zur Interpretation B. GLADIGOW, Pneumatik und Kosmologie, Philologus 111, 1967, 1–20.

Erdscheibe und den horizontalen Mittelpunkt<sup>15</sup> Delphi definiert ist. Die Orientierungslinien ihrerseits sind durch den Flug von Vögeln, bzw. den Fall eines schweren Gegenstandes bestimmt. Das System von Zentralität und Symmetrie<sup>16</sup> setzt voraus – oder impliziert –, daß die Welt nicht ‚unendlich‘ ist, daß sie so etwas wie ein geschlossenes System darstellt; über die Schwierigkeiten der antiken Kulturen, ‚Unendlichkeit‘ überhaupt zu erfassen, hat R. MONDOLFO<sup>17</sup> grundsätzlich gehandelt.

## 1.2 Konstitution von Ort und Raum durch ‚Abgrenzung‘

Bei Hesiod läßt sich ein antikes Grundverständnis von ‚Grenze‘ am deutlichsten fassen, nämlich die ‚seienden Dinge‘ über ihre Grenzen gegenüber dem Nichtsein zu konstituieren, in der Sprache einer mythischen Ontologie: Die Quellen und Grenzen, πηγαὶ καὶ πείρατα, sind es, die den Dingen unserer Welt ihre Existenz gegenüber und ‚über‘ dem *chasma* verleihen. Die eindringliche Interpretation jener einschlägigen Hesiodpassage Theogonie V. 736 ff. durch HERRMANN FRÄNKEL faßt den für uns wichtigen Sachverhalt so zusammen<sup>18</sup>: „[Hesiod] ... drückt ... in seiner Weise den Gedanken aus, daß die Grenze nicht ein sekundäres Produkt des Zusammenstoßes von Sein und Nichtsein ist, sondern umgekehrt die primäre, autonome Voraussetzung für alles Sein.“ Das Hendiadyoin πηγαὶ καὶ πείρατα, Quellen und Grenzen, bringt diese archaische Sichtweise in die konziseste Form. Ein ‚Jenseits‘ dieser Grenzen, ein ‚unter‘ den äußersten Grenzen der Welt, ‚gibt‘ es zwar, ist denkbar<sup>19</sup>, ist aber selbst für die unsterblichen Götter ein unheimlicher Bereich, vor dem sie zurückschauern τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ (739) und δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι τοῦτο τέρας (743).

Am Beginn des 6. vorchristlichen Jahrhunderts formuliert Anaximander das Verhältnis der konkreten Dinge gegenüber einem Unbegrenzt-Unbestimmten, das er als *apeiron*<sup>20</sup> bezeichnet, neu: Die Grenzen der Dinge konstituieren nun nicht mehr, wie bei Hesiod, das Seiende gegenüber dem Nicht-Sein, sondern die konkreten Dinge gegenüber der Summe unbestimmter, undifferenzierter Möglichkeiten, so eine andere Umschreibung von *apeiron*.

15 Die ‚Symbolik des Mittelpunkts‘ hat M. ELIADE in verschiedenen Publikationen behandelt, so etwa in: *Kosmos und Geschichte*, Düsseldorf 1966, 16 ff.

16 Die Rolle von Symmetrien in den verschiedensten Bereichen ist jetzt in Verbindung mit dem Katalog der Darmstädter Ausstellung dargestellt worden. Dazu weiterhin H. HOMMEL, *Symmetrie im Spiegel der Antike*, SB Heidelberger Akademie, Phil.-hist. Kl. (im Druck); grundsätzlich E. H. GOMBRICH, *The Sense of Order* (1979), Ithaca, N.Y., 1984.

17 R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florenz 1956; S. SAMBURY, *Die Raumvorstellungen der Antike: Von der unendlichen Leere zur Allgegenwart Gottes*, in: *Eranos Jahrbuch* 44 (1975), Leiden 1977, 167–198. Analoge Schwierigkeiten bereitet es, ‚unbegrenzte Zeit‘ konsequent zu konzipieren.

18 H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, 117 f.

19 Dazu B. GLADIGOW, *Mythische Experimente – experimentelle Mythen*, in: R. SCHLESIER (Hg.), *Faszination des Mythos*, Basel 1985, 61 ff.

20 Zum *apeiron* und zur Frage, ob „das Seiende“ begrenzt sein müsse, W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* 2, Cambridge 1965, 106 ff.

### 1.3 Die Grenzen der Welt

Mit diesem Ansatz, das positive Sein durch Grenzen gegen das Nicht-Seiende abzuheben, kollidieren auf den ersten Blick jene Überlegungen, die sich mit den Grenzen der Welt überhaupt, mit den ‚Grenzen jenseits der Grenzen‘ befassen. Nachdem schon Hesiod, wenn ich recht sehe<sup>21</sup>, mit dem Problem gekämpft hat, was mit einem Körper geschieht, der die unteren Grenzen der Welt zu verlassen droht (kann er in die Tiefe des χάσμα fallen?), finden wir nach den Reflexionen der frühen Vorsokratiker bei Archytas von Tarent ein ‚Gedankenexperiment‘ über die Grenzen der Welt<sup>22</sup>: Archytas läßt ‚in Gedanken‘ eine Person an den Rand eines begrenzt gedachten Weltraums treten, ἐν τῷ ἐσχάτῳ οἴῳ τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ γενόμενος: Würde diese Person ihre Hand oder einen Stab ‚hinaus‘halten können? Wenn ja, wäre da noch etwas Raum; wenn nein, er also gegen ‚etwas‘ stoßen würde, wäre jenseits der gedachten Grenze noch etwas, somit auch noch ‚Raum‘; es ist unabweisbar, δῆλον ὅτι καὶ ἄπειρον.

Lukrez übernimmt das Argumentationsschema, ersetzt allerdings, römischer Kultpraxis und vielleicht auch Mentalität entsprechend, den ‚Archytas mit dem Stab in der Hand‘ durch einen Speerwerfer<sup>23</sup>: Könnte ein von ihm an den Grenzen der Welt geworfener Speer die Grenze überschreiten:

*id validis utrum contortum viribus ire  
quo fuerit missum mavis longeque volare  
an prohibere aliquid censes obstareque posse?*

Der Wurf eines Speeres über die ‚letzte‘ Grenze zitiert gewissermaßen ein Element eines alten Rituals der Grenzüberschreitung<sup>24</sup>, – ohne freilich dessen rechtliche Situation mit zu übernehmen. Die gleiche Argumentationsform ‚Gedankenexperiment‘, mit der gleichen Frage nach der Grenzenlosigkeit des Raumes verknüpft, übernehmen später Richard von Middleton und John Locke<sup>25</sup>.

Mit der Grenzenlosigkeit der Welt als ganzer verbindet sich, seit der antiken Atomistik, als programmatischer Teil jenes aufklärerischen Konzepts, die These einer ‚Mehrheit der Welten‘<sup>26</sup>. In der Konsequenz der ‚kopernikanischen Wende‘ wird die Verbindung von Dezentralität der Erde und Grenzenlosigkeit der Welt einer breiteren Öffentlichkeit bewußt, nicht nur als ein gravierendes theologisches Problem (welcher Welt gilt die christliche Erlösung?), sondern auch eines einer allgemeinen ‚kosmischen Befindlichkeit‘<sup>27</sup>.

21 B. GLADIGOW, Pneumatik und Kosmologie (wie Anm. 14).

22 Fr. 24 DIELS/KRANZ, Fragmente der Vorsokratiker, 9. Aufl. (1960).

23 Lukrez, De rerum natura 1, 963 ff. Zur Geschichte dieses Topos M. JAMMER, Das Problem des Raumes, Darmstadt 1960, 73 ff.

24 Dazu jetzt J. RÜPKE, Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990, 105 ff.

25 Belege bei M. JAMMER (wie Anm. 23) 79 und 11.

26 Zu den religiösen Implikationen dieser Denkfigur B. GLADIGOW, Andere Welten – andere Religionen? in: F. STOLZ (Hg.), Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 245–273.

27 K. S. GUTHKE, Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Lite-

Die Vorstellung der Grenzenlosigkeit, literarisch vielfältig verarbeitet, erzeugt auch bei einem breiten Publikum so etwas wie einen *frisson cosmique*, am eindruckvollsten gestaltet in Jean Pauls ‚Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei‘<sup>28</sup>, der vor dem Nichts und gegen die leere Unermeßlichkeit in die menschliche Klage ausbricht. „Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des All!“ Die grenzenlose Leere des All als schauerliche ‚Leichengruft‘<sup>29</sup> wird zu einer vielverwendeten Metapher.

#### 1.4 Die vertikale Orientierung

Der in den Boden versenkte Stein, der Stein, der durch eine Grube mit Chthonischem in Verbindung gebracht wird, als herausragendes ‚Mal‘ aber mit der Welt des Alltags und des Lichts, ist wie Baum und Pfahl<sup>30</sup> dazu geeignet, die Verbindung und Abgrenzung von Bereichen zu dokumentieren: nicht nur horizontal, sondern auch vertikal. Für dieses Konzept hat sich in der phänomenologisch orientierten Religionsgeschichte der Begriff der *axis mundi*<sup>31</sup> eingebürgert, vor dessen Verwendung wie ein Archetypus freilich gewarnt werden muß. Der *terminus alte haerens* – dies eine Formulierung des Lukrez<sup>32</sup> – garantiert immerhin Regeln, die in allen Teilen der Welt gelten.

Ein rituell in eine Grube gesetzter Stein (oder Pfahl<sup>33</sup>) verbindet potentiell drei Bereiche in einer vertikalen Ordnung, den unterirdischen, den irdischen und den himmlischen. Die römischen Kultschriftsteller haben diese Relationen über die Kultorte systematisiert: ... *antiqui diis superis in aedificiis a terra exaltatis sacra faciebant; diis terrestribus in terra, diis infernalibus in effossa terra*<sup>34</sup>. Gegenstände oder Phänomene, die gleichzeitig mehreren Bereichen angehören, wie ein rite gesetzter *terminus*, stehen, das hat die kulturanthropologische Forschung für die unterschiedlichsten Regionen gezeigt, unter dem Problem der ‚klassifikatorischen Mehrdeutigkeit‘. Grenzphänomene dieses Typs, d. h. an oder auf Grenzen des Körpers, von Zeitkontingenten oder Raumschemata angesiedelte Erscheinungen sind, MARY DOUGLAS und EDMUND LEACH<sup>35</sup> haben es aufgearbeitet, üblicherweise hoch sakral besetzt.

---

ratur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction, Bern 1983.

28 JEAN PAUL, Siebenkäs. Erstes Blumenstück, hg. v. N. MILLER, Bd. 2 Darmstadt 1971, 274.

29 Vgl. K. S. GÜTHKE, „Die Mehrheit der Welten“. Geistesgeschichtliche Perspektiven auf ein literarisches Thema, Zeitschrift für deutsche Philologie 97, 1978, 490 ff.

30 Zum mediterranen Baum-, Pfahl- und Pfeilerkult M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion 1, München 1955, 207 ff.; spätantike Belege 209, 8.

31 Vgl. etwa M. ELIADE, Kosmos und Geschichte 16 ff. und DERS., Das Mysterium der Wiedergeburt, Zürich-Stuttgart 1961, 131 ff.

32 Lukrez De rerum natura 1, 77 *finita potestas denique cuique / quanam sit ratione atque alte terminus haerens*, an herausragender Stelle im Preis Epikurs, wozu O. REGENBOGEN, Kleine Schriften, München 1961, 351 f. (vgl. auch Lukrez 1, 596; 5, 90, 6, 66; sowie 2, 1087).

33 *defossus stipes*; auch der Pfahl ist, wie der Stein, Objekt rituellen Handelns. Zu den *pali sacrificales* GIULIA PICCALUGA, Terminus. I segni di confine nella religione romana, Rom 1974, 120 f.

34 Paulus p. 29; Servius Aen. 3, 134; Schol. Stat. Theb. 4, 459.

35 M. DOUGLAS, Purity and Danger, London 1966; E. LEACH, Kultur und Kommunikation,

Hieran ließe sich eine Semiotik von Kultobjekten und Ritualen entwickeln, die die Relationen von Bereichen interpretiert und an definierbaren Punkten zugleich die Konstruktionen von Übergängen und Übergangsmöglichkeiten erschließt<sup>36</sup>.

## 2 Grube und Grenzstein

### 2.1 *Mundus* und Opfergrube

Ein weiteres Beispiel für eine Verortung von Handlungen in bestimmten Dimensionen ist vielleicht die in ihrer Deutung stark umstrittene Nachricht über die Baugrube (*mundus*) für die Gründung Roms durch Romulus<sup>37</sup>: Plutarch Rom. 11,2 berichtet, Romulus habe nach Unterrichtung durch etruskische Spezialisten bei der Gründung Roms zuerst eine runde Grube (βόθρος κυκλοθερής) gegraben und dahinein Erstlinge (ἀπαρχαί) von allen zugelassenen oder notwendigen Lebensmitteln geworfen; zum Schluß warf jeder der Gefährten Erdschollen aus dem Lande, aus dem er gekommen war, in die Grube. Um diese Grube herum beschrieb man dann, so Plutarch, wie einen Kreis um seinen Mittelpunkt (ὡσπερ κύκλον κέντρῳ περιέγραψαν) das Stadtgebiet. Es folgt dann eine ausführliche Beschreibung, wie dieser *sulcus primigenius*<sup>38</sup> rite gezogen wird.

Ähnlich wird das Ritual bei Ovid Fasten 4,821 wiedergegeben: Eine Grube wird ausgehoben (*fossa fit ad solidum*), Früchte werden hineingeworfen und die Grube schließlich mit Erdschollen aus der Nachbarschaft wieder geschlossen; darauf setzt man einen Altar, auf dem alsbald ein Feuer entzündet wird. Vor allem Ovids Darstellung setzt die Herstellung der ‚Baugrube‘, auf die schließlich ein Altar gesetzt wird, unverkennbar mit der Setzung eines Terminus in Parallele. Er vermeidet dem Anschein nach das Wort *mundus* für die Opfergrube der Stadt Rom<sup>39</sup> – Plutarch verweist an dieser Stelle auf die Synonymität von *mundus* und κόσμος im Lateinischen – und verwendet an beiden Stellen den Begriff *fossa*.

Frankfurt 1978, 48: „Grenzen trennen soziale Raum-Zeit-Zonen, die je für sich normal, zeitlich, klarumrissen, zentral und profan sind, die räumlichen und zeitlichen Markierungen jedoch, die die Grenzen bilden, sind nicht normal, mehrdeutig, am Rande und heilig.“

<sup>36</sup> Dazu grundsätzlich V. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969 und die an ihn anschließenden Arbeiten; vgl. jetzt U. BIANCHI (Hg.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Rom 1986.

<sup>37</sup> Zu den italienischen Rahmenbedingungen die Beiträge in: *Studi sulla città antica. Atti del convegno di studi sulla città etrusca e italica preromana*, Bologna 1970. Die Quellen sind zusammengestellt bei P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 16, 1, Berlin 1978, 462 ff.

<sup>38</sup> Zu den parallelen Konzepten J. LE GALL, *Rites de fondation*, in: *Studi sulla città antica*, Bologna 1970, 59–65 und DERS., *Les rites de fondation des villes romaines*, *Bull. de la Soc. Nat. de Antiquaires de France*, 1970.

<sup>39</sup> Ovid fast. 4,823 (vom Gründungsoffer) *fossa repletur humo, pleneaque imponitur ara*, woran sich in Ovids Schilderung unmittelbar das Ausziehen des *sulcus primigenius* anschließt: *inde premens stativam designat moenia sulco*; die ‚Gründungsgrube‘ ist also Teil des *sulcus*. S. auch unten S. 185 f.

Das römische Ritual der Setzung eines Grenzsteines – Dolabella läßt den Gott Silvanus als ersten einen Grenzstein setzen<sup>40</sup> –, so wie es uns bei Siculus Flaccus<sup>41</sup> überliefert ist, ist mit dem was bei Plutarch (und Ovid) über den *mundus* des Romulus berichtet wird, vergleichbar: Für das Setzen des *terminus* wird eine Grube ausgehoben, es wird an der Grube ein blutiges Opfer veranstaltet, das Blut wird in die Grube geschüttet, das Opfertier zusammen mit Weihrauch und Feldfrüchten verbrannt; weiterhin warf man Honigwaben, Wein und was sonst noch bei Opfern an Terminus verwendet wurde, in die Grube. Während dieses Brandopfers steht der Grenzstein gesalbt und mit Binden und Kränzen geschmückt, neben der Opfergrube. Nachdem die ganze *daps* verbrannt ist, wird der Stein in die noch warmen Opferreste gestellt. Wenn Plutarch und Dionys von Halikarnass darauf hinweisen<sup>42</sup>, daß an dem Terminus ursprünglich keine blutigen Opfer dargebracht wurden, folgen sie damit lediglich der Theorie Varros von einer idealen römischen Frühzeit ohne Tieropfer<sup>43</sup>. Die Setzung der Grenzsteine, d.h. die Anordnung, dieses zu tun, wird auf Titus Tatius<sup>44</sup> oder Numa Pompilius zurückgeführt. Bei Dionys von Halikarnass sind die Anweisungen Numa als dem topischen Organisator des römischen Kultus<sup>45</sup> zugeschrieben. Numa habe befohlen<sup>46</sup>

ἐκάστω περιγράψαι τὴν ἑαυτοῦ κτῆσιν καὶ  
 στῆσαι λίθους ἐπὶ τοῖς ὄροις  
 ἱεροὺς ἀπέδειξεν ὄριου Διὸς τοὺς λίθους  
 καὶ θυσίας ἔταξεν αὐτοῖς ἐπιτελεῖν ἅπαντας  
 ἡμέρα τακτῆ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν  
 ἐπὶ τὸν τόπον συνερχομένους

40 Gromatici veteres 302: *Omnis possessio quare Silvanum colit? quia primus in terram lapidem finalem posuit. nam omnis possessio tres Silvanos habet. unus dicitur domesticus, possessioni consecratus, alter dicitur agrestis, pastoribus consecratus. tertius dicitur orientalis, cui est in confinio lucus positus, a quo inter duo pluresve fines oriuntur.*

41 Siculus Flaccus, Grom. vet. 141 L. *Cum enim terminos disponerent, ipsos quidem lapides in solidam terram rectos conlocabant proxime ea loca in quibus fossis factis defixuri eos erant, et unguento velaminibusque et coronis eos coronabant. in fossis autem (in) quibus eos posituri erant, sacrificio facto hostiaque immolata adque incensa facibus ardentibus, in fossa cooperti sanguinem instillabant, eoque tura et fruges iactabant. favos quoque et vinum, alique quibus consuetudo est Termini sacrum fieri, in fossis adiciebant. consumptisque igne omnibus dapibus super calentes reliquias lapides conlocabant adque ita diligenti cura confirmabant. adiectis etiam quibusdam saxorum fragminibus circum calcabant, quo firmiter starent.*

42 Dion. Hal. Antiquitates Romanae II 74, 2; Plutarch Quaestiones Romanae 15, vit. Numa 16, 2.

43 Zusammenstellung der Quellen bei GIULIA PICCALUGA (wie Anm. 33) 17 ff.; zum Allgemeinen B. CARDAUNS, Varro und die römische Religion, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 16, 1, Berlin 1978, 80–103.

44 Varro De lingua Latina 5, 74.

45 Numa als topische Figur des Kultorganisators behandelt E. M. HOOKER, The Significance of Numa's Religious Reforms, Numen 10, 1963, 87–132; ferner M. O. YORK, The Roman Festival Calendar of Numa, Frankfurt 1986.

46 Dion. Hal. Ant. Rom. II 74.



## 2.2 Die ‚Verzeugung‘ des Grenzsteins

Die Setzung des Steines auf die warmen Opferreste, von der Siculus Flaccus berichtet, klassifiziert den Stein für etwaige spätere Nachprüfungen als rite gesetzten Grenzstein<sup>47</sup>, d. h. selbst ein unbearbeiteter, ‚von oben‘ nicht eindeutig erkennbarer Stein kann über dieses Merkmal identifiziert werden. Ritual, Publizität und ein spezifisches Dokumentationswesen gehen hier eine idealtypische Verbindung ein. Eine solche ‚Verzeugung‘ von Grenzsteinen, wie es später im germanischen Bereich heißt<sup>48</sup>, d. h. eine Beurkundung durch ‚geheime Grenzzeugen‘, ist in unterschiedlichen kulturellen Kontexten belegt. Siculus Flaccus referiert in *De condicionibus agrorum*<sup>49</sup>: *Quibusdam autem placet et videtur, utique sub omnibus terminis signum inveniri oportere. Quod ipsum voluntarium est. ... nunc, quoniam voluntarium est, ..., aliquibus vero aut cineres aut carbones aut testea aut vitrea aut asses subjectos aut calcem aut gypsum invenimus.* Auf Kohle, genauer gesagt Holzkohle, die sich im Unterschied zu Holz außerordentlich lange hält, unter Grenzsteinen verweist auch Augustinus *Civitas Dei* 21,4 und gibt als Grund für diese Praxis an, man verfare so, „um einen später nach beliebiger Zeit auftretenden Prozeßgegner zu überführen, der behauptet, der gesetzte Stein sei kein Grenzstein“.

Diese Praxis der Verzeugung von Grenzsteinen läßt sich, wohl unter römischem Einfluß, seit der Renaissance in Italien und im mittelalterlichen Europa wieder belegen<sup>50</sup>. Es dominieren als ‚geheime Grenzzeugen‘ Kohle, Scherben aller Art, Steine, Knochen, also *Deposita*, die unverkennbar in der Tradition von Opferresten stehen. Von der antiken Opfertradition unterschieden ist jedoch die Verwendung von *σύμβολα*, deren Bruchkanten zusammenpassen müssen, und die Praxis der ‚geheimen‘ Verzeugung. Die menschlichen Zeugen einer Grenzsteinsetzung werden verpflichtet, über die stummen Grenzzeugen Schweigen zu wahren. Das hat wohl wiederum rituelle wie rationale Gründe: Die Signifikanz der Bezeugung erhöht sich, wenn keine Fremden von der Art der niedergelegten Gaben Kenntnis haben; die Geheimhaltung erhöht aber auch den rituellen Wert des Instituts, scheint den Stein auf geheimnisvolle Weise zu ‚schützen‘.

## 2.3 Der Kult der *termini* und des *Terminus*

Das regelmäßige Opfer an den *Terminalia*<sup>51</sup>, einem stadtrömischen Fest, am 23. Februar regelmäßig am 6. Meilenstein der *Via Laurentina* vor Rom vollzogen, wiederholt – zumindest in der Ovidischen Beschreibung – das Ritual

47 Überblick über die *boundaries* in Theorie und Praxis der Agrimensoren bei O. A. W. DILKE, *The Roman Land Surveyors*, Newton Abbot 1971, 98 ff.

48 Vgl. K. S. BADER (Hg.), *Das Rechtswahrzeichen 2. Grenzrecht und Grenzzeichen*, Freiburg 1940.

49 *Grom. vet.* p. 140 L.

50 Dazu vor allem E. V. KÜNSSBERG, *Geheime Grenzzeugen*, in: K. S. BADER (wie Anm. 48) 68–83.

51 Vgl. E. SAMTER, *Die Entwicklung des Terminus Kultes*, *Archiv für Religionswissenschaft* 16, 1913, 137–144.

um den *mundus* der Stadt Rom soweit als möglich. Historisch gesehen, liegen die Verhältnisse wohl eher umgekehrt: Das mythische Ritual um den *mundus* der Stadt Rom ist wohl nach dem Vorbild der praktizierten Rituale an Grenzsteinen und Fundamenten konstruiert. Beiden ist die Funktion gemeinsam, ein Bauopfer zu sein<sup>52</sup>; Bauopfer aber pflegen bevorzugt an Eckpunkten eines Gebäudes oder Areals, nicht in ihrer ‚Mitte‘, stattzufinden. In den wenigen Fällen, in denen etwa ägyptische städtische Siedlungen Mauern besitzen, befinden sich die Bauopfer unter der südöstlichen Ecke des Mauervielfecks<sup>53</sup>; die anderen Bauopfer der Stadt befinden sich dann unter den Tempel- und Palastbauten.

Ovid hat in den Fasten das Opfer an den Terminalia zu einer bukolischen Familien-Szene ausgestaltet: Der *terminus* wird von den beiden Grenznachbarn<sup>54</sup> bekränzt, neben ihm ein kleiner Altar aufgerichtet, das Feuer stammt von dem nahen Hausherd und wird in einer Schüsselscherbe transportiert. Ein alter Mann entfacht mühsam das Feuer, ein Knabe steht mit Opferkörben dabei, von denen Früchte dreimal ins Feuer geworfen werden, ein Mädchen wirft geschnittene Honigwaben dazu. Ein Schaf oder, weniger wert, ein Ferkel werden geschlachtet, die anwesende schlichte Opfergemeinschaft preist den *terminus sanctus* mit einem kleinen Hymnus, dessen Aretalogie Ovid auf die Formel bringt

*Tu populos urbesque et regna ingentia finis:  
omnis erit sine te litigiosus ager.*

„Jede Landfläche wird ohne dich strittig sein...“

Über die ‚bloße Funktionalität‘ eines Grenzkultes, in dessen Wiederholung<sup>55</sup> sich nachbarlicher Konsens über den Grenzverlauf dokumentieren – *convenientia possessorum terminos consecrat*<sup>56</sup> – konnte, scheint der *Terminus*-Kult auf dem Lande eine gewisse Eigenständigkeit gewonnen zu haben. Zumindest in dem Sinne, daß die Landleute *sacrificii causa* die Opfersteine des Grenzkultes, die *termini sacrificales*, um einiges von den eigentlichen Grenzen wegrücken konnten, an eine Stelle, *in quo sacrificium abuti commode possint*, wie es Frontinus *De controversiis agrorum* 2<sup>57</sup> formuliert. Hier läßt sich, in ganz konkreter Form, ein Vorgang verfolgen, den *USER* und *CAS-*

52 Vgl. R. S. ELLIS, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven 1968.

53 Vgl. die Beiträge in: P. J. UCKO, R. TRINGHAM, G. W. DIMBLEBY (Hgg.), *Men, Settlement and Urbanism*, Cambridge, Mass., 1972.

54 Eine Teilnahme aller Grenznachbarn ist für Grenzkulte von großer Bedeutung; wenn beispielsweise drei Nachbarn angrenzen, müssen sie alle teilnehmen, vgl. Siculus Flaccus *De cond. agr.*, *Grom. vet.* p. 141 L. *nam et si in trifinium, id est eum locum quem tres possessores adstringebant, termini ponerentur, omnes tres sacrum faciebant, terminos autem convenientia possessorum confirmabat.*

55 Wiederholung und Konsens verbinden sich in Ritualen dieser Art zu einer typischen Form sozialen Lernens; zu Wiederholung DOROTHEA BAUDY, *Wiederholung*, in: *HrwG* 5 (im Druck).

56 Siculus Flaccus, *Grom. vet.* p. 142 L.

57 *Grom. vet.* p. 43 L. *Plurimis deinde locis terminos sacrificales non in fine ponunt, sed ubi illud sacrificii potius oportunitas suadet, hoc est loci commoditas, in quo sacrificium abuti commode possint. Hos terminos non statim finitimos observare debemus...*

SIRER mit erheblichem sprachtheoretischem und philosophischem Aufwand zu begründen versucht haben<sup>58</sup>: die Trennung von Bereich und ‚Bereichsgott‘ oder von Funktion und Funktionsgott. Die Trennung kann ganz praktische Gründe haben, *sacrificium abuti commode*, führt aber, wie USENER richtig gesehen hat, zu einer gewissen Hypostasierung oder Personifikation, die unter geeigneten Rahmenbedingungen den ‚großen‘, persönlichen Gott zur Folge haben könnte. Für Terminus gilt das in diesem Umfang sicher nicht, dafür bleibt – trotz der genannten Ausnahmen – seine Verehrung zu konkret an den realen Grenzstein gebunden.

Trotzdem scheint mir die Frontin-Stelle ein Licht auf die vieldiskutierte Nachricht über den alten *terminus* auf dem Kapitol<sup>59</sup> zu werfen, der, eine vielfach berichtete Tempel- und Kultlegende, der Exauguration für den Jupiter-Tempel nicht weichen wollte. „Es muß natürlich ein wirklicher Grenzstein gewesen sein“, forderte SAMTER in seinem Aufsatz über die Entwicklung des Terminus Kultes<sup>60</sup>, „vielleicht, wie Fowler vermutet, der Grenzstein zwischen der palatinischen Stadt und dem Quirinal“. Ein Blick auf die oben zitierte Frontin-Stelle würde die Interpretation zumindest dieses Problems entheben; ein Kultort des Terminus, *propter loci commoditatem* unabhängig von einer konkreten Grenze, wäre immerhin denkbar.

Die Griechen haben einige Male mit einer gewissen Verwunderung konstatiert, daß die Römer die *termini* für Götter hielten, θεοὺς γὰρ ἡγοῦνται τοὺς τέρμονας, schreibt Dionys von Halikarnass 2,74, 4. Trotz eines bei den Griechen weitverbreiteten Steinkultes<sup>61</sup>, die λίθοι λιπαροί standen an vielen Dreiwegen und wurden mit Ölspenden und Gaben von Wolle verehrt, haben die Grenzsteine als solche, die ὄροι, bei ihnen keine kultische Verehrung erfahren. Sie stehen zwar ganz allgemein unter dem Schutz des Ζεὺς ὄριος, sind aber weder ein typischer Kult- noch gar Epiphanieort dieses Gottes. Wenn im griechischen Bereich Steine an Grenzen eine Rolle im Kultus spielen, treten regelmäßig zusätzliche Qualifikationen hinzu: sie sind dann zugleich Altäre, Gräber<sup>62</sup> oder Hermen.

Daß der Kult des Terminus, sei es als Stein, sei es als *defossus stipes*, auf dem Lande eine gewisse Attraktivität besaß, zeigt sein Weiterleben in christlicher Zeit<sup>63</sup>. Augustinus mokiert sich mehrfach über die Verehrung des *ter-*

58 H. USENER, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn 1896; E. CASSIRER (wie Anm. 3) Bd. 2, 238–261 („Der Persönlichkeitsbegriff und die persönlichen Götter“); zur Interpretation jetzt R. KANY, Mnemosyne als Programm, Tübingen 1987, 79 ff.

59 Belege bei G. PICCALUGA (wie Anm. 33) 122 ff.

60 E. SAMTER (wie Anm. 51) 143.

61 Das Material ist bei M. W. DE VISSER, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903, 55 ff. und K. LATTE, Steinkult, Realencyclopädie der class. Altertumswiss. 3 A 2 (1929) Sp. 2295–2305 zusammengestellt.

62 Zu (Heroen-)Gräbern an/in der Grenze M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, München 1953, 203 ff. und 505 ff.

63 Dazu M. ELIADE, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, 247–270 („Heilige Steine als Epiphanien, Zeichen und Formen“) mit Hinweisen über das Weiterwirken der Vorstellungen; der Beginn des Kapitels ist selber eine Aretalogie des Steines.

*minus* als Gott, und macht kein Hehl daraus, daß er ihn zur *turba quasi plebeiorum deorum* zählt. In den christlichen Quellen findet sich häufig die Nachricht, daß die *pagani* ihre heidnischen Bräuche *ad petras* weiterführen<sup>64</sup>. Prudentius *Contra Symmachum* 2, 1007 tadelt sie als den letzten Rest eines schon überwunden geglaubten Heidentums.

### 3 Grenze, Territorium, Stadt

#### 3.1 Bauopfer und Grenzziehung als Übergriffe

Es kann wohl kein Zweifel sein, daß zwischen einem Bauopfer und einem Stadtgründungsritual enge strukturelle Beziehungen bestehen. In beiden Fällen ‚sichert‘ das Opfer den Ort, definiert und affirmiert ihn rituell; in beiden Fällen besteht ein gewisses Interesse an Öffentlichkeit und Dokumentation einer ganz bestimmten Situation. Relativ deutlich ist auch, daß die notwendige Baugrube, nun im technischen Sinne, als ein Übergriff gegen chthonische Mächte verstanden werden konnte, so daß das Bauopfer<sup>65</sup> auch immer als ein Versöhnungsoffer interpretiert werden kann. Übergriff gegen chthonische Mächte heißt ein weiteres Mal ‚Grenzverletzung‘, so wie das erste Aufreißen der Erde durch die Pflugschar<sup>66</sup>, das erste Befahren des Meeres<sup>67</sup>, das Überschreiten eines Flusses<sup>68</sup> ritueller Vorsichtsmaßnahmen bedarf. Für den Terminus ist das Ausheben einer Grube, aber auch das Versenken in die Erde wohl ein solcher ‚Übergriff‘; es tritt vielleicht die Vorstellung hinzu, daß das Ziehen von Grenzen selber schon menschliche Hybris sei. In einer *aetas ante Iovem*, so entwirft Vergil in den *Georgica* 1, 125 sein Bild einer goldenen Zeit,

*ne signare quidem aut partiri limite campum  
fas erat...*

In Senecas *Phaedra* stellt Hippolytus unter den *Topoi* der Degeneration<sup>69</sup> die Feldvermessung an die zweite Stelle nach der *auri caecus cupido* (527) und unmittelbar *vor* die Seefahrt und das Erbauen von Stadtbefestigungen:

64 Vgl. etwa Martin von Bracara *De correctione rusticorum* 16,4 Barlow; die antiken Verhältnisse sind wohl bei Lukrez 5, 1199 angesprochen *saepe videri vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras...*

65 Vgl. R. S. ELLIS, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven, 1968 und allgemein P. SARTORI, Über das Bauopfer, *Zeitschrift für Ethnologie* 30, 1898, 1–54.

66 Am prägnantesten formuliert bei [Seneca] *Octavia* 414f. ... *vomere immunem prius / sulcare terram, laesa quae fruges suas interius alte condidit sacro sinu*. Zur Topik insgesamt B. GATZ, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, *Spudasmata* 16, 1967, 65 ff.

67 Vgl. B. GATZ (wie Anm. 66) s. v. *absentia navium* als *Topos* einer idealen Zeit.

68 R. v. SCHELIHA, *Die Wassergrenze im Altertum*, *Historische Untersuchungen* 8, 1931, 29 ff. und passim. Zum Sonderfall der *auspicia peremnia* jetzt J. RÜPKE (wie Anm. 24) 147 f.

69 Dazu allgemein B. GATZ (wie Anm. 66) 18 ff.

*nullus in campo sacer  
divisit agros, arbiter populis, lapis;  
nondum secabant credulae pontum rates.*

Die *limitatio* also ist, wie das Aufreißen der Erde durch den Pflug, eine Verletzung, ein Übergriff. Zwischen Furche (*sulcus*) und konstituierender Grenze scheint es über die Topoi einer *aurea aetas* hinaus einige traditionelle Verbindungen zu geben: Der *sulcus primigenius* stellt nicht nur die Grenze und den Bestand der Stadt (Rom) her, sondern die von einem Pflug hergestellte Furche scheint auch das allgemeine Beizeichen eines Grenzsteins zu sein; die Frage nach dem Verhältnis von *sulcus* und *fossa* wird noch zu behandeln sein<sup>70</sup>.

### 3.2 Der Fluß als Grenze

Eine natürliche Grenze haben die Römer für ihre kultische und ihre ‚politische‘ Raumplanung besonders geschätzt und – wie viele andere antike Kulturen – für ihre Überschreitung besondere rituelle Vorsichtsmaßnahmen gefordert: die Wassergrenze<sup>71</sup>. Als Oceanus, um mit der äußersten Wassergrenze zu beginnen, umschließt ein Ringstrom den *orbis terrarum*. Plinius hält *Naturalis historia* 2, 66 zugunsten der allgemeinen Ansicht gerade an dieser Vorstellung fest, obwohl er zugleich einen Beweis für die Kugelgestalt der Erde vorlegen kann: *tellus ... praecinctorum circumfluo mari*. Mit einer Angleichung des Imperium Romanum an den *orbis terrarum*<sup>72</sup> werden nun die Grenzflüsse der Welt zu den Grenzflüssen des Römischen Reiches: Nil, Donau, Tigris, und – bis zu Caesars Übergang nach Britannien – der Oceanus. Dieses römische System, die Welt durch Flußgrenzen zu gliedern, ließe sich von den äußeren Grenzen der Welt geographisch und historisch, über die Grenzen der römischen Provinzen über die italischen Regionen bis herunter zum Tiber als Grenze des ältesten römischen Stadtgebiets verfolgen. In der römischen Konzeption bilden Flußgrenzen und Landgrenzen, natürliche und künstliche, Fluß und Graben, ein sich ergänzendes System von Außengrenzen<sup>73</sup>, bei dem freilich die *limites* als Artefakte gegenüber den Flüssen eher subsidiär sind. Von einem Kampf *de limite imperii et ripa* spricht Tacitus *Agricola* 41,2 und benutzt dabei diesen Ausdruck wie ein Hendiadyon für den realen Bestand des Imperiums.

<sup>70</sup> S. unten S. 185 f.

<sup>71</sup> Dazu grundsätzlich R. v. SCHELIHA (wie Anm. 68).

<sup>72</sup> Zur Vorstellung des *mari oceano aut omnibus longiquis saeptum imperium* (Tac. Ann. I 9) R. v. SCHELIHA (wie Anm. 68) 74 ff. Allgemein J. VOGT, *Raumauffassung und Raumordnung in der römischen Republik* (1942), in: DERS., *Orbis*, Freiburg 1960, 172–198 und danach, in Absetzung gegen VOGTS Preis des römischen ‚Rauminstinkts‘, dafür präziser auf die Stadt-Land-Differenzierungen bezogen, G. ALFÖLDY, *Stadt, Land und raumordnende Bestrebungen im römischen Weltreich*, in: *Stadt-Land-Beziehungen als Problem der historischen Raumforschung*, Forschungs- und Sitzungsberichte Bd. 88, Veröff. d. Akademie für Raumforschung und Landesplanung, 49–72.

<sup>73</sup> Dazu grundsätzlich R. v. SCHELIHA (wie Anm. 68) 93 ff.

Das Überschreiten eines Flusses, gar seine Überbrückung, hatten bereits die Griechen nur unter rituellen Vorsichtsmaßnahmen zugelassen. Opfer waren als διαβατήρια notwendig, mindestens aber, wie Hesiod in den Erga 737 fordert, ein Gebet in das Wasser hinein und das Waschen der Hände:

μηδέ ποτ' αἰενάων ποταμῶν καλλίροον ὕδωρ  
ποσοὶ περᾶν, πρὶν γε ...

Für die Römer fehlen uns unmittelbar vergleichbare Nachrichten über solche allgemeine διαβατήρια, dafür gibt es bei ihnen eine ausgestaltete Lehre vom Erlöschen der Auspizien an der Flußgrenze: *augurium ... aquae intercessu dirumpitur* heißt es bei Servius<sup>74</sup>; um das Weitergelten der Auspizien zu ermöglichen, war es notwendig, ein *auspicium peremne* einzuholen. Da diese Regel für jeden Fluß, der aus eigener Quelle, *ex sacro*, floß, galt, waren Heerführer auf einem Marsch beispielsweise gezwungen, ständig neue Auspizien einzuholen. Es ist kaum verwunderlich, wenn die Magistrate hier sehr großzügig verfahren: *augurii disciplina omissa ... nulla peremnia servantur* tadelt der Augur Cicero<sup>75</sup>.

### 3.3 *Urbem designare aratro*

Die prototypische ‚künstliche‘ Grenze ist für die Römer die von einem Pflug gezogene Furche, der *sulcus*, oder die *fossa vomere facta* bei Ovid Fasti 4, 839. Varro notiert De lingua Latina 5,143 *oppida ... prius erant circumdata aratro*, mit *moenia signare aratro* umschreibt Ovid Fasti 4,819 die kultisch verbindliche Form der Stadtgründung, von einem *sulcus designandi oppidi* spricht Tacitus Annales 12,24, *urbem designare aratro* faßt dann Servius zu Aeneis 7, 55 konzis zusammen. Die italische Praxis steht unverkennbar im Kontext indoeuropäischer Traditionen<sup>76</sup>: Wir kennen das Umpflügen des Opferplatzes aus Indien, die Pflugfurche um die Gerichtsstätte in Griechenland, schließlich das Umfurchen von Dörfern als germanischen Volksbrauch; im Indiculus superstitionum<sup>77</sup> gibt es einen eigenen Abschnitt *De sulcis circa villas*.

Wenn „Städte mit dem Pflug gegründet werden“, ist auch zu vermuten, daß hinter dem Verbrechen des *terminum exarare*, das nach einem Numa zugeschriebenen Gesetz<sup>78</sup> mit Sakration bestraft werden soll (*et ipsum et boves sacros esse*), mehr steht als das fahrlässige Überpflügen eines Grenzsteines. *Exarare terminum* scheint eher so etwas wie das Gegenstück zu dem *desi-*

74 Zu Aeneis 9,24: *et sic effatus ad undam processit summoque hausit de gurgite lymphas multa deos orans, oneravitque aethera votis.*

75 De natura deorum 2,9.

76 Reiches Belegmaterial im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens s.v. Furche, Pflug, erstes Pflügen.

77 Indiculus superstitionum et paganiarum, Monumenta Germaniae historica, Leges, sectio II, Capit. reg. Franc. I, 233 f.

78 Paul. Fest. p.505 L.; Dion. Hal. Antiquitates Romanae II 74; vgl. noch R. TAUBENSCHLAG, RE s.v. Terminus motus und G. PICCALUGA (wie Anm.33) 112 ff.

*gnare aratro* zu sein, also die rituelle Außerkraftsetzung einer Grenzsetzung, – die dann eine flagrante Verletzung des sozialen Friedens darstellen muß. Vor diesem Hintergrund läßt sich vermuten, daß die Verbindung von *fossa* (Graben) und *sulcus* (Furche) enger ist, als es die deutschen Übersetzungen nahelegen. Trägt man die antiken Zeugnisse zusammen, ergibt sich die Grenzfurche als der systematische und rituelle Ort des Grenzsteins<sup>79</sup>: Die ‚Grube‘ (*fossa*) ist damit nur die ‚Kurzform‘, die rituelle Annotation von ‚Furche‘ (*sulcus*).

In anderen kulturellen Kontexten spielt die Pflugspur eine weit geringere Rolle; in Ägypten etwa tritt im Gründungsritual an ihre Stelle das Ausheben des Fundamentgrabens mit der Hacke<sup>80</sup> das ‚Stricke-Spannen‘, also das Abstecken der Grenzen durch gespannte Seile<sup>81</sup>. Das gespannte Seil findet übrigens auch in klassisch-antiken Bereich mehrfache Verwendung zu kultischen Absperrungen und Abgrenzungen. Durch Seile und Pfosten werden die Kultbilder in den Tempeln vor einem unkontrollierten Zugriff geschützt<sup>82</sup>, am Chytren-Tag an den Anthesterien werden die Tempel der olympischen Götter durch Seile verschlossen<sup>83</sup>; das Seil, das bei den Ereignissen des ‚Kylonischen Frevels‘ eine so verhängnisvolle Rolle spielte – es reißt bekanntlich –, dürfte ursprünglich diesen Zwecken gedient haben.

#### 3.4 *Circumambulatio* und *deditio*

Neben dem Opfer- und Festritual am Grenzstein oder an der Wegkreuzung steht als relativ festes Element in einer ‚rituellen Kompositionslehre‘ der gemeinsame Weg um das zu sichernde Territorium, die *circumambulatio*<sup>84</sup>, der Umgang. *Ambarvalia*, *amburbium*, *lustratio pagi* und, schon pragmatisch reduziert, *robigalia* umfassen im römischen Bereich solche Prozessionsrituale, die durch die rituelle Konfirmation eines Grenzverlaufs oder zumindest, wie bei den *Robigalia*, wichtiger Grenzpunkte, ein Territorium sichern; ‚sichern‘ sowohl aus der Sicht der handelnden Personen, wie in einem funktionalistischen Sinne. Das Programm eines solchen *Amburbiums* legt Lucan 1, 592 ff. einem Haruspex in den Mund: ... *iubet et totam pavidis a civibus urbem ambiri et festo purgantes moenia lustris longa per extremos po-*

79 Noch deutlich erkennbar in der Errichtung des *pomerium* nach Tacitus Ann. 12,24: *igitur a foro boario ... sulcus designandi oppidi coeptus ...; inde certis spatiis interiecti lapides per ima montis Palati(n)i ad aram Consi, mox curias veteres, tum ad sacellum Larum*; in den *sulcus* werden also der Reihe nach Steine gesetzt; zu Einzelheiten M. LE GLAY, *I confini del pomerio suburbano di Roma primitiva*, in: *Mélanges off. à J. Carcopino*, Paris 1966, 641–650.

80 Zur Fundamentierung im ‚Urwasser‘ (Nun) H. BRUNNER (wie Anm. 4) 617 ff.

81 Etwas Ähnliches berichtet immerhin Tacitus Hist. 4,53, wo die gespannten Seile möglicherweise auch am Grundstein befestigt waren (freundl. Hinweis von Jörg Rüpke).

82 Vgl. R. E. CORBETT, *Greek Temples and Greek Worshippers*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Univ. London 17, 1970, 149–158.

83 Athenaios 437 C.

84 S. W. PAX, *RAC* 3 (1957) 143–152 s. v. *Circumambulatio*.

*meria cingere fines pontifices...* Die Prozession setzt sich also zusammen aus einem *amburbium* durch die Bürger, einer *lustratio moenium* und einem Ablaufen der äußersten Grenzen des *pomerium* durch die Pontifices. Grenzrituale dieser Art halten den Grenzverlauf gewissermaßen in der Schwebe zwischen einem Konsens in sozialer Kommunikation, *terminos convenientia possessorum confirmat*<sup>85</sup>, und einer Orientierung an ‚objektiven‘ Meßdaten, den ‚Anlaufpunkten‘, *longa per extremos pomeria cingere fines*<sup>86</sup>.

Das Gegenstück zur kollektiven Vergewisserung über die Grenzen eines Territoriums ist die förmliche Aufgabe der staatlichen Herrschaft über ein Gebiet im Rahmen der *deditio*. Das Deditions-Formular, das Livius 1, 38, 1 f. anführt, nennt als Gegenstände des Vertrages oder Verfügungsgeschäftes – ich lasse die kontroverse Diskussion über den Rechtscharakter der *deditio* hier einmal außer acht<sup>87</sup> –: *Deditisne vos populum... , urbem, agros, aquam, terminos, delubra, utensilia, divina humanaque omnia, in ... dicionem? Dedimus. At ego recipio*. In diesem Formular der Herrschafts- und Besitzergreifung sind also die *termini* ausdrücklich als Gegenstände der Deditio genannt. Nicht ohne Grund: Mit der Deditio wird das fremde Land *ager publicus populi Romani* und die alten Limitationen, *lex et consecratio vetus*, werden aufgehoben, die *Termini* des fremden Landes ‚verfallen‘. Die Nennung der *termini* korrespondiert mit der Anrufung der *fines* in der rituellen Eröffnung eines *bellum iustum* auf dem Wege der *rerum repetitio* oder *clari-gatio*. Der *pater patratus* ruft hier nach Juppiter, dem ‚römischen Juppiter‘, die Grenzen an, und zwar die des Gegners: *‚Audi, Juppiter‘ inquit, ‚audite fines‘ – cuiuscumque gentis sunt, nominat*, erläutert Livius freundlicherweise –, *‚audiat fas‘*.

#### 4 Kultursemiotik der Grenzordnung

##### 4.1 Termini als Zeichen

Eine der allgemeinsten Definitionen von ‚Religion‘ bezeichnet Religionen als Zeichen- und Kommunikations-Systeme, die sich von anderen Zeichensystemen vor allem dadurch unterscheiden, daß der Geltungsgrund des Zeichen- (oder Symbol-) Systems unbestritten ist<sup>88</sup>. Ohne die mehr als hundertjährige Geschichte der Definitionsversuche von ‚Religion‘ hier aufrollen zu wollen, möchte ich im folgenden Struktur und Funktion von Grenzen und

85 Nach Siculus Flaccus, Grom. Vet. p. 141 L.

86 Lucan 1, 594.

87 K.-H. ZIEGLER, *Kriegsverträge im antiken römischen Recht*, Zeitschr. der Savigny Stiftung 102, 1985, 40–90; J. RÜPKE (wie Anm. 24) 209 ff.

88 Vgl. H. SEIWERT, ‚Religiöse Bedeutung‘ als wissenschaftliche Kategorie, *Annual Review for the Social Sciences of Religion* 5, 1981, 57–99; Überblick über die unterschiedlichen Positionen der Forschung bei B. GLADIGOW, *Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte*, in: H. ZINSER (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 6–37.



Grenzzeichen in so etwas wie einem ‚Code der sakralen Raumerfassung‘<sup>89</sup> anzudeuten versuchen. Es geht dabei vorrangig um einen Code optischer Zeichen, einen Code aber, der zugleich immer die Strukturen einer *mental map* bestimmt – und umgekehrt erst von dieser kulturspezifischen Form der Wahrnehmung physischer Umwelt her seine Bedeutung erhält.

Es gibt also physische Markierungspunkte im Raum, ‚Zeichen‘, und Regeln für ihre Verknüpfung. Der physische Stein wird zum Zeichen, wenn er durch die darunter befindlichen Opferreste als *terminus* klassifiziert ist, und dies wohl der Regelfall, bei der alten Form der *ambarvalia*, der *lustratio pagi*, oder den privaten Äquivalenten, in einer Prozession ‚angelaufen‘ wurde. Die Prozession, der rituelle Umgang, liefert auf diese Weise die Klassifikation und die Regeln der Verknüpfung, so wie in dem elaborierten System der Agrimensoren die *nobilitates* der Termini, ‚Auszeichnungen‘ der Steine, die Stellung der einzelnen Termini zueinander, aber auch des einzelnen Terminus zu landschaftlichen Besonderheiten angeben. Die Vermarktungsprotokolle der Kaiserzeit, *expositiones terminorum*<sup>90</sup>, in denen die Bedeutung der Termini erläutert werden, und das tradierte Ritual von Flur-Prozessionen haben insoweit vergleichbare Qualitäten. Die ‚Speicherkapazität‘ der Rituale ist, verglichen mit einem Dokumentationswesen in Schriftform sicher begrenzt, ihre Funktion als Elemente eines ‚sozialen Gedächtnisses‘ sollte aber nicht unterschätzt werden.

Wenn man im Blick auf Raumordnung die Frage nach funktionalen Äquivalenten zu den Prozessionen der Frühzeit weiter verfolgen würde, käme man vielleicht zu dem Ergebnis, daß die römischen Straßen<sup>91</sup> für einen gewissen Bereich homologe Funktionen übernehmen. In diesem Zusammenhang ließe sich auch darauf hinweisen, daß im altorientalischen Bereich ‚Straßen‘ in unserem Sinne, also dauerhaft ausgebaute und befestigte Wege einer bestimmten Größenordnung, zuerst als Prozessionsstraßen auftreten: Sowohl für Ägypten wie für Babylonien sind diese Verhältnisse archäologisch gut zu belegen. Prozession und Straße liegen nicht soweit auseinander,

89 Nach H. NISSENS (wie Anm. 2) ebenso positivistischen wie prinzipiellen Ansätzen („Die Meßkunst [sc. der Agrimensoren] greift tief ein in das politische und religiöse Leben, bildet geradezu eine Grundlage der Gesittung. Die Praktiker der Kaiserzeit sind sich des Alters und der Würde ihrer Tätigkeit wohl bewußt.“ Orientation S. 79) hat vor allem E. CASSIRER die Kategorien einer ‚sakralen Raumordnung‘ entwickelt (wie Anm. 3, 104 ff.); eine Verbindung von Semiotik und historischer Kulturwissenschaft führt H. CANKIK an ‚Rome as a sacred Landscape‘, Visible Religion IV/V, 1985/6, 250–265 in programmatischer Weise vor.

90 Corpus agrimensorum p. 357–364 L.

91 Überblick bei H. E. HERZIG, Probleme des römischen Straßenwesens. Untersuchungen zur Geschichte und Recht, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 1, Berlin 198, 593–648. Am Ende dieser durch Verkehrsweg und Verkehrsmittel bestimmten Veränderung der Raumwahrnehmung stehen Eisenbahnen und Raumfahrt; dazu gut W. SCHIVELBUSCH, Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Frankfurt 1979; eine etwas problematische Anwendung Eliadescher Muster auf Raumfahrt- und SF-Perspektiven versucht D. C. NOEL, Der sakrale Raum im Raumfahrtzeitalter beim Wort genommen, in: H. P. DUERR (Hg.), Die Mitte der Welt, Frankfurt 1984, 280–295.

wie es zunächst hätte scheinen können. Im mesopotamischen Raum sind Grenzsteine seit dem 3. vorchristlichen Jahrtausend belegt, Grenzsteine mit eingemeißelten Göttersymbolen und Grenzsteine in der Funktion von Urkunden (*kudurru*)<sup>92</sup> seit dem 3. Jahrtausend.

#### 4.2 Die römische Sakrallandschaft als Zeichensystem

Die besonderen Bedingungen, die das römische Vermessungswesen, seine augurale Frühform, aber auch das magistratische Binom *auspicium imperiumque* auszeichnen, erzeugen, wenn ich recht sehe, eine ‚typisch römische‘ Form von Raum- und Landschaftsauffassung. Die grundsätzliche Verbindung aller Orientierungspunkte und Grenzen mit religiösen Mustern, ‚Superstrukturen‘, ruft eine ‚Sakrallandschaft‘ hervor, die es wohl so bei den Griechen nicht gibt. Als Bezugs- und Orientierungspunkte verbinden sich unter dieser Perspektive natürliche und ‚künstliche‘ Grenzen mühelos miteinander, haben doch beide Grenztypen ihre gemeinsame religiöse Dignität. Selbst in der ‚offenen‘ Landschaft gibt es eine Überfülle von sakralen Orientierungspunkten: Kapellen und Kapellchen, Statuen, Säulen, Steine, Pfähle und Pfosten, Bäume mit Binden und Opfertagen, Flüsse und Hügel, eben alle jene Komponenten von Raumerfassung und -Interpretation, die im Kontext antiker polytheistischer Religionen möglich sind. Das Material, das ROSTOVZEFF unter dem Titel ‚Hellenistische Architekturlandschaft‘<sup>93</sup> zusammengestellt hat, das römische Quellen- und Bildmaterial, zeigt – bei aller Zusammendrängung in der künstlerischen Verarbeitung – Landschaften, die vor allem Sakrallandschaften sind. Naturdenkmäler – der Begriff stammt von Alexander von Humboldt – und kleine Sakralbauten gliedern die Landschaft und bieten den ‚Wanderern‘ – und den Betrachtern – eine vielfältig strukturierte Orientierung.

---

92 Vgl. F. X. STEINMETZER, Die babylonischen Kudurru (Grenzsteine) als Urkundenform, Paderborn 1922.

93 M. ROSTOVZEFF, Hellenistisch-römische Architektur-Landschaft, Römische Mitteilungen 26, 1911, 1–186.